

بسمه تعالی

از جمله کتاب‌هایی که نظر به حقیقت و روش جناب گادامر دارد کتاب «منطق و مبحث علم هرمنوتیک» از آقای دکتر محمدرضا ریخته‌گران می‌باشد و بدین لحاظ می‌توان در رابطه با بحث هرمنوتیک در دل اندیشه حقیقت و روش باز جستجویی را دنبال کرد.

آنچه ذیلاً با آن روبرو هستید یادداشت‌های بنده است از کتاب مذکور که برای خود یاد داشت کرده‌ام. امید است که با نظر به آن یادداشت‌ها اشاراتی به مطالب حقیقت و روش برای عزیزان پیش آید. طاهرزاده

باسمه تعالی

گزینش کتاب «منطق و مبحث علم هرمنوتیک»¹

گادامر معتقد است حقیقت از راه روش به دست نمی‌آید، میان این دو پیوندی وجود ندارد. او تأکید می‌کند فهم، واقعه‌ای است که برای ما اتفاق می‌افتد، با روش قابل حصول نیست. بر خلاف ساختارگرایان که معتقدند بر مقوله‌ی فهم متن، منطق حاکم است و باید روش‌مند و مضبوط به معنای متن دسترسی پیدا کرد اما گادامر می‌گوید در عملیات فهم متن، روش، قابل اعتناء نیست و روش عامی برای فهم متن نداریم. البته او از دیالگ فهم سخن می‌گوید. در عمل فهم متن منطق گفتگو و منطق پرسش و پاسخ وجود دارد. یعنی واقعه‌ی فهم محصول گفتگوی مفسر

1- از آقای دکتر محمدرضا ریخته‌گران

با متن است، نتیجه‌ی نهایی گفتگو از قبل قابل پیش‌بینی نیست و نتیجه‌ی گفتگو، سخن یکطرف خاص نیست، نتیجه‌ی نهایی گفتگو، محصول و برآیند گفتگوی طرفین است. مفسر نه از قبل می‌داند معنا چیست، نه متن از قبل مشخص می‌کند معنا چیست. وقتی گفتگو صورت گرفت محصول و توافقی که بین مفسر و متن به دست آمد معنا را معلوم می‌کند. منطق حاکم بر این گفتگو منطق پرسش و پاسخ است. پرسش از مفسر شروع می‌شود، یعنی مفسر پرسشی را طرح می‌کند و متن را با آن مواجه می‌کند و متن پاسخ می‌دهد و این پرسش و پاسخ دیالکتیکی (رفت و برگشتی) است. گاهی متن هم پرسشگر می‌شود و مفسر را و پیش‌دانسته‌هایش را زیر سؤال می‌برد. محصول این‌ها واقعه‌ی فهم است. وقتی این پرسش و پاسخ به یک توافق بین مفسر و متن حاصل شود که از آن به امتزاج افق‌ها تعبیر می‌کند. مفسر برای خودش افق معنایی دارد متن هم چنین است، وقتی این دو افق معنایی با هم ترکیب شدند و امتزاج پیش‌آمد، فهم حاصل می‌شود. مفسر باید افق معنایی شکل‌گرفته‌ای داشته باشد تا پرسش را شروع کند. لذا بحث پیش‌داوری مطرح می‌شود و تا مفسر پیش‌داوری نداشته باشد، پرسش شروع نمی‌شود، پس تفسیر متن همیشه مسبق به پیش‌داوری است.

اعاده‌ی حیثیت از پیش‌داوری: در طول تاریخ پیش‌داوری در بحث علم، مذموم بوده است، عالم باید بی‌طرف باشد. گادامر دعوت می‌کند

به پیش‌داوری، چون می‌گوید هر فهمی مسبوق به پیش‌داوری است.

گادامر می‌گوید این پیش‌داوری مفسر و افق ذهن او، از سنت و تاریخ شکل می‌گیرد. تاریخ، تفسیر یک اثر را سنت می‌گوید، مثلاً مفسرین حافظ از اول تا به حال همه می‌شوند تاریخ و سنت تفسیری شعر حافظ.

هر مفسری در یک سنت تفسیری واقع شده است، این سنت و تاریخ در عمل تفسیر اثرگذار است و مفری از این سنت نیست.

گادامر: عمل تفسیر متن یک عمل بی‌پایان است چه رمان، چه متن دینی، چه تاریخ. هر متنی قابل برای تفسیرهای بی‌انتهاست چون تفسیر تابعی از متغیر افق معنایی مفسر است.

فهم، یک واقعه‌ی تاریخی می‌شود. فهم دائماً در تغیر است به جهت افق ذهنی مفسر. فهم، تاریخی است، هیستوریکال است.

گادامر: هیچ فهمی برتر از فهم دیگر نیست. نمی‌توان معیاری برای فهم برتر داشت. ادعای فهم برتر نمی‌توان داشت، ادعای فهم متفاوت می‌توان داشت. او بحث اعتبار و صحت را از مقوله تفسیر به طور کلی کنار می‌گذارد. در میان تفاسیر مختلف از یک متن، کدام تفسیر معتبر (صحیح یا غلط) است؟ گادامر صورت مسئله را پاک می‌کند، تفسیری از فهم ارائه می‌کند که نوبت به تفسیر معتبر و نامعتبر نمی‌رسد، چه رسد به معیار معتبر و نامعتبر.

تفسیری از فهم می‌کند که هرمنوتیک او به شدت نسبی‌گرا است. فهم، امر نسبی می‌شود و

هیچ معیاری برای سنجش معتبر از نامعتبر وجود نخواهد داشت. لذا هیچ فهم ثابت و مطلق و معتبر وجود نخواهد داشت. بعضی‌ها دست و پا می‌زنند تا بگویند گادامر نسبی‌گرا نبوده است.²

اشلایرماخر

66- اشلایرماخر نظریه هم احساس‌شدن با مؤلف را پیش می‌کشد.

69- از دیدگاه هرمنوتیک، ما نمی‌توانیم ادعا کنیم چیزی را که ضرورت آن را درک نکرده ایم، فهمیده ایم. بر این اساس، تفهم چیزی است که الی غیرالنهاییه ادامه خواهد داشت. می‌توانیم بگوییم که نظریه‌ی اشلایرماخر در باره تأویل (هرمنوتیک) بر نوعی معرفت‌شناسی محتاطانه مبتنی است. هرگونه معرفت در امر فردی، همواره بی‌انتهاست. بنابراین تنها تصور این‌که بتوان در معرفت راجع به انسان، همه‌چیز را به اثبات رسانید، تصویری واهی است.

72- در نظر اشلایرماخر، آنچه از طریق هرمنوتیک به دست می‌آید چیزی است که ما از پیش بدان آگاه بوده ایم و بنابراین بر شناخت کلی انسان و انسانیت مؤسس است و به همین سبب، احکام و اعتبارات و خلوق از آن‌ها ممکن نیست و باید بپذیریم که احکام پیشین و مفروضات ملامحاله در تفسیر مؤثر می‌افتد. عدم امکان کنارگذازدن پیش‌داوری‌ها از مطالب مهمی است.

²- از ابتدای این متن تا اینجا خلاصه سخنرانی آقای دکتر باوند در رابطه‌ی «هرمنوتیک گادامر» است.

96- مارکس در فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی خویش از همین مفهوم «کار» به‌عنوان قوه‌ای که نفس وجود انسان را اظهار می‌کند، سود می‌جوید و آن را رکن اصلی افکار و آراء خویش قرار می‌دهد. او در کتاب «ایدئولوژی آلمانی» می‌گوید: «افراد آدمی از آن‌رو که زندگی‌شان را اظهار می‌کنند، وجود دارند» نسبت به ارائه‌ی سجایای انسانی.

98- در نظر پلریکورا، کلام مکتوب که متون مختلف را تشکیل می‌دهد، چیزی است که تأویل می‌شود، زیرا به روی تعداد نامحدودی از قرائت‌ها گشوده است؛ قرائت‌هایی که هریک می‌توانند نوشتار را به گفتار زنده تبدیل کنند.

98- خواندن یک متن، کاری است متفاوت از گوش‌سپردن به سخن گفتاری و درست به همین دلیل که متن لال است و پاسخ نمی‌دهد و باید بدان زندگی بخشید.

101- به بیان هوسرل فیلسوف می‌باید «یکبار در زندگی‌اش به خود برگردد و کوشش کند تا همه علمی را که تا آن زمان پذیرفته، به کنار نهد و از نو دوباره آن‌ها را بسازد. خلاصه فلسفه از برای متعاطیان امری کاملاً شخصی است».

102- پدیدار در تفکر، در عقل (لوگوس) نفوذ دارد و عقل هم به نوبه‌ی خود در ضمن پدیدار، خود را آشکار نمی‌سازد.

104- هوسرل به دو نحوه شهود معتقد است: شهود حسی، شهود مثالی... متعلق شهود

حسی، امور واقع است؛ اما متعلق شهود مثالی ذوات می‌باشد.

105- هوسرل این حدوث ربط و نسبت بین فاعل شناسائی و متعلق ادراک را، «حیث التفاتی» می‌نامد.

فصل سوم: هرمنوتیک و مباحث تفسیری در دوره معاصر

122- یونانیان توجه به وجهی جمع و مقام وحدت و انصراف از مقام فرق و تفصیل را لگین می‌نامیدند. لگین به معنای جمع آوردن و مجموع‌ساختن است. لوگوس مبنای رفتن به حال وحدت است. با لوگوس است که وجهی واحدهی هر شیئی به ظهور می‌آید.

124- با پدیدارشناسی هوسرل مجال آن فراهم آمده بود تا ساحت ادراک ماقبل مفهومی آدمی مورد بحث و تدقیق قرار گیرد.

124- وجود در عین این‌که خود را در تجربه‌های حیاتی اظهار می‌دارد، از هرگونه بحث مفهومی و مکانی‌کردن و مقولات غیر زمانی تفکری که بر مدار تصورات و معانی دایر است، برکنار می‌ماند.

127- لوگوس چیزی است که مبنای سخن‌گفتن و زبان‌آوری آدمی است. در واقع لوگوس آن حقیقتی است که مجال جلوهی یک چیز را فراهم می‌کند.

128- آنچه که بنیاد هرگونه عمل تفسیری تواند بود همانا ظهور اشیاء و مواجهه‌ای

است که ما با آنها داریم. باید به اشیاء این امکان را داد تا در ما تأثیر کنند و در سیر درونی آدمی معانی آنها آشکار شده و تفسیر شوند.

128- شخص در تقرر ظهوری خود و به بیانی، در عالم معی خود، راهی به تفهّم حقیقت وجود دارد. البته این تفهّم، تفهّمی خشک و متصلب نیست؛ بلکه بر پایه‌ی حیث تاریخ‌مندی دازاین استوار است و با نفس تجربه‌ی مواجهه با پدیدارها حاصل می‌آید.

131- آدمی در اصل وجود خود، قائم به قیام ظهوری است. با اوست که وجود ظاهر می‌شود.

132- هیدگر در باره وجود تودستی و فرادستی گوید: «نوع وجودی را که افزار دارند و به آن وجود خود را نشان می‌دهند، تودستی می‌خوانیم» طبیعت نیز وجود تودستی دارد ولی «اگر از نوع وجود تودستی طبیعت صرف‌نظر کنیم، طبیعت به صرف فرادست‌بودن هویدا و معلوم می‌شود» و همین‌که اشیاء از وضعیت مانوس و مألوف خود به در آمدند، آدمی می‌تواند به نظر فلسفی و تأمل فکری در آنها بنگرد و آنها را در جهت مقاصد آتیه‌ی خود به کار گیرد و در حیثیت انتفاع و سودرسانی آنها مذاقه کند. از طرف دیگر، چون وقفه‌ای در جریان معمول و سیر عرفی وقایع پیش آید و شیئی از زمینه‌ی مألوف خود به در شود، عالمی ظهور می‌کند که پیش از این وقفه کاملاً مغفول‌عنه بوده و آدمی را بدان عنایت و التفاتی نبوده است. عالمی

که محمل جمله‌ی نِسَبی بوده که ما با خود و با اشیاء داشته‌ایم و به صرافت طبع در آن می‌زیسته‌ایم. همین عالم است که مبنای تفهّم ما از خود و از اشیاء بوده است.

133- هیدگر حضور در عالم و به بیانی عالم‌داشتن را عین حقیقت وجود انسان می‌داند. نحوه‌ی وجود آدمی کون- فی- العالم است.

134- ما از نحوه‌ی وجودی خود و از عالم‌داشتن خود تفهمی نداریم. حال چون این تفهم را بر زبان می‌آوریم و یا به بیانی، چون این تفهم به رتبه‌ی سخن بیاید، گفتار حاصل می‌شود. لذا گفتار و سخن‌گویی نیز از وجوه اگزیستانسیال دازاین و از ساختارهای اصلی آن است.

134- آدمی در حقیقتِ ذات، نسبت به خود و عالم خود و اشیاء آن مبالات دارد.

136- هیدگر دو سنخ از گرفتن و حیثیتِ قائل‌شدن «as» را از یکدیگر تفکیک می‌کند و یکی را حیث بیانی «apophantic» و دیگری را اگزیستانسیال- تفسیری اصطلاح می‌کند. و تقدم و اصالت حیث اگزیستانسیال- تفسیری را نشان می‌دهد. این حیث تفسیر، مقدم بر هرگونه بیان و قول و گفتار و در واقع در حکم اصل و مبنای هر قول و گفتار می‌باشد.

136- در حقیقت ذات همواره عالمی دارد و نحوه‌ی خاص وجود او کون فی‌العالم است و همواره در نسبتی اولی و ذاتی با خود و افراد دیگر و اشیاء قرار دارد و تفهمی پیشین از خود و همه‌چیز و همه‌کس دارد.

هرچیز نزد او ظهوری دارد و در تفهم او جایگاهی. همین مفهوم بودن همه چیز و همه کس است که در زبان جلوه‌ی گفتاری پیدا می‌کند و به بیانی در قول ظهور پیدا می‌کند. لذا مبنای زبان، عالم‌داری آدمی و مبنای عالم، ظهور و خفاء حقیقت وجود است.

137- هرکس در حقیقت امر یک شعر می‌سراید و دیگر هرچه می‌گوید تفسیرها و وجوه گوناگون همان شعر است.

137- در نظر هیدگر آدمی همواره عالمی دارد و در قرب با اشیاء زندگی می‌کند. اما در تفکر نظری و مفهومی، بدان‌گونه که در مابعدالطبیعی غرب بسط پیدا کرده، اشیاء از زمینه‌ی انس و آشنایی آدمی با آن‌ها خارج شده و به صرف متعلقات تفکر مبدل می‌شوند. در این وضع است که تلقی آدمی از تفکر و از وجود و حقیقت تغییر پیدا کرده و همه‌ی این اصطلاحات به تناسب مابعدالطبیعه و تفکر نظری غرب تعریف می‌شود.

139- طوری که دیگر انسان غربی وجود را، به صورت آنچه که جلوه می‌کند و در منظر می‌آید و در عین حال، خود را کنار کشیده و واپس می‌نشیند، تلقی نمی‌کند.

139- بدین ترتیب، تفکر به جانب حقیقتی سوق پیدا می‌کند که مبنای آن نه وجود بلکه ادراک تصورات است و ادراک وجود نه بر وفق یافت و تجربه‌ی زنده، بلکه بر وفق ادراک یک تصور ایستا و غیر زمانی صورت می‌گیرد.

139- البته چون آدمیان خداوند را به صورت تصویری از خیر مطلق تجربه کنند و یافت مستقیم حیاتی خود را از دست بدهند، خدا از جریان حیات تاریخی انسان بیرون رانده می‌شود. او دیگر حیات‌مند، زمانی، متناهی و نزدیک و قریب نیست، بلکه وجودی است که صرفاً متعلق نظر آدمی می‌تواند بود و با تصور آن به آرامش و رضایت خاطر می‌رسیم.

140- در آغاز فلسفه جدید قول دکارت است: من فکر می‌کنم، پس هستم. بدین قرار کل علم ما به موجودات به همین شعور نفسانی از خود باز می‌گردد و همین است که بنیاد تزلزل ناپذیر همه‌ی یقین‌ها است.

144- باید در تفکر کانت به دنبال ناگفته‌ی کانت بود. باید شدت عمل به خرج داد. تا بدان‌چه که او تمکن به اظهار نداشته دست یافت.

145- تفسیر، رویی هم به آینده دارد و آنچه را که در سابق مجال گفته‌شدن آن نبوده به گفتار می‌آورد. در این معنا تفسیر به دیالوگ با گذشتگان مبدل می‌شود، منتهی دیالوگی که بر مبنای مقتضیات امروز صورت می‌گیرد.

146- هیدگر در آثار متأخر خود به مفتوح‌بودن و گشایش‌داشتن در قبال وجود بیشتر از پرسش‌کردن اهمیت داده و بر این قول رفته که اگرچه وجود تاریخی است اما تحقق صور تاریخی بیش از آنچه که محصول

کوشش و یافت آدمی باشد، خود بخشش و عطیه‌ی وجود است.

147- آنچه بر ما است این است که اجابت کنیم. معهذا آدمی در اجابت دعوت همواره با وجهی مختلفی وجود روبه‌روست و از همین رو آنچه در برابر خود می‌بیند صرفاً «راز» است. بدین ترتیب در نظر هیدگر نفس هستی آدمی و حقیقت وجود او شأن تفسیری دارد. او محل ظهور وجود و حامل امانت الهی است.

147- با تحقق این تفکر، بنای یک عصر تاریخی گذارده می‌شود و این تاریخ که خود مؤسس بر تفکر است، در عمل سخن‌گفتن متفکر در «زبان» می‌آید. یعنی در نظر هیدگر، وجود شأن نطق و زبان‌مندی دارد و در زبان ظهور می‌کند. از این‌رو می‌گوید: «زبان، خانه‌ی وجود است. انسان در خانه‌اش سکنی می‌گزیند. کسانی که تفکر می‌کنند و کسانی که با کلمات ابداع می‌کنند حافظان این خانه هستند».

148- درست همان‌طور که تحقق وجود بدون ادراک‌کردن و ادراک‌کردن، بدون وجود میسر نیست، وجود نیز بدون زبان و زبان بدون وجود تحقق نخواهد داشت.

148- برای سخن‌گفتن از یک موجود، به تفهم قبلی آن یعنی به تفهم وجود آن حاجت هست. بنابراین اگر علم به «وجود» نمی‌داشتیم این‌طور نبود که صرفاً یک اسم یا فعل در زبان‌مان کم‌تر داشته باشیم؛ بلکه در این صورت اصلاً زبان نمی‌داشتیم. اگر زبان نبود هیچ موجودی بر ما جلوه نمی‌کرد و ابواب

تجلی بسته می‌ماند. بی‌زبان حتی وجود آدمی ممکن نبود «زیرا آدمی بودن، همانا سخن‌گفتن است». ما چون نیک بنگریم هستی را مرهون زبان می‌بینیم.

148- وجود در ظهور محتاج زبان است و زبان در وجود محتاج وجود.

153- در نظر هیدگر آثار بزرگ هنری با ما سخن می‌گویند و از این طریق، عالمی را به ظهور می‌رسانند. در نظر او، هنری‌بودن یک اثر موقوف است بر اینکه در آن اثر فتوح وجود و به بیان دیگر حقیقت در ظهور خود جلوه کرده و در مرتبه‌ی شیئیت اثر، به ارض پیوندد و با آن یکی شود.

153- یک سنگ بی‌عالم است. گیاهان و حیوانات نیز عالمی ندارند... اما یک زن روستایی عالم دارد، زیرا در فتوح صحوآمیز موجودات سکنی گزیده است، فتوح صحوآمیز اشیایی که وجود دارند.

154- معبدی که در گوشه‌ای ساخته شده مجال آن را پدید می‌آورد تا سنگ و چوبی که در بنای آن به کار رفته در فتوح و تجلی‌گاه عالمی که آن معبد به ظهور رسانده، تلالؤ گیرد.

154- در سنگ و چوب و رنگ و صوت آثار هنری همواره عالمی متجلی می‌شود و حقیقت که فتوح و گشایش عالم است در رتبه‌ی ارض ظاهر می‌آید.

158- یونانیان با اتخاذ طریقی دیالکتیکی سعی می‌کردند مجالی فراهم آورند تا حقیقت آن‌چه که فهمیده می‌شود، آن‌ها را هدایت

کند. علم چیزی نبود که آن‌ها به تملک خود درآورند، بلکه چیزی بود که در آن مشارکت می‌جستند. آن‌ها این باب را مفتوح می‌گذاشتند تا نفس علم به آن‌ها جهت دهد و آن‌ها را به تملک در بیاورد.

161- آدمی از حیث قابلی، فاعلیت نطق وجود را قبول می‌کند و گویایی هستی را می‌شنود و به ندای وجود گوش فرا می‌نهد و از این حیث است که به تفهم می‌رسد.

162- همین‌که ما عالمی را از طریق این آثار می‌بینیم، تأییدی است بر این‌که هنر، ادراک حسّی نیست، بلکه معرفت است. وقتی ما با یک اثر هنری مواجه می‌شویم، افق عالم ما و تفهمی که ما از خود داریم وسعت می‌گیرد و عالم را در پرتو جدیدی می‌بینیم.

162- در مواجهه با یک اثر هنری، ما به خانه‌ی خود در می‌آییم و به تحقق بیشتری دست می‌یابیم.

171- ما در تفهم خود همواره از پیش، دیدگاه و پیش‌مفهوم‌هایی داریم که قوام تفهم ما بدان‌ها است.

171- بدین بیان که اوضاع فعلی تنها به وساطت غایات، دیدگاه‌ها و مفهوم‌های پیشینی که ما از گذشته به ارث برده‌ایم، دیده می‌شود.

171- ما در مآثر و امانات فرهنگی خود زندگی می‌کنیم و هستی ما مرهون آن است.

172- در نظر هیدگر و گادامر زبان، تاریخ و وجود، نه‌تنها پیوند متقابل با یکدیگر دارند، بلکه طوری در همدیگر مدغم شده‌اند

که شأن نطق و حیث زبان‌مندی وجود، در عین حال هستی‌شناسی وجود، یعنی «ظهور آن در صورت موجودات» و نیز واسطه‌ی تاریخ‌مندی آن است. در وجود آمدن یک چیز رخدادی است در تاریخ و نیز عین تحقق تاریخ است و منظور توان‌مندی حیث تاریخی است و در عین حال یک واقعه زبانی است.

172- تفهم تاریخی یعنی آن سنخ تفهمی که با نسبت با تاریخ و یاد عهدهای گذشته همراه باشد.

172- آگاهی تاریخی، یعنی آن سنخ از آگاهی که با یاد گذشته و عهدهای پیشین و حال حضور همراه است، نحوی از انحاء شناخت خود است.

175- در واقع همین‌که ما جهان خارجی و عینی را تنها عالم ممکن نگیریم و به عالمی که در تجربه‌های حیاتی دریافت می‌شود روی آوریم، شیء‌انگاری عالم به پایان می‌رسد؛ آن وقت در می‌یابیم که آنچه به عنوان عین در برابر ما نمودار می‌شود، فقط بخش کوچکی از عالم تجربه‌ی حیاتی است. این عالم از طریق «روش»‌های متداول در تفکر عرفی به چنگ نمی‌آید.

175- در نظر هیدگر «عالم» چیزی نیست که بر یک فاعل شناسائی عرضه شده باشد، بلکه آدمی خود به عالم تعلق دارد و این تعلق از طریق فرآیند «تفهم» به ظهور می‌آید.

176- شأن زمانی تفهم یعنی این‌که ما همواره عالم را بر حسب گذشته و حال و آینده می‌بینیم.

176- راه رسیدن به تفهم، آزادی از عقاید و ارزش‌های شخصی است. برای این مقصود باید روزنه‌های ذهن خود را بر روی عقاید و ارزش‌های گذشته باز نگه داریم.

177- اما حقیقت امر این است که ما با تفکیک میان حقیقت و زیبایی وضع فعلی خود را تثبیت می‌کنیم و آن را مطلق انگاشته و از سنجیدن قدر و اعتبار آن با محک عقاید و ارزش‌های گذشته تحاشی می‌ورزیم. ما با این کار گذشته را یک شیئی بی‌خاصیت می‌کنیم.

178- حال با تأمل در ساختار تفهم به وضوح می‌بینیم که سؤالات و مسائل ما، همواره بدان نحو که به پیش و به آینده روی آور می‌شویم، شکل می‌گیرند. به بیان دیگر، بسته به طریقی که در اقبال به آینده پیش می‌گیریم و از حدود فعلی خود در می‌گذریم و در تفهم ساحات مکشوفناشده تکاپو می‌کنیم، تنها در این طریق و بدین نحو، پرسش‌های ما سر بر می‌کنند و تنها از این موضع - موضع ما در این لحظه‌ی تاریخی- است که به گذشته نظر می‌توانیم کرد.

178- آن‌ها که حقایق گذشته را همچون اشیاء عتیقه انگاشته و با شمی عتیقه‌شناسانه به گذشته نظر می‌کنند، حیث تاریخی تفهم را منکرند. آن‌ها این مطلب را که وضع فعلی ما خود چیزی جز تفهم ما از گذشته‌ی خود نیست، انکار می‌کنند. وضع فعلی ما با قطع نظر از تعلق ما به گذشته بی‌معنا خواهد بود.

178- در نظر گادامر تفسیر فرد از خود، لمحہ ای از جریان بسته‌ی حیات تاریخی اوست.

178- پیش‌فرض‌ها چیزی نیست که بتوانیم آن‌ها را کنار بگذاریم. آن‌ها مبانی هستند که تفهم تاریخ را برای ما ممکن می‌سازند.

179- در واقع، حیث زمانی گذشته - حال- آینده به یکسان بر مباحث علمی و غیر علمی اطلاق می‌شود، زیرا رجوع آن به زمان‌مندی تفهم آدمی است که کلیت و عمومیت مطلق دارد.

180- افق تاریخ‌مندی یعنی این‌که یک متن، همواره نسبتی با زمان حال دارد و به بیانی در یک وضعیت تفسیری، یعنی در تفاعل میان گذشته و حال و آینده است که معنای آن روشن می‌شود. هر اثر بزرگی در قبال حقیقت وجود مفتوح می‌ماند و ما می‌توانیم معنای اصلی آن را بر وفق آن اصل و منشأی که نخست آن را پدید آورده تلقی کنیم.

180- شخص در روی‌آوری به مباحث هرمنوتیک، بیشتر در پی روشن‌کردن شرایطی است که تفهم در آن اتفاق می‌افتد. در این طریق، مفسر آنچه را که در یک متن آمده و در واقع متن، واسطه‌ی بیان آن شده، اولاً و بالذات احساسات و عقاید مؤلف آن تلقی نمی‌کند؛ بلکه آن را چیزی می‌داند که برای مؤلف به ظهور رسیده و توسط او قصد و اراده شده است.

180- زمان نیز خود عاملی است که جهات اهمیت یک اثر و همچنین، آنچه را که کم‌تر اهمیت دارد مشخص می‌کند و البته، این

امکان را پیش می‌آورد تا آن معنایی که پنهان است، آن معنایی که در چیزی نهفته است، ظاهر شود.

181- باید از یک واقعه‌ی تاریخی به اندازه‌ی کافی فاصله داشته باشیم تا بتوانیم جهات قوت و نقاط ضعف آن را دریابیم.

181- تنها در گذر زمان است که اهمیت تاریخی یک متن ظهور می‌کند و حال فعلی ما و زمان و زمانه‌ی ما را مورد خطاب قرار می‌دهد.

182- تکلیف حقیقی هرمنوتیک بازسازی و اعاده‌ی یک اثر به وضعیت اولیه‌ی آن نیست، بلکه به وحدت‌آوردن و یکپارچه‌کردن آن اثر و توجه به خطابی است که آن اثر برای عصر فعلی دارد.

183- فهمیدن به معنای دانستن و توضیح‌دادن، از پیش مستلزم نحوی ارتباط، نحوی نسبت با زمان حاضر است.

183-184 - تفسیر یک متن نیز نبایستی صرفاً توضیح معانی متن در عالم خاص خود متن باشد؛ بلکه بایستی به حسب آن لحظه‌ی تاریخی باشد که ما در آن به‌سر می‌بریم، تا معلوم کند مثلاً از آن قوانین چه اراده شده و حکم خداوند در آن باره چیست. پس ما نمی‌توانیم و نباید با حالت سلطه به مطالب متن نگاه کنیم و آن را به ملکیت خود درآوریم و با فاعلیت ذهنی خود معنایی بسازیم؛ بلکه بر خلاف، باید در خدمت متن درآئیم و مملوک مطلب واقع شویم و بگذاریم

تا جاذبه‌ی مطلب در ما اثر کند و مسخر آن شویم و در هوای مصون نگاه داشتن عقاید و پیش‌فرض‌های خود نباشیم.

188- گذشته در حال اتفاق می‌افتد، نه در گذشته‌ی تاریخی. گذشته در همین لحظه‌ی فعلی که ما در تجربه‌ی خود می‌یابیم، تحقق می‌یابد. این امر یکی از وجوه مهم مسأله‌ی «تفهم مبتنی بر تاریخ و یاد عهدهای گذشته» و تطبیق آن بر اوضاع و شرایط عصر حاضر را روشن می‌کند و آن تأثیر افکار و تلقیات فعلی ما در تفهم است.

189- در تفهم ما همواره حیث تطبیق بر مقتضیات فعلی در کار است و خلّو از آن برای ما ممکن نیست.

191- آن‌کس که امکان آن را پیش می‌آورد و خود را مهیا می‌سازد تا چیزی به او گفته شود، تنها آن‌کس واقعاً فتوح و گشایش دارد.

191- در این نسبت آدمی امکان آن را فراهم می‌آورد تا غیر در وجود او تصرف کند.

191- شأن حقیقی تاریخ، در تأثیرگذاری آن است؛ آن‌کس که تأثیر پذیرفته، تاریخ ندارد؛ حتی اگر خود مورخ بزرگی باشد.

194- گادامر می‌گوید شأن دیالکتیکی تجربه، صرف دانستن نیست؛ بلکه در گشایش‌داشتن و مفتوح‌بودن در قبال تجربه است؛ یعنی خود را در وضعی قرار دادن تا تجربه تأثیر بگذارد و در شخص درگیرد و او را از خود برباید. شاید بتوان گفت که آدمی در

سرتاسر عمر خود به دنبال این نوع تجربه‌هاست.

195- گادامر می‌گوید: «از راه درد و داغ و رنج و تعب بیاموز». این لب‌لباب رسیدن به مرزها و حدود نهایی اگزیستانس آدمی است.

196- مرد مجرب به نارسایی پیش‌بینی‌های خود واقف است، معهذا با سعه‌ی صدر و به دور از جزم‌اندیشی، همواره ابواب دل و جانش بر تجربه‌های جدید و افق‌های ناآزموده، گشوده است.

196- گادامر می‌گوید: «تجربه‌ی حقیقی، یافت تاریخ‌مندبودن خود شخص است».

197- شخص همین‌که معنای یک متن را تجربه می‌کند و به ذوق حضور می‌رسد به تفهیمی از مواریث و امانات فرهنگی خود دست پیدا می‌کند؛ مواریثی که او را مخاطب قرار داده و از وضع و حال او پرسش می‌کند.

198- باید کوشید تا دیالوگ حقیقی تحقق پیدا کند. برای فهم‌کردن مطالب دیگری، شخص نه‌تنها می‌بایست اظهارات و مواضع او را تضعیف نکند، بلکه باید امکان تقویت‌شدن آن‌ها را فراهم نماید؛ طوری که قدرت متن و یا طرف گفتگو ظهور پیدا کند و جوهره‌ی مطلب و لب‌لباب آن آشکار گردد.

200- آنچه صورت زبان را القاء می‌کند، مضمون مربوطه را نیز با خود دارد و تفکیک این دو از یکدیگر حاصل شیئی‌انگاری زبان است. به همین وجه، کلمات متعلق به اوضاع انحیازی ما و موقعیت‌های زمانی و مکانی

است. ما مالک زبان نیستیم، بلکه اگر نیک بنگریم می‌بینیم این زبان است که ما را مملوک خود می‌سازد. ما کلمات زبان را اختراع نمی‌کنیم، بلکه فقط آن‌ها را می‌آموزیم و این آموختن از طریق مستغرق شدن در مواریث و مآثر و ودایع فرهنگی صورت می‌بندد. کلمه یک علامت یا نشانه نیست که بتوان آن را همچون ابراز به‌کار گرفت و از آن استفاده کرد. همچنین کلمه، شیئی موجود نیست که ما سر خود به آن صورت داده و بدان معنی بخشیم و با ساختن نشانه‌ای از آن ادای مقصود کنیم؛ بلکه بر خلاف، کلمات همواره و از قبل معنا دارند و اصلاً قوام معنی به کلمات است. کلمات با علم و عالم‌داری ارتباط دارند و عالم، ظهور حقیقت وجود، و عالم‌داری، عین حقیقت آدمی است. لذا تجربه، تفکر و تفهم، اساساً شأن زبانی دارند.

201- اساس زبان، قدرت نطق وجود است. زبان یک حیث احاطی دارد و محیط بر ما و همه‌چیز است. ما از قدرت زبان بهره‌مند می‌شویم و به قوت نطق وجود، سخن می‌گوییم. زبان ابزار تفهیم و تفاهم نیست، بلکه واسطه‌ای است که عالم ما در آن ظهور می‌کند.

202- هستی آدمی در زبان تحقق می‌یابد. زبان چیز ثابتی نیست که آدمی در عالم خود بیابد، بلکه ساحت گشوده‌ای است که در آن و به وساطت آن، عالم‌داشتن آدمی ممکن شده است.

203- ما تفکر خود را بر حسب مقتضیات و امکانات زبان صورت می‌بخشیم؛ مقتضیاتی که زبان، آن را به همه می‌رساند، یا همه در زبان به آن می‌رسند و بدین ترتیب، در میراث مشترک و فرهنگ یگانه‌ای سهم می‌شوند.

206- زبان همچون اندام زنده‌ای است که در بسط و گسترش دایم است و لذا هیچ‌گاه «آخرین کلام» آن هم سر راست و بی‌پیرایه، در زبان نمی‌آید. این امر بدین معناست که افقی همواره فراروی زبان است، افقی که هنوز در زبان تجلی نکرده و ناگفته مانده است. افقی که افق آیندگان است.

206- آنچه که هنوز در بیان نیامده چیزی نیست که متعلق تفکر شخص قرار گیرد، بلکه چیزی است که او را احاطه کرده و سیر تفکر آینده‌ی او بدان جانب سوق پیدا خواهد کرد.

207- گفتن، ولو گفتن هر روزی متعارف مردمان باشد، همواره چیزی بدیع در وجود می‌آورد. زیرا بر «ناگفته» نظر دارد.

207- تجربه‌ی هرمنوتیکی همواره آزمودن این معناست که شخص همچون کسی که از دامنه‌ی کوهی بالا می‌رود، پیوسته در منظر وسیع‌تر و در افق واسع‌تری قرار می‌گیرد و هیچ‌گاه او را این امکان نخواهد بود که کل وجود را نظاره کند، بلکه تنها بهره‌ای از وجود که تجلی کرده و با خفاء خاص همان مرتبه همراه است، بهره‌ی او خواهد بود. آنچه را به ظهور آمده می‌بیند و آنچه را که در خفاء مانده انتظار می‌کشد و در آنچه

فی الحال بهره‌ی اوست تأمل و تدبّر می‌کند و آن را اظهار می‌دارد، بدون آن‌که آن را سخن آخر و قول فصل بداند. حال او طوری است که از طرفی همواره ابواب دل و جانش بر جلوات جدید گشوده است و از طرف دیگر، چون بخش اعظمی از حقیقت را جلوه ناکرده و مختلفی می‌داند، حال تعلیق دارد و از صدور حکم نهایی تحاشی می‌ورزد و به حدس صائب و تأمل مقرون به صحت اکتفا می‌ورزد.

213- تفهم یک امر مأنوس همواره بر مبنای افتادگی ما در عالم و محفوف‌شدن به مقتضیات آن عالم صورت می‌گیرد؛ یعنی تفهم یک امر، بر مبنای بهره‌ای که از پیش داشته‌ایم و حصّه‌ای که از فیض وجود به ما رسیده و نیز بر وفق دیداری که سابق بر این دست داده و بنا بر بینشی که با سرشت ما عجین شده و بالاخره بر اساس حقایقی که قبل از این تلقی کرده و مفاهیمی که از پیش اخذ کرده‌ایم، صورت می‌پذیرد.

215- نسبت میان اجزاء با کلّ آن‌ها بیش از آنچه که دوری باشد، دیالکتیکی است.

222- گادامر معتقد است «آن وجود که می‌توان به تفهم آن رسید، زبان است».

والسلام

دکتر محمد رضا بهشتی در مورد زبان و هرمنوتیک می‌گوید:

1- رابطه سخن و فکر و شناخت: فعلِ اندیشه را نمی‌توان از بروز آن یعنی «سخن» جدا کرد. سخن و فکر و شناخت، ذوب در هم هستند. تفکر، سخن‌گفتن درون است. تعلق زبان به فکر، ذاتی است. تفکر یعنی جستجوی زبان و نحوه‌ی بروز خود. اندیشه الکن است زیرا

همیشه در گفتن چیزی باقی می‌ماند که باید به اندیشه و زبان درآید. ما زبانی می‌اندیشیم ولی همیشه تور می‌اندازیم و تور ما کوتاه است. تفاوت نطق الهی و نطق انسانی در آن است که نطق الهی به تجسد آمدن تجلی کامل آن است و با آن همراه است ولی نطق انسانی چنین نیست.

وجودی که فهمیده شود زبان است، زبان حتی در صورت الفاظ، ظهور وجود است.

2- گادامر می‌گوید اندیشه خطابی است، نه آن‌که آن را محدود به قواعد منطقی کنیم. اندیشه خود را با خطابه ظهور می‌دهد. اندیشه جستجوی کلمه است برای آنچه گفتنی است و فهمیدن ما مساوی است با جستجوی کلمه کردن، و فرآیند اندیشه هیچ‌گاه مفهومی محض نیست، بلکه همواره ردّ پای کلمه است که دارد راه‌های تازه‌ای را از طریق تمثیل‌ها و مجازها دنبال می‌شود، چون اندیشه تلاش می‌کند برای جستجوی کلمات دیگر. اندیشه در خطوط الفاظ همچنان جلو می‌آید و زبان، خودش مجاز و متافوریک است و اندیشه‌ی منطقی مفهومی که برهان را جهت اندیشه اصیل می‌داند، از این کارکرد زبان غفلت دارد و اتفاقاً آنجایی که زبان خود را نشان می‌دهد ذیل خطابه است.

3- همه‌شمول‌بودن هرمنوتیک: همه‌شمول‌بودن از یک جهت، همه‌شمول‌بودن تعلق «دا» یعنی حضور، و تعلق فهم است به معنا، تعلق به سنتی که می‌خواهد آن را تفسیر کند در عین حال آن را در جریان تفسیر دگرگون می‌کند.

هرجا موجودات و انسان‌ها باشند و قرار باشد فهمیده شوند، ما هم به عنوان فهمنده حضور داریم و این وجه همه‌شمول است. وجه همه‌شمول هرمنوتیک در آن است که هرمنوتیک به ما مربوط می‌شود و ما سهمی در بروز و ظهور آن داریم. آن وجه و جنبه، همانی است که هرمنوتیک نظر بر زبان دارد، از آن جهت که در زبان چهره‌ی حقیقی اشیاء آشکار می‌شود.

چرا وقتی سوژه مقوم است برای فهم باید سوژه حذف شود در حالی که آن هم جزء واقعیت است؟

4- در همه‌ی شناخت‌ها تناهی در میان است و تناهی فهم را باید متوجه بود. وجود، خود را در من تماشا می‌کند و فهمنده خود را جزء وجود می‌داند. فهم بیش از آن‌که آگاه‌بودن باشد خود بودن است و در این رابطه تناهی برداشته می‌شود. عالم در این صورت در اختیار سوژه قرار می‌گیرد و مایملک سوژه تلقی می‌شود. گادامر در مقابل این نگاه، تناهی فهم را قرار می‌دهد که به معنا و به وجودی که دارد فهم می‌شود.

5- ما در شناخت، از وجود بهره‌مند می‌شویم - من متناهی دارم از چیزی بهره‌مند می‌شوم - این قرائت از افلاطون با متافیزیکی که بعد شکل گرفت فاصله‌ای زیاد دارد.

زیبا آن چیزی است که در ما نوعی روشنایی پدید می‌آورد و ما را روشن می‌کند و ما را تسخیر می‌کند. زیبا، همان امر روشنی است که در ما ایجاد شده، نه آن‌که دوچیز باشد

یکی زیبا و دیگر امر روشنی‌بخش. و این مثل آن است که فهم می‌فهمد.

6- حقیقت، خود را در آن‌که حقیقت می‌نماید دارد آشکار می‌کند. خطابه، نوعی آشکارشدن است که خود را در جریان سخن آشکار می‌کند. خطابه، حقیقت را آشکار می‌کند بدون آن‌که یک حکم نهایی صادر شده باشد، آن‌چه روشن می‌شود آن‌که چیزی از حقیقت در این گفته هست. در سنت نیز چنین پیش می‌آید که در لابه‌لای آن عنصری از حقیقت آشکار می‌شود بدون آن‌که ذاتش مستدلی پیش آید هرچند امکان جابه‌جایی افق پیش آید، رو به سمت دیگر را برای ما باز می‌کند. هم تناهی را متوجه می‌شویم و هم امکان فراروی به سمتی دیگر را. - این سو جهان آن سو جهان بنشسته اندر آستان- ما آستان نشینیم با درک تناهی و با امکان فراروی به سمتی دیگر. در افلاطون برای رسیدن به ایده‌ی خیر بهترین راه ایده‌ی زیبایی است. آدمی که ذوق هنری دارد احتمال درک خیر و خوبی را بیشتر در خود دارد.

7- نورِ کلمه خودش برای ما روشن و قابل فهم است. در این نور، وجودِ زبان می‌شود و زبان به منزله‌ی افقی است برای هستی‌شناسی هرمنوتیک و زبان افق وجود است و به ما امکان تماشا کردن و دیدن مرزها را می‌دهد. افق همراه ما و با جابه‌جایی ما حرکت می‌کند. می‌توان افق را گسترش داد و می‌توان واژه‌های دیگری را یافت برای آن‌که افق را جستجو کند. می‌توان سکوتی بهتر از سکوتی

که تا حال داشتیم را برای بیان وجود پیدا کنیم.

آقای دکتر ریخته‌گران در رابطه با «زبان» و «دیالوگ» می‌گوید:

1- هایدگر می‌گوید: «فهم ما از عالم، شأن زبان‌مندی دارد.» پیوند عالمی با آدم از اساس، زبان‌مندی است و زبان است که ظهور آدمی را فراهم می‌آورد پس عالم، حیثیت اُبژکتیو ندارد.

2- در دیدار پدیدارشناسی اگر آدمی نباشد، کیفیت ظهوری و پدیدارآمدن آدمی واقع نمی‌شود. این ظهور در زبان حاصل می‌گردد و زبان است که به عالم مجال ظهور داده است.

3- فهم آدمی از ساختارهای اگزیستانسیالِ دازاین است. گِل وجود آدمی با فهم سرشته شده و با فهم آدمی، عالم برپا می‌شود و این فهم، فهمی است تاریخی.

پیوند آدمی با عالم، از اساس، زبانی است و تنها آن‌جا کلمات هست که عالم هست و ظهور خواهد کرد و از این جهت بنیاد ظهور عالم در زبان است.

4- همه‌ی موارد هر قوم، حیثیت زبانی دارند. زبان، گفت دارد و با گفت زبان و با گفت مآثر فرهنگی و با گفت تمدن‌ها، راهی به سوی چیزها باز می‌شود.

5- گفتن به استعداد گوش‌سپردن ربط دارد و گفتن، حافظ آن چیزی است که به شنیدن آمده است. گفت زبان، گفت هستی است و شنیدن هستی است و این، حقیقت دیالوگ است و به

اشخاص تعلق ندارد، به لوگوس مربوط است.
به لوگوس باید گوش فرا داد و به زبان
خاموش باید فکر کرد. (پایان سخن آقای ریخته‌گران).