

Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics

*Masoud Fayyazi**

Assistant Professor, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Qom, Iran

(Received: May 16, 2019; Accepted: October 7, 2019)

Abstract

One of the main claims of Gadamer's hermeneutic philosophy is that it is not relativistic. But it seems that this hermeneutics is afflicted by relativism in three respects. The first is the truth and reality where this hermeneutics suffers from relativism associated with reality due to Gadamer's phenomenological definition of the truth. The second and third areas are related to meaning and understanding, where his hermeneutic philosophy suffers from semantic and conceptual relativism, respectively. Gadamer has tried to use a universal basis formed through interrelating tradition and language to get rid of relativism and thereby consolidate the basis of absolutism in his own hermeneutics. But the conditions he has envisaged for language and tradition as changing phenomena and their effect on the idiosyncratic horizons of every interpreter have practically rendered null his efforts to provide a basis for the absolutization of his hermeneutics.

Keywords

Gadamer, Philosophical hermeneutics, Relativism, Semantic relativism, Conceptual relativism.

*Email: msd.fayyazi@gmail.com

فلسفه دین، دوره ۱۷، شماره ۱، بهار ۱۳۹۹
صفحات ۱۶۲-۱۳۷ (مقاله پژوهشی)

نسبی‌گرایی در هرمنوتیک فلسفی گادامر

مسعود فیاضی*

استادیار، گروه منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۱۵)

چکیده

یکی از ادعاهای اصلی هرمنوتیک فلسفی گادامر، نسبی‌گرا نبودن آن است. اما این هرمنوتیک در سه ساحت به نسبی‌گرایی دچار خواهد بود. اولین ساحت، مربوط به حقیقت و واقعیت بوده که به دلیل تعریف پدیدارشناختی گادامر از حقیقت، این هرمنوتیک گرفتار نسبی‌گرایی در واقعیت است. دومین و سومین ساحت، به معنا و فهم مربوطند که به این ترتیب هرمنوتیک فلسفی او گرفتار نسبی‌گرایی معناشناختی و نسبی‌گرایی فهم‌شناختی هم هست. گادامر تلاش کرده است که با مبنا قرار دادن سنت و زبان که به هم مربوطند، بر اساس مبنای عمومیت‌گرایی، از نسبییت تخلص یابد، ولی با شرایطی که برای زبان و سنت برشمرده و آنها را متغیر دانسته است و تأثیر آن بر افق هر مفسر را نیز متفاوت می‌داند، در عمل نتوانسته است مبنای مناسبی برای مطلق‌گرا شدن هرمنوتیک خود فراهم کند.

واژگان کلیدی

گادامر، نسبی‌گرایی، نسبی‌گرایی فهم‌شناختی، نسبی‌گرایی معناشناختی، هرمنوتیک فلسفی.

* Email: msd.fayazi@gmail.com

مقدمه

یکی از نقدهایی که همواره از سوی ناقدان هرمنوتیک فلسفی، بر اندیشه‌های هانس گئورگ گادامر به‌عنوان پایه‌گذار اصلی هرمنوتیک فلسفی وارد شده، نسبی‌گرا بودن اندیشه‌های هرمنوتیکی اوست. این در حالی بود که گادامر اساساً هرمنوتیک فلسفی را در مقابل تاریخ‌گرایی^۱، نسبی‌گرایی منبعث از آن (Bilen, 2000: 6) و هرمنوتیک روش‌شناختی سده نوزدهم که از سوی ديلتای به‌عنوان روش علوم انسانی مطرح شده بود (گروندن، ۱۳۹۱: ۱۷۴) بنا کرد، زیرا تاریخ‌گرایی همواره با نقد برخی فیلسوفان غربی همراه و عمده نقدهای وارد بر آن نیز منجر شدن به نسبی‌گرایی و نهیلیسم بود (Bilen, 2000: 6). به‌عنوان مثال نیچه معتقد بود که هیچ ملاک درستی برای سنجش معرفت‌های تاریخی وجود ندارد و آنچه به‌عنوان معرفت‌های تاریخی مطرح می‌شود، چیزی جز تفسیر مفسران نیست و معلوم نیست بهره‌ای از واقعیت داشته باشد (Bilen, 2000: 6). هرمنوتیک روش‌شناختی پیشنهادی ديلتای نیز در نظر گادامر به دلیل اینکه از سویی مبتنی بر تجربه زیسته بود - که به عقیده گادامر به نسبی‌گرایی منجر می‌شد (Gadamer, 2013: 239) - و از سوی دیگر بر پیش‌فرض انحصار دست‌یابی به معرفت درست از طریق روش مبتنی بود، قابلیت پذیرش برای معرفی شدن به‌عنوان روش علوم انسانی را نداشت. از این جنبه او در صدد بود تا طرحی دراندازد که هم نسبی‌گرا نباشد و هم به‌عنوان روش مناسبی برای علوم انسانی به‌کار رود. این بود که به آرای فلسفی مارتین هایدگر مراجعه کرد، چرا که وی معتقد بود مبتنی بر اندیشه‌های هایدگر، می‌توان هرمنوتیکی بنا کرد که روش علوم انسانی باشد، ولی اشکال‌های قبلی را نداشته باشد (Gadamer, 2004: 249). از این رو یکی از ادعاهای اصلی و همیشگی گادامر، حتی در جواب ناقدان جدی خود، نسبی‌گرا نبودن هرمنوتیک فلسفی است.

حال سؤال این است که آیا واقعاً هرمنوتیک فلسفی که مبتنی بر فلسفه بنیادین هایدگر و اندیشه‌های هرمنوتیکی گادامر شکل گرفته است، نسبی‌گرا نیست؟ همان‌طور که در مقاله نشان داده خواهد شد، نویسنده معتقد است که گادامر با وجود تلاش‌های فراوان نتوانسته است از

نسبی‌گرایی تخلص پیدا کند و هرمنوتیک او نسبی‌گراست. این نکته حتی به‌طور ضمنی مورد تأیید یکی از شاگردان و شارحان اصلی او به نام جین گروندن نیز قرار گرفت؛ زیرا او در مقاله‌ای که تحت عنوان «هرمنوتیک و نسبی‌گرایی» نوشت و در آن از نسبی‌گرا نبودن هرمنوتیک فلسفی گادامر دفاع کرد، می‌نویسد که هرمنوتیک گادامر این اصل سستی که در هر متن تنها یک معنای درست وجود دارد را رد کرده و قائل است که در زمینه‌های تاریخی متفاوت، معانی درست متفاوتی برای متن وجود داشته باشد (Wright, 1990: 6). طبیعتاً این سخن حکایتگر نوعی نسبی‌گرایی در اندیشه‌های هرمنوتیکی گادامر است، گروندن نیز منکر آن نیست، زیرا او در ادامه می‌گوید تنها نسبی‌گرایی مطلق است که نادرست بوده، و گرنه نسبی‌گرایی نسبی با حقیقت قابل جمع است. از این جنبه در هرمنوتیک فلسفی ما قائل به عینیتی هستیم که با نسبی‌گرایی قابل جمع است و این جمع، به عینیت‌گرایی هرمنوتیک فلسفی خللی وارد نمی‌کند (رک: Grondin, 1990: 52 - 53). او برای اینکه نشان دهد اندیشه‌های گادامر به ورطه نسبی‌گرایی مطلق در نمی‌افتد، بیان می‌کند که گادامر معتقد است با اینکه در هر زمینه تاریخی شاید متن معنای متفاوتی داشته باشد، ولی در عین حال اعتقاد دارد که هر فهمی نیز درست نیست و به هر فهمی، فهم درست و مناسب اطلاق نمی‌شود و این یعنی نسبی‌گرایی مطلق در اندیشه‌های گادامر جایی ندارد (Wright, 1990: 6).

برای نشان دادن نسبی‌گرایی در اندیشه‌های گادامر، ابتدا باید بگوییم که کدام نوع از نسبی‌گرایی متوجه اندیشه‌های اوست، زیرا نسبی‌گرایی انواع متفاوتی دارد. سپس نشان دهیم گادامر چه راهی را برای تخلص از آن پیشنهاد می‌کند و در نهایت توضیح دهیم که به چه دلیل، راهی که گادامر پیشنهاد می‌دهد، قرین توفیق نیست و مشکل نسبی‌گرایی را در هرمنوتیک او حل نمی‌کند.

نسبی‌گرایی انواع متعددی دارد که به لحاظ کلی به دو قسم نسبی‌گرایی شناختی^۱ و نسبی‌گرایی غیرشناختی^۲ تقسیم می‌شود. نسبی‌گرایی غیرشناختی اغلب در دو دسته کلی

1. cognitive relativism

2. non-cognitive

نسبی‌گرایی اخلاقی^۱ و نسبی‌گرایی فرهنگی دسته‌بندی می‌شود؛ ولی برای نسبی‌گرایی شناختی^۲ پنج نوع نسبی‌گرایی در عقلانیت^۳، نسبی‌گرایی در صدق^۴، نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی^۵، نسبی دانستن واقعیت^۶ و نسبی‌گرایی مفهومی^۷ برشمرده می‌شود (رک: سنکی، بررسی پنج روایت از نسبی‌گرایی شناختی: ۵۶ - ۶۶). البته نسبی‌گرایی مفهومی به‌صورت نسبی‌گرایی معناشناختی^۸ و نسبی‌گرایی زبانی^۹ نیز خوانده شده است (Baghrmian, 2004: 164) که ناظر به ابعاد مختلف نسبی‌گرایی مفهومی به معنای عام

۱. ethical relativism: نسبی‌گرایی اخلاقی قضایای مطلق و همیشه معتبر اخلاقی را انکار می‌کنند. مکاتب مختلف نسبی‌گرا در حوزه اخلاق در این امر اشتراک نظر دارند که اتصاف افعال به خوب و بد و باید و نبایدهای اخلاقی، از هرگونه قید و نسبت رها نیستند، بلکه اذعان به هر یک از این قضایا بستگی دارد به موقعیت خاص یا ذهنیت و رجحان فردی یا تأثیرپذیری از شرایط اقتصادی - اجتماعی، به‌گونه‌ای که با تغییر طرف نسبت، دیگر نمی‌توان چنین قضیه‌ای را تصدیق کرد (واعظی، ۱۳۸۵: ۴۳۰).

۲. cultural practice: در مورد این نوع نسبی‌گرایی در صفحات بعد توضیح داده خواهد شد.

۳. Relativism about rationality: بر طبق این نوع از نسبی‌گرایی معیارهای به‌کار گرفته شده در علم به حساب چارچوب‌های نظری یا زمینه‌هایی که دانشمندان در آن کار می‌کنند، تنوع می‌یابند و باور به هر معیاری، ساخته زمینه نظری خاص است. لازمه این دیدگاه، انکار روش‌های علمی تثبیت‌شده و همیشگی است (عرب صالحی، ۱۳۸۹: ۲۴۲).

۴. Relativism about truth: به معنای اینکه صدق هر گزاره به زمینه‌های خاصی بستگی دارد و چه بسا یک گزاره در زمینه و سیاقی، صادق و در سیاق دیگر کاذب باشد (عرب صالحی، ۱۳۸۹: ۲۴۲).

۵. Epistemological relativism: به معنای اینکه آنچه برای افراد یک فرهنگ، شناخت و معرفت محسوب می‌شود، زاینده زمینه فرهنگی یا نظری آنهاست و لزوماً برای سایر فرهنگ‌ها شناخت نیست (عرب صالحی، ۱۳۸۹: ۲۴۲).

۶. Relativism about reality: به معنای اینکه نحوه وجود جهان و نفس واقعیت، وابسته به باورها و نظریه‌هایی است که به آن معتقدیم (عرب صالحی، ۱۳۸۹: ۲۴۲).

۷. Conceptual relativism: به معنای اینکه، شاکله‌های مفهومی متفاوتی وجود دارد که هیچ‌کدام بر دیگری رجحان ندارد یا دستکم نشان‌دانی نیست. هر کس بر اساس شاکله مفهومی خویش، واقعیت را به گونه خاصی تلقی می‌کند و نمی‌توان گفت کدام یک به‌درستی از واقعیت حکایت می‌کند (عرب صالحی، ۱۳۸۹: ۲۴۲).

8. semantic relativism

9. linguistic relativism

است.^۱ نویسنده معتقد است که هرمنوتیک فلسفی نسبی‌گرایی در واقعیت، نسبی‌گرایی در فهم - به معنای اسم مصدری - یا همان نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی و در نهایت نسبی‌گرایی معناشناختی (نوعی نسبی‌گرایی مفهومی) است. این در حالی بود که گادامر اولاً: زبان - در تلقی خاص خود او - که ارتباط وثیقی با آموزه سنت در نزد او دارد، را برای تخلص از نسبی‌گرایی معناشناختی ارائه داده است (Pelton, 2005: 38) و ثانیاً: تصریح کرده است که نسبی‌گرایی در فهم به هیچ‌وجه درست نیست (Gadamer, 2004: 271) و در این خصوص الگویی نیز ارائه داده است که در نظر او نسبی‌گرا نیست.

از این جنبه در مقاله ابتدا به توضیح انواع سه‌گانه نسبی‌گرایی پیش‌گفته می‌پردازیم، سپس راه گادامر برای تخلص از نسبی‌گرایی مفهومی را توضیح می‌دهیم و در نهایت نشان خواهیم داد که پاسخ او قانع‌کننده نیست.

در پایان مقدمه، توجه به این نکته ضروری است که وجه امتیاز این مقاله نسبت به آثار قابل استفاده‌ای که از سوی سایر پژوهشگران محترم در زمینه نسبی‌گرایی در هرمنوتیک فلسفی نوشته شده، همین نکاتی است که عرض شد. به این معنا که اولاً: نسبی‌گرایی در هرمنوتیک فلسفی هرگز یک نسبی‌گرایی خام و ساده‌انگاشته نشده و سعی شده است که پیچیدگی عمیق آن مورد شناسایی و دقت نظر قرار گیرد؛ ثانیاً: چون هرمنوتیک فلسفی در بستر دستگاه فلسفی هایدگری معناشدنی است، پس در بررسی نسبی‌گرایی در آن نیز باید کاملاً به این بستر فکری توجه داشت، کاری که در اغلب نوشته‌های قبلی به‌طور جدی به آن توجه نشده است. به‌عنوان مثال پدیدارشناسی هایدگری مثل خون در رگ‌های هرمنوتیک فلسفی جاری بوده و هویت هر بحثی را سامان داده است. از این جهت در هر تحلیلی نسبت به این هرمنوتیک و از جمله بررسی نسبی‌گرایی در آن، باید مورد توجه قرار گیرد و این مقاله این توجه جدی را داشته است؛ ثانیاً: نسبی‌گرایی انواع مختلفی دارد که تنها برخی از آنها مورد ابتلای هرمنوتیک فلسفی است. بسیاری از محققان در برابر گادامر نقد نسبی‌گرایی را مطرح کرده‌اند و او نیز اثبات کرده است که نسبی‌گرا نیست. اما

۱. در مقاله در خصوص معنا و مفهوم نسبی‌گرایی مفهومی و نسبی‌گرایی معناشناختی توضیح داده خواهد شد.

نسبی‌گرایی‌هایی که طرح شده و او نیز پاسخ داده، از قبیل اقسامی از نسبی‌گرایی بوده است که به این اندیشه وارد نیست، اما نسبت به نسبی‌گرایی‌های دیگری که به این اندیشه وارد شده، ساکت است. پس باید دسته‌بندی دقیقی از انواع نسبی‌گرایی داشت و موارد مورد ابتلای هرمنوتیک فلسفی را دقیق معلوم کرد. این نکته نیز اغلب در بررسی‌های نسبی‌گرایی در هرمنوتیک فلسفی مورد توجه نبوده است؛ ثالثاً؛ گادامر در مواجهه با نسبی‌گرایی راهبردهایی را از روی توجه انتخاب کرده که باید به این راهبردها اشاره کرد و کامیابی یا عدم آن نیز بررسی شود. این نکته نیز شاید از برجستگی‌های این مقاله باشد.

وجه مشترک انواع نسبی‌گرایی

نسبی‌گرایی (relativism) که به حسب گوناگونی متعلق‌های آن، تنوع گسترده‌ای دارد، همواره در مقابل مطلق‌گرایی (absolutism) و انکار آن مطرح می‌شود. طبیعی است که این انکار وقتی موجب نسبی‌گرایی خواهد شد که همه ریشه‌های مطلق‌گرایی - یعنی اموری که به‌مثابه یک امر مطلق به‌نوعی می‌توانند مبنای معرفت قرار گیرند - انکار شوند، وگرنه حتی اگر یک نوع از انواع امور مطلق یا همان ریشه‌های اصلی مطلق‌گرایی نیز انکار نشود، نسبی‌گرایی رخ نخواهد داد. به عبارت دیگر نسبی‌گرایی می‌گوید که هیچ معیار استنادی که کلی باشد و شامل تغییرات زمانی و تاریخی نشود، برای عقلانیت و تفکر وجود ندارد (Bernstien, 1983: 8). طبیعی است که نقطه مقابل آن، این است که امور مطلق وجود دارند که مستقل از اشخاص هستند و می‌توانند معیاری برای سنجش فکر و تعقل باشند. در این زمینه، فیلسوفان سه نوع از امور مطلق را برشمرده‌اند تا نشان دهند که انواع مطلق‌گرایی نیز چیستند. ایشان تصریح کرده‌اند که اگر فردی حتی یکی از آنها را مبنا قرار دهد، نسبی‌گرا نیست و اگر همه آنها را انکار کند، نسبی‌گرا خواهد شد (Harre and Krausz, 1996: 24). به عبارت دیگر، نسبی‌گرایی با انکار هر سه نوع امر مطلق صورت می‌گیرد ولی مطلق‌گرایی حتی با عدم انکار یک نوع از آنها نیز محقق خواهد شد. این سه امر مطلق عبارتند از: عین مستقل از انسان، یک امر پایه و بنیادین که زیرساخت اصلی همه معرفت‌هاست و همواره پایدار می‌ماند و در نهایت امر جهانشمولی که همگان بر آن اجماع

دارند و نزد همگان پذیرفتنی بوده و همین امر وجه متمایز آن با سایرین است. از این جنبه پارادیم‌هایی که با هر یک از این امور مطلق شکل گرفته‌اند، عبارتند از: عین‌گرایی (objectivism)، بنیان‌گرایی (foundationalism) و جهانشمول‌گرایی (universalism) (Harre and Krausz, 1996: 24). در عین‌گرایی ملاک سنجش معناداری، وجود، خوبی، زیبایی و ... امری هستند که مستقل از منظر و زاویه دید هر انسان، به‌طور خاص و از منظر و زاویه دید نوع انسان به‌طور کلی طرح‌شدنی هستند. طبعاً انکار این ملاک یعنی چنین منظر و زاویه دیدی اساساً وجود ندارد یا برای انسان‌ها در دسترس نیست. بنیان‌گراها نیز معتقدند که با اتکای به یک امر و تنها یک امر بنیادین و زیرساختی مانا و پایدار، می‌توان معناداری، خوبی، زیبایی و مانند آنها را سنجید. طبیعتاً انکار این مبنا، به این است که چنین بنیان و زیرساختی تصورشدنی نیست. جهانشمولی نیز به این معناست که یک امر جهانشمول که همهٔ مردمان بر آن اتفاق نظر و اجماع دارند، وجود دارد که مبنای سنجش درستی و نادرستی معناداری، وجود، خوبی، ارزش هنری و ... است (Harre and Krausz, 1996: 24). طبیعتاً اگر در اندیشه و مکتبی تنها یکی از این سه عامل مبنا قرار گرفته باشد، آن مکتب فکری نسبی‌گرا نیست، ولی درجهٔ مطلق‌گرایی آن هم قوی نیست. ولی اگر در مکتب و اندیشه‌ای مبنای معرفت هر سه امر پیش‌گفته مد نظر باشد، یعنی امری مبنای معرفت باشد که جهانی (universal)، عینی (objective) و بنیانی (foundational) باشد، درجهٔ مطلق‌گرایی آن قوی‌ترین حالت ممکن است. از این جنبه توجه به این سه ریشهٔ مطلق‌گرایی بسیار مهم است و اگر فردی یا مکتبی فکری، ادعای عدم نسبی‌گرایی دارد، باید نشان دهد کدام‌یک از این سه ریشه را بنیان نظری خود قرار داده است. در مسئلهٔ مورد بحث نیز که هرمنوتیک فلسفی گادامر و نسبی‌گرایی مفهومی است باید معلوم شود که گادامر برای تخلص از نسبی‌گرایی مفهومی به کدام امر مطلق از موارد فوق تمسک جسته است و تحت چه پارادایمی این مهم را می‌خواهد به نتیجه برساند.

نسبی‌گرایی در واقعیت

نسبی‌گرایی در واقعیت به این معناست که نحوهٔ وجود جهان و خود واقعیت به باورها و

نظریه‌هایی که به آنها معتقدیم وابسته‌اند یا دستکم از آنها تأثیر می‌پذیرند (سنکی، ۱۳۸۱: ۶۱) این تعریف از نسبی‌گرایی به صورتی بوده که گویی بطلان آن واضح است، چرا که در هر حال، جهان و واقعیت آن، مستقل از انسان است و به آرا و نظریات او ربطی ندارد. اما بررسی آرای اندیشمندان نشان می‌دهد که بیان ایشان در همه موارد به صورتی نیست که به وضوح واقعیت جهان خارج را به اندیشه‌های بشر موقوف کنند و به این ترتیب نسبی‌گرایی ساده و واضح را رقم بزنند؛ بلکه در برخی مکاتب فکری مشاهده می‌شود که واقعیت جهان به نحو پیچیده‌ای، در نهایت به عقاید و جهان‌دید انسان مرتبط می‌شود. این آرا هرچند با تأمل، ولی باز هم نسبی‌گرایی در واقعیت هستند. به‌عنوان مثال اگر کسی بگوید که جهان یا واقعیات آن، به نظریات علمی مختلف بستگی دارد و در هر نظریه، جهان و واقعیت به طریق خاص آن بوده، نسبی‌گرایی در واقعیت به وضوح در آن روشن خواهد بود، ولی اگر فردی یا مکتبی بگوید که ما منکر جهان و واقعیت مستقل و بیرون از انسان نیستیم، ولی ما تنها با جهانی سروکار داریم که در دسترس ما قرار دارند، یعنی با جهانی سروکار داریم که برای ما ظهور یافته‌اند یا برای ما ساخته شده‌اند و شکل پیدا کرده‌اند^۱ باز هم نسبی‌گرایی در واقعیت رخ داده است، ولی به نحوی پیچیده‌تر و نه به نحوی ساده و خام (سنکی، ۱۳۸۱: ۶۲). در این عقیده جهان در دسترس در هر حال جهانی است که برای انسان ظهور یافته و برای او فهم شده است و سروکار فرد نیز در نهایت با همان است. در این تفکر جهان فیزیکی بیرون و مستقل از انسان به کلی نفی نشده، ولی در مقام شناخت به کلی کنار گذاشته شده است. این نوع از نسبی‌گرایی حتی به ایده‌آلیسم نیز منجر خواهد شد. زیرا انسان را در جهان خودش و نه در جهان واقع مستغرق کرده است و تمام شناخت‌های آن را در آن اتمسفر شکل می‌دهد.

نسبی‌گرایی مفهومی

بیان شد که نسبی‌گرایی مفهومی نوعی از نسبی‌گرایی شناختی و به چارچوب‌های کلان

مفهومی مربوط است. برای این نوع نسبی‌گرایی دو نوع جزئی‌تر نیز می‌توان برشمرد که یکی از آنها هرچند معمولاً با همین نام خوانده می‌شود، ولی ما به لحاظ تمییز آن از نسبی‌گرایی مفهومی مقسمی، به آن نسبی‌گرایی مفهومی به معنای خاص می‌گوییم، نوع دیگر آن نیز نسبی‌گرایی معناشناختی است. در زیر هر دو نوع نسبی‌گرایی مزبور را توضیح خواهیم داد.

نسبی‌گرایی مفهومی به معنای خاص

نسبی‌گرایی به معنای خاص که خود قسمی از نسبی‌گرایی مفهومی به معنای عام است، به ملاحظات فلسفی در مورد رابطه بین ذهن، زبان و جهان مربوط می‌شود^۱ و عبارت از آن است که در رویارویی ما با جهان خارج این قابلیت وجود ندارد که جهان کما هی و به‌صورت واقعی آن مورد ادراک ما قرار گیرد. زیرا ادراکات ما به‌وسیله چارچوب‌ها و نظام‌های مفهومی ساخته و پرداخته خودمان که تنوع زیادی هم دارند، واسطه‌گری شده و محقق می‌شوند (Baghrmian, 2004: 162). به عبارت دیگر هر آنچه ما درباره جهان می‌گوییم، همه جا، از طریق مفاهیم خودساخته خودمان است. حتی مفاهیم ساده و اولیه نیز فردی هستند و وابسته به پیش‌فرض‌های مفهومی هستند که با موقعیت‌های ممکن و متفاوتی سروکار دارند. لذا تا وقتی که فکر کردن ما مورد توجه است، واقعیت نمی‌تواند به‌طور کلی از مفاهیم جدا و رها باشد (Hintikka, 1972: 457). این نوع نسبی‌گرایی علاوه بر این ادعا معتقد است که چارچوب‌های مفهومی نیز متفاوت هستند و هیچ امر بیرونی نیز وجود ندارد که

۱. یکی از انواع نسبی‌گرایی، نسبی‌گرایی فرهنگی است که شبیه نسبی‌گرایی مفهومی، به معنای خاص است که هر دو به مقوله ترجمه‌پذیری ادراکات از زبانی و فرهنگی به زبان و فرهنگ دیگر مربوط می‌شود، ولی تفاوتش با نسبی‌گرایی مفهومی به دلیل زاویه دید آن به این موضوع است، زیرا نسبی‌گرایی مفهومی این مسئله را به لحاظ فلسفی بررسی می‌کند، ولی نسبی‌گرایی فرهنگی به لحاظ تجربه و مشاهدات عینی این مسئله را کاوش خواهد کرد (Baghrmian, 2004: 162). در نسبی‌گرایی فرهنگی بیان می‌شود که فرهنگ‌ها و اقوام مختلف، عقاید و باورهای مختلفی دارند که همان‌ها مبنای سنجش درستی و نادرستی ارزش‌ها و هنجارها و ... است و فرهنگ واحد و جهانشمولی نیز در این زمینه وجود ندارد که مبنای شناخت همه ارزش‌ها باشد.

چارچوب‌های مفهومی مبتنی بر آن سنجش و قضاوت شوند (Baghramian, 2004: 163). طبیعی است اگر چارچوب‌های مفهومی در نزد همگان یکسان باشد، با نسبی‌گرایی مطلق روبه‌رو نیستیم و نوعی مطلق‌گرایی در آن راه دارد، هر چند از حیثی نیز هنوز نسبی‌گراست. زیرا در این فرض، هر چند در بین سه نوع از امور مطلق پیش‌گفته، عین‌گرایی (objectivism) انکار شده، ولی جهانشمولی (universalism) انکار نشده است، پس صرف نظر از شناخت واقع و اعیان بیرون از انسان (objects)، ملاکی برای درستی یا نادرستی شناخت‌های افراد در نسبت با هم و نه در نسبت با واقع وجود دارد، پس نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی رخ نمی‌دهد و این همان نکته‌ای است که گفتیم شاید یک اندیشه یا مکتب فکری تنها برخوردار از یک مبنای مطلق در بین مبانی مطلق سه‌گانه پیش‌گفته باشد که به همان میزان و در عرصه‌ای که آن امر مطلق در آن کارکرد دارد، مطلق‌گرا خواهد بود و نه بیشتر. طبیعتاً با فرض تفاوت چارچوب‌های مفهومی دستکم در فرهنگ‌ها و زبان‌های مختلف مفهوم‌گیری از خارج متفاوت خواهد بود و به همین دلیل ترجمه‌پذیری متفی می‌شود و این نوع نسبی‌گرایی مفهومی به نسبی‌گرایی فرهنگی و همچنین نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی منجر می‌شود (Baghramian, 2004: 164).

نسبی‌گرایی معناشناختی

نسبی‌گرایی معناشناختی به این معناست که معانی کلمات توابعی از جایگاهشان در زبان‌های خاص خودشان هستند، پس چون هر زبان مرکب از یک مجموعه فرهنگی منحصر به فرد است، پس معانی کلمات در آن زبان نیز خاص خودش خواهد بود و قابلیت ترجمه کامل به زبان دیگر را ندارد (Harre and Krausz, 1996: 34). این تلقی از نسبی‌گرایی معنایی به لحاظ اینکه ترجمه‌پذیری معنای کلمات در یک زبان را در نسبت با دیگر زبان‌ها مورد توجه قرار دهیم، دارای بعد جهانی است و به لحاظ اینکه ترجمه‌پذیری معانی کلمات در یک ساحت و حوزه یک زبان را در نسبت به دیگر ساحت‌ها همان زبان مد نظر قرار دهیم؛ دارای بعد محلی و بومی هم هست که همین نوع نیز گریبانگیر هرمنوتیک فلسفی است، زیرا هرمنوتیک فلسفی باور دارد که وقتی بین زمان تألیف و

تفسیر فاصله‌شایان توجهی واقع شود، امکان فهم معنایی وجود ندارد که کلمات و جملات در زمان تألیف داشتند و با مراد متکلم بیان می‌شدند، به عبارت دیگر با وجود فاصله‌زمانی، قابلیت انتقال معنای اولیه از زمان و ساحت مؤلف، به زمان و ساحت مفسر امکان ندارد و از این جهت، معنای متن معنایی است که در افق مفسر هویت خود را پیدا می‌کند و تازه خلق می‌شود و در هر مفسر و برای یک مفسر در افقهای مختلف نیز شاید متفاوت باشد. سیالیت معنای متن دقیقاً ناظر به همین مسئله است، زیرا وقتی معنای یک متن واحد در ساحات و افق‌های مختلف حتماً متفاوت می‌شود و امکان دسترسی به معنای مطرح در یک ساحت و افق دیگر، هرگز وجود ندارد، نسبی‌گرایی معناشناختی رخ داده است.

البته همان‌طور که قبل از این بیان شد، نسبی‌گرایی وقتی رخ می‌دهد که هر سه ریشه‌مطلق‌گرایی که عبارت بودند از جهانشمول‌گرایی یا عمومیت‌گرایی (universalism)، عین‌گرایی (objectivism) و بنیان‌گرایی (foundationalism) انکار شوند. از این جهت نسبی‌گرایی معناشناختی نیز از این قاعده مستثنا نیست و اگر گادامر مدعی است که در هرمنوتیک خود گرفتار نسبی‌نشده و تلاش کرده است از نسبی‌تخلص پیدا کند، باید نشان دهد که برای فرار از نسبی‌گرایی معناشناختی، کدام ریشه از مطلق‌گرایی را برگزیده و در هرمنوتیک خود اشراب کرده است. زیرا اگر یک مکتب فکری بخواهد در ناحیه معناشناسی نسبی‌گرا نباشد یا باید عمومیت‌گرا (جهانشمول‌گرا) (قائل به universalism) باشد، به این طریق که در آن زبانی از معنایی وجود داشته باشند که در ترجمه‌ها از زبانی به زبان دیگر یا در یک زبان، از افقی به افق دیگر محفوظ نگه داشته شوند یا باید عین‌گرا (قائل به objectivism) باشد، به این صورت که در آن مکتب معنایی وجود داشته باشند که به وسیله موضوعات (matters) مستقل، از عقاید و علایق انسانی ثابت و مستقر باشند یا باید بنیان‌گرا (قائل به foundationalism) باشد، به این صورت که مجموعه پایه‌ای از واحدهای اصلی و مقدماتی معنا در آن تعریف شده باشد که از آنها معنای همه عبارات و واژه‌های زبانی ساخته شوند (Harre and Krausz, 1996: 35). در غیر این صورت آن مکتب فکری گرفتار نسبی‌گرایی معناشناختی محسوب می‌شود. به‌عنوان مثال نامگرها (قائلان به nominalism) هرچند مورد نقد عده زیادی از نظریه‌پردازها قرار

گرفته‌اند، با اتخاذ این مبنا که جهان مرکب از مجموعه مرتب‌شده‌ای از موضوعات و اعیان اصلی و اولیه است که مدلولات اصلی و اولیه کلمات هستند، تلاش کرده‌اند تا هر سه ریشه مطلق‌گرایی را در نظام فکری خود تأمین کنند (Harre and Krausz, 1996: 37). در نزد ایشان اعیان خارجی که در همه جا یکسان و ثابتند، مدلول کلمات بوده و کلمات نیز به‌منزله برچسب‌ها و نشانه‌های متصلبی هستند که توسط فرد یا افرادی بر کلمات قرار داده شده‌اند. ترکیب جملات، وضع حروف و هیأت و همین‌طور دستور زبان نیز، به‌نوعی حاکی از یکسری واقعیات خارجی هستند که از این جنبه آنها نیز به‌منزله نام‌هایی برای مدلول‌های واقعی خودند و بر این اساس همه معانی (چه در کلمات و چه در جملات) در اعیان خارجی ریشه دارند. از این جهت باید دید که هرمنوتیک فلسفی برای تخلص از این نسیت، به کدام مبنا تمسک کرده است.

نسبی‌گرایی فهم‌شناختی

در عبارت نسبی‌گرایی در فهم، «فهم» در معنای اسم مصدری آن اخذ شده است که نتیجه فرایند یا عمل فهمیدن است، زیرا فهمیدن یک ابژه واحد شاید به انجای مختلف رخ دهد، اما مسئله متمرکز در نتیجه است. آیا برای فهم‌های حاصل‌شده برای افراد مختلف که احیاناً در انجای مختلف رخ داده است، ملاک واحدی برای قضاوت و تشخیص درستی از نادرستی وجود دارد یا خیر؟ نسبی‌گرایی در این زمینه به این معناست که معیار معتبر، ثابت و غیرتاریخی (و مستقل از افراد) برای تشخیص درستی و نادرستی فهم‌ها وجود ندارد (واعظی، ۱۳۸۵: ۴۳۱).

این نوع نسبی‌گرایی شاید همان نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی باشد که در آن معرفت حاصل - یا همان فهم رخ داده - برای افراد مختلف به حسب زمینه‌های مختلف شاید متفاوت و همگی هم درست باشد. وجه نسبی‌گرا بودن این اندیشه به این است که اگر معرفت را همان باور صادق موجه بدانیم، صادق بودن باورهایی که اتفاقاً به لحاظ عقلی توجیه نیز شده‌اند، بسته به زمینه‌های مختلف فرهنگی و غیر آن شاید محقق باشند. در حقیقت در هرمنوتیک فلسفی، «فهم» جایگزین مفهوم معرفت‌شناختی معرفت محض و

تجربه محض شده است (8: Bilen, 2000) و از این نظر است که نسبی‌گرایی در فهم را به‌نوعی می‌توان همان نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی دانست.

رسوخ نسبی‌گرایی در اندیشه‌های هرمنوتیکی گادامر

گادامر اساساً هرمنوتیک فلسفی را در برابر تاریخ‌گرایی سده نوزدهم و نسبی‌گرایی حاصل از آن (که از جنس نسبی‌گرایی در فهم بود) بنا گذاشته و از این نظر بوده که تمرکز فلسفی بر مقوله فهم را در کانون توجه خود قرار داده است. او برای حل این معضل که به تبع، به حل معضل نسبی‌گرایی معناشناختی نیز منوط خواهد بود، سازوکاری در هرمنوتیک فلسفی چیده است که در ادامه توضیح داده می‌شود، اما در عین حال زیرساخت‌های فکری او و از جمله تلقی او از حقیقت، خود مقوله‌ای است که در خور توجه بوده و نشاندهنده گرفتاری اندیشه‌های بنیانی او به نسبی‌گرایی نسبت به واقعیت است. از این نظر ابتدا نسبی‌گرایی معطوف به واقعیت در اندیشه‌های او را بررسی می‌کنیم، سپس به تدابیر او در دو نوع دیگر نسبی‌گرایی می‌پردازیم و نقد خود را نسبت به آنها ابراز خواهیم کرد.

نسبی‌گرایی نسبت به واقعیت در اندیشه‌های گادامر

مبنای فلسفی اندیشه‌های هرمنوتیکی گادامر بنا به تصریح خود او در کتاب «حقیقت و روش» اغلب فلسفه بنیادین مارتین هایدگر است (254: Gadamer, 2004) و روش او در هرمنوتیک فلسفی نیز به تبع هایدگر پدیدارشناسی وجودی (و نه پدیدارشناسی ماهوی هوسرل) است. او خود در کتاب اصلی هرمنوتیک فلسفی تصریح می‌کند که پدیدارشناسی همه زاویه دید او به مسائل را تشکیل می‌دهد (xxxiii: Gadamer, 2013) و همه تحلیل‌های او از زبان، در معنای صرفاً پدیدارشناختی قصد شده و مورد توجه قرار گرفته است (xxxiii: Gadamer, 2013). از این جنبه تلقی او از حقیقت نیز بر همین اساس شکل گرفته است. در پدیدارشناسی، کنه و واقعیت نفس‌الامری اشیا که مستقل از انسان است و جهان بیرونی را تشکیل داده، به کناری گذاشته شده و همه تمرکز بر ظهور آنها بر انسان (که پدیدار خوانده می‌شود) است (هایدگر، ۱۳۸۵: ۱۷۰). در این تلقی به مجموعه پدیدارهای

هر فرد، جهان او گفته می‌شود و فرد به خارج از آن دسترسی ندارد و به منزله وجودی پرتاب‌شده در آن جهان است. هایدگر به‌عنوان اندیشمند بنیانی هرمنوتیک فلسفی اعتقاد دارد که اگر هیچ انسانی نبود، هیچ جهانی هم نبود (Heidegger, 1962: 417). این نگاه تلقی گادامر از حقیقت را نیز شکل داده است. به قول رابرت دستال^۱ (یکی از شارحان گادامر) تلقی گادامر از حقیقت همان تلقی هایدگر از حقیقت است که به‌طور کامل در بستر پدیدارشناسی شکل گرفته است (Dostal, 1994: 47). در پدیدارشناسی وجودی هایدگر، حقیقت همان پدیدار یا امر آشکارشده و از خفا به‌درآمده برای انسان است (Dostal, 1994: 48). در پدیدارشناسی انسان تنها با ظهورات اشیا با خود سروکار دارد و همان‌ها هم به حقیقت توصیف می‌شوند.

در این تلقی، جهان خارج و مستقل از انسان یا همین جهان فیزیکی و حتی مابعدالطبیعه انکار نمی‌شود، ولی در فرایند فهم نیز وارد نخواهد شد و بلکه به‌کلی کنار گذاشته می‌شود. در این بستر فکری پدیدار است که محور هر فهمی قرار می‌گیرد و حقیقت نیز همان خواهد بود. این حقیقت همان چیزی است که از طریق شیء (اعم از شیء خارجی یا یک گفتار) به رؤیت ما می‌رسد و برای ما ظهور پیدا می‌کند.

همان‌طور که در بخش مربوط به نسبی‌گرایی مربوط به واقعیت بیان شد، این توصیف از واقعیت و حقیقت نوعی نسبی‌گرایی، ولی از نوع پیچیده آن است. زیرا بیان شد که هر تفکری که وجود واقعیت فیزیکی یا جهان بیرون از ما را انکار کند یا اگر آن را به‌کلی انکار نمی‌کند، ولی آن را در دسترس نمی‌داند و همه فهم را معطوف به جهان در دسترس یا جهان شکل داده‌شده برای ما (یا به تعبیر پدیدارشناختی جهان ظهوریافته) می‌داند، نوعی از نسبی‌گرایی نسبت به واقعیت است (سنکی، ۱۳۸۱: ۶۲).

نسبی‌گرایی معناساختی و فهم‌شناختی در اندیشه‌های گادامر

گادامر برای اینکه دچار نسبی‌گرایی معناساختی نشود، دستکم باید یکی از ریشه‌های

1. Robert J. Dostal

سه‌گانه پیش‌گفته مطلق‌گرایی را مبنا قرار دهد. زیرا اگر مکتب فکری او نه عمومیت‌گرا یا جهانشمول‌گرا (universalist) باشد، نه عین‌گرا (objectivist) و نه بنیان‌گرا (foundationalist)، حتماً نسبی‌گرا خواهد بود. در زیر به بررسی اندیشه گادامر در زمینه اتخاذ هر یک از این مبانی خواهیم پرداخت.

۱. راه‌حل گادامر برای تخلص از نسبی‌گرایی

گادامر برای ادراک معانی تصدیقیه و تصویریه، به ارائه ملاک‌هایی ارائه کرده است که از نسبی‌گرایی تخلص یابد. معانی تصویریه‌ای که ما ادعا می‌کنیم که گادامر درباره آنها به ارائه ملاک می‌پردازد، در بیانات گادامر در زمینه معانی اشیای مستقر در جهان فیزیکی مستقل از انسان و پیرامون او مطرح شده‌اند و معانی تصدیقیه‌ای که ما ادعا می‌کنیم که گادامر نسبت به آنها به ارائه ملاک می‌پردازد، در زمینه معنای متون است و فهم آنها ارائه شده‌اند.

الف) راه‌حل ارائه‌شده در زمینه معانی تصدیقیه

بررسی افکار و معیارهای ارائه‌شده از سوی گادامر نشان می‌دهد که او در معنای تصدیقی متون با معیار عین‌گرایی (objectivism) به‌عنوان مبنا مطلق‌گرایی و تخلص از نسبیت، به جد مخالف است (Bilen, 2000: 11) و در عوض برای تخلص از نسبی‌گرایی تلاش می‌کند که با مبنا عمومیت‌گرایی یا جهانشمول‌گرایی (universalism) مشکل نسبیت را حل کند. زیرا او تلاش کرده است که هم معنا و هم فهم را به یک امر جامع و عمومی بازگرداند که مستقل از انسان‌ها و در عین حال مورد قبول و استناد همگان هم قرار گرفته باشد. وی در این زمینه در یک مرحله «سنت» و در مرحله دیگر «زبان» را به‌عنوان آن امر جامع و عمومی معرفی می‌کند.

سنت نزد گادامر اتمسفری است که همواره فرد درون آن قرار دارد و از آن هیچ‌گیزی ندارد و آن اتمسفر بر او مهیمن است (Gadamer, 2004: 283). مراد او از سنت نیز عقبه تاریخی (زمانی و مکانی) فرد است که بستر و زمینه اصلی ارتباط‌گیری او با هر چیز دیگر و سامان‌دهنده شناخت‌های اولیه و ثانویه‌اش است و در بین همه انسان‌های هم‌عصر او مشترک

است. از این رو در نظر او سنت، بنیانی عقلی و منطقی نیست که برای اعتبارسنجی آن به دلایل عقلی و منطقی نیاز باشد^۱، بلکه امری بین‌الذهانی است که ساحتی ورا عقلی و ورا منطقی دارد (Gadamer, 2004: 281) که زمینه و بستر ظهور و بروز هر چیزی برای فرد است. در این تلقی سنت امری عمومی محسوب می‌شود که بین همگان مشترک است و افق‌های هر یک از افراد را تشکیل می‌دهد. البته در نزد گادامر سنت در عین اینکه امری عمومی، کلی و بین‌الذهانی بوده و به قول گادامر اینرسی زیادی دارد، ولی باز هم تغییرپذیر است و این تغییر در طول زمان اتفاق می‌افتد (Gadamer, 2004: 282). ولی در هر حال برای کسانی که در شرایط زمانی و مکانی با هم اشتراک دارند، سنتشان یکسان است. او معتقد است که تأثیر بلافاصله سنت، شکل دادن به افق ذهنی و پیشداوری‌های فرد است که همواره با او همراه هستند. ارجاع به این امر عمومی نزد گادامر به قدری مهم است که بحث از آن و تأثیراتش بر فهم را، نقطه‌رهایی هرمنوتیک خود برمی‌شمرد (Gadamer, 2004: 278).

آموزه دیگر در اندیشه‌های گادامر آموزه «زبان» است. زبان در اندیشه او شیوه‌ای اصلی است که در آن تعاملات فرد با دیگران رخ می‌دهد. در واقع در نزد گادامر زبان نمود و ظهور سنت است و سنت هم که امری مشترک بود، از این جهت زبان نیز امری مشترک بین همگان می‌شود. از سوی دیگر گادامر معتقد است که چون سنت در هر فهمی حضور دارد (چرا که افق فرد و همین‌طور پیشداوری‌های او را می‌سازد) پس هر فهمی زبانی هم هست و از این جنبه هر تعقل و اندیشیدنی از زبان جدایی ندارد و همیشه توأم با آن و در قالب آن است (Pelton, 2005: 38). از این جنبه است که گادامر بیان می‌کند که سنت ضرورتاً در اصل زبانی و کلامی است (Gadamer, 2004: 295). در نزد گادامر زبان «وسیله

۱. گادامر معتقد است که این رومانتیست‌ها بودند که در برابر عقل‌گرایی افراطی عصر روشنگری، به مرجعیت و اتوریته سنت استناد و این نوع از مرجعیت را قبول کردند. لذا به برکت آنهاست که سنت جایگاه ویژه خود را به دست آورد. از این جهت گادامر در مباحث خود در مورد سنت، از مباحث رومانتیست‌ها زیاد استفاده و به بیانات ایشان نیز بسیار استناد می‌کند. او برای اینکه بگوید اعتبار سنت، به اثبات عقلی نیازی ندارد، به بیانات رومانتیست‌ها استناد می‌کند.

ارتباطی عمومی» است (Bilen, 2000: 11) که می‌تواند به‌عنوان یک مبنای عمومی عاملی برای جلوگیری از نسبیت باشد.

شایان ذکر است که نگاه گادامر به زبان به‌طور کامل پدیدارشناختی است، از این جنبه زبان در نزد او صرفاً مجموعه‌ی دال و مدلول‌ها و کلمات و جملات نیست، بلکه زبان یکی از ساختارهای هستی‌شناختی (با همان زاویه دید پدیدارشناسی) تجربه افراد از جهان است (Bilen, 2000: 11). به‌عبارت دیگر زبان یک واسطه عمومی بین جهان و انسان‌هاست، که جهان در پدیدار شدن برای انسان، خود را در این قالب به او نشان می‌دهد. از این جهت زبان شکل‌دهنده به تجربیات یا ظهورات رخ داده برای فرد است. در حقیقت نزد گادامر، سنت و زبان بسیار به هم مربوط و در آغوش هم هستند، سنت آن اتمسفری است که فرد در آن زندگی و بر اساس آن فکر می‌کند و در آن غوطه‌ور است و زبان عینیت این اتمسفر در تعقل و ارتباط‌گیری او با جهان و دیگران محسوب می‌شود. به‌عبارت دیگر در نزد گادامر، زبان نباید به‌عنوان یک امر ثانوی یا مستقل از اندیشه دیده شود. زیرا در نزد او اساساً اندیشه قبل‌زبانی که ابتدا فهم شود و سپس به‌وسیله زبان مفهوم‌سازی شود، وجود ندارد. زبان همان اسلوبی است که از طریق آن تجربه، تفسیر و فهم ممکن می‌شوند (Pelton, 2005: 40). بر این اساس هر زبان و هر سنت یک نظرگاه نسبت به جهان^۱ محسوب می‌شود و در نتیجه از طریق زبان است که ما جهان را تجربه می‌کنیم (Pelton, 2005: 40).

در کنار معرفی زبان و سنت به‌عنوان دو امر در هم تنیده عمومی برای هر ادراک، گادامر بین دو دسته از معانی تمایز می‌گذارد. یک دسته از معانی، به معنای جهان پیرامون انسان مربوط هستند که بیشتر معانی تصویری را شکل می‌دهند و دسته دیگر به معنای تصدیقیه‌ای ارتباط دارند که در متون متبلور می‌شوند.

او در زمینه معانی معتقد است که معنای متن، باید در موقعیت هرمنوتیکی هر فرد معنا شود و دستیابی به مراد متکلم به‌عنوان معنای متن ممکن نیست. وی معتقد است که هر فهمی با دیالوگ بین مفسر و متن رخ می‌دهد و این دیالوگ با سؤال مفسر از متن شروع

می‌شود و با پاسخ متن به سؤال مفسر و احیاناً اصلاح آن ادامه می‌یابد. او اعتقاد دارد که این دیالوگ تا جایی پیش می‌رود که دیگر متن نسبت به سؤال مفسر اصلاحی نداشته باشد. در این حالت است که معنای متن تازه خلق می‌شود، و گرنه قبل از آن، متن معنایی ندارد. در نظر گادامر این دیالوگ اولاً زبانی و امر مشترک بین متن و مفسر همان زبان است؛ ثانیاً: سؤالات مفسر برآمده از افق فکری اوست که آن نیز از سنتی ناشی می‌شود که مفسر در آن زندگی می‌کند. پیشداوری‌های مفسر نیز که جهت‌دهنده به سؤالات او هستند، بخشی از افق ذهنی او محسوب می‌شود که به این ترتیب آنها نیز به نوعی ساخته و پرداخته سنتی هستند که مفسر متعلق به آن است. از این جنبه، فهم در همه ابعادش به امور مشترکی همچون سنت و زبان متکی است که آنها نیز ملاک درستی و نادرستی فهم هستند. معنا نیز به همین منوال بر امور مشترک و عمومی مزبور مبتنی است، زیرا حصول معنا، نتیجه دیالوگ بین متن و مفسر است و از این جهت اگر خود دیالوگ به طور کامل بر این امر مشترک مبتنی است، پس آن نیز نسبی نیست؛

ب) راه حل ارائه شده برای معانی تصویری

گادامر درباره معانی‌ای که ناظر به ماهیت اشیای خارجی هستند، چنان سخن گفته که گویی قائل به عینیت‌گرایی معناشناختی است، زیرا او ملاک درستی معانی درک شده در این موارد را، همان شیء خارجی می‌داند، نه اینکه هر معنایی که تصور شود، بتواند درست و گواه شیء خارجی باشد. او در ذیل سرفصل «زبان به عنوان تجربه جهان»^۱ در بخش سوم کتاب خود، از موجود فی‌نفسه خارجی سخن می‌گوید، و می‌نویسد علوم طبیعی مانند فیزیک، شناسایی این وجودها و ویژگی‌های آنها را در دستور کار خود دارند و تنها نقیصه این علوم این است که هرگز کلیت جهان را نمی‌توانند بفهمند، زیرا ابزار آن را در اختیار ندارند. در عوض، باتوجه به آنچه در گفتار قبل بیان شد، تنها چیزی که در نزد گادامر این کلیت جهان در آن جلوه‌گر است، فقط زبان است (Gadamer, 2004: 449). از این راه است

که این حقیقت خود را در قالب بیانات زبانی به دیگران نشان می‌دهد. معیار درستی این نشانگری نیز این است که جهانی که در زبان جلوه‌گر می‌شود، یک جهان بیشتر نیست و آن نیز همان جهان بیرونی است که در مرآی و منظر همگان (با هر زبانی که باشند) قرار دارد. در واقع هر زبانی به‌طور مستقیم با این جهان واقع ارتباط برقرار و آن را تجربه می‌کند (Gadamer, 2004: 449).

۲. نقد راه‌حل ارائه‌شده در زمینه معانی تصدیقیه و فهم آنها

گادامر با عنایت به مقوله زبان و سنت تلاش کرد که با تدارک امری عمومی و کلی (universal) پایه‌ای برای فهم و معنا ایجاد کند. اما به‌نظر می‌رسد که در این امر موفق نبوده، زیرا این ایده او، هم به نسبت معناشناختی مبتلاست و هم از نسبی‌گرایی فهم‌شناختی رنج می‌برد. ابتدا در زمینه رسوخ نسبت معناشناختی در زمینه آن سخن می‌گوییم و سپس درباره نسبت فهم‌شناختی آن بحث خواهیم کرد.

الف) نسبی‌گرایی معناشناختی در راه‌حل ارائه‌شده از سوی گادامر

همان‌گونه که بیان شد، نسبی‌گرایی معناشناختی وقتی رخ می‌دهد که معنا از یک زبان به زبان دیگر یا از یک ساحت درون‌زبانی به ساحت دیگر همان زبان، انتقال‌پذیر نباشد. در نظر گادامر نیز دقیقاً همین اتفاق رخ می‌دهد و استناد معنا به امر مشترکی همچون زبان و سنت نیز مشکل را حل نمی‌کند، زیرا اولاً: معنا از افقی که مؤلف داشته و مراد مؤلف را تشکیل می‌دهد است، به افق مفسر منتقل نمی‌شود. زیرا بر اساس آموزه کاربردی بودن معنا در نظر گادامر، معنای متن، معنای کاربردی آن بوده و مراد از معنای کاربردی در نزد گادامر نیز معنایی است که متن در موقعیت هرمنوتیکی فعلی مفسر می‌دهد، عبارت از معنای متن در موقعیت هرمنوتیکی مفسر است (Gadamer, 2004: 321 and 329). دلیل اینکه گادامر به کاربردی بودن معنا رومی‌آورد و حتی آن را کانون مرکزی هرمنوتیک خود معرفی می‌کند (Gadamer, 2004: 313) و به این ترتیب مراد مؤلف به‌عنوان معنای متن را به

کلی رها می‌کند، پیش‌فرض اصلی او یعنی تاریخ‌مندی فهم به تبع تاریخ‌مندی و زمان‌مندی مفسر و مؤلف است. نتیجه پیش‌فرض مذکور این است که اساساً دسترسی به مراد مؤلف به‌عنوان معنای متن (یعنی همان معنایی که الفاظ متن آنها را در افق مؤلف افاده می‌کردند) برای مفسر وجود ندارد. معنای این حرف آن است که معنای مطرح در یک ساحت زبانی که همان ساحت مؤلف بود، به ساحت دیگر زبانی یا همان ساحت مفسر انتقال‌دانی نیست. این است که باید معنای جدیدی، تازه در موقعیت هرمنوتیکی فعلی مفسر خلق شود. دلیل آن هم این است که معنای قبلی امکان دسترسی و انتقال ندارد. این نیز چیزی جز نسبی‌گرایی معناشناختی نیست.

علاوه بر این نسبی‌گرایی در زمینه دو مفسری که در یک سنت و افق زمانی و تاریخی قرار دارند نیز مطرح است. زیرا هر یک از این مفسران هرچند مستظهر به سنت مشترک هستند، افق ذهنیشان با هم تفاوت دارد. از این جنبه معنای حاصل‌شده در افق ذهنی مفسر اول که نتیجه دیالوگ او با متن است، با معنای حاصل‌شده در افق ذهنی مفسر دوم که آن هم نتیجه دیالوگ او با متن محسوب می‌شود، متفاوت است و این دو معنا قابل انتقال به هم نیز نیستند. با بیان دیگر و با نگاهی پدیدارشناختی، معنا حاصل تجربه زنده هر مفسر نسبت به متن است (Gadamer, 2004: 314) و هر تجربه نیز منحصر به خود فرد است و به قول گادامر تکرارپذیر هم نیست (Gadamer, 2004: 348)، زیرا تجربه مورد نظر گادامر، تجربه‌ای پدیدارشناختی و از جنس شهود است، نه تجربه‌ای که در علوم طبیعی مطرح می‌شود و قابلیت تکرار رکن آن است^۱. از این جنبه، این تجربه‌ها هرگز انتقال‌دانی به هم نیستند و این نیز جز نسبی‌گرایی معناشناختی نیست. این هم که بگوییم زبان وسیله شهود و تجربه فرد و آن نیز مشترک در بین همگان است نیز، مشکل را حل نمی‌کند. زیرا زبان

۱. گادامر در کتاب حقیقت و روش، گفتاری را با عنوان «مفهوم تجربه و ذات تجربه هرمنوتیکی» به بررسی تجربه در علوم طبیعی و تفاوت آن با تجربه در هرمنوتیک فلسفی اختصاص داده که مفصل در آن گفتار، در خصوص شهودی بودن تجربه در هرمنوتیک فلسفی و تفاوت آن با تجربه در علوم طبیعی سخن گفته است که خواننده محترم می‌تواند به آن گفتار مراجعه کند.

هرچند مقدم بر تجربه است، همین زبان به هر صورت توسط تجربه مفسر در مقام تفسیر به تعین و تشخیص می‌رسد (Gadamer, 2004: 344) و این تعین با تعین و تشخیصی که فرد دیگر نسبت به زبان در تجربه دیگر انجام می‌دهد، متفاوت است. زیرا اساساً شهود و تجربه که روش اصلی پدیدارشناسی (یا همان روش اصلی هرمنوتیک فلسفی) است، متشخص و منحصر به فرد خواهد بود.

حتی این نسبی‌گرایی نسبت به یک مفسر، در شرایط مختلف خود او نیز مطرح می‌شود، زیرا افق ذهنی مفسر تغییرپذیر است و از این جنبه وقتی بار دوم، سوم یا nام به متن مراجعه می‌کند، تجربه جدیدی از متن پیدا خواهد کرد که با تجربه قبلی متفاوت است؛

ب) نسبی‌گرایی فهم‌شناختی در راه‌حل ارائه‌شده از سوی گادامر

در زمینه فهم نیز ایده او حلال مشکل نسبی‌گرایی نیست، زیرا فهم در نظر گادامر دیالوگی بود و با سؤال مفسر از متن شروع می‌شد. سؤال مفسر نیز برخاسته از افق ذهنی او بود و افق ذهنی او نیز متأثر از سنتی محسوب می‌شد که او در آن زندگی می‌کرد. مشکل این آموزه‌ها در نسبت با مسئله نسبییت این است که:

اولاً: گادامر معتقد است که سنت که همان امر مشترک (universal) و مبنای مطلق‌گرایی در مقوله فهم است و در نتیجه، افق ذهنی افراد که برآمده از سنت آنهاست، تغییرپذیر بوده و امر ثابت و غیرسیالی نیست، بلکه به مرور زمان توسط خود افراد متحول می‌شود و تغییر می‌یابد (Gadamer, 2004: 282). همین مطلب یکی دیگر از دلایلی است که مفسر نمی‌تواند معنای مورد نظر مؤلف را درک کند، هرچند هر دو اهل یک زبان باشند. زیرا سنتی که مؤلف در آن می‌زیسته است با سنت فعلی مفسر تفاوت دارد و در نتیجه امکان فهم مراد مؤلف برای مفسر وجود ندارد. نتیجه این امر آن است که ملاک اصلی و مشترک و مبنای اصلی مطلق شدن فهم در اندیشه گادامر در افراد مختلف که در ساحات مختلف یک زبان به سر می‌برند نیز متفاوت است. از این جنبه بی‌تردید ملاک مطلق‌گرایی در نسبت با اهل یک زبان ولی مربوط به زمان‌ها و تاریخ‌های مختلف تأمین نشده است و وقتی این ملاک تأمین نشده باشد، رسوخ نسبی‌گرایی سرنوشت حتمی آن است؛

ثانیاً: در نسبت با دو مفسری که در یک سنت مشترک زندگی می‌کنند نیز، سنت قابلیت اینکه ملاک عمومی و کلی (universal) باشد تا با مبنای عمومیت‌گرایی (universalism) تأمین و بدینسان جلوی نسبی‌گرایی گرفته شود، را ندارد. چرا که تأثیر سنت بر هر مفسر در مرحله اول تشکیل‌دهنده افق ذهنی او و در مرحله بعد تشکیل‌دهنده سؤالاتی است که او باید از متن بپرسد تا آن را بفهمد. این سنت وقتی ملاک عمومی و واحد است که تأثیر او بر افق‌سازی و در نتیجه سؤال‌سازی افراد یکسان باشد. در صورتی که حتی در موارد کلی نیز چنین نیست، زیرا همان‌طور که بیان شد، رویکرد هرمنوتیک فلسفی به همه چیز پدیدارشناسی است و بر این اساس جهان هر فرد که در تعریف پدیدارشناختی، به پدیدار جامع او گفته می‌شود (Heidegger, 1962: 417 - 418) که این جهان نه صرفاً رهاورد سنت اوست، بلکه مسائل شخصی او نیز دخیل در آن بوده و نه با دیگران یکسان است. از این جنبه تأثیر سنت بر افراد از کانال جهان آنهاست که به همین دلیل در افراد مختلف تفاوت دارد. نشانه آن هم این است که بالوجدان می‌بینیم که مفسران مختلفی که در یک زمان و تاریخ زندگی می‌کنند و دارای سنت مشترک هستند، حتی در کلیاتی نیز که از متن سؤال می‌کنند، دارای تفاوت هستند. از این جنبه تأثیر سنت بر افراد یکسان نیست تا بتواند ملاک واحدی در دست همه مفسران قرار دهد تا بتوانند درستی و نادرستی فهم خود را با آن بسنجند. بله شاید موارد بسیار کلی که به زاویه دید افراد و موقعیت‌های هرمنوتیکی خاص هر یک از آنها بستگی نداشته باشد، وجود داشته باشد که به دلیل وحدت سنت، برای هر یک از مفسران ثابت باشد، ولی فهم لزوماً متکی بر آنها نیست. زیرا فهم متن متکی بر سؤالی است که در نهایت توسط مفسر از متن پرسیده می‌شود و این سؤال امری جزئی، عینی و تشخیص‌یافته در این مفسر است.

از این جهت نسبت در فهم نیز، با تمسک به آموزه سنت حل نمی‌شود؛

۳. نقد راه‌حل ارائه‌شده در زمینه معانی تصویری و فهم آنها

بیان شد که گادامر، با عنوان معانی تصویری به ارائه راه‌حل نپرداخته است، بلکه مستقیم معانی متخذ از جهان مستقل از انسان (که ناظر به ماهیت اشیای خارجی است) را مورد

بحث قرار دهد و در خصوص آنها مبنای عین‌گرایی را پذیرفته است و ملاک درستی فهم این ماهیات را، خود اشیای خارجی (که برای همگان یکسان است) قرار داده است. او حتی برای محکم کردن این مطلب پای زبان را هم وسط کشیده و گفته است که زبان که شهود کلی جهان محسوب می‌شود، امر واحدی در بین همگان است و از این جهت هم جهان بیرونی یکی بیشتر نیست و هم جهانی که در زبان جلوه‌گر است، یک جهان بیشتر نیست (Gadamer, 2004: 449).

اما به نظر می‌رسد این راه‌حل نیز وافی به مقصود نباشد. زیرا همان‌طور که گادامر خود تصریح می‌کند، آنچه همه زاویه دید او به مسائل را تشکیل می‌دهد، چیزی جز پدیدارشناسی نیست (Gadamer, 2013: xxxiii) و حتی بیان می‌کند که تحلیل‌های او از زبان، در معنای صرفاً پدیدارشناختی قصد شده و مورد توجه قرار گرفته است (Gadamer, 2013: xxxiii). از این جنبه هرچند زبان امر مشترکی است، در هر فرد باید با شهود فردی او به تعین و تشخیص برسد. او حتی به تبع هایدگر اعلام کرد که معنا به جهت اینکه حاصل شهود و تجربه مفسر بوده، یک خصلت وجودی اوست و نه یک امر مستقل از او. از این جهت اگر معنا حاصل شهود فرد است و این شهود زبان را در مواجهه فرد با خارج متشخص می‌کند و از سوی دیگر می‌دانیم که تجربه و شهود کاملاً فردی است، چرا باید تلقی همگان از ماهیت اشیای خارجی یکسان باشد؟ هیچ دلیلی برای آن وجود ندارد و این همان نسبیت معناساختی است که معنای درک‌شده به‌طور کامل از یک نفر به نفر دیگر انتقال‌دانی نیست.

نتیجه‌گیری

یکی از دغدغه‌های اصلی گادامر در طراحی هرمنوتیک فلسفی، حل معضل نسبی‌گرایی حاصل از تاریخ‌گرایی سده نوزدهم بود. از این جنبه او ادعا می‌کند که هرمنوتیک او نسبی‌گرا نیست. او برای اینکه نسبی‌گرا نباشد، باید یکی از سه ریشه مطلق‌گرایی که عبارت هستند از عین‌گرایی، عمومیت یا جهانشمول‌گرایی و بنیان‌گرایی را انتخاب کند. او

در بین این سه، برای مقوله فهم و معنا به عمومیت‌گرایی تمسک و تلاش کرد تا سنت و زبان را به‌عنوان امور مشترکی که در همگان وجود دارند، مبنای فهم‌شناسی و معناشناسی خود قرار دهد. او معتقد است که سنت اتمسفر مشترکی است که همه اهل زبانی که در یک عصر و زمان با هم زندگی می‌کنند، برخوردار از آن و محاط به آن هستند. از این جهت او می‌گوید که سنت شاید مبنای خوبی برای تعیین افق و پیشداوری‌های افراد باشد و فهم‌های آنها را داوری کند. زبان نیز در نظر گادامر تجربه عمومی از جهان است که جهان در آن خود را به همگان نشان داده و همگان نیز در بیان مرادات خود و فهم مرادات یکدیگر، از آن استفاده می‌کنند. بنابراین باز هم فهم آنها به یک امر مشترک و عمومی برمی‌گردد. همین مسئله در مورد معنا نیز وجود دارد، زیرا معنا زائیده دیالوگ مفسر و متن در فرایند فهم است. از این جنبه معنا نیز متکی به سنت و زبان است. اما به‌نظر می‌رسد که این بیان وافی به غرض نسبی‌گرا نشدن نیست. زیرا اولاً سنت و زبان در طول زمان تغییر می‌کنند و از این جنبه سنت و زبان در دو برهه از زمان که فاصله شایان توجهی بین آنها رخ داده است، تغییر یافته‌اند و مبنای واحدی برای فهم همه افراد یک زبان در طول زمان‌های مختلف هم نیستند. مضافاً اینکه تأثیر سنت بر افراد در افق‌های ذهنی و پیشداوری‌های آنهاست که این تأثیر نیز در همگان یکسان نیست. زیرا به دلیل اینکه روش هرمنوتیک فلسفی پدیدارشناسی است، جهان پدیدارهای هر فرد نسبت به دیگری تفاوت دارد و تأثیر سنت بر فرد، واسطه جهان پدیدارهای او را نیز در میان دارد. از این جنبه تأثیر سنت بر افراد یکی نیست. از این جهت سنت و زبان مبنای درستی برای مطلق‌گرایی نیستند.

علاوه بر فهم و معنا، هرمنوتیک فلسفی تلقی پدیدارشناسانه‌ای از حقیقت دارد که همین امر سبب نسبیت در واقعیت می‌شود، زیرا حقیقت به همان امر ظاهرشده بر فرد اطلاق شده که به دلیل اینکه این ظهور توسط تجربه شخصی فرد بوده و شخصی است و امکان اشتراک با بقیه افراد را ندارد.

کتابنامه

۱. سنکی، هاوارد (۱۳۸۱). *بررسی پنج روایت از نسبی‌گرایی شناختی*، ترجمه پیروز فطوره‌چی، تهران، مجله ذهن، بهار، شماره ۹: ۵۵ - ۶۶.
۲. عرب صالحی، محمد (۱۳۸۹). *فهم در دام تاریخی‌نگری*، تهران، چ اول، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. گروندن، ژان (۱۳۹۱). *درآمدی به هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، چ اول: انتشارات مینوی خرد.
۴. واعظی، احمد (۱۳۸۵). *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، چ سوم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. هایدگر، مارتین (۱۳۸۵). *متافیزیک چیست؟ ترجمه سیاوش جمادی*، چ سوم، تهران: انتشارات ققنوس.
6. Baghrmian, M (2004). *Relativism*, First published, by Routledge, LONDON AND NEW YORK.
7. Bernstien, R (1983). *Beyond Objectivism and Relativism*, University of Pennsylvania, Press Philadelphia.
8. Bilen, O (2000). *The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Washington ,D.C. ,The Council for Research in Values and Philosophy.
9. Dostal, R (1994). *The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger*, p 47 – 68 in *Hermeneutics And Truth*, The USA, Northwestern University Press.
10. Gadamer, H (2004). *Truth And Method*, continuum LONDON • NEW YORK.
11. _____(2013). *Truth And Method* , Bloomsbury Academic.
12. Grondin, J (1990). *Hermeneutics and Relativism*, published in *Festivals of Interpretation, Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*, State University of New York Press, Ablany.
13. Harre, R. , Krausz , M (1996). *Variety's of Relativism*; First published, by Cambridge USA and Oxford UK.
14. Heidegger, M (1962). *Being And Time*, Blackwell PublishersLtd.
15. Hintikka, H (1972). *Semantics for Propositional Attitudes*, in A.Marras (ed.) *Intentionality, Mind and Language*, Chicago: University of Illinois Press: 457–72.
16. Pelton ,S (2005). *Gadamer And Universality (The Concept of Universality in Gadamer's Theory Of Hermeneutics)*, McMaster University, A Thesis

Submitted to the School of Graduate Studies in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Master of Arts.

17. Wright , K (1990). *Festivals of Interpretation*, Essays on Hans-Georg Gadamer's Work, State University of New York Press, Ablany.
18. Wachterhauser, B (1994). *Hermeneutics And Truth*,The USA, Northwestern University Press.