

پیش‌داوری و فهم در هرمنوتیک فلسفی گادامر

اصغر واعظی*

چکیده

عصر روشنگری با تکیه بر عقل خودبنیاد هرگونه پیش‌داوری را بی‌اعتبار کرد. روشنگری پیش‌داوری را منشأ خطا و مانع فهم دانست و آن را به پیش‌داوری‌های ناشی از مرجعیت و پیش‌داوری‌های ناشی از شتابزدگی تقسیم کرد. رومان‌تیسیم اگرچه مانند روشنگری به تضاد میان عقل و مرجعیت باور داشت، اما برخلاف روشنگری، این تضاد را به نفع مرجعیت پایان داد و مبنای اعتبار همه چیز را به سنت که مؤثرترین نوع مرجعیت است برگرداند. گادامر برخلاف روشنگری و رومان‌تیسیم معتقد است نه تنها میان عقل و مرجعیت تعارضی نیست، بلکه مرجعیت خود نتیجه عقل و برخاسته از آن است. او مرجعیت را نه اطاعت کورکورانه، بلکه از جنس معرفت می‌داند. گادامر علاوه بر این، برای پیش‌داوری‌ها نقشی بنیادین در فرایند فهم قائل می‌شود و پیوند ضروری پیش‌داوری با خطا را کاملاً نادرست ارزیابی می‌کند.

واژگان کلیدی

پیش‌داوری، مرجعیت، سنت، عقل، فهم، روشنگری، رومان‌تیسیم، هرمنوتیک

Email: vaezimohammad@yahoo.com

*. استادیار دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ پذیرش: ۹۰/۰۴/۳۰

تاریخ ارسال: ۸۹/۰۶/۱۶

فصلنامه راهبرد / سال بیستم / شماره ۶۰ / پاییز ۱۳۹۰ / صص ۲۵۳-۲۳۵

مقدمه

گادامر در آغاز بحث درباره پیش‌داوری، ابتدا به ریشه‌یابی تاریخی این واژه می‌پردازد. واژه Prejudice که از واژه لاتین Praejudicium مشتق شده، به معنای حکمی است که قبل از تأیید کامل پذیرفته شود؛ یعنی حکمی که پیش از اقامه دلیل بر تأیید آن، معتبر دانسته شود. اما این واژه در گذر زمان معنایی منفی به خود گرفت و در کاربرد متعارفش به باور غلط و نادرست تنزل یافت. گادامر در هرمنوتیک فلسفی خود بر آن است تا با نظر به ریشه تاریخی واژه پیش‌داوری، اعتبار از دست‌رفته آن را دوباره احیا کند: «آنچه از منظر خود-بنیادی عقل^۱ مطلق پیش‌داوری محدودکننده به‌نظر می‌رسد، در واقع متعلق به خود واقعیت تاریخی است. اگر بخواهیم نسبت به نحوه وجود تاریخی متناهی انسان منصفانه قضاوت کنیم، ضروری است مفهوم پیش‌داوری را به نحوی بنیادین اعاده اعتبار^۲ کنیم و به این واقعیت اذعان نماییم که پیش‌داوری‌های موجه^۳ وجود دارد» (Gadamer, 1989, p. 278). گادامر به پیروی از هیدگر برای پیش‌داوری‌ها نقشی بی‌بدیل در فرایند فهم

قائل است. پیش‌داوری‌ها عناصر پنهان در واقعۀ فهم هستند؛ عناصری که آنها را از طریق فرایند اجتماعی شدن و سهیم‌شدن در فرهنگ آموخته‌ایم و به‌ارث برده‌ایم. از سوی دیگر، بحث پیرامون پیش‌داوری ارتباطی مستقیم با مرجعیت^۴ و اعتبار آن دارد. عصر روشنگری رویکردی کاملاً منفی را نسبت به پیش‌داوری و مرجعیت نشان داد. روشنگری مرجعیت را که حاوی اعتبار پیش‌داوری است در برابر عقل^۵ نهاد. گادامر مواجهه روشنگری با مرجعیت را در سه فراز مورد بحث قرار می‌دهد. در فراز نخست نشان می‌دهد چگونه روشنگری با پذیرش تضاد میان مرجعیت و عقل، مرجعیت را بی‌اعتبار کرد. در فراز دوم ضمن تحلیل محتوی و مضمون مرجعیت، مدعی می‌شود که روشنگری جوهره مرجعیت را در نیافت و عملاً دست به تحریف آن زد. گادامر در فراز سوم با پرداختن به مبحث مهم سنت که شکلی از مرجعیت است، نقش آن در فرایند فهم را تشریح می‌نماید.

۱- تلقی روشنگری از مرجعیت

روشنگری، شبیحی منفی و کاملاً مخرب از پیش‌داوری به‌تصویر کشید، از این رو ایده عقل خودبنیاد را در برابر همه آنچه از پیش

4. Authority
5. Reason

1. Self-construction of reason
2. Rehabilitation
3. Legitimate

پیش‌داوری‌ها گاه موجه و معتبر و گاه ناموجه و نامعتبرند؛ همچنان که دستاوردهای خود عقل نیز گاه موجه است و گاه ناموجه. پس نباید فرض کرد که پیش‌داوری‌ها همواره منشأ گمراهی و فریب هستند و در نتیجه باید ریشه کن شوند. گادامر، با تأثیرپذیری از تلقی هیدگر از پیش-معنا^۸ و زمان‌مندی^۹، کوشش می‌کند تا نشان دهد پیش‌داوری‌ها اموری نادرست، گمراه‌کننده و فریبنده نیستند، بلکه حتی نادرست‌بودن آنها بر بنیانی استوار است. پیش‌داوری‌ها ریشه در پیش‌داشت‌های ما دارند و از درون آن سربرمی‌آورند. آنها در واقع از امکان‌های حیات و هستی ما ناشی می‌شوند و از این‌رو خواه موجه و خواه ناموجه، ریشه در بنیانی دارند. طبیعت ممکن حیات ما، تقدم پیش‌داوری‌ها را به مثابه مقوم وجود ما ایجاب می‌کند. این در حالی است که روشنگری، پیش‌داوری را به‌عنوان امری همواره ناموجه در نظر گرفت که منشأ آن یا مرجعیت است یا شتابزدگی^{۱۰}. گادامر در این ارتباط می‌نویسد: «تقسیم پیش‌داوری به پیش‌داوری‌های ناشی از مرجعیت و پیش‌داوری‌های ناشی از شتابزدگی، آشکارا بر پیش‌فرض بنیادین عصر

پذیرفته‌شده بود، نهاد. کوگیتوی دکارت و آغاز دوباره فلسفه توسط او، معنایی جز کنارزدن پیش‌داوری‌ها و بازتعریف حقایق بر بنیان عقل نداشت. این نگاه منفی به پیش‌داوری‌ها از یک‌سو و تکیه بر عقل خود بنیاد از سوی دیگر، در قرن هجدهم به اوج خود رسید و در باور گادامر عملاً به طرح ایده «پیش‌داوری در برابر پیش‌داوری» (Gadamer, 1989, p.273) انجامید.

لئواشترائوس^۶ در این باره می‌نویسد: «واژه پیش‌داوری مناسب‌ترین اصطلاح برای هدف عصر روشنگری است، [یعنی] میل به تأیید آزاد و بی‌دردسر؛ واژه پیش‌داوری قرین و همراه مجادله‌آمیز خود واژه مبهم «آزادی» است.» (نقل‌شده در پی‌نوشت شماره ۵ در Gadamer, 1989, p.273). بدین ترتیب، روشنگری شناخت معتبر را شناختی دانست که منشأ آن عقل خودبنیاد و آزاد باشد و آن را شناخت حقیقی نامید. برعکس، پیش‌داوری‌ها را به‌عنوان عناصر تهدیدکننده فهم عینی^۷ در نظر گرفت که تحت هر شرایطی باید از آنها فاصله گرفت.

هدف گادامر آن است که نشان دهد پیش‌داوری‌ها ضرورتاً یا به موجب تعریف، همواره نادرست و گمراه‌کننده نیستند.

روشنگری مبتنی است؛ یعنی بر این پیش‌فرض که کاربرد روشمند عقل می‌تواند ما را از هر خطایی مصون دارد. این ایده روش دکارت بود. شتابزدگی منشأ خطاهایی است که در استفاده از عقل خود انسان پدید می‌آید. مرجعیت اما مسئول خطاهای انسان است به دلیل عدم کاربرد خود عقل. بنابراین، تقسیم [فوق] مبتنی بر تضاد مانع‌الجمع میان مرجعیت و عقل است. «*Gadamer, 1989, p. 279*) همان‌طور که گادامر اشاره می‌کند، پایه‌های روشنگری با اندیشه‌های دکارت ریخته شد. به تعبیر هوسرل، دکارت «هدفش اصلاح کامل فلسفه برای تبدیل آن به علمی با بنیانی مطلق است» (هوسرل، ۱۳۸۱، ص ۳۲). دکارت بر آن بود تا فلسفه به مثابه علم متقن یعنی فلسفه بدون پیش‌فرض یا پیش‌داوری را بنا کند. شک دکارتی به وضوح نگاه منفی او نسبت به پیش‌داوری‌ها را نمایان می‌سازد. در نظر او هر آنچه به گذشته تعلق دارد، یعنی همه آنچه که اعتبارش را از سنت^{۱۱} و مرجعیت پیشینیان گرفته است، باید یکسره مورد شک و تردید قرار داد و ساختمان معرفت را بر بنیانی دیگر شالوده‌ریزی کرد. این بنیان «کاربرد روشمند عقل» است.

عبارت «کاربرد روشمند عقل» بیانگر دو نکته اساسی است؛ نکته اول تأکید بر «خودبنیادی عقل» است. یکی از چالش‌های اساسی عصر رنسانس، تقابل میان عقل خودبنیاد و مرجعیت بود. پرسش اساسی آن بود که کدام‌یک از این دو، مبنای اعتبار حقایق است. رنسانس و در اوج آن روشنگری به پرسش فوق یک پاسخ سلبی و یک پاسخ ایجابی داد. پاسخ سلبی نفی هرگونه مرجعیت بود. دیگر نه دین، آن مرجعیت پیشین را داشت و نه آراء و اندیشه‌های حکمای باستان. از این‌روست که روشنگری منکر هرگونه مرجعیت و اعتبار سنت شد. اما پاسخ ایجابی به پرسش فوق آن بود که عقل خودبنیاد نشئت‌گاه حقایق است، این بدان معناست که حقیقت، اعتبارش را از عقل به دست می‌آورد نه از سنت؛ پس روشنگری از یک‌سو با نفی مرجعیت سنت پیوند خورده است و از سوی دیگر با اعتباربخشی به عقل خودبنیاد.

دکارت در عبارت «کاربرد روشمند عقل» بر عنصر مهم دیگری نیز تأکید دارد و آن «روش»^{۱۲} است. او معتقد است عقل - که تنها مبنای دستیابی به حقیقت و تنها معیار آن است - میان انسان‌ها به تساوی تقسیم شده است. عقل اما برای نیل به حقیقت،

نیازمند روش است. با این بیان چنانچه انسان در کاربرد عقل به عامل مهم روش توجه کافی نداشته باشد و عقل را به شیوه‌ای غیرروشمند و شتابزده به‌کار گیرد، راه حقیقت بر او بسته می‌شود و به خطا گرفتار می‌آید. بنابراین در یک جمع‌بندی می‌توان گفت که در نظر دکارت و پس از او در عصر روشنگری، خطا دو خاستگاه متفاوت دارد: خاستگاه نخست آن است که به‌جای کاربرد عقل برای دستیابی به حقیقت، داوری‌هایمان را با تکیه بر مرجعیت سنت سامان دهیم و خاستگاه دوم، کاربرد غیر روشمند و شتابزده عقل برای دستیابی به حقیقت است.^(۱) این بدان معناست که در نگاه روشنگری، پیش‌داوری - خواه ناشی از مرجعیت باشد و خواه ناشی از شتابزدگی - همواره امری ناموجه و مانعی جدی بر سر راه فهم و معرفت است. بنابراین می‌توان گفت تقسیم دوگانه پیش‌داوری به پیش‌داوری‌های ناشی از مرجعیت و پیش‌داوری‌های ناشی از شتابزدگی حاوی دو نکته اساسی است؛ نخست اینکه پیش‌داوری در هر حال منشأ خطا و مانعی جدی بر سر راه فهم است و دوم آنکه میان عقل و مرجعیت تضادی غیرقابل رفع وجود دارد. در نتیجه، روشنگری مرجعیت را به نفع عقل کنار زد و مرجعیت را

به انقیاد عقل در آورد. اما روشنگری هرگز روشن نکرد که اگر میان عقل و مرجعیت تعارضی وجود دارد چرا برای رفع تعارض باید مرجعیت را بی‌اعتبار کرد. روشنگری با تکیه بر چه مبنایی برتری عقل بر مرجعیت را رقم زد؟ آیا ردّ شتابزده حقایق، صرفاً به این دلیل که آنها بر بنیان سنت پایه‌ریزی شده‌اند و مبنای اعتبارشان مرجعیت است، خود نوعی پیش‌داوری شتابزده نیست؟

۲- تحلیل ماهیت مرجعیت

گادامر برخلاف روشنگری، نه‌تنها میان عقل و مرجعیت تعارضی نیافت، بلکه بر این باور شد که مرجعیت خود نتیجه عقل و برآمده از آن است. او پیش‌داوری را مقوم عقل می‌داند، اما مراد و مقصود او این نیست که پیش‌داوری برابر با عقل و با آن یکی هستند. مدعای او این است که پیش‌داوری جزء ضروری عقل است. گادامر برای تبیین این مدعا، به بررسی جوهره مرجعیت و رابطه آن با عقل می‌پردازد.

او ابتدا تلقی روشنگری از مرجعیت را به چالش می‌کشد؛ مرجعیت در نظر روشنگری عبارت بود از «انقیاد محض و اطاعت کورکورانه».^{۱۳} گادامر منکر آن نیست که مرجعیت گاه از اطاعت کورکورانه ناشی

می‌شود، اما براین باور است که اطاعت کورکورانه «جوهره مرجعیت نیست» (Gadamer, 1989, p.281). هدف او بازشناسی و بازنمایی معنایی از مرجعیت است که نشان می‌دهد تضاد میان عقل و مرجعیت تضادی صرفاً صوری و ظاهری است.

اگر بخواهیم این تلقی روشنگری از مفهوم مرجعیت را عمیق‌تر تحلیل کنیم، باید بگوییم مرجعیت در نظر روشنگری محتوایی سلبی داشت؛ یعنی عبارت بود از هر آنچه مبنای پذیرش و اعتبارش عقل نباشد. از این رو، مرجعیت به اطاعت کورکورانه تعبیر شد. گادامر با این تلقی از مرجعیت به مخالفت برخاست و آن را تحریفی آشکار دانست. او برخلاف روشنگری، معنایی ایجابی از مرجعیت ارائه کرد. در باور گادامر، مرجعیت نه تنها در تضاد با عقل نیست، بلکه جوهره و حقیقت آن بر بنیان عقل استوار است. «مرجعیت مبتنی بر عمل شناسایی و معرفت است» (Gadamer, 1989, p.281). ما پس از آگاهی از ضعف و نقص خودمان و پس از آگاهی از مهارت و تخصص فرد دیگر، او را برتر از خود تشخیص می‌دهیم و پیروی از رأی و نظرش را لازم می‌دانیم؛ مانند وقتی که به سراغ یک پزشک یا یک مهندس و یا یک عالم دینی می‌رویم. آنها برای ما

مرجعیت دارند، چون نسبت به اموری آگاهی بیشتر و دید وسیع‌تری دارند و عقل ما برتری‌شان را تأیید کرده است. «مرجعیت واقعاً اعطاشدنی نیست، بلکه اکتسابی است و هنگامی باید کسب شود که شخصی مدعی آن باشد. مرجعیت مبتنی بر تأیید و تصدیق است و در نتیجه مبتنی بر عمل خود عقل است، عقلی که از محدودیت‌های خود آگاه است و بر بصیرت بهتر دیگران اعتماد می‌کند. مرجعیت به این معنا، اگر درست فهمیده شود، هیچ ارتباطی با اطاعت کورکورانه از فرامین ندارد. مرجعیت در واقع با اطاعت مرتبط نیست، بلکه با معرفت مرتبط است» (Gadamer, 1989, p.281).

بر طبق تلقی گادامر، مرجعیت اصیل^{۱۴} اکتسابی و مستلزم احترام^{۱۵} است. مرجعیت از اجبار و قهر ناشی نمی‌شود، بلکه از طریق شناخت عقلانی کسب می‌شود. یعنی انسان وقتی مثلاً شخص دیگری را از جهت مهارت یا قابلیت برتر از خود یافت، او را به عنوان مرجع خود می‌پذیرد و به او احترام می‌گذارد. نکته گادامر این است که مرجعیت حقیقی از نوعی رابطه متقابل میان مرجع و کسی که مرجعیت را می‌پذیرد، برخوردار است. او می‌نویسد: «بنابراین، شناخت مرجعیت

14. Genuine Authority
15. Respect

انتساب خاستگاه خطا به آن، خود عملاً در اتخاذ این موضع فکری بر چندین پیش‌داوری مبتنی است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

۱. بی‌اعتبار کردن مرجعیت و پیوند زدن آن به خطا. همان‌گونه که گذشت، گادامر با این موضع کاملاً مخالف است. او می‌نویسد: «مرجعیت در واقع منبع پیش‌داوری‌هاست، اما این مانع از آن نمی‌شود که مرجعیت منبع حقیقت باشد. و این آن چیزی است که روشنگری از درک آن عاجز بود، وقتی هرگونه مرجعیت را بی‌اعتبار کرد» (Gadamer, 1989, p.280).

۲. تحریف مرجعیت و معادل دانستن آن با انقیاد محض و اطاعت کورکورانه. «بی‌اعتبار کردن مرجعیت تنها پیش‌داوری نیست که روشنگری آن را بنا کرد. روشنگری خود مفهوم مرجعیت را نیز تحریف کرد» (Gadamer, 1989, p.280).

۳. باور به تضاد ذاتی میان عقل و مرجعیت. این در حالی است که گادامر تصریح می‌کند پذیرش مرجعیت دیگری، یک انفعال غیر عقلانی نیست، بلکه «مبتنی بر خود عقل است؛ عقلی که از محدودیت‌های خودش آگاه است و بر بصیرت دیگران اعتماد می‌کند» (Gadamer, 1989, p.281).

همواره با این ایده مرتبط است که آنچه مرجعیت می‌گوید غیرعقلانی و دلخواهی نیست، بلکه اصولاً صحت آن قابل کشف است» (Gadamer, 1989, p.281). بن‌مایه مرجعیت عبارت است از تصمیم عقلانی برای تأیید و تصدیق کسی یا نهادی تنها به این دلیل که او از جهتی بر ما برتری‌هایی دارد. هدف گادامر آن است که روشن سازد مرجعیت - برخلاف ادعاهای روشنگری - نه تنها بی‌ارتباط با عقل نیست، بلکه در واقع بر بنیان خود عقل استوار است. گادامر برای نشان دادن اهمیت شناخت و معرفت برای مرجعیت از واژه «acknowledge» به معنای تأیید و تصدیق استفاده می‌کند. نقش شناخت در مرجعیت آن است که انسان با در دست داشتن معیارهایی تجربه را تأیید می‌کند. انسان آزادانه معیارهای پذیرفته‌شده را به عنوان نتیجه عقل - و نه از روی جبر - تأیید می‌کند تا بدین طریق تسلیم مرجعیت شود. «اطاعتی که به مرجعیت حقیقی تعلق دارد، نه کورکورانه است و نه بنده‌وار» (Gadamer, 1977, p.34).

بدین ترتیب، گادامر در ذیل مباحثی که پیرامون مرجعیت و مبنای اعتبار آن مطرح می‌کند، نشان می‌دهد که روشنگری با وجود مخالفت صریحش با هرگونه پیش‌داوری و

۳- رومانتیسم و اعتبار مرجعیت سنت

رومانتیسم^{۱۶} اگرچه مانند روشنگری تضاد ذاتی میان عقل و مرجعیت را پذیرفت، اما برخلاف روشنگری این تضاد را به نفع مرجعیت پایان داد. گادامر در این خصوص می‌نویسد: «شکلی از مرجعیت وجود دارد که به خصوص مکتب رومانتیسم از آن دفاع می‌کند و آن سنت است. آنچه را سنت و عرف تأیید می‌کند، دارای مرجعیتی ناشناخته است، و مشخصه وجود تاریخی متناهی ما این است که مرجعیت آنچه به ما به ارث رسیده ... همواره تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر دیدگاه‌ها و رفتار ما دارد (Gadamer, 1989, p.281). پس آداب و رسوم و حتی اصول اخلاقی اعتبارشان را از سنت می‌گیرند. ما آنها را آزادانه و از روی اختیار به عهده می‌گیریم، اما اعتبارشان مبتنی بر دلایل عقلی نیست، بلکه مبتنی بر سنت است. «ما این تصحیح روشنگری را مدیون رومانتیسم هستیم: [یعنی] این که سنت مشروعیت و اعتباری دارد که فراسوی بنیان عقلی است و تا حد زیادی تعیین‌کننده آداب و رسوم و دیدگاه‌های ماست» (Gadamer, 1989, p.282). گادامر اما معتقد است تلقی

رومانتیسم از سنت به اندازه تلقی روشنگری از مرجعیت مبهم و ناصواب است. دلیل این ابهام نیز آن است که «آنچه فهم رومانتیسم از سنت را تعیین می‌کند، تضاد انتزاعی آن با اصل روشنگری است. رومانتیسم سنت را به عنوان آنتی‌تز آزادی عقل تصور می‌کند» (Gadamer, 1989, p.282). بنابراین رومانتیسم نیز مرتکب همان اشتباه روشنگری شد؛ یعنی سنت برای او در تضاد با عقل معنا یافت.

پس شکل و صورتی از مرجعیت که گادامر به آن به عنوان مؤثرترین و در واقع فراگیرترین نوع مرجعیت متوسل می‌شود، مرجعیت سنت است. اما این بدان معنا نیست که گادامر موضع و دیدگاه رومانتیسم را تأیید می‌کند. رومانتیسم مانند روشنگری قائل به تعارض ذاتی میان عقل و مرجعیت گذشته بود، اما برخلاف روشنگری این تعارض را به نفع سنت پایان داد. رومانتیسم حجیت عقل را یکسره منکر شد و سنت را به عنوان جایگزین عقل روشنگری حفظ کرد. گادامر اما معتقد است این اقدام رومانتیسم نتیجه‌اش تقویت انفصال دوگانه عقل و سنت است. او می‌نویسد: «معکوس‌سازی پیش‌فرض روشنگری نتیجه‌اش تمایل پارادوکسیکال به جانب اعاده بود- یعنی تمایل به بازسازی

۴- دیالکتیک عقل و سنت

گادامر برای رفع تعارض ظاهری میان عقل و سنت نوعی بسط و توسعه دیالکتیکی را توصیف می‌کند که در مفهوم هگلی «Aufhebung» یافت می‌شود. گادامر نشان می‌دهد که دیالکتیک پدیدآمده میان روشنگری و رومانتیسم دیالکتیکی محدودکننده است. او بر این باور است که تضاد میان سنت (یا اسطوره) و عقل، خلاقیت و زاینده‌گی هر دو را تیره و تار می‌کند. از این رو برای رفع این ثنویت و تضاد، از ایده Aufhebung هگلی مدد می‌جوید و به فراتر از این ثنویت می‌رود. او برای رفع تعارض هم‌عنصری از ثنویت و تضاد میان روشنگری و رومانتیسم را حفظ می‌کند و هم‌عنصری را کنار می‌زند. گادامر اعلام می‌کند که تضاد میان روشنگری و رومانتیسم دال بر آن است که «ایده عقل مطلق^{۱۷} امکانی فراروی انسانیت تاریخی نیست. عقل برای ما تنها در شرایط انضمامی و تاریخی وجود دارد؛ یعنی عقل صاحب اختیار خود نیست، بلکه پیوسته وابسته به شرایط داده‌شده‌ای است که در آن شرایط عمل می‌کند» (Gadamer, 1989, p.277).

گذشته به این دلیل که آن گذشته است، بازگشت آگاهانه به آنچه ناآگاهانه است، [و] به اوج رساندن تأیید حکمت متعالی عصر باستانی اسطوره. اما رومانتیسم با معکوس‌سازی معیار ارزشی روشنگری در واقع تضاد انتزاعی میان اسطوره و عقل را جاودانی می‌کند» (Gadamer, 1989, p.275). بنابراین تفسیری که گادامر از سیر تاریخ ارائه می‌دهد، کاملاً متفاوت از تفسیرهایی است که روشنگری و رومانتیسم ارائه داده‌اند. روشنگری سیر تاریخ را حرکت از خرافه به عقل و از میتوس به لوگوس می‌داند، یعنی سیر رهایی عقل از جزمیت. اما رومانتیسم بر عکس ارزش را به اسطوره و سنت داد، یعنی حرکت تاریخ از میتوس به لوگوس را نه پیش‌رونده، بلکه پس‌رونده ارزیابی کرد. گادامر اما بر این باور است که «تاریخ برخلاف روشنگری نمایانگر پیشرفت از اسطوره به عقل نیست، و برخلاف رومانتیسم نمایانگر پسرفت هم نیست. نه چنان فرازی و نه چنین فرودی و نه اصولاً شکافی وجود داشته است. در گذشته و حال، سنت و عقل همواره گره‌خورده به هم بوده‌اند. (Weinsheimer, 1985, p.165).

گادامر، مانند هگل معتقد است که عقل از سنت نشئت می‌گیرد و آن را شکل می‌دهد، درست همان‌طور که فرد از خانواده نشئت می‌گیرد و خانواده‌اش را شکل می‌دهد. بنابراین، عقل هم ناقد سنت است و هم فعال‌کننده آن؛ اما - برخلاف هابرماس - معتقد نیست که نقد سنت مستلزم رد کامل آن است. گادامر - برخلاف روشنگری و رومان‌تیسیم - بر این باور است که ما هرگز نمی‌توانیم رابطه خودمان با سنت را به حسب تمایز سوژه - ابژه تعریف کنیم و بدین ترتیب خودمان را کاملاً از سنت جدا سازیم. ما نمی‌توانیم خودمان را جدای از سنت تعریف کنیم؛ سنت چیزی است که ما در آن سکونت داریم^{۱۸} و در آن زندگی می‌کنیم. نکته گادامر این است که اگر ما همواره در درون این یا آن سنت قرار داریم، پس نمی‌توانیم خود را از درون سنت بیرون بکشیم. از این رو، کوشش دکارت برای رهایی از سنت‌های عصر و زمانه‌اش کوششی بی‌حاصل بود. سنت در نظر گادامر نه تنها امری اجتناب‌ناپذیر است، بلکه نیروی فعالی است که با ما سخن می‌گوید و به ما جهت می‌دهد و سرانجام ما را قادر به فهم می‌سازد.

ارتباط ما با سنت در واقع نوعی همزیستی با آن است. گادامر مدعی است درست همان‌طور که مرجعیت نیازمند تأمل فعالانه توسط فردی است که تبعیت از مرجعیت را انتخاب می‌کند، به همان نحو سنت نیازمند تأمل فعالانه در شکل نگهداری آن است. سنت در واقع وجودی جدای از بازیگران انسانی‌اش ندارد. سنت نمی‌تواند به شکل انفعالی‌اش دوام یابد. سنت را نمی‌توان به فهرستی از اعمال فرهنگی تقلیل داد؛ مثلاً فلان مراسم مذهبی یا فلان آداب و رسوم ملی. اینها در بهترین حالت کاریکاتوری از سنت را به نمایش می‌گذارند. سنت را به جایگزینی عقل هم نمی‌توان تقلیل داد.

بنابراین در باور گادامر، هر اظهاری که ما درباره سنت می‌کنیم، خودش متأثر از سنت است. ما نمی‌توانیم فهرستی از جنبه‌هایی از سنت به دست دهیم که خودش توسط جنبه‌های دیگری از سنت ایجاد نشده باشد. «در حقیقت، ارتباط با سنت تنها در حالت تسلیم و انفعال صورت نمی‌پذیرد، بلکه چه فرد بخواهد انقلابی باشد و در مقابل سنت بایستد و یا بخواهد آن را حفظ کند با سنت مرتبط است» (واعظی، ۱۳۸۵، ص

نیست، بلکه ما خودمان آن را تولید می‌کنیم^{۲۶} [البته] تا آنجا که می‌فهمیم، [و] در تطور^{۲۷} سنت مشارکت داریم، و در نتیجه خودمان به آن تعیین می‌بخشیم^{۲۸}. بنابراین دور فهم یک دور «روش شناختی» نیست، بلکه عنصری از ساختار آنتولوژیک فهم را توصیف می‌کند» (Gadamer, 1989, pp.293-4). گادامر فهم را به عنوان یک فعالیت خلاق^{۲۹} و مولد^{۳۰} در نظر می‌گیرد، نه کوششی برای بازتولید مراد و مقصود مؤلف. او مانند هیدگر بر این باور است که فهم در جریان تغییر دائم اتفاق می‌افتد. تصویری که گادامر از هرمنوتیک ارائه می‌دهد، تصویری است از یک فرایند دائمی، پیوسته در حال تغییر و پایان‌ناپذیر.

۵- فاصله زمانی، مبنای ارزشگذاری پیش‌داوری‌ها

اگر مطابق نظر گادامر، پیش‌داوری‌ها برای تقوم فهم ضروری هستند، آیا نتیجه‌اش آن نیست که ما مجبوریم همه پیش‌داوری‌هایمان را بپذیریم و با آنها موافق باشیم؟ پاسخ گادامر به این پرسش یقیناً منفی است. ادعای او این نیست که هیچ یک

(۲۶۲). سنت نیازمند درگیر شدن^{۱۹} و موافقت فعالانه است؛ سنت از طریق کاربرد^{۲۰} و عمل^{۲۱} آشکار می‌شود. اگر بخواهیم این را با واژگان هیدگری بیان کنیم، باید بگوییم سنت صورتی است از «دانستن اینکه چگونه»^{۲۲}. گادامر می‌نویسد: «واقعیت این است که در سنت همواره عنصری از آزادی و خود تاریخ وجود دارد. حتی سنتی که ناب است و بیشترین اصالت را دارد، به دلیل سکون آنچه زمانی وجود داشته است، دوام نمی‌آورد. سنت باید تأیید شود، پذیرفته شود و پرورش یابد. سنت اساساً عمل‌نگهداری است و در هر تغییر تاریخی فعال است. اما نگهداری [حفظ سنت] عمل عقل است؛ هر چند عملی است ناپیدا... به هر حال، نگهداری [گذشته] به همان اندازه عملی است که آزادانه انتخاب می‌شود، که انقلاب و تجدد آزادانه انتخاب می‌شود» (Gadamer, 1989, pp.282-3).

۱۹۸۹، pp.282-3 پیوند با سنت امری ایستا^{۲۳} یا ثابت و پایدار نیست، بلکه کاملاً پویاست^{۲۴}، زیرا سنت دائماً مورد پرسش واقع می‌شود. «سنت صرفاً یک پیش‌شرط ثابت^{۲۵}

-
- 19. Involvement
 - 20. Application
 - 21. Praxis
 - 22. Knowing How
 - 23. Static
 - 24. Dynamic
 - 25. Permanent Precondition

-
- 26. Produce
 - 27. Evolution
 - 28. Determine
 - 29. Creative
 - 30. Productive

از پیش‌داوری‌های ما نمی‌تواند نادرست و گمراه‌کننده باشد. سخن او این است که تنها هنگامی می‌توان تشخیص داد یک پیش‌داوری درست یا نادرست است که آن پیش‌داوری به پیش‌نهاده شود و ادعاهایش مورد نقد قرار گیرد. اما چگونه می‌توان یک داوری را به پیش‌نهاده؟ هابرماس مدعی است برای تمایز پیش‌داوری‌های درست از پیش‌داوری‌های نادرست می‌توان روشی را صورت‌بندی کرد که مبتنی بر انتزاع و تئوری است؛ یعنی با تکیه بر ابزارهای روش‌شناختی می‌توان صحت و سقم پیش‌داوری‌ها را معلوم کرد. گادامر اما با کوشش‌های روش‌شناختی مخالف است. او تلاش برای بیرون کشیدن یک روش از درون فعالیت هرمنوتیکی را کاری بیهوده و ناسودمند می‌داند. او خود می‌نویسد: «پیش‌داوری‌ها و پیش‌معناهایی که آگاهی مفسر را پر می‌کنند، در دسترس آزاد او نیستند. مفسر نمی‌تواند پیشاپیش، پیش‌داوری‌های مولد را که مانع فهم هستند و به بدفهمی‌ها می‌انجام‌اند، از پیش‌داوری‌های معتبر جدا کند. (Gadamer, 1989, p.295). پس ما زمانی می‌توانیم یک باور یا داوری را در معرض نقد و ارزش‌گذاری قرار دهیم که آن باور ابتدا در دسترس آزاد ما باشد، یعنی از اعمال

ناخودآگاه آن بیرون آییم و آن را به عنوان یک پیش‌داوری به پیش‌آوریم و برجسته سازیم. اما وقتی داوری‌هایمان را چنان درست و مطمئن می‌دانیم که نیاز به ارزش‌گذاری ندارد، دیگر به پیش‌نهادن و ارزش‌گذاری آنها ممکن نخواهد بود. گادامر می‌نویسد: «برجسته‌سازی^{۳۱} پیش‌داوری آشکارا، مستلزم تعلیق اعتبارش برای ماست زیرا مادامی که ذهن ما تحت تأثیر یک پیش‌داوری است، ما آن را به عنوان یک حکم در نظر نمی‌گیریم، پس چطور می‌توانیم آن را برجسته کنیم؟ ناممکن است که ما خودمان را نسبت به پیش‌داوری آگاه کنیم در حالی که پیش‌داوری دائماً بدون آنکه توجه داشته باشیم، اعمال می‌شود، اما فقط وقتی آن تحریک و برانگیخته می‌شود. مواجهه با متن سنتی می‌تواند این برانگیختگی را به دست دهد، زیرا آنچه منجر به فهم می‌شود، باید چیزی باشد که پیشاپیش خودش را در اعتبار جداگانه خودش اظهار کرده باشد. همان‌طور که قبلاً گفته‌ام، فهم وقتی آغاز می‌شود که چیزی ما را خطاب قرار دهد^{۳۲}».

(Gadamer, 1989, p.298)

31. Fore-grounding
32. Address us

وظیفه انکارناپذیر عقل نقاد است، متمایز می‌کند؟» (Gadamer, 1989, p.278). پاسخ گادامر این است که هیچ روش انتزاعی وجود ندارد که به کمک آن بتوان پیشاپیش پیش‌داوری‌های معتبر را از پیش‌داوری‌های نامعتبر متمایز ساخت. در نتیجه، فقط از طریق تجربه زنده و فرایند عینی و عملی فهم می‌توان پیش‌داوری‌ها را در معرض نقد و آزمون قرار داد، یعنی از طریق کاربرد و عمل. بنابراین، آشکارسازی پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌ها به‌نحو انتزاعی و مقدم بر تجربه رخ نمی‌دهد، بلکه کاملاً مبتنی بر تجربه است و در درون فرایند هرمنوتیک به‌وقوع می‌پیوندد. گادامر در اینجا به عنصر مهم «کاربرد» نظر دارد که با فهم و تفسیر پیوند خورده است. کاربرد، شناخت عملی^{۳۳} و نیز دانستن اینکه چگونه، به ابعاد بافتی و زمینه‌ای تجربه اجازه می‌دهند که ما را تصحیح کنند، یعنی پیش‌داوری‌های ما در آزمون تجربه به محک نقد گذارده می‌شوند و این‌گونه پیش‌داوری‌های معتبر از پیش‌داوری‌های نامعتبر متمایز می‌شوند. به بیانی دیگر، چون نحوه هستی ما مقوم پیش‌داوری‌های ماست، پس ما به‌نحو انتزاعی و منفک از تجربه وجودی‌مان

پرسش‌ها، تحریک‌ها و تعلیق پیش‌داوری‌ها به لحاظ متنی فقط می‌تواند در درون یک موقعیت هرمنوتیکی خاص رخ دهد. اهمیت پرسش آن است که طبیعت متنی، فرایند هرمنوتیک را برجسته می‌کند، زیرا پرسش‌ها از درون یک متن سر بر می‌آورند و به واسطه دغدغه‌ای پرورانده می‌شوند که به متن اجازه می‌دهد ما را فعالانه درگیر کند. گادامر هنگامی که می‌گوید: «فهم وقتی آغاز می‌شود که چیزی ما را خطاب قرار می‌دهد»، مقصودش آن است که ما در فرایند فهم تنها بازیگران آن نیستیم، همچنان که تنها آغازگران آن هم نبوده‌ایم، از این‌روست که وی مدعی است با نقد روش‌شناختی مقصود نظر هابرماس نمی‌توان فرایند بی‌پایان فهم را پایان داد.

اما اگر پیش‌داوری‌ها برخی معتبر و برخی نامعتبرند، و اگر هیچ روشی وجود ندارد که با تکیه بر آن بتوان پیشاپیش پیش‌داوری‌های معتبر را از پیش‌داوری‌های نامعتبر جدا کرد، پس چگونه می‌توان آنها را ارزشگذاری نمود؟ گادامر خود این‌گونه سؤال را طرح می‌کند: «مبنای موجه‌بودن پیش‌داوری‌ها چیست؟ چه چیز پیش‌داوری‌های موجه را از بی‌شمار پیش‌داوری‌های دیگری که غلبه بر آنها

نمی‌توانیم پیش‌داوری‌های سودمند و موجه را از پیش‌داوری‌های گمراه‌کننده و نامعتبر متمایز کنیم. هدف گادامر آن است که نشان دهد کوشش برای بیرون‌کشیدن چنین روشی از درون تجربه به‌منظور تقلیل اثرات منفی پیش‌داوری‌ها، به‌لحاظ آنتولوژیک کوششی است ناممکن. گادامر در توضیح اینکه چرا تلاش و جست‌وجوی دکارت برای دستیابی به مفهوم مطلق واقعیت ناموفق از آب درآمد، می‌گوید زیرا دکارت با فرض گرفتن وجود روشی برای داوری کردن درباره همه پیش‌داوری‌ها، مسلم گرفته است که نقطه‌ای می‌تواند وجود داشته باشد که در آن نقطه دیگر توضیح و تبیین پیش‌داوری‌ها متوقف می‌شود. گادامر با این دیدگاه کاملاً مخالف است، زیرا بر این گمان است که چنین دیدگاهی سرانجام به خودفریبی و دوری از حقیقت می‌انجامد. در واقع اینجا محل تلاقی دیدگاه گادامر با دیدگاه هابرماس است.

برطبق تلقی گادامر، هیچ نقطه انکسالی نهایی وجود ندارد که بتوان با تکیه بر آن، ره به سوی پیش‌داوری‌های نادرست برد. پیش‌داوری‌ها در فرایند کاربرد و تجربه، پیوسته مورد سؤال و تردید قرار می‌گیرند و به محک نقد زده می‌شوند که نتیجه آن یا

تأیید و تقویت دوباره آنهاست یا بی‌اعتباری و رد آنها. این بدان معناست که خود آشکارگی پیش‌داوری‌ها و در معرض دید قرارگرفتن آنها، منجر به نقد آنها می‌شود. بدین ترتیب، فهم به واسطه نقد مدام پیش‌داوری‌ها در روند تجربه و عمل، ارتقا می‌یابد.

به بیانی دیگر، تنها گفت‌وگو و فاصله زمانی می‌تواند به ایجاد تفاوت مهم میان پیش‌داوری‌های درست و پیش‌داوری‌های نادرست کمک کند. ما اغلب از رهگذر تجربه و زمان است که می‌توانیم به درک و تشخیص فهم و تفسیر درست از نادرست دست یابیم. گادامر برای اثبات مدعای خود به تجربه هنری متوسل می‌شود، زیرا تنها از طریق زمان است که ما به درک و تشخیص آنچه در هنر دارای ارزش است و آنچه صرفاً زودگذر و کم‌ارزش است، نایل می‌شویم. (Dostal, 2002, pp. 45-46). از این رو، در چاپ نخست کتاب حقیقت و روش در سال ۱۹۶۰، از این نظریه دفاع کرد که «فقط

فاصله زمانی است که می‌تواند مسئله نقادانه هرمنوتیک را حل کند» و تمایز میان پیش‌داوری‌های معتبر از پیش‌داوری‌های نامعتبر را ایجاد نماید. اما جالب است که خود گادامر متوجه تک‌بعدی بودن این نظریه شد. او در ویراست کامل آثارش در سال

بی‌اعتبار کردن عقل، تنها سنت را ارزش نهاد. گادامر ضمن مخالفت با اصل تضاد میان عقل و سنت، فهم را حاصل مشارکت و همنشینی عقل و سنت می‌داند و هر دو را معتبر می‌شمارد. اما در باب موضع گادامر اشکالات و ملاحظاتی به نظر می‌رسد که در پی می‌آید:

۱. گادامر وقتی از عقل و سنت و پیوند یا تضاد میان این دو سخن می‌گوید، معنای این واژه را چنان واضح و بدیهی می‌پندارد که به خود زحمت تعریف و تعیین حدود و ثغور آنها را نمی‌دهد. این در حالی است که هم عقل و هم سنت در سیر فراز و فرود تاریخ اندیشه دستخوش تحول و دگرگونی شده‌اند و نمی‌توان برای آنها در طول گذران تاریخ معنای ثابتی را جست‌وجو کرد. به عنوان نمونه تلقی دکارت از عقل متفاوت از تلقی کانت است. در کانت ما شاهد تمایزی بنیادین میان عقل و فاهمه هستیم، اما هرگز چنین تمایزی را در دکارت نمی‌یابیم. همچنین هگل که خود به سنت ایده‌آلیسم آلمانی تعلق دارد، تفسیری متفاوت از عقل ارائه می‌دهد که با تفسیر کانت تفاوت دارد. مهم‌تر این که تلقی همه اینها از عقل با تلقی پوزیتیویست‌ها متفاوت است. نظیر همین بحث در مورد معنا و محتوای واژه سنت نیز

۱۹۸۶ و در پی تجدیدنظری مهم در یکی از اصول اساسی‌اش، متن کتاب حقیقت و روش را اصلاح کرد؛ او به جای عبارت «فقط فاصله زمانی است که...» به شیوه‌ای محتاطانه نوشت: «اغلب فاصله زمانی است که می‌تواند مسئله نقادانه هرمنوتیک را حل کند.» (Grondin, 1994, p.113) این بدان معناست که فهم برای گادامر ذاتاً گشوده، اما همواره در معرض مخاطره است.

فرجام

نقد موضع گادامر

روشنگری بر این باور بود که پیش‌داوری منشأ هر خطا و گمراهی است. این در حالی است که گادامر از یک سو ملازمه پیش‌داوری و خطا را کاملاً نادرست می‌پنداشت و از سوی دیگر پیش‌داوری را شرط تحقق هرگونه فهم به شمار می‌آورد. او سنت را مهم‌ترین و مؤثرترین پیش‌داوری معرفی می‌کند که در تقوم فهم نقشی بنیادین ایفا می‌کند. روشنگری و رومان‌تیسیم هر کدام به طریقی روند تاریخ را بر اصل تضاد میان سنت و عقل استوار کردند. روشنگری حرکت تاریخ از اسطوره به عقل و از میتوس به لوگوس را حرکتی پیش‌رونده تفسیر کرد و همه ارزش و اعتبار را به عقل داد. رومان‌تیسیم اما حرکت مزبور را پس‌رونده پنداشت و با

قابل طرح است. گادامر به رغم فراز و فرودی که واژه سنت در طول تاریخ پشت سر گذاشته است، تعریف مشخصی از آن ارائه نمی‌کند و به مواردی مانند این نمونه که نقل می‌شود، اکتفا می‌کند: «این اصول اخلاقی آزادانه پذیرفته می‌شوند. اما به هیچ وجه مولود بینش آزاد یا مبتنی بر براهین نیستند. نام این را می‌گذاریم سنت؛ مبنای اعتبار اصول اخلاقی» (Gadamer, 1989, p.280). همان طور در این نمونه ملاحظه می‌شود گادامر معنایی محصل و ایجابی از سنت ارائه نمی‌دهد، بلکه به یک معنای سلبی اکتفا می‌کند: «سنت آن چیزی است که مولود بینش آزاد یا مبتنی بر براهین نیست». وی همچنین در مورد سنت تعبیر متفاوتی را به کار برده که منشأ ابهام و سوء فهم مراد و مقصود او شده است. البته بی‌توجهی به ارائه تعریف برای واژه‌های بنیادی تنها به واژه‌های عقل و سنت محدود نمی‌شود. ما در «حقیقت و روش» شاهد نمونه‌های دیگری نیز هستیم؛ مثال شاخص آن واژه «روش» است که حتی نام آن در ویتترین مهم‌ترین اثر گادامر آمده، اما گادامر هرگز تعریفی مشخص از آن ارائه نداده است.

۲. مرجعیت از عناصر بنیادین هرمنوتیک فلسفی گادامر به شمار می‌رود.

وی با اعاده اعتبار مرجعیت، تبیین نوینی از فرایند فهم ارائه داده است. مرجعیت اصیل اگرچه قابل احترام است و حتی پیشتر در آرای فیلسوفانی چون ریچارد هوکر و جان لاک نیز پرورانه شده، اما گادامر حدود و ثغور آن را تعیین نکرده و از این جهت نگاه او به مرجعیت بسیار قابل مناقشه است.

۳. گادامر به جای اصل تضاد بنیادین میان عقل و سنت که هم روشنگری به آن باور داشت و هم رومان‌تیسیم، اصل همزیستی و سازگاری عقل و سنت را جایگزین کرد. این به آن معناست که عقل ضمن حفظ و نگهداری سنت، در جریان زمان و گذر تاریخ دست به تغییر آن نیز می‌زند؛ یعنی بخش‌هایی از سنت را کنار می‌زند و عناصری را جایگزین آن می‌کند. گادامر به این ترتیب می‌خواهد هم مرجعیت سنت را حفظ کند و هم آزادی عقل را. به بیانی دیگر، او وقتی از مرجعیت سنت در واقعه فهم سخن می‌گوید از یک سو آن را مرجعیتی عقلانی می‌داند و از سوی دیگر معتقد است این مرجعیت قابلیت آن را دارد که در درون آزادی عقل عمل کند. اما نکته مهم این است که گادامر حدود و ثغور ارتباط مرجعیت سنت و آزادی عقل را تعیین نمی‌کند. همچنین تفسیر قانع‌کننده‌ای از اینکه چگونه عقل می‌تواند در

می تواند سبب مستوری حقیقت شود، در این صورت فاصله زمانی نه تنها به آشکارگی حقیقت نخواهد انجامید، بلکه می تواند موجب مستوری و پنهان شدن بیشتر آن شود.

۵. گادامر با نفی هرگونه روش برای جداسازی پیش داوری های معتبر از نامعتبر، عملاً به پایان ناپذیری فرایند تفسیر قائل می شود. هر تفسیر خود زمینه ای است برای تفسیر بعدی و این در حالی است که هر تفسیر از دل پیش داوری هایی برون آمده که برخی معتبر و برخی نامعتبرند. مهم ترین اشکالات این تلقی آن است که اولاً هرمنوتیک گادامر کاملاً تاریخ گرا و نسبی انگار است. هر تفسیر در عین درست بودن ممکن است نادرست باشد و اعتبار آن به یک بازه زمانی خاص محدود می شود. ثانیاً اگر تنها معیار یا معیار غالب برای جداسازی پیش داوری های معتبر از نامعتبر فاصله زمانی است و اگر با فاصله زمانی است که می توانیم دریابیم تفسیرهایمان درست یا نادرست بوده اند، در این صورت برای تعیین ارزش داوری ها و تفسیرهای زمان حال ما هیچ معیاری در دست نخواهیم داشت.

پانوش

۱. این تلقی روشنگری از پیش داوری و تقسیم آن، با چهره ای جدید در هرمنوتیک مدرن ظاهر شد؛ شلایر

دایره سنت دخل و تصرف کند، ارائه نمی دهد.

۴. گادامر معتقد است پیش داوری های ما همواره آمیزه ای از پیش داوری های معتبر و پیش داوری های نامعتبر است. در نظر او هیچ روش انتزاعی وجود ندارد که به کمک آن بتوان پیشاپیش پیش داوری های معتبر را از پیش داوری های نامعتبر متمایز کرد. تنها در فراشد تجربه و عمل و پس از سپری شدن تاریخ و زمان می توان پیش داوری های نامعتبر را شناخت. او از این به فاصله زمانی تعبیر می کند. اما نگاه نقادانه به این مدعای گادامر، نادرست بودن یا ناکافی بودن آن را نمایان می سازد؛ نکته اول آن است که تجربه و کاربرد و عمل و به تعبیری فاصله زمانی چه بسا به تأیید پیش داوری های خود انسان بینجامد، نه رد و طرد آنها. به عبارت دیگر، نتیجه تجربه و عمل الزاماً رد و بی اعتبار کردن پیش داوری های نادرست نیست. بسیار اتفاق می افتد که این فرایند به تأیید پیش داوری های نادرست پیشین و یقینی تر شدن آنها منتهی می شود. همه چیز بستگی به جریان تاریخ و مسیر تجربه ای که در آن قرار می گیریم، دارد. نکته دوم آن است که اگر در تفسیر روند تاریخ، موضع هیدگری را اتخاذ کنیم و بر این باور باشیم که تاریخ

۹. هیدگر، مارتین (۱۳۸۶)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، نشر ققنوس، تهران.

ماخر علت سوء فهم و منشأ خطا را دو چیز برشمرد: شتابزدگی و جانبداری. «او پیش‌داوری‌های گذرا را که ناشی از شتابزدگی است، در برابر پیش‌داوری‌های ماندگار که ناشی از جانبداری است، قرار می‌دهد ... تغییری که شلایر ماکر در تفکیک سنتی پیش‌داوری می‌دهد، گواهی است بر پیروزی روشنگری. جانبداری اکنون فقط به معنای تهدید فردی است: رجحان یک‌جانبه آنچه به سپهر افکار خود فرد نزدیک است» (Gadamer, 1989, p.280).

منابع لاتین

10. Bernstein, Richard (1983), *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
11. Bleicher, Josef (1980), *Contemporary Hermeneutics*, Routledge and Kegan Paul.
12. Brice R. Wachterhausey (1986), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, State University of New York Press.
13. Dostal Robert J. (2002), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press.
14. Gadamer, Hans Georg (1989), *Truth and Method*, Second Revised Edition, translated by Joel Weinsheimer and Donald G. New York, Continuum.
15. Gadamer, Hans Georg (1996), *Reason in the Age of Science*, Translated by Fredrick G. Lawrence, The Mit Press.
16. Gadamer, Hans Georg (1977), *Philosophical Hermeneutics*, Translated by David E. Linge, California: University of California Press.
17. Grondin, Jean (1994), *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale University Press.

منابع فارسی

۱. احمدی، بابک (۱۳۷۵)، *ساختار و تأویل متن*، نشر مرکز، تهران.
۲. پالمیر، ریچارد (۱۳۷۷)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، نشر هرمس، تهران.
۳. ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۷۸)، *منطق و مبحث علم هرمنوتیک*، نشره کنگره، تهران.
۴. طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۷)، *جدال قدیم و جدید*، نشر ثالث، تهران.
۵. کوزترهوی، دیوید (۱۳۷۱)، *حلقه انتقادی*، ترجمه مراد فرهادپور، انتشارات گیل، تهران.
۶. واعظی، احمد (۱۳۸۰)، *درآمدی بر هرمنوتیک*، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، تهران، چاپ اول، تابستان.
۷. واینسهایمر، جوئل (۱۳۸۱)، *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*، ترجمه مسعود علیا، انتشارات ققنوس، تهران.
۸. هوسرل، ادمونند (۱۳۸۱)، *تأملات دکارتی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، چاپ اول.

27. Warnke, Georgia (1987), *Gadamer Hermeneutics Tradition and Reason*, Polity Press.
18. Grondin, Jean (1995), *Sources of Hermeneutics*, State University of New York Press.
19. Heidegger, Martin (1962), *Being and Time*, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, New York, Harpers and Row.
20. Habermas, Jurgen (1987), *Knowledge and Human Interests*, Translated by Jeremy J. Shapiro, Cambridge, Polity.
21. Lewis Edvin Hahn (1997), *The Philosophy of Hans Georg Gadamer*, Southern Illinois University at Carbondale.
22. Nicholson, Graeme (1991), Answers to Critical Theory, in *Gadamer and Hermeneutics*, ed. Hugh J. Silverman, New York and London, Routledge.
23. Ricoeur, Paul (1981), *Hermeneutics and the Human Science*, edited by John B. Thompson, Cambridge University Press.
24. Schleiermacher, Friedrich (1998), *Hermeneutics and Criticism*, Translated and edited by Andrew Bowie, Cambridge University Press.
25. Weinsheimer, Joel (1987), *Gadamer's Hermeneutics Tradition and Reason*, Polity Press.
26. Weinsheimer, Joel (1985), *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, New Haven and London, Yale University Press.