

گادامر و تاریخ‌مندی فهم

خداخواست عرب صالحی*

چکیده

مبحث تاریخی‌نگری (Historicism) از موضوعات تأثیرگذار در مباحث معرفت‌شناختی است. در مقاله حاضر، از آن جا که گادامر متفکر معاصر آلمانی (۲۰۰۲-۱۹۰۰م)، متأثر از استاد خود هیدگر، آخرین و اساسی‌ترین حرف‌ها را در زمینه تاریخ‌مندی ذات وجود انسان و پیرو آن تاریخ‌مندی فهم او ارائه کرده است، به بررسی و نقد اندیشه‌های او در این زمینه خواهیم پرداخت. نوشته حاضر پس از بررسی دیدگاه گادامر، حدود بیست و هفت ایراد و ابهام را در آرای او برملا کرده است.

واژه‌گان کلیدی: دازاین، افق، تاریخ‌مندی، پیش‌داوری، فهم.

* استادیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۱۲/۱۵ تأیید: ۱۳۸۷/۳/۱۳

ساختار فهم از منظر هیدگر

در اندیشه هیدگر، هرگونه فهمی مسبوق به پیش ساختار (Fore-structure) فهم است و این پیش ساختار، مانع می‌شود که ما موضوعی را - چه شیئی خارجی و چه متن مکتوب - فارغ از پیش فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها، فهم و تفسیر کنیم. ذهن ما در هر تفسیر، بیشتر مشحون از فهمی آغازین است و این نکته به واقعیت «بودن - در-جهان» ما برمی‌گردد. (Heidegger, 1962: p. 191-192)

در عمل تفسیر هم، ساختار از پیش‌داشته انسان تأثیر می‌گذارد و همواره با هدایت دیدگاه خاص مفسر صورت می‌پذیرد. عمل تفسیر تأثیر پذیرفته از پیش‌دانسته‌ها و بصیرت‌هایی است که پیش از تفسیر برای مفسر حاصل شده است. به قول وانکه ما در مواجهه با هر امری. آن را در بستر (context) خجاسی قرار می‌دهیم؛ زمینه‌ای که به ما داده شده است و واقع بودگی ماست و ما از منظر (perspective) ویژه‌ای به آن می‌نگریم. در واقع، این منظر و پیش‌دید، قطعه اول و نقطه آغاز دخالت زمینه و پیش‌داشت بر عمل فهم است. دست آخر این‌که آن امر را به شیوه خاصی می‌فهمیم. (Warne. K , 1987: p.77)

ریکور در این زمینه می‌نویسد: هیدگر انسان را موجودی پرتاب شده می‌داند؛ یعنی در صحنه وجود، در نقطه‌ای از آن می‌افتد؛ بی آنکه خودش در افتادن در آن نقطه خاص، دخالت داشته باشد. این افتادن در جای خاص، لازمه‌ای نیز دارد و آن اینکه ما واجد یک سری پیش‌فهم‌ها هستیم؛ یعنی چنین نیست که پیش از شروع کردن به اولین فهم خود، هیچ پیش‌فهمی نداشته باشیم و کاملاً در یک زمینه بکر و از نقطه صفر آغاز کرده باشیم. ما در بستر فهم افتاده‌ایم و در همان بستر، به فهم آغاز می‌کنیم و آن بستر، همان «پیش‌فهم‌های» ماست. بر این اساس، به اعتقاد هیدگر ما باید پیش از بحث تفسیر که هرمنوتیک در پی آن است، به بحث از فهم و پیش‌تر از آن، به «موقعیت خود در جهان هستی» پردازیم. (Ricoeur, 1990: p. 56-57)

دازاین «Dasein» یا «وجود-آنجای» انسان، گذشته خود است؛ این گونه که وجودش به واقع از خلال آینده‌اش اتفاق می‌افتد؛ دازاین در نحوه هستی‌اش، در هر زمان مفروض بر اساس فهم وجودی که به او تعلق دارد، به تفسیری از خود می‌رسد و در این تفسیر رشد می‌کند. دازاین بر اساس این تفسیر و در سلسله خاصی، نخست خود را به صورت مستمر

می‌فهمد؛ این فهم، امکان‌های وجودش را بر ملا می‌سازد و آنها را تنظیم می‌کند.
(Heidegger, 1962: p. 41)

هر دازاین، زمان خاص خویش را و در پی آن، تاریخ خاص خود را دارد. هستی چنین وجودی در تاریخ‌مندی و زمان‌مندی خاص اوست. (Ibid, p. 434)

«دازاین» هیچ‌گاه در هستی‌اش کامل نیست. وجود داشتن، همواره در راه بودن است. از این رو، هرگز نمی‌توان موجود را به موقع به چنگ انداخت و توصیفی تمام و کمال از او به دست داد.

اجزای مقوم وجود او از امکان‌ها فراهم آمده است و نه از اوصاف؛ دیگر موجودات، ماهیات دارند که ثابت‌اند و به آنها داده شده است. اما دازاین، ماهیت ثابتی ندارد. او همچنان که پیش می‌رود، با تحقق بخشیدن به امکان‌هایش یا رها کردن آنها، چستی خودش را می‌سازد. (مک کواری، ۱۳۷۶: ص ۵۲-۵۳)

ساختار و حیثیت‌های مختلف فهم از منظر گادامر

گادامر، الهام گرفته از هیدگر، تاریخ‌مندی را به ذات فهم می‌کشاند که خود آن را حیث وجودی انسان می‌داند. او به جنبه‌های مختلفی از فهم می‌پردازد که بسیاری از آنها به طور مستقل می‌تواند چونان دلیلی بر تاریخ‌مندی فهم باشد. وهم می‌تواند در تعیین مراد گادامر از ماهیت فهم مؤثر افتد. در اینجا به مهم‌ترین آنها می‌پردازیم.

الف) فهم به مثابه «واقعه» (Event)؛ نه یک پروسه روش‌مند

گادامر می‌گوید: نه تنها سنت تاریخ‌مند و نظم طبیعی زندگی، وحدت جهانی را که ما در آن به عنوان انسان‌ها زندگی می‌کنیم تشکیل می‌دهند، بلکه راهی که یکدیگر را در آن تجربه می‌کنیم، روشی که در آن، سنت تاریخ‌مند را تجربه می‌کنیم، روشی که در آن آگاهی‌های طبیعی از وجود خود یا جهان خود را تجربه می‌کنیم، این‌ها هر کدام جهان هرمنوتیکی را تشکیل می‌دهند که ما در آن بسان یک حصار بسته محبوس نیستیم، بلکه به روی آن جهان گشوده هستیم.

بنابراین از این نکته نباید غفلت کرد که فهم و تفسیر، ساختاری نیست که بر اصول و روش‌ها، بنا شده باشد، بلکه تنها حادثه‌ای است که رخ می‌دهد. (Gadamer, 1994: p. xxiv)

حقیقی که برای ما اتفاق می‌افتد و از سنخ «واقعیه» هستند در مقابل روش تجربی تمکین نمی‌کنند. حقیقی به کنترل روش در می‌آیند که به طور منظم، قابل تکرار باشند و به مدد روش در دسترس همگان قرار گیرند، اما اگر چیزی خارج از دسترس ارادی ما باشد و تنها برای ما رخ دهد، دیگر تحت سلطه ارادی و روش مند قرار نمی‌گیرد. (Weinsheimer, 1985: p. 8)

ب) نقش سنت، مآثر فرهنگی و پیش‌داوری‌ها در فهم

اعتبارزدایی بنیادین از همه پیش‌داوری‌ها، در روشنگری تاریخی کلیت می‌یابد و تشدید می‌شود. تلاش برای نقد هرمنوتیک تاریخی، باید از همین نقطه آغاز شود. غلبه بر همه پیش‌داوری‌ها - این خواسته کلی روشنگری - از قرار معلوم خود، یک پیش‌داوری است و کنار زدن این پیش‌داوری، راه را برای فهم درخور از محدودیتی خواهد گشود که نه تنها بر انسانیت ما، بلکه بر آگاهی تاریخی ما نیز سلطه دارد.

آیا قرار داشتن در درون سنت‌ها به معنای تابع پیش‌داوری‌ها بودن و محدود بودن آزادی شخص است؟ بلکه آیا هر انسانی، حتی آزادترین انسان، به روش‌های مختلف محدود و مقید نیست؟ اگر این درست باشد، ایده عقل مطلق (absolute reason) امکانی فرا روی انسانیت تاریخی نیست. عقل برای ما تنها در شرایط انضمامی و تاریخی تحقق دارد؛ یعنی عقل صاحب اختیار خود نیست، بلکه همواره به موقعیت‌های معینی وابسته است که در آن عمل می‌کند. این امر نه تنها به معنایی که کانت بنابر آن، تحت تأثیر نقد شکاکانه هیوم، مدعیات عقل‌باوری را به عناصر ماتقدم در شناخت طبیعت محدود کرد، صادق است، بلکه بیشتر در مورد آگاهی تاریخی و امکان شناخت تاریخی صدق می‌کند. در واقع، تاریخ به ما تعلق ندارد، بلکه ما به آن تعلق داریم. مدت‌ها پیش از آنکه خود را از طریق جریان خود - نگری (self-examination) بفهمیم، خود را به‌طور بدیهی در خانواده، جامعه و کشوری که در آن زندگی می‌کنیم می‌فهمیم. کانون توجه سوژکتیویته، آینه‌ای کج ناماست. خودآگاهی فرد، تنها تقلایی در مدار بسته زندگی تاریخی است و این دلیلی است بر اینکه پیش‌داوری‌های فرد بسیار بیشتر از داوری‌های او واقعیت تاریخی وجود او را می‌سازند. (Gadamer, 1994: p. 276)

یک - فرق علوم انسانی با علوم طبیعی

از نظر گادامر، لازم نیست انکار کنیم که عناصر سنت می‌توانند بر علوم طبیعی نیز تأثیر بگذارند. برای مثال، در مواقع معین مسیرهای معینی از تحقیق برگزیده می‌شوند. اما تحقیق علمی، گسترش خود را نه از این اوضاع و احوال، بلکه از قانون متعلق کاوش خود استنتاج می‌کند که تلاش‌های روش شناسانه آن را در خود نهفته است. (Ibid, p.283)

بی‌گمان در علوم انسانی نمی‌توان به همان معنایی از موضوع تحقیق سخن گفت که در علوم طبیعی بحث می‌شود. در علوم طبیعی تحقیق هرچه بیشتر به درون طبیعت نفوذ می‌کند. برعکس، در علوم انسانی، پرسش‌های تحقیقی معینی درباره سنت که ما علاقه‌مند پی‌گیری آن‌ها هستیم، به شیوه خاصی توسط زمان حال و علایق ما برانگیخته می‌شوند. موضوع و متعلق تحقیق در عمل، از راه انگیزه پژوهش حاضر ایجاد می‌شوند. بنابراین، تحقیق تاریخی، در کنار جریان تاریخی خود زندگی انجام می‌شود. بی‌گمان، در اینجا چنین «متعلق فی نفسه» ای اصلاً وجود ندارد. این همان چیزی است که علوم انسانی را از علوم طبیعی جدا می‌کند؛ در همان حال که متعلق علوم طبیعی می‌تواند به گونه‌ای مطلوب، آن گونه توصیف شود که در شناخت کامل طبیعت معلوم می‌شود، سخن گفتن از شناخت کامل تاریخ بی‌معنا است. به همین دلیل، نمی‌توان از «متعلق فی نفسه» ای بحث کرد که تحقیق در [علوم انسانی] به آن معطوف است. (Ibid, p. 284-285)

دو- حیثیت وجودی بودن پیش‌فرض‌ها

آن قدر که پیش‌دآوری‌هایمان در ساختن هستی‌مان سهیم‌اند، دآوری‌هایمان دخیل نیستند.

(Ibid, p. 261)

نه تنها کنار نهادن پیش‌فرض‌ها امری مطلوب نیست، بلکه در واقع غیرممکن است. اساساً فهم و تفسیر بدون دخالت پیش‌دآوری‌ها و پیش‌تصورات قابل دسترسی نیست: تلاش برای رهایی از تصورات خودمان در امر تفسیر، نه تنها ناممکن، بلکه آشکارا بی‌معنی و نامعقول است. تفسیر کردن دقیقاً به معنای وارد کردن پیش‌تصورات خود در بازی است تا جایی که معنای متن واقعاً بتواند برای ما به سخن در آید. (Ibid, p.396)

این امر، درست در مقابل هرمنوتیک رمانتیک امثال شلایرماخر و دیلتای است که قائل بودند انسان می‌تواند با به‌کارگیری روش و از طریق فهم روش‌مند، همه پیش‌فرض‌ها و

پیش داوری‌های خود را کنار گذارد و به منظور اصلی متن و مؤلف آن پی ببرد. افزون بر این، گادامر نه تنها مخالفت خود را با مؤلف محوری اعلام می‌کند، بلکه با چشم اندازی که بر سنت و پیش فرض‌ها دارد، هم فهم مؤلف محور، هم فهم متن محور و هم فهم مخاطب محور را و در یک کلمه، فهم عینی مبتنی بر تفکیک بین ابژه - سوژه را انکار می‌کند. گادامر همه این دیدگاه‌ها را «تاریخ‌گروی خام» (Naive Historicism) می‌داند و معتقد است بازتولید معنای گذشته اساساً ناممکن است؛ چون جدایی از پیش داوری‌ها و اکنون خویش، ناممکن است؛ فهم جنبه تولیدی دارد، نه سوئه باز تولیدی. (Ibid, p. 296-297)

بنابراین، فاصله زمانی، واقعیتی است که در سامان‌دهی معنای اثر دخالت می‌کند و چیزی نیست که بتوان بر آن غلبه کرد و بر آن پل زد و نقش آن را در شکل دهی فهم نادیده گرفت. (Ibid, p. 440)

ج) حیث اطلاق و کاربردی فهم (application)

به اعتقاد گادامر، واقعه فهم از سه عنصر ترکیب شده است: فهم، تفسیر و کاربرد. پیش از هرمنوتیک رمانتیک، تفسیر امری بود که به فرایند فهم کمک می‌کرد و گاه بدان نیاز پیدا می‌شد، اما در هرمنوتیک رمانتیک و هم‌زمان با شلایرماخر، فهم ذاتاً با تفسیر همراه شد. گادامر با پذیرش این امر مسئله کاربرد و اطلاق را هم به عناصر فهم می‌افزاید. (Gadamer, 1994: p. 307-308)

مراد گادامراز «کاربرد»، اعمال نظریه‌ها و مفاهیم بر یک واقعیت عملی یا مشاهده تجربی نیست؛ همچنین منظور او مفهوم علوم کاربردی یا کاربرد تکنیکی نیست، بلکه او در پی آن است که آنچه را در جریان فهمیدن رخ می‌دهد توضیح دهد. او معتقد است فهم و کاربرد نمی‌توانند از هم جدا شوند؛ چنانچه فهم و تجربه هم انفکاک ناپذیرند. فهم همان تجربه است و در فرآیند تفسیر سنت در واقع سنت را تجربه می‌کنیم. (کوزنزهوی، ۱۳۷۱: ص ۱۴۷ و ۱۵۵)

دو تعبیر از جین گراندین

گراندین از شارحان مهم گادامر می‌گوید: معنای فهمیدن امری، یعنی ارتباط دادن آن چیز با خودمان به این طریق که ما در این فهمیدن در جست‌وجوی یافتن پاسخ برای پرسش‌های حاضر خویش هستیم. هر عمل فهمی برانگیخته از پرسش‌هایی است که از پیش، جنبه‌ها و مرزهای فهم را معین می‌کند. یک متن تنها به این دلیل به صدا درمی‌آید که پرسش‌هایی امروزیین پیش روی او نهاده شود. پس نقش پرسش‌های ما متأثر از موقعیت

هرمنوتیکی ماست. (Warnke, 1987: p. 95-96i, Gadamer, 1994: p. 329)

فهم و اطلاق، بنابر نظر گادامر یکی هستند و یک واقعه‌اند. اگر چیزی از متن نفهمیدیم، به معنای این است که قابل اطلاق بر موقعیت فعلی ما نبوده است و امکان ارتباط برقرار کردن آن با جهان ما و آنچه پیش تر می‌دانسته‌ایم، وجود نداشته است. به عبارت دیگر، حقیقت وقتی به عنوان حقیقت معنا می‌دهد که بتواند به موقعیت فعلی ما هم تطبیق و اطلاق گردد و با تجربه‌های ما از جهان هم کاربرد داشته باشد. (Grondin, 1990: p. 52)

نکته

۱۴۳

تفسیر

گادامر و تاریخ‌مندی فهم / خداخواه است عرب. صالحی

عنصر دوم دخیل در فهم، یعنی «اطلاق و کاربرد» درست درقبال عنصر اول آن، یعنی سنت و پیش‌داوری‌ها قرار دارد. آنجا بحث از دخالت گذشته در حال بود و اینجا، سخن از تأثیر زمان حال بر سنت و گذشته فرد است. آنجا می‌گفتیم سنت در فهم دخیل است و چون هرکس گذشته‌ای خاص دارد، پیش‌داوری‌های خاص دارد و خود سنت نیز، حتی برای یک فرد امری سیال بود، پس فهم انسانی در طول زمان از سنت سیال او متأثر است و آن‌گاه فهم او هم سیال و زمان‌مند و تاریخ‌مند می‌شود. در اینجا گوییم چون «اکنون» هر انسانی متفاوت از دیگری است و «اکنون» خود او هم درسیلان و جریان است، پس تأثیرات آن بر فهم هم به‌طور سیال و دائمی خواهد بود و از این حیث هم فهم او تاریخ‌مند، زمان‌مند و سیاق‌مند می‌گردد.

د) «فهم»، امتزاج افق‌ها (Fusion of horizons)، نه بازسازی معنا»

یک - معنای افق

«افق» یک «موقعیت هرمنوتیکی» است که منشأ احکام و تعیین‌کننده کیفیت نگاه ما به جهان است. ما هرگز نمی‌توانیم خارج از افق بایستیم و به همین دلیل، نمی‌توانیم به شناخت عینی از آن دست یابیم. (Gadamer, 1994: p. 301 - 302)

هر موجودی محدودیت خاص خود را دارد؛ هر موقعیتی، چشم‌اندازی ارائه می‌کند که خود موجب محدودیت دید و بصیرت است. افق، زاویه و محدوده دیدی است که شامل هر آن چیزی است که از یک دیدگاه خاص قابل دیدن است. (Gadamer, 1986: p. 269, 1994: p. 302)

دو- سیال و در تغییر بودن افق

افق فکری هرکس از پیش داوری‌ها، سنت و مآثر فرهنگی او تا زمان حال سرچشمه می‌گیرد. ما یک مجموعه ثابت از باورها و ارزش‌ها نداریم که افق فکری امروز ما را تعیین و مشخص کند، بلکه افق فکری امروز به طور پیوسته در حال شکل‌گیری است و ما همواره مجبوریم در آن، پیش‌فرض‌هایمان را بسنجیم. افق حاضر بدون استمداد از گذشته حاصل نمی‌شود؛ زیرا آزمون پیش‌داوری‌هایی که از تاریخ گذشته متأثر شده است، از طریق مواجهه دادن آنها با سنت و گذشته انجام می‌پذیرد. تمام افق‌ها، تاریخی هستند. (Ibid, p. 272, 306)

سه - ممکن نبودن بازسازی (re-creating) معنای گذشته

گادامر می‌گوید: مفسر نمی‌تواند خود را از افق معنایی خویش به درآورد و بدان از بیرون بنگرد و درک کاملی از آن داشته باشد. ما در سنت به سر می‌بریم و از آن متأثریم و فهم و درک ما درباره همه امور، از تاریخ و سنت متأثر است. پس ما نمی‌توانیم از سنت بیرون بیاییم. (Gadamer, 1994: p. 36)

تلاش برای رهایی از تصورات خودمان در عمل تفسیر، نه تنها ناممکن، بلکه آشکارا نامعقول است. تفسیر دقیقاً به معنای بازی گرفتن پیش تصورات است تا از طریق آن معنای متن بتواند به واقع برای سخن گفتن با ما آماده شود. هر تفسیری باید با موقعیت هرمنوتیکی‌ای که در آن قرار دارد، تطبیق کند. (Ibid, p. 397)

چهار - فهم، یعنی ترکیب و امتزاج افق‌ها

به باور گادامر، شناخت گذشته بدون شک مستلزم یک افق تاریخ‌مند است، اما این بدان معنا نیست که ما پیش از شناخت، باید خودمان را درون یک موقعیت تاریخ‌مند قرار بدهیم، بلکه ما همواره سابق بر فهم، افق خاصی داریم که از آن منظر خود را در یک موقعیت جدید قرار می‌دهیم و منظور از اینکه خود را در یک موقعیت قرار می‌دهیم، بی‌اعتنایی و در نظر نگرفتن موقعیت خودمان نیست، بلکه منظور این است که همواره ضروری است موقعیت‌های دیگر را هم منظور بداریم و خود را در آن موقعیت‌ها قرار بدهیم تا بتوانیم موقعیت جدید را بشناسیم؛ قرار دادن خودمان به جای دیگری، نه به معنای همدلی با دیگری است و نه به معنای اینکه دیگری را تابع موقعیت خود گردانیم، بلکه این کار مستلزم حصول یک کمال فراگیرتر است که هم بر موقعیت پیشین من غلبه دارد و هم از

موقعیت دیگری فراتر می‌رود؛ افق جدید، دید گسترده‌تر و برتری را ارائه می‌کند که هر آن که در پی شناخت جهان است، باید آن را داشته باشد؛ به دست آوردن افق جدید بدین معناست که شخص می‌آموزد که فراتر از آنچه را که می‌دید و در آن محصور بود، ببیند و جست‌وجو کند؛ نه آنکه آن را کنار بگذارد، بلکه آن را بهتر و بیشتر درک کند. (Ibid, p. 304-305)

پنج - فهم متفاوت به جای فهم برتر

چون هر فهم و تفسیری از سوی هر کس که باشد، از پیش داوری‌ها و سنت او و در نهایت از امتزاج افق‌های او متأثر است، دیگر نمی‌توان میان تفسیرها داوری ارزشی کرد. به قول گادامر، «کافی است که بگوییم ما به طریقی متفاوت می‌فهمیم، اگر اساساً چیزی بفهمیم». (Ibid, p. 297)

هر زمانه‌ای، متن و اثری را که به آنها انتقال یافته، به روش خود می‌فهمد و هر متنی متعلق به کل سستی است که محتویاتش مورد علاقه یک عصری است و در آن سنت، این متن در جست‌وجوی یافتن معنای خود است. معنای واقعی یک متن - همان‌گونه که متن برای مفسر خود سخن می‌گوید - نه به مؤلف آن وابسته است و نه به مخاطبان اصلی و اولیه آن؛ زیرا متن همواره با موقعیت تاریخ‌مند مفسر و به واسطه‌کل تاریخ متغیر می‌گردد. (Ibid, p. 296)

هـ) حیث تاریخ‌مندی آگاهی، به تبع تاریخ‌مندی وجود انسان

به اعتقاد گادامر، فهم واقعه‌ای است که در همه اشکال آن از تاریخ اثر می‌پذیرد. او این ایده را در قالب «اصل تاریخ اثرگذار» یا «آگاهی از نظر تاریخی اثر پذیرفته* بیان می‌کند. به قول جین گراندین «این اصلی است که تمام هرمنوتیک فلسفی را می‌توان از آن استنتاج کرد». تاریخ اثرگذار، هرگز به طور کامل تحت قدرت یا اختیار کسی قرار نمی‌گیرد؛ به جای اینکه تاریخ متعلق آگاهی ما قرار گیرد، بیشتر آگاهی ما موضوعی برای تأثیر تاریخ است. هر کجا واقعه فهم رخ دهد، تاریخ، بر آن افق تأثیر می‌نهد؛ بدون اینکه قابل اندازه‌گیری نهایی باشد. بنابراین، این اصل، به ناخودآگاه تأثیرش را می‌گذارد، هر چند کسی منکر تأثیر آن باشد. (Grondin, 1994: p. 113-114)

* (Wirkungsgeschichte, Bewusstsein=Historically effected consciousness)

از نظر گادامر، فهم نحوه هستی و وجود انسانی است و هر انسانی به زمان وجودی خویش تعلق دارد. از این رو، هر فهمی صورت پذیرد، امکان وجودی خاص اوست که در ظرف وجودی و زمان وجودی او فراهم شده است. پس دیگر معنا ندارد که انتظار داشته باشیم مفسر از زمان وجودی خویش بریده شود و در افق زمانی دیگری سیر کند. (Gadamer, 1994: p. 297)

به قول وانکه، آغاز و انجام فهم در درون خود فرد است و در گذشته‌ای ریشه دارد که مخلوق او نیست و به سوی آینده‌ای است که او کنترلی بر آن ندارد. نتیجه طبیعی این گونه نگرش به فهم، آن است که فهم به صورت اجتناب ناپذیری، تاریخی است. آدمی هرگز نمی‌تواند از موقعیت تاریخی خویش رهایی یابد و دانشی که بر این موقعیت مبتنی است، همواره بخشی و محلی، و قابل تجدید نظر است. (Warnke, 1987: p. 40)

کارل پیچ می‌نویسد:

اینکه عقل بشری به طور مداوم و کامل به روی امکانی تاریخ‌مند باز است و هیچ موضع بشری نمی‌تواند از بخشی بودن و جزئی بودن خود فرار کند و نظر نهایی و مطلق باشد، از احکام تاریخ‌نگری فلسفی است. تاریخ‌مندی متعین، دلیل متافیزیکی این است که چرا عقل هرگز از جزئیت رها نمی‌شود. چرا برای همیشه به نحو زمانی قالب بندی شده است و این که چرا حرکت فکر، از قوه تا عمل تفکر، کاملاً به واسطه تاریخ و زمان، متفاوت می‌شود. معنای ذاتی تاریخ‌مندی فلسفی، «ویژگی تاریخی وجود انسانی» است. (Page, 1995: p. 130)

نقد و بررسی

الف) ایرادها بر فرض پذیرش مبنا

یک - خود انکاری یا خود شکنی (Self-refutation) نظریه گادامر

برابر آنچه گذشت، گادامر، فهم را از جنبه‌های گوناگون، تاریخ‌مند می‌دانست؛ فهم از آن جهت که امتزاج افق هاست و افق‌ها، سیال و در تغییر دائمی و در فعل و انفعال پایان ناپذیرند؛ فهم از آن جهت که کاربردی و بر اساس اکنون و شرایط روز انسان است؛ فهم از آن جهت که حیث دیالکتیکی و پرسش و پاسخ بین سنت و فاعل شناسا دارد، Gadamer (1994: p. 369-370)، فهم از آن جهت که از حیثیت‌های وجودی وجود تاریخ‌مندی انسان است (Ibid, p. XXX, 486, 490)؛ و سرانجام فهم از آن نظر که از پیش فرض‌ها و سنت و

مآثر فرهنگی متأثر است، ذاتاً تاریخ‌مند، سیاق‌مند و تابع شرایط و اوضاع و احوال مختلف است. بنابراین، فهم ثابت، کامل، مطلق و پایان یافته در قاموس گادامر یافت نمی‌شود. حال پرسش این است که این همه ادعا از سوی گادامر، با آن همه تفصیل که بیانگر اطلاق و کلیت نظریه اوست، آیا تاریخ‌مند و مشمول مرور زمان می‌شود یا نه؟ پاسخ چه مثبت باشد چه منفی، ناقض اصل نظریه او است.

لئواشتر اوس می‌گوید:

طرفداران تاریخی‌نگری می‌گویند همه اندیشه‌ها و باورها، اموری تاریخی‌اند، یعنی سرانجام از میان رفتنی هستند؛ پرسش این است که آیا خود تاریخی‌نگری چنین نیست؟ خود این اندیشه هم، امری تاریخی و محکوم به نابودی است. پس نمی‌تواند برای همیشه معتبر باشد؛ یعنی نمی‌توان آن را چونان حقیقتی محض پذیرفت؟ دفاع از نظریه تاریخی-نگری حکم می‌کند که در خود آن نظریه هم شک کنیم و از حد آن در گذریم. (لئواشتر اوس، ۱۳۷۳: ص ۴۳-۴۴)

پاسخ گادامر

گادامر در تکمله نخست حقیقت و روش، با عنوان «هرمنوتیک و تاریخی‌نگری» به این اشکال پرداخته و نظر لئواشتر اوس را بررسی کرده و چنین نتیجه می‌گیرد:

پرسش ما این است که آیا این دو قضیه: «کل دانش به نحو تاریخ‌مند، محدود و مشروط است» و «این تکه و قطعه از دانش به نحو غیر مشروط صحیح است». با هم در تناقض‌اند؟ خیر زیرا نظریه من این نیست که این قضیه برای همیشه صحیح فرض خواهد شد؛ همان‌گونه که تاکنون، این چنین فرض نشده بود، بلکه تاریخی‌نگر در عین جدیت در ادعا، این واقعیت را می‌پذیرد که روزی این قضیه، دیگر قضیه‌ای صادق به شمار نیاید؛ یعنی مردم در آن روز، غیر تاریخی فکر کنند. با این حال، نتیجه‌اش این نیست که اظهار مشروط بودن همه دانش‌ها، بی‌معنا و از نظر منطقی تناقض‌آمیز باشد. (Gadamer, 1994: p. 534)

وی در جای دیگر می‌گوید:

حتی آنجا که آگاهی می‌یابیم که تمام فکر بشری درباره جهان به نحو تاریخ‌مند مشروط و محدود شده است و بنابراین، فکر خود ما هم، ما هنوز هم یک موضع غیرمشروط را مفروض نگرفته‌ایم.

نباید به این گزاره مورد اعتقاد ما که «انسان به طور اصولی تاریخ‌مند و محدود است»

اعتراض شود که: این ادعا به نحو غیر مشروط و مطلق درست است و نمی‌تواند در مورد خود بدون تناقض کاربرد داشته باشد. آگاهی از مشروط بودن و محدود بودن، مشروط بودن و محدود بودن ما را لغو نمی‌کند.

این یکی از پیش‌فرض‌های فلسفه تأملی است که موضوع‌هایی را می‌فهمد که هرگز هم‌سطح منطقی روابط قضیه‌ای نیست. بنابراین، گفت‌وگوی تأملی ما و برهان تأملی ما خارج از محل بحث است؛ زیرا سرو کار ما با روابط بین داوری‌ها نیست که به ضرورت باید از تناقض محفوظ باشند، بلکه با روابط حیاتی و زیستی سرو کار داریم. تجربه‌زبانی ما از جهان، ظرفیت در آغوش گرفتن متفاوت‌ترین ارتباطات حیات را داراست. (Gadamer, 1994: p. 448)

کارل اتو اپل (Karl otto Apel) می‌گوید:

آنچه انسان‌ها درباره خودشان می‌گویند نباید چونان گزاره‌های عینی‌ای تلقی شود که درباره موجودی خاص اظهار می‌شوند. از این رو، بی‌معناست اگر این قضایا را با نشان دادن دور منطقی آن‌ها یا تناقض‌آمیز بودن آن‌ها مردود اعلام کنیم. (Ibid, p. 449)

پاسخ به گادامر

در رد پاسخ گادامر می‌توان گفت هرچند میان دو قضیه فوق تناقض منطقی در بین نباشد و بتوان به نحوی میان آن دو جمع کرد و از تناقض گریخت، ولی از حیث خودکاربردی معرفت‌شناختی متناقض است و اشکال خود انکاری هم به «صورت» قضیه تاریخی‌نگر مربوط نیست، بلکه به محتوای آن و خود شمولی محتوایی آن ناظر است. به بیان دیگر، از حیث منطقی، میان قضیه مورد ادعای تاریخی‌نگر با دیگر قضایا در علوم انسانی تفاوتی نیست.

خطای این نظر آن است که از مناط تسریه حکم غفلت کرده‌اند؛ سؤال اساسی این است که معرفت‌های درجه دوم چه خصوصیتی دارند که از حکم شکاکیت و تاریخ‌مندی خلاصی یافته‌اند و چنین عصمتی برای خود ثابت کرده‌اند؟ اگر مناط شکاکیت کلی و تاریخ‌مندی وقوع خطا در بعضی آرا مقطوع و متیقن است، این دلیل - بر فرض تمامیت - همین حکم معرفت‌شناسانه را نیز شامل می‌شود و اگر مناط آن حدسی بودن همه معرفت‌هاست، باز همین حکم بر احکام معرفت‌شناسانه هم جاری است. (لاریجانی، ۱۳۷۰: ص ۱۸۲)

همچنین اگر مناط، دخالت سنت تاریخی و پیش‌فرض‌های تاریخی است، باز همه‌جاسازی است. گادامر و اپل پاسخی برای این ایراد ندارند. البته چه بسا بگوییم از حیث

منطقی و حتی گفتاری این قضایا نمی‌توانند شامل خود هم باشند و این شمول نمی‌تواند مراد متکلم هم باشد، ولی بحث ما در گفتار و تناقض منطقی نیست، بلکه بحث در محتوی و مناط حکم است که راه فراری از آن نیست.

افزون بر این، گادامر با پذیرش اینکه چه بسا روزگاری بیاید که مردم به نحو تاریخی فکر نکنند، از هم‌اکنون زیر آب نظریه خود را زده است و هیچ دفاعی در مقابل خصم نمی‌تواند 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؛ بدین معنا که نظریه 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. دفاع او در برابر منتقدانی که نظریه تأویل او را علیه خودش به کار می‌برند، این است که ابطال صوری و منطقی، لزوماً صدق یک استدلال را از میان نمی‌برد. این سخن چه بسا درست باشد، اما گادامر با نفی منطق صوری، روشی برای بررسی اعتبار ادعاهای خود در دست خواننده باقی نمی‌گذارد. (هولاب، ۱۳۷۵: ص ۲۸۵)

دو- نیهلیسم و پوچ‌گرایی

گفته شد که گادامر منکر فهم برتر و معتقد به فهم متفاوت است و این سر از پوچ‌گرایی در می‌آورد که نتیجه دل‌بخواهی بودن تفسیر تاریخی است. پوچ‌گرایی بدین معناست که طبقه‌بندی قطعی درست و نادرست، بهتر و بدتر، باارزش و بی‌ارزش و... دست‌کم، ناامیدانه است و چه بسا غیر ممکن و ابلهانه باشد و در یک کلمه، پوچ‌گرایی حامل تمایز و جدا کردن نیست. (Page, 1995: p. 90)

تاریخی‌نگری نه تنها کلیت احکام را نمی‌پذیرد، بلکه از توجیه آن‌ها نیز ناتوان است. و سرانجام اینکه او با تفکیک گزارش‌های بهتر و بدتر سروکار دارد؛ با اینکه چرا یک راه مطالعه تجربه باید بر راه دیگر ترجیح داشته باشد.

تاریخ‌نگری این را که فهم به خوبی به بن‌اشیا برسد و این را که فهم، اصل اولی پدیده‌ای که آن را به نمایش می‌گذارد به چنگ آورد، نیز انکار می‌کند. ما در بهترین حالت، کلی یا حقیقت اولیه را حدس می‌زنیم. اگر راهی نیست برای اینکه یک عقیده، بیشتر یا کمتر از دیگری قابل توجیه است، دیگر عاقلانه نخواهد بود که یکی را و نه دیگری را

برگزینیم و این همان پوچ‌گرایی است. (Ibid, p. 113-116) در حالی که واقع، بر خلاف این الزامات تاریخی نگری است؛ هیچ کس معتقد نیست که هر عقیده‌ای هر چه باشد، هم وزن دیگر عقاید است. کسی هم نگفته است که راه تمایز بین خوب و بد بسته است.

خود تاریخی‌گرایان هم گرچه از شناخت کلی عقب نشینی کرده‌اند، این عقب نشینی آنها را به هرج و مرج نکشیده است، بلکه هنوز هم مدعی‌اند خوب را از بد و خرافات را از علم تشخیص می‌دهند. آن‌ها هنوز هم به شناخت نظام‌مند معتقدند و برابر آن عمل می‌کنند. سه - نسبی‌گروی: در این زمینه، نگارنده در مقاله‌ای مجزا، به‌رغم انکار گادامر، اثبات کرده است که هرمنوتیک فلسفی از جنبه‌های مختلف، چاره‌ای جز گردن نهادن به نسبی‌گروی ندارد.

ب) اشکال‌های مبنایی نظریهٔ گادامر

۱. ادعاهای بی دلیل

به نظر می‌رسد گادامر روش برهان و استدلال منطقی را برای اثبات ادعاهای خود انتخاب نکرده است. او ادعاهای بدیع و فراوانی مطرح می‌کند، ولی برهانی بر آن‌ها اقامه نمی‌کند. او در تاریخ‌مندی وجود انسان و پیرو آن، تاریخ‌مندی فهم پا جای پای هیدگر گذاشته است، اما متأسفانه نه هیدگر و نه گادامر استدلالی براین امر به‌دست نمی‌دهند. تمسک آن‌ها بیشتر به تجربه و استقراست و به اینکه آن‌ها این را یافته‌اند و به این امر رسیده‌اند.

او آنجا که سنت را معیار تمایز پیش فرض‌های درست و نادرست می‌خواند، مدعی است که این را هر کس در زندگی خود تجربه کرده است و از تجربه شخصی خود به عنوان شاهد مدعا سخن به میان می‌آورد یا می‌گوید نوعاً و تقریباً بدون استثنا حق با انسان مجرب و حق با سنت است. (Wachterhauser, 1994 : p. 27-29, see: Gadamer, 1994: 279-282)

برهان‌های یقین‌آوری در کلام گادامر نیست و اساساً مبنای او چنین براهینی را نمی‌پذیرد؛ زیرا او منکر رسیدن به امری قاطع و نهایی در باب معرفت است.

کارل پیچ می‌نویسد: باید مستدل و قابل فهم گردد که محدودیت تاریخی چگونه اثر می‌گذارد و در خصوص تاریخ‌نگری فلسفی، تاریخ چگونه به عنوان محدود کنندهٔ واقعیت عقل بشری عمل می‌کند؛ این یک مسئولیت متافیزیکی است که بر عهدهٔ تاریخ‌نگری نهاده شده است.

تاریخ‌گرایان هرگز طبیعت تعیین و تحدید تاریخ‌مندی را درباب عقل، تبیین نکرده‌اند. آن‌ها فریادهای بلندی در باب سیاق‌مند دانستن و تاریخی دانستن عقل و فهم می‌زنند، اما طبیعت و کیفیت آن را تبیین نمی‌کنند (Page, 1995 : 131-132)

فلسفه گادامر را نه می‌توان یک فلسفه برهانی دانست و نه یک فلسفه تحلیلی، بلکه بیشتر شبیه فلسفه هگل و هیدگر یک فلسفه اعلامی است؛ به مطلبی می‌رسد و برآن پافشاری می‌کند؛ خواه دیگری بپذیرد یا نپذیرد.

گادامر به تفصیل، از شرایط امکانی فهم هرمنوتیکی بحث می‌کند، ولی ادله اعتبار چنین فهمی را بیان نمی‌کند. از این رو، از پراکنده‌گویی، پریشان‌گویی و حتی ادعاهای متناقض ابایی ندارد؛ در حالی که تمرکز اصلی نظریه او بر تاریخ‌مندی فهم و نفی مبنای گروهی و فهم قطعی است، سراسر کتاب او پر است از ادعاهای قطعی و اصرار بر حقانیت خود و اینکه این است و جز این نیست. او قضایای قطعی و کلی فراوانی را در باب ماهیت فهم، تاریخ‌مندی آن، اثر‌پذیری فهم از سنت، پیش‌فرض‌ها و موقعیت‌های تاریخی و اجتماعی، ادعا کرده است و بر حقانیت آن‌ها نیز تأکید دارد؛ قضایای فراوانی در باب بطلان عینی‌گروی تاریخی، مبنای گروهی و مطلق‌گروی به نحو کلی و یقینی می‌آورد و بر این بطلان اصرار می‌ورزد؛ چنین مواضع قاطع و مؤکد و مکرر چگونه با تاریخ‌مندی فهم و سیاق‌مندی آن قابل جمع است؟ این‌ها نشان آن است که ذهن، یک ذهن منطقی و استدلالی نیست، بلکه متأثر از فضای فلسفی غرب بیشتر به تجربه خو گرفته است که با دیدن موارد جزئی حکم کلی را حدس می‌زند و یا فرض می‌کند و به همراه تأییدها در طول زمان، آن را به یک حکم کلی قطعی تبدیل می‌سازد. خواننده بصیر، به این امر آگاهی دارند که این‌ها از حیث فلسفی هرگز علم و یقین محسوب نمی‌شود، بلکه ظن‌های علم نما هستند.

۲. مسئله پیش‌فرض‌ها

۱-۲. ضرورت یا امکان:

در نقد این ایده، باید توجه داشت که کسی منکر تأثیر پیش‌فرض‌ها، سنت، جهان‌بینی، محیط و موقعیت‌های مختلف در کیفیت فهم نیست و کسی هم انکار نمی‌کند که هر کسی به هر موضوعی از منظر خود می‌نگرد، ولی مسئله این است که محدوده تأثیر و کیفیت تأثیر این امور چگونه است؟ آیا رابطه ضروری بین این دو برقرار است؟ آیا رابطه علی و معلولی

بین فهم و پیش فرض‌ها وجود دارد؛ به گونه‌ای که هر جا پیش فرض‌ها تغییر کند، فهم هم متغیر خواهد شد و هر جا پیش فرض‌ها متفاوت باشد، به ضرورت فهم هم متفاوت خواهد بود؟ یا اینکه این تأثیر به نحو اقتضایی و حتی کمتر از آن به نحو علل اعدادی است؟ یعنی می‌توان جلو تأثیر آن‌ها را گرفت یا از آن‌ها جدا شد و بر ورای آن‌ها ایستاد و فارغ از آن‌ها داوری کرد؟

گادامر در این زمینه هم بحثی ندارد، ولی از پاره‌ای آرای وی که پیش‌تر بدان اشاره شد، می‌توان دریافت که وی تأثیر آن‌ها را ضروری می‌داند. نوع نظر گادامر در جای جای حقیقت و روش و دیگر مقالاتش گواه این مطلب است و علت اساسی درگیری او با عینی‌گرایی تاریخی دیلتای و شلایرماخر نیز بر سر همین نکته است که آن‌ها به پل زدن بر فاصله زمانی و کنار گذاردن کل پیش‌داوری‌ها و رسیدن به مراد مؤلف و همدلی با او قائل بودند و گادامر این را غیر ممکن می‌داند. در این صورت، اشکال‌هایی بر گادامر وارد است:

۲-۲. ضرورت بدون دلیل: گادامر هیچ دلیلی بر این رابطه ضروری نمی‌آورد و تنها وجود فهم‌های متفاوت را دلیل دخالت پیش‌فرض‌ها می‌داند که البته بین اصل دخالت و ضرورت دخالت ملازمه‌ای نیست.

۲-۳. ممکن نبودن فهم مشترک و فهم ثابت: اگر به رابطه ضروری قائل باشیم، فهم مشترک برای دو انسان در هیچ مسئله‌ای و حتی برای یک انسان در موقعیت‌های مختلف و در طول زمان نباید امکان داشته باشد؛ چون بی‌گمان در پیش‌فرض‌ها به مرور زمان تغییر حاصل خواهد شد و سنت و پیش‌داوری و فهم از نظر گادامر، همواره در سیورورت است؛ در حالی که ما در بسیاری از مسائل نه برای یک فرد و دو فرد و افراد معاصر، بلکه در قرن‌های متوالی می‌بینیم که دیدگاه مشترکی وجود دارد. این مسئله به‌ویژه در برداشت از متون اسلامی آشکار است که در مسائل مهم همه مشترک‌اند با اینکه چهارده قرن از زمان متون اصلی می‌گذرد. آیا می‌توان گفت که در طول این سده‌ها، هیچ پیش‌فرضی تغییر نیافته و سنت و موقعیت‌های اجتماعی نیز به نحو ماندگار باقی بوده است؟ این با مبنای خود گادامر سازگار نخواهد بود.

۲-۴. لزوم تغییر فهم‌ها متناسب با تغییر پیش‌فرض‌ها: اگر رابطه و تأثیر میان پیش‌فرض‌ها و فهم، تأثیر ضروری و علی و معلولی بود، باید به تعداد تفاوت‌هایی که در

پیش‌فرض‌ها وجود دارد و به تعداد تغییرهایی که در پیش‌فرض‌های یک مسئله در طول تاریخ پیش می‌آید، تفاوت در فهم و تغییرها در فهم وجود داشته باشد؛ در حالی که در مسائل مورد اختلاف معمولاً اقوال مختلف در دایره خاص و محدوده خاصی دور می‌زند و فراوانی پیش‌فرض‌ها در اینجا مشاهده نمی‌شود. اگر گادامر به وجود فهم‌های مشترک در طول تاریخ و محدوده تغییر اقوال، دقت بیشتری می‌کرد، شاید از بسیاری از دیدگاه‌های خود دست برمی‌داشت.

۵-۲. مسأله فهم‌های اولیه: اگر فهم بدون پیش‌فرض وجود ندارد و پیش‌فرض‌ها از شرایط فهم‌اند، خود این پیش‌فرض‌ها چگونه فهمیده شده‌اند؟ گادامر از کجا به این پیش‌فرض‌ها پی برده است؟ برابر مبانی گادامر، پاسخ این است که پیش‌فرض‌ها امور ثابتی نیستند، بلکه همواره در تغییراند و هر پیش‌فرضی زاینده پیش‌فرض‌های پیش از خود است. آن‌گاه اشکال می‌شود که فهم‌های اولیه یک انسان چگونه پدید آمده‌است؟ سرانجام این تسلسل باید در موجود محدودی چون انسان به آغازی برسد؛ حال آیا آن فهم‌های اولیه هم از پیش‌فرض‌ها متأثر است؟

۶-۲. حیطة دخالت پیش‌فرض‌ها: اینکه پیش‌فرض‌ها را نمی‌توان کنارگذارد و مانع تأثیر آنها شد - صرف‌نظر از اینکه محدوده تأثیر آنها چقدر است، ادعایی بی‌دلیل است؛ تنها دلیل گادامر این است که این‌ها از حیثیت‌های وجودی هر انسانی هستند، ولی کلام در این است که مگر هر آنچه از حیثیت وجودی انسان بود، لزوماً در فهم انسان هم دخیل است؟ مگر تمام پیش‌فرض‌های انسان در تمام فهم‌های او دخالت دارد؟ آیا لازم است انسان در فهم هر مسئله‌ای تمام پیش‌فرض‌های خود را به کار گیرد؛ هرچند به آن مسئله ربطی نداشته باشند؟ اگر پیش‌فرض‌های انسان دخالت بی‌مانع دارند، چگونه او می‌تواند با همین پیش‌فرض‌ها، ریشه همین پیش‌فرض‌ها را بزند و آن‌ها را دگرگون سازد؟

۷-۲. تنافی حیثیت وجودی با ظهور اشتباه: اگر این پیش‌فرض‌ها از حیثیت‌های وجودی انسان‌اند، فرض خطا بودن آن‌ها با گذشت زمان، یا به هر علت دیگری نادرست است و گادامر این دو را با هم جمع کرده است.

۸-۲. دخالت پیش‌فرض‌ها در «معنا برای ما»: اریک هیرش پس از قول به امکان زدودن تأثیر پیش‌فرض‌ها می‌گوید: اگر اصرار شود که هرگونه آرایش فکری در باره متن، پیش‌فرض است و رهایی از آن ناممکن است، گوییم دخالت پیش‌فرض‌ها در «معنا برای

«ما» است، نه در «معنای لفظی» و معنای فی نفسه متن که همان مراد مؤلف است. بنابراین، می‌توان در یک متن به فهم ثابت رسید و این فهم از نفس معناست، نه از معنا برای ما. آن چه تاریخ‌مند است، «معنای برای ما» است، نه معنای فی نفسه متن.

۹-۲. مسأله پیش‌فرض‌های نقیض: اگر تمام معارف بشری، مهمان پیش‌فرض‌های قبلی‌اند و همواره پیش‌فرض‌ها قالب‌هایی هستند که به آن‌ها شکل می‌دهند، هر چند خود نیز نسبتی جدید با آن‌ها می‌یابند، در این صورت هر اندیشه‌نوین باید متناسب با اندیشه‌های گذشته باشد و حرکت‌های علمی باید حرکت‌های تدریجی باشند که تأثیر و تأثر هر برهه آن، با برهه‌های گذشته و آینده متناسب است؛ یعنی هرگز نباید اندیشه‌جدیدی پیدا شود که با پیش‌فرض‌های گذشته هیچ تناسبی نداشته باشد، بلکه متضاد و مخالف آن هم باشد؛ در حالی که ما اندیشمندان بسیاری را می‌یابیم که به‌رغم پیش‌فرض‌های ذهنی فراوان، به برهان‌هایی دست می‌یابند که به نبودن تمامی پیش‌فرض‌ها می‌انجامد، بلکه زمینه دست‌یابی به معارف بعدی را بدون آنکه تأثیری از اصول قبلی بپذیرند، فراهم می‌آورند. این، نشان توانایی انسان در فراگیری مطالبی است که نه تنها با دانسته‌های پیشین بی‌ارتباط است، بلکه نبود کننده آن‌ها و راهنمای آگاهی‌های بعدی است ... تحول مبنای فکری برخی از فیلسوفان این‌گونه است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ص ۲۷۹-۲۸۰)

۳. حیث کاربردی فهم

همچنان که گذشت گادامر، اطلاق و حیث کاربردی فهم را از اجزای ساختاری فهم می‌دانست که از هیچ فهمی انفکاک پذیر نیست و از این حیث، نتایج مطلوب خود را می‌گرفت. بتی در اینجا، سخت به گادامر می‌تازد و بر اساس کتاب هرمنوتیک معاصر، از چند جهت بر نظر گادامر اشکال می‌گیرد که با تبیین زیر چنین است:

۱-۳. اطلاق، متأخر از فهم معنا: تطبیق و کاربرد معنا، از نظر منطقی، از فهم اصل معنا متأخر است؛ تا اصل معنا را نفهمیده باشیم از کجا می‌توانیم آن را به حال حاضر خود اطلاق کنیم و از کجا می‌دانیم که این کاربرد معنای متن است؟ برای مثال، کسی که کار او مطالعه متون مقدس است، نخست باید معنای متن را بفهمد و سپس آن معنا را بر اکنون خویش تطبیق کند.

۲-۳. هرج و مرج در اطلاق: گادامر معتقد بود من تنها معنایی را که متن برای حال

حاضر من دارد می‌فهمم و مراد او از حیث اطلاق هم همین بود. پرسش این است که اگر ما نتوانیم معنای اصلی متن را بفهمیم، آیا در تطبیق معنای متن بر حال حاضر، دچار هرج و مرج در تفسیر، و دخالت دادن ذهن خود و افتادن در دام ذهن‌گروی نخواهیم شد؟ به چه دلیل معنای خاصی را قابل کاربرد برای زمان حاضر خود می‌دانیم؟ آیا جز با دخالت پیش فرض‌های خود و ایده‌های خود این امر امکان‌پذیر است؟

۳-۳. ممکن نبودن اطلاق در بعضی موارد: همه جا، فهم با کاربرد و تطبیق ملازم

نیست. اگر در مورد یک فقیه و حقوق‌دان بپذیریم که همیشه کار او تطبیق است، اما در فهم یک اثر هنری یا واقعه تاریخی زمینه‌ای برای تطبیق وجود ندارد؛ کاری که یک عتیقه‌شناس یا باستان‌شناس انجام می‌دهد، بازگشت به کاربردی است که اشیاء در زمان خود داشته‌اند، نه زمان فعلی. درست است که چه بسا او با پیش فرض‌های اکنون، به مطالعه آن‌ها می‌پردازد، اما هیچ لزومی ندارد که فهم از آن‌ها را بر زمان حال خود تطبیق کند و چه بسا قابل تطبیق نباشد و اساساً کار او کاربرد و تطبیق نیست، بلکه او در پی کشف واقعه‌ای است که در زمان پیشین رخ داده است.

۳-۴. عدم تلازم بین فهم و اطلاق: در مواردی که امکان اطلاق و کاربرد در زمان

فعلی وجود دارد، باز ممکن است مفسر دوگونه کار انجام دهد و با دو نگرش متفاوت به موضوع بنگرد. گاهی او به عنوان فیلسوف و فقیه و حقوق‌دان در پی فهم یک موضوع است. در این جا حیث تطبیق و کاربرد قابل جریان است، اما اگر او به عنوان مورخ فقه، مورخ حقوق و مورخ فلسفه به موضوع مورد مطالعه و به متن بنگرد، در این صورت او اساساً می‌خواهد تطبیق نکند و کاربردی برخوردار نکند، بلکه می‌خواهد ذات مسئله را در زمان خودش کشف کند و به باور ما او در پی نفس معنای مراد مؤلف آن متن است و این به کمک قواعد زبانی امکان‌پذیر است. (See: Bleicher, 1980: p. 80-83)

۳-۵. اطلاق در «معنا برای ما»: هیرش و بتی بین معنای فی نفسه متن و «معنا برای ما»

تفکیک قائل شده‌اند. حیث اطلاق در فهم معنای اصلی متن که همان مراد مؤلف است، هیچ دخالتی ندارد، بلکه در معنایی که متن برای عصر حاضر دارد و پیامی که برای اکنون ما دارد، تطبیق و کاربرد لازم است. این معناست که در هر زمانی از زمان دیگر متفاوت است و معنای فی نفسه همیشه ثابت و برای همه هم قابل دسترسی است.

هیرش می‌گوید:

در نظر تاریخ‌گروی شکاکانه (skeptical historicism) تجربه‌های کنونی ما غیر از تجربه‌های گذشته ماست و نتیجه می‌گیرد که ما یک متن را تنها بنابر تجربه‌ها و معیارهای خود می‌فهمیم؛ غافل از اینکه هر متنی را باید بر اساس معیارهای حاکم بر خود آن متن فهمید؛ در حالی که تاریخ‌گروی شکاکانه به افق‌معنایی و چشم‌انداز ذهنی خواننده متن توجه دارد و غافل است از اینکه معنای لفظی متن هم محفوف به چشم‌انداز خاص خود است. وظیفه‌ی مفسر، فهم معنای مراد مؤلف متن است، نه آنچه خود او از متن از منظر خود می‌فهمد. (Hirsh, 1967: 134-135)

۴. امتزاج افق‌ها

از ایرادهایی که به هرمنوتیک فلسفی گادامر گرفته می‌شود، این است که انسجام درونی کافی ندارد و نمی‌توان بین گفته‌های مختلف او در یک زمینه سازگاری ایجاد کرد. از جمله آن موارد ساختار فهم است؛ او از یک سو، معنای مستقلی برای متن قائل نیست، بلکه همواره معنای متن را «برای کسی» می‌داند. او معنای متن را جدای از حیث کار بردی آن نمی‌داند و از سوی دیگر، فهم را امتزاج افق‌ها می‌داند؛ به این معنا فرد از پیش برای خود افقی دارد که از سنت و پیش‌فرض‌های او متأثر است و متن هم برای خود معنا و افقی دارد که در یک دیالکتیک پرسش و پاسخ، این دو افق با هم ترکیب می‌شوند و به معنای متفق علیه می‌رسند. در اینجا چند نکته قابل تأمل است:

۴-۱. تناقض در ساختار فهم: پرسش این است که اگر متن برای خود معنایی و برای معنای کاربردی ندارد، افق مستقلی هم برای آن باقی نمی‌ماند تا با افق خواننده متن امتزاج یابد. به عبارت دیگر، حیث امتزاج افق‌ها و حیث کاربردی بودن فهم با یکدیگر ناسازگارند. اریک هیرش می‌نویسد: مفسر نمی‌تواند دو چشم‌انداز و افق - یعنی چشم‌انداز خود و چشم‌انداز متن - را با هم ترکیب کند؛ مگر آنکه متن هم برای خود افق معنایی خاصی داشته باشد؛ امتزاج افق‌ها اتفاق نمی‌افتد؛ مگر آنکه متن هم برای خود معنای مستقل اصلی داشته باشد که آن معنا را مفسر بفهمد و آن‌گاه در پی امتزاج آن با افق خود برآید. پرسش اصلی که گادامر از پاسخ دادن به آن طفره می‌رود، این است که چگونه می‌توان هم تصدیق کرد که معنای اصیل متن برای ما قابل دسترسی نیست و در عین حال، تفسیر را امری ممکن دانست؟

۲-۴. نقض جدایی ناپذیری پیش‌فرض‌ها: اگر مفسر به‌طور واقعی به شرایط تاریخی خود محدود است، چگونه می‌تواند از این شرایط بیرون بیاید و وارد خانه نیمه راه شود؛ جایی که گذشته و حال در یکدیگر محو می‌شوند؟ همین که او می‌پذیرد که مفسر می‌تواند چشم‌اندازی متفاوت از چشم انداز پیشین خود بپذیرد، در واقع پذیرفته است که انسان می‌تواند حصار پیش‌فرض‌ها، افق و چشم‌انداز خود را بشکند و اگر این ممکن شد، فرض اولیه نظریه گادامر، یعنی ممکن نبودن جدایی از پیش‌فرض‌ها فرو می‌پاشد. (Ibid, 254)

البته باید گفت: بیان هیرش در نشان دادن ناسازگاری حیث امتزاج افق‌ها، مقصود را می‌رساند، ولی قسمت اخیر آن خالی از مغلطه نیست؛ زیرا او بین تغییر دادن پیش‌فرض‌ها با دست برداشتن از آن‌ها خلط کرده است. آنچه گادامر منکر آن است، امکان دست برداشتن از پیش‌فرض‌ها و مانع شدن از تأثیر آن‌هاست؛ به این معنا که انسان نمی‌تواند به موقفی ورای آن‌ها برسد و از آن موقف داوری کند، ولی مسئله تغییر دادن پیش‌فرض‌ها و جای‌گزین ساختن آن‌ها، از اصول و ذات نظریه تاریخ‌مندی فهم در نظر گادامر است؛ زیرا نظریه تاریخ‌مندی، نه تنها اصل فهم، بلکه پیش‌فرض‌ها و سنت را هم در بر می‌گیرد و هر سه در سیلان پیوسته‌اند.

۳-۴. نفی امتزاج در مواردی در مواردی از فهم: برفرض که فهم ناشی از امتزاج افق‌ها باشد، همواره نتیجه امتزاج افق‌ها نیست، بلکه انسان کاملاً تسلیم افق معنایی متن و اثر هنری یا موضوع تحقیق می‌گردد و به‌طور کلی از نظریه پیشین خود دست برمی‌دارد و به فهمی کاملاً جدید و چه بسا متناقض بافهم پیشین خود می‌رسد. در این جا آنچه رخ می‌دهد، تغییر افق است، به افقی دیگر نه امتزاج افق‌ها.

۴-۴. امتزاج بدون ظرف مشترک: وقتی فهم، امتزاج افق‌ها است و در فرایند پرسش و پاسخ بین این دو افق رخ می‌دهد، این حادثه چگونه و در چه ظرفی اتفاق می‌افتد؟ ما که به اشتراک در معانی الفاظ معتقدیم، آن‌ها را ابزار انتقال معانی می‌دانیم و می‌توانیم به کمک همین الفاظ، معانی را به یکدیگر منتقل کنیم، اما در گادامر که هم سنت و هم افق را تاریخ‌مند می‌دانست، این معانی اختلافی چگونه به دیگری منتقل می‌شود تا آن گاه امتزاج افق‌ها صورت گیرد؟ نقطه اتصال این دو افق، در کجا و چگونه است؟ اشتراک در پاره‌ای از وجوه سنت هم، نمی‌تواند در جایی که دو افق از هم متفاوت‌اند، آن دو را به هم پیوند دهد. به نظر می‌رسد هرمنوتیک گادامر از تبیین این مسئله ناتوان است.

۵. تفاوت علوم انسانی و علوم طبیعی

چنان که گذشت، گادامر معتقد است علوم انسانی برخلاف علوم طبیعی متعلق فی نفسه ندارد، بلکه در فرآیند تجربه عملی زندگی است که انسان به واقعیتی می‌رسد که آن واقعیت به روی پذیرش واقعیت‌های دیگر باز است و هرگز به نقطه پایانی و ایستایی نمی‌رسد؛ در حالی که علوم طبیعی، متعلق ثابتی دارند که قضایای آن با آن متعلق، مطابقت دارند. در این جا دیگر تاریخ، تأثیری بر این متعلق‌ها ندارد؛ بر خلاف انسان که هم خودش، هم زبان، تجربه، سنت، پیش‌فرض‌ها و فهمش، تاریخ‌مند و در تغییر و سیلان پیوسته‌اند.

پرسش ما از گادامر این است که اولاً دلیل این مسئله چیست؟ در هیچ کجای نوشته‌های گادامر و شارحان او برهان عقلی قاطعی بر این مسئله پیدا نمی‌شود. ثانیاً گادامر دلایل مخالفان خود را هم بررسی نمی‌کند و ثالثاً آیا ما در علوم انسانی، چون اخلاق و حسن و قبح عقلی و فلسفه، هیچ مسئله قطعی یقینی نداریم؟ آیا هیچ کدام از مسائل این علوم، متعلق پایدار ندارند؟ آیا متعلق فی نفسه به دنیای خارجی طبیعی منحصر است یا اینکه متعلق هر علمی را باید در وعاء همان علم جست؟ چه ایرادی دارد که بگوییم برای مسائل عقلی و اخلاقی هم وعایی متناسب با خود آن‌ها وجود دارد؟ گادامر به این پرسش‌ها پاسخ نداده است. بسیاری کسانی که در این علوم به مبنای گروهی و وجود قضایای ثابت و بدیهی و مرجع قائل‌اند؛ و هستند کسانی که برای مسائل عقلی وعایی خاص قائل‌اند؛ برای مسائل اخلاقی هم وعایی خاص قائل‌اند که برای اثبات درستی یا نادرستی این مسائل باید با آن وعاء خاص مطابقت داده شوند.

آیا قضیه استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین هم تاریخ‌مند است؟ می‌توان گفت چه بسا این اجتماع و ارتفاع هم ممکن شود؟ همین طور قضیه هر ممکنی، علتی دارد. آیا وجدانیات و بدیهیات که به علم حضوری برمی‌گردند هم، تاریخ‌مند و قابل تغییرند؟ اعتقاد به خطا در گزاره‌ها که گادامر هم آن را در علوم انسانی پذیرفته است، غیر مستقیم پذیرش این است که در این جا، مطابق ثابتی وجود دارد که این قضیه با آن مطابقت نکرده است. آنها که مصلحت، لذت یا سودمندی را معیار سنجش گزاره‌ها قرار می‌دهند، ناخودآگاه واقعیت و حقیقتی ثابت را پذیرفته‌اند؛ هر چند در مصداق آن به بیراهه رفته باشند.

ج) دیگر ابهام‌های دیدگاه گادامر

یک: عدم ملازمه بین محدودیت انسان و نفی علم یقینی: از جنبه‌های مهم هرمنوتیک گادامر، به پیروی از هیدگر، تأکید فراوان بر محدودیت انسان بود و نتیجه مترتب بر آن ناآگاهی از تمام جنبه‌های یک شیء، دسترسی نداشتن به یقین و خطاپذیری کل فهم انسانی بود. او مهم‌ترین فهم و تجربه انسانی را تجربه محدودیت و ناداری او می‌دانست. (Gadamer, 1994: p. 356-357)

به نظر می‌رسد هیچ تلازمی میان محدودیت انسان و نبود فهم یقینی نیست؛ زیرا انسان با رسیدن به یقین یا حتی یقین‌های بی‌شمار، از محدودیت بیرون نمی‌آید و مطلق نمی‌شود. افزون بر این، علم به یک جنبه از جنبه‌های شیء علم به کل شیء نیست، ولی در مورد همان جنبه، علم و فهم است. ندانستن دیگر جنبه‌ها، به یقینی بودن جنبه خاص لطمه‌ای نمی‌زند.

سرّ این خطا آن است که او آگاهی به جمیع لوازم و ملزومات و ملازمات بدون واسطه یا با واسطه کم یا زیاد شیء واحد را جمعاً یک مسئله و یک قضیه تلقی نموده‌است. 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. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ص ۳۲۵)

دو - عدم توجه به جنبه‌های ثابت انسان: گادامر همچنین بر مشاهده تغییر در تمام علوم و نظریه‌ها چه در علوم طبیعی و چه در علوم انسانی تأکید زیادی دارد و آن را شاهدی بر تاریخ‌مندی ذاتی انسان و فهم او می‌گیرد. در اینجا آگاهی از چند نکته لازم به نظر می‌رسد: اولاً نباید بین تکامل و توسعه فهم و علم با تغییر آن خلط کرد. فهم می‌تواند تکامل یابد و به مراتب بالاتر معرفتی درباره یک شیء برسد؛ فهم می‌تواند توسعه یابد و دیگر جنبه‌های مخفی شیء را آشکار سازد بدون آنکه در هیچ کدام از دو مورد فوق فهم اولیه انسان لطمه‌ای بییند، بلکه چه بسا ژرفای بیشتری پیدا کند. بنابراین، توسعه عرضی و تکامل طولی فهم، هیچ تحولی را در فهم پیشین انسان موجب نمی‌شوند و این گونه تغییرها نه مستلزم تاریخ‌مندی فهم است و نه مستلزم تحول در فهم.

ثانیاً: تاریخ‌مندی که به اعتقاد گادامر، ذاتی انسان و فهم اوست، خود، یک شناخت است که در قالب یک قضیه کلی و ضروری بیان شده است و در رد آن حتی یک مورد نقض هم کفایت می‌کند. به راستی چرا گادامر به جنبه‌های مشترک و ثابت فهم‌ها در علوم مختلف هیچ توجهی نکرده است. گویی هیچ فهم مشترکی میان انسان‌ها در موقعیت‌ها و دوره‌های مختلف تاریخی وجود ندارد. دست‌کم گادامر می‌بایست برای این گونه علوم هم

توجهی به دست می‌داد. 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 پیش فرض‌ها و موقعیت‌ها و سنت، کافی به نظر می‌رسد.

۳. ابهامات در مراد گادامر از فهم و ماهیت آن: آرای گادامر در تبیین ماهیت فهم و فهم

مورد نظر او از چند جهت مبهم است. او صرفاً فهم را حیث وجودی انسان می‌داند که هر انسان در طول تجربه عملی خود از حیات به مرور زمان به آن می‌رسد.

۱-۳. گادامر و علم حضوری: آیا مراد او از تجربه عملی و رسیدن به فهم، علم

حضوری است؟ بی‌گمان گادامر در مقامی نیست که ادعای علم حضوری کند یا دست‌کم با آرای دیگر گادامر ناسازگار می‌نماید. گرچه برخی آرای او و شارحانش موهم این معنا باشد؛ زیرا علم حضوری خطا ناپذیر است؛ چون خود واقعیت عینی مورد شهود قرار می‌گیرد و هیچ تردیدی در آن راه ندارد و صورت‌ها و مفاهیم ذهنی واسطه نشده‌اند که سخن از تطابق یا نبود آن به میان آید؛ در حالی که گادامر احتمال خطا را می‌پذیرد و دانش را با نبود یقین قابل جمع می‌داند. در علم حضوری، انسان واقعیت را در اختیار خود می‌یابد و هیچ حالت منتظره‌ای برای دست‌یابی به تجربه بیشتر در دیدن همین واقعیت ندارد و این با حالت گشودگی که گادامر می‌گوید در تمام فهم‌ها و تجربه‌ها برای همیشه وجود دارد، مغایرت دارد.

۲-۳. توصیف یا توصیه: آیا گادامر در صدد توصیف آن چیزی است که در تمام فهم-

ها اتفاق می‌افتد و یا در صدد ارائه روش خاص برای فهم صحیح است؟ این نیز در هرمنوتیک او مبهم است. او گاهی توصیف و گاه توصیه می‌کند؛ در بعضی موارد صراحت دارد که هدف او توصیف و شرح ماوقع در حادثه‌ی فهم است، نه در خصوص علوم انسانی و نه در خصوص علوم طبیعی، بلکه در باب کل تجربه بشری از جهان. (Gadamer, 1994: p. xxix-xxx) گاهی به اموری برای رسیدن به فهم صحیح توصیه می‌کند؛ مثلاً در بحث از تاریخ‌مندی آگاهی سه نوع نسبت بین «من»، «تو» تصور می‌کند؛ یکی را خارج از آگاهی تاریخی و نامعتبر، دومی را راه خطای دیلتای و سومی را آگاهی تاریخ‌مند و معتبر می‌داند. (Ibid, 359-360)

۳-۳. فهم مطلق یا خصوص علوم انسانی: آیا منظور او حتی فهم در علوم طبیعی و

ریاضی را هم دربر می‌گیرد یا ویژه علوم انسانی است؟ بیانی که در تأثیر سنت و پیش‌داوری‌ها نقل می‌کند، هر نوع علم و فهمی را در بر می‌گیرد، اما آنجا که بین علوم

طبیعی و انسانی به تمایز در متعلق آن‌ها قائل می‌شود، به نظر می‌رسد بحث او در خصوص علوم انسانی باشد. او از یک سو به استفاده از روش برای حقیقت فهم صحیح می‌تازد و از سوی دیگر می‌گوید من منکر کار برد روش در علوم نیستم و از جهت سوم نفس طرح هرمنوتیکی او به نظر می‌رسد ارائه روشی برای فهم برتر باشد.

۴-۳. فهمیدن یا مجرب شدن: آیا مراد گادامر از فهم، یافتن یک امر به معنای مجرب شدن در آن مسئله است؟ این نیز در بسیاری از سخنان گادامر و ویژگی‌هایی که برای فهم از ایشان ذکر شد، محتمل است. در این صورت، تغییر و تحول در فهم را باید به معنای تکامل در فهم معنا کرد که به تاریخ‌مندی فهم هیچ ربطی پیدا نمی‌کند؛ زیرا در این جا هیچ معرفتی و فهمی جای خود را به دیگری نمی‌دهد، بلکه بر فهم انسان اضافه می‌گردد و از فهم‌های جدید می‌یابد و متکامل‌تر می‌شود. از این جهت انسان و فهم او پایان‌ناپذیر است و هرگز به نقطه‌ای پایانی نمی‌رسد؛ چون فاصله او تا کمال مطلق، لایتناهی است. او همواره در حال انتظار و گشودگی به کمالاتی است که هنوز به دست نیاورده است و پیوسته در حال کسب ملکات و تجربه آموزی جدید است و به نظر نمی‌رسد کسی منکر این امر باشد، ولی سخن این است که آیا فهم به معنای تجربه آموزی و کسب مهارت‌ها و ملکات است یا مقدمه این امور است یا اینکه فهم و تجربه‌مندی در یکدیگر آثار متقابل دارند؟

۵-۳. جایگاه نامشخص فهم‌های بسیط و حصولی: نظر او در فهم‌های بسیط و علوم حصولی روشن نیست. آیا آنجا هم می‌توان از یگانگی ابژه و سوژه سخن گفت و دیالکتیک پرسش و پاسخ، حالت گشودگی و انتظار، اطلاق و کاربردی بودن فهم و امتزاج افق‌ها را ادعا کرد؟ وقتی به درختی می‌نگریم، به تماشای منظره‌ای می‌نشینیم، دستان در تماس با آتش می‌سوزد و ... از همه این امور تصویری در ذهن ما نقش می‌بندد و ما آن‌ها را می‌فهمیم، بدون اینکه حیثیت‌های مورد ادعای گادامر در باب فهم در آن صادق باشد.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت روشن شد که هر منوتیک فلسفی گادامر در تبیین تاریخ‌مندی فهم ناتوان است و بنیان استواری ندارد و همچنان که اصل فکر تاریخی نگر به ایرادات متعددی گرفتار است، گادامر نیز با وجود آن که بیانش از وزانت بهتری برخوردار است، نوع مبانی او چنان است که خواننده یقین نمی‌یابد و بر حیرت او افزون می‌گردد.

منابع و مأخذ

۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، شریعت در آینه معرفت، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
۲. رابرت هولاب، ۱۳۷۵، یورگن هابرماس، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
۳. کوزنزهوی، دیوید، ۱۳۷۱، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهاد پور، تهران، انتشارات گیل.
۴. لئواشتراس، ۱۳۷۳، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات آگاه.
۵. لاریجانی صادق، ۱۳۷۰، معرفت دینی، مرکز ترجمه و نشر کتاب، چاپ اول.
۶. مک کواری، جان، ۱۳۷۶، مارتین هیدگر، ترجمه محمدمسعود حنایی کاشانی، تهران، انتشارات گروسی.
7. Bleicher, Josef, 1980, *Contemporary Hermeneutics*, Routledge and Kegan paul, London and NewYork
8. Brice R. Wachterhauser (edited by), 1994, *Hermeneutics and Truth*, Northwestern University Press Evanston.
9. Carl Page, 1995, *Philosophical Historicism and the Betrayal of First philosophy*, Pennsylvania State University Press
10. Gadamer, 1994, *The Historicity of Understanding*, published in: *Hermeneutics and Truth*, Edited by Brice R. Wachterhauser, Northwestern University Press Evanston.
11. Gadamer, Hans Georg, 1994, *Truth And Method*, Second Revised Edition Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, NEW YORK.
12. Grondin, jean, 1990, *Hermeneutics and Relativism*, published in *Festivals of interpretation*, edited by Kathleen Wright, state university of New York, Albany press.
13. Grondin, jean, 1994, *Introduction to philosophical Hermeneutics*, translated By Joel Weinshimer, Yale university press.
14. Heidegger, martin, 1962, *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Harpersan Francisco.
15. Hirsch, E. D, 1967, *Validity in Interpretation*, New Haven and London, Yale University press.
16. Kathleen Wright (edited by), 1990, *Festivals of interpretation*, state university of New York, Albany press
17. Kurt Mueller- Vollmer, 1986, *The Hermeneutics Readers*, published in the united king Dom.
18. Ricoeur, Paul, 1990, *Hermeneutics and The Human sciences*, translated by john B. Thompson Cambridge university press.
19. Warnke, Georgia, 1987, *Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason*, Polity press
20. Weinsheimer, Joel .G, 1985, *Gadamer's Hermeneutics*, Yale university press.