

متن: نقطه تلاقی هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی

(هرمنوتیک پدیدارشناسانه هانس-گئورگ گادامر،

پل ریکور و نظریه ادبی جدید)

دکتر محمدرضا بهشتی

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران

زهره داوری

کارشناس ارشد فلسفه هنر، دانشگاه هنر

چکیده

میان هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، به‌ویژه نظریه‌های معطوف به خواننده پیوندی ضروری وجود دارد. این پیوند در رویکرد پدیدارشناسانه هرمنوتیک فلسفی و تبار پدیدارشناسانه این نظریه‌ها ریشه دارد. از این منظر، هرمنوتیک فلسفی، در واقع فلسفه‌ای هستی‌شناسانه در باب تفسیر متن است. وجه فلسفی هرمنوتیک فلسفی در «وجودی‌بودن» آن است و وجودی که گادامر و ریکور از آن می‌گویند، وجودی تفسیرشده است؛ به این اعتبار، تفسیر متن (حلقه رابط میان هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی) در محور اندیشه هرمنوتیکی گادامر و ریکور قرار دارد.

تفاوت در رویکردهای دو نماینده هرمنوتیک فلسفی به متن و تفسیر، تابعی است از تفاوت در دو راهی که هر یک از آنها برای رسیدن به وجود در پیش گرفته‌اند. مهم‌ترین وجه

تمایز، توجه ریکور به جنبه معرفت‌شناسانه و تأکید گادامر بر هستی‌شناسی‌ای مستقیم در روند تفسیر است. این تفاوت اصلی منشأ چهار تفاوت جزئی‌تر است: «زمانمندی»، «زمانمندی»، «ویژگی دیالکتیکی» و «عینیت‌گرایی».

در این مقاله، پس از بحث در نحوه رابطه هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، آرای گادامر و ریکور در باب متن بررسی می‌شود. ابتدا مفهوم متن در نظر هر یک جست‌وجو می‌شود، سپس با تمرکز بر چهار محور تفاوت ذکر شده، رویکرد تفسیری آن‌ها به متن با یکدیگر مقایسه، و در پایان، مباحث جمع‌بندی می‌شود.

واژه‌های کلیدی: هرمنوتیک فلسفی، نظریه ادبی، متن، تفسیر، فهم، وجود.

مقدمه

فهم متن با زندگی چه نسبتی دارد؟ ماهیت و مکانیسم این فهم چیست و بالاتر از آن، ظرفیت‌های بهترزیستن کدام‌اند؟ این سؤالات را به‌گونه‌ای ملموس‌تر می‌توان طرح کرد: ما چگونه می‌توانیم با متون ادبی، هنر و دیگر نشانه‌ها و نمادهای فرهنگی خود و دیگران ارتباط برقرار کنیم؟ وقتی شعر حافظ را می‌خوانیم، چگونه آن را می‌فهمیم و وقتی شعر پل سلان^۱ را می‌خوانیم، چگونه از آن ما می‌شود؟ چگونه می‌توان متون جدید مانند اثر هنری مارسل دوشان^۲ را فهمید؟ اگر فهم همواره زمانمند است، در جریان فهم تعامل ما با گذشته چگونه تعاملی است و سرانجام اینکه فهم اینجایی و اکنونی از آنچه بدان زندگی می‌گوییم، چگونه ممکن است؟

این مقاله مدّعی نیست که به این سؤالات پاسخ می‌دهد، بلکه هدف آن، تلاش برای نمایاندن اهمیت آن‌ها و امکان یافتن پاسخ آن‌ها در هرمنوتیک فلسفی (گادامر و ریکور) است.

هانس-گئورگ گادامر^۳ (۱۹۰۰-۲۰۰۲م) و پل ریکور^۴ (۱۹۱۳-۲۰۰۵م) به‌همراه هیدگر^۵ (۱۸۸۹-۱۹۷۶م) سه نماینده بزرگ هرمنوتیک فلسفی یا هرمنوتیک پدیدارشناسانه هستند. توجه به پدیدار یا محتوای آگاهی به‌جای ابژه‌های مستقل در جهان خارج دستاورد بزرگ پدیدارشناسی (کلاسیک) ادمونند هوسرل^۶ است که

پیوستگی میان «معنا» و «هستی» را به ما نمایاند؛ اما آنچه بعدها «هرمنوتیک پدیدارشناسانه» را بنیاد نهاد و بیشتر به کار نظریه‌های ادبی معطوف به خواننده آمد، حاصل بی‌اعتبارکردن ثنویت سوژه و ابژه بود که هیدگر در تحقیقات خود به آن دست یافت. به بیان دیگر، در پدیدارشناسی هیدگری به جای ذهن استعلایی هوسرلی، منشأ معنا «هستی» است که اعم از ذهن و معناست. در پی این، توجه به جنبه هستی‌شناسانه فهم در مرکز توجه هرمنوتیک فلسفی واقع شد؛ یعنی هرمنوتیک «وجودی» شد.

اندیشه‌های فلسفی گادامر و ریکور که به دو سنت فلسفی کم و بیش متفاوت آلمان و فرانسه وابسته است، در ادامه و فراسوی دستاورد بزرگ استادشان هیدگر «پارادایم‌های جدید و متمایزی در هرمنوتیک ایجاد کرده‌اند.» (آیلس‌ورث، ۱۹۹۱: ۶۳). هر یک از آنان با وجود مقصد مشترک، راه‌های گوناگونی برگزیده‌اند و هر راه توانسته است برگشاینده جهانی فراروی ما در باب تفسیر متن و بالاتر از آن، فهم زندگی باشد. آلمانی‌ها یعنی هیدگر و گادامر در انتخاب نوع مسیر (هستی‌شناسی مستقیم) به یکدیگر نزدیک‌تر از همفکر فرانسوی خود هستند؛ با این حال، راهی که گادامر در پیش گرفته، دقیقاً بر «راه جنگلی» هیدگر منطبق نیست. اشتراک در آنچه گادامر و ریکور بدان می‌اندیشند، یعنی نحوه فهم یا آنچه در جریان فهم هنر و ادبیات رخ می‌دهد، آن‌ها را به یکدیگر نزدیک‌تر کرده است. سرانجام، دستاوردهای دو فیلسوف اخیر در باب متن و تفسیر این است که نظریه ادبی را به هرمنوتیک فلسفی پیوند می‌دهد.

از میان نظریات ادبی، نظریه‌های ادبی معطوف به خواننده با اندیشه‌های گادامر و ریکور نزدیکی بیشتری دارند. «هر نظریه‌ای در باب متن که بیشتر بر معنا و دریافت آن از سوی خواننده تأکید می‌گذارد تا بر قصد و نیت و منشأ پیدایش روان‌شناختی، با سنت هرمنوتیکی هیدگر و گادامر نزدیکی و پیوند دارد.» (هوی، ۱۳۸۵: ۳۱۷). اثر بزرگ ریکور، یعنی *زمان و روایت*^۷ هم‌زمان با پدیدآوردن نوعی «بوطیقای هرمنوتیکی»^۸ او را در مقام نظریه‌پرداز بزرگ ادبی نیز معرفی کرده است. دیالکتیکی که ریکور در جریان تفسیر متن از آن می‌گوید، دیالکتیک میان جهان متن و جهان «خواننده» است.

بسیاری از صاحب‌نظران و منتقدان ادبی، از جمله تری ایگلتون^۹ و رامان سلدن^{۱۰} در باب پیوند میان هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی اندیشیده و آن را تصریح کرده‌اند. ایگلتون می‌گوید: «با اثر [گادامر] *حقیقت و روش* به عرصه مسائلی وارد می‌شویم که سیلان آن به قلمرو نظریه ادبی جدید هرگز قطع نشده است.» (۱۳۶۸: ۹۲). معنای متن، ارتباط معنا با قصد مؤلف و امکان ادراک عینی، و چگونگی ارتباط با متونی که به لحاظ تاریخی و فرهنگی با ما بیگانه‌اند، همه مسائلی هستند که با هرمنوتیک گادامر صورت جدی یافته‌اند (همان‌جا).

هرمنوتیک فلسفی نیز از کمک‌های نظریه و نقد ادبی بی‌نیاز نیست. «نقد ادبی فقط رشته‌ای در میان دیگر رشته‌های علوم انسانی نیست، بلکه عملیات اساسی این رشته‌ها را به نحوی یک‌جا گرد می‌آورد که دشواری‌های روش‌شناسانه را بارز و متمرکز می‌سازد.» (هوی، ۱۳۸۵: ۳۴۹).

در ایران، گادامر و ریکور با تلاش‌های کسانی چون بابک احمدی، عزت‌الله فولادوند، محمدسعید حنایی کاشانی، مسعود علیا و دیگران شناخته شده‌اند. محمدرضا بهشتی به ترجمه بزرگ‌ترین اثر گادامر، یعنی *حقیقت و روش* همت گمارده است و با انتشار آن به‌زودی به ترجمه مهم‌ترین منبع هرمنوتیک فلسفی دست خواهیم یافت. همچنین به همت و زحمت فراوان مهشید نونهالی با اثر بزرگ ریکور، *زمان و روایت* آشنا شده‌ایم.

با وجود تلاش‌هایی که برای شناساندن هرمنوتیک فلسفی در ایران صورت گرفته، دستاوردهای گادامر و ریکور در باب تفسیر متن در میان ما ناشناخته یا بی‌کاربرد مانده است. به نظر می‌رسد، مهم‌ترین کمک هرمنوتیک فلسفی، ظرفیت‌های عظیم آن در فهم متون ادبی است که مهم‌ترین مؤلفه فرهنگی ماست.

آنچه در اینجا می‌خوانید، حاصل پروراندن ایده‌ای است در پایان کار پژوهشی پایان‌نامه‌ام با عنوان *شعر به مثابه متن: بررسی تطبیقی آرای گادامر و ریکور در باب شعر* که با راهنمایی دکتر محمدرضا بهشتی انجام شده است. گفتنی است در این پژوهش از کمک‌های بی‌دریغ و نظریات اصلاحی اندیشمند فرزانه، بابک احمدی نیز بی‌نصیب

نمانده‌ام. دکتر حسن ذوالفقاری نیز با مطالعه مقاله، نکاتی ارزشمند را یادآور شدند که به آن صورتی کاربردی‌تر بخشید.

در این مقاله سعی می‌شود رابطه هرمنوتیک فلسفی گادامر و ریکور و نظریه و نقد ادبی از طریق تمرکز بر مفهوم «متن» توضیح داده شود. انتخاب متن علاوه بر محوریت آن در هرمنوتیک فلسفی و در نظریه ادبی، دلیل دیگری هم دارد و آن، این است که متن مهم‌ترین نقطه تلاقی اندیشه‌های هرمنوتیکی گادامر و ریکور است. بنابراین، مقاله شامل دو بخش خواهد بود: بخش اول به رابطه هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی اختصاص دارد و در بخش دوم آرای گادامر و ریکور در باب متن به صورت تطبیقی بررسی می‌شود.

۱. رابطه میان هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی

از یک دیدگاه، چه بسا تمایز دقیق میان مرزهای هرمنوتیک فلسفی و نظریه (و نقد ادبی) کاری دشوار باشد؛ زیرا اگرچه متن به آن معنا که نظریه و نقد ادبی به آن می‌پردازند در دستور کار هرمنوتیک فلسفی نیست، هرمنوتیک فلسفی نوعی فلسفه عمل (پراکسیس^{۱۱}) نیز می‌باشد. افزون بر این، دست‌کم به این دلیل که نظریه ادبی در پی ارائه‌ی ارغونی برای تفسیر متن^{۱۲} است و تفسیر نیز مسئله مرکزی هرمنوتیک فلسفی است، پیوند میان آن‌ها ضروری خواهد بود. «درواقع مؤثرترین جنبه نظریه هرمنوتیکی، تأکید آن بر امر تأثیرگذاری و بر سنت دریافت آثار ادبی است.» (هوی، ۱۳۸۵: ۳۱۶).

رابطه میان هرمنوتیک فلسفی و نظریه و نقد ادبی، دو سویه «هرمنوتیکی» و «فلسفی» دارد که اولی محور توجه سنت هرمنوتیکی نیز بوده است. جنبه هرمنوتیکی این ارتباط به «فهم متن» - اگرچه از طریق به‌قاعده در آوردن آن - مربوط است و جنبه فلسفی آن معطوف است به «پرسش پرشمول‌تر از آنچه فهم و تأویل ماهیتاً هستند.» (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۴). نخستین جنبه به وظیفه علم هرمنوتیک، یعنی فهم معنای اثر^{۱۳} مربوط است؛ زیرا پرسش از منشأ معنا (خواننده، مؤلف یا متن) همچنان مسئله هرمنوتیک فلسفی است و از این لحاظ، «نقد ادبی باید روش یا نظریه‌ای را طلب کند که به‌ویژه متناسب با رمزگشایی اثر انسانی در اثر، یعنی معنای آن باشد. این عمل رمزگشایی، این

فهمیدن معنای اثر، کانون علم هرمنوتیک است.» (همان‌جا). دومین جنبه که به وجه فلسفی هرمنوتیک فلسفی (گادامر و ریکور) مربوط است، همان رشته‌ای است که نظریه و نقد ادبی را با هرمنوتیک فلسفی گادامر و ریکور پیوند داده است. این رشته مسئله اصلی این پیوند نیز به‌شمار می‌آید. واینسهایمر^{۱۴}، یکی از بزرگ‌ترین شارحان گادامر، مسئله را به این صورت مطرح کرده است که «رشته مشترکی که در مساعدت‌های هرمنوتیک فلسفی به نظریه ادبی وجود دارد، چیست؟» (۱۳۸۱: ۱۳).

آنچه می‌تواند دومین و مهم‌ترین جنبه رابطه میان هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی را روشن کند، توضیح ارتباط میان تفسیر^{۱۵} و فهم^{۱۶} است. بنابراین، پیش از اینکه به مسئله مورد نظر واینسهایمر بپردازیم، ابتدا ارتباط میان «تفسیر» و «فهم» را مرور می‌کنیم.

۱-۱. هرمنوتیک فلسفی به‌مثابه فلسفه‌ای هستی‌شناسانه در باب تفسیر: تفسیر و فهم ریکور در مقاله‌ای با عنوان «وجود و هرمنوتیک» در پی نمایاندن وجه فلسفی هرمنوتیک پدیدارشناسانه، ارتباط میان فهم و تفسیر را سررشته پیوند «دیربرآمده» ای می‌داند که میان هرمنوتیک و پدیدارشناسی ایجاد شد. هرمنوتیک در سیر خود در جست‌وجوی معنای متن، با مسئله‌ای روبه‌رو شد که مبتنی است بر ویژگی تاریخیّت متون و ضرورت فهمی امروزی از آن‌ها؛ خواننده چگونه می‌تواند متنی بیگانه و دور را بفهمد؟ چگونه می‌توان بر فاصله پیروز شد؟

اوج‌گیری مباحث برای یافتن پاسخی برای این سؤالات سؤال مهم‌تری را مطرح کرد که آیا هرمنوتیک یک فن (تخنه) باید باقی بماند؟ در این صورت آیا برای دستیابی به فهمی تاریخی که ناگزیر متأثر از سایر نشانه‌های برون‌متنی مانند اسطوره‌ها، استعاره‌ها و به‌طور کلی دلالت‌های فرهنگی است، کافی و وافی خواهد بود؟ از آنجا که این نشانه‌های برون‌متنی اغلب نشانه‌های زبانی‌اند، پدیدآور ارتباط میان مسائل فنی تفسیر و مسائل مربوط به زبان خواهند بود.

ریکور این ارتباط «میان مسائل فنی تفسیر متن و مسائل عام‌تر دلالت و زبان» را نخستین و مهم‌ترین رابطه میان مفهوم تفسیر و مفهوم فهم می‌داند (۱۳۷۹: ۱۱۲). به‌بیان

دیگر، طرح هرمنوتیک عام به منزله روشی فراتر از فن خاص تفسیر کتاب مقدس، در آغاز مستلزم جست و جوی قواعد کلی برای تفسیر و در نتیجه شکل گیری نوعی فقه‌اللمغه بود که به هر روی «زبان» را در محور قرار می داد.

سرانجام به قول ریکور، با توجه شلایرماخر^{۱۷} و دیلتای^{۱۸} به مسئله زبان (نوشتار) است که هرمنوتیک در آستانه فلسفی شدن قرار می گیرد. «از نظر دیلتای تفسیر که وابسته به اطلاعات ثبت شده در نوشتار است، فقط در حکم قلمروی است از سرزمین بسیار وسیع تر فهم که از یک روان به روانی دیگر گسترش می یابد.» (ریکور، ۱۳۷۹: ۱۱۳). بنابراین ضمن اینکه تفسیر در فهم ادغام می شود، جنبه ای روانی نیز می یابد که دست کم از یک جهت به زندگی مربوط است و آن «امروزی ساختن متون» از طریق ایجاد ارتباط با روان ها و در واقع با زندگی های گذشته است. پس «اگر زندگی در اصل بامعنا نباشد، فهم برای همیشه ناممکن خواهد بود.» (همان جا).

پیوند میان فهم، تفسیر و زندگی همان چیزی است که هرمنوتیک را فلسفی می کند و هستی شناسی فهم را رقم می زند که هیدگر آن را پدید آورد. فهم پدیداری هستی شناختی نیز است و نظریه ادبی که کار فهم متن را بر عهده دارد، نمی تواند با متن تنها مواجهه ای معرفت شناسانه یا فنی داشته باشد. بینش و بصیرتی که نظریه ادبی برای مواجهه ای هستی شناسانه با متن به آن نیاز دارد، در هرمنوتیک فلسفی نهفته است.

مکانیسم فهم، معنای زندگی در هرمنوتیک فلسفی، ادراک همانندی در ناهمانندی یا ادراک وحدت در کثرت است؛ زیرا عمل فهم، فهم بهتر زندگی خود از طریق ایجاد ارتباط با زندگی های دیگر و فهم آنهاست.

۲-۱. رشته مشترک میان هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی: ادراک وحدت در کثرت

برداشت وسیع از فهم به مثابه مبنای ارتباط ما با جهان و زندگی، نتایج مهمی در بردارد. یکی از مهم ترین نتایج، این است که عمل فهم چیزی فراتر از «در ذیل گنجاندن» است؛ بنابراین فهم تنها فن (تخنه) نیست. ضمن اینکه هرگونه فهم یا تفسیری در حلقه هرمنوتیکی^{۱۹} رخ می دهد؛ یعنی برای فهمی کلی تر، فهمی جزئی تر ضروری است. با چنین برداشتی، فهم از خطر نادیده گرفتن جزئیت نیز در امان می ماند. «فهم در بازی

هم‌ترازی و تفاوت به‌حیات خود ادامه می‌دهد.» (واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۱۳). به باور وردزورث^{۲۰} «این اصل آبشخور همه فعالیت‌های ذهنی ماست». او رشته پیونددهنده میان هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی را «بهجتی می‌داند که ذهن از ادراک همانندی در ناهمانندی حاصل می‌کند.» (همان‌جا).

ادراک وحدت در کثرت یا همانندی در ناهمانندی، مبنای فهمی است که هم نقد ادبی و هم هرمنوتیک فلسفی از آن می‌گویند یا در پی آن‌اند. این امر در هرمنوتیک فلسفی گادامر و ریکور مبنای «کاربرد» یا «سویه کاربردی»^{۲۱} است که غایت هرمنوتیک است. کاربرد به بیانی ساده «از آن خود کردن متن» است. متن وقتی فهمیده می‌شود که اینجایی و اکنونی شود؛ در غیراین صورت، فهم صورت نگرفته است.

مکانیسم کاربرد درک همانندی در ناهمانندی است؛ فهم باید بتواند از ناهمانندی فاصله‌ساز برگردد. این ناهمانندی، ناهمانندی میان گذشته و حال نیز است. فهم برپایه همین ناهمانندی شکل می‌گیرد. در جریان «از آن خود ساختن»، به چنان همانندی‌ای با خود باید برسیم که متن، ما را به خودمان نشان دهد و علاوه بر خویشستن فهمی، بتواند به‌قول ریکور به دگرگونی «خود» منجر شود.

علاوه بر کاربرد، عنصر دیگری که از نظر گادامر و ریکور مقوم فهم است، استعاره^{۲۲} است. می‌دانیم که مبنای استعاره انتقال است و نتیجه آن، دستیابی به وحدتی است در کثرت است. در واقع استعاره انتقال از یک معنا یا کاربرد به معنای دیگری است که ضمن اینکه با معنای نخست شباهت دارد، از آن متمایز است. گادامر و ریکور، هر دو، بر آن‌اند که میان فهم و استعاره ارتباط وجود دارد. از نظر گادامر، زبان دراصل استعاری است و «بر این اساس، هر گونه واقعه فهم در علوم انسانی را کاربرد تبادلی و کنش متقابل حوزه‌های گفتمان می‌توان دانست که زمینه مشترک آن‌ها را آشکار می‌کند. به این اعتبار، هر گونه فهم هرمنوتیکی استعاری است.» (همان، ۱۲۶). دیدگاه ریکور از این جهت با گادامر متفاوت است. او اگرچه از رابطه‌ای دیالکتیکی میان فهم متون و فهم استعاره‌ها سخن می‌گوید، استعاره را بیش از اینکه ماهیت فهم بداند، مجال یا موضوعی برای فهم می‌شمارد.

ادراک «همانندی در ناهمانندی» یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های فهم استعاره است. «همانندی در ناهمانندی» در استعاره عبارت است از نامتفاوت‌بودنی که در آن تفاوت در کار است. و اینسهایمر «تعامل فروکاست‌ناپذیر همانی و تفاوت در استعاره (به‌همراه کاربرد و یا اطلاق) را به تنشی مربوط می‌داند که میان واحد و کثیر وجود دارد». تفسیر متن در نظریات ادبی، به‌ویژه در فرمالیسم بر مبنای همین تنش انجام می‌شود (نک: پاینده، ۱۳۸۵: ۴۱-۵۷).

۳-۱. چالش روش میان نظریه ادبی و هرمنوتیک فلسفی

در بحث از ارتباط هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، نکته بسیار مهمی که باید به آن توجه کرد، وجه تمایز آن‌ها از یکدیگر است؛ تا آنجا که نظریه ادبی در پی ارائه قواعدی برای تفسیر متن است و نقد ادبی معطوف است به کاربست این قواعد. هرمنوتیک فلسفی گادامر کاملاً از آن‌ها متمایز است؛ زیرا گادامر هرگز در پی به‌قاعده درآوردن فهم نیست، بلکه در پی فهم آن چیزی است که در واقع فهم روی می‌دهد. این تفاوت مهم به مسئله روش مربوط است. نقد یا نظریه ادبی نه می‌خواهد و نه می‌تواند روش را نادیده بگیرد؛ اگرچه روش موردنظر آن با روشی که گادامر آن را به چالش می‌کشد (روش علوم تجربی) متفاوت است.

بزرگ‌ترین اثر گادامر، *حقیقت و روش*^{۳۳}، دربردارنده این ایده بنیادی است که روش برای نمایاندن حقیقت کافی نیست. باید توجه کرد گادامر به‌هیچ روی ضدروش نیست و دستاوردهای علم را انکار نمی‌کند؛ بلکه او بر این باور است که روش و دست‌کم روش علوم تجربی حرف اول و آخر را نمی‌زند. تأکید ریکور بر اهمیت روش، ضمن اینکه یکی از وجوه تمایز اندیشه او با گادامر است، او را به نظریه ادبی نزدیک‌تر می‌کند. هرمنوتیک ریکور، هرمنوتیکی روشمند است و یکی از انتقادات اساسی‌ای که ریکور بر هرمنوتیک گادامر- و البته هیدگر- وارد می‌کند، نادیده‌انگاشتن اهمیت روش از سوی آن‌هاست. اما تفاوت روشمندی ریکور با آنچه در نظریه ادبی می‌شناسیم، در این نهفته است که توجه ریکور به روش به این معنا نیست که غایت هرمنوتیک او ارائه روشی است برای دستیابی به معنا، بلکه او در مسیر فلسفی خود برای

جست‌وجوی وجود یا معنای زندگی توجه به جنبه معرفت‌شناسانه و در نتیجه توجه به روش را لازم می‌داند.^{۲۴}

۲. متن و تفسیر آن در هرمنوتیک فلسفی ریکور و گادامر

چنان‌که اشاره شد، وجه فلسفی هرمنوتیک گادامر و ریکور «وجودی‌بودن» آن است؛ فهم هستی‌شناسانه است. هر دو فیلسوف بر آن‌اند که این جنبه اساسی فهم را بنمایانند؛ بنابراین این فهم (گادامر) یا معنا (ریکور) است که در محور هرمنوتیک فلسفی آن‌ها قرار می‌گیرد. گادامر و ریکور از آنچه قرار است فهمیده یا معنا شود، به «متن» تعبیر می‌کنند؛ بنابراین، متن اصلی‌ترین نقطه تلاقی و تفاوت میان دو تن از بزرگ‌ترین نمایندگان هرمنوتیک فلسفی را می‌سازد. «بلافاصل‌ترین تفاوت میان آن‌ها [گادامر و ریکور] موضع‌های واگرای آن‌ها در ارتباط با متن است.» (آیلس‌ورث، ۱۹۹۱: ۶۳).

۲-۱. مفهوم متن در نظریه تفسیری ریکور

ریکور در کتاب *هرمنوتیک و علوم انسانی*^{۲۵} ذیل بحث «متن چیست؟»، ساختار بحث در باب چیستی متن را بر محور دو رویکرد اساسی تبیین^{۲۶} و تفسیر بنا می‌کند (نک: ریکور، ۱۹۸۱؛ راتلج، ۲۰۰۰: ۳۲۰-۳۲۱). برخورد ریکور با تبیین دارای دو سویه است: نخست تمایز تبیین از تفسیر به معنایی که در علوم تجربی به کار می‌رود؛ دوم کاربرد آن در جریان تفسیر متن. معنای دوم تبیین، معنای خاصی است که ریکور از آن افاده می‌کند و منظور از آن، تبیین زبان‌شناختی است (نک: آیلس‌ورث، ۱۹۹۱: ۶۵).

تمایز میان تبیین تجربی و تفسیر، از تحقیقات دیلتای برای طرح‌افکنیدن مبنایی روش‌شناختی برای علوم انسانی و جست‌وجوی اعتباری مانند علوم تجربی سرچشمه می‌گیرد. این تمایز به عقیده آندرو بووی^{۲۷} «مهم‌ترین و تأثیرگذارترین سویه کار دیلتای است.» (بووی، ۱۳۷۹: ۲۱). ریکور با استفاده از ایده تمایز میان «فهم»^{۲۸} به عنوان نتیجه تفسیر و «تبیین»^{۲۹} متن را از غیر متن متمایز می‌کند؛ زیرا تبیین روش علوم تجربی است که روابط علی و معلولی را روشن می‌کند، در حالی که فهم «عملی ذهنی است که به وسیله آن تجربه انسان زنده را درک می‌کنیم.» (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۲۷).

آنچه در هرمنوتیک فلسفی ریکور و همچنین گادامر در جریان تفسیر رخ می‌دهد، از نوع فهم است. بنابراین، در گام نخست متن چیزی است که نمی‌توان آن را تبیین علی‌کرد؛ یعنی علوم تجربی و تبیینی از شمول تعریف آن خارج‌اند. این امر به تفسیرپذیر بودن متن مربوط است.

به نظر ریکور، هر نظریه تفسیری بدون توجه به مسئله نوشتار ناکافی و بلکه ناممکن است. می‌دانیم که دغدغه فیلسوف فرهنگ، یعنی ریکور، دست‌یابی به معنای زندگی است. بنابراین، او تمامی آنچه را به عنوان زندگی می‌شناسیم و اغلب صورت مکتوب دارد، می‌کاود؛ از جمله رؤیا، روان‌کاوی، اسطوره، دین، کنش‌های اجتماعی و انسانی و شعر. بر اساس این، او از نوشتار به مثابه مسئله‌ای پیش‌روی هرمنوتیک و نقد ادبی یاد می‌کند و در بحث از متن نیز دومین نکته مهمی که به آن می‌پردازد، مسئله نوشتار است.

در ارتباط با متن، مسئله، رابطه میان متن و سخن^{۳۰} است و اینکه آیا متن هرگونه گفتمانی^{۳۱} است که با نوشته‌شدن تثبیت می‌شود؟ زیرا «متن چه به صورت ذهنی و چه به صورت فیزیکی باید خوانده، یعنی تلفظ شود. بنابراین هر نوشته‌ای دست‌کم بالقوه نوعی سخن‌گفتن^{۳۲} است.» (راتلج، ۲۰۰۰: ۳۲۰-۳۲۱). او در ادامه به منظور نمایاندن ویژگی «تفسیرپذیری» متن، آن را بر اساس چهار ویژگی از صورت‌های ملفوظ کلامی متمایز می‌کند:

نخست اینکه در گفتار ملفوظ میان رخداد گفتن و معنای آنچه گفته می‌شود، نوعی رابطه متقابل وجود دارد؛ اما در گفتار مکتوب رخداد گفتن تحت‌الشعاع معنای تثبیت‌شده در متن قرار می‌گیرد. دوم، درحالی‌که در گفتار ملفوظ میان «موضوع صحبت» و معنای آنچه گفته می‌شود فاصله اندکی وجود دارد، در گفتار مکتوب معنای متن مطابق با نظر نویسنده نیست. سوم اینکه گفتار ملفوظ مخاطب معین دارد؛ اما کلام مکتوب به مخاطبی نامعلوم و بالقوه معطوف است که بتواند آن را بخواند. چهارم اینکه شرایط مشترک وضعیت گفت‌وگو نوعی درجه تعیین ارجاعی برای گفتار ملفوظ فراهم می‌کند؛ درحالی‌که در مورد گفتار مکتوب این شرایط به‌اشتراک گذاشته‌شده دیگر وجود ندارد (همان‌جا).

آن گونه که ملاحظه می‌شود، این ویژگی‌های متنوع متن، برای نظریه تفسیر ریکور مبنایی را فراهم می‌کند؛ زیرا هر چهار ویژگی در بردارنده معنای تفسیرپذیری «متن» هستند که تثبیت شده هم هستند. باید توجه کرد «معنای تثبیت شده» در متن آن را به ابژه‌ای ایستا بدل نمی‌کند. تعبیر ریکور از متن در کل نظریه هرمنوتیکی وی و شیوه‌ای که برای تفسیر ارائه می‌دهد، قابل فهم است. او همچون متفکران پیشین در سنت هرمنوتیکی، متن را ابژه‌ای معین می‌داند؛ اما برخلاف آن‌ها بر این باور است که فرایند تفسیر می‌تواند با استفاده از روش‌های تحلیل^{۳۳} تسهیل و تکمیل شود (همان، ۳۲۱). به‌طور کلی، ویژگی‌های متن از دیدگاه ریکور از این قرار است:

الف) متن تفسیرپذیر است. ریکور با افاده معنایی وسیعی از اصطلاح «نماد^{۳۴}» آن (نمادین بودن) را ویژگی متن می‌داند. این نمادها، نمادهای دو یا چندمعنایی‌اند که در پس معنای ظاهری آن‌ها معنا و معناهای دیگری است؛ نمادین بودن متن به معنای تفسیرپذیری آن است؛

ب) متن زمانمند است؛

پ) تولید و به‌خود اختصاص دادن^{۳۵} متن آن را به‌عنوان یک فردیت، یعنی یک تمامیت دارای تشخیص مطرح می‌کند (آیلس‌ورث، ۱۹۹۱: ۷۳)؛

ت) متن گفتمانی است که بر روی آن کار شده و از طریق قواعدی که تابع نوع^{۳۶} [تولید متنی خاص] است، به آن شکل داده شده است (همان، ۸۲)؛

ث) متن می‌تواند ابژه‌ای برای تبیین فرض شود؛ بی‌آنکه ابژه‌ای عینی به معنایی که در علوم تجربی می‌شناسیم، پنداشته شود^{۳۷}؛

ج) مخاطب متن نامعین است؛

چ) معنای متن نامعین است و در واقع واجد امکان چندمعنایی است؛

ح) متن موضوع دارد و همواره درباره چیزی است؛

خ) در متن شرایط مشترک گفت‌وگو وجود ندارد و به‌همین دلیل می‌تواند مخاطب هر خواننده‌ای واقع شود.

۲-۲. مفهوم متن در نظریه تفسیری گادامر

شاید به دلیل مدعای هرمنوتیک فلسفی (گادامر) مبنی بر همگانی بودن (متن) است که در آثار گادامر بحث مستقل و مفصلی در باب متن دیده نمی‌شود. اما به‌طور کلی

می‌توان گفت مفهوم متن در طرح گادامر به «دیالکتیک پرسش و پاسخ» به‌عنوان اساس هر گونه عمل هرمنوتیکی وابسته است. از نظر او، متن پرسش از معناست؛ در واقع متن در دیدگاه گادامر هر گونه موقعیت هرمنوتیکی است که در آن امکان پرسش وجود دارد. او البته از متن ادبی به «متن برجسته»^{۳۸} یاد می‌کند و شعر غنایی^{۳۹} را الگوی متن می‌داند.

گادامر با مروری بر تاریخ مفهوم متن، نشان می‌دهد متن خارج از وضعیت تفسیری وجود ندارد. از نظر او، متن به هر چیزی مربوط می‌شود که در برابر معنایی معین (تک‌معنایی) مقاومت می‌کند و در نتیجه، زمینه تفسیر را فراهم می‌آورد. از لحاظ تفسیرپذیری، دیدگاه‌های گادامر و ریکور در باب متن بر یکدیگر منطبق است. در مباحث بعدی وجوه تمایز اندیشه این دو فیلسوف در باب متن، ضمن رویکردهای تفسیری آن‌ها روشن خواهد شد.

مبتنی بودن متن بر پرسش و پاسخ، ما را به یکی از مهم‌ترین مشخصات متن در هرمنوتیک فلسفی گادامر رهنمون می‌شود و آن، «تکثر معنایی متن» است. اگر معنای متن در جریان پرسش و پاسخ زاده می‌شود، با توجه به تنوع و تکثر پرسش‌ها، معنای متن نیز فراهم خواهد آمد. فهم همیشه چیزی بیش از بازآفرینی صرف معنای ذهنی شخص دیگر است. پرسشگری امکان‌های معنایی را می‌گشاید (گادامر به نقل از واعظی، ۱۳۸۵: ۲۹۸). از نظر گادامر، متن مستقل، و نوعی از واقعیت است که خود را از وضعیت مقدماتی‌ای که در آن تولید شده است و همچنین از ذهنیت تفسیرگر مستقل می‌کند. در مطالعه آرای گادامر در باب متن، این ویژگی‌ها را می‌توان برشمرد:

الف) متن خصلت دیالکتیکی دارد و بر پرسش و پاسخ مبتنی است؛

ب) متن زبانمند است؛

پ) متن مستقل است (از شرایط تولید و از ذهنیت تفسیرگر)؛

ت) متن در جریان «تأثیر و تأثر تاریخی»^{۴۰} قرار دارد؛

ث) متن عقلانی است، یعنی معنادار است؛

ج) متن تکثر معنایی دارد؛

چ) متن انسجام معنایی و وحدت اجزا دارد؛

ح) متن ویژگی کل بودن^{۴۱} دارد.

۲-۳. تفسیر متن

۱-۳-۲. مبنای تفاوت در نگاه‌ها

«وجودی‌بودن» هرمنوتیک بزرگ‌ترین و مبنایی‌ترین تشابه این دو فیلسوف است و «راهی» که برای رسیدن به وجود در پیش می‌گیرند، بزرگ‌ترین تفاوت آن‌هاست. اگر قرار باشد «هرمنوتیک تنها بتواند شیوه‌ای از وجود داشتن را کشف کند که از آغاز تا پایان، یک هستی تأویل شده است» (ریکور، ۱۳۷۹: ۱۲۲)، متن بهترین نقطه‌ای است که می‌توان از آنجا به کل هرمنوتیک فلسفی آنان نگریست.

ریکور از رویکرد پدیدارشناسانه خود و گادامر (و هیدگر) به ترتیب با دو عنوان دقیق «راه پریچ و خم و طولانی» و «راه مستقیم» تعبیر می‌کند و ضمن نقد و امدرانه کار هیدگر (و گادامر)، دلایل خود را برای برگزیدن مسیر طولانی توضیح می‌دهد. یکی از مهم‌ترین دستاوردهای هیدگر در باب ارتباط فهم و هستی، واژگون‌سازی ارتباط میان آن‌هاست که نتیجه حذف ثنویت سوژه و ابژه است. ریکور اگرچه این اقدام برای واژگون‌سازی کامل رابطه میان فهم و هستی را به‌طور تمام و کمال می‌پذیرد» (همان، ۱۱۶)، راه خود را برای رسیدن به هستی یا وجود از هستی‌شناسی هیدگر و گادامر جدا می‌کند. به نظر می‌رسد، مهم‌ترین نقدی که ریکور بر نظریه گادامر وارد می‌کند، این است که نادیده‌گرفتن الزامات معرفت‌شناسانه در هستی‌شناسی به خروج از دور هرمنوتیکی منجر می‌شود؛ زیرا هرگونه فهم هرمنوتیکی در حلقه هرمنوتیکی صورت می‌پذیرد. به این معنا که برای رسیدن به فهمی کلی‌تر، فهمی جزئی ضروری است. «[روش هستی‌شناسانه هیدگر و گادامر] هستی‌شناسی‌ای [است] که فارغ از هرگونه استلزام روش‌شناختی و در نتیجه بیرون از دور هرمنوتیکی‌ای است که این هستی‌شناسی نظریه مربوط به آن را پی‌ریزی می‌کند.» (همان، ۱۱۵). به بیان ساده‌تر، فهم در جایگاه وجهی از شناخت، از الزامات فهم در مقام وجهی از هستی است. به نظر ریکور، دستیابی به اینکه فهم وجهی از هستی است، جز از درون زبان امکان‌پذیر نیست.

فلسفه تأملی ریکور به‌طور مستقیم با درک دنیای دیگران و میل آن‌ها به زیستن در ارتباط است. دنیایی که جز با مراجعه به نشانه‌ها و نمادهای آن، آثار و شیوه‌های زندگی و کشف رازها و معانی آن قابل فهم نخواهد بود: «نمی‌توانم عمل زیستن را جز از طریق نشانه‌هایی که در جهان پراکنده است، درک کنم.» (ریکور به نقل از واعظی، ۱۳۸۵: ۳۵۴). به این دلیل هرمنوتیک فلسفی باید شامل روش‌های تمام دانش‌هایی باشد که سعی دارند با عمل تفسیر نشانه‌های زندگی آدمی را معنا کنند و این نشانه‌ها زبانی‌اند. عمل تفسیر باید به کار زیستن بیاید؛ یعنی از طریق خودفهمی^{۴۲} و ایجاد دگرگونی به تحقق امکان‌های آدمی برای رسیدن به انسانیت منجر شود؛ فهم باید از «سطح تأملی» به «سطح وجودی» برسد. ریکور برای این مقصود بر خلاف هیدگر در دست‌یابی به معنای وجود و هستی‌شناسی فهم، راه پریچ و خم و طولانی‌تری را در پیش می‌گیرد که از تأملات زبان‌شناسانه و معناشناسانه آغاز می‌شود و پس از برگزشتن از سطح تأمل یعنی خودفهمی، در پایان به «وجود» می‌رسد. کل مسیر هرمنوتیک ریکور بر اساس همین نقشه تعریف شده است؛ یعنی رویکرد تفسیری ریکور، رویکردی ترکیبی است که باید آن را در سه سطح «معناشناسی»، «تأملی» و «وجودی» توضیح داد.

ریکور در نقد مسیر مستقیم، آن را برای نشان دادن اینکه فهم تاریخی به چه معنایی از فهم هستی‌شناختی مشتق شده است، توانا نمی‌بیند؛ زیرا مسئله فهم تاریخی که هرمنوتیک در پی حل آن بوده است، حل‌ناشده باقی می‌ماند. او برای حل این مسئله سعی می‌کند از شکل‌های اشتقاقی فهم (مثلاً فهم تاریخی) آغاز کند و در آن‌ها نشانه‌های اشتقاق را بنماید و این آغازگاه را از سطح زبان اختیار می‌کند که فهم در آن کار می‌کند (ریکور، ۱۳۷۹: ۱۲۰).

۳. بررسی تطبیقی آرای گادامر و ریکور در باب متن

راه مستقیم برای رسیدن به وجود در نظریه تفسیری گادامر، بر الگوی دیالوگ^{۴۳} مبتنی است. در دیالوگ متن به‌مثابه «تو» انگاشته می‌شود که در جریان پرسش و پاسخ با آن گفت‌وگو می‌کنیم. اما در نظر ریکور، هرمنوتیک از پایان دیالوگ آغاز می‌شود. او بر فاصله تأملی^{۴۴} در جریان تفسیر تأکید می‌کند و بر این باور است که برای شنیدن آنچه

متن می‌گوید، به‌جای گفت‌وگوی بی‌واسطه با آن، باید در مسیر معکوسی قدم برداشت که متن پدید آورده است. از آنجا که هر معنایی از زندگی برای پنهان نماندن، باید به سطح زبان بیاید و نیز «نخستین عرصه‌ای که هرمنوتیک وظیفه‌اش را به‌عهده می‌گیرد، یقیناً زبان و خاصه زبان مکتوب است» (هوی، ۱۳۸۵: ۱۱)؛ بنابراین کار تفسیر از معناشناسی، یعنی از سطح واژه‌ها و جمله‌ها آغاز می‌شود.

در مقایسه‌ی رویکردهای گادامر و ریکور درباره‌ی متن، چهار محور اساسی به‌دست می‌آید که سه محور در عین اشتراک، از یکدیگر متمایز می‌شوند و چهارمی وجه تمایز قاطع میان دو نماینده‌ی هرمنوتیک فلسفی و نظریه‌ی ادبی است. این محورها که به یکدیگر وابسته‌اند و کم و بیش در تمام هرمنوتیک گادامر و ریکور نقشی تعیین‌کننده دارند، عبارت‌اند از: ۱. زبانمندی؛ ۲. زمانمندی؛ ۳. ویژگی دیالکتیکی؛ ۴. عینیت‌گرایی.

۱. زبانمندی

تفسیر در نظر نمایندگان هرمنوتیک فلسفی لزوماً زبانی است. فهم خارج از زبان عملاً ممکن نیست؛ اما مفهوم زبانی‌بودن تفسیر نزد هر یک از آن‌ها کاملاً با دیگری متفاوت است. زبانمندی نزد ریکور سمت و سوی شناخت‌شناسانه دارد؛ درحالی‌که در نظر گادامر این مفهوم وجه هستی‌شناختی دارد. مقصود ریکور از شناخت‌شناسی چیزی نیست که در فلسفه انتقادی با آن روبه‌رویم، بلکه در اینجا جهت شناخت‌شناسی به شیوه تفسیر ریکور محدود است که در آن معناشناسی به‌عنوان سطحی زیربنایی در تفسیر ضروری است. معنای زبانمندی‌بودن تفسیر نزد ریکور به تعریف او از تفسیر مربوط است: «تفسیر فعالیتی فکری است که مبتنی است بر رمزگشایی معنای پنهان در معنای ظاهری و آشکار ساختن سطح دلالت ضمنی در دلالت‌های تحت‌اللفظی.» (ریکور، ۱۳۷۹: ۱۲۴). بنابراین به‌بیان ساده، زبانمندی به این معناست که در کار تفسیر همه چیز از سطح زبان آغاز می‌شود و هر گونه شناختی در زبان و با زبان ممکن می‌شود. «بیش از هر چیز و همواره، در زبان است که هرگونه فهم هستی‌شناسانه به بیان در می‌آید.» (همان، ۱۲۲).

در نظر گادامر، زبان، ابزار بنانهادن بنیانی هستی‌شناسانه برای هرمنوتیک است و با کل هرمنوتیک فلسفی او مرتبط است؛ «ساختار واقعۀ فهم زبانی است.» حقیقت هم مرتبط است با فهم به‌مثابه «تجربه‌ای» که از طریق زبان رخ می‌دهد. بدین ترتیب، زبان به‌طور وسیعی مبنای هرمنوتیک فلسفی او را می‌سازد. زبان موردنظر گادامر زبان متشکل از گزاره‌ها و قضایا نیست، بلکه زبانی است که معنای جهان را برای ما آشکار می‌کند. اگر جهان صرفاً جهان است تا جایی که در زبان به سخن درآید، زبان نیز زبان است برای بسط اینکه آن جهان را بگوید (گادامر، *حقیقت و روش*: ۴۴۳). مقصود او این است که زبان کارکرد بیانگری ندارد که از طریق آن چیزی را بگوییم، بلکه کلمه تنها به آن تعین می‌بخشد؛ حتی بالاتر از آن، زبان ماهیت تأملی دارد و چیزی است بیش از آنچه گفته شده است.

ریکور به‌رغم دغدغه‌های معناشناسانه‌اش، زبان را فی‌نفسه موضوع مطالعه قرار نمی‌دهد، بلکه توجه به آن دقیقاً جنبه‌ای پدیدارشناسانه دارد: «... از نظر پدیدارشناسی زبان فی‌نفسه موضوع نیست... زبان عبارت است از گفتن درباره چیزی.» پدیدارشناسی زبان ریکور مانند هیدگر و گادامر مستقیماً به هستی نسبت داده نمی‌شود و به کارکرد زبان به‌عنوان «واسطه» ارتباط با واقعیت معطوف است.

برخلاف ریکور، گادامر بر این باور است که آنچه فهم شعر را ممکن می‌کند، فراموشی زبان، یعنی فراموشی عناصر صوری است؛ برای مثال شعر گو اینکه یادآوری و خاطره‌ای از زبان است، اما به این معنا نیست که شعر غیرعقلانی است. گادامر در مقاله «فلسفه و شعر» ضمن اشاره به ساختار وجودی زبان شعری می‌گوید زبان شعری صورتی از واسطه یا میانجی نیست، بلکه قائم به خودش است (نک: ریچارد، و براق، ۱۹۹۷: پیش‌گفتار ۶). گادامر معتقد است شعر - به‌عنوان متن برجسته - قابل تقلیل به جنبه‌های معناشناسانه نیست و به یک معنا از زبان برمی‌گذرد؛ زیرا هرگز نمی‌توان آن را به موضوع، کد، نظام، شمای مفهومی، ایدئولوژی، فراساختار یا صورتی از نقش - سازمانی تقلیل داد (همان، ۱۰)؛ چون شعر از ابژه‌شدن دوری می‌کند. او اغلب به سخن پل سلان در این باره ارجاع می‌دهد: «تنها یک چیز قابل دسترس باقی می‌ماند؛ نزدیک

و امن در برابر همه آفت‌ها: زبان. بر خلاف هر چیزی زبان در برابر آفت امن باقی می‌ماند.» (همان، ۱۶).

۲. زمانندی

ریکور در اینکه متن دارای ویژگی زمانندی است، با گادامر موافق است. همچنین اینکه ما به‌طور هستی‌شناسانه به جهان و به سنت تعلق داریم، مورد قبول اوست (آیلس‌ورث، ۱۹۹۱: ۷۰). چون تفسیر اساساً در فاصله زمانی میان تولید متن و خواننده آغاز می‌شود، «هدف هر تفسیری غلبه بر فاصله میان دوره‌های فرهنگی متفاوت متن و تفسیرگر است.» (ریکور، ۱۳۷۹: ۱۲۹).

نزد گادامر، زمانندی، ذاتی تجربه هرمنوتیکی و متن است. اما به‌نظر ریکور، از زمانندی هم‌عصریتی افاده نمی‌شود که در خود متن وجود داشته باشد؛ او بر نوعی فردیت در جریان خواندن تأکید می‌کند؛ یعنی سوژه یا خواننده از طریق تخصیص متن، آن را از آن خود می‌کند.

ریکور در کل بوطیقای خود، سیر آفرینش متن یا روایت را بر سه مرحله زمانی استوار می‌کند. او با الهام از مفهوم تقلید^{۴۵} ارسطویی از این سه مرحله با عنوان «میمسیس»^{۴۶} یاد می‌کند. اولین زمان، زمانی است که تجربه زیسته‌شده در آن صورت گرفته و به زیست‌جهان^{۴۷} مربوط است. این تجربه در زمانی دیگر، یعنی در مرحله بعدی که زمان آفرینش متن یا روایت است، مکتوب یا ثبت می‌شود. مرحله آخر زمان خواندن یا تفسیر متن است که طی آن متن به زمان حال آورده، و بر ظرفیت‌ها و توان‌های آن افزوده می‌شود. این مراحل عبارت است از: «میمسیس ۱»، «میمسیس ۲» و «میمسیس ۳» (نک: ریکور، ۱۳۸۳: ۱۰۱-۱۵۳). در روند تفسیر متن، ریکور بر این باور است که باید میان «زمان زیسته‌شده»^{۴۸} [یعنی زمان مرحله نخست بوطیقا] مانند آنچه در آگوستین^{۴۹} می‌یابیم و زمان جهان‌شناختی مانند آنچه نزد ارسطوست، فهمی دیالکتیکی صورت گیرد (آیلس‌ورث، ۱۹۹۱: ۷۶-۷۷).

وجه دیگر زمانندی تفسیر در اندیشه ریکور کم و بیش با گادامر شباهت دارد: دومین سطح از فهم هرمنوتیکی ریکور، سطح تأملی است. «برای اینکه هرمنوتیک را

فلسفه بدانیم، معناشناسی بیان‌های چندمعنا بسنده نیست.» (ریکور، ۱۳۷۹: ۱۲۹). به نظر می‌رسد، با فراتر رفتن از تحلیل زبان‌شناسانه و ورود به این مرحله، فهم به‌سوی نوعی هستی‌شناسی پیش می‌رود. این مرحله، مرحله‌ی میانی است که به‌عنوان حلقه‌ی رابطی میان فهم نشانه‌ها و معناها و فهم خویشتن است. آنچه در این مقاله اطلاق تغییر زمانمندی را به این مرحله تفسیری موجه می‌کند، همین ویژگی محوری «خویشتن‌فهمی» در آن است. خویشتن‌فهمی یا «از آن خود کردن» در اندیشه‌ی ریکور دو جنبه دارد: ۱. غلبه بر بیگانگی فاصله‌ساز؛ ۲. تخصیص دادن متن به زمان حاضر. مورد اخیر از نظر ریکور شرط فعلیت‌یافتن فهم است و نزد گادامر نیز اهمیت بنیادی دارد. معنای زمانمندی در اینجا بیشتر به جنبه‌ی دوم، یعنی به خود تخصیص دادن معطوف است؛ به زمان حال آوردن. زمانمندی به این معنا به نظر ریکور، آرزوی هرمنوتیک است: «من فکر می‌کنم با پیشنهاد پیوند دادن زبان نمادین به فهم خویشتن، ما به ژرف‌ترین آرزوی هرمنوتیک پاسخ می‌دهیم.» (همان‌جا). در این مرحله است که باید خود را در معرض متن قرار دهیم. گادامر از این وضعیت با تعبیر «مورد پرسش قرار گرفتن از سوی متن» یاد می‌کند. مهم‌ترین ویژگی این مرحله که وجه «پویسیس»^۵ نیز دارد، این است که ما امکانات ناشناخته‌ی خود را کشف می‌کنیم و با خود نوینی روبه‌رو می‌شویم؛ زیرا در آستانه‌ی ورود به جهانی هستیم که متن و به‌ویژه شعر آن را طرح می‌افکند. ورود به این جهان ورود به سطح سوم و نهایی تفسیر، یعنی سطح وجودی است که ریکور از آن می‌گوید.

«مرادف بودن فهم و تفسیر» نزد گادامر، برای توضیح مقصود او از زمانمندی آغاز مناسبی خواهد بود. گادامر می‌گوید: «هر فهمی یک تفسیر است» (هوی، ۱۳۸۵: ۱۴۲) و بنابراین در وضعیتی خاص ریشه دارد. این وضعیت، وضعیتی تاریخی است؛ یعنی تفسیر ضرورتاً تاریخی است؛ به این معنا که از «گذشته» تأثیر می‌پذیرد و در «حال» نیز در معنا مشارکت می‌کند. گادامر از این تأثیر و تأثر به تأثیر و تأثر تاریخی تعبیر می‌کند. تجربه‌ی هرمنوتیکی ذاتاً تاریخی است و به روی تأثر تاریخی هم گشوده است. این بصیرتی است که گادامر از بطن فلسفه‌ی زمانمند هیدگر به‌دست آورده است.

نکته مهم در زمانمندی، فهم این است که هیچ نقطه آغاز صفر یا مطلق وجود ندارد که بتوان از آنجا بدون واسطه آغاز کرد. زمانمندی مورد نظر گادامر به این معناست که تأثیر عواملی، مانند «تراکم تاریخی تفاسیر قبلی و همچنین وضع علم در دوران معاصر در فرایند فهم اجتناب‌ناپذیر است.» (همان، ۱۴۴). فهم کنونی ما از شعر به هر حال تحت تأثیر برداشت‌هایی است که تاکنون از آن صورت می‌گیرد. علاوه بر آن، ما شعر را در بافت یا زمینه‌ای پارادایمی (نمونه‌ای) از برداشت‌های کنونی می‌فهمیم؛ به این معنا که فهم‌های فعلی دیگران نیز در فهم ما بی‌تأثیر نیستند. منظور گادامر از این وضعیت این نیست که ما در موقعیتی غیرانتقادی با متن روبه‌رو شویم؛ بلکه وظیفه ما این است که همواره از موقعیتی که در آنیم، آگاهی داشته باشیم و با بالا بردن آگاهی سعی کنیم پیش‌فهم‌های نوینی را جایگزین پیش‌فهم‌های قبلی کنیم.

فهم دقیق‌تر مقصود گادامر از زمانمندی، به فهم چیزی وابسته است که گادامر از آن با عنوان کاربرد یاد می‌کند. کاربرد یا اطلاق، سومین و آخرین لحظه فهم نزد گادامر است که از نظر او مسئله مرکزی تمام هرمنوتیک است و همان چیزی است که ریکور از آن با عنوان آرزوی هرمنوتیک یاد کرده است. گادامر با اشاره به ایده رامباخ معتقد است در فهم سه لحظه وجود دارد که عبارت است از: «مهارت فهمی»^{۵۱}، مهارت تشریحی^{۵۲} و «مهارت اجرایی یا کاربردی»^{۵۳}.

نکته‌ای که در آغاز باید بدان توجه کرد این است که تفکیک میان این سه، گونه‌ای تجرید است و در واقع این سه تقدّم و تأخر زمانی ندارند، بلکه مکمل یکدیگرند. گادامر کاربرد یا اطلاق را جزء ذاتی هر فهمی می‌داند. این امر تابعی از توجه و تأکید گادامر بر زمانمندی فهم است. فهم بر وضعیت تاریخی و انضمامی مبتنی است و توسط آن شکل می‌یابد (همان، ۱۴۶)؛ بنابراین به زمان حال آوردن متن جزء اساسی فهم است. این گونه تعبیر گادامر از کاربرد، آن را از خطر سوژکتیویسم برحذر می‌دارد؛ زیرا کاربرد مورد نظر او به معنای اعمال مفاهیم و دیدگاه‌های فردی و ذهنی نیست؛ بلکه به گذشته‌ای معطوف است که در جریان فهم مشارکت می‌کند.

منظور از کاربرد، توانایی یا مهارت به‌کارگیری حکمت به‌دست آمده از متن در زندگی کنونی است. در واقع کاربرد، وجه «اکنونی بودن فهم» است که نتیجه

امروزی سازی آن همراه با درونی کردن است. این درونی کردن است که به طور مستقیم به کار زیستن می آید.

تا اینجا، یعنی در کلیت مفهوم اطلاق به عنوان مرحله تمام کننده فرایند فهم و مقصود کلی از آن یعنی «به زمان حال آوردن» متن، گادامر و ریکور هر دو اتفاق نظر دارند؛ اما نحوه دستیابی به این مرحله و جزئیات آن در نظر هر یک از آن‌ها متفاوت است. از آنجا که سویه اساسی‌ای که در اطلاق وجود دارد، سویه «چه باید کرد» است که متضمن پیوند میان فهم و عمل است، شاید بتوان گفت این همان چیزی است که از هرمنوتیک گادامر فلسفه‌ای عملی می‌سازد. روشن کردن ارتباط میان فهم و عمل یکی از اهداف مهم گادامر است. گادامر تبار برداشت عملی فلسفه خود را در فلسفه عملی ارسطو و دو مفهوم پراکسیس و «فرونسیس»^{۵۴} می‌یابد. پراکسیس دربردارنده نوعی فهم عملی است که در تعقل ناب خلاصه نمی‌شود و از نفس عمل جدایی ناپذیر است (همان، ۱۴۹).

آنچه گادامر را از ریکور جدا می‌کند، چیزی است که او با عنوان فرونسیس از آن یاد می‌کند. در روند تفسیر، فرونسیس یا حکمت عملی در مقابل حکمت نظری یا «اپیستمه» قابل فهم است و مهم‌ترین وجه تمایز آن‌ها، این است که فرونسیس متضمن نوعی معنای تجربه است؛ یعنی حکمت یا تدبیری که حاصل تجربه نیز است. نوعی معرفت است که به فرد توانایی عمل در موقعیت یا لحظه را می‌دهد. از این نظر دو مفهوم کاربرد و فرونسیس نزد گادامر مفاهیمی بسیار نزدیک به یکدیگرند. در نظر گادامر، فهم همچون فرونسیس است که نه فقط تأمل، بلکه ادراک و تجربه را هم شامل می‌شود (همان، ۱۵۴). این برداشت گادامر مقابل برداشت ریکور از فلسفه ارسطوست. گادامر به فرونسیس ارسطویی و ریکور بیشتر به «تخنه»^{۵۵} توجه دارند. می‌دانیم که تخنه دربردارنده معنای روشمندی است و به اپیستمه معطوف است. تخنه غایتمند است و هدفی از پیش تعیین شده دارد. تصویری از محصول^{۵۶} وجود دارد که برای رسیدن به آن، مجموعه کارهایی باید انجام شود و این کارها هم باید تابع اصول و قواعدی باشد تا بتواند به آن محصول منجر شود؛ درحالی که گادامر به فرونسیس نظر

دارد که با تخریب متفاوت است. فرونسیس بصیرت انجام عمل در موقعیتی یگانه است و تابع روش هم نیست.

۳. ویژگی دیالکتیکی

به نظر می‌رسد، ویژگی دیالکتیکی که گادامر و ریکور برای تفسیر قایل‌اند، به جنبه هستی‌شناسانه تفسیر مربوط است. اگرچه با احتیاط، اما می‌توان گفت به‌سختی همانندی دیگری میان برداشت‌های آن‌ها از دیالکتیکی بودن فهم می‌توان یافت. دیالکتیک گادامر با این ایده‌اش مرتبط است که تفسیر به‌طور کلی بر دیالوگ مبتنی است؛ «درحالی‌که از نظر ریکور، هرمنوتیک از پایان دیالوگ آغاز می‌شود.» (آیلس‌ورث، ۱۹۹۱: ۶۳-۶۵ و ۶۸). دیالکتیک مورد نظر ریکور، دیالکتیک میان جهان متن و جهان خواننده است.

ویژگی مهم مرحله نهایی مورد نظر ریکور در جریان تفسیر، دگرگونی است؛ به این معنا که ما در نتیجه فهمی متفاوت از خود در پرتو فهم دیگری (متن)، در آستانه تحقق امکانات جدیدمان قرار می‌گیریم. شاید بتوان برخورد هرمنوتیکی ریکور را با مثلاً متن شعری از این بیان او دریافت:

انسان در گفت‌وگو با شعر، با فهم خویشتن در نشانه‌های جهان ممکن برساخته خیال که می‌تواند آن را به تصور درآورد، خود را در آن جهان رها می‌کند و وجود فقط از راه حصول این معنا به یک خویشتن -خویشتن انسانی و بالغ- بدل می‌شود که نخست در بیرون، یعنی در کارها، نهادها و بناهای فرهنگی‌ای که در آن‌ها زندگی روح عینیت‌یافته نهفته است (ریکور، ۱۳۷۹: ۱۲۹).

بدین ترتیب، هستی‌شناسی‌ای که در اینجا مطرح می‌شود، به‌هیچ‌رو از تفسیر جداشدنی نیست؛ این هستی‌شناسی درون دایره‌ای جای می‌گیرد که تفسیر و هستی تفسیرشده در مجموع آن را می‌سازند (همان، ۱۳۹) و این نوعی دایره‌وارگی تفسیر است که به دیالکتیک میان متن و خواننده معطوف است.

گادامر پس از نقد رویکردهای مبتنی بر روش در جریان فهم و دست‌یابی به حقیقت، الگوی دیالکتیکی خود را ارائه می‌دهد. الگوی گادامر بر دیالکتیک سقراطی

مبتنی است؛ اگرچه این دیالکتیکی مبتنی بر ساختار هستی است. دیالکتیک گادامر بی‌آنکه به نقطه مطلق روح هگلی برسد، در مفهوم «افق»^{۵۷} همواره باز و گشوده می‌ماند. او در جایی در حقیقت و روش به برداشت سقراطی از دیالوگ و به‌ویژه به تأکید او بر پرسشگری اشاره می‌کند؛ زیرا پرسشگری در جریان گفت‌وگو ساختاری روشمند به موضوع تحمیل نمی‌کند؛ یعنی این دیالکتیک، بر رخدادهای مبتنی است. «دیالکتیک گادامری دیالکتیکی پدیدارشناختی است؛ به وجود یا شیء مورد مواجهه رخصت داده می‌شود که خودش را آشکار کند.» (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۸۳). این آشکارگی در جریان دیالوگ رخ می‌دهد. گفت‌وگو از عناصر کلیدی هرمنوتیک گادامر است که خود بر استعاره «آمیزش افق‌ها»^{۵۸} مبتنی است. هنگامی فهم رخ می‌دهد که افق‌های ما و متن در هم آمیزند.

۴. عینیت‌گرایی

در طول تاریخ هرمنوتیک دو نیروی متضاد همواره با یکدیگر در کشمکش بوده‌اند: سویژکتیویته و ابژکتیویته (بوی، ۱۳۷۹: ۱۹). در برابر این دو نیرو، نظریه‌های فلسفی گادامر و ریکور به‌طور کلی راه میانه‌اند؛ راهی که استقلال متن و خواننده، هر دو، را انکار، و بر ویژگی مکمل این دو تأکید می‌کند (همان، ۱۰).

ریکور برخلاف گادامر، متن را ابژه‌ای زبان‌شناختی در نظر می‌گیرد (آیلس‌ورث، ۱۹۹۱: ۶۳). خواهیم دید که عینیت‌گرایی ریکور معنایی متفاوت با عینیت‌گرایی مآلوف دارد. او می‌گوید: «از آنجا که نوشتن یک مناسبت ارتباطی است، از میانجیگری کنش‌های ابژکتیو بهره می‌برد.» (ریکور، ۱۳۸۴: ۲۵). او از این نظر که به متن جنبه عینی می‌بخشد، بیشتر به دیلتای نزدیک است (نک: آیلس‌ورث، ۱۹۹۱: ۶۴). ریکور بنا بر ضرورت حفظ جنبه معرفت‌شناسانه در تفسیر، نوعی عینیت را در متن بنا می‌نهد که همواره تفسیر به آن بازگردد؛ اما این عینیت به معنای ایستایی نیست و معنا نیز یگانه و واحد نیست و در جریان خواندن افزون می‌شود. به خود اختصاص دادن یا از آن خود کردن متن، مستلزم استقلال معنایی متن به معنای امکان جداسازی آن از زمینه پیدایش آن است که به تعبیر ریکور «زمینه‌زدایی»^{۵۹} است.

نکته‌ای که باید بدان توجه کرد این است که ریکور هرگز به‌طور سوپژکتیو با متن روبه‌رو نمی‌شود: «از آن خود ساختن متن کاری است که در روند تأویل باید به آن برسیم؛ اما ضرورت دارد که از برخورد صرفاً سوپژکتیو نیز تا حدودی فاصله بگیریم.» (ریکور، ۱۳۸۴: ۲۶).

گادامر برعکس ریکور، هر گونه ادعای عینیت در متن را مردود می‌شمارد و مناظ اعتبار خود را بر مقوله «انسجام» بنا می‌کند. او می‌گوید قرار نیست معنا به عینیتی نهاده‌شده در متن بازگردد، بلکه متن از طریق انسجام معنایی خود معنا را به زمان حال می‌آورد. به بیان دیگر، در متن امکان پرسش‌هایی هست که ما نیز می‌توانیم خود را با آن‌ها همسو کنیم و آن پرسش‌ها را که متن ظرفیت پاسخگویی به آن‌ها را دارد، دریابیم. این انسجام متن را از درافتادن به ورطه بی‌معنایی در امان می‌دارد. گادامر از این نظر بیشتر به شلاپرماخر و رمانتیک‌ها نزدیک می‌شود؛ با لحاظ این تفاوت مهم که او برخورد شخصی و روان‌شناسانه را به‌هیچ روی بر نمی‌تابد (همان، ۶۴). او معتقد است متن استقلال دارد و می‌تواند از شرایط تولیدش فاصله بگیرد. معنای متن در جریان مکالمه و به‌ویژه در آمیزش افق‌ها رخ می‌دهد؛ یعنی از نظر گادامر «میان معنا و رخداد فاصله‌ای نیست، بلکه معنا چیزی نیست که توسط متن تثبیت شده باشد و علاوه بر آن ابژه‌ای ایده‌آل هم نیست.» (همان، ۷۳).

به‌باور ریکور:

پدیدارشناسی ادبیات با «روشن‌کردن» و «توضیح دادن» سر و کار دارد. این روشن کردن همان شناخت ساختار درونی اثر است؛ یعنی مشاهده‌ای که چگونه رمزگان متفاوت و ساختارهای زیرینی گوناگون پیام اثر را همراه دارند و توضیح دادن، یعنی نسبت آن را به مؤلف، مخاطبان و جهان اثر شرح دادن (۱۳۸۴: ۲۸).

او می‌گوید متن بر ایند کار روی سخن است که در ادبیات در ژانر خاصی صورت گرفته است. در واقع، ریکور بر این باور است شکل‌بخشی به معنایی خاص از طریق کار بر روی کلمات، مستلزم نوعی عینیت متن است.

نزد گادامر «حقیقت به‌مثابه رخداد» به‌طور هم‌زمان هر دو جنبه افراط‌گرایانه سوپژکتیویسم و ابژکتیویسم را نفی می‌کند. دیدیم که ریکور نیز سعی می‌کند میان دو

برخورد ابژکتیو و سوژکتیو در برخورد با متن - اثر هنری یا شعر - تعادلی برقرار کند. او اگرچه متن را مستقل از مؤلف و خواننده ابژه می‌پندارد، در ادامه می‌گوید: «پژوهش ابژکتیو و رها از هر علقه‌ای که به معنای دقیق واژه هیچ نسبتی با علائق ما ندارد، صرفاً پله‌ای تجریدی و تدارکاتی در فهم ما از متن است؛ رویکرد صرفاً ابژکتیو متن را به جسد مبدل می‌کند.» (همان، ۲۵).

نتیجه‌گیری

رشته‌ای که هرمنوتیک فلسفی را به نظریه ادبی پیوند می‌دهد بیش از اینکه مسئله‌ای معرفت‌شناسانه یا روش‌محور باشد، به وجه فلسفی این هرمنوتیک مرتبط است که بُعد هستی‌شناسانه آن است؛ زیرا پدیده فهم و به‌ویژه فهم آثار ادبی که «به زمان حال آوردن» و از آن خودکردن متن است، علاوه بر جنبه معرفت‌شناسانه بُعد هستی‌شناختی هم دارد.

در بررسی ارتباط میان هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی به سه نکته می‌توان اشاره کرد:

۱. هرمنوتیک فلسفی در نتیجه توجه به مسئله فهم - که به تجربه و زندگی مربوط است - با نظریه ادبی گره می‌خورد؛ زیرا ادبیات از طریق ژرف‌ترین تجربیات بشری بیش از هر چیزی با زندگی پیوستگی دارد.
۲. مکانیسم فهم در هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، مکانیسمی مشترک است و آن ادراک همانندی در ناهمانندی است. ادراک همانندی در ناهمانندی هم مبنای کاربرد به‌مثابه غایت هرمنوتیک فلسفی است و هم مبنای فهم حاصل از نقد ادبی.
۳. چگونگی برخورد هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی با مسئله روش، وجه تمایز آن‌ها از یکدیگر است. اگر روش را لازمه کار نظریه و نقد ادبی بدانیم، هرمنوتیک گادامر اساساً از آن متمایز است؛ اما هرمنوتیک ریکور کم و بیش به آن نزدیک است با لحاظ این تفاوت مهم که ارائه روش، هرگز مقصود ریکور نیست و او به روش به‌منزله وسیله‌ای برای رسیدن به وجود نگاه می‌کند.

هرمنوتیک وجودی گادامر و ریکور در جست‌وجوی معنای زندگی (ریکور) یا حقیقت (گادامر) - از دو راه متفاوت- جهان‌هایی کم و بیش نزدیک به یکدیگر بر ما می‌کشایند: جهان متن. متن مهم‌ترین نقطهٔ تلاقی و تمایز آن‌هاست. هرمنوتیک هستی‌شناسانهٔ آن‌ها راه رسیدن به وجود را فهم (متن) می‌داند؛ هستی‌شناسی‌ای که در آن ریکور برخلاف گادامر به جنبه‌های معرفت‌شناسانه هم توجه دارد. دربارهٔ مفهوم متن به‌طور مشخص، مبنایی‌ترین اشتراک آن‌ها تفسیرپذیری و تکثر معنایی متن است؛ اما دیدگاه‌های آن‌ها دربارهٔ شیوهٔ تفسیر و فهم متن متفاوت است. این تفاوت در چهار محور برجسته‌تر است: ۱. زبانمندی؛ ۲. زمانمندی؛ ۳. ویژگی دیالکتیکی؛ ۴. عینیت‌گرایی.

پی‌نوشت‌ها

1. Paul Celan
2. Marcel Duchamp
3. Hans- Georg Gadamer
4. Paul Ricoeur.
5. Martin Heidegger
6. Edmund Husserl
7. Temps et Récit/ Time and Narrative
8. Hermeneutical Poetics
9. Terry Eagleton
10. Raman Selden
11. Praxis
12. Text

۱۳. انتخاب اصطلاح «اثر» به این دلیل است که بتوان آن را بر کل تاریخ هرمنوتیک اطلاق کرد؛ زیرا تمایز میان متن و اثر در تغییر رویکردها نسبت به وظیفهٔ هرمنوتیک ریشه دارد و تعبیر «متن» دستاورد جدیدی است که به‌ویژه رولان بارت آن را مطرح کرده است؛ بنابراین تنها بخشی از تاریخ هرمنوتیک را دربر می‌گیرد.

14. Joel Weinsheimer
15. Interpretation
16. Understanding
17. Schleiermacher
18. Dilthey
19. Hermeneutic Circle
20. Wordsworth
21. Application/ Application

22. Metaphor

23. *Truth and Method*

۲۴. مقصود ریکور از روش در مباحث بعدی روشن تر خواهد شد.

25. Hermeneutics and the Human Sciences

26. Explanation

27. Andrew Bowie

28. Verstehen/Understanding

29. Erklären/Explanation

30. Speech

31. Discourse

32. Speaking

33. Methods of Analysis

34. Symbol

35. Appropriation

36. Genre

۳۷. شاید بتوان گفت دقیق‌ترین بیان ریکور در باب ابژه بودن متن، آنجاست که می‌گوید: اگر کسی سه

مقوله «سخن»، «نوشتار» و «اثر» را با هم گرد آورد، درمی‌یابد متن چیزی است که تفسیر می‌شود

(ریکور، ۱۳۸۴: ۲۴).

38. Eminent Text

39. Lyric

40. Wirkungsichtliches Bewusstsein/Effective Historical Consciousness

41. Wholeness

42. Self Understanding

43. Dialogue

44. Reflecting Distance

۴۵. ریکور بر خلاف افلاطون که هنر را تقلید محض یا روگرفت درجه دوم از واقعیات می‌داند، به

پیروی از ارسطو معتقد است میمسیس تقلید محض نیست؛ بلکه همراه با نوعی پویسیس یا

آفرینش است. بر اساس این هر سه مرحله بوطیقایی ریکور وجه پویسیس دارند.

46. Mimesis

47. Lebenswelt

48. lived time

49. Augustine

50. Poesis

51. Subtilitas Inteligent

52. Subtilitas Explicandi

53. Subtilitas Applicandi

54. phronesis

55. Techne/Tekhne

56. product

57. Horizon

58. Fusion of Horizons

59. Decontextualise

منابع

- ایگلتون، تری. (۱۳۶۸). *نظریه ادبی*. ترجمه عباس مخیر. تهران: نشر مرکز.
- بووی، اندرو. (۱۳۷۹). «هرمنوتیک فلسفی». *هرمنوتیک مدرن* (گزینۀ جستارها). ترجمه بابک احمدی و دیگران. چ ۲. تهران: نشر مرکز.
- پالمر، ریچارد. ا. (۱۳۷۷). *علم هرمنوتیک*. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
- پاینده، حسین. (۱۳۸۵). *نقد ادبی و دموکراسی: جستارهایی در نظریه و نقد ادبی جدید*. تهران: نیلوفر.
- ریگور، پل. (۱۳۸۳). *زمان و روایت*. ترجمه مهشید نونهالی. تهران: گام نو.
- _____ (۱۳۸۴). *زندگی در دنیای متن*. ترجمه بابک احمدی. چ ۴. تهران: نشر مرکز.
- _____ (۱۳۷۹). «هرمنوتیک و وجود». *هرمنوتیک مدرن* (گزینۀ جستارها). ترجمه بابک احمدی و دیگران. چ ۲. تهران: نشر مرکز.
- گادامر، هانس-گئورگ. *حقیقت و روش*. ترجمه محمدرضا بهشتی. در دست انتشار.
- واعظی، احمد. (۱۳۸۵). *درآمدی بر هرمنوتیک*. چ ۳. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- واینسهایمر، جوئل. (۱۳۸۱). *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*. ترجمه مسعود علیا. تهران: ققنوس.
- هوی، دیوید کوزنز. (۱۳۸۵). *حلقه انتقادی* (هرمنوتیک تاریخ، ادبیات و فلسفه). ترجمه مراد فرهادپور. چ ۳. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- Gadamer, Hans- Georg. (1994). *Truth and Method*. trans: J. Weinsheimer. & G. Marshall. New York.
- H. Richard & K. Bruce (translated and Edited by). (1997). *Gadamer on Celan: who am I and who are you and other essays*. New York: State University of New York Press.
- Ricoeur, Paul. (1981). *Hermeneutics and the human Sciences*. Trans: John thompson. Cambridge University press.
- Aylesworth, Gary E. (1991). "Dialogue, Text, Narrative: Confronting Gadamer and Ricoeur" in: Silverman, Hugh. *Gadamer and Hermeneutics*. New York: Routledge.
- *Consist Routledge Enyclopedia of Philosophy*. (2000). In Trance of " Paul Ricoeur". Newyourk: Routledge.