

چالش گادامر و هرش بر سر معیار درستی تفسیر

حمیده ایزدی نیا*

(نویسنده مسئول)

اصغر واعظی**

چکیده

"هرش" بر این باور است که نظریه هرمنوتیکی "گادامر" به پلورالیسم و نسبیت‌انگاری می‌انجامد. هرش به پیروی از عالمان هرمنوتیکی رمانتیک هدف خوانش متن را دستیابی به قصد مؤلف می‌داند، اما در نظر گادامر، فهم عبارت‌است‌از تفاهم و توافق با دیگری، نه کشف قصد و نیت دیگری. بنابراین هرش معتقد است معنای متن از قبل تعیین یافته است و هدف از خوانش متن کشف این معناست. اما در نظر گادامر معنا از طریق دیالوگ میان مفسر و متن تولید می‌شود و در نتیجه هیچ معنای از قبل تعیین یافته‌ای وجود ندارد. بر پایه این نگرش، گادامر زبان و امکانات آن را شرط تعیین معنا می‌داند، ولی هرش بر این باور است که زبان صرفاً شرط آشکارگی معناست. هرش از سوی دیگر گادامر را متهم به بی‌معیاری می‌کند. وقتی معنا امری نامتعیین شد دیگر هیچ معیاری برای تمییز تفسیر درست از تفسیر نادرست وجود ندارد. در این مقاله بر آنیم تا ضمن طرح سه انتقاد اساسی هرش به گادامر، پاسخ آنها را از منظر شارحان و مدافعان گادامر بیان نماییم.

واژگان کلیدی: فهم، زبان، قصد مؤلف، معنای لفظی، معنا برای ما، معیار اعتبار، خطاپذیری، موقعیت‌مندی.

*. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز؛ h.zadania2002@yahoo.com

** . دانشیار فلسفه دانشگاه شهیدبهشتی؛ a_vaezi@sbu.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۷/۰۲؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۳/۱۱/۱۱]

مقدمه

هرش، عینیت در تفسیر را با قصد مؤلف حفظ می‌کند، یعنی فهم درست و معتبر را فهمی می‌داند که با قصد مؤلف مطابقت داشته باشد. در غیراین صورت، فهم نادرست خواهد بود. به تعبیر او، «تفسیری عینی است که موقعیت تاریخی مفسر نقشی در شکل‌گیری آن نداشته باشد. بر طبق عینیت‌گرایی، فقط یک تفسیر درست از موضوع تفسیر وجود دارد. تنها در صورتی که موقعیت تاریخی و فرهنگی مفسر دخالتی در تفسیر نداشته باشد به این تفسیر درست دست می‌یابیم. اما گادامر عینیت‌گرایی را به نفع تکثرگرایی کنار می‌گذارد.^۱ زیرا به‌زعم گادامر معنای متن امری نامتعیین است که در ارتباط با افق مفسر تعیین می‌یابد. گادامر هدف از خوانش متن را نه دستیابی به قصد مؤلف بلکه دستیابی به حقیقت به‌واسطه توافق با متن می‌داند. از این‌رو، در نظر گادامر مفسر نقش فعالی در فرایند فهم دارد. هر فهمی در واقع یک عمل تولیدی است و هر تفسیری لزوماً درباره خود متن است. بر این اساس، گادامر مدعی است که وجود یک تفسیر درست از متن امری بی‌معنا است و همه تفاسیر به یک اندازه معتبر هستند.

گادامر بر این باور است که معنای متن مستقل از آگاهی مؤلف است و هدف از تفسیر متن درک آن چیزی است که متن می‌گوید نه درک آن چیزی که مؤلف قصد گفتن آن را دارد. در فرایند فهم، مفسر کوشش می‌کند تا بر سر موضوع مشترک با متن به توافق برسد؛ یعنی مفسر در مواجهه با متن در وهله‌ی نخست به دنبال مقصود مؤلف نیست بلکه می‌خواهد سخن متن را بفهمد. اما هرش نظریه «استقلال معناشناختی» گادامر را رد می‌کند، زیرا معنا را امری وابسته به آگاهی می‌داند و قصد مؤلف را به‌عنوان اساسی‌ترین معیار اعتبار در تأویل مطرح می‌کند.

هرش دستیابی به قصد مؤلف را ممکن می‌داند و آن را معیار اعتبار و درستی تفسیر تلقی می‌کند ولی گادامر آن را دسترس‌ناپذیر می‌داند و از این‌رو هرش وی را متهم به بی‌معیاری می‌کند. در این مقاله به بررسی چالش هرش و گادامر بر سر معیار درستی تفسیر می‌پردازیم.

معیار اعتبار تفسیر از دیدگاه هرش و نقد او بر گادامر

به‌زعم گادامر معنای متن امری نامتعیین است که در ارتباط با افق مفسر تعیین می‌یابد زیرا در نظر او سنت و پیش‌داوری‌ها نقشی بنیادین در تقویم فهم دارند و بنابراین بازتولید معنای گذشته و قصد مؤلف امری ناممکن خواهد بود. گادامر بر این باور است که معنای واقعی متن همواره با موقعیت تاریخی مفسر تعیین می‌شود و «نه فقط گاهی بلکه همواره از مؤلف خود فراتر می‌رود. پس فهم صرفاً بازتولید نیست بلکه یک عمل تولیدی است. در واقع فهم بعدی یک فهم بهتر نیست... کافی است که بگوییم ما به نحوی متفاوت می‌فهمیم اگر اصلاً می‌فهمیم.»^۲ هرمنوتیک فلسفی به دلیل تأکید بر نقش پیش‌داوری‌ها و ذهنیت مفسر در فرایند فهم هیچ محدودیتی را به کثرت معنایی متن تحمیل نمی‌کند و تکثرگرایی

هرمنوتیک فلسفی معادل با تنوع تفاسیر است، به گونه‌ای که همه آنها می‌توانند به یک اندازه درست و معتبر باشند.

هرش در نقد این نظریه گادامر می‌نویسد: «اگر معنا را امری نامتعیین بدانیم در آن صورت امر نامتعیین اشتراک‌پذیر نخواهد بود زیرا قابلیت تعین به معنای خود-این‌همانی^۳ شرط لازم اشتراک‌پذیری است، به نحوی که بدون آن اشتراک‌پذیری و اعتبار در تأویل ممکن نخواهد بود.»^۴

هرش معتقد است که استدلال گادامر برای درستی فهم‌های متفاوت و عدم تعین معنا مبتنی بر یک تلقی روان‌شناختی از معنا است زیرا معنا را متعلق فرایندهای ذهنی نمی‌داند بلکه آن را خود فرایند ذهنی می‌پندارد و دلیل وجود معانی متفاوت این است که حیات ذهنی هر انسانی با حیات ذهنی دیگری تفاوت دارد. این تلقی روان‌شناختی از معنا یک نظریه تجربی نیست و نمی‌توان آن را با آزمون تجربی باطل کرد زیرا هیچ کس نمی‌تواند به معنایی که در ذهن دیگری است، دست‌یابد و از تفاوت معنایی آگاه شود.^۵

هرش اما بیان می‌دارد که این تلقی روان‌شناختی از معنا، ناشی از خلط «معنای لفظی»^۶ و «معنا برای ما»^۷ است. هرش در توضیح تمایز بین این دو می‌گوید درست است که واکنش مفسر نسبت به یک متن در زمان‌های مختلف، متفاوت است، اما وقتی او واکنش خود را با معنایی که تأویل می‌کند، یکی می‌داند در این صورت دچار اشتباه می‌شود زیرا لحظه‌ای که نسبت به موضوع مورد بحث واکنش نشان می‌دهد با نوع دیگری از معنا یعنی معنا برای ما سروکار دارد. در واقع واکنش مفسر همان معنا برای ما است که به معنای لفظی ضمیمه می‌شود. پس بین واکنش مفسر و آنچه مفسر نسبت به آن واکنش نشان می‌دهد، تمایز وجود دارد. «معنای لفظی» برای هر مفسری یکی است، ولی «معنا برای ما» می‌تواند متعدد باشد زیرا هر مفسری متن را از منظر خاص خود مورد توجه قرار می‌دهد.^۸

هرش بر این باور است که می‌توان در پدیدارشناسی مبنایی را برای نقد تلقی روان‌شناختی گادامر از معنا یافت زیرا میان این نظر هرش که معنای لفظی عینی و ثابت است و این نظر که «معنا امری مربوط به آگاهی است» رابطه نزدیکی وجود دارد و هرش خود-این‌همانی معنای لفظی را بر پایه این دیدگاه پدیدارشناختی اثبات می‌کند. معنا امری مربوط به آگاهی است و ویژگی اصلی آگاهی این است که آن همواره آگاهی از چیزی است. برای مثال ادراک انسان از میز خود میز نیست زیرا انسان فرض می‌کند که میزی را می‌بیند که ادراک او به سمت آن جهت یافته است. سخن گفتن از «ادراکات» به جای «میزها» دقیقاً نوعی سفسطه است که در تبیین روان‌شناختی از معنا یافت می‌شود که برطبق آن، آنچه شخص می‌فهمد همان ادراک او از معنا و واکنش او نسبت به آن است. اما متعلق آگاهی همان «ادراکات»، «فرآیندها» یا «اعمال ذهنی» نیستند؛ بلکه آن چیزی است که آگاهی به آن تعلق می‌گیرد ادراک شخص از میز در موقعیت‌های مختلف تغییر می‌کند اما متعلق آگاهی او همان میز است. این واقعیت کلی آگاهی را نمی‌توان با اصطلاحات معمول روان‌شناختی تبیین کرد. مطابق با حیث التفاتی آگاهی، تعداد نامحدودی از اعمال قصدی متفاوت می‌توانند همان اثره قصدی را قصد کنند. معنای لفظی

نیز مانند هر چیز دیگری متعلق قصدی آگاهی است و تعداد نامحدودی از اعمال قصدی متفاوت می‌توانند همان معنای لفظی را قصد کنند. پس معنای لفظی خود-این‌همان است و در پاسخ به این سؤال که آیا بازتولید معنای لفظی ممکن است یا نه؟ می‌گوییم معنای لفظی مانند هر متعلق قصدی دیگر، قابل بازتولید است زیرا معنای لفظی متعین است و در زمان‌های متفاوت تغییر نمی‌کند. قابلیت بازتولید و بنابراین اشتراک‌پذیری معنای لفظی وابسته به این است که چیزی برای بازتولید وجود داشته باشد.^{۱۰}

از نظر هرش اگر معنا نامتعین باشد، هیچ معیاری برای اعتبار در تفسیر در اختیار نخواهیم داشت و این خود منجر به شکاکیت و نیهیلیسم هرمنوتیکی می‌شود. هرش در این باره می‌نویسد:

«اگر خود-این همان یک معنا قابل تغییر باشد و به واقع نیز تغییر کند پس هیچ ملاکی نداریم که بر پایه آن قضاوت کنیم که آیا با همان معنا در هیئت می‌دولد روبرویم یا با نوعی معنای ساختگی که صرفاً ظاهر معنای مورد نظرمان را دارد. هرگاه بپذیریم که مشخصات یک معنا می‌تواند تغییر کند دیگر راهی برای یافتن سیندرلای واقعی از میان انبوه مدعیان وجود ندارد. کفش بلورین مطمئنی برای آزمودن افراد وجود ندارد زیرا آن کفش قدیمی دیگر اندازه پای سیندرلای جدید نیست.»^{۱۱}

اگر معنا نامتعین باشد پس نمی‌توانیم بین آنچه معنای متن است و آنچه معنای متن نیست تمایز بگذاریم؛ مثلاً اگر دو مفسر درباره معنای متن با هم اختلاف نظر داشته باشند نمی‌توان تفاسیر آنها را براساس معنای متن سنجید زیرا متن دارای یک معنای متعین نیست. از نظر هرش باید فهم هر دو مفسر را درست بدانیم زیرا هیچ معیاری برای تعیین اعتبار آنها وجود ندارد و هر مواجهه با متن خلق یک معنای جدید است. وقتی نتوانیم از بین دو تفسیر مختلف، تفسیر معتبر را انتخاب کنیم به این نتیجه می‌رسیم که متن در اصل هیچ معنایی ندارد و این یک نیهیلیسم هرمنوتیکی غیرقابل‌دفاع است.^{۱۲}

گادامر اما در مقام پاسخ می‌تواند بر این اصل پافشاری کند که زبان عامل تعین معنا است. از نظر گادامر سنت سرشتی زبانی دارد. وقتی سنت به صورت مکتوب درمی‌آید اهمیت سرشت زبانی آن آشکار می‌شود. سنت، تاریخ فهم‌ها و تفاسیر گوناگون است و مکتوب یافتن آن به منزله تثبیت اندیشه‌های گوناگون است که از مؤلف و مفسر جدا می‌شوند و همچون اظهاری از زندگی او فهمیده نمی‌شود زیرا آنچه در نوشتار ثبت می‌شود، خود دارای معنا است و همه افرادی که آن متن را می‌خوانند می‌توانند در آن معنا سهیم شوند. گادامر می‌گوید: «معنای یک متن می‌تواند بازشناسی و بازگویی شود. اما این بازگویی به معنای بازگشتن به سرچشمه‌های اصلی آنچه گفته یا نوشته شده نیست بلکه به معنای سهیم شدن در معنای متن است.»^{۱۳} به همین دلیل گادامر می‌نویسد: «وظیفه هرمنوتیکی سهیم‌شدن در معنای مشترک است.»^{۱۴}

مفسر اگر چه معنایی را که حاکم بر فهم او از متن است، حدس می‌زند، اما این حدس یک عمل ذهنی نیست و با انتقال به ذهنیت مؤلف حاصل نمی‌شود؛ بلکه از امر مشترکی ناشی می‌شود که ما را به سنت پیوند می‌زند.^{۱۵} پس در فرایند تفسیر، معنای جدید از طریق دیالوگ مفسر با متن و توافق با آن بر سر موضوع مشترک تولید می‌شود. در این فرایند تولیدی، هم ذهنیت و افق مفسر سهیم است و هم افق خود متن.^{۱۶}

به این ترتیب، از نظر گادامر زبان معنا را متعین می‌کند و این امکانات زبان است که در فرایند فهم به مفسر تحمیل می‌شوند. زبان امکان است ولی نه امکان دلخواهی بلکه امکانی که با توجه به موقعیت هرمنوتیکی مفسر و تاریخ‌مندی او هم آشکار می‌شود و هم گسترش می‌یابد. زبان امکانی است که در موقعیت هرمنوتیکی مفسر تعین خاصی به خود می‌گیرد و فهم را محقق می‌سازد. پس فهم در چارچوب زبان و امکانات آن با توجه به موقعیت هرمنوتیکی مفسر تقویم می‌یابد. در واقع فهم در چارچوب دیالکتیک پرسش و پاسخ رخ می‌دهد. این رویداد به گشودگی متن و مفسر می‌انجامد، یعنی از یک سو متن و زبان امکانات خود را آشکار می‌کند و از سوی دیگر امکانات وجودی مفسر عیان و شکوفا می‌شود. بنابراین فهم در چارچوب امکانات زبان و امکانات مفسر به وقوع می‌پیوندد. زبان دارای چنان ظرفیتی است که بی‌شمار تفسیرهای متفاوت را ممکن می‌سازد و با هر تفسیر امکاناتش شکوفا و هم هنگام گسترده‌تر می‌شود.

نظریه گادامر به استقلال معنایی متن از آگاهی مؤلف اشاره دارد و هدفش از تفسیر متن درک حقیقتی است که متن می‌گوید نه درک آنچه مؤلف قصد کرده‌است. در فرایند فهم، کوشش ما بر این است که بر سر موضوع مشترک با متن به توافق برسیم.^{۱۷} گادامر نه تنها موضع خود را تبیین روان‌شناختی معنا نمی‌داند بلکه برعکس قصدگرایان متنی را متهم به تبیین روان‌شناختی معنا می‌کند. در نظر او، این مدعا که هدف از خوانش متن دستیابی به قصد مؤلف است مبتنی بر روان‌شناسی‌گرایی رماتیک است زیرا معنای متن را به فرایندهای ذهنی مؤلف پیوند می‌زند.

هرش اما معتقد است که دیدگاه استقلال معنایی متن در واقع همان دیدگاه عدم قابلیت تعین معنایی متن است زیرا از این سخن که زبان معنا را متعین می‌کند نمی‌توان نتیجه گرفت که زبان معنای لفظی را خلق می‌کند. زبان شرط آشکارگی معناست و صرفاً حدودی را بر آن تحمیل می‌کند. پس زبان و اراده مؤلف هر دو در تعین معنای متن نقش ایفا می‌کنند. برای مثال در ترجمه یک متن شعری زبان معنا را محدود می‌کند زیرا نمی‌توان آن را به‌طور کامل از یک زبان به زبان دیگر انتقال داد.^{۱۸}

معنای لفظی خود را از طریق زبان نشان می‌دهد و زبان منجر به تعین معنا نمی‌شود بلکه فقط با امکانات خود معنای لفظی را محدود و حدس مفسر را تعیین می‌کند، به گونه‌ای که معنای لفظی در صورتی معین می‌شود که مفسر برخی از امکانات زبان را متحقق سازد.^{۱۹} از این رو هرش بر این باور است که معنای لفظی متعین مستلزم اراده تعین‌بخش است تا قابلیت تعین داشته باشد و نشانه‌های زبانی ابزاری برای انتقال معنای لفظی مورد قصد مؤلف هستند چنانکه مؤلف آن را به‌وسیله‌ی نشانه‌های زبانی بیان می‌کند و دیگری از طریق این نشانه‌ها آن را می‌فهمد.

از سوی دیگر از نظر هرش این نظریه که زبان تعیین‌بخش معنای متن است مشکل معیار اعتبار تفسیر را بر طرف نمی‌کند زیرا بر طبق نظر گادامر ما در مواجهه با متن به زبان و الفاظ توجه می‌کنیم نه به معنا و مقصود مؤلف چراکه بر طبق این دیدگاه، ورای زبان چیزی وجود ندارد که زبان را نشانه‌ای برای آن بدانیم. متن به‌عنوان یک گفتار ضبط‌شده در نظر گرفته نمی‌شود؛ بلکه یک داده‌ی مستقل است. ما با زبان و امکانات آن مواجه هستیم و متن نیز دارای یک طیف هرگز تمام نشده از معانی ممکن است که طیفی پایان‌ناپذیر از تفاسیر را انتظار می‌کشد و هیچ معنای واقعی و متعینی وجود ندارد. معنا می‌تواند هم این تفسیر و هم تفسیرهای متفاوت دیگر باشد.^{۲۰} به این ترتیب، هرش این اتهام را متوجه گادامر می‌کند که او در هرمنوتیک فلسفی خود هیچ معیاری را برای تعیین درستی تفسیر ارائه نمی‌دهد.

گادامر و مسئله معیار

بررسی آراء هرمنوتیکی گادامر بیانگر آن است که او خود متوجه مسئله معیار تعیین تفسیر درست از تفسیر نادرست بوده‌است و به نظر می‌رسد دست‌کم دو معیار متفاوت را به این منظور اختصاص داده‌است؛ پیش‌داشت کمال‌یافتگی و فاصله زمانی.

پیش‌داشت کمال‌یافتگی به‌مثابه معیار درونی فهم

گادامر «پیش‌داشت کمال‌یافتگی» را شرط صوری هر فهمی می‌داند. پیش‌داشت کمال‌یافتگی بیانگر آن است که فقط آنچه واقعاً وحدت معنا را شکل می‌دهد، قابل فهم است. پس وقتی ما یک متن را می‌خوانیم همواره وحدت و کمال‌یافتگی آن را مفروض می‌گیریم. پیش‌فرض کمال‌یافتگی نه فقط مستلزم این عنصر صوری است که متن باید معنای خودش را به‌طور کامل بیان کند؛ بلکه مستلزم این نیز است که آنچه متن می‌گوید باید حقیقت کامل باشد.^{۲۱}

مطابق با مفهوم پیش‌داشت کمال‌یافتگی باید حقیقت متن را به‌عنوان شرط آزمودن پیش‌داوری‌ها فرض کرد و از پیش‌داوری‌هایی که فهمی ذهنیت‌گرایانه و فرصت‌طلبانه را به‌بار می‌آورند دست کشید. مفسر مرجعیت هنجاری و یقینی متن را مسلم می‌گیرد و تناسب نظریات خود درباره‌ی متن و موضوع مورد بحث را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. پس فهم هرمنوتیکی مناسب مستلزم پذیرش مرجعیت متن یا دیگری است و فهم هرمنوتیکی به‌طور موقت می‌پذیرد که موضوع یا متعلق آن دارای حقیقت ممکن یا مرجعیت هنجاری است. از این‌رو، به ما اجازه نمی‌دهد که هر چیزی را بر متعلق فهم خود تحمیل کنیم بلکه تفاسیر ما باید متناسب با این حقیقت باشند و فهم ما باید با وحدت و تمامیت متن سازگار باشد.^{۲۲} گادامر معیار درونی تفسیر را مناسب فهم با موضوع فهم می‌داند. اما برای اینکه بدانیم فهم ما با موضوع مناسب دارد یا نه باید یک فاصله زمانی از آن را تجربه کنیم.

فاصله زمانی به مثابه معیار بیرونی فهم

از نظر گادامر «فقط فاصله زمانی می تواند مسئله نقد در هرمنوتیک را حل کند، یعنی پیش داوری های درست را از پیش داوری های نادرست که موجب بدفهمی می شوند، متمایز کند.»^{۲۳} زیرا وی به پیروی از "هایدگر" که هستی دازاین را برحسب زمان تفسیر می کند، زمان را دیگر فاصله ای نمی داند که باید بر روی آن پل زد. زمان در واقع آن بنیان حامل جریان حوادث است که بنیاد «اکنون» بر آن استوار است. از این رو فاصله زمانی آن چیزی نیست که باید بر آن غلبه کرد بلکه ما را قادر به فهم می سازد و یک شرط مثبت و مولد است. فاصله زمانی مرحله ای جدا و منقطع از گذشته نیست؛ بلکه سرشار از استمرار سنت است که در پرتو آن هر آنچه به ارث رسیده خود را بر ما می نمایاند. در مطالعه تاریخی، فقط هنگامی می توان به شناخت عینی دست یافت که فاصله زمانی پدید آید، زیرا واقعیت موضوع زمانی آشکار می شود که از آن شرایط ناپایدار و زودگذری که در آن به وجود آمده است فاصله بگیرد.

گادامر می گوید: «فاصله ی زمانی کار پالایش را انجام می دهد و موانع فهم و عناصر مظنون آن را آشکار می کند. اما فاصله زمانی در کنار جنبه سلبی جریان پالایش، جنبه ایجابی هم دارد. فاصله زمانی از یک سو پیش داوری های موردی و ناموجه را معلوم و معدوم می سازد و از سوی دیگر اجازه می دهد که پیش داوری های موجه، یعنی پیش داوری هایی که فهم اصیل را به وجود می آورند نمایان و متمایز شوند. این جریان سلبی و ایجابی که جریانی توقف ناپذیر است همواره تداوم می یابد.»^{۲۴} اگر با گذر زمان معلوم می شود که پیش داوری های ما نادرست است پس شناخت ما همواره یک شناخت احتمالی و نه یقینی است زیرا ممکن است خطا بودن آن در زمان دیگر آشکار شود.

"واختر هاووزر" معتقد است که هرمنوتیک فلسفی گادامر می خواهد همین نکته مهم را به ما بگوید که شناخت ما همواره یک شناخت احتمالی است، زیرا خطا پذیر است و احتمال خطا را باید همواره در نظر گرفت. براساس هرمنوتیک فلسفی شالوده های تاریخی و زبانی معرفت ما تا گذشته بازگشت ناپذیری امتداد می یابند که ما قادر به درک آنها نیستیم اما در عین حال مدیون آنها هستیم زیرا آنها شرط امکان شناخت هستند. پس میناگرایی هرگز تحقق نمی یابد، زیرا ما به شالوده های معرفت خود دسترسی نداریم و گادامر با تأکید بر «محدودیت» معرفت، امکان یک چشم انداز معرفتی مطلق را زیر سؤال می برد. او بر این باور است که هیچ چشم اندازی وجود ندارد که بر تمامی شرایط فهم سیطره داشته باشد. در نتیجه نظریات میناگرایانه درباره معرفت با شکست مواجه می شوند اما چنین نیست که با شکست میناگرایی هر اقدامی در باب معرفت انسانی و معرفت شناسی مانند خانه ای پوشالی فرو ریزد. اگر دوره بازی میناگرایانه سپری شده است نتیجه اش آن نیست که این بازی تنها بازی ممکن بوده است. از نظر گادامر فروپاشی میناگرایی مستلزم پیروزی شکاکیت نیست، بلکه مستلزم تعهد متفاوتی نسبت به خطا پذیری^{۲۵} است.^{۲۶}

شرایط تاریخی، زبان و سنت مانع از دستیابی ما به یقین مورد ادعای میناگرایی می شوند، اما این به

آن معنا نیست که ما نمی‌توانیم به معرفت دست‌یابیم بلکه نتیجه آن عدم‌دسترسی به یقین است پس معرفت و یقین در هرمنوتیک فلسفی گادامر مترادف با یکدیگر نیستند. زیرا بسیاری از دعاوی ما از یقین منطقی و ریاضی بی‌بهره‌اند اما یقینی نبودن آنها صرفاً به‌منزله خطا پذیر بودن آنها است. احتمال خطا منجر به این نمی‌شود که ما برحق نباشیم زیرا ما نه‌تنها ممکن است برحق باشیم بلکه می‌توانیم برای توجیه دعاوی خود دلایل قانع‌کننده هم بیاوریم. به همین دلیل واختر هاوزر می‌گوید: «از منظر گادامر ما شبیه یک شخص کرولال و کور هستیم که به‌تنهایی سفر می‌کند و به‌طور اتفاقی مسیر درست را می‌یابد. یقین معرفتی ما یک صدق احتمالی نیست که دو ادعای معرفتی متضاد را به یک اندازه درست بداند.»^{۲۷}

این اعتقاد گادامر که هرگونه معرفت با یک زمینه تاریخی و زبانی معین نسبی می‌شود، نشان می‌دهد که معیار معرفت درست و موجه رسیدن به یقین مطلق نیست و یقینی نبودن بسیاری از قلمروهای معرفت انسانی مانعی بر سر راه معرفت نیست زیرا محدود بودن معرفت انسانی به شرایط زبانی و تاریخی، یک خطر ذاتی و درونی برای معرفت نیست بلکه شرط امکان آن است. اما اگر گادامر معتقد است که معرفت غیریقینی و احتمالی است آیا هرش معرفت را امری یقینی می‌داند؟ آیا هرش که قصد مؤلف را به‌عنوان معیار اعتبار در نظر می‌گیرد مدعی است که ما می‌توانیم با اطمینان و یقین به قصد مؤلف دست‌یابیم؟ پاسخ آن است که گادامر و هرش از این منظر بسیار به یکدیگر نزدیک هستند. هرش، بر خلاف عالمان هرمنوتیکی رمانتیک، مدعی است که دستیابی به قصد مؤلف همواره احتمالی است، نه یقینی. او می‌نویسد:

«اگرچه معنا همان مراد مؤلف است، اما ما هیچ وقت نمی‌توانیم به یقین بگوییم که به این معنا دست‌یافته‌ایم، زیرا هرگز نمی‌توانیم ذهن مؤلف را در برابر خود قرار دهیم و معنای موجود در آن را با فهم خود مقایسه کنیم. اما این بدان معنا نیست که ما نمی‌توانیم به ذهن مؤلف راه یابیم و معنای مقصود او به هیچ در دسترس ما نیست؛ این یک اشتباه منطقی است که از عدم امکان فهم یقینی، عدم‌امکان فهم را نتیجه بگیریم. اشتباه است که شناخت را با یقین یکی بدانیم. بسیاری از نظام‌های شناختی ما مدعی یقین نیستند؛ چون یقین معتبر در تفسیر ناممکن است. ما براساس آنچه که تاکنون می‌دانیم احتمالاً به فهم درست دست‌یافته‌ایم.»^{۲۸}

هرش در جای دیگر می‌نویسد: «ما فقط به اعتبار فعلی تفسیر که متعین است، دسترسی داریم ولی صحت نهایی تفسیر هرگز نمی‌تواند متعین شود و قابل دسترسی نیست. اما از تمایز بین این دو نباید نتیجه گرفت که تفسیر صحیح هم امکان‌پذیر نیست. هدف تفسیر دستیابی به فهم درست و معتبر است ولی ما هرگز نمی‌توانیم یقین کنیم که به تفسیر صحیح رسیده‌ایم یا نه. ما می‌توانیم به حقیقت دست

یابیم بدون اینکه به آن یقین داشته باشیم. ما در غیاب یقین هم می‌توانیم واجد معرفت باشیم، اما معرفت ما یک معرفت احتمالی است. ما در پرتو آنچه که دانسته‌ایم در مورد متحمل‌ترین نتیجه به توافق می‌رسیم.^{۲۹}

می‌توان گفت که گادامر و هرش تقریباً در موضع یکسانی قرار دارند، زیرا هر دو معتقدند که عدم امکان فهم یقینی منجر به عدم امکان فهم نمی‌شود. ما می‌توانیم بر این باور باشیم که احتمالاً به فهمی درست از متن دست یافته‌ایم هر چند که ممکن است، تفسیر ما بعد، نادرست از آب درآید. هرش اگرچه قصد مؤلف را به عنوان امری ثابت و معیاری معتبر برای فهم معرفی می‌کند اما بر این نکته نیز تأکید می‌کند که ما هرگز نمی‌توانیم اطمینان داشته باشیم که به معنای مورد نظر مؤلف دست یافته‌ایم.

تفاوت اصلی هرش و گادامر در شناخت محتمل این است که هرش فرض می‌کند امری ثابت و فرازمانی وجود دارد که هدف ما دستیابی به آن است ولی گادامر قائل به چنین معیار فرازمانی نیست زیرا ما با گذر زمان و کسب تجربه از خطای در فهم و پیش‌داوری‌های نادرست آگاه می‌شویم. در واقع از نظر هرش، معنا برای ما مستلزم آن است که یک ساخت قبلی از معنا وجود داشته باشد ولی ما در عمل فهم خود را با چیز دیگر یعنی با خودمان مرتبط می‌کنیم به گونه‌ای که یک متن را نمی‌توانیم بدون چنین روابطی بفهمیم زیرا حتی به طور ساختگی هم نمی‌توانیم عمل تأویل معنای لفظی را از ادراکات، تصورات ذهنی و احکام دیگر جدا کنیم و آنها هم‌زمان همیشگی عمل تأویل هستند. ولی ما باید آنها را از هم مجزا کنیم. چگونه می‌توانیم آنها را از هم مجزا کنیم؟ هدف ما از تأویل، رسیدن به قصد مؤلف است و ادراکات و تصورات ذهنی خود را برای رسیدن به این هدف به کار می‌بریم و برای این منظور معنای ثابت و تغییرناپذیر را به منزله غایت و هدف هر تفسیری از پیش فرض می‌گیریم.^{۳۰}

"دیوید کوزنز هوی" در مقایسه هرمنوتیک عینی‌گرای هرش و هرمنوتیک فلسفی گادامر تفاوت این دو را این گونه توضیح می‌دهد: «هرش چنین استدلال می‌کند که دست‌کم طرح و پذیرش یک فهم صحیح از متن امری ضروری است زیرا فقط از این طریق است که می‌توان گفت که تفسیر خاص کم‌وبیش با آن فهم صحیح تطابق دارند و بنابراین با توجه به اسناد و شواهد موجود درست یا نادرست‌اند. با این همه باید نتیجه گرفت که اعتقادات عینی‌گرایانه‌ی هرش او را بیش از حد به سوی جزم‌اندیشی رانده‌است. این گفته که برخی از تفاسیر حداقل ابطال‌پذیرند پاسخی بسنده به نسبی‌گرایی شکاکانه است. ادعای ابطال‌پذیر بودن مستلزم این باور نیست که صدق‌پذیری ضرورتاً دست‌یافتنی است ... {بلکه} به منزله یکی از شرایط تفسیر، لااقل تا حدی موجد عینیت است.»^{۳۱} همچنین پایه اصلی براهینی که خود هرش برای اثبات اولویت فهم بر توضیح تفسیری متن ارائه می‌کند توسل به ضرورت منطقی است نه رجوع به واقعیت تجربه عملی. هرش استدلال می‌کند که تصور او از وجود یک آگاهی عینی، امری ضروری است زیرا تفاسیر گوناگون باید به معنای متعین و مشترک اشاره داشته باشند.^{۳۲} اما به نظر می‌آید که نمی‌توان هرش را با این شدت متهم به جزم‌اندیشی کرد زیرا او نیز بر این باور نیست که شناخت ما

از معنای ثابت و فرا زمانی یک شناخت یقینی است بلکه آن را شناختی محتمل می‌داند که می‌تواند در عین حال صحیح باشد.

پاسخ‌های هرمنوتیکی به نقد هرش:

گادامر با هرمنوتیک فلسفی خود از هرمنوتیک رومانتیک "شلایرماخر" و "دیلتای" فاصله می‌گیرد، زیرا معتقد است هرمنوتیک رومانتیک به اثبات یک مبنای روش‌شناختی برای علوم‌انسانی و تفسیری می‌پردازد. این در حالی است که تمرکز بیش از حد بر مسائل روش‌شناختی علوم‌انسانی سبب می‌شود که از مسائل اساسی و بنیادی مربوط به فهم و تفسیر غافل شوید. این نگرش منجر به گشودگی یک رویکرد جدید نسبت به مقوله‌ی فهم می‌شود. گادامر در این نگرش تحت‌تاثیر هیدگر است. از نظر هیدگر تفسیر و فهم نباید به‌عنوان اعمال خاصی در ارتباط با امور معنادار در نظر گرفته شوند، یعنی نباید به‌عنوان رویکردهای روش‌شناختی فرض شوند بلکه وظیفه هرمنوتیک این است که تفسیر و فهم را به‌عنوان حالت‌های هستی‌دازاین آشکار کند. هرمنوتیک گادامر با بسط این رویکرد، از تبیین‌های روش‌شناختی فاصله می‌گیرد، زیرا هدف اولیه آن آشکار کردن شروط امکان فهم است. شارحان و مدافعان هرمنوتیک فلسفی معتقدند که هرش این رویکرد هستی‌شناختی گادامر به هرمنوتیک را نادیده می‌گیرد زیرا با تمرکز بر معیار درستی تفسیر و با نقد نظریات گادامر از این منظر، این نکته را نادیده می‌گیرد که هدف مباحث هرمنوتیکی گادامر بیان شروط امکان فهم است، نه دادن معیار و روشی برای تمایز فهم درست از فهم نادرست.^{۳۳}

گادامر در نامه‌ای به "امیلیو بتی" می‌نویسد: «من یک روش پیشنهاد نمی‌کنم بلکه «آنچه هست» را توصیف می‌کنم.»^{۳۴} شارحین گادامر بر این نکته تأکید می‌کنند که موضوع محوری کتاب حقیقت و روش پرداختن به مسئله اعتبار نیست و حتی نباید نام کتاب ما را به اشتباه بیان‌دازد که گادامر از «روش» برای نیل به حقیقت دفاع می‌کند بلکه بر عکس گادامر از منظری کاملاً متفاوت به نقد روش می‌پردازد. به تعبیر "پالمر": «عنوان کتاب نوعی کنایه است که روش راهی به سوی حقیقت نیست.»^{۳۵}

پاسخ‌های دوم به نظریه هرش به تمایز بین معنا و معنا برای ما مربوط می‌شود. هرمنوتیک گادامر مستلزم تمایز بین معنا و معنا برای ما نیست زیرا گادامر تأکید می‌کند که فهم در خلاء اتفاق نمی‌افتد و معنا جدای از عادات مفسر تعین نمی‌یابد بلکه معنای متن از طریق افق مفسر متعین می‌شود، این افق توسط سنت و تاریخ اثرگذار شکل می‌گیرد. "وارنکه" این مطلب را چنین توضیح می‌دهد که گادامر نه فقط تمایز بین معنای لفظی و معنا برای ما را نادیده می‌گیرد، بلکه آن را انکار می‌کند. از نظر او، ما معنای متن، اثر هنری و رویداد تاریخی را فقط در ارتباط با خودمان می‌فهمیم. ما معنای متن را فقط در پرتو «معنا برای ما» می‌فهمیم. آن عناصری از اثر که برای مفسر قابل بررسی به نظر می‌رسند با

گذشت زمان تغییر می‌کنند. به دلیل همین تغییرات در افق و چشم‌انداز مفسر است که معنای اثر می‌تواند فقط از طریق معنا برای ما، یعنی موقعیت هرمنوتیکی مفسر، فهمیده شود. به عبارت دیگر، ویژگی موقعیت‌مند تفسیر حفظ تمایز بین معنای لفظی و معنا برای ما را ناممکن می‌کند و پیش‌فرض قابلیت تعیین و عینیت در رویکرد روش‌شناختی و قصدگرایانه هرش را انکار می‌نماید.^{۳۶}

نتیجه‌گیری

هرمنوتیک فلسفی گادامر از جهات متفاوتی مورد نقد و داوری قرار گرفته است. یکی از این نقدها، اتهام نسبت‌انگاری است که هرش بر آن پافشاری می‌کند. هرش بر این باور است که تأکید گادامر بر تأثیر بی‌چون و چرای پیش‌داوری‌ها و موقعیت تاریخی مفسر در فرایند فهم، او را به‌ورطه پلورالیسم می‌کشاند. گادامر وقتی اعلام می‌کند که همه تفسیرها به یک اندازه درست است و نمی‌توان فقط یک تفسیر را درست دانست، عملاً به دام نسبت‌انگاری می‌افتد.

انتقادات هرش به گادامر را می‌توان در سه گونه نقد دسته‌بندی کرد: انتقاد نخست به چگونگی تعیین معنای متن مربوط می‌شود. فهم در نظر گادامر عبارت است از تفاهم و توافق با دیگری. تفاهم هنگامی حاصل می‌شود که دو سوژه بر سر موضوعی معین با هم به توافق می‌رسند. دیالوگ تنها راه رسیدن به توافق است. بنابراین مفسر برای فهم معنای یک متن، با آن وارد گفت‌وگو می‌شود. فهم وقتی حاصل می‌شود که دیالوگ میان مفسر و متن، به توافق^{۳۷} یعنی فهمی مشترک درباره‌ی موضوع^{۳۸} منتهی شود. پس در نظر گادامر، فهم فرایندی تولیدی است. این طور نیست که معنای متن از قبل تعیین یافته باشد و مفسر در خوانش متن به دنبال کشف آن معنای متعین است بلکه فهم فرایندی تولیدی است و معنا از طریق دیالوگ بین مفسر و متن پدید می‌آید. هرش اما به پیروی از فیلسوفان هرمنوتیکی رمانتیک بر این باور است که هدف از خوانش متن دستیابی به قصد مؤلف است. مفسر در خوانش متن به دنبال آن است که معنای تعیین یافته در ذهن مؤلف را بازتولید کند. بر طبق این رویکرد، هدف از خوانش متن نه تولید معنا، بلکه بازتولید معنای تعیین یافته است.

به این ترتیب گادامر و هرش در مسئله رابطه بین زبان و معنا دو دیدگاه کاملاً متفاوت را عرضه می‌کنند. گادامر معتقد است زبان و امکانات آن یکی از شروط تعیین معنا است و شرط دیگر آن مفسر است. پس صرف متن و چارچوب‌های زبانی به تنهایی حامل هیچ معنای متعینی نیست. متن زمانی واجد معنای متعین می‌شود که با مفسر وارد دیالوگ شود و مفسر آن را با توجه به پیش‌داوری‌ها و موقعیت تاریخی خود به سخن درآورد. معنای متعین، با دیالوگ بین مفسر و متن تولید می‌شود. هرش اما معتقد است که معنای متن از قبل توسط مؤلف تعیین یافته است. در نتیجه، زبان و امکانات آن صرفاً شرط آشکارگی معنا و دستیابی مفسر به آن است. انتقاد نخست هرش به گادامر در واقع این است که به‌زعم گادامر معنای متن امری نامتعین است که در ارتباط با افق مفسر تعیین می‌یابد. این درحالی است که امر نامتعین نمی‌تواند اشتراک‌پذیر باشد، زیرا شرط اشتراک‌پذیر بودن معنا، این است که معنا

قابل تعیین باشد. برخی از شاحان و مدافعان گادامر درصدد پاسخگویی به این انتقاد برآمده‌اند. در نظر ایشان، اشتراک‌پذیری نه به‌واسطه معنای متعین، بلکه به‌واسطه زبان محقق می‌شود. موضوع مشترک و دیالوگ مشترک شرط هرگونه فهم است. از این‌روست که گادامر می‌گوید لوگوس هدایت‌گر گفت‌وگو است.

انتقاد دوم هرش به گادامر، به نوع تلقی گادامر از معنا مربوط می‌شود. هرش تلقی گادامر از معنا را مبتنی بر یک تلقی روان‌شناختی می‌داند، زیرا معتقد است گادامر معنا را متعلق فرایندهای ذهنی نمی‌داند بلکه آن را خود فرایند ذهنی می‌داند. هرش این تلقی روان‌شناختی از معنا را ناشی از خلط «معنای لفظی» و «معنا برای ما» می‌داند. هرش بین معنای لفظی^۵ یعنی قصد مؤلف که مفسر آن را تأویل می‌کند^۶ و معنا برای ما^۷ یعنی واکنشی که مفسر نسبت به متن نشان می‌دهد^۸ تمایز قائل می‌شود. فقط یک معنای لفظی وجود دارد اما معنا برای ما می‌تواند متعدد باشد، چرا که مفسرهای مختلف می‌توانند نسبت به یک متن واکنش‌های متفاوتی را نشان دهند. پاسخ گادامر به هرش اما این است که ایجاد چنین تمایزی بین معنای لفظی و معنا برای ما اصولاً ناممکن است، زیرا معنا جدای از ذهنیت، عادات و انتظارات مفسر هرگز حاصل نمی‌شود. گادامر بر این نکته تأکید می‌کند که فهم در خلأ رخ نمی‌دهد و معنا جدای از خصوصیات مفسر تعیینی ندارد. معنا صرفاً از طریق افق مفسر که در سنت و تاریخ شکل گرفته است تعیین می‌یابد.

انتقاد سوم هرش به گادامر به معیار درستی تفسیر مربوط می‌شود؛ در نظر هرش، وقتی معنای امری نامتعیّن شد دیگر هیچ ملاکی برای تمییز تفسیر درست از تفسیر نادرست وجود نخواهد داشت چراکه معنا خود توسط مفسر پدید می‌آید. به تعبیر هرش، وقتی خود کفش بلورین سیندرلا اندازه‌ی مشخص و ثابتی ندارد پس چگونه می‌توان سیندرلای واقعی را از بین هزاران مدعی دروغین شناخت.

مدافعان گادامر به این انتقاد هرش دو پاسخ می‌دهند که یکی حلی و دیگری نقضی است. پاسخ حلی آن است که گادامر دست‌کم دو معیار برای تمییز تفسیر درست از تفسیر نادرست برمی‌شمارد که عبارتند از پیش‌داشت کمال‌یافتگی و فاصله‌ی زمانی. مدافعان گادامر در پاسخ نقضی به هرش بر این نکته تأکید می‌کنند که هرش نیز مانند گادامر فهم را احتمالی می‌داند نه یقینی. هرش، برخلاف فیلسوفان هرمنوتیکی رمانتیک، معتقد است ما نمی‌توانیم مدعی فهم یقینی معنای متن باشیم. فهم معنای لفظی همواره احتمالی است. اما احتمالی بودن معنا مانع از آن نمی‌شود که بگوییم به فهم و شناخت دست یافته‌ایم. این یک اشتباه منطقی است که از عدم امکان فهم یقینی، عدم امکان فهم به‌طور کلی را نتیجه بگیریم. واخترهاوزر در دفاع از گادامر می‌نویسد گادامر نیز مانند هرش بر احتمالی بودن فهم و خطاپذیر بودن آن تأکید می‌کند اما این بدان معنا نیست که ما نمی‌توانیم به فهم درست دست یابیم. درست است که هرش قصد مؤلف را به عنوان معیار درستی فهم معرفی می‌کند اما مشکل اینجاست که خود این معیار احتمالی است نه یقینی. پس گادامر و هرش هر دو تقریباً در یک موضع قرار می‌گیرند، زیرا هر دو معتقدند فهم یقینی دست‌نیافتنی است ولی عدم امکان فهم یقینی منجر به عدم امکان فهم نمی‌شود.

پی‌نوشت‌ها:

- 1- Weberman, David, "A New Defense of Gadamer's Hermeneutics, p.45
- 2- Gadamer, Hans Georg: *Truth and Method*, Second Edition, Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, p.296
- 3- Self-Identical
- 4- Hirsch, E.D, Validity in Interpretation, p.45
- 5- *Ibid*, pp.32-33
۶. معنای لفظی در هرمنوتیک هرش معادل اصطلاح *gninaeM labreV* است. آن را نباید معنای تحت‌اللفظی در نظر گرفت بلکه مؤلف این الفاظ را قصد کرده تا مقصود خود را بیان کند و آن معنایی است که مؤلف فکر می‌کرده در قالب این الفاظ می‌تواند آن را اظهار کند.
- 7- significance
- 8- Hirsch, E.D, Validity in Interpretation, p. 38-39
- 9- *Ibid*, pp.37-38
- 10- *Ibid*, p.40
- 11- *Ibid*, p.46
- 12- Hirsch, E.D, Validity in Interpretation, p.251
۱۳. نیچه، فردریش و مارتین هایدگر و ... هرمنوتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی و ... ص ۲۱۶
- 14- Gadamer, *Truth and method*, p.292
- 15- *Ibid*, pp.292-3
۱۶. هرمنوتیک و سیاست، ص ۱۴۳ مهدی، رهبر
- 17- Gadamer, *Truth and method*, p.292
- 18- Hirsch, E.D, Validity in Interpretation ,p.27-28
- 19- *Ibid*, pp.47-48
- 20- Hirsch, E.D, Validity in Interpretation, pp.248-9
- 21- Gadamer, *Truth and method*, p.294
- 22- Warnke, Georgia, Gadamer, Hermeneutic, Tradition and reason, p.87-8
- 23- Gadamer, *truth and method*, p.298
- 24- Gadamer, *Truth and Mathod*, p.29۸
- 25- fallibilism,
- 26- Wachterhauser, brice, *Getting it Right: Relativism, Realism, and Truth*, p.70-71
- 27- *Ibid*, p.71
- 28- Hirsch, E.D, Validity in Interpretation, pp.16-17
- 29- *Ibid*, p.173
- 30- *Ibid*. p.140
۳۱. هوی، دیوید، ک، حلقه انتقادی، مترجم مراد فرهادپور، صص ۹۴-۹۵
۳۲. همان، ص ۸۰
- 33- Puolakka, Kalle, (2009) *Reconsidering Relativism and Intentionalism in Interpretation*, University of Helsinki, pp.76-77

- 34- Gadamer, Truth and method, p.512
۳۵. پالم، ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید کاشانی، ص ۲۴۳
36- Warnke, Georgia, Gadamer, Hermeneutic, Tradition and reason, p.68

فهرست منابع

- ریچارد پالم (۱۳۷۷). *علم هرمنوتیک*. ترجمه سعید حنایی کاشانی. تهران: نشر هرمس.
دیوید کوزنز، هوی (۱۳۷۸). *حلقه انتقادی*. ترجمه مراد فرهادپور. تهران: نشر روشنگران و مطالعات زنان.
مهدی، رهبری (۱۳۸۵). *هرمنوتیک و سیاست*، تهران، انتشارات کویر.
فردریش، نیچه مارتین، هایدگر، گادامر و... (۱۳۸۶). *هرمنوتیک مدرن*، ترجمه بابک احمدی و... تهران: نشر مرکز

Gadamer, Hans Georg, (2004) *Truth and Method*, Translation by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, London: Continuum Publishing Group, Third edition.

Hirsch, E, D, (1967), *Validity in Interpretation*, New Haven and London, Yale university

Puolakka, Kalle, (2009) *Reconsidering Relativism and Intentionalism in Interpretation*, University of Helsinki.

Wachterhauser, brice, (2002), *Getting it Right: Relativism, Realism, and Truth, in The Cambridge Companion to Gadamer*, Edition, Robert J. Dostal, New York, Cambridge University press.

Warnke, Georgia, Gadamer, Hermeneutic, (1987) *Tradition and Reason*, Polity Press.

Weberman, David, (2000), *"A New Defense of Gadamer's Hermeneutics"*. *Philosophy and Phenomenological Review* 60, no. 1 (January): 45-65