

روش‌شناسی تفسیری هایدگر

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

دوره ۱۹، شماره دوم: ۴۷-۲۳

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمایه در ISC

یحیی بوذری نژاد^۱

استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

دریافت: ۹۰/۱۰/۲۵

پذیرش: ۹۲/۱/۱۹

چکیده

یکی از جریان‌ها و مکاتب روش‌شناسی که در برابر مکتب اثبات‌گرایی قرار دارد و دانشمندان علوم اجتماعی از رویکرد و روش آن مکتب درمقابل روش اثبات‌گرایی استفاده می‌کنند، روش هرمنوتیک است. در طول اعصار، درباره قواعد و روش‌های درست‌فهمیدن، مطالب متفاوتی نگاشته شده است. به عبارتی، قدمت فهم و تفسیر، از هنگام پیدایش انسان، در وجود او سرشته شده است؛ لیکن تأمل بر نحوه فهم و پرسش از فهم و تفسیر، دارای تاریخ خاصی است. در گذشته، تا زمان هایدگر، اذهان متفکران بیشتر معطوف به نشان‌دادن قواعد فهم و نحوه تفسیر بوده است؛ به عبارتی، درست‌درک نمودن آنچه درواقع است. اما هایدگر براساس مبانی اندیشه خود و تفسیری که از حقیقت ارائه داده، مسئله فهم و هرمنوتیک را در مسیر دیگری سوق داده است که تحولات بنیادینی را در هرمنوتیک به وجود آورده است. در اینجا نشان خواهیم داد که هایدگر چه تحولی در تفسیر و فهم ایجاد نموده و اثرات آن را تبیین خواهیم نمود.

کلیدواژه‌ها

تأویل، دازاین، دور هرمنوتیک، نامستوری، واقع‌بودگی.

مقدمه

هایدگر علاوه بر اینکه در زمینه‌های متعدد هستی‌شناسی و زیبایی‌شناسی و هنر و... تحولات بنیادینی را ایجاد نموده، در مسئله فهم و هرمنوتیک نیز چرخشی بنیادی خلق نموده است. سؤالی که در این پژوهش سعی شده است به آن پاسخ داده شود، آن است که آیا هرمنوتیک هایدگر، استمرار هرمنوتیک سنتی و پیش از اوست یا خیر؟ پاسخ نگارنده آن است که هرمنوتیک در اندیشه هایدگر، غیر از هرمنوتیک گذشته است. هایدگر براساس مبانی اندیشه خود، چرخشی را در هرمنوتیک پدید آورد که پس از آن، تفسیر از متن محوری به مؤلف محوری سوق داده شد.

به عبارت دیگر، همان‌طور که هایدگر در مسئله هستی‌شناسی، به نقادی هستی‌شناختی سنتی پرداخته است و خود طرحی نو افکنده است، هرمنوتیک او بی‌ارتباط با هستی‌شناسی‌اش نیست. اما شباهت هرمنوتیک هایدگر با هرمنوتیک سنتی، صرفاً شباهت لفظی است. هایدگر برخی واژگان سنتی هرمنوتیکی را در غالبی جدید و با معنای جدید عرضه نموده است و این تحول او باعث شده است که بیان کنیم، هرمنوتیک او نه تنها استمرار هرمنوتیک سنتی نیست، بلکه بنای جدیدی است که خود شروع هرمنوتیک جدیدی است و این را «چرخش هرمنوتیکی هایدگر» نامیده‌اند. در اینجا ما سعی داریم با روش توصیفی و اسنادی نشان دهیم که چگونه این تغییر هرمنوتیکی در هایدگر رخ داده است.

تبدیل هرمنوتیک از روش‌شناسی به فلسفه

هایدگر از جمله متفکرانی است که می‌توان از اندیشه‌های او در قلمروهای زیبایی‌شناسی هرمنوتیک و هنر، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و... بهره برد و شاید بتوان یکی از جنبه‌های بزرگ بودن هایدگر را عمق اندیشه او دانست که می‌تواند در وجوه متفاوت گسترش یابد. وی در کتاب وجود و زمان، بر دو گروه تأثیر نهاده است: یکی بر فلاسفه آگزیستانسیالیست از جمله سارتر و مرلوپونتی و دیگری بر فلاسفه هرمنوتیک.

رهیافت فلسفی هایدگر در کتاب وجود و زمان، تحلیل ساختار وجودی انسان برای نزدیک شدن به درک معنای وجود است. او این تحلیل ساختار وجودی انسان را «پدیدارشناسی» می‌نامد و درعین حال، نام هرمنوتیک نیز بر آن می‌نهد. او در سال ۱۹۲۳ در کتاب وجود و زمان

از هرمنوتیک سنتی و رایج فاصله می‌گیرد و دیدگاهی نو پیش روی اندیشمندان می‌نهد. او هرمنوتیک را به سطح فلسفه ارتقا می‌دهد.

«تا پیش از هایدگر، فهم یا هرمنوتیک، دانشی در جنب سایر دانش‌ها، همانند معرفت‌شناسی و غیره بوده است؛ اما با هایدگر است که فهم از حاشیه به مرکز تبدیل می‌شود» (Couzens Hoy 2006, 171).

هایدگر با برقرار نمودن رابطه بین هرمنوتیک و تلاش فلسفی برای درک معنای وجود، معنای جدیدی به هرمنوتیک داد و درعین حال، کارکرد قبلی فلسفه را متحول نمود. او هرمنوتیک را به سطح فلسفه آورد. برای او فلسفه حقیقی و هرمنوتیک، با پدیدارشناسی یک چیز هستند. به این جهت، او معتقد است که فلسفه یا هرمنوتیک باید در جست‌وجوی معنای هستی^۱ باشد و برای رسیدن به آن، باید تحلیل پدیدارشناسانه وجود انسانی را به کار برد و بدین وسیله است که فهم، دارای محوریت برای رسیدن به تحلیل دازاین می‌شود (نک: کوزنز هوی ۱۳۷۹، ۳۴۳). نتیجه‌اش آن است که «فهم، پدیده مرکزی فلسفه می‌شود و هرمنوتیک دیگر شاخه‌ای از فلسفه نیست، بلکه فلسفه، خودش هرمنوتیک می‌شود» (Gadamer 1978, 208).

کار هایدگر در کتاب هستی و زمان ارائه تحلیلی از ساختار وجود انسانی دازاین است تا معنای هستی به دست آید. در این صورت، پدیدارشناسی در رابطه با دازاین به شکل هرمنوتیک ظاهر می‌گردد. هرمنوتیک در اینجا، یعنی تبیین آنچه به دازاین مربوط می‌شود و آنچه در دازاین روی می‌دهد.

فلسفه، هستی‌شناسی و پدیدارشناسی به نحو کلی است که نقطه عزیمت، تبیین هرمنوتیکی دازاین، یعنی تحلیل نحوه وجود خاص آدمی یا همان اگزیستانس است؛ تبیینی که به شکل بسیار سریع، خط سیر هرگونه تحقیق فلسفی را ترسیم می‌کند. سیری که از همان جا شروع می‌شود که تحقیق فلسفی می‌گردد و به همان جایی بازمی‌گردد که تحقیق فلسفی بدان منتهی می‌شود (کوکلمانس ۱۳۸۲، ۱۳۶).

هایدگر برای ایجاد پیوند میان هرمنوتیک و پدیدارشناسی و فلسفه، در هریک از آن‌ها، تغییر بنیادی به وجود آورد تا بدین وسیله توانست آن‌ها را هم‌رتبه و در کنار هم قرار دهد. با این تغییر

بنیادی هایدگر است که از آن لحظه به بعد، هرمنوتیک و هستی‌شناسی و پدیدارشناسی، یکی می‌شوند؛ به عبارتی مشترک معنوی می‌شوند.

هایدگر هستی‌شناسی و هرمنوتیک و پدیدارشناسی را با تغییری به نفع موضوع خود دگرگون می‌کند. دربارهٔ هستی‌شناسی، هایدگر در مقدمهٔ کتاب هستی و زمان تبیین می‌کند که هستی‌شناسی غرب از مسیر صواب منحرف شده است. به جای اینکه به بررسی حقیقت هستی مشغول شوند، به موجودات پرداخته اند. هایدگر می‌گوید بعد از ارسطو، دربارهٔ وجود، سه پیش‌فرض موردقبول متافیزیک غربی بوده است که باعث شده پرسش از معنای وجود، موردغفلت قرار گیرد. پیش‌فرض اول آن است که هستی را عام‌ترین مفاهیم می‌دانند. وقتی هستی مفهومی عام باشد، باعث می‌شود که غیرقابل تعریف باشد و غیرقابل تعریف بودن باعث می‌شود که پیش‌فرض سوم، یعنی بدیهی بودن مفهوم وجود مطرح گردد. او این‌گونه تلقی از وجود را دارای ابهام می‌داند و می‌گوید که باید تلاش نماییم معنای هستی و پرسش از وجود را موردبررسی قرار دهیم. بنابراین هایدگر با نشان دادن غفلت متافیزیک غربی یا گذشته از معنای وجود و بازگشت به پرسش وجود، از آن سنت جدا می‌شود.

وقتی هایدگر تلاش می‌نماید که معنای وجود را موردبررسی قرار دهد، خود می‌داند که با روش‌های مرسوم همانند تجربه (استقرا)، قیاس و برهان که در گذشته بر متافیزیک سنتی حاکم بوده است، نمی‌توان معنای وجود را دانست. او اظهار می‌دارد که هستی، خود را در ما آشکار می‌کند و تنها موجودی که هستی و وجود را آشکار می‌کند، دازاین است. دازاین نقطهٔ آغاز تأمل، برای یافتن معنای وجود است. روشی را نیز که او از آن برای یافتن معنای وجود و تحلیل وجود خاص انسانی استفاده می‌کند، روش پدیدارشناسی است که از هوسرل وام گرفته است (بیمل ۱۳۸۱، ۵۳ و کوکلمانس ۱۳۸۲، ۱۲۹ و شرت ۱۳۹۰، ۱۱۷).

هایدگر اصل هوسرل را در روش پدیدارشناسی که (به سوی خود اشیارفتن) می‌باشد، ملاک قرار می‌دهد و هرگونه پیش‌داوری دربارهٔ انسان را در پرانتز می‌نهد و به پدیدارشناسی دازاین مشغول می‌شود. آن‌گونه که در خطوط بالا بیان کردیم، البته پدیدارشناسی هایدگر با هوسرل متفاوت است. هایدگر با پرسش از معنای وجود، در تعارض با متافیزیک سنتی قرار می‌گیرد. در اینجا، روش هایدگر در عین اینکه وامدار روش پدیدارشناسی هوسرل است، با او نیز در تعارض قرار می‌گیرد. هایدگر هوسرل را نیز به جرم غفلت از معنای وجود، با دیگر فلاسفهٔ سنتی

کنار می‌نهد. هوسرل می‌گفت که قدما، فلسفه را علم می‌دانستند، درحالی‌که علم نبود. برای به‌وجودآوردن فلسفه ای که علمی باشد، باید به خود اشیا رجوع کرد و از پیش‌داوری پرهیز نمود. او به شهود به اشیا، دربرابر استنتاج، توجه نمود و معتقد بود که آگاهی دارای حیث التفاتی است؛ یعنی اینکه این ذهن است که اشیا را شهود می‌کند و معنا در ذهن قرار می‌گیرد. فاعل یا سوژه برای هوسرل، بدیهی است و از هستی او پرسش نمی‌شود؛ اما هایدگر به هستی توجه دارد و پرسش از هستی دازاین را مطرح می‌کند و به این‌صورت است که هایدگر علاوه براینکه از پدیدارشناسی هوسرل وام می‌گیرد؛ ولی با پرسش از هستی حاضر در جهان، از پدیدارشناسی او فراتر می‌رود (پالمر ۱۳۷۷، ۱۳۸).

اینک با توجه به این ملاحظات و تغییراتی که هایدگر در هستی‌شناسی و پدیدارشناسی و هرمنوتیک پدید آورده، روشن می‌شود که هستی‌شناسی هایدگر در پی تحلیل معنای هستی با ملاحظه‌نمودن فهم و تفسیر دازاین و آشکارنمودن ذات دازاین است. بنابراین، هایدگر کاملاً در رسانیدن هرمنوتیک به قلمرو فلسفه و خارج‌نمودن آن به‌عنوان یک روش به خود فلسفه موفق شده است. ازطرفی، این حرکت هایدگر، هرمنوتیک خاص را تبدیل به هرمنوتیک عام می‌نماید. هرمنوتیک خاص دلالت بر علم یا هنر تفسیرکردن دارد. هرمنوتیک خاص مدعی ارائه‌دادن قواعد تفسیر برای رشته یا علم خاص، مثل کتاب مقدس یا هنر و ادبیات و... است؛ ولی هرمنوتیک عام دارای عمومیت است. در این نوع هرمنوتیک، کل دانش بشری، شأن هرمنوتیکی و تفسیری دارد و صرفاً، پرسش‌کننده از فهم به‌طور کلی می‌باشد.

پس هرمنوتیک هایدگر نه به تفسیر متن توجه دارد و نه محدوده پژوهش خود را به روشن‌نمودن علوم انسانی محدود می‌کند؛ بلکه او بیان می‌دارد که وظیفه هرمنوتیک فلسفی، وجودی است و در جست‌وجوی روشن‌نمودن شرایط اساسی است که پایه پدیده فهم است. البته منظور، مطلق فهمیدن است (ریخته‌گران ۱۳۷۸، ۱۲۴).

نتیجه آنکه فهم، همانند وجود، دارای شمول و عمومیت است. پس هرمنوتیک فلسفی همانند متافیزیک سنتی پدیده‌ای عام را مطرح می‌کند که نزد هایدگر همان فهم است. چون دازاین معنای هستی را نشان می‌دهد، پس بررسی فهم دازاین، درحقیقت به‌دست‌دادن نوعی هستی‌شناسی است. هستی‌شناسی چون می‌گذارد که دازاین خود را آشکار نماید، پدیدارشناسی

محسوب می‌شود و پدیدارشناسی چون ظهور فهم و افکندگی دازاین است، هرمنوتیک محسوب می‌شود.

در مجموع، باید بگوییم هرمنوتیک، هستی‌شناسی جدیدی است که هایدگر مطرح می‌کند و این طرح تازه‌ای است که هایدگر ارائه نموده است.

بررسی ساختار وجودی دازاین

دانستیم که هایدگر، فلسفه حقیقی را فلسفه ای می‌داند که معنای هستی را پژوهش می‌نماید و هستی را امری می‌داند که در همه موجودات وجود دارد و راه شناخت آن، به‌گفته هایدگر، از طریق قیاس، برهان شایع در فلسفه‌های قدیم نیست؛ چرا که هستی امری است که باید شهود شود و خود را آشکار نماید. در این بین، دازاین برای هایدگر تنها موجودی است که به‌واسطه تحلیل هرمنوتیکی آن، می‌توان معنای هستی را در آن یافت.

«ما وجود و هستی را نمی‌شناسیم؛ اما دو موجود متمایز را تشخیص می‌دهیم. اول، موجوداتی که هیچ نسبتی با خودشان ندارند و در برابر آن موجود دیگری وجود دارد که نه فقط هست، بلکه با خویش و با سایر موجودات نسبتی دارد و نسبت به آن‌ها دارای وضع و حالت یا نگرش است و می‌تواند این نسبت را بسط بدهد. در هستی انسان، نشانه‌ای از وجود، وجود دارد» (Gadamer 1978, 203).

بنابراین، هستی را نمی‌توان با توجه به خود هستی تحلیل نمود، بلکه هستی، ظهور و انکشاف دارد و ظهور آن در موجودات است و در میان موجودات، صرفاً انسان است که با خود و دیگران رابطه دارد. بنابراین، برای به دست آوردن معنای وجود، باید دازاین را تحلیل نمود (نک: خاتمی ۱۳۸۷، ۱۳۰).

می‌توان تحلیل هایدگر را از انسان، در کتاب وجود و زمان به‌گونه زیر خلاصه نمود:

۱. هایدگر دازاین را موجود در آنجا^۱ می‌داند. این تلقی هایدگر از دازاین، او را در برابر کسانی قرار می‌دهد که آدمی را سوژه^۲ در برابر ابژه^۳ می‌دانند. دازاین در عالم است و درارتباط با جهان است (نک: خاتمی ۱۳۸۷، ۱۳۱ و دارتیگ ۱۳۷۳، ۱۴۵). «در فلسفه هایدگر، جهان به معنای

1. Being in the world
2. subject
3. object

محیط اطراف ما، اگر به‌طور عینی لحاظ شود، نیست. مراد او از جهان نزدیک، آن چیزی است که شاید بتوان آن را جهان شخص ما نامید» (بیمل ۱۳۸۱، ۵۳).

به‌عبارتی مجموعه‌اشیایی که در برابر ما قرار دارند و محیط پیرامونی ما، منظور هایدگر از جهان نمی‌باشد، بلکه جهان برای او، همانند دنیای هنر است یا دنیای اقتصاد که مجموعه‌ای از روابط می‌باشد. از طرفی، جهان هایدگر کل آن اشیا نیز نمی‌باشد، بلکه کل است که انسان خود را در آن غرق می‌داند. تصور جهان جدا از آدمی، در اندیشه هایدگر مردود است (نک: بیمل ۱۳۸۱، ۱۳۹).

«هنگامی که دازاین خودش را معطوف به چیزی می‌کند و آن را درک می‌کند، این به‌نحوی نیست که ابتدا، دازاین از عالم درونی خود پا به برون بگذارد، بلکه نحوه وجودی بنیادین دازاین به‌گونه‌ای است که او همواره در بیرون خود و در کنار موجوداتی است که با آن‌ها مواجه می‌شود و آن اشیا، به عالمی تعلق دارند که پیشاپیش، برای دازاین آشکار شده است» (پالمر ۱۳۷۷، ۱۴۶).

وقتی جهان، زمین و فضای خارجی نباشد و مجموعه‌ای از روابط باشد، هر دازاین براساس نیازها و خواست‌های خود دنیا دارد. یک دازاین در آن واحد، می‌تواند هم در دنیای ورزش باشد و هم در دنیای هنر و... و هر یک از آن‌ها روابط و اهدافی را برای رسیدن به مقصودی برای دازاین ترسیم می‌کند.

۲. وقتی دازاین وجودی همیشه در عالم است، ویژگی واقع‌بودگی^۱ برای دازاین رقم می‌خورد؛ یعنی دازاین در جهانی است که از قبل برای او رقم خورده است. واقع‌بودگی محدودیت تاریخی دازاین را می‌سازد؛ دازاینی که در برابر جهانی که برای او ساخته باشند، تسلیم می‌شود، تبدیل‌به‌فرد منتشر می‌شود و اگر بخواهد از آن فرارود نیز دارای محدودیت است. دازاین، واقع‌بودگی است و این باعث می‌شود که سوژه‌ای در برابر ابژه نشود. در اینجا، باید به این نکته توجه نمود که بین واقع‌بودگی و فعلیت تفاوت است. موجودات دیگر دارای فعلیت هستند، ولی دازاین واقع‌بودگی است.

«هایدگر بین فعلیت و واقع‌بودگی تمایز می‌گذارد. واقعیت، شامل اشیا غیرانسانی است» (بیمل، ۵۷).

۳. ویژگی دیگری که در ایده هرمنوتیکی هایدگر مهم است و وابسته به واقع‌بودگی است، افکنندگی^۱ آدمی است. دازاین همواره خود را در وضع و موقعیتی می‌یابد؛ یعنی خود را «بودن در» می‌بیند. بنابراین، دازاین همواره در وضع محدود، اقدام به عمل می‌کند. بعضی از اوضاع (وضع‌ها) پیش از انتخاب او موجود بوده‌اند. پس نتیجه می‌گیریم که دازاین همواره در وضعی افکنده شده است، به عبارت دیگر، دازاین در یک وضع موجود پرتاب شده است. بعداً ملاحظه خواهیم کرد که فهم دازاین از خود جهان، ارتباط فراوانی با این پرتاب‌شدگی دارد. این پرتاب‌شدگی در وضع، وجود دازاین را محدود می‌کند، در نتیجه فهم او را نیز محدود می‌کند.
۴. هر دازاینی از آن خود است. به این معنا که وجود مختص به خود دارد که با هر انتخابی، ساخته می‌شود. هر دازاینی می‌تواند انتخاب کند و خود را شکل دهد تا وجودی معتبر شود یا اینکه در روزمرگی غرق شود و فرد منتشر گردد (نک: خاتمی ۱۳۸۷، ۱۳۶).
۵. دازاین موجودی است که بر خود منکشف است و موجودات دیگر را نیز بر خود آشکار می‌کند. دازاین از طریق احساسات و فهم، موجودات را بر خود منکشف می‌کند. فهم امکان‌های دازاین را آشکار می‌کند و دازاین خود را به سوی آن‌ها می‌افکند. فرافکنی و پرتاب‌شدگی با یکدیگر پیوند محکمی دارند و دازاین، با فهم هرمنوتیکی، امکان‌ها را فراهم می‌آورد و براساس واقع‌بودگی و محدودیت، خود را به سوی آن‌ها پرتاب می‌کند (کوروز ۱۳۷۹، ۸۴).
- «در فرافکنی، دازاین خودش را افتاده در جهان می‌یابد و دازاین خودش را از قبل، افتاده در وضعی با امکانات خاص می‌یابد» (بیمل ۱۳۸۱، ۶۶).
۶. دازاین که در واقع، بودگی افکنده شده است، می‌تواند انتخاب نماید و فرد معتبر شود و در غیراین صورت، دچار روزمرگی شود که در این صورت، از وجود معتبر فاصله می‌گیرد و به فرد منتشر بدل شود. فرد منتشر همراه با دیگران است. بنابراین، این جنبه از وجود دازاین، حالت سقوط^۲ را فراهم می‌آورد. دازاین در حالت سقوط، خود حقیقی و اصیل خود را از دست می‌دهد و با آن فاصله می‌گیرد.

1. thrownness

2. falling

«از آنجاکه هرکس خود را در عالم خود، که در واقع همان عالم دیگری است، از کف داده است، پس جای تعجب نیست که دازاین براساس الگویی غیر از هستی، خود را درمی‌یابد» (نک: (Cambridge 1995, 179).

دازاینی که فرد منتشر شده است، در واقع دیگری می‌شود و قدرت مسئولیت و تصمیم‌گیری را به دیگری سپرده است. دازاین در واقع، موجودی است که دل‌مشغول است و دل‌مشغولی شامل واقع‌بودگی و سقوط و موجودیت است. در موجودیت^۱ دازاین از طریق فهم، خود را پیش می‌افکند و امکان جدیدی خلق می‌کند. موجودیت در واقع، همان فرافکنی است با این اوصاف، دازاین موجودی زمانمند است، ولی نه زمان به معنای مطلق و قرارداد مرسوم، بلکه مراد زمان وجودی است؛ زمانی که از محدودیت دازاین و افتادگی او به دست می‌آید. این زمان، زمان آینده است. دازاین با فهم تناهی خود و آگاهی از مرگ و نابودشدنی خود، خود را به امکان آینده فرامی‌افکند و زمان، وجودی محدود است و به‌سر خواهد آمد. وقتی دازاین محدودیت خود را می‌فهمد، وجدان، او را به سوی وجود اصیل می‌خواند و آدمی موجودی به سوی مرگ است (بیمل، ۶۶).

ملاحظه نمودیم که هایدگر در بین موجودات، برای درک معنای هستی، به تحلیل هرمنوتیکی دازاین می‌پردازد و دازاین را موجود واقع‌بودگی، پرتاب‌شده و مختار و زمانمند توصیف می‌نماید. شاید بتوان گفت که چون دازاین «می‌گذارد موجوداتی که برایش قابل دسترس‌اند، به‌نحو فی‌نفسه آشکار شوند»، به‌خوبی می‌تواند معنای وجود را بازگشاید؛ چراکه وجود نیز آشکار است، نامستور است و دازاین، گشوده به این نامستوری است (نک: ریخته‌گران ۱۳۷۸، ۱۲۲).

اما در تحلیل وجودی هایدگر از دازاین، فهم دارای جایگاه ارزشمندی است، چراکه موجودی که به اجبار یا ذات او در وضع قرارگرفتن است و به آن وضع پرتاب شده است، با فهم است که براساس آنچه از پیش دارد، خود را به سوی آینده پرتاب می‌کند. فهم، امکان‌ها را درک می‌کند و دازاین به‌واسطه آن می‌تواند اختیار نماید.

اینک با توجه به زمینه‌ای که برای درک فهم در نظر هایدگر فراهم شده است، می‌توانیم به تئوری هرمنوتیک هایدگر بپردازیم و رویکردهای جدید او را ارزیابی نماییم.

مراد هایدگر از فهم

هایدگر در وجود و زمان، براساس تحلیلی که برای دازاین انجام می‌دهد، به ماهیت فهم و رابطه آن با دازاین پرداخته است و ما در اینجا سعی می‌نماییم که مراد هایدگر را از فهم توضیح دهیم. اگر به اندیشه کانت توجه نماییم، فهم برای او حاصل اطلاق مقولات بر داده‌های تجربی است. در این رویکرد، فهم در حیطه علوم ریاضی و طبیعی فعال است تا علوم انسانی و فرهنگی؛ همانند هنر، شعر و... فهم صحیح در آثار متفکران بعدی، حاصل بازسازی درست پدیده فرهنگی است و برای فهم یک اثر احساسی می‌بایست احساس را درون خود بازسازی درست نمود و مقولات را بر آن اطلاق نمود. اما هایدگر با تحلیلی که از دازاین برای یافتن معنای هستی می‌کند، فهم را به نحو دیگری ملاحظه می‌کند. هایدگر فهم را گونه‌ای بودن دازاین می‌داند؛ به عبارتی فهم، تعیین دازاین است (بیمل ۱۳۸۱، ۷۳ و Heidegger, 187).

دازاین، واقع‌بودگی است و به واسطه واقع‌بودگی، افکنندگی و با درک این افکنندگی، انتخاب می‌کند و خود را به سوی امکان‌ها فرامی‌افکند و فهم است که امکان‌ها را درک می‌کند. دازاین فهم این وضع است. به عبارتی، دازاین خود این فهم است که در آنجا بودن را درک می‌کند (Gadamer 1977, 174).

فهمی که هایدگر در وجود و زمان مطرح می‌کند، فراتر از فهمی است که ديلتای به عنوان ویژگی علوم انسانی مدعی آن است. اگر مجدداً به تحلیلی که از دازاین ارائه شد بنگریم، این نکته توجه ما را به خود جلب می‌کند. قوام انتخاب و فرافکنی و به سوی مرگ‌رفتن، بر فهم است. فهم در وضع بودن را درک می‌کند و با بررسی امکان‌ها خود را فرامی‌افکند. «دازاین فهم است، و فهم لازمه طرح‌افکنی درون یک جهان شایع ملموس است» (Gadamer 1977, 180).

فهمی که در علوم تجربی و حتی تاحدودی علوم انسانی مدنظر است، فهم علمی است؛ اما فهمی که ما از رفتارهای خود و دیگران در زندگی داریم، نیازمند دانش نیست، بلکه آن را باید در بازیگری بیابیم. به همین دلیل، این فهم درارتباط با جهان یا هستی در جهان است. بنابراین، اساس سایر فهم‌های علوم مختلف، مبتنی بر این فهم، از وجود دازاین است.

امکان‌های وجودی دازاین در سایه فهم به دست می‌آید، چراکه فهم است که امکان‌های دازاین را روشن می‌کند و موقعیت و نحوه وجود جدیدی را به روی او می‌گشاید. با هر فهمی، دازاین خود را فرامی‌افکند و با این فهم، خود را عینیت می‌بخشد و آشکار می‌کند. در عمل

فهمیدن، دازاین فضای خاص خودش را برای نمایش آزادانه وجود خویش و نیز به همان نحو، فضای آزادی را برای به‌صحنه‌آمدن موجوداتی که برایش در عالم قابل‌دسترس‌اند، می‌گشاید (نک: واعظی ۱۳۸۹، ۱۶۰).

دازاین در عالم بودن است یا هستی در جهان است، آنجا بودن، این دو به معنای مرتبط بودن است و عالم، مجموعه نسبت و روابط است. با این تفسیر، دازاین به‌کمک فهم که درارتباط‌بودن را درک می‌کند، شرایط و موقعیت را می‌فهمد و فرامی‌رود. بنابراین مسئله فهم، هم دارای بعد هستی‌شناسانه است و هم بعد هرمنوتیکی و پدیدارشناسانه. هستی‌شناسانه است از آن‌روی که فهم، نحوه بودن دازاین یا در عالم بودن است و هرمنوتیکی است، از آن‌روی که فهم، انکشاف دازاین و عامل گشودگی دازاین است.

رابطه فهم و تفسیر

در آثار هایدگر ما با دو مقوله فهم و تفسیر^۱ مواجه می‌شویم. همان‌طور که بیان شد، فهم از مقومات و ساختار بنیادی دازاین است. اگر نبود این فهم هرمنوتیکی که در دازاین وجود دارد، دیگر دانش‌ها و علوم بشری وجود نداشت. همین فهم هرمنوتیکی و وجودی است که امکان حصول دانش را در شعب دیگر، برای ما ممکن می‌نماید. «فهم به‌منزله نحوه‌ای از کشف، همواره به ساختار کاملاً بنیادی در عالم بودن، عالم از آن حیث که عالم است، مربوط می‌شود» (Heidegger, 183).

اینک، پس از دانستن اینکه فهم چیست، به دانستن اینکه تفسیر چیست، می‌رسیم. چرا که شارحین هایدگر، در آثار خود، بلافاصله پس از مطرح کردن مسئله فهم، به تفسیر اشاره می‌کنند. «بسط فهم را تفسیر می‌خوانند» (vollmer - Muller 1985, 219).

هایدگر بین فهم به معنای تفسیر و فهم به معنای گزاره، تمایز قائل می‌شود. ما بسط و گسترش فهم را تفسیر می‌گوییم.

«آن چیزی که در فهم آشکار می‌شود، یعنی آنچه ادراک می‌شود، برای دازاین به‌نحوی به‌منزله آنچه صراحتاً و آشکارا می‌تواند در برابر ما قرار گیرد، پیشاپیش قابل دسترسی است. این

به‌منزله ساختار و‌ضوح‌بخش، به آنچه فهمیده شده است، نظم و آرایش می‌دهد. چنین نظمی و آرایشی، همان تفسیر است» (بیمل، ۱۳۸۱، ۷۹).

اما منظور از بسط فهم چیست که نامش را تفسیر نهاده‌اند.

«مراد از تفسیر، برملانمودن و یافتن امکان‌هایی است که فهم برای دازاین ایجاد کرده است. به تعبیر دیگر، فهم، دازاین را به‌جلو می‌برد و امکان‌هایی را برای او فراهم می‌کند. عمل تفسیر در اینجا، آشکار نمودن این امکان‌های جدید است» (vollmer - Muller 1985, 222).

منظور آن است که دازاین، به‌واسطه فهم، امکان‌ها را می‌فهمد و این مسئله به او اجازه می‌دهد خود را به‌سوی آن‌ها فرافکند. در این حال است که تفسیر می‌آید و این فرافکنی جدید دازاین را آشکار می‌کند.

بنابراین در نظر هایدگر، این‌گونه نیست که فهم از تفسیر حاصل شود، به همان معنای مرسوم که با توضیح و تبیین واژگان و... تلاش می‌شود فهم حاصل گردد، بلکه برعکس، تفسیر مبتنی بر فهم است و فهم بر تفسیر مقدم است (نک: واعظی ۱۳۸۹، ۱۶۲ و عبداللهی ۱۳۸۹، ۲۳۱).

تفسیر هرمنوتیکی تفسیر گزاره‌ای

هایدگر بر این نکته تأکید دارد که تا شیء برخوردار از فهم هرمنوتیکی نشود، آن شیء نمی‌تواند وارد دنیای ما شود. همین فهم هرمنوتیکی از اشیا، باعث می‌شود که اشیا برای ما معنادار شوند.

«معنا یک وصف وجودی دازاین است و نه خاصیتی متصل به اشیا که در پس آن‌ها نهفته است. یا اینکه در جای معلق به عنوان حوزه واسطه میان دازاین و اشیا، قرار دارد، تنها دازاین معنا دارد. تاآنجا که گشودگی در عالم بودن می‌تواند با اشیا، قابل کشف در این گشودگی آکنده شود. بنابراین صرفاً دازاین می‌تواند با معنا یا بی‌معنا باشد» (بیمل، ۷۱).

جهانی که دازاین با آن در ارتباط است، مجموعه‌ای از نسبت‌ها و روابط است و فهم، در بافته‌ای از روابط و نسبت‌ها عمل می‌کند. آگاهی دازاین از مورد استعمال اشیا، مثلاً کارکرد میخ، درب و... اشیا را برای دازاین معنا دار می‌کند. این فهم دازاین از اشیا، اشیا را در رابطه و در نسبت با نشان می‌دهد. هایدگر این مسئله را در تحلیل ابزار نشان می‌دهد و می‌گوید که آنچه ابزار را تعریف می‌کند، قابلیت استفاده آن است. هر ابزاری در پرتو غایتی فهم می‌شود. این نوع

تحلیل که هایدگر از اشیا می‌دهد، تناسب نزدیکی با هستی در جهان دازاین دارد. هایدگر براساس این دو تحلیل، دو تفسیر هرمنوتیکی و گزاره‌ای را از یکدیگر متمایز می‌کند (نک: (Heidegger, 191).

فهم هرمنوتیکی از اشیا و امور، براساس همان رابطه کاربردی دیدن اشیاست؛ یعنی اشیا برای هستند. هایدگر از مثال «چکش سنگین است» استفاده می‌کند. بنای این قول، بر رابطه منطقی موضوع و محمول است. در این تفسیر، صفت محمول بیان شده است. تفسیر گزاره‌ای، در قالب قضیه و به شکل «الف، ب است» مطرح می‌شود. در اینجا، برای دیگر مدنظر نیست. فهم هرمنوتیکی در قالب چکش و نسبت آن با کارگر برقرار است. هایدگر معتقد است که فهم گزاره‌ای، تفسیر اولیه و نخستین نیست. بلکه این فهم گزاره‌ای، مبتنی بر فهم درارتباط بودن اشیاست.^۱

«چکش سنگین است» در واقع، مبتنی بر فهم چکش برای ضربه زدن بر میخ است، می‌باشد. تفسیر حقیقی برای او، تفسیر گزاره‌ای نیست که مبتنی بر قضایای منطقی است؛ آن‌گونه که متفکران قبل از وی می‌اندیشیدند؛ مثلاً تست‌های منطقی. بلکه تفسیر درست به این فهم هرمنوتیکی برمی‌گردد. تفسیر گزاره‌ای نیز اگر بخواهد درست باشد، باید به این فهم هرمنوتیکی از اشیا بازگردد.

ساختار فهم

از آموزه‌های مهم هایدگر که چرخشی بزرگ را در هرمنوتیک به وجود آورد و هرمنوتیک هایدگر را در مقابل هرمنوتیک سنتی قرار داد، بحث پیش‌ساختار^۲ است.

براساس نظر هایدگر، هرگونه فهم و تفسیری، چه تفسیر گزاره‌ای و چه تفسیر هرمنوتیکی، مبتنی بر پیش‌ساختار است. ما نمی‌توانیم یک پدیده را خارج از پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها،

۱. هایدگر در صفحه ۹۸، بر این باور است که دازاین دو گونه نسبت با اشیا برقرار می‌کند: تودستی و فرادستی. در نظر وی، اشیا در تجربه عادی و طبیعی انسان‌ها، وجود تودستی دارند؛ مانند رابطه کارگر با ابزار. اما وجود فرادستی آنجاست که نگاه مستقل به اشیا می‌شود. در نظر وی، وجود تودستی توأم با فهم هرمنوتیکی است. در رابطه با این معنا که تفسیر هرمنوتیکی از تفسیر گزاره‌ای با توجه به نگاه هایدگر متمایز است، می‌توان گفت که تفسیر گزاره‌ای بعد از تفسیر هرمنوتیکی قرار دارد، چرا که فهم، قضیه‌ای مبتنی بر فهم هرمنوتیکی از اشیاست.

فهم و تفسیر کنیم. اینکه هر فهمی که به پیش‌ساختار برمی‌گردد، مبتنی بر هستی در جهان بودن آدمی است.

فهم ما دارای سه لایه پیش‌ساختاری است. به عبارتی، فهم از سه جزء مقدم شکل گرفته است:

ازپیش‌واجدبودن^۱ و ازپیش‌دیدن^۲ و ازپیش‌دریافت^۳.

این سه مورد، سه عنصر مقدم درک بی‌واسطه ما از عالم هستند. نحوه خاصی که در آن، ما به شیء نزدیک می‌شویم، ازپیش‌دیدن است. این بدین معناست که فهم ما از اشیا و پدیده‌ها، ریشه در چیزی دارد که از قبل بوده است. به عبارتی روشن‌تر، بودن، افکنده‌بودن در شرایط و زمان، فهم را به جهتی سوق می‌دهد. بدین معنا که انتظارات و نیت ما از فهم، بر فهم ما تأثیر می‌گذارد. این مسئله به‌خاطر ساختار دازاین است. دازاین آن‌گونه که گفتیم، واقع‌بودگی و پرتاب‌شدگی است و این حیثی است که دازاین از قبل واجد آن بوده است. این افکنده‌شدن، به‌واسطه فهم، امکان‌های جدیدی برای او گشوده می‌شود. دازاینی که در یک زمان و مکان و شرایط خاص پرتاب شده است. این پرتاب‌شدگی برای او جبری است. دازاین می‌تواند با استفاده از فهم، به سوی امکان‌ها با اختیار فراافکننده شود. این پرتاب‌شدگی دازاین، هم در احساسات و هم در فهم دازاین پرتأثیر است. دازاین به‌منزله هستی فهم‌کننده، در چیزی که می‌فهمد، برای رفع پاره‌ای ابهامات، نیازمند تفسیر است. تفسیر از برخی امور پوشیده، پرده برمی‌دارد و آن را آشکار می‌کند و در این صورت، عمل تفسیر همواره تحت هدایت دیدگاه خاص مفسر صورت می‌گیرد (Mueller-Vollmer 1985, 233 و مسعودی ۱۳۸۶، ۷۲).

ممکن است برخی تصور نمایند که سخن هایدگر ما را به تفسیربه‌رأی و حتی نسبی‌بودن تفسیر بکشاند. اما اگر به تحلیل وجودی هایدگر مجدداً دقت نماییم، ذات دازاین، واقع‌بودگی است؛ یعنی درارتباط بودن. و دازاین براساس این واقع‌بودگی که نتیجه آن پرتاب‌شدگی است، فهم حاصل می‌کند. آنجا مسئله نسبی‌گرایی و تفسیربه‌رأی به‌دست می‌آید که دازاین هستی در جهان نباشد، بلکه فاعل شناسایی باشد. در صورتی که در فهم دازاین، دازاین‌ها براساس منظری که در آن واقع شده‌اند، تفسیر می‌شوند و دازاین دیگری نیز براساس منظر دیگر که در آن واقع

1. fore having
2. fore sight
3. fore conception

شده است. به عبارت روشن‌تر، یک عالم ریاضی، یک عالم فیزیک، یک عالم شیمی و... هر یک براساس منظری که دارند، به تفسیر پدیده‌ها می‌پردازند. یکی می‌را از بعد هندسی تفسیر می‌کند و دیگری از لحاظ اجزای فیزیکی و شیمیایی بررسی می‌کند. همه آن‌ها تفسیر است؛ ولی به رأی و نسبی نیست، بلکه اختلاف در افتادگی دازاین است که این تفاسیر را پدید می‌آورد.

حال براساس این تحلیل که ذکر نمودیم، براساس اندیشه هایدگر، تفسیر خوب و بد و تفاوت تفسیرها معنایی ندارد، بلکه هر یک به معنایی درست هستند و به هستی توجه دارند و اختلاف آن‌ها از منظر دازاین است که آن منظر، حاصل واقع‌بودگی و پرتاب‌شدگی دازاین است.

ما در مواجهه با هر امری، آن را در زمینه خاصی قرار می‌دهیم و آن زمینه، واقع‌بودگی ماست. ما از منظر^۱ ویژه‌ای به هر پدیده‌ای می‌نگریم (Mueller-Vollmer 1985, 233).

دور هرمنوتیک هایدگر

دور هرمنوتیک مسئله‌ای است که آن را در نظریات دیلتای و شلایر ماخر مطرح نموده‌اند. بنابراین، دور هرمنوتیک یا حلقوی‌بودن فهم را نمی‌توان ابداع مارتین هایدگر دانست. هایدگر استعمال گذشتگان از حلقوی‌بودن فهم را برپایه وجودی قرار داد و بدین ترتیب، معنای تازه‌ای از آن به دست آمد. حلقوی‌بودن فهم در آثار دیلتای و ماخر بدین‌گونه بود: رفت و برگشت ذهنی میان پیش‌بینی و انتظار شهودی از کل و مراجعه بعدی به اجزا و جزئیات. به عبارت دیگر، مفسر براساس عمل پیش‌گویی که می‌نماید، خود را به دنیای ذهنی مؤلف می‌برد و آن را در جزئیات بررسی می‌کند و مجدداً برای فهم جزئیات، به کل بازمی‌گردد. مثلاً برای فهم یک کتاب که مجموعه‌ای از جملات و کلمات است، داشتن چارچوب کلی کتاب بسیار مهم است. براساس آن فهم اجمالی که در نگاه نخست به دست می‌آید، برای بهتر شدن آن فهم، سراغ جزئیات می‌رویم و مجدداً، برای فهم جزئیات به سراغ آن فهم اجمالی می‌آییم. به عبارتی، داشتن تصور اجمالی از کتاب، فهم کل می‌شود و تصورات تفصیلی فهم جزء می‌شود که با یکدیگر در رابطه متقابل می‌باشند (نک: واعظی ۱۳۸۹، ۱۱۹). در تفسیر خاص که هایدگر از حلقوی‌بودن فهم دارد، روشی را که از دور هرمنوتیک برای فهم متن استفاده می‌نمودند، کنار می‌نهد. او براساس

نگاهی که به فهم آدمی دارد و آن را مختص وجود دازاین می‌داند، حلقوی بودن فهم را از ویژگی ساختار فهم و وجود دازاین می‌داند.

هر فهمی برای هایدگر، مسبوق به ساختار فهم است؛ یعنی پیش‌داشت، پیش‌دید و پیش‌تصور و هر تفسیری که می‌خواهد فهم را پیش‌ببرد و امکان‌های آن را آشکار نماید، باید قبلاً از آنچه می‌خواهد تفسیر کند، فهمی داشته باشد. به عبارتی، برای فهم اول، می‌باید یک ادراک عمومی از وضع کلی داشته باشیم و این، همان است که هایدگر پیش‌داشت می‌گوید. علاوه بر این درک عمومی، نیازمند آنیم که بشود اشیا را در آن واضح دید. این پیش‌دید است و درنهایت، ما نیازمند یک تفسیر صریح از شیء از قبل هستیم و این پیش‌تصور است.

شاید برخی بگویند اینکه هر تفسیری مسبوق به فهم پیشین از موضوع تفسیر است، دور باشد. اما هایدگر تصریح می‌کند که این دور باطل منطقی نیست، بلکه ساختار و شرط حصول فهم است.

«آنچه مهم و اساسی است، بیرون‌رفتن از این دور هرمنوتیکی نیست، بلکه راه درست واردشدن به درون دور است. این حلقه فهم، مداری نیست که هر نوع دلخواهی از دانش بتواند در آن حرکت کند. این دور، بیان پیش‌ساختار وجودی خود دازاین است. این دور را نباید به سطح دور باطل فروکاست. در این دور، امکان بنیادی‌ترین نوع شناسایی نهفته است. ما این امکان را یقیناً، زمانی در تفاسیرمان به طور اصیل حفظ می‌کنیم که فهمیده باشیم وظیفه اول و آخر و دائم ما این نیست که به پیش‌داشت و پیش‌دید و پیش‌دریافت خود اجازه دهیم که به صورت توهمات و تصورات عامیانه بر ما عرضه شوند، بلکه وظیفه ما آن است که این پیش‌ساختارها را برحسب خود اشیا، چنان از کار درآوریم که به علمی مطمئن تبدیل شوند» (Heidegger, 195).

با توجه به آنچه از هایدگر دانستیم، باید بگوییم که از دیدگاه او، فرایند تفسیر از مفسر شروع می‌شود و به مفسر خاتمه می‌یابد. مفسر براساس فهم پیشینی که از متن یا شیء دارد، آن را با خارج می‌سنجد و به فهم جدید نائل می‌شود. لیکن او با دقت در فهم پیشین، می‌باید تلاش کند که دچار سوءفهم نشود و با این دقت در فهم پیشین، تلاش نماید فهم اشیا را از خود آن‌ها به دست آورد (Mueller-Vollmer 1985, 223).

تفسیر هایدگر با پیش‌تصوراتی شروع می‌گردد که به طور متوالی، جانشین هم می‌شوند. فهم پیشین، حکم پیش‌افکنی اول را دارد. به عبارت روشن‌تر، همه فهم‌ها برای هایدگر خویشتن‌فهمی است. به این معنا که دازاین با فهم، خود را به سوی امکان‌های جدید می‌افکند و به توانایی جدیدی از خود آگاه می‌شود. در واقع، با این پیش‌افکنی جدید، خود دازاین آشکار می‌شود. در اینجا، نکته‌ای به ذهن می‌رسد که در آثار هگل مطرح است. هگل نیز معتقد بوده است که آگاهی از اشیا، حکم خودآگاهی را دارد (نک: استیس ۱۳۷۰، ج ۲، ۴۸۵). در واقع، آگاهی برای مطلق، جز در سایه آگاهی از اشیا به دست نمی‌آید. البته تفاوت بینش هایدگر با هگل، تفاوت نگاه سوژه‌محور و دازاین‌محور است که نباید آن‌ها را با هم خلط نمود. اما ماحصل آنچه در این بخش ذکر نمودیم، رویکرد دیگری از تقابل هرمنوتیک هایدگر با هرمنوتیک سنتی و قبل از هایدگر را آشکار می‌نماید و آن موضوع مهم مفسر‌محوری است و به عبارتی دازاین‌محوری. این مسئله در تقابل صریح با مبحث مؤلف‌محوری و متن‌محوری است که قبل از هایدگر، رواج داشته است.

تفسیر متن از نظر هایدگر

دانستیم که هرمنوتیک قبل از هایدگر، بیشتر، در محور متن حرکت می‌نموده است تا امور دیگر، و با هایدگر، هرمنوتیک جایگاه دیگری یافت و هرمنوتیک هستی، شد. اینک این سؤال مطرح است که: هایدگر درباره تفسیر متن چه گفته است؟ آیا تفسیر متن، ذیل تفسیر دازاین است؟ پاسخ به دو پرسش بالا را از پرسش دوم شروع می‌کنیم. جواب ما به این پرسش، مثبت است. نگاهی که هایدگر به متن و تفسیر دارد، در ارتباط کامل با تفسیر فلسفی او از دازاین است. در هرمنوتیک قبل از هایدگر، چه ديلتای و شلاير ماخر و چه هرمنوتیک دینی، تلاش مفسر برای یافتن معنای عینی و درک کامل مؤلف و نیت اوست. اما مسلم است که دیدگاه هایدگر با این رویکرد سنتی در تعارض است. این‌گونه برداشت هایدگر از فهم، بازتاب بزرگی در تفسیر متن در پی دارد. فهم یک متن برای هایدگر، کشف مراد نویسنده نیست، بلکه بازنمودن امکان دیگری از دازاین است.

با توجه به آنچه از هرمنوتیک هایدگر تاکنون دانستیم، فهم متن، همانند ديلتای و شلاير ماخر، بازسازی ذهن مؤلف یا بازسازی تجربه زیسته نیست. بلکه همان‌طور که دازاین با فهم، خود را به سوی امکان‌ها می‌گشود، در تفسیر متن نیز دازاین، با فهم متن، خود را به سوی امکان

دیگری می‌گشاید. همان‌طور که پیش‌فهم در تفسیر دازاین مهم است، در تفسیر متن، مفسر با پیش‌تصوری که از موضوع تفسیر دارد، آن را در تعامل با متن قرار می‌دهد و فهم دیگری برای او حاصل می‌شود که در واقع، امکان جدیدی برای دازاین است. در واقع، در رویکرد هایدگری به فهم، مفسر نمی‌خواهد مؤلف و تجربه ذهنی را درک نماید، بلکه مفسر، خود مؤلف دیگری است. مفسری که متنی را می‌فهمد، نه تنها به واسطه فهم، خود را به سوی معنا فرامی‌افکند، بلکه افکندگی جدیدی برای مفسر به وجود می‌آورد (نک: زعفرانچی ۱۳۸۷، ۱۴۷). فردی که در فهم و تفسیر متن تلاش می‌کند، پیش‌افکنی‌هایی انجام می‌دهد و در نتیجه، معنای جدیدی حاصل می‌شود. این معنای جدید در واقع، حاصل انتظارات و پیش‌تصورات خاصی است که مفسر داشته است. بنابراین، تفسیر هستی‌شناسی هایدگر، جهت تفسیر متن را در نظر هایدگر ترسیم می‌کند. به واقع، تحلیل دازاین او، تحلیل کل فهم است که شامل فهم متون ادبی، هنری، فلسفی و دینی می‌شود و این چرخشی است که در هرمنوتیک، به واسطه کتاب وجود و زمان، در کلیه شعب تاریخی، هنری، و... رخ داد. هر فهمی، گشایش امکان‌های دازاین است؛ یعنی در واقع، هر فهمی، خودفهمی دازاین است که در بستر آن فهم آشکار می‌شود و گشایش دازاین در این فهم‌ها، گشایش وجود است و در واقع، وجود در فهم دازاین به فهم می‌آید.

هرمنوتیک و زمانندی دازاین

همان‌گونه که گفتیم، دازاین که هایدگر به بررسی آن می‌پردازد، موجودی واقع‌شده است که در موضعی پرتاب شده است و به واسطه فهم، باید خود را فرافکند. این مسئله نشان می‌دهد که زمانمند بودن و خود را فرافکندن، ویژگی ذاتی دازاین است. وقتی دازاین زمانمند باشد، به طریق اولی، تاریخی نیز می‌باشد. بنابراین فهم او نیز تاریخی و زمانمند خواهد بود.

بر اساس تحلیل دازاین و واقع بودگی او، هر دازاینی ظرف زمانی خاص خود را دارد که با دیگر دازاین‌ها، متفاوت است و آن ظرف زمانی تاریخی اوست.

مثلاً بوعلی سینا، دازاینی است که پرتاب شده در دوران و زمان خاص. شرایط اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، خانوادگی، همگی اموری‌اند که پیش از خلق بوعلی بوده‌اند. این اوضاع و احوال که واقع بودگی بوعلی و پرتاب‌شدگی او در آن عالم است و به اراده بوعلی محدودیت می‌دهد، چراکه بوعلی در آن عصر محدود، زیسته است. برعکس، دکارت نیز دازاینی

است که در شرایط خاص دیگر پرتاب شده است. هر یک از آن دو دارای تاریخ خاص خود می‌باشند.

تمام آنچه گفته شد حاصل تحلیل دازاین هایدگر است. حال بوعلی و دکارت براساس فهم که ذات دازاین است و دازاین نیز محدود به زمان بود، فهم آن‌ها نیز در محدوده آن اوضاع است و براساس آن فهم، دازاین اصیل خود را طرح می‌افکند که همان آرا و نظریات بوعلی و دکارت است. آثار درواقع، حاصل خودفهمی بوعلی و دکارت می‌باشند.

آنچه گفته شد، تحلیل دازاین در قالب دو مثال بود؛ اما چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟

اول اینکه هر دازاین، تاریخ و موقعیت خود را دارا می‌باشد. دوم اینکه چون دازاین زمانمند است، نمی‌توان دازاین را به ماهیت ثابت تعریف نمود. ماهیت بوعلی و دکارت یکی نیست، بلکه حاصل طرح انتخابی است که آن‌ها درانداخته‌اند. سوم اینکه چون هر دازاین، ساختار وجودی خاص خود را دارد، دنیای او و درعالم بودن او با دیگری تفاوت دارد. چهارم اینکه آنچه بوعلی و دکارت طرح درافکنده‌اند، حاصل دنیای تاریخی آن‌هاست و در ارتباط با عالم بودن آن‌هاست. دازاین فراتر از این محدودیت، نمی‌تواند چیزی را درک کند.

اما حاصل این تاریخی‌بودن و داشتن فهم، مقدم از موضوع آن است که مفسر، هر معنایی که درمی‌یابد، با دنیای تاریخی او سازگار است و این دنیای تاریخی مفسر که دازاین است، از قبل داده شده است و مفسر نمی‌تواند از آن رهایی یابد. نتیجه آنکه نمی‌توان در تلقی هایدگر از فهم متن، از بازسازی ذهن مؤلف یا تجربه زیسته سخن گفت. درواقع، تفسیر مفسر، تفسیر دنیای اوست و خودگشایی دازاین است؛ نه ارائه معنای موردنظر مؤلف. چه بسا مفسر در فهم متن، فراتر از مؤلف برود.

هرمنوتیک هایدگر دوم، استمرار هرمنوتیک هایدگر اول

آثار هایدگر دوم ویژگی خاصی دارند که با کتاب وجود و زمان تفاوت دارد. آثار دوم هایدگر، شامل سرآغاز اثر هنری، مسئله درباب اساس، ذات حقیقت تکنولوژی، اثیا و... می‌باشد. همچنین هایدگر در برخی آثار خود، به تفسیر اشعاری از هولدرلین و برخی آثار فکری پرداخته است. این رویکرد جدید هایدگر، برخی را به این نظر واداشته که مدعی شوند تفکر هایدگر، یکپارچه نیست و دارای طرق متفاوت فکری است.

«نوشته‌های متأخر هایدگر را می‌توان به معنایی، حاشیه‌هایی به هستی و زمان انگاشت؛ همان تلاش پیوسته و دائمی برای تقرب به هستی و عمیق کردن و ریشه‌ای کردن بصیرت‌های موجود در شاهکارش. او شاید شاعرانه‌ترین و هرمنوتیکی‌ترین فیلسوف از زمان افلاطون به بعد باشد. اما طلب اساسی موجود در تفکر او تغییری نمی‌کند، بلکه صرفاً مفصل‌تر می‌شود» (Mueller-Vollmer 1985, 237).

به عبارتی، هستی و زمان خاکی است که تفکر متأخر او از آن می‌روید. هایدگر از ابتدا تا انتها، از جریانی هرمنوتیکی بحث می‌کرد که به واسطه آن، هستی می‌تواند معلوم و منکشف شود. آنچه از نقل عبارات بالا دریافت می‌شود، آن است که کل جریان اندیشه هایدگر، یکی است، ولی هایدگر، دو رویکرد به ظاهر متفاوت در آثار اول و دوم دارد که به آن‌ها اشاره خواهیم نمود. اول اینکه به مسئله زبان به دو وجه نگریسته است. او در هستی و زمان، زبان را پدیده بشری یا وصفی وجودی می‌داند که انسان در زبان، هستی در جهان خود را بیان می‌کند؛ ولی زبان، در وجود و زمان، در مرکز اندیشه هایدگر نیست. هایدگر دوم، زبان را نقطه مرکزی اندیشه خود قرار می‌دهد و بیان می‌دارد که زبان، مستقل از آدمی است و زبان، مجموعه چیزهایی است که معنا بدان روشن می‌شود. در آثار هایدگر دوم، به جای اینکه گفته شود انسان در زبان، خود را بیان می‌کند، زبان سخن می‌گوید و هستی در زبان آشکار می‌شود. تفکر نیز به هستی رخصت می‌دهد خود را در زبان آشکار نماید. به همین دلیل، تفکر، خصلت شاعری دارد و شاعری آشکار نمودن هستی است (نک: واعظی ۱۳۸۹، ۱۷۹؛ به نقل از: Gadamer 1977, 102).

دوم اینکه تلقی هایدگر دوم از هرمنوتیک وسیع‌تر است. او به هرمنوتیک، به معنای جریان انکشاف و افشای هستی در دازاین وفادار است. هایدگر دوم به این تلقی باور دارد؛ ولی محدوده و مرزهای آن را توسعه می‌دهد و به همه گونه‌های انکشاف هستی توجه می‌کند. تفاوت ظاهری دیگر آن است که هایدگر دوم به متن و تفسیر متون توجه دارد و به تفسیر آثار بزرگان یونان و متفکرانی چون کانت و شاعرانی چون هولدرلین می‌پردازد. وی معتقد است که می‌خواهد ناگفته‌های متن را به دست آورد. تفسیر متون برای او، به شیوه متداول نیست، بلکه آشکار نمودن ناگفته‌های متن است. ولی هایدگر همان هایدگر اول است که رویکردی هرمنوتیکی دارد و شاید تلاش نموده است آن انکشاف هستی را در سایر آثار، از جمله متون نشان دهد.

خصلت هرمنوتیکی تفکر هایدگر در نوشته‌های متأخر او، ابعاد دیگری می‌یابد؛ اما بیشتر، هرمنوتیکی می‌شود و نه کمتر و حتی به معنای مربوط کردن خودش با تفسیر، بیشتر هرمنوتیکی می‌شود. مضمون تفکر او هنوز این است که هستی چگونه به فهم درمی‌آید و در الفاظ ثابت و ماهوی بیان می‌شود. اما موضوع تأویل از توصیف تأمین یافته‌تماس هر روزی دازاین با هستی، به مابعدالطبیعه و شعر منتقل می‌شود. او به طور روزافزونی به تأویل متن روی آورد. متفکران معدودی در تاریخ فلسفه غرب بوده‌اند که به تفسیر متون، به‌ویژه تفسیر پاره‌های برجامانده از دوره قدیم پرداخته‌اند و بخش اعظم تفلسفشان را صرف آن کرده باشند. هایدگر حتی اگر در طرح نظریه فهم هستی و زمان، سهم فلسفی شایان و بااهمیتی در این نظریه نداشت، باز می‌توانست هرمنوتیکی‌ترین فیلسوف در میان فلاسفه غرب باشد.

آنچه تا اینجا گفته شد، در واقع، نشان‌دادن این مسئله بود که در ذات تفکر هایدگر اول و دوم درباره هرمنوتیک و نگاه پدیدارشناسانه، هیچ رویکرد متفاوتی به‌وجود نیامده است، بلکه آن‌گونه که شارحین و متخصصان بزرگ هرمنوتیکی نیز اظهار نمودند، هایدگر متأخر، استمرار جریان هایدگر اول است. البته جای این پژوهش که درباره وجود، تمایز میان آثار هایدگر اول و دوم در رابطه با هرمنوتیک است، در جامعه علمی و فرهنگی ما خالی است و می‌توان به طور دقیقی آن را در آثار اصلی هایدگر نشان داد.

نقد و بررسی

هایدگر، به‌رغم آنکه دیلتای و شلایر ماخر به نوآوری در عرصه تفسیر و فهم پرداخته بودند و وارد عرصه‌های دیگری شده بودند، راه آن‌ها را نپیموده است؛ چراکه شلایر ماخر به مسئله سوءفهم توجه دارد و دیلتای نیز می‌خواهد با ارائه قواعد تفسیری، بر مشکل تاریخ‌گرایی در علوم انسانی غلبه نماید. ولی دغدغه هایدگر چیز دیگری بود. مسئله او صرفاً هستی‌شناسی بود. او در پی معنای هستی بود که در قرون گذشته، موردغفلت و جفا واقع شده بود. بدین ترتیب او روش قدما را در هستی‌شناسی کنار نهاد و روش هرمنوتیک را در فهم هستی پیش کشید. فهم برای هایدگر، ذات دازاین است. او برای پی‌بردن به معنای هستی، به تحلیل دازاین پرداخت و این تحلیل، برای او تحلیل فهم دازاین از هستی بود. بنابراین، از همان آغاز، دغدغه هایدگر با دیگر متفکران هرمنوتیکی متفاوت می‌شود. خود توجه به فهم، ذاتاً ابتکار هایدگر نیست، بلکه

شلایر ماخر و ديلتای نیز هر یک بر عام‌نمودن هرمنوتیک و مسائلی مانند حلقوی‌بودن فهم و عنصر پیشگویی و همدلی در فهم توجه داشته‌اند.

ولی نگاه هستی‌شناسی به فهم، از ابداعات هایدگر است. او با وجودی‌دیدن فهم، به مسائلی که در مبحث هرمنوتیک مطرح می‌شود، همانند دور هرمنوتیکی (کل و جزء)، رنگ‌وبوی هستی‌شناسی داد و این مفاهیم محدود را به کل هستی بسط داد و این ابداع او دریچه‌های دیگری را از اندیشه به روی آدمی گشود.

یکی از انتقادات به هرمنوتیک هایدگر این است که گفته می‌شود سؤالات اساسی هرمنوتیک را - همانند اینکه چگونه می‌توان به فهم عینی رسید؟ منطق صحیح تفسیر متن چیست؟ چگونه علم به حوادث و موضوعات تاریخی ممکن می‌شود؟ آیا می‌توان به افق معنایی صاحب اثر دست یافت؟ آیا در تعارض میان تفاسیر مختلف از یک اثر، معیاری برای داوری وجود دارد؟ - نادیده گرفته است و به یک‌باره طرح دیگری افکنده است.

اما انتقاد دیگری که بسیار به هایدگر شده است و بیشتر، در مسئله فهم مطرح است، این است که هایدگر هنوز نتوانسته از مسئله خرد خودبنیاد خارج شود. برخی دیگر، هایدگر را براساس حلقوی‌بودن فهم، متهم به نسبی‌گرایی کرده‌اند و تفاسیر را خاص هر شخص می‌دانند که از شخصی به شخص دیگر، متفاوت می‌شود.

یکی از مسائل، تفاوت نتایج هرمنوتیک هایدگر با هرمنوتیک سنتی است. نتیجه‌ای که از تبیین هرمنوتیک - که با چرخش هایدگر آغاز شده است - به دست می‌آید، تأثیری است که اظهارات هایدگر بر فهم متون مقدس نهاده است. حقیقت این است که تحلیل هایدگر، فهم سنتی از متون مقدس را به چالش می‌کشاند و آن‌ها را به مبارزه می‌طلبد. حال ببینیم که چگونه این امر اتفاق می‌افتد. مفسران متون مقدس بر اصولی تکیه دارند که به طور مختصر عبارت است از:

۱. مفسر متون دینی در پی معنای متن است؛ یعنی اینکه مراد و مطلوب مؤلف برای او مهم است.

۲. روشی که مفسر برای فهم متون می‌پیماید، بایستی روشی متعارف و عقلانی باشد.

۳. مفسر، زمانی که به فهم یقینی دست نیافت، به ظاهر توجه می‌نماید.

۴. فاصله زمانی میان مفسر و مؤلف نمی‌تواند آن‌قدر بر فهم مفسر خللی وارد نماید، چراکه متون مقدس اصول کلی را بیان می‌کنند.

۵. فهم دینی متن محور است و مؤلف محور و از تفسیر به رأی اجتناب می‌شود.

با آنچه از هایدگر گفته شد، می‌توان اندیشه او را با این اصول مقایسه نمود. فهم از نظر هایدگر، حاصل خودفهمی و خودآشکاری دازاین است. یعنی تلاش نمی‌شود که متن دریافت شود، بلکه مفسر خود، همانند مؤلف دیگری است که با متن تعامل می‌کند. هایدگر با تحلیل وجود آنجا، اساساً مسئله عینی بودن متن را حذف می‌کند و آن را قابل بحث نمی‌داند. دازاین‌ها می‌توانند حقیقت را به گونه‌های متفاوت، براساس پیش‌تصورات خود بسازند و این نشان می‌دهد که قرائت‌های متعدد از متن امکان دارد و صرفاً یک قرائت از متن صحیح نیست. به‌عنوان مثال، در متون دینی، تلاش می‌شود به فهم مطلق و ثابتی دست یافت؛ ولی در تلقی هایدگر، وجود، واحدی است که در هر عصری، خود را به گونه‌ای حواله می‌دهد. بنابراین، امکان تفاسیر متغیر ممکن است.

نتیجه

از آنچه گفتیم، روشن شد که تصویری که هایدگر از هرمنوتیک ارائه داده است، به‌وضوح با تصویری که اسلاف او ارائه نموده‌اند، متمایز است و پاسخ به سؤالی که در ابتدای این نوشتار مطرح شده است، روشن می‌گردد. در اینجا، با تبیین هرمنوتیک هایدگر، روشن شد که تلاش هرمنوتیکی او در استمرار هرمنوتیک سنتی نیست. هرمنوتیک هایدگر با مطرح نمودن چند محور، از هرمنوتیک اسلافش متمایز شده است. اول اینکه روش وی مفسر محور است نه مؤلف محور و دوم اینکه تفسیر، در واقع، خودفهمی دازاین است یا دیگرفهمی و مؤلف‌فهمی است. سوم اینکه مفسر در فهم، دارای پیش‌تصور است که این مبحث، انتظار مفسر از تفسیر را به وجود می‌آورد. چهارم اینکه فهم هر دازاین، با دیگری فرق دارد و این به خاطر واقع بودگی او در شرایط و اوضاع خاص است؛ ولی در همه آن‌ها آشکارگی وجود است.

چه هایدگر از عباراتی همانند حلقوی بودن فهم و برخی مسائل دیگر سود جسته است که در اندیشمندان قبل از او مطرح شده است؛ ولی هایدگر تمام آن‌ها را به مسیر اندیشه خود هدایت نمود و حلقوی بودن فهم را در قالب دازاین مطرح کرد.

بنابراین، باید گفت که هایدگر علاوه بر اینکه معانی جدیدی در واژگان سنتی هرمنوتیک ارائه نموده است، خود نیز بنای جدیدی را طرح نموده که می‌توان آن را با انقلاب کپرنیکی کانت مقایسه نمود. اگر کپلر و کپرنیک در نجوم، دست به انقلاب یازیدند و کانت همان انقلاب را در عرصه تفکر وارد نمود، می‌توان با صراحت گفت که هایدگر، انقلاب کپرنیکی را در فهم هرمنوتیک ایجاد نموده است. اگر تا دیروز، تفاسیر، مؤلف‌محور بود و تلاش می‌شد که به فهم عینی از مراد مؤلف دست یافت، هایدگر با رد نظریه مطابقت از حقیقت، معنای دیگری به حقیقت بخشید و آن را انکشاف وجود و نامستوری نامید و در هرمنوتیک، مفسر براساس همان معنا از حقیقت، مرکز فهم قرار گرفت.

کتابنامه فارسی

۱. بیمل، والتر. ۱۳۸۱. بررسی روشنگرانه اندیشه‌های هایدگر. ترجمه بیژن عبدالملکی. تهران: سروش.
۲. پالمر، ریچارد. ۱۳۷۷. علم هرمنوتیک. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
۳. خاتمی، محمود. ۱۳۸۷. جهان در اندیشه هایدگر. ج ۳، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۴. دارتینگ، آندره. ۱۳۷۳. پدیدارشناسی چیست. ج ۱. ترجمه محمود نوالی. تهران: سمت.
۵. ریخته‌گران، محمدرضا. ۱۳۷۸. ج ۱. منطق و مبحث علم هرمنوتیک. تهران: کنگره.
۶. زعفرانچی، ناصر. ۱۳۸۷. درباره هرمنوتیک معاصر. مجموعه رهیافت‌های فکری فلسفی معاصر در غرب. ج ۴. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. ستیس، و.ت. ۱۳۷۰. فلسفه هگل. ترجمه حمید عنایت. ج ۶. تهران: امیرکبیر.
۸. شرت، ایون. ۱۳۹۰. فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نی.
۹. عبداللهی، عبدالله. ۱۳۸۹. درآمدی بر فلسفه علم و پژوهش در علوم انسانی؛ کتاب دوم: روش و روش‌شناسی. ج ۱، تهران: چاپار.
۱۰. کوروز، موریس. ۱۳۷۹. فلسفه هایدگر. ترجمه محمود نوالی. ج ۲. تهران: حکمت.
۱۱. کوزنز هوی، دیوید. ۱۳۷۹. «هایدگر و چرخش هرمنوتیکی». در هرمنوتیک مدرن. ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی. ج ۸. تهران: مرکز.
۱۲. کوکلمانس، یوزف. ی. ۱۳۸۲. هایدگر و هنر، ترجمه محمدجواد صافیان. ج ۱. اصفهان: پرسش.
۱۳. مسعودی، جهانگیر. ۱۳۸۶. هرمنوتیک و نواندیشی دینی، ج ۱. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۴. واعظی، احمد. ۱۳۸۹. درآمدی بر هرمنوتیک. ج ۶. تهران: سازمان انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی.

15. Couzens Hoy, David. 2006. Heidegger and the Hermeneutic Turn ,pp. in *The Cambridge Companion to Heidegger*. 2nd edition. edited by Charles B. Guignon. PP 173-190. Cambridge: Cambridge University Press.
16. Gadamer, Hans, Georg. 1977. *Philosophical Hermeneutics* ,translated By David E. Linge. Berkley and Los Angeles: University of California Press.
17. Heidegger, Martin. 1973. *Being and Time*. translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Basil BlackWell.
18. Mueller-Vollmer, Kurt. 1985. *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*. New York: Continuum.