

هرمنوتیک و فهم معرفت تاریخی

دکتر سید ابوالفضل رضوی*

چکیده

ماهیت و اهمیت تفسیر در تاریخ، امری که پژوهش‌های مختلف تاریخی را از هم متمایز کرده و جنبه‌های نسبی و سیال بودن دانش تاریخ را نشان می‌دهد، مبحث مهمی است که مورخان را در فهم بیشتر موضوعات تاریخی و مهم‌تر از آن، در فهم بستر فرآیندی آن یا همانا ساختار متداوم جوامع انسانی، کمک شایان توجه می‌کند، به شرط این‌که فرایند درک و ضبط داده‌های تاریخی و به اصطلاح مقوله‌ی «فاکتولوژی» در پژوهش‌های تاریخی، با رعایت شروط علمی، برای تمامی پژوهش‌گران عرصه‌ی تاریخ یک معنا داشته باشد و بتوان حدود و ثغوری منطقی در جمع‌آوری داده‌های موثق تاریخی قابل شد؛ بحث مهمی که تاریخ را از ماهیت آنتولوژیک (نظری) و داده‌های محض مربوط به یک افق گفتمانی خاص خارج می‌کند و برخوردار می‌کند آن را از دانشی در خدمت انسان و جامعه، ممکن می‌سازد، تفسیر و چگونگی این تفسیر در قالب گفتمانی بوم-زیست محقق است. بدون تردید، هم‌چنان که گردآوری و تنقیذ داده‌های تاریخی، راه‌کار و رهیافت‌های خاص خود را دارد، فرایند فهم و چگونگی درک و تفسیر داده‌های قابل وثوق نیز رهیافت‌های خاصی می‌طلبد. اگر فرایند فهم و تفسیر داده‌های تاریخی را با دانشی دیرپا و علم نوظهوری که با عنوان «هرمنوتیک» از آن یاد می‌شود یکی بگیریم، این مقاله در پی آن است که با بررسی لفظ و معنا و سیر تاریخی دانش هرمنوتیک، ارتباط متقابل هرمنوتیک و علم تاریخ و چگونگی رهیافت‌های هرمنوتیکی در تاریخ را با تکیه بر آرای مشهورترین اندیشمندان هرمنوتیک مورد بحث قرار دهد و تأثیر آن را در معرفت تاریخی به عنوان علم شناخت و تحلیل کنش‌های جمعی انسان، بررسی کند.

واژه‌های کلیدی: ۱- هرمنوتیک ۲- علم تاریخ ۳- تاریخ‌گرایی

۱. مقدمه

هرمنوتیک دانشی است که ریشه‌های آن در دنیای غرب تا دوران کلاسیک فلسفه‌ی یونان به عقب برمی‌گردد و در دنیای اسلامی نیز در میان نحله‌ها و جریان‌های فکری و کلامی کاربرد عمده داشته است. با این حال، دانش، رهیافت و یا جریانی نوظهور است و با دگرگونی‌های فکری - فلسفی دنیای غرب که در پی پروتستانتیزم و تحولات عصر روشن‌گری به بعد حاصل شده است در تقارن قرار دارد. به ویژه، در قرن بیستم رو به تعالی نهاده و سهم فلاسفه و اندیشمندان آلمانی در گستره و تنوع مفهومی و کاربردی آن برجسته بوده است. از این حیث، یکی از وجوه غالب تفکر فلسفی در غرب معاصر، به شمار می‌آید و رونق و غلبه‌ی گسترده‌ی آن موجب شده است که پاره‌ای از اصحاب تفکر در ایران نیز به آن گرایش پیدا کنند. در مفهوم جدید، هرمنوتیک در اندیشه‌ی متفکران ایرانی عمری بیش از چند دهه ندارد و شاید بتوان گفت نخستین بار از طریق سید احمد فرید در حوزه‌ی مباحث فلسفی مطرح شد. سپس در دهه‌های شصت و هفتاد شمسی بود که مباحث آن با گفتارها و نوشتارهای کسانی چون بابک احمدی و محمد مجتهد شبستری رو به گسترش نهاد. با این حال، اهمیت موضوع و البته سابقه‌ی کاربرد دیرپای آن در فرهنگ و تمدن اسلامی، موجب شده است که به عنوان اصطلاحی متداول و پرکاربرد، در حوزه‌های فلسفی و ادبی استفاده شود. با این همه، به رغم گذشت سه دهه از سابقه‌ی کاربرد موضوع در محافل علمی جامعه ایرانی و حدود هفت دهه از کاربرد این مفهوم از سوی مرحوم رشید یاسمی در رساله‌ی *آیین نگارش در تاریخ* (۲۸، ص: ۵۲). استفاده از این مفهوم در راستای بهره‌گیری از آن در فهم موضوعات تاریخی در ایران بسیار نادر و چه بسا هیچ بوده است. این در حالی است که اوج فعالیت‌های علمی در راستای تثبیت و تعالی هرمنوتیک از منظرهای «معرفت‌شناسی» و «هستی‌شناسی»، خاصه در آلمان، از طرف فلاسفه‌ای صورت گرفته که روی کرد غالب اندیشه‌ی آن‌ها تاریخی بوده و در ارتقای این رشته از دانش، سهم به‌سزایی داشته‌اند. هرمنوتیک در یک معنای عمیق و فلسفی ماهیت تاریخ‌مند پدیده‌ها و مفاهیم را مد نظر دارد و اگر روی کردی ساختاری به جامعه و تاریخ داشته باشیم، طبیعی است که سهم این مقوله در فهم وثیق تاریخی و درک تحولات ساختاری جامعه در روی کرد بین رشته‌ای عمیق‌تر شده و در تعالی معرفت تاریخی مؤثرتر خواهد بود. از این جهت، آگاهی بر معنا و مفهوم هرمنوتیک برای محققان علوم اجتماعی و انسانی ضرورت تام دارد، اما آن‌چه این ضرورت را برای محققان تاریخ مضاعف می‌سازد، ربط وثیق و تأثیر عمیق آن بر علم تاریخ، تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری، یعنی اموری است که تا به حال مغفول مانده است. در همین جهت، مقاله‌ی حاضر با توضیح تبار، مفهوم، ساختار و سابقه‌ی تاریخی

هرمنوتیک، در پی بررسی تعامل میان هرمنوتیک با تاریخ از منظر معرفتی و روش‌شناختی است. هرچند مقاله‌ی حاضر با در نظر داشتن مغفول ماندن چگونگی ارتباط میان تاریخ و هرمنوتیک و ضرورت طرح آن، تا اندازه‌ای روی کرد توصیفی به موضوع دارد، اما به نحوی مشخص‌تر، روی کرد توصیفی-تحلیلی داشته است و پاسخ‌گویی به این سؤال اصلی را در نظر دارد که رهیافت هرمنوتیکی در غنای دانش تاریخ و روش‌مندی آن چه تأثیری داشته است.

۲. لفظ و معنای هرمنوتیک

ریشه‌ی «هرمنوتیک»^۱ در فعل یونانی «هرمنوین»^۲ به معنی «تفسیر کردن» نهفته است و صورت اسمی آن «هرمینیا»^۳ (تفسیر) در آثار فلاسفه باستان یافت می‌شود (۲۹، صص: ۱۱-۱۳). از جمله، ارسطو به گونه‌ای آن را مهم می‌شمرد که بخشی از رساله‌ی بزرگ و حجیم خود به نام *ارغنون* را به *پاری/ارمیناس*^۴ به معنی «درباره‌ی تأویل، درخصوص تفسیر» اختصاص داد (۳۰، صص: ۳۰-۴۵؛ ۸، ص: ۱۹). به طور سنتی، میان هرمنوتیک و «هرمس»^۵ خدای پیام‌رسان یونانی‌ها رابطه‌ی لفظی و معنوی برقرار می‌کنند. بدین معنا که هرمس رابطی بود که به عنوان مفسر، محتوای پیام خدایان را به صورتی قابل درک برای انسان‌ها درمی‌آورد (۲۹، ص: ۱۱). هرمس که نام وی مأخوذ از «هرمتیک»^۶ بود، معنای مخفی و دست‌نیافتنی در خود داشت و این نیز احاطه‌ی او بر امور مخفی و مباحثی را که برای انسان‌ها به راحتی قابل درک نبود در خود داشت (۲۶، ص: ۲۴؛ ۲۴، ص: ۷۶). شأن هرمس این بود که آن‌چه را فی‌نفسه و رای فهم انسانی است، تغییر صورت دهد و با توضیح خود آن را به وجهی بیان کند که عقل انسانی بتواند آن را درک کند (۱۱، ص: ۱۸). از این حیث، هرمس نمادی از خوی انسانی آدمی در مقابله با جنبه‌ی دیگری از حیات او را در خود داشت که همانا وجه طبیعی و غریزی طبیعت انسان است (۲۴، ص: ۷۶؛ ۲۷، صص: ۵۵-۵۶). بدین نحو، هرمس^۷ نماد دانش برخاسته از دیالکتیک در نگاه سقراط و افلاطون بود که شناختی بدون پیش‌فرض و برخاسته از گفت‌وگو و تعامل جمعی را برای انسان به ارمغان می‌آورد. در تقسیم‌بندی افلاطون، از دو گونه دانش یاد می‌شود: یکی «دوکسا»^۸ و دیگری «شناخت»^۹؛ «پپیستمه (شناخت) مرتبه‌ای بالاتر بود و در نگرشی دیالکتیکی ناب‌ترین مرحله‌ی کسب معرفت به شمار می‌رفت (۱۷، صص: ۱۲۱-۱۲۲). اگر این چنین بتوانیم هرمس را نماد و نشانه‌ی استعاره‌ی دیالکتیک به شمار آوریم، در یک فهم چندوجهی اسطوره‌ای، تاریخی، دینی و عرفانی، در فرهنگ و مدنیت ایرانی و اسلامی نیز هستی‌شناسی در مفهوم هرمنوتیک دارای سابقه است و در نزاع همیشگی خیر و شر، زشت

و زیبا، نور و ظلمت، اهورا و اهریمن، روح و جسم، روح نیک و روح پلید و کشمکش میان خود و خویشتن برای رسیدن به معبود و مقصود (رسیدنی همراه با شناخت و خودآگاهی) تحقق فرایند هرمنوتیکی را می‌بینیم.

یونانی‌ها کشف زبان و خط را به هرمس نسبت می‌دادند. زبان و خط دو وسیله‌ای هستند که انسان برای درک معنا و انتقال آن به دیگران از آن‌ها بهره می‌جوید (۲۹، ص: ۱۱؛ ۲۶، ص: ۲۴). به ویژه، اگر زبان مفهومی را مد نظر داشته باشیم و آن را پشتوانه‌ی زبان ملفوظی تلقی کنیم، در این صورت، جایگاه هرمس در یک برداشت اسطوره‌ای، و اهمیت هرمنوتیک در تحقق فرایند فهم، برجسته‌تر می‌شود. جایگاه زبان در دو بعد ملفوظی و مفهومی و مهم‌تر رابطه‌ی ذهن و زبان در برداشت‌های هرمنوتیکی و پدیدارشناختی بسیار مهم است و بسیاری از اندیشمندان، زبان را دریچه‌ی ارتباطی انسان با هستی و جهان قلمداد می‌کنند (۲۹، صص: ۱۱۴-۱۱۵؛ ۳۵، صص: ۵۹-۸۲؛ ۲۶، صص: ۳۸-۴۴، صص: ۲۶۷-۲۸۷). با آن‌چه پیش‌تر آمد، می‌توان گفت اصل و منشأ دانش‌واژه‌ی هرمنوتیک، که تا نخستین ریشه‌های شناخته‌شده‌اش در زبان یونانی به عقب می‌رود، متضمن بیان، توضیح، ترجمه و در یک کلام، عمل به فهم آوردن است (۸، ص: ۲۰).

به رغم تداول استعمال اصطلاح هرمنوتیک، تا مدتی پس از نهضت اصلاح مذهبی در قرن شانزدهم میلادی، استفاده از این مفهوم به صورت بحث و گفتاری منظم تحقق خارجی نیافته بود و نخستین بار دان هاور آلمانی هرمنوتیک را در چنین مفهومی به کار برد. جی. سی. دان هاور هرمنوتیک را در عنوان کتاب خویش، به نام هرمنوتیک قدسی یا روش تفسیر متون مقدس گنجانده و بدین نحو، نقطه‌ی عطفی را در تاریخ این دانش‌واژه (که تا این زمان، به عنوان اصطلاحی با وجه اسطوره‌ای - تاریخی و نه شاخه‌ی مستقلی از دانش قلمداد می‌شد) به وجود آورد. هدف دان هاور این بود که اهمیت روش تفسیر را در علوم مختلف گوش‌زد کند و ضرورت وجودی علمی در راستای تنقیح و معرفی چنین روشی را یادآور شود (۲۶، ص: ۲۳ و ۷۱). البته مسبق بر اندیشه و اثر دان هاور، در اقبال گسترده به دانش هرمنوتیک، به مانند بسیاری از جریان‌های فکری - فرهنگی (و در راستای بحث ما، یعنی تحول و تعالی معرفت‌شناسی تاریخی). نهضت اصلاح دینی نقش مؤثر داشت. پروتستان‌تیزم با تأکید بر مقوله‌ی ایمان و شخصی بودن آن و در نتیجه، عدم نیاز به زعامت کلیسا و مرجعیت بیرونی در مسیحیت و ضرورت اصل قرار دادن کتاب مقدس و تفسیر آن به عنوان مرجع اصلی ایمان، زمینه‌های نیل به وجدان آزاد در مسیحیت را فراهم کرد. این وجدان آزاد که بدون نیاز به تشکیلات، سلسله مراتب و بوروکراسی حاکم بر کلیسا و مجامع کاتولیک مطرح می‌شد، اناجیل مختلف را یک کلیت منسجم می‌دانست که فهم آن به

اصول تفسیری خاص خود نیاز دارد و می‌بایست این تفاسیر را مستقل از اصول و قواعد و سنن رسمی مد نظر کلیسای کاتولیک جست‌وجو کرد. چنین امری به پیدایش نهضت گسترده‌ای درباره‌ی تفسیر و تنقیح کتاب مقدس در قرون شانزدهم و هفدهم انجامید که بدون داشتن عنوان هرمنوتیک، در تعالی این دانش نقش مؤثر داشت (۲۶، صص: ۷۳-۷۵؛ ۱۷، ص: ۸۹). بدین گونه، هرمنوتیک، مفهومی که سابقه‌ی کاربرد آن به اندیشه‌های افلاطون و ارسطو می‌رسید، به عنوان شاخه‌ای از دانش در قرن هفدهم تولد یافت و به عنوان دستاورد دوران مدرنیته در قرن هیجدهم، رو به رشد نهاد و در قرون نوزدهم و بیستم، در پرتوی تلاش‌های فلاسفه‌ی بزرگ آلمان و سپس فرانسه به بار نشست (۲۹، صص: ۱۲-۷۰؛ ۳۰، صص: ۳۰-۲۱۰).

۳. تعریف و مفهوم هرمنوتیک

هرمنوتیک را به طور معمول، فن و هنر و نظریه‌ی تفسیر یا تأویل نوشتار و گفتار تعبیر می‌کنند، اما هیچ یک از آن‌ها به طور کامل، وافی به مقصود نیستند و بنابراین هنوز در زبان‌های اروپایی، همان اصل یونانی آن را به کار می‌برند و معادلی برای آن در نظر نگرفته‌اند. از این روی، شاید بهتر باشد که در زبان فارسی نیز این مفهوم با همین لفظ به کار برده شود، چرا که معادل‌های فارسی، رساننده‌ی تمامی معنای این مفهوم نیستند. به عنوان مثال، اگر هرمنوتیک را تفسیر یا تأویل بدانیم، این دو مفهوم کاملاً یکی نیستند، چرا که تفسیر ناظر به معنای ظاهری و تأویل راه‌یابی به معنای باطنی نوشتار و گفتار است (۳۰، صص: ۱-۳؛ ۳۵، صص: ۱۸-۲۱؛ ۳۶، صص: ۴-۹؛ ۲۹، صص: ۲-۳؛ ۳۸، صص: ۲-۵؛ ۳۹، صص: ۲۵۵-۲۵۸؛ ۳۱، صص: ۱۶-۱۷).

از هرمنوتیک، تعریف‌های چندی ارائه شده که هر یک معرف دیدگاه خاصی درباره‌ی اهداف و کارکردهای این شاخه‌ی معرفتی‌اند (۲۶، صص: ۲۶-۲۹). تعاریف مختلف حاکی از گستره‌ی مباحث هرمنوتیک و تلقی‌های متفاوت نسبت به آن است. پالمر در کتاب *علم هرمنوتیک*، شش تعریف از این مفهوم به دست می‌دهد: هرمنوتیک به منزله‌ی نظریه‌ی تفسیر کتاب مقدس، روش‌شناسی لغوی، علم فهم زبانی، مبنای روش‌شناختی علوم انسانی، پدیدارشناسی فهم وجودی، نظام تأویل یا بازیابی معنا؛ هر یک از این شش تعریف، گوشه‌های متفاوت، اما مهمی از این مبحث را روشن می‌سازد (۸، صص: ۴۱-۵۴). از این روی، می‌توان گفت که در عمل، امکان ارائه‌ی تعریف جامعی که همه‌ی نحله‌ها و گرایش‌های هرمنوتیکی را پوشش دهد، وجود ندارد. با این حال، با ارائه‌ی تعریفی از جرالدر برانز و بابک احمدی موضوع را پی می‌گیریم. در نزد جرالدر برانز، هرمنوتیک «نسبت تفکر و

تأملی فلسفی است که می‌کوشد مفهوم فهمیدن را روشن کند و به این پرسش پاسخ دهد که چه چیزی سازنده‌ی معنای هرچیز معنادار است. «هر چیز»ی که در این تعریف آمده می‌تواند شعر، متن حقوقی، عمل انسانی، زبان یا فرهنگ و در جهت مباحث تاریخی، اعمال انسانی را که در گذشته رخ داده و در فهم مشترک حال و گذشته به علم تبدیل شده است، در بر گیرد (۲۹، ص: ۱). در نگاه بابک احمدی، از محققان ایرانی، که عمده‌ی فعالیت‌های پژوهشی‌اش در حوزه‌های هستی‌شناسی و پدیدارشناسی است، هرمنوتیک فعالیتی است ادراکی و ارتباطی که می‌توان آن را به نظریه‌هایی تقلیل داد که با تجربه، تأویل، توضیح و تفسیر پدیدارها سروکار دارند (۱، ص: ۷). تعریف بیان‌شده این حسن را نیز دارد که ناظر بر بخش عمده‌ای از مسایل مربوط به حوزه‌ی هرمنوتیک است و با در نظر داشتن این که هر یک از کلمات به‌کاررفته در تعریف او، بار معنایی خاص خود را دارند، معادل‌های مختلف هرمنوتیک در زبان فارسی را در خود گنجانده است.^۹

۴. ساختار و ماهیت هرمنوتیک

هرمنوتیک از سه مؤلفه‌ی متن، مؤلف و مفسر قوام یافته است. آنچه این سه مؤلفه را به هم مرتبط می‌کند، تأویل (تفسیر) است و تأویل همانا فهم معنای متن است. به بیان دیگر، هرمنوتیک یک ساختار سه ضلعی است که متن قاعده‌ی آن و مؤلف و مفسر اضلاع دیگر آن‌اند. کانون این سه ضلعی تأویل و نقطه‌ی مرکزی تأویل نیز فهم است. فهم پدیداری معرفت‌شناختی و در عین حال هستی‌شناختی است. از منظر معرفت‌شناسی، از آن‌جا که می‌تواند از تأویل صرف متن فراتر رود، برای علوم انسانی به امری بنیادی تبدیل می‌گردد و در نتیجه‌ی آن، هرمنوتیک به عنوان روش این علوم، در مقایسه با علوم طبیعی، فهمی کامل‌تر و انسانی‌تر را از انسان به دست می‌دهد. از منظر هستی‌شناختی، فهم حتی علوم طبیعی را نیز مصادره می‌کند و می‌تواند به عنوان بستر جامع علوم انسانی و طبیعی درآید، بنابراین همه‌چیز در چارچوب هرمنوتیک می‌گنجد. با در نظر داشتن ساختار سه ضلعی هرمنوتیک، می‌توان از سه شیوه‌ی تأویل متن‌محور، مؤلف‌محور و مفسر‌محور سخن گفت. در متن محوری، متن در مرکزیت قرار دارد و تأویل‌گر می‌کوشد با روش دستوری یعنی شرح لغات، نکات دستوری و ارجاعات فنی و تاریخی، معنای متن را دریابد. در هرمنوتیک مؤلف‌محور، نقش بارز از آن مؤلف است. در این شیوه، تأویل‌گر علاوه بر تفسیر دستوری، باید تفسیر فنی یا روان‌شناختی را نیز به کار گیرد؛ یعنی از راه مطالعه‌ی زندگی‌نامه و آثار مؤلف و این‌که در چه دوره و زمان‌های می‌زیسته است، به ذهنیت او پی ببرد و به کمک این‌ها معنای متن (اثر مؤلف) را دریابد.^{۱۰} در هرمنوتیک مفسر‌محور، که در دوران معاصر به

شیوهی غالب تأویل بدل شده است، تأویل‌گر نقش اصلی را دارد، به گونه‌ای که متن با تأویل او زنده می‌شود و بدیهی است که دانش، بینش، روان‌شناسی و موقعیت اجتماعی و حتی جنسیت تأویل‌گر است که در دریافت معنای متن، عاملی تعیین‌کننده محسوب می‌شود. نقش مفسر در تأویل متون، به حدی است که او حتی می‌تواند معنا یا معناهای تازه‌ای را از متن خلق کند و چه بسا قادر است معنای متن را از خود مؤلف نیز بهتر درک کند. در این باره، به ویژه، هرمنوتیک را متضمن کشاکش میان متن‌محوری و مفسر‌محوری قلمداد کرده‌اند که البته مؤلف‌محوری خود می‌تواند جزئی از متن‌محوری تلقی شود، چرا که به هر حال، متن دستاورد و اندوخته‌ی ذهن و عمل مؤلف است (۲۹، صص: ۳-۲ و ۹۸-۹۹). در آن‌جا که از متن‌محوری و اصالت متن سخن می‌رود، سوژه‌ی تأویل‌گر (مفسر) می‌باید به قدرت تأثیرگذار و دگرگون‌کننده‌ی متن تن در دهد و برداشتی اوبجکتیویست ارائه کند، اما در بعد مقابل، معنای متن تنها از طریق ابتکار خلاقانه‌ی تأویل‌گران متن نمود پیدا می‌کند. در این بین، به خصوص مفسر‌محوری که به روشن‌ترین وجه، ریشه‌های خود را در جنبش رمانتیک نمایان می‌کند، از اندیشه‌های ایمانوئل کانت و برداشته‌های بعدی از تفکرات وی تأثیر پذیرفته است. به هر ترتیب، با توجه به ساختار هرمنوتیک می‌توان مجادله‌های مطرح در این حوزه را صورتی از کشاکش میان دو دیدگاه متن‌محوری (اوبژه‌محوری) و مفسر‌محوری (سوژه‌محوری) دانست که در فلسفه‌ی قرن بیستمی نیز سهمی بنیادین داشته است (۹، ص: ۸۳۴؛ ۲۹، صص: ۲-۴).

۵. تاریخچه، گرایش‌ها و ویژگی‌های هرمنوتیک

هرمنوتیک را بر اساس محتوا و چگونگی نگرش اندیشمندان هرمنوتیک، در برهه‌های مختلف، می‌توان به سه دوره‌ی تاریخی با عناوین دوره‌ی پیش از مدرن، دوره‌ی مدرن و پسامدرن یا به دو دوره‌ی کلی با عناوین هرمنوتیک سنتی و هرمنوتیک فلسفی تقسیم کرد و در چارچوب هر دوره، گرایش‌هایی قایل شد. البته بیان این نکته لازم است که به طور کلی، هرمنوتیک دانشی متعلق به دوران مدرن است و منظور از دوره‌ی پیشامدرن، دوران باستان و یا قرون وسطی نیست، بلکه منظور دوره‌ی جنینی و تکوینی هرمنوتیک به عنوان شاخه‌ای از دانش در قرون هفده و هجده میلادی است که همراه با اندیشه‌ورزی‌های برخی از اندیشمندان قرن نوزدهم می‌توان آن را هرمنوتیک سنتی نامید. در عین حال، باید اذعان داشت که متن و نوشتار و حتی گفتار همواره هم‌زاد با فهم و تفسیر است و بنابراین می‌توان برای هرمنوتیک سابقه‌ای بس طولانی‌تر، حتی اگر عنوان هرمنوتیک بر خود نداشته باشد، قایل شد. از این حیث، صرف نظر از دوران باستان و مباحث تأویلی فلاسفه‌ی یونان و

اندیشمندان یهودی، در دنیای اسلامی، علمی هم‌چون فقه و تفسیر و کلام، در فهم متون دینی، از این شیوه بهره می‌گرفته‌اند^{۱۱} و در قرون وسطای مسیحیت نیز حداقل سابقه‌ی روی کرد هرمنوتیکی در فهم متون دینی و استدلال در چگونگی ایمان به دیدگاه‌های سنت آگوستین به قرن پنجم میلادی بر می‌گردد (۲۶، ص: ۶۲؛ صص: ۴۷-۴۹ و صص: ۵۲-۵۸).

در عصری که با عنوان هرمنوتیک پیش از مدرن از آن یاد می‌شود، از هرمنوتیک به منظور منقح کردن کیفیت تفسیر متون در هر رشته‌ی خاص استفاده می‌شد. به این معنا که هر یک از علوم چون ادبیات، حقوق، فلسفه، تاریخ، کتب دینی و غیره، مجموعه‌ای از قواعد و اصول تفسیری ویژه‌ی خودشان را داشتند و در هر شاخه‌ی معرفتی، از قواعد تفسیری خاصی استفاده می‌کردند. بدین گونه، هر یک از این معارف، هرمنوتیک مختص به سنت فکری و علمی خودشان را داشتند که می‌توان به آن دوره‌ی هرمنوتیک خاص اطلاق کرد. اگر قرار بر این است که دگرگونی‌های علمی مربوط به قبل از قرون جدید را جزو تقسیم‌بندی فوق‌نیابوده، دوره‌ی پیش از مدرن را از زمان تنقیح و تفسیر متون و استفاده از عنوان هرمنوتیک به وسیله‌ی دان هاور آلمانی به شمار آوریم، بدون شک می‌بایست قرن شانزدهم میلادی و سلسله تلاش‌های پروتستان‌ها، که تحریر کتاب دان هاور نیز در ادامه‌ی آن تلقی می‌شود، به عنوان نقطه‌ی عطف رهیافت هرمنوتیکی به شمار آید. تلاش دان هاور در اصل، نشانه‌ی به بار نشستن و تکامل نهضت پروتستان در برتری بخشیدن به ایمان، بر مبنای تفسیر متون دینی، بی‌نیاز از زعامت کلیسا و مرجعیت این نهاد است، بنابراین اصول تفسیری او که با عنوان هرمنوتیک خاص از آن یاد می‌شود و برای هر یک از رشته‌های علمی، قواعد هرمنوتیکی خاص آن رشته قایل می‌شود، تلاشی دینی به حساب می‌آید که در طی آن چه در قرن روشن‌گری به وقوع پیوست، رو به گسترش نهاد و زمینه‌های هرمنوتیک عام را فراهم کرد (۲۶، صص: ۷۱-۷۳). در مقابل هرمنوتیک خاص، می‌توان به هرمنوتیک عام قایل شد که به دوران مدرن تعلق دارد.

در هرمنوتیک عام، دو گرایش متمایز قابل مشاهده است: یکی هرمنوتیک معرفت‌شناسانه یا علمی و دیگری هرمنوتیک فلسفی یا هستی‌شناسانه. چنان که خواهد آمد گرایش معرفت‌شناسانه، که از مقوله‌ی روش‌شناسی است، درصدد ارائه‌ی روشی جهت فهم و تأویل است اما اختصاص به دانش خاصی ندارد و شاخه‌های مختلف علوم تفسیری را در بر می‌گیرد (۲۹، صص: ۲-۳). این گرایش در قرن هجدهم میلادی، با شلایرماخر آغاز شد و با ديلتای به اوج خود رسید و امروزه با املیو بتی و اریک هرش دنبال می‌شود. پیش فرض این گرایش هرمنوتیکی این است که قواعد و اصولی عام بر فهم متن حاکم است و چون تأویل منحصرأ مربوط به متن نیست و علاوه بر مکتوبات، می‌تواند گفتار و حتی رفتار

آدمیان را نیز در بر گیرد، هرمنوتیک عام به منزله‌ی بنیاد علوم انسانی است که روش آن به طور مضبوط در تمام علوم انسانی به کار گرفته می‌شود. این وجه از هرمنوتیک به ویژه با تلاش‌های ویلهلم دیلتای، که در جای خود از آن بحث می‌شود، رو به رشد نهاد و در ارتقای معرفت روش‌شناسی تاریخی سهم عمده‌ای ایفا کرد (۳۴، صص: ۳-۹ و صص: ۱۷۳-۲۴۷؛ ۲۹، صص: ۱۳-۲۴). اما گرایش فلسفی، که با فراتر رفتن از اندیشه‌های دیلتای و ایفای سهم بزرگانی هم‌چون هایدگر و شاگرد او گادامر در آلمان و پل ریکور و ژاک دریدا در فرانسه، سمت و سوی دیگری را در هرمنوتیک دنبال کرد و ادعای هرمنوتیک عام به مفهومی دیگر داشت به گونه‌ای پسامدرن محسوب می‌شود. این وجه از هرمنوتیک تأمل فلسفی در پدیده‌ی فهم را وجهی همت قرار داده است. این گرایش نه به اصول تفسیر متن علاقه دارد، نه به ارائه‌ی روش در باب علوم انسانی، بلکه در جست‌وجوی روشن کردن شرایط بنیادینی است که زیربنای پدیده‌ی فهمیدن در همه‌ی اشکال آن است و موضوع آن مطلق فهم است (۳۴، صص: ۲۶۶-۲۷۰؛ ۲۹، صص: ۹۸-۹۹). به طور خلاصه، هرمنوتیک که در دوره‌ی پیشامدرن، یعنی قرن هفدهم میلادی، دلالت بر هنر یافتن تفسیر داشت، در پایان قرن نوزدهم میلادی، در پی وضع قواعد علم هرمنوتیک برآمد. بدین گونه، در طی قرن نوزدهم، هرمنوتیک به بنیاد روش‌شناسی علوم انسانی تبدیل شد و با چرخش قرن به هستی‌شناسی فهم روی گرداند. البته در دوره‌ی پست مدرن، ضمن ایجاد فاصله‌ی عمیق با هرمنوتیک قبل از خود، به نحله‌ها و گرایش‌های متفاوت و نامتجانس تقسیم شده است. در طی این ادوار تاریخی، هرمنوتیک ویژگی‌هایی کسب کرده است که با کمی تسامح، می‌توان از آن به عنوان پارادایم خاص علوم انسانی یاد کرد.

هرمنوتیک را می‌توان از جهات متعددی، قطب مقابل روی‌کرد پوزیتیویستی به شمار آورد. در مطالعه‌ی جامعه و انسان، این دو پارادایم چه به لحاظ بینش و چه به لحاظ روش، از یک‌دیگر متمایزند، چراکه یکی جامعه را پاره‌ای از طبیعت می‌داند و در پی یافتن نظم قانون‌وار طبیعت و تصرف در آن است و دیگری جامعه را هم‌چون متنی مکتوب می‌بیند و تنها در پی فهم معنای آن است (۲۵، ص: ۲۱). تفاوت ماهوی این دو بینش بالطبع به روش آن‌ها نیز تسری می‌یابد. از این حیث، می‌توان مهم‌ترین ویژگی‌ها و در عین حال، اختلافات این دو بینش را چنین برشمرد: هدف اصلی در علوم طبیعی تبیین است در حالی که در هرمنوتیک، به عنوان پارادایم مطالعه‌ی علوم انسانی، تفهم است. دانشمندان علوم طبیعی به علل توجه دارند و با نگرشی مکانیکی تلاش می‌کنند که رویدادهای خاص را تحت قوانین کلی قرار دهند اما اصحاب هرمنوتیک با دقت در فهم انگیزه‌ها و شناخت دلایل، به معانی علاقه‌مند بوده، سعی بر آن دارند که هر پدیده را در کلیت خاص خود، درک کنند. در علوم

طبیعی، دانشمند همواره خود را در خارج از موضوع تحقیق فرض می‌کند و با روی‌کرد کاملاً اوبجکتیو^{۱۲} با موضوع تحقیق برخورد می‌کند اما در هرمنوتیک، عالم خود را داخل در موضوع پژوهش احساس می‌کند و بنابراین روی‌کرد سوبجکتیو^{۱۳} دارد. به‌ناگزیر، اولی از روش مشاهده و آزمایش (روش تجربی) استفاده می‌کند و دومی هم‌دلی و هم‌ذات‌پنداری (روش شهودی) را به کار می‌گیرد (۳۱، صص: ۱۶-۲۱؛ ۱۶، صص: ۳۶-۳۸). خلاصه این‌که، اولی به گونه‌ای تبیینی، علت‌کاو، اوبجکتیو و از منظر بیرونی، به موضوع نظر دارد و دومی به صورت تفهیمی، معناکاو، سوبجکتیو و نگاه از درون، به موضوع پژوهش می‌پردازد (۴، صص: ۶۵۶-۶۵۷؛ ۱۷، صص: ۲۸۲-۲۸۳؛ ۲۳، صص: ۱۶۳-۱۷۱).

۶. زمینه‌های تکوین و تعالی هرمنوتیک

هرمنوتیک مدرن از دل سه جریان فکری، یعنی فقه اللغه‌ی کلاسیک، تفسیر کتاب مقدس و نگرش فلسفی عصر روشن‌گری بیرون آمد. در طول رنسانس، علاقه به مطالعه‌ی متون قدیم یونان و روم باستان شدت یافت. محققان طرفدار اصالت انسان در این دوران، جریان پرقوتی از روش‌های مبتنی بر فقه اللغه و انتقاد را به راه انداختند که مقصود از آن، اثبات اصالت یک متن و در حد امکان، بازسازی نسخه‌ی اصلی و صحیح آن بود. از این روی، مذهب انتقاد مبتنی بر فقه اللغه و لوازم آن، تأثیر مهمی در بسط و گسترش بعدی نظریه‌های نظام‌مند تفسیر داشت (۱۱، ص: ۵۴). به واقع، ساختار هرمنوتیک که قاعده‌اش بر متن بنا شده بود، بر اساس تلاش‌های لغویان، شالوده‌ای استوار یافت. در این ره‌گذر، بدون تردید سلسله تلاش‌هایی که به وسیله‌ی هواداران مکتب کارترین صورت گرفت و طی آن، تلاش می‌کردند با بهره‌گیری از اصول دکارتی به علوم دینی و تاریخی اعاده حیثیت کنند نیز در بلوغ این جریان تأثیرگذار بود^{۱۴}. به ویژه، فعالیت‌های اندیشمندان مسیحی موسوم به بولانديست‌ها در این طریق، سهم مشخص داشت (۲۳، ص: ۸۴). دومین جریان زمینه‌ساز در تکوین هرمنوتیک مدرن، از تفسیر کتاب مقدس سرچشمه گرفت. این جریان بیش‌ترین نقش را در تکوین هرمنوتیک مدرن داشته است، به طوری که شایع‌ترین فهم و برداشت از مفهوم هرمنوتیک به اصول تفسیر کتاب مقدس باز می‌گردد. در قرون وسطا، تفسیر کتاب مقدس بر پایه‌ی مرجعیت کلیسا انجام می‌گرفت، اما در پی نهضت اصلاح دینی، مرجعیت کلیسا به چالش کشیده شد و جای خود را به ایمان فردی داد و تفسیر انجیل بر پایه‌ی قرائت افراد مختلف انجام می‌گرفت. چنین رهیافتی موجب می‌شد که محافل پروتستان^{۱۵} نیاز مبرمی به داشتن کتاب‌هایی در زمینه‌ی تفسیر، احساس کنند، به گونه‌ای که بین سال‌های ۱۷۲۰ تا ۱۸۲۰ میلادی کم‌تر سالی سپری شد که کتابی جدید در زمینه‌ی

تفسیر کتاب مقدس از سوی کشیش‌های پروتستان منتشر نگردد (۸، صص: ۴۲-۴۳؛ ۱۶، ص: ۷۵ و ۱۷، صص: ۸۹-۹۰). تأکید اومانیسست‌ها بر کرامت و اصالت انسانی و نگرش تسخیری و استیلایی آن، به انسان‌ها امکان می‌داد که همه‌چیز از جمله امور اعتقادی را، بر مبنای منفعت و مصلحت خود تعبیر کنند و ایمان پروتستانی که مرجعیت درونی را بر مراجع بیرونی ترجیح می‌داد و گفتمان اخلاقی نوینی را در پرتوی اندیشه‌های امثال کانت و هگل در دستور کار داشت، زمینه‌های تحقق دیدگاه‌های هرمنوتیکی را هموارتر می‌کرد. در تکوین هرمنوتیک، نگرش فلسفی عصر روشن‌گری نیز حایز اهمیت است. با ظهور روشن‌گری، دانش و معرفت به سمت موضوعات و مباحثی سوق پیدا کرد که تأثیر به‌سزایی در روند تکوین هرمنوتیک، به همراه داشت^{۱۵}.

فلاسفه‌ی روشن‌گری با تبعیت از ارسطو، بر این نظر بودند که هرمنوتیک و مسایل آن به حوزه‌ی منطق تعلق دارد و این امر واقعه‌ی مهمی در تاریخ هرمنوتیک به شمار می‌رود. در پرتوی این امر، تفسیر که در سراسر تاریخ غرب، از دوران باستان تا سده‌ی هفدهم میلادی، جزو علوم ادبی قلمداد می‌شد، به یک موضوع تحلیلی، به خصوص در فلسفه، تبدیل شد. در سراسر عصر روشن‌گری، هرمنوتیک^{۱۶} منطق و روش تفسیر قلمداد می‌شد. پیش‌فرض این تلقی آن بود که امکان دست‌یابی به فهم قطعی و نهایی متن و هر امر قابل تفسیری وجود دارد. از این حیث، عقل آدمی توانایی درک حقایق را دارد و تنها مشکل در راه وصول به این هدف، تنقیح و پالایش روش است. بر این اساس، اگر روش و منطق صحیح تفکر به کار گرفته شود، مانعی در مسیر عقل برای نیل به حقایق عالم وجود نخواهد داشت (۲۶، ص: ۷۷). در عصر روشن‌گری چنین تصور می‌کردند که تفسیر نیز هم‌چون دیگر علوم، تابع قواعدی عام و جهان‌شمول است و در نتیجه‌ی همین طرز تلقی بعدها نظام هرمنوتیک عام به وجود آمد (۱۱، ص: ۵۷). از جمله چهره‌های اصلی هرمنوتیک در این عصر می‌توان به کریستین ولف (۱۸۲۴-۱۷۵۹م)، فریدریش آست (۱۸۴۱-۱۷۷۸م) و یوهان مارتین کلادنیوس (۱۷۵۹-۱۷۱۰ م) اشاره کرد. کلادنیوس که اهتمام ویژه‌ای به تاریخ داشت، توانست قواعد تفسیر در عصر روشن‌گری را کلیت بخشد و بیان منظمی از آن ارائه دهد. کلادنیوس نظریه‌ی تفسیر را از منطق جدا کرد و آن را به عنوان علم کمکی برای سایر علوم قرار داد (۲۶، ص: ۷۹). وی مدعی بود که هرمنوتیک برای خودش یک رشته‌ی متمایز است و روشی محسوب می‌شود که در شعر، فن بیان، ادبیات و تاریخ به کار می‌آید. همین‌طور هرمنوتیک را فن دست‌یابی به فهم کامل تعریف می‌کند و برای نیل به این نوع فهم، دو معیار مطرح می‌کند که اولی بر فهم نیت مؤلف و دومی استفاده از قواعد عقل و خرد مبتنی است (۱۶، ص: ۸۵). از آرای او درباره‌ی هرمنوتیک، آنچه بیش‌تر شهرت یافت،

نظر او درباره‌ی دیدگاه (پرسپکتیو) است. او معتقد بود دیدگاه ریشه در حاق ماهیت انسان دارد و از آن گریزی نیست. نکته‌ی مهم در خصوص این نظرگاه کلادینیوس این است که وی این مورد را در علوم مختلف از جمله تاریخ، به کار گرفت. به نظر او، اختلاف گزارش مورخان صرفاً بدان جهت نیست که بعضی از آن‌ها به خطا رفته و اقوال متناقض اظهار کرده‌اند، بلکه بدان علت است که دیدگاه متفاوت داشته‌اند (۱۱، ص: ۶۳). بدین گونه، او اعتقاد دارد که هر مورخی از دیدگاه خاص خویش به تاریخ نظر می‌افکند و اگر مورخ دیگری نیز همان دیدگاه را داشته باشد، همانی می‌بیند که آن مورخ می‌دید. به طرز تلقی کلادینیوس از دیدگاه یا همانا امکان دخالت چشم‌انداز مفسر در امر تفسیر، بعدها در هرمنوتیک فلسفی قرن بیستم به شدت توجه شد (۲۶، ص: ۷۹). در نگاه کلادینیوس، رسالت هرمنوتیک کمک به درک معنای حقیقی متن است و باید از فن تفسیر در جهت رفع ابهام (ابهامی که ناشی از فقدان اطلاعات و تصورات لازم برای فهم متن از سوی مخاطب است) و فهم متن بهره گرفت (۳۳، صص: ۵۵-۶۴؛ ۲۶، صص: ۸۰-۸۱). نظر وی درخصوص دیدگاه، راهی جدید در تفکرات هرمنوتیکی گشود. یکی از کسانی که به این مفهوم توجه کرد و آرای خود را بر آن استوار ساخت فریدریش ویلهلم نیچه (۱۹۰۰ - ۱۸۴۴م) بود. نیچه عقیده داشت که ما با تفاسیر روبه‌رویم؛ بنابراین، نمی‌توانیم به امور واقع (فاکت‌ها) و حقایق مستقل از متن دست یابیم. از نظر او، حقایق و واقعیت‌های ناب فهمیده نمی‌شوند بلکه آن‌چه ما از آن با عنوان فهم یاد می‌کنیم، برداشت‌ها و تأویل‌های ماست که در پرتوی نگرش و چشم‌اندازهایمان حاصل می‌شود. در نزد نیچه، حقیقت به معنای مقبول و رایج آن، یعنی «اعتقاد مطابق با واقع»، در دسترس نیست، بلکه فهم‌های ما افسانه‌هایی هستند که برخی سودمندتر از برخی دیگرند. این سودمندی اگر پایدار و ثابت باشد رنگ حقیقت به آن می‌زنیم و بی‌چون و چرا می‌پذیریم. در نگاه نیچه، حقیقت چیزی نیست که در جایی باشد تا شاید یافته و کشف شود بلکه چیزی است که باید آفریده شود و به یک فراشد و یا به خواستی که در خود نهایت ندارد بدل شود. حقیقت جز تأویل ما نیست و تأویل ما نیز با ساخت قدرت در ارتباط است (۴۰، صص: ۱۱۴-۱۱۵؛ ۲، صص: ۸۴-۸۵؛ ۳۰، ص: ۳؛ ۳۸، ص: ۵۸). هرچند از اندیشه‌های نیچه به نحو آشکاری، آوای نسبی بودن به گوش می‌رسد، باید توجه داشت که تفکر کلادینیوس با نسبیت معانی میانه‌ای ندارد، چرا که در نظر او نسبی بودن معانی و تفاسیر امور تاریخی یک چیز است و نسبی بودن گزارش‌های مورخان درباره‌ی امور، چیز دیگری است و او به این معنای دوم، یعنی نسبی بودن گزارش‌های تاریخی که آن را به دیدگاه مورخان نسبت می‌دهد، نظر دارد (۱۱، ص: ۶۴).

با تمامی اهمیت روشن‌گری، آن‌چه بیش‌ترین تأثیر را در روند هرمنوتیک داشت نه روشن‌گری بلکه ضد روشن‌گری بود که مهم‌ترین جریان آن نیز رمانتیسم محسوب می‌شود. رمانتیسم واکنشی در برابر راسیونالیسم (عقل‌گرایی) و تأکید بی‌چون و چرای دوران روشن‌گری بر عقل بود. این نهضت فکری بر آن بود که تنها منبع معرفت عقل نیست بلکه طبیعت و حیات انسان از مهم‌ترین سرچشمه‌های معرفت است که مغفول واقع شده است. به بیان دیگر، همین که انسان دارای حیات خاص است صاحب معرفت و فهم می‌شود و فهم تنها حاصل عقل دکارتی نیست. رمانتیک‌ها به روح جهانی قایل بودند و چنین تفسیر می‌کردند که انسان تمامی جهان را در نهاد خود دارد و برای دستیابی به اسرار جهان کافی است که درون خود را بکاود. آن‌ها همه‌چیز را در نفس انسان خلاصه می‌کردند و به آزادی اراده برای انسان قایل بودند و با شور و شوق فراوان به ارزش‌یابی اعصار گذشته می‌پرداختند و با تأکید بر تخیل و احساس و آرزو و این که هر فردی وظیفه دارد زندگی را تجربه کند، راه را بر هرمنوتیک و برداشت‌های چندگانه از متون هموار می‌کردند. با رمانتیسم، مباحث هرمنوتیکی به طور جدی مطرح شد و بنابراین می‌توان گفت طفل هرمنوتیک از زهدان رمانتیسم متولد شد. در همین جهت، بسیاری از بزرگان هرمنوتیک از جمله شلایرماخر، هومبولت و درویزن در وهله‌ی اول رمانتیک بودند (۱۶، ص: ۸۹؛ ۱۷، صص: ۷۰-۷۱؛ ۳۴، صص: ۱۷۳-۱۸۴؛ ۲۹، صص: ۱۳-۱۴).

۷. هرمنوتیک شلایرماخر

از فردریش ارنست دانیل شلایرماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸م) به عنوان پدر هرمنوتیک نام برده می‌شود، چراکه نظریه‌پردازی در زمینه‌ی مباحث هرمنوتیک به معنای دقیق و نظام‌مند، با او آغاز شد و دامنه‌ی مباحث هرمنوتیکی او آن قدر پر نفوذ بود که حتی به هرمنوتیک قرن بیستم نیز کشیده شد. از این حیث، هم هرمنوتیک معرفت‌شناسانه و هم هستی‌شناسانه (فلسفی) متأثر از افکار اوست (۳۴، صص: ۹۶-۱۸۴). با این حال، بهتر است که شلایرماخر را بنیان‌گذار هرمنوتیک مدرن بدانیم تا این که او را پدر و پایه‌گذار هرمنوتیک به شمار آوریم (۲، ص: ۷۵؛ ۲۶، ص: ۷۲). شلایرماخر به هرمنوتیک رسالت عام بخشید و این امر در تعریف ابتکاری او از هرمنوتیک نهفته است. در نزد وی، هرمنوتیک عبارت است از نظریه‌ی فهم. بدین معنا که در تلقی سنتی از هرمنوتیک، فهم متن امری طبیعی قلمداد می‌شد و هرمنوتیک نقش کمکی در آن ایفا می‌کرد. شلایرماخر بدفهمی را امری طبیعی می‌دانست و برای اولین بار اعلام کرد که به طور معمول، انسان مطالب را غلط درک می‌کند. پس از ابتدا برای درک درست مطالب و متن باید از هرمنوتیک یاری گرفت. از این حیث، هرمنوتیک از

همان آغاز، تلاش برای فهم است، چرا که امکان بدفهمی در تمامی مراحل وجود دارد (۲۶، ص: ۸۳). در نگاه شلایرماخر، در تفسیر متن، همواره امکان سوء فهم وجود دارد و بنابراین هرمنوتیک به عنوان «هنر تفسیر» مجموعه‌ی قواعدی روش‌مند برای جلوگیری از بدفهمی است. برخلاف کلادینیوس، که اصل را بر صحیح بودن فهم و تفسیر می‌گذاشت و تنها در مواقع ابهام از هرمنوتیک برای رفع ابهام بهره می‌گرفت، شلایرماخر اصل را بر سوء فهم دائم می‌نهد و هرمنوتیک را هنر پرهیز از بدفهمی تلقی می‌کند. تأکید شلایرماخر همانند کلادینیوس بر تفسیر متن بود و صرف نظر از جایگاهی که در تاریخ هرمنوتیک دارد، در سیر تحول دانش تاریخ نیز می‌تواند مد نظر قرار بگیرد؛ چرا که در دانش تاریخ، بنیانی که این دانش بر فراز آن استوار می‌شود، متون تاریخی‌اند و رهیافت خاص شلایرماخر مبنی بر در معرض بدفهمی مدام بودن مفسر و جبران این بدفهمی به کمک هرمنوتیک، می‌تواند مورخان را به عنوان کسانی که با گزینش، شناخت و تفسیر مطالب متون، دانش تاریخ را بنیان می‌نهند، یاری رساند. در نگاه شلایرماخر، رسالت مفسر بازسازی^{۱۶} و بازتولید^{۱۷} است. از نظر وی، مفسر وقتی به فهم متن می‌رسد که اصل ذهنی مؤلف را، که منجر به آفرینش متن شده است، بازآفرینی کند و به درک فضای ذهنی مؤلف در هنگام تولید متن نایل آید (۲۶، ص: ۸۷). چنین رهیافتی وقتی در مورد دانش تاریخ و البته در مرحله‌ی گردآوری داده‌های موثق تاریخی لحاظ شود، اصالت داده‌های تاریخی را در راستای بازآفرینی شرایط تاریخی اعصار گذشته مهم جلوه می‌دهد و فاکتولوژی^{۱۸} تحقیق را از حدود و ثغور اطمینان‌بخش برخوردار می‌سازد.

بازآفرینی فضای متن در نگاه شلایرماخر، از طریق «مواجهه با ذهنیت مؤلف» و درک فردیت مؤلف و صاحب اثر صورت می‌گیرد. از این روی، هر فهمی بر درک فردیت دیگری مشتمل است و اگر چنین فهمی را مسلسل در نظر بگیریم، هرمنوتیک ماهیتی عام پیدا می‌کند. چنین تفسیری اگر بخواهد مبنای روش‌شناختی برای مورخان باشد، از ماهیت ساختاری و جمعی گذشته به نفع نگرش انفرادی مورخان هم‌عصر واقعه می‌کاهد و با دیدگاه عالمان هرمنوتیک فلسفی، که فهم عینی گذشته را ناممکن و فهم گذشته را تابع و عین فهم مورخان زمان حال می‌دانند هم‌خوانی بیش‌تری پیدا می‌کند (۲۶، ص: ۹۷، صص: ۱۰۹-۱۱۰ و ص: ۱۱۹). البته این درک فردیت مؤلف از آن حیثی که بعدها محل توجه دیلتای قرار گرفت و وجود تجارب و معانی مشترک در میان انسان‌ها و امکان درون‌فهمی به کمک آن‌ها را طریق هم‌واری برای فهم گذشته تلقی کرد، مثبت جلوه می‌کند و در فهم بینش مورخان نیز مؤثر واقع می‌شود (۲۹، صص: ۷۰-۷۱). وجه دیگر هرمنوتیک شلایرماخر، که آن هم می‌تواند به بسط حوزه‌ی شناخت تاریخی کمک کند، این است که

هرمنوتیک را از مرز نوشتار و انجای آن فراتر برده و گفتار و سخن را نیز مشمول آن دانسته است. این حوزه‌ی شمول که بعدها در نزد دیلتای بسیار گسترش یافت و تمام تجلیات حیات انسانی را شامل می‌شد، به خصوص در تاریخ‌نگاری معاصر و از جمله تاریخ شفاهی، تأثیر قابل توجهی داشته و می‌تواند فاکت‌های متفاوت و وسیع‌تری را در اختیار محقق تاریخ گذارد.

شلایرماخر، بازتولید فضای ذهنی‌ای را که مؤلف در آن به سر می‌برده است، از طریق عمل هم‌زمان تفسیر دستوری و تفسیر روان‌شناختی می‌داند. تفسیر دستوری یا زبانی مشتمل بر فهم متن با بهره‌گیری از قواعد لفظی و ادبی و قالب‌های تعبیر و سبک نگارش نویسنده است و تفسیر روان‌شناختی یا فنی درک ذهن و نیت مؤلف و به اصطلاح فردیت اوست. توجه شلایرماخر به تفسیر روان‌شناختی بعدها در هرمنوتیک دیلتای نیز مؤثر افتاد و در تمایز میان علوم طبیعی و علوم انسانی سهم بنیادین ایفا کرد (۱۳، ص: ۱۵). حلقوی بودن فهم و تفسیر متون بر مبنای در نظر داشتن فهم کلیت متن با در نظر داشتن اجزای آن و فهم اجزا در چارچوب کلی نیز که محل توجه دیلتای و با تعبیر متفاوت، محل توجه هایدگر قرار گرفت، نکته‌ی مهم دیگری است که می‌تواند در فرایند شناخت تاریخی مؤثر باشد. با توجه به این نظر که از قدیم الایام، موضوعات تاریخی را منفرد، جزئی و متغیر می‌دانسته و آن را فاقد وجه علمی مد نظر در قضایای فلسفی به شمار می‌آورده‌اند، این نظرگاه شلایرماخر و متفکران بعدی هرمنوتیک، پاسخی قانع‌کننده فراهم می‌آورد که مورخان امور جزئی را از حیث کلی، امور منفرد را از حیث جمعی و امور متغیر را از حیث ثبات در نظر بگیرند. برخلاف عالمان هرمنوتیک فلسفی، که حلقه هرمنوتیک را تردد معنا میان مفسر و متن می‌دانند و ذهنیت و پیش‌فرض‌های مفسر را در برقراری دور هرمنوتیکی مقدم می‌شمارند، نزد شلایرماخر، دور هرمنوتیکی میان اجزای جملات و کل جملات و جملات و کل متن در تردد است و ذهنیت مفسر مداخله‌ای ندارد و دور هرمنوتیکی در جهت رسیدن به فهم عینی متن با محوریت مؤلف به کار گرفته می‌شود (۱۴، صص: ۱۳۶-۱۳۷؛ ۲۶، صص: ۱۲۲-۱۲۳). از همین ره‌گذر، ویژگی دیگر هرمنوتیک شلایرماخر اعتقاد به امکان فهم عینی متن و درک مقصود واقعی صاحب سخن یا نویسنده‌ی متن است. حتی این نکته که مفسر همواره در معرض بدفهمی است و بنابراین امکان رسیدن به فهم عینی کم‌رنگ می‌شود نیز او را از اعتقاد به فهم عینی متن منصرف نمی‌سازد. این نگرش که مورد توجه دیلتای نیز قرار گرفته در کنار باور به مؤلف‌محوری، او را در تقابل با متفکران هرمنوتیک فلسفی، که مفسر محورند و تفسیر متن را ذهنی می‌دانند، قرار می‌دهد. (۲۶، ص: ۹۶). سهم شلایرماخر در بسط حوزه‌ی هرمنوتیک بسیار

قابل توجه بوده است. چرا که تا قبل از او، هرمنوتیک تنها شامل تفسیر متون دینی می‌شد اما او اعلام کرد که هر نوع متنی، اعم از دینی و غیر دینی، می‌تواند مشمول تفسیر قرار گیرد. از این روی، شلایرماخر هرمنوتیک را از تفاسیر کتاب مقدس آزاد ساخت و بر بعد کمی آن افزود. از این حیث، بعضاً سهم شلایرماخر در گسترش حوزه‌ی هرمنوتیک را با انقلابی که کانت در فلسفه‌ی انتقادی و فلسفه‌ی طبیعت ایجاد کرد و با عنوان «انقلاب کپرنیکی» در حوزه‌ی علوم انسانی از آن یاد می‌شود، مقایسه کرده‌اند (۱۳، صص: ۱۲-۱۳). هرمنوتیک شلایرماخر هم از فلسفه‌ی رمانتیک، که از تأثیرگذاری آن در هرمنوتیک یاد شد، و هم از فلسفه‌ی انتقادی ایمانوئل کانت تأثیرپذیر بود. ماهیت زنده و سیال هرمنوتیک شلایرماخر حاکی از پیوند آن با رمانتیک و تلاش او برای وضع قواعدی دارای کاربرد عام، ناشی از پیوند آن با فلسفه‌ی انتقادی بود. این نگرش شلایرماخر که «هر جا سوء تفاهمی وجود داشت هرمنوتیک نیز هست» مبتنی بر فلسفه‌ی انتقادی، و ضرورت فهم نویسنده، چنان‌که خود نویسنده می‌فهمید، یا حتی بهتر از خود نویسنده، تأثیری رومانتیکی بود (۱۳، ص: ۱۴).

۸. هومبولت و فهم تاریخی

این‌که چگونه می‌توان به دنیای ذهنی مؤلف راه یافت برای معاصر شلایرماخر، ویلهلم فون هومبولت (۱۸۳۶. ۱۷۶۷م) سؤال‌برانگیز شد. به خصوص، در حوزه‌ی تاریخ، سؤال هومبولت این بود که چگونه می‌توان به ذهن عاملان رویدادهای تاریخی نفوذ کرد و اصولاً فهم تاریخی چگونه امکان‌پذیر است؟ در نگاه هومبولت، فهم تاریخی مستلزم تناظر میان سوژه و اوبژه است. از آن‌جا که مورخ خود بخشی از تاریخ است و تاریخ در درون او فعال است، بنابراین پیوندی درونی میان مورخ و روح تاریخی حاصل می‌شود. به تعبیر وی، آن‌چه می‌بایست فهم شود، میان مورخ به مثابه‌ی سوژه با اوبژه یا همانا موضوع شناخت تاریخی است (۱۶، صص: ۹۹-۱۰۰). چنین رهیافتی نسبت به چگونگی مسأله‌ی شناخت و از جمله، شناخت تاریخی که مد نظر هومبولت است، در فلسفه‌ی تاریخ هگل نیز نمود مشخصی دارد (۳۳، صص: ۹۸-۱۱۸). در نزد هگل، تاریخ تنها شماری از واقعیت‌ها نیست که در طول زمان رخ داده‌اند. آن‌چه در طی زمان با عنوان واقعیت‌ها یا همانا «فاکت‌های تاریخی» دیده می‌شود چیزی جز «این‌همانی» اندیشه‌ی بشری با آن‌ها و تداخل و تعامل ذهن انسان با عینیت‌های بیرونی نیست. آن‌چه حرکت تاریخ را موجب می‌شود پیوند و وحدت و یا سنتز میان سوژه و اوبژه است. برای هگل، همه‌ی رویدادهای تاریخی این‌همانی ذهن و عین است (۱۷، ص: ۱۳۲). اگر بخواهیم این رهیافت هگلی را در مورد معرفت تاریخی به کار ببریم،

در آن صورت، علم تاریخ این‌همانی و سنتز میان اندیشه‌ی مورخ با وقایع تاریخی و یا با گزارش واقعیت‌های تاریخی است. چنین نگرشی نسبت به معرفت تاریخی، وجهه‌ی اهتمام اندیشمندان چندی قرار گرفته که ادوارد هالت کار با تألیف کتاب *تاریخ چیست؟* از جمله‌ی آن‌ها قلمداد می‌شود (۲۱، صص: ۳۵-۵۹). از این حیث، می‌توان تثبیت چنین نگرشی نسبت به علم تاریخ را با امتزاج دوسویه‌ی مفسر(مورخ) و اثر (متن تاریخی) که گادامر با عنوان «امتزاج افق‌ها» از آن یاد می‌کند برابر دانست (۲۰، صص: ۲۱۶-۲۱۸؛ ۲۶، ص: ۲۵۶؛ ۲۷، ص: ۲۱۹). در نزد هگل، شناخت واقعیت‌های بیرونی جدای از ذهن امکان‌پذیر نیست، چراکه اگر عمل کرد ذهن نبود آن واقعیت‌های بیرونی نیز وجود نمی‌داشتند. البته هگل سوژه یا فاعل تاریخ را نه انسان‌ها به عنوان افراد جداگانه، بلکه روان بشریت، که با عنوان گایست از آن یاد می‌کند، می‌داند و نگاهی جمعی به موضوع دارد (۱۷، صص: ۱۳۴-۱۳۶). به همین سبب، در مباحث هرمنوتیکی، تأثیرگذاری فلسفه‌ی انتقادی کانت که نقش فرد را در تحقق شناخت مهم‌تر می‌شمارد و سنتز ذهن و عین را فردی می‌بیند، به خصوص در هرمنوتیک فلسفی از گونه هستی‌شناسی هایدگر و گادامر که بر فردیت و ذهنی بودن دنیای هر انسان تأکید بیش‌تری دارند، مهم‌تر و تأثیرگذارتر است (۲۶، صص: ۲۷۵-۲۷۶). هومبولت بیشتر به آن نوع تفسیری می‌پردازد که مورخان آن را به کار می‌گیرند. وی مدعی است که مورخ در حین عمل فهم، هم‌چون هنرمند به عملی خلاقانه دست می‌زند، چراکه مورخ صرفاً شاهد امور و رویدادهای منفرد و خاص است و باید از پیوند رویدادها تصویری کلی بیافریند و رویدادهای خاص و منفرد را در یک قالب کلی بریزد و این امر به هنرمندی و خلاقیت او بستگی دارد (۱۶، ص: ۱۰۰). نگرش او در خصوص تأویل تاریخی، بسیار تأثیرگذار بود و مسایل تازه‌ای در اذهان اندیشمندان حوزه‌ی تاریخ مطرح کرد که چشم‌گیرترین‌شان درویزن بود که درباره‌ی هرمنوتیک تاریخی آثاری نیز منتشر کرد. جایگاه هومبولت تا جایی است که گادامر خود را خوشه‌چین خرمن عظیم تأمل هرمنوتیکی‌ای دانسته که از سالیان دور به وسیله‌ی وی و شلایرماخر پرورش یافته بود (۲۶، ص: ۴۳۷). البته صدق این سخن هنگامی روشن‌تر می‌شود که در مباحث بعدی، رویکرد تاریخی گادامر به مقوله‌ی هرمنوتیک را در نظر آوریم.

۹. درویزن و هرمنوتیک در تاریخ

یوهان گوستاو درویزن (۱۸۰۸-۱۸۸۹م.) در میان مورخان آلمانی، نخستین فردی است که منظم‌تر از دیگران درباره‌ی روش‌شناسی علم تاریخ به تفکر پرداخته است (۱۹، ص: ۵۵). از دید وی، سر موفقیت علوم تجربی در آگاهی روش‌شناختی صاحبان این علوم نهفته

بود؛ بنابراین رسالت شناخت تاریخی را نه تعیین قوانین تاریخی بلکه قواعدی می‌داند که بر روند تحقیق تاریخی حاکم است. در همین جهت، در برخی از نوشته‌هایش، تأسیس روش‌شناسی تاریخی، مشتمل بر قواعد عام و کلی برای روش شناخت مقوله‌های تاریخی، را وعده می‌دهد (۲۶، ص: ۱۰۲). البته دروین به این وعده‌ی خود وفا نکرد، اما دیدگاهش در خصوص مسایل روش‌شناسی و فلسفی تاریخ، او را در جرگه‌ی اندیشمندان قرار داد که نگرش ضد پوزیتیویستی داشتند. با این حال، در اواخر تسلیم روح پوزیتیویستی حاکم بر عصر خود شد (۳۳، صص: ۱۱۸-۱۱۹). دروین به سه گونه تحقیق و معرفت معتقد بود. معرفت نظری، معرفت طبیعی و معرفت تاریخی. ماهیت این سه گونه معرفت را به ترتیب، نیل به شناخت، نیل به تبیین و وصول به تفهیم می‌داند و هیچ یک را بر دیگری دارای برتری نمی‌داند. از نظر او، هر یک از این سه علم، واقعیت را از دیدگاه متفاوتی ارائه می‌کنند (۱۱، ص: ۸۶). با این حال و به رغم این عدم برتری، تأکید او بر «تفهیم»، ناظر بر این است که هرگز نمی‌توان به گونه‌ای عینی تاریخ‌نگاری کرد، چرا که هرگز هیچ گزارش شفاهی یا کتبی از تاریخ نمی‌تواند ادعا کند که رویدادها را دقیقاً به همان شکلی که در گذشته رخ داده‌اند، ارائه می‌کند. در اصطلاح امروزی، تاریخ به هیچ وجه نمی‌تواند و مورخان نباید این آرزو را در ذهن بپرورانند که علمی به معنای تبیینی باشد، چرا که کار مورخ نه علمی بلکه تفسیری (تأویل) است (۱۶، ص: ۱۰۲). بدین گونه، او برای صورت‌بندی تاریخ، رویکرد هرمنوتیکی را انتخاب می‌کند. از نظر دروین، علوم تاریخی نیز همانند علوم تجربی نیازمند آگاهی روش‌شناختی است. در نگاه وی، فهم از راه تحقیق تاریخی، نه تصویری از آنچه واقع شده بلکه بازسازی ذهنی و تفسیر ما از حوادث و وقایع است (۲۹، صص: ۱۷-۱۸). نکته‌ی مهم در نظریات وی، این است که تحقیق تاریخی هیچ زمانی به پایان نمی‌رسد، چرا که تاریخ، که موضوع تحقیق تاریخی است، هیچ گاه در اختیار ما قرار نمی‌گیرد و نشانه‌های آن مستقیم و بدون واسطه به مفسر پدیده‌های تاریخی داده نمی‌شود؛ بنابراین تاریخ هیچ گاه به پایان خود نمی‌رسد و فهم و تفسیر آن نیز سرانجامی ندارد (۲۶، صص: ۱۰۲-۱۰۳). این امر که استمرار تحقیق در علوم تاریخی را در خود دارد از این نظر هم که با عقیده‌ی معتقدان به این که تاریخ هیچ وقت به غایت و پایان کار نمی‌رسد حایز اهمیت است (۲۱، صص: ۳۱-۳۴). از نظر دروین، مراحل فهم تاریخی به این ترتیب رخ می‌دهند: اول وثوق و صدق داده‌ها و شواهد از سوی مورخان ارزیابی می‌شود و در مرحله‌ی دوم، داده‌ی موثق تاریخی تفسیر می‌شود (۱۶، ص: ۱۰۳). اگر مورخ در مرحله‌ی اول باقی بماند، تاریخ را به نقد اسناد و مدارک تقلیل داده است و چنین برداشتی همان دیدگاه پوزیتیویست‌هاست. از این روی، مورخ باید در صدد برقرار ساختن مناسبات میان حوادث

برآید که این نیز از راه تأویل امکان‌پذیر است. در عین حال، چنین مسأله‌ای دشوار و پیچیده نیز هست، چرا که در این کار، مورخ باید سعی کند آن چه را در درون حوادث نهفته است و دیگر مورخان ندیده‌اند آشکار سازد (۱۹، ص: ۵۶). با این وصف، کار مورخ تنها تعیین صدق گزارش وقایع از روی اسناد و مدارک نیست بلکه تفسیر و تأویل آن‌ها نیز برعهده‌ی اوست تا دریابد که گذشته چگونه در آن‌ها متجلی شده است. با این ملاحظات، درویزن نتیجه می‌گیرد که کار مورخ در حوزه‌ی هرمنوتیک جای می‌گیرد و تکلیف او تفهّم گذشته و ارتباط آن با افق زمانی حال است (۱۱، ص: ۸۶). از این جهت، درویزن نخستین کسی است که تفهّم را در مقابل تبیین قرار داد. به تعبیر او، تفهّم خاص علوم اخلاقی (انسانی) و تبیین خاص علوم طبیعی است. این نظر مهم درویزن مبنی بر تمایز روش‌شناسی علوم طبیعی و تاریخی مبحث مهمی بود که دیلتای فیلسوف-مورخ آلمانی آن را پی گرفت و به جایگاه خاص خود رسانید (۱۹، ص: ۵۸).

۱۰. هرمنوتیک دیلتای و معرفت‌شناسی تاریخی

ویلهلم دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۱م.) از توجه به تمایز میان علوم طبیعی و انسانی به هرمنوتیک رسید. او در هرمنوتیک، بنیان معرفت‌شناختی مستقلی برای علوم انسانی دید و در اثبات آن، بسیار کوشش ورزید (۷، ص: ۱۷). دیلتای معتقد بود که علوم انسانی، ماهیتی تاریخی دارند به این دلیل که مدام در حال شدن و سیروورت‌اند. در نگاه دیلتای، علوم انسانی پیوسته و همراه با رشد روح و عمل انسانی گسترش می‌یابند. به همین جهت است که معرفت تاریخی در عین حال، معرفت به انسان نیز هست. بر این اساس، هر نقد واقعیت انسانی در عین حال، نقدی تاریخی نیز به حساب می‌آید، پس خود عقل هم تاریخی است (۳۳، صص: ۱۴۸-۱۵۲؛ ۱۹، ص: ۷۷). از این روی، وی بر آن شد که کتابی در نقد عقل تاریخی بنویسد و در آن، به بررسی عقل بدان گونه پردازد که در تاریخ ظهور کرده است. اولین قدم در این راه، نقادی شناخت تاریخی بود (۱۴، ص: ۱۴۰).

مسأله‌ی نقادی شناخت تاریخی بسیار محل توجه دیلتای بود و در این راه، به تدوین سه اصل موفق شد. این سه اصل عبارت‌اند از: ۱. همه‌ی مظاهر و جلوه‌های بشری بخشی از سیر تاریخی‌اند و باید آن‌ها را به شیوه‌ی تاریخی تبیین کرد و نمی‌توان آن‌ها را به صورت انتزاعی تعریف کرد. در نگاه وی، حتی خود انسان نیز مشمول همین قاعده است و جمله‌ی معروف کانت، «تمامیت انسان فقط در تاریخ است»، ناظر بر این اندیشه است. ۲. عالم انسانی یا مورخ مقید به افق فکری و زمانه‌ی خودش است. به تعبیر امروزی، او در گفتمان زمان حال حضور دارد و وابسته بدان است. ۳. شناخت دوران مختلف و مردمان متفاوت تنها

با نفوذ عمیق در نظرگاه‌های خاص آن‌ها امکان‌پذیر است (۵، ص: ۲۷۷). این که چنین نفوذی چگونه و با چه روش و فرآیندی ممکن می‌شود، باید پاسخ ديلتای را شنید.

ديلتای بنا بر ملاحظات خاص تاریخی آلمان در قرن نوزدهم، در پی کشف تاریخ به عنوان علمی تراز اول بود. حد فاصل دوران شلايرماخر تا ديلتای، مورخانی چون درویزن و فون رانکه به سر می‌بردند. درویزن هم‌چنان که آمد، تاریخ را تعامل ذهن مورخ و متن می‌دانست و با روی کرد خاص خود در تعالی هرمنوتیک و همین طور دانش تاریخی، تأثیرگذار بود اما لئوپولد فون رانکه روی کردی پوزیتویستی به معرفت تاریخی داشت و با وجود نقش تعیین‌کننده‌ای که در روی کرد انتقادی به تاریخ و به ویژه، نقد منبع و چگونگی نیل به داده‌های موثق و قابل اطمینان در پژوهش‌های تاریخی داشت، قایل به تفسیر و تحلیل داده‌های تاریخی نبود و شناخت صرف و واقعی فاکت‌های تاریخی را، آن‌چنان که رخ داده‌اند، مد نظر داشت (۲۳، صص: ۱۶۸-۱۷۰). از این روی، ديلتای از همان آغاز، در خصوص معرفت تاریخی، جهت‌گیری مایل به درویزن و در خصوص هرمنوتیک و فهم متون تاریخی، مشی نزدیک به شلايرماخر داشت (۳۴، ص: ۵۱۳). ديلتای تحت تأثیر تاریخ‌گرایی^{۱۹} این عصر، رابطه‌ی تاریخ و هرمنوتیک را تشریح می‌کرد (۳۴، صص: ۵۰۵-۵۰۷). اصل مطلب در تاریخ‌نگری وی این بود که هر کسی متون گذشته و در کل همه‌چیز را در چارچوب معیارهای زمان خویش می‌فهمد (۱۴، ص: ۱۴۰؛ ۳۴، ص: ۵۱۴). در همین جهت، ديلتای درصدد درک استمرار تاریخی بود و قبل از انسجام متن، انسجام تاریخ و خود واقعیت‌های تاریخی و روابط درونی آن‌ها را مهم می‌شمرد. در همین راستا، ديلتای سعی در تدوین مجدد معرفت‌شناسی تاریخی کرد و هرمنوتیک او به جای هستی‌شناسی، روی کرد معرفت‌شناسی داشت. نظر به استحاله‌ی دانش تجربی و طرد کامل روی کرد هگلی به تاریخ در عصر ديلتای، در نگاه او، تنها راه اعتبار بخشیدن به معرفت تاریخی، بعد علمی بخشیدن به آن بود تا علوم فرهنگی (علوم تاریخی) را از شأنی هم‌پایه‌ی علوم طبیعی برخوردار سازد. چگونگی انجام این کار را ديلتای با طرح تقابل میان تبیین طبیعت و فهم تاریخ مطرح کرد که از بطن این تقابل هم زمینه برای تعالی هرمنوتیک فراهم شد و هم شأن معرفتی تاریخ بالا گرفت (۱۳، صص: ۱۷-۱۸؛ ۲۶، ص: ۳۶؛ ۲۹، صص: ۲-۳). مشخصه‌ی بارز فهم از نظر ديلتای، در روان‌شناسی نهفته بود و محقق علوم انسانی که برای ديلتای نام کلی تاریخی داشت، می‌بایست از راه درون‌فهمی و به اصطلاح، پیوند هم‌دلانه با مؤلف، و به تبع آن، با انسان‌هایی که با عنوان عاملان وقایع توصیف شده به وسیله‌ی مؤلف مطرح‌اند، به فهم موضوعات این علوم بپردازد. برخلاف مکتب تحصلی که تفاوت میان دنیای طبیعی و روانی را فراموش می‌کند، ديلتای بر اختلاف صریح این دو وادی و درک علت‌گرایانه و تبیینی اولی

و شناخت تفهیمی و درون‌گرایانه عالم انسانی را تأکید می‌کرد (۱۵، ص: ۱۳۹؛ ۲۰، صص: ۱۵۴-۱۵۷؛ ۲۹، صص: ۱۹-۲۴). دیلتای همانند نوکاتنی‌های عصر خویش، در علوم انسانی، در مقابل نگاه اجتماعی مد نظر هگل، فردیت را ترجیح می‌داد و بنابراین در علوم معنوی و فرهنگی سهم روان‌شناسی را، به عنوان علم مربوط به فردی که در جامعه و تاریخ زندگی می‌کند، اساسی می‌شمرد. دیلتای که تحت تأثیر ادموند هوسرل به امر مهم «الفتات یا قصدیت» (یعنی قصد کردن معنایی که قابل شناسایی است) اعتقاد داشت، بر این باور بود که از راه هم‌دلی و ویژگی‌های خاص روانی شخصیت انسانی می‌توان قصد و معنای اعمال انسان را در گذشته فهمید. دیلتای می‌گوید در قدم اول رویکرد هرمنوتیکی به تاریخ، باید کل جهان اجتماعی و انسانی را همانند یک متن در نظر بیاوریم و تجسم کنیم. در قدم دوم، باید تأویل دستوری را در پیش بگیریم، بنابراین به دانستن زبان مردم ادوار گذشته و رویدادهای زمان آن‌ها نیاز داریم. البته باید رویدادهای جزئی را بر اساس کل تأویل کنیم تا معنای آن‌ها را دریابیم و بفهمیم. در قدم سوم و آخر، باید از طریق تفسیر روان‌شناختی به هم‌دلی با حوادث تاریخی برسیم؛ یعنی خود را به جای شخصیت‌های تاریخی تصور کنیم تا درکی از جهان انسانی ایشان به دست آوریم (۱۶، ص: ۱۰۸). این چنین دیدگاهی بدین معنی است که فرد (محقق) از قابلیت جای‌گزینی خویش به جای فرد یا افراد دیگری که در گذشته اعمالی را انجام داده اند برخوردار است و تفسیر فهم تجلیات زندگی است که در نوشتار ساکن و جامد متون آمده است. این چنین فهمی که از طریق انتقال به ذهنیت روانی شخص یا اشخاص دیگر حاصل شده است، امکان شناخت درون پیوستگی و یا کلیت دوران گذشته را در یک چارچوب پیوسته و مستمر فراهم می‌سازد. دیلتای فلسفه حیات را اساساً حرکتی پویا می‌نگریست اما شناخت این حرکت را تنها از راه تفسیر آثار و نشانه‌ها ممکن می‌دانست. از این منظر دیلتای عینیت را نیز تفسیری می‌دانست و آن را به تفسیر آدمی مرتبط می‌کرد (۱۳، صص: ۲۳-۲۵). دیلتای در پی ارائه اصول و مبانی عام معرفتی برای علوم انسانی بود. در نگاه وی، ریشه‌ی تفکیک روش‌شناختی علوم انسانی از علوم طبیعی ناشی از تفاوت هستی‌شناختی موضوعات این دو رشته بود، چرا که پدیده‌های طبیعی که موضوع علوم تجربی و طبیعی را تشکیل می‌دهند به لحاظ وجود، واحد و تک‌ساحتی‌اند اما پدیده‌های انسانی و تاریخی سرشتی ترکیبی دارند. درخصوص انسان، علاوه بر ضرورت شناخت لایه‌های بیرونی شخصیت او، که می‌تواند موضوع علوم تجربی باشد، می‌بایست لایه‌های درونی شخصیت او را نیز مطالعه کرد و چنین امری از عهده‌ی علوم تجربی بر نمی‌آید و نیازمند روش‌شناسی خاص خویش است (۲۶، ص: ۱۰۶). دیلتای، که به فلسفه‌ی حیات قابل بود و تمامی رفتار و کنش و آفرینش و خلاقیت‌های ذهنی و

جسمی انسان را با عنوان حیات تعبیر می‌کرد، برخلاف هگل که از یک کلیت جمعی سخن می‌گفت و نیرویی به نام «روان» را هدایت‌گر زندگی می‌دانست، حیات را عبارت از تجمع و تراکم حیات‌های فردی می‌دانست و برخلاف پوزیتیویست‌ها، که تنها امکان شناخت صور بیرونی حیات را عملی می‌دانستند، معتقد به امکان شناخت کلیت حیات انسان‌ها بود. در نزد دیلتای، هر انسانی، همان طور که خود دارای تجربه‌ی حیاتی است، قادر است به طریقی در تجربه‌ی حیاتی دیگران سهیم شود و اعمال و گفتار و رفتار و خلاقیت و آفرینش‌های آن‌ها را شناسایی کند. به عبارتی، انسان‌ها از راه معانی و درک و پیوند معانی مشترک میان انسان‌ها قادر به شناخت حیات دیگران‌اند و هدف اصلی علوم انسانی نیز شناخت حیات است (۲۶، صص: ۱۰۸-۱۰۹؛ ۱۳، صص: ۲۳-۲۵؛ ۳۴، صص: ۲۴۹-۲۵۰). دیلتای در کنار عقلانیت انسان که به شدت محل توجه کانت بود و مقولات فاهمه را بدین طریق طبقه‌بندی کرده بود، به تمایل و اراده‌ی انسان نیز در کنار این عقلانیت توجه می‌کرد و پویایی حیات درونی انسان را در ترکیب آن‌ها جست‌وجو می‌کرد. در نگاه دیلتای، آشنایی با فرآیندهای ذهنی که از خلال آن‌ها معانی و تجارب بشری آشکار و منتقل می‌شود و شناخت زمینه‌ها و نظام‌های فرهنگی و اجتماعی که تجارب و معانی در آن‌ها محقق شده است، در شناخت حیات دیگران و اشراف بر جوانب آن نقش مؤثر دارد (۱۰، صص: ۲۲-۲۳، صص: ۴۶-۴۹). دیلتای با ادعاهای جهان‌شمول علوم طبیعی، که روش‌های پوزیتیویستی-تبیینی را به کار می‌برند، مخالف بود. او اعتقاد داشت چنین روش‌هایی فقط در علوم طبیعی و فیزیکی صادق‌اند و استدلال می‌کرد این روش‌ها در علوم انسانی یا به کار نمی‌آیند یا کارآیی بسیار محدود دارند (۳، ص: ۷۸). پس علوم انسانی چاره‌ای ندارد جز این که از تفهم سود بجوید که فرآیند آن از طریق تأویل بشر میسر است؛ چرا که تاریخ بزرگ‌ترین سند و مکتوبی است که حیات بشر در آن جلوه یافته است (۱۴، صص: ۱۴۳-۱۴۴). دیلتای با وجود قایل بودن به عدم کفایت روش تجربی در فهم جهان مخلوق ذهن انسانی، امکان ارائه‌ی تعمیم و قضایای کلی در علوم انسانی را به طور کلی رد نمی‌کرد و ارائه‌ی تعمیم در علمی مثل جامعه‌شناسی و اقتصاد را می‌پذیرفت، اما آن‌ها را قوانین عام و محض نمی‌دانست و قوانین علوم تجربی را متفاوت می‌دید. از دید دیلتای، با نظر به اراده و اختیارمندی در انسان، امکان ارائه‌ی قوانین ثابت و عام در مورد آدمی وجود ندارد. علوم اجتماعی تنها می‌توانند در جست‌وجوی نظم‌های گذشته باشند اما نمی‌توانند آینده را گزارش و پیش‌بینی کنند (۲۶، صص: ۱۱۴-۱۱۵؛ ۲۳، صص: ۲۱۹-۲۲۳). در ارزیابی میزان کام‌یابی دیلتای، در ارائه‌ی روش‌شناسی عام برای علوم انسانی، یک نکته‌ی مهم میزان موفقیت او در غلبه بر تاریخ‌گرایی است. تاریخ‌گرایی سرسختانه از نسبی بودن و تاریخت

علوم انسانی دفاع می‌کرد و دیلتای سعی در آشتی میان تاریخیت انسان و عینیت علوم انسانی داشت. دیلتای ضمن این که برخی از اصول تاریخ‌گرایی را (از جمله تجلیات حیات انسانی را بخشی از فرایند تاریخی دانستن و لزوم تبیین آن‌ها با اصطلاحات تاریخی، فهم افراد و اعصار مختلف از دیدگاه خاص مفسر و تفسیر گذشته در چارچوب افق زمانی عصر مفسر) می‌پذیرد، از حیث اشتراک انسان‌ها در تجارب حیات، در ارائه‌ی قواعدی تمام و عینی برای فهم حیات انسانی می‌کوشد. از این جهت، آگاهی ما نسبت به تجارب درونی خودمان که بر همین اساس امکان آگاهی نسبت به تجارب درونی دیگر انسان‌ها را برای ما فراهم می‌کند به معنای عینی بودن پدیده‌ی فهم است. با این حال، نقد وارد بر دیلتای این است که از یک طرف، مورخ و مفسر را وجودی تاریخی و مربوط به وضعیت و افق تاریخی (خاصی) بر می‌شمارد و از سوی دیگر، او را از طریق هم‌دلی قادر به شناخت موضوع تحقیقی مربوط به افقی دیگر می‌داند. به عبارتی، در حالی که دیدگاه خاص مورخ در نتایج تحقیق و فهم تاریخی او تأثیرگذار است دیلتای معتقد است که مورخ می‌تواند خود را از تأثیر زمینه‌ی تاریخی‌ای که در آن به سر می‌برد رها سازد و از راه هم‌دلی، افق زمانی گذشته را بشناسد (۲۳، صص: ۲۲۳-۲۲۴؛ ۳۴، صص: ۲۱۹-۲۲۴؛ ۳۲، صص: ۹۹-۱۰۰).

نقد منتقدان هرمنوتیک فلسفی، نظیر هایدگر و گادامر، به دیلتای هم در همین جهت است. از دید آن‌ها، دیلتای به لوازم منطقی اعتقاد به تاریخیت انسان (همه‌چیز و از جمله انسان و مورخ و مفسر، وجودهایی تاریخی‌اند) پای‌بند نیستند و بنابراین آن‌ها برخلاف دیلتای، امکان فهم مطابق با واقع تاریخی را منکرند و به جای آن، از ضرورت گفت‌وگوی مورخ با گذشته و فهم گذشته براساس افق گفتمانی زمان حال سخن می‌گویند (۲۶، صص: ۱۱۶-۱۱۹). مهم‌ترین نظرگاه‌های دیلتای در هرمنوتیک را می‌توان چنین جمع‌بندی کرد:

- دیلتای تحت تأثیر شلایرماخر، به رسیدن به فهم با محوریت متن از طریق دور هرمنوتیکی و توجه به رابطه‌ی جز و کل جملات و کلیت متن توجه دارد و تفسیر دستوری را در این جهت، مهم می‌شمارد.
- دیلتای نیز همانند شلایرماخر، محور هرمنوتیک را مؤلف‌محوری می‌داند و به لزوم رسیدن به ذهنیت مؤلف به عنوان اساس تفسیر، معتقد است.
- دیلتای علاوه بر تفسیر دستوری و ادبی به زمینه‌های فرهنگی، فکری و جهان‌بینی مؤلف، که به فهم ذهنیت و اندیشه‌های خالق اثر کمک می‌کند نیز توجه دارد و این امر یکی از موارد اختلاف هرمنوتیک او با شلایرماخر است.
- دیلتای همانند شلایرماخر، به فهم عینی متن با تأکید بر شناخت ذهنیت مؤلف اعتقاد دارد و در ارائه‌ی قواعد روش‌شناختی لازم و مناسب در علوم انسانی سعی می‌کند.

- ديلتای درون فهمی و تفسیر روان‌شناختی را در کنار تفسیر دستوری، امر مهمی برای شناخت ذهنیت مؤلف اثر می‌داند و به درک هم‌دلانه اندیشه‌های مؤلف در نتیجه‌ی فلسفه‌ی حیات و تجارب و معانی مشترک انسان‌های ادوار مختلف از حیث انسان بودن یک‌دیگر قایل است.

- ديلتای در عین حال، اعتقاد به عینی بودن فهم و نظریه‌ی «فهم برتر» را مطرح کرده است و بر این باور است که مفسر می‌تواند معنای متن را به‌تر از خود مؤلف بفهمد که این باورها چندان با هم هم‌خوانی ندارند و این یکی از معایب دیدگاه‌های او محسوب می‌شود. قایل بودن به عینیت فهم بدون تأکید بر مؤلف‌محوری در تفسیر متن، چندان شدنی به نظر نمی‌رسد (۲۶، صص: ۱۲۴-۱۲۶).

- نگرش هرمنوتیکی ديلتای صبغه‌ی تاریخی پررنگی دارد و صرف نظر از انتقاداتی که بر آن وارد است، به فهم به‌تر هستی و روش‌شناسی تاریخی کمک می‌کند.

۱۱. قرن بیستم و تحول در هرمنوتیک

تا قرن بیست و تا پیش از ظهور هرمنوتیک فلسفی، هرمنوتیک در پی فهم مقصود مؤلف از ره‌گذر فهم معنای متن بود و فاصله‌ی زمانی میان مؤلف و مفسر متن مانعی در این جهت قلمداد نمی‌شد. از این حیث، مفسر می‌بایست از مداخله‌ی پیش‌داوری‌های ذهنی خویش عدول کند و به شناخت معنای نهفته در ذهنیت مؤلف، که در متن نفوذ کرده است، بپردازد. با هر تعبیری، خواه تلاش در جهت ابهام‌زدایی و خواه رسیدن به فهم صحیح، هرمنوتیک دانشی بود که فهم متن را عملی متن‌محور و مؤلف‌محور به شمار می‌آورد. این دیدگاه یک نظر کلی بود که سلسله تلاش‌های هرمنوتیکی را در قرن هفدهم تا قرن بیستم در بر می‌گرفت و با تفاوت‌هایی در اندیشه‌های شلایرماخر و سپس ديلتای به اوج خود رسید (۳۴، صص: ۱۷۳-۲۴۱). هدف کلی آن‌ها برخلاف هرمنوتیک فلسفی، تأکید بر فردیت و ذهنیت مؤلف بود و تفهیم متن را با این محور مد نظر قرار می‌دادند و سعی در ارائه‌ی قواعد روش‌شناختی و معرفت‌شناختی برای فهم داشتند (۲۶، صص: ۱۲۱-۱۲۵؛ ۲۹، ص: ۲). در قرن بیستم، هرمنوتیک دچار تحولی اساسی شد و حاصل آن به هرمنوتیک فلسفی انجامید. اگرچه مدافعان هرمنوتیک فلسفی و متفکران برجسته‌ی این نحله را نمی‌توان در چارچوب مشخص و مشترکی جای داد و اگرچه این متفکران به شاخه‌ها و گرایش‌های گوناگونی تقسیم شده‌اند، به رغم اختلاف فراوان با یک‌دیگر در این اصل مشترک‌اند که به جای ارائه‌ی اصول روش تحصیل فهم، درباره‌ی خود فهم پژوهش کرده‌اند و هرمنوتیک را از سطح روش‌شناسی به بلندای هستی‌شناسی برکشیده‌اند. شاید بتوان وجه

مشترک همه‌ی گونه‌ها و انواع هرمنوتیک فلسفی را در فاصله گرفتن از معرفت‌شناسی و نگاهی فلسفی به مقوله‌ی فهم دانست. این نوع هرمنوتیک بیش از همه، مرهون تلاش دو فیلسوف آلمانی، یعنی هایدگر و گادامر است (۲۹، صص: ۲-۳).

۱۲. هایدگر و هرمنوتیک فلسفی

روی کرد مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۶۷م) نقطه‌ی عطفی در هرمنوتیک محسوب می‌شود. وی با ایجاد پیوند میان هرمنوتیک و پدیدارشناسی، معنای جدیدی به هرمنوتیک بخشید و در عین حال، مسیر پیشین فلسفه را متحول کرد (۲۶، ص: ۱۳۴؛ ۳۴، صص: ۲۶۶-۲۷۰). او برای اولین بار، هرمنوتیک را به مسأله‌ی اصلی فیلسوفان بدل کرد و وظیفه‌ی فیلسوف را تأویل دانست. قلمداد کردن تفسیر به عنوان مسأله‌ی اصلی به گونه‌ای در تقابل کامل با جریان‌های غالب سنت فلسفی در غرب قرار دارد؛ چرا که از دوران باستان تا اوایل قرن بیستم، شالوده‌ی فلسفه‌ی غرب بر متافیزیک و معرفت‌شناسی، منطق و اخلاق استوار بوده است (۱۶، ص: ۱۱۶؛ ۳۵، صص: ۱۹۸ - ۲۲۸).

پروژه‌ی هایدگر صورت‌بندی جدیدی از پرسش یونان باستان از هستی‌شناسی، یعنی ماهیت و سرشت وجودی اشیا و پدیده‌ها بود. او می‌خواست به پرسش بودن پاسخ دهد و برای پاسخ به این سؤال، متوجه هستی‌ای شد که سعی دارد بفهمد و از ابتدا پیش‌فهمی از اشیا دارد. به تعبیر هایدگر، این هستی وجود آدمی یا «دازاین»^{۲۰} است (۱۶، ص: ۱۱۶).

توجه به جایگاه فهم در ساختار وجودی انسان و ارائه‌ی تبیین وجودی از حلقه‌ی هرمنوتیک، تأکید بر تاریخت انسان و تقدم فهم و تفسیر بر زبان گزاره‌ای که در زبان و در قالب قضیه بیان می‌شود، از نتایج تأملات فلسفی هایدگر درباره‌ی فهم است (۲۶، ص: ۱۹۳ و ۱۳۱). هایدگر درصدد تحلیل ساختار وجودی انسان برای نزدیک شدن به درک معنای هستی است. درک معنای هستی از طریق شناخت هستی انسان و تحلیل ساختار آن ممکن است که هایدگر از آن، با عنوان «دازاین» یاد می‌کند. مباحثی هم‌چون تفسیری بودن فهم‌های دازاین، تأثیرپذیری فهم‌های دازاین از پیش‌ساختار وجودی و دوری بودن فهم، در پی محوریت دازاین مطرح می‌شود. فهم واقعی و فلسفیدن از دید هایدگر، اهتمام به دازاین است (۳۸، ص: ۶۷). دازاین که به صورت «هستی - آن‌جا» ترجمه شده و منظور از «آن‌جا»، در این مفهوم، جهان و اوضاع و احوال تاریخی خاصی است که دازاین در آن قرار گرفته است، یک وجه تاریخی پیدا می‌کند. منتها از آن‌جا که در این مفهوم، جهان و اوضاع و احوال تاریخی خاصی که در آن قرار گرفته نهفته است، یک وجه تاریخی پیدا می‌کند. منتها برخلاف دیلتای که در حیات و هستی انسان‌ها، جهات مشترک انسانی را جست‌وجو

می‌کرد، هایدگر هر دازاین و حیات او را خاص خودش تلقی می‌کند. از این حیث، هر دازاین موجودی طالب آمیزش و معاشرت اجتماعی است و در پی انجام وظایف عملی و پی‌گیری علایق فردی در جهت نیازها و علایق و اهداف خاص خود است (۱۴، صص: ۱۴۵-۱۴۶). انسان، یا همانا دازاین، در موقعیت‌ها و حالت‌های گوناگون، امور و پدیده‌ها را می‌شناسد. این موقعیت‌ها و حالت‌ها بسیار مهم‌اند و نباید آن‌ها را از نظر دور داشت. هایدگر انسان را مستقل از جهان نمی‌نگرد بلکه او را وجودی می‌داند که در جهان است و دارای جهان. حقیقت هستی و فهم معنای آن برای انسان، معضل و مسأله است و بنابراین مدام درباره‌ی این مسأله می‌اندیشد. در نگاه هایدگر، انسان می‌بایست در پی فهم هستی باشد نه فهم هستنده‌ها. وی چنین فهمی را هستی‌شناسی بنیادین می‌نامد (۳۸، صص: ۷۳-۷۵). انسان مادامی که با شرایط جدید مواجه می‌شود، سعی می‌کند با ارائه‌ی طرحی در شناخت آن بکوشد و پس از آن، شرایط جدیدتر و طرح‌اندازی‌های جدید مطرح می‌شود تا شرایط نوظهور را فهم کند. از این حیث، فرایند فهم هیچ‌گاه به آمال خود نزدیک نمی‌شود و امری پایان‌ناپذیر و در عین حال، سیال باقی می‌ماند. از این حیث که انسان مدام در راه شناسایی است، تأویل چیزی جز کار و کوشش دازاین نیست و از آن‌جا که دازاین مدام در پی فهم است، پس هیچ زمانی به پایان فهم نمی‌رسد (۲، صص: ۸۷-۹۲). نکته‌ی دیگر در هرمنوتیک هایدگر این است که فهم حقیقی و صادق زمانی رخ می‌دهد که شخص به درون زبان نفوذ کند. در نگاه وی، انسان در افق زبان زندگی می‌کند و زبان «خانه‌ی هستی» اوست. هر نوع فهمی نیز در قالب زبان انجام می‌شود و هرمنوتیک فهمی مبتکرانه و مسؤولانه از زبان است (۲، صص: ۹۲؛ ۲۶، صص: ۱۶۵، ۱۷۹، صص: ۱۸۱؛ ۳۴، صص: ۲۲۹-۲۴۰). در نظر هایدگر، هرگونه فهمی مسبوق به پیش‌ساختارهای فهم است. در نظر او، هر تفسیری از سه جزو «پیش‌داشت»، «پیش‌نگرش» (پیش‌دید) و «پیش‌برداشت» (پیش‌دریافت) تشکیل شده است. پیش‌برداشت زمینه‌ای کلی است که فهم در چارچوب آن شکل می‌گیرد. پیش‌نگرش نوع نگاه و بینش خاصی است که با آن، امر یا پدیده‌ی مد نظر را تأویل می‌کنیم و پیش‌برداشت، انتظاراتی است که از تفسیر داریم و از قبل، در ذهن مفسر شکل گرفته‌اند (۲، صص: ۹۴؛ ۲۶، صص: ۱۶۶). میان فهم و زمان در هرمنوتیک هایدگر، رابطه‌ی نزدیکی است و بخشی از تأویل‌ها بر اساس افق دانایی دوران، تعیین می‌شوند و انتظار نمی‌رود کسی برخلاف آن‌ها حرکت کند. از این روی، تأویل یا فهم انسانی در محدوده‌ای تاریخی شکل می‌گیرد و مفاهیم درست و نادرست در آن محدوده‌ی تاریخی ساخته می‌شوند. به عبارتی در نزد هایدگر، دازاین وجودی تاریخی^{۲۱} دارد و در پرتوی زمان‌مندی انسان است که فهم تاریخی او شکل می‌گیرد. ظرف زمانی خاص در این مورد، تاریخ خاص اوست. هرچه انسان

می‌فهمد برگرفته از دنیای تاریخی آن و سازگار با آن است. مفسر هر معنایی که فهم کند، از پیش با دنیای تاریخی او سازگاری دارد (۲۶، صص: ۱۷۶-۲۷۸؛ ۲، صص: ۹۴-۹۵؛ ۴، صص: ۶۵۲-۶۵۷؛ ۳۸، صص: ۶۳-۶۴).

هایدگر تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌گوید ما نه تنها قادر به فهم هستیم بلکه وجودمان همان فهم کردن است. به عبارتی، هستی ما چیزی جز خود فهم کردن نیست. بدین گونه، هایدگر تأویل را سنگ بنا و شالوده‌ی وجود انسان قرار داد (۱۶، ص: ۱۱۸). به بیانی کوتاه، هرمنوتیک هایدگر چگونگی امکان فهم را توضیح می‌دهد. ما آدمیان از این رو می‌توانیم بفهمیم چون وجود ما یک هستی در حال فهم است. از این رو، هرمنوتیک او هستی‌شناسی فهم است و از تأمل در هستی‌شناسی فهم مسایلی چون جایگاه فهم در ساختار وجود انسان، ارائه‌ی تبیینی از حلقه (دور) هرمنوتیکی، تأکید بر تاریخت انسان و تقدم فهم بر زبان گزاره‌ای و غیره به دست می‌آید (۲۶، ص: ۱۱۸).

در نظر هایدگر، فهم متن بازسازی ذهنیت مؤلف و نفوذ در دنیای فردی او نیست، بلکه در سایه‌ی فهم متن، ما خود در امکان وجودی جدیدی جای می‌گیریم. ما با پیش‌فهم با متن مواجه می‌شویم و این امر ناشی از وجود ما در جهان است که خود امری تفهیمی است. هدف تفسیر متن آشکار کردن پیش‌فهمی است که ما پیش‌تر درباره‌ی متن داریم. فهم متن در اصل آشکار شدن بیشتر توان و امکان‌های وجودی مفسر است و در پرتوی فهم متون، مفسر بر امکان و ساحت‌های وجودی خویش می‌افزاید. مفسر در مواجهه با متن، معنایی را به متن فرا می‌افکند و نخستین فهم بدین ترتیب حاصل می‌شود، منتها در تعامل مفسر با متن این معنا تعدیل می‌شود و معنا (فهم) نهایی حاصل فرافکنی‌ها و تعدیل‌های مفسر و متن است که در یک نگرش دوری مسمی به حلقه‌ی هرمنوتیک محقق می‌شود (۲۶، صص: ۱۷۳-۱۷۴؛ ۳۸، ص: ۹۵). در این جهت، همه‌ی اشکال فهم متأثر از دنیای ذهنی و تاریخی مفسر است. پیش‌داشت، پیش‌دید و پیش‌دریافت ما در هر فهمی مداخله می‌کند و هر معنایی که درک می‌کنیم باید از پیش با این دنیای ذهنی سازگار باشد. تاریخ‌مندی و زمان‌مندی دازاین موجب می‌شد که فهم نیز تاریخی شود. با توجه به این که هایدگر دنیای هر دازاین را ویژه‌ی او می‌داند و به تبع این امر، برداشت و تفسیر دازاین نیز خاص او می‌شود، ممکن است این سؤال پیش‌آید که چنین امری هنگامی که در مورد علم تاریخ به کار گرفته شود به برداشت‌های متکثر و نوعی نسبی‌گرایی در برداشت‌های تاریخی بینجامد. هایدگر چنین پاسخ می‌دهد که مفسر باید از پیش‌ذهن‌های موهوم و عامیانه پرهیز کند و پیش‌فرضهایی را به کار گیرد که از «نفس اشیا» باشد، اما متأسفانه طریقی برای شناخت این پیش‌فرض‌ها ارائه نمی‌کند (۲۶، صص: ۱۹۸-۱۹۹). البته

در این مورد می‌توان با توجه به مباحث ای. اچ. کار در خصوص ارزش‌داوری در تاریخ این نقیصه را جبران کرد. از نظر «کار» واقعیت‌های تاریخی همواره مستلزم مقداری تفسیر است و تفسیر تاریخی همواره متضمن داوری اخلاقی یا، بی‌طرفانه‌تر، ارزش‌داوری است. اما در این ارزش‌داوری مورخ باید کیفیت تاریخی همه ارزش‌ها را دریابد نه آن‌که تنها ارزش‌های مد نظر خود را برجسته کند. به عبارتی، فرد و ذهنیت او را در بطن جامعه و از حیث اجتماعی بررسی کند (۲۱، صص: ۱۱۳-۱۲۳).

از دید هایدگر، مفسر نمی‌تواند خود را به گذشته‌ی تاریخی ببرد و دنیای خویش را کنار بزند و فارغ از تاریخت و فضای ذهنی خویش، به جهان ذهنی دیگری (مؤلف متن یا صاحب سخن) پا بنهد. پس بازسازی معتبر گذشته، ممکن نخواهد بود و تلاش در جهت درک گذشته، آن‌گونه که هست، محکوم به شکست است و اجتناب از دخالت ذهنیت مفسر ممکن نیست (۳۸، صص: ۶۳-۶۴). در این‌جا نیز ممکن است بحث شکاکیت تاریخی مطرح شود، بدین صورت که اگر درک گذشته ممکن نیست و همه‌چیز ذهنیت مفسر است و این ذهنیت با ذهنیت مؤلف انطباقی ندارد؛ پس به هیچ نحو نمی‌توان به عینیت در تاریخ رسید. این شبهه را نیز اریک هرش از متفکران هرمنوتیک چنین پاسخ می‌دهد: مفسر با همه دنیای ذهنی خویش، درگیر عمل فهم نمی‌شود، بلکه تنها بخشی از دنیای ذهنی او، به منزله‌ی پیش‌ساختارها، در عمل فهم مداخله دارد. مؤلف متن نیز در هنگام نوشتن نه با تمام دنیای خویش، بلکه با بخشی از آن، به امر نوشتن پرداخته است. از این روی، اگر امکان هم‌خوانی کامل تمام دنیای مؤلف و مفسر (در نتیجه‌ی تفاوت در افق‌های زمانی و تاریخی) وجود نداشته باشد امکان هم‌خوانی بخش‌های گزینشی و امتزاج هر کدام از آن‌ها با یک‌دیگر وجود دارد (۲۶، صص: ۲۰۲-۲۰۴). تعبیر اریک هرش در این خصوص را می‌توان چنین به کار گرفت که در پژوهش‌های تاریخی با در نظر داشتن روی‌کرد مشترک اندیشمندان هرمنوتیک، هم‌چون شلایرماخر و دیلتای (در راستای شناخت داده‌های موثق تاریخی) و هایدگر و اخلاف او (با تکیه بر نقش مؤثر مفسر در تحقق فهم). محقق قادر خواهد بود تا فهمی ارائه کند که ناظر بر تداخل افق‌های حال و گذشته و یا همانا ذهنیت مورخ با واقعیت‌های تاریخی باشد. با همه‌ی اهمیت هایدگر در هستی‌شناسی هرمنوتیکی، کسی که این مسایل را به صورتی منظم بیان کرد و آن‌ها را در مباحث زیباشناسی، تاریخ و زبان به کار گرفت، شاگرد برجسته و شارح افکار و هم‌کار دوران‌ش گادامر، صاحب کتاب حقیقت و روش، است (۲۹، صص: ۱۲۸-۱۴۰).

۱۳. گادامر و دیالکتیک فهم

هانس گئورگ گادامر با انتشار کتاب حقیقت و روش در سال ۱۹۶۰م، نظریه‌ی هرمنوتیک را متحول ساخت.^{۲۲} او این پرسش را مطرح می‌کند که شرایط امکان فهم کدام‌اند؟ گادامر برای پاسخ به این سؤال، دست‌گاه هرمنوتیکی خاص خود را ساخت که حول سه محور می‌چرخد: ۱. ماهیت متن، ۲. ماهیت تأویل‌گر، ۳. فرآیند فهم. گادامر می‌پذیرد که متن یک کل واحد است؛ تک‌تک کلمات، جملات، پاراگراف‌ها و فصول در کنار هم می‌آیند تا معنایی کلی را از یک متن به دست دهند. در نگاه گادامر، برای تأویل متن باید میان اجزای متن و کلیت آن رفت‌وآمد کرد و به این رفت‌وآمد، دور هرمنوتیکی می‌گوید. البته دور هرمنوتیکی اصطلاحی تازه نیست، اما وی قایل به این است که یک منطق دیالکتیکی بر آن حاکم است؛ یعنی بین متن و خواننده، یک پرسش و پاسخی در می‌گیرد که همواره فهم را رو به جلو می‌برد و بر وسعت آن می‌افزاید. روی‌کرد دیالکتیکی فهم در نگاه گادامر، بدین معناست که مفسر با متون محل مطالعه‌ی خویش به گفت‌وگو می‌پردازد و اجازه می‌دهد که افق معنایی متن ظهور کند؛ چرا که معنای متن و موضوع مورد مطالعه در خلأ ظاهر نمی‌شود، بلکه در افق معنایی مفسر و عالم ظاهر می‌شود (۳۳، صص: ۲۵۶-۲۷۴). نکته‌ی مهم در این فهم دیالکتیکی متن و مفسر این است که در تعامل مفسر و متن، منطق حاکم بر گفت‌وگو، منطق پرسش و پاسخ است. از این نظر، تحقق فهم واقع‌ای است که از پرسش متقابل مفسر و متن حاصل می‌شود (۲۶، ص: ۲۲۷، ص: ۲۳۱). گادامر که به نقش پیش‌فرض‌ها، سنت و تاریخ‌گرایی در وقوع فهم اهمیت می‌دهد، فهم را صرفاً یک عمل سوبجکتیو و محصول فعالیت ذهنی فاعل شناسایی نمی‌شناسد، بلکه با تأکید بر زبان، آن را یک بازی زبانی می‌داند که از تقابل تا تعامل سوژه و ابژه (مفسر و متن) تشکیل می‌شود (۲، صص: ۹۹-۱۰۰؛ ۲۹، صص: ۱۱۴-۱۱۵؛ ۳۳، صص: ۲۵۶-۲۷۴).

از دید گادامر، فهم در بستر تاریخ و سنت شکل می‌گیرد و هم‌چنان که موقعیت مفسر، علایق و شرایط و انتظارات او تأثیرگذار است، سنت (بدین مفهوم که تفاسیر مفسران قبلی نیز در فهم مفسر و سؤالاتی که برای «برگشودن» متن مطرح می‌کنند مؤثر است) نیز اثرگذاری خاص خود را دارد (۱۸، ص: ۱۴۰؛ ۱۴، صص: ۱۴۹-۱۵۰؛ ۳۸، ص: ۶۷؛ ۳۴، صص: ۲۷۷-۲۸۴). وی عنوان می‌کند که ذهن تأویل‌گر بر اثر یک سنت تاریخی شکل گرفته است (۳۰، صص: ۲۰۰-۲۰۶). گادامر برای توضیح این شکل‌گیری اصطلاح پیش‌ساختار فهم را از هایدگر وام می‌گیرد که متشکل از چیزی است که آن را پیش‌داوری می‌خواند و عبارت از مجموعه‌ی آرا، باورها و تصوراتی است که از تاریخ و گذشته به ارث می‌رسند و برای آن که مفهومی مثبت به آن ببخشند، آن‌ها را پیش‌فرض‌هایی می‌داند که به تأویل‌گر اجازه

می‌دهند تا معانی گوناگونی را به موضوعی که قرار است فهم شود، فرافکنند. مفسر با دیالوگ دیالکتیکی و طرح سؤال از متن و تأثیر متن بر روی او، در پی آن است که پرسشی را مطرح کند که متن مد نظر پاسخ آن پرسش است (۲۶، صص: ۲۴۴-۲۴۵).

از این روی، هرچه قدر سؤالات او صحیح‌تر و جدی‌تر باشد به‌تر می‌تواند به مقصود خویش که همانا فهم بینابینی افق‌های حال و گذشته از متن مد نظر است برسد. بحث گادامر، صرف نظر از این که به دست برخی از اندیشمندان هرمنوتیک نقادی شده و به علاوه، خود نیز منکر ضرورت روش‌شناسی در فهم علوم به طور کلی است، می‌تواند در روش‌شناسی تاریخی مؤثر باشد و سازوکار پیدایش معرفت تاریخی را از پویایی دوجندانی برخوردار سازد، چرا که محققان تاریخ، به عنوان کسانی که در افق گفتمانی زمان حال زندگی می‌کنند و بینش و نگرش خود را وام‌دار آن هستند، وقتی به سراغ موضوعی در گذشته می‌روند و متون مربوط را مطالعه می‌کنند، در صورتی می‌توانند امر پژوهش را نظام‌مند به پیش ببرند که با طرح سؤال یا سوالاتی دقیق به استقبال موضوع بروند. چنین فرایندی هم شناخت نسبی از گذشته را، همان که گادامر با عنوان سنت از آن یاد می‌کند، می‌طلبد و هم نقش فعال محقق در طرح سؤال و در پی آن، طرح مسأله را طلب می‌کند. ماهیت مسأله‌دار بودن پژوهش‌های تاریخی و ضرورت اهتمام به آن، در این وادی با در نظر داشتن این مهم که هر مسأله‌ای مسبوق به سؤال است و اگر سؤال خوب طرح شده باشد، مسأله به‌تر خود را نشان می‌دهد در همین جهت است. اهمیت «امتزاج افق‌ها» در تحقق فرایند فهم، که گادامر بر آن تأکید می‌کند و افق معنایی مفسر را تحت تأثیر سنت و تاریخ، حاصل پیوند حال و گذشته می‌داند نیز مؤید همین معناست (۲۶، صص: ۲۶۵-۲۶۷؛ ۲، صص: ۱۰۰-۱۰۱؛ ۲۰، صص: ۲۱۶-۲۱۷؛ ۱۸، صص: ۱۴۳-۱۴۴، صص: ۱۵۶-۱۵۷؛ ۳۰، صص: ۲۰۹-۲۱۰).

در نگاه گادامر، فهم نهایی هیچ زمانی حاصل نمی‌شود و سخن گفتن از فهم برتر سخنی بیهوده است. تنها فهم و تفاسیر متفاوت وجود دارد و هر مفسری با توجه به افق زمانی که در آن سیر می‌کند و ارتباطی که با متن برقرار می‌کند و دور هرمنوتیکی‌ای که در پرتوی آن شکل می‌گیرد، می‌تواند فهم خاص خود را داشته باشد (۱۴، صص: ۵۰-۵۱؛ ۲، صص: ۱۰۱؛ ۳۵، صص: ۴۴-۵۸؛ ۳۳، صص: ۵۱-۵۹). نسبی و سیال بودن معرفت تاریخی نیز می‌تواند با همین نظرگاه گادامر معنا پیدا کند. چرا که هر محقق تاریخی با توجه به بینش، نگرش و روش خویش به سراغ گذشته و موضوعات تاریخی می‌رود و بسته به نوع ارتباط و تعامل خویش با متن، برداشتی تاریخی ارائه می‌کند که خاص خود اوست. اگر این مفهوم از تاریخ را نسبی بودن تاریخ معنا کنیم، افق‌های زمانی نیز بر این برداشت‌های نسبی مورخان

در هر عصری تأثیرگذارند و آن‌ها را در خود جای می‌دهند. این تأثیرگذاری افق‌های زمانی سیال بودن ماهیت معرفت تاریخی را در خود دارد. از این حیث، مثلاً مورخانی که در عصر صفویه می‌زیستند، در عین حالی که در خصوص موضوع واحدی، برداشت‌ها و به اصطلاح فهم متفاوت داشتند، با مورخانی که در عصر امروزی تاریخ ایران زندگی می‌کنند، برداشت‌های متفاوت‌تری نسبت به موضوع واحد داشته‌اند. تأثیر افق‌های زمانی را می‌توان به سیال بودن و تأثیر بینش و نگرش فردی را به نسبی بودن علم تاریخ تعبیر کرد. این نسبی‌گرایی فهم محل توجه گادامر است، چرا که هر فهمی با پرسش آغاز می‌شود و پرسش برخاسته از موقعیت مفسر و افق معنایی اوست. از این حیث، فهم هر چیزی جز پاسخ اثر به پرسش مفسر نیست و لحظه‌ی فهم لحظه‌ای است که پرسش مفسر پاسخ خود را از اثر بیابد. فهم تابعی از پرسش یا افق معنایی مفسر است و این چیزی جز نسبی‌گرایی در فهم نیست (۲۶، ص: ۳۱۳).

در مقوله‌ی فهم، گادامر نقش زبان را نیز مهم می‌پندارد. وی زبان را واسطه‌ی عام فهم می‌داند و هر گونه فهمی از جهان را زبانی می‌داند. زبان پس‌زمینه‌ی هرگونه کنش فهم و وجه بنیادین بودن و شدن ما در جهان است. ساختار واقع‌ی فهم زبانی است و بنابراین هرمنوتیک و پدیدارشناسی زبان اموری متناظراند. از این حیث، زبان ابزار تحقق تجربه‌ی هرمنوتیکی نیست بلکه تمامی فهم سرشتی زبانی دارد و هرمنوتیک حادثه‌ای است که در زبان محقق می‌شود. امتزاج افق‌ها و گفت‌وگویی که از این رهیافت میان مفسر و متن صورت می‌گیرد، امتزاج زبان است و در نتیجه‌ی امتزاج زبان مفسر با زبان اثر، زبانی مشترک حاصل می‌شود که همانا تجربه‌ی فهم است (۱۴، ص: ۱۵۲؛ ۳۵، صص: ۵۹-۸۲). به عبارتی، «امتزاج افق‌ها امتزاج زبان‌هاست و امتزاج زبان‌ها امتزاج دنیاهاست» (۲۶، ص: ۲۷۴). در همین جهت، در تفاوت حیوان با انسان، گادامر زبان و به تبع آن، فهم انسان از جهان را دارای جهت‌گیری می‌داند و معتقد است: «زبان جهان‌بینی است» (۲۶، ص: ۲۷۵). گادامر تأثیرگذارترین چهره‌ی اصحاب هرمنوتیک در قرن بیستم است، زیرا تحولات بعدی در حوزه‌ی هرمنوتیک به شکل‌های مختلف از او تأثیر پذیرفته‌اند. هرمنوتیک‌های پس از گادامر را می‌توان در چهار دسته به شرح ذیل تقسیم‌بندی کرد: دسته‌ی اول کسانی که پاسخی انتقادی به گادامر داده‌اند مانند هابرماس؛ دسته‌ی دوم آن‌هایی که تلاش کردند تا نظریات گادامر را در دل رویکردهای نظری غالب دوران جای دهند مانند پل ریکور در ساختارگرایی و دریدا در پساساختارگرایی؛ دسته‌ی سوم افرادی که نظریات گادامر را به صورت مستقیم یا نامستقیم تصاحب کردند و آن‌ها را در تأویل‌هایشان به کار گرفتند،

همانند گرتز؛ و دسته‌ی چهارم که اندیشمندانی هم‌چون املیو بتی و اریک هرش در آن جرگه قرار می‌گیرند، به عینی‌گرایان یا طرفداران جدید هرمنوتیک کلاسیک معروفاند.

۱۴. هابرماس و روی‌کرد انتقادی به هرمنوتیک

یورگن هابرماس هرمنوتیک فلسفی را عام نمی‌داند و تحلیل گادامر از فهم را تنها در فهم هنری و تاریخی پذیرفتنی می‌داند. از دید وی، هرمنوتیک فلسفی قابلیت تفسیر عمل اجتماعی و در نتیجه، علوم اجتماعی از قبیل جامعه‌شناسی، سیاست و اقتصاد را ندارد. اندیشه‌های هابرماس معطوف به «تفکر انتقادی» است و نگرش هرمنوتیکی او از این منظر قابل پی‌گیری است (۲۹، صص: ۳-۴، صص: ۱۴۳-۱۴۵). هابرماس با اعتقاد به اهمیت «علاقه‌ی بشری» در تعیین افق فهم، به گونه‌ای، بدان‌چه گادامر با عنوان سهم سنت و پیش‌داوری در تحقق فهم مطرح می‌کند نزدیک می‌شود، اما باز عمل فهم را انتقادی می‌بیند و هرمنوتیک را مختص به علوم تاریخی و فرهنگی بر می‌شمارد (۳۳، صص: ۲۹۳-۳۰۹؛ ۲۶، صص: ۲۳۶-۲۳۸). در نگاه او، در علوم تاریخی و فرهنگی است که فهم ساختاری هرمنوتیکی داشته و قصد آن، تضمین امکان خویشتن‌فهمی برای جهت‌دهی به اعمال افراد و ایجاد فهم متقابل در میان آن‌هاست (۲۹، صص: ۱۵۲-۱۵۸؛ ۳۲، صص: ۱۶-۲۳). در حالی که هابرماس نیز نگرش تحصلی در علوم انسانی را نفی کرده و منکر عینیت‌گرایی در این علوم است اما بی‌توجهی عالمان هرمنوتیک فلسفی به روش را افتادن در دام نسبی‌گرایی می‌داند. از نظر هابرماس، برای بازشناسی «فهم» و «بدفهمی» از یک‌دیگر می‌بایست معیاری وجود داشته باشد که هرمنوتیک فلسفی فاقد آن است (۲۶، صص: ۳۴۲-۲۴۳). هابرماس نیز مانند گادامر به تاریخ‌مندی معنای اجتماعی توجه ویژه دارد و هم‌چون وی از منتقدان جدی روی‌کردهای پوزیتیویستی در علوم انسانی است. فلسفه‌ی هابرماس غرق در حساسیت‌های تاریخی است و جایگاه معنا و فهم را در این جهت، مهم می‌شمارد. از این روی، رهیافت پوزیتیویستی در مطالعات فرهنگی و اجتماعی را به نقد کشیده و با طرح «لزوم اجماع» در فهم، به مفهوم «تداخل افق‌ها» در نزد گادامر نزدیک می‌شود. از این حیث، هابرماس نیز فهم را به مثابه‌ی نوعی گفت‌وگو می‌داند که باید در بستر تاریخی محقق شود. با این حال، تأثیر بسترهای ایدئولوژیک بر فهم و آن‌چه را که ممکن است به تحریف فهم بینجامد فراموش نکرده و تأثیر عوامل درونی را در حصول فهم، خاطر نشان کرده است. گادامر در مقابل نقد هابرماس و رهیافت هرمنوتیکی او این پاسخ را می‌دهد که در حین فرایند تحقق فهم، تحریف‌ها نیز آشکار می‌شوند و از بین می‌روند، اما هابرماس متقاعد نشده و با در پیش گرفتن روی‌کرد دیالکتیکی به علوم انسانی، به کارگیری فنون

انتقادی در کنار تأویل تاریخ‌مند را شیوه‌ی فایق آمدن بر تحریف‌های احتمالی دانسته است (۱۶، صص: ۱۱۴-۱۳۸). در نگاه هابرماس نیز فهم و هر گونه تحریفی که در آن صورت بگیرد در زبان، خود را نشان می‌دهد و هرمنوتیک بر همان مقوله‌ها و دسته‌بندی‌های زبانی مبتنی است. از این روی، فهم ماهیتی کاملاً تاریخ‌مند به خود می‌گیرد. می‌توان چنین گفت که هر چند روی کرد هابرماس به هرمنوتیک گادامری انتقادی است، وجوه اشتراک زیادی میان رهیافت‌های تأویلی آن‌ها وجود دارد.

با در نظر داشتن تأکید هابرماس بر زبان، رهیافت‌های ضد پوزیتیویستی و نوعی بازگشت به هرمنوتیک سنتی، می‌توان چنین گفت که روی کرد انتقادی او می‌تواند ابزار مناسب‌تری را در اختیار پژوهش‌گران عرصه‌ی تاریخ قرار دهد، چرا که با ایتنای عمیق بر بسترهای تاریخی فهم، روی کرد انتقادی و رهیافت دیالکتیکی او می‌تواند روش‌شناسی تاریخی را سمت و سوی دیگری دهد و مورخان را در فهم بهتر جامعه‌ای که در آن به سر می‌برند (و از گذشته تا حال استمرار داشته است) یاری برساند.

۱۵. پل ریکور، خویشتن‌فهمی و هرمنوتیک تأملی

دیدگاه پل ریکور را می‌توان جمع میان دیدگاه‌های اندیشمندان و فلاسفه‌ی بزرگ سده‌های نوزده و بیست، خاصه نیچه، هایدگر و گادامر دانست. توجه به پیش‌فهم در تأویل، اهتمام به گفت‌وگوی مفسران در مقوله‌ی فهم، توجه به امتزاج افق‌ها، ضرورت آغاز تأویل از زبان و نوعی نسبی‌گرایی و تاریخ‌گرایی در تحقق فهم را ریکور وام‌دار اندیشمندان هرمنوتیک فلسفی است. وی اندیشه‌های بسیاری از اندیشمندان بزرگ، از جمله سارتر و فروید و لوی استراوس را نقد و در برابر بسیاری، از هرمنوتیک دفاع کرده است (۲، صص: ۱۰۸-۱۱۰).

آنچه در هرمنوتیک ریکور قابل توجه است تأکید بر «تأمل» در راستای رسیدن به «خویشتن‌فهمی» است. تأمل با تفسیر دستاوردهای فرهنگی یک سنت آغاز می‌شود. برای درک این دستاوردها باید به تفسیر آثار به‌جای‌مانده از انسان‌ها، که نشانی از هستی و بودن آن‌هاست، پرداخت؛ چراکه همه‌ی این آثار چیزی برای گفتن دارند و تفسیر آن‌ها به خویشتن‌فهمی ما می‌انجامد. انسان‌ها امکان‌های وجودی خویش (بودن و هستی‌شان) را با اعمال، آثار و نماد و اظهارات قابل تفسیر تجسم بخشیده‌اند و ما با تجربه‌ی عملی این امور و تفسیر آن‌ها، به بازشناسی این ظرفیت‌ها می‌پردازیم (۱۲، صص: ۹۹-۱۰۰). این بازشناسی که همانا بازفهمی دنیای انسان‌های دیگر است ما را در شناخت دنیای خودمان و به اصطلاح خودفهمی کمک می‌کند (۲، ص: ۱۲۵). به باور ریکور، در این جهت، باید تأمل را با

نشانه‌های زبانی و نمادهای گفتاری آغاز کرد (۲۶، صص: ۳۵۲-۳۵۴). البته تفسیر نمادها و تلاش برای راه یافتن به معنای نهفته در پس آن‌ها آغاز عمل تأمل فلسفی است و هرمنوتیک نیز آغازی بر فلسفه‌ی تأمل قلمداد می‌شود (۲۶، ص: ۳۵۷).

ریکور در پی آن است که برخلاف دیلتای، که میان تبیین و فهم تمایز قایل می‌شد و تبیین را مربوط به علوم طبیعی و تفهم را مربوط به علوم انسانی می‌دانست، میان این دو مفهوم امتزاج ایجاد کند و نظریه‌ی تفسیری خویش در علوم انسانی را بر پایه‌ی ارتباط دیالکتیکی تبیین و فهم پایه‌گذاری کند (۳۹، صص: ۶۸-۶۹). از این جهت، ریکور هم با هواداران هرمنوتیک رمانتیک، هم‌چون دیلتای و هم با عالمان هرمنوتیک فلسفی هم‌چون گادامر (که منکر امکان به‌کارگیری روش علوم تجربی در علوم انسانی بود) در تقابل قرار می‌گیرد. در نظر وی، به‌کارگیری تبیین در علوم انسانی، این علوم را از وصف علمی بودن برخوردار می‌سازد و گونه‌ای از عینیت و اعتبار برای آن‌ها به همراه می‌آورد (۲۶، صص: ۳۶۶-۳۶۹). ریکور که با اتکا بر تفسیر متن، درصدد ارائه‌ی الگویی برای دیگر گونه‌های هرمنوتیکی، از جمله تفسیر گفتاری است به خصوص تحت تأثیر «ساختارگرایی» است و از این حیث، دیدگاه او آمیزش هرمنوتیک و ساختارگرایی قلمداد می‌شود (۲۷، صص: ۲۱۰-۲۱۲؛ ۱۴، صص: ۱۵۵-۱۵۶؛ ۳۹، ص: ۸۳).

نظر به اهمیت خاص زبان در ساختارگرایی، ریکور نیز اهتمام ویژه‌ای به زبان دارد و هم‌چون ساختارگرایان معتقد است هرچه هست در درون زبان است و زبان خودبسنده است (۱۲، صص: ۷۱-۹۵؛ ۲۶، صص: ۲۷۰-۲۷۱). نظریه‌ی تفسیری ریکور که یک نظریه‌ی ترکیبی است و زبان‌شناسی و ساختارگرایی و هرمنوتیک را در هم آمیخته، تفسیر را اقدامی دیالکتیکی می‌داند که از فهم خام و ساده‌ی متن آغاز می‌شود و با تبیین متن به سوی درک عمیق‌تر آن گام می‌نهد (۳۹، صص: ۶۸-۶۹). هم‌چنان که آمد، ریکور تفسیر را در خدمت خویشتن‌فهمی مفسر می‌داند و مفسر در نتیجه‌ی تفسیر متن، بهتر خود را درک می‌کند و یا تلاش می‌کند تا به گونه‌ای متفاوت درک کند. میان زمان پیدایش متن تا زمان مفسر، فاصله‌ای وجود دارد که تفسیر متن آن را پر می‌کند و مفسر با تفسیر خویش بر فاصله‌ی فرهنگی موجود فایق می‌آید. از این حیث، ریکور تحت تأثیر هرمنوتیک فلسفی، فهم را محصول توافق مفسر و متن و پاسخی به پرسش او می‌داند. البته ریکور کاملاً هم مفسر‌محور نیست بلکه معتقد است که تفسیر متن وسیله‌ای برای رسیدن به ذهنیت و فردیت مؤلف نیز هست، چرا که مؤلف فردیت خویش را در متن متبلور کرده و تفسیر متن خود به خود، تفسیر او نیز هست. از این روی، فهم هم‌چنان که مستقل از مؤلف آن است از مفسر و خواننده آن نیز مستقل است (۲۶، صص: ۳۸۰-۳۸۴).

در تفسیر متن، ریکور هم به معنا و هم مفاد متن توجه دارد. معنا به ساختار لفظی متن مربوط است و با روش تبیینی معین می‌شود و مفاد و مقصود متن به بعد معناشناختی آن برمی‌گردد. روش تبیینی مد نظر ریکور با تبیین در علوم تجربی متفاوت است و عملی زبان‌شناسانه محسوب می‌شود که نظام واژگان و نظام زبانی حاکم بر متن را بررسی می‌کند. در برابر فرایند فهم در هرمنوتیک هایدگر و گادامر که صورتی حلقوی داشت، فهم مد نظر ریکور ماهیت قوسی دارد و از تبیین ساختار لفظی متن، که ریکور آن را «فهم سطحی» می‌نامد آغاز می‌شود، با تفسیر که همانا فرایندی عملی است و به فهم منتهی می‌شود دنبال می‌شود و در پایان، با «خویشتن‌فهمی»، که هدف تفسیر متن است، پایان می‌پذیرد (۲۷، ص: ۲۱۰؛ ۲۶، صص: ۳۸۸-۳۸۵). پل ریکور هم‌چنین به تکرر قرائت‌های مختلف از متن اعتقاد دارد، منتها تفاسیر مختلف را با هم برابر نمی‌داند و برخی از تفاسیر را بر تفاسیر دیگر ترجیح می‌دهد. در همین جهت، از منطق احتمال تبعیت می‌کند و بر اساس آن، این نکته را در نظر دارد که از میان قرائت‌های گوناگون از یک متن باید قرائت محتمل‌تر را پذیرفت (۲۶، صص: ۳۹۳-۳۹۴). از این روی، ریکور به پایان‌ناپذیری عمل فهم متن معتقد است که این امر با فلسفه‌ی تأملی او و هم‌یاری فهم در خویشتن‌فهمی مفسر نیز هم‌خوانی دارد (۲۹، صص: ۲۳۳-۲۵۶).

۱۶. عینی‌گرایی، بازگشت به هرمنوتیک سنتی

عینی‌گرایی در پی رسیدن به چارچوبی ثابت در حیطه‌ی تحقیق است و رسالت فلسفی خود را یافتن چارچوب مربوط به بحث خویش می‌داند. فلسفه‌ی عینی‌گرا دست‌یابی به قضایای همیشه صادق را ممکن می‌داند و شناخت معیارها و شاخص‌ها معرفت ثابت و غیر سیال را پی‌جویی می‌کند. این روی‌کرد هرمنوتیکی بر فهم عینی، ثابت و فراتاریخی تأکید می‌کند. از این نظر، معنای متن مستقل از مفسر است و ریشه در قصد مؤلف دارد و مفسر می‌تواند به این معنای عینی و واقعی دست یابد. از این حیث، عینی‌گرایی در مقابل شکاکیت و نسبی‌گرایی قرار می‌گیرد (۲۷، صص: ۷۶-۸۰؛ ۲۶، صص: ۳۱۳-۳۱۴؛ ۲۹، صص: ۲۳۳-۲۵۶؛ ۲۶، صص: ۴۳-۴۵، ص: ۵۶). عینی‌گرایی از سوی دیگر، در مقابل تاریخ‌گرایی قرار می‌گیرد که همه‌ی اندیشه‌ها و اعتقادات را اموری تاریخی می‌داند و فهم آن‌ها را تابعی از شرایط تاریخی به شمار می‌آورد. در حالی که عینی‌گرایی از فهم صادق و معیارهای ثابت در این راستا بحث می‌کنند، تاریخ‌گرایان فهم و معیارهای تحقق آن را سیال و تابع شرایط تاریخی تلقی می‌کنند. عینیت‌گرایی تاریخی با تکیه‌ای که بر نقد روش‌مند دارد تنها می‌تواند ادعا کند که از ارتباط بی‌ضابطه با گذشته و تسخیر آن در جهت منافع محقق

جلوگیری کند اما از تشخیص پیش‌فرض‌هایی که بر فهم محقق اثرگذارند ناتوان است و تنها وجود آن‌ها را انکار می‌کند و یا از ضرورت انکار آن سخن می‌گوید (۲۷، صص: ۱۲۶-۱۲۸). به هر ترتیب، عینی‌گرایان با این سؤال جدی مواجه‌اند که آیا می‌توان به کمک روش به فهم عینی پدیده‌های تاریخی نایل آمد و در خارج از سنت و زمینه‌های تاریخی امور را فهم کرد یا خیر (۲۷، صص: ۲۹۲-۲۹۳).

اریک هرش که به گونه‌ای میان فهم و تفسیر تفاوت می‌گذارد و فهم را ساختن معنای متن اما تفسیر را توضیح معنای متن قلمداد می‌کند، از جمله کسانی است که با نقد هرمنوتیک تاریخ‌گرای هایدگر و گادامر، به عینی‌گرایی قایل است. در همین جهت، به دفاع از هرمنوتیک دیلتای پرداخته و ضمن مقابله با هرمنوتیک فلسفی، هدف اصلی هرمنوتیک را فهم نیت مؤلف و متن‌محوری و نتیجه‌ی هرمنوتیک فلسفی را نسبی‌گرایی می‌داند (۲۷، صص: ۷۴-۸۰). البته هرش نیز در عینی‌گرایی خویش، بنیانی شناختنی ارائه نمی‌کند و تنها با طرح این مبحث که تفاسیر مختلف باید به ساختی مشترک برسند و از شکاکیت عدول کنند، دیدگاه‌های خود را در معرض نقد باقی می‌گذارد. در نظریه‌ی هرمنوتیکی اریک دونالد هرش، قصد مؤلف نقش بنیادین دارد، چرا که وی معنای متن و ثبات و تعیین آن و امکان دست‌یابی به تفسیر عینی متن را با نیت و قصد مؤلف گره می‌زند. در نگاه هرش، که به هرمنوتیک‌های سنتی و خاصه دیلتای نزدیک است، نمی‌توان روش شناسی عامی برای فهم و تفسیر ارائه کرد اما امکان این هست که اصول عام حاکم بر مقوله‌ی فهم متن، شناسایی و تنقیح شوند. در نظر امیلیو بتی، مسأله‌ی اصلی فهم درک مقصود صاحب اثر است، بنابراین علایق و پیش‌داوری‌های مفسر باید طرد شوند. در نزد او، تفسیر عینی تنها تفسیر معتبر است و وظیفه‌ی مفسر در تفسیر عینی، «بازشناسی» یا «بازسازی» مقاصد و پیام‌ها و اندیشه‌هایی است که در متون نهفته است (۲۶، صص: ۴۴۰-۴۴۱؛ ۲۹، صص: ۳۴-۴۰). البته بتی، مفسر را کاملاً منفعل نمی‌بیند و منظور او از بازسازی یا بازشناسی معنا، همان فعالیت مفسر در رسیدن به فهم و به عبارتی، درک تفسیر عینی است (۳۸، ص: ۵). در فهم پدیده‌های تاریخی، مفسر (محقق تاریخ) مسؤولانه با تاریخ پیوند برقرار می‌کند، اما این امر مانع از فهم عینی نمی‌شود (۲۹، صص: ۴۲۹-۴۴۳). در این جهت، بتی میان «معنا»، که به خود متن و ذهنیت پدیدآورندگان آن مربوط می‌شود، و «معنا برای ما»، که به ذهنیت و اندیشه‌ی مفسر برمی‌گردد، فرق قایل می‌شود. در نظر او، هر قدر مفسر قوی‌تر باشد و ذهنی فعال و جامع داشته باشد، به فهمی جامع و عینی‌تر از پدیده‌ی تاریخی دست پیدا می‌کند (۲۶، صص: ۴۵۲-۴۵۴). چنین تقسیم‌بندی‌ای در خصوص معنا، در آرای هرش نیز وجود دارد.

۱۷. علم تاریخ در پویش هرمنوتیک

هرمنوتیک به عنوان دانش، رهیافت و یا مکتبی که مقوله‌ی فهم را (چه از منابع نوشتاری و چه گفتاری) در نظر دارد، خواسته یا ناخواسته، با تاریخ، چه در مفهوم نظری و چه معرفت‌شناسی، مقارنت دارد. تاریخ به مفهوم کنش جمعی آدمیان در گذشته، با هر تعبیری که واکاوی شود^{۳۳} یک هدف دارد و آن هم جهت بخشیدن به هستی انسان و ارائه‌ی راه‌کارهایی است که مستقیم یا نامستقیم، بهتر شدن حیات آدمیان در زمان حال را در خود داشته باشد (۱۹، ص: ۹۱؛ ۳۲، صص: ۲۱۳-۲۲۰). مورخان شناخت و تحلیل کنش‌های گذشته‌ی انسان را به کمک منابع تاریخی به انجام می‌رسانند و از این رو، منابع تاریخی (خواه منابع شنیداری، دیداری و یا نوشتاری) بدیهی‌ترین وسیله برای رسیدن به اهداف مورخان‌اند. نکته‌ی مهمی که در این جا باقی می‌ماند و از همین نکته، تقارن دانش تاریخ و هرمنوتیک^{۳۴} مجال خودنمایی پیدا می‌کند، چگونگی رسیدن به فهم تاریخی از دل منابع است (۳۶، صص: ۴-۹). از این جاست که هرمنوتیک به عنوان دانش نیل به فهم به طور کلی، در مورد تاریخ نیز مؤثر واقع می‌شود و به عنوان معین تاریخی، مورخان را در حصول به فهم (با هر تعبیری اعم از عینیت‌گرایی و یا تاریخ‌گرایی) یاری می‌دهد. مورخان در پی توصیف و تحلیل نظام‌مند تاریخ به گونه‌ای مرتبط با زمان حال‌اند؛ از این روی، هرمنوتیک هم در فهم وضعیت گذشته و رسیدن به داده‌های تاریخی موثق (با رویکرد متن‌محورانه و مؤلف‌محورانه) و هم در برداشت‌های مرتبط و سودمند با زمان حال (با رویکرد مفسر‌محور و نگرشی تاریخ‌مند) یاری می‌رساند. با بهره‌گیری از سیر تحول و فراز و فرودهایی که هرمنوتیک به خود دیده و قرائت‌های مختلفی که در پرتو آرای اندیشمندان بزرگ این جریان به وجود آمده است، می‌توان تاریخ و معرفت تاریخی را از پویایی دوجندانی برخوردار ساخت (۲۹، صص: ۱۶-۳۱). داده‌های موثق تاریخی زمانی به ماهیت علمی تاریخ کمک می‌کنند که مورخ را در پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی که برای توضیح و فهم مسأله‌ی تحقیق مطرح می‌کند یاری رسانند. مورخان در افقی حاصل از تداخل حال و گذشته، موضوعات پژوهشی خویش را انتخاب می‌کنند و به طرح مسأله و سؤال درباره‌ی آن می‌پردازند. از این روی، هم شناخت و فهم گذشته‌ای که موضوع مربوط به آن دوره است، هم فهم فاصله‌ی زمانی میان عصر مربوط به موضوع پژوهش تا عصر حاضر و هم تفسیر متناظر و مؤثر بر زمان حال از موضوع تحقیق، مد نظر آن‌هاست. هرمنوتیک^{۳۵} واسطه‌ای است که می‌تواند چگونگی تحقق این موارد سه‌گانه را به مورخان عرضه کند. با دقت در آنچه تحت عناوین اندیشه‌های هرمنوتیکی ماقبل مدرن، مدرن و پسامدرن یا دو عنوان کلی‌تر هرمنوتیک سنتی و فلسفی بررسی شد، می‌توان هرمنوتیک را

طریق یا طرق رسیدن به فهم دانست و هم‌چنان که در علوم دیگر، در علم تاریخ^{۲۴} نیز می‌توان از آن بهره‌مند شد (۳۵، صص: ۲۰-۲۸؛ ۳۴، صص: ۲۱۲-۲۱۷).

اهمیت هرمنوتیک در شناخت و فهم تاریخی و نقش آن در ارتقای جایگاه معرفت تاریخی را می‌توان چنین جمع بندی کرد.

- کمک به ارتقای تاریخ در دو وجه «هستی‌شناسی»^{۲۵} «معرفت‌شناسی»^{۲۶} با در نظر داشتن دغدغه‌هایی که عمل‌کرد مورخان در توصیف و تحلیل گذشته‌ی مؤثر بر زمان حال را ناممکن می‌داند؛

- کمک به بلوغ تاریخ‌نگاری، به خصوص آن‌چه با عناوین تاریخ‌نگاری اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی مطرح می‌شود (۳۴، صص: ۲۱۲-۲۱۷)؛

- هموار کردن زمینه‌های طرح جدی «روش‌شناسی»^{۲۷} در تاریخ، با در نظر داشتن روی‌کرد اندیشمندان هرمنوتیک، خاصه دیلتای که قابل به روش‌شناسی خاص علوم انسانی بود؛ گادامر که منکر روش نبود، اما به کارگیری روش علوم طبیعی را در علوم انسانی ناممکن می‌دانست و ریکور که جمع میان روش‌های علوم طبیعی (تبیین) و انسانی (تفهم) را مد نظر داشت (۳۸، صص: ۲۳۹-۲۵۶).

- پاسخ دادن به این شبهه‌ی دیرپای که تاریخ به امور منفرد، جزئی و متغیر می‌پردازد و فاقد توانایی در ارائه‌ی طرحی نظام‌مند از گذشته است با بهره‌گیری از نظریه‌ی «حلقه‌ی هرمنوتیک» نزد هایدگر و گادامر و «قوس هرمنوتیکی» در نزد پل ریکور در راستای ارائه‌ی الگوی نظام‌مند از تاریخ.

- فراهم کردن زمینه‌های درک میان‌رشته‌ای در علوم انسانی و اجتماعی و از جمله تاریخ، با در نظر داشتن نگاه گسترده‌ای که هرمنوتیک نسبت به روش و هستی فهم دارد^{۲۸}.

- کمک به شناخت ساختاری کنش آدمی با تأکیدِ هرمنوتیک فلسفی بر وجه تاریخ‌مندی و هرمنوتیک سنتی بر فهم اندیشه‌ی مؤلف و فراهم شدن امکان تحقق معرفت تاریخی در پرتوی تداخل افق‌های زمانی حال و گذشته و تعامل مورخ با موضوع؛

- شناخت مفاهیم «تاریخیت»^{۲۹}، «تاریخ‌گرایی»، «عینیت»^{۳۰} و «نسبیت‌گرایی»^{۳۱} در جهت کمک کردن به پویایی علم تاریخ با در نظر داشتن فراز و فرودهای هرمنوتیک از زمان شلایرماخر و دیلتای تا اندیشمندانی که روی‌کرد انتقادی و تأملی به مقوله فهم داشته‌اند.

۱۸. نتیجه‌گیری

انسان تنها موجود خلقت که از موهبت تفکر برخوردار است، وجود واقعی خود را از اندیشیدن دارد. صیوروت حیات آدمی و شدن دایمی هستی انسان نیز با اندیشه و کنش او

در پیوند است و بنابراین نیل به هر گونه شناختی درباره‌ی انسان مستلزم فهم اندیشه و تفسیر اندیشمندی اوست. هرمنوتیک به عنوان بنیادی نظری برای علوم انسانی هم درباره‌ی فهم به خودی خود پرسش می‌کند و هم در خصوص آنچه در رویداد فهم به وقوع می‌پیوندد با دانش تاریخ مناظرت و مقارنت زیادی دارد. دانش تاریخ به عنوان معرفتی که به تقریب از همان قرن ۱۷م، که نقطه‌ی عطفی در تاریخ هرمنوتیک در قرون جدید قلمداد می‌شود، محل بحث و مناقشه‌ی اندیشمندان و فلاسفه‌ی مختلف از دو وجه سلبی و ایجابی بوده است، به لحاظ ماهیت و گستره‌ی موضوعی با هرمنوتیک وجوهی متناظر داشته است و چنان که آمد، اصحاب هرمنوتیک به دانش تاریخ بی‌توجه نبوده و بعضاً رهیافتی کاملاً تاریخی داشته‌اند.

علم تاریخ حاصل برداشت مورخ از واقعیت‌های تاریخی است و از انضمام مورخان با گزارش واقعیت‌های تاریخی حاصل می‌شود. مورخ در افق زمانی حال می‌زید و وقایع تاریخی مرتبط با موضوع پژوهشی وی در افق زمانی دیگری محقق شده و تنها گزارش‌های آن‌ها بر جای مانده است. این گزارش‌ها که در فضای گفتمانی زمان وقوع حوادث و یا اندک زمانی پس از آن حاصل شده‌اند، تنها طریق ممکن برای شناخت گذشته‌اند و محققان تاریخ که در افق زمانی حال به سر می‌برند، از طریق آن‌ها قادر به مطالعه‌ی گذشته‌اند. مورخان در عین حال که سعی در شناخت گذشته به بهترین نحو ممکن دارند و رسیدن به داده‌های موثق و معتبر را بخش مهمی از وظیفه‌ی خویش می‌دانند، تفسیر داده‌های به‌دست‌آمده را نیز در پرتوی پیوستگی حال و گذشته، تکلیف خویش می‌دانند و آن را بخش مهم‌تری از تحقیق به شمار می‌آورند. مورخان دانش، بینش و نگرش خود را مرهون افق گفتمانی زمان حال (افق حاکم بر جامعه‌ی خودی و جامعه‌ی جهانی) هستند و با همین پیش‌زمینه‌ها، به شناخت و تفسیر گذشته می‌پردازند. از این روی، بخش مهمی از عمل کرد آن‌ها تفسیری است و خواه ناخواه، روی کرد هرمنوتیکی به موضوعات پژوهشی خود دارند. بنابراین، اشراف اصحاب تاریخ بر سیر تحول هرمنوتیک، می‌تواند رهیافت تأویلی آن‌ها را نظام‌مند کند و شئون نظری و معرفتی تاریخ را ارتقا بخشد. در این میان، به خصوص دستاوردهای اندیشمندان هرمنوتیک در قرن بیستم و خاصه آنچه با عنوان هرمنوتیک فلسفی مطرح است (و با تأکید بر هستی فهم، مفسرمحوری را بنیان فهم تلقی می‌کند). با نوعی برداشت گفتمانی و ماهیت بین‌الادّهانی اندیشه‌ی مورخان درباره‌ی گذشته هم‌خوانی بیشتری دارد و اصحاب تاریخ را کمک می‌کند تا با در نظر داشتن فراز و فرودهای دانش هرمنوتیک، معرفتی ذومراتب پایه‌گذاری کنند و درکی ساختاری از سیر تحول حیات جمعی انسان داشته باشند.

یادداشت‌ها

1- Hermeneutic

2- Hermeneuin

3- Hermenia

4- pari hermeneias

5- hermes

6- hermetic

7- Doxa

8- episteme

۹- در خصوص تعاریف یا تفاسیر بیشتر درباره‌ی هرمنوتیک، ر.ک: ۳۰، ص: ۱۷۹؛ ۳۵، صص: ۱۸-۲۵؛ ۲۹، صص: ۲-۳؛ ۳۸، صص: ۳-۵؛ ۳۹، صص: ۲۵۵-۲۵۸).

۱۰- درباره‌ی تفسیر دستوری و روان‌شناختی، ر.ک: ۲۶، ص: ۹۱.

۱۱- در این خصوص، بنگرید به تأویل در نزد غزالی در: ۳۰، صص: ۲۰-۱۰۵، صص: ۳۶-۱۲۴).

12 -objective

13 -Subjective

۱۴- برای آگاهی از تأثیرگذاری مورخان بر تعالی هرمنوتیک ر.ک: ۲۹، صص: ۱۳-۲۴.

۱۵- درباره‌ی اندیشه‌پردازی در عصر روشن‌گری و سیر تحول هرمنوتیک در این عصر، ر.ک: ۲۲، صص: ۵۷-۹۹؛ ۳۴، صص: ۱۷۳-۱۸۴.

16- Reconstruct

17- Reproduce

۱۸. تمام تلاش‌هایی که از ابتدای تحقیق تا رسیدن به داده‌های موثق و قابل اطمینان را که در خصوص موضوع تحقیق صورت می‌گیرد، می‌توان فاکتولوژی (Factology) نامید. هرچند به ظن برخی به هیچ وجه امکان رسیدن به داده‌های کاملاً موثق وجود ندارد و به هر حال، جمع‌آوری داده‌ها با هر دقتی گزینشی است اما به شرط این که گزینش‌ها در راستای مصالح و دیدگاه‌های جمعی باشد و نه منافع شخصی امری پذیرفتنی است (۲۱، صص: ۱۱۳-۱۲۳).

19- historicism

20- Da.sen

21- Historical

۲۲- درباره این کتاب بنگرید به: ۳۴، صص: xi - xxv.

۲۳- با هر تعبیری، خواه در قالب اندیشه‌ی تاریخ‌گرایانی که در انداختن طرحی کلی از گذشته تا آینده‌ی حیات بشری را بر اساس الگوی ازپیش‌تعیین‌شده مد نظر دارند، خواه آن‌هایی که با نوعی نسبی‌گرایی به حرکت و سیر تحول تاریخ اعتقاد دارند و خواه آن‌هایی که در پی تبیین منطق پژوهشی تاریخ، با روی‌کرد هم‌نوا با علوم طبیعی، مستقل از علوم طبیعی و یا مشترک با علوم طبیعی، هستند علم تاریخ در پی شناخت و تحلیل کنش انسان‌ها در پرتوی نگرشی ساختاری است.

۲۴- خواه تاریخ را گذشته به خودی خود (history-as-event) و خواه برداشت مورخان درباره‌ی گذشته (history-as-narrative) و خواه امتزاج این دو روی‌کرد تلقی کنیم، هرمنوتیک در غنا بخشیدن به این علم نقش مؤثر دارد (در خصوص معانی مختلف تاریخ، بنگرید به: ۶، صص: ۳۵، ۳۸، ۵۴ - ۵۷، ۲۱؛ صص: ۳۲-۵۹).

25- Ontology

26- Epistemology

27- Methodology

۲۸- برای آگاهی از رابطه‌ی هرمنوتیک و علوم اجتماعی ر.ک: ۳۵، صص: ۲۶-۲۸.

29- Historicity

30- Objectivism

31- Relativity

منابع

۱. احمدی، بابک، (۱۳۷۷)، *آفرینش و آزادی*، تهران: نشر مرکز.
۲. _____، (۱۳۸۳)، *ساختار و هرمنوتیک*، تهران: گام نو، چاپ سوم.
۳. _____، (۱۳۸۱)، *ساختار و تأویل متن*، تهران: نشر مرکز، چاپ پنجم.
۴. _____، (۱۳۸۶)، *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران: نشر مرکز، چاپ چهارم.
۵. ادواردز، پل، (۱۳۷۵)، *فلسفه‌ی تاریخ*، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۶. استنفورد، مایکل، (۱۳۸۴)، *درآمدی بر تاریخ‌پژوهشی*، ترجمه‌ی مسعود صادقی، تهران: سمت و دانشگاه امام صادق(ع).

۷. بلاشر، جوزف، (۱۳۸۰)، *گزیده‌ی هرمنوتیک معاصر*، ترجمه‌ی سعید جهانگیری، آبادان، نشر پرسش.
۸. پالمر، ریچارد.ا.، (۱۳۸۷)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه‌ی محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس، چاپ چهارم.
۹. پین، مایکل (ویراسته)، (۱۳۸۶)، *فرهنگ اندیشه‌ی انتقادی از روشن‌گری تا پسامدرنیته*، ترجمه-ی پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز، چاپ سوم.
۱۰. دیلتای، ویلهلم، (۱۳۸۸)، *مقدمه بر علوم انسانی*، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: ققنوس.
۱۱. ریخته‌گران، محمدرضا، (۱۳۷۸)، *منطق و مبحث علم هرمنوتیک*، تهران: نشر کنگره.
۱۲. ریکور، پل، (۱۳۷۸)، *زندگی در دنیای متن*، ترجمه‌ی بابک احمدی، چ ۲، تهران: نشر مرکز.
۱۳. _____، (۱۳۸۵)، *رسالت هرمنوتیک در حلقه‌ی انتقادی*، هرمنوتیک تاریخ، ادبیات و فلسفه، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، تهران: انتشارات روشن‌گران و مطالعات زنان، چاپ سوم.
۱۴. زعفرانچی، ناصر، (۱۳۸۷)، *درباره‌ی هرمنوتیک معاصر در رهیافت‌های فکری - فلسفی معاصر در غرب* (جلد چهارم)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۶)، *درس‌هایی در فلسفه‌ی علم الاجتماع (روش تفسیر در علوم اجتماعی)*، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
۱۶. شرت، ایون (۱۳۸۷)، *فلسفه‌ی علوم اجتماعی قاره‌ای*، ترجمه‌ی هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
۱۷. صادقی، علی (۱۳۸۶)، *آزادی و تاریخ، تأملاتی در دیالکتیک هگل*، چ ۲، آبادان: نشر پرسش.
۱۸. عرب صالحی، خداخواست، (۱۳۸۷)، «گادامر و تاریخ‌مندی فهم»، *قبسات*، سال سیزدهم، شماره ۴۹.
۱۹. فروند، ژولین، (۱۳۷۲)، *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی*، ترجمه‌ی علی‌محمد کاردان، تهران: نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
۲۰. فی، برایان، (۱۳۸۳)، *پارادایم‌شناسی علوم انسانی*، ترجمه‌ی مرتضی مردیبا، تهران: پژوهشکده-ی مطالعات راهبردی.
۲۱. کار، ادوارد هالت، (۱۳۷۸)، *تاریخ چیست؟*، ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران: خوارزمی، چاپ پنجم.
۲۲. کاسیرر، ارنست، (۱۳۸۲)، *فلسفه‌ی روشنگری*، ترجمه‌ی یدالله موقن، تهران: نیلوفر، چاپ دوم.

هرمنوتیک و فهم معرفت تاریخی ۱۴۵

۲۳. کالینگوود، آر. جی.، (۱۳۸۵)، *مفهوم کلی تاریخ*، ترجمه‌ی علی‌اکبر مهدیان، تهران: اختران.
۲۴. گارد، یوستین، (۱۳۷۵)، *دنیای سوفی، داستانی درباره‌ی تاریخ فلسفه*، ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران: نیلوفر.
۲۵. لتیل، دانیل، (۱۳۷۳)، *تبیین در علوم اجتماعی*، ترجمه‌ی عبدالکریم سروش، تهران: صراط.
۲۶. واعظی، احمد، (۱۳۸۶)، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، چاپ چهارم.
۲۷. هوی، دیوید کورنز، (۱۳۸۵)، *حلقه‌ی انتقادی، هرمنوتیک تاریخ، ادبیات و فلسفه*، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، چاپ سوم.
۲۸. یاسمی، رشید، (۱۳۱۶)، *آیین نگارش در تاریخ*، تهران: مؤسسه‌ی وعظ و خطابه.
29. Bleicher, Josef, (1980), *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics, as Method, Philosophy and Critique*, London and New York: Routledge and Kegan Paul.
30. Bruns Gerald L., (1992), *Hermeneutics Ancient and Modern*, New Haven And London: Yale University Press.
31. Bryman, Alan, (2008), *Social Research Methods*, Third edition, Oxford: Oxford University Press.
32. Bubner, Rudiger, (1988), *Essays in Hermeneutics and Critical Theory*, translated by Eric Mathews, New York: Columbia University Press.
33. Chladenius, Johann Martin, (2006), "Reason and Understanding: Rationalist Hermeneutics", In: *The Hermeneutics Reader*, Edited by Kurt Mueller. Vollmer, New York: Continuum Publishing Company.
34. Gadamer, Hans. Georg, (1994), *Truth and Method*, translation revised by Joel weinsheimer and Donald G marshah, New York: Continuum Publishing Company.
35. _____, (1977), *Philosophical Hermeneutics*, translated by David E. ling, California: University of California Press.
36. Margolis, Josph and Tom Rock More, (1999), *The Philosophy of Interpretation*, Oxford: Oxford University Press.

37. Mclean, George. F., *Hermeneutics, Faith and Relations between Cultures*, The Concil of Research in values and Philosophy.
38. Sapiro, Gary and Alan Sica, (1988), *Hermeneutics, Questions and Prospects*, United States of America: the University of Massachusetts Press.
39. Silverman, Hugh J., (1991), *Gadamer and Hermeneutics*, New York and London: Routledge.
40. Uggla, Bengt Kristensson, (2010), *Ricoeur, Hermeneutics and Globalization*, New York: Continuum International Publishing Group.