

مقدمه

هانس گنورگ گادامر فیلسوف آلمانی، در سال ۱۹۰۰ در ماربورگ به دنیا آمد. در ۱۹۲۳ در فرایبورگ با هایدگر آشنا شد که در آن زمان هنوز هایدگر به سمت استادی نرسیده بود. گادامر به شدت تحت تأثیر آرای هایدگر قرار گرفت و با راهنمایی او دومین رساله دکتری اش را تدوین کرد. گادامر در سال ۱۹۶۰ کتاب *حقیقت و روش* را منتشر ساخت که اندیشه هایش را در باب هرمنوتیک فلسفی شرح می داد. *مجموعه آثار* (۸ جلد)، *خرد در روزگار علم، افلاطون و شعر و مگل و دیالکتیک قدیم* از دیگر آثار او هستند (ساختار و تأویل متن، ۱۳۷۰، ص ۵۷۰). وی در سال ۲۰۰۲ دیده از جهان فرو بست.

گادامر را باید پس از استادش هایدگر، از پیشگامان هرمنوتیک فلسفی دانست. هرمنوتیک با سابقه ای طولانی که دارد تا پیش از هایدگر در پی به دست دادن اصول و قواعد تفسیر متون بود؛ در واقع، امری روش شناختی شمرده می شد. با هایدگر و پس از او گادامر بود که حوزه ای از بحث درباره هرمنوتیک به وجود آمد که هرمنوتیک فلسفی نام گرفت. هرمنوتیک فلسفی به بررسی هستی شناسی فهم و تفسیر می پردازد و در واقع، امری فلسفی شمرده می شود. هایدگر از تلاش برای شناخت هستی، به شناخت هستی انسانی رسیده بود و از شناخت هستی انسان به هستی شناسی فهم. گادامر نیز راه استاد خود را ادامه داد، ولی بیش از او بر مباحث هستی شناسی فهم تمرکز کرد و به فهم متون و آثار هنری، تفسیر امور تاریخی و ماهیت شناسی روش در علوم انسانی نیز پرداخت. به همین دلیل، بحث از فهم در انسان در واقع، بحث درباره ساحتی از ساحت های انسانی و از مقوله انسان شناسی است و آن چیزی است که بخشی مهم از فلسفه به شمار می آید.

این نوشتار به بررسی مبانی فلسفی هرمنوتیک گادامر ذیل سه عنوان «انسان و فهم»، «انسان و تاریخ» و «انسان و زبان» می پردازد. در واقع، در مباحث گادامر بحث از زبان و تاریخ در تحلیل فهم مندرج است. در این نوشته بحث به صورت سه عنوان مزبور تفکیک شده، بررسی می شود؛ سپس در بخش نقد، مباحث سه عنوان بالا از پایگاه اندیشه اسلامی، نقد خواهد شد.

اما در توضیح دیدگاه های گادامر به طور عمده بر دو کتاب *درآمدی بر هرمنوتیک* نوشته احمد واعظی و *هرمنوتیک و نواندیشی دینی* نوشته جهانگیر مسعودی اتکا شده است. ضمن آنکه این نوشته به دیگر کتاب ها و تقریرات صورت گرفته درباره دیدگاه های گادامر بی توجه نبوده است. گمان نویسنده این سطور آن است که دو کتاب یاد شده و به طور خاص کتاب نخست، محقق را تا اندازه فراوانی از مراجعه به اصل متن تألیف شده گادامر بی نیاز می کند.

بررسی انتقادی مبانی فلسفی هرمنوتیک گادامر

سیدحمید میرخندان (مشکوه)*

چکیده

هرمنوتیک گادامر در ادامه دهنده هرمنوتیک هایدگر بوده، در پی شناخت ماهیت فهم و ساختار وجودی آن است، با این تفاوت که گادامر در این مسیر، برخلاف هایدگر، به مسائلی چون فهم متون و آثار هنری، تفسیر امور تاریخی و روش شناسی علوم انسانی نیز پرداخت، بی آنکه درصدد عرضه روش شناسی جدیدی درباره این علوم باشد. می توان گفت مباحث هرمنوتیک فلسفی گادامر که با بحث انسان شناسی مرتبط است، به مثابه یکی از مباحث عمده فلسفی است.

در این نوشتار، از دیدگاه های او درباره انسان و فهم، انسان و تاریخ و انسان و زبان بحث می شود؛ سپس این دیدگاه ها بر اساس دیدگاه اسلامی نقد خواهد شد. گرچه دو عنوان آخر در مباحث وی در تحلیل فهم انسانی، یعنی عنوان اول مندرج است، لیکن برای امکان بررسی و نقد دیدگاه های او درباره تاریخ، فرهنگ و زبان این تفکیک صورت پذیرفته است.

کلیدواژه ها: فهم، متن، تاریخ، تاریخ مؤثر، سنت، زبان.

انسان و فهم

هرمنوتیک گادامر در پی این نیست که ما در عمل فهم چه باید بکنیم؛ به دنبال این است که در فهم، در ورای خواست ما چه اتفاق می‌افتد و عوامل مؤثر بر آن چیست. چیزی که او از آن با عنوان واقعه (event) تعبیر می‌کرد. فهم، حادثه‌ای است که برای مفسر اتفاق می‌افتد، نه اینکه فهم‌کننده آن را سرپرستی (preside) کند.

از اینجاست که هرمنوتیک او هستی‌شناختی است، نه روش‌شناختی. هرمنوتیک هستی‌شناختی بر عهده فلسفه و هرمنوتیک روش‌شناختی بر عهده علم است. هرمنوتیک او توصیف آن چیزی است که در عمل فهم اتفاق می‌افتد، نه ارائه روش و تجویز آنچه که باید رخ بدهد. به بیان او هرمنوتیک فلسفی «درصد توصیف این نکته است که هر جا تفسیری موفق و متقاعدکننده حاصل می‌شود، در واقع چه اتفاق افتاده است. هدف آن نیست که در باب مهارت فنی‌ای که باید در عمل فهم اعمال گردد، نظریه‌پردازی شود» (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۱).

از نظر گادامر گرایش روش‌شناختی بر اثر دوگانگی «من - شیء» یا «ابژه - سوژه» است و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی معرفت می‌خواهد بر این دوگانگی چیره شود. درحالی‌که به عقیده او این احساس دوگانگی امری ثانوی و فرع بر حالت وحدت «ابژه - سوژه» و به تعبیر او «در خانه بودن» (being at home) است؛ همان‌که در بیان هایدگر تقدم «وجود تو دستی» (ready to hand) اشیا بر «وجود حاضر» (present to hand) و فرادستی آنهاست. مثالی که او می‌زند استفاده کارگر از چکش به‌عنوان «وجود تو دستی» است و نگاه ثانوی و بیرونی هنگام خرابی یا خستگی از کار به‌عنوان «وجود فرادستی» است. هایدگر این بحث را درباره تقدم پدیدارشناختی فهم هرمنوتیک و وجود بر دانش گزاره‌ای و زبانی طرح کرده بود. گادامر نیز روش‌شناسی و دانش روشمند مدرن را مسبوق به‌گونه‌ای از فهم می‌دانست که نیازی به روش‌های معهود ندارد. از نظر او فهم با دانش روشمند آغاز نمی‌شود.

روش می‌خواهد فاصله میان ابژه (فاعل شناسایی) و سوژه (موضوع شناسایی) را پر کند و برای جلوگیری از هرگونه خطا کاربرد روشمند عقل ضرورت می‌یابد. این تلقی دکارتی از روش بود؛ روش می‌تواند مانع اشتباهات شود. نتیجه‌ای که از این کار حاصل می‌شود این است که حقایق تکرارپذیر با روش، دست‌یافتنی و امور تکرارناپذیر قابل شناخت روشمند نیست. از نظر گادامر، از آن‌رو که فهم امری خارج از اراده ماست و تنها برای ما اتفاق می‌افتد در چارچوب روشمندی قرار نمی‌گیرد.

تلقی دیگر روشمندی و شناخت دکارتی که در همه علوم مسلم فرض می‌شود نفی هرگونه

پیش‌داوری است. در علوم از جمله علوم انسانی این‌گونه فرض می‌شود که در هنگام فهم می‌توان پیش‌داوری‌ها را کنار نهاد و روش می‌خواهد چگونگی دستیابی به این موضوع را ارائه کند. درحالی‌که گادامر معتقد بود اساساً چنین امری ممکن نیست و فهم ما با پیش‌داوری و پیش‌تصورات آغاز می‌شود. یکی از این پیش‌فرض‌ها پرسشی است که در این نوشتار به دنبال پاسخ آن هستیم.

بنابراین، به‌طور خلاصه از نظر گادامر در روند فهم، فاصله بین ابژه و سوژه انکار می‌شود. فهم واقعه‌ای است که خارج از اراده فهم‌کننده برای او اتفاق می‌افتد و تکرارناپذیر و در نتیجه غیرروشمند است و سرانجام اینکه فهم با پیش‌داوری همراه است.

این نکته گفتنی است که متعلق فهم از نظر گادامر نه فقط متن مکتوب، بلکه شامل اثر هنری، واقعه تاریخی و مانند آن نیز می‌شود. همان مفهوم عامی که در مطالعات فرهنگی از متن اراده می‌شود و به «هرموضوع پژوهش فرهنگی، خواه یک نوشته و خواه یک فعالیت آیینی، یک شهر و یک روال اطلاق می‌گردد» (پین، ۱۳۸۲، ص ۵۹۷).

بر اساس دلیل یادشده است که به اعتقاد گادامر فهم، برخلاف تلقی شلایرماخر، بازسازی معنای متن منطبق با آنچه از نخست و در اصل بوده نیست؛ بلکه فهم همچنان‌که هگل گفته بود ترکیب است. گذشته متن را بی‌ارتباط با حال نمی‌توان بازسازی کرد؛ فهم متن، ترکیبی از افق متن با افق مفسر است؛ به بیان دیگر، فهم آوردن متن به زمان حال است که در بیان گادامر از آن به‌عنوان کاربردی بودن فهم یاد می‌شد (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۰). نتیجه کاربردی بودن فهم این خواهد بود که به تعبیر او «فهمیدن همواره مشتمل بر خودفهمی است» (همان، ص ۲۴۲). در این صورت تفسیر اثر که از نظر گادامر وجه بارز فهم، بلکه همان فهم است، نوعی انکشاف مفسر برای خود اوست؛ به بیان هایدگر فرا افکندن خویش و رسیدن به درک متفاوتی از خود است.

گادامر برای دستیابی به حقیقت و معیاری برای فهم درست اصل پیش‌بینی کمال را مطرح می‌کرد. بر اساس این اصل مفسر از متن انتظار وحدت معنایی یا گونه‌ای خاص از کمال را دارد. او کمال را در وحدت و هماهنگی متن می‌دانست. اگر مفسر در فهم‌های خود به مواردی ناهماهنگ برخورد کند، متوجه می‌شود که فهم او نامناسب و غیرمعتبر بوده است. این موضوع با دور هرمنوتیکی میان جزء و کل، که در هرمنوتیک شلایرماخر و دیلتای نیز مطرح شده بود، قابل تحقق است: پیش‌بینی و فهم اولیه‌ای از همه متن و فهم‌های جدید از اجزاء و رفت و برگشت از جزء به کل و سپس دستیابی به فهم معنایی هماهنگ از متن. این وحدت و هماهنگی البته فقط امری صوری و شکلی نیست، بلکه مربوط

به محتوا و حقیقت نیز هست. به بیان او در کتاب *حقیقت و روش* «آنچه متن بیان می‌کند باید حقیقتی کامل و تمام باشد» (مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۴).

همچنین او در *حقیقت و روش* در بحث «پرسش از متن و پاسخ متن بدان» به امکان خطا بودن پاسخ (تفسیر و فهم متن) می‌پردازد و می‌گوید: «پرسش خطا هیچ پاسخی نمی‌تواند داشته باشد و این پاسخ نه باطل است و نه حق، بلکه فقط خطاست؛ زیرا پاسخ در آن جهتی قرار نمی‌گیرد که پرسش در آن جهت پرسیده می‌شود» (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۲۲۰).

او در جای دیگر کتاب تمایز پیش‌داوری‌های درست مولد فهم از پیش‌داوری‌های نادرست موجب سوء فهم را معیار فاصله زمانی، یعنی بقای آن پیش‌داوری‌ها بر تاریخ تفسیر اثر مطرح کرده است (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۳۱۹).

انسان و تاریخ

از نظر گادامر انسان وجودی تاریخی دارد. همان که هایدگر از آن با نام «دازاین» یاد می‌کرد. دازاین یا «هستی - در - جهان» به بیان هایدگر دنیایی است که هر دازاین در آن به سر می‌برد. (همان، ص ۱۴۷)

این دنیا، دنیای خاص هر انسان است.

تاریخ‌مندی دازاین با موضوع پرتاب‌شدگی (Thrown) او ارتباط دارد. او به جهانی پرتاب‌شده که دارای پیشینه و سابقه و نیز گذشته، تاریخ و فرهنگ دارد (مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۳). انتخاب و عمل دازاین بر اساس امکانات فرهنگی‌ای است که در آن پرتاب‌شده است. پیش‌ساختارهای فهم محصول همین پرتاب‌شدگی و تاریخ‌مندی دازاین است. پیش‌ساختار فهم در دیدگاه هایدگر، پیش‌برداشت‌های مفهومی و نحوه دیدن است که بیشتر تثبیت شده است. نتیجه این کار این است که آدمی هرگز نمی‌تواند از موضعی بیرون و بالاتر از تاریخ به هدایت جریان فهم بپردازد. رهایی از موقعیت تاریخی برای انسان امکان‌پذیر نیست (همان، ص ۱۳۴).

به اعتقاد گادامر از آنجاکه انسان وجودی تاریخی دارد، فهم واقعه‌ای است که برای او رخ می‌دهد و تکرار و پیش‌بینی‌شدنی نیست.

تاریخی بودن متن و تاریخی بودن مفسر از جهت دیگری بر فهم اثرگذار است. شلایرماخر در پی بازسازی معنای متن و رسیدن به معنای آن، آنچنان که در اصل بوده، بود؛ اما گادامر متأثر از هگل فهم را ترکیبی از شرایط تاریخی متن و مفسر می‌دانست. فهم متن، امتزاج گذشته با حال است و بدون ربط به

زمان حال، هیچ تفسیری وجود ندارد. متن در اصل در پی پاسخ گفتن به پرسشی است؛ اما از نظر گادامر نکته اینجاست که وجود تاریخی متن به‌تنهایی در عمل فهم دخالت نمی‌کند، بلکه این مفسر است که می‌پرسد؛ بنابراین به بیان گادامر باید «به ورای بازسازی پرسش تاریخی و اصلی اثر بیندیشیم» (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۵).

منظور از تاریخ یا به سخن گادامر، تاریخ مؤثر، تاریخ فهم‌هایی است که از یک واقعه یا متن یا اثر هنری به وجود آمده است. انسان از راه تاریخ مؤثر است که با امور ارتباط و درباره آن فهم پیدا می‌کند نه به‌طور مستقیم؛ به بیان جوئل واینسهایمر از نظر گادامر فهم به‌منزله پاسخی به تاریخ اثرگذار است (وانسهایمر، ۱۳۸۱، ص ۶۲). از آنجاکه فاصله زمانی بیشتر به غنای بهتر فهم‌ها، یعنی غنای تاریخ مؤثر کمک می‌کند، کاری منفی شمرده نمی‌شود.

رابطه انسان با این تاریخ مؤثر رابطه سوژه - ابژه نیست. تاریخ نیز به مانند طرف گفت‌وگو با مفسر سخن می‌گوید و مفسر نیز حالت گشودگی و استماع دارد. در این حالت اثر تاریخ بر مفسر و آگاهی‌ای که برای او پدید می‌آورد، به تعبیر گادامر، آگاهی مؤثر به تأثیر تاریخ نامیده می‌شود.

در تاریخ‌مندی انسان و فهم او مفهوم سنت و نقش آن در دیدگاه گادامر مهم است. گادامر سنت (آگاهی مرجعیت و پیش‌فرض بودن برخی آگاهی‌ها و معرفت‌ها) را برخلاف دکارت نه‌تنها مخل فهم نمی‌دانست، بلکه آن را بستر فهم می‌دانست که بدون آن اساساً فهم امکان‌پذیر نیست.

درباره پیش‌داوری‌ها در فهم، که با بحث سنت و تاریخ نسبت برقرار می‌کند، گادامر بر این اعتقاد بود که اولاً: در فهم امور، انسان همواره آن را تأویل و تفسیر می‌کند و معنایی از بیرون به آنها نسبت می‌دهد؛ ثانیاً: این معنای نسبت داده‌شده با موقعیت و وضعیت مفسر مرتبط است که گادامر آن را افق (Horizon) می‌گوید و سرانجام اینکه موقعیت مفسر امری شخصی و در نتیجه ذهنی نیست، بلکه تاریخی و اجتماعی است؛ امری است که در سنت تاریخی‌ای که او در آن می‌زیسته وجود دارد. به بیان او «فهم در کنش فاعلیت ذهن شخص نیست، بلکه به‌منزله جای‌گیری شخص در یک سنت است، که در آن گذشته و حال دائماً آمیزش می‌یابند»، با این پیش‌است که وابستگی مفرط به روش، محل تردید واقع می‌شود (بلاشر، ۱۳۸۰، ص ۵۰).

سنت از نظر گادامر این ویژگی‌ها را دارد:

۱. سنت داده‌ای متشکل از میراث فرهنگی شفاهی و مکتوب به‌ارث‌رسیده از نسل‌های گذشته است؛

۲. رابطه انسان با سنت تا اندازه‌ای ناخودآگاهانه است. برای انسان ممکن نیست که به سنت احاطه داشته باشد؛ این سنت است که بر انسان احاطه دارد؛
 ۳. به هر حال، انسان اسیر مطلق سنت نیست، بلکه با آن در تعامل است. هرچند سنت به‌واسطه احاطه‌ای که دارد اثر بیشتری بر انسان می‌گذارد؛
 ۴. سنت سنگ بنای نخستین فهم‌های انسان است. هر فهمی بر پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌هایی متکی است که از سنت برآمده باشند؛
 ۵. سنت محیط رسانای فهم‌های انسان‌هاست و فاعل شناسا را به موضوع شناسا به‌شکلی دوسویه مرتبط می‌کند. سنت همه فهم‌های گذشته، حال و آینده را در بر می‌گیرد (مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۸)؛
 ۶. سنت، فقط فهم‌های رایج و حاکم نیست، بلکه شامل جریان‌های مخالف و اقلیت نیز می‌شود. به باور گادامر حتی نفی سنت به سنت تعلق دارد؛ باورها و دیدگاه‌های نسل جدید یا تداوم باورهای نسل‌های پیشین است یا واکنش در برابر آنها؛ (همان، ص ۱۳۹)
 ۷. سنت خصلتی زبانی دارد، هرچیزی که در فهم می‌آید خصلتی زبانی دارد که در بحث انسان و زبان از آن سخن گفته خواهد شد؛ (همان، ص ۱۴۰)
 ۸. نتیجه اینکه سنت هیچ‌گاه ابژه فاعل شناسا قرار نمی‌گیرد؛ زیرا فاعل شناسا بر آن احاطه نمی‌تواند یافت. این سنت است که بر انسان احاطه دارد. رابطه انسان با سنت رابطه‌ای دیالکتیکی و مبتنی بر دیالوگ است. در این رابطه، دو طرف به همدیگر فرصت می‌دهند که سخن بگویند و مفسر (فاعل شناسا) فهم خود را تصحیح کند؛ اما همیشه چنین است که بیش از آنکه ما سخن بگوییم سنت سخن می‌گوید (همان، ص ۱۴۱)؛
 ۹. سنت سیال و پویاست و جریان‌های مختلف فهم در آن وارد می‌شوند؛ بر آن اثر می‌گذارند و از آن تأثیر می‌پذیرند؛ این دگرگونی و سیلان تدریجی و کند است (همان، ص ۱۴۳)؛
- به بیان مسعودی مفهوم سنت در اصطلاح گادامر شباهت فراوانی با مفهوم فرهنگ در اصطلاح جامعه‌شناسی دارد، همچنین گویی سنت در بیان گادامر مترادف با تاریخ مؤثر به‌کار رفته است (همان).
تاریخی بودن فهم متن، در معنای فهم تاریخ پیدایش متن، یعنی آنچه نقد تکوینی به‌طور خاص بر آن تمرکز دارد، نیست. او درباره حقیقت و روش نوشته است: «مطمئناً، فهم به "فهم به‌طور تاریخی" یعنی بازسازی طریقی که به پیدایش متن منتهی گشته مرتبط نیست، بلکه مفسر در پی فهم معنای خود

متن است». (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۶) تاریخی بودن فهم از نظر گادامر به معنای دیالوگ انسان با تاریخ و دیالکتیک میان آنهاست؛ به همین دلیل گادامر مؤلف متن را مرجع فهم متن نمی‌داند. از نظر او هنرمند خالق اثر هنری مفسر معین آن نیست. او درباره حقیقت و روش نوشته است: «به میزانی که هنرمند در اثر خویش منعکس می‌شود، او خواننده اثر خویش است. معنایی که او به‌عنوان خواننده به اثر خویش می‌دهد، نمی‌تواند معیار قرار گیرد. یگانه‌معیار تفسیر، معنای آفریده و اثر اوست؛ یعنی آنچه خود اثر معنا می‌دهد» (همان، ص ۲۹۷). در واقع از نظر گادامر تاریخ هم در مؤلف (هنگام تألیف) و هم در مفسر (هنگام تفسیر) و هم در متن حضور دارد و از آنجا که تاریخ به‌واسطه احاطه‌ای که دارد اثر بیشتری بر انسان می‌گذارد، مؤلف مفسر معین نیست.

بدین ترتیب، فهم مفسر درصدد کشف مقصود مؤلف و حتی کشف معنای متن نیست، بلکه تولید معناست. در این صورت متن معنای واحدی ندارد و به شمار خوانندگان متن، معنا وجود دارد.

انسان و زبان

از نظر هایدگر وجود و هستی همان آشکارشدگی و ظهور است و زبان موقفی است که هستی خود را در آن آشکار می‌کند و پرده از خود برمی‌گیرد. از نظر او زبان فقط مخصوص انسان نیست، بلکه جهان و خود هستی است (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۱۷۱). زبان تفکر انسان را بیان نمی‌کند، بلکه تفکر به هستی رخصت می‌دهد که در واقع زبان رخ نماید (همان). در اینجا نیز او از الگوی انسان به مثابه سوژه و فاعل شناسا فاصله می‌گیرد. به بیان مسعودی به اعتقاد هایدگر زبان همان جهانی است که انسان‌ها در آن شرکت دارند (همان).

زبان در هرمنوتیک گادامر نقشی کلیدی دارد. همان‌گونه که گذشت فهم، جریانی دیالکتیکی میان انسان و سنت است، گفت‌وگو و دیالوگ میان انسان و سنت است و این گفت‌وگو با زبان شکل می‌پذیرد. از نظر گادامر نیز زبان صورت‌بندی چیزی را که ممکن است ما پیش‌تر آن را به نحو ماقبل‌زبانی فهمیده باشیم به وجود نمی‌آورد، بلکه زبان نحوه هستی به‌منزله فهمی معنا دار «بما هو» است (بلاشیر، ۱۳۸۰، ص ۶۰).

گادامر در این باره تعبیری فراتر از سنت به‌مثابه امری جمعی دارد. او مطلب را درباره امری میان‌فردی نیز صادق می‌داند و می‌گفت: «حقیقت تنها از طریق "تو" برای من قابل مشاهده است و تنها از این طریق است که به خود اجازه دهم چیزی توسط او (تو) به من گفته شود. درباره سنت

تاریخی هم مطلب از همین قرار است... عبارت "هستی‌ای که می‌توان فهمید زبان است" را باید به این معنا قرائت کرد» (همان، ص ۱۵۹).

دیدگاه گادامر دربارهٔ زبان این ویژگی‌ها را دارد:

۱. زبان ابزار نیست؛ گادامر در کتاب *هرمنوتیک فلسفی* می‌گوید: «زبان به‌هیچ‌وجه وسیله یا ابزار نیست؛ وسیله، ماهیت چیزی است که آن را به‌دست می‌گیریم و به‌کار می‌بریم و هنگامی که کار تمام شد آن را به کناری می‌نهمیم. اما در استفاده از زبان چنین نیست... زبان در تمامی آگاهی‌های ما از خویشتن و در تمامی شناخت‌هایمان از جهان ما را محاصره می‌کند... فراگیری سخن گفتن به‌معنای یاد گرفتن استفاده از یک وسیله یا ابزار نیست، بلکه به‌معنای کسب‌آشنایی از جهان و چگونگی رویارویی آن با ماست» (همان، ص ۱۶۱)؛

۲. زبان و کلمات نشانه و ازپیش تعیین‌شده و مشخص نیستند، بلکه پویا و متحرک اند. کلمات با انگاره‌های ذهنی انسان اتحاد دارند و چون انگاره‌ها پویا و سیال اند، کلمات نیز قرار و ثباتی ندارند. گادامر در *حقیقت و روش* می‌نویسد: «کلمه در یک زبان، نشانه و علامتی نیست که آدمی آن را وضع کند. همین‌طور امر موجودی نیست که آدمی برای آن معانی بسیار بسازد و به آن ببخشد... کلمه همواره از قبل معنادار است» (همان)؛

۳. زبان محل تحقق عالم مشترک انسان‌هاست. انسان‌ها عوالم مشترکی دارند که حاصل فهم مشترکشان از امور و اشیاست و در زبان ظهور می‌یابد. عالم عینی در بیرون از انسان و عالم انسان‌ها در زبان تحقق دارد. این عالم مشترک در میان انسان‌های یک دوره و انسان‌های متعلق به دوره‌ها و افق‌های گوناگون گذشته و حال وجود دارد. به باور گادامر، گذشته و حال، متن و تفسیر، گوینده و شنونده، فاعل شناسا و موضوع شناسایی همگی بخش‌هایی از یک فرایند زبانی پیش‌رونده و پویا از این عالم مشترک (سنت) هستند. گادامر می‌گفت: «ارتباط فهم و زبان در وهلهٔ نخست در این واقعیت مشاهده می‌شود که ماهیت سنت در وساطت زبان موجود است». او در جای دیگر می‌گوید: «سنت، زبان است، زبانی که حرفی می‌زند و چون دیگری وارد مکالمه می‌شود» (همان، ص ۱۶۴)؛

۴. زبان بر انسان احاطه دارد نه انسان بر زبان؛ زبان با موقعیت‌ها ارتباط پیشینی دارد و در کاربرد زبان توسط انسان‌ها در واقع کلمات در موقعیت خود قرار می‌گیرند و بر زبان ما جاری می‌شوند. به بیان ریچارد پالمر: «کلمات چیزی نیستند که متعلق به انسان باشند، بلکه متعلق به موقعیت‌اند. ما به دنبال

کلمات می‌گردیم، کلماتی که متعلق به موقعیت باشند... محصول تدبر (Reflection) نیستند، بلکه محصول تجربه‌اند. کلمه بیان روح یا ذهن نیست، بلکه بیان موقعیت و هستی است» (همان)؛

۵. زبان محل ظهور هستی است. گادامر می‌گفت: «هستی‌ای که قابل فهم است زبان است». همچنان‌که هایدگر گفته بود: «زبان آشیانهٔ هستی است». به باور گادامر آشکار شدن هستی در ضمن موجوداتی که فهم‌پذیرند صورت می‌گیرد و این موجودات، خود در زبان آشکار می‌شوند (همان، ص ۱۶۵)؛

۶. زبان سرشتی تأملی دارد؛ یعنی هنگامی که انسان‌ها زبان را به کار می‌برند یا به‌تعبیر دقیق گادامری، زبان انسان‌ها را به‌کار می‌گیرد. از سوی انسان‌ها به زبان نگاه استقلالی نمی‌کنند، بلکه گویی واژه‌ها مانند آینه‌ای که انسان آن را نمی‌بیند مفاهیم را انتقال می‌دهند. گادامر این حالت غیراستقلالی زبان را تأملی بودن آن می‌نامید. به بیان دیگر، واژه‌ها در مفاهیم فانی اند و هنگام کاربرد، خودشان فراموش می‌شوند. همچنین ویژگی تأملی بودن زبان یعنی زبان علاوه بر اینکه بازتاب‌دهندهٔ گفته‌هاست، منعکس‌کنندهٔ ناگفته‌ها نیز هست و واژه‌ها فقط رونوشتی از اشیای جزئی نیستند، بلکه با همهٔ هستی ارتباط دارند و این زبان موردنظر، به بیان گادامر، زبان هرمنوتیکی است، در برابر زبان گزاره‌ای که بدان در فلسفهٔ کلاسیک غرب توجه می‌شود و از زمینه‌های خاص حکایت می‌کند. زبان ماهیت گفت‌وگویی دارد و می‌تواند حمل ترکیب و امتزاج افق‌های مفسر و متن باشد و در این ترکیب معنای ناگفتهٔ بسیاری بیرون می‌تراود. بدین ترتیب، زبان قانونی برای برقراری ارتباط میان امر متناهی و نامتناهی است (همان، ص ۱۶۷ و ۱۶۸)؛

۷. زبان امری عام و همه‌شمول است. به باور گادامر همهٔ امور در زبان توانایی سخن گفتن دارند. چیزی که او از آن به عمومیت یاد می‌کرد. در باور او همهٔ فهم‌های انسان سرشت زبانی دارند. وی در *حقیقت و روش* می‌نویسد: «هر فهمی تفسیر است و تمامی تفاسیر در وساطت زبان جای گرفته‌اند.»

گادامر در هرمنوتیک فلسفی تصریح کرده است که تفسیر زبانی صورت همهٔ تفسیرهاست، حتی اگر موضوع مورد تفسیر ماهیت زبانی نداشته باشد؛ مثلاً دربارهٔ مجسمه یا یک قطعهٔ موسیقی باشد. زبان پیش‌فرض درک این موضوعات است. در مواجهه با اثر هنری برای درک پیام آن به فهم و تفسیر آن می‌پردازیم و برای مکالمه با آن برمی‌آییم. به بیان دیگر، پیام اثر هنری از مرحلهٔ احساس عبور می‌کند و وارد اندیشه می‌شود؛ اندیشه در هرمنوتیک گادامر صورتی کاملاً زبانی دارد (همان، ص ۱۷۲). این دیدگاه گادامر می‌تواند برای نظر فردینان دو سوسور زبان‌شناس و واضع علم نشانه‌شناسی که زبان را نظام نشانه‌ای مسلط و مادر همهٔ نظام‌های نشانه‌ای می‌دانست (سوسور، ۱۳۸۲، ص ۹۹) مبنایی نظری

بسازد؛ همه متون و نظام‌های نشانه‌ای برای ادراک شدن و صورت گرفتن مفاهیم باید به شکلی زبانی درآیند. از اینجا تا دیدگاه سوسور یک گام بیشتر فاصله نیست؛ از همین رو، نظام زبان نظام نشانه‌ای الگو و مسلط است؛

۸. زبان محل ظهور جهان آدمی است. گادامر می‌گفت: «آنچه در زبان گفته می‌شود، همان جهان آشنای ماست که در آن زندگی می‌کنیم... جهان انسان ماهیتاً امری زبانی است» (همان).

نقد

مواجهه فلسفی و انسان‌شناختی از پایگاه اسلامی با دیدگاه‌های گادامر مبنایی‌تر و اثرگذارتر است و با رد این مبانی استلزامات و پیامدهای روش‌شناختی و روشی آن نیز به‌طور منطقی مخدوش می‌شود، حتی اگر گادامر خود درباره آن بحث نکرده و به تعبیری از آن سر باز زده باشد؛ از این رو، این‌گونه نقد کارآمدتر از نقدهای کسانی چون ا. د. هیرش و امیلیو بتی بر هرمنوتیک گادامر خواهد بود.

بتی و هیرش در برابر نسبت معنایی متن بر عینیت‌گرایی معنا در متن تأکید می‌کردند. آنان فهم و تفسیر متن تاریخمند را با پشت سر گذاشتن موقف کنونی مفسر می‌دانستند و برخلاف مشی گادامر در پی هرمنوتیکی بودند که اصول عینی تأویل را به دست دهد و درباره تفسیرهای صورت گرفته قضاوت کند. گادامر نیز در نامه‌ای به بتی این‌گونه از موضع خود دفاع می‌کرد که او فقط به توصیف آنچه در واقعه فهم رخ می‌دهد، پرداخته است و هستی‌شناسی می‌کند نه روش‌شناسی. (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۵۶ و ۵۷) به باور نویسنده این سطور، روال منطقی و نتیجه‌بخش در نقد هرمنوتیک گادامر مواجهه فلسفی با آن است. این مواجهه تعیین‌کننده البته نه آن‌گونه که پالمر گمان می‌کند، سرانجام انتخاب دیدگاه واقع‌گرایانه بتی و هیرش یا منظر پدیدارشناختی هایدگر و گادامر است (همان، ص ۷۰)، بلکه مواجهه انسان‌شناختی فلسفی در سه حیطه عمده انسان و فهم، انسان و تاریخ و انسان و زبان است.

نقد انسان‌شناختی فقط از این رو نیست که گادامر به پیروی از استاد خود هایدگر بر شناخت هستی انسان تمرکز داشت، بلکه اساساً در دیدگاه اسلامی نقطه آغاز و سرمنشأ تمایز دیدگاه‌ها و مکاتب را باید در نوع نگاهشان به انسان دانست. در دیدگاه وحی برای شناخت و دستیابی به حقیقت دو راه شناخت آفاقی و شناخت انفسی وجود دارد (فصلت: ۵۳) که در روایتی از حضرت علی(ع) شناخت خود، یعنی شناخت انفسی از شناخت دیگر پدیده‌ها، یعنی شناخت آفاقی نافع‌تر شمرده شده است (تمیمی آمدلی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۳۲، ح ۴۶۳۰) به‌گونه‌ای که آن حضرت در روایتی فرمود: «به خودت

جاهل نباش، که محققاً کسی که به شناخت خود جهل دارد، به همه چیز جاهل است» (همان، ص ۵۳). از این رو، در این نوشتار برآنیم که با این رویکرد به نقد دیدگاه‌های هرمنوتیکی گادامر بپردازیم.

انسان و فهم

هرمنوتیک گادامر به‌ظاهر از پرداختن به روش پرهیز می‌کند؛ با اینکه گادامر داعیه ارائه روش نداشت و فقط درصدد توصیف چیزی بود که به تعبیر خود در واقعه فهم رخ می‌دهد، در کتاب حقیقت و روش برای فهم در علوم انسانی راهکاری به دست داده است. از نظر او راهکار مناسب برای علوم انسانی شیوه دیالکتیکی مبتنی بر منطقی پرسش و پاسخ است. فهم زمانی اتفاق می‌افتد که دو افق متن و مفسر به‌گونه‌ای با هم ممزوج شوند. در فرایند پرسش متقابل مفسر و اثر از هم، واقعه فهم رخ می‌نماید که البته از توصیف محض فراتر است.

اساساً از ارائه روش گزینی نیست؛ همچنان‌که گادامر با توصیف فهم در واقع این کار را کرده است. نیز از نگاه تجویزی و ارزش‌گذارانه گزینی نیست؛ چنان‌که خود او نیز گاه به آن مبادرت ورزیده است. در این صورت می‌توان گفت که هرمنوتیک گادامر در این دو زمینه ناقص است و در این‌باره دچار کوتاهی است؛ به بیان هرش، گادامر بحث اعتبار و صحت را از هرمنوتیک خارج می‌کند یا آن را به حاشیه می‌راند. همچنان‌که گذشت، ظاهراً این دومی درست‌تر است؛ زیرا او گاه از اعتبار سخن گفته است. هرش و بتی در نقد هرمنوتیک گادامر آن را به خنثی و بی‌خاصیت بودن متهم می‌کنند (مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۶). به نظر می‌رسد این کار برخاسته از ناکاملی و شاید ملاحظه‌کار بودن هرمنوتیک اوست. هرمنوتیک گادامر درباره استلزامات نظری مباحث توصیفی خود برای رسیدن به هرمنوتیکی درخور کاربست در تفسیر متن سخن چندانی ندارد.

گادامر در این بیان خود که توصیف صرف می‌کند و در پی تجویز و ارائه روش نیست، دچار اشتباهی نظری شده است. توصیف‌های گادامر تا ارائه یک روش، یک گام بیشتر فاصله ندارد، اما او از پذیرفتن آن و از پرداختن بدان سرباز زده است. وجه تمایز او با دیگران را می‌توان در این دانست که از نظر وی این روند غیر آگاهانه و غیرقابل اداره (قهری) است و باید و نباید بردار نیست و از شیوه‌ای قهری و نه سرپرستی‌شده تبعیت می‌کند. به بیان دیگر، به لحاظ منطقی هرمنوتیک توصیفی او در برابر این پرسش که آیا بحث‌های او، حتی اگر مباحث او اساساً به آن نپردازد، منتج روش‌های متفاوت شایسته کاربست هست یا نه؟ باید پاسخ منفی بدهد؛ یک روند قهری وجود دارد؛ یعنی به‌طور ضمنی

طرح یک روش؛ در این صورت توضیح دیوید هوی که کار گادامر روش‌شناسی بوده است نه روش، اشکال را از میان بر نمی‌دارد. به بیان او گادامر «روش‌شناسی معینی را مطرح کرده و با هرگونه روش مبتنی بر روش‌شناسی غیرتاریخی مخالفت می‌ورزد» (هوی، ۱۳۷۸، ص ۲۳۸).

اما آیا این روند دیالوگ میان مفسر و متن (از طریق پرسش) به تفسیر مطابق با معنای متن می‌انجامد؟ گادامر بر این باور بود که صحیح و غیرصحیحی وجود ندارد؛ درحالی‌که، در برخی گفته‌های او فراتر از توصیف، هنجارهایی مانند موفق، متقاعدکننده، اصیل و درست و نه حق، مطرح شده است. اگر در ارزیابی فهم‌ها و تفسیرها بتوان از تفسیر موفق، متقاعدکننده و درست سخن گفت، همچنان‌که او چنین می‌کند، دیگر راهی تا تجویز و هنجار باقی نمانده است. البته او درستی را مطابقت تفسیر با مقصود مؤلف یا معنای متن، آنچنان‌که در اصل بوده، نمی‌داند؛ در واقع، او نیز لباس یا به تعبیر درست گادامری، لباس‌های دوخته‌شده بر قامت متن را اندازه‌گیری می‌کند. در هر صورت از هنجارگریزی نیست؛ زیرا در غیر این صورت تفاهمی و اساساً امتزاج افق‌ها روی نمی‌دهد و نسبی‌گرایی و پلورالیسم محض معنایی راه را حتی بر ترکیب افق‌ها می‌بندد و این انسداد نه فقط برای متون در دوره‌ها و زمان‌های مختلف تاریخ، بلکه در یک جامعه و در یک برهه از زمان نیز اتفاق می‌افتد. چیزی که هست این مفهوم از هنجار در هرمونوتیک گادامر با مفهوم هنجار در هومونوتیک کلاسیک متفاوت است.

اما نبود فاصله میان ابژه و سوژه و وجود تودستی فهم و حضور اجتناب‌ناپذیر پیش‌داوری‌ها در جریان فهم و تفسیر، بر فرض که اینها همه در وهله نخست و در گام آغازین فهم درست باشد، لیکن همه بحث در این است که آیا فاصله‌گذاری ابژه میان خود و سوژه و توجه به فهمی که به اصطلاح تودستی بوده است به‌عنوان فهمی فرادستی و در نظر گرفتن و کنترل پیش‌داوری‌ها، در عین وجودشان در جریان فهم و تفسیر، امکان‌پذیر نیست؟ حقیقت این است که ذهن انسان می‌تواند از موضوع مورد شناسایی (در اینجا از روش) فاصله بگیرد و در عین کاربست انضمامی روش یا دست‌کم پس از آن بدان توجه استقلالی کند؛ همچنان‌که هایدگر و گادامر توانسته‌اند این روند را از بیرون و با نگاه استقلالی به شیوه پدیدارشناختی توصیف کنند.

تفکر با نیروی نتیجه‌گیری و استنتاج انسان، ممکن است متأثر از هواها، تلقین‌ها، سنت‌ها و... قرار گیرد. به‌مدد نیروی تعقل است که انسان به نظارت و کنترل معطیات غریزه، حواس، فکر، تاریخ و فرهنگ و به‌طور کلی همه عوامل درونی و بیرونی می‌پردازد. از آیات قرآن کریم و روایات

معصومان علیهم‌السلام چنین به‌دست می‌آید که در فرهنگ وحی واژه تعقل متناسب با معنای لغوی آن (عسکری، ۱۳۶۳، ص ۱۹۰؛ راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷۸) به مفهوم حبس نفس و نظارت و کنترل بر خود، چه در بعد نظری و شناختی و چه در بعد عملی و اخلاقی، در زمینه دخالت دادن خدا (حق مطلق) و جلوگیری از قرارگرفتن دیگر آله‌ها (باطل) است؛ به بیان دیگر، عقل نیروی نظارت برای رسیدن به حق که مصداق تمام‌نمای آن حق متعال است و ضبط نفس در برابر عوامل جایگزین حق، یعنی آله‌های نفس، مردم، دنیا و شیطان است. در اینجا برای دور نشدن از مسیر اصلی بحث، به روایتی در این باره می‌پردازیم. از امیرمؤمنان علی علیه‌السلام نقل شده است که فرمود: «نتیجه به‌کار بستن عقل همراهی با حق است» (تمیمی‌آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۳).

توجه دادن و تذکار درباره تعقل با آموزش و تعلیم و به‌اصطلاح گادامر اجتماعی بودن آن، ذاتی و فطری بودن آن را منتفی نمی‌سازد؛ به بیان دیگر، فرهنگ و اجتماع می‌تواند تعقل را فعال و بیدار یا آن را تشدید کند، همچنان‌که در بیان حضرت علی علیه‌السلام انبیا برای اثاره و برانگیختن عقل‌ها بسیار کوشیدند. (نهج‌البلاغه، سال ۱۳۹۵، خ اول) محیط، به‌گستره هستی به‌عنوان امری خارج از فرهنگ، نیز می‌تواند تفکر را در انسان زنده کند و نظارت‌هایی را در او برانگیزاند؛ مانند اثر قطره‌های متوالی آب بر سنگ سخت در ماجرای سکاکی ادیب. در هر صورت، این اثاره‌خاستگاهی در ساخت و ترکیب وجودی انسان دارد و همه انسان‌ها به‌طور معمول، غیر از مجانین، و به‌صورت فطری قدرت تعقل دارند و در مرحله یا مراحل از زندگی خود آن را به‌کار می‌گیرند؛ به‌اندازه به‌کارگیری این نیرو انسان می‌تواند حتی از غریزی‌ترین و طبیعی‌ترین امور فاصله بگیرد و به نظارت‌ها و کنترل‌های بیشتری برسد. گستره این نظارت چنان‌که گذشت، هم حوزه نظر، در زمینه معرفت‌ها و شناخت‌ها و دخالت ندادن هواها، تلقین‌ها، عادت‌ها و سنت‌ها در آنها و در نظر گرفتن حق، و هم حوزه عمل، در زمینه خوبی و بدی و ارزش‌ها و ضدا ارزش‌ها و در نظر گرفتن حق در این‌باره، است.

انسان و تاریخ

از نظر گادامر وجود تاریخی انسان به‌معنای وجود فرهنگی اوست. حتی اگر مؤلف را از حوزه معنایی متن بیرون کنیم، این تحلیل با این پرسش روبه‌روست که مگر همه فرهنگ و تاریخ در متن حضور دارد؟ و مگر در فهم متن از سوی مفسر، همه تجربه‌های تاریخی او دخالت می‌کند که نتوان تاریخ را به‌منزله ابژه‌ای کانون شناسایی قرار داد؟ (صفایی حایری، ۱۳۸۳، ص ۶۵) برای نمونه در متنی مانند *اسفار*

مأصدرا چه حوزه‌هایی از تاریخ در متن، هنگامی که نگاشته شد، وجود دارد و چه حیطه‌هایی از فرهنگ در فهم و تفسیر اسفار از سوی مفسر هست؟ اما تاریخ مؤثر در تعبیر گادامری آن، یعنی تاریخ فهم‌هایی که از یک متن به دست می‌آید و قابل احاطه، شناسایی و در نتیجه کنترل‌شدنی است. انسان می‌تواند فهم‌ها و تفاسیر پیشین را در پراتنز بگذارد یا به داوری درباره آنها پردازد و خود فهمی جدید و تفسیری نو ارائه دهد و این یعنی بالا رفتن از افق تاریخ مؤثر متن.

به نظر می‌رسد در سطوحی از فهم، برخی عوامل انسانی متنوع‌تر و فراتر از عوامل فرهنگی و متعلق به سنت عمل می‌کنند. اجمالاً، برخی از این عوامل دنباله‌روی یا زیرپا گذاشتن حق، یعنی شکر یا کفر و چشم‌پوشی‌اند؛ زیرا شکر بهره‌مندی‌ها و هدایت‌های بیشتری را به دنبال می‌آورد: «الَّذِينَ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» (ابراهیم: ۷).

افزون بر این تجربه‌ها و نمونه‌های خارجی نظریه جبرگرایی تاریخی را در عمل و تجربه با شکست مواجه می‌کنند؛ زیرا یکی از روش‌های نقد یک دیدگاه، موفقیتش در عمل است.

اینکه هیچ‌گاه به تاریخ و سنت نمی‌توان احاطه یافت، جای مناقشه است. این درست است که نبود موقعیت تاریخی برای انسان امکان‌پذیر نیست؛ زیرا انسان به‌ناچار در موقعی تاریخی ایستاده است. اما اینکه آدمی هرگز نمی‌تواند از موضعی بیرون و بالاتر از تاریخ، سنت و فرهنگ به هدایت جریان فهم پردازد می‌تواند کانون مناقشه باشد. موضوع فقط امکان انتخاب در صورت وجود دیدگاه معارض با بستر تاریخ و فرهنگ نیست (بقره: ۲۵۷) که گفته شود از نظر گادامر دیدگاه معارض، حتی دیدگاه اقلیت باشد نیز خارج از سنت نیست؛ این امکان در داده‌های فطری (بدون حضور فرهنگ) نیز هست. در بدیهیات تصویری و تصدیقی، که زاینده آگاهی‌ها و فهم‌هایی است، نیز وجود دارد.

در واقع، گادامر از ورای تاریخ به این نکته دست یافت و دیدگاهی را در این‌باره مطرح کرد که چیزی به منزله اشکال مبنی بر وجود تناقض در دیدگاه تاریخی‌گری‌اش شهرت یافت. این نظریه هر فهمی را تاریخی و برآمده از فرهنگ می‌داند و در همان حال خود این فهم و گزاره را غیرتاریخی تلقی می‌کند. گادامر که خود به این مشکل واقف بود برای حل آن می‌گفت:

نظریه تاریخی‌گرایی به این معنا نیست که این نظریه همواره درست فرض خواهد شد، همان‌گونه که چنین هم فرض نشده، بلکه تاریخی‌گرایی که خود را جدی می‌گیرد این واقعیت را می‌پذیرد که روزی دیگر نظریه‌ای حقیقی و درست به‌شمار نمی‌آید؛ یعنی مردم به‌نحوی غیرتاریخی خواهند اندیشید. اما درعین‌حال این واقعیت از آن جهت نیست که مشروط و مقید بودن همه دانش‌ها بی‌معنا و تناقض‌آمیز است (مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۰).

روشن است که این بیان، تناقض نهفته در نظریه را از میان بر نمی‌دارد و نظریه بنا بر مفادش خود را نقض می‌کند. نظریه تاریخی بودن فهم، خود امری فراتاریخی است؛ بر فرض که توضیح هوی را درباره دورته‌ای بودن قضایا بپذیریم و اینکه نظریه تاریخی‌گری قضیه‌ای رتبه دومی است و ناظر به واقعیت‌ها و قضایا در رتبه اول است و لازم نیست مفاد آن درباره خودش صدق کند؛ بنابراین تناقضی وجود ندارد (هوی، ۱۳۷۸، ص ۲۳۹)، حتی با این توجیه نیز این نکته وجود دارد که گادامر به فهمی فراتر از تاریخ دست یازیده است.

هرش این اشکال را به‌گونه‌ای دیگر مطرح کرده است و آن اینکه این نظریه خود را از تاریخی بودن و تأثیر پیش‌داوری‌ها بدون هیچ دلیلی استثنا می‌کند و در این‌باره دچار جزم‌گرایی است (ر.ک: همان، ص ۱۸۹).

حقیقت این است که گادامر و دیگر تاریخ‌گرایان خود فراتر از تاریخ فهم کرده‌اند و حواله‌دادن تحقق این امر به آینده معنای محصلی ندارد. این کاری است برآمده از ساخت وجودی انسان و در همه زمان‌ها تحقق‌یافتنی است. تحلیل فلسفی‌ای که از انسان در نقد بحث پیشین گذشت، جبرگرایی تاریخی را رد می‌کند. این تحلیل حضور تاریخ، سنت و فرهنگ به‌مثابه امری اجتماعی و اثر آن را نفی نمی‌کند، اما انسان را مجبور و محکوم آن نیز نمی‌داند. انسان به‌مدد نیروی تعقل بر داده‌های تاریخی و فرهنگی نظارت و ارزیابی می‌کند و سپس نیروی جلب نفع و دفع ضرر ضامن اجرای این ارزیابی در انسان است.

یادآوری دوباره این نکته در اینجا سودمند است که همه تاریخ و فرهنگ مؤلف در متن در صورت اعتقاد به حضور او در متن، یا همه تاریخ و فرهنگ در متن و نیز همه تاریخ و فرهنگ مفسر در فهم متن دخالت نمی‌کنند؛ بنابراین می‌توان از شرایط مشترک یا دست‌کم از شرایط قابل احاطه و کنترل سخن گفت.

بنا بر تاریخی بودن متن به‌معنای عام آن، و تاریخی بودن فهم مفسر، مطابقت متن با حقیقت و مطابقت تفسیر و فهم با حقیقت مفهومی ندارد و نسبی‌گرایی درحقیقت (پلورالیسم معرفتی) و نسبی‌گرایی در تفسیر (پلورالیسم معنایی) رخ می‌نماید. در واقع، در دیدگاه گادامری حقیقت معطوف به فرهنگ است و این فرهنگ است که معنا و حقیقت یا به بیان دقیق‌تر معناها و حقیقت‌هایی را می‌سازد و ورای آن حقیقتی وجود ندارد. روشن است با نقد مبانی وی درباره فهم و تاریخ، نسبی‌گرایی معنایی گادامری نیز رخت برمی‌بندد.

و جبر تاریخ و فرهنگ گذشت، جبر زبانی به منزله امری اجتماعی نیز پاسخ می‌گیرد. همچنان‌که گذشت انسان بزرگ‌تر از این جبرهاست و این تحلیل‌ها همه قامت انسان را چه در حیات فردی و چه در حیات اجتماعی اش نمی‌پوشانند. توجه به محدودیت‌های زبان در انتقال بعضی مفاهیم و در ترجمه از یک زبان به زبان دیگر شاهدهی است بر این مدعا که انسان می‌تواند از فراز زبان بدان بنگرد و در تفهیم و فهم به محدودیت‌های آن توجه داشته باشد، واژه اصطلاحی جدید خلق کند و البته این فقط عمل کردن در دایره بسته نظام زبان نیست، بلکه فرارفتن از زبان به مثابه امری پیشینی است. به نظر می‌رسد در دیدگاه گادامر و نشانه‌شناسان ساختارگرا در این‌باره اغراق و تأثیر زبان بر جریان فهم به‌عنوان جبر و موجبت زبان تلقی شده است.

نتیجه‌گیری

هرمنوتیک فلسفی گادامر را که به تحلیل هستی‌شناسی فهم می‌پردازد، می‌توان از دیدگاه فلسفی بررسی کرد. تحلیل گادامری از انسان درباره فهم در انسان، نسبت انسان با تاریخ و زبان سر از نوعی جبرگرایی درمی‌آورد. گرچه گاه گادامر می‌خواست که برای انسان عاملیت و اختیاری در نظر بگیرد، اما واقعیت این است که دیدگاه‌های او در تبیین موجبت تاریخ و زبان گویاتر و رساتر است تا اختیار انسان. نبود فاصله میان ابژه و سوژه، و وجود تودستی فهم و حضور اجتناب‌ناپذیر پیش‌داوری‌ها در جریان فهم و تفسیر، نمونه‌هایی از این دیدگاه در تحلیل فلسفی فهم انسانی است. تاریخ به معنای گادامری آن و حضور تاریخ مؤثر در فهم متن نیز انسان را در چنبره جبر محتوم تاریخی تحلیل می‌کند؛ همچنان‌که از نظر او با زبان، فهم محتوم در جهان فرهنگ امکان‌پذیر می‌شود. درحالی‌که با تحلیلی متفاوت از انسان و نسبت او با فرهنگ، تاریخ و زبان نتایج دیگری به دست خواهد آمد. انسان با نیروی تعقل به نظارت و کنترل معطیات غریزه، حواس، فکر، و اثرگذاری تاریخ و فرهنگ در آنها می‌پردازد.

نکته آخر اینکه با نقد مبانی تاریخی‌گری، دیدگاه‌های ابتدایی او درباره بیرون راندن مؤلف از حیطه معنایی متن و نفی مفسر معین بودن او و در نتیجه تولید معنا توسط مفسران یا خوانندگان، و تکرر معنایی متن در اندیشه گادامری نیز فرو خواهد ریخت.

انسان و زبان

اینکه همه فهم‌های انسان ماهیت زبانی دارد، به این سبب که هر فهمی تفسیر است و همه تفسیرها در وساطت زبان جای گرفته‌اند، و اینکه فقط زبان هستی‌ای فهم‌شدنی است، خدشه‌پذیر می‌نماید. آگاهی‌ها و فهم‌های انسان به دوگونه حصولی و حضوری است. همچنان‌که در فلسفه بررسی شد، علم حضوری، حضور معلوم نزد عالم است بدون وساطت صورت. بخش چشمگیری از دریافت‌ها و آگاهی‌های انسان حضوری است، بلکه همه فهم‌ها و ادراکات انسان از این علم نشئت می‌گیرد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۰، ص ۴۷). علم به خود، حالات خود، قوا و نیروهای خود و علم به محسوسات در مرتبه‌ای از نوع علم حضوری‌اند. چنان‌که در نقد پیشین گذشت بخشی از فهم‌ها و علم‌ها (به معنایی که در آیات و روایات به کار رفته) بر اثر شکر به انسان بخشیده، یا بر اثر کفر و چشم‌پوشی از او دریغ می‌شود. این از آن‌گونه علم‌هایی است که حق متعال به قلب انسان می‌اندازد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۲۴؛ ج ۲۶، ص ۶۲؛ ج ۵۳، ص ۸۶).

در هر صورت، به سبب وجود صور مفهومی در علم حصولی است که زبان امکان حضور می‌یابد. بنابراین، زبان در فهم و آگاهی حضوری وجود ندارد. هنگامی که انسان بخواهد معلومات حضوری خود را بزبانی و از آن نتیجه‌گیری کند، یا زمانی که انسان درصدد به اشتراک گذاشتن آگاهی حضوری خود با دیگران برمی‌آید، به ناچار این امر با مفاهیم و با زبان صورت می‌گیرد. در واقع، این در جهان فرهنگی و به بیان گادامر در عالم سنت است که زبان نقش وساطت دارد.

اما در مبحث احاطه زبان بر انسان و به سخن درآمدن انسان با زبان در جهان فرهنگی، در سخن گفتن او با زبان نوعی موجبت و جبرگرایی زبانی وجود ندارد. بر این موضوع در دیدگاه‌های سوسور و نشانه‌شناسان ساختارگرای پس از او مانند اشتروس، بارت و اکو نیز تأکید شده است. در واقع، از نظر گادامر زبان مانند محیط رسانایی است که فرهنگ در آن زیست می‌کند و فهم محتوم در جهان فرهنگ امکان‌پذیر می‌شود. همه نکته در اینجاست که با وجود احاطه زبان بر حیات فرهنگی انسان می‌توان احاطه آن را در نظر گرفت و بر احاطه آن احاطه داشت. با همان تحلیلی که در پاسخ جریان جبری فهم

منابع

- نهج البلاغه (۱۳۵۹ق)، تصحیح صبحی صالح، قم، مرکز بحوث اسلامیة.
- بلاشیر، ژوزف (۱۳۸۰)، *گزیده هرمنوتیک معاصر*، ترجمه سعید جهانگیری، تهران، پرسش.
- پالمر، ریچارد (۱۳۷۷)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس.
- پین، مایکل (ویراستار) (۱۳۸۲)، *فرهنگ اندیشه انتقادی از روشنگری تا پسامدرنیته*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، مرکز.
- تیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶)، *غررالحکم و دررالکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالعلم الدار الشامیة.
- سوسور، فردینان دو (۱۳۸۲)، *دوره زبان‌شناسی عمومی*، ترجمه کورش صفوی، چ دوم، تهران، هرمس.
- صفایی حایری، علی (۱۳۸۳)، (عین - صاد)، *نقدی بر: فلسفه دین - خدا در فلسفه - هرمنوتیک کتاب و سنت*، قم، لیلۃ‌القدر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۰)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی‌های مرتضی مطهری، چ دوازدهم، تهران، صدرا.
- عسکری، ابی هلال (۱۳۶۳)، *الفروق فی اللغة*، ترجمه و تصحیح و تعلیق محمد علوی مقدم و ابراهیم الدسوقی شتا، مشهد، امور فرهنگی آستان قدس رضوی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، *بحارالانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مسعودی، جهانگیر (۱۳۸۶)، *هرمنوتیک و نواندیشی دینی*، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- واعظی، احمد (۱۳۸۰)، *درآمدی بر هرمنوتیک*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- واینسهایمر، جونل (۱۳۸۱)، *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
- هوی، دیوید ک (۱۳۷۸)، *حلقه انتقادی، هرمنوتیک تاریخ، ادبیات و فلسفه*، ترجمه مراد فرهادپور، چ دوم، تهران، روشنگران و مطالعات زنان.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی