

Research Paper

A Comparative Study of Hirsch and Gadamer from the Perspective of Applicability

Atabak Asadi^{1*}, Masoumeh Ghayoori²

¹ M.A. Student in Persian Language and Literature, University of Guilan, Rasht, Iran.

² Assistant Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran.



10.22080/lpr.2025.29298.1111

Received:

May 21, 2025

Accepted:

August 29, 2025

Available online:

September 06, 2025

Keywords:

Philosophical
Hermeneutics;
Applicability; Anti-
Method; Hirsch; Gadamer

Abstract

Both Hirsch and Gadamer criticize methods in textual interpretation. Hirsch fundamentally rejects method as an external imposition on the text and instead introduces the principle that it operates on the author's intention and verifies the interpretation. He emphasizes that a valid interpretation must be in accordance with the author's intention. Gadamer also criticizes the concept of "method" and emphasizes the importance of prejudices and traditions in understanding. By emphasizing the participatory nature of understanding, he highlights the reader's contribution to the interpretive process and introduces the concept of a game, in which priority is given to the reactions of the players rather than the rules. Hirsch pays attention to literal meaning and believes that a valid interpretation must correspond to the type of text and the author's intention. Gadamer also considers prejudices as a factor that, in addition to creating understanding, opens up new possibilities for interpretation. This article examines the differences and similarities between the views of these two philosophers on the method and criteria of interpretation and attempts to examine the prejudices that influence a particular interpretation by combining a specific reading of Gadamer and Foucault's archaeology.

***Corresponding Author:** Atabak Asadi

Address: M.A. Student in Persian Language and Literature, University of Guilan, Rasht, Iran.

Email: atabak.ai.99@gmail.com

Extended Abstract

1. Introduction

Hermeneutics, in its traditional and early meaning, was closely tied to the interpretation of sacred texts. With the beginning of the nineteenth century and due to the efforts of Schleiermacher and the expansion of the field of interpretation, it refers to the interpretation of any text, especially a literary text, and any attempt at "the process of understanding meaning." Nowadays, to distinguish the types of hermeneutics, hermeneutics is generally separated using differentiating descriptors, such as traditional hermeneutics, philosophical hermeneutics, and modern hermeneutics. Eric Donald Hirsch, a defender of objective hermeneutics and interpretation that focuses on the author's intentions and one of Gadamer's main critics, in his book, "Validity in Interpretation", develops his idea to present a criterion for valid interpretation; that is, the process through which a "particular interpretation" must be considered valid. Hans Georg Gadamer, one of the contemporary hermeneutic philosophers, challenged the "method" of interpreting texts that had begun with Schleiermacher and Dilthey and addressed the fundamental point in his works that philosophical hermeneutics, which deals with the foundations of human understanding, can be applied as a literary hermeneutic theory without reducing its philosophical aspects. While other thinkers often conceived hermeneutics as a practice of textual interpretation or as a theory of understanding, Gadamer defines hermeneutics as the deconstruction of methodological structures of

interpretation and the refusal to confine understanding to a fixed method.

2. Method, Review of Literature, and Purpose

This study adopts a comparative-analytical approach to examine the problem of "method" in Gadamer's philosophical hermeneutics and to compare its principles with Hirsch's hermeneutics, focusing particularly on the question of applicability. The central questions are:

- 1 .Can philosophical hermeneutics in general, and Gadamer's hermeneutics in particular, be applied in actual interpretive practice?
- 2 .If a hermeneutic theory does not provide explicit methodological principles and rules—as we see in Schleiermacher, Betti, or Hirsch—then in what domain can it be implemented?

The question of the possibility of application in Gadamer's hermeneutics, and the acknowledgement of its impracticability, in advance, while he assumes that "hermeneutics claiming principles and method" is applicable, gives a special meaning to the idea of "application" in conjunction with method. This research aims to examine the differences and similarities between Hirsch's and Gadamer's perspectives on the concepts of "method" and "criterion." It is also intended to present an application of Foucault's archaeology, relying on a specific reading of Gadamer, in which the main effort is to examine the prejudices that influence a specific interpretation.

3. Discussion

Hirsch criticizes the method in the sense of an approach to interpret the text, and Gadamer basically criticizes the idea of "method" as "applying and imposing something from the outside on the text". While both consider the existence of a "criterion" essential for interpretation, they shift the scope of the criterion's influence to after the interpretation has occurred or taken place.

In Hirsch's view, the hasty generalizations that are made by the method or as a result of relying on the method do not have a sufficient proportion with what is known as the text. He distinguishes between "rules" and "principles," rejecting rules as prescriptive instructions for interpretation. He introduces the principle that has a verifiability function. Therefore, it puts forward the principle of relying on the author's intention and aims to explain the process according to which a done-taken interpretation "must" be considered valid; an interpretation that has undoubtedly resulted from attention to the author's intention.

Gadamer, in contrast, draws an initial distinction between method in the human sciences and in the natural sciences, paralleling his differentiation between poetry and everyday language—a distinction Hirsch rejects. For Gadamer, hermeneutics is more than a mere methodological tool; following Heidegger, he views it as a fundamental structure that shapes human understanding. Therefore, after presenting a process of understanding, he first explores the conditions of the process of understanding; in this regard, he puts forward the concepts of "prejudice" and "tradition", which always affect this

process and, most importantly, make "understanding" possible.

By emphasizing the participatory nature of understanding, he considers the reader's contribution more than ever before, and by putting forward the concept of "game," he views the structure of understanding as participatory; in a game, what takes priority over the intentions of the players and the rules governing the game is the game itself and the reactions that the players have to the rules. As in the act of "participation" as opposed to "inhibition", that "thing", "text", or "other" gets a significant opportunity to emerge, and the reader, in the process of understanding, pulls out the truth of the understood thing from its reality and reaches self-understanding. With this perspective, in fact, in the act of interpretation, we will not have a transcendental subject, but rather the act of interpretation, as a game, constantly shifts the fields of the text/other and the interpreter, so that sometimes the interpreter interprets the text/other and sometimes the text/other interprets and self-understands the interpreter. This situation is tied to the concept of "event," according to Gadamer.

4. Conclusion

First of all, the concept of application and applicability of Gadamer's philosophical hermeneutics is not like the applicability of the views of some theorists in the field of criticism, where a set of components can be taken from their views and used in the criticism of works as a model for critique. Moreover, the application of Gadamer's ideas does not necessarily negate the method of interpretation or succumb to any kind of interpretation. The apparent paradox in Gadamer's reflections

on method and anti-method stems from these two crucial considerations. Also, to texts, this study points out two important components in Gadamer's views: "genre" and "style", which, like presuppositions, affect the interpreter's mentality. Both components are also tied to the concept of historicity and the era's horizon. For this reason, every act of interpretation, in every horizon and historicity, is a novel and unique event, even if the interpreter and the text remain constant. Therefore, the relationship between the text and the interpreter is not a one-to-one relationship, and both sides of the relationship, in their historical fluidity and becoming, make the act of interpretation dynamic and fluid.

Both Gadamer and Hirsch transfer their hermeneutic reflection and the issue of method/rule to post-interpretation. As a result, Hirsch chooses to rely on the author, while Gadamer chooses to reflect on and discover the "conditions" that lead to understanding.

explain the application of Gadamer's hermeneutic views in the interpretation of

مقایسه‌ی تطبیقی هیرش و گادامر ازمنظر کاربست‌پذیری

اتابک اسدی^۱، معصومه غیوری^۲

^۱ کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران.
^۲ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران.



10.22080/lpr.2025.29298.1111

چکیده

هیرش روش را در معنای رهیافتی برای تفسیر متن، نقد می‌کند و گادامر نیز اساساً به ایده‌ی «روش» به منزله‌ی «اعمال و تحمیل چیزی از بیرون بر متن» می‌تازد. هر دو درعین‌اینکه وجود معیار را برای تفسیر ضروری می‌دانند، حیطه‌ی اثرگذاری معیار را به پس‌از رخ دادن یا صورت گرفتن تفسیر منتقل می‌کنند؛ هیرش میان قاعده و اصل تمایز قائل می‌شود و قاعده را به عنوان دستورالعملی برای تفسیر متن رد می‌کند. او اصل را معرفی می‌کند که کارکردی راستی‌سنج دارد. بنابراین اصل تکیه به قصد مؤلف را پیش می‌زند و درصدد توضیح فرایندی است که طبق آن یک تفسیر انجام گرفته را «باید» معتبر بشماریم، و آن پیش‌از همه، تفسیری است که از توجه به قصد مؤلف حاصل شده است. گادامر در پی ارائه‌ی روندی از فهم، شرایط آن را می‌کاود و در این راستا مفاهیم پیش‌داوری و سنت را پیش می‌کشد که همواره در این فرایند اثر می‌گذارند و مهم‌تر از همه، آن را ممکن می‌کنند. او با تأکید بر خصلت مشارکتی فهم، سهم خواننده را بیش از پیش می‌داند و با پیش کشیدن مفهوم بازی، ساختار فهم را برمی‌رسد. هیرش برای اشتراک‌پذیری معنای مدنظر مؤلف، معنای لفظی را مطرح می‌کند، که نه یک گزاره یا پیام خاص، که ناظر بر «نوع» است و بنابراین تفسیری می‌تواند حائز اعتبار باشد که غیر از تشخیص درست نوع متن، ذیل نوع مرادشده در معنای لفظی قرار گیرد. در این مقاله قصد داریم غیر از آنکه تفاوت‌ها و شباهت‌های نگاه هیرش و گادامر به روش و معیار را می‌کاویم، جایگاه و حیطه‌ی اثرگذاری آن را در هرمنوتیک هر دو نشان دهیم.

تاریخ دریافت:

۳۱ اردیبهشت ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۷ شهریور ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۱۵ شهریور ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:

هرمنوتیک فلسفی،
کاربست‌پذیری، ضدروش،
هیرش و گادامر.

* نویسنده مسئول: اتابک اسدی

ایمیل: atabak.ai.99@gmail.com

آدرس: کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان،
رشت، ایران.

۱ مقدمه

عموم تفاسیر و مؤخره‌های معتبر نوشته‌شده درباره‌ی هرمنوتیک گادامر، بنیاد فلسفی این هرمنوتیک را مانع از کارآمدی دست‌کم مستقیم آن ارزیابی می‌کنند، که می‌تواند ناشی از نتیجه‌ی منطقی سویه‌های فلسفی آن طبق برخی استدلال‌ها باشد، به‌ویژه از آنجاکه حقیقت و روش غیر از آنکه اصول کاربردی‌ای ارائه نمی‌دهد، ماهیت روش و قاعده را مستقیماً به پرسش می‌کشد؛ یا می‌تواند از گفته‌های کتبی و شفاهی خود گادامر حاصل شده باشد؛ به‌عنوان مثال گادامر در نامه‌ای به سال ۱۹۶۱ خطاب به امیلیو بتی می‌نویسد: «اساساً من یک روش را مطرح نمی‌کنم، من چیزی را که برقرار است توصیف می‌کنم» (بتی، ۱۴۰۱: ۱۱۹). نیز می‌تواند برگرفته از اظهارات منتقدان گادامر اعم از هیرش و هابرماس و ... باشد. این امر در میان شاگردان گادامر نیز به چشم می‌خورد؛ دیوید کوزنز هوی می‌نویسد: «نظریه‌ی هرمنوتیکی نمی‌تواند با عمل گره بخورد و از این رو نمی‌تواند مجموعه‌ای از معیارهای تفسیری یا آموزه‌ی مکتب یا روشی خاص برای نقد تدوین کند» (هوی، ۱۳۸۵: ۲۸۰). گاه حتی تلاش برای کاربرست عملی این هرمنوتیک را «سوءتعبیر آن» عنوان کرده‌اند (واینسهایمر، ۱۳۹۹: ۵۲).

چالش‌هایی از این نوع، ما را به پاسخ‌گویی در برابر این پرسش فرامی‌خواند که آیا فلسفه‌ی هرمنوتیکی به‌طور عام، و هرمنوتیک گادامر به‌طور خاص، می‌تواند در عمل تفسیر به کار آید؟ اگر هر گونه نظریه‌ی هرمنوتیکی‌ای، اصول و روش خاصی را «فهرست‌وار»، چنان‌که در کار شلایرماخر، بتی و هیرش می‌بینیم، تدارک نبیند، به‌طور کلی در چه حیطه‌ای می‌تواند عملی شود؟ پرسش از امکان کاربرست در هرمنوتیک گادامر، و اذعان به عملی نبودن آن، پیشاپیش، ضمن اینکه او، «هرمنوتیک مدعی اصول و روش» را کاربرست‌پذیر فرض می‌گیرد، ایده‌ی «کاربرد» را در ملازمت با روش - در معنایی خاص - متصور می‌شود؛ اطلاق عنوان کاربرست‌پذیر به نظریه‌ای خاص در هرمنوتیک، پیش‌از همه،

محتاج احراز فلسفی معنای کاربرد، و مهم‌تر توضیح آن در نظام فلسفی خود گادامر است. کمااینکه گادامر می‌نویسد: «معنای «کاربست»، که عنصری مقوم در همه‌ی فهم‌هاست، اصولاً عبارت از «به کار بستن» چیزی از بیرون و سپس این واقعیت که اساساً وجودی فی‌نفسه دارد، نیست» (گادامر، ۱۳۹۵: ۵۵).

اریک دونالد هیرش (۱۹۲۷) از مدافعان هرمنوتیک عینی و تفسیر ناظر بر نیت مؤلف و از اصلی‌ترین منتقدان گادامر، در جای‌جای کتاب خود، اعتبار در تفسیر، به بسط ایده‌ی اصلی خود که ارائه‌ی ملاکی است برای تفسیر معتبر می‌پردازد، یعنی فرایندی که طی آن، «تفسیری خاص» باید معتبر شمرده شود؛ هیرش نیز روشی را برای عمل تفسیر ارائه نمی‌دهد و مکرراً به ایده‌ی روش می‌تازد؛ علاوه‌براین در مقدمه‌ی کتاب خود غیر از آنکه خوانندگان را از انتظار «برهان‌های کامل و شایان تقلید» برای «فرایند معتبرساختن» برحذر می‌دارد، «پیامدهای عملی» کتابش را «غیرمستقیم» عنوان می‌کند (هیرش، ۱۴۰۰: ۱۹).

پژوهش حاضر در نظر دارد با بررسی نظریات و اصول هرمنوتیکی هیرش، به‌عنوان نماینده‌ی هرمنوتیک عینی، ضمن به تصویرکشیدن وجه عملی آن، به مقایسه‌ی آن با هرمنوتیک گادامر ازمنظر امکان کاربرست بپردازد و به این پرسش پاسخ دهد که نسبت گروهی از بصیرت‌های هرمنوتیکی گادامر با اصول عملی هیرش چیست؟ ضدیت آن دو با روش چه مشابهت‌هایی دارد؟ آیا اساساً می‌توان با استخراج گزاره‌هایی به‌منزله‌ی اصول و احیاناً روش ازخلال تقریرات گادامر، این هرمنوتیک را عملی ساخت؟ (۱) آیا این، مغایر با مقاصد گادامر یا سازه‌ی فلسفی او نیست؟ در وهله‌ی اول چنین به نظر می‌رسد که پاسخ سؤال اخیر باید مثبت باشد، چراکه در غیر این صورت، ما تنها تفاوت اصلی را در این دیده‌ایم که حقیقت و روش برخلاف اعتبار در تفسیر قواعدی را فهرست‌وار و به‌طور متوالی ارائه نداده است؛ بدیهی به نظر می‌رسد که شماره کردن

می‌شویم. او در این مدعای هیرش که "درواقع می‌توان به تفسیر صحیح در تطابق با نیت مؤلف رسید، اما هرگز نمی‌توان از آن آگاهی یقینی‌ای حاصل کرد"، رنگ‌وبویی متافیزیکی می‌بیند به طریقی مشابه با «شیء فی‌نفسه» کانتی (هوی، ۱۳۸۵: ۱۱۱). جوئل واینسهایمر (۱۳۹۹) از دیگر مفسرانی که درباره‌ی حقیقت و روش اثری درخور دارد نیز معتقد به کاربست مستقیم هرمنوتیک فلسفی نیست. او در کتاب خود، هرمنوتیک فلسفی و نظریه‌ی ادبی، بحثی ترتیب می‌دهد درباره‌ی اینکه آیا طبق نظر گادامر نفس اثر هنری، یعنی اثر تا جایی که تفسیر نشده است، مشابه همان «شیء فی‌نفسه» کانتی است؛ او در پاسخ از گادامر نقل می‌کند که «هر اجرایی نوعی واقعه است، ولی نه واقعه‌ای که به‌نحوی از اثر جدا باشد - اثر خودش آن چیزی است که در واقعه‌ی^۱ اجرا روی می‌دهد»^۲ (واینسهایمر، ۱۳۹۹: ۱۶۲).

همچنین باید به آثاری چون پالمر (۱۳۹۸) نیز اشاره داشت که البته به فاصله‌ی کمی از حقیقت و روش منتشر شد و حاوی نقطه‌نظرهای مختصر اما مهمی درباره‌ی موضوع کلی‌تر پژوهش حاضر، یعنی تقابل هرمنوتیک عینی و هرمنوتیک فلسفی است.

همچنین می‌توان به مقاله‌ی بهشتی و داوری (۱۳۸۸) با عنوان «نقطه تلاقی هرمنوتیک فلسفی و نظریه‌ی ادبی» نیز اشاره کرد که اختصاصاً به مقایسه‌ی فلسفه‌ی هرمنوتیکی گادامر و ریکور می‌پردازد و بحث مستقیمی درباره‌ی نسبت فلسفه‌ی گادامر و نظریات هیرش ندارد.

۲ بحث

۲/۱ درباره‌ی روش، اصل و قاعده نزد

هیرش

هیرش در ابتدای کتاب خود، تفاوتی را میان اصل و روش قائل می‌شود که تا انتهای کتاب نیز پی‌گرفته

گروهی احکام عملی برای جای گرفتن نظریه‌ای خاص در زمره‌ی هرمنوتیک‌های عملی کافی نیست. ازسوی دیگر صرف استناد به پاره‌ای از اظهارات گادامر برای صدور این حکم، که هرمنوتیک او صرفاً نظری است، ظاهراً مغایر با یکی از مهم‌ترین درون‌مایه‌های اصلی فلسفه‌ی اوست: یعنی قائل شدن اعتباری خدشه‌ناپذیر به نیت مؤلف، به‌جای توجه به «موضوع» و حقیقت متن.

۱/۱ پیشینه‌ی تحقیق

ایزدی‌نیا و واعظی (۱۴۰۱)، دو معیار تعیین‌ناپذیری و پایان‌ناپذیری روند فهم را به نقل از مفسران و مدافعان گادامر به‌عنوان دست‌مایه‌ی دفاع از حملات هیرش بر گادامر معرفی می‌کنند. در این پژوهش جدای از اشارات مختصر به این دو معیار، تلاش بر این بوده است تا مقایسه‌ی هیرش و گادامر از زوایای دیگر، به‌ویژه با ترسیم و تفکیک چیزی که آن‌ها از آن، روش و کاربست را مراد می‌کنند، انجام گیرد. فرزاد بالو در مقاله‌ی «هرمنوتیک: از نظریه تا نقد ادبی» ضمن نقل دیدگاه آن‌دست مفسران گادامر که قائل به کاربست هرمنوتیک فلسفی نیستند، ازجمله دیوید کوزنزهوی، دو معیار فوق را حلقه‌ی واسط هرمنوتیک فلسفی و نقد می‌داند، «جایی که معیار و میزانی برای داوری و ارزش‌گذاری مطرح می‌گردد و هرمنوتیک فلسفی در مقام نقد عملی ظاهر می‌شود» (بالو، ۱۴۰۱: ۳۸). بالو در مقاله‌ی مذکور به مقایسه‌ی مستقیم هیرش و گادامر نمی‌پردازد و ازاین‌روی با پژوهش حاضر تطابق قابل‌توجهی ندارد.

ازجمله منابع دیگری که به مبحث کاربست هرمنوتیک پرداخته است، حلقه‌ی انتقادی نوشته‌ی دیوید کوزنزهوی (۱۳۸۵) است. او قائل به کاربست مستقیم هرمنوتیک فلسفی نیست، اما ازآنجا که فصلی مشبّع البته نه در مقایسه‌ی هیرش و گادامر، که اختصاصاً در نقد هیرش دارد، در اینجا متذکر

² ereignet

¹ Ereignis

می‌شود و چندین بار به آن اشاره میکند (درباره‌ی نظر هیرش راجع به روش و اصول نک. هیرش، ۱۴۰۰: ۱۵ و ۱۶، ۱۲۳، ۱۲۹، ۲۶۴ و ۲۶۳ و ۲۷۰) و از قضا موضوعی خصمانه نسبت به روش نشان میدهد، تا آنجا که روش‌های ابداعی برای فهم معنای متون را فاقد کاربرد تلقی و صراحتاً اعلام میکند که «هیچ روش درست و هیچ مقوله‌ی منحصرأ مناسبی برای تفسیر وجود ندارد» (هیرش، ۱۴۰۰: ۱۸۳ و نک. هوی، ۱۳۸۵: ۱۴۵-۱۴۷).

از نظر هیرش تعمیم‌های شتابزده‌ای که به‌وسیله‌ی روش یا در اثر تکیه بر روش صورت می‌گیرد از تناسب کافی با آنچه موسوم به متن است برخوردار نیست؛ بنابراین «قلمرو مناسب تعمیم، حوزه‌ی اصول است نه روش‌ها و تعیین اصول کلی به‌درستی دغدغه‌ی نظریه‌ی هرمنوتیک عمومی است» (هیرش، ۱۴۰۰: ۱۶). عبارت «نظریه‌ی هرمنوتیک عمومی»، و همین‌طور تعمیم حوزه‌ی اصول، نشان میدهد که او اگرچه روشی برای همه‌ی رشته‌ها ارائه نمی‌دهد، اما در پی به دست دادن دست‌کم اصولی مناسب برای همه‌ی متون است، چیزی که مستقیماً به آن اشاره نمی‌کند و گاه حتی کاملاً برعکس آن حکم می‌دهد. او اشاره میکند که «هرگز هیچکس نتوانسته است یک قاعده‌ی تفسیری مشخص و عملی ارائه دهد که برای تفسیر همه‌ی متون قابل استفاده باشد» (همان: ۲۵۶) و اتفاقاً «میتوان در تفسیر، این قاعده‌ی کلی را وضع نمود که هیچ قاعده‌ی تفسیری وجود ندارد که هم عمومیت داشته باشد و هم عملی باشد» (همان: ۲۵۸).

برای دریافت دقیق‌تر منظور هیرش از اصل، فرایندی را میتوان بازشناخت به نام «فرایند معتبرساختن» که ضمن آن قرار است تفسیری را «درست» قلمداد کنیم و تفسیری را نه؛ این فرایند وجه تسمیه‌ی عنوان کتاب هیرش را نیز تبیین می‌کند. او این فرایند را کاملاً سوبژکتیو و شخصی تصویر نمیکند، به‌گونه‌ای که مفسر به‌تنهایی تفسیری را معتبر اعلام و تفسیری را کاملاً طرد کند؛

چراکه او به اجماع نیز، به‌عنوان توافقی جمعی جایگاهی می‌بخشد، چنان‌که هدف علمی هر رشته‌ی علمی اصیل، ازجمله تفسیر متن را اجماع معرفی میکند (۲). درواقع، تشخیص میزان مطابقت اصول یادشده با تفسیر انجام‌گرفته، تعیین‌کننده‌ی میزان اعتبار و درستی تفسیر است، و اگرچه معنای عمومی برداشت‌شده نیز جایگاهی مهم دارد، اما هیرش جایگاه مفسر را فقط در صورت تحقق و تطبیق «اصل نیت مؤلف» بالاتر می‌برد؛ اصل نیت مؤلف را هیرش در مقاله‌ای که در سال ۱۹۶۷ در نقد گادامر نوشت تصریح می‌کند. درحقیقت، «هیرش علیه گادامر اظهار کرد که معنا تنها در قصد و نیت مؤلف، قابل درک و یافتن است و ازاین‌رو یک تفسیر خوب، تفسیری است که به‌طور موفقیت‌آمیزی این معنای اصلی را بازسازی کرده و از نو ایجاد نماید» (بارتولد، ۱۳۹۸: ۶۳).

همچنین فرایند یادشده می‌تواند منظور هیرش را از رد «برهان‌های کامل و شایان تقلید» روشن کند و تفاوت اصل و روش را بهتر نشان دهد؛ آنچه روش است، میتواند در وهله‌ی اول، همچون ابزار یا با مثال خود هیرش، همچون «کلیدی» در نظر آید که قرار است برای عمل تفسیر به کار گرفته شود، اما این همان چیزی است که هیرش از آن اجتناب می‌کند، یعنی به دست دادن رهیافت تفسیری جدید (هیرش، ۱۴۰۰: ۱۹). او می‌گوید «تنها شیوه‌های مقبول در این کتاب، شیوه‌های مربوط به سنجش شواهد است» (همان‌جا). همچنین هیرش عمل تفسیر را در دو مرحله متصور می‌شود، چیزی که پیشتر ازسوی شلایرماخر نیز مطرح شده بود. تمایز مرحله‌ی پیشگویانه و مرحله‌ی نقادانه در تفسیر؛

«مرحله‌ی پیشگویانه، مرحله‌ی غیرروشنمند، شهودی و همدلانه است. این مرحله یک حدس تخیلی است که بدون آن نمیتوان دست به کار تفسیر زد. مفسر در مرحله‌ی دوم تفسیر یعنی در مرحله‌ی انتقادی، آنچه را در مرحله‌ی اول حدس زده است، به یک معیار عقلانی خوب تسلیم میکند، از این طریق که آن حدسیات را به‌واسطه‌ی هر دانش

میدهد که هیرش از پیش، تفسیر درست را فرض گرفته است، چیزی که ازسوی نظریه‌پردازان نظریه‌های بدیل هرمنوتیکی، محل پرسش قرار میگیرد.

در حالت کلی قوانین و قواعدی که مبنا و اجزای یک روش‌شناسیاند، مورد تأیید هیرش قرار نمیگیرد، بلکه آنچه هیرش درصدد تدوین آن است، ارائه‌ی اصولی است که ایده‌ی راهبردی فرایند اعتباربخشی باشد، و این به معنای آن است که «روش» به‌عنوان راهی برای فهمیدن متن و امری مربوط به مرحله‌ی پیشانقدی یا مرتبط با حدس و گمان، محلی از اعراب ندارد؛ آنچه میتواند قابل بحث و بررسی باشد، اصل است که آن نیز مربوط به مرحله‌ی پس‌از تفسیر است. بنابراین حیطه و کارکرد اصل محدود به مرحله‌ی پس‌از تفسیر است، مرحله‌ای که حدس اولیه، مستند خواهد شد و این مغایر است با چیزی به‌عنوان نقشه‌ی راه پیشینی؛ یا چنانکه خود او توضیح می‌دهد:

«عبارت حقوقی "قوانین مربوط به برداشت ما از معنا" نوعی نام‌گذاری نادرست است که خلط دیرینه‌ی این دو فرایند را نشان میدهد. هیچ قانونی نمیتواند وجود داشته باشد که نحوه‌ی برداشت ما از متن را تعیین نماید، بلکه صرفاً قوانینی وجود دارد که به ما کمک میکند تا بین معانی مختلفی که تاکنون درمورد متن ارائه شده است، انتخاب کنیم» (همان: ۲۶۱).

این خلط، خلطی است که هیرش آن را به شلایرماخر نیز نسبت می‌دهد. قوانین مربوط به برداشت ما از معنا قوانینی‌اند که تعیین می‌کنند ما در وضعیت‌های گوناگون چه معنایی را «باید» از متنی خاص دریابیم. این وضعیت، فرایند فهم و دریافت معنا را کاملاً مکانیکی در نظر می‌گیرد؛ چه‌بسا سازوکار خود زبان و دستور زبان، این اجازه را ندهد. از آنچه گذشت، می‌توان تفاوت «قاعده» و «اصل» را نیز دریافت؛ «قاعده» پیش‌از تفسیر و کارکرد، ویژگی ابزاری دارد اما «اصل»، پس‌از تفسیر و کارکرد، وضعیتی سنجشی دارد. حیطه‌ی درست و

قابل‌دسترسی که مرتبط با موضوع مورد تفسیر است، می‌آزماید» (همان: ۱۸).

واضح است که آنچه هیرش از آن به‌عنوان فرایند معتبر ساختن یاد میکند، مربوط است به مرحله‌ی دوم؛ یعنی مرحله‌ی نقادانه که معیار عقلانی خوب، به‌منزله‌ی اصلی هرمنوتیکی راهنمای مفسر است. اگر فهم اولیه از متن را مصادف با مرحله‌ی اولیه بدانیم، که البته هیرش آن را حدس مینامد، مرحله‌ی دوم، تطبیق و ارتقای حدس اولیه است با بهره‌گیری از اصول. همچنین او می‌گوید:

«منظورم از اصول معیاری آن تلقی‌هایی است که با ماهیت تفسیر درست سروکار دارند. وقتی منتقد به‌روشنی تصور میکند که تفسیر درست در اصل چیست، او دارای ایده‌ی راهبردی است که میتواند با اتکا به آن برداشت خود را ارزیابی کند. بدون چنین ایده‌ی راهبردی تفسیر خودانتقادی یا عینی به‌ندرت ممکن خواهد بود» (همان: ۲۷۰).

بنابراین آنچه خصلت ابزاری دارد، مربوط است به روش؛ اما مقوله‌ی «اصل»، خصلتی تحدیدی دارد، به این معنا که با مشخص کردن ماهیت تفسیر درست، محدوده و حیطه‌ای که میتوان تفسیر درست را در آن متصور شد، مشخص می‌کند و این دست‌مایه‌ی چیزی است که میتوان فرایند معتبر ساختن یا معتبر شناختن تفسیری خاص نامید؛ یکی از مهمترین اصولی که هیرش به آن اشاره میکند و باقی اصول به‌نوعی در خدمت آن یا مؤید آن هستند و به‌مثابه‌ی تبیینی دیگر یا تمهیدی برای تحقق نیت مؤلف به شمار می‌رود، «تعلق معنا به آگاهی» است. «معنا امری متعلق به آگاهی است و نه به واژه‌ها. تقریباً هر توالی از واژه‌ها، به حکم قواعد زبان، به‌درستی بیش از یک مجموعه‌ی معنایی را ارائه میدهد» (همان: ۲۶). البته نباید فراموش کرد که از نظر هیرش، باید «مفسر، آگاهی خود را در پرانتز بگذارد و معلق بدارد و آگاهی مؤلف را به‌جای آن بنشاند» (بارتولد، ۱۳۹۸: ۶۳). به این ترتیب، نفی اصل مؤلف، نه نفی تفسیر معتبر یا درست، بلکه نفی دسترسی ماست به تفسیر درست؛ و این نشان

میانه‌رو از گادامر، (۴) وی با روش در معنای خاص آن مخالفت می‌کند و در نظرش، حقیقت از روش پیشی می‌گیرد. او روش در علوم انسانی را به معنای یونانی آن بازمی‌گرداند:

«methodos به مفهوم قدیم، همیشه به معنای کل ماجرای کارکردن با حوزه‌ی معینی از پرسش‌ها و پاسخ‌هاست. روش به این مفهوم، نه ابزاری برای عینی کردن و موردسازی از چیزی و چیرگی بر آن، بلکه به معنای "با هم روی" بر این فرض استوار است که از پیش در میانه‌ی بازی هستیم و نمی‌توانیم در موضع بی‌طرف قرار گیریم حتی اگر سخت در تلاش دستیابی به عینیت باشیم و پیش‌داوری‌های خویش را به خطر بیندازیم» (همان: ۳۴ و ۳۵).

روش در معنای روش علوم طبیعی و ایده‌ی مهار در آن، به «دیگری» فرصت بروز و اظهار نمی‌دهد، اما مشارکت می‌کوشد «رابطه‌ای» را با دیگری آغاز کند. مشارکت با «کاربست» در معنایی که گادامر از آن مراد می‌کند گره می‌خورد؛ اگر کاربست «به‌کار بستن چیزی از بیرون نیست»، اساساً خود اصل یا معیاری که به کار بسته می‌شود، با همان چیزی متعین می‌شود که قرار است اصل بر آن اعمال شود، و این همان ساختار «بازی» و قواعد آن است؛ یعنی قائل‌شدن نقشی تعیین‌کننده هم برای موضوع یا متن، و هم برای خواننده. چنانکه در عمل «مشارکت» نیز برخلاف کنش «مهارکردن»، آن «چیز»، «متن» یا «دیگری» فرصتی قابل‌توجه برای بروز می‌یابد، و خواننده نیز در فهم، حقیقت امر فهمیده‌شده را از واقعیت آن بیرون می‌کشد و به خودفهمی می‌رسد. با این نگرش، درحقیقت در عمل تفسیر، سوژه‌ی استعلایی نخواهیم داشت بلکه عمل تفسیر به‌مثابه‌ی بازی، مدام ساحت‌های متن/دیگری و مفسر را جابه‌جا می‌کند؛ طوری‌که گاه مفسر، متن/دیگری را تفسیر می‌کند و گاه متن/دیگری، دست به تفسیر و خودشناسی مفسر می‌زند. این وضعیت که با مفهوم «رخداد» در نزد گادامر گره خورده است «به معنی نشان دادن

کاربردی «روش» البته در معنای اصول کارکردی، پس از تفسیر است: «فعالیت روشمند تفسیر زمانی آغاز میشود که به محک زدن و نقد حدسهای خود میپردازیم» (هیرش، ۱۴۰۰: ۲۶۰).

۲،۲ روش و قاعده نزد گادامر

گادامر برخلاف هیرش ازمنظر روش‌شناختی و پیش از آن به‌شیوه‌ای بنیادی‌تر، میان علوم انسانی و علوم طبیعی تفاوت قائل می‌شود و این مشابه تمایز دیگری است که گادامر، میان شعر و زبان روزمره قائل است، تمایزی که هیرش مخالف آن است. گادامر استقلال معناشناختی علوم انسانی را «متأثر از سرشت فهم تاریخی و فرهنگی دیلتهای» (موران، ۱۳۹۸: ۸۱)، باری دیگر به آن بازمی‌گرداند و با تمایزگذاری شناخت در علوم انسانی و علوم طبیعی، البته خلاف دیلتهای، در تلاش است علوم انسانی را از آرمان عینیت و طریق معرفت‌شناسانه برهاند، دست‌کم عینیت در معنا و به‌طریقی که در علوم طبیعی دیده می‌شود و معرفت‌شناسی در معنایی که درسویی سوژه‌ی شناسای «فاعل» را قرار می‌دهد و درسویی دیگر ابژه‌های «منفعل» را (۳). اما «این مسلماً به معنای آن نیست که عینیت دادن و برخورد روشمند در رشته‌های انسانی و تاریخی بی‌ارزش است، منظور این است که معنای تحقیق و دانش‌پژوهی در آن حوزه‌ها این نیست» (گادامر، ۱۳۹۹: ۳۶). آنچه در علوم انسانی باید به رسمیت شناخت، نه عینیت و تسلط بر این علوم و نه مهار آن، بلکه «مشارکت» است. اگر مشارکت بنیاد علوم انسانی تلقی شود، «روش» علوم انسانی نیز تغییر معنا و کارکرد خواهد داد. اساساً گادامر مواضع مختلفی نسبت به روش اتخاذ می‌کند و به نظر می‌رسد گاه حتی منظورش از روش در دو موضع متفاوت یکی نیست و این به تفاسیر متفاوت و گاه متناقضی دامن می‌زند. درهرحال می‌توان گفت هر تبیینی از روش باید بکوشد با توجه به جنبه‌های مختلف آن، جنبه‌ای واحد از روش را در اندیشه‌ی گادامر مؤکد نکند و تعمیم ندهد. طبق تفسیری

حقوق و علم قانون مطرح می‌شود؛ چیزی که گادامر آن را الگویی برای همه‌ی فهم‌ها معرفی می‌کند. این بدین معناست که مثلاً در یک موقعیت اخلاقی یا قضایی، که حکم مناسب آن باید یافت شود، همواره وضعیت یا موقعیت فعلی، نمی‌تواند تماماً ذیل قاعده (هر چقدر هم جزئی باشد) قرار بگیرد.

۲٫۳ مقایسه‌ی روش و قاعده نزد هیرش و گادامر

گادامر ضمن تاختن به روش، و عقیده‌ای که حقیقت را انحصاراً تحت چنبره‌ی روش می‌داند، اقرار می‌کند که مقصود از پژوهشش در حقیقت و روش «به دست دادن نظریه‌ای عام درباره‌ی تأویل نیست» (به نقل از واینسهایمر، ۱۳۹۹: ۴۸)، و از این رو نمی‌تواند در پی تدوین نظامی از قواعد باشد؛ اما باین حال، گادامر وجود معیار را برای تفسیر لازم می‌داند:

«اثر با همه گشودگی و پرمایگی امکان‌هایش برای فهم، نه تنها استفاده از یک معیار متناسب برای فهم را روا می‌داند که چه بسا بدان نیاز هم دارد. ولی این مسئله نامعلوم باقی می‌ماند که آیا ادعای یک معیار متناسب برای فهم، که در هر دوره‌ای مطرح می‌شود، درست است یا نه» (گادامر، ۱۴۰۱: ۵).

چنین مینماید که در مورد عجز روش در تفسیر متن، میان هیرش و گادامر توافقی وجود دارد. اما آیا آنچه هیرش از آن به اصل و گادامر به معیار تعبیر می‌کند، برابر است؟ بی‌تردید خیر. چراکه گادامر معیار را محدود به دوره‌ای خاص می‌داند و منطقاً نتیجه می‌گیرد که درستی معیار همواره نامعلوم باقی می‌ماند و یک معیار مطلقاً درست نمی‌تواند در وضعیت تاریخی دیگر نادرست تلقی شود. درحقیقت در نظر گادامر «تجلی فهم اثر تاریخ است» (واینسهایمر، ۱۳۹۹: ۶۲).

باید افزود که گادامر با توسل به آرای کانت، نقد دیگری به قاعده وارد می‌داند. طبق این نقد صرف

سرشت پویای فهمیدن، به‌ویژه، براساس «حرکت دوگانه»^۱ است توصیف گادامر از حقیقت، نه تنها مستلزم جدا شدن از خود و غرق شدن در چیزی بزرگ‌تر از خود است بلکه افزون بر این، شخص می‌بایست به خود بازگردد. «بازگشت به خویش» در اینجا به معنی آن است که شخص بتواند معنا را به‌گونه‌ای برای خود درک کند که این درک و فهم باعث تحول و دگرگونی در او گردد» (بارتولد، ۱۳۸۵: ۵۳).

اکنون باید متذکر شد نگاه گادامر به قاعده چیست؟ قاعده و روش در معنایی که در هیرش دیدیم و کارکردی ابزاری داشت، برای گادامر چه جایگاهی دارد؟ و نیز اینکه جایگاه روش در معنایی که خود گادامر از آن مراد می‌کند تا کجا می‌تواند باشد؛ آیا گادامر نیز روش و کاربست را به حیطه‌ی پس از تفسیر منتقل می‌کند؟

در نخستین وهله باید در نظر گرفت که از دید گادامر «هرمنوتیک چیزی بیش از یک ابزار روش‌شناختی صرف است» (گادامر، ۱۴۰۰: ۱۰۲). همچنین درباره‌ی «قواعد» می‌نویسد:

«به‌کارگیری وسایل جهت تحققِ غایاتِ ازپیش‌تعیین‌شده، و نیز کاربستِ قواعد در رفتارمان عموماً بدین معنا نیست که ما تابع چیزی هستیم که خودبسنده و مستقل است، مثل موضوعی شناخته‌شده به یک "شیوه‌ی کاملاً نظری" برای برخی اهداف عملی، بلکه وسایل به‌طور کلی ازطریق غایات متعین می‌شوند و قواعد به‌وسیله‌ی رفتار متعین می‌گردند، یا حتی از آن انتزاع می‌شوند» (گادامر، ۱۳۹۵: ۵۵).

انتزاع شدنِ قواعد از رفتار یا پدیده، نشان می‌دهد که قاعده امری پسینی و انتزاعی است، یا دست‌کم مشابه دور هرمنوتیکی جزء و کل، رفتار یا پدیده، قاعده را می‌سازد و درعین حال همان رفتار از همان قاعده اثر می‌گیرد و این روند، روند شکل‌گیری توأمان است. این موضوع به بهترین نحو درباره‌ی

^۱ Double movement

این است که هر تأویلی می‌خواهد در سازگاری و انطباق با موضوعش باشد. پس پرسش این نیست که آیا تأویلی باید متناسب با موضوعش باشد یا نه؛ بلکه، پرسش این است که این امر چه هنگام رخ می‌دهد و آیا رخداد آن را می‌توان راست‌آزمایی کرد. اما برای راست‌آزمایی هیچ قانونی وجود ندارد» (گروندن، ۱۳۹۵: ۲۰۲ و ۲۰۳).

گروندن نقد دیگری نیز علاوه بر نقدهای پیشین اضافه می‌کند و آن اینکه برای راستی‌آزمایی قاعده، قاعده‌ای دیگر نیاز است و این به تسلسلی دیگر می‌انجامد. برخلاف هیرش می‌توان از برخی اظهارات گادامر چنین برداشت کرد که او در پی آنچه «هست» است نه آنچه «باید باشد». او هرگز ادعا نمی‌کند که آنچه بدان می‌پردازد نمی‌تواند یا نباید نتایج دست‌کم غیرمستقیم عملی داشته باشد. به بیان دیگر، او پروژه‌ی خود را فلسفی اعلام می‌کند، پروژه‌ای که درگیر بایدها و نبایدها نیست. اما درعین حال همواره کاربست را در نظر دارد، یا می‌توان گفت تمهیدات آن را می‌پروراند. نظریه‌ی فهم از آن جهت که رسالتی فلسفی دارد به نظر می‌رسد که باید به ماهیت و روند فهم بپردازد. گادامر نیز پژوهش خود را معطوف به چیزی می‌کند که در فهم همواره روی می‌دهد. بنابراین کاوش در «امکان شناخت» که کانت به آن پرداخته بود، نزد گادامر جای خود را به کاوش در «امکان فهم» می‌دهد؛ بحث درباره‌ی امکان و شرایط فهم بر پرسش‌های هنجاری مربوط به قواعد مقدم است؛ یا چنان‌که خود او اشاره می‌کند: «این پژوهش (به تعبیر کانتی) می‌پرسد فهم چگونه امکان‌پذیر است؟ این پرسشی است که به هرگونه عمل فهم ازجانب ذهنیت روشمند علوم تأویل و هنجارها و قواعد آن‌ها مقدم است» (به نقل از واینسهایمر، ۱۳۹۹: ۵۷ و نیز نک. گادامر، ۱۴۰۰: ۱۱۲). دلیل این امر در آن است که نظریه‌ی فهم یا نظریه‌ای که شرط امکان فهم را می‌کاود، اساساً باید تمام انواع فهم را در نظر گیرد؛ فهم به قاعده درآمد، توسط قاعده‌ای خاص، تنها می‌تواند جلوه‌ای خاص از فهم را تحت‌تأثیر آن قاعده

قاعده، توجیه‌کننده و یاری‌گر کاربست نیست؛ یعنی یک قاعده به تنهایی نمی‌تواند امکان عملی‌شدن داشته باشد: «آنچه "روش‌شناسی" تفسیر خوانده می‌شود - همانند کاربست قواعد بالذات - مستلزم قوای داوری است که نمی‌توان آنها را ازطریق قواعد به‌تنهایی تحکیم کرد» (گادامر، ۱۳۹۵: ۳۳). منظور او از قوای داوری این است که چنانکه در کانت می‌بینیم، اگر قوه‌ای برای کاربست قاعده‌ای خاص، اختصاص دهیم، باید قوه‌ای دیگر نیز باشد که تعیین کند قوه‌ی قاعده‌ها کی وارد عمل شود (نک. گادامر، ۱۴۰۰: ۹۳ و ۹۴ همچنین درباره‌ی این بحث کانتی نک. کانت، ۱۴۰۲: ۵۷). برای تبیینی از این بحث ازسوی گادامر، درمورد معرفت تاریخی نک. واینسهایمر، ۱۳۹۹: ۷۴ به بعد).

به این نارسایی و ناکافی بودن پایبندی به قواعد، هیرش نیز اشاره می‌کند: «تسلط بر همه‌ی قواعد - یعنی یاد گرفتن قواعد زبان - به معنای دانستن این امر نیست که در یک مورد خاص چه قواعدی به کار می‌رود» (هیرش، ۱۴۰۰: ۱۰۲). هیرش ضمن نقد از شلایرماخر، به غیرکاربردی و ناکارآمدی محض قاعده اشاره می‌کند، اما همچنان اذعان دارد که ازجهتی همین قواعد ناسودمند همواره و بی‌اینکه نیازی به مطرح‌شدن و تدوین آن‌ها باشد به‌کار می‌روند. به‌عنوان مثال او قانون دوم شلایرماخر را کاربردی نمی‌داند؛ این قانون عبارت است از اینکه «معنای هر واژه در یک قطعه از متن باید براساس هم‌زیستی آن با واژه‌های مجاور آن تعیین شود» (هیرش، ۱۴۰۰: ۲۵۷ و نک: شلایرماخر، ۱۴۰۱: ۱۶۳).

نقد اخیر هیرش، مشابه نقدی است که گروندن بر یکی از قوانین چهارگانه‌ی امیلیو بتی نیز وارد می‌آورد. قانون چهارم بتی (نک. بتی، ۱۴۰۱: ۵۵ به بعد)، قانون تناظر هرمنوتیک معنا یا سازگاری هرمنوتیک است که گروندن درباره‌ی آن می‌نویسد:

«آنچه به نظر مشکوک می‌آید تنها این است که آیا چنین قوانینی باید درواقع به کار برقراری عینیت تأویل در علوم انسانی آیند یا به‌طور ایجابی تأویل‌های درست را از نادرست متمایز کنند. نکته

می‌شود که از خطا به شکل موفقیت‌آمیزی اجتناب شده است» (به نقل از واینسهایمر، ۱۳۹۹: ۵۳).

برای آنکه دریابیم هر فهمی چگونه رخ می‌دهد، باید همواره از فهم رخ‌داده بپاغازیم. اکنون مشخص می‌شود که کاربست نزد گادامر «به کار بستن» چیزی از بیرون نیست. به عقیده‌ی او:

«ساختار کاربست فهم که تحلیل فلسفی آن را آشکار می‌سازد، به هیچ وجه به این معنی نیست که ما محدودیت‌هایی بر آمادگی‌مان جهت فهم بدون پیش‌فرض آنچه خود یک متن می‌گوید، اعمال کنیم. از سوی دیگر، همچنین به هیچ روی مقصودمان این نیست که فرد باید متن را از ادراک‌های خاص "خویش" از معنای متن مجزا سازد تا به نیت از پیش مفروض آن خدمت کند. خیر، تأمل هرمنوتیکی صرفاً شرایطی را کشف می‌کند که تحت آن‌ها فهم همواره پیشاپیش و در هر موردی - به عنوان "پیش‌فهم" مان - عمل می‌کند» (گادامر، ۱۳۹۵: ۵۵).

درمورد پیوند قاعده با امر انضمامی، گادامر به یاری ارسطو، تنشی را درمی‌یابد که میان قانون و امری که باید قانون بر آن اعمال شود، وجود دارد. او معتقد است که چنانکه اعمال قانون، متضمن تفسیر و به زمان حال آوردن است، فهم نیز از همین الگو پیروی می‌کند. «تفسیر انضمامی یک قانون در کاربستش از پیش مفروض گرفته می‌شود. تا اینجا، می‌توان گفت هر کاربستی از یک قانون به ورای صرف فهم معنای حقوقی آن می‌رود و واقعیت جدیدی را شکل می‌دهد» (گادامر، ۱۴۰۰: ۹۹). او این فرایند را در هنرهای اجرایی یا مثلاً یک متن دراماتیک نیز پی می‌گیرد. اجرای یک نت موسیقی، از «فهم معنای» آن نت موسیقی فراتر می‌رود، یعنی در خوانده شدن یک متن یا اجرا شدن یک قطعه موسیقی «واقعیت‌های جدیدی از طریق اجرا شکل می‌گیرد و تعین می‌یابد» (همان‌جا). اکنون معنای خصلت مشارکتی فهم بیشتر روشن می‌شود اگر در نظر گیریم که همانند کاربست قانون، اثر هنری با اجرا شدن، یا درمورد یک متن، با تفسیر شدن، همواره تعین می‌یابد، حقیقتی از آن جلوه‌گر می‌شود

نشان دهد. اما گادامر پژوهش خود را صرف دریافتن آن چیزی می‌کند «که در همه‌ی اشکال فهم مشترک است و نشان دادن اینکه فهم هیچ‌گاه نسبتی سوژکتیو یا انفسی با موضوعی مشخص نیست» (واینسهایمر، ۱۳۹۹: ۵۷). این می‌تواند طرح فلسفی گادامر را همچون نوعی تمهید برای هرگونه نظریه‌ی هرمنوتیکی، یا هرگونه نظریه‌ای که روش‌شناسی خاص خود را دارد، در نظر آورد. جایگاه این وجه از فلسفه‌ی او «پیش» از نظریه‌ی هرمنوتیکی است؛ یا به تعبیر دیگر، آنچه در همه‌ی نظریه‌ها مشترک است (همان: ۵۱). اما از سویی دیگر به نظر می‌رسد گادامر به حیطه‌ی پس از نظریه نیز بی‌توجه نیست و اصولاً کاربست گادامری را در آنجا باید متصور شد. او می‌نویسد:

«هرمنوتیکی که من به صفت فلسفی توصیفش می‌کنم، اساساً به عنوان روش جدید تفسیر یا توضیح معرفی نمی‌شود، بلکه هرگاه تفسیر قانع‌کننده و موفقیت‌آمیز باشد، تنها آنچه را که همواره اتفاق می‌افتد توصیف می‌کند. هرمنوتیک فلسفی اصولاً چارچوب آموزه‌ای درباره‌ی مهارتی فنی هم نیست که بیان می‌کند فهم چگونه بایستی باشد. ما بایستی آنچه را که هست، تصدیق کنیم و بنابراین، نمی‌توانیم این واقعیت را تغییر دهیم که پیش‌فرض‌های تصدیق‌ناشده همواره در فهم ما دخیل هستند» (گادامر، ۱۴۰۰: ۷۹).

آنچه از این عبارت برمی‌آید این است که گادامر غیر از آنکه به تفسیر موفقیت‌آمیز قائل است، و این یعنی همه‌ی تفاسیر را صحیح یا دارای ارزش یکسان نمی‌داند، آغازگاه فعالیت هرمنوتیکی خود را پس از به وقوع پیوستن تفسیر یا پس از رخ دادن یک فهم موفق می‌داند. او در عین حال این فعالیت هرمنوتیکی را محدود به روش نمی‌داند؛ بلکه دست‌کم می‌توان گفت که اصلی برای این فعالیت و روند مترتب می‌کند که آن، به رسمیت شناختن یا در نظر داشتن دخالت همواره‌ی پیش‌فرض‌هاست. او می‌نویسد: «اما علاقه‌ی هرمنوتیکی فیلسوف دقیقاً زمانی آغاز

قواعدی که به آن‌ها تحمیل می‌شود جریان بازی را می‌سازد. همان‌گونه که در یک بازی، آنچه اولویت دارد، خود بازی است و کنش‌گران، خود، در تعیین دادن به قواعد نقش دارند، در فرایند فهم نیز، آنچه اولویت دارد، «موضوع»^۱ و خود فهم است، و این معنای مشارکت را بهتر می‌رساند، یعنی خواننده و متن در موضوع مشارکت دارند. آن چیزی که گادامر در بازی‌ها به آن تأکید دارد این است که با اینکه بازیکنان قواعد بازی را ایجاد نمی‌کنند، «ازجهتی آفرینندگان بازی نیز هستند» (وارنکه، ۲۰۱۴: ۸۱).

حال می‌توان به مفهوم آمیزش افق‌ها بازگشت و مجدداً تکرار کرد که مشابه نقشی که یک بازیکن در آفریدن یک بازی یا آفریدن انضمامی آن دارد، مفسر نیز با افق خود، و از نظر امکان‌پذیری اتفاقاً تنها به واسطه‌ی افق خود، نقشی در بخشیدن دست‌کم وضوح معناشناختی به اثر دارد. بنابراین افق متن هستی‌انضمامی و عینی مشخصی از پیش ندارد که مفسر بدون درآمیختن با آن، بتواند آن را به چنگ بیاورد. این، می‌تواند به‌طور ضمنی از گفته‌ی رورتی نیز برداشت شود که: «این مفهوم تفسیر به ما می‌گوید که فرایند رسیدن به فهم به فرایند آشنا شدن با یک شخص بیشتر شباهت دارد تا به دنبال‌کردن یک استدلال» (رورتی، ۱۳۹۳: ۴۳۱). نمی‌توان بدون ارتباط و وارد رابطه شدن با فردی دیگر او را کاملاً شناخت؛ بنابراین افق متن مستقیماً نمی‌تواند در فضایی خلأگونه شناخته شود و افق متنی که مندرج در افق جدید حاصل از درآمیزش افق‌هاست، معنای سابق خود را ندارد.

۲،۴ کاربست نزد گادامر

از نظر گادامر، کاربست چیزی است که ذاتاً مندرج در خود فهم است. او هرمنوتیک را یک هنر در نظر می‌گیرد و بنابراین هرمنوتیک «شبهه هنر سخن گفتن یا هنر نوشتن یا هنر محاسبه با اعداد، و به‌مثابه‌ی یک "هنر"، بیشتر توانایی عملی برای

و به‌وضوح بیش‌تری می‌رسد. از اینجاست که گادامر مفهوم آمیزش افق‌ها را مطرح می‌کند. هم متن و هم مفسر از افقی برخوردارند؛ وقتی مفسر با افق خود که ریشه در انتظارات، مستلزمات زبانی، فرهنگ و غیره دارد، با متنی مواجه می‌شود که آن نیز همواره در یک سنت تفسیری، فهم شده است، در نتیجه افق جدیدی به وجود می‌آید که نه همان افق مفسر است و نه همان افق متن؛ بلکه به‌نحوی استعاری، هم افق مفسر، هم افق متن و هم چیزی بیش از آن دو است؛ مهم‌تر از همه، در افق جدید به وجود آمده، دو افق پیشین را نمی‌توان دست‌کم به‌سادگی از هم بازشناخت. مفسر همراه با پیش‌داوری‌های خود، پیش‌داوری‌هایی که در بستر سنت بالیده‌اند، به سراغ متنی می‌رود که آن نیز همواره در یک سنت بازتفسیر می‌شده است و حاصل، یعنی افق جدید، جنبه‌هایی از اثر را آشکار می‌کند که تاکنون پنهان مانده بودند؛ در این فرایند مفسر نیز به خودفهمی می‌رسد، از آن جهت که مواجهه با افق متن، او را وادار به تغییر و اصلاح در پیش‌داوری‌های خود می‌کند.

هیرش نیز مفاهیمی در مشابهت با افق دارد: «افق معنا وجه ضروری آن چیزی است که بافت معنایی متن می‌خوانیم» (هیرش، ۲۰۱۴: ۲۸۱) و «معنای آشکار، جزئی در کل معنایی هستند که به‌وسیله‌ی افق معنایی احاطه شده‌اند» (همان‌جا). برای پاسخ به این پرسش و توضیح چگونگی درآمیزش افق‌ها می‌توان به مفهوم بازی‌ها متوسل شد. گادامر تجربه‌ی زیباشناختی را به مفهوم «بازی‌ها» پیوند می‌دهد. همان رابطه‌ی تعیین‌بخشی دوسویه را که در مورد قاعده‌ها می‌بیند، به بهترین وجه می‌توان در بحث او از قواعد بازی یافت. اگر افراد در بازی می‌بایستی از قواعد بازی تبعیت کنند، قواعد نیز با تبعیت آن‌ها مشخص می‌شوند؛ این نشان می‌دهد که یک بازی بسیار به‌ندرت می‌تواند عیناً تکرار شود و آن چیزی که در بازی اولویت دارد، نه افراد، که جریان خود بازی است. واکنش کنش‌گران به

¹ Double movement

تفاسیر تاریخی و همچنین وضع علم در دوران معاصر» (۱۳۸۵: ۱۴۴) بر هم تاثیرگذارند.

۲/۴/۱ جایگاه مؤلف

هیرش دربرابر حملاتی که به جایگاه و حضور مؤلف در تفسیر می‌شود از این حضور دفاع میکند. از نظر هیرش حتی اگر چنین تعبیر کنیم که معنای اثر پس از تألیف از نظر مؤلف تغییر کرده باشد به بیراهه رفته‌ایم؛ از نظر وی آنچه تغییر می‌کند نه معنای اثر، که «معناداری» آن است. اینجاست که باید به تمایزی مهم در اندیشه‌ی هیرش اشاره کرد که پیشتر توسط بتی نیز پرداخته شده و دستمایه‌ی نقدی اساسی به هرمنوتیک گادامر نیز بود و آن تمایز معناداری و معناست:

«معنا آن چیزی است که توسط متن نشان داده می‌شود و درواقع آن چیزی است که مؤلف قصد دارد با استفاده از توالی نشانه‌های خاصی بیان کند [...] از طرف دیگر معناداری عبارت است از رابطه بین معنا و شخص یا رابطه‌ی یک معنا و طرز تلقی، موقعیت یا هر چیز قابل‌تصور دیگر» (هیرش، ۱۴۰۰: ۳۱).

هیرش صرفاً اصل تکیه به مؤلف را به این جهت ارائه می‌دهد تا نشان دهد که اگر با تفسیری مواجه شدیم که معنای لفظی مؤلف را دریافت کرده و معناداری ارائه‌شده برطبق معنای لفظی معتبر بود، تفسیر را معتبر قلمداد کنیم. همان‌طور که مینویسد «تأکید بر این امر که متن، معنای معین لفظی نویسنده را نمایان میکند یک مسئله است، اما کشف اینکه آن معنا چیست کاملاً امری مجزا است» (همان: ۲۹۷). او استدلال می‌کند همان‌طور که زمانی که ما به میزی نگاه می‌کنیم باید میان ادراک ما از میز و دیدن میز تمایز قائل شویم، بایستی درمورد معنا نیز بگوییم که اگر در خواندن هرباره‌ی متن، معنای گوناگونی عایدمان می‌شود، دلیلش آن است که واکنش ما هربار متفاوت است، یعنی ما هربار «یک معنا» را فهمیده‌ایم، اما واکنش ما به آن متفاوت بوده است (همان: ۶۵ و ۶۶). بنابراین در مثال

انجام‌دادن چیزی [یک تخته] است تا یک «علم» (گادامر، ۱۳۹۵: ۲۵). این نشان می‌دهد که گادامر عملی بودن را تلویحاً در خود هرمنوتیک می‌گنجاند، چراکه فهم را یک توانایی می‌داند. اگر در هر فهمی همواره پیش‌داوری وجود دارد، و نیز هر فهمی خصلتی تفسیری دارد، هم‌چنان‌که درمورد کاربست قانون می‌بینیم، بنابراین در هر فهمی، نوعی از به کار بسته شدن نیز وجود دارد. این نوع از کاربست، بیشتر می‌تواند خود را درگیر آن کند که درواقع چه چیزی به کار بسته شده است. اگر کاربست قانون، «مستلزم انطباق با وضعیت کنونی» است (گادامر، ۱۴۰۰: ۶۱) و اگر هر فهمی همانند مورد قانون، مستلزم این انطباق است، بنابراین کاربست مدنظر صرف توجه به این انطباق و به زمان حال آوردن خواهد شد.

در دید گادامر تأمل هرمنوتیکی درصدد کشف «شرایطی» است «که تحت آن‌ها فهم همواره پیشاپیش و در هر موردی -به‌عنوان پیش‌فهم‌مان- عمل می‌کند». البته سویه‌ای از کشف شرایطی که تحت آن‌ها «پیش‌فهم» اثر می‌گذارد، غیر از کشف معیارهای هر دوره، کشف شرایطی است که معیار را می‌سازد. وجه فلسفی این تأمل هرمنوتیکی در گفته‌ی هایدگر نیز مندرج است که: «ساختن و پرداختن جهان‌بینی کار فلسفه نمی‌تواند بود... فلسفه می‌تواند و باید تعیین و تحدید کند که چه چیز ساختار یک جهان‌بینی را به‌طور کلی تشکیل می‌دهد» (هایدگر، ۱۳۹۸: ۵۲). درواقع کاربست‌پذیری هرمنوتیک گادامری یعنی اینکه اساساً «فهم چگونه تحقق می‌یابد، نه اینکه چگونه می‌توان فهم را به‌نحوی درست و مناسب به کار برد» (هوی، ۱۳۸۵: ۱۴۷).

درمورد متن و شعر نیز می‌توان گفت، تفاسیر و فهم‌های پیشین از متون، که همواره آن‌ها را به‌اصطلاح ورز داده‌اند، به فهم ما از آن متن، جهت می‌دهند. این تفاسیر پیشین، فهم‌های کنونی را تحت‌تأثیر قرار می‌دهند و می‌توانند فهم‌های جدیدی را پی‌ریزی کنند. درواقع به تعبیر هوی: «تراکم

لفظی ناظر به نوع است و صرف گزارهای خاص نیست، بنابراین میتوان سخن هیرش را این‌گونه فهمید که معناداری میتواند خارج از نوعی خاص نیز که معنای لفظی آن را متعین ساخته است قرار گیرد، اما در نسبت با همان نوع نیز باید باشد. به نظر میرسد هم مؤلف و هم تمایز معنای لفظی و معناداری ایده‌های تنظیمی در اندیشه‌ی هیرش هستند.

۲،۴،۱،۲ معناداری و سبک ادبی

یکی از حملاتی که جایگاه مؤلف را متزلزل می‌سازد و هیرش سعی دارد تا با آن مقابله کند، مربوط میشود به مقاله‌ی «سفسطه‌ی قصدی» ویمست و بردزلی؛ این مقاله بر «تمایز میان قصد صرف برای انجام کار و اجرای کامل آن مقصود» صحه میگذارد، بدین معنا که «تمنای مؤلف برای ارائه‌ی یک معنای خاص لزوماً همان موفقیت وی در ارائه‌ی آن معنا نیست» (همان: ۳۴). هیرش برای دفاع از مؤلف در برابر این نقدِ مربوط به قصدی‌گرایی، البته درمورد متون ادبی، مبحث سبک را مطرح میکند. او میپندارد پرسشِ مربوط به میزانِ موفقیتِ مؤلف در ارائه‌ی معنایی خاص، به ارزیابی، و در نتیجه به سبک و روش مربوط است؛ بنابراین «ارزیابی مناسب بودن سبک و روش یک متن بدون متمایز ساختن قصد مؤلف جهت انتقال معنا از یکسو، و کارآمدی سبک مؤلف در انتقال آن ازسوی دیگر، بی‌معنی است» (هیرش، ۱۴۰۰: ۳۵).

ازسوی دیگر هیرش برای اثبات امکانپذیری تفسیر بازشناسانه یا بازآفرینانه (۵) و دفع ادعاهای نقدی دیگری که ممکن است بر اصلِ پایبندی به نیت مؤلف وارد شود، به تمایز تجربه‌ی معنا و خود معنا به‌عنوان معنای متن اشاره میکند (همان: ۴۰)، به این شرح که آنچه قابل بازآفرینی نیست و دست‌مایه‌ی نقد منتقدان تفسیر بازآفرینانه میشود، تجربه‌ی اولیه‌ی مربوط به معناست، به بیان ساده‌تر یعنی بازتجربه کردن تجربهای که مؤلف هنگام نوشتن از سر گذرانده است و به‌نوعی، امری

یادشده، اثر منتشرشده، از زمان انتشار، همراه خود معنایی را حمل میکند که نه انکار مؤلف، و نه هیچ‌چیز دیگری نمیتواند جایگاه آن را متزلزل کند؛ این معنا برخاسته است از مطابقت با قواعدِ همنشینیِ واژگانی است که ذیلِ مجموعه دستوراتِ عملهای زبانی‌اند و نیز آگاهی‌ای که مؤلف زمانِ تقریر آن داشته یا معنایی که آن‌گاه اراده کرده است. این نشان میدهد که از سه سویه‌ی مؤلف، معنای متن و خواننده، سویه‌ی معنای متن همواره ثابت میماند، حتی اگر هر دو سویه‌ی دیگر آن دست‌خوش دگرگونی‌هایی شود. با بررسی جایگاه مؤلف نزد هیرش و البته اهمیت این جایگاه باید به دو موضوع دیگر مرتبط با معنا و معناداری در اندیشه‌ی او اشاره کرد:

۲،۴،۱،۱ معناداری و نوع ادبی

یکی از موضوعات مهم هرمنوتیک هیرش به «نوع» بازمیگردد. نوع پیشتر نزد شلایرماخر ساخته و پرداخته شده بود، اما به‌دست هیرش با معنای لفظی پیوند خورد؛ نوع چیزی است که باعث تعین و اشتراک‌پذیری یک معنا، و در کاربرد هرمنوتیکی آن، موجب اشتراک‌پذیری معنای لفظی می‌شود (همان: ۷۹). معنای لفظی مدنظر هیرش، دارای خصلت فراروی است و «نمیتواند به یک مضمون انضمامی یگانه و منحصربه‌فرد، محدود شود» (همان‌جا). پس آنچه مؤلف اراده کرده است، جمله‌های خاص به‌منزله‌ی معنای لفظی نیست که حاصل کارکردی مکانیکی باشد، بلکه آنچه اراده میشود «نوعی» است که مؤلف «با نمادهای زبانی بیان میکند و میتواند توسط دیگران ازطریق آن نمادها درک شود» (همان: ۷۸ نیز نک. همان: ۱۰۴ و ۳۴۲).

چنان‌که هیرش میگوید معناداری همیشه در «نسبت با چیزی» است و «هرگز نشاندنده‌ی "معنای موجود در" چیزی نیست. معناداری همواره مستلزم نسبت است؛ نسبت بین آنچه در درون "معنای لفظی" موردنظر مؤلف است و آنچه بیرون از آن قرار گرفته است» (همان: ۹۳). اگر معنای

مبنایی وجود ندارد که براساس آن به این قضاوت برسیم که درک کانت بهتر از درک افلاطون است» (هیرش، ۱۴۰۰: ۴۴). هیرش معتقد است مفسر زمانی میتواند ادعا کند که منظور مؤلف را بهتر از خود او درک کرده است که معنایی را آشکار کند که متعلق به ناخودآگاه مؤلفاند، به شرطی که به دام یکسان پنداشتن محتوای متن و معنای قصدی مؤلف نیفتد (همان: ۴۵).

همین‌طور هیرش مینویسد که معنای لفظی اگرچه حدودمرزی نسبتاً مشخص دارد، «اما این حقیقت باعث نمیشود که معنای بهاصطلاح ناآگاهانه کنار گذاشته شود. تنها امر مهم و ضروری این است که معنای ناآگاهانه - هر خصوصیتی که داشته باشد- باید درون حدودی که تعیینکننده‌ی معنای لفظی خاصی است، قرار گیرد، معنای لفظی‌ای که موردملاحظه واقع می‌شود. به عبارت دیگر قاعده و ملاک برای پذیرش یا کنار گذاشتن معنای ناآگاهانه دقیقاً همان قاعده و ملاک مربوط به پذیرش یا کنار گذاشتن معنای آگاهانه است» (همان: ۸۰). او میگوید اینکه هملت آرزوی همخوابگی با مادرش را داشته باشد طوری که فروید اذعان میکند ممکن است، حال چه ناآگاهانه چه آگاهانه. او ادامه میدهد «ما فرض میکنیم که هملت نمایشنامه‌ی شکسپیر چنین تمایلی را نمیشناسد و به‌طور مبهم و ناآگاهانه نیز خواستار آن نیست. البته احتمال دارد که او چنین تمایلی را داشته باشد، اما درحال حاضر، ما چنین فرضی را مطرح نمی‌کنیم» (همان: ۱۶۳). اما میتوان پرسید که معیار ما برای این فرض چیست؟ یا لزوم این فرض چیست؟ اینجاست که معنای منسوب‌شده به مؤلف ازسوی مفسر صیغهای کاملاً تفسیری پیدا میکند و میتوان باری دیگر به نقد گادامر درباره‌ی هرمنوتیک تاریخی، که پیشتر بدان اشاره شد، بازگشت؛ بر این مبنا که تشخیص قصدیت در کنش تاریخی، ازآنجا که امور همواره مطابق مقاصد کنشگر پیش نمیروند، خصلتی تفسیری دارد. (۸)

خصوصی از جنس تعبیر «زبان خصوصی ویتگنشتاین» به شمار میرود.

با این اوصاف، آیا به‌واقع میتوان به معنای موردنظر مؤلف رسید؟ پاسخ هیرش مثبت است؛ بله میتوان، اما نمیتوان از آن آگاهی یافت، یا درمورد آن به یقین رسید. بنابراین او به‌درستی دسترسی مطلق و یقینی را به آنچه معنای موردنظر مؤلف است منتفی میداند، اما ادامه می‌دهد که قرار نیست از این نتیجه بگیریم کوشش برای دستیابی به آن بیفایده است؛ چراکه نباید «امکان رسیدن به یقین را در امر شناخت با عدم امکان شناخت خلط کنیم» (همان: ۴۱). این امکان‌ناپذیری اثبات درستی تفسیر به‌طور یقینی، درمورد متون تاریخی بیشتر جلوه‌گر میشود، چنان‌که هیرش می‌گوید (۶):

«ما هرگز نمیتوانیم مطمئن باشیم که یک متن از زمان گذشته را "به‌درستی" درک کرده‌ایم، همان‌طور که نمیتوانیم اطمینان داشته باشیم که یک متن از دوران خودمان را درک کرده‌ایم. قاعدتاً احتمال اینکه یک متن معاصر را درست درک کنیم بیشتر است» (همان: ۷۱).

۲،۴،۲ «تفسیر» مقاصد مؤلف؟

هیرش تمایزی را میان محتوا و معنای قصدی مؤلف بازمی‌شناسد که از نظر او خلط آن، عامل گروهی از سوءفهم‌هاست. زمانی که کانت مدعی شد افلاطون را بهتر از خود او درک کرده (۷) از نظر هیرش مرتکب همین خلط شده است. کانت به‌واقع ممکن است نظریه‌ی مثل را بهتر از افلاطون درک کرده باشد، چنان‌که ممکن است مؤلفهای ضمنی در آن یافته باشد که موردتوجه افلاطون نبوده‌اند، اما او نمیتواند ادعا کند که افلاطون نمی‌دانست از نظریه‌ی مثل چه چیزی در نظر دارد یا بهتر از او، معنای موردنظرش را فهمیده است. آنچه کانت بهتر از افلاطون دریافته است، محتوای متن افلاطون است، یعنی خود نظریه‌ی مثل. «اگر میان محتوای متن و معنای متن تمایزی قائل نشویم در این صورت هیچ

۲/۵ هیرش و گادامر در باره‌ی نظریه‌ی فهم

از نظر هیرش، نوع آن‌چیزی است که باعث اشتراک‌پذیری معنا می‌شود؛ در یک نگاه کلی، اصل اساسی هیرش پایبندی به مقاصد مؤلف است، اما مفاهیم هم‌بسته‌ی دیگری نیز معرفی می‌شود: معنای لفظی و نوع، که هم این اصل را توضیح می‌دهند، هم استدلالاتی را فراهم می‌آورند برای اثبات این اصل؛ اما نکته‌ی مهم‌تر، پاسخ به این پرسش خواهد بود که آیا هیرش با معرفی و بسط «نوع»، صرفاً چگونگی به انجام رسیدن تفسیر را تبیین می‌کند، یا اینکه تفسیر چگونه باید به انجام رسد؟ به تعبیر دیگر، آیا «نوع» ساختار همه‌ی فهم‌ها و تفسیرها را توضیح می‌دهد یا توصیه‌ای است که باید در تفسیر به آن عمل کرد؟ ضرورت این پرسش زمانی احساس خواهد شد که به یاد آوریم گادامر رسالت خود را در ارائه‌ی شرح و تبیین از ساختار فلسفی فهم می‌دید؛ بنابراین اگر هیرش غیر از ارائه‌ی نظام‌نامه‌ی تفاسیر معتبر، ساختار فلسفی‌ای را نیز که مبانی نظری این نظام‌نامه است، به دست داده است، آیا هرمنوتیک او نیز حاوی سازوکاری فلسفی است؟ آیا او نیز درباره‌ی آنچه «هست» هرمنوتیک و فهم تصریحی دارد؟ یا چه دیدی نسبت به دور هرمنوتیکی دارد؟ به نظر می‌رسد، نوع و نظریه‌ی مربوط به ژانر در کنار مبحث تعلقی معنا به آگاهی، به‌عنوان بنیاد نظری هرمنوتیک هیرش معرفی می‌شود چراکه از نظر هیرش: «خود فهم امری وابسته به ژانر است» (هیرش، ۱۴۰۰: ۱۱۱). در نظر هیرش، ساختار همه‌ی فهم‌ها به یاری ژانر توضیح داده می‌شود، و ساختار فهم‌های معتبر، به یاری نوعی که درست تشخیص داده شده است. مفسر در مرحله‌ی پیشگویانه، نوع را حدس می‌زند، و در مرحله‌ی بعد در بررسی نوع تخمین زده‌شده می‌کوشد.

اما از منظر گادامر، موضوع متفاوت است؛ گادامر فهم را رخداد تلقی می‌کند، رخدادی که در آن فرد با دیگری وارد گفتگو می‌شود، رخدادی که نوعی

توافق است؛ ضمن این فهم، چنانکه لازمه‌ی تفسیر حقوقی است، همواره تفسیر انجام می‌گیرد و به زمان حال آوردن اقتضای آن است؛ حاصل این امتزاج افق متن (دیگری) و افق خواننده، افقی جدید است، پس پیش‌داوری‌های مندرج در سنت و در نتیجه افق خواننده، امر گریزناپذیر هر فهمی است؛ از این نظر دور هرمنوتیکی، ناظر بر جزء و کل خواهد بود. با توجه به نظر هیرش در مورد ژانر و نوع، دور هرمنوتیکی جزء و کل، جای خود را به دور مربوط به ژانر می‌دهد (نک. همان: ۱۱۰).

۲/۶ کاربست از نظر هیرش و گادامر

در بحث کاربست‌پذیری اندیشه‌های هرمنوتیکی هیرش و گادامر باید تأکید کرد که منظور از «کاربست‌پذیری» ارائه‌ی فهرست یا مؤلفه‌هایی مشخص و کاربردی برای عمل تفسیر نیست. از مجموع بحث‌ها و مقایسه‌هایی که تاکنون انجام شد می‌توان مفهوم کاربست نزد این دو را چنین تبیین کرد: هیرش با ضروری دانستن معنای مقصود مؤلف، و درعین حال اذعان به ناتوانی مفسر در دستیابی آگاهانه به آن، وفاداری خود را ازسویی به کانت (شیء فی نفسه) و ازدیگرسو به شلایرماخر (مقصود مؤلف) نشان می‌دهد؛ به این ترتیب مفهوم کاربست در نظریه‌ی هرمنوتیکی او منوط است به نوعی قائل بودن به «امر هنجاری گریزناپذیر یا ایده‌ی تنظیمی درعین حال ضروری». اما گادامر می‌کوشد وام خود را بیشتر به هگل و دیلتای بپردازد که نتیجه‌ی آن قائل بودن به «تاریخ‌مندی تفسیر» به عنوان پیش‌شرط «قانون فهم» است. این تمایز، هیرش را وادار به اتخاذ اصلی لایتغیر می‌کند که مفسر «ملزم» به رعایت آن است و گادامر اصلی را برجسته می‌کند که براساس آن هر تفسیری، به تعبیری کانتی، اساساً «ممکن» می‌شود. یعنی اصلی که پایبند به اصول و فروع خاصی نیست و نقد ضدروش بودن گادامر از اینجا بر او وارد شده است. در مجموع باید افزود اگر هیرش برای «فهم درست» قاعده یا قواعدی را پیش می‌نهد؛ گادامر برای «هر فهمی» قانونی ارائه

همچنین برای تبیین کاربست نظرات هرمنوتیکی گادامر در تفسیر متون، در این مقاله از مجموع چند مؤلفه‌ی مهم در آرای گادامر به دو مؤلفه‌ی «نوع» و «سبک» اشاره شد که همچون پیش‌داشته‌های مفروض بر ذهنیت مفسر تأثیرگذارند و هر دو مؤلفه نیز با مفهوم تاریخت و افق عصری گره خورده‌اند؛ به‌همین دلیل هر عمل تفسیر در هر افق و تاریختی، رخداد و رویدادی بدیع و بی‌تکرار است حتی اگر مفسر و متن همواره ثابت باشند. بنابراین رابطه‌ی متن و مفسر، رابطه‌ی یک‌به‌یک نیست و هر دو سوی رابطه در سیالیت تاریخی خود و صیوریتی بودن، عمل تفسیر را پویا و سیال می‌کنند. به‌همین دلیل گادامر تفسیر را به مفهوم «بازی» پیوند می‌دهد و به در-اینجا-بودگی متن و مفسر، پیرو نظرات استادش هایدگر، دامن می‌زند. به‌این‌ترتیب برای درک کاربست‌پذیری هرمنوتیک گادامر می‌بایست مروری نقادانه بر مفاهیم کلیدی و بنیادی اندیشه‌ی او داشت که در این مقاله برای تحقق آن به‌قدر وسع کوشیدیم.

داده است. به عقیده‌ی گادامر «به‌کارگیری وسایل جهت تحقق غایات ازپیش‌تعیین‌شده، و نیز کاربست قواعد در رفتارمان عموماً بدین‌معنا نیست که ما تابع چیزی هستیم که خودبسنده و مستقل است، مثل موضوعی شناخته‌شده به یک "شیوه‌ی کاملاً نظری" برای برخی اهداف عملی، بلکه وسایل به‌طور کلی ازطریق غایات متعین می‌شوند و قواعد به‌وسیله‌ی رفتار متعین می‌گردند، یا حتی از آن انتزاع می‌شوند. هگل قبلاً در پدیدارشناسی روح، دیالکتیک قانون و موارد جزئی را تحلیل کرد، که طبق آن تعین انضمامی توأمان از قانون و به‌عکس (از موارد جزئی) ناشی می‌شود» (گادامر، ۱۳۹۵: ۵۵). با استفاده از این تمایز، اکنون می‌توان اشاره کرد که اگر گادامر یا هیرش، درباره‌ی چیزی بگویند که اساساً در همه‌ی فهم/تفسیرها رخ می‌دهد، و باید رخ دهد؛ در آن صورت از اصل/قانونی گفته‌اند که شرط امکان هرگونه فهمی است و اگر آموزه‌ی آن‌ها درباره‌ی چیزی باشد که مفسر باید (یا بهتر است) در مواردی طبق آن عمل کند، آن آموزه قاعده خواهد بود.

۳ نتیجه

مهم‌ترین نکاتی که در این مقاله ضمن مقایسه‌ی آرای هیرش و گادامر به آن پرداختیم از این قرار است که مفهوم کاربست و کاربست‌پذیر بودن هرمنوتیک فلسفی گادامر، اولاً همچون کاربست‌پذیری آرای برخی از نظریه‌پردازان در حوزه‌ی نقد نیست که بتوان مجموعه‌ای از مؤلفه‌ها را از نظراتشان اخذ و آن را در نقد آثار به‌عنوان الگویی برای نقادی به کار گرفت. بنابراین نظرات گادامر درباب هرمنوتیک فلسفی‌اش روشی برای تفسیر متون یا تفسیر درست ارائه نمی‌دهد. دیگر آنکه کاربست آرای گادامر الزاماً به معنای نفی روش در تفسیر و تن دادن به تفسیر از هر نوعی نیست. تناقض‌آمیز بودن نظریات گادامر در مبحث روش و ضدروش نیز از همین دو جایگاه مهم نشئت می‌گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۴- تلقی رورتی از معنای روش در نزد گادامر، متأثر از تفسیر مکانینتایر رادیکالتر و مبتنی بر «نفی روش» است: «بیجا نیست اگر کتاب گادامر را رساله‌ای در ضدیت با خود ایده‌ی روش بنامیم» (رورتی، ۱۳۹۳: ۵۸۱). البته رابرت جی. دوستال و بریس واخترهاوزر تفسیر رورتی را نقد کرده‌اند (نک. دوستال، ۱۴۰۲: ۹۲ و ۲۸). برای تفسیر میان‌ه‌رو میتوان از عبارت نقد روش بهره برد، نقد در معنای کانتی آن: به این معنا که گادامر حیطه‌ی روش را نه محدود در علوم طبیعی و نه مربوط به علوم انسانی میداند.

۵- هیرش تعبیر تفسیر بازشناسانه را از امیلیو بتی وام گرفته است (هیرش، ۱۴۰۰: ۵).

۶- نگاه هیرش به قصد مؤلف مورد انتقاد هوی واقع شده است (نک. هوی، ۱۳۸۵: ۱۱۲).

۷- فهمیدن مؤلف بهتر از خود او، یکی از آموزه‌های شلایرماخر نیز هست؛ نک. شلایرماخر، ۱۴۰۰: ۷۳.

۸- این چیزی است که خود هیرش آن را «قدرت هدایتگر زبان» می‌نامد (هیرش، ۱۴۰۰: ۱۰۰).

۱- بالو در مقاله‌ی «هرمنوتیک: از نظریه تا نقد ادبی» (۱۴۰۱: ۳۸) و ایزدینیا و واعظی در مقاله‌ی «چالش گادامر و هیرش بر سر معیار درستی تفسیر» (۱۳۹۳: ۵۰)، دو معیار «کمالیافتگی» و «فاصله‌ی زمانی» گادامر را به‌عنوان معیار تعیین‌کننده‌ی تفسیر درست، معرفی کرده‌اند.

۲- رورتی معتقد است «تنها آنجا که تطابق با واقعیت در کار باشد میتوان انتظار توافق عقلانی داشت، آن هم به معنای خاصی از عقلانی که علم پارادایم آن به شمار میرود» (رورتی، ۱۳۹۳: ۴۴۳). بنابراین طریقه‌ی معرفت‌شناسانه‌ی هیرش، مطابقت ابژه و سوژه، و ابژه در نظر گرفتن متن است که او را وامیدارد تا بحث اجماع را به میان بکشد.

۳- گادامر در تمایز علوم انسانی از طبیعی، تقابل فهم (understanding) فرهنگی با تبیین (explanation) علمی را رد می‌کند و در این مورد با دیلتای هم‌نظر نیست (نک. موران، ۱۳۹۸: ۸۱).

منابع

- ایزدی‌نیا، حمیده؛ واعظی، اصغر. (۱۳۹۳). «چالش گادامر و هرش بر سر معیار درستی تفسیر». حکمت و فلسفه، ۱۰ (۳۹)، ۴۵-۵۸.
- بالو، فرزاد. (۱۴۰۱). از هرمنوتیک فلسفی به ادبیات، تهران: خاموش
- بتی، امیلیو. (۱۴۰۱). هرمنوتیک به منزله‌ی روش‌شناسی عام علوم روحی، ترجمه علیرضا عطارزاده. تهران: شب‌خیز.
- بهشتی، محمدرضا؛ داوری، زهرا. (۱۳۸۸). «متن: نقطه تلاقی هرمنوتیک فلسفی و نظریه‌ی ادبی(هرمنوتیک پدیدارشناسانه‌ی هانس-گئورگ گادامر، پل ریکور و نظریه‌ی ادبی جدید)». نقد ادبی، تابستان، (۶)، ۲۵-۵۲.
- پالمر، ریچارد.ا. (۱۳۹۸). علم هرمنوتیک، ترجمه‌ی محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
- دوستال، رابرت. جی. (۱۴۰۲). گادامر، ترجمه اصغر واعظی. تهران: نی.
- رورتی، ریچارد. (۱۳۹۳). فلسفه و آیین‌های طبیعت، ترجمه‌ی مرتضی نوری. تهران: مرکز.
- شلایرماخر، فریدریش. (۱۴۰۲). هرمنوتیک: دست‌نوشته‌های سال‌های ۱۸۰۹ و ۱۸۱۹، ترجمه محمدابراهیم باسط. تهران: نی.
- کانت، ایمانوئل. (۱۴۰۲). نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری. تهران: ققنوس.
- گادامر. هانس گئورگ. (۱۳۹۵). هرمنوتیک، زبان، هنر، ترجمه‌ی عبدالله امینی. تهران: پرسش.
- گادامر. هانس گئورگ. (۱۴۰۰). من کیستم و تو کیستی: شرحی بر مجموعه شعر بلور تنفس پاول سلان، ترجمه مازیار چابک. تهران: مولی.
- گادامر. هانس گئورگ. (۱۴۰۰). گستره‌ی هرمنوتیک فلسفی، ترجمه عبدالله امینی. تهران: پگاه روزگار نو.
- گادامر. هانس گئورگ. (۱۴۰۱). آغاز فلسفه. ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند. تهران: هرمس.
- گادامر، هانس گئورگ. (۱۴۰۱). هنر و زبان. ترجمه‌ی مهدی فیضی. تهران: شب‌خیز.
- گروندن، ژان. (۱۳۹۵). درآمدی به علم هرمنوتیک فلسفی. ترجمه‌ی محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: مینوی خرد.
- موران، درموت. (۱۳۹۸). «هنس-گئورگ گادامر؛ هرمنوتیک فلسفی». در آشنایی با گادامر: سه جستار، ترجمه‌ی حسین حسینی. تهران: نگاه معاصر. ۷۷-۱۴۲.
- وارنکه، جورجیا. (۱۴۰۲). گادامر: هرمنوتیک، سنت و عقل، ترجمه‌ی اصغر واعظی. تهران: نی.
- واینسهایمر، جوئل. (۱۳۹۹). هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، ترجمه‌ی مسعود علیا. تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۹۸). مسائل اساسی پدیدارشناسی، ترجمه‌ی پرویز ضیاءشهابی. تهران: مینوی خرد.
- هیرش، اریک دونالد. (۱۴۰۰). اعتبار در تفسیر، ترجمه‌ی محمدحسین مختاری. تهران: حکمت.
- هوی، دیوید کوزنزی (۱۳۸۵). حلقه‌ی انتقادی؛ هرمنوتیک تاریخ، ادبیات و فلسفه، ترجمه‌ی مراد فرهادپور. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.

References

- Balu, F. (2022). From philosophical hermeneutics to literature. Tehran: Khamoshbati. (Book in Persian)
- Bartold, L. S. (2019). "Hans-Georg Gadamer". In H. Hosseini (Trans.), *Getting to know Gadamer: Three essays* (pp. 35-76). Tehran: Negah-e Moaser. (Book in Persian)
- Beheshti, Mohammadreza & Davari, Zahra. (2009). "Text: The Intersection of Philosophical Hermeneutics and Literary Theory (Phenomenological Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, and Contemporary Literary Theory)." *Naqd-e Adabi (Literary Criticism)*, Summer (6), 25-52. <http://lcq.moadares.ac.ir/article-29-1317-fa.html>
- Betti, E. (2022). *Hermeneutics as a General Methodology of the Human Sciences*. A. Attarzadeh (Trans.), Tehran: Shabkhiz. (Book in Persian)
- Dostal, Robert J. (2023). *Gadamer. A*, Vaezi (Trans.), Tehran: Ney. (Book in Persian)
- Forster, Michael. N. (2016). *Schleiermacher*. M. Hosseini (Trans.), Tehran: Ghoghnoos. (Book in Persian)
- Gadamer, Hans-Georg, (2006). *Truth and method*, J. Weinsheimer and D. G. Marshal (Trans.), London: Continuum Publishing Group, Second Revised Edition. (Book)
- Gadamer, Hans-Georg. (2016). *Hermeneutics, Language, Art*. A. Amini (Trans.), Tehran: Porsesh. (Book in Persian)
- Gadamer, Hans-Georg. (2021). *Who Am I and Who Are You: A Commentary on Paul Celan's The Crystal Breath Poems*. M. Chabok (Trans.), Tehran: Mola. (Book in Persian)
- Gadamer, Hans-Georg. (2021). *The Scope of Philosophical Hermeneutics*. A. Amini (Trans.), Tehran: Pegah-e Rozgar-e No. (Book in Persian)
- Gadamer, Hans-Georg. (2022). *The Beginning of Philosophy*. E. Fooladvand (Trans.), Tehran: Hermes. (Book in Persian)
- Gadamer, Hans-Georg. (2022). *Art and Language*. M. Faezi (Trans.), Tehran: Shabkhiz. (Book in Persian)
- Grondin, J. (2016). *Introduction to the Science of Philosophical Hermeneutics*. M. S. Hanaei Kashani (Trans.), Tehran: Minouye Kherad. (Book in Persian)
- Grondin, J. (2021). *Hermeneutics*. M. Abolghasemi (Trans.), Tehran: Mahi. (Book in Persian)
- Grondin, J. (2020). *On the Path of Hermeneutics: From Heidegger to Gadamer*. M. Hosseini Beheshti & M. Hosseini (Trans.), Tehran: Ney. (Book in Persian)
- Heidegger, M. (2019). *Fundamental Issues of Phenomenology*. P. ZiaShahabi (Trans.), Tehran: Minouye Kherad. (Book in Persian)
- Hirsch, E.D. (2021). *Validity in Interpretation*. M. H. Mokhtari (Trans.), Tehran: Hekmat. (Book in Persian)
- Huey, David. C. (2006). *The Critical Circle: Hermeneutics, Literature, and Philosophy*. M. Farhadpour (Trans.), Tehran: Roshangaran & Women's Studies. (Book in Persian)

- Izadinya, H., & Vaezi, A. (2014). "Gadamer and Hirsch's challenge over the criterion of correct interpretation". *Hekmat va Falsafeh (Wisdom and Philosophy)*, 10(39), 45-58. https://wph.atu.ac.ir/article_738.html
- Kant, I. (2023). *Critique of Pure Reason*. B. Nazari (Trans.), Tehran: Ghoghnoos. (Book in Persian)
- Lawn, C. (2019). *Wittgenstein and Gadamer: Toward Post-Analytic Philosophy*. M. Abedinifard (Trans.), Tehran: Parseh. (Book in Persian)
- Lentricchia, F. (2014). *After the New Criticism*. M. Alaei (Trans.), Tehran: Minouye Kherad. (Book in Persian)
- Mantzavinos, Ch. (2021). *Naturalistic Hermeneutics*. A. Hasanpour & R. Moradi (Trans.), Tehran: Naqsh va Negar. (Book in Persian)
- Moran, D. (2019). "Hans-Georg Gadamer: Philosophical Hermeneutics." In *Getting to Know Gadamer: Three Essays*, H. Hosseini (Trans.), Tehran: Negah-e Moaser, 77-142. (Book in Persian)
- Palmer, Richard E. (2019). *The Science of Hermeneutics*. M. Saeed Hanaei Kashani (Trans.), Tehran: Hermes. (Book in Persian)
- Rorty, R. (2014). *Philosophy and the Mirror of Nature*. M. Nouri (Trans.), Tehran: Markaz. (Book in Persian)
- Schmidt, L. K. (2022). *Intellectual movements of the modern era: Hermeneutics*, A. Hasanpour (Trans.), Tehran: Naqsh va Negar. (Book in Persian)
- Schleiermacher, F. (2023). *Hermeneutics: Manuscripts from 1809 and 1819*. Translated by M. E. Baaset (Trans.), Tehran: Ney. (Book in Persian)
- Warnke, G. (2023). *Gadamer: Hermeneutics, Tradition, and Reason*. A. Vaezi (Trans.), Tehran: Ney. (Book in Persian)
- Weinsheimer, J. (2020). *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*. M. Aliya (Trans.), Tehran: Ghoghnoos. (Book in Persian)