

نقدی بر هرمنوتیک فلسفی گادامر

تاریخ دریافت: ۸۹/۷/۲۸ تأیید: ۸۹/۸/۲۴

محمد عرب صالحی*

چکیده

این مقاله نقد مختصری است بر پاره‌ای از دیدگاه‌های گادامر که به‌عنوان «هرمنوتیک فلسفی» مشهور گردیده و طی آن درباره‌ی هستی‌شناسی فهم و تاریخ‌مندی ذاتی فهم نظریه‌پردازی شده است. از جنبه‌های مختلفی می‌توان به تحلیل و نقد آرای ایشان پرداخت؛ اما به دلیل ظرفیت محدود یک مقاله، موضوعات خاصی انتخاب و درباره‌ی آن به بحث نشستیم. در این نوشتار از سه جهت به نقد نظریه‌ی تاریخ‌مندی فهم پرداخته شده است؛ ابتدا بحث مهم نسبی‌گرایی مطرح و علی‌رغم انکار گادامر، با دلایل متقن، نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی از لوازم انکارناپذیر هرمنوتیک فلسفی دانسته شده است؛ سپس به نگاه گادامر به معنای «حقیقت» در علوم انسانی پرداخته و آن را مورد نقد قرار داده است؛ این مسئله از مباحث بسیار مهم و سرنوشت‌ساز در علوم انسانی است که شایسته‌ی تحقیقی ریشه‌ای و گسترده است. ایراد خودشکن بودن نظریه‌ی گادامر مبنی بر تاریخ‌مندی ذاتی فهم از دیگر مباحثی است که این مقاله بر آن اصرار دارد و در نهایت به موضوع مهم ذهن‌گرایی در نظریه‌ی گادامر پرداخته و این ایراد را با توجه به مبانی گادامر در مسئله فهم وارد نمی‌داند؛ گرچه اصل مبنا قابل بحث است.

واژگان کلیدی: گادامر، هرمنوتیک فلسفی، نسبی‌گرایی، ذهن‌گرایی، فهم.

مقدمه

هانس گئورگ گادامر (Hans Georg Gadamer) (۱۹۰۰-۲۰۰۲) از متفکران بنام قرن بیستم در آلمان است که با فلسفی کردن هرمنوتیک، نشان داد فلسفه ذاتاً هرمنوتیکی است. حیات گادامر وسعت یک قرن از فلسفه آلمان را در بر گرفته است: از زبان‌شناسی کلاسیک در نئوکانتی‌ها تا ناسیونالیسم معتدل آلمانی و بعد از جنگ جهانی دوم، از سوسیالیسم تا نقد تمایلات جهانی‌سازی که در ذات تکنولوژی نهفته بود. هرمنوتیک عبارت است از مطالعه اصول تفسیر و دستاورد گادامر این بود که نشان داد همه تفاسیر از پایه اصیل فهم یا پیشداوری سرچشمه می‌گیرند، نه از حوزه درونی معنای ذهنی و نه از یک متد یا تکنیک قابل تعمیم.

در حالی که هرمنوتیک دیلتای گرفتار دوئالیسم ابژه - سوژه دکارتی بود که طبق آن، مشاهده‌کننده و پدیدار از هم جدا بودند و لذا او می‌توانست تعینات تاریخی پدیدار را از او بزدايد و حذف کند و به اصل پدیدار جدای از تأثیرات تاریخی نایل گردد، هیدگر خاطر نشان می‌کند که «دازاین» و وجود انسانی در ساختار خود ذاتاً تاریخ‌مند و زمانی است و هیچ متدی نمی‌تواند تأثیرات تاریخ‌مندی بر آگاهی انسان را کنترل یا خنثی نماید و گادامر نیز راه او را می‌پیماید.

ما می‌توانیم گادامر را متفکری معرفی کنیم که در عین پذیرش قرائتی از تبیین رئالیستی دانش، این حقیقت را هم پذیرفته که کل فکر و فهم در یک فضای تاریخی - زبانی اتفاق می‌افتد. گادامر ضرورت یک واقع‌گرایی پایدار را لمس کرده بود؛ به این معنا که نزاع‌های ما باید درباره واقعبینی باشد که مستقل از ذهن محقق بوده و جای در تاریخ دارد و همزمان افکار خود را درباره مسئله تاریخ‌مندی فهم ما از این حقیقت واقعی مشغول کرده است. تنها در فکر گادامر است که ما اشیا را در تاریخ و از طریق تاریخ و نه بیرون از تاریخ می‌نگریم. تاریخ و زبان، نه سد راه فهم که وسیله فهم و شناخت‌اند (See: The Litery Encyclopedia, Kelsey Wood, College of Cross,) (4/15/2006) available at: www. Litencyc.com (2003). هرمنوتیک فلسفی او در عین داشتن نکات مثبت، از جهات مختلف هم مورد نقد واقع گردیده که به برخی از این مباحث می‌پردازیم.*

* نویسنده در مقاله دیگری با عنوان «گادامر و تاریخ‌مندی فهم» که در قیسات، ش ۴۹ به چاپ رسید،

الف) نسبی‌گرایی در هرمنوتیک فلسفی گادامر

نسبی‌گرایی تعریف‌ها و انواع مختلفی دارد (ر.ک: سنکی، ۱۳۸۱، ش ۹). آنچه اینجا مد نظر است، نسبی‌گرایی شناختی است. «نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی» بدین معناست که آنچه برای افراد یک فرهنگ شناخت و معرفت محسوب می‌شود، زائیده بستر فرهنگی یا تئوریک آنهاست و لزوماً برای سایر فرهنگ‌ها شناخت نیست.

۱. شاخصه‌های نسبی‌گرایی شناختی

الف) گره‌خوردن دانش بشری با ویژگی‌های فردی و ذهنی صاحب دانش و اینکه هر امری برای او در قالب نظری خاص، پارادایم خاص، شکل زندگی خاص و جامعه و فرهنگ خاص او فهمیده می‌شود؛
ب) انکار امکان فهم ثابت و غیر تاریخی؛
ج) فقدان معیار مطلق و مستقل برای داوری و در نتیجه عدم امکان داوری صحیح؛

د) گادامر، گرچه خود ایراد نسبی‌گرایی را نمی‌پذیرد، اما به نظر می‌رسد از جهات گوناگونی در معرض اتهام نسبی‌گرایی قرار دارد؛

۲. دلایل قول به نسبی‌گرایی در هرمنوتیک فلسفی

کثرت معنایی متن و سیالیت آن فقط یکی از جنبه‌های هرمنوتیک فلسفی گادامر است که از بیرون، معرفت انسان را تاریخ‌مند و در نتیجه نسبی می‌گرداند (See: Gadamer, 1994, pp.37, 372, 395). گادامر عناصر مختلفی را دخیل در فهم، بلکه از اجزای شکل‌گیری فهم می‌داند که همه آنها تاریخ‌مند و زمانی‌اند و وجود یکی از آن عناصر کافی است که موجب نسبیت شناخت گردیده، نفس فهم و تعقل را ذاتاً و از درون تاریخ‌مند گرداند و در نتیجه معرفت که حاصل چنین فهمی است نیز امری نسبی گردد. اینکه او وجود انسان را تاریخ‌مند و به تبع آن، فهم او را محدود و محصور در

به بررسی و نقد نگاه گادامر به ماهیت فهم پرداخته و به نوعی این دو مقاله می‌توانند مکمل یکدیگر در نقد آرای گادامر باشند.

حیثیات وجودی چنین وجود تاریخ‌مندی می‌داند و مکرراً او و استادش هایدگر بر جنبه تاریخ‌مندی ذاتی انسان و محدود بودن وجود و فهم او به شرایط تاریخی تأکید می‌کنند (Heidegger, 1962, p.434/ Gadamer, Ibid, p.xxx)؛ اینک او فهم را محصول پیش‌فرض‌های انسانی می‌داند که در نتیجه امتزاج آنها با شرایط کنونی او محقق می‌شود؛ اینک او حیثیت اطلاق (Application) را از عناصر ذاتی فهم می‌داند (Gadamer, ibid, pp.307- 308)؛ اینک او فهم و آگاهی را ذاتاً تاریخ‌مند می‌داند و تجربه هرمنوتیکی و فهم را دیالکتیکی و تابع منطق پرسش و پاسخ گرفته است (Gadamer, ibid, pp.369-370) و تجربه واقعی را به معنای گشوده‌بودن به روی تجربیات تازه و فهم‌های جدید می‌داند (Gadamer, Ibid, p.362-363)؛ اینک او هم‌افق انسان و هم‌افق متن را در سیلان دائم (Gadamer, 1986, p.272/ Ibid, 1994, p.306) و فهم را حاصل امتزاج این دو افق تاریخ‌مند می‌داند (Gadamer, 1994, pp.304-305)؛ اینک او از یکسو پیش‌فرض‌های انسان در هر مسئله را تاریخی و زمان‌مند گرفته و از طرفی، چنین پیش‌فرض‌هایی را حیث وجودی انسان می‌داند که دخالت آنها در فهم مهارناپذیر و اجتناب‌ناپذیر است و مهار آن ناممکن و نامعقول است (Gadamer, Ibid, p.397)، همه و همه می‌توانند سببی مستقل در نسبیّت ذاتی فهم و نسبیّت تبعی معرفت انسان باشند.

۳. پاسخ گادامر

نه گادامر و نه شاگردان او، هیچ‌کدام نمی‌پذیرند که دیدگاه‌های وی منجر به نسبی‌گرایی شناختی گردد؛ او در یکجا خود را «رنالیست منظرگرا» (Perspectival realist) می‌داند؛ به این معنا که ما اشیای فی‌نفسه را می‌شناسیم، واقعیات را می‌فهمیم، اما از منظری خاص و در شرایط خاص؛ تنها جنبه‌ای از جنبه‌های یک شیء برای ما آشکار می‌شود و هرگز کل شیء را نخواهیم فهمید؛ ما فقط از یک منظر به شیء می‌نگریم: از چشم‌انداز خودمان، نه از همه چشم‌اندازها و هرگز هم یک محاسبه جامع و نهایی از شیء نخواهیم داشت؛ اما آنچه فهمیده‌ایم، فهم مطابق واقع و صادق است؛ او می‌گوید: دیدگاه‌های مختلف درباره جهان، نسبی نیستند؛ به این معنا که در مقابل جهان فی‌نفسه قرار گیرند و گویی که نظریه صحیح در جایی بیرون از جهان زبانی انسان وجود داشته

باشد و در شیء فی نفسه قابل کشف باشد. در هر نظریه‌ای درباره جهان، جهان فی نفسه هم وجود دارد. گوناگونی و کثرت دیدگاه‌ها درباره جهان متضمن نسبی دانستن جهان نیست، بلکه جهان هر آنچه باشد، چیزی متفاوت از دیدگاه‌هایی که جهان خود را در آنها ارائه می‌کند و می‌نمایاند، نیست. شیء فی نفسه - همان‌گونه که هوسرل نشان داده - چیزی جز تداومی که همراه آن، نیمرخ‌های منظرگرایانه متفاوت از اشیای قابل درک، یکی در دیگری رسوخ پیدا می‌کنند و بر هم سایه می‌افکنند، نیست (Gadamer, 1994, pp.447-448).

برایس. آر. واخ هاووزر (Brice R. Wachterhauser) هم می‌گوید: به اعتقاد من تئوری معرفت‌شناختی گادامر را باید «رنالیسم منظرگرا» نامید؛ زیرا گادامر مکرر بیان می‌کند که شیء فی نفسه همیشه از طریق امکان تاریخ‌مند و در یک چشم‌انداز زبانی به دست می‌آید. ما اشیای فی نفسه را می‌شناسیم. این چشم‌اندازها هم به‌عنوان شرط شناخت و هم به‌عنوان حد شناخت کارکرد دارند؛ ما واقعیات را می‌فهمیم، اما از منظری خاص و در شرایط خاص (wachterhauser, 1994, pp.154-155).

۱۵۱

مبیت

نقدی بر هرمنوتیک فلسفی گادامر

جین گراندین (Jean Grondin) (1955)، گادامر را «رنالیست خطاپذیر» می‌داند؛ او می‌گوید: گادامر هرگز فکر نمی‌کند که هرمنوتیک به نسبی‌گروی مطلق که همان شکاکیت است، بینجامد. چنین نیست که اگر مبنایا به عجز بیفتد، دیگر هر اقدامی درباره دانش بشری و معرفت‌شناختی هم بسان یک خانه مقوایی فرو بریزد. اگر مبنایا بازی خود را ببازد، به این معنا نیست که تنها بازی ممکن بوده است. به نظر گادامر شکست مبنایا، مستلزم پیروزی نسبی‌گروی و شکاکیت نیست، بلکه تقریباً تعهدی است به فالی‌بیلیزم (Fallibilism) (خطاپذیری).

اگر شرایط تاریخ، زبان و سنت مانع نوعی از یقین شفاف گردند، این بدان معنا نیست که دیگر راهی برای توجیه دانش ما باقی نمانده است. اگر مبنایا بگریزد، فالی‌بیلیزم جای آن را می‌گیرد، نه نسبی‌گروی و نه شکاکیت (Dostal, 2002, pp.70-71). رنالیسم خطاپذیر و رنالیسم منظرگرا - که اندیشه گادامر را به آن تفسیر کرده‌اند - هر دو در این امر شریکند که ما هرگز به حاق واقعیت پی نخواهیم برد و جریان فهم، در تداوم و سیری پایان‌ناپذیر است. تفاوت این دو تفسیر در آن است که در اول، امکان خطا برای تمام فهم‌ها و نظریات پذیرفته شده است؛ زیرا انسان دچار محدودیت ذاتی

است و این، مانع حصول یقین می‌گردد؛ اما رئالیسم منظرگرا آنچه را فهمیده مطابق واقع می‌داند ولو یک بعد از ابعاد شیء باشد.

۴. رد پاسخ

۴-۱. نسبیت لازمه جدایی‌ناپذیر هرمنوتیک فلسفی

آنچه ذکر شد نهایت مطلبی است که در دفاع از گادامر و رد اتهام نسبی‌گرایی از او می‌توان ذکر کرد؛ اما در اینجا هنوز پرسش‌هایی باقی مانده است که پاسخی درخور در فلسفه گادامر پیدا نکرده است. یک سؤال این است که طبق نظر گادامر فهم حقیقت همواره به‌عنوان تجربه‌ای از معناست که این تجربه در پاسخ به سؤالی که شخص در پی پاسخ آن بوده است، به دست می‌آید. پاسخ به پرسشی بوده که مفسر را حیران کرده و او را به تفسیر متن رهنمون ساخته بود. سؤال او برخاسته از موقعیت و پیش‌فرض‌های خاص اوست و پاسخ او هم در همان حیطه است. هر دو حیث تاریخی دارند؛ به‌علاوه پاسخ باید نسبت به حال کنونی شخص هم قابل اطلاق و کاربرد باشد که این هم امری ثابت نیست؛ آیا نسبیت چیزی جز این است؟

گراندین پاسخ می‌دهد که ما نه قائل به عینی‌گرایی مطلق هستیم و نه نسبیت مطلق را می‌پذیریم. عینیتی را که ما قایل به آن هستیم، می‌تواند با نوعی از نسبی‌گرایی قابل جمع باشد. نسبیتی که محو مفهوم عینیت را به انتها نمی‌رساند و این شاید تا حدودی اعجاب‌آمیز باشد.

او در توضیح کلام خود می‌گوید: ما می‌توانیم یک معنای کمتر مطلق به مفهوم عینیت اعطا کنیم، خصوصاً به‌خاطر حساب پس‌دادن به این واقعیت که ما سابقاً دانش‌هایی داشته‌ایم که عینی بوده‌اند، اما مطلق نبوده‌اند. در هرمنوتیک، خانه برای عینیت‌گرایی ساختن به معنای تعهد به یک چشم‌انداز مطلق نیست، بلکه بدان معناست که این را به رسمیت بشناسیم که پاره‌ای از ادعاها درباره دانش و تفسیر، قابل اعتمادتر از سایر دیدگاه‌هاست؛ مثلاً ما به رسمیت شناخته‌ایم که علم کیمیا، شیمی، طالع‌بینی و ستاره‌شناسی در یک سطح نیستند و پذیرفته‌ایم که یک دولت منتخب دمکراتیک، مشروعیتی بیشتر از یک حاکم ظالم دارد. کار هرمنوتیک آن است که نسبی‌گرایی را از اطلاق به نسبیت کشانده و به طور نسبی آن را پذیرفته است و این به معنای

دست‌کشیدن از عینیت نیست (Dostal, Ibid, pp.52-53).
چنین سخنی از گران‌دین نشانه آن است که او هم ورود اصل اشکال را بر گادامر پذیرفته و سعی در رقیق کردن نسبیت دارد و نه انکار اصل آن.

۲-۴. تنافی رئالیسم با انکار مطلق مبنای گروهی

به نظر می‌رسد، رئالیسم منظرگرا می‌تواند با مبنای گروهی قابل جمع باشد و با یک تعدیل، رئالیسم خطاپذیر هم؛ یعنی قائل به خطاپذیری معرفت هم اگر کلیت خطاپذیری را کنار بگذارد، اصل این مبنا را که از سوی گادامر و شارحانی چون جین گران‌دین مطرح شده، با ملاحظاتی می‌تواند بپذیرد و هرگز دچار نسبی‌گروی مطلق نگردد؛ اما نکته اساسی اینجاست که گادامر نمی‌تواند چنین مبنایی را اختیار کند؛ زیرا مبنای گروهی با مبنای گادامر قابل جمع نیست. یک مبنای گروهی می‌تواند بگوید در علوم ما احتمال خطا وجود دارد، اما نه در مطلق آنها؛ زیرا در عین حال قضایایی هم داریم که در آنها احتمال خطا وجود ندارد و سایر قضایا اعتبار خود را از این قضایای قطعی و مرجع می‌گیرند.

۱۵۳

مقیاس

اشکال کار گادامر این است که در عین اینکه قائل به خطاپذیری دانش است، قائل به کلیت آن نیز هست و با وجود این، دنبال معیار برای تشخیص فهم صحیح از اشتباه هم می‌گردد؛ در حالی که این دو با هم قابل جمع نیست.

۳-۴. عدم ملازمه بین محدودیت انسان و قول به خطاپذیری مطلق

از جنبه‌های مهم هرمنوتیک گادامر، به تبع هایدگر، تأکید فراوان بر محدودیت انسان است و نتیجه مترتب بر آن، عدم علم به تمام جنبه‌های یک شیء، عدم دسترسی به یقین و خطاپذیری همه علوم و فهم انسانی و در نتیجه نسبی‌گروی است. او مهم‌ترین فهم و تجربه انسانی را تجربه محدودیت و ناداری او می‌داند (Gadamer, 1994, pp.356-357).

اما به نظر می‌رسد هیچ تلازمی بین محدودیت انسان و عدم فهم یقینی نیست؛ چراکه انسان با رسیدن به یقین یا حتی یقین‌های بی‌شمار، از محدودیت بیرون نمی‌آید و مطلق نمی‌شود؛ حتی انسانی که به فرازمان و فرامکان متصل گردد، باز محدود و محصور به سعه وجودی خود است. به علاوه آگاهی به یک بعد از ابعاد شیء گرچه علم به کل شیء نیست، ولی در مورد همان بُعد، علم و فهم است. ندانستن سایر ابعاد،

به یقینی بودن بعد خاص لطمه‌ای نمی‌زند.

سرّ این اشتباه آن است که او آگاهی به جمیع لوازم و ملزومات و ملازمات بدون واسطه یا با واسطه کم یا زیاد شیء واحد را در جمع یک مسئله و یک قضیه تلقی نموده است؛ در حالی که هرکدام یک گزاره علمی جداگانه است و هرگاه انسان درباره یک شیء به گزاره جدیدی می‌رسد، این خود یک دانش مستقل و جدید است و هرگز ملازم تبدیل گزاره‌های پیشین در مورد آن شیء نیست؛ بلکه دانسته‌ای است که بر دانش پیشین ما افزوده شده است؛ بلکه انسان علم مطلق در مورد اشیا ندارد و نفی علم مطلق از انسان‌ها و حصر آن به خداوند سبحان اگر به معنای سلب علوم یقینی محدود، نسبت به برخی حقایق آفرینش نباشد، امری مقبول و شایسته است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۲۵).

۴-۴. فقدان سنجه و معیار معتبر

آنچه از سوی گادامر و شاگردان و شارحان او در ردّ اتهام نسبی‌گرایی گذشت، در صورتی پذیرفتنی است که او بتواند معیار یا معیارهایی برای تمایز فهم صحیح از فهم اشتباه ارائه کند و الا قول به عینی‌گرایی ولو به نحو خطاپذیری و قول به اینکه ما هرگز به نسبی‌گرایی مطلق دچار نمی‌شویم و همواره مرجحاتی برای خود داریم، در حدّ ادّعایی باقی خواهند ماند که هیچ توجیهی برای آنها در دست نیست. حال، پرسش این است که آیا گادامر توانسته از پس این معضل بر آید یا نه!

گادامر به وفور از پیش‌فرض‌های صحیح و اشتباه، فهم صحیح و اشتباه، افق صحیح متن و پرسشی که متن پاسخ به آن است و انحراف از آن افق و تمایز بین این امور، سخن به میان می‌آورد. «پیش‌فرض‌های صحیح موجب فهم می‌گردند و پیش‌فرض‌های اشتباه موجب گمراهی می‌گردند» (Gadamer, 1994, p.299).

او در اینجا فقط یک معیار برای تمایز بین این دو می‌دهد و آن هم فاصله زمانی است. به گفته وی «فاصله زمانی پیش‌داوری‌های خام و غلط را کنار می‌زند و پیش‌داوری‌هایی را که موجب فهم اصیل‌اند، روشن‌تر و واضح‌تر می‌کند. فاصله زمانی است که غالباً اشکالی را که به هرمنوتیک کرده‌اند، پاسخ می‌دهد؛ یعنی کیفیت تمایز بین

پیش‌فرض‌های صحیح که به‌واسطه آن، ما می‌فهمیم و پیش‌فرض‌های غلط که به‌وسیله آن، دچار سوء فهم می‌گردیم» (Gadamer, Ibid, p.298).

گادامر در جای دیگر می‌نویسد:

می‌توان برای یک هرمنوتیک حقیقتاً تاریخی، سؤال معرفت‌شناختی و مبنایی را چنین بیان کرد: مشروعیت پیش‌داوری‌ها بر چه اساسی است؟ مابه‌الامتیاز پیش‌داوری‌های مشروع از پیش‌داوری‌های بی‌شمار دیگر که مسلماً وظیفه عقل انتقادی غلبه بر آنهاست، چیست (Ibid, p.277).

گادامر در اینجا مرجعیت سنت را به‌عنوان منبعی برای حقیقت می‌پذیرد و معتقد است روشنگری آنگاه که هرگونه مرجعیتی را تحقیر می‌کرد، از دیدن این امر عاجز بود (Ibid, p.279). آزمون پیش‌داوری‌هایی که از تاریخ و گذشته متأثر شده است، از طریق مواجهه‌دادن آنها با سنت و گذشته انجام می‌پذیرد (Ibid, p.306).

گادامر در مقاله «حقیقت در علوم انسانی» نیز بحث مرجعیت سنت را در تمایز بین فهم صحیح و غیر صحیح مطرح کرده است (See: Gadamer, Ibid, pp.279-282/ Wachterhauser, 1994, pp.27-29).

۱-۴-۴. نقد معیار سنت

آیا سنت، معیاری مطلق است یا نسبی؟ معیار مطلق با مبانی گادامر ناسازگار است؛ زیرا در قاموس معرفتی گادامر امر مطلق نایاب است و معیار نسبی به درد داوری و تمایز نمی‌خورد؛ زیرا اعتبار خود آن نیز دلیل می‌طلبد.

هیرش نیز معتقد است، سنت نمی‌تواند معیار ارزیابی اعتبار فهم باشد؛ زیرا سنت چیزی جز تاریخ تفاسیر متن نیست و هر تفسیر جدیدی با پیدایش خود به سنت اضافه و موجب تغییر آن می‌گردد؛ در نتیجه سنت نمی‌تواند معیار در نظر گرفته شود؛ چون خود دستخوش تغییر است؛ نفس سنت متغیر برای تغییرات خود دنبال کسب وجهه و اعتبار است، آنگاه خود چگونه می‌تواند معیار اعتبار تفاسیر گردد. ما بدون یک معیار ثابت حتی نمی‌توانیم بین دو تفسیر نیز انتخاب درستی داشته باشیم و ما می‌مانیم و این نتیجه که یک متن هیچ‌گاه معنای خاصی برای ما به دست نمی‌دهد (Hirsch, 1967, pp.250-251).

۲-۴-۴. ایرادهای اساسی به سنجۀ «فاصلۀ زمانی»

معیاربودن فاصلۀ زمانی حتی توسط شاگردان گادامر هم مورد نقد واقع شده است، جین گراندین می‌گوید: فاصلۀ زمانی چه‌بسا ممکن است پیش‌فرض‌های اشتباه را به ما بقبولاند و ایده‌های نو و بهتر را سرکوب کند. به‌علاوه در آنجا که ما می‌خواهیم آثار معاصر را که با آنها فاصلۀ زمانی نداریم بفهمیم، این معیار کاربرد ندارد. لذا گادامر در چاپ‌های نخست کتاب *حقیقت و روش*، فاصلۀ زمانی را تنها معیار تشخیص فهم صحیح از فهم ناصحیح گرفته بود و از تعبیر «only» استفاده کرده بود؛ اما در چاپ ۱۹۸۵ خود این کلمه را به «Often» تغییر داده است و ظاهراً خود او هم متوجه اشکال این معیار شده باشد (Dostal, 2002, p.45-46).

گراندین در مقاله دیگری تحت عنوان «هرمنوتیک و نسبی‌گرایی» نیز همین مطلب را گوشزد می‌کند و می‌گوید: فاصلۀ زمانی تا حدودی می‌تواند پاره‌ای از مشکلات را حل کند، اما نه حلال همه مشکلات است و نه تنها حلال مشکلات. به‌علاوه بسیاری از اوقات، سنت و فاصلۀ زمانی موجب برخی تفاسیر انحرافی از معنای اصلی متن می‌گردند و تاریخ در این زمینه نمونه‌های فراوان دارد. سنت و زمان هر دو، چه‌بسا آثار منفی و انحرافی در فهم یک متن بگذارند و این خود ایراد دیگری است بر این معیار. اشکال دیگر آن است که این امر در فهم آثار معاصر کاربرد ندارد؛ زیرا اگر فاصلۀ زمانی شرط صحت فهم باشد، باید فهم همه آثار معاصر را به تاریخ سپرد و فعلاً آن را مسکوت گذاشت (Wachterhauser, 1994, pp.56-57).

اشکال آخر معیار «فاصلۀ زمانی» آن است که نفس این معیار، مبهم است؛ مراد از فاصلۀ زمانی چه مقدار است. هر حدی که برای آن مشخص شود، مورد اشکال قرار می‌گیرد، که چرا کمتر از آن، نه و چرا بیشتر از آن، نه.

۳-۴-۴. ارائه معیار ثابت، ناقض تاریخ‌مندی فهم

اینکه گادامر سازگاری با سنت را دال بر حقیقت و صحت فهم می‌داند، یا گذشت زمان را معیار تشخیص فهم صحیح از نادرست می‌انگارد، صرف‌نظر از صحت یا عدم صحت آن به‌نحو کلی، آیا وی این دو قضیه و به تعبیری، این دو فهم و حقیقت را به‌نحو مطلق و

قطعی پذیرفته یا در کلیت و قطعیت آن مردد است؟

به عبارت دیگر، آیا این دو گزاره را به عنوان فهمی فراتاریخی پذیرفته که مشمول قوانین تاریخی و تغییرات زمانی نمی‌شوند، یا این که این دو قضیه و فهم نیز تاریخی‌اند و در نتیجه نسبی و زمان‌مند و موقعیت‌مند؟ اگر *گادامر* شق اول را انتخاب کند، با ذات نظریه تاریخمندی فهم و تاریخ‌مندی وجود انسان که اساس هرمنوتیک وی بر آن استوار است، تنافی دارد و او بارها تأکید داشت که انسان تاریخی محدود، محال است به مطلق دسترسی پیدا کند؛ و اگر او شق دوم را برگزیند، آنگاه چگونه می‌توان آن را به عنوان معیاری پذیرفت که می‌تواند تمایز بین فهم صحیح و اشتباه را برای ما ممکن سازد. امری که صحت خودش دچار مشکل است و بر بنیانی محکم و اصیل استوار نیست، چگونه می‌تواند خود معیار سنجش غیر باشد؟

به نظر می‌رسد، *گادامر*، غیرمستقیم مبنای گروهی را به نحو ناخودآگاه می‌پذیرد، اما نمی‌تواند به آن اقرار کند. اگر در این میان، معیار مطلق و کلی‌ای موجود نیست، سخن از فهم معتبرتر و ترجیح یک فهم بردیگری به چه معناست؟ معنای کلمه معتبرتر و ارجح در نسبت با چه امری سنجیده می‌شود؟ *گادامر* چاره ندارد جز اینکه بگوید فهم برتر به این معناست که با سنت سازگارتر است؛ آنگاه سؤال می‌شود معیار او برای سنجش سازگاری کدام است و اصلاً از کجا که سازگاری با سنت آن را به حقیقت نزدیک‌تر کند، یا به حقیقت نزدیک‌تر نشان دهد؟ لذا *گادامر* همچنان در دام نسبی‌گرایی باقی می‌ماند؛ گرچه به نظر می‌رسد عملاً به این لازمه دیدگاه خود پایبند نیست و به لحاظ نظری هم منکر آن است.

دیدگاه *گادامر* در ارائه معیار تمایز بین فهم صحیح از فهم غیر صحیح چنان آشفته به نظر می‌رسد که حتی مدافعان او را هم منفعول کرده است. *واخ هاوزر* که *گادامر* را رئالیسم منظرگرا می‌داند، می‌گوید: اینکه *گادامر* با مسئله تمایز فهم صحیح از فهم غلط چگونه برخورد کرده است، به نظر می‌رسد او گزینه حل مشکل را انتخاب نکرده است، بلکه در جست‌وجوی راهی است که نفس این مشکل را امری مثبت دانسته و آن را ذاتی جست‌وجوی انسان برای حقیقت ببیند... حتی تفاسیر متناقض هم اگر سازگاری درونی داشته باشند، نشانه آن است که واجد حصه‌ای از واقعیت‌اند! (Wachterhauser,

.1994, pp.157-158)

هم او در همین مقاله می‌گوید: سازگاری تفسیر، توجیهی کافی برای این ادعاست که یک تفسیر تناسب و تطابق با واقعیت دارد؛ اما اینکه چرا دلیل کافی برای تطابق است، بدان جهت است که ما چاره‌ای نداریم جز اینکه این‌سان فکر کنیم که تفاسیر سازگار، مولد واقعیت‌اند. به عبارت دیگر، یا باید این را بپذیریم یا باید بگوییم که سازگاری از تولید واقعیت عاجز است و در صورت دوم، ما مجبور به دوئالیزم «شیء فی نفسه» و «شیء برای ما» خواهیم شد (Wachterhauser, Ibid, p.154).

تهافت، آشفتگی و مصادره به مطلوب در این کلمات نشان از آن دارد که گادامر در ارائه معیاری که با مبانی نظریه او سازگاری داشته باشد، ناتوان است و شارحان او نیز در این زمینه در مانده‌اند.

کارستن اشتوبر می‌گوید: موضع گادامر در قبال سؤال از نسبیت حقیقت، مبهم و غیربیین است. از یکسو، فهم را وابسته به چشم‌انداز تاریخی خاص مفسر می‌داند و می‌گوید ما نمی‌توانیم سخن از فهم برتر به میان آوریم، بلکه آنچه هست، فهم متفاوت است؛ چراکه همه فهم‌ها وابسته به پیش‌فرض‌های مکانی و زمانی خاص‌اند؛ از سوی دیگر، اصرار دارد که این وابستگی، موقعیت تاریخی صحت فهم را به خطر نمی‌اندازد ... گادامر به اندازه کافی با مسئله نسبی‌گروی مواجهه نکرده است (Wachterhauser, Ibid, p.184).

ب) گادامر و حقیقت در علوم انسانی

گادامر در دو مقاله که در کتاب هرمنوتیک و حقیقت به چاپ رسیده، تحت عناوین «حقیقت در علوم انسانی» (Truth in the Human Sciences) و «حقیقت چیست؟» (What is Truth) به این موضوع پرداخته است؛ اما دریغ از یک تعریف و بیان روشن از معنای «حقیقت»؛ حتی در کتاب حقیقت و روش که تعریف مفردات آن باید در مقدمه آن آورده شود، باز کلامی جامع و تعریفی واضح از حقیقت بیان نداشته است. گادامر خود نیز می‌گوید:

یافتن فهم صحیح برای علوم انسانی به خاطر طبیعت کارشان با آن حیطة وسیعی که

دارد به این آسانی نیست؛ اینکه حقیقت برای آنها به چه معناست و محصول و دستاورد این علوم چیست، به سختی قابل فهم و ارائه است. با این همه، این امر در حوزه‌هایی از علوم انسانی که موضوعات مشخصی دارند، قدری آسان‌تر به نظر می‌رسد (Wachterhauser, Ibid, p.25).

او در مقاله «حقیقت چیست؟» می‌گوید: وقتی هیدگر در معنای حقیقت برمی‌گردد به معنای کلمه یونانی حقیقت، اولین کسی نیست که به این امر رسیده که «Aletheia» به معنای ناپوشنده و آشکارشدگی است. آنچه هیدگر به ما می‌آموزد، این است که حقیقت باید به چنگ آورده شود. گویا اینکه یک نحو سرقتی است از اشیای پنهان و پوشیده. هر اکتیوس می‌گفت: «هستی (Nature) دوست دارد که خود را بپوشاند». این پوشندگی در فعل و گفتار انسان نیز وجود دارد. گفتار او همه آنچه را که صحیح باشد، در دل خود ندارد، بلکه شامل دروغ و لاف‌زدن هم می‌شود. حقیقت همان ناپوشندگی است. معنای گفتار آن است که ناپوشنده را در معرض دید قرار می‌دهد و آن را نمایان می‌کند (Wachterhauser, Ibid, pp.35-36). به نظر گادامر حقیقت هم برحسب شرایط تاریخی تجربه بشری تغییر می‌کند و یک امر ثابت غیر زمانی نیست؛ برخلاف رویکرد سنتی به حقیقت که آن را یک امر ثابت، همیشگی و نامتغیر می‌داند. فرق علوم انسانی با علوم طبیعی آن است که علوم انسانی اصلاً «متعلق فی نفسه» ای ندارند. در همان حال که متعلق علوم طبیعی می‌تواند به نحو مطلوب به عنوان چیزی توصیف شود که در شناخت کامل طبیعت معلوم می‌شود، سخن گفتن از شناخت کامل تاریخ بی‌معناست و به همین دلیل نمی‌توان از متعلق فی نفسه‌ای سخن گفت که تحقیق علوم انسانی معطوف به آن است (Gadamer, 1994, p.285).

نقد

۱. ابهام در دیدگاه گادامر

یکی از اشتباهات کلیدی گادامر همین است که به اعتقاد او علوم انسانی برخلاف علوم

طبیعی متعلق فی نفسه‌ای ندارند، بلکه در این حوزه آنچه روبروی ما قرار دارد، تاریخ یک موجود تاریخی است و چون تاریخ امر ثابتی نیست و دائم در سیلان و تداوم است، احاطه بر آن امکان ندارد. بنابراین، در علوم انسانی حتی حقیقت و مطابقت ثابتی هم وجود ندارد، بلکه حقیقت همان است که ما در طی تاریخ وجودی خود به تدریج و به نحو محدود به آن می‌رسیم. در نتیجه حقیقت‌داشتن به معنای مطابقت با واقع در این علوم بی‌معناست. اینجاست که واقعاً فهم اینکه گادامر حقیقت را آشکارشدگی و نامستوری چه چیزی می‌داند، بسیار مشکل شده و انسان، حیران و سرگردان می‌ماند. اینکه گادامر نه آن چنان که باید دنبال تمایز فهم صحیح از ناصحیح است و نه وجود فهم‌های متناقض را به‌عنوان یک مشکل می‌نگرد و نه در قبال نسبی‌گرایی و اشکال خودانکاری واکنش مهمی نشان می‌دهد و به راحتی دست از فهم‌ها و قضایای مرجع کشیده است، دلیلش همین دیدگاه درباره حقیقت در علوم انسانی است.

۲. عدم توجه به جنبه‌های ثابت انسان

آیا واقعاً می‌توان پذیرفت که انسان، بما هو انسان، هیچ جنبه و جلوه ثابتی ندارد؟ پاسخ گادامر درباره وجود فطرت واحد در انسان چیست؟ آیا جان و روح انسان‌ها از ابتدا تاکنون هیچ بعد ثابتی که وحدت آن در طول تاریخ زندگی یک انسان یا حتی در همه انسان‌ها محفوظ مانده باشد، ندارد؟ این چیزی است که فلسفه اسلامی و بسیاری دیگر آن را نمی‌پذیرند و گادامر استدلالی جز استناد به استقرا و تجربه حسی بر اثبات مدعای خود نیاورده و دلیلی هم بر نفی و بطلان قول مقابل اقامه نکرده است.

گادامر تأکید زیادی بر مشاهده تغییر در تمام علوم و نظریات، چه در علوم طبیعی و چه در علوم انسانی، دارد و آن را شاهدهی بر تاریخ‌مندی ذاتی انسان و فهم او می‌گیرد. در اینجا یادآوری چند نکته لازم به نظر می‌رسد:

اولاً، نباید بین تکامل و بسط و توسعه وجود انسان و فهم و علم او با تغییر و تبدیل آن خلط کرد. انسان و فهم او می‌تواند تکامل یابد و به مراتب بالاتر وجودی و معرفتی درباره یک شیء برسد؛ فهم می‌تواند توسعه و بسط یابد و سایر جنبه‌های مخفی شیء

را آشکار کند، بدون اینکه در هیچ کدام از دو مورد فوق، فهم اولیه انسان لطمه‌ای ببیند؛ بلکه چه بسا عمق و رسوخ بیشتری پیدا کند. بنابراین، توسعه و بسط عرضی و تکامل طولی فهم هیچ تغییر و تحولی را در فهم سابق انسان موجب نمی‌شوند و این گونه تغییرات نه مستلزم تاریخ‌مندی فهم است و نه مستلزم تغییر و تحول در فهم. ثانیاً، تاریخ‌مندی که به اعتقاد گادامر، ذاتی انسان و فهم اوست، خود، یک معرفت و شناخت است که در قالب یک قضیه کلی و ضروری بیان شده است و در رد آن حتی یک مورد نقض هم کفایت می‌کند. به‌راستی چرا گادامر به جنبه‌های مشترک و ثابت فهم‌ها در علوم مختلف هیچ توجهی نکرده است و به‌طور کلی در نوشته‌های خود متعرض این جنبه‌ها نشده است؛ گویی هیچ فهم مشترکی بین انسان‌ها در موقعیت‌ها و دوره‌های مختلف تاریخی وجود ندارد. حداقل گادامر می‌بایست برای این قبیل علوم هم توجهی به دست می‌داد. ما مشاهده می‌کنیم مثلاً در علوم الهی پس از گذشت قرن‌ها هنوز در بسیاری از مسائل نظر واحد وجود دارد و کسی در آنها حتی تشکیک نکرده است؛ با اینکه گذشت ده‌ها قرن برای تغییر پیش‌فرض‌ها و موقعیت‌ها و سنت، کافی به نظر می‌رسد.

بنابراین، صرف تحول علوم، ملازمه‌ای با تاریخ‌مندی ذات انسان و فهم ندارد؛ البته کسی منکر تأثیر فی‌الجمله تاریخ و تحولات در فهم نیست.

۳. شواهدی بر رد تاریخ‌مندی ذات و حقیقت انسان

شناخت انسان به اعتبار اینکه موضوع علوم انسانی است، از مباحث بسیار مهم و در عین حال پیچیده است. بحث درباره انسان‌شناسی و ابعاد مختلف او، نیازمند تحقیق مفصل و نگارش کتاب‌های گوناگون است. مدعا این است که این موضوع از حقیقت واحد و ذات ثابتی برخوردار است که این حقیقت، وحدت و ثبات خود را در همه مراحل تکاملی انسان محفوظ داشته و اصولاً سرّ امکان و تحقق علوم انسانی همین است؛ در اینجا تنها به ذکر شواهدی بر وحدت و ثبات حقیقت انسان بسنده می‌شود.

۱-۳. هر انسانی در تمام دوران زندگی، خود را شیئی واحد و ثابتی می‌بیند که همه خاطرات خود را محفوظ داشته است؛ او با آنکه گذر ایام و کثرت شئون مادی و قوای

بدنی خود را ادراک می‌کند، حقیقت خود را به‌عنوان امر واحدی که جزو همه آنهاست، به علم حضوری مشاهده می‌کند. وقتی از زمان و مکان سؤال می‌کند، خود را مقید به هیچ زمان یا مکان خاصی ندیده، بلکه همه زمان‌ها و مکان‌های گذشته را زیر پوشش هستی خود مشاهده می‌کند. در میان تمام تغییرات، خویش را واحد ثابتی می‌یابد که غایب از خود نبوده و نزد خود حاضر است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۴)؛

۳-۲. حس، تجربه و استقرا نیز وحدت نوعی و حقیقی بشر را تأیید و تثبیت می‌کنند (همان، ص ۹۰-۹۱)؛

۳-۳. گسترش روزافزون مخاطبان ادیان الهی، با وجود گذشت قرن‌ها، بلکه هزاره‌ها از زمان موجودیت آنها خود دلیل دیگری است که انسان که مخاطب ادیان است، تغییری در فطرت اصیل خود نیافته و همچنان گمشده خود را در آن آموزه‌ها می‌یابد. همچنین پذیرش ادیان الهی، به‌ویژه دین اسلام از سوی فرهنگ‌های متفاوت و گروه‌های انسانی مختلف، با نژادهای گوناگون، در حالی که با یک کتاب آسمانی و با آموزه‌های یکسان با همه سخن می‌گفته‌اند، دلیل بر وجود قدر مشترک بین همه انسان‌هاست؛

۳-۴. وجود یک سلسله قوانین و احکام جهان‌شمول در زندگی و مناسبات آدمیان حاکم و جاری است و این، نشانه آن است که بشر دارای ذات و ذاتیات مشترکی است؛ زیرا اگر بشر واجد ذات و فطرت ثابت و مشترک نمی‌بود، جریان چنین قواعد و قوانین جهان‌شمول، ناممکن یا نامعقول می‌نمود؛

۳-۵. انکار ذات‌مندی و هم‌ذاتی انسان‌ها امکان علوم انسانی را زیر سؤال می‌برد؛ چراکه در این صورت صدور هرگونه قاعده علمی عام ثابت درباره کنش‌ها و جوامع بشری منتفی و محال می‌گردد؛ این در حالی است که چنین قواعد پذیرفته‌شده‌ای وجود دارد و با تنسیق آنها رشته علوم انسانی و اجتماعی - که مشتمل بر چندین دانش مستقل است - پدید آمده است (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۲۱۸)؛

۳-۶. در میان انسان‌ها در طول تاریخ، گرایش‌های واحدی وجود داشته است؛ مانند میل به تعالی و کمال، میل به حقیقت‌یابی، میل به زیبایی و جمال و ... این گرایش‌های مشترک طبعاً علتی می‌طلبد و به حصر عقلی این علت یا درونی است و یا بیرونی. قطعاً

یک عامل بیرونی نمی‌تواند مبدأ چنین گرایش‌هایی باشد؛ زیرا عامل بیرونی همواره دچار تطور و عدم ثبات و در نتیجه، عدم شمول است، پس ناچار باید علت و مبدأ این‌گونه گرایش‌ها را در درون ذات انسان جست‌وجو نمود و ذاتی هر انسانی دانست (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۹-۱۸۰).

ج) خودشکنی نظریه گادامر درباره تاریخ‌مندی فهم

۱. بیان اشکال

این‌همه ادعا از سوی گادامر درباره تاریخ‌مندی ذاتی فهم انسان، با آن‌همه شرح و تفصیل که حکایت از اطلاق و کلیت نظریه او دارد، آیا تاریخ‌مند و مشمول مرور زمان می‌شود یا نه؟ پاسخ مثبت، پایه‌های آن نظریه را سست کرده و احتجاج به آن را باطل می‌گرداند و پاسخ منفی، ناقض اصل نظریه اوست. لئو اشتراوس می‌گوید:

طرفداران تاریخی‌نگری می‌گویند همه اندیشه‌ها و اعتقادات، اموری تاریخی‌اند؛ یعنی سرانجام از بین‌رفتنی‌اند؛ سؤال این است که خود تاریخی‌نگری چگونه؟ آیا خود این اندیشه هم امری تاریخی و محکوم به نابودی است، پس نمی‌تواند برای همیشه معتبر باشد؛ یعنی نمی‌توان آن را به‌عنوان حقیقت محض پذیرفت؟ دفاع از نظریه تاریخی‌نگری حکم می‌کند که در خود آن نظریه هم شک کنیم و از حد آن در گذریم (لئو اشتراوس، ۱۳۷۳، ص ۴۳-۴۴).

هابرماس به بیان دیگری به این اشکال پرداخته است:

این تصور که آرمان روشنگری در زمینه حذف پیش‌داوری‌ها خود نیز یک پیش‌داوری است، می‌تواند از جانب کسانی که نظریات گادامر را جدی می‌گیرند، در معرض ادعای مشابهی قرار گیرد. اگر ما ادعای مربوط به تاریخ‌مندی «وجود حاضر در جهان» را بپذیریم، در این صورت نظریه گادامر درباره روشنگری نیز مقید و دارای «پیش‌داوری» است، هیچ‌گونه چشم‌انداز مطلق یا عینی وجود ندارد که وی بتواند از آن دیدگاه درباره ماهیت آمیخته به پیش‌داوری آرمان‌های روشنگری داوری کند (هولاب، ۱۳۷۵، ص ۲۵۷).

۲. پاسخ گادامر

گادامر در تکمله اول حقیقت و روش تحت عنوان «هرمنوتیک و تاریخی‌نگری» به این

اشکال پرداخته و کلمات *لئو/اشتراوس* را بررسی کرده و در نهایت چنین نتیجه می‌گیرد: سؤال ما این است که آیا این دو قضیه: «کل دانش به‌نحو تاریخ‌مند، محدود و مشروط است» و «این تکه و قطعه از دانش به‌نحو غیر مشروط صحیح است»، در یک سطح هستند؛ به‌نحوی که با هم در تناقض باشند، [خیر؛] زیرا نظریه و تز من این نیست که این قضیه برای همیشه صحیح فرض خواهد شد؛ همان‌طور که تاکنون این چنین فرض نشده بود؛ بلکه تاریخی‌نگر در عین جدیت در ادعا، این واقعیت را می‌پذیرد که روزی این قضیه، دیگر قضیه‌ای صحیح و صادق به حساب نیاید؛ یعنی مردم در آن روز، غیر تاریخی فکر کنند. با این حال نتیجه‌اش این نیست که اظهار مشروط‌بودن همه دانش‌ها، بی‌معنا و به‌لحاظ منطقی تناقض‌آمیز باشد (Gadamer, 1994, p.534).

و در جای دیگر می‌گوید:

ما معتقدیم این حقیقت که تجربه ما از جهان، محدود به زبان است، مستلزم یک دیدگاه و چشم‌انداز انحصاری و محدود نمی‌شود؛ اگر با واردشدن به جهان‌های زبانی بیگانه، ما بر پیش‌فرض‌ها و محدودیت‌های تجربه سابق خود از جهان غلبه می‌کنیم، این به معنای ترک جهان خودمان نیست؛ نظیر مسافرانی که به همراه تجربیات جدید به خانه خود برمی‌گردیم و اگر هم باز نگردیم، ما نمی‌توانیم به طور کلی گذشته را فراموش کنیم (Gadamer, Ibid, p.448).

حتی آنجاکه ما اساساً آگاهی می‌یابیم که کل فکر بشری درباره جهان به‌نحو تاریخ‌مند مشروط و محدود شده است و بنابراین، فکر خود ما هم، همچنین؛ ما هنوز هم یک موضوع غیر مشروط را مفروض نگرفته‌ایم. نباید به این گزاره مورد اعتقاد ما که «انسان به طور اصولی تاریخ‌مند و محدود است» اعتراض شود که: این ادعا به‌نحو غیر مشروط و مطلق صحیح است و نمی‌تواند در مورد خود بدون تناقض کار برد داشته باشد. آگاهی از مشروط‌بودن و محدود‌بودن، مشروط‌بودن و محدود‌بودن ما را لغو نمی‌کند.

این یکی از پیش‌فرض‌های فلسفه تأملی است که موضوعاتی را می‌فهمد که ابداً هم سطح منطقی روابط قضیه‌ای نیست. بنابراین، گفت و گوی تأملی ما و برهان تأملی ما خارج از محل بحث است؛ زیرا سر و کار ما با روابط بین داوری‌ها نیست که ضرورتاً باید از تناقض محفوظ باشند، بلکه با روابط حیاتی و زیستی سر و کار داریم. تجربه زبانی ما از جهان ظرفیت در آغوش گرفتن متفاوت‌ترین ارتباطات حیات را داراست (Gadamer, Ibid, p.448).

کارل اتو اپل (Karl Otto Apel) می‌گوید:

آنچه انسان‌ها دربارهٔ خودشان می‌گویند نباید به عنوان گزاره‌های عینی‌ای تلقی شود که دربارهٔ موجودی خاص اظهار می‌شوند. از این‌رو، بی‌معناست اگر این قضایا را با نشان‌دادن دور منطقی آنها یا تناقض‌آمیز بودن آنها مردود اعلام کنیم (Gadamer, Ibid, p.449).

۳. پاسخ به گادامر

در ردّ پاسخ گادامر می‌توان گفت که هرچند بین دو قضیهٔ فوق تناقض منطقی در بین نباشد و بتوان به نحوی بین آن دو جمع کرد و از تناقض گریخت؛ لکن از حیث خودکاربردی معرفت‌شناختی متناقض است و اشکال خودانکاری هم مربوط به صورت قضیه تاریخی نگر نیست، بلکه ناظر به محتوای آن و خودشمولی محتوایی آن است. به عبارت دیگر، از حیث مناط، فرقی بین قضیهٔ مورد ادعای تاریخی نگر با سایر قضایا در علوم انسانی نیست.

گادامر با تردستی خاص و با این مغلطه که آگاهی از مشروط بودن همهٔ احکام بشری موجب لغو محدودیت ما نمی‌شود؛ زیرا متعلق این آگاهی نفس محدودیت و مشروط بودن انسان است، در پی آن است که توجه اذهان مخاطبان را از نفس همین آگاهی و شناخت که در قالب یک قضیهٔ کلی و غیر مشروط بیان شده است، بگرداند؛ در حالی که هیچ توجیهی برای خروج این قضیه از شمول حکم محدودیت و مشروطیت نمی‌آورد. به علاوه گادامر با پذیرش اینکه چه بسا روزگاری بیاید که مردم به نحو تاریخی فکر نکنند، از همین الآن ریشهٔ نظریهٔ خود را زده است و نمی‌تواند دفاعی در مقابل نظر رقیب از خود نشان دهد.

هابرماس می‌گوید: گادامر خود از این تناقض آگاه است؛ وی وجود تعارض میان نظر و عمل در مواضع خویش را تصدیق می‌کند؛ به این معناکه نظریهٔ او نمی‌تواند در معرض اصول و فروض همان نظریه قرار گیرد. وی نمی‌تواند از نسبت سخن به میان آورد، مگر آنکه نسبت احکام خویش را نیز بپذیرد. دفاعیهٔ او در مقابل منتقدانی که نظریهٔ تأویل او را علیه خودش به کار می‌برند، این است که ردّ و ابطال صوری و منطقی، لزوماً درستی و صدق یک استدلال را از میان نمی‌برد. این سخن ممکن است

درست باشد، اما گادامر با نفی منطق صوری، روشی برای بررسی اعتبار ادعاهای خود در دست خواننده باقی نمی‌گذارد (هولاب، همان، ص ۲۵۸).

د) ذهن‌گرایی در هرمنوتیک گادامر

۱. معنای ذهن‌گرایی

ذهن‌گرایی دیدگاهی است که بر دخالت عناصر ذهنی در تجربه و فهم تأکید دارد و یا در شکل افراطی آن، نظریه‌ای است که دانش ما را محدود و محصور به حالات ذهنی خود ما می‌کند (See: The American Heritage Dictionary of The English Language).

ذهن‌گرایی تجربه‌ی ذهن را بنیان هر معیار و قانون می‌داند و مراتبی دارد؛ حتی ممکن است به آنجا برسد که طبیعت و وجود هر شیء را هم وابسته به آگاهی ذهن هر کسی از آن بدانند که در این صورت به ایدئالیسم مطلق منجر می‌شود.

۲. ذهن‌گرایی و هرمنوتیک فلسفی

به نظر گادامر ریشه‌دواندن فهم تاریخ‌مند و سیاق‌مند در موقعیت مفسر قابل اجتناب نیست. چنین فهمی همواره وابسته به شرایط تاریخی‌ای است که برحسب آنها مفسر اعیان را درک می‌کند و هم وابسته به علائق مفسر که به این شرایط عرضه می‌شود. وانکه (Georgia Warnke) می‌گوید: گرچه در نظر گادامر متون و آثار هنری نمایانگر حقایق‌اند، اما این حقایق امور متعینی نیستند. در فهم یک اثر هنری ما حقیقت آن را به‌عنوان نمایانگر غیر قابل تغییر یک عین واقعی و ثابت نمی‌فهمیم، بلکه آن را به‌عنوان حقیقتی برای خود یا حقیقتی از منظر خود می‌فهمیم؛ همین‌طور در فهم یک حادثه تاریخی یا تجربه اجتماعی ما به یک تعیین از معنای عینی آن نمی‌رسیم، بلکه آن را از دیدگاه تاریخ‌مند خود می‌بینیم و اینجاست که به نظر می‌رسد فهم هرمنوتیکی از ناحیه ذهن‌گروی یا تفاسیر دلخواهی تهدید می‌شود (Warnke, 1987, p.74).

۳. نظر هیرش

هیرش نیز معتقد است اگر این نظریه درست باشد که هر انسانی در موقعیتی زندگی می‌کند که متفاوت از موقعیت دیگری و موقعیت‌های دیگران است و هر کدام چشم‌اندازی متفاوت از دیگران دارند، آنگاه جزمیت تاریخ‌گروی رادیکال سر از روان‌شناسی گروهی در می‌آورد؛ افراد که به طور عام موجوداتی متفاوت از یکدیگرند، نمی‌توانند مقاصد یکدیگر را درک کنند. چنین تقریری مسئله فهم را به ذهنیت و چشم‌انداز روانی افراد پیوند می‌دهد (Hirsh, 1967, p.257).

پاسخ به هیرش

به نظر می‌رسد، ایراد هیرش به گادامر در این سطح قابل پاسخ باشد؛ زیرا گادامر هرگز قائل به چشم‌انداز شخصی، موقعیت شخصی، پیش‌فرض‌های شخصی و سنت شخصی نیست. گادامر فهم را امتزاج افق‌ها می‌داند که یکسوی آن سنت و مآثر گذشته است. مراد از سنت در یک مورد تمام تفاسیری است که از یک مسئله تا به حال انجام شده است و اینکه گادامر تأکید دارد فرد متعلق به سنت است، نه سنت متعلق به فرد، بلکه فرد در جریان سنت افکنده شده است. اینکه او اصرار دارد پیش‌فرض‌های فرد برگرفته از موقعیت‌هایی است که متأثر از گذشته و مآثر و ودایع فرهنگی گذشتگان است، همه برای این است که ما را از تفسیر شخصی برحذر دارد. سنتی را که ما به آن تعلق داریم، اختصاص به من ندارد. هر کسی در یک مسئله بخواهد تحقیق و آن را تفسیر کند، با همین سنت روبروست؛ البته سنت به مرور زمان تغییر می‌کند و هر کدام از ما به نوبه خود در جریان تکامل سنت سهیم هستیم، ولی این یک امر همگانی است. برای گادامر هرگز این مسئله که چرا با وجود این، افراد یکدیگر را به خوبی می‌فهمند، مطرح نبوده است (See: Dostal, 2002, pp.64-66).

بنابراین، به نظر می‌رسد هیرش در این مورد در فهم دیدگاه گادامر کوتاهی کرده است. و آنکه هم معتقد است تحلیل گادامر از پیش‌فرض‌ها و سنت از آن نوع ذهن‌گروی که امثال هیرش، گادامر را به آن متهم کرده‌اند، بسیار بعید است. به نظر او تفسیر هیرش از گادامر بسیار سطحی و کم‌عمق است. در نظر گادامر دانشی که یک فرد یا جامعه‌ای در مورد یک شیء دارد، تولید همان شخص یا همان اجتماع نیست، بلکه

محصول تاریخ است. یک گزاره در مورد معنای یک اثر هنری، تعبیری از چشم‌اندازهای فردی یا پیش‌فرض‌های شخصی یک گروه مفسر نیست، بلکه ارائه میراث همه آنهاست. به همین دلیل، عمل فهم دیگر به‌عنوان یک عمل ذهنی درک نمی‌شود، بلکه فهم، جنبه‌ای از تاریخ اثر گذار است (Warnke, 1987, pp.78-80). اما اشکالی که از خود وانکه نقل شد، به نظر می‌رسد اشکال قابل تأملی باشد. حال باید دید طبق آموزه‌های گادامر می‌توان از اشکال رهایی جست یا نه؛ در ذیل به آن می‌پردازیم.

۴. نزاع فرضی وانکه و گادامر

ما معمولاً در فهم متون و آثار هنری و... آنها را با شرایط و موقعیت خودمان مرتبط می‌کنیم. حال پرسش این است که آیا هر اوضاع و احوال فردی تعیین جهت معتبری درباره موضوع به دست می‌دهد؟ آیا بین دیدگاهی که معنای شیء را به نمایش می‌گذارد و دیدگاهی که آن را فرو می‌ریزد، تفاوتی هست یا نه؟ آیا هر فهمی چون موقعیت‌مند است، مانند همه فهم‌هاست؟ اگر ضرورتاً معنایی را که من می‌فهمم، ریشه در موقعیت و حال و وضع خود من دارد، پس فرق فهم من با تفسیر ذهنی محض چیست؟ وانکه می‌گوید: پرسش اصلی این است که گرچه فهم ما محدود و مشروط به سنت و پیش‌فرض‌هاست و این دو، فردی و شخصی نیستند، اما مسلماً است که سنت ممکن است موجب رویکردهای متفاوتی به یک مسئله بشود و در این صورت ما کدام یک را باید انتخاب کنیم؟ مثلاً سنت ما تفاسیر زیاد و متفاوتی از شکسپیر ارائه کرده است و چه بسا پاره‌ای از آنها با هم تناقض داشته باشند؛ آیا وفاداری به این یا آن، که همه ریشه در سنت تاریخی دارند، تابع موضع شخصی و فردی و ذهنی ما نیست؟ ریشه‌داری تفسیر در سنت و پیش‌داوری چگونه می‌تواند از ذهنی‌بودن تفسیر جلوگیری کند؟ آیا تفاسیر ما از متن یا اثر هنری و در واقع از ارزش‌های سنتی که به آن تعلق داریم، گزافی نمی‌شوند؟ (Warnke, 1987, pp.78-80).

پاسخ گادامر: می‌توان گفت این نحو استدلال و گفت و گو در صورتی معنا دارد که ما ایده یک معنای معین یا معنای فی‌نفسه را در مورد یک متن پذیرفته باشیم و گادامر این امر را قبول ندارد، فهم همواره تفسیر است و معنا همواره امتزاج افق‌های مفسر و

امر مورد تفسیر است؛ چشم انداز و افق نه مانع فهم که شرط امکان فهم اند.

ایراد وانکه: این تحلیل گادامر نیز مشکل ذهن گروی را برطرف نمی کند؛ زیرا بر فرض ما نشان دادیم که سنت و پیش فرض شرط امکان می باشد، لکن سؤال این است که این فهم چگونه حاصل می شود؟ زیرا هر سنت و زبانی ممکن است راه های متفاوتی برای فهم یک شیء ارائه کند؛ آیا همه اینها درست و مساوی اند و اگر این چنین نیست، یک مفسر چگونه می تواند بین این همه، تصمیم گیری کند؟ [عاملی که یکی از این موارد را ترجیح می دهد، آیا چیزی جز ترجیح شخصی و فردی است؟] (Warnke, 1987, p.82).

پاسخ گادامر: آنچه گادامر می تواند در اینجا ما را به آن ارجاع دهد، لزوم تمایز بین پیش فرض های صحیح و پیش فرض های نادرست است.

ایراد وانکه: بر فرض ما به مرور زمان یا به واسطه معیارهایی، به اشتباه بودن پاره ای از پیش فرض ها پی بردیم و پیش فرض های جدیدی را جایگزین آنها کردیم، در اینجا چه تضمینی است که دیدگاه های جدید نسبت به پیش فرض هایی که آنها را رها کردیم، کمتر گزافی، شخصی و گمراه کننده باشند؟ به عبارت دیگر، چه چیزی ما را مطمئن می کند که حقیقتی را که فعلاً در شیء یافته ایم، حقیقتی است که قابل اثبات و پذیرش باشد (Warnke, 1987, p.88).

وانکه می گوید: درست است که در نظر گادامر تفاسیر ما شخصی نیستند، بلکه ریشه های تاریخی دارند و متونی که فعلاً در دست ماست، عبارت است از امتزاج عقاید گذشتگان و توافقی است از صداهای مختلف که ما هم، صدا و عقیده خود را به آن می افزاییم، لکن این نیز به نوعی به ذهن گرایی می انجامد؛ ما وقتی تصورات خود درباره یک متن یا موضوع را در پرتو حقیقتی که در آن یافته ایم، کنار می گذاریم، به نظر می رسد پیش فرض های ناآزموده خاصی را که به خودی خود محدود به سنت ما هستند، جایگزین دیگر پیش فرض های پذیرفته شده از سوی سنت نموده ایم، اما تضمینی نداریم که پیش فرض های جدید دلخواهی نباشند و امری جدید درباره موضوع به ما آموخته باشند (Warnke, 1987, pp.90-91).

پاسخ گادامر: گادامر می تواند اینجا به عنصر اطلاق و حیث کاربردی بودن فهم تمسک جوید؛ درست است که سنت دیدگاه های متفاوتی را به ما عرضه می کند، اما در

واقعۀ فهم این چنین نیست که ما به طور کامل تسلیم سنت باشیم. دیدگاه‌های مختلف سنت به نحو مطلق پذیرفته نمی‌شوند، بلکه آن دیدگاهی پذیرفته می‌شود که بتواند با موقعیت کنونی من ارتباط پیدا کند و در موقعیت حاضر کاربرد و معنادار باشد و سایر معنای خود به خود کنار زده خواهند شد. به عبارت دقیق‌تر، در حادثۀ فهم یک سنت، معنایی از آن فهمیده می‌شود که قابل تطبیق به شرایط کنونی من است و سنت معنای دیگری برای من ندارد.

ایراد وانکه: اگر فهم ما از متون یا سایر جنبه‌های سنت، متضمن اطلاق آنها به موقعیت کنونی ماست، آیا ما در بازتفسیری آن ادعاها برای کاربردهای تاریخی خودمان ریسک نکرده‌ایم؟ وانکه در اینجا به گفتاری از امیلیو بتی (Emilio Betti) تمسک می‌جوید. بتی می‌گوید: تحلیل گادامر از کاربردی بودن فهم در و دروازه را برای گزافی بودن و ذهنی بودن تفسیر باز کرده است و حقیقت تاریخ‌مند را تهدید، بلکه منهدم کرده است.* سؤال بتی این است که ما در جایگزین کردن پیش‌فرض‌ها و کاربردی کردن سنت چگونه دچار گزاف و خودسری نمی‌شویم؟

گادامر از یکسو مدعی است هر تفسیری، نوعی پیش‌داوری است و به همین دلیل برای تضمین عینیت فهم نمی‌توان به قصد مؤلف، چشم‌انداز الهی یا روش‌های علمی متوسل شد؛ زیرا فهم خود این امور هم موقعیت‌مند و پیش‌داوری است و از سوی دیگر، منکر این است که موقعیت‌مندی تفسیر، آن را به نحو کامل موضوعی برای اعتقاد ذهنی قرار دهد. گادامر مشخص نمی‌کند که موقعیت‌مندی تفسیر چه محدودیت‌هایی را ایجاد می‌کند و واقعاً ما چه معیارهایی در تفسیر صحیح در دست داریم و چه تضمینی داریم که در اطلاق آن معیارها گزاف و فرصت طلبانه عمل نکنیم. آنجاکه ما یک سنت تفسیری را به روشی مناسب به کار می‌گیریم؛ به طوری که حتی ادعاهای آن را تغییر داده یا اصلاح می‌کنیم، از کجا بدانیم که ما فرصت طلبانه عمل نکرده‌ایم؟ (Wamke, 1987, pp.98-99).

* این نوشته در اصل به زبان ایتالیایی است و ژوزف بلخر آن را به انگلیسی ترجمه و در کتاب خود هرمنوتیک معاصر چاپ کرده و نقل قول وانکه از بتی در این ترجمه در صفحه ۸۳ این کتاب واقع شده است.

پاسخ گادامر: گادامر می‌تواند ما را به حیث دیالکتیکی و پرسش و پاسخ فهم ارجاع دهد. هرکس باید در قبال متعلق فهم و سنت حالت فتوح بگیرد و اجازه دهد سنت، پرسش‌های خود را مطرح کند و پاسخ خود را بگیرد و به سؤال‌های ما هم پاسخ دهد تا سرانجام به توافق و اتحاد در افق برسیم. بنابراین، راه جلوگیری از ذهن‌گروی آن است که ما تمایلات و پیش‌فرض‌های خود را بر متن تحمیل نکنیم و اجازه دهیم متن و هر جنبه دیگری از سنت با ما سخن بگوید و در یک فرآیند پرسش و پاسخ به شناختی جدید برسیم. برون‌داد یک دیالوگ بدان معنا نیست که در نهایت یکی تسلیم دیگری شود، بلکه در یک گفت‌وگوی واقعی که طرفین دنبال رسیدن به واقعیت و حقیقت‌اند، هیچ تعصبی بر نظریات شخصی نیست و معمولاً نتیجه آن، رسیدن به امری واقعی و جدید و رای افق طرفین است.

۵. سخن نهایی در اشکال ذهن‌گرایی

به نظر می‌رسد و آنکه هم سرانجام می‌پذیرد که گادامر به اشکال ذهن‌گرایی پاسخی درخور داده و هرمنوتیک فلسفی به وادی ذهن‌گرایی نمی‌افتد. فرق گادامر و هایدگر با ایدئالیست‌ها این است که از دیدگاه ذهن‌گرا، جهان و سنت متعلق به ذهن شناسنده است، اما طبق دیدگاه هایدگر و گادامر، این انسان و فاعل شناساست که متعلق به جهان و سنت است. ما در جهان و در سنت به سر می‌بریم و آنها وجود ما، ذهن ما، فهم ما و پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌های ما را احاطه کرده‌اند، نه اینکه ذهن ما محیط به این امور باشد و در کیفیت فهم آنها و دیدن آنها مستقلاً دخالت داشته باشد و آنها مصنوع و ساخته و پرداخته ذهن ما باشند؛ امری که کانت ادعا دارد و قائل است هر چیزی برای فهمیده‌شدن باید بتواند از کانال ساختار حاسه و فاهمه انسان بگذرد و صورت آن ساختار را به خود بگیرد؛ گرچه کانت هم با وجود چنین ادعایی خود را یک ذهن‌گرا نمی‌داند!

نکته: پاسخ اخیر و نهایی گادامر با دیدگاه او در مورد پیش‌فرض‌ها، ناسازگار است؛ زیرا او متن و سنت را فعال مایشاء نمی‌داند، بلکه برای فاعل شناسا هم سهمی در فهم قائل است... مسئله امتزاج افق‌ها و حیث پرسش و پاسخ فهم، دلیل این مطلب است؛ او معتقد بود که جدایی از پیش‌فرض‌ها امکان ندارد و جلوگیری از تأثیر آنها را نیز در اختیار انسان نمی‌دانست؛ حال چگونه مدعی است که ما در فهم نباید خود را به متن

تحمیل کنیم، بلکه باید به متن اجازه دهیم که معنای واقعی و پرسش واقعی خود را بدون دخالت پیش فرض‌های ما، پیش پای ما بگذارد و در ما تأثیر کند. آن توصیف واقع با این توصیه باهم قابل جمع نیست و صرف اینکه ما متعلق به سنت هستیم، نه سنت متعلق به ما، مانع از تأثیر پیش فرض‌های ما در فهم نمی‌گردد.

۶. پاسخ دوم در رد اشکال ذهن‌گرایی

گادامر می‌تواند از راه دیگری نیز چالش ذهن‌گروی را از اعتبار بیندازد و آن اینکه اصل این مسئله وابسته است بر یک طرح معرفت‌شناسی که مبتنی بر دوئالیزم ابژه-سوژه است. ذهن‌گروی در صورتی معنا می‌دهد که ما در مسئله شناخت و فهم، دو امر جداگانه به نام فاعل شناسا و موضوع و متعلق شناخت داشتیم که در مقابل همدیگر وجود دارند و آنگاه می‌شد اشکال کرد که فرد برای رسیدن به عین و متعلق شناسایی دچار ذهن‌گرایی شده است، اما گادامر که از ابتدا این دو گانگی را مردود اعلام کرد و فهم را واقعه‌ای دانست که از حیثیات وجودی انسان است و در واقع، فهمیدن، به معنای رسیدن به یک تجربه در درون خود و ظهور جلوه‌ای از وجود خود است، دیگر دخالت ذهن در این امر بی‌معنا خواهد بود.

اینجا دیگر انسان در عالم است و عالم جدا از انسان نیست، عالم چیزی نیست که بر یک فاعل شناسا عرضه شده باشد، بلکه آدمی خود به عالم تعلق دارد و این تعلق از طریق فرآیند تفهم به ظهور می‌آید.

هیدگر و به تبع او گادامر برای دورشدن از فاعلیت ذهن استعلایی کوشیدند نوعی از عینیت را مطرح کنند که بیرون از تمایز فاعل - موضوع است، عینیتی که در آن «واقع‌بودگی» وجود انسان مرجع نهایی شمرده می‌شود. بدین ترتیب، در تفکر هیدگر نوع تازه‌ای از عینیت وجود دارد که با عینیت مورد نظر مکتب تاریخی و عینیت مطرح در مابعدالطبیعه دوره جدید و نهایتاً عینیت تفکر فناورانه دوره جدید با همه پراگماتیسم و مصلحت‌بینی آن، مغایرت دارد. این عینیت، عینیتی است که به شیء اجازه می‌دهد آن چنان‌که واقعاً هست، برای ما ظاهر شود (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۱۹۸).

۷. پاسخ سوم به اشکال ذهن‌گرایی

در عین حال که عقل ما در سنت شکل گرفته و ایده ما درباره عقل هم متأثر از پیش‌داوری‌هایمان پدیدآمده، اما این بدان معنا نیست که عقل با یک نقطه نظر ذهنی شکل گرفته است.

تصورات ما از معنا به دل‌بستگی‌ها و فرض‌هایی برمی‌گردد که بخشی از تجربه تاریخی ما از جامعه‌ای است که ما به آن تعلق داریم و مقدم بر رویکرد شخصی ما به اشیای عینی است. در واقع این تجربه تاریخی‌مند، قدرت دل‌خواهی بودن فهم ما را محدود می‌کند؛ زیرا تا آنجا که فهم یک شیء ریشه در تاریخ کلی تفاسیر داشته باشد، انسان را از تفسیر به رأی حفظ می‌کند.

در واقع از منظر آگاهی متأثر از تاریخ، این روشنگری [و از جمله هیرش] است که با توسل به عقل فردی خود و نه بازسازی نقش پیش‌داوری و سنت در فهم، به گزافی بودن و ذهن‌گروی مبتلا شده است؛ زیرا اوست که امکان تعیین معنا توسط مفسر را پذیرفته است؛ آن‌هم در یک روش مستقل و بدون محدودیت و به عنوان یک فاعل شناسای فردی با به کارگیری عقل فردی خود (Warnke, 1987, pp.80-81) (اشکال گادامر و شارحان او به عینی‌گرایان قصدگرا آن است که از کجا شما یقین پیدا می‌کنید که به معنای مورد نظر مؤلف دست یافته‌اید، از کجا ذهن مؤلف را خوانده‌اید، آیا بدون به کارگیری عقل و ذهن فردی خود چنین چیزی ممکن است؟ و در این صورت این شما هستید که به تفاسیر شخصی و ذهن‌گروی مبتلا می‌شوید.

البته به نظر می‌رسد در ایراد *وانکه* به روشنگری باید تأمل نمود؛ زیرا آنها برای گرفتارنشدن به ذهن‌گروی و تفاسیر شخصی قواعدی دارند و مفسر آنچنان هم آزاد و رها نیست، بلکه باید از روش‌های معمول و معقول فهم استفاده نماید و کلام *وانکه* اتهامی بیش نیست.

نکته: دو پاسخ اخیر در صورتی مسموع است که ما مبنای گادامر را در فهم و اجزای ساختاری آن پذیرفته باشیم و فهم بر مبنای ابژه و سوژه را نفی کنیم. ایراداتی که تاکنون بررسی شد، شامل ایراد خودانکاری، نسبی‌گروی و ذهن‌گروی از لوازم نظریه هرمنوتیک فلسفی شمرده می‌شود و بر فرض پذیرش این نظریه بر آن وارد شده و به اصطلاح ایرادات بنایی بود؛ گرچه به مناسبت، پاره‌ای از ایرادات مبنایی هم، نظیر آنچه در نقد معیار بودن سنت و فاصله زمانی و پاره‌ای از اشارات دیگر، مورد بررسی قرار گرفت.

هرمنوتیک فلسفی گادامر جنبه های فراوان دیگری هم دارد که قابل نقد و بررسی است؛ بحث در ماهیت فهم و عناصر تشکیل دهنده آن و بحث از رابطه فهم و روش، از آن جمله است؛ لکن یک مقاله ظرفیت همه مباحث را ندارد و هرکدام مقاله جداگانه ای می طلبد.*

نتیجه گیری

برایند مباحث گذشته این شد که هرمنوتیک فلسفی اولاً، گرفتار معضل نسبی گروی است و گادامر چاره ای جز پذیرش آن ندارد؛ اساس نظریه گادامر مبنی بر تاریخ مندی ذاتی فهم، پارادوکسیکال و خودشکن است؛ گادامر در مسئله «حقیقت» در علوم انسانی به بیراهه رفته و از جنبه های ثابت انسان غفلت ورزیده است و سرانجام اینکه اتهام ذهن گرایی در حق گادامر، بنا بر پذیرش مبنای گادامر در فهم ثابت نشد، گرچه به مرزهای آن نزدیک شده است.

* . نویسنده در کتاب فهم در دام تاریخی نگری به طور مبسوط به تبیین و نقد این دیدگاهها پرداخته است (همچنین ر.ک: نویسنده، «گادامر و تاریخ مندی فهم»، فصلنامه قیاس، ش ۴۹).

منابع و مأخذ

1. Bleicher, Josef; **Contemporary Hermeneutics**, Routledge and Kegan Paul, London and New York, 1980.
2. Dostal, Robert j.; **the Experience of Truth for Godamer and Heidegger**, Published in: Hermeneutics and Truth, Edited by Brice R. Wachterhauser, Northwestern University Press Evanston, 1994.
3. **Festivals of Interpretation**; Edited by kathleen Wright, State University of New York , Albany press, 1990.
4. Gadamer ,Hans-Georg;, **Truth and Method**, Second Revisd Edition Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, New York, 1994.
5. ———; **Truth in The Human Sciences**, Published in Hermeneutics and Truth, 1994.
6. ———; **The Historicity of Understanding**, Published in: Hermeneutics Readers, 1986.
7. ———, **What is Truth**, Published in Hermeneutics and Truth, 1994
8. Grondin Jean; **Hermeneutics and Relativism**, Published in, Festivals of Interpretation, 1990.
9. Grondin, Jean; **Introduction to Philosophical Hermeneutics**, Translated By Joel Weinshimer, Yale University Press, 1994.
10. Heidegger, Martin; **Being and Time**, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Harpersan Francisco, 1962.
11. **Hermeneutics and Truth**; Edited by Brice R.Wachterhauser, Northwestern University press Ewanston, Illinois, 1994.
12. Hirsch , E. D.; **Validity in Interpretation**, New Haven and London, Yale university press, 1967.
13. Karsten R.Stueber; **Understanding Truth and Objectivity** ,1994, published in Hermeneutics and Truth, 1994.
14. Kurt Mueller vollmer; **The Hermeneutics**, Readers, published in The

United king dom, 1986.

15. The Cambridge Companion to Gadamer, Gontributors: Robert J.Dostal, Combridge University Press.

16. The literary Encyclopedia, Kelsey Wood, College of Cross, available at: www.litencyc.com, 2003 ,(4/15/ 2006).

17. Warnke, Georgia; **Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason**, Polity press, 1987.

18. Weinsheimer,Joel G. ; **Gadamer's Hermeneutics**, Yale University press, 1985.

۱۹. پالمر، ریچارد؛ **علم هرمنوتیک**؛ ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی؛ تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۷۷.

۲۰. جوادی آملی، عبدالله؛ **شریعت در آینه معرفت**؛ چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.

۲۱. _____؛ **فطرت در قرآن**؛ چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.

۲۲. رابرت هولاب؛ **یورگن هابرماس**؛ ترجمه حسین بشیریه؛ تهران، نشر نی، ۱۳۷۵.

۲۳. رشاد، علی اکبر؛ **منطق فهم دین**؛ چاپ اول، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.

۲۴. سبحانی، جعفر؛ **سیمای انسان کامل در قرآن**؛ چاپ ششم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.

۲۵. _____؛ **مدخل مسائل جدید در علم کلام**؛ چاپ دوم، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۲.

۲۶. سنکی، هاوارد؛ «پنج روایت از نسبی گرایی شناختی»؛ ترجمه پیروز فطورچی؛ فصلنامه ذهن، ش ۹، ۱۳۸۱.

۲۷. لئواشتراس؛ **حقوق طبیعی و تاریخ**؛ ترجمه باقر پرهام؛ تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۳.

۲۸. عرب صالحی، خداخواست؛ «گادامر و تاریخ‌مندی فهم»؛ فصلنامه قیسات، ش ۴۹، ۱۳۸۷.

۲۹. _____؛ **فهم در دام تاریخی نگری**؛ چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.