

## فهم و پیش-فهم‌های هرمنوتیک

محمد رضا نیکفر

چاپ نخست در: نگاه نو، شماره ۵۵، (دوره جدید ۱۱)، بهمن ۱۳۸۱

موضوع این مقاله آشنایی با مفهوم هرمنوتیک است و آنچه که هرمنوتیک مدرن را بودن پذیر کرده است. سخن با تعریف هرمنوتیک و چند مفهوم همخانواده‌ی آن آغاز گشته و سپس در جریان یک بررسی تاریخی فشرده به پیش-شرطهای زمینه‌ساز هرمنوتیک مدرن پرداخته می‌شود.

### مفهوم هرمنوتیک

هرمنوتیک نه به معنای تفسیر بلکه به معنای تفسیرشناسی است به اعتبار درکی خاص از 'شناسی'. در این معنا تفسیرشناس نیستیم اگر در مثل با همه‌ی تفسیرهای حافظ آشنا باشیم، چیزی که معمولاً از یک حافظ‌شناس ادیب انتظار می‌رود. تفسیرشناس هستیم به این اعتبار اگر بر قاعده‌های تفسیر اندیشه کنیم و در مثال حافظ دریابیم تفسیرهای بانفوذ چه عزیمتگاههای به-بحث-ناگذاشته‌شده‌ای داشته‌اند، یعنی از چه پیشداوری‌هایی حرکت کرده‌اند و خود برنهمیم که برای تفسیر حافظ بر چه روال پیش باید رفت و افزون بر مهیابودگی فنی برای این کارستان - چیزهایی از قبیل زبان‌دانی - چه قاعده‌هایی را باید پیش گذاشت و چه اطمینانی داریم که این قاعده‌ها با نفس موضوع بخوانند، تحریف‌کننده نباشند و اگر تحریف می‌کنند از چه روست و در چه راستایی است. پس هرمنوتیک هنر تفسیر است در مفهومی از هنر که کاردانی است، چون کسی ممکن است هنرمندانه بر قصد اما استاد رقص نباشد، یعنی نتواند بگوید و بیاموزد چگونه حرکت‌های پیکرش را موزون می‌کند، هر وزنی چه تأثیری برمی‌انگیزد و چرا، و این وزن و این تأثیر از کجا آمده‌اند و در پس حرکتی فردی و یک نگاه تماشاگر فردی چه تاریخی نهفته است.

هرمنوتیک به معنای آگاهی و آگاهی‌جویی در زمینه‌ی قاعده‌های تفسیر است. بدین معنا هنری است کهن که باید در درجه‌ی نخست در تأملهای دینی، در درجه‌ی دوم در ادبیات و نیز طبعاً در ترکیبی از این دو پی‌جوی آن بود. در گذشته، یعنی پیش از فکر جدید راه‌گشای هرمنوتیک، بر تفسیر به‌عنوان تفسیر، یعنی منتزع از این که چه متنی موضوع آن باشد، اندیشه نشده است. عمدتاً در این زمینه تأمل می‌شده است که متن معینی را چگونه بخوانیم تا ایمانمان به پاسخهای داده‌شده‌ی بیشتر تأییدشده بیشتر شود. متن مقدس خودکارانه در راستای تأیید دیدگاه خودی و رد دیدگاه رقیبان بر خواننده می‌شده است و تنها آنگاه که بحرانی معنایی دربرمی‌گرفته - بحرانی که کمتر از حوزه‌ی معرفت و بیشتر از حوزه‌ی قدرت آغاز می‌گشته - تأمل دوباره بر قاعده‌های تفسیر را به قصد گنجاندن معناهای تازه در متن بایسته می‌ساخته است.

هرمنوتیک جدید، به عنوان فن-دانش مُصرح تفسیر‌گری سنت فرہیختگی با شلاپر ماخر<sup>۱</sup> آغاز می‌شود. زمینه‌سازِ کارِ وی جنبشِ اصلاحِ دینِ مسیحی و شروع انتقادِ روشنگرانه بر دین است. بحرانِ معناشناختی در الهیاتِ مسیحی که با هلاکیتن لوتز، پیشوای دین-اصلاح‌گری، و برداشتِ وی از کتابِ مقدس نمود می‌یابد، پی‌جوییِ قاعده‌های تفسیرِ کتابِ دین و در ادامه هر کتابی را برمی‌انگیزد. راستای کار را ذهنیتِ عصرِ جدید تعیین می‌کند. بر این نکته از آن رو باید تأکید کرد که بحرانِ معناشناختی در الهیاتِ مسیحی به تنهایی نمی‌توانسته است هرمنوتیکِ جدید را پدید آورد، چون در وضعیتی متفاوت با فضای گشوده گشته در عصرِ جدید، بحران می‌توانست با تفسیرهای جزمی تازه‌ای حل شود، چیزی که نمونه‌ی آن را در انشعابهای مذهبیِ دنیای پیش از عصرِ جدید فراوان دیده‌ایم.

هرمنوتیکِ جدید در آغاز خود را هنرِ تفسیرِ متن معرفی می‌کند، اما با این که هنوز چون یک فن برگذاشته می‌شود، تا آن حد بارِ دانشی برای خود در نظر می‌گیرد که از دو حوزه‌ی سنتیِ خاصِ تفسیرِ ماده‌های حقوقی و متنهای کانونیِ دینی فراتر رود و به هر متنی به عنوانِ متن بنگرد.

هم-برانگیزاننده‌ی نگرشی نو به متن نگرشِ نو به زبان است. عصرِ جدید با جنبشِ نوزایش که رویکردی برگیرنده به دنیای رومی و یونانیِ کهن است، آغاز می‌شود و چنین آغازی با شوقِ آموزشِ یونانی و لاتینی فراتر از لاتینِ کلیسایی همراه است. آشنایی با زبانهای ملت‌های دیگر و شروعِ زبان‌شناسیِ تاریخی درک از متنهای کهن را دگرگون می‌کند. متن‌شناسیِ انتقادی پا می‌گیرد و رجوع به تاریخِ متن و زبان رجوع به تاریخِ فرهنگی و سیاسی را ایجاب می‌کند. همه اینها بر بحرانِ تفسیر‌گریِ سنتی می‌افزاید و شلاپرماخر را وامی‌دارد پاسخی نو به مسئله‌ی تفسیر دهد. او بر پاسخ تازه هرمنوتیک به عنوانِ فن-دانشِ فهم نام می‌نهد. در ادامه‌ی کارِ وی جدا می‌کنند هرمنوتیکِ ادبی را - که هرمنوتیکِ ادبیاتِ دینی نیز دیگر جزوی از آن است - از هرمنوتیکِ فلسفی و پیشتر که می‌آییم هرمنوتیکِ فلسفی را از فلسفه‌ی هرمنوتیکی.

### هرمنوتیک فلسفی و فلسفه‌ی هرمنوتیکی

برای تفسیرِ متن باید آن را فهمید. پرسش این است که فهمیدن به چه معناست و چه چیزی آن را ممکن می‌کند. پرسش از پی فهمیدن چون فهمیدن کار هرمنوتیکی نیست که تفسیرِ متنهای ادبی را پیش گرفته است، همچنان که اندیشه بر عدد به عنوانِ عددِ کارِ ریاضیات نیست. این که عدد چیست پرسشی است فلسفی، به همین سان این فلسفه است که باید مفهومِ فهمیدن را که ممکن‌سازِ تفسیر است روشن کند. اندیشه بر مفهومِ فهمیدن وظیفه‌ی هرمنوتیکِ فلسفی است. هرمنوتیکِ ادبی از پی قاعده‌های درستِ تفسیر می‌پرسد، هرمنوتیکِ فلسفی زمینه را می‌کاود و بازمی‌جوید که شرطهای امکانِ تفسیر کدام‌اند. شرطِ امکان به معنای آنی است که چیزی را خودش پذیر می‌کند. یک باستان‌شناس باقی‌مانده‌های یک شهر باستانی را می‌یابد، آن نشانه‌ها را تفسیر می‌کند و بر اساس آنها می‌کوشد تصویری از زندگی در آن زیستگاه را به دست دهد. او به همه پرسشهای ما پاسخ می‌گوید جز به این پرسشِ ساده‌ی بنیادی: از چه

1 Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768 – 1834).

روست که ما می‌توانیم انسان پنج هزار سال پیش و نحوه‌ی زندگی و سامان زیستگاه وی را بفهمیم. این پرسش پرسشی است از پی امکان‌دانشی به نام باستان‌شناسی به معنای کاوش فهمنده در زیست و زیست‌جهان باستانی، که پاسخ دادن به آن کار خود باستان‌شناسی نیست. هرمنوتیک فلسفی خود را از راه وظیفه‌ی پرداختن به موضوعهایی این چنین تعریف می‌کند.

هرمنوتیک فلسفی با فلسفه‌ی هرمنوتیکی فرق دارد. هرمنوتیک فلسفی پرسش از پی پیش‌شرطها و چگونگی امکان‌یابی فهم است، حال ممکن است در ذهن فیلسوفی که کار در این رشته را پیشه کرده، کنش فهمیدن نقشی مرکزی در تحلیل در-جهان-بودگی انسانی داشته باشد یا نداشته باشد. اما اگر فیلسوفی بیاید و همه چیز را به فهم برگرداند و حضور انسان را در جهان در درجه‌ی نخست چونان موجودی با فهم خود تفسیرگر توضیح دهد، فلسفه‌ی او به‌عنوان فلسفه‌ی هرمنوتیکی معرفی می‌شود. قطب چنین فلسفه‌ای هانس گئورگ گادامر است.

مرز آشکار از هر نظر جداسازی میان هرمنوتیک به‌عنوان فن-دانشی یاری‌رسان، هرمنوتیک ادبی - که به دلیل گستردگی و تأثیر کارش از دیگر هرمنوتیک‌های حوزه‌ای (حقوق و الهیات) مهمتر است و می‌تواند جنسی تلقی شود که در کنار هرمنوتیک‌های ویژه‌ی متنها ادبی، هرمنوتیک حقوق و الهیات دو نوع آن باشند -، هرمنوتیک فلسفی و سرانجام فلسفه‌ی هرمنوتیکی وجود ندارد. سطح یا حوزه نخست را با جستجوی قاعده‌های فنی تفسیر و حوزه دوم را با این جستجو در پیوند مشخص با زبان‌شناسی، تاریخ و نیز روانشناسی و زیبایی‌شناسی مشخص می‌کنیم و اختلاف حوزه سوم و چهارم را در انگیزه‌ای که برای کاوش مفهوم و روند فهم دارند و باری که به آن می‌دهند، می‌یابیم.

اصطلاح دیگری که توضیح آن ضروری است تفسیر هرمنوتیکی است. آن تفسیری می‌تواند خود را هرمنوتیکی بنامد که بر موقعیت فهمایی خود آگاه باشد و آن را تصریح کند، در ادراک موقعیت پیدایش و فراداد اثر بکوشد و بتواند بازنماید که نخستین شنونده یا خواننده‌ی متن آن را چگونه فهمیده‌اند، یا قرار بوده است چگونه بفهمند. تفسیر هرمنوتیکی تفسیری است بازنمای فاصله خواننده‌ی تفسیرگر امروزین و آن نخستین شنونده یا خواننده. بنابر این باید با استفاده‌ی تومی از مفهوم هرمنوتیک مخالفت کرد و روا ندانست که هر تفسیری سرخودانه بر خویش صفت هرمنوتیکی نهد.

### پیش‌شرط‌های هرمنوتیک

از میان نوعها، یا به سخن پیش‌گفته سطحها یا حوزه‌های هرمنوتیک مدرن، نقش پایه‌ای برعهده‌ی هرمنوتیک فلسفی است. دیگر هرمنوتیک‌ها نمی‌توانسته‌اند بی هرمنوتیک فلسفی ژرفش و استواری کنونی خود را داشته باشند. با در نظر گرفتن فلسفه نه به‌عنوان انبانی از حکمهای کلی و جاودانی بلکه چونان اندیشه‌ی مفهومی تاریخی بر بنیادها، پایه‌های نظری هرمنوتیک ادبی در هرمنوتیک فلسفی جستنی است. این پایه‌ها هنوز آن چنان ریشه‌دار در فلسفه اند که با تلاطمی در جریانهای فلسفی خود متلاطم می‌شوند. هر گرایشی در هرمنوتیک ادبی خود را با گرایشی در هرمنوتیک فلسفی توضیح می‌دهد. ارتباط این دو گاه چنان تنگاتنگ است که ای بسا دیدگاهی در فلسفه چونان نظریه‌ای ادبی عرضه می‌شود. این امر بویژه در مورد فلسفه‌های مشهور به پسامدرن صادق است.

اما آنچه گفتیم همانا به این معنا نیست که درگیری‌های جاری در عرصه‌ی فلسفه برخاسته از اختلاف‌های نظری در هرمنوتیک هستند، هرمنوتیک در عمل حکم دانش‌بنیادی را یافته است و مترادف با فلسفه در مفهوم مشخص یا زمانگی آن است. بسیاری از اندیشمندان از کاربست مفهوم هرمنوتیک خودداری می‌ورزند و مخالف آن‌اند که فهم یا تفسیر به اصلی‌ترین مقوله در توضیح کنش شناختی انسان تبدیل شود، یا حتی از این فراتر رفته و بخواهد سرشت در-جهان-بودگی وی را توضیح دهد. تحریف‌آمیز است اگر این دیدگاه‌های انتقادی را نیز دیدگاه‌های هرمنوتیکی بنامیم و با این شگرد ناپسندیده‌ی ناشی از گسترش‌دهی ناسنجیده‌ی دایره‌ی معنایی یک مفهوم هر اختلاف نظری را اختلاف نظر هرمنوتیکی بدانیم. دیگر عرصه‌های فلسفه نیز می‌توانند به مقوله‌های اصلی خویش این گستردگی معنایی را دهند: فلسفه‌ی زبان می‌تواند همه چیز را با برداشت از زبان توضیح دهد، شناخت‌شناسی با چگونگی درک از روندها و مرزها و امکان‌های شناخت و همانند‌های اینها. برداشت از فهم، سازوکارهای آن و شکل‌های تشخیص آن در تعبیر در سیاق فلسفی خود تنها در آن عرصه‌ای بنیادی محسوب می‌شوند که با این مقوله‌ها کار شود، چه زیر عنوان هرمنوتیک، از جمله هرمنوتیک ادبی، چه جز آن.

هرمنوتیک پرسش از پی‌زمینه و چگونگی فهم است. این جویایی به‌عنوان رویکردی فهمنده، خود می‌تواند موضوع خویش باشد، یعنی می‌توانیم پرسش از پی‌زمینه و چگونگی امکان‌یابی هرمنوتیک فلسفی را درافکنیم و با توجه به نقش پایه‌ای توضیح‌داده‌شده‌ی هرمنوتیک فلسفی پی‌جوی آن شویم که برداشتهای تازه در تفسیر متن در عرصه‌های ادبیات و الهیات از کجا آمده‌اند و چه پیش‌شرطهایی دارند. برداشتهای تازه را تنها نمی‌توان به عامل کلی‌ای به نام پیشرفت شناخت بشری برگرداند، چون حتی در آنجایی که پیشرفت در معنای انباشته گشتن شناخت و نشستن شناخت دقیقتر به جای درک مبهم است، در نهایت تغییر نگرشی است که تحول در شناخت را موجب شده است نه ثبت منفعلانه‌ی داده‌ها.

### فهم فهم

هرمنوتیک اندیشه بر فهم است، فهم فهم است. فهم فهم بازتاب یافتن فهم در خود است. هرمنوتیک بر این اساس جلوه‌ای است از اندیشه‌ی بازتابی عصر جدید. در آغاز عصر تفکر جدید دکارت نشسته است که 'من' وی با اندیشه بر اندیشه‌ی خویش به یقین می‌رسد. دستیابی به یقین با کنار زدن همه‌ی آن مانع‌هایی میسر می‌شود که ابهام‌زا هستند. حتی آنچه که در ظاهر ابهامی ندارد و از آزمون وضوح و تمایز سربلند بیرون می‌آید، موضوع شک قرار می‌گیرد، چون روشنایی‌اش می‌تواند ظاهری باشد ساخته‌ی 'خدایی فریبکار'<sup>۲</sup>. این نگرش هیچ-فرو-نگذار جسورانه در عرصه‌ی تفسیر متن به معنای شک روشی به همه‌ی پیش-داوری‌هاست و فراتر از آن: تصور امکان 'شیطانی' بودن همه‌ی آن تعبیرها، حرف و حدیثها و

۲ genius malignus. این ساخته‌ی استدلالی جایی در تأملات دکارتی پا به صحنه می‌گذارد که فیلسوف به همه چیز شک کرده است؛ شک در مورد گزاره‌های تجربی ساده است، اما در مورد گزاره‌های عقلانی روشن، گزاره‌هایی چون گزاره ساده ریاضی  $۲ + ۳ = ۵$ ، باید شک را به افراط کشاند. این کار با کمک ساخته‌ی «خدای فریبکار» یا «روح خبیث» صورت می‌گیرد: هر جا من یقین دارم که گزاره‌ای درست است، شاید خدایی فریبکار در حال فریب دادن من باشد و سحر او باعث شود که گزاره‌ای را بدیهی پندارم.

نیز حالها و الهامهایی که پیشتر برای آنها خاستگاهی خدایی در نظر می‌گرفتند. انقلاب کوپرنیکی کانتی در مقام مرحله‌ی دیگری از انقلاب دکارتی، مرکزیت نهاد ادراک‌کننده را با کاوش در مفهوم و روند شناخت در کلیت آن - یعنی در ترکیبی از یقینی‌ها و شک‌پذیرها - ثابت می‌کند. با این کار آن خدای فریبکار دکارتی به راستی آن می‌شود که هست: چیزی برساخته‌ی خود نهاد ادراک‌کننده، نه چیزی بیرونی. افسون آن را نه پا پس کشیدن از همه‌ی پهنه‌های ممکن افسون‌زدگی و خزیدن به درون خویش، بلکه نقادی فعال بی‌اثر می‌کند. ترجمان انقلاب کانتی در تفسیر متن این سپارش است که متن باید به تأیید 'من' برسد، نه 'من' به تأیید متن.

تأیید شدن با از سر گذراندن آزمون نقادی صورت می‌گیرد. نقادی دامنه‌ی وسیعی دارد، از بررسی اصالت متن گرفته تا بررسی ادعای متن در بیان حقیقت. برای آزمودن متن همه چیز به حالت معلق درمی‌آید: سنتی که متن را تفسیر کرده و تأکیدهای خود متن در این مورد که چگونه باید تفسیر شود. بدین اعتبار اصالت با مفسر است نه با متن. آنچه به مفسر این اصالت را می‌دهد آزادی اوست. او معناکنده‌ی همه‌ی مفهومهاست؛ او معنابخش به جهان است؛ اوست که متن را در این یا آن زمینه می‌نشانند و از آن چیزی می‌سازد که پیشینه‌ای نداشته است.

هر کس برداشت خود را از متن دارد. روشن است که این تجربه پیش از آن نیز که هرمنوتیک جدید پا بگیرد وجود داشت. در گذشته اما در مورد چرایی آن اندیشه نشده بود و مهمتر این که پیشاپیش پذیرفته شده بود که تنها یک برداشت درست است - یا دسته‌ای از برداشتها با اختلافهای جزئی بر سر نکته‌های فرعی - و بقیه‌ی برداشتها باطل هستند. وجود برداشتهای مختلف دلیلی بر آزادی انسان در معنای تعیین‌ناپذیری بودش او دانسته نمی‌شد. آن را نشانه‌ی گمراهی می‌دانستند. هر چیزی که نه با یگانگی بلکه با چندگانگی مشخص می‌شد، یا نشانه‌ی گمراهی بود یا سرگردانی‌ای که باید بر آن چیره شد و به یقینی رسید که موضوع آن فقط چیزی یگانه پنداشته می‌شد. این چیز یگانه خود در عرصه‌های اصلی تعیین‌کننده‌ی زیست-جهان آدمی نه از راه بحثی معرفت-جویانه در قالب روند منطقی-تجربی غلبه‌ی درستی بر نادرستی، بلکه اساساً با تحمیل و خشونت و به هر حال در جریان چالشی باز-ترجمان‌پذیر به زبان رویارویی قدرتها، چیره شده و برای تداوم چیرگی خود چاره‌هایی اندیشیده بود. مثلاً روحانیتی وجود داشت که با اتکا بر قدرتی قهری برداشت 'درست' از متنهای مقدس را می‌آموزاند و برداشتهای 'نادرست' را پس می‌زد. در هرمنوتیک بازاندیشی این واقعیت که هرکس برداشت خود را از متن دارد، با ادراک آزادی همراه بود. این آزادی دیگر نشانه‌ی سرگشتگی دانسته نمی‌شد. حقی بود که می‌بایست آن را پاس داشت. معنای وجود آدمی بود و برداشتهای مختلف تجلی آن بودند.

گادامر معتقد است که هر برداشتی ناشی از درهم‌آمیزی افق دید مفسر است با افق دید اثر. همه‌ی دیدگاههای هرمنوتیکی این وجه مشترک را دارند که نمی‌توان از فهم یک اثر سخن گفت و افق فهم فهمنده‌ی آن را از نظر دور داشت. همه نقش سازنده‌ی مفسر را پذیرفته‌اند و اصولاً باید یکی از بنیادهای هرمنوتیک جدید را اذعان به این دانست که هر فهمی تفسیر است و در تفسیر و با تفسیر است که متن، متن می‌شود یعنی از حالت برنهادی گنگ به درآمده و گویایی می‌یابد. پس مفسر اگر خود را بهتر بشناسد متن را نیز بهتر خواهد شناخت.

## آزادی و حقیقت

حالتی وجود دارد که مفسر مقهور متن است. در این مورد باید بنا بر رویکرد هرمنوتیکی هم-توجهی به مفسر، یعنی به سخن پیش گفته توجه به مفسر همراه با توجه به متن و دیدن وی به عنوان گویاساز متن، متن را مقهور-کننده ببینیم و خواننده‌ی آن را مقهور-شونده و در نهایت آن خصلت متن را به این خصلت خواننده‌اش برگردانیم. بر این قرار مقهور-شوندگی عامل مقهور-کنندگی می‌شود. با این منطق ما در همه جا از واقعیت بنیادی آزادی مفسر حرکت می‌کنیم و آنجایی که اسارت او را می‌بینیم، موقعیت اسیرسازی را برمی‌رسیم که وی در آن افکنده شده است و از جمله در تفسیر مقهور-شده‌ی خود راهی برای خلاصی از آن می‌جوید. موقعیت و آزادی دو مفهوم همباز اند. نقش کلیدی مفهوم موقعیت به اهمیت بنیادی مفهوم آزادی برمی‌گردد. این تصور بر همه‌ی اندیشه‌های هرمنوتیکی مدرن چیره است که با تحلیل موقعیت راههای آزادی نمایان می‌شوند. بر این مبنا پرسش 'چرا' در هرمنوتیک بیشتر از آنکه و ای بسا به جای آنکه به محتوای سخنی برگردد تا دریافته شود حقیقت آن بر چه متکی است، پی‌جوی موقعیتی است که آن سخن را ممکن یا الزامی کرده است. به این اعتبار به هر سخنی همچون آزادی‌ای از دست رفته می‌نگریم و هم‌هنگام آن را یک انتخاب می‌دانیم یعنی آزادی را در آن نمود یافته می‌بینیم.

تفسیر گاه برای به دست آوردن آزادی است. بایدها شاید می‌شوند و شایدها باید و از دل یک جهان جهانی دیگر سر برمی‌کشد. عرصه گشوده می‌شود. متنهای مقدس را در آغاز نمی‌خواندند تا بفهمند؛ بدانها عمل می‌کردند. پس‌تر آنها را تفسیر می‌کنند تا از فرمانشان سر پیچند. تفسیر خودانگیختگی آنها را می‌زداید، تا عرصه بر خودانگیختگی مفسر باز شود.

تحلیل موقعیت راه‌برنده به آزادی است. سوی دیگر قضیه نقش امکان‌ساز آزادی در تحلیل موقعیت است. آزادی مفسر است که می‌تواند حالت‌های مختلفی را در نگرش به موضوعی در نظر گیرد و با عزیمت از وجود امکان‌های مختلف این پرسش را در افکند که چرا از میان همه‌ی ممکن‌ها حالتی معین تعیین‌کننده‌ی نگرش به موضوع در متن پیش‌رو است. مقایسه میان حالت‌های مختلف و موضع 'انتخاب' شده بازنمای موقعیت اثر است.

معیار اصلی آزادی در عصر جدید میزان بهره‌وری از امکان رشد و بروز شخصیت فردی است. در عرصه‌ی تفسیر این امکان شجاعت در خواندن متن با فکر خویشتن است و به این خاطر مجازات نشدن که هیچ، حتا تشویق شدن، تشویقی که پاداش کشف تازه‌ای است در پی‌نگریستن از نگرگاهی تازه. عصری که هرمنوتیک مدرن در آن پا می‌گیرد عصر ورشکستگی تفسیرهای مجاز است و روی آورد به تفسیرهای تا آن هنگام ممنوع. در این عصر دیگر رواست که فرد بگوید من چنین می‌بینم و متن را این گونه می‌فهمم.

تفسیر صایب را بی‌گمان متخصصان امر عرضه می‌کنند. معنای این سخن اما پیش و پس از پیدایش هرمنوتیک یکسان نیست. شرط نخست تخصص‌یابی اینک آزاداندیشی است، یعنی حقیقت‌جویی، پرهیز از تقسیم‌بندی تفسیرها به مجاز و نامجاز با هدف سرکوبی ممنوع و توانایی دیدن هم متن و هم خواننده‌ی آن در نسبت موقعیتی‌شان. امروزه به تفسیر متخصص سنتی رجوع می‌کنیم نه برای آن که متنی را که مقدس یا شبه‌مقدس است بهتر بفهمیم، بلکه دریابیم کدام گره‌های ذهنی آن گونه فهم سنتی را موجب شده‌اند و

می‌شوند. از نگرگاه فنی صرف نیز متخصصان سنتی دیگر متخصص به شمار نمی‌آیند. ابزار کار مفسر زبان است و آنها بی‌بهره از دستاوردهای زبان‌شناسی نو هستند. آنان با متن‌شناسی انتقادی آشنا نیستند و از تاریخ پیدایش و فراداد متن روایت تحریف‌شده‌ای در ذهن دارند. آنها پژوهنده نیستند، چون چیزی را نمی‌جویند؛ آنها حقیقت خود را پیشاپیش یافته‌اند.

با همه‌ی این توصیفها هرمنوتیک نه به قصد براندازی سنت بلکه به انگیزه‌ی نجات آن پدید آمده است. آنچه که برانگیزاننده‌ی آن گردید، بحران معنایی پدیدآمده در دوران گذار به عصر جدید بویژه در زمینه‌ی دین بود. مرجع‌های سنتی تفسیر ورشکسته شده بودند، مفهومی بی‌معنا یا چندمعنا گشته بودند و موضوعهای جدیدی رخ نموده بودند که پرسیدنی بود آیا سنت می‌تواند کمکی به فهم آنها کند یا نه. هرمنوتیک به‌عنوان میانجی‌گر شکل گرفت و وظیفه‌ی خود را میانجی‌گری میان متن دیروزین و خواننده‌ی امروزین قرار داد.

هرمنوتیک به این اعتبار با انگیزه‌ای محافظه‌کارانه شکل می‌گیرد و در برابر دیدگاه روشنگرانه‌ی نظر به سنت به‌عنوان انبانی از پیشداوری‌های مانع دیدن حقیقت می‌ایستد. دیدگاه هرمنوتیکی اما خود دیدگاهی روشنگرانه است و عمیقاً ریشه در انقلاب عصر جدید دارد. هم محافظه‌کار بودن و هم انقلابی بودن درک تازه‌ای را از سنت موجب می‌شود: باز-خوانندگان روشنگر منتهای گذشته سنت را از حالت یک‌باربرای همیشه شکل گرفته و تثبیت‌شده‌اش خارج می‌کنند و تأکید می‌کنند بر نقش مفسر امروز در شکل دادن به دنیای تصویر شده در متن دیروز. در آغاز بر آن می‌شوند حقیقت نهفته در متن دیروز را با درک نیت نویسنده‌ی آن با راهیابی روانشناسانه به اندرون او کشف کنند. این تلاش مطمئن از موفقیت خویش است و این تصور مدرن بر آن حاکم است که می‌توان متن را بهتر از نویسنده‌ی آن فهمید. ریشه‌ی این تصور در این نگرش جدید جستنی است که عصر ما عصر روشنائی است و روشنائی این عصر زداینده‌ی تاریکی از زاویه‌های نهان عصرهای به سر آمده نیز هست. هرمنوتیک نمی‌توانسته است بدون این اطمینان خاطر پا گیرد.

نگرش روانشناسانه به متن در نزد شلایرماخر به‌عنوان مهمترین آغازگر هرمنوتیک مدرن به رمانتیسیسم او بازمی‌گردد. او روشنگری را دارای منطقی خشک می‌بیند، بی‌توجه به درون و احساس و شور و شیفگی و فردیت. از نظر وی نفوذکننده به درون متن نه منطقی تحلیلی، بلکه نوعی همدلی با نویسنده برای فهم وی است. گادامر بر رمانتیسیسم شلایرماخر انتقاد می‌کند اما در نزد او نیز رویکرد همدلانه به متن چشمگیر است؛ فهم در نزد او نیز از تفاهم برمی‌خیزد.

رویکرد همدلانه یا تفاهم‌آمیز بسی مشکل‌زاست. نکته‌ی اصلی این است که برای فهم متنی دژخیمانه هیچ لازم نیست که آن را همدلانه و از سر تفاهم با نویسنده‌اش برخورد کنیم. موضوع جالب برای ما اما نوع رابطه‌ای است که هرمنوتیک مدرن میان خواننده و متن برقرار می‌کند. این رابطه از نوع رابطه‌ی بنده و خدایگان نیست، زیرا بنده با همدلی و تفاهم به بالا نمی‌نگرد و بالا نیز رابطه‌ی خود را با پایین بر این مبنا تنظیم نمی‌کند. در اینجا نیز می‌بینیم که عصر عبودیت به پایان رسیده و فن-دانش تفسیر به متن، هر چه هم که مقدس و آسمانی باشد، بنده‌منشانه و عابدانه نمی‌نگرد. خواندن کتاب مقدس حتا آن‌جایی که خواننده‌ی آن واعظ زاهدی به نام شلایرماخر است، عبادت در مفهوم ابراز عبودیت به حساب نمی‌آید.

کار مفسر گفتگویی است با متن. در این گفتگو متن دیگر نمی‌تواند با تحکیم به خواننده یا تحقیر او - از جمله با گفتن این که وی نادان است، نمی‌فهمد، کوچک است، برگزیده نیست - حرف خود را به کرسی نشاند. متنی که تحقیر کند، محکوم به آن است که تحقیر شود.

### روش و حقیقت

شلایرماخر هرمنوتیک را «روش» می‌داند، فن-دانشی که باید «بیشتر» شیوه کار را بیاموزد.<sup>۳</sup> پس از وی سررشته‌داران این پهنه بدان گرویدند که هرمنوتیک «کمتر» آموزش روش باشد. کمتر روش و بیشتر نظر، محصول گسترده گرفتن موضوع کار بود. هرمنوتیک شلایرماخر هرمنوتیک متن است و سنت و تاریخ نگاشته در متن. دیلتای موضوع را کل روندهای زیستی تاریخی قرار داد، مجموعه‌ی تصورها، سرگذشتها در معنای تجربه‌های از-سر-گذشته، کارکردها، خودآگاهی‌ها و ناخودآگاهی‌ها. با وجود این دیلتای انتظار داشت که هرمنوتیک در اینجا نیز چون روش عمل کند و به‌عنوان روشی اندیشیده و درخور، تضمین‌کننده‌ی علمیت خاص علوم انسانی باشد. شیوه کار در اساس چون شیوه‌ی کار شلایرماخر است: گذشته‌ای را که بررسی می‌کنیم چون از-سر-گذشته‌ای در نظر می‌گیریم و با حرکت از سر-گذشت خود بر پایه‌ی تفاهم و اینکه فهمیدن بازیافتن خود در دیگری است، طرحی از کلیت آن می‌ریزیم و سپس نشانه‌های جزئی را در آن قرار می‌دهیم. این کلیت هیچگاه برنهادانه داده نیست و چیزی است که بر ساخته می‌شود. به‌عنوان مثال باستان‌شناسان زمینی را می‌کاوند و در آن اشیایی چند پیدا می‌کنند. بر آن پایه حکم می‌کنند که آن جا معبدی بوده است. این معبد به‌عنوان کلیت وجودی برنهادی ندارد، در عین حال ساخته‌ای خیالی و بی‌پایه در واقعیت نیست. این کلیت است که به آن اشیا معنا می‌دهد، از این رو چیزی است مثل متن که آن اشیا کلمه‌ها یا جمله‌هایی از آنند. بر زمینه متن است که کلمه‌ها و جمله‌ها معنای مشخصشان را دارند. اما متن را با خواندن کلمه‌ها و جمله‌های آن می‌خوانیم. پس مدام در حال چرخشیم: میان طرحی از متن و اجزای آن. در جایی می‌ایستیم و می‌گوییم این است معنای متن، همچنان که آن باستان‌شناسان بر مبنای آن نشانه‌های اندک پس از پایان پژوهش خود می‌آیند و می‌گویند در این مکان معبدی بوده است که در آن مراسمی چنین و چنان برگزار می‌کرده‌اند. این توقف پایانی از نوع پاسخ گفتن نهایی به مسئله‌ای ریاضی نیست. پایان کار چیزی است از نوع اعلام کفایت بحث در حوزه‌ای اجرایی، ارزشی، معنایی یا تاریخی. بحث می‌تواند همچنان ادامه یابد چنان که می‌دانیم در جایی دیگر، زمانی دیگر و به شکلی دیگر ادامه خواهد یافت.

طرح کلیت را مفسر می‌ریزد. نوع هستی این کلیت چیزی است که در هستی‌شناسی‌های ریشه‌دار در سنت ارسطویی تبیین‌پذیر نیست؛ فلسفه‌ی جدید کانتی نیز با مقوله‌هایی که عرضه کرده نمی‌تواند این نوع از بودن را تعیین کند: بودن که نه وهمی است نه واقعی برابر استادی؛ ضروری نیست، تصادفی نیز نیست؛ نه برجاهستی است نه نَهستی؛ چیزی است نه در من نه در متن؛ چیزی است در-میان، بدان معنا که در فارسی می‌گوییم: با او آن موضوع را در-میان گذاشتم. این 'میان' کجاست؟ پایه‌ی هستی‌کلیتی را که



مفسر طرحش را می‌افکند در این 'میان' است و این 'میان' جایی است که طرح در آن افکنده می‌شود: 'من'، 'او' را تفسیر می‌کنم برای این که آن را با 'تو' در میان بگذارم.

این 'میان' آن چیزی است که هگل بر آن «روح» و در مفهومی خاصتر که جامعه و تاریخ را در نظر دارد «روح برنهادی»<sup>۴</sup> نام می‌نهد. هرمنوتیک در نزد دیلتای از تفسیر متن فراتر رفته و «روح» و گذشته‌ی آن به‌عنوان مجموعه‌ی اندامواری از از-سر-گذشته‌ها را موضوع کار قرار می‌دهد. در آغاز قرن در نزد کسانی چون زیمل و لو کچ نه اثر، بلکه موقعیت تاریخی برنهاد اصلی اندیشه است. هایدگر از پی تبیین هستی‌شناسی موقعیت برمی‌آید و وجود آن را در «جا»<sup>۵</sup> می‌جوید که در آن 'می‌وجودد'. او وجود انسانی را «جاستی»<sup>۵</sup> نام می‌نهد، چون هستی‌ای است در «جا»، افکنده-شده-و-طرح-خویش-افکننده در جایی. هرمنوتیک تبیین «جا»ی آدمی است. انسان موجودی است هرمنوتیکی، چون «جا»ست و همواره تعبیری از این «جا» دارد. این تعبیر می‌تواند نااصیل باشد یا اصیل. در آنجایی اصیل است که انسان از فهم موقعیت درنماند و این آنگاه میسر است که موقعیت نهایی از نظر دور داشته نشود: موقعیت نهایی ما میرندگی ماست نه به‌عنوان یک واقعیت صرف زیست‌شناختی، بلکه چونان پایان‌پذیری که مبنای زمانیت هستی ماست. بر این پایه کل برنامه‌ی هستی و زمان هرمنوتیک به معنای تفسیر «جا»ی «جاستی» برای فهم «هستی» او است. این برنامه شناخت پدیداری هستی در «جا»ست، پس پدیدارشناسی نیز نام تواند گرفت. هایدگر با اعلام این که برنامه‌ی پیش‌گرفته‌شده‌اش پدیدارشناسی هرمنوتیکی است، هم مفهوم پدیدارشناسی و هم مفهوم هرمنوتیک را در معنایی به کار گرفت که حیطه‌ی فراگرفتشان از آنچه در اصل بوده است بسی فراتر می‌رود. پدیدارشناسی پیشتر شناخت پدیدارهای آگاهی به صورت متمرکز و ناواکاسته و ناواکاستنی آنها در آن جلوه‌گریشان بر خود آگاهی بود و هرمنوتیک تفسیر متن یا در دامن‌گستریش تفسیر گذشته‌ی تاریخی به‌عنوان از-سر-گذشته. این بسط معنایی در کار هایدگر چنان پیش رفته بود که عنوانهای هرمنوتیک و نیز پدیدارشناسی را دیگر زاید کرده بود، بویژه آن که وی نمی‌خواست روش کار خود را با چنین عنوانهایی مشخص کند، آنهم در درجه‌ی نخست به این دلیل که از کاربست مفهوم روش خودداری می‌ورزید و با پرهیز از آن نیز می‌خواست گسست خود را از سنت دکارتی به نمایش بگذارد که یکی از آغازگاههای آن تأکید بر روشمند بودن شناخت حقیقت است.

هایدگر پس از «چرخش» مشهورش نه فقط از مفهوم هرمنوتیک بلکه از بسیاری از مفهومیهای خودساخته‌ی خویش نیز دوری گزید. در این دوران او توجه ویژه‌ای به زبان نمود و آن را «خانه‌ی هستی» دانست. مشکل بتوان آنچه را که هایدگر «زبان» می‌داند و می‌خواند با «زبان» در آن مفهوم که پس از چرخش زبان‌شناختی در فلسفه - که رویکرد به زبان به‌عنوان زمینه، پرسش و پاسخ اصلی فلسفه است و شاخص آغاز آن انتشار رساله‌ی فلسفی-منطقی لو دوویگ ویتگنشتاین است - کاربرد دارد، یکی دانست. «زبان»ی که هایدگر پیر از آن سخن می‌گوید و در شعر هولدرلین به آن گوش می‌سپارد بیشتر به آن

سکوتی می ماند که ویتگنشتاین در پایان رساله‌ی فلسفی-منطقی فلسفه را بدان فرامی خواند، سکوت در آنجایی که نمی توان معنامندانه یعنی تجربه شدنی درباره‌ی چیزی سخن گفت.<sup>۶</sup>

زبان هایدگر 'میان' فیلسوف عارف مسلک است و هستی و نه آن 'میان' در-میان-گذاشتن من و تو. گادامر این 'میان' را 'میان' خود و سنت در نظر می گیرد، آنهم نه هر سنتی. سنت گادامر سنت فرهیختگی است؛ او به پشت سر که می نگرَد فقط فیلسوفان و شاعران و نویسندگان بلندمرتبه را می بیند. او فقط به این منظور به پشت سر می نگرَد. جهان وی دانشگاه است و در آن اگر رابطه‌ی نابرابری وجود دارد رابطه‌ی شاگرد و آموزگار است؛ و طبیعی است که شاگرد باید به این نابرابری گردن بگذارد و تسلیم اقتدار معنوی استاد شود. همه آنچه که در جهانی تصور شده برپایه‌ی الگوی دانشگاه ایده آل می گذرد در نهایت به روند فهمیدن واگرداندنی است. از این روست که گادامر از جهان‌روایی هرمنوتیک سخن می گوید. با وجود این، هرمنوتیک گادامر دایره‌ی تنگ‌تری از هرمنوتیک هایدگر دارد و چنان وظیفه‌ی سنگینی بر دوش خود نهاده که نام دیگری باشد برای هستی‌شناسی یا باز فراتر از آن خود فلسفه. هایدگر، همچنانکه اشاره شد، به دلیل گسترده گرفتن حیطه‌ی هرمنوتیک تا نهایت ممکن اصولاً بی‌نیاز از کاربرد عنوان آن برای نام بردن حوزه‌ای یا رویکردی مشخص شد. گادامر حیطه را محدود کرد و با این کار در عین گام زدن در مسیر فکری استادش هایدگر به هرمنوتیک فلسفی معنای مشخصی داد و آن را از نو زنده کرد.

هرمنوتیک گادامر انسان‌شناسی از راه گفتگوی همدلانه با سنت والای فرهنگی است. هایدگر برای شناختن انسان یا بنابر عنوانی که گذارده بود «جاستی»، راه مستقیم‌تری را می نوردید: تحلیل خود وی در موقعیتهای وجودیش. تأکید هایدگر بر اینکه تحلیل جاستی فقط ارزش هستی‌شناختی دارد و نباید به آن سمتی انسان‌شناختی داد، باعث نشد که رایجترین تفسیری که از وی گردید تفسیر در راستای کانونی کردن وجود انسانی نباشد. ژان-پل سارتر نیز راه مستقیمی را برگزید: پدیدارشناسی وجود انسانی در موقعیتهای وجودی آن. گادامر اما در راهی نامستقیم گام نهاد و نیز پی‌ریزی. اینان به سنت، به متنهای به-ارث-گذاشته شده و کلاً به زبان در متنت آن رو آوردند تا انسان را بشناسند.

هایدگر در بررسی زمانیت هستی و هستی چون زمان تأکید اصلی را بر نقش‌سازی آینده می گذارد. زمان از آینده می آید. سارتر نیز این گونه می اندیشید و جوهر انقلابی فلسفه‌ی وجودی را در این می دید. گادامر برعکس تأکید را بر گذشته نهاده است. او انسان را 'از' گذشته تعریف می کند، نه چون هایدگر 'از' آینده. گذشته چیزی به سرآمده نیست، همچنان کارا و تأثیرگذار است. هر سنتی و هر اثر سنت‌سازی دارای تاریخ تأثیرگذاری است. کار بزرگ گادامر اندیشه‌ورزی در مورد این موضوع است. او سطح بحث در این باره را بسی از آنچه که دستاورد تفکر تاریخی قرن نوزده بود بالاتر برده است. درافزوده‌ی اصلی او این نکته است که تأثیرگذاری تاریخی چیزی از مقوله‌ی تأثیر نیرویی بیرونی بر آن چیزی نیست که به عنوان نهاد ادراک کننده‌ای دکارتی فرض می شود. او در توضیح نظر خود الگوی بازی را پیش می نهد و

۶ درباره هرمنوتیک هایدگر، چرخش او و برداشتش از زبان بنگرید به:

محمد رضا نیکفر، در بن بست زمان؛ درآمدی بر اندیشه هایدگر، در: نگاه نو، ش. ۳۱ (بهمن ۱۳۷۵)، صص ۱۹۳-۲۷۸.

تحلیل می‌کند. در بازی بازی کن به بازی گرفته می‌شود و می‌دانیم که به-بازی-گرفته-شدن معنایی دوگانه دارد: نقشی واگذار می‌شود و بازیگر به‌عنوان نقش‌گذار برشناخته می‌شود، اما نقش چیزی است واگذاشته: نقش واگذاشته گذاشته می‌شود. تو بازی را پیش می‌بری اما این بازی است که تُرا پیش می‌برد. هرکس که غرق در بازی شود، بهتر بازی می‌کند، و غرق در بازی شدن به اعتباری از خود بی‌خود شدن است. از-خود-بی‌خود-شدن چهره‌نمایی پدیده‌ای است که با نهادِ هشیارِ دکارتی توضیح‌پذیر نیست. تاریخ یک بازی است، ما به بازی گرفته می‌شویم، میدان را گرم می‌کنیم و دیگران را به بازی می‌گیریم، آنان نیز بازی خواهند کرد و آیندگان خویش را به بازی خواهند گرفت.

این بازی از نظر گادامر بازی حقیقت است و تاریخ آن تاریخ دست‌به‌دست شدن حقیقت. او به هرمنوتیک پرورده‌شده با رویکردی شلایرماخری این انتقاد را می‌کند که تنها به آفریننده‌ی اثر علاقه‌مند است نه حقیقت نهفته در اثر و همه‌ی تلاشش بر این است که بفهمد در ذهن اثر آفرین چه می‌گذشته است. آنگاه که ایده‌ای را بر این سیاق نگاشته نه بر آن سیاق. به تاریخ‌باوران نیز می‌تازد که چرا حقیقت را نسبی می‌کنند و با مشروط کردن هر چیزی به دوران پیدایشش از حقیقت‌های درنوردنده‌ی زمان غافل هستند. او منتقد روشنگری از این دیدگاه است که مطلق‌گرایانه سنت را ورشکسته دانسته و بر هر پیش-داوری‌ای این انگ را زده که کژنماست و پوشاننده‌ی حقیقت. او هرآینه نمی‌خواهد با این انتقاد به دیدگاه‌های پیش از روشنگری برگردد. او رویکرد خود به سنت را در ادامه‌ی سنت انسان‌گرایی آغاز عصر روشنگری می‌داند. در آن هنگام انسان‌گرایان به سنت کهن ادبی یونان و رُم روی آورده بودند، چون در آن حقیقتی را می‌جستند که در روزگار نو نیز کارآمد است.

### نقد ایدئولوژی

اثر هنری ما را در خود غرق می‌کند، ما از خود بی‌خود می‌شویم. این حالی-به-حالی-شدن را در جایی دیگر نیز که سنت ما را به 'بازی' می‌گیرد، می‌بینیم: یک متعصب خشک مغز مذهب بی‌هیچ فهم و شعوری آدم‌کشی می‌کند چون پیشتر حالی-به-حالی شده و از خود بی‌خود گشته است. گادامر این سنت را نمی‌بیند و همچنان که گفته شد در فضایی دانشگاهی هرمنوتیک خود را طراحی کرده و در آن سنت را ارجمند ساخته. این سنت چیزی است بسان تاریخ فلسفه. گادامر به درستی دریافته که فلسفیدن همواره فلسفیدن در-پیوستگی-به و در-گفتگو-با است: این مقاله به‌عنوان نمونه در پیوستگی به پرورندگان اندیشه‌ی هرمنوتیکی و در گفتگو با آنها نوشته شده است و بدون آن سنت اندیشگی محتوایی و در نتیجه وجودی نمی‌داشت. اما این گونه نیست که پیوستگی-به و گفتگو-با هر سنتی فرهنگ‌پرداز و دلنواز و انسان‌ساز باشد. پس هرمنوتیک برای اینکه مفهوم سنت را ساده‌دلانه استفاده نکند باید جدابین باشد و نقاد. این فراخوان بود که هابرماس برای گذار از هرمنوتیک به نقد ایدئولوژی است.

گادامر می‌پندارد اگر بخواهیم به حقیقتی که در سنت نهفته است پی ببریم، نباید به ابزار روش دست یازیم، چون با این کار چیزی را به سنت تحمیل می‌کنیم که تاب تحملش را ندارد و باعث شکسته شدن آن می‌شود. به نظر هابرماس گادامر روش را فقط در مفهومی وام گرفته از علوم ریاضی-تجربی می‌فهمد و خود را در برابر دوراهه‌ای ساختگی قرار می‌دهد: یا آن روش یا بی‌روشی. با این کار دره‌ای ایجاد می‌شود میان علم و هرمنوتیک. نکته‌ی مهم این است که هرمنوتیک جدید خود بر همان بنیادی سوار شده

که دانشهای جدید بر آن استوار گشته‌اند. گادامر بیهوده می‌کوشد برای هرمنوتیک سنتی بتراشد سوای روندی که با دکارت آغاز شده است. فهم درست سنت نیز مستلزم کنش بازتابی نهادگانی جدید است، این بازتابی بودن خود-مهاری است، یعنی روشمندی است و فرق می‌کند با آن خود-رهاسازی‌ای که از نظر گادامر موضع ایده‌آل در برابر سنت است. تناقضی که به نظر هابرماس در این راستا در اندیشه‌ی گادامر وجود دارد این است که گادامر سنت گراست اما هم‌هنگام از سنتی روبرمی‌گرداند که تأکیدی بنیادی بر بازتابش اندیشه دارد. این سنت ایده‌آلیسم آلمان است.

اندیشه بر اندیشه سنجش و انتقاد است و فراتر رفتن از چارچوب موجود یا فراداده از راه سنت. هابرماس در این فرارفتن نیروی ترازنده‌ی اندیشه‌ی بازتابی را می‌بیند. گادامر ارج این نیرو را بر نمی‌شناسد، که اگر برمی‌شناخت فهم هرمنوتیکی را به دست سنت نمی‌سپرد. سنت خود زبان است و فریبکاری فقط «در» زبان نیست بلکه «با» زبان هم هست.<sup>۷</sup> افشای این فریبکاری به صورت نشان دادن چگونه تأثیر ثروت و قدرت بر زبان از هرمنوتیک نقد ایدئولوژی می‌سازد. این 'می‌سازد' را اما نه به معنای تکامل فهمید نه به معنای تبدیل. کار نقد ایدئولوژی در اینجا فراخواندن هرمنوتیک است به هشدار بودن در برابر کژنمایی‌ها از جمله در سنت فریختگی.

### پیش‌فهم‌ها و پیش‌شرطهای هرمنوتیک

آنچه هرمنوتیک را برانگیزاند، در درجه‌ی نخست جنبش اصلاح دینی بود و زمین لرزه‌ای در عرصه‌ی اعتقادی، که باعث شده بود هیچ مفهومی معنای ثابت همیشگی‌اش را نداشته باشد. هر بحران معناشناختی‌ای اما به هرمنوتیک راه نمی‌برد. ممکن است کیش تازه‌ای سربر آورد، کتابهای تازه‌ای بنویسند، بخشی از کتابهای کهنه را بسوزانند و پس از آنکه در پهنه‌ی نفوذ خود نفَس‌کشی را زنده نگذاشتند، به بحران معنایی پایان دهند. پس از سرکوبی این چنین ذهنها دیگر متشتت نیستند یا وانمود می‌کنند که اندیشه‌ی‌شان صراط مستقیم را یافته است. هرمنوتیک با این نوع چیره‌شدن بر بحران معنایی ناهمسنخی ذاتی دارد. رویکرد هرمنوتیکی همواره رویکردی است مداراجویانه. انتظام سامان میان جریانهای ذوقی و اندیشه‌ای و اعتقادی را هرمنوتیک گفتگو می‌داند. 'چنین است و جز این نیست' نا-هرمنوتیکی‌ترین سخن ممکن است.

هرمنوتیک به آزاداندیشی نیاز دارد و با محتوای شناخته‌شده‌اش (که بی‌معناست اگر چیزی را با محتوایی دیگر بدان نام بخوانیم) تنها در فرهنگی بارآورنده‌ی آزادی بارآور می‌شود. در جایی که نتوان گفت 'من از این متن چنین می‌فهمم' و 'سنت را چنین تفسیر می‌کنم' و مرجع‌هایی وجود دارند که ترا به این خاطر و اینکه حرفهای آنان را تکرار نکرده‌ای مجازات می‌کنند، چیزی چون هرمنوتیک نمی‌تواند پا بگیرد. هیچ مرزی نمی‌توان گذاشت و تفسیر نهایی صایب را نباید بر عهده‌ی مرجعی خاص نهاد.

هرمنوتیک فلسفی بر ایده‌ی نهادگانی استوار است: نهادی وجود دارد که سررشته‌ی احساس و ادراک است، وجودی خودبرانگیخته، سامان‌بخش به ادراک و احساس و گذارنده‌ی نهایی اصلهای کردار. خرد

7 Jürgen Habermas, *Zu Gadamer's „Wahrheit und Methode“*, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1971, S. 53.

است و فهم و وجدان و پسند. این نهاد را دکارت به عنوان یک «چیز» تعریف کرد: «چیز شناسنده»<sup>۸</sup>. در تأملات دکارتی این چیز بی‌بُعد است یعنی مادی نیست و در برابر آن ماده قرار دارد که گسترش‌وری یعنی بُعدمندی مشخصه‌ی آن است.<sup>۹</sup> پس‌تر بر ایده‌ی دکارتی نگرش به نهاد همچون نقطه‌ای مابعدالطبیعی بسی انتقاد شد. توصیف‌های بدیلی از آن عرضه شدند که خطا نیست اگر انکار وجود آن را نیز در شمار آنها بدانیم. همه‌ی این توصیف‌ها بر رویکرد مدرن اندیشه‌ی بازتابی یعنی اندیشه‌ی انسان بر خویش متکی هستند. در این رویکرد مرجع داوری وجدان حقیقت‌جوست. همین وجدان داور در عرصه‌ی کردار است. در هرمنوتیک این وجدان آنی است که می‌فهمد و تفسیر می‌کند. اصل‌های تفسیر را خود وی پیش می‌نهد؛ متن نیز باید اصل‌تش را به وی ثابت کند.

این نهاد شخصیت دارد و می‌تواند 'من' بگوید. هرمنوتیک مدرن را می‌توانیم با این شعار مشخص کنیم: شهامت داشته باش که با مغز خود کتاب را بخوانی و بگویی من آن را این گونه می‌فهمم و آن را این گونه تفسیر می‌کنم. در جایی که این شهامت نباشد، یا باشد اما فرهنگ پشتیبان آن نباشد یا کانون‌هایی باشند که بتوانند آن را سرکوب کنند، هرمنوتیک معنایی ندارد.

هرمنوتیک گفتگو با سنت است، سنت بی‌آزار، یا سنتی که دندان‌هایش ریخته است. هرمنوتیک مفهوم‌هایش و سبک نگرشش را در برخورد با سنت‌های عالی ادبی و هنری پروراند. در جریان این خود‌پروری موضوع آن متن‌هایی نبوده است که به آدم‌کشی فرامی‌خوانند، تبعیض ایجاد می‌کنند، به سخن درآمده‌ی خواست قدرت‌اند. سنت اما از این گونه متن‌ها نیز به ارث رسانده است و هابرماس به درستی به اندیشه‌ی هرمنوتیکی گوشزد کرده است که دروغ فقط با زبان نیست، در زبان هم هست. حوزه‌ی کار هرمنوتیک را باید بنا بر سنت خود‌گزیده‌اش و مقوله‌هایی که در جریان تاریخ خود پروراند اساساً محدود به بازخوانی اندیشه‌ورزانه‌ی سنت فرهیختگی بدانیم. با مقوله‌های هرمنوتیکی پرورده بر اساس همدلی و همسخنی می‌توان نامه‌ای عاطفی یا حکیمانه را فهمید و تفسیر کرد. این مقوله‌ها اما به کار فهم و تفسیر متنی نمی‌آیند که در آن توطئه‌ای چیده می‌شود، به جنگ فراخوانده می‌شود و به هر دلیلی جهان به دو تکه کینه‌ورز به هم تقسیم می‌شود.

میانجی‌گر با سنت فرهیختگی قشر فرهنگ‌وران است. بدون گستردگی و بهره‌مندی قشر ادیب‌الملک‌ها<sup>۱۰</sup> از ارج و مقام اجتماعی، این میانجی‌گری مختل می‌شود.

8 res cogitans

درباره‌ی نهادگانی (subjectivity) و توصیف دکارتی آن بنگرید به:

محمدرضا نیکفر، دکارت در قیله ما، در: نگاه نو، ش. ۲۹ (مرداد ۱۳۷۵)، صص. ۲۲-۶.

9 res extensa

۱۰ من با این عنوان نه به فردی خاص، بلکه به مترادف آن چیزی فکر می‌کنم که در زبان آلمانی Bildungsbürgertum خوانده می‌شود و ترجمه‌ی آن به چیزی چون «بورژوازی فرهنگی» باعث سوء تفاهم می‌گردد.