

تهافت‌های گادامر

در مواجهه با روش‌های علوم تفسیری

در شناخت مراد مؤلف

مسعود فیاضی*

۵۹

دین

تهافت‌های گادامر در مواجهه با روش‌های علوم تفسیری در شناخت مراد مؤلف

چکیده

بنیان‌های فلسفی گادامر به عنوان معمار اصلی هرمنوتیک فلسفی برگرفته از اندیشه‌های فلسفی هایدگر است و تلقی او از مفاهیم کلیدی‌ای همچون هستی، حقیقت، فهم، معنا، انسان و... همه بر این اساس است. گادامر ابتدا در تأسیس هرمنوتیک فلسفی، در پی ساماندهی به روشی جدید در علوم انسانی بر مبنای فلسفه هایدگر در مقابل روش دیلتای در علوم انسانی بود؛ از این رو اندیشه‌های او در این مرحله، همان‌گونه که از فصل دوم کتاب حقیقت و روش پیداست، کاملاً هستی‌شناختی بوده و هرگز ادعای ورود به روش‌های علوم تفسیری را در دریافت مراد مؤلف ندارد و بلکه این روش‌ها را در جای خود درست می‌داند و کار خود را بعد از کاربست صحیح آنها در مواجهه با متن معرفی می‌کند. اما او در ادامه - در بخش سوم کتاب مزبور و در مقاله همگانی بودن مسئله هرمنوتیک - بر خلاف نظر اول خود، به ممیزی روش‌های علوم تفسیری در دریافت مراد مؤلف می‌پردازد و از اساس منکر کارآمدی آنها می‌شود. به نظر می‌رسد این تهافت به دلیل عدول از مسئله و هدف اولیه و به کاربرد اندیشه‌های فلسفی هایدگر در ساحتی است که صلاحیت آن را نداشته و از اساس نیز برای آنها طراحی نشده بودند.

واژگان کلیدی: گادامر، هرمنوتیک فلسفی، هایدگر، مسئله گادامر، علوم انسانی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

* استادیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. msd.fayazi@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۷/۵/۲۱

تاریخ دریافت: ۹۶/۳/۸

مقدمه

بی‌شک هرمنوتیک فلسفی یکی از مهم‌ترین مکاتب فلسفی قرن بیستم است که نتایج برآمده از آن، بسیاری از حوزه‌های فکری را تحت تأثیر قرار داده و سبک و سامانه‌ی مباحث آنها را نسبت به قبل تغییر داده است. این مکتب فکری خیلی زود به جهان اسلام نیز راه یافته و از سوی روشنفکران مسلمان به عنوان تفسیر یا تأویلی قابل قبول، عقلانی و قابل دفاع از کتاب و سنت شناخته شده است (شبستری، ۱۳۸۰، ص ۲۸). حتی جایگزین مناسبی برای علوم تفسیری اسلامی همچون اصول فقه معرفی شده است (همان)؛ اما به نظر می‌رسد این تصمیم‌گیری‌ها کمی عجولانه باشد و بدون توجه به سویه‌های مختلف اندیشه‌های بنیان‌گذار اصلی هرمنوتیک فلسفی، یعنی هانس گئورگ گادامر، صورت گرفته باشد. دلیل این امر نیز آن است که مطالعه افکار گادامر نشان می‌دهد که در اندیشه‌ها و بیانات او نوعی تهافت وجود دارد، به گونه‌ای که شاید نتوان به دستگاه واحد منسجمی از افکار او دست یافت. یکی از این موارد مربوط به اعلام نظر او درباره‌ی روش‌هایی است که در علوم تفسیری به کار می‌رفت تا به مراد مؤلف از متن دست یابند. او در آغاز بخش دوم کتاب **حقیقت و روش** و همین‌گونه در مقدمه‌ها و مؤخره‌هایی که بعدها به چاپ‌های بعدی کتابش افزوده است، بیان می‌کند که در مواجهه با متن دنبال حقیقتی است که در ورای متن قابل فهم است و مراد او از حقیقت نیز ظهورات هستی است که در متن منظوی است و رهاورد سنت می‌باشد؛ از این رو هیچ ارتباطی با مقصود نویسنده ندارد و اگر بخواهد نسبتی با نویسنده پیدا کند، بیشتر به چشم‌انداز او مربوط می‌شود تا مقصود او (Gadamer, 2006, p.292). یا در همین کتاب تصریح می‌کند وقتی متن را بررسی کرد، از این روست که متن تجلی مناسبی از تمام زندگی نویسنده و نوع تلقی او از حقیقت است (Ibid, p.291)، نه مجموعه‌ای از دال و مدلول‌ها که صرفاً نشان‌دهنده مقصود نویسنده‌اند. وی معتقد است بحث از این حقیقت و چگونگی یافتن آن، از لحاظ رتبه مقدم بر بحث از فهم مراد نویسنده است (Ibid, p.294) و افق مباحث مربوط به آن برتر و متفاوت‌تر از افق علوم روش‌شناختی است که در پی کشف مقصود نویسنده با اتخاذ روش‌های

تفسیری هستند (Idem, 2013, p.xxii). از همین روست که مشاهده می‌کنیم، برخی از شارحان او همچون پالمر تصریح می‌کنند گادامر هرگز روش‌های تفسیری رایج را که در هرمنوتیک روشی برای شناخت مراد نویسنده تدارک دیده شده‌اند، نفی نمی‌کند و برعکس آنها را درست و به‌جا می‌داند (پالمر، ۱۳۹۱، ص ۱۸۰)؛ اما در ادامه کتاب *حقیقت و روش* و در دیگر نوشته‌های او مانند مقاله «همگانیت مسئله هرمنوتیک»^{*} مشاهده می‌کنیم که او دقیقاً بر خلاف همین گفته‌ها سخن می‌گوید و اتفاقاً در جامعه روشنفکری جهان اسلام نیز بیشتر با همین تلقی دوم شناخته می‌شود. وی در این دوره مباحث خود را به‌طور کامل به روش‌های علوم تفسیری و پیش‌فرض‌های آنها معطوف می‌کند و با نتایجی که از مباحث فلسفی به دست آورده بود، به نقد آنها می‌پردازد. برای نمونه او مفسر را محصور در شرایط تاریخی خود می‌داند و به‌کلی منکر امکان پل زدن بر فاصله تاریخی و نشستن بر نقطه صفر تاریخی واقعه برای فهم مقصود نویسنده است.

این تغییر موضع گادامر به نظر می‌رسد برخاسته از مغالطه‌ای بزرگ باشد که در این مقاله به آن پرداخته می‌شود و به نظر می‌رسد نشان‌دادن این مغالطه نقد بنیادینی بر اندیشه‌های او در نقد روش‌های علوم تفسیری برای یافتن مراد نویسنده به شمار می‌آید؛ زیرا اظهارنظرها و نقدهای ریشه‌ای او درباره روش‌های مزبور، نتایجی از جنس روش‌شناسی از فلسفه‌ای بود که هرگز برای این منظور طراحی نشده بود و از اساس ادعای عمومیت نداشت و بلکه همه تلاشش حل پروژه خاصی بود که برای هایدگر مطرح شده بود.

برای نشان‌دادن این مغالطه بزرگ و نغلتیدن در ورطه افراط و تفریط، باید نخست به این پرسش پاسخ دهیم که واقعاً گادامر از اول در پی حل چه مشکلی بوده و برای حل چه مسئله‌ای هرمنوتیک فلسفی را آغاز کرده است؟ بعد از معلوم شدن این مطلب، دوباره به این پرسش پاسخ دهیم که آیا تا آخر به این هدف وفادار مانده است و اگر نمانده، آیا تسری‌دادن مباحث مربوط به حل مسئله اصلی‌اش به روش‌های علوم تفسیری سستی امری

* چاپ‌شده در کتاب *Philosophical Hermeneutics*، اثر گادامر با عنوان "The Universality of the Hermeneutical Problem".

علمی است یا خیر؟

نگارنده معتقد است گادامر از ابتدا هرگز در مقام دستیابی به معنای مد نظر نویسنده - هرچند با رویکردی هستی‌شناختی - نبوده است تا بعد بگویند نمی‌شود به آن رسید، بلکه غرض او از آغاز، دستیابی به هرمنوتیک علوم انسانی با رویکرد هستی‌شناختی بوده است. در این مسیر نیز از اندیشه‌های فلسفی هایدگر بهره برده و به تصریح خود خواهان نشان دادن ثمرات اندیشه‌های او در عرصه هرمنوتیک علوم انسانی بوده است؛ اما در ادامه نتوانست به‌طور کامل به اقتضائات این پروژه وفادار بماند و در نتیجه، نتایج هستی‌شناختی مباحث خود را به حوزه روش‌شناسی دریافت مقصود مؤلف نیز سرایت داده و نتایج روش‌شناختی گرفته است. اشکال نیز در همین جا رخ داده است؛ زیرا فلسفه‌ای که زیرساخت فلسفی اندیشه‌های او را تشکیل می‌دهد، از اول، ادعای فلسفه‌ای عمومی که در پی شناخت نفس‌الامری اشیا و امور باشد، نداشته است و از آغاز دامنه کاربرد آن محدود بوده است، ولی گادامر بی‌توجه به این مسئله، خواست نتایج آن را به همه حوزه‌ها تسری دهد.

برای نشان دادن این نکته در ابتدا مسئله اصلی و اولیه او را که همان رسیدن به هرمنوتیک علوم انسانی با رویکرد هستی‌شناختی است، تبیین می‌کنیم، سپس عدول او از این موضع را نشان می‌دهیم و بعد خواهیم گفت که تسری نتایج مباحث هستی‌شناختی به حوزه روش‌شناسی نادرست است. برای رسیدن به مسئله اولی او نیز از طریق بررسی جریان‌های علمی مورد توجه او و تأثیر هر یک از آنها بر شکل دادن به مسئله او آغاز می‌کنیم.

الف) جریان‌های اندیشه‌ای مؤثر بر گادامر

مطالعه کتاب حقیقت و روش و همین‌طور تصریحات گادامر در پیش‌گفتار اول کتابش (Gadamer, 2013, p.xxiv) نشان می‌دهد که او از دو جریان فکری اصلی زمانه خود بسیار تأثیر پذیرفته بود. جریان نخست، جریانی است که می‌کوشد با هجمله‌های پوزیتیویست‌ها با علوم انسانی مقابله کند، برای این علوم در مقابل علوم طبیعی پایه‌های

مستحکمی بنا نهد و برای آنها متناسب با اقتضائات ذاتی‌شان روش صحیحی تعریف نماید. نماینده اصلی این جریان، ویلهلم دیلتای است. او هدف تمام فعالیت‌های علمی خود را مستقل نمودن و مستحکم کردن روش علوم انسانی در برابر علوم طبیعی قرار داد و ثمره تحقیقاتش نیز این بود که اولاً در گزاره‌های بنیادین معرفت‌شناختی عقاید هوسرل صحیح است و می‌تواند مبنای محکمی برای ایجاد بنای علوم انسانی - که در نظر او علمی تاریخی هستند - باشد؛ ثانیاً روش علوم انسانی از علوم طبیعی جداست؛ ثالثاً تنها روش علوم انسانی هرمنوتیک روش شناختی شلایرماخر است (Palmer, 1980, p.41). دیلتای و پیروان او در این جریان فکری سه پیش‌فرض اصلی داشتند که عبارت بودند از اینکه اولاً علوم انسانی همچون علوم طبیعی دارای عینیت و واقعیت (Objectivity) بوده و اموری صرفاً ذهنی و وهمی نیستند؛ ثانیاً رسیدن به نتایجی در این علوم که از عینیت مزبور برخوردار باشند، تنها در گرو کاربست روش معتبر است (پیش‌فرض اصلی علوم مدرن از دکارت به بعد)؛ ثالثاً روش این علوم با روش علوم طبیعی به دلیل تفاوت جنسشان متفاوت است؛ زیرا جنس این علوم اقتضای روش‌های تفهیمی را دارد، ولی جنس علوم طبیعی مقتضای روش‌های تبیینی است. اما گادامر منتقد پیش‌فرض‌های دوم و سوم بود؛ زیرا می‌گفت تنها معیار عینیت در علم، اتخاذ روش نیست و در علوم انسانی باید با نگاهی هستی‌شناختی به ذات انسان و اقتضائات ذاتی او تمرکز کرد؛ زیرا علوم انسانی مبتنی بر خود انسان است؛ بنابراین انسانیات درونی او باید منشأ این علوم باشند؛ از این رو به جای تمرکز بیش‌ازحد بر روش، باید بر انسان و قوای شناختی او تمرکز کرد (گروندن، ۱۳۹۱، ص ۱۷۴). او می‌گفت اینکه این‌قدر به روش اهمیت داده می‌شود و اتخاذ روش در رسیدن به غایات تنهاترین ملاک برای تعیین‌بخشی به نتایج علوم معرفی می‌شود، همه و همه در اثر آموزه‌های کانت است که هر آنچه را جزو تعالیم اساسی انسانی بود - مانند ذوق انسانی و حکم - از سنخ مباحث زیبایی‌شناختی قلمداد کرد و ارزش معرفتی آنها را نادیده گرفت؛ در صورتی که این موارد تا قبل از کانت از عناصر اصلی شناخت شمرده می‌شدند (همان، ص ۱۷۵).

جریان فکری دوم که گادامر بسیار از آن تأثیر پذیرفت، جریانی بود که از سوی هوسرل - هم عصر دیلتای - با عنوان پدیدارشناسی شکل گرفت و هایدگر آن را به اوج رسانید. دغدغه اصلی سرسلسله این جریان فکری - هوسرل - مقابله با تعالیم هیوم و دستیابی به پایه‌های قویم برای فلسفه بود و دغدغه اصلی هایدگر نیز شناخت هستی با تحفظ بر خطوط کلی پدیدارشناسی هوسرل بود.* برآیند این جریان فکری این بود:

اولاً در نسبت با دعوی جریان اول میان فهم در علوم طبیعی و فهم در علوم انسانی تفکیکی نمی‌کرد (Gadamer, 2006, p.249) و همه انواع فهم را به یک گونه و تابع شرایطی خاص می‌دانست.

ثانیاً معضل معرفت‌شناختی فلسفه را که کهنه‌مسئله تطابق عین و ذهن بود، با درانداختن مکتب پدیدارشناسی به گمان خود حل کرده بود.

ثالثاً مبتنی بر آن - به‌ویژه در هایدگر - فلسفه جدیدی و آن هم مبتنی بر خود انسان و خصلت‌های وجودی و ذاتی او ارائه داده بود.

گادامر - همان‌گونه که در مقدمه کتابش اشاره می‌کند - هم متأثر از فضای فکری ایجادشده از سوی دیلتای است و هم از فضای فکری ایجادشده توسط هوسرل و هایدگر تأثیر پذیرفته است (Idem, 2013, p.xxiv).

۱. تأثیرات پدیدارشناسی هایدگری بر گادامر

از میان دو جریان فکری پیش‌گفته، هستی‌شناسی پدیدارشناسانه هایدگر مبانی فکری و نظام مفهومی گادامر را سازمان‌دهی کرده است و جریان اول نیز دغدغه‌های پرداخت به مقوله فهم را - به‌ویژه در علوم انسانی - در او کلید زده است. وی به‌طور صریح ابراز می‌کند که روش او در تحلیل‌های زبانی‌اش کاملاً پدیدارشناختی هستند (Ibid,)

* پدیدارشناسی هوسرل بر ماهیت اشیا تمرکز دارد، ولی در هایدگر پدیدارشناسی کاملاً هستی‌شناختی است و هویتی وجودی پیدا می‌کند. اما با این همه، خطوط کلی پدیدارشناسی همچون تحفظ بر اصالت پدیدار، شهودی و تجربی بودن درک پدیدار، التفاتی بودن پدیدارها و... در هر دو یکسان است.

p. xxxiii). برای نشان دادن نحوه تأثیرپذیری او از اندیشه‌های هایدگر در چند مورد کلیدی اندیشه‌هایش را با آرای هایدگر تطبیق می‌دهیم.

۱-۱. حقیقت در نزد گادامر

حقیقت و چگونگی دستیابی به آن محور اصلی هرمنوتیک فلسفی گادامر است؛ ولی به قول رابت دستال (Robert J. Dostal)، یکی از شارحان مشهور گادامر، مراد گادامر از حقیقت همان معنای مد نظر هایدگر از حقیقت است (Dostal, 1994, p.47)؛ زیرا گادامر نیز همچون هایدگر و به تبع رویکرد پدیدارشناختی‌اش، حقیقت را همان پدیدار یا امر آشکارشده و از خفا به‌درآمده می‌داند (Ibid). به بیان دیگر، نزد گادامر حقیقت همان امر ظاهرشده برای انسان است و آن پدیدار همان چیزی است که از طریق شیء - اعم از شیء خارجی یا یک گفتار- به رؤیت فرد می‌رسد و برای او ظهور می‌یابد (عرب صالحی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۲) و این همان نظر هایدگر است. در واقع خاستگاه حقیقت در نزد گادامر همان هستی است که هایدگر دنبال آن است و خود را در اشیا یا در متن پنهان می‌کند. این هستی وقتی نزد فرد آشکار می‌شود و خود را از خفا خارج می‌کند، متصف به حقیقت‌بودن می‌شود و این یکی از اصول مبنایی پدیدارشناسی است.

البته گادامر در عین اینکه در معنا و مراد از حقیقت با هایدگر هم‌نظر است، اما در خصوص چگونگی دستیابی به آن، با او اختلاف دارد؛ زیرا هایدگر معتقد است که حقیقت بدون واسطه و از طریق تجربه و شهود و به‌طوردفعی و ناگهانی برای انسان به دست می‌آید، اما گادامر معتقد است که ظهور حقیقت برای انسان دفعی نیست و در فرایند یک دیالکتیک دوسویه حاصل می‌شود (همان، ص ۲۵۳).

۱-۲. پدیده هرمنوتیکی نزد گادامر

گادامر بارها از «پدیده هرمنوتیکی» سخن می‌گوید و تنقیح آن را از دغدغه‌های اصلی کتاب حقیقت و روش بر می‌شمرد (Gadamer, 2013, p.xx). دلیل این امر آن است که در تلقی او «پدیده هرمنوتیکی» کاملاً با معرفت و حقیقت مساوق است (Ibid) و واژه پدیده (Phenomenon) یا پدیدار همان ظهور اشیا برای مفسر است. برداشت او از هرمنوتیک نیز که این کتاب را درباره آن نوشته است (Ibid)، به تصریح خودش همان

تلقی هایدگری آن است (Ibid, p.xxxiii) که با رویکرد پدیدارشناسانه به تحلیل مسائل می‌پردازد. به همین دلیل او هم‌داستان با پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر، بر این باور است تنها راه فهم پدیدهٔ هرمنوتیکی، تجربه و شهود است و اساساً پدیدهٔ هرمنوتیکی به گونه‌ای نیست که روش‌بردار باشد (Ibid)، بلکه بر اثر رویارویی مفسر با هستی و هستنده‌ها رخ می‌دهد؛ از این رو در مقدمهٔ کتابش می‌گوید که مطالب کتابش به جست‌وجوی تجربهٔ حقیقت مربوط هستند که امری فراتر از قلمروی روش علمی است. او تصریح می‌کند که مطالب او همهٔ اسلوب‌های تجربه هستند که در آن تجربه، حقیقتی فهم می‌شود؛ حقیقتی که با ابزارهای روشی مخصوص و مناسب علم نمی‌تواند به دست بیاید (Ibid, pp.xxx-xxi).

گادامر معتقد است فلسفهٔ هایدگر به‌خوبی از پس اثبات مشروعیت چنین حقیقت‌هایی برآمده است که از طریق اسلوب تجربه و شهود و نه روش‌های علمی فهم می‌شوند (Ibid, p.xxii). او حتی وقتی می‌خواهد بگوید که به چه دلیل بخش اول کتاب را به نقد آگاهی زیبایی‌شناختی اختصاص داده است، بیان می‌کند که این کار را به منظور دفاع از این ایده انجام می‌دهد که درک حقیقت یا همان پدیدهٔ هرمنوتیکی که در ورای اثر هنری وجود دارد، تنها از راه تجربه ممکن است و نه از طریق نظریه و روش (Ibid, p.xxii). ایشان در همهٔ کتاب در پی تنقیح اسلوب‌های این تجربه است؛ تجربه‌ای که به پدیدهٔ هرمنوتیکی تعلق می‌گیرد و همانند تجربهٔ زیسته (Erfahrung) است، نه تجربه‌های روزمره‌ای که در اثر رویارویی با هر شیئی، ممکن است برای فرد رخ دهد (Ibid).

۳-۱. فهم نزد گادامر

فهم (Understanding) نزد گادامر همچون هایدگر یک اگزیزستانسیال، یعنی یک امکان وجودی مفسر است (Ibid, p.296) و اگر دربارهٔ آن مطالعه می‌کند، از این‌روست که فهم درست را از فهم نادرست در تجربه حقیقت بازشناسد.* به همین دلیل است که در نزد او اساساً وظیفهٔ هرمنوتیک توضیح‌دادن و روشن‌کردن شرایط رخ‌دادن فهم درست (در

* این بیان او تنها به تجربه حقیقت اختصاص دارد و نه هر فهمی با هر متعلقی.

این ساحت) است (Ibid, pp.292 & 295)؛ بنابراین می‌بینیم که او چون فهم حقیقت و تجربه آن را وجهه همت خود قرار داده است، می‌گوید که رویکرد سنتی به هرمنوتیک مناسب این هدف نیست؛ زیرا هرمنوتیک قدیمی درنهایت، دستیابی به فن یا تکنیک صحیح فهمیدن را بیان می‌کند و در این صورت، «حقیقت»ی را که از طریق سنت با ما سخن می‌گوید، دیگر نمی‌توان شناخت؛ زیرا فن و تکنیک تنها با جنبه‌های صوری فهمیدن سروکار دارد و حقیقت مزبور با این جنبه‌ها به چنگ نمی‌آید (Ibid, p.xxii).

گادامر در این فهمیدن نیز دنبال شناخت اشیا از طریق خودشان است؛ یعنی بر اساس همان اصول شناخت در مکتب پدیدارشناسی (Ibid, p.269). به همین دلیل او معتقد است فهم درست از حقیقت تنها با تجربه به دست می‌آید. او می‌گوید که در این کتاب پرسش او از تجربه بشری از جهان و زندگی بشری است و سؤال او این است که فهم چگونه ممکن می‌شود؟ (Ibid, p.xxx).

اینها همه نشان این است که گادامر نیز در ادامه پروژه هایدگر تعریف می‌شود؛ هرچند نوع ورود او به شناخت هستی متفاوت است.

۲. تأثیرات جریان فکری علوم انسانی با محوریت دیلتای بر گادامر

گادامر متأثر از جریان فکری‌ای که دغدغه علوم انسانی داشت و دیلتای سلسله‌جنبان آن بود، دغدغه علوم انسانی نیز دارد. او قبل از نگارش کتاب حقیقت و روش در میان سال‌های ۱۹۳۶-۱۹۵۹ میلادی هفت بار درس‌گفتارهایی با عنوان «درآمدی بر علوم انسانی» ایراد کرده و در این میانه، هرمنوتیک مد نظرش را با استفاده از آموزه‌های هایدگر سامان داده است (گروندن، ۱۳۹۱، ص ۱۷۲). او ابتدا ثمرات بحث‌هایش را در میانه دهه ۵۰ میلادی در مقاله‌های مهمی درباره مسئله حقیقت در علوم انسانی و سپس در درس-گفتارهای لوون (۱۹۵۷) بیان کرده و سرانجام آنها را در کتاب حقیقت و روش در سال ۱۹۶۰ میلادی به‌طور عمومی اعلام نموده است (همان). وی در این مباحث با صحنه بر اینکه هدف اصلی او شناخت پدیده هرمنوتیکی است، بیان می‌کند پرسش اصلی او نیز این است که علوم انسانی چگونه باید خودشان را در برابر علوم طبیعی و برعکس بفهمند؟

و شیوه درست شناخت در آنها چیست؟ (همان، ص ۱۷۳)؛ زیرا تا قبل از این، علوم انسانی در پی تنقیح روش‌های خودش بود و نه تنقیح مواردی که او را به حقیقت‌هایی برساند که در ضمنش متعلقاتش پرورده می‌شود (ر.ک: همان). درحقیقت تحقیق مسئله فهم در علوم انسانی دغدغه جدی اوست (Guignon, 1993, p.38) که ادامه و امتداد همان دغدغه اول در علوم انسانی است. به همین دلیل است که او بخش دوم کتاب سه‌بخشی خود را که مهم‌ترین بخش آن است، به همین امر اختصاص داد و نام «تعمیم سؤال از حقیقت به فهم در علوم انسانی» را برای آن برگزید. اما او وقتی به علوم انسانی مراجعه می‌کند، باز هم در سایه همان شناخت حقیقت و در بستر پدیدارشناسی است. او خود تصریح می‌کند که اگر به علوم انسانی می‌پردازد برای فهمیدن چیزی است که علوم انسانی را با کلیت تجربه ما از جهان مرتبط می‌کند (Gadamer, 2013, p.xxii). و بیان می‌کند که ورود او به علوم انسانی اساساً به ساحتی مربوط می‌شود که بیرون از علوم انسانی است و به بررسی رابطه آن با حقیقت یا همان جهانی بر می‌گردد که برای دازاین پدیدار شده است (Ibid, p.xx).

گادامر در تبیین غرضش از پرداختن به علوم انسانی می‌گوید: در علوم انسانی دنبال حقیقتی است که در ورای آن وجود دارد (Ibid, p.xxiii). او در این راستا می‌نویسد: «قصد و غرض من به دست‌دادن نسخه‌هایی برای علوم یا هدایت زندگی نیست، بلکه قصد و غرض من کوشش برای تصحیح و اصلاح غلط اندیشیدن درباره آن چیزهایی است که در واقع هستند» (Ibid, p.xxii).

بنابراین وی در پی تنقیح روش علوم انسانی با استفاده از آموزه‌های فلسفه هایدگر است و اگر در این راستا به متن مراجعه می‌کند و همه تلاش خود را معطوف به متن می‌کند، از این روست که همه مطالعات مربوط به علوم انسانی - چنان‌که دالتای به آن اشاره کرده بود - بر پایه تفسیر متون است (Hersch, 1967, p.viii). به همین دلیل نگاهش به متن یا هر آنچه میراث سنت است، نیز همین‌گونه است. او به صراحت می‌گوید پیش شرط فهم درباره هر چه از سنت آمده است، همچون متن یا هر چیز دیگر، هستی‌ای است که

درون آن قرار دارد (Gadamer, 2006, p.308)؛ به‌ویژه اینکه در تلقی او هستی همان زبان، یا به تعبیر بهتر، زبان تنها مجلای هستی مطلق است. به همین دلیل وقتی به متن مراجعه می‌کند، همانند هایدگر، هرگز دنبال فهم مراد مؤلف - دست‌کم در این دوره از تفکراتش - نبوده است، بلکه دنبال هستی یا همان حقیقت منطوقی در متن می‌گشته است؛ زیرا هایدگر با توجه به هدفی که داشت - شناخت مطلق هستی از طریق دیگر هستنده‌ها - متن را نیز به‌سان موجودات دیگر می‌دید که مجلای ظهور هستی مطلق هستند و دازاین با گشوده‌کردن خود به روی آنها، به جای خود آنان هستی و حقیقت منطوقی در ایشان را شهود و تجربه می‌کند. گادامر نیز تصریح می‌کند که اگر به سراغ متن می‌رود، به این دلیل است که متن آشکارا متعلق به تجربه انسان از جهان به‌طور کلی است (Idem, 2013, p.xx) و در این مراجعه در پی تجربه‌ای از هستی (Being) است که به وسیله متن آشکار می‌شود (Idem, 2006, p.270) و نه غرض نویسنده در مقام تفهیم و تفاهم.

۳. تلفیق تأثیرگذاری دو جریان فکری پدیدارشناسی و علوم انسانی بر گادامر

گادامر در برخورد با جریان دغدغه‌مند نسبت به علوم انسانی مواجهه‌ای منتقدانه داشت؛ زیرا معتقد بود پیش‌فرض دوم و سوم آنها باید اصلاح شود؛ چراکه باید به دنبال عینیت‌بخشی به علوم انسانی از طریق امری مبتنی بر خود انسان باشیم، نه اینکه با پیش‌گرفتن روش‌های درون‌علمی بخواهیم به این عینیت برسیم. این همان چیزی بود که در فلسفه هایدگر به‌طور کامل اشراب شده بود؛ زیرا این فلسفه - دست‌کم در هستی و زمان و هایدگر متقدم - کاملاً مبتنی بر خود دازاین بود.

بیان شد که دیلتای افزون بر دغدغه دستیابی به روش مخصوص به خود علوم انسانی، دنبال این نیز بود که پایه محکمی برای علوم انسانی در برابر علوم طبیعی تدارک کند که تا روش آن مبتنی بر اقتضائات خودش و متمایز از روش علوم طبیعی باشد. به همین دلیل او در آخرین اندیشه‌هایش هرمنوتیک تاریخی را که بر پایه هرمنوتیک روش‌شناختی شلایرماخر بود، به عنوان روش علوم انسانی معرفی کرد. گادامر در کتاب حقیقت و روش ناظر به این نظرات دیلتای می‌گوید:

دیتای با بیان هرمنوتیک تاریخی دنبال روشی برای علوم انسانی بود، ولی در این مسیر کامیاب نشد و با این کار نتوانست پایه محکمی برای علوم انسانی تدارک ببیند؛ زیرا به هر حال او بر همان پیش فرض اصلی علوم مدرن در لزوم اتخاذ روش پافشاری داشت (Ibid, p.249).

گادامر معتقد است که هستی‌شناسی هایدگر می‌تواند این نقص را جبران کند (Ibid). از این رو کوشید تا برای حل مشکل مزبور در علوم انسانی روش هرمنوتیک تاریخی را با استفاده از اندیشه‌های هایدگر اصلاح کند؛ بنابراین در کتاب **حقیقت و روش** به صراحت می‌گوید که این کتاب را نوشته تا این جنبه را اصلاح کند (Ibid, p.250). البته او اختلاف هدف هایدگر را با هدف علوم انسانی نیز مدنظر داشته و می‌گوید:

ما سعی خواهیم کرد نشان دهیم که آیا کار بنیادین هستی‌شناسی هایدگر می‌تواند در ساختن هرمنوتیک تاریخی مشارکت کند؟ البته قصد هایدگر بی‌شک چیز دیگری بوده است و لذا باید مواظب استنباط نتایج خیلی شتاب‌زده از تحلیل وجودی‌اش درباره تاریخ‌مندی دازاین باشیم (Ibid, p.252).

ب) تهافت‌های گادامر در مواجهه با روش‌های تفسیری هرمنوتیک سنتی

علی‌رغم همه مطالب گفته‌شده، اینکه بتوانیم بگوییم گادامر همواره حل یک مسئله را مورد توجه قرار داده و از آن نیز عدول نکرده است، مطلب مشکلی است؛ زیرا- به قول شاگردانش مانند جین گروندن و دیگران (گروندن، ۱۳۹۱، صص ۱۸۵ و ۱۸۹-۱۹۰)- او بسیار متفاوت سخن گفته و همین امر سبب شده فهم مرادش کمی دشوار شود. به همین دلیل است که بسیاری از خوانندگان او مراد وی را حتی در فهم کلیدی‌ترین مفهوم هرمنوتیکش- یعنی «حقیقت»- نفهمیده‌اند و این امر را نقیصه‌ای برای او برشمرده‌اند (Dostal, 1994, p.47). این امر سبب شده تا برداشت‌های متفاوتی از اندیشه‌های گادامر صورت گیرد؛ تا جایی که خودش نیز در پیش‌گفتارهایی که بر چاپ‌های بعدی کتاب **حقیقت و روش** نوشته یا در نوشتارهایی که بعداً نگاشته و به صورت پیوست به متن اصلی کتاب مزبور اضافه کرده است، به سوء برداشت‌هایی که از منظورش رخ داده، اشاره کند (Gadamer, 2013, pp.xxv & 576).

اما واقعیت قضیه این است که اشکال به خود گادامر بر می گردد؛ زیرا بیانات او نشان می دهد از فضای اولیه ای که به تبع هایدگر در آن قرار داشته و کاملاً ماهیتی هستی شناختی دارد، به فضای دیگری عدول کرده که کاملاً ماهیتی روش شناختی دارد و به علوم تفسیری مربوط است؛ یعنی فضایی که هرگز تناسبی به فضای فکری اول ندارد (در ادامه نشان می دهیم که گادامر به این مطلب مبتلا شده است). البته بحث در این نیست که گادامر از یک فضای فکری با ادبیات و قواعدی خاص صرف نظر کرده و وارد فضای فکری دومی شده است؛ زیرا این امر که اشکالی ندارد، بلکه بحث بر این است او از فلسفه ای خاص که انتظارات از آن از اساس محدود بوده، نتایجی عام گرفته و آن نتایج را به همه حوزه ها تسری داده است و این چیزی بوده که خودش بارها از ابتلای به آن زنهار می داده است. گادامر خود بیان می کند که قصد هایدگر بی گمان چیز دیگری بوده است و ما باید مواظب استنباط نتایج خیلی شتاب زده ای از تحلیل وجودی اش درباره تاریخ مندی دازاین باشیم (Idem, 2004, p.252). در زیر به این تهافت اشاره می کنیم.

۱. تصریحات گادامر به استقلال علوم تفسیری و انسانی از نتایج ابحاث هرمنوتیک فلسفی

گادامر در صفحاتی از کتاب حقیقت و روش تصریح می کند که اگر در علوم انسانی بحث می کند، بحث او به اسلوب های تجربه که بیرون و ورای علوم انسانی قرار دارند، مرتبط می شوند (Idem, 2013, p. xxi) و تلاش او در این کتاب برای فهمیدن آن چیزی است که علوم انسانی ورای خود تأملی روش شناختی شان واقعاً هستند (Idem, 2006, p. xxii). او حتی از روش های درون دانشی با عنوان «ابزارهای روش شناختی مناسب علم» (Ibid) یاد می کند. وی تصریح می کند که در این کتاب هدف، بررسی فن یا تکنیک فهمیدن نیست؛ زیرا با فن و تکنیک شهود و تجربه حقیقت ممکن نیست (Idem, 2013, p. xxii). گادامر حتی وقتی وظیفه هرمنوتیک مد نظرش را بیان می کند و موقعیت کارکردی آن را مکانی میان مفسر و متن تعیین می نماید، بیان می کند:

با مفروض قراردادادن موقعیت میانی که هرمنوتیک در آن ظاهر می شود، این امر نتیجه می شود که بنابراین کار هرمنوتیک توسعه رویه و روش فهم نیست، بلکه

شفاف کردن شرایطی است که در آن فهم رخ می‌دهد؛ اما این شرایط به رویه یا روشی که مفسر باید خودش نسبت به متن اعمال کند، بالغ نمی‌شود، بلکه آنها- یعنی روش‌ها و رویه‌های تفسیری- باید مفروض و مسلم باشند (Idem, 2006, p.295).

او حتی در پیش‌گفتاری که بر چاپ دوم کتاب خود- سه سال بعد از چاپ اول- می‌نویسد، بیان می‌کند:

من باید به‌طور خلاصه یک بار دیگر خطوط کلی هدف و ادعای کلان را به اجمال بیان کنم. بیان جدید من از اصطلاح هرمنوتیک، با سابقه طولانی‌اش، ظاهراً موجب برخی بدفهمی‌ها شده است. هدف من به دست‌دادن کتاب‌دستی‌ای برای راهنمایی کردن فهم در طریقه هرمنوتیک سابق نبود. من نمی‌خواستم نظام قوانین توصیف رویه روشی علوم انسانی را شرح دهم و به دقت بررسی کنم... توجه واقعی من فلسفی بود و فلسفی هست... بنابراین روش‌های علوم انسانی اصلاً در این تحقیق محل بحث نیستند... از این رو من ابدأ و هرگز انکار کردن ضرورت کار روشی در درون علوم انسانی را قصد نکردم (Gadamer, 2013, pp.xxv-xxvi).

او در جایی که نقطه شروع هرمنوتیک خود را معین کند، باز به همین مطلب که اساساً ناظر به روش‌های درونی علم سخن نمی‌گوید و آنها را نیز مسلم و پذیرفتنی می‌داند، می‌گوید:

مورخ قانونی (مورخی که با قواعد علم تاریخ وقایع را بررسی می‌کند)، مانند یک قاضی، روش‌های خودش را برای جلوگیری از اشتباه دارد و در این ساحت‌ها من به کلی با او موافقم؛ اما علاقه هرمنوتیکی یک فیلسوف به‌طور دقیق از جایی شروع می‌شود که مورخ قانونی از بروز خطا در فهم به‌خوبی جلوگیری کرده است. هم مورخ قانونی و هم متعصب قانونی، حقیقتی را تصدیق می‌کنند و به وجود آن شهادت می‌دهند که ورای آنچه آنها می‌دانند، وسعت یافته است- که دستیابی به این حقیقت که در پس گفتارها و اندیشه‌هاست، هدف گادامر است (Ibid, p.xxx).

حتی پالمر وقتی می خواهد افکار گادامر را گزارش کند، می گوید به این مهم باید توجه کنیم که میان هرمنوتیک فلسفی گادامر و هرمنوتیک روش شناختی تمایز است؛ زیرا گادامر به طور مستقیم با مسائل عملی فرموله کردن و به شکل قاعده درآوردن اصول صحیح برای تفسیر سروکار ندارد، بلکه او می خواهد خود پدیده فهم را روشن کند. این اصلاً به این معنا نیست که او منکر اهمیت فرموله کردن و به شکل قاعده درآوردن چنین قواعدی است، بلکه در برابر چنین اصول و ضوابطی در اصول تفسیری ضروری هستند (Palmer, 1980, p.163).

خود گادامر تصریح می کند که فهمیدن ایده ها و اندیشه های نویسنده واقعاً یک وظیفه متفاوتی است که شرایط خاص خود را داشته و در مقایسه با تجربه ناب هرمنوتیکی که او در متن به دنبال آن است، یک امر محدودتر و کوچک تری است (Gadamer, 2006, p.366). او می گوید اینکه دستیابی به اندیشه ها و قصد مؤلف را همه و همه جهت همت خود قرار داده و آن را فضیلتی علمی به شمار بیاوریم، نوعی فروکاست از مطلب مهم تری است که ما دنبال آن هستیم (Ibid). وی معتقد است فروکاست هرمنوتیک به دستیابی قصد نویسنده به طور دقیق به همان اندازه نامناسب است که حوادث تاریخی را به اغراض شخصی بازیگران آن تنزل دهیم و از حقایق و عبرت های پشت آن غفلت ورزیم (Ibid). ایشان تصریح می کند که در این مسیر و برای رسیدن به آن هدف بزرگ تر به دانستن مقبولات و مسلمات در نزد نویسنده نیاز دارد؛ زیرا گریزی از آن نیست، ولی اینکه قصد مؤلف از این نوشته چه بوده، برایش مهم نیست (Ibid, p.367).

شاهد مهم: دیدگاه گادامر در مورد عدم تسری نتایج هرمنوتیکش به فهم کتاب مقدس

یکی از شواهد خوب برای این مدعا دیدگاه اولیه گادامر در مورد تسری نتایج نظراتش درباره فهم نسبت به تفسیر کتاب مقدس مسیحیان است. او در بخش دوم کتاب خود، بعد از اینکه ساختار کلی فهم را بیان می کند و از دخالت های پیش ساختارهای دزاین در فهم بحث می نماید و به کاربردی بودن معنا می پردازد، برای شاهد آوردن نسبت به

کاربردی بودن معنا به هرمنوتیک کتاب مقدس اشاره دارد و نکاتی را در ضمن آن بیان می‌کند که شاهد خوبی بر مدعای ماست. وی در این توضیحات به صراحت به تأثیر بلامنزاع مبادی الهیاتی کتاب مقدس در تفسیر این متون اشاره کرده و می‌گوید؛ مصحف کلام خداست و این یعنی این کلام برتری مطلق بر دکتین همه مفسران دارد و این مطلبی است که هرگز نباید از آن چشم‌پوشی کرد. در نتیجه فهمیدن مصحف نمی‌تواند صرفاً یک کاوش علمی یا اندیشمندانه از معنایش باشد (Ibid, pp.325-326).

گادامر در ادامه، بعد از ذکر نقل قولی از بولتمان (Bultmann) که می‌گوید فهم کتاب مقدس دقیقاً تابع همان شرایط فهم در متون دیگر است، به این بیان تعریض می‌زند و آن را مبهم و نادرست بر می‌شمرد و با وارد کردن نقض‌هایی به کلام او از قول هوفمان (Hofmann) که مورد وثوق بولتمان است، به‌طور تأیید آمیزی می‌گوید: «هرمنوتیک کتاب مقدس متضمن ارتباطی با محتوای کتاب مقدس (انجیل) است» (Ibid, p.326).

در ادامه نیز توضیح می‌دهد که فهم کتاب مقدس در گرو برخوردار بودن مفسر از ایمان است و فهم کتاب مقدس تنها برای کسی ممکن است که خود را مورد خطاب پروردگار از طریق کلمه خود قرار دهد، وگرنه دیگران نمی‌توانند این کلام را بفهمند (Ibid, p.327). او حتی در پیش‌گفتار خود بر چاپ دوم کتابش در خصوص رویکرد اساسی‌اش در هرمنوتیک مد نظرش می‌گوید: «اینکه رویکرد جدید او به هرمنوتیک بخواهد به‌طور ضمنی هر نوع نتیجه‌متافیزیکی را بفهماند، مبراست و هرگز در پی آن نیست» (Idem, 2013, p.xxxiii).

وی حتی وقتی اقدام اندیشمندان عصر روشنگری را در کنار نهادن همه پیش‌فرض‌ها در برابر عقل خودبیناد گزارش می‌کند و به تحلیل آن می‌نشیند، توضیح می‌دهد که روشنفکران انگلیسی و فرانسوی به غلط از دخالت پیش‌فرض‌های الهیاتی نیز خودداری کردند، ولی روشنفکران آلمانی به‌درستی از این منش تبعیت نکردند و پیش‌فرض‌های درست مسیحیت را در فهم دخالت دادند (Gadamer, 2006, p.275). او با نقد هرمنوتیک روشنفکرانی که پیش‌فرض‌های الهیاتی را کنار گذاشت و با نگاه پدیدارشناختی

خود می‌گوید:

ضرورتی نداشت که این نوع از هرمنوتیک به سمت نقد مذهب، همان‌گونه که مثلاً در اسپینوزا ملاحظه می‌کنیم، سوق داده می‌شود، بلکه امکان حقیقت‌ماورای طبیعی می‌توانست به کلی مفتوح باقی بماند؛ از این رو فلاسفه حیطهٔ عمل عقل را محدود کردند و مرجعیت کتاب مقدس و کلیسا را تصدیق نمودند (Ibid, p.279).

این بیانات به‌طور دقیق‌گویای این است که *گادامر* وقتی می‌خواهد ادعای کلی خود را دربارهٔ فهم به دیگر حوزه‌ها تسری دهد، به اقتضائات داخلی آنها به‌طور دقیق توجه می‌کند و به هرمنوتیک عمومی خود می‌افزاید؛ برای نمونه حتی پیش‌فرض‌های الهیاتی را کاملاً در فرایند تفسیر دخالت می‌دهد و مفسر را از تفسیرکردنش مطلق‌العنان نمی‌بیند. اینها همان بخش‌هایی از حقیقت و روش و ساختار فکری *گادامر* هستند که روشنفکران دینی جهان اسلام هرگز آنها را ترجمه نکردند و هرگز نیز مبنای عمل قرار ندادند. اما این مباحث و این تصریحات از خود *گادامر* نشان می‌دهد که قبل از تعمیم و تسری نتایج بحث‌های *گادامر* - و حتی قبل از او، *هایدگر* - به دیگر حوزه‌ها باید دید که آنها در چه مقامی خواسته‌اند سخن بگویند و اقتضائات آن مقام‌ها چیست. بعد از آن نیز باید با رعایت شرایط بومی هر حوزه به تسری یا عدم تسری نتایج آنها به آن حوزه‌ها اقدام کرد.

۲. تصریحات *گادامر* به عمومیت (Universality) نتایج بحث‌های هرمنوتیک فلسفی و تأثیر آن در علوم تفسیری

گادامر برخلاف بیانات گذشته، در گفته‌های بعدی خود نتایج بحث‌هایش در هرمنوتیک فلسفی را فراگیر دانسته و آنها را به علوم دیگر تسری می‌دهد؛ زیرا می‌گوید این مباحث ساختار فهم در مفسر را به بحث می‌نشیند و این ساختار نیز در همه جا برقرار است. او حتی با توجه به نتایجی که از بحث‌های خود می‌گیرد، به تمیزی و قضاوت در مورد روش‌ها و پیش‌فرض‌های علوم دیگر می‌پردازد. این دسته از بیانات *گادامر* مورد استناد روشنفکران دینی قرار گرفته و آنها را بسیار پر و بال داده‌اند.

گادامر در این دسته از بیاناتش در مقاله‌ای که درباره «عمومیت و فراگیری هرمنوتیک»^۱ش نوشته است، تصریح می‌کند که نتایج مباحث هرمنوتیکی او عمومیت دارند و دامنه تأثیر آنها تنها به حوزه‌هایی که در ابتدا تحقیقاتش ناظر به آنها بوده، محدود نمی‌شوند (Idem, 1977, pp.10-11).

او درباره علوم تفسیری نیز همین رویکرد را دارد؛ هرچند تنها مکتب تفسیری که در برابر گادامر قرار داشت، هرمنوتیک روش‌شناختی بود که شلایرماخر آن را بنا نهاده و از سوی دیلتای به حوزه علوم انسانی وارد شده بود.^۲ او با استفاده از مبانی نظری خود و نتایج برآمده از آن، به پیش‌فرض‌های اصلی و روش‌های این مکتب تفسیری پرداخته و آنها را نقد و انکار جدی کرده است. برای نمونه یکی از پیش‌فرض‌های مهم هرمنوتیک روش‌شناختی، پیش‌فرض معناشناختی است که لب مرکزی آن پس از قبول معانی‌تصوریه و تصدیقیه اولیه - که گادامر این را قبول دارد - همان مراد جدی مؤلف است که با روش بازآفرینی فردیت یا تجربه‌درونی او توسط مفسر قابل دستیابی است. گادامر در نقد این پیش‌فرض و روش رسیدن به آن مطالب زیادی را در جاهای مختلف به‌ویژه در فصل سوم کتاب حقیقت و روش ایراد کرده است. او معتقد است، معنای اصلی متن - صرف‌نظر از دلالت‌تصوریه و تصدیقیه اول - هرگز نمی‌تواند مراد جدی مؤلف باشد، بلکه معنا همان معنای کاربردی‌ای است که برای مفسر می‌تواند تحقق بیابد و ناظر به موقعیت هرمنوتیکی فعلی اوست. این بیان و عقیده هم ریشه در هدف پدیدارشناختی اصلی او - که قبل از این گذشت - دارد و هم مبتنی بر این است که تسلط پیش‌داوری‌ها، که برخاسته از سنت حاکم بر فرد است، بر هر فرد، به گونه‌ای است که فهم او را تاریخ‌مند کرده و

* دقت در این نکته بایسته است که گادامر در مکاتب تفسیری با دیگر مکاتب روبه‌رو نشده است؛ برای نمونه او هرگز بحث‌های خود را ناظر به اصول فقه و روش‌های آن سامان نداده و به پرسش و پاسخ با آن نپرداخته است. برای این امر نیز دلایلی وجود دارد که مهم‌ترین آنها مطرح‌بودن جریان فکری هرمنوتیک روش‌شناختی در عصر او و مطرح‌نشدن موارد دیگر همچون اصول فقه برای وی و جامعه علمی او بوده است.

هرگز اجازه سفر در عمود زمان را به او برای تجربه فردیت یا تجربه درونی نویسنده‌ای که مربوط به گذشته دور است، نمی‌دهد (Gadamer, 2006, p.398). او معتقد است: درواقع متن مسئله مرکزی پدیده هرمنوتیکی است؛ تا جایی که جدایی آن از نویسنده و از مخاطبان مخصوص و اولیه‌اش به او یک زندگی خاص خودش می‌دهد. آنچه در یک نوشته تثبیت می‌شود، خود را به حوزه عمومی معنا رسانده است که در آن هر کسی که می‌تواند آن را بخواند، یک مشارکت یکسان و علی‌السویه‌ای دارد (Ibid, p.393).

گادامر در این دوره با استناد به آموزه تاریخ‌مندی انسان که در دوره قبل فکری خود به آن متفطن شده بود، امکان دستیابی به معانی مد نظر نویسنده را محقق نمی‌بیند. او به همین دلیل بر این باور است که افق معنایی فهم نمی‌تواند به نیت نویسنده یا به واسطه افق مخاطب اولیه محدود شود (Ibid, p.396). وی غیر از دلایل قبلی که به امکان فهم مراد نویسنده و فهم مخاطبان اولیه تردید کرده بود، نکته‌ای می‌گوید که شاید در وجه جمع این گفته‌ها و بیانات قبلی‌اش راهگشا باشد. ایشان می‌گوید: «اینکه می‌گویم تعهدی به مراد مؤلف و فهم مخاطبان اولیه در معنای متن ندارم، به این دلیل است که اصلاً قرار نیست متون را همچون وصفی زنده از ذهنیت نویسنده‌شان بفهمیم» (Ibid)، بلکه فهمیدن معنای یک متن همواره به معنای تطبیق آن با شرایط خودمان است (Ibid, p.399). او از این معنا با عنوان «کاربرد» (Application) یاد می‌کند که درواقع همان معنای مترجم در موقعیت فعلی خود مفسر است. برداشت او از این گونه معنا کاملاً پدیدارشناسانه و متناسب با اهداف اولیه اوست.

۳. مغالطه به کارگیری قواعد هستی‌شناختی در مباحث روش‌شناسی

با توجه به مباحث فوق به نظر می‌رسد گادامر در مغالطه پنهان و دقیقی گرفتار شده است و توجهی نیز به آن نکرده است؛ زیرا مباحث فوق نشان می‌دهد که اولاً اندیشه‌های هایدگر بنیان‌های فکری گادامر را شکل داده است؛ ثانیاً هدف اولیه او از شروع پروژه هرمنوتیک فلسفی هرگز دستیابی به معنای مد نظر نویسنده - هرچند با رویکردی هستی‌شناختی - نیز نبوده است، بلکه مراد اصلی او بنانهادن روش علوم انسانی بر پایه اندیشه‌های فلسفی

هایدگر بوده است. وی در این راستا تصریح کرد که معطوف کردن همه همت خود به قصد نویسنده، فروکاست از یک مطلب مهم‌تر است (Ibid, p.366) که همان تجربه حقیقت است؛ امری که فراتر از قلمروی روش علمی است و تنها با تجربه می‌توان به آن رسید (Gadamer, 2013, pp.xxx-xxi)؛ حقیقتی که رهاورد سنت است (Ibid, p.xxii) و همچون عبرت‌آموزی‌هایی است که از وقایع تاریخی فهمیده می‌شود (Idem, 2006, p.366). او در این دوره با همان تلقی هایدگر از حقیقت، وجود، فهم، معنا، تفسیر، تاریخ‌مندی انسان و... با قبول روش پدیدارشناسی او به عنوان روش هرمنوتیک فلسفی، به دنبال کشف حقیقت منطقی در متن بوده است. همان‌گونه که پیداست، این فضای فکری کاملاً هستی‌شناسانه است و مثال آن دغدغه‌های یک فیلسوف یا عارف در شناخت حقیقت است و هیچ سنخیتی میان این مباحث و مباحث روشی نیست.

اما با این همه، گادامر در ادامه افکارش، بدون توجه به این اقتضای مهم، قواعد و نتایج به‌دست‌آمده را در فضای فکری مزبور در علوم تفسیری که کاملاً ماهیتی روش‌شناختی دارند، وارد می‌کند و به ممیزی مباحث آنها می‌پردازد. البته شاید این گمان شود که مباحث اول افکار گادامر تنقیح مبانی علوم تفسیری بوده و به این عنوان می‌توانست در علوم تفسیری تأثیرگذار باشد و کاری هم که گادامر کرده است، همین بوده است؛ یعنی با نتایجی که در دوره اول به دست آورده بود، به تنقیح اصول موضوعه‌ای برای علوم تفسیری پرداخته که آنها نیز نتایج روش‌شناختی در علوم تفسیری داشته‌اند. اما این گفته نیز نادرست است و فهم نادرستی آن در گرو توجه به هدف اصلی هایدگر و روش تعریف پروژه او برای رسیدن به این مهم است.

بیان شد که هدف هایدگر در همه پژوهش‌هایش ادراک و شناخت هستی مطلق و آن هم تنها از راه علم حضوری بوده است. او برای رسیدن به این هدف، برای خود پروژه‌ای تعیین کرد و حدود و ثغور آن را نیز مشخص نمود. وی در این باره بدون اینکه منکر غیب، خداوند، وجود فرشتگان، تجربه غیبی و مانند آن شود، علم حضوری خود را علمی تعیین کرد که برای همگان قابل دسترسی باشد و آن هم علم حضوری تحقق‌پذیر برای

انسان در مسیر جاری زندگی اش - و نه علوم حضوری برخاسته از شهودات غیبی - بود. روشی را که برای رسیدن به این علم حضوری تعیین نمود نیز پدیدارشناسی بود؛ زیرا پدیدارشناسی را وافی به مقصود خود می دید. گادامر برای رسیدن به هستی مطلق می - خواست از طریق هستی موجودات در دسترس خود و شناخت هستی آنها استفاده کند. از این رو با اینکه طبیعت را قبول داشت و برای همه موجودات قائل به تعیین نفس الامری بود، موجودات را به دو دسته تقسیم کرد: دسته نخست موجوداتی بودند که به هیچ روی در دایره کاربردها و جهان انسان مشخص قرار نمی گرفتند؛ دسته دوم نیز موجوداتی بودند که به طریقی در دایره کاربردها، شناخت و نیاز او قرار می گرفتند. او موجودات دسته اول را موجودات فرادستی و موجودات دسته دوم را موجودات دم دستی نامید و موجودات فرادستی را به کلی از قلمرو پروژه خود خارج کرد و پروژه اش را هرگز معطوف به آنها تعریف ننمود؛ زیرا می خواست به طریق آسان تری که عبارت بود از مسیر موجوداتی که در شعاع توجه و کاربرد او قرار می گرفتند و نه موجودات دیگر، به هستی مطلق برسد. جیمزال. پروتی یکی از هایدگرشناسان معروف درباره نظر او در مورد خداوند می گوید، که هایدگر هرگز وجود خدا را در هیچ کجا انکار نکرده است (پروتی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۰)، اما با این حال، برای شناخت هستی مطلق سراغ او هم نرفته است؛ زیرا نمی خواست وجود هستی را از طریق مفاهیم پیگیری کند. علم حضوری به خداوند متعال را هم که برای خودش متصور نمی دیده است. او حتی سراغ متافیزیک - یعنی فلسفه رایج در آن زمان - هم نمی رود و دلیل آن را خلاص شدن از دست اداراکات حصولی معرفی می کند (همان، ص ۱۵۱-۱۵۲).

از این روست که کوشش های علمی هایدگر هم از سوی خود او و هم توسط شارحان او «پروژه» نامیده شده است؛ زیرا او یک هدف مشخصی داشت و برای رسیدن به آن نیز پروژه ای برای خود تعریف کرد که در آن حدود و ثغور کار خود را تعریف نمود و در این راستا تنها به بعدی از انسان و جهان پرداخت و ابعاد دیگر را نیز هرگز انکار نکرد، ولی کاری به آنها هم نداشت. به این دلیل است که به راحتی می توان گفت اگر از اول

هایدگر هدف خود را شناخت موجودات واقعی عالم، اعم از موجودات فرادستی یا دم‌دستی می‌گذاشت، شاید به گونه دیگری عمل می‌کرد و نگاه متفاوت او به حقیقت، وجود، معنا، انسان، جهان و همه مفاهیم اساسی دیگری که در اندیشه او معنای جدیدی به خود گرفته‌اند، به گونه دیگری می‌شد. این تعاریف همه در این بستر فکری بوده‌اند و در واقع از قبیل تنقیح دقیق پروژه برای اطمینان از رسیدن به هدف انتخاب شده‌اند؛ بنابراین هرگز به معنای نفی واقعی و نفس‌الامری دیگر ابعاد انسان، جهان، سایر موجودات و قواعد دیگر جاری در عالم نیستند. این توجه از آغاز در *گادامر* هم بوده است، ولی در ادامه به فراموشی سپرده شده است؛ از این رو او در دوره اول نتایج مباحثش را برای شناخت کلمات الهی کافی نمی‌دانست و فهم کلمات کتاب مقدس را که بر اساس الهیات مسیحی کلمات روح‌القدس هستند، محتاج به مبادی دیگری نیز می‌دید. یا اینکه خود او اذعان می‌کرد که در ابتدا هرگز دنبال تعمیم عقایدش به دیگر حوزه‌ها نبوده است (Gadamer, 1977, pp.10-11)؛ اما با این همه، به یک‌باره می‌بینیم که نتایج بحث‌هایی را که با این انگیزه و در راستای این پروژه سامان یافته بودند و هرگز ادعای نفی غیر خود را نداشتند و تنها می‌گفتند که ما در محاسباتمان کاری به آنها نداریم، مبنای انحصار و نفی غیر قرار داده و به کلی با تمسک به همان‌ها منکر غیر آن می‌شود.

تعمیم‌دادن نتایج این مباحث به حوزه‌های تفسیری و حتی ساختن پیش‌فرض‌ها و مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آنها نیز نادرست است؛ زیرا این مباحث قید انحصار و نفی دیگر واقعیت‌های موجود در نفس‌الامر را نداشتند و برای پروژه‌ای خاص تعریف شده بودند. از این رو به نظر می‌رسد که *گادامر* گرفتار مغالطه بزرگی شده که عبارت است از: تعمیم یک دستگاه معرفتی که تنها برای یک پروژه‌ی خاص طراحی شده بود و خود ادعای عمومیت نداشت، به همه حوزه‌های معرفتی، از جمله به حوزه علوم تفسیری و روش‌شناختی.؛ زیرا مباحث *هایدگر* که همان مبانی اندیشه‌ای *گادامر* در همه احوال بوده‌اند، اولاً ماهیتی هستی‌شناختی دارند و نه روش‌شناختی، ثانیاً هرگز در مقام بررسی تمام و کمال نفس‌الامر جهان و حقائق اولیه و ثانویه‌ی آن نبوده‌اند و ثالثاً هدفی که در

آغاز برای آنها تعریف شده بود هرگز در راستای بررسی مبانی هستی‌شناختی، معناشناختی و معرفت‌شناختی فهم قصد نویسنده نبوده است تا به نفی یا اثبات آنها منجر شوند. رابرت هولاب می‌گوید: «شیوه استدلال‌های گادامر گویای آن است که وقتی از محدوده فلسفه هستی‌شناختی خودش، گام را فراتر می‌گذارد و به درون حوزه‌های دیگر مانند حوزه اندیشه اجتماعی وارد می‌شود، آمادگی لازم برای مباحثه را ندارد» (هولاب، ۱۳۹۳، ص ۱۰۲).

از این رو با اطمینان خاطر می‌توان گفت اگر هدف اصلی *هایدگر* از ابتدا شناخت قصد مؤلف و بررسی مبانی فلسفی آن بود، پروژه فلسفی او به گونه دیگری می‌شد؛ زیرا دیگر در این هدف نیاز به علم حضوری به قصد مؤلف نبود و با علم حصولی نیز این امکان فراهم می‌شد و شاید از اساس نیازی به پدیدارشناسی نیز نبود که در این صورت، قلب معنای شدید همه مفاهیم کلیدی از جمله هستی، حقیقت، فهم، معنا، جهان، انسان و... نیز رخ نمی‌داد. *هایدگر* اگر به پدیدارشناسی روی آورد، تنها به این دلیل بود که آن را مناسب هدف اصلی پروژه خود می‌دید، نه اینکه آن را تنها روش فهم بشمارد. خود *گادامر* وقتی در علوم طبیعی *هابرماس* از او انتقاد می‌کند، بیان می‌دارد که هرگز دنبال اینکه بگوید شناخت هستی منحصر در روشی که او می‌گوید نیست، بلکه تنها می‌خواست انحصار آن را بشکند. در پایان اگر بخواهیم مثالی برای فهم بهتر این مطلب بزنیم، به علم عرفان نظری و اصول فقه مثال می‌زنیم. چگونه اگر عارف و عالم به عرفان نظری بخواهد نتایج به دست آمده را در عرفان، که دغدغه شهود خدای متعال به عنوان مطلق هستی دارد، در اصول فقه، که علمی کاملاً عرفی است، به کار ببرد و با نتایج به دست آمده در آن علم به ممیزی قواعد تفسیری دانش اصول فقه و حتی به ممیزی مبانی آن پردازد، کاری نادرست و به لحاظ علمی غلط است. دخالت دادن قواعد وجودشناختی *هایدگر* در هرمنوتیک روش‌شناختی که علمی برای شناخت قصد مؤلف است نیز نادرست بوده است. کاری که *گادامر* در ادامه کرده است و با این شیوه در کتاب *حقیقت و روش* خود بارها اندیشه‌های *شلایرماخر* را در هرمنوتیک روش‌شناختی‌اش نقد کرده است و مبانی آن را به کلی مخدوش نموده است.

نتیجه اینکه همه مباحث مربوط به دوره دوم او، اعم از اینکه انسان منحصراً تاریخ‌مند است، انسان بعد غیرمادی ندارد که در همگان مشترک باشد، امکان فهم مراد مؤلف با وجود فاصله زمانی وجود ندارد و... با این نقد مبنایی روبه‌روست که همه ماحصل به‌کارگیری قواعدی هستند که مناسب این عرصه نبوده‌اند و برای آن نیز تعبیه نشده بودند.

نتیجه‌گیری

مسئله اصلی هرمنوتیک گادامر در ابتدا کشف حقیقت و هستی‌ای (با تلقی هایدگری از هستی) است که در ورای متون قرار دارد تا از رهگذر آن بتواند در برابر روشی که دیتای در علوم انسانی مطرح می‌کند، شیوه کارآمدتری برای این علوم تبیین کند. روش او در این کشف نیز کاملاً پدیدارشناسانه است. البته علوم انسانی نزد او همانند دیتای علوم تاریخی هستند، ولی روش دستیابی به حقایق منطوی در آنها از طریق تمرکز بر خود انسان (همان دازاین در نزد هایدگر) است و نه به‌کاربردن روش‌های مرسوم در علوم مدرن و هرمنوتیک سنتی، از جمله هرمنوتیک روش‌شناختی شلایرماخر. او در این مرحله از اندیشه خود بر اساس قواعد هستی‌شناسی هایدگر که بدون ادعای انحصارگرایی برای هدفی خاص طراحی شده بودند، بحث می‌کند و به نتایجی می‌رسد که بیشتر ریشه در مباحث هایدگر دارند. سنخ مباحث و نتایج او در این مرحله کاملاً هستی‌شناختی است و نوع چینش و نتایج از آنها نیز مطابق هدف اصلی تعریف‌شده در پروژه هایدگر است؛ ولی گادامر بدون توجه به سنخه این مباحث و هویت هستی‌شناختی آنها و بدون توجه به هدفی که این قواعد برای آن طراحی شده بودند و در مقام خود ادعای انحصارگرایی نیز نداشتند، به کار بست آنها در علوم تفسیری و روش‌های تفسیری آنها برای رسیدن به مراد مؤلف اقدام می‌کند که کاملاً ماهیت روش‌شناختی دارند و هدفشان نیز از اهداف مباحث مزبور متفاوت بود؛ از این رو در اندیشه‌های گادامر نوعی تهافت دیده می‌شود که با هم جمع‌شدنی نیستند.

منابع و مأخذ

۱. پالمر، ریچارد؛ علم هرمنوتیک؛ ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی؛ ج ۹، تهران:

- انتشارات هرمس، ۱۳۹۱.
۲. پروتی، جیمز ال.: پرسش از خدا در تفکر مارتین هایدگر؛ ترجمه محمدرضا جوزی؛ چ ۱، تهران: انتشارات ساقی، ۱۳۷۹.
 ۳. گروندن، ژان؛ درآمدی به هرمنوتیک فلسفی؛ ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی؛ چ ۱، تهران: انتشارات مینوی خرد، ۱۳۹۱.
 ۴. مجتهد شبستری، محمد؛ «هرمنوتیک فلسفی و تعدد قرائت ها از دین»؛ مجله بازتاب اندیشه، ش ۲۱، آذر ۱۳۸۰، ص ۲۱-۳۱.
 ۵. عرب صالحی، محمد؛ فهم در دام تاریخی نگری؛ چ ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
 ۶. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن؛ قوانین الاصول (طبع القدیم)؛ چ ۲، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۸۷ق.
 ۷. هولاب، رابرت و یورگن هابرماس؛ نقد در حوزه عمومی؛ ترجمه حسین بشیریه؛ چ ۸، تهران: نشر نی، ۱۳۹۳.
 8. Gdamer, Hans-Georg; **Truth and Metthod**; Translation Revised by Joel Weinsheimer and Donald G.Marshall, London-New York: Sheed and Ward Ltd and The Continuum Publishing Group, 2006.
 9. ____; **Truth and Metthod**; Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G.Marshall; first printing; London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury Academic, 2013.
 10. ____; **What Is Truth?**; published in Hermeneutics And Truth, edited by Brice R. Wachterhauser, Northwestern: Northwestern University Press, 1994.
 11. ____; **Philosophical Hermeneutics**; Translated and Edited by David E.; Linge, California: University of California Press, 1977.
 12. Hersch. E.d.; **Validity In Interpretation**; The U.S.A: by Yale Univercity, 1967.
 13. Dostal, Robert J.; **The Experience of truth for Gadamer and Heidegger**; published in Hermeneutics And Truth, edited by

- Brice R. Wachterhauser, Northwestern: Northwestern University Press, 1994.
14. Palmer, Richard E.; **Hermeneutics**; fifth printing, The U.S.A: Northwestern University Press, 1980.
15. Guignon, Charles B.; **The Cambridge Companion To Heidegger**; Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1993.

