

مقدمه

در خصوص تفسیر متون، به‌طور کلی، دو رویکرد محوری درخور طرح و بررسی است: رویکرد ذهنی‌گرا و رویکرد عینی‌گرا. رویکرد ذهنی، بر دخالت عناصر ذهنی در فهم و تجربه تأکید دارد و در شکل افراطی آن، دانش ما را به حالت‌های ذهنی خود ما محدود می‌شمارد. عمده رویکردهای ذهنی‌گرا، تحت تأثیر اندیشه‌های فلسفی و معرفت‌شناسی نوظهور در مغرب‌زمین پدید آمدند. این دیدگاه‌ها هرچند تحلیل واحد از فهم و تفسیر ندارند، صریح یا لازم‌مشتک بیشتر آنها، در تعارض با دیدگاه مقبول و متعارف تفسیر متن، به‌ویژه ضابطه‌مندی آن، است. ذهنی‌گرایی در حوزه تفسیر متن، به هرمنوتیک مدرن و هرمنوتیک فلسفی هایدگر بازمی‌گردد و بر ممکن نبودن درک عینی و سیال بودن فهم‌ها و تغییر آن در پی امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن تأکید دارد.

در مقابل، رویکرد عینی‌گرا بر این باور است که معیارهای ثابتی وجود دارد که می‌توان در شناخت حقیقت، معنا و زبان از آنها بهره گرفت. بر این اساس، معنای متن، امری عینی و ثابت است و بر حسب ذهنیت مفسر و مقتضیات فهم و افق تاریخی او تغییر نمی‌کند. بنابراین، رویکرد عینی، فهم عینی، ثابت و فراتاریخی متن و اثر را ممکن می‌داند و به تعیین معنای متن و به تفکیک معنای متن از افق معنایی مفسر و شرایط و اوضاع عصر وی حکم می‌کند.

معیار اصلی تفکیک رویکرد عینی‌گرای تفسیری از رویکرد ذهنی‌گرا، پذیرش استقلال معنای اثر از فرایند قرائت آن است. کلیه کسانی که معتقدند چیزی به نام «معنا» مستقل و فارغ از قرائت مفسران وجود دارد، عینی‌گرای تفسیری هستند و در نقطه مقابل، ذهنی‌گرایان تفسیری بر این باورند که پیش از اقدام به خوانش متن، معنای اثر، چه در قالب «معنای نزد مؤلف» و چه در قالب «معنای نهفته در متن»، وجود خارجی ندارد و مفسر است که در فرایند قرائت متن به پیدایی و تکوین معنای اثر کمک می‌کند و عنصر سوژکتیو «دنیای ذهنی مفسر» را به وجهی سازنده معنا و سهم در شکل‌گیری آن می‌داند (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۷). بنابراین، رویکرد عینی‌گرا، بر نوعی مبنای مبنایی است؛ یعنی اعتقاد به پاره‌ای اصول و مبانی ثابت و تغییرناپذیر که امور دیگر بر آنها استوار است، و بر وجود دو عنصر ابژه (عین) و سوژه (ذهن) تأکید دارد، به این معنا که مستقل از من و ذهن من عالمی وجود دارد و ذهن می‌تواند آن را به‌طور صحیح نشان دهد (Bernstein, Objectivism and Relativism, p.8-9). در نتیجه، رویکرد عینی‌گرا معیارهای معینی را برای تشخیص و سنجش حقیقت، معنا و زبان ارائه می‌کند که رویکرد ذهنی از آن ناتوان است.

مبانی رویکرد ذهنی‌گرا در تفسیر

علی فتحی* / محمود رجبی**

چکیده

رویکرد ذهنی‌گرا، بر دخالت عناصر ذهنی در تفسیر تأکید دارد و بر آن است که قبل از تفسیر، معنای متن، وجود خارجی ندارد. بهترین راه مواجهه با پیامدهای نادرست رویکرد ذهنی در تفسیر متون دینی، بررسی مبانی معرفت‌شناسی و نظری آن است. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی ارتباط آن را با سه مقوله محوری؛ «حقیقت»، «زبان» و «روش» نشان می‌دهد. طبق رویکرد ذهنی، حقیقتی به معنای مطابقت وجود ندارد یا نسبی است؛ روشی برای نیل بدان وجود ندارد و زبان حکایت‌گر از واقع نیست. بر این اساس تفسیر به معنای دستیابی به حقیقت از طریق زبان و روش ممکن نیست. درحالی‌که بر پایه اصول عقلایی، حقیقت به معنای ویژگی قضیه؛ زبان به‌عنوان ابزار ابراز معنا؛ و روش به‌عنوان راه وصول به آن، شالوده تفسیر متون را شکل می‌دهند.

کلیدواژه‌ها: رویکرد ذهنی‌گرا، عینی‌گرایی، تفسیر متن، حقیقت، زبان، روش.

شناخت مبانی رویکرد ذهنی‌گرا در تفسیر، دست‌کم از دو جهت مهم است: اول آنکه هر دیدگاه و رویکردی تفسیری، از جمله رویکرد ذهنی‌گرا، بر مبانی خاصی استوار است که در بررسی دقیق و داوری علمی درباره هر دیدگاه تفسیری، توجه به مبانی مرتبط با آن، امری اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا تبیین این مبانی در بررسی و نقد آنها تأثیر بسزایی دارد. مقصود از مبانی رویکرد ذهنی در این بحث، مبانی معرفت‌شناختی^۱ آن است. مبانی معرفت‌شناختی بیشتر صبغه نظری و فلسفی دارد و بررسی نظریه‌های تفسیری بدون شناخت عمیق بنیان‌های معرفت‌شناختی آنها ممکن نیست. از این رو فهم درست مبانی معرفت‌شناسی رویکرد ذهنی‌گرا، مسیر نقد و بررسی جدی آنها را فراهم می‌کند.

دوم آنکه امروزه دیدگاه‌هایی در حوزه تفسیر متون مطرح می‌شود که برخاسته از همین مبانی رویکرد ذهنی‌گراست. به عبارت دیگر، برخی مبانی مطرح شده در این زمینه پیامدهای ویرانگری در تفسیر متون دینی - از قبیل نسبی‌گرایی معرفتی، نفی وجود واقعی معنا، و نیز اعتباربخشی تفسیر به رأی - به همراه دارد.

از این رو لازم است، به جای مواجهه مستقیم با این پیامدها، زیرساخت‌های فکری و معرفتی آنها بررسی و نقد گردد. این پژوهش درصدد بررسی این مسئله است که رویکردهای ذهنی‌گرای در تفسیر متون بر چه مبانی استوار است و به عبارت دیگر مهم‌ترین بنیان‌های معرفت‌شناسی که رویکرد ذهنی‌گرا در تفسیر بر آن بنا نهاده شده، کدام‌اند؟ این نوشتار به روش توصیفی - تحلیلی به این نتیجه می‌رسد که ریشه این رویکردها با نوع نگرش آنها در چند مقوله محوری و کلی؛ حقیقت، زبان و روش قابل پی‌گیری است.

از آنجاکه تفسیر تلاش ضابطه‌مند برای رسیدن به مراد واقعی صاحب اثر از طریق الفاظ است، هدف از آن، دستیابی به معنای مطابق مراد مؤلف (حقیقت و صدق) از طریق الفاظ متن (زبان) به صورت روشمند (روش) می‌باشد. از این رو نوع نگاه ما به سه عنصر حقیقت، زبان و روش، در تفسیر متون و معیارپذیری آن اثرگذار است. حقیقت به معنای صدق و مطابق با واقعیت مبتنی بر وجود معنای عینی است که دسترسی به آن حقیقت به وسیله زبان و با به‌کارگیری روش صحیح فراهم می‌شود.

۱. انکار حقیقت یا نسبی‌انگاری آن

باور به وجود حقیقت و امکان دستیابی به آن، یکی از مبانی اثرگذار در تفسیر متون است. بنابراین هر نوع تلقی از حقیقت، معیارپذیری تفسیر را تحت تأثیر قرار می‌دهد. هدف از تفسیر یک متن، در واقع، رسیدن به شناخت مطابق با مراد واقعی (حقیقت) از طریق زبان است. حال اگر کسی از اصل منکر

حقیقت باشد یا آن را نسبی بشمارد و یا اساساً رسیدن به آن را امکان‌ناپذیر بداند، به‌طور طبیعی هدف تفسیر را نشانه گرفته است.

ارتباط مستقیم حقیقت با مقوله فهم و روش، آن‌چنان اهمیت دارد که دانشمند برجسته‌ای مانند گادامر مهم‌ترین اثر خود را درباره هرمنوتیک، «حقیقت و روش» می‌نامد. وی در این اثر با تحلیل خاصی از حقیقت نتیجه می‌گیرد که دستیابی به آن، از طریق روش، دشوار و گاه ناممکن است. به همین منوال دیگر رویکردهای ذهنی‌گرا همچون شالوده‌شکنی نوپراگماتیسم با نفی حقیقت یا نسبی‌انگاشتن آن، معیارپذیری و اعتبار تفسیر را برنمی‌تابند.

حقیقت و صدق در فلسفه، معرفت‌شناسی و منطق در معانی مختلف به کار رفته است. معنای رایج آن در فلسفه، مقوله‌ای معرفت‌شناختی و به معنای صدق و مطابقت با واقع است و معنای دیگر حقیقت نیز وجودشناختی و مرادف با واقعیت است. در این نوشتار مراد از آن، همان معنای اول و رایج است. تلقی مرسوم از حقیقت، آن است که حقیقت ویژگی قضیه یا هر چیز دیگری است که مورد تصدیق واقع شود و مطابق با واقع باشد؛ و هر قضیه مورد تصدیق نیز ممکن است حق و مطابق با واقع یا باطل و غیرمطابق با واقع باشد.^۲ از نظر فارابی، صدق و حقیقت یک سخن یا باور، منوط به مطابقتش با چیزی است که از آن حکایت می‌نماید (فارابی، بی‌تا، ص ۸۰). بنابراین یک گزاره وقتی صادق است که بین آن و ویژگی واقعی جهان که گزاره حاکی از آن است، تطابق در کار باشد. بنابراین، حقیقت^۳ عبارت است از صورت علمی مطابق با واقعیتی که از آن حکایت می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۲۴۷). زمانی که از مطابقت میان یک قضیه و واقع سخن به میان می‌آید، واقع و حقیقت در تفسیر با توجه به هدف مفسر (رسیدن به مراد مؤلف)، همان نیت و مقصود مؤلف است و منظور آن است که واقع به همان گونه‌ای است که این قضیه حکایت می‌کند.^۴

این تعریف از صدق، نسبی‌گرایی را نفی می‌کند؛ زیرا صدق، بر پایه این تعریف، به فرد یا گروهی خاص وابسته نیست، بلکه به چگونگی وجود عینی اشیا بستگی دارد و از این رو حقیقت و صدق یک قضیه، ضابطه و معیار دارد و حقیقت، دست‌یافتنی است و راه دستیابی به آن، متد و روش است؛ از این رو می‌توان بدون پیش‌داوری و بدون اثرپذیری از پیش‌فرض‌ها، با متد و روش خاصی به حقیقت رسید.

بر اساس نظریه مطابقت، حقیقت ویژگی قضیه است که بر اساس آن، معیار حقانیت معنی یا قضیه، مطابقت آن با واقع است. بیشتر اندیشوران مسلمان نیز همین دیدگاه را پذیرفته‌اند. بنابراین، فیلسوفان مسلمان (برای مثال، ر.ک: فارابی، ۱۴۰۵، ص ۵۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۶۲؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶،

ص ۲۱۹-۲۲۰) از دوره‌های قدیم، حقیقت را به معنای شناخت مطابق با واقع تفسیر نموده‌اند. البته برخی از اندیشوران غربی نیز، از عصر روشنگری تاکنون، همین معنا را پذیرفته‌اند (آژدوکیویچ، ۱۳۵۶، ص ۳۶) و این مسئله مبتنی بر دو اصل است: اول آنکه واقعیتی هست و دوم اینکه ذهن ما می‌تواند آن را کشف کند. بنابراین، پیروان این دیدگاه، به رئالیسم و واقع‌نمایی علم اعتقاد راسخ دارند. البته عده‌ای از دانشمندان غربی به تعریف مشهور حقیقت، ایرادهایی وارد دانسته (برای آگاهی بیشتر ر.ک: حاج‌حسینی، ۱۳۸۳) و تبیین‌های دیگری برای آن بیان کرده‌اند که از نظر معرفت‌شناسی، مسائل بسیاری از جمله مسئله ضابطه‌مندی تفسیر را تحت تأثیر قرار می‌دهد. مهم‌ترین آنها را می‌توان در دو مورد ذیل خلاصه کرد:

اول آنکه این تعریف، در مورد مسائلی از قبیل مسائل ریاضی و ذهنی که مابه‌ازای خارجی ندارد و مسائل تاریخی که مابه‌ازای خارجی بالفعل ندارد، صدق نمی‌کند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۳۲۵). نقد دیگری که بر تعریف مشهور وارد شده، آن است که حقیقت به آسانی قابل دسترسی نیست و آنچه در مواجهه با آن نصیب آدمی می‌شود، خود حقیقت و واقعیت نیست، بلکه تصویری از آن است؛ تصویری که خود ما در آفرینش آن نقش داریم. بنابراین، تصویرها، تئوری‌هایی است در ذهن آدمی و حاصل بازسازی واقعیت از سوی آن است. بر این اساس می‌توان از یک واقعیت، تصویرها و تبیین‌های مختلف داشت، چنان‌که از یک متن هم می‌توان تصویرهای مختلفی داشت که تفسیرهای مختلف نامیده می‌شود. از این نظر میان طبیعت و شریعت یا کتاب تکوین و کتاب تشریح فرقی نیست. عالم عین و عالم متن واقعیتی است که می‌توان تفسیرهای متنوع از آن ارائه داد و حقیقت چیزی جز همین تفسیرها نیست. ولی انسان قدیم، تصویر خودساخته حقیقت را خود حقیقت می‌پنداشت (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۳-۱۴۴).

این ایرادها برآمده از آن است که واقعیت خارجی و عینی مساوی با واقعیت‌های مادی پنداشته می‌شود و برای رفع آن باید خاطر نشان کرد که اولاً واقعیت عینی منحصر به مادیات نیست و شامل مجردات هم می‌شود، بلکه در جای خودش ثابت شده که بهره آنها از واقعیت بیش از بهره مادیات است؛ ثانیاً منظور از واقعیتی که قضایا باید مطابق با آن باشند، مطلق محکی قضایا (نفس‌الامر) و منظور از خارج، ماوراء مفاهیم آنهاست هرچند آن واقعیات و محکیات در ذهن تقرر یافته یا از امور روانی باشند و اساساً قضایای منطقی خالص از امور ذهنی دیگری حکایت می‌کنند و نسبت مرتبه‌ای از ذهن که جای تحقق محکیات این قضایاست به مرتبه‌ای که بر آن اشراف دارد، مانند نسبت خارج از ذهن به ذهن است (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۲۵۳). بنابراین، حقیقت و صدق قضایا، مطابقت آنها با ماوراء مفاهیم آنهاست و مطابقت قضیه با واقع و صدق هر قضیه، متناسب با خود آن قضیه است. همچنین در

صدق قضیه، مابه‌ازای فعلی هرگز مد نظر نیست. در آن صورت تمام مسائل گذشته، از تاریخ و غیر آن، دروغ خواهد بود. بر این اساس، نحوه مطابقت هر نوع از قضایا با محکی خود، با نحوه مطابقت قضایای دیگر با محکی خود متفاوت است و این ایرادها هرگز مستلزم دست کشیدن از تعریف صدق بر پایه مطابقت قضیه با واقع نیست.

برخی با توجه به ایرادهای یاد شده، اصل حقیقت را انکار یا آن را نسبی قلمداد کرده‌اند که هر دو رویکرد، در نظریه تفسیر متون و مسائل مربوط به آن اثرگذار بوده است.

انکار حقیقت

نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰)، از پیش‌گامان مبارزه با تلقی مرسوم از حقیقت، باور به حقیقت اشیا را امری موهوم و خیالی قلمداد می‌کند و می‌گوید: «قربانی کردن بشر به خاطر حقیقت، چیزی جز قربانی کردن انسان در باورهای خیالی نیست (استنلی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۲)؛ چون حقیقت‌ها استعاره‌هایی فرسوده و بی‌فایده و صرفاً پندارهایی هستند که ما پنداری بودن آنها را از یاد برده‌ایم» (Nietzsche, Le livre du philosophe. p.181).

از نظر وی اساساً حقیقتی در عالم وجود ندارد تا به دنبال کشف آن باشیم:

«حقیقت چیزی نیست که جایی باشد تا شاید یافته و کشف شود، بلکه چیزی است که باید آفریده شود» (نیچه و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۴۹). درنهایت نیچه وجود حقیقت در جهان را به دلیل اینکه جهان همواره در حال شدن و سیلان است، به‌طور کلی نفی می‌کند. دیدگاه نیچه درباره تأویل و تفسیر از همین مبنای وی درخصوص حقیقت سرچشمه می‌گیرد و سده‌ها که کنش تأویل به معنای جست‌وجوی حقیقت گزاره‌ها بود، با این نوع نگرش به یک افسانه مبدل می‌شود. ازاین‌رو وی تصریح می‌کند تأویل و تفسیر، معنادهی است، نه صرف تبیین واقعیت‌هایی که وجود ندارند. همه‌چیز در سیلان، گذرا، مبهم و درک‌ناشدنی است. آدمی در اشیا هیچ چیز نمی‌یابد، جز معنایی که خود به آنها داده است (همان، ص ۵۲-۵۴) و اساساً معنایی در کار نیست. تفسیر درآمد (یا پیوستی) به معناست و نه رسیدن به معنا، و تأویل و تفسیر هرگز به حقیقت نمی‌رسد؛ حتی بیش از این تأویل و تفسیر انکار حقیقت است (احمدی، ۱۳۷۲، ص ۴۳۰ و ۵۱۱).

نظر شالوده‌شکنانی چون دریدا و پیروان او مبنی بر بازی کردن با متن و تفسیر بازی‌گونه آن، در اندیشه‌های نیچه در انکار حقیقت ریشه دارد. ازاین‌رو شالوده‌شکنی دریدا نیز با دعوی مسلم فلسفی و معرفتی همچون امکان دسترسی به حقیقت، واقع‌نمایی، مطابقت با قواعد، انطباق با مراد مؤلف مقابله می‌کند و آن را ویران می‌سازد. به همین دلیل این رویکرد در برابر هر چیزی که مدعی ثابت بودن، قابل

اعتماد بودن و معتبر و قطعی بودن باشد مخالفت می‌ورزد و بر آن است که حقیقت به معنای مطابقت با واقع نه وجود دارد و نه دست‌یافتنی است و هرآنچه برای تفکر و فهم بخواهد ضابطه، محدودیت و کنترل ایجاد کند، باید واسازی و ویران شود (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۴). براساس این راهبرد، شالوده‌شکنی با تلقی‌های رایج از حقیقت، زبان و نشانه‌ها درمی‌افتد و سعی در ویرانی اصول و پایه‌هایی را دارد که این تلقی‌ها بر آنها استوارند.

نسبی‌انگاری حقیقت

بعضی از دانشمندان دیگر همانند کانت، هایدگر، گادامر و پیروان پراگماتیسم و نوپراگماتیسم هرچند در اصل وجود حقیقت تردید نکرده‌اند، آن را امری نسبی شمرده‌اند. ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) با تحدید قلمرو فهم بشر در فهم ظواهر اشیا (فنونم) و نارسایی آن در دسترسی به ذات و نفس‌الامر آنها (نومن) فلسفه‌ای کاملاً ذهنی بنا نهاد و متافیزیک را از قلمرو معرفت بشر خارج ساخت. بدین‌گونه وی همه رشته‌های ارتباط ذهن با عالم خارج را قطع کرد و بر آن شد که نمی‌توان هیچ واقعیتی را بی‌واسطه درک کرد. قطع مطلق رابطه میان «معرفت» و «هستی‌شناسی» فلسفه کانت را به سوی ایدالیسم سوق داد. بر این اساس فلسفه کانت هرچند با حوزه تفسیر متن ارتباط مستقیم ندارد، با تلقی سنتی از حقیقت سر‌ناسازگاری دارد و بدین لحاظ بنیان رویکردهای ذهنی را رقم زد. ازاین‌رو وی به‌جد در نظریه حقیقت و صدق به معنای مطابقت، تردید افکند و شناخت را آمیزه‌ای از عین و افزوده ذهن متفکر و در نتیجه نسبی معرفی کرد (مگی، ۱۳۷۴، ص ۳۵۶).

گادامر، به تبع هایدگر، حقیقت را وصف خود اشیا می‌داند. هایدگر حقیقت را به معنای برطرف شدن حجاب و آشکار شدن امور پنهان می‌گیرد و آن را با هستی پیوند می‌زند. پس صادق دانستن قضیه به این معناست که هستی موضوع پوشیده نیست؛ یعنی فهمیدن ملازم با حقیقت است و حقیقت خود را در فهمیده شدن آشکار می‌کند (Gadamer, Truth and method, p.486). بنابراین وی هرچند که منکر حقیقت نیست، تلقی مرسوم از حقیقت را نمی‌پذیرد. از نظر وی حقیقت، ویژگی قضیه یا اندیشه نیست، بلکه ویژگی خود اشیا است، آنگاه که آشکار می‌شوند. به عبارت دیگر، حقیقت اشیا، «خودآشکارشدگی» آنهاست (Ibid, p.298- 299) و در عمل فهمیدن، ما به درون واقعه حقیقت افکنده می‌شویم (Ibid, p.490). خلاصه حقیقت، لایه‌لایه و نسبی است و دستیابی به پاره‌ای از آن تنها از راه دنیای گفت‌وگو امکان‌پذیر است (احمدی، ۱۳۷۲، ص ۵۷۱).

از آنجاکه فهمیدن ملازم با حقیقت است بلکه هر فهمی حقیقت است - به این معنا که هر جا فهم

رخ می‌دهد، حقیقت هستی خاصی آشکار شده است - میان فهم و تفسیر درست و نادرست نیز تفاوتی نیست و تمام فهم‌ها بهره‌ای از حقیقت دارند. به همین دلیل، نمی‌توان تمایزی میان فهم صحیح و سقیم قائل شد؛ زیرا هر فهمی، پاسخی به یک پرسش است؛ پس بدون پرسش، حقیقت نخواهیم داشت، چون ابهام و تیرگی وجود دارد. ازاین‌رو در علوم انسانی، برخلاف علوم طبیعی، حقیقت ثابتی وجود ندارد، بلکه آنچه در این حوزه با آن مواجهیم، تاریخ یک موجود تاریخی است و چون تاریخ امر ثابتی نیست، احاطه بر آن ممکن نیست (Ibid. p. xxix-xxviii).

بر این اساس از منظر هرمنوتیک فلسفی، تعریف افراد از حقیقت و باور آنها بدان یکی نیست، بلکه بنا به تأویل‌های گوناگون، تفاوت می‌کند. یافتن ملاکی واحد، دقیق و کامل، که ارزیابی و قیاس میان اعتبارها و برداشت‌های افراد را برای همیشه ممکن کند، خود، کاری ناممکن است. ارزش و کارایی هر معیاری نسبی و به زمینه و موقعیت هرمنوتیکی مفسر وابسته است. ازاین‌رو می‌توان گفت که در گام نخست تمام برداشت‌های متفاوت از حقیقت با هم برابرند. سپس ملاک‌هایی برای ارزیابی و قیاس میان آن اعتبارها، بر پایه قراردادهای، به وجود می‌آیند. ولی هیچ‌یک از این ملاک‌ها طبیعی و همیشگی نیستند، ما خود، معیارها را آفریده‌ایم و به کار می‌گیریم، و باید دانست که این ملاک نسبی با دگرگون شدن موقعیت‌های هرمنوتیکی تغییرپذیر است. البته می‌توان به افق دلالت‌ها و معناها شکل داد، و ملاک‌هایی را برگزید، اما در همه حال باید از جنبه نسبی کار خود باخبر بود. نکته بر سر تأویل‌های گوناگون است؛ اینکه کدام‌یک از برداشت‌ها یا تأویل‌های گوناگون درست و کدام‌یک نادرست است، باز خود امری قطعی و تغییرناپذیر نیست؛ همه چیز به گزینش موقتی ضابطه‌ها وابسته است (احمدی، ۱۳۷۵، ص ۱۱).

تفسیر گادامر از حقیقت از جهاتی مورد تردید و حتی مردود است. او برای اثبات ادعای خود، بیشتر به استقرا و تجربه حسی تکیه نموده و بر رد و بطلان معانی دیگر حقیقت نیز استدلال نکرده است. حقیقت شمردن تمام فهم‌ها، مستلزم نسبییت تمام‌عیار معرفتی است و با پذیرش آن، دلیلی بر اثبات حقیقت و بطلان و صحت و سقم هیچ ادعایی - حتی همین ادعای گادامر - باقی نمی‌ماند (گرنیت و تریسی، ۱۳۸۵، ص ۳۳۰). به عبارت روشن‌تر، حقیقت به معنای آشکارشدگی، هیچ نتیجه معرفت‌شناختی ندارد؛ زیرا به‌رحال پرسش مطابقت و عدم مطابقت فهم با واقعیت مطرح است که باید بدان پاسخ داده شود. جالب توجه اینکه گادامر از پیش‌داوری‌های حقیقی و خطا هم سخن می‌گوید و مقوله سوء فهم را پیش می‌کشد و این نشان‌دهنده آن است که گادامر به معنای واحدی از حقیقت وفادار نیست (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۳۰۶). وی در مقاله «حقیقت چیست؟» به‌صراحت می‌نویسد: به

اعتقاد من، به‌طور اصولی می‌توان گفت هیچ اظهار نظر یا حکمی وجود ندارد که مطلقاً درست باشد (ریخته‌گران، ۱۳۷۴).

نکته آخر آنکه سخنان گادامر دربارهٔ حقیقت ابهام دارد و به معنای واحد و محصلی نرسیده است. گاه حقیقت را ویژگی خود اشیا، گاه وصف فهم و پیش‌داوری (Ibid, p. 486)، و گاه خود آشکارشدگی معنا یا آن را در علوم انسانی بی‌معنا قلمداد کرده است.

پراگماتیسم که در اصل یک گرایش فلسفی در سنت تفکر آمریکایی است، هرچند با حوزهٔ تفسیر متن ارتباط مستقیم ندارد، با تلقی سنتی از حقیقت سر‌ناسازگاری دارد و قضیه‌ای را حقیقت می‌داند که دارای فایدهٔ عملی باشد و به عبارت دیگر حقیقت عبارت است از معنایی که ذهن می‌سازد تا به وسیلهٔ آن به نتایج عملی بیشتر و بهتری دست یابد. بنابراین یک قضیه در صورتی حقیقت دارد که در عمل مؤثر واقع شود و منفعت و فایده‌ای عملی دربر داشته باشد و مفید بودن در عمل، علامت حقیقت نیست، بلکه معنای حقیقت است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۴۵۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۵۳).

نوپراگماتیسم نیز که در واقع رنسانسی در حوزهٔ فلسفهٔ آمریکایی است و نسخهٔ جدید پراگماتیسم قدیم البته با رویکردی انتقادی بدان است؛ درخصوص عدم امکان دسترسی به حقیقت، همان‌مبنای پراگماتیست‌ها را با شدت بیشتری دنبال کرده است (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۵). ویژگی نظریهٔ تفسیری نوپراگماتیسم آن است که آنچه دربارهٔ فرآیند فهم متن و وجوه معرفت‌شناختی آن می‌گوید، محصول مستقیم مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی خاص آن دربارهٔ مطلق فهم و تفسیری بودن آن و نگرش خاص این فلسفه به مبحث حقیقت و «معنا» است.

برخی از قضایای کلی و همیشه صادق از نظر رویکردهای ذهنی، به‌ویژه نوپراگماتیسم، به‌قرار ذیل است: «هیچ‌کس دسترسی به حقیقت ندارد»، «همهٔ معرفت‌ها و دانش‌ها سوژکتیو و تفسیری است»، «تمام قضایای فلسفی و معرفتی، لفاظی نسبت به واقعیت است»، «متن مستقل از قرائت فاقد معنای ذاتی است». به تعبیر برخی از پژوهشگران معاصر، اگر این قضایا حقیقت نداشته و صادق نباشند دیگر مکتبی به نام نوپراگماتیسم باقی نمی‌ماند؛ زیرا ستون فقرات و محور کلیدی نوپراگماتیسم در چنین قضایایی خلاصه شده است و از کذب این قضایا بطلان و مهمل بودن نوپراگماتیسم لازم می‌آید، چراکه اگر این قضایا صادق و حق باشند دسترسی به حقیقت ممکن است و امکان ارائهٔ قضایای صادق وجود دارد که این به معنای رد کامل نوپراگماتیسم است (همان، ص ۱۸۶).

اما ایراد نگرش نسبی به حقیقت از سوی کانت و دیگران، مستلزم نفی ارزش معلومات و غوطه‌ور شدن در ایدآلیسم محض است و اساساً نسبی‌انگاری حقیقت به نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی منجر

می‌شود و نسبی‌گرایی معرفتی^۵ نیز با اشکال «تهافت» و «عدم انسجام درونی» مواجه است لذا ماهیتی متناقض و خودشکن دارد. به تعبیر استاد مطهری، حقیقت نسبی اساساً بی‌معناست و نتیجهٔ ادلهٔ آنها مدعای شکاکان است که می‌گویند: «نمی‌دانیم ادراکات ما حقیقت است یا نیست» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۱۷۵). بدین ترتیب اگر «معرفت» و «صدق» امور نسبی تلقی می‌شود از آن‌رو است که فرهنگ‌ها، جوامع و دیگر امور متفاوت، مجموعه‌های مختلفی از اصول پیشینی و معیارها را برای ارزیابی دعاوی معرفتی می‌پذیرند و اساساً شیوه‌ای خستی و بی‌طرفانه برای گزینش یکی از این مجموعه معیارهای بدیل وجود ندارد. از این‌رو ادعای اصلی «نسبی‌گرا» آن است که صدق و توجیه عقلانی دعاوی معرفتی، به حسب معیارهایی که در ارزیابی این‌گونه دعاوی به کار می‌رود، نسبی است، و نسبی‌گرایی معرفتی از دیدگاه معرفت‌شناسانه امری باطل و مردود است؛ زیرا اعتبار فهم و تفسیر متون را منتفی می‌سازد و امکان هرگونه بحث علمی را در حوزهٔ تفسیر متون نفی می‌کند.

از سوی دیگر، نسبی‌گرایی، مطابقت ادراکات انسان با واقع را انکار می‌کند؛ در صورتی که حقیقی بودن ادراکات انسان (فی‌الجمله) بدیهی است. یعنی اینکه همهٔ معلومات بشر - برخلاف ادعای نسبی‌گرایان - صددرصد خطا و یا نسبی نیستند، بلکه قطعی و مطابق با واقع بودن بخشی از معلومات بشر و از جمله معلوماتی که هر دیدگاهی و از جمله دیدگاه نسبی‌گرایان بر آن استوار است، درنهایت بی‌نیاز از استدلال است. برای مثال، از جملهٔ این حقایق مسلم، بدیهیات، یا فطریات مانند اصل علیت و اصل عدم تناقض است که در ذهن هرکس حتی خود نسبی‌گرایان موجود است و خود آنها نیز در حاق ذهن به آنها اعتراف دارند. لازمهٔ سخن نسبی‌گرایی این است که معیار عینی و مستقل از اشخاص و شرایط متغیر برای سنجش معرفت صحیح از سقیم وجود ندارد. بنابراین، نسبی‌گرایان با اعتقاد به اینکه حقیقت و صدق نسبی است، دچار تناقض شده و با نسبی دانستن همهٔ معلومات بشری، دیدگاه خودشان را نقض کرده‌اند.

افزون بر آن، در درون نسبیت فهم، نوعی شکاکیت خوابیده است؛ اگرچه صاحبان این رویکردها، خودشان را از آن به‌دور می‌دانند؛ زیرا کسی که حقیقت را امر نسبی می‌داند، بدان معناست که هیچ تفسیر یقینی و مطابق با واقع وجود ندارد. بنابراین، نسبی‌گرایی با صدق، حق، معتبر و باطل سر سازگاری ندارد، مگر آنکه این واژگان را از معنا تهی سازیم.

۲. انکار نگرش تصویری و نشانه‌ای به زبان

نحوهٔ نگرش به زبان، نوعی رهیافت تفسیری و هرمنوتیکی فرا راه مفسر و خواننده می‌گذارد که

نمی‌توان آن را نادیده گرفت. گادامر برای نشان دادن نقش زبان، فصل سوم کتاب حقیقت و روش را بدان اختصاص داده و با این نقل قول از شلایر مآخر آغاز می‌کند: «در هرمنوتیک هیچ پیش‌انگاشته‌ای نیست، جز زبان». وی از زبان با تعبیر میانجی فهم و تفسیر یاد می‌کند (Ibid, p.380).

زبان یک نظام قراردادی منظم از آواها یا نشانه‌های کلامی یا نوشتاری است که انسان‌های متعلق به یک گروه اجتماعی یا فرهنگی خاص برای نمایش و فهم ارتباطات و اندیشه‌ها به کار می‌برند و به‌عنوان طرحی نظام‌مند در ذهن انسان که به وسیله آواها یا نشانه‌ها نوشتاری آنها بر مبنای قوانین سازمان یافته، صورت خارجی می‌یابد و برای بیان افکار و احساسات یا برقراری ارتباط به کار می‌رود (انوری، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۸۱۲).

انکار نقش تصویری زبان، با مخالفت با لوگوس‌محوری پیوند مستقیم دارد. واژه لوگوس در اصل به معنای زبان است. لوگوس‌محوری، که از ترکیب واژه یونانی «logos» به معنای زبان با دلالت‌های ضمنی منطقی و خرد ساخته شده است، در فرهنگ غرب برای معنا و دانش نقش بنیادی و مرکزی دارد. این واژه در اصل به معنای زبان است و ارسطو آن را به معنای خرد به کار برده است (Gadamer, 1984, p.59). با این حساب می‌توان آن را به «خرد-زبان‌محوری» ترجمه کرد.

فلسفه سنتی همواره به خرد و زبان محوریت داده است؛ به این معنا که خرد آدمی مرجع تشخیص افکار و باورهای صادق و مطابق با واقع است، و زبان ما می‌تواند به‌طور صادقانه از دنیای واقعی حکایت کند. پس لوگوس و زبان، در فلسفه سنتی کانون معرفت شناخته می‌شود. بنابراین، «لوگوس‌محوری» به معنای باور به وجود مرجعی بیرون از زبان برای داوری درباره درستی یا نادرستی تفسیر ما درباره واقعیت خارجی است.

از نگاه دریدا تلقی سنتی از زبان که آن را ابزار گفت‌وگو از واقع می‌داند نیز مبتلا به «عقل کلام‌محوری» است و بر آن است که می‌توان به طریقی مطمئن شد که آیا حکایت زبان از واقع صادق و منطبق بر آن بوده یا نبوده است؟ وی بر آن است که تاریخ «عقل کلام‌محوری» بر اندیشه افلاطون مبتنی است و خطای بزرگ افلاطون آن بود که به وجود قلمرویی به نام «عالم مُثُل» معتقد بود که در آنجا حقایقی ثابت و ازلی موجودند و عقل آدمی بی‌مدد زبان به آن عالم دسترسی دارد. از نظر افلاطون نشانه‌ها به آن دلیل معنادارند که از عالم واقع حکایت می‌کنند. البته حکایت الفاظ و نشانه‌ها از واقع باواسطه و غیرمستقیم و از طریق وساطت «معنا» است (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۴-۲۱۵). برخلاف دریدا که زبان را اصل می‌داند و همه‌چیز را زبانی و اندیشه و فلسفه را به گفت‌وگو از واقع و امری زبانی

بازمی‌گرداند، در اندیشه افلاطون، زبان ابزار و وسیله‌ابراز اندیشه‌ها درباره واقعیت است و همه این باورها، که به اموری خارج و مستقل از حاکمیت زبان معتقد است، جلوه‌های لوگوس‌محوری است.

اما بنیان لوگوس‌محوری و تلقی رایج از زبان (یعنی اعتقاد به اینکه زبان، امکان دستیابی به حقیقت را برای ما فراهم می‌آورد) در جریان برخی رویکردهای ذهنی‌گرا، همانند شالوده‌شکنی دریدا، ویران می‌شود. البته دریدا با نفی «کلام‌محوری» نمی‌خواهد «نوشتارمحوری» را جای آن بنشانند، بلکه به گمان او معنا در متن نوشتاری نیز غایب است؛ از این رو هم گفتار و هم نوشتار، هر دو براساس «تمایز» و «تفاوت»^۶ ساخته شده‌اند و از این نظر فرقی میان آن دو نیست. بر این اساس شاخصه اساسی زبان یعنی «معنا» کاملاً نادیده گرفته می‌شود. در چنین دیدگاه‌هایی، هیچ نسبتی منظم و اثبات‌پذیری میان کلمه و آنچه کلمه به آن اشاره دارد، لحاظ نمی‌شود و براساس چنین برداشت‌هایی، تصور حقیقت در زبان به‌منزله همخوانی با واقعیت، رد می‌شود (نیچه و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۲۲). از نگاه وی، فلسفه غرب بر پایه پندار متافیزیک حضور، شکل گرفته است؛ اما چنین حضوری هرگز به‌طور مطلق حاضر نیست که معانی از قبل موجود باشند؛ آنچه معنای اصلی یک متن به حساب می‌آید، به دیدگاه ما بستگی دارد و نباید در پی حقیقت در متون بود؛ زیرا حقیقتی وجود ندارد؛ یگانه چیزی که وجود دارد تفسیر و برداشت ما است (گلن وارد، ۱۳۸۴، ص ۱۴۷).

به‌طور کلی پس‌اساختارگرایی در شکل شالوده‌شکنانه‌اش، بر زبان متمرکز است و اعتقاد دارد زبان، حتی اگر جانشینی برایش نداشته باشیم، رسانه‌ای ارتباطی بسیار متزلزل و غیرقابل اعتمادی است. از آنجاکه بشر در بیان درکش از واقعیت، و نیز در تدوین شناختش از واقعیت به زبان متکی است، درک و فهم او از اساس ناقص است. به تعبیر برتنس، دریدا بنیان عقلایی زبان را کاملاً ویران ساخته و بر آن است که: «زبان، ذاتاً غیرقابل اعتماد است. زبان براساس تفاوت عمل می‌کند. آنچه باعث می‌شود واژگان به چیزی ارجاع بدهند، تفاوتشان از سایر واژگان است و نه باز نمودی از مصداق‌هایشان؛ زیرا واژه‌ها در یک نظام زبانی عمل می‌کنند که هرگز با دنیای واقعی تماس ندارد» (برتنس، مبانی نظریه ادبی، ص ۱۴۴، ۱۶۷). ما در زبان، تنها تفاوت‌ها را می‌یابیم که براساس نظر سوسور، روابطی ثابت بین آنها وجود ندارد. تحلیلی که سوسور از نظام نشانه‌ای عرضه می‌دارد، عملاً هیچ نقشی برای امور خارج از نظام دلالتی زبان - از جمله مؤلف و پیش‌زمینه تاریخی - برای حصول معنا و دلالت الفاظ بر معانی قائل نیست.

دریدا می‌گوید اگر زوج‌های تقابلی را که براساس لوگوس‌محوری تولید می‌شوند، سفید و سیاه‌ها، دال و مدلول‌ها، حدوث و قدم‌ها و تمام چیزهایی را که در مقابل آنها یک نقطه عکس وجود دارد از

تفکر غربی حذف کنیم، دیگر اساساً چیز چندانی از تفکر غربی باقی نمی‌ماند. حال اگر این لوگوس محوری را حذف کنیم چه می‌شود؟ اول اینکه چیزی به نام حقیقت باقی نمی‌ماند. ایجاد این تقابل‌ها باعث می‌شود حقیقت را به اندازه درک خویش دریاوریم. اگر آنها را حذف کنیم اساساً چیزی از حقیقت باقی نمی‌ماند. بنابراین، پساساختارگرایی و در پی آن پسامدرنیسم نیز در مورد زبان به واسازی و ویرانگری تلقی‌های سنتی از زبان و نشانه دعوت می‌کند. از نظر دریدا این تلقی خشتی و بی‌طرف از نشانه و زبان باید شکسته شود. زبان، صرف ابزار نیست، بلکه همه‌چیز را در خود فرومی‌برد. فلسفه، تفکر، علم، تفسیر و همه‌چیز زبانی است و در نتیجه همه‌چیز حکم متنی را پیدا می‌کند که وی از آن به متنتیت یاد می‌کند. به نظر دریدا، متن یک ساختار نیست، بلکه زنجیره‌ای از نشانه‌هاست که معنا را تولید می‌کنند و هیچ‌یک از نشانه‌های زبانی یک جایگاه ممتاز و ثابت را در این زنجیره به خود اختصاص نمی‌دهند و زبان نه تنها به هیچ وجه فرمانبردار نیست، بلکه اساساً مهارناپذیر است (برتس، ۱۳۸۳، ص ۱۵۳-۱۶۴). به‌رحال زبان ناتوان از آن است که بازنمودی حقیقی از جهان ارائه نماید. خلاصه آنکه «شالوده‌شکنی تمام انگاره‌های مسلّم ما درباره‌ی زبان، تجربه و امکانات نرمال و عادی ارتباط انسانی را به حال تعلیق درمی‌آورد» (نوریس، ۱۳۸۵، ص ۱۹).

گادامر که نماینده اصلی هرمنوتیک فلسفی است، نیز بر آن است که سرچشمه تاریخی وسیله‌انگاری درباره‌ی زبان تصور «لوگوس» در تفکر یونانی است. لوگوس برای نشانه‌ها واقعیتی آماده و از قبل معلوم فراهم می‌آورد که این نشانه‌ها بر آنها دلالت می‌کنند و مسئله واقعی فقط در جانب فاعل شناسایی است که از آنها استفاده می‌کند. کلمات وسایلی هستند که انسان برای منتقل کردن افکارش به کار می‌برد. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که «اگر زبان نشانه یا صورت نمادی آفریده انسان نیست، پس چیست؟» گادامر در پاسخ این پرسش می‌گوید: «کلمه زبانی نشانه‌ای نیست که آدمی آن را وضع کند؛ همچنین شیء موجودی نیست که آدمی برای آن معنایی بسازد و به آن ببخشد، یعنی با ساختن نشانه‌ای چیز دیگری را مرئی گرداند. هر دو احتمال خطاست؛ دقیقاً به این دلیل که جنبه تصویری معنا در خود کلمه نهفته است. کلمه همواره از قبل معنا دار است» (Gadamer, 1994, p. 394). از این رو زبان و کلمات نزد گادامر همانند اعداد مجموعه‌ای از نشانه‌ها نیستند؛ بلکه ماهیتی غیرمتعین و پویا دارند و نشانه‌انگاشتن کلمات، ابزاری کردن صرف آنها و محروم ساختنشان از توانایی‌های سابق آنهاست. در این حالت، افتراقی میان تفکر و کلمات پدید می‌آید؛ به نحوی که از کلمات صرفاً برای اشاره به اشیا بهره جسته می‌شود (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۲۲۳).

از نظر وی زبان در ارتباط با معنا و فهم، خصلت تأملی دارد؛ به این معنا که ابزاری برای حکایت از یک امر عینی ثابت نیست، بلکه خود، محتوایی است که با تأمل در آن، همواره چیزی بیش از آنچه را در کلمات گفته شده منعکس می‌کند. «ویژگی تأملی» به یک ارتباط آینه‌ای اشاره دارد (Ibid, p.565) و اساساً زبان یک امر سوژکتیو نیست، بلکه واقعه‌ای است که به واسطه آن اشیا آشکار می‌شوند. از نگاه او زبان امری ابزاری نیست؛ یعنی آدمی در به‌کارگیری زبان نمی‌تواند آن را وسیله‌ای برای تبیین آگاهانه مقصود خویش قلمداد کند (Gadamer, 1977, P.62). وی با الهام از هایدگر می‌گوید: زبان، هستی خود را در فرایند گفت‌وگو و در تفهیم و تفاهم میان انسان‌ها به دست می‌آورد (Ibid, p.404).

ویتگنشتاین متأخر و نفی جنبه تصویری زبان

ویتگنشتاین نیز در کتاب رساله منطقی فلسفی خود، به زبان نگرش بازتابی و تصویرگری داشت؛ به این معنی که واقعیت به زبان شکل می‌دهد و زبان تصویری از واقعیت امور است، اما با چرخش سنت فلسفی ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی، و با طرح بازی‌های زبانی وی نگرش تصویری به زبان را به شدت نفی می‌کند و نگاه سنتی به زبان را یک بدفهمی رایج برمی‌شمارد. نتیجه این بازاندیشی آن شد که زبان است که به واقعیت شکل می‌دهد.

پژوهش‌های فلسفی نشان می‌دهد که همه واژه‌ها به ابژه‌ها بر نمی‌گردند و چیزی به‌عنوان رابطه اسم با امر واقعی وجود ندارد. فقط به سبب فهمی نادرست از معنا و با کاربرد خطای آن واقعی هستند. ویتگنشتاین نشان می‌دهد که معنای یک واژه، یک ابژه نیست، بلکه کاربرد آن واژه براساس قاعده‌های دستور زبان است و از منظر او هر نشانه‌ای مرده است و فقط کارکردش آن را زنده می‌کند (Witgenstein, 1967, p.6-8).

نقد و بررسی

این اشکال اساسی در رویکرد ذهنی همواره وجود دارد که استدلالی برای ادعایش ارائه نمی‌کند. آنچه در مخالفت با محوریت زبان بیان شد، صرف مخالفت با دیدگاه رایج بود.

زبان مجموعه نشانه‌هایی است که در جهت بیان مقصود و تفهیم مراد به دیگران به کار گرفته می‌شود. زبان مهم‌ترین ابزار ارتباط است و ارتباط زبانی نیز بر قراردادهای آشنا استوار است. از این رو کارکرد اساسی آن نیز، حکایت‌گری و تصویرگری ذهنی از عالم واقع است. البته این تصویر ذهنی ممکن است مطابق با واقع باشد و ممکن است مطابق با واقع نباشد. بر این اساس زبان، سه شاخصه دارد: لفظ؛ معنی و محکی (خارج). بنابراین در تلقی‌های متعارف، زبان ابزاری شفاف در دست انسان

برای حکایت از جهان و تفکرات خویش است. مطابق دیدگاه متعارف نیز، زبان ابزاری است که ما را قادر می‌سازد تا با آن مقاصد خویش و واقعیات را بیان کنیم. در واقع ما زبان را برای بیان چیزی به کار می‌بریم که مقدم بر زبان است؛ یعنی پیش از آنکه چیزی را در قالب زبان بیان کنیم، آن چیز در ذهن ما حضور دارد. بر این اساس عقلاً به زبان اعتماد می‌کنند و آن را به‌گونه‌ای انکارناپذیر، بازنمود یک امر واقعی می‌شمارند.

اساساً زبان خودش نقشی در پدید آوردن معنا ندارد، بلکه صرفاً ابزار جمعی در دست‌گرفته‌ها و نویسنده است که وی را قادر می‌سازد تا مقاصد خویش را براساس الفاظ قراردادی بیان نماید. بنابراین، زبان پدیده‌ای اجتماعی است و برای تفاهم بین افراد است و حکایت آن از معانی - که جنبه وساطت و ابزاری بودن آن را تشکیل می‌دهد - نیز به همین جهت اجتماعی بودن آن مربوط می‌شود. مقصود آن است که حکایت‌گری آن از معانی، نه براساس قراردادهای شخصی، بلکه براساس قراردادهای نوعی و عقلایی است (لاریجانی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۰).

بر این اساس زبان در حقیقت مهم‌ترین ابزار حصول معرفت برای انسان بوده است؛ که وظیفه و کارکرد بنیادین آن، بازنمایی و تصویرگری واقعیت بیرونی است. بنابراین، تقابل دوسویه واژه و جهان واقع است که واقعیت و زبان را به هم می‌پیوندد. از این رو زبان، به‌منزله نشانه و وسیله تفهیم و تفاهم شناخته می‌شود.

۳. انکار روش و روشمندی فهم متون

روش به معنای راه، شیوه، چگونگی انجام دادن کاری، قاعده و قانون به‌کار می‌رود (انوری، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۳۷۳) و مفهوم آن، شیوه انجام دادن کار یا به‌کارگیری ابزار و در پیش گرفتن راهی برای رسیدن به هدف و مقصودی با نظم خاصی است. البته در اصطلاح نیز، به خود راه و قواعد و ابزارهای رسیدن به آن، روش اطلاق می‌شود و عبارت است از فرایند عقلانی یا غیرعقلانی ذهن برای دستیابی به شناخت یا توصیف واقعیت. در معنای کلی‌تر، روش هرگونه ابزار مناسب برای رسیدن به مقصود و هدف می‌باشد (ساروخانی، ۱۳۷۵، ص ۲۴). در اصطلاح هرمنوتیک نیز، روش به معنای کوشش مفسر برای سنجش و سلطه - بر متن یا تجربه - به‌کار رفته است (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۲۷۲). یا به معنای چیزی است که فاعل شناسایی برای دست‌یافتن به نتیجه خاصی در مورد موضوعی به کار می‌برد، سپس آن نتیجه حقیقی خوانده می‌شود (هولاب، ۱۳۷۵، ص ۸۵). از این رو می‌توان گفت که روش عبارت از: مجموعه ابزارها و تدابیری است که برای شناخت حقیقت و برای رسیدن به هدف و مراد به‌کار می‌رود.

بر این اساس ضابطه‌مندی فهم متون، در گرو روشمندی آن است. البته همیشه به‌کارگیری روش به معنای وصول قطعی به حقیقت متن نیست، ولی دستیابی به حقیقت نیز جز از این راه میسر نیست.

هایدگر، یکی از بنیانگذاران جریان تفکر مدرن، از آنجاکه تقابل سوژه و ابژه و عینی‌گرایی و ذهنی‌گرایی همراه با آن را قبول ندارد، مفهوم روش را هم زیر سؤال می‌برد. برخلاف پیروان هرمنوتیک سنتی و رمانتیک، گادامر نیز با هایدگر در نفی ارائه روشی برای فهم متن یا مطلق علوم انسانی همداستان است و اساساً هرمنوتیک را هنر فهم یا روش‌شناسی علوم انسانی قلمداد نمی‌کند. وی روشمندی علوم به‌ویژه علوم انسانی را آشکارا نفی می‌کند، و از نظر وی برای رسیدن به حقیقت، محدودیت روش داریم و نمی‌توان به‌ویژه در علوم انسانی روشی ارائه داد. از این رو دغدغه اصلی گادامر در کتاب حقیقت و روش به‌رغم نام گمراه‌کننده آن، روش نیست، بلکه وی درصدد نشان دادن تنش میان حقیقت و روش است و تأکید بر هرمنوتیک بر مبنای آزادی در تفسیر است. تلاش او در این رویکرد در هم شکستن ارکان هرمنوتیک سنتی شلایرماخر و دیگر گرایش‌هایی است که اصلاح روش را طریق رسیدن به حقیقت قلمداد می‌کند. به باور گادامر شناخت از راه روش بدین معناست که آدمی تنها باید به نحوی از پیش تعیین‌شده بفهمد (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۱۸۰). درحالی‌که نمی‌توان هیچ روشی برای فهم پیشنهاد کرد یا اساساً هیچ روشی از پیش تعیین‌شده‌ای برای دستیابی به فهم درست وجود ندارد (Gadamer. Ibid. p.124). لذا ارائه روش در مورد امور تکرارپذیر کاربرد دارد و به این واسطه حقیقت در دسترس همه (هر کس که روش را به صورت صحیح به کار برد) قرار می‌گیرد. اما حقایقی نیز هست که از صنف «رخداد» یا واقعه هستند و تکرارپذیر نیستند. فهم در علوم انسانی، فهم آثار هنری، فهم متون و وقایع تاریخی از این نوع‌اند و فهم ما از متون در شاخه‌های مختلف علوم انسانی و نیز موضوعات انسانی باید در انطباق و نسبت با موقعیتی که ما در مقام فهم کننده در آن قرار گرفته‌ایم، صورت پذیرد و چون این موقعیت‌ها سیال و تاریخی و همواره در حال تغییر است، فهم‌ها و تفسیرها از موضوعات انسانی نیز تاریخمند می‌شود (Ibid, p.309). فهم در این موارد یک اتفاق و واقعه (رخداد) برای مفسر (یا مخاطب یا بیننده) است نه یک عمل روشمند و نمی‌توان با ارائه روشی عام آن را در دسترس همگان قرار داد و لذا فهم در این فرایند قابل پیش‌بینی نیست.

بر این اساس از نظر گادامر، فهم نوعی دانستن روشمند نیست، بلکه رخدادی هستی‌شناسانه است. منتها تمرکز بر تبیین روش‌های صحیح فهم باعث می‌شود که فهم روشمند از بدنه اصلی فهم که همواره در طول زندگی و فراتر از دسترس ضبط و مهار روش‌شناختی رخ می‌دهد، جدا شود و در نتیجه کلیت یا همه‌شمولی پدیدار فهم مغفول بماند. لذا تأویل صحیح را نمی‌توان به نحو جامع و همه‌جانبه روشمند

ب. خودتناقضی

ایراد دیگری بر گادامر وارد است که برای او هیچ راه گریزی را باقی نمی‌گذارد. از منظر گادامر، برای رسیدن به حقیقت، محدودیت روش وجود دارد و نمی‌توان به‌ویژه در علوم انسانی روشی ارائه داد. از سوی دیگر وی به رهایی از بردگی پیش فرض‌ها توصیه می‌کند و لزوم کار روشمند در چارچوب علوم انسانی را انکار نمی‌کند. به نظر می‌رسد برداشت فلسفی از فهم و زبان و تحلیل فلسفی آن وی را به چنین خودتناقضی آشکاری سوق داده است، و‌گرنه در مرحله عمل نمی‌توان بدون روش، مسیر دستیابی به حقیقت را طی کرد. از این رو گادامر خود در عمل از روش دیالکتیک برای بیان آرا و نظریات خویش استفاده می‌کند؛ چراکه از نظر وی «حقیقت» خود را از راه دیالکتیک نمایان می‌سازد. هرچند روش دیالکتیکی که ایشان طرح می‌کند، با معیار مشخصی، قابل سنجش و ارزیابی نیست. در هر حال خود وی در عمل نتوانسته بر ادعای خویش ثابت‌قدم بماند.

ت. ابهامات نفی روش

۱. نفی روش ارزشی یا توصیفی

نفی روش از سوی گادامر، این ابهام را دارد که آیا عدم پیشنهاد روش از سوی وی جنبه توصیفی دارد یا ارزشی؟ آن‌طور که خود وی تصریح می‌کند: وی درصدد توصیف واقعه فهم است نه در مقام ارائه روش (Ibid, p.515). حال سؤال این است که آیا وی درصدد توصیف همه اشکال فهم بوده یا درصدد معرفی و دفاع از یک نوع خاص از فهم و طرد گونه‌های دیگر؟ اگر قصد اخیر مد نظر وی باشد، دیگر آن را نمی‌توان توصیف واقعه فهم دانست؛ زیرا مشتمل بر داوری بین گونه‌های فهم است.

۲. نفی روش‌های موجود یا مطلق روشمندی

منظور وی از روشی که نفی می‌کند چیست؟ روش‌های موجود و رایج در فهم متون است یا مطلق روشمندی؟ سخنان وی در اینجا روشن نیست؛ گاه از عدم امکان ارائه روش سخن به میان می‌آورد و در مواردی روشمندی علوم انسانی را مطلقاً نفی می‌کند؟ (واعظی، ۱۳۸۶، ص ۳۲۴)

۳. تعریف نکردن «روش»

گادامر در کتاب حقیقت و روش، تعریفی از روش ارائه نمی‌کند. بلکه صرفاً گزارشی از راه‌های غیرروشمند به سوی حقیقت در علوم انسانی ارائه می‌نماید؛ و به تعبیر هابرماس کاربرد حرف ربط و او در عنوان کتاب حقیقت و روش نه به‌عنوان حرف ربط، بلکه به‌عنوان حرف فصل و تقابل و به معنای انفصال ضمنی حقیقت از روش است (هولاب، ۱۳۷۵، ص ۸۴). اینکه گادامر تعریفی از روش ارائه

کرد. بنابراین، حقیقت فراتر از روش می‌رود (واینسهایمر، ۱۳۸۱، ص ۵۳) و فهم هیچ قاعده و قانونی را بر نمی‌تابد: «حقایقی که از سنخ «واقعه» هستند، تحت کنترل روش قرار نمی‌گیرند؛ تنها حقایقی به کنترل روش درمی‌آیند که به‌طور منظم، تکرارپذیر باشند و به کمک روش در دسترس همگان قرار می‌گیرند، اما اگر چیزی از سنخ حوادثی باشد که برای ما رخ می‌دهد، دیگر از دسترس ارادی ما خارج است و تحت کنترل روشمند قرار نمی‌گیرد» (Weinsheimer, Joel, 1985, p.8).

وی علت نفی و مخالفت با روش و روشمندی فهم را رخدادی بودن فهم می‌داند؛ از آنجا فهم، رویدادی است که برای مفسر رخ می‌دهد، در عمل فهم متد و روش کارایی ندارد. به باور وی نمی‌توان هیچ روشی برای فهم متن و تفسیر آن ارائه نمود؛ چون در تفسیر متن و واقعه فهم، مسائلی رخ می‌نماید که دریافت و فهم مفاد آن را با استفاده از روش کاملاً متغی می‌سازد، مفسر نمی‌تواند پیش‌بینی کند که چه فهمی برایش روی می‌دهد تا برای آن روش و معیاری را پیشنهاد کند؛ و به‌طور کلی مفسر نمی‌تواند تأثیر شرایط گوناگون زمانی و تاریخی بر فهم خود را کنترل نماید. چراکه اساساً «فهم»، یک رخداد غیرقابل پیش‌بینی و مهارناپذیر است. بر این اساس هرمنوتیک فلسفی هرچند داعیه ارائه روش در فهم و تفسیر را ندارد و لزوم کار روشمند در علوم انسانی را به کلی نفی نمی‌کند (Gadamer, 1994, P. xxi- xxii)، نوع تحلیل این نگرش از فهم، روشمندی و ضابطه‌مندی آن را بر نمی‌تابد.

نقد و بررسی

أ. دستیابی به حقیقت در گرو روش

این ادعاها که روش به نحو تام و تمام به حقیقت راه نمی‌برد و اینکه روش درواقع محدود است یا اینکه فهم از قلمرو حقیقت و خطایی که به حکم روش تعیین شده، پا فراتر می‌گذارد، دلیل نمی‌شود که مطلقاً روشمندی را انکار کرد. به هر حال برای رسیدن به حقیقت، به‌ویژه در فهم متون، نیازمند روش هستیم، بلکه فهم و تفسیر درست، در گرو اصل روشمندی آن است و اساساً اگر هیچ فهمی تحت تأثیر روش نباشد، در این صورت روش‌شناسی نظری به‌طور انحصاری مشخص نمی‌کند که چه تفسیرهایی قرین صحت‌اند. براساس دیدگاه گادامر، شناخت از راه روش بدین معناست که آدمی باید به نحوی از پیش تعیین شده، بفهمد و این امکان‌پذیر نیست (Ibid, p.124). درحالی‌که روش صرفاً راه و ابزار را برای رسیدن به مراد در دسترس مفسر قرار می‌دهد و هیچ فهمی را پیشاپیش تعیین نمی‌کند. از این رو شناخت از راه روش ملازم با فهم از پیش تعیین‌شده نیست. البته روش نیز تنها ارائه راه و ابزار است که اگر درست انتخاب شده باشد، می‌توان ملاک و معیاری برای آن مشخص کرد و‌گرنه شناخت بدون ملاک و معیار سر از نسبی‌گرایی درمی‌آورد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مبانی رویکردهای ذهنی‌گرا از زوایای مختلف درخور بحث و بررسی است: مبانی هستی‌شناسی، مبانی معرفت‌شناختی و مبانی روش‌شناسی. آنچه در این مجال محور بحث است، مبانی معرفت‌شناختی آن است. از این رو نباید با مبانی روش‌شناختی یکسان انگاشته شود. مبانی روش‌شناختی در فضای علوم اسلامی در اصول تفسیر و اصول فقه و در هرمنوتیک سنتی (مقابل فلسفی)، کمابیش مورد توجه بوده است و به لحاظ رتبی و منطقی در مرحله متأخر از مبانی معرفت‌شناسی است، اما مبانی معرفت‌شناختی بیشتر متأثر از نگرش فلسفی به هرمنوتیک و تفسیر بوده، و به‌طور طبیعی در روش‌شناسی تفسیر اثرگذار بوده است.
۲. البته باید توجه داشت برخی حقیقت (صدق) را وصف قضیه می‌دانند، ولی درعین حال مطابقت آن با واقع را نمی‌پذیرند؛ زیرا از نگاه آنها جملات به واژگان وابسته‌اند و چون واژگان را آدمیان ساخته‌اند، پس حقایق نیز ساخته شده‌اند. حقیقت را زبان می‌سازد (Rorty. Contingency, Irony, and Solidarity, p.53).
۳. از حقیقت تعریف‌هایی دیگری شده است، مانند: حقیقت به معنای انسجام؛ حقیقت به معنای سودمندی یک گزاره؛ حقیقت به معنای قابل اثبات بودن حسی؛ حقیقت به معنای شناخت مقتضای ادراک سالم که به تعبیر یکی از متفکران معاصر، همه آنها در واقع فرار از موضوع بحث و شانه خالی کردن از پاسخ به سؤالی اساسی در مبحث ارزش شناخت است و می‌توان آن را نشانه‌هایی از عجز تعریف کنندگان در حل این مسئله شمرده و این مسئله تنها با حقیقت به معنای شناخت مطابق با واقع، راه حل روشنی پیدا می‌کند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۲۴۷-۲۴۸).
۴. ناگفته نماند که «مطابقت» در اصطلاح فلسفه اسلامی معنای خاصی دارد که در اینجا مد نظر نیست، و آن عبارت است از «مشارکت در وضع»؛ در مقابل مساوات که «مشارکت در کم» است و مجانست که «مشارکت در جنس» را دربر می‌گیرد و مماثلت که به «مشارکت در نوع» تفسیر می‌شود و مناسبت که «مشارکت در اضافه» را معنا می‌دهد و مشابهت که به معنای «مشارکت در کیف» است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۰۰؛ شریفی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۸).
۵. نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی را شاید بتوان به‌عنوان نگرشی تعریف کرد که معرفت یا صدق را به حسب زمان، مکان، جامعه، فرهنگ، دوره تاریخی، چارچوب یا طرح مفهومی، تربیت و اعتقاد شخصی، امری نسبی می‌داند به نحوی که آنچه معرفت‌شمرده می‌شود وابسته به ارزش و اهمیت یک یا چند متغیر فوق است.
۶. واژه «فاصله» که دریدا آن را طرح کرد، همان واژه difference لاتین نیست، بلکه دریدا برای روشن کردن مفهوم مورد نظر خود حرف «e» بعد از «r» را به «a» تغییر داد و واژه difference را ساخت که می‌توان آن را تمایز یا دیگربودنی نامید. منظور از difference مسیری است که معنای یک واژه می‌پیماید تا با بقیه اجزای جمله پیوند یابد. یک واژه را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد که عبارت‌اند از دال و مدلول. در سنت متافیزیکی حضور که مبنای آن بر دوگانه‌انگاری سلسله‌مراتبی با هستی دادن به یک جزء و ختتا یا کم‌رنگ کردن جزء دیگر است، دال (واژه) از «حضور» معنا پدید می‌آید؛ یعنی واژه نمایانگر حضور موضوع است، ولی دریدا واژه را بیانگر غیاب موضوع دانست (برای اطلاع بیشتر ر.ک: نوریس، ۱۳۸۵، ص ۵۰-۶۲).

نمی‌دهد و آن را به صورت مبهم نقد می‌کند، بیانگر این است که تعریف یک واژه، ثمره شناخت روشمند است؛ زیرا تعریف در جایی است که احتمال دارد خواننده مفهوم یک اصطلاح را درست نفهمد یا تغییری در معنای آن ایجاد کند و یا در گفت‌وگو چنین چیزی رخ دهد؛ لذا تعریف از نوعی بدگمانی به گفت‌وگو و توانایی خواننده ناشی می‌شود. بر این اساس تعریف دقیقاً به روشی مربوط می‌شود که بدگمانی گادامر نسبت به آن در سرتاسر کتاب وی، حقیقت و روش، موج می‌زند. البته از نظر برخی، گادامر ابداً قصد آن را نداشته که لزوم کار روشمند را در حوزه علوم انسانی انکار نماید. آنچه وی به‌شدت بر آن پافشاری می‌کند آن است که در ادراک حقیقت همه‌چیز در گرو «روش» نیست. در واقع گادامر هرگز فایده‌بخشی نظریات هرمنوتیکی را که تاکنون برای ساماندهی روشمند فرآیند فهم ابراز شده است نادیده نمی‌انگارد، اما آنچه او با آن مخالف است، بسندگی این نظریات و «روش» (به نحو عام) در راستای وصول به تأویل صحیح است. وی معتقد است هیچ نوعی از تأویل را نمی‌توان به نحو جامع برنامه‌ریزی کرد (واینسهایمر، ۱۳۸۱، ص ۵۸-۵۰). در هر حال درست است که در ادراک حقیقت همه‌چیز در گرو روش نیست، اما نمی‌توان این واقعیت را انکار کرد که بدون روش هم دسترسی به حقیقت ممکن نیست. به تعبیر هابرماس، نمی‌توان به صرف پرداختن به ساختار فهم، اعتبار و نیز روش‌شناسی فهم را نادیده گرفت، بلکه باید اعتبار و درستی فهم را نیز در نظر گرفت. اما برای انجام دادن چنین کاری نمی‌توان گفت که روش‌شناسی کاذب و نادرست است. البته می‌باید دعاوی کلی‌گرایانه روش، به‌ویژه در علوم تجربی تحلیلی، به مخالفت برخاست. در هر حال این مخالفت به‌طور کلی موجب خلاصی ما از قضیه روش و روش‌شناسی نمی‌شود (هولاب، ۱۳۷۵، ص ۹۷-۹۸).

نتیجه‌گیری

رویکرد ذهنی‌گرا به تفسیر، با اتخاذ مبانی نادرستی درباره حقیقت، معنا، زبان و روش، اصول عقلایی زبان‌شناختی را در فهم و تفسیر متون نادیده می‌گیرد. با صرف نظر از ضعف مبانی و مستندات، اشکال عمده آن، نگرش ذهنی و غیر واقعی به مقوله تفسیر است که براساس آن، ضابطه‌مندی تفسیر و مقوله اعتبار در آن، یکسره به کنار می‌رود و در فضای فهم متون دینی - که مفسر در پی مراد واقعی است - مستلزم نقض غرض می‌شود و پیامدهای ویرانگری نیز دارد.

نظام زبان در میان عقلا براساس نشانگی الفاظ برای معانی استوار است. بر این اساس گفتار و همین طور متن، دارای معنا و فهم آن نیز روشمند و ضابطه‌مند است. براساس اصول متعارف زبان‌شناختی، مفسر همواره در تفسیر متن، در پی دستیابی به معنای واقعی است که رویکرد ذهنی به تفسیر از نیل به آن ناتوان است.

منابع

- ابن سینا، (۱۳۷۶) *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق: حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- احمدی، بابک، (۱۳۷۲) *ساختار و تأویل متن*، تهران، نشر مرکز.
- (۱۳۷۵) *کتاب تردید*، تهران، نشر مرکز.
- انوری، حسن، (۱۳۸۱) *فرهنگ بزرگ سخن فارسی*، تهران، سخن.
- استنلی، مک دانیل، (۱۳۷۹) *فلسفه نیچه*، ترجمه: عبدالعلی دستغیب، آبادان، پرسش.
- آزادکویچ، کازیمیر، (۱۳۵۶) *مسائل و نظریات فلسفه*، ترجمه: منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.
- برتنس، هانس، (۱۳۸۳) *مبانی نظریه ادبی*، ترجمه: محمدرضا ابوالقاسمی، تهران، نشر ماهی.
- پالمر، ریچارد، (۱۳۷۷) *علم هرمنوتیک*، ترجمه: محمدمسعود حنایی کاشانی، تهران، هرمس.
- حاج حسینی، مرتضی، «بررسی و تحلیل نظریه مطابقت صدق در فلسفه اسلامی»، (فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۳)، *نامه مفید*، ش ۴۱، ص ۱۰۹ - ۱۲۲.
- ریخته‌گران، محمدرضا، «گادامر و هابرماس»، (سال دوم، ۱۳۷۴)، *ارغنون*، ش ۷ - ۸، ص ۴۰۳ - ۴۲۶.
- ساروخانی، باقر، (۱۳۷۵) *روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شریفی، احمدحسین، (۱۳۸۷) *معیار ثبوتی قضایا*، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی.
- صدرا (صدرالمتألهین)، (۱۳۸۲) *شرح و تعلیقه بر الهیات شفا*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- فارابی، ابونصر، [بی تا] *کتاب الجمع بین رأی الحکیمین*، بیروت، دار المشرق.
- (۱۴۰۵ق) *فصوص الحکم*، تحقیق: محمدرضا حسن آل یاسین، قم، نشر بیدار.
- فریدریش نیچه و دیگران، (۱۳۷۹) *هرمنوتیک مدرن*، ترجمه: بابک احمدی و دیگران، تهران، مرکز.
- فناپی، ابوالقاسم، (۱۳۸۹) *اخلاق دین‌شناسی*، تهران، نگاه معاصر.
- کوزنز هوی، دیوید، (۱۳۷۱) *حلقه انتقادی*، ترجمه: مراد فرهادپور، تهران، گیل.
- گرت، رابرت م؛ و ترسی دیوید، (۱۳۸۵) *تاریخچه مکاتب تفسیری و هرمنوتیکی کتاب مقدس*، ترجمه و نقد: ابوالفضل ساجدی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- لاریجانی صادق، (۱۳۷۰) *معرفت دینی*، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۷) *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری مرتضی، (۱۳۸۹) *مجموعه آثار*، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری و صدرا.
- مگی، براین، (۱۳۷۴) *مردان اندیشه*، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- نوریس، کریستوفر، (۱۳۸۵) *شالوده‌شکنی*، ترجمه: پیام یزدانجو، تهران، مرکز.
- وارد، گلن، (۱۳۸۴) *پست‌مدرنیسم*، ترجمه: قادر فخرنجبری، ابوذر کریمی، تهران، نشر ماهی.
- واعظی، احمد، (۱۳۸۶) *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- (۱۳۹۰) *نظریه تفسیر متن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- واینسهایمر، جوئل، (۱۳۸۱) *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*، ترجمه: مسعود علیا، تهران، ققنوس.
- هولاب، رابرت، (۱۳۷۵) *یورگن هابرماس نقد در حوزه عمومی*، ترجمه: حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
- Bernsten, Richard J Beyond, Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, And Praxis, University Of Pennsylvania Press Philadelphia. 1983.
- Hirsch ,E.D. Validity in Interpretation. Yale University Press, 1967.
- Gadamer, Hans Georg, Truth and method,continuum neu york, 1994.
- Gadamer, Hans Georg Philosophical Hermeneutics, tra D.E Linge, University of California Press , 1977.
- Rorty, Richard, Contingency, Irony, and Solidarity, Cambridge: Cambridge University Press,1989.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پایگاه جامع علوم انسانی