

درآمدی بر هرمنوتیک^۱

نویسنده: مایکل اینوود^۲

مترجم: سیدنصیر احمد حسینی^۳

چکیده

«هرمنوتیک» یعنی «هنر تأویل». در اصل ارائه نظریه و روش درباره تأویل کتاب مقدس و دیگر متون دشوار بود. ویلهلم دیلتای آن را به تأویل تمامی اعمال و دستاوردهای انسانی، از جمله تاریخ و تأویل زندگی انسانی گسترش داد. هایدگر در وجود و زمان (۱۹۲۷)، تأویلی از وجود انسانی ارائه کرد؛ وجودی که خود می فهمد و تأویل می کند. هرمنوتیک تحت تأثیر او به عنوان مسئله ای اساسی در فلسفه قاره ای مطرح و موجب بحث و مناقشه های بسیاری گردید. در تأویل یک متن، آیا از اندیشه ها و نیت مؤلف پرده برمی داریم و خود را در جایگاه او تصور می کنیم؟ یا آن را با یک کل گسترده تری که به آن معنا می بخشد، مربوط می سازیم؟ دیدگاه دوم از دور هرمنوتیکی سربرمی آورد: نمی توان به فهم یک کل (مثلاً، یک متن) رهنمون شد، مگر آنکه اجزای آن را فهمید، و نمی توان اجزای آن را فهمید، مگر اینکه به فهم کل آن راه یافت. هایدگر دور دیگری را کشف کرد: از آن رو که ما به طور اجتناب ناپذیر پیش فرض ها را بر آنچه قابل تأویل است، تحمیل می کنیم، آیا این بدان معناست که هر تأویلی پایان ناپذیر است، دست کم بی نهایت قابل بازنگری است؟

۱. خاستگاه های هرمنوتیک

واژه یونانی «هرمنوین» (hermeneuein) به معنای بیان کردن، توضیح دادن، ترجمه کردن یا تأویل نمودن است. «هرمینیا» (hermeneia) به معنای تأویل و مانند آن، غالباً به معنای تأویل پیام قدسی است. افلاطون^۱ شاعران را «هرمینس» - یعنی پیام آوران خدایان - می خواند. فیلسوفان، هومر^۲ را به صورت رمزی (تمثیلی) تأویل می کردند. آگوستین^۳ با استفاده از مفاهیم نوافلاطونی^۴ و ارتقا دادن نفس از سطح لفظی و اخلاقی متن به معنای معنوی آن، عهد عتیق را به عنوان حکایتی رمزی (تمثیلی) تأویل کرد. تأویل رمزی در سراسر سده

۱. عنوان مقاله برگزیده مترجم است و مشخصات مأخذ آن عبارت است از:

Routledge Encyclopedia of Philosophy, edited by Edward Craig, Routledge, 1998, Vol.4, pp. 384-389.

۲. Michael Inwood (1944 - 2021)

۳. دکترای فلسفه و استاد دانشگاه

های میانه رایج بود. بانحضت اصلاح دینی^۶، به ویژه در آلمان، تأویل روشن تر و نظام مندتر گردید. واژه «هرمنوتیک» - یعنی «هنر تأویل» - در عنوان اثر جی. سی. دانهاور^۷ هرمنوتیک قدسی: روش تفسیر کتاب مقدس^۵ در سال ۱۶۵۴ ظاهر شد، پروتستان ها باید تفسیر درستی از کتاب مقدس ارائه می کردند. آنان علیه مذهب کاتولیک رومی به کتاب مقدس متوسل شدند و تأویل رمزی را رد کردند. آن ها به امید این که معنای متن را به دور از تحریف های پدید آمده از سوی کلیسا و مکتب مدرسی احیا کنند، بر الفاظ متن پای می فشردند. تفسیر کتاب مقدس از تأویل متون دیگر به دور باقی نماند. اسپینوزا^۸، در رساله در باب الهیات و سیاست (۱۶۷۰: ch.VII: p94)، تصریح کرد که «تفسیر کتاب مقدس می تواند تنها معیار عقل مشترک برای همگان باشد». از نظر اسپینوزا، تفسیر کتاب مقدس تبدیل به نقد کتاب مقدس گردید و نقد متضمن تاریخ بود. از آنجا که حکایت معجزات معیارهای عقلانی باور را تنزل می دهد، باید توضیح داد که چرا مؤلفان کتاب مقدس و معاصران ایشان معتقد به معجزه بوده اند.

یوهان ارنستی^۹ در هرمنوتیک خود (۱۷۶۱:۷) اعلام کرد که «معنای لفظی» کتاب مقدس باید به همان روشی معین شود که معنای کتاب های دیگر را معین می کنیم. متون دیگری که نیازمند تأویل بودند مدارک و اسناد حقوقی و آثار کلاسیک عصر باستان بودند، و این رشته ها نیز با هرمنوتیک پیوند می خوردند. دو پیرو مکتب کلاسیک، فردریش آست^{۱۰} و فردریش آگست ولف^{۱۱}، موجب پیشرفت های مهمی گردیدند. آست، در کتاب **مبانی دستور، هرمنوتیک و نقد** (۱۸۰۸ م)، سطوح متفاوت فهم یک متن را مشخص کرد. سطح نخست [فهم]، تاریخی است که از طریق مقایسه نوشته های گوناگون و بر اساس علم تاریخ و دیگر دست نوشته های آن دوره اصالت متن را اثبات می کند. این [سطح] فهم مطابق با «هرمنوتیک نص صریح» است. سطح دوم [فهم]، به دستور زبان مربوط می شود و مطابق با «هرمنوتیک معن» است: معنای واژگان و جملات را در متن می فهمیم. سطح سوم [فهم]، معنوی است؛ [در این سطح] از معنای ظاهری^{۱۲} به روح^{۱۴} مؤلف و جامعه وی صعود می کنیم. «روح» به معنای «چشم انداز»، «ذهنیت» و «جهان بینی» است که لازم نیست دلالت ضمنی روان شناختی یا کلامی داشته باشد.

ولف در خطابه های خود در باب «دانش نامه مطالعات کلاسیکی» که از سال ۱۷۸۵ تا ۱۸۰۷ ایراد کرد، هرمنوتیک را به مثابه «علم به قواعدی که از رهگذر آن معنای نشانه ها فهمیده می شود» تعریف کرد. (۱۸۳۱:۲۹۰)

هدف هرمنوتیک «دریافت اندیشه های نوشتاری یا حتی صرفاً اندیشه های گفتاری شخص دیگر است؛ درست همان گونه که آن ها را دریافته است.» (۱۸۳۱:۲۹۳) این امر نه تنها متضمن شناخت زبان متن، بلکه شناخت تاریخی، یعنی شناخت زندگی مؤلف، شناخت تاریخ و جغرافیای کشور وی نیز می باشد. تأویل کننده باید به نحو مطلوبی هر چه را که مؤلف از آن آگاه بوده است، بداند. ولف قواعد بسیاری برای حل مشکلات تأویل پیشنهاد کرد، اما اصرار داشت که تأویل کننده نیازمند «نورانیت نفس» است که «به سرعت،

خود را با اندیشه های بیگانه هماهنگ کند.» (۱۸۳۱:۲۷۳) شناخت قواعد کافی نیست، ما در به کارگیری قواعد، نیاز به مهارتی داریم که هیچ قاعده ای نمی تواند آن را تضمین کند.

۲. شلایر ماخر

فردریش شلایر ماخر این نظریات ناقص و پراکنده را در رشته واحدی گرد آورد که تأویل تمامی متون را، قطع نظر از نوع و آموزه های آن، شامل می شد. (او به تأویل هراکلیتس^{۱۵} و افلاطون و نیز کتاب مقدس پرداخت.) ما در سطحی از تأویل، درگیر دور هرمنوتیکی^{۱۶} هستیم و نمی توانیم قرائت درست یک عبارت را در متنی بدانیم، مگر اینکه این متن را به عنوان یک کل - کمابیش - بدانیم و نمی توانیم متن را به عنوان یک کل بفهمیم، مگر اینکه فرازاها و عبارت های جزء را بفهمیم. نمی توان معنای واژه ای را دریافت، مگر آنکه معنای واژه های مجاور و معنای متن را به عنوان یک کل فهمید. فهم معنای کل مستلزم فهم تک تک واژه هاست. نمی توان به طور کامل به فهم متن راه یافت، مگر اینکه زندگی و آثار مؤلف را به عنوان یک کل دانست، بلکه این مستلزم شناخت متون و دیگر رویدادهایی است که زندگی او را می سازند. نمی توان متنی را کاملاً فهمید، جز آنکه راجع به کل فرهنگی که این متن از آن برخاسته است، شناخت داشت، اما این شناخت کل فرهنگ، مستلزم شناخت متون و امور دیگری است که فرهنگ را شکل می دهند. نه تنها در هر سطحی از تأویل دور وجود دارد، بلکه میان سطوح [مختلف] نیز دور وجود دارد. زمانی می توان راجع به قرائت درست عبارت خاصی تصمیم گرفت که از پیش، چیزی درباره معنای آن و نیز زندگی و فرهنگ مؤلف دانست. اما تا زمانی که به این گونه متون دست رسی نداریم، چگونه می توانیم به این شناخت برسیم؟

دور هرمنوتیکی کمتر از آنچه اغلب تصور می شود اسرار آمیز است. یک متن لازم نیست به طور یک دست پیچیده باشد. یک دست نوشته کاملاً تحریف شده (یا کتاب دارای غلط چاپی) چه بسا قابل فهم نباشد. اما اگر دست نوشته ها بیش از متن قابل اعتماد باشند، تأویلگر شناخت، این بخش را بر بخش هایی که در آنجا دست نوشته ها تحریف شده اند مسلط می کند. کلمات و جملات به طور یکسان گنگ نیستند؛ قابل فهم نسبی، سر نخ از گنگ نسبی به دست می دهد. از سوی دیگر، فهم مقوله ای ذومراتب است. نمی توان کاملاً به فهم یک متن راه یافت، جز آنکه به طور کامل هر واژه و جمله ای را فهمید، و نمی توان به طور کامل هیچ واژه و جمله ای را فهمید، مگر اینکه کل آن را دریافت. اگر فهم کامل و عدم فهم کامل تنها شقوق بودند، امکان نداشت متنی مشکل و پیچیده را فهمید. اما فهم این گونه نیست، بلکه می توان کمابیش متنی را بدون فهم کامل آن فهمید و فهم تقریبی، ما را قادر می سازد که از معنای اجزای معینی سر در آوریم.

شلایر ماخر در سال ۱۸۱۳ نوشت:

«اندیشه و بیان آن در اصل و در ذات کاملاً یکسان هستند.» (۱۹۵۹: ۲۱) این مطلب حاکی از آن است که آنچه را ما می فهمیم، معنای ظاهری متن است؛ یعنی چیزی که این کلمات آن را می رسانند. وی در سال ۱۸۱۹ نوشت: «هنر می تواند قواعدش را تنها از طریق فرمول اثباتی گسترش دهد؛ یعنی از طریق بازسازی تاریخی و پیش گویانه،^{۱۷} عینی و ذهنی یک بیان^{۱۸} خاص» (۱۹۵۹: ۸۷).

این سخن شلایر مآخر بیان می دارد که چه بسا در اندیشه مؤلف [چیزی] بیش از معنای کلمات سخن او باشد، و تأویلگر باید این اندیشه را کشف نماید. اندیشه به چند دلیل از معنای کلمات متفاوت است: مؤلفان چه بسا سخن خود را [به دلیل] لغزش قلم یا زبان، [یا به خاطر] فقدان سلاست در زبان یا اشتباه سهوی به خوبی بیان نکنند. (وقتی کسی عبارت "mitigating against" را می گوید یا "worthnothing that... it is" را می نویسد، تصور می کنیم که مقصود از آن ها ("militating against" و "notingthat... it is worth" است) برای فهمیدن کامل سخنی، اغلب از معنای کلمات فراتر می رویم و از نیت مؤلف آن پرسش می کنیم: آیا مؤلف، آن سخن را به طور جدی قصد کرده است یا به عنوان شوخی؟ آیا مقصود او از این کلمه این معناست، یا آن معنا؟ آیا مؤلف تلویحاً از این و آن استفاده می کند؟ در مقابل، این امکان نیز وجود دارد که در کلمات مؤلف چیز بیشتری بیابیم تا به طور قابل قبولی بتوانیم به اندیشه های آگاهانه وی و به اندیشه های ناآگاهانه یا «روح» مؤلف یا فرهنگ وی استناد کنیم یا به مخاطبان متوسل شویم. این پرسش را که «معنای متن چیست؟» می توان به دو صورت توسعه و بسط داد:

۱. «مقصود مؤلف از این متن چیست؟»

۲. «متن برای مخاطبان (خوانندگان) آن به چه معناست؟»

این دو پرسش، که حاصل بسط پرسش پیشین اند، به نوبه خود می توانند به طرق گوناگونی تأویل شوند. چه چیزی مؤلف و مقصود (پیام) او را تشکیل می دهد؟ ممکن است مقصود مؤلف را به اندیشه ها و نیت آگاهانه وی محدود کنیم، یا چه بسا اندیشه ها و نیت نیمه آگاه یا حتی روح عصر وی را، که به طور ضمنی در تألیف وی سهیم است، منظور کنیم. مخاطبان چه کسانی هستند؟ خوانندگان و مخاطبان ممکن است معاصر مؤلف باشند، یا کسانی پس از او مانند خود ما باشند. اگر مؤلف و خوانندگان متعلق به دوره ها و فرهنگ های متفاوتی باشند، پاسخ به این دو پرسش بعید است یکی باشد. مقصود شکسپیر در هملت آن چیزی نیست که خوانندگان دوره جدید از آن می فهمند، مگر اینکه خوانندگان متشکل از نظریه پردازان متخصص هرمنوتیک باشند. اگر خوانندگان، معاصر مؤلف باشند، پاسخ ها به احتمال زیاد باهم مطابقت دارند. بنابراین، مؤلف و خوانندگان از روح کلیسایی برخوردارند، حتی اگر آنان از قدرت خلاقه یکسانی برخوردار نباشند.

هنگامی که شلایر مآخر با این باور که اندیشه و بیان آن یکی هستند، قصد بازسازی معنای لفظی متن را داشت، به این پرسش که «متن برای خوانندگان فرهیخته معاصر آن چه معنایی دارد» پاسخ می گفت. هنگامی که بر پایه این باور که لازم نیست اندیشه مؤلف عین بیان آن باشد و می کوشید اندیشه مؤلف را بازسازی کند، به این پرسش که «مراد مؤلف از متن چیست؟» پاسخ می گفت. چگونه می توانیم مراد شکسپیر را (یعنی آنچه را او در ذهن داشته است) بدانیم؟ آیا می توانیم مراد شکسپیر را به همان صورتی بفهمیم که مقصود یک شخص معاصر را که با وی در حال گفتگو هستیم، می فهمیم؟ ذهن ما کاملاً با ذهن شکسپیر تفاوت ندارد؛ میان ما «قربت معنوی» وجود دارد. اگر دانش کافی در مورد زندگی و آثار او به دست آوریم، می توانیم خیال پردازانه پا جای پای او بگذاریم و به بازآفرینی اندیشه او پردازیم. پا جای پای دیگری گذاشتن ممکن

است. رمان نویسان اغلب چنین می کنند. این که برای انجام این کار لازم است از اندیشه کسی آگاهی داشته باشیم، محل تردید است. می دانیم که سگ استخوان می خواهد، بدون اینکه خیال پردازانه این خواست او را در خود باز آفرینیم.

۳. ديلتای

ویلهلم ديلتای (Wilhelm Dilthey) آشنایی با هرمنوتیک را وامدار آموزش خود در باب الهیات است، اما او از هرمنوتیک برای پاسخ به این پرسش که «علوم اجتماعی یا علوم انسانی چه تفاوتی با علوم طبیعی دارند» استفاده کرد. در حالی که علوم طبیعی به تبیین (erklären) [پدیده های طبیعی] می پردازد، علوم اجتماعی به فهم (Verstehen) [متون و عناصر فرهنگی] راه می برد. عالمان اجتماعی نه تنها متون و سخنان را می فهمند، بلکه هرگونه «عینیت»^{۱۲} یا «بیان»^{۱۳} معناداری از زندگی انسانی، مانند نشانه ها، کنش ها، زندگی خود و دیگران، نقاشی ها، نهادها، جامعه ها و رویدادهای گذشته را می فهمند.

دو نوع فهم وجود دارد: نوع نخست، فهم بیان های ساده از قبیل یک گفتار، یک کنش یا نشانه ترس است. در اینجا، هیچ گونه شکاف و فاصله ای میان بیان و تجربه^{۱۴} ای که بیان می شود، وجود ندارد؛ [یعنی آن را مستقیماً بدون هیچ گونه استنتاجی می فهمیم. چنین فهمی واسطه مشترک میان «من» و «تو»، یعنی «روح عینی»^{۱۵} را که در درون آن بیان و فهم صورت می گیرد، پیش فرض قرار می دهد: زبان و فرهنگ مشترک.

نوع دوم «صورت های برتر فهم» اند که به کل های پیچیده ای همچون زندگی یا اثر هنری می پردازند. یک جزء دارای معنایی^{۱۶} است که از رهگذر فهم ابتدایی درک می شود. یک کل دارای مفهومی^{۱۷} است که از ترکیب منظم اجزای آن به دست می آید و از رهگذر فهم برتر^{۱۸} درک می شود. ناکامی فهم ابتدایی اغلب باعث فهم برتر می گردد. اگر من به طور مستقیم نتوانم کنش شخصی را بفهمم، [در آن صورت] فرهنگ یا زندگی وی را به عنوان یک کل بررسی می کنم. اگر قادر به فهم جمله ای نباشم، چه بسا به تأویل کل کتاب پردازم.

اغلب وقتی فهم ابتدایی با شکست مواجه می شود، به این دلیل است که شخص - مؤلف یک متن، یک نشانه یا یک عمل - غیرعادی است و با معیارهای متعارف روح عینی قابل فهم نیست. برای فهم آنچه مؤلف می گوید یا انجام می دهد، لازم است او را در حالت فردیت^{۱۹} وی بفهمیم. بنابراین، فهم برتر معمولاً متضمن فهم فردهای مستقل است، نه صرفاً فهم عام متناسب با زندگی روزمره. من همچنین خودم را می فهمم؛ با فهم ابتدایی و بدون توسل به بیانات خودم بی واسطه می فهمم که گرسنه، حسود و مانند آن هستم. از طریق فهم برتر، خودم و زندگی ام را به عنوان یک کل درمی یابم. ناکامی فهم بی واسطه چه بسا دوباره فهم برتر را برانگیزد: از خود می پرسم چگونه می توانم حسود باشم یا چگونه توانسته ام این کار را انجام دهم؟ در فهم برتر از خود، از فردیت خودم، یعنی از آنچه مرا از دیگران متمایز می سازد، آگاه می شوم.

دیلتای در دهه ۱۸۹۰ روان شناسی را بنیاد علوم اجتماعی دانست. بعدها هرمنوتیک جای روان شناسی را گرفت. آنچه در علوم اجتماعی جلب توجه می کند «نفس»^{۲۰}، یعنی فرایندهای روان شناختی فرد نیست، بلکه

«روح»، یعنی جهان فرهنگی مشترک است. معنای یک نمایش از نفس مؤلف آن مستقل است. حتی اگر اثری بیانگر شادی یا غم باشد، این احوال نفسانی بیانگر شادی یا غم مؤلف نیستند، بلکه بیانگر شادی یا غم «انسان آرمانی»^{۲۱} هستند که مؤلف تجربه خود را از زبان او بیان می کند. زندگی روان شناسانه، حتی زندگی روان شناسانه خود شخص، از رهگذر تأویل بیان های آن شناخته می شود: «انسان هرگز خودش را با درون نگری^{۲۲} نمی شناسد، بلکه فقط در تاریخ می شناسد.» (۱۹۸۱: ۳۴۷) تأویل تاریخ ماهیت انسان را در قالب^{۲۳} گرفتار نمی کند، بلکه امکان های متنوعی از انسانیت را برای وی آشکار می کند و او را از محدودیت های کنونی رها می سازد.

۴. هایدگر

به اعتقاد دیتای، مطالعات تاریخی بر آگاهی ما از حیات انسانی به عنوان یک کل «تاریخی» و منسجم، که در یک زمینه تاریخی احاطه شده است، مبتنی می باشد. *مارتین هایدگر* (Martin Heidegger) همچنین مسائل پیرامون معنای متون تاریخی را با مسائلی در باب معنای زندگی پیوند داد. متونی همچون نامه های پوگس قدیس (St. Paul) را نمی توان صرفاً با استفاده از فرهنگ لغات و کتاب های دستور زبان دریافت؛ ما لازم است زندگی و موقعیت مؤلف و خوانندگان (مخاطبان) او را بفهمیم. در مورد هر متنی، به ویژه متون فیلسوف دشواری همچون ارسطو (Aristotle)، لازم است به مطالعه و بررسی «موقعیت هرمنوتیکی» خود پردازیم. این موقعیت، که گذشته آن را شکل داده، پیش فرض هایی بر ما تحمیل می کند که [در پرتو آن] به فهم متون می پردازیم. آیا این اصطلاحاتی که با آن به تأویل فلسفه ارسطو می پردازیم مناسبند؟ اگر نه، چگونه می توانیم این از هم پاشیدگی^{۲۴} آشکار را در دستگاه مفهومی خود توضیح دهیم؟ این ها پرسش هایی هستند مربوط به زمان حاضر، و تنها مربوط به فلسفه معاصر نمی شوند، بلکه به زندگی معاصر و تمایل ما به بدفهمی و تعبیر نادرست از گذشته نیز مربوط می شوند. از این رو، هایدگر در خطابه های خود در سال ۱۹۲۳ به سوی «هرمنوتیک واقع بودن»^{۲۵} یعنی تأویل وجود انسانی (دازاین) و زندگی روزمره به پیش می رود.

کتاب *وجود و زمان* (۱۹۲۷) هایدگر از جهات گوناگونی یک اثر هرمنوتیکی است. این اثر به بررسی فهم و تأویل خود «دازاین»^{۲۶} می پردازد. «دازاین» نه به طور اتفاقی و گاه به گاه، بلکه به طور اساسی و مستمر می فهمد و تأویل می نماید. «دازاین» می فهمد؛ او راهش را گرداگرد جهان، همچون زمینه ای برای فعالیت های خود می شناسد. او موجودات را در جهان تأویل می کند، میز را همچون میز می بیند و صندلی را همچون صندلی. چنین فهم و تأویلی مقلّم بر علوم است. پیش از اینکه سندی را تأویل نمایم، آن را همچون یک سند می بینم؛ پیش از آنکه دانش زمین شناسی بیاموزم، سنگ را همچون سنگ می بینم. تأویل متضمّن پیش فرض هاست: برای اینکه چیزی را به عنوان کتابی تأویل نمایم، باید با جهانی که کتاب ها در آن جای دارند، یعنی جهانی از اتاق ها، وسایل، قفسه ها و خوانندگان، آشنا شوم. «دازاین» همچنین به تأویل خود می پردازد؛ مثلاً، او خودش را پینه دوز یا ملوان می داند و زندگی خود را در مسیر خاصی می بیند. «دازاین» به طور ضمنی در

زندگی روزمره - و با وضوح بیشتر در فلسفه - همچون حیوان ناطق،^{۲۷} ذات اندیشه گر یا یک ماشین، از خود تأویل نادرست به دست می دهد.

هایدگر به توصیف ویژگی های اساسی «دازاین»، از جمله تأویل و خود تأویلی^{۲۸} می پردازد. از آن رو که خود فلاسفه «دازاین» هستند، آنان روی هم رفته، به عنوان «دازاین»، تمایلات یکسانی را به نمایش می گذارند. بنابراین، آنان در مطالعه «دازاین»، به فهم و تأویل آن می پردازند و [تا رسیدن] به یک سطح مفهومی برتر، به خود تأویلی، که ویژگی اجتناب ناپذیر هر «دازاین» است، ادامه می دهند. تأویل هایدگر مانند هر تأویلی متضمن پیش فرض هایی است: فهم مقدماتی «دازاین» مانند هر دازاینی دارای شیوه خاصی در نگرش به «دازاین» (نسبت به «وجود» آن، نه خصیصه های زیست شناختی آن) است و دارای مفاهیمی همچون «وجود خاص انسانی»^{۲۹} است که به آن اطلاق می شوند.

تأویل «دازاین» و «وجود» به طور کلی، متضمن تأویل متون است. از آن جا که دازاین خود را تأویل نادرست می کند، باید لایه های سوء تأویل^{۳۰} را کنار بزنیم تا آن را آن گونه که هست، ببینیم. این تأویل های نادرست در خلوص اولیه خود در فیلسوفانی همچون ارسطو، دکارت و کانت رخ داده اند. ما آن ها را مورد مطالعه و بررسی قرار می دهیم تا ببینیم کجا به راه درست رفته اند و کجا راه انحراف پیموده اند و بدین سان، از تأثیر آنان بر موقعیت هرمنوتیکی خود پرده برداشته، این تأثیر را مورد ارزیابی قرار می دهیم و هر جا مناسب است، خود را از چنگک تأثیر آنان رها می سازیم. هایدگر عمدتاً در آثار اخیرش به تأویل چنین متونی پرداخت، اما «وجود» و «زمان» از پیش بر شیوه او سایه می افکنند. کلمات مستقل از استعمال و کاربرد خود معانی ثابت و واحدی ندارند. معانی کلمات از مناسبات متقابل معناداری به دست می آیند که جهان ما را می سازند. «چکش» صرفاً ابزاری برای کوبیدن نیست: معنای این کلمه از بافت نیمکت، میخ ها، چوب، کارگاه و خریداران به دست می آید که جهان پیشهور را می سازد. معنای یک کلمه بستگی به جهان استفاده کننده آن دارد. مقصود ارسطو از «حمل و نقل»، «آزادی» یا «تعلیم و تربیت» همان معنایی نیست که ما از آن ها می فهمیم؛ زیرا او در جهان دیگری می زیست. برای فهم یک متن، باید فراتر از فرهنگ لغات و دستور زبان رویم تا جهان مؤلف آن و «امکان ه»^{۳۱} بی راه، که این جهان پیش روی ما می نهند، بازسازی نماییم.

بعدها هایدگر دیگر از واژه «هرمنوتیک» استفاده نکرد، اما او در جستجوی خود از «معنای وجود»^{۳۲} به تأویل متون شعری و فلسفی ادامه داد. او در مورد این پرسش که آیا می توانیم متنی را تأویل قطعی نماییم، مبهم سخن می گوید: تأویل های ما از گذشته، محدود به موقعیت هرمنوتیکی ماست و برای بازنگری بعدی گشوده اند. کتاب وجود و زمان به طور ضمنی به این مطلب اشاره دارد که معنای یک رویداد یا یک زندگی، اگر نه معنای متنی، آن چیزی است که ما (من) از آن درمی یابیم و بستگی به معنایی دارد که با تصمیم های خود در مورد آینده، به آن می بخشیم. از سوی دیگر، وی مدعی است - با همه تندی او نسبت به متن لفظی - که مقصود مثلاً، ارسطو را به زحمت با اشاره به این که تأویل خود او چه بسا بعداً با توجه یکسانی، مانند یک سوء تأویل دیگری تلقی شود، آشکار می کند. اینک در همه رویدادها، دور هرمنوتیکی تأویلگران و پیش فرض های آنان و نیز متن، مؤلف و فرهنگ ایشان را دربرمی گیرد. فهم پیشینی^{۳۳} کل، که شلایر ماخر و

دیلتهای برای تأویل جزء لازم می دیدند، تنها می تواند از پیش فرض های خود تأویلگر به دست آید. اما این پیش فرض ها چه بسا در جریان تأویل بازنگری شوند.

۵. پس از هایدگر

بولتمان، ریکور و دریدا از هرمنوتیک هایدگر بهره گرفته اند، اما نزدیک ترین پیرو او گادامر (Gadamer) است. گادامر نیز پافشاری می کند که بافتی را که مؤلف در آن نوشته است، بازسازی کنیم و به [دیدگاه] مخاطبان مورد نظر و پرسش هایی که مؤلف بدان ها پاسخ می گوید، وقع بنهیم. تأویل «پیش فهم»^{۳۳} معین تاریخی، یعنی یک «افق»^{۳۴} را پیش فرض می گیرد و مستلزم آمیزش افق هاست؛ افق های گذشته و حال. نمی توانیم مطمئن باشیم که تأویل ما درست یا بهتر از تأویل های پیشین است. تأویل ما و رأی در مورد تأویل های پیشین برای بازنگری بعدی گشوده است. در تأویل متون گذشته، پیش فهم های خودمان را به اندازه خود متن می کاویم.

هرمنوتیک با گادامر و دیگران به ریشه های دوران باستان و میانه خود بازگشته است. ما دیگر در جستجوی مقصود مؤلف از متن نیستیم، بلکه در پی آن معنایی هستیم که از متن به دست می آوریم. توجیه قرون وسطایی این سخن این است که خداوند - یعنی خالق و مؤلف نهایی متن - هر معنایی را هر چند تمثیلی یا کهنه (ناسازگار با زمان) برگزیند، می تواند در متن ثبت کند. اندیشمندان دوره جدید با توسل به عدم وجود،^{۳۵} عدم تعین،^{۳۶} دسترس ناپذیری یا بی ارتباط بودن نیت مؤلف، یا با توسل به پیش فرض های متغیر تاریخی در مورد تأویل، به توجیه متن می پردازند. گسترش هرمنوتیک دیلتهای به سوی زندگی و رویدادهای تاریخی مؤید این روند است. «معن»ی انقلاب فرانسه نمی تواند آن چیزی باشد که مقصود مؤلف آن است، یا حتی نمی تواند معنایی باشد که خوانندگان معاصر آن، از آن در نظر می گیرند. «معن»ی انقلاب فرانسه چیزی است که خوانندگان متوالی دوره های بعد می فهمند یا حتی آن چیزی است که آنان با برنامه ها و تصمیم های خود، آن را می سازند. اما برخی استدلال می کنند که تأویل متن کاملاً به خواست تأویلگر بستگی دارد. این مطلب انتقال پذیری شکاکیت هرمنوتیکی را از طریق امکان دادن به مخالفان برای تأویل بیان آن، آن گونه که می خواهند، برهم می زند.

کتاب شناسی

Ast, F. (1808) *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik and Kritik* (Elements of grammar, hermeneutics and criticism), (Landshut, Thomann).

(عناصر دستور، هرمنوتیک و نقد)

این اثر رنوس مطالب هرمنوتیک عام را بر اساس روم (چشم انداز) واحدی که نگاه اجمالی به تاریخ بشر می افکند، مطرح می کند. این کتاب مشتمل بر نخستین صورت بندی از دور هرمنوتیکی است.

Bruns, G.L. (1992) *Hermeneutics Ancient and Modern* (New Haven, CT, Yale University, Press). (هرمنوتیک قدیم و جدید)

این اثر درآمد خوبی است بر این موضوع که کل تاریخ هرمنوتیک را در برمی گیرد.

Dannhauer, J.C. (1654) *Hermeneutica Sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* (Sacred hermenutics: the method of expounding holy Scripture), (Strasbourg: J. Stadel). (هرمنوتیک قدسی: روش تأویل کتاب مقدس)

این اثر قطع نظر از کاربرد ابتکاری واژه «هرمنوتیک»، قواعدی را برای تأویل معتبر کتاب مقدس مطرح می کند.

Dicenso, J. (1990) *Hermeneutics and the Disclosure of Truth: A Study in the work of Heidegger, Gadamer and Ricoeur*, Charlottesville (VA: University of virginia Press).

(هرمنوتیک و افشای حقیقت: مطالعه ای در آثار هایدگر، گادامر و ریکور)

این کتاب اثر معتبری در مورد این شخصیت های مهم است.

Dilthey, w. (1981) *Der Aufbau der geschichtlichen welt in den Geisteswissenschaften* (*The construction of the historic al world in the human sciences*), ed. M. Reidel, frankfurt am Main: Suhrkamp.

(ساخت جهان تاریخی در علوم انسانی) این کتاب، اثر مهم دیلتای در باب کاربرد هرمنوتیک در تاریخ است.

Ernesti, J.A. (1761) *Institutio interpretis Novi Testamenti*, Leipzig Weidmann; trans. M. Stuart as *Elements of Interpretation* Andever: M. (Newman, 1827), trans. C.H. Terrot as *principles of Biblical Interpretation*, Edinburgh: T.C. Clark, 1832-3. (اصول تأویل کتاب مقدس)

این کتاب اثری است در باب تأویل کتاب مقدس که به پالایش تحلیل دستوری مدد رساند و خطابه های اولیه شلایر ماکر را در باب هرمنوتیک تحت تأثیر قرار داد.

Gadamer, H.C. (1960) *Wahrheit and Methode*, Tübingen: J.C.B. Mohr; trans.

W.Glen - Doepel as *Truth and Method*, (London, Sheed & Ward, 1975).

(حقیقت و روش)

این اثر به بررسی زیبایی شناسی جدید و نظریه فهم تاریخی می پردازد و «هرمنوتیک فلسفی» خود گادامر را مطرح می کند.

(1976) *Philosophical Hermeneutics*, trans. P. Linge, Berkeley (CA, University of California Press) (هرمنوتیک فلسفی)

این کتاب گزیده ای از مقالات گادامر پیرامون هرمنوتیک، پدیدارشناسی و هایدگر است.

Grondin, J. (1994) *Introduction to Philosophical Hermeneutics* (New Haven, CT: Yale University Press. (درآمدی بر هرمنوتیک فلسفی)

این اثر درآمدی تاریخی گسترده ای است که مباحث عمده هرمنوتیک را از دوران باستان تا هابرماس مورد بررسی قرار می دهد.

----- (1995) *Sources of Hermeneutics* (Albany, NY: State University of New York Press. (سرچشمه های هرمنوتیک)

این کتاب اثر دشوار اما ارزنده ای در خصوص مساهمت های هرمنوتیک هایدگر و گادامر به شمار می رود.
Heidegger, M.(1927) *Sein and Zeit, Halle an der Salle: Max Niemeyer*, trans. J.Macquarrie and E.Robinson as *Being and Time* (New York: Harper & Row, 1962), trans. J. Stam- baugh, Albany, NY: State University of New York Press, 1996. (وجود و زمان)

این کتاب نخستین اثر عمده هایدگر است که علایق جدید را به هرمنوتیک فلسفی ایجاد کرد.
----- (1988) *Ontologie (Hermeneutik de Faktizital)*, (Ontology) "Hermeneutics of fatcticity", ed. K. Brocker - ol- tmans (frankfurt am Main: Vittorio klostermann.)

هستی شناسی (هرمنوتیک واقع بودگی)

این اثر جلد شصت و سوم از مجموعه آثار هایدگر است که سخنرانی های او را از تابستان ۱۹۲۳ به این سو در برمی گیرد. وی در این سخنرانی ها به بررسی خودتأویلی دازاین می پردازد.

Laks, A. and Neschke, A. (eds) (1990) *La naissance du paradigme hermeneutique: Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen* (The birth of the hermeneutical paradigm: Schleier - macher, Humboldt, Boeckh, Droysen) , (Lille: press Universitaires de lille.)

(تولد پارادایم هرمنوتیکی: شلایرماخر، هامبولت، بویخ و درویزن)

این اثر مجموعه گفتارهایی است که بر نظریه پردازان کمتر شناخته شده هرمنوتیک، به ویژه هامبولت زبان شناس متمرکز می شود.

Mueller - Vollmer, K. (ed) (1986) *The Hermeneutics Reader*, (Oxford, Blackwell.)

این اثر گزینش سنجیده ای است از آثار هرمنوتیکی به صورت ترجمه از شلایر ماخر تا زمان حاضر.

5. *Hermeneutica sacra sive methodus exponen - darum sacrarum litteraum.*

10. dirinatory.

11. utterance.

12. Objectification.

13. expression.

14. experience.

15. objective spirit.

16. meaning = Bedeutung.

17. Sense = Sinn.

18. higher understanding.

19. individuality.

20. Soul.

21. ideal Person.

22. introspection.

23. formula.

24. degeneration.

25. hermeneutic of facticity.

26. Dasein.

27. rational.

28. Self - intsrpretation.

29. existence.

[30.](#) misinterpretation.

[31.](#) meaning of being.

[32.](#) Prior understanding.

[33.](#) pre - understanding.

[34.](#) horizon.

[35.](#) non - existence.

[36.](#) indeterminacy.

1 . Plato

2 . Homer

3 . Augustine

4 . Neoplatonic

5 . allegorical

6 . Reformation

7 . J.C. Dannhauer

8 . Spinoza

9 . Johann Ernesti

1 . Verbal

1 . Friedrich Ast

1 . Friedrich August Wolf

1 . literal

1 . Geist/spirit

1 . Heraclitus

1 . Hermeneutic circle

0

1

2

3

4

5

6