

نقد مدل هرمنوتیکی اصلاح شده گادامر به وسیله دیوید تریسی ابوالفضل ساجدی*

چکیده

این مقاله درصدد تبیین و نقد نظریه هرمنوتیکی دیوید تریسی است. تریسی در مقام ارائه نظریه خود، نگرش گادامر را محور سخن خود قرار داده و در تکمیل نقایص آن می‌کوشد. در جهت این هدف، وی خوشبینی بیش از حد گادامر به سنت را مورد انتقاد قرار داده، هرمنوتیک بدگمانی را بر پاره‌ای موارد لازم شمرده و عنصر (تیین) را نیز بر آن می‌افزاید. مقاله حاضر در مقام پاسخ به این پرسش است که آیا اصلاحاتی که تریسی درباره مدل هرمنوتیکی گادامر انجام داده است می‌تواند آن را مدلی قابل قبول سازد.^۱

واژگان کلیدی: هرمنوتیک، گادامر، تریسی، مدل هرمنوتیکی، قوس هرمنوتیکی، تفسیر فرایند فهم.

۱. دیوید تریسی^۲ نگارش بخش دوم کتاب تاریخ مختصر تفسیر کتاب مقدس را به عهده گرفته و به گرایش‌های مدرن هرمنوتیکی و نقش آن‌ها در نظریه تفسیر کتاب مقدس نظر افکنده است؛ البته چنان‌که وی اشاره کرده است، او در مقام بحث تفصیلی در این زمینه نیست و بحث کامل درباره مجادلات پیچیده هرمنوتیک در دوران مدرن را در چنین فرصت محدود و کوتاهی غیرممکن می‌داند؛ به همین جهت، سخن خود را بیش‌تر بر محور نظریه گادامر متمرکز کرده است؛ زیرا «این روشن است که نقش هانس - جرج گادامر در نظریه کلی تفسیر و همچنین در تفسیر کتاب مقدس اساسی بوده است.» وی می‌گوید: «موضوع اصلی کتاب حاضر، هستی‌شناسی (یا «تاریخمندی و اصالت تاریخی دادن») هایدگری درباره دیدگاه گادامری نیست؛ بلکه موضوع اصلی ما ادعاهای گادامر درباره فرایند واقعی تفسیر متون است. این فرایند در تفسیر متون مذهبی کلاسیکی همچون کتاب مقدس وجود دارد.»^۳

* عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی.
تاریخ دریافت: ۱۳۸۲/۰۱/۲۰ تاریخ تأیید: ۱۳۸۲/۰۲/۱۵

تریسی دیدگاه گادامر را نقد و تکمیل می‌کند او با نقد هابر ماس دربارهٔ گادامر تا حدی موافق است و می‌گوید که خوشبینی بیش از حد گادامر به سنت نمی‌تواند پذیرفته شود و این امر را سبب خطرهایی می‌داند.^۴ اشکال دیگر تریسی بر گادامر تأکید بر هرمنوتیک بدگمانی است؛ چنان‌که می‌گوید:

اما دیدگاه خود گادامر واقعاً اجازه نمی‌دهد که این به اصطلاح «هرمنوتیک‌های بدگمانی» به «هرمنوتیک‌های بازیابی یا بازیافتی» او ملحق شوند.^۵

درست همان‌گونه که هرمنوتیک بازیابی گادامر به صورت مکالمه می‌تواند یک نوع تفسیر صرفاً انتقادی - تاریخی را کامل کند، به همین صورت، هرگونه هرمنوتیک بدگمانی معقولی می‌تواند هرمنوتیک بازیابی را کامل سازد.

برای مفسری که مظنون است که ممکن است در سنت، تحریفات سازمان یافته‌ای وجود داشته باشد، هرمنوتیک بدگمانی می‌تواند رابطه مفیدی با هرمنوتیک بازیابی داشته باشد. در چنین نقاط تشخیص تحریفات سازمان یافته‌ای، مدل هرمنوتیکی مکالمه برای شرح کل فرایند تفسیر کافی نیست.^۶

مکالمه به صورت مدل تبیینی، کلیدی [اساسی] برای هرمنوتیک باقی می‌ماند. و در عین حال مدل مکالمه به تنهایی برای نیازها و اهداف تفسیر معاصر کتاب مقدس ضرور است؛ اما کافی نیست.^۷

تریسی مدل مکالمه را به تنهایی برای تفسیر کافی نمی‌داند و عنصر سوءظن را نیز در مواردی لازم می‌شمارد. هرمنوتیک سوءظن که ریکور سردمداران آن را کسانی مانند کارل مارکس، نیچه و فروید می‌داند، دیدگاهی است که داده‌ها و موضوعات تفسیری را با نگاهی بدبینانه و مبتنی بر شکاکیت می‌نگرد. این سه متفکر بر این عقیده بودند که آگاهی اولیه نمی‌تواند مورد اعتماد باشد و هر آگاهی ظاهری توأم با فریب و مغلطه است و وظیفهٔ مفسران است که این آگاهی کاذب را مورد نقد و تأویل دقیق قرار داده، بر آن چیره شوند و حقیقت نهفته در ورای آگاهی‌های کاذب و پدیده‌های سطحی را آشکار سازند.^۸

۲. افزون بر اشکالات پیشین که تریسی بر هرمنوتیک گادامر وارد می‌کند، وی انتقاد ریکور بر گادامر دربارهٔ نقش تبیین را نیز می‌پذیرد؛ چنان‌که می‌گوید:

... سؤال دوم که به واسطهٔ هرمنوتیک پست - گادامر (از جمله هرمنوتیک کتاب مقدس) مطرح شد، نه مربوط به مدل مکالمه، بلکه مربوط به مفهوم متن و موضوع مورد بحث در آن می‌شود.^۹

... همان‌گونه که پل ریکور به همراه گادامر اصرار می‌ورزند، این درست است که «Verstehen»

(فهم) کل فرایند تفسیر را فرا می‌گیرد؛ اما همان‌گونه که ریکور برخلاف گادامر، به طور صحیح تأکید می‌کند، این مطلب هم درست است که «Erklären» (متدهای تبیینی) می‌توانند فهم ما را به چگونگی پدید آمدن معنا از طریق همان شکل و ساختار متن، رشد دهند؛^{۱۰} در نتیجه مدل کامل تری از مکالمه مطرح می‌شود؛ یعنی این‌که کل فرایند تفسیر در بردارنده برخی فهم‌های اولیه است که تسلیم تبیینی روشی می‌شوند که با آن روش مرجع (جهان معنای مقابل متن) از طریق معانی در شکل و ساختارهای متون پدید می‌آید. پس از آن لحظات تبیینی، خواننده در حقیقت، فهم بهتری از موضوع مورد بحث (به صورت موضوع مورد بحث شکل گرفته شده در درون) در مقایسه با هر مفسری که بدون این لحظات کار خود را انجام می‌دهد، دارد. به راستی بدون استفاده از چنین متدهای تبیینی، مانند نقد ادبی صوری یا حتی متدهای نوع‌شناسی و ساختاری، مشاهده این مطلب مشکل است که چگونه برخلاف اهداف بارز خود گادامر، مفسر، در معرض خطر استخراج صرف پیام‌ها (تحت «موضوع مورد بحث» سرفصل) از موضوع مورد بحث پیچیده، ساخته شده، و شکل یافته که همان متن است نیست.^{۱۱}

چنان‌که مشاهده می‌کنید، تریسی عنصر تبیین را برای مدل تفسیر لازم می‌داند. در این جا به ارائه توضیحی مختصر در مورد عنصر تبیین در هرمنوتیک گادامر اشاره می‌کنیم. هرمنوتیک گادامر، هرمنوتیک فلسفی است که همان هستی‌شناسی فهم است. گادامر از هایدگر الهام گرفت. هایدگر تحلیل ساختار وجودی فهم را ضمن هستی‌شناسی دازاین دنبال کرد. پژوهش‌های هرمنوتیکی گادامر فلسفی است و به ارائه روش فهم معطوف نیست. وی در کتاب حقیقت و روش می‌نویسد:

هرمنوتیکی که در این جا بسط یافته است، یک روش‌شناسی علوم انسانی نیست... هدف، ارائه فن و هنر فهمیدن نیست، آن‌گونه که ادبیات سنتی و هرمنوتیک الاهیاتی در جست‌وجوی آن بود.^{۱۲}

در تحلیل گادامر از واقعه فهم^{۱۳} و تجربه هرمنوتیکی، عنصر تبیین جایی ندارد. وی فهم را ثمره گفت‌وگوی مفسر و اثر می‌داند. زمانی فهم حادث می‌شود که توافقی میان مفسر و اثر حاصل شود و افق معنایی مفسر با افق معنایی اثر ممزوج و ترکیب شود؛^{۱۴} در حالی که ریکور تبیین و فهم را با یک‌دیگر تلفیق می‌کند. این تلفیق نتایج معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی را به دنبال دارد.

ثمره معرفت‌شناختی آن، خاتمه‌دادن به تقابل و مرزبندی میان علوم طبیعی و انسانی است. با دخالت دادن تبیین در علوم انسانی این نتیجه حاصل می‌شود که علوم انسانی نیز به سان علوم طبیعی، متصف به علمی بودن، و برخوردار از نوعی عینیت و اعتبار می‌شوند؛ گرچه این عینیت و اعتبار، متفاوت از نوع رایج آن در علوم طبیعی است. ثمره هستی‌شناختی رویکرد جدید ریکور به روش‌شناسی علوم انسانی این است که از این پس، کسی با تکیه به رویکرد روش‌شناختی خویش،

قادر به ایجاد تقابل میان حقیقت فهم و حقیقت تبیین نخواهد بود؛ زیرا در نگاه ریکور، ترکیبی از دو روش تبیینی و معناکاوانه است که به حقیقت می‌انجامد و حقیقت ناشی از یکی از این دو قابل توجیه نخواهد بود.

عنصر تبیین که ریکور آن را جنبهٔ عبارتی^{۱۵} عمل تفسیر نیز می‌نامد، بُعد زبان‌شناسانه و ساختارشناختی عمل فهم متن است. مقصود وی از تبیین، متفاوت از تبیین رایج در علوم تجربی است که به معنای تبیین و شرح روابط علی و معلولی موضوع شناسایی است. تبیین در اندیشهٔ تفسیری ریکور، عملی زبان‌شناسانه است که نظام واژگان و نظام زبانی حاکم بر متن را مورد توجه قرار می‌دهد. وی نظر کسانی که فهم مقولات انسانی از جمله فهم متن را بی‌نیاز از تبیین و نیازمند فهم و تفسیر می‌دانند، رد می‌کند. نظر ریکور در برابر دلتای که به کارگیری تبیین در علوم انسانی را رد می‌کند، قرار ندارد؛ زیرا تبیین مورد انکار دلتای، تبیین علی است که در علوم طبیعی رواج دارد، نه تبیین زبان‌شناختی و ساختارگرایانه که مورد قبول ریکور است.^{۱۶}

ریکور افزون بر رویکرد تبیینی به متن که محصول نگاه زبان‌شناختی و نشانه‌شناختی به متن (روش تفسیری ساختارگرایانه) است، رویکرد تفسیری به متن را نیز لازم می‌داند.

ریکور وجود سه مرحله در تفسیر را لازم می‌داند که گام نهادن در مرحلهٔ بعد پس از تکمیل مرحلهٔ قبل است. (تبیین، فهم، به خود اختصاص دادن). او این فرایند را قوس هرمنوتیکی می‌نامد. آغاز این قوس تبیین ساختار لفظی متن است که ریکور آن را فهم سطحی متن می‌نامد؛ سپس مرحلهٔ فهم است که بدان وسیله، عمق معناشناختی متن حاصل می‌شود. مرحلهٔ نهایی قوس، به خود اختصاص دادن است که حکم هدف تفسیر متن را دارد. ریکور قوس هرمنوتیکی خود را شبیه پلی می‌داند که ابتدای آن (تبیین) و انتهای پل (به خود اختصاص دادن) است.

این (قوس هرمنوتیک^{۱۷}) ریکور در برابر (حلقهٔ هرمنوتیک^{۱۸}) گادامر قرار دارد. هرمنوتیک فلسفی هیدگر و گادامر آغاز و پایان عمل فهم متن و هر تجربهٔ هرمنوتیکی دیگر را خود مفسر می‌داند. فهم متن از مفسر آغاز به وی ختم می‌شود. شکل‌گیری معنای متن در یک روند رفت و برگشتی میان افق معنایی مفسر و متن حاصل می‌شود. به عبارت گادامر، گفت‌وگوی دیالکتیکی مفسر و متن است که به فهم متن می‌انجامد. چنین نیست که مفسر از متن بپرسد؛ بلکه متن نیز مفسر را مورد سؤال قرار می‌دهد. فرایند فهم عبارت است از حرکت دوری که آغاز آن مفسر و پیش‌دانسته‌های وی و پایان آن توافق و امتزاج افق معنایی مفسر و متن است؛ در حالی که ریکور فرایند فهم را مسیری غیرحلقوی دانسته، آن را عبور از مراحل متوالی که از معنای سطحی آغاز می‌شود و به عمق معناشناختی متن سوق می‌یابد، می‌شمرد و سرانجام در تعامل با مفسر قرار

می‌گیرد و امکان و جوی خاصی را برای وی فراهم می‌آورد و او را به فهمی متفاوت از خویش منتهی می‌سازد. نقطه‌انتهایی فرایند قوسی فهم متن (خودشناسی) است که به واسطه (به‌خود اختصاص دادن متن) حاصل می‌شود. مقصود وی از عمق معناشناختی متن، فهم مقصود مؤلف نیست؛ بلکه درک مقصود متن است.^{۱۹}

نقد

تریسی در مقام ارائه نظریه تفسیری خود، نظریه گادامر را محور سخن خود قرار داده، در تکمیل نقایص آن می‌کوشد. در جهت این هدف، وی خوشبینی بیش از حد گادامر به سنت را مورد انتقاد قرار داده، هرمنوتیک بدگمانی را بر پاره‌ای موارد لازم شمرده، عنصر (تبیین) را نیز بر آن می‌افزاید. ظاهر بسنده کردن تریسی به این اشکالات نشان می‌دهد که وی با سایر عناصر و ارکان رویکرد هرمنوتیکی گادامر موافق باشد. اگر چنین باشد، دیدگاه تریسی ناتمام به نظر می‌رسد که در ذیل به توضیح آن می‌پردازیم:

۱. دلیلی که تریسی بر لزوم هرمنوتیک سوءظن می‌آورد، این است که احتمال وجود تحریفات سازمان یافته در یک سنت، سبب لزوم نگاه تردیدآمیز مفسر به سنت می‌شود. مقصود از سنت (به اصطلاح هرمنوتیکی آن) بخشی از باورها، ارزش‌ها، آداب و رسوم و اخلاقیات است که در ضمیر ناخودآگاه یک جامعه نهادینه شده و افراد جامعه، آن را به طور ناخودآگاه پذیرفته و طبق آن عمل می‌کنند بدون آنکه آن را مورد داوری عقلی خود قرار دهند.

نگارنده بر این گمان است که هرمنوتیک سوءظن گرچه در تفسیر سنت می‌تواند مورد قبول باشد، در تفسیر قرآن نمی‌توان آن را پذیرفت. در تفسیر سنت چه در معنای عام آن که شامل تمام میراث فکری و ارزشی جامعه اعم از ادیان، آداب و رسوم فرهنگی و اخلاقی، اسطوره‌ها و حتی خرافات نیز می‌شود، و چه در معنای خاص مذهبی آن که در بردارنده تمام عقاید، آداب، رسوم و ارزش‌های دینی جامعه است، هرمنوتیک سوءظن، کارایی نسبی دارد، یعنی شایسته است که تبیین‌کننده عقاید دینی و مفسر متن، ابتدا نگاهی تردیدآمیز به محتوای تفاسیر دیگران درباره آن متن بیفکند تا بتواند به نقایض و اشتباهات احتمالی آن‌ها پی برد؛ اما هرمنوتیک سوءظن در فهم اولیه متن، همیشه کارایی ندارد؛ بلکه در فهم متونی که کشف مقصود مؤلف و گوینده مورد توجه ویژه است، به فهم صحیح مضر خواهد بود؛ برای مثال، اگر پزشک نسخه‌ای برای بیمار خود بنویسد و تعداد معینی از داروهای خاصی را برای درمان وی تجویز کند، بیمار در فهم معنای عبارات، نام داروها، تعداد لازم مصرف آن‌ها و کیفیت استفاده از آن‌ها حق نگاه بدبینانه ندارد. اگر بیمار چنین کرد،

به نتیجه موردنظر خود از مراجعه به پزشک نخواهد رسید؛ بلکه بیماری او شدت خواهد یافت. مشابه این مطلب در مطالعه قوانین حقوقی یا کتاب‌های تاریخی معتبر صادق است. اگر مجلس قانونگذاری یک کشور قوانینی برای اداره کشور وضع کرد یا اداره راهنمایی و رانندگی مقرراتی را برای وسایل نقلیه اعلام کرد، افراد در فهم مقصود آن قوانین حق دخالت دادن افکار و تخیلات خود و تفسیری خلاف ظاهر آن را ندارند. اگر هر کس به دلخواه خویش به تفسیر آن‌ها پردازد و به فهم عمومی و متعارف آن توجه نکند، کشور به زودی دچار هرج و مرج خواهد شد و حتی امکان رانندگی در خیابان‌ها نیز نخواهد بود.

۲. تریسی بر گادامر بر اصلاح نظریه وی اشکالاتی وارد کرد و پس از اصلاحات آن را پذیرفت. در عین حال به نظر می‌رسد دیدگاه گادامر به اشکالات دیگری نیز مبتلا هست و مدل اصلاح شده گادامر به وسیله تریسی غیرقابل قبول است. بهتر است پیش از بیان اشکالات، نگاهی مختصر به دیدگاه گادامر داشته باشیم؛ سپس به مشکلات آن پردازیم.

تحلیل گادامر از فرایند فهم

مطالب گوناگونی که گادامر در کتاب حقیقت و روش مطرح می‌کند، مانند زیبایی‌شناسی و تفسیر آثار هنری، تاریخ‌گرایی و فهم آثار تاریخی، تفسیر متن، جایگاه زبان، همه بر محور واحدی که همان تفسیر و تلقی خاص گادامر از ماهیت فهم است، گرد آمده‌اند؛ بنابراین فهم و بررسی تحلیل وی از فهم می‌تواند کلید اصلی داوری درباره نگرش هرمنوتیکی گادامر باشد. اصول نگرش گادامر در این مورد را می‌توان در بندهای ذیل ذکر کرد:

أ. گادامر با تمرکز روی فهم اثر هنری و زیبایی‌شناسی می‌گوید: در درک هنری، فاعل شناسایی به بازیگر بدل می‌شود و عمل او مقهور نوع بازی است. در بازی واقعی، بر بازیگر برتری دارد و او طبق قواعد بازی عمل می‌کند. صفحه شطرنج و مهره‌های آن و حتی مجموعه قواعد بازی که در جایی نگاشته شده است، بازی شطرنج نیست. بازی شطرنج وقتی محقق می‌شود که کسی آن را انجام دهد. در این جا ابژه و سوژه به هم در آمیخته‌اند.^{۲۰}

گادامر فهم خود از اثر هنری و بازی بودن آن بر تمام انواع فهم تعمیم می‌دهد.

ب. فهم علوم انسانی با روش تجربی قابل کسب نیست؛ بلکه با «روش دیالکتیکی» که بر ساختار گفت‌وگو مبتنی است کسب می‌شود. فهم متن و سایر عناصر سنت شبیه مباحثه میان دو نفر، و نوعی گفت‌وگو است. منطق این روش دیالکتیکی منطق پرسش و پاسخ است. معنای متن را باید با توجه به این‌که پاسخ چه پرسشی است فهم کرد. هدف از این پرسش و پاسخ باید شنیدن پیام اثر و به

سخن درآمدن آن باشد.^{۲۱} نه تنها ما از متن و اثر می‌پرسیم، او هم از ما می‌پرسد. خواننده متن و خود متن به‌سوی هم گشوده می‌شوند.

ج. گادامر (متن یا اثر) را به «بازی» و عمل فهم را «ورود به یک بازی» تشبیه می‌کند. فهم، حاصل ترکیب و امتزاج افق معنایی مفسر و افق معنایی اثر است. فرایند این امتزاج افق‌ها تابع منطق پرسش و پاسخ است. گفت‌وگو به معنای تحت تأثیر قرار گرفتن هر یک از دیگری است، نه فقط تبعیت یک طرف از دیگری.^{۲۲}

د. ما در برخورد با متن هرگز نمی‌توانیم خود را از علایق و پیش‌دانسته‌ها و انتظارات خویش که در فهم متن مؤثرند، رها کنیم. فهم با پیشداوری آغاز می‌شود و در گفت‌وگو با متن تصحیح و تعدیل می‌شود. مفسر هرگز قادر نیست به اختیار خود به ارزیابی پیشداوری‌های خود پرداخته و صحیح و سقیم آن را از هم باز شناسد.

به‌طور معمول تاریخدانان معتقدند که برای درک عینی‌تر حوادث تاریخی به وجود فاصله‌ای زمانی با حادثه نیاز است تا علایق و درگیریهای ذهنی مفسر درباره حادثه کاهش یابد. گادامر از این هم بالاتر رفته، می‌گوید: حتی با این فاصله زمانی نیز درک عینی حاصل نمی‌شود؛ زیرا تاریخ فهم دیگران از آن متن در ذهن من مفسر اثر می‌گذارد.^{۲۳} فهم ما از هر موضوعی متأثر از تاریخ کامل تفاسیر پیشین از آن موضوع است.^{۲۴} فهم دائم از افق معنایی و شرایط هرمنوتیکی مفسر تأثیر می‌پذیرد و چون افق معنایی متأثر از تاریخ است، فهم دائم تاریخی است.^{۲۵}

نقد تحلیل گادامر از فرایند فهم

گادامر در تحلیل فهم به بیان رابطه میان ادراک‌کننده و موضوع مورد ادراک می‌پردازد و حاصل بندهای الف، ب و ج کاهش شدید نقش ادراک‌کننده در فرایند فهم است. او فاعل شناسایی را بازیگری می‌داند که عمل او مقهور نوع بازی است. وی فهم را بر مکالمه خواننده و متن و پرسش هر یک از دیگری مبتنی می‌بیند. گفت‌وگو به معنای تحت تأثیر قرار گرفتن هر یک از دیگری است نه فقط تبعیت یک طرف از دیگری. گادامر بدون این که نقش ادراک‌کننده را در انواع گوناگون ادراکات تعیین کند، نظریه خود را به انواع مختلف ادراکات و فهم‌های بشری تعمیم می‌دهد. وی نظریه خود در باب فهم را عام تلقی می‌کند و همه را بر اساس دیالوگ فعال میان متن یا اثر خواننده می‌داند؛ در حالی که به‌نظر نگارنده، اصل ارتباط متقابل میان ادراک‌کننده و متن و دیالوگ آن‌ها با یکدیگر فی‌الجمله و در برخی موارد قابل قبول است؛ اما تعمیم آن به همه موارد فهم نمی‌تواند پذیرفته شود. توضیح این‌که میزان فعالیت و کنش متقابل میان ذهن و متن و به عبارت دیگر نقش توجّه به این دو

عنصر سوبژه و ابژه در انواع مختلف گزاره‌های موجود در متن، متفاوت است. آ. گزاره‌های اخباری حاکی از بدیهیات مانند محسوسات، تجربیات، متواترات، فطریات، وجدانیات، اولیات؛ ب. گزاره‌های پیچیده و نظری که به سادگی قابل فهم نیستند.

اصل دیالوگ میان خواننده و متن در مواردی صورت می‌پذیرد که متن در بردارنده ابهامی باشد و با نخستین خواندن، فهم حاصل نشود. ابهام متن ذهن را به تکاپو می‌اندازد؛ یعنی متن مبهم، نقش فعالی در ذهن خواننده به دنبال دارد؛ برای مثال با مشاهده اثر هنری، ذهن تماشاگر بر اساس وضعیت معرفتی، روحی، علایق و... به تکاپو، تفسیر، تحلیل و برداشت از اثر هنری می‌پردازد. اگر ابهامی نبود، زمینه‌ای برای برخورد فعال خواننده با متن پدید نمی‌آید؛ بلکه بی‌درنگ معنا به ذهن تبادر می‌شود.

ابهام موجود در متن به دو دسته کلی قابل تقسیم است: ابهام در فهم اولیه از متن و ابهام در مراتب فهم. مقصود از این تقسیم‌بندی، توجه به مراتب فهم است. از آن جا که فهم در برخی متون می‌تواند دو مراتب باشد، در تحلیل فرایند فهم توجه به این نکته لازم است. گاهی ما در صدد فهم اولیه متن، صرف نظر از مراتب بالاتر آن هستیم، و گاهی سخن در نخستین مرتبه فهم است. هر یک از این دو می‌توانند در بردارنده ابهاماتی باشند که زمینه‌ساز فعالیت ذهن و تعامل میان متن و خواننده شود.

ابهامات موجود در فهم اولیه متن

ابهامات موجود در فهم اولیه متن به دو نوع قابل تقسیم است: نوع اول، ابهاماتی است که با توجه به قواعد عرف آن زبان (لغت آن زبان، قواعد تشبیه، حقیقت و مجاز، مطلق و مقید، عام و خاص، و...) قابل رفع است. نوع دوم، ابهاماتی است که حتی پس از این مرحله نیز مرتفع نمی‌شود. در ابهام نوع اول، انسان حق تحمیل تفسیر خاص بر متن را ندارد. ذهن در برخورد با گزاره‌های ساده، روشن و قابل فهم که در زندگی روزمره به کار می‌بریم یا در متن خاصی مشاهده می‌کنیم، نه حق تحمیل تفسیر خاص بر آن را دارد و نه خود این گزاره‌ها به گفت‌وگو و پرسش و پاسخ از ذهن می‌پردازند. هر نوع فعالیتی از ناحیه ذهن درباره فهم متن مجاز شمرده نمی‌شود؛ برای مثال نمی‌توان واژه «None» را به معنای نان خوردنی در فارسی معنا کرد. اگر انسان مجاز باشد که در فهم معنای یک لغت یا عبارت هر چه به ذهنش برسد، بر آن تحمیل کند، باید کسی که زبان انگلیسی نمی‌داند مجاز باشد واژه «None» را به معنای نام بگیرد. درست است که شنیدن خواندن این واژه انگلیسی برای فارسی زبان غیر آشنا به انگلیسی سبب فعال‌سازی ذهن وی و تبادر معنای نان می‌شود، اما از آن جا که به لغتنامه انگلیسی مراجعه نکرده است، حق تحمیل معنای نان را بر واژه «None» ندارد. همین

نکته در مورد به کارگیری سایر قواعد فهم متن نیز جاری است؛ یعنی بدون رعایت این قواعد انسان حق تحمیل برداشت‌های شخصی خود بر متن را ندارد. در ابهام نوع اول، خواننده به تحمیل خواسته‌های خود در فهم آن متن مجاز نیست. در ابهام نوع دوم که با قواعد عرف زبان رفع نمی‌شود، فعالیت‌های آزاد ذهن و تعامل میان متن و ذهن تا حدی مجاز است.

این امر نه تنها در فهم هر اثر مکتوب یا هنری، بلکه در هر نوع فهمی لازم است مورد توجه قرار گیرد. ما از افراد و حوادث گوناگونی که در زندگی عادی به آن مواجه می‌شویم، تفسیرهای متفاوتی داریم. انسان به دلیل ابعاد گوناگون وجودی که دو بُعد مهم آن، بعد شناختی، عاطفی، یا به عبارتی بعد عقلانی و تمایلات است، به شناخت‌ها و تمایلات مختلف محاط است. بر همین اساس نیز به تفسیر این عالم می‌پردازد؛ اما به معتبر دانستن تمام تفاسیر خود از افراد و حوادث مجاز نیست. بر همین اساس، سوء برداشت صفتی نامطلوب است. کسی حق ندارد در مشاهدات حسی خود وقتی دوست خود را می‌بیند، بگوید من یک میز می‌بینم یا زمانی که کتاب می‌بیند، بگوید لیوان است. همان‌گونه که ما در مشاهدات حسی خود به رعایت قواعد عرفی فهم ملزم هستیم، در سایر انواع فهم نیز رعایت این قواعد لازم است.

ابهام موجود در مراتب فهم

گاهی خواننده پس از روشن کردن معنای ظاهری و اولیۀ متن، درصدد فهم مراتب بالاتر فهم بر می‌آید و در این جهت دچار ابهاماتی می‌شود. فهم مراتب بالاتر، فهم در تعارض و در عرض معنای اولیۀ و ظاهری قرار نمی‌گیرد؛ بلکه در طول آن واقع می‌شود. مراتب بالاتر فهم درصدد درک عمیق‌تری از متن بر می‌آید که میزان عمق آن بسته به توانایی‌ها و پیش‌دانسته‌های خواننده می‌تواند متفاوت باشد.

در مواردی نیز که میان خواننده و متن، دیالوگ برقرار می‌شود، میزان دیالوگ متفاوت است و دیالوگ به‌طور کاملاً مساوی بین آن دو برقرار نمی‌شود؛ یعنی میزان تأثیر یکی بر دیگری متفاوت است.

گاهی در فهم، هرگز قصد گوینده مهم نیست؛ اما گاهی بسیار اهمیت دارد. قرآن چنین متنی است. در فهم یک نقاشی یا اثر هنری، هدف تولیدکننده آن این است که افراد به فکر فرو روند و هر کس فراخور حال خود برداشتی از اثر هنری داشته باشد؛ اما اگر کسی چک کشیده و مبلغی در آن نوشته که از بانک برداشت شود، یک ریال هم اجازه اضافه و کم کردن را نمی‌دهد یا اگر قاضی حکمی در مورد فردی صادر کرده باشد، مجرم ذره‌ای اجازه دخالت فهم خود در عمل به محتوای داوری را ندارد.

یکی از مشکلات رویکرد گادامر این است که تحلیل فهم از یک اثر هنری و نوع تعامل میان متن و اثر در آن را بر تمام انواع فهم‌ها تعمیم داده است؛ در حالیکه - چنان‌که گفته شد - این میزان در همه انواع فهم‌ها به‌طور مساوی وجود ندارد.

نقش پیش‌دانسته‌ها و علایق

سخن گادامر درباره نقش پیش‌دانسته‌ها و علایق انسان در فهم متن نمی‌تواند بطور کامل پذیرفته شود؛ گرچه تأثیر فی الجمله آن‌ها در فهم متن، صحیح است. برخی از پیش‌دانسته‌ها نه تنها ضروری به صحت فهم وارد نمی‌سازند، بلکه برای آن ضرورت نیز دارند. با توجه به تقسیم‌بندی دوگانه ابهامات موجود در متن می‌توان گفت: پیش‌دانسته‌های لازم برای رفع ابهامات نوع اول از ابزارهای ضرور فهم صحیح است. این مطلب درباره پیش‌دانسته‌های مؤثر در فهم قرآن نیز صادق است. پاره‌ای از پیش‌دانسته‌ها نقش ابزاری مانند دلوی برای بیرون کشیدن آب از چاه را دارند. این ابزارها برای رفع ابهامات نوع اول لازم هستند؛ همانند داشتن سواد خواندن و نوشتن، فهم لغات عربی، آشنایی با قواعد عرفی فهم زبان عربی. برخی از پیش‌دانسته‌ها نیز در تفسیر و استنباط لایه‌ها و درجات گوناگون فهم ما مؤثرند.

پیش‌دانسته‌های لازم برای رفع ابهامات نوع اول، اولاً برای فهم صحیح متن لازم است. ثانیاً اختیاری و دلخواهی نیست؛ بلکه تابع قواعد خاص زبانی است.

درباره نقش علایق در فهم می‌توان گفت: گرچه آن‌ها می‌توانند در فهم مؤثر باشند، توجه به دو نکته لازم است: چنین نیست که در همه فهم‌ها تأثیر علائق در فهم خارج از کنترل انسان باشد و در هیچ موردی انسان نتواند از تأثیر علاقه خود در فهم جلوگیری کند. دانش‌آموزی که کارنامه درسی خود را که تمام نمرات آن ۱۲ و ۱۳ است، مطالعه می‌کند، گرچه علاقه دارد که این نمرات را ۲۰ ببیند و بفهمد، هرگز علاقه او در فهم متن کارنامه تأثیری نمی‌گذارد. فرد مجرمی که حکم دادگاه برای وی آمده و فهرست جرایم و زندان خود را می‌خواند، هر چه می‌کوشد که فهم او از این حکم با علائق وی منطبق باشد، موفق نمی‌شود. فهم او از متن درست در نقطه مقابل علایق او قرار دارد. اگر چنین بود که فهم متون کاملاً مغلوب و محکوم علایق ما بود هرگز نباید سخن یا عبارت ناسازگار با علایق خود می‌شنیدیم یا می‌خواندیم؛ در حالی که غالب انسان‌ها در طول زندگی خود، تجربه خواندن و شنیدن مطالب غیردلخواه، تنفرآمیز و ترسناک را نیز دارند.

آن‌چه اغلب اتفاق می‌افتد، تأثیر فهم‌ها در علایق است. فهم مقدمه ایجاد علاقه به شیء خاص و حرکت به سوی آن می‌شود.

در بسیاری از موارد، انسان‌ها به دخالت دادن آزادانه علایق خود در فهم متن مجاز نیستند. نمونه‌های آن، ضمن بیان نکتهٔ اول ذکر شد.

تفسیر ویژهٔ گادامر از حقیقت

گادامر همراه با استاد خود هیدگر، تفسیر ویژه‌ای از حقیقت و صدق دارد که از تفاسیر مرسوم آن متفاوت است. او حقیقت را ویژگی خود اشیا می‌داند، نه این‌که آن را وصف قضیه یا اندیشه تلقی کند. وی هستی حقیقی اثر هنری را «خود ارائه‌کنندگی»^{۲۶} می‌داند. هر چه به فهم در می‌آید، در واقع حقیقت خود را اظهار کرده است.

سنت «حقیقت» خویش را در فهمیده شدن اظهار می‌کند.^{۲۷}

در عمل فهمیدن، ما به درون واقعهٔ حقیقت افکنده می‌شویم؛^{۲۸} بنابراین، فهم و حقیقت ملازم یک‌دیگرند. هر جا واقعهٔ فهم رخ دهد، «حقیقت» هستی خاص آشکار شده است. از آن‌جا که در هر فهم، چیزی آشکار شده است، او تمام فهم‌ها را «حقیقت» تلقی می‌کند و در نتیجه، گادامر تفاوتی میان فهم صواب و ناصواب نمی‌گذارد. از طرفی وی فهم را زبانی می‌داند. هستی نیز خود را در زبان نمایش می‌دهد؛ بنابراین، «هستی» «زبان» است؛ یعنی هستی، خود را در زبان نمایش می‌دهد؛ زیرا فهم، امری زبانی است و (آشکارشدگی هستی) زمانی رخ می‌دهد که به فهم درآید.^{۲۹}

دیدگاه گادامر از جهاتی مورد تأمل و تردید است:

پاره‌ای از منتقدان گادامر بر این باورند که کلمات او در مورد معنای «حقیقت» دارای ابهام است و آن را در معنای واحدی به کار نبرده است. گاهی حقیقت را صفت خود موجودات تلقی می‌کند. چنان‌که در بخش اول کتاب، حقیقت و روش «حقیقت» را وصف خود آثار هنری می‌شمارد، در پاره‌ای موارد نیز آن را به صورت صفت فهم و پیش‌داوری قرار می‌دهد.^{۳۰} عدم تعیین معنای دقیق واژهٔ حقیقت و بلکه کاربردهای متفاوت آن در دیدگاه وی می‌تواند منشأ لغزش‌ها در نتیجه‌گیری و قرار گرفتن در دام مغالطات و نتایج بی‌حاصل باشد.

گادامر در حالی بر معنای ویژه‌ای از حقیقت اصرار دارد که هیچ دلیل و برهانی بر رد سایر معانی حقیقت و عدول به معنای جدید مورد نظر خود ارائه نمی‌دهد و صرفاً به ارائهٔ تفسیری خاص از فهم بسنده می‌کند. با توجه به اشکال قبلی که به نوع تفسیر وی از فهم بیان شد، مبنای تفسیر وی از حقیقت نیز مخدوش می‌شود.

حقیقت تلقی کردن تمام فهم‌ها مستلزم نسبت تمام عیار در حوزهٔ معرفت‌شناسی می‌شود و با پذیرش آن، دلیلی بر اثبات حقیقت و بطلان و صحت و سقم هیچ ادعایی ممکن نخواهد بود؛ از جمله این که تمام تلاش گادامر برای نقد رویکردهای سنتی به فهم و ارائهٔ نظری جدید بی‌معنا خواهد بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. مقاله زیر ارائه گزارش مختصری از بخش دوم کتاب زیر و نقد و بررسی آن است:
Robert M. Grant and David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, Fortress Press, 1984.
۲. کتاب پیشین به واسطه نگارنده در دست ترجمه است و ان شاء الله به زودی تقدیم ارباب معرفت خواهد شد.
منابع مورد استفاده در تبیین نظریات هرمنوتیکی گادامر، ریکور، تریسی و... در این قسمت عبارتند از:
احمد واعظی: درآمدی بر هرمنوتیک، پژوهشگاه و فرهنگ اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
Gadamer, Hans - Georg, *Truth and Method*, Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York, 1994.
Grant, Robert M., and David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, Fortress Press, 1984.
Grondin, Jean, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale University Press, London, 1994.
Jeanron. Werner G., *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, Crossroad, New York, 1988.
Ricoeur, Paul, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, 1981.
Thompson, John B., *Critical Hermeneutics, A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas*, Cambridge University Press, 1995.
3. Robert M. Grant and David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, P. 155.
4. Ibid., P. 161.
5. Ibid., P. 162.
6. Ibid., P. 162.
7. Ibid., P. 163.
8. Thompson, *Critical Hermeneutics*, PP. 46 - 47.
9. Ibid., P. 163.
10. Ibid., P. 164.
11. Ibid., P. 164.
12. Truth and Method, P. xxiii.
13. Understanding.
14. Fusion of Horizons.
15. Locutionary act.
16. Werner G. Jeanron, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, (Crossroad, New York, 1988), PP. 49 - 50; and Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, (Cambridge University Press, 1981), PP. 165 - 166.
17. Hermeneutical arc.
18. Hermeneutical Circle.
۱۹. درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۳۶۸، ۳۷۶، ۳۸۶، ۳۸۷.
20. *Truth and Method*, P. 106.

21. Ibid.. P. 306.

22. Ibid.. P. 306.

Truth and Method, P. 298.

25. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, PP. 38 - 40.

26. Self Presentation.

27. *Truth and Method*, P. 486.

28. Ibid.. P. 490.

۲۳. درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۲۵۵ و

۲۴. درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۲۵۷.

۲۹. درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۳۰۸.

۳۰. همان، ص ۳۱۱.