

مقاله

بررسی تطبیقی اندیشه‌های معرفت‌شناختی گادامر و هابرماس

جلیل اعتباری*
حمید خوجانی**

در این مقاله به بررسی دیدگاه‌های فلسفی یورگن هابرماس (دیدگاه انتقادی) و گادامر (هرمنوتیک فلسفی) پرداخته شده است. روش مورد استفاده در این نوشتار، روش مقایسه‌ای و تطبیقی است. بررسی حاضر نشان می‌دهد که شباهت فکری نزدیکی بین آنها در باب مسائلی مانند روش علوم اجتماعی، فهم در چارچوب کنش‌های موجود در زندگی عملی و نقش زبان در تأویل و فهم وجود دارد، اما اختلافاتی اساسی نیز در بینش فلسفی آنها مشاهده می‌شود. برای نمونه در حالی که گادامر بر زبان به عنوان ابزار اصلی در شناخت حقیقت تأکید دارد، هابرماس معتقد است که زبان، نظام مکالمه و مبادله ناب نیست و متاثر از نظام‌های سلطه است. از سوی هابرماس بر خلاف گادامر، فهم مبتنی بر سنت را معتبر نمی‌داند، به این دلیل که اجماع در آن ممکن است از طریق ارتیاط کذب به دست آمده باشد.

گادامر و هابرماس و نظریه تأویل

به طور کلی سه حوزه معنایی مختلف در باب نظریه تأویل را می‌توان در بحث‌های هابرماس تشخیص داد: ۱. در معنای اول نظریه تأویل بر سنت و یکو و دیلتای اشاره دارد و در آن تفهم در علوم اجتماعی در مقابل تبیین در علوم طبیعی قرار می‌گیرد. ۲. در مورد دوم تأویل به کل ساخت‌های پیش‌شناختی مربوط می‌شود که اگر چه به عنوان شناخت مورد توجه نیستند، اما افقی را برای ارتباط توفیق‌آمیز می‌بایست کنند. ۳. معنای جامعه‌شناختی تأویل که هابرماس در کنش ارتباطی از آن استفاده می‌کند و برداشت او از نظریه تأویل در مباحثه اثبات‌گرایی با مفهوم جهان‌زیست ارتباط دارد (اشتین هوف، ۲۰۰۹: ۱۲۳).

اگر چه گادامر مهمترین تحول را در نظریه تأویل قرن بیستم ایجاد کرده، اما باید گفت پیشینه نظریه تأویل به قرن نوزدهم برمی‌گردد که عمدتاً در شرح و تفسیر انجیل به کار می‌رفته است. فردریش آست می‌گوید: وظیفه تفهم این است که روح کلی را در موارد جزئی بیابد و جزء یا فرد را از طریق کل دریابد و یک دور تأویلی ارائه می‌دهد.

پس از آن شلایر ماخر و دیلتای نیز به بحث در نظریه تأویل پرداختند. سهم عمده دیلتای در این حوزه به کوشش او برای تفکیک شناخت به دو حوزه؛ یکی حوزه علوم طبیعی و دیگری حوزه

آن می‌پردازد. گادامر نیز در مقاله‌ای با عنوان "خطابه، هرمنوتیک و ایدئولوژی" به اعتراض‌های هابرماس پاسخ می‌دهد (واعظی، ۲۴۴، ۳۴۳، ۱۳۸۵). انتقادات هابرماس از گادامر در مقاله‌ای دیگر با نام «مروری بر حقیقت و روش گادامر» ادامه می‌یابد که باعث ادامه یافتن مباحث آنها می‌شود. هدف ما در این مقاله بحث درباره نظرات این دو در حیطه معرفت‌شناسی و مباحث مربوط به آن است و سعی بر آن است تا وجوه اختلاف و وجوه مشترک اندیشه این دو در این حوزه روشن شود.

**گادامر، رهیافت هرمنوتیکی
هایدگر و این اندیشه او
را که فلسفه از زمینه‌های
تاریخی و هنری جدایی‌ناپذیر
است، اساس فلسفه خود
قرار می‌دهد. به عقیده او
تجربه انسانی در بستر زمان
شکل می‌گیرد و جدای از
پیش‌بینی‌ها و پیش‌فرض‌های
انسانی نیست**

هابرماس و گادامر از جمله فلاسفه اجتماعی بانفوذ قرن بیستم به‌شمار می‌آیند. هابرماس از نسل دوم مکتب فرانکفورت است که مباحث عمده‌ای در رابطه با مسائلی چون بحران مشروعیت و جامعه سرمایه‌داری، کنش فارغ از سلطه، علم انتقادی و معرفت‌شناسی دارد. هابرماس در بحث از معرفت‌شناسی، بر علایق و منافع بشری به عنوان محدوده‌های استعلایی شناخت تأکید دارد. او در صدد پیوند میان شناخت و علایق یا منافع است و سه نوع تحقیق علمی در این رابطه مشخص می‌کند که هر یک منفی را به همراه دارد: علوم تجربی و تحلیلی، علوم تاریخی-هرمنوتیک و علوم انتقادی (ریخته‌گران، ۱۳۷۴: ۴۳۳).

گادامر، رهیافت هرمنوتیکی هایدگر و این اندیشه او را که فلسفه از زمینه‌های تاریخی و هنری جدایی‌ناپذیر است، اساس فلسفه خود قرار می‌دهد. به عقیده او تجربه انسانی در بستر زمان شکل می‌گیرد و جدای از پیش‌بینی‌ها و پیش‌فرض‌های انسانی نیست.

مباحث هایدگر و هابرماس در باب اندیشه‌های آنها نخستین بار در سال ۱۹۶۷ آغاز شد. هابرماس در کتاب «منطق علوم اجتماعی»، در فصلی مربوط به هرمنوتیک به نوعی به مخالفت با هرمنوتیک و نقد

پژوهش‌های فلسفی و معرفت‌شناختی
۱۳۸۹
شماره ۱۱۳

علوم انسانی دیده می‌شود.

نوآوری عمده‌ای که در قرن بیستم به وسیله هایدگر و گادامر روی داد، نوعی چرخش بود شناختی به شمار می‌آید. طبق نظر این دو، نظریه تاویل از حوزه معرفت‌شناسی‌ای که نظریات فهم و تفهم پیشین درون آن عمل می‌کردند فاصله می‌گیرد و به گفته هایدگر، به درون حوزه بودشناسی بنیادی وارد می‌شود. نظریه تاویل بودشناختی به جای فهم به عنوان شناخت جهان، به مسئله بودن در جهان می‌پردازد و فهم به معنی شیوه بودن مادر جهان پیش از هر گونه ادراک یا فعالیت فکری دریافت می‌شود (شلیبر، ۲۰۰۰: ۱۷۷).

گادامر در کتاب «حقیقت و روش» به شرح و بسط هایدگر در مورد نظریه تاویل می‌پردازد. او حقیقت و روش را جدا از هم می‌داند. حقیقت برای او، همانند هایدگر مقدم بر ملاحظات روش شناختی و یا خارج از آنهاست. گادامر به روش آزمایشی علوم طبیعی به شدت انتقاد می‌کند، که اغلب در آگاهی معمولی و روزمره مرتبط با حقیقت به شمار می‌رود. او باین عقیده که روش علوم تجربی، یگانه راه و وصول به حقیقت است به شدت مخالف است (گروندین، ۲۰۰۳: ۵۳).

گادامر در ارائه بازاندیشی هایدگر در مقوله بودن، بویژه تأکید هایدگر بر سرشت پیش ساخته فهم بسیار تأکید می‌کند. به نظر او بودن مادر جهان، همراه با پیشداوری‌ها و پیش فرض‌هاست که فهم را ممکن می‌سازد.

گادامر بحث پیش دریافت یا پیش داشت در اندیشه هایدگر را در بحث از پیشداوری به میان می‌آورد و معتقد است که جنبش روشنگری مسئول بی اعتبار ساختن این مفهوم است (به نظر او پیش داوری به دلیل اینکه جزئی از واقعیت تاریخی است نه تنها مانع فهم نیست، بلکه شروط امکان فهم را نیز فراهم می‌کند). به نظر گادامر برای اینکه بتوان واقعیت تاهمی وجود انسان و وجه ضرورت تاریخی بودن را در جهان نگاه داشت باید از مفهوم پیشداوری اعاده منزلت شود (رهبری، ۱۳۸۴: ۱۲۳، ۱۲۲).

به نظر گادامر پیشداوری‌ها و پیش دریافت‌ها بخش اساسی از سنت نظریه تاویلی هستند، بر خلاف دیدگاه تاویلی قدیم که بیشتر متضمن بسک نظریه عینیت‌گرایی ناآگاهانه بود،

گادامر و هابرماس با به کارگیری نظریه زبان و بویژه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین معتقدند که وقتی ما زبانی را فرامی‌گیریم، نه تنها یک بازی می‌آموزیم، بلکه دستور زبان کلی و عامی را نیز فرا می‌گیریم که به وسیله آن می‌توانیم در بین چند زبان حرکت کنیم. بنابراین گادامر و هابرماس در مورد مفهوم زبان به عنوان روندی که دارای توانایی تاویل درباره پیش شرط‌های تکوین خود است اتفاق نظر دارند و تصور ویتگنشتاین از زبان را به عنوان مجموعه‌ای از بازی‌هایی که گویندگان اجرا و تکرار می‌کنند می‌نمایند

تاریخیت در اندیشه گادامر هرگز مانع فهم نیست. تفکر تاویلی واقعی بایستی تاریخیت خود را در نظر داشته باشد و نظریه تاویلی درست، وقتی به دست می‌آید که چنین نظریه‌ای اثرگذاری تاریخی درون نفس فهم را نمایش دهد؛ گادامر این نوع از نظریه تاویل را تاریخ اثرگذار می‌نامد (واعظی، ۱۳۸۵: ۳۱۹).

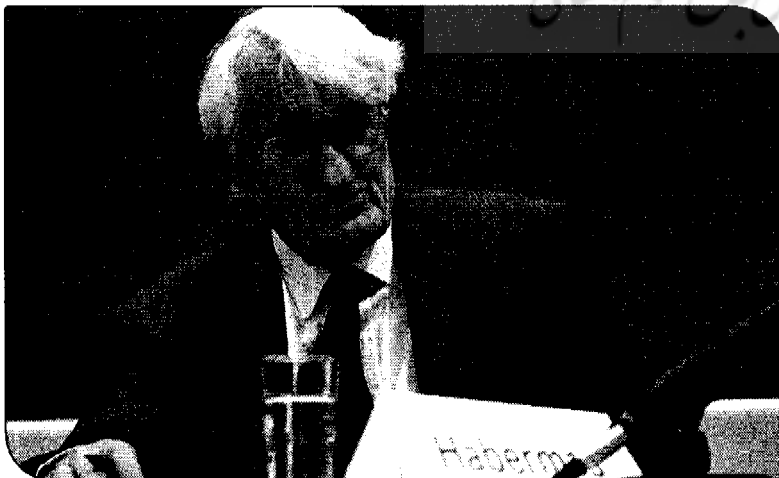
گادامر در مفهوم افق، که آن را از پدیدارشناسی وام گرفته، می‌گوید: افق،

موقعیت مندی مادر جهان را توصیف و تعریف می‌کند. نفس اندیشه وجود افقی مجزا و توهم آمیز است و هیچ خط فاصله‌ای میان افق گذشته و حال وجود ندارد و عمل فهم به عنوان ترکیب افق خود فرد با افق تاریخی توصیف می‌شود (بلاشر، ۱۳۸۰: ۷۶).

به نظر گادامر، جهان گذشته از مایگانه نیست، زیرا در تکوین افق فعلی مانعش دارد. به عبارتی می‌توان گفت که تنها یک افق وجود دارد که در برگیرنده هر چیز مندرج در آگاهی تاریخی است. گادامر با تکیه بر نظریه تاویل حقوقی به عنوان چارچوب نظری خود، تأکید دارد که هر تفسیری در عین حال کاربرد دینز هست.

فهم به معنای کاربرد برای زمان حال است (کاربرد تاویل یعنی رابطه با آگاهی تاریخی تأثیر گذار) و سنت، میانجی فهم تاریخی به شمار می‌آید که زمان حال را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به نظر گادامر تفسیر حقوقی تنها مورد خاصی از نظریه تاویل نیست، بلکه چارچوب نظری کل فعالیت‌های تاویلی است (اندرو و سدویک، ۲۰۰۱: ۱۴۴).

کاربرد در اندیشه او، به معنی پراکسیس در اندیشه مارکسیستی نیست، بلکه بیشتر چیزی است که انضمامی شدن خواننده می‌شود و به معنی فعالیت یا حضور یافتن برای تفسیر گر است. بر فرض هنگامی که با متنی مواجه می‌شویم در واقع وارد گفت‌وگوی باز و آزاد با گذشته می‌گردیم و در نهایت پرسش و پاسخ‌ها به فهم می‌انجامد. در اینجا کاربرد را می‌توان به عنوان واسطه‌ای میان زمان گذشته متن و حال حاضر قرائت آن توصیف کرد (واعظی، ۱۳۸۵: ۲۴۰).



گادامر در احیای مفاهیمی چون اقتدار، امور کلاسیک و سنت، جنبش فکری روشنفکری را به ایجاد تقابل ناموجه میان این سه مفهوم متهم می‌کند و معتقد است که اقتدار نتیجه فرمانبرداری نیست بلکه ناشی از این است که شخص صاحب اقتدار از پیشش و توانایی تشخیص برخوردار است و بنابراین تسلیم به اقتدار مبتنی بر آزادی و عقل است، نه زور. سنت به نظر او شکلی از اقتدار است که طی نسل‌های متوالی حفظ شده است و ما باید سنت را به عنوان بخشی از روابط تاریخی شناسیم و خصلت مولد آن از نظر تأویلی را در نظر بگیریم. مفهوم کلاسیک نیز به آن چیزی اطلاق می‌شود که ارزش خود را طی سالیان دراز نشان داده است. چنین آثاری به نظر او بی‌زمان و جاودان هستند و بی‌زمانی آنها دقیقاً در تاریخی بودن آنها و یاد توانایی مستمر آنها به ایجاد ارتباط با نسل‌های متوالی نهفته است (مسعودی، ۱۳۸۱: ۷۷).

هابرماس در کتاب "در باره منطق علوم اجتماعی" به دنبال روشی برای علوم اجتماعی است که متفاوت از روش علوم طبیعی است، از این رو او و گادامر در مخالفت با سلطه و غلبه روش بر حقیقت متحد هستند.

گادامر و هابرماس با به کارگیری نظریه زبان و بویژه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین معتقدند که وقتی ما زبانی را فرامی‌گیریم، نه تنها یک بازی می‌آموزیم، بلکه دستور زبان کلی و عامی را نیز فرامی‌گیریم که به وسیله آن می‌توانیم در بین چند زبان حرکت کنیم، بنابراین گادامر و هابرماس در مورد مفهوم زبان به عنوان روندی که دارای توانایی تأویل در باره پیش شرط‌های تکوین خود است اتفاق نظر دارند و تصور ویتگنشتاین از زبان را به عنوان مجموعه‌ای از بازی‌هایی که گویندگان اجرا و تکرار می‌کنند رد می‌نمایند. هابرماس به خاطر خلط فراگرد اولیه فراگیری زبان با کاربرد تأویلی آن از ویتگنشتاین انتقاد می‌کند. به نظر او ویتگنشتاین این نکته را در نظر نمی‌گرفت که همان قواعد عام، در برگیرنده شرایط امکان تعبیر و تفسیر خود نیز هستند (هوی، ۱۳۷۱: ۳۴، مک کارتی، ۱۹۷۸: ۷۴).

کودک در فرایند یادگیری زبان نه تنها قواعد اساسی لازم را برای اجرای کنش‌های کلامی فرامی‌گیرد، بلکه شرایط لازم برای تفسیر بالقوه آن قواعد را نیز می‌آموزد. وحدت

نظر هابرماس و گادامر در مخالفت با ته‌مانده‌های صورت‌گرایانه و اثبات‌گرایانه ویتگنشتاین ما را به دو حوزه وسیع‌تر موافقت میان آن دو رهنمون می‌شود:

۱- مخالفت مشترک آنها با اشکال گوناگون عینیت‌گرایی. از این دیدگاه امر عینیت‌گرایی به طور کلی به روش بخصوصی به علوم طبیعی مربوط است. هابرماس نظر گادامر را در این باره که تفسیرگر ماهیتاً و همواره پیشاپیش محدود به موقعیتی است، سودمند می‌داند. هابرماس، همچنین از مواضع فکری خود و گادامر با تأملاتی در باب تاریخ‌نگاری دفاع می‌کند.

اگر چه در سنت نظریه تأویل شلایرماخر و دیلتسای، وظیفه تأویل هر چه نزدیک‌تر شدن به تجربه نویسنده اصلی است، اما در مقابل آنها گادامر و هابرماس معتقدند که معنای یک متن همواره از حد معنای مورد نظر نویسنده اصلی فراتر و بیشتر است و معنا چیزی نیست که بتوان آن را از طریق همدلی یا شیوه تاریخی‌نگرانه بازسازی شرایط و اوضاع اولیه بازسازی کرد، بلکه برعکس معنی به عنوان رسوایی از مدرکات تصور می‌شود که همواره طی سنت پیدا می‌شود و مورد تفسیر قرار می‌گیرد (بلاشر، ۱۳۸۰: ۸۷).

۲- زمینه دیگر موافقت هابرماس و گادامر، اعاده اصل کاربرد در تفکر تأویلی است. از دیدگاه هابرماس فهم حوادث از لحاظ تاریخی به این معناست که ما آنها را در چارچوب کنش‌های

برای گادامر زبان به عنوان نظام مکالمه و مبادله ناب تلقی می‌شود که به وسیله قدرت مخدوش نمی‌شود، در حالی که وضعیت آرمانی دیالوگ به نظر هابرماس نوعی آینده‌اتوپیایی است که مکالمات و مراودات فعلی را جهت می‌دهد. برای گادامر وضعیت آرمانی در گفت‌وگوی ما با دیگران نهفته است، در حالی که برای هابرماس این وضعیت آرمانی، وضعیتی است که ورود ما به درون فراگرد فهم همراه با دیگران را ممکن می‌سازد

امکان‌پذیر و یا عمل‌زند گانی می‌فهمیم. هابرماس همانند گادامر، نظریه تأویل مذهبی و حقوقی را از حیث ابعاد عملی آنها سرمشق و بنیاد کل فهم تأویلی می‌داند (ریخته‌گران، ۱۳۷۴: ۴۲۹). هر دوی آنها معتقدند که نظریه تأویل بر مفهوم ارسطویی معرفت‌عملی استوار است، این نظریه هم‌به خود فهمی و فراگرد اجتماعی شدن باری می‌رساند و هم مؤید این نکته است که اهداف و وسایل دستیابی به آنها از شکل حیاتی [زیست‌جهانی] یکسانی برخوردارند (احمدی، ۱۳۸۰: ۱۵۲).

نظریه تأویل نقش مهمی در نظرات بعدی هابرماس در باب "کنش ارتباطی" دارد. تأویل با ایجاد زمینه فهم گذشته تاریخی و با تأمین ارتباط میان فرهنگ‌ها و گروه‌های موجود، در برقراری وفاق اجتماعی نقش اساسی دارد.

به این ترتیب ملاحظه می‌کنیم که علاقه هابرماس به فهم تأویلی به عنوان نظریه‌ای که اساساً معطوف به اخذ خودفهمی جهت بخش برای عمل گروه‌های اجتماعی از درون سنت است، مشخص می‌شود.

نظر گادامر و هابرماس درباره عمومیت نظریه تأویل

آنجا که هابرماس از تفکر انتقادی برای تصحیح ایدئولوژی کاذب کمک می‌گیرد و یا کار و سلطه را در کنار زبان می‌آورد، در واقع استدلال می‌کند که عوامل غیر تأویلی نیز تضمین‌کننده معنی هستند، در حالی که گادامر بر فهم زبانی تأکید دارد و می‌گوید که در اندیشه تفکر انتقادی و نقد ایدئولوژیک ناشی از آن چیزی جز مزیتی ضمنی و پنهانی نمی‌بیند. گادامر معتقد است که نقد ایدئولوژی از آنجا که خود کنش زبان‌شناختی در حوزه تفکر است، پیشاپیش درون مفهوم کلی و عمومی تأویل قرار دارد. او مفاهیم کار و سلطه را زیر سوال نمی‌برد بلکه آنها را مندرج و نهفته در جهان زبان تلقی می‌کند. گادامر می‌گوید: هیچ واقعیت اجتماعی وجود ندارد که خود را در آگاهی‌ای که از طریق زبان نظم یافته است به نمایش نگذارد. زبان تعیین‌کننده واقعیت و کنش‌های انسانی نیست بلکه تنها برای فهم واقعیت و کنش انسانی تعیین‌کننده است (گادامر، ۱۹۹۴: ۴۶۹).

نظریه تأویل در رابطه با روش‌های علوم فرهنگی توجه ما را به پیش ساخت نمادین موضوع بررسی - که بنیاد کل پژوهش‌ها و

آزمایش های علوم اجتماعی را تشکیل می دهد - معطوف می دارد.

هابرماس بدون توجه به اهمیت نظریه تأویل، چندین محدودیت را برای ادعای کلیت و عمومیت آن متذکر می شود: الف - با بحث از انگیزش لفظی و بیانی به عنوان حوزه ای خارج از نظریه عنوان می کند که علم معانی بیان، مانند نظریه تأویل، واجد عنصری از اجبار است که به طور کامل با مفهوم دیالوگی انتقال و توارث فرهنگی در نظریه گادامر سازش پذیر نیست. او اشاره می کند که سنت انتقال یافته از طریق زبان، عاری و خالی از روابط قدرت نیست.

ب - روش های علوم طبیعی به نظر هابرماس برای نظریه تأویل حد محدود کننده ای هستند، زیرا روش های علوم طبیعی برخلاف الگوی دیالوگی نظریه تأویل مبتنی بر تک گویی درباره موضوع شناسایی اند و به نظر او می توان برای کنش عقلانی معطوف به هدف بنیادی ماقبل زبانی یافت (اشتین هوف، ۲۰۰۹: ۳۷).

هابرماس روانکاوی و نقد ایدئولوژی را دو مورد محدود کننده برای نظریه تأویل می داند. در هر دو مورد (روانکاوی و نقد ایدئولوژی)، گوینده نسبت به معنی گفته های خود آگاه نیست و بر آن کنترلی ندارد. به نظر هابرماس این دو، نمونه هایی از انتقال جمعی معنا هستند و اینکه معنای گفته ها و سخنان در هر دو مورد به نحوی منظم مخدوش است و برای نوع دیالوگ مورد نظر گادامر نامناسب است.

هابرماس می گوید تأویل عمقی مستلزم پیش فهمی است که در باب زبان تأمل می کند و مفروضاتی درباره شیوه عملکرد ذهن انسان و نحوه تولید نمادها و تحریف شدن آنها به دست می دهد. هابرماس معتقد است نظریه تأویل بر آن است که تفسیر گر و مباحثه گر همواره درون سنتی مستقر است و بدین سان متکرر پیش فرض های روش شناسانه است. اما مفهوم تأویل عمقی، مفهوم ارتباط مخدوش را که نیازمند تحلیل و تصحیح است، نقطه عزیمت خود قرار می دهد و وظیفه فراتأویلی نظارت بر دیالوگ را که بنیاد نظریه تأویل معمول است، و وظیفه تأویل اصلی خود می داند (اشتین هوف، ۲۰۰۹: ۲۱۱).

هابرماس به اصول نظریه تأویل پایبند است اما در پایبندی کور کورانه گادامر به سنت و حجیت، فطرتی سیاسی می بیند. تفاوت نظر

دیگر این دو را در رابطه اجماع و وفاق و همچنین در ارتباط با مرحله ای که در آن وضعیت گفتاری و یاد یالوگی را آرمانی و ستودنی می سازد، می توان دریافت (مسعودی، ۱۳۸۱: ۶۴).

به نظر هابرماس، گادامر عقیده دارد که تعبیر و فهم در بستری از اجماع صورت می گیرد، که چون جزئی از سنت است، قابل اعتماد است. اما هابرماس، این احتمال را در نظر می گیرد که چنین اجماعی از طریق "ارتباط کاذب" (ارتباطی که ظاهر آزادانه است اما واقعاً این گونه نیست) حاصل شده باشد.

هابرماس برای سنجش اجماع کاذب دو محک را پیشنهاد می کند: ۱- روانکاوی؛ که تحریف های ناشی از سرکوب را مشخص می کند. ۲- ایدئولوژی؛ که گفتارهای متأثر از سرکوب را بر ملا می سازد.

در نهایت اینکه گادامر بر مبنای اجماعی که همواره پیشاپیش حاصل شده است می اندیشد، در حالی که هابرماس منتظر حصول اجماعی در آینده است، یعنی از زمانی که دیالوگ خالی از تحریف ممکن شود (هابرماس، ۱۳۸۴: ۴۵۳).

برای گادامر زبان به عنوان نظام مکالمه و مبادله ناب تلقی می شود که به وسیله قدرت مخدوش نمی شود، در حالی که وضعیت آرمانی دیالوگ به نظر هابرماس نوعی آینده اتوپایی است که مکالمات و مرادفات فعلی را جهت می دهد. برای گادامر وضعیت آرمانی در گفت و گوی ما با دیگران نهفته است، در حالی که برای هابرماس

تفاوت میان گادامر و هابرماس در رابطه با ایدئولوژی و رهایی از نظر آنها در باب نقش زبان در کنش اجتماعی برمی خیزد. از دیدگاه گادامر زبان، نظام مبادله ناب و خالصی است که از جانب قدرت یا فراگردهای اجتماعی خدشه نمی بیند، اما هابرماس بر خلاف او معتقد است که زبان نیز وسیله سلطه و قدرت اجتماعی است و در خدمت توجیه روابط زور و سلطه سازمان یافته قرار می گیرد

این وضعیت آرمانی، وضعیتی است که ورود ما به درون فراگرد فهم همراه با دیگران را ممکن می سازد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۰).

مقایسه دیدگاه هابرماس و گادامر درباره سنت و حجیت

هابرماس بر آن است که نظر گادامر در مورد ارتباط میان حقیقت و روش نادرست است و این خود به بی ارزشی نظریه تأویل می انجامد. به نظر هابرماس نظریه تأویل نباید تنها به صورت نقد محض باقی بماند، بلکه باید در روش شناسی هم دخالت کند. او به فقدان یک معیار عینی در نظریه گادامر معترض است و می گوید برای اینکه بتوانیم میان فهم و بدفهمی تمیز دهیم باید معیاری در دست داشته باشیم و نمی توانیم صرفاً به ساختار فهم یا امکان فهم پردازیم، بلکه باید اعتبار فهم را نیز در نظر بگیریم و برای این کار نمی توانیم بگوییم که روش شناسی نادرست است (هولاب، ۱۳۷۵: ۲۳).

هابرماس نظریه تأویلش را در سطحی متفاوت از برداشت گادامر در این زمینه می داند و در حالی که نظریه تأویل بود شناختی گادامر، خواستار قطع هر گونه پیوندی با معرفت شناسی است، هابرماس به دنبال آن است تا نظریه تأویلی را برای روش شناسی علوم اجتماعی به کار بگیرد. از سویی هابرماس معتقد است که تحولات مربوط به علوم طبیعی، سنت فلسفی و وضعیت فعلی ما را عمیقاً در گون ساخته است و تظاهر به نادیده گرفتن علوم طبیعی [در مبحث روش شناسی] به معنی نادیده گرفتن عصر خود و انکار تاریخیت معرفت است (مسعودی، ۱۳۸۱: ۸۹، ۹۰).

هابرماس در صدد است روش های علوم تجربی و تحلیلی علوم طبیعی را با روش های تأویلی پیوند دهد و آگاهی روش شناختی علوم طبیعی را درون تأملات تأویلی خود جای دهد. ایرادات اساسی تر او به پیامدهای اندیشه گادامر در خصوص عمل سیاسی رهایی بخش است. در مرکز این انتقادات مشاجرات ضد روش شناسی گادامر درباره پیشداوری، حجیت و سنت قرار دارد. گادامر عقیده دارد که حجیت و اقتدار راستین به دلیل پیروی کور کورانه از قدرتی برتر تداوم پیدا نمی کند بلکه علت این تداوم حصول معرفتی برتر است.

به نظر هابرماس چنین دیدگاهی حاکی از ایمانی فلسفی است که بنیاد آن نظریه

تأویل نیست، بلکه مطلق سازی آن نظریه است (هو، ۱۹۹۵: ۵۳).

هابرماس در مقابل دیدگاه بودشناسانه گادامر نسبت به سنت به شیوه هایدگر، مفهوم تأویل را پیش می‌نهد. به نظر او تمجید پیشداوری‌های نهفته در سنت‌ها از جانب گادامر متضمن نفی و انکار توانایی‌های مادر تأمل درباره آن پیشداوری‌هاست. هابرماس خواستار افزودن یک بعد انتقادی به اندیشه تأویلی است که امکان انجام نقد ایدئولوژی را فراهم می‌کند. برداشت او از شناخت ریشه در سنت و حجیت ناشی از سنت ندارد بلکه مبتنی بر "پیش و تصمیم عقلانی" است که به موجب آن می‌توان آنچه را از گذشته به ارث رسیده به چالش کشید. از دید هابرماس این نقد ایدئولوژیک را باید با رجوع به چیزی غیر از سنت که از درون آن برمی‌خیزد توجه کرد و او از طریق تحلیل نقش زبان در اندیشه گادامر در جست‌وجوی چنین توجیهی است (ریخته‌گران، ۱۳۷۴: ۴۲۲).

تفاوت میان گادامر و هابرماس در رابطه با ایدئولوژی و رهایی از نظر آنها در باب نقش زبان در کنش اجتماعی برمی‌خیزد. از دیدگاه گادامر زبان، نظام مبادله ناب و خالصی است که از جانب قدرت یا فراگردهای اجتماعی خدشه نمی‌بیند، اما هابرماس بر خلاف او معتقد است که زبان نیز وسیله سلطه و قدرت اجتماعی است و در خدمت توجه روابط زور و سلطه سازمان یافته قرار می‌گیرد. به نظر او چارچوب عینی کنش اجتماعی را نمی‌توان به بعد معانی ذهنی یا نمادین آن محدود کرد و اگر نظریه تأویلی قرار است از نظر علم‌رهایی اجتماعی ارزش داشته باشد باید

هابرماس زبان را تا مرتبه کار و قدرت تنزل می‌دهد، اما زبان در مرتبه قدرت نیست، زبان همه‌داری ما و حقیقت وجود و بنیان عالم ماست. زبان چیزی است که ما را قادر می‌سازد تا عالم خود را با توجه به کار و قدرت و نیروهای دیگر تعبیر و معنا کنیم. گادامر معتقد است، آن وجودی که می‌توان به تفهیم آن رسید، زبان است، یعنی تفهیم آدمی همواره شأن نطق دارد و در زبان ظهور می‌کند. به این ترتیب ذات همه نهادهای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، هنری و ... زبان است

در چارچوب عینی فراگردی که به وسیله زبان، کار و سلطه به طور همزمان برقرار شده است، به بررسی کژتابی‌ها و سلطه ایدئولوژی که از طریق میراث عمومی فرهنگ ما انتقال پیدا می‌کند، پردازد (واعظی، ۱۳۸۵: ۸۹).

هابرماس و علایق شناختی در معرفت‌شناسی او

هابرماس در کتاب «معرفت و علایق انسانی»، معرفت آدمی را به سه گونه تقسیم می‌کند و عقیده دارد که هر یک از اقسام معرفت مبتنی بر یکی از علایق سه‌گانه استعلایی است، یعنی هر

یک از این سه بخش، یکی از علایق و منافع راهبر معرفت قرار می‌گیرد:

۱- در علوم تجربی تحلیلی؛ علاقه فنی و امکان دستیابی تکنیکی به چیزها سائقه‌ای است که این دسته از علوم را پیش می‌برد. هدف از این دسته از علوم رسیدن به اطلاعاتی است که ما را در ضبط کردن طبیعت و علم به قوانین آن، و از این طریق به پیشگویی حوادث آینده توانا می‌سازد. نمونه این دسته از علوم فیزیک است.

۲- علوم تاریخی-هرمنوتیک؛ علاقه راهبر این دسته از علوم معرفت علمی است که به وساطت زبان صورت می‌گیرد و هدف از آن تغییر عمل آدمی و رسیدن به انجام صحیح اعمال و افعال او در قبال ودایع فرهنگی مشترک است.

اعتبار در این علوم در ارجاع به کنترل تکنیکی تأسیس نمی‌شود و تئوری در آن به صورت استقرایی ساخته نشده و به وسیله مشاهده و آزمایش بررسی نمی‌شود، بلکه شناخت در این حوزه از طریق تفسیر متون صورت می‌گیرد، در نتیجه پیش‌فهم مفسری که ریشه در موقعیت وی دارد در چنین دانشی مداخله خواهد داشت (رودریک، ۱۹۸۶: ۲۷).

۳- علوم انتقادی؛ که علایق سائق در آنها رسیدن به معرفت آزادببخش و رهاکننده است. این معرفت به وساطت انتقاد از قدرت و ایدئولوژی حاصل می‌شود. علوم می‌گیرند، علوم انتقادی کنش اجتماعی را به‌طور خلاصه علوم انتقادی هستند و شامل جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، روانکاو و اقتصاد می‌شوند (ریخته‌گران، ۱۳۷۴: ۴۲۷). این علوم بر مبنای گرایش بنیادی به تمایز نهادن میان قدرت و حقیقت شکل می‌گیرند و در صددند انحرافات را که به وسیله ایدئولوژی در عقاید ما شکل گرفته بر ملا سازند و ما را از قید آنها رها کنند. روش‌شناسی مورد استفاده در این علوم نیز خود تأملی است.

هابرماس میان منافع و دانش، پیوند محکمی ترسیم می‌کند. این علایق و منافع، محدودیت‌های استعلایی شناخت انسانی را تشکیل می‌دهند. این علایق در همه گونه‌های انسانی وجود دارد و شناخت‌های متفاوتی را شکل می‌دهد.

طبق نظر هابرماس، علم‌گرایی که شناخت را همان علم تجربی می‌داند، سخت در اشتباه است. هر یک از این علوم سه‌گانه واسطه یا رسانه خاص خود را دارا هستند (کار، زبان و قدرت).



جانگلمر و دایرپلین

هابرماس معتقد است که در جوامع پیشرفته علاقه شناختی که حامل رهایی است (علم انتقادی) نیز مطرح می شود، اما بسیار جدی تر از مسئله دفاع از خود است.

این علاقه به خودمختاری و مسئولیت پذیری در هر ساختار زبانی ای مطرح می شود. خود تأملی به عنوان یک

واقعیت بخش به علاقه رهایی بخش است و علاقه به استدلال عقلانی نیز در متن همین علاقه مستتر است. هابرماس، روانکاو را نمونه اعلا علم خود تأملی می داند. نظریه انتقادی به وسیله روانکاو، ماس را در هرمنوتیک عمیق یاری می رساند و به این طریق به ما توانایی رخنه کردن در پست و پشت سخن و رفتار را می دهد. به نظر هابرماس افراد به طور مستقیم نمی توانند علایق واقعی خود را تشخیص دهند، بلکه ما باید آنها را به خود اظهاری (یا خود تأملی) ترغیب کنیم تا به این صورت بتوانند علایق واقعی خود را بیان کرده و آن را در فرایند دیالوگی از نوع سقراطی با دیگران باز یابند (ریخته گران، ۱۳۷۸: ۱۲۳).

نقش زبان در اندیشه گادامر و هابرماس

به نظر گادامر، هابرماس به این نکته توجه نکرده که کار و قدرت اگر بخواهند در مقام نیروهای تشکیل دهنده واقعیت اعلام گردند، ابتدا باید به زبان آورده و فهمیده شوند، زیرا زبان در مرتبه قدرت نیست. زبان همه دارایی ماست و حدود آن حدود عالم ما. گادامر معتقد است که تفکر اوروبتی به مذهب اصالت معنا و نیز مذهب ندارد. سخن او این است که مواجهه ما با وجود، عین مواجهه ما با زبان است و در این مواجهه تجربه مربوط به هرمنوتیک تحقق پیدای می کند و شخص به استناد تجارب عملی و کار دیدگی خود کلیت و عمومیت اصول را بر یک مسئله شخصی و بخصوص تطبیق می دهد و بنابر حکمت عملی و دانایی و فرزانی خود، موارد خاص و انضمامی را می فهمد و از آنجا که تفهم رخداد و حدوث است با این تفهم، تاریخ تحقق پیدای می کند.

به نظر گادامر، هابرماس دریافته که در پیدایش زبان مرتبه خاصی از ظهور و خفای حقیقت دخیل بوده است و حتی زبان قهر و قدرت و ظهور آن در نهادهای اجتماعی جدید، جزئی کاملاً بشری نیست و با تقدیر آدمی و چگونگی ظهور حقیقت، ملازمه و نسبت ندارد. هابرماس زبان را تا مرتبه کار و قدرت تنزل می دهد، اما

گادامر هرمنوتیک خود را با حکمت عملی ارسطو پیوند می زند و معتقد است، در تفسیر نیز تفکر انتزاعی چندان دخیل نیست، بلکه آدمی بنا به تجربه عملی خود و بنابر کار دیدگی و پختگی خود، در مواجهه با یک مورد خاص معنای آن را می فهمد و آن را تفسیر می کند

زبان در مرتبه قدرت نیست، زبان همه دارایی ما و حقیقت وجود و بنیان عالم ماست. زبان چیزی است که ما را قادر می سازد تا عالم خود را با توجه به کار و قدرت و نیروهای دیگر تعبیر و معنا کنیم. گادامر معتقد است، آن وجودی که می توان به تفهم آن رسید، زبان است، یعنی تفهم آدمی همواره شأن نطق دارد و در زبان ظهور می کند. به این ترتیب ذات همه نهادهای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، هنری و... زبان است. حقیقت و دایع و مواریث فرهنگی، زبان است. در دایع و امانات فرهنگی و تاریخی ما، حقیقت به گفتار می آید (رهبری، ۱۳۸۴: ۱۴۳، ۱۴۲).

به نظر گادامر، حقیقت و زبان مقدم بر واقعیت های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی است و تنها از طریق زبان است که ما با خودمان مواجه می شویم و این مواجهه در هیچ جای دیگر روی نمی دهد (وارنکه، ۱۹۸۷: ۱۵۰).

هابرماس کلیت هرمنوتیک نزد گادامر را رد می کند. به نظر هابرماس اگر زبان را با عالم یکی بگیریم دیگر نقطه ای ماورای زبان وجود ندارد تا بتوان بر آن ایستاد و از زبان انتقاد کرد. اگر حدود زبان ما عین حدود عالم ماست و زبان چنین احاطه ای دارد، امکان انتقاد متفی است، زیرا هنگام انتقاد همان چیزی که از آن انتقاد می کنیم را به کار می گیریم (ریخته گران، ۱۳۷۴: ۴۳۱).

گادامر و بحث او در خصوص معنا و حقیقت

به نظر گادامر معنا چیزی نیست که همچون شیء در برابر ما قرار گرفته باشد و ما با مدافقه در آن و با عقل و فکرت تیز کردن به آن دست یابیم. معنا، ظهوری است که برای ما دست می دهد و حاصل توجه به مراتب نفس و آگاهی و استقبال از آن ظهور است.

ملاک حقیقت نیز، نه صرف مطابقت تصورات ما با اعیان اشیاء که خود تعبیری از مذهب اصالت عین است و نه مشاهده بداعت ذاتی تصورات، بلکه در وفاق و هماهنگی میان تفاسیل و جزئیات با کل آنهاست، به طوری که عدم توفیق در رسیدن به این وفاق، عدم توفیق در رسیدن به فهم صحیح است. به نظر گادامر حقیقت تفهم، به نحوی است که نمی توان گفت یک بار برای همیشه بدان نائل آمدیم و به مقصود اصابت کردیم و دیگر وظیفه تفهم به پایان آمده است. تفهم ما تفهم فی نفسه نیست، بلکه فهم وضع و جایگاه خاص خودمان است و در یک کلام تفهم، ودایع و امانات فرهنگی است که به ما رسیده است. این ودایع و امانات نیز خود چیزی جز ظهور حقیقت نیست و انسان تنهایی می تواند به تفهم آن دست یابد، زیرا آن وجودی که می توان به تفهم آن رسید، زبان است (رهبری، ۱۳۸۴: ۱۴۹، ۱۴۸).

گادامر با طرح مسئله اختلاف تفسیرها، از آن سنخ مذهب نسبیست که در تقابل با مذهب اصالت عین است، گذر می کند و به نسبیستی روی می آورد که بنای آن بر پایه وضع خاص علوم و معارف هر عصر و سیر و بسط دیالکتیکی مواریث فرهنگی و نیز به مرتبه روحی شخص استوار است، و مؤسس بر آگاهی مؤثر به تأثیر تاریخ و ایستادن مفسر در جریان این تاریخ تأثیرات است.

گادامر به استناد به این نسبیست معتقد است که تفسیر همواره پیوندی با زمان حال دارد و وضع و جایگاه فعلی ما در تفسیر مؤثر است. ودایع و مواریث فرهنگی نیز در برابر وضع و جایگاه بی اثر نمی مانند، بلکه همه چون یک چیز نور در برابر ما ظاهر می شوند و از حال و وضع ما پرسش می کنند و در این دیالوگ میان مفسر و ودایع فرهنگی است که تفسیر بنابر مقتضیات هر عصر، به دست می آید. به نظر او خواست تفسیری که مسبوق به پیش فرض هایی که مفسر از معارف خود گرفته و مستند به تأثیراتی که او از ودایع و مؤثر فرهنگی خود پذیرفته نباشد، در دام شیء انگاری و اصالت عین افتاده است.

گادامر هرمنوتیک خود را با حکمت عملی ارسطو پیوند می زند و معتقد است، در تفسیر نیز تفکر انتزاعی چندان دخیل نیست، بلکه آدمی بنا به تجربه عملی خود و بنابر کار دیدگی و پختگی خود، در مواجهه با یک مورد خاص معنای آن را می فهمد و آن را تفسیر می کند (گادامر، ۱۳۸۲: ۴۴، ریخته گران، ۱۳۷۸: ۱۵۳).

مفاهیم محوری در اندیشه معرفتی گادامر

حقیقت و تأویل	همواره فاصله‌ای بین تأویل و حقیقت وجود دارد، یعنی بهره ما از حقیقت همان تأویل ما از حقیقت است، بنابراین حقیقت کاملاً درست و نهایی معنا نخواهد داشت و آرمان تأویل نهایی و برحق، آرمان محال و ممتنع است.
مفهوم سنت	متناظر با مفهوم "زیست جهانی" است. بدین معنی که سنت جزو ساختار وجود ماست. ما در درون این سنت واقع شده‌ایم و نمی‌توانیم به نحوی دیگر و فارغ از تعلق به آن بیندیشیم و سنت به عنوان بخشی از روابط تاریخی شکلی از اقتدار است.
فهم و معرفت	فهم و معرفت از یک چشم‌انداز صورت می‌گیرد. هر فهم در واقع یک تفسیر از یک منظر ویژه است. پیش‌فهم‌ها، پیش‌داوری‌ها و دریافت‌ها این مناظر را تشکیل می‌دهند.
عینیت	عینیت به معنای مطابقت با واقع نیست. بلکه هماهنگی و انسجام میان گزاره‌های مورد نظر با کل منظومه معرفتی است.
موقعیت و مکالمه	انسان‌ها در مسیر شناخت حقیقت، خود را در معرض مکالمه قرار می‌دهند و می‌پذیرند که بخشی از حقیقت نزد دیگری باشد. اعتقاد به اینکه حقیقت مطلق را یافته‌ایم، معادل انکار حقیقت است. حقیقت را باید در جمع و دنیای مکالمه یافت.
نقش زبان	زبان میانجی تجربه هرمنوتیکی است و امکان هرگونه تفهیمی به شأن زبان‌مندی و نسبی که با زبان دارد بستگی دارد. تجربه ما از جهان و ذهنیت ما نسبت به جهان، زبانی است و ما هیچ هستی خارج از زبان نداریم.
دیالکتیک و روش	او با نفی روش برای کسب معرفت و حقیقت، از رویکرد دیالکتیکی دفاع می‌کند و این رویکرد همراه با یک فرایند مستمر پرسش و پاسخ است.

خطوط عمده اندیشه معرفتی هابرماس

علاقه فنی: هدفش امکان دست‌یابی تکنیکی به چیزهاست که باعث سلطه ما بر طبیعت می‌گردد. علوم تجربی - تحلیلی و به عنوان نمونه فیزیک در این زمره هستند.	علاقه راهبر: هدف از آن تغییر عمل آدمی و رسیدن به انجام صحیح اعمال و افعال است. این علاقه به علوم تاریخی-هرمنوتیکی مربوط می‌شود. شناخت در این حوزه از طریق تفسیر انجام می‌شود، در نتیجه پیش‌فهم مفسر در آن دخیل است.
علاقه رسیدن به معرفت آزادی‌بخش: هدف از آن انتقاد از قدرت و ایدئولوژی برای رسیدن به یک معرفت راه‌یابی‌بخش است. علوم انتقادی شامل جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، روان‌کاوی و اقتصاد است که روش‌شناسی آنها خودتأملی است.	علاقه علمی به وسیله زبان انجام می‌گیرد و در یک کنش ارتباطی فارغ از سلطه این زبان است که می‌تواند به یک تفاهم و معرفت صحیح بینجامد. البته او معتقد است که زبان نیز می‌تواند وسیله قرار گیرد و به تحریف حقیقت منتهی شود.
در این مفهوم او در پی آن است تا به نقد ودایع و موارد فرهنگی بپردازد و به نقد ایدئولوژی می‌پردازد. او صحت و حجیت این ودایع را مورد شبهه قرار می‌دهد و بشر را تحت واقعیات دروغین می‌داند که آگاهی او را تحریف کرده‌اند.	

جهان زیست	جهان زیست به نظر او عرصه‌ای است که کنش ارتباطی در آن صورت می‌گیرد، اما این جهان تحت سلطه نیروهایی قرار گرفته است که امکان کنش فارغ از سلطه را مهیا نمی‌کنند.
معرفت و تفهم	چیزی است که در یک فضای گفتگومانی خارج از سلطه به دست می‌آید و تنها در این صورت است که می‌توان به معرفتی حقیقی از امور و آگاهی دست یافت.

وجوه اشتراک و اختلاف اندیشه گادامر و هابرماس

وجوه اشتراک	<p>(۱) گادامر و هابرماس در اینکه روش علوم اجتماعی بایستی متفاوت از روش علوم طبیعی باشد، هم عقیده‌اند و در مخالفت با سلطه و غلبه روش بر حقیقت متحد هستند.</p> <p>(۲) آنها در خصوص اصل کاربرد تفکر تأویلی هم عقیده‌اند و از دیدگاه آنها فهم حوادث از لحاظ تاریخی به این معنی است که فهم ما در چارچوب کنش‌های ممکن و عمل زندگی صورت می‌گیرد.</p> <p>(۳) هر دو در مورد مفهوم زبان به عنوان روندی که دارای توانایی تأویل درباره پیش‌شرط‌های تکوین خود است اتفاق نظر دارند.</p> <p>(۴) به نظر هر دو آنها معنای یک متن همواره از حد معنای مورد نظر نویسنده فراتر و بیشتر است و در طی سنت است که معنا پدید می‌آید و تغییر می‌کند.</p>
وجوه اختلاف	<p>(۱) در خصوص مفهوم ارجاع و وفاق، هابرماس برخلاف گادامر معتقد است که تعبیر و فهم که در بستری از اجماع صورت می‌گیرد چون جزئی از سنت است، قابل اعتماد نیست، زیرا ممکن است از طریق ارتباط کاذب به دست آمده باشد.</p> <p>(۲) هابرماس برخلاف گادامر عقیده دارد که، زبان به عنوان نظام مکالمه و مبادله ناب نیست، زیرا زبان عاری از نیروهای سلطه نیست. وضعیت آرمانی گفت‌وگو برای هابرماس یک آینده اتوپیا است.</p> <p>(۳) هابرماس تباین میان حقیقت و روش را نادرست می‌داند و عقیده دارد که گادامر باید معیاری عینی داشته باشد تا بتواند درستی فهم را در نظر بگیرد.</p> <p>(۴) برخلاف گادامر، هابرماس در صدد آن است تا نظریه تأویلی را برای روش‌شناسی در علوم اجتماعی به کار بگیرد و آن را با معرفت‌شناسی پیوند دهد.</p>

خلاصه و نتیجه

رویکرد شناختی (معرفتی) گادامر نوعی هرمنوتیک فلسفی است. به نظر او هرمنوتیک نه یک روش برای شناسایی مؤلف، بلکه دانش فلسفی فهم است، اما هرمنوتیک هابرماس نوعی هرمنوتیک انتقادی به شمار می‌آید. به نظر او تفسیرهای ما همیشه رنگ قدرت و سلطه دارد و در واقع علایق اجتماعی، کار، زبان و ایدئولوژی همه می‌توانند بر فهم و تعبیر ما اثر بگذارند و آن را تحریف کنند، بنابراین به عقیده او پیش از تفسیر باید به نقد ایدئولوژی پرداخت.

گادامر در بحث تاریخ‌مندی فهم می‌گوید ما باید بر دانش و فهم مفسر و همچنین به دانش فلسفی عصر و دوره نیز توجه کنیم. مفسر دارای یک پیش‌زمینه است که این پیش‌زمینه علاوه بر تجربه زیست‌شده، شامل یک پیش‌زمینه تاریخی نیز است. گادامر در اینجا از اصطلاح "مرجعیت سنت" صحبت می‌کند. به نظر او رهایی از سنت امکان‌پذیر نیست. ما نوعی از پیشداوری داریم که از تاریخ، سنت و موقعیت مفسر تشکیل شده است.

آنچه گادامر را در این زمینه از دیگران متمایز می‌کند تأکید او بر این مطلب است که ما از فرهنگ و تاریخ و سنت خودمان تأثیر می‌پذیریم و این تأثیر همیشه با ما همراه است و در تفاسیر ماقطعا تأثیر گذار خواهد بود، به نحوی که نوعی پیش‌فهم و پیش‌دوری را برای ما به همراه دارد. از سوی دیگر خود مؤلف نیز دارای یک پیش‌فهم و پیش‌داوری است که مربوط به زمان خودش است. به نظر گادامر در تفسیر ما امتزاج افق‌ها وجود دارد، یعنی افق ما به عنوان مفسر و افق مؤلف با هم ترکیب می‌شود و مادر چنین وضعیتی است که یک تفسیر و تعبیر ارائه می‌کنیم. بنابراین گادامر برخلاف دیلتای تنها زمان و تاریخ مؤلف را در نظر نمی‌گیرد، بلکه به زمان و تاریخ مفسر نیز توجه می‌کند.

به نظر گادامر تلاش هرمنوتیک این است که چگونگی رسیدن به یک فهم عمیق را به ما نشان دهد و این فهم برای دانشمند ضروری است.

به نظر می‌رسد که او به نوعی پلورالیسم تفسیر از مباحث نظر داشته باشد، ایرادی که به او وارد می‌دانند، اما هابرماس، ارتباط بین ذهنی میان مؤلف و مفسر را امکان‌پذیر می‌داند، بویژه اگر مؤلف حضور داشته باشد و با گفت و گو است که این ارتباط می‌تواند برقرار شود، البته به شرطی که شرایط گفت و گو فراهم باشد. او با اشاره به نظرات فروید در خصوص سرکوب‌ها و تحریف‌ها در خواسته‌های روانی انسان، عقیده دارد که تعبیر هرمنوتیکی نیز ممکن است دچار این سرکوب شود و قدرت و سلطه می‌تواند بر تعبیر اثر بگذارد (ادگار، ۲۰۰۶: ۷۲). بحث اساسی هابرماس در هرمنوتیک این است که آیا پیش فهم ما و تفاسیری که می‌کنیم تحریف شده‌اند یا خیر؟ و اگر تحریف شده‌اند، دلیل آن چیست؟

هابرماس در اینجا تأکید دارد که روشنفکران وظیفه دارند این تحریف‌ها را مورد نقد قرار دهند. قضاوت هابرماس و گادامر در این زمینه این است که گادامر رهایی از سنت را ممکن نمی‌داند، اما هابرماس در پی نقد سنت و ایدئولوژی است تا تحریف‌های آن را از بین ببرد (بوویه، ۲۰۰۳: ۲۷۵).

هابرماس نیز مانند گادامر بر زبان تأکید دارد و به گفت و گوی آزاد و نقد ایدئولوژی و گفتمان، بسیار اهمیت می‌دهد. او بر یک هرمنوتیک عمیق تأکید می‌کند و آن رازمانی ممکن می‌داند که با هدف رهایی بخش همراه باشد و آزادی برای بیان نظرات، موجود باشد و هدف او رهایی از ایدئولوژی کاذب است. به نظر هابرماس هرمنوتیک و تأویل می‌تواند به روش تجربی به شناخت صحیح کمک کند.

* کارشناس ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه بوعلی همدان.
** کارشناس ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز.

منابع:

الف-منابع فارسی:

- احمدی، بابک (۱۳۸۰)، ساختار و هرمنوتیک، تهران، طرح نو.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۸)، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، جلد ۱ و ۲، تهران، نشر نی.
- بلاشر، جوزف (۱۳۸۰)، گزیده هرمنوتیک معاصر، ترجمه سعید جهانگیری، آبادان، نشر پرش.
- داوری اوردکانی، رضا (۱۳۷۴)، هرمنوتیک و فلسفه معاصر، نامه فرهنگ: سال پنجم، ش ۲، ۵۵۶۱.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۰)، هرمنوتیک فلسفی در اندیشه گادامر، نشریه قیامت، شماره ۲۳.
- ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۷۸)، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، تهران، نشر کنگره.
- ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۷۴)، گادامر و هابرماس، ارغنون: سال دوم، ش ۷ و ۸، ۴۱۷۴۰.
- رهبری، مهدی (۱۳۸۴)، هرمنوتیک فلسفی هانس گورگ گادامر و کثرت‌گرایی سیاسی، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۶۹، ۱۱۵۱۵۳.
- گادامر، هانس گورگ (۱۳۸۲)، آغاز فلسفه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، هرمس.
- سعودی، جهانگیر (۱۳۸۱)، بررسی تطبیقی هرمنوتیک فلسفی و آرای روشنفکران مسلمان، پایان‌نامه دکتری.
- سواعظی، احمد (۱۳۸۵)، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۴)، نظریه کنش ارتباطی، ترجمه کمال پولادی، تهران، روزنامه ایران.
- هولاب، رابرت (۱۳۷۵)، یورگن هابرماس، حسین بشیریه، تهران، نشر نی.

- هوی، دیوید کوزنر (۱۳۷۱)، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، نشر گیل با همکاری روشنگران.

ب-منابع لاتین:

- Andrew, Edgar & Sedgwick, Peter (2001). Cultural Theory: The key thinkers. Routledge.
Bowie, Andrew (2003). Introduction to German philosophy: from Kant to Habermas. Cambridge: Polity Press.
Edgar, Andrew (2006). Habermas: the key concepts. London; New York: Routledge.
Gadamer, Hans George (1994). Truth and method. New York: Continuum.
Grondin, Jean (2003). The philosophy of Gadamer. Chesham: Acumen.
How, Alan (1995). The Habermas/Gadamer debate and the nature of the social: Back to bedrock. Avebury.
McCarthy, Thomas (1978). The critical theory of Jürgen Habermas. London: Hutchinson.
Roderick, R (1986). Habermas and the foundations of critical theory. London: Macmillan.
Schreiber, Ingrid (2000). Gadamer: between Heidegger and Habermas. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.
Steinhoff, Uwe (2009). The philosophy of Jürgen Habermas: a critical Introduction; translated by Karsten Schöollner. Oxford University Press.
Warnke, Georgia (1987). Gadamer: hermeneutics, tradition, and reason. Cambridge: Polity Press Oxford.

قواعد عقلی در قلمرو روایات (قواعد کلی عقلی - نام‌ها و صفت‌های خداوند)

نوشته: جواد خرمیان

نشریه پژوهش و نشر سهروردی، چاپ اول ۱۳۸۷

قیمت: ۷۰۰۰ تومان، تلفن تماس ۰۲۱-۸۸۰۲۸۹۵۳

این کتاب، نخستین حلقه از مجموعه «بازخوانی قواعد عقلی پیداپنهان در روایات» است. این پژوهش که زمینه‌ساز تدوین و نگارش «فرهنگ‌نامه جامع عقلی - روایی» است بر آن است تا حکمت‌اندوزان و فلسفه‌دانان روزگار کنونی را با آموزه‌های ناب عقلانی و قواعد عقلی پیراسته از وهم و خیال آشنا کند. همچنین بر آن است که روایات سرشار از داده‌های وحیانی - عقلانی را به سهوت در اختیار حکمت‌پژوهان نهد تا کارنامه پژوهش‌های فلسفی خود را بر پایه این فرآورده‌های وحیانی بنیان نهند و خرد خدانبیاد خود را در خدمت این معارف و حقایق ازجمند رسانی در آورند.

