



Examining the Theory of Polysemy in Gadamer's *Truth and Method*

Abbas Shah Mansouri¹, Ghasem Purhasan²

¹ PhD. Student, Religious Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran
(Corresponding author). zekr59@gmail.com

² Associate Professor, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. ghasemepurhasan@gmail.com

Abstract

One perspective worthy of deep consideration regarding the interpretation of religious texts is the theory of textual polysemy (*ta'addud ma'ānī*), which eliminates the dichotomy of correct/incorrect understanding from the hermeneutic process. By accepting all divergent interpretations of a text, this theory advocates pluralism in textual comprehension. Undoubtedly, one of the most influential works in this field—whose analysis significantly clarifies this perspective—is *Truth and Method*, the renowned work by Hans-Georg Gadamer. Framed within a philosophical context and grounded in his philosophical hermeneutics, Gadamer posits the polysemic nature of texts. In examining Gadamer's theory, its reliance on the “*non-intentionality*” (*‘adam qaṣḍiyyat*) of texts and the *re-creation of meaning* (*baz khalq ma'nā*) during reading becomes evident. This paper briefly introduces Gadamer's philosophical hermeneutics and explores its implications to present his viewpoint. Gadamer's hermeneutics appears profoundly influenced by the ideas of Heidegger and Hegel, articulated within a declarative (*i'lānī*) philosophical framework. Beyond its weakness in providing substantiated arguments and its lack of firm epistemological foundations, Gadamer's philosophical hermeneutics leads to problematic implications (*lawāzim*), including the suspension of rational understanding (*ta'ṭīl fahm*), the obstruction of dialogue, and the rejection of authorial intent (*naqd qaṣd mu'allif*). It prioritizes *meaning production* over *authorial intent retrieval*, ultimately affirming textual polysemy. Based on these principles, philosophical hermeneutics dismisses all criteria for evaluating the validity of interpretations, embracing interpretive pluralism. These implications, coupled with the theory's weak foundational premises, have prompted numerous scholars to critique Gadamer's views. Key criticisms include relativism (*nisbiyyat*), lack of argumentative coherence (*‘adam insijām*), self-contradiction (*tanāquḍ*), disregard for axiomatic principles of human understanding, ambiguities regarding the nature of understanding and its linguistic dependency, and the outright rejection of methodological rigor. Such critiques challenge the viability of Gadamer's hermeneutical project.

Keywords: Philosophical hermeneutics, Gadamer, interpretation (*ta'wīl*), polysemy (*ta'addud ma'ānī*), *Truth and Method*.

Cite this article: Shah Mansouri, A. & Purhasan, G. (2024). Examining the Theory of Polysemy in Gadamer's *Truth and Method*. *Theosophia Practica*, 16(62), p. 63-78. <https://doi.org/10.22081/pwq.2025.42239.340>

Received: 2024-06-18 ; **Revised:** 2024-08-05 ; **Accepted:** 2024-10-18 ; **Published online:** 2024-12-25

© The Author(s).

Article type: Research Article

Publisher: Baqir al-Olum University



بررسی نظریه چندمعنا بودن متن در کتاب «حقیقت و روش» گادامر

عباس شاهمنصوری^۱، قاسم پورحسن^۲

^۱ دانشجوی دکتری، دین پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول)، zekr59@gmail.com

^۲ دانشیار، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. ghasemepurhasan@gmail.com

چکیده

یکی از دیدگاه‌هایی که در مورد فهم متون دینی می‌تواند قابل تأمل فراوان باشد، نظریه چند معنا بودن متون است که بر آن اساس، صحت و سقم فهم از صحنه فهم متون حذف شده و با پذیرش همه برداشت‌های متفاوت از یک متن، به سوی تکثرگرایی در فهم گام برداشته می‌شود. بدون تردید یکی از تاثیرگذارترین کتبی که در این زمینه نگاشته شده و تحلیل و بررسی آن به فهم این دیدگاه کمک شایانی می‌نماید، کتاب «حقیقت و روش»^۲ اثر معروف گادامر^۳ است که در بستری فلسفی و با طرح هرمنوتیک فلسفی، نظریه چند معنا بودن متن را قائل می‌شود. در بررسی نظریه گادامر، آنچه مشهود است، ابتناء آن بر «عدم قصدیت» و خوانش متون با بازآفرینی معناست. معرفی اجمالی هرمنوتیک فلسفی گادامر و نیز بیان لوازم آن، تلاشی برای ارائه دیدگاه گادامر در این نوشتار است. به نظر می‌رسد، هرمنوتیکی که گادامر ارائه می‌نماید، تحت تأثیر شدید آراء هایدگر و هگل و در فضای فلسفه‌ای اعلامی ابراز می‌شود. هرمنوتیک فلسفی گادامر علاوه بر ضعف در ارائه دلیل و عدم ابتناء بر شالوده‌های استدلالی محکم، لوازمی را موجب می‌شود که پذیرش آن‌ها نتایجی همچون تعطیل فهم و تعامل و انسداد گفتگوی عقلانی را موجب می‌شود؛ لوازمی همچون نقد قصد مؤلف، تولید معنا به جای بازخوانی مقصود مؤلف و نهایتاً چند معنا بودن متن. براساس این مبانی است که هرمنوتیک فلسفی هرگونه معیار را جهت درک صحت و سقم فهم، نامطلوب دانسته و به تکثرگرایی در فهم نائل می‌آید. بروز چنین لوازمی و نیز عدم ابتناء دیدگاه گادامر بر اصولی محکم، موجب شد بسیاری از اندیشمندان به ابراز موضع و نقد آراء گادامر بپردازند. نسبت‌گرایی، عدم ارائه دلیل، عدم انسجام کافی، خودستیزی و متناقض‌نما بودن، نادیده گرفتن اصول اولیه و بدیهی فهم انسانی، ابهامات فراوانی درباره ماهیت فهم و زبانی بودن آن و نقی روش و مسائلی از این دست، ازجمله نقدهایی بوده که هرمنوتیک فلسفی گادامر را به چالش می‌کشد.

کلیدواژه‌ها: هرمنوتیک فلسفی، گادامر، تأویل، چند معنایی، حقیقت و روش.

استاد به این مقاله: شاهمنصوری، عباس؛ پورحسن، قاسم (۱۴۰۳). بررسی نظریه چندمعنا بودن متن در کتاب «حقیقت و روش» گادامر. آیین حکمت،

۱۶(۶۲)، ص ۶۳-۷۸. <https://doi.org/10.22081/pwq.2025.42239.340>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۹؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۵/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۷؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۰/۰۵

ناش: دانشگاه باقرالعلوم (ع)

نوع مقاله: پژوهشی

© نویسندگان.

2. Truth & Method

3. Gadamer



۱. مقدمه

گسترده‌گی و عمق نفوذ آنچه که آن را «هرمنوتیک» می‌خوانند، در حوزه تفکر امروزی بشر، هر اندیشه‌ای را به‌سوی خود فرامی‌خواند؛ اندیشه‌ای که گستره آن، حتی مرزهای فکری دین‌ورزان را درنور دیده و چالش‌هایی را حداقل در فهم متون دینی پیش روی آنان می‌نهد. فهم همگانی متون دینی، کشف یا عدم کشف قصد مؤلف، تک معنا و چندمعنا بودن متون دینی و دیدگاه‌هایی نظیر اینها، همگی از آثار و لوازم پای‌نهادن این محدوده از اندیشه بشری در بستر تفکر دینی است. بر این مبنا، ضروری می‌نماید تا با تبیین درست از این تفکر در آوردگاه اندیشه، به بررسی و تحلیل هرمنوتیک و آموزه‌های آن پرداخت. از مهم‌ترین دیدگاه‌های مطرح در هرمنوتیک، نظریه چندمعنا بودن متن است؛ که براساس برخی رویکردها نسبت به متن حاصل می‌شود و تأثیر مهمی به‌خصوص در مراجعه به متون دینی برای فهم آنها دارد. تبیین دیالکتیک تک‌معنایی و چندمعنایی، شاید بنیادی‌ترین رسالت دانش هرمنوتیک محسوب شود. برخی وجود این دو گفتمان و چالش‌های میان آن دو را پیچیده‌ترین و ظریف‌ترین نزاع‌های فکری در فلسفه هرمنوتیک تلقی کرده‌اند؛ نزاعی که امروزه در تمدن اسلامی و خاصه ایران دهه هفتاد، صورت کلامی - تفسیری به خود گرفته و ماهیت فلسفی آن به طاق نسیان سپرده شده است. بی‌تردید عمیق‌ترین چالش موجود میان اندیشمندان حوزه اسلامی و به‌ویژه متفکران ایران و مصر، رویکرد تک‌معنایی و چندمعنایی متون مقدس در حوزه سیاست و اجتماع، فکر و فرهنگ و فقه و کلام است. امروزه واژگان قرائات چندگانه و تفکیک متن از زمینه و نیز جداسازی فهم از دین یا فهم دینی از حقیقت ثابت دین، در بسیاری از نوشته‌های اندیشمندان دینی در ایران، به چشم می‌خورد (پورحسن، ۱۳۹۲، ص ۴۶۲-۴۶۱). رویکردهای تک‌معنا یا چندمعنا بودن متن، دو رویکرد کاملاً مقابل هم بوده که پذیرش هرکدام می‌تواند منظومه فکری کاملاً متفاوتی را شکل دهد. بر این اساس، جای دارد در این اندیشه، نیک تأمل کرده و به نتیجه‌ای قابل توجه رسید. از آنجایی که کتاب «حقیقت و روش» اثر شاخص گئورگ هانس گادامر به‌عنوان یکی از طلایه‌داران این دیدگاه محسوب می‌شود، بررسی و صرف دقت در آن می‌تواند تصویری روشن از این دیدگاه به دست دهد و سپس، بررسی نقدگونه آن می‌تواند قدمی در اعتلای فهم در این زمینه باشد.

در سیر اندیشه بشری و مخصوصاً در میان کسانی که تدبیر امور را منحصر در طبیعت نمی‌دانند، متن‌ها و مکتوباتی که به‌گونه‌ای انعکاس‌دهنده مقصود الهی بوده‌اند، مرجعیتی ممتاز در استخراج مبانی و معارف دینی به خود اختصاص داده و از این جهت نیز، فهم آنها به قصد نیل به مراد الهی به‌عنوان فرآیندی مهم و اساسی مورد گفت‌وگو و موضوع نظریه‌پردازی‌های مختلف و متفاوت واقع گردیده است. ازجمله این دیدگاه‌ها می‌توان به دیدگاه چندمعنا بودن متن اشاره کرد که مخصوصاً در سده‌های اخیر و در بستر تفکر هرمنوتیکی که از هایدگر شروع شده، زایش یافته و حجم وسیعی از اندیشه‌ورزی‌ها را به خود اختصاص داده و در مرزهای فکری اندیشمندان مسلمان و مخصوصاً دگراندیشان دینی نیز بازنمودهایی از

آن را شاهد هستیم. قائل شدن به تک معنا یا چند معنا بودن متون، برخاسته از دو دیدگاه متفاوت تفسیری است؛ دیدگاه نخست که با عنوان «قصد مؤلف» از آن یاد می‌شود، بر معنای اصیل و کشف قصد و منظور مؤلف از متن تکیه می‌کند و در مقابل، دیدگاه «عدم قصدیت» بر بازآفرینی معنا با خوانش متن تأکید دارد. در بستر تاریخ هرمنوتیک می‌توان از شلایر ماکر^۱، دیلتای^۲، هیرش^۳ و بولتمان^۴ به عنوان مدافعین نظریه «قصدیت» و از هایدگر^۵، نیچه^۶، گادامر و ریکور^۷ به عنوان قائلین به نظریه «عدم قصدیت» یاد کرد. شلایر ماکر در بیان دیدگاه قصدیت که دیدگاه مختارش است می‌گوید: «هر واژه در هر عبارت، دارای معنایی است که آن معنای بنیادین متن است و چنانچه به دنبال معانی متعدد برای متن باشیم، به فعلی بیهوده دست زده‌ایم» (Schleiermacher, 1998, p. 10). اما در هرمنوتیکی که با هایدگر آغاز شد، اساس تفسیر، خود متن است و نه ذهنیت و مقصود مؤلف. در این انگاره، مفسر در برابر خواندن متن، ممکن است به فهمی متفاوت از آن نائل آید.

چنانکه گفته شد، پایبندی به دیدگاه قصدیت، تک معنا بودن متن را که مدنظر مؤلف است به همراه داشته و التزام به عدم قصدیت مؤلف نیز منجر به فهم‌های مختلف و متفاوت از متن خواهد شد. بنابراین، نظریه چندمعنایی یا تک معنا بودن متن عمدتاً ریشه در نظریه قصدیت یا عدم قصد مؤلف دارد. شلایر ماکر به عنوان مؤسس تفسیر علمی دین در این دوره، بر نظریه قصدیت پای می‌فشرد و معتقد است که هر متن واجد یک معنا است که آن را معنای بنیادی می‌خواند. از این رو، تأکید می‌کند که جست‌وجوی معانی گوناگون از یک متن، عملی بیهوده خواهد بود (Schleiermacher, 1959, p. 59). در مقابل، قائلین به عدم قصدیت، بازسازی و فهم قصد مؤلف را خارج از حیطه تأویل و هرمنوتیک قرار می‌دهند؛ چنانکه این دیدگاه با هایدگر آغاز شد. براساس دیدگاه هایدگر، «دازاین»^۸ با «طرح‌اندازی» به فهم امکان‌هایش دست می‌یابد و در هر طرح‌اندازی، امکان‌هایی تازه برای فهمیدن گشوده می‌شود: «دازاین در مقام فهم، هستی خود را بر امکانات فرامی‌افکند. این هستی فهمنده‌ای که امکان‌هایی پیش روی خود دارد ... خود، وجودی توانمند است. طرح‌اندازی فهم دارای امکانی ویژه خود بوده، و آن امکان بالنده ساختن و پرورتن خویش است. ما به این بالش و پرورش فهم، واگشایی یا تفسیر می‌گوییم (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۴۳). با

1. Schleiermacher

2. Dilthey

3. Hirsch

4. Bultmann

5. Heidegger

6. Nitzsche

7. Ricoeur

۸. مراد هایدگر از دازاین همان انسان از آن حیث که دارای وجود است، می‌باشد و وجود، نسبت خاصی با انسان دارد. انسان جایی است که وجود ظاهر می‌شود. انسان مجلی و عرصه وجود است (عرب صالحی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۲).

این وصف، درمی‌یابیم که در دیدگاه هایدگر آنچه اصلاً مطرح نیست، «قصد مؤلف» بوده و این فهم‌های مفسر است که از طریق درک امکان‌های جدید و شکوفا شدنش موضوعیت دارد.

۲. نظریه تک‌معنا یا چندمعنا بودن متن

با بیانی که از دیدگاه قصدیت و عدم قصدیت ارائه شد، اینک جای دارد به ثمره مهم این نظریه که همان دیدگاه تک‌معنایی یا چندمعنا بودن متن از منظر کتاب «حقیقت و روش» بوده و محور پژوهش پیش‌رو است، بپردازیم. جست‌وجو برای یافتن سرچشمه و آغازگاه اندیشه چندمعنایی در میان اندیشمندان غربی، ما را به تاریخی بس دورتر از هرمنوتیک فلسفی گادامر رهنمون می‌سازد. رویکرد تمثیلی و تأویلی رواقیون، منازعات صدوقیان و فریسیان برای فهم کتاب مقدس و تلاش‌های فیلون^۱ برای تأویل عهد قدیم، نشان از رویکرد چندمعنایی در گذشته‌های دورتر دارد. پلوس^۲، اوریگن^۳، آگوستین^۴ و آکوئیناس^۵ نیز، نمودهای دیگری از تمایل به دیدگاه چندمعنایی در میان اندیشمندان گذشته هستند. ظهور پروتستان با رویکرد چندمعنایی، فرازی دیگر از تاریخچه این دیدگاه است. از پروتستان تا دوره حاضر می‌توان به دو جریان مهم در این زمینه اشاره کرد. «در دوره پس از عصر اسپینوزا و پروتستان، دو رویکرد، عمیق‌ترین نزاع‌ها را در خصوص متن و معنا سبب شدند: رویکرد نخست که مهم‌ترین نمایندگانش شلایر مایر، دیلتای و هیرش هستند، متن را ثابت و واجد معنای گوهری و یگه می‌داند. رویکرد دوم که هایدگر، گادامر و ریکور برجسته‌ترین نظریه‌پرداز آن به‌شمار می‌آیند، بر دیالوگ امتزاج افق‌ها و آفرینش زبانی و در نتیجه، معانی چندگانه تأکید می‌ورزد» (پورحسن، ۱۳۹۲، ص ۴۶۳).

هرکدام از اندیشمندانی که نظریه عدم قصدیت را مبنای خود قرار داده‌اند، با رویکردی متفاوت به سوی چندمعنا بودن متن سوق می‌یابند؛ چنانکه هایدگر با تکیه بر طرح‌اندازی دازاین، امکان‌های مختلفی را برای فهم، پیش روی او می‌نهاد و از این منظر، دازاین در مواجهه با یک متن به دیالوگ با او پرداخته و بدین‌گونه نه یک معنا، که معانی گوناگون، متفاوت و مختلفی را می‌تواند ادراک نماید. چنین برداشتی از فهم و تعبیر، تبعات مهمی برای نقد متن دربردارد. فهمیدن یک متن به معنای مورد نظر هایدگر، عبارت از کشف معنایی که نویسنده در متن نهاده، نیست؛ بلکه گشودن و وانمودن امکان بودنی است که خود متن به آن اشاره دارد. همچنین تعبیر و تفسیر، عبارت از تحمیل معنا و مفادی بر متن یا ارزش‌گذاری بر آن نیست؛ بلکه توضیح وابستگی و اشتغالی است که به‌وسیله متن در فهم همواره پیشینی و مقدم ما از جهان

1. Philo
2. Paulus
3. Origin
4. Augustin
5. Aquinas

آشکار می‌گردد (هولاب، ۱۳۷۵، ص ۸۴). تحلیل هایدگر نشان داد که «فهم» و «تفسیر»، شئون وجودی انسان هستند. به همین جهت، هرمنوتیک او نوعی وجودشناسی فهم است (Palmer, 1969, p. 42) و اینچنین است که جهت سوق هایدگر به چندمعنا بودن متن کاملاً هویدا می‌گردد. در ریکور نیز آفرینش زبانی، موجبات وجود معانی متعدد را پیش روی مفسر و مخاطب متن می‌نهد؛ چنانکه خود ریکور می‌گوید: «کمال متن و زبان در آن است که بیشترین معانی را در خود بپذیرد و نه کمترین آنها. ما نه تنها باید از رویکرد چندمعنایی نگریزیم و آن را وانتهیم، بلکه باید بارورش نموده و دلالت‌ها و قدرت معنایی‌اش را افزون سازیم» (ریکور، ۱۳۷۳، ص ۳۲). همانگونه که ذکر شد، نظریه چندمعنایی را می‌توان در میان برخی دگراندیشان دینی نیز مشاهده نمود؛ به‌عنوان مثال در «صراط‌های مستقیم» چنین می‌خوانیم: «متن حقیقتاً و ذاتاً امر مبهمی است و چندین معنا برمی‌دارد. ... این تنوع و تعدد عجیب معانی، خبر از ساختاری می‌دهد که فی حد ذاته نامتعیّن است و به تعینات معنایی مختلف راه می‌دهد. ما در عالم متن و سمبولیسم، ذاتاً و واقعاً با چنین عدم تعینی روبه‌رو هستیم» (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۹۱). همچنین در «هرمنوتیک، کتاب و سنت» چنین می‌خوانیم: «چندوجهی دیدن متن و بدیهی نیانگاشتن معنا نیز بر این نگرش انتقادی مبتنی است که برخورد ساده با متن می‌تواند موجب این اشتباه گردد که یک تفسیر معین، تنها تفسیر ممکن انگاشته شود» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۷، ص ۱۶).

۳. چندمعنایی از دیدگاه «حقیقت و روش»

برای فهم بهتر دیدگاه چندمعنا بودن متون در هرمنوتیک فلسفی گادامر، ذیل دو عنوان به این مهم خواهیم پرداخت. نخست نگاهی اجمالی به دستگاه فکری هرمنوتیک فلسفی گادامر داشته و در ادامه، به لوازم این منظومه فکری خواهیم پرداخت.

۳-۱. معرفی اجمالی هرمنوتیک فلسفی گادامر

جست‌وجو و بررسی اندیشه‌های گادامر، اصولی را بر خواننده خود نمودار می‌سازد که دریافت و انضمام ترتیبی آنها به هم، هرمنوتیک فلسفی گادامر را شکل می‌دهند. آن اصول عبارتند از: نقد بر هرمنوتیک کلاسیک، روی آوردن به هایدگر، تاریخ‌مندی فهم، مکالمه و امتزاج افق‌ها و در نهایت، زبان‌مندی فهم. اینک درصددیم با بیان نحوه ارتباط این امور با هم، به نضجی مطابق با دیدگاه گادامر از هرمنوتیکش دست یابیم. گادامر، نقطه شروع را بر نقد هرمنوتیک رمانتیک بنیان می‌نهد. پرسش انتقادی او از چنین هرمنوتیکی این است که «بر چه اساسی می‌توان به این یقین دست یافت که در اثر بازسازی بتوان قصد حقیقی مؤلف را فراچنگ آورد؟ هرمنوتیک شلایر مآخر تا زمانی که فهم را تنها بازسازی اوضاع و شرایط اصلی اثر می‌داند، یقیناً نمی‌تواند به معنایی زنده دست یابد» (Gadamer, 1989, p. 194). می‌توان گفت، «سر مخالفت وی با هرمنوتیک شلایر مآخر و دیلتای هم، از آن‌رو است که بیش رمانتیک

این دو، متأثر از غلبه ایده آلیسم آلمانی است» (واعظی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۲). نقد بر شلایر ماخر و دیلتای، بستری را فراهم می‌سازد تا گادامر به ارائه دیدگاه خود بپردازد و این بستر همان هرمنوتیک واقع‌بودگی^۱ هایدگر است. گادامر که تمام طعن و نقدش بر رویکرد روان‌شناسانه و نگاه سوپرتکیو هرمنوتیک قبل از هایدگر واقع می‌شود، هرمنوتیک هایدگر را عاری از این نقیصه دانسته و انقلاب کپرنیکی هایدگر از رویکرد روانشناختی در فهم به دیدگاه وجودشناختی را همان دستمایه هایدگر برای رفع نقیصه مذکور می‌داند. بنابراین، گادامر بر این دیدگاه پای فشرده و به پرورش و بالیدن آن همت گماشت. «هرمنوتیک فلسفی که بسط‌یافته هرمنوتیک دازاین یا واقع‌بودگی هایدگر است، ویژگی هستی‌شناسانه دارد، و نه معرفت‌شناسانه یا روش‌شناختی» (پورحسن، ۱۳۹۲، ص ۳۰۶). دست شستن از رویکردهای روانشناسانه در فهم و اقبال وجودشناسانه به این مقوله، درهم‌تنیدگی فهم و وجود را به ارمان خواهد آورد و بر همین مبنا است که دیگر نباید در پی روشی برای فهم (وجود) باشیم و به عبارت صحیح‌تر، هیچ روشی برای دستیابی به حقیقت وجود نخواهد داشت و «حقیقت» و «روش» دو مقوله ناسازگار با هم بوده و نزدیکی به هر کدام، دوری از دیگری را در پی خواهد داشت: «حقیقت تفاوت بنیادینی با روش دارد» (Gadamer, 1989, p. 178).

از سوی دیگر، با طرح شدن وجود، تاریخ‌مندی آن از دیدگاه گادامر، امری مسلم و حتمی می‌شود. «از نظرگاه گادامر، به هستی آمدن، روی دادن تاریخ و روی دادن در تاریخ بوده و پویایی‌های تاریخ‌مندی بر آن حاکم است» (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۱۹۵). اینچنین است که در بررسی هرمنوتیک فلسفی گادامر به اصل سوم او یعنی تاریخ‌مندی فهم، رهنمون می‌شویم. براساس نظرگاه تاریخ‌مندی فهم، آنچه در نظر پیشینیان به عنوان معضلی در فهم محسوب می‌شد، نزد گادامر به ضروری فهم تعبیر می‌شود. او معتقد است که فاصله زمانی میان مؤلف و مفسر دربردارنده سنت و موارث ما است که به‌نحو مستمر در فهم ما ایفای نقش می‌کند. این همان چیزی است که گادامر از آن با عنوان «تاریخ تأثیرگذار» یاد می‌کند (Gadamer, 1988, p. 271). گادامر، آگاهی از این تاریخ تأثیرگذار را امری ذهنی و روانشناسانه نمی‌داند و پیشنهادش برای کسب این آگاهی، وارد شدن به گفت‌وگو با متن است (Gadamer, 1988, p. 337). گادامر که پس از نقد هرمنوتیک رمانتیک، خود را به واقع‌بودگی هایدگر رسانده بود، در گام نخست عزیمتش از دازاین، «تجربه» را بدان افزود (Gadamer, 1988, p. 326)؛ و در دومین گام، محوریت این تجربه را «ارتباط» اعلام کرد. «فهم هرمنوتیکی، اتصال عین و ذهن و ارتباط معنوی مفسر و مؤلف نیست؛ بلکه نوعی شرکت در معنایی مشترک است که آدمیان در آن شراکت دارند» (Gadamer, 1988, p. 261). از همین منظر است که دو پایه دیگر هرمنوتیک فلسفی گادامر، یعنی مکالمه و امتزاج افق‌ها و

زبان‌مندی فهم، بر ما جلوه‌گر می‌شوند. گادامر در ادامه، سه نوع مکالمه و گفت‌وگو یا رابطه من-تو را تشریح می‌کند. «در نوع نخست نسبت من-تو، شخص دیگری چیزی مشخص در حیطه تجربه آدمی انگاشته می‌شود و غالباً چیزی محسوب می‌شود که می‌تواند به منزله وسیله‌ای برای نیل به غایات مورد نظر، به کار گرفته شود. نحوه دوم تجربه کردن و فهمیدن تو این است که او را شخص بیانگریم؛ اما گادامر نشان می‌دهد که این نسبت «شخصی» هنوز می‌تواند در من محبوس بماند و در واقع، نسبتی است میان من و تویی انعکاسی قوام‌یافته» (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۲۱۲). اما در شکل سوم، برخلاف دو صورت قبل، مکالمه‌ای میان سنت گذشته و زمان حال انجام می‌شود و از طریق چنین گفت‌وگویی است که گوش دادن به یکدیگر، صورت می‌پذیرد و متن، طرف مقابل گفت‌وگو قرار می‌گیرد (Gadamer, 1988, p. 326-327). بنابر نظر گادامر، از میان سه نوع مکالمه مذکور، این نوع سوم است که از اصالت برخوردار بوده و از طریق آن می‌توان از راه مشارکت و سهیم شدن، گذشته را به چنگ آورد و با این گفت‌وگو است که فهم با امتزاج دو افق به ثمر می‌نشیند: افق گذشته و افق حاضر. افق گذشته به مؤلف و متن تعلق دارد و افق حاضر، به مفسر. «نزد گادامر، دستیابی به حقیقت بر دو بنیاد مکالمه و امتزاج استوار است. مکالمه، دیالکتیک حقیقت را شکل می‌دهد و امتزاج، پیوند گذشته و حال را موجب می‌شود. امتزاج، از یک طرف مستلزم گسترش افق موجود بوده و از طرفی، مستلزم آن است که افق گذشته در کانون دید قرار گیرد و عناصری که پیش‌تر احتمالاً چیزی جز آشکالی محو و ناآشکار نبوده‌اند، به عناصر روشن و معین آن افق بدل گردند. از این‌رو به اعتقاد گادامر، فهم گذشته مشابه فهم یا درک شخص دیگری به منزله یک «تو» است» (کوزنزهوی، ۱۳۷۱، ص ۲۲۱-۲۱۹). گادامر، این سهیم بودن مفسر و متن در ایجاد معنا را «امتزاج افق‌ها» نام می‌نهد (Warnke, 1994, p. 69). چنانکه روشن شد، از دیدگاه گادامر، فهم هرمنوتیکی همواره نوعی گفت‌وگو بوده و از همین مسیر است که باید به نقش زبان در این گفت‌وگو عطف توجه کرد. «پس، فهم در فضای زبان رخ می‌دهد و مشخصه آن، همان چیزی است که گادامر زبان‌مندی نامیده است. ... گذشته و حال و متن و تفسیر و مؤلف و متأول، بخشی از یک فرآیند زبانی استعلایی‌اند» (کوزنزهوی، ۱۳۷۱، ص ۱۶۳-۱۶۰). اینچنین است که «زبان‌مندی^۱ فهم» از دیدگاه گادامر به آشکارگی می‌رسد و او تأکید می‌کند که زبان‌مندی، فهم تجسم مشخص آگاهی هرمنوتیکی است (Gadamer, 1988, p. 351). ریکور در شرح زبان‌مندی گادامر می‌گوید: «زبان‌مند بودن آدمی به این معنا است که مشارکت من در یک یا چند سنت به وسیله و از طریق تفسیر نشانه‌ها، آثار و متون صورت می‌پذیرد که سنت فرهنگی ادوار گذشته بر آنها حک شده و برای فهم و گشودن معنا در اختیار ما قرار گرفته است. دیدگاه گادامر در مورد زبان و فهم آن است که زبان تنها ابزار و وسیله‌ای غیر مؤثر در اختیار

کامل آدمی نیست؛ بلکه آدمی خود، یک گفت‌وگو است» (Ricoeur, 1978, p. 159-160).

۴. لوازم هرمنوتیک فلسفی گادامر

اگر دیدگاه هرمنوتیکی گادامر را در حیطه متون منحصر کنیم، لوازمی به خود اختصاص می‌دهد که ضمن اشاره به برخی از آنها، بیش از همه توجه را معطوف به نظریه چندمعنا بودن متن خواهیم داشت که موضوع اصلی این نوشتار است.

نقد قصد مؤلف: «متن، بیان قصد مؤلف نیست، بلکه درهم شدن دو افق معنایی مفسر و مؤلف است» (Gadamer, 1988, p. 371). این دیدگاه را هیرش چنین بیان می‌کند: «گادامر در هرمنوتیک جدید، بیان می‌دارد که معنای متن، مستقل از قصد مؤلف، وجود منحازی داشته و همواره فراتر از معنایی بوده که مؤلف از آن اراده کرده است» (Hirsch, 1976, p. 248).

تولید معنا به‌جای بازخوانی مقصود مؤلف: گادامر که در نقد بر شلایر ماخر و دیلتای، بازیابی معنای متن را دوری از عینیت و درافتادن به چاه روانشناسی‌گری می‌داند، با پیش‌کشیدن هرمنوتیک فلسفی و منطق مکالمه، به تولید معنا در این جریان قائل شد (Gadamer, 1988, p. 272).

چندمعنایی متن: دیگر لازمه هرمنوتیک فلسفی گادامر که محور اصلی گفت‌وگو در پژوهش حاضر است، قائل شدن به چندمعنا بودن متن در تقابل با دیدگاه تک‌معنا بودن متن است. براساس این دیدگاه، می‌توان از یک متن، معانی متفاوتی که همگی در عرض هم هستند را استخراج کرد.

در توتّو حقیقت و روش، عبارتی که مکرر به چشم می‌خورد، این عبارت است: «هر فهمی یک تفسیر است». گادامر، اساساً هرگونه فهمی را که خارج از تأویل حاصل شود، گرایشی ذهنی برشمرده و خارج از اعتبار تأویلی قلمداد می‌کند (Gadamer, 1988, p. 274-275). وی با کنار نهادن ادعای فهم قصد مؤلف به‌عنوان هدف و وظیفه تفسیر که تا پیش از هایدگر، اصلی خدشه‌ناپذیر محسوب می‌شد، به‌سوی تکثر معنایی گام برداشته و قائل شد که: «اساساً تأویل درست و قطعی و نهایی وجود ندارد» (Gadamer, 1988, p. 359). «بدین‌سان گادامر با طرح تغییرپذیری معنای متن، شکل‌گیری معناهای جدید برای متن، عدم امکان کشف قصد مؤلف و عدم وجود معنایی نهایی و یگانه و قطعی، رویکرد جدیدی در تأویل متون، خاصه متون مقدس، صورت‌بندی و تدوین نمود. گرچه پیش‌تر، اسپینوزا و هایدگر از عدم امکان دریافت قصد گوهری مؤلف به‌ویژه در متون دینی سخن گفتند؛ لیکن هیچ صورت‌بندی از معناهای چندگانه ارائه ندادند» (پورحسن، ۱۳۹۲، ص ۴۶۴).

۵. نقد و بررسی

اندیشه‌های ارائه شده در «حقیقت و روش»، این استعداد را داشت که حجم زیادی از نقادی‌ها را در همان مغرب‌زمین به‌سوی خود فراخواند و قلم‌هایی در نقد اندیشه‌های او اهتمام ورزند. «فلسفه هرمنوتیکی

گادامر بر بن‌پاره‌هایی بنا گردید که اساساً نزاع‌آمیز و چالش‌برانگیز است. تاریخ‌مندی، زبان‌مندی، موقعیت‌مندی و نسبیت‌گرایی در تأویل، از عناصر بنیادین در اندیشه او محسوب می‌شوند که هرکدام نقدی و طعنی از متفکران را متوجه خود ساختند. هیرش، تاریخ‌مندی و نسبیت‌گرایی را در کانون حملات خود قرار می‌دهد و هابرماس، زبان‌مندی را طعن می‌زند. هیرش، ضمن متهم ساختن گادامر به تاریخی‌گری، رویکرد وی در تأویل را ناپسند در دستیابی به تفسیری درست و معتبر دانسته و می‌کوشد تا عینیت و اعتبار تفسیر و تأویل را با بازگشت به تئوری قصدیت و آشکار ساختن رنجوری طرح «مکالمه» گادامر میسر سازد. ... امیلیو بتی، کارل اتوآیل، اسکار بکر، فرانس ویکر، هلموت کوهن از دیگر منتقدان فلسفه هرمنوتیک گادامر به‌شمار می‌آیند که هریک، وجوهی از فلسفه او را مورد نقد و چالش قرار داده‌اند. بتی عدم توجه گادامر به تفاوت تأویل ذهنی و تأویل معتبر جهان‌شمول و نیز عدم تأمل او در استقلال متون و تجلیات فرهنگی از اندیشه مفسر را به پرسش می‌نهد، در حالی که آپل با طرح «هرمنوتیک استعلایی» درصدد ارائه سازوکاری جهت برون‌رفت از نسبیت‌گرایی در تأویل در اندیشه گادامر می‌باشد» (پورحسن، ۱۳۹۲، ص ۳۵۷-۳۵۶).

از آنجایی که این مجال مختصر را گنجایش نقل و بررسی نقدهای ارائه‌شده بر اندیشه هرمنوتیکی گادامر نیست، از آنها صرف‌نظر کرده و تنها به بیان پاره‌ای از اشکالاتی که متوجه این اندیشه می‌شود، اکتفا می‌شود. عمده‌ترین اشکالی که معمولاً متوجه هرمنوتیک فلسفی گادامر است، اشکال نسبیت‌گرایی است. در توضیح این نسبیت‌گرایی باید گفت: «نسبیت‌گرایی در حوزه هرمنوتیک نیز امکان فهم معتبر، ثابت و غیرتاریخی را انکار می‌کند و طرفدار کثرت‌معنایی است؛ به‌نحوی که نمی‌توان میان آنها داوری کرد و معتبر را از نامعتبر بازشناخت» (واعظی، ۱۳۸۶، ص ۴۳۱-۴۳۰). اما گادامر قائل است که واقعیت، خود را اینگونه نشان می‌دهد؛ نه اینکه اینها موانع فهم بوده و منجر به نسبیت‌گرایی باشد. او در پاسخ به اشکال نسبیت‌گرایی می‌نویسد: «اینکه دیدگاه‌های مختلف و گوناگونی در مورد جهان وجود دارد، متضمن نسبیت دانستن جهان نیست؛ بلکه جهان هرچه که باشد، متفاوت از دیدگاه‌هایی که جهان خود را در آنها می‌نمایاند، نیست. شیء فی‌نفسه، چنانکه هوسرل نشان داده، تداومی است که همراه آن، نیمرخ‌های منظرگرایانه متفاوت از اشیاء قابل درک، یکی در دیگری رسوخ نموده و برهم سایه افکن می‌شوند. جهان در جهان‌های زبانی گوناگون یافت می‌شود؛ اما هر شعاعی از موضوع ادراک، نهایتاً متفاوت و متمایز از دیگری است و هرکدام در ساختن شیء فی‌نفسه مشارکت دارند و هرکدام می‌توانند در دیگری تنیده شوند» (Gadamer, 1989, p. 448).

گادامر سعی دارد که در غیاب یک دانش مطلق از مخصصه نسبیت‌گروی بگریزد. او برای این کار سه امر را منکر است: نه ادعای خودانکار «هر دانشی نسبیت است» را می‌پذیرد؛ نه باقی ماندن ادعاهای معرفتی در حد شخصی که آن‌ها را ادعا کرده، می‌پذیرد؛ نه بی‌معیاری و بی‌ضابطه بودن تمایز فهم‌های

صحیح از غیر صحیح را می‌پذیرد (عرب صالحی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۲).

اما به نظر می‌رسد گادامر، وقتی می‌تواند از نسبی‌گرایی بیرون بیاید که ملاک معتبری برای تشخیص فهم درست از غلط ارائه نماید و در این زمینه، نهایت چیزی که ارائه می‌شود، سازگاری فهم به‌عنوان معیار صحت دانش است. مراد از سازگاری در این اندیشه، سازگاری اجزای داخلی یک فهم با یکدیگر و سازگاری کل آن با سنت است (Gadamer, 1989, p. 279-282). در مقابل این پاسخ گادامر، سؤالاتی قابل طرح است: آیا سنتی که گادامر از آن سخن می‌گوید، به نحو مطلق و قطعی پذیرفتنی است یا در کلیت و قطعیت آن مردود است؟ آیا سنت را به‌عنوان امری مطلق در نظر گرفتن، ناقض مبنای گادامر در هرمنوتیک او نیست؟ به اعتقاد هیرش، خود سنت متغیر برای تغییرات خود به‌دنبال کسب اعتبار است؛ با این حال، چگونه خود سنت، معیار اعتبار تفسیرها قرار می‌گیرد؟ و بر این مبنا، یک متن هیچ‌گاه نمی‌تواند معنای خاصی را برای ما آشکار سازد (Hirsch, 1976, p. 250-251). دیوید هوی در پاسخ به نقد نسبی‌گرایی در اندیشه گادامر، از دوگونه نسبی‌گرایی یاد کرده است: نسبی‌گرایی ذهنی‌گرا (افراطی) و نسبی‌گرایی زمینه‌گرا (معتدل).^۱

در نسبی‌گرایی ذهنی‌گرا، دست یافتن به توافقی که از طریقی عقلانی حاصل شود، منتفی دانسته می‌شود؛ اما در نسبی‌گرایی زمینه‌گرا، این تفاهم عقلانی به‌کلی مرتفع نمی‌شود؛ بلکه تفسیر متن وابسته به شرایطی است که در آن تحقق می‌یابد و با لحاظ نمودن این شرایط است که تفسیر، همواره نسبی به‌شمار می‌رود. در نسبی‌گرایی زمینه‌گرا، نظرات شخصی مفسر در اظهارنظر دخیل نیست و اگرچه نمی‌توان دلیل و سندی قطعی بر انتخاب زمینه تفسیر ارائه کرد؛ اما می‌توان انتخاب خود را در مقایسه با دیگر انتخاب‌ها توجیه کرد. در این نگاه، از آنجایی که هیچ زمینه مطلق وجود ندارد و راه‌های مختلفی برای تفسیر وجود دارد، نسبتی نیز حاصل نمی‌آید؛ چراکه همه زمینه‌ها برای توجیه انتخاب، یکسان نیستند. بنابراین، نسبی شدن تفاسیر به تبع وضعیت تاریخی-فرهنگی مفسر، ضرورتاً به‌معنای نسبی‌گرایی نیست و دلایلی که هر مفسر عینی‌گرایی ارائه می‌کند، با دلایلی که نسبی‌گرای زمینه‌گرا ارائه می‌کند، تفاوتی ندارند (کوزنزهوی، ۱۳۷۱، ص ۱۷۲-۱۷۱). در بررسی چنین توجیهی باید گفت، اگرچه نسبی‌گرایی زمینه‌گرا از نسبی‌گرایی افراطی معتدل‌تر است، اما همچنان نسبت بر جای خود ثابت بوده و مشکل نسبت فهم و تفسیر برطرف نمی‌شود. در روش‌شناسی فهم و تفسیر، سؤال اساسی بر جای خود باقی است که بالاخره در برخورد با تفاسیر گوناگون و متعارض از یک متن، بر چه اساس و ضابطه‌ای می‌توان عمل کرد؟ آیا همه این تفاسیر به یک میزان معتبر هستند؟ گزینش هر تفسیر به ضابطه و معیاری نیاز دارد یا به سلیق افراد، متفاوت می‌شود؟ اگر گزینش تفسیر، سلیقه‌ای باشد که هرمنوتیک از نظر روشی هیچ کارایی نخواهد

داشت و اگر ضابطه و معیاری نیاز است، مجمل و نارسا بودن، آفت این دیدگاه است؛ زیرا هیچ معیار و ضابطه راه‌گشایی ارائه نشده است.

کارستن اشتوبر در این زمینه می‌نویسد: «نظر گادامر در مورد نسبی بودن حقیقت، مبهم و غیر آشکار است. او از یک‌سو، فهم را به چشم‌انداز تاریخی خاص مفسر وابسته می‌داند و قائل است که نمی‌توان سخن از فهم برتر به میان آورد و آنچه هست، فهم متفاوت است؛ چراکه همه فهم‌ها به پیش‌فرض‌های مکانی و زمانی خاص بستگی دارند و از سوی دیگر، اصرارش این است که این وابستگی، موقعیت تاریخی صحت فهم را به خطر نمی‌اندازد. گادامر به اندازه کافی نتوانسته با مسئله نسبی‌گرایی مواجهه کند» (Stueber, 2000, p. 184). در عین حال که تاریخ‌مندی، جایگاهی قابل توجه در هرمنوتیک فلسفی گادامر به خود اختصاص می‌دهد؛ اما هیچ دلیلی بر این تاریخ‌مندی وجود انسانی ارائه نشده است. کارل پیچ در بیان این اشکال می‌نویسد: «تاریخ‌مند دانستن عقل یا دیگر قوای انسانی، دفاعی متافیزیکی نیاز دارد. چگونگی اثرگذاری محدودیت تاریخی باید مستدل و قابل فهم باشد و اینکه در بستر تاریخ‌مندی فلسفی، تاریخ چگونه واقعیت عقل بشری را محدود می‌کند، مبهم است و نهادن این مسئولیت متافیزیکی بر عهده تاریخی‌نگری، نیازمند توضیح است» (Page, 1995, p. 131-132). فلسفه گادامر را نه می‌توان یک فلسفه برهانی دانست و نه یک فلسفه تحلیلی، بلکه بیشتر شبیه فلسفه هگل و هایدگر، یک فلسفه اعلامی است؛ به مطلبی رسیده و بر آن پافشاری می‌کند، خواه دیگری بپذیرد یا نپذیرد (عرب صالحی، ۱۳۸۹، ص ۲۹۴). ایراد دیگری که بر هرمنوتیک فلسفی گادامر وارد است، پریشانی و عدم انسجام کافی این دیدگاه است. به عنوان مثال در مورد ساختار فهم، از یک‌سو معنای مستقلى برای متن قائل نبوده و آن را وابسته به مخاطبش می‌داند و از سوی دیگر، فهم را امتزاج افق متن و افق مخاطب با پیش‌فرض‌های خاص خود می‌داند که از دیالکتیک این دو افق، فهم حاصل می‌شود و چنین دیدگاهی، موجب اشکالاتی از این دست می‌شود: «تناقض در ساختار فهم، نقض جدایی‌ناپذیری پیش‌فرض‌ها، عدم امتزاج در مواردی از فهم، امتزاج بدون ظرف مشترک» (عرب صالحی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۳-۳۰۵). براساس هرمنوتیک فلسفی، معیاری برای داوری بین فهم‌ها وجود ندارد، اما گادامر در جایی دیگر که درصدد بیان پیش‌داوری‌های موقوم فهم است، از این مبنای بنیادین خود عدول نموده و دو قسم پیش‌داوری را ذکر می‌نماید:

الف. پیش‌داوری‌هایی که اشتباه و باطل بوده و موجب سوءفهم هستند.

ب. پیش‌دانسته‌هایی که صادق بوده و موجب فهم می‌شوند (Gadamer, 1989, p. 157).

چنانکه روشن است، کسی که مبنایش عدم وجود معیار برای داوری میان اندیشه‌ها است، جایز نیست مبنای اولیه‌اش را در چیدمان منظومه فکری خود، نادیده بگیرد و برخلاف آن طی طریق کند. ضمن اینکه، می‌توان در همین معیار نیز ایستاد و گادامر را به همین معیاری که موجب انتخاب پیش‌فرض‌های

صادق می‌شود، مورد سؤال قرار داد که برای تشخیص خطا و باطل بودن پیش‌دانسته، چه معیاری معرفی می‌کند؟ همان معیار را می‌توان معیار صحت و سقم برای همه معرفت‌ها قرار داد؛ چراکه خود آن پیش‌دآوری‌ها نیز نوعی فهم و معرفت بوده و محکوم به قواعد فهم است و نمی‌توان پیش‌دانسته‌ها را به صدق و کذب محکوم کرد و در عین حال، فهم حاصل از آن را غیرقابل اتصاف به صدق و کذب نمود. خودستیزی و متناقض‌نما بودن، دیگر ایرادی است که بر هرمنوتیک فلسفی گادامر وارد دانسته‌اند. لئو اشتراوس در این زمینه می‌گوید: «طرفداران تاریخی‌نگری می‌گویند همه اندیشه‌ها و اعتقادات، اموری تاریخی‌اند؛ یعنی سرانجام از بین رفتنی هستند؛ پرسش این است که خود تاریخی‌نگری چطور؟ آیا خود این اندیشه هم امری تاریخی و محکوم به نابودی است؟ پس نمی‌تواند برای همیشه معتبر باشد، یعنی نمی‌توان آن را به عنوان حقیقت محض پذیرفت؟ دفاع از نظریه تاریخی‌نگری حکم می‌کند که در خود آن نظریه هم شک کنیم و از حد آن درگذریم» (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص ۴۳-۴۴).

گادامر در پاسخ به این سوال، محدود و مشروط بودن تاریخ‌مند کل دانش را در سطح این قضیه نمی‌داند که بگوییم: «یک تکه و قطعه خاص از دانش به نحو غیرمشروط صحیح است». بدین ترتیب، با این عدم هم‌سطحی، تناقض نیز مرتفع می‌شود (Gadamer, 1988, p. 534). در پاسخ به این جواب باید گفت: «خطای این نظر آن است که از مناط تسریه حکم غفلت کرده‌اند؛ سؤال اساسی این است که معرفت‌های درجه دوم چه خصوصیتی دارند که از حکم شکاکیت خلاصی یافته‌اند و چنین عصمتی برای خود ثابت کرده‌اند؟ اگر مناط شکاکیت کلی وقوع خطا در بعضی آرای مقطوع و متیقن است، این دلیل -بر فرض تمامیت- همین حکم معرفت‌شناسانه را نیز شامل می‌شود و اگر مناط آن حدسی بودن همه معرفت‌ها است، باز همین حکم بر احکام معرفت‌شناسانه هم جاری است» (لاریجانی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۲). آری بحث در کلمات و گفتار و تناقض منطقی نیست؛ بلکه بحث در محتوا و مناط حکم است که راه فراری از آن نیست. به تعبیری دیگر، «دفاعیه او [گادامر] در مقابل منتقدانی که نظریه تأویل او را بر علیه خودش به کار می‌برند، این است که رد و ابطال صوری و منطقی، لزوماً درستی و صدق یک استدلال را از میان نمی‌برد. این سخن ممکن است درست باشد، اما گادامر با نفی منطق صوری، روشی برای بررسی اعتبار ادعاهای خود در دست خواننده باقی نمی‌گذارد» (هولاب، ۱۳۷۵، ص ۲۵۸). چنانکه هیرش می‌گوید: «اگر شکاف میان گذشته و حال، به‌راستی همان قدر که هرمنوتیک تاریخ‌گرا ادعا می‌کند، ژرف است، پس هیچ فهمی، حتی فهم متون زمان حال، ممکن نیست؛ زیرا تمام لحظات زمان حال، به یک معنا متفاوت بوده و فاصله میان اشخاص نیز به اندازه اعصار تاریخی، وسیع است» (کوزنزهوی، ۱۳۷۱، ص ۱۲۹-۱۳۰).

ادعاهای گادامر درباره ماهیت فهم و زبانی بودن آن و نیز نفی روش، ابهامات فراوانی دارد؛ از آن جمله:

الف. تعریفی دقیق از تجربهٔ هرمنوتیکی ارائه نشده است. اینکه کدامین فهم، واقعه نامیده می‌شود، در هاله‌ای از ابهام است.

ب. برخلاف ادعای گادامر در عدم بیان روشی برای فهم، بسیاری از مباحث او جنبهٔ روش‌شناختی دارد.

ج. با توجه به اینکه گادامر بر «سویه کاربردی» در فرآیند فهم تکیه دارد؛ اما تشخیص اینکه «سویه کاربردی» در کدام جنبه از عمل تفسیر متن دخالت می‌کند، بسیار مشکل است.

هیرش در انتقاد از مفهوم کلیدی «پیوند افق‌ها»، آن را درهم نمودن دو مقولهٔ جداگانهٔ «معنا»ی یک متن و «دلال» آن متن می‌داند؛ یعنی از نظر هیرش، گادامر نسبت معنای یک متن با زمانهٔ خود را و نیز نسبت معنای آن متن با زمانهٔ خوانندگان اعصار بعدی را خلط نموده است؛ در حالی که از دیدگاه هیرش این دو مقوله از همدیگر جدا هستند: «تمایزی اساسی که گادامر از آن غفلت کرد، عبارت است از تمایز میان معنای متن و دلال آن معنا در وضعیت حاضر... تفاوتی وجود دارد میان معنای متن که تغییر نمی‌کند و معنای آن متن در حال حاضر برای ما دارد، معنایی که تغییر می‌کند. معنای متن همان است که مؤلف با استفاده از نمادهای ویژهٔ زبانی در سر داشت... به هر تقدیر هر زمان که این معنا تفسیر شود، معنای آن (یا دلالش) برای مفسر تغییر می‌کند» (نیوتون، ۱۳۷۳، ص ۱۹۰). دیدگاه هرمنوتیکی گادامر در تقابل روشن با فهم صریح انسانی است که حتی خود گادامر نیز بر آن اساس لب به سخن گشوده و دیدگاه خود را ارائه می‌نماید؛ توضیح آنکه، از بنیادهای اساسی در تعاملات انسانی و گفت‌وگوی اندیشه‌ها، داشتن معنای تطابقی برای واژه‌ها و امکان فهم مراد گوینده از کلام و سخنش بوده و با سلب چنین فرض و امر روشنی، امکان هیچ‌گونه تعامل و سخن‌گفتنی فراهم نمی‌آید. آیا گادامر آنگاه که حقیقت و روش را می‌نوشت، غیر از این فهم را قائل بود؟ اگر چنین بود که اصلاً نباید سخنی می‌گفت؛ زیرا هرکس براساس دریافت خودش چیزی می‌فهمید و اصلاً دیدگاه او مورد نقد و نظر قرار نمی‌گرفت. آیا از میان برداشتن این نقطهٔ اساسی و مشترک میان انسان‌ها به گادامر این امکان را می‌داد که سخنی بگوید و بعد کلام دیگران را در موافقت یا مخالفت با دیدگاهش فهم نماید و درصدد روشن نمودن آن در مقابل موافقان و مخالفان برآید؟ بنابراین، برخلاف تفکر هرمنوتیست‌های فلسفی، عبارات، آبدستن معانی‌اند؛ نه گرسنهٔ معانی؛ و حکیم، آنها را همچون شکم‌هایی سیر می‌بیند و نه مثل دهان‌هایی باز (سروش، ۱۳۷۹، ص ۲۸۶).

۶. نتیجه‌گیری

نقطهٔ شروع هرمنوتیک فلسفی گادامر بر نقد هرمنوتیک رمانتیک ابتناء یافت. او معتقد بود، دست یافتن به مراد مؤلف، یقینی و مورد اطمینان نیست و بر همین اساس، فلسفه‌هایدگر را که انقلاب کپرنیکی از

روانشناسی فهم به وجودشناسی می‌دانست، بستری مناسب برای ارائه دیدگاهش برگزید. در این مبنا درهم‌تنیدگی فهم و وجود، مجال گفت‌وگو از روش را فراهم نمی‌سازد و این تاریخ‌مندی وجود است که باید بیشتر مد نظر قرار گیرد. تاریخ‌مندی فهم که فاصله میان مؤلف و مفسر متن است، از دیدگاه گادامر در گفت‌وگو با متن بر مفسر ظاهر می‌شود و در همین گفت‌وگو است که امتزاج دو افق گذشته و حال حاصل می‌شود؛ افق گذشته مربوط به مؤلف و متن و افق حاضر، از آن مفسر است. بر این اساس، فهم، فرآیندی تولیدی بوده که از طریق مکالمه مفسر با متن زایش می‌یابد. از دیدگاه گادامر، مکالمه، دیالکتیک حقیقت را شکل داده و امتزاج افق‌ها، پیوند گذشته و حال را موجب می‌شود. در گفت‌وگوی میان متن و مفسر است که زبان‌مندی فهم نیز رخ می‌نماید و بر این اساس، فهم در فضای زبان رخ می‌دهد و مشارکت در یک یا چند سنت از طریق تفسیر نشانه‌ها، آثار و متون صورت می‌پذیرد که حامل سنت فرهنگی دوران گذشته بوده و برای تفسیر و گشودن معنا در اختیار ما قرار می‌گیرد و براساس همین تاریخ‌مندی است که پیش‌فرض‌هایی که در طول تاریخ برای مفسر شکل گرفته نقش اساسی در تفسیر دارد. هرمنوتیکی که گادامر ارائه می‌نماید، تحت‌تأثیر شدید آراء هایدگر و هگل و در فضای فلسفه‌ای اعلامی ابراز می‌شود. هرمنوتیک فلسفی گادامر، علاوه بر ضعف در ارائه دلیل و عدم ابتنا بر شالوده‌های استدلالی محکم، لوازمی را موجب می‌شود که پذیرش آنها نتایجی همچون تعطیل فهم و تعامل و انسداد گفت‌وگوی عقلانی را موجب می‌شود؛ لوازمی همچون: نقد قصد مؤلف، تولید معنا به جای بازخوانی مقصود مؤلف و نهایتاً، چندمعنا بودن متن که مطابق با این لوازم، هرمنوتیک فلسفی به پلورالیسم معنایی پایان‌ناپذیری فهم سوق یافته و هرگونه معیار را جهت درک صحت و سقم فهم، نامطلوب می‌داند. همین عدم ابتناء دیدگاه گادامر بر اصولی محکم و نیز با لوازمی از این دست بود که بسیاری از اندیشمندان را به ابراز موضع و نقد آراء گادامر واداشت. نسبت‌گرایی، عدم ارائه دلیل، عدم انسجام کافی، خودستیزی و متناقض‌نما بودن، نادیده گرفتن اصول اولیه و بدیهی فهم انسانی، ابهامات فراوان درباره ماهیت فهم و زبانی بودن آن و نفی روش و مسانلی از این دست، از جمله نقدهایی بوده که هرمنوتیک فلسفی گادامر را به چالش می‌کشاند.

منابع

- اشتراوس، لنو (۱۳۷۳). *حقوق طبیعی و تاریخ*. ترجمه باقر پرهام. تهران: انتشارات آگاه.
- پالمر، ریچارد (۱۳۷۷). *علم هرمنوتیک*. مترجم: محمد سعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
- پورحسن، قاسم (۱۳۹۲). *هرمنوتیک تطبیقی*. تهران: بنیاد حکمت صدرا، چاپ دوم.
- ریکور، پل (۱۳۷۳). *زندگی در دنیای متن*. ترجمه بابک احمدی. تهران: نشر مرکز.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷). *صراط‌های مستقیم*. تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹). *قبض و بسط تئوریک شریعت*. تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- عرب صالحی، محمد (۱۳۸۹). *فهم در دام تاریخی‌نگری*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کوزنزهوی، دیوید (۱۳۷۱). *حلقه/انتقادی*. ترجمه مراد فرهادپور. تهران: انتشارات گیل با همکاری انتشارات روشنگران.
- لاریجانی، صادق (۱۳۷۰). *معرفت دینی*. تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۷). *هرمنوتیک کتاب و سنت*. تهران: طرح نو، چاپ سوم.
- نیوتون، ک. ام. (۱۳۷۳). *هرمنوتیک*. ترجمه یوسف اباذری. /رغنون، (۴۱).
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶). *هستی و زمان*. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: انتشارات ققنوس.
- هولاب، رابرت (۱۳۷۵). *یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی*. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.
- واعظی، احمد (۱۳۸۶). *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ پنجم.

- Gadamer, H.G. (1989). *Truth and Method*. revised translation by Weinsheimer and Donald. G. Marshal, New York: Seaburg Press.
- Gadamer, H.G. (1988). *Truth and Method*. edited by G. Barden & J. Cumming. London.
- Hirsch, E. D. (1976). *Validity in Interpretation*. Yale University Press, New Haven.
- Page, C. (1995). *Philosophical Historicism and the Betrayal of First Philosophy*. Pennsylvania State University Press.
- Palmer, R.E. (1969). *Hermeneutics*. Northwestern Press.
- Ricoeur, P. (1978). *The Task of Hermeneutics*. In: Heidegger and Modern Philosophy, edited by M. Murray. Yale University Press.
- Schleiermacher, F.D.E. (1959). *Hermeneutics*. H. Kimmerl (ed.). Heidelberg.
- Schleiermacher, F.D.E. (1998). *Hermeneutics and Criticism*. Translated by A. Bowie. Cambridge University Press.
- Stueber, K. (2000). *Understanding Truth and Objectivity*. Hermeneutics and Truth.
- Warnke, G. (1994). *Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason*. Polity Press.