

افق فهم در آینه فهم افق

دکتر اصغر واعظی* - فائزه فاضلی

استادیار دانشگاه شهید بهشتی - کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

(تاریخ دریافت مقاله: ۲۵/۲/۱۳۹۰؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۴/۵/۱۳۹۰)

چکیده

گادامر فهم را واقعه‌ای می‌داند که در اثر امتزاج افق مفسر و افق متن پدید می‌آید. در نگاه گادامر، فهم پیوندی بنیادین با مفهوم افق دارد و در واقع افق در فراشد فهم نقطه کانونی است. افق در نظر نیچه مفهومی محدودکننده است که فراروی از آن ممکن نیست. هوسرل اما توجه خود را بیشتر بر جنبه بسط‌دهی و گشودگی افق معطوف داشته است؛ افق همه داده‌های همراهی است که به طور بی‌واسطه در شهود داده نشده است ولی در ادراک شیء نقشی اساسی ایفا می‌کند. گادامر از یک سو همانند نیچه برای افق نقش تحدیدکنندگی قائل است و از سوی دیگر همانند هوسرل به امکان بسط و گشودگی افق باور دارد. در نظر او، پیش‌داوری‌ها به مثابه افق درونی و تاریخ‌مندی انسان به مثابه افق بیرونی، در سامان یافتن فهم و در عین حال در تحدید آن نقش ایفا می‌کنند. گادامر، برخلاف روشنگری، نه تنها پیش‌داوری را مانع فهم نمی‌داند بلکه معتقد است پیش‌داوری شرط امکان هرگونه فهم به شمار می‌آید. فهم همچنین به تاریخ‌گره خورده است و محصول تأثیر تاریخ بر آدمی است. در نگاه گادامر، سنت یا پیش‌داوری، تاریخ و زبان عمده عواملی هستند که در تقویم افق مفسر و تحدید منظر او نقش ایفا می‌کنند.

واژه‌های کلیدی: افق، فهم، مفسر، پیش‌داوری، سنت، تاریخ‌مندی

مقدمه

دغدغه گادامر در هرمنوتیک فلسفی، رخداد فهم، چگونگی حصول و پیش شرط‌های آن است. در نظر او هر فهمی، گفت‌وگو با موضوعی است که در بستر سنت قرار دارد. امتزاج افق‌ها^۱ پایان بخش این گفت‌وگو است. یکی از این دو افق، مربوط به مفسر است که به عنوان یک هستی در جهان^۲، افقی زمانمند و مکانمند دارد. افق دیگر مربوط به موضوع یا متن است که با پیشینه‌ای تاریخی در بازی فهم وارد می‌شود. آنچه در امتزاج افق‌ها واقع می‌شود ترکیب این دو افق و حصول افقی جدید است که افق‌های پیشین را در خود جای داده است.

بنابراین، فهم و وقوع آن پیوند نزدیکی با افق دارد. افق در اندیشه‌ی گادامر مفهومی اساسی است که تعلق و مشروط بودن فهم و تفسیر به زمینه^۳ و موقعیت هرمنوتیکی^۴ مفسر را نشان می‌دهد. مفسر در افقی به سر می‌برد که از موقعیت هرمنوتیکی او نشأت گرفته و باز و انعطاف‌پذیر است.

البته گادامر نخستین اندیشمندی نیست که به جایگاه ویژه افق در فرایند شناخت و فهم توجه نموده است. پیش از او، فیلسوفان بزرگی چون نیچه، هوسرل و حتی هایدگر به اهمیت آن پی برده بودند. توجه به این نکته نیز ضروری است که در بسیاری از تفاسیری که در باب «افق» صورت می‌گیرد، این نکته از نظر پنهان می‌ماند که گادامر این واژه را در معنای فنی و تکنیکال به کار می‌برد نه در معنای لغوی و متعارف آن.

افق در نگاه نیچه

گادامر در حقیقت و روش یادآور می‌شود که سابقه توجه به مفهوم افق در فلسفه به نیچه بازمی‌گردد (Gadamer, 1989: 302). افق نزد نیچه مفهومی محدود کننده است که انسان‌ها در آن نمی‌توانند فراسوی افق‌های فرهنگی یا تاریخی‌شان را ببینند. هر چند او امکان شناخت

1.fusion of horizons

2.being – in – the - world

3.context

4.hermeneutical situation

را رد نمی‌کند، اما معتقد است شناخت حقایق، تنها از مجرای یک چشم‌انداز حاصل می‌شود. هر فردی با پیش‌زمینه‌های فکری، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و مانند آن با پدیده‌های عینی مواجه می‌گردد. بدین ترتیب انسان‌ها تنها از افق مخصوص به خود و از دریچه ذهنی ویژه خود به پدیده‌ها نگاه می‌کنند. به همین خاطر تمام این پیش‌زمینه‌ها در نحوه دید و باورشان مؤثر خواهد بود. نیچه می‌نویسد: «پس، سروران فیلسوفام، ازین پس خود را بهتر بپاییم در برابر آن افسانه خطرناک مفهومی دیرینه که یک سوژه شناسنده^۱ ناب بی‌خواست بی‌درد بی‌زمان فرا می‌نهد؛ بپرهیزیم از دام‌های مفهومی‌های ناهمسازی^۲ همچون خرد ناب^۳، روحیت مطلق^۴، دانش در ذات خویش^۵. اینها همواره از ما انتظار اندیشیدن به چشمی را دارند که هرگز اندیشیدنی نیست؛ چشمی که نگاه‌اش به هیچ سونگراید و از نیروهای کوشا و تفسیرگر در آن نشانی نباشد؛ یعنی نیروهایی که از راه آن‌ها دیدن همواره چیزی - دیدن می‌شود - که این چشمداشته‌ی است پوچ و بی‌معنا از چشم. دیدن، یعنی از چشم‌انداز دیدن و بس، «دانستن»، یعنی از چشم‌انداز دانستن و بس. و هرچه بگذاریم عاطفه‌های بیشتری در باب یک چیز با ما سخن گویند، چشمان بیشتر، چشمان گوناگون‌تر، بر آن گماشته‌ایم و «دریافت» ما از آن و «عینی‌نگری» ما بدان کاملتر خواهد بود» (نیچه، ۱۳۸۶: ۳۷-۳۸). از نظر او انسان‌ها اغراض شخصی و منافع خود را در فهم واقعیت دخالت می‌دهند. حتی اگر خوش‌باورانه بیندیشیم که فرد آگاهانه در برخورد با موضوعی، تمام پیش‌زمینه‌های ذهنی و احوالات درونی و منافع شخصی خویش را به کناری نهد، نمی‌توان از تأثیر عوامل ناخودآگاه انسانی غفلت نمود. اعتقاد نیچه به وجود حقایق به جای یک حقیقت، آشکارا با موضع فوق، سازگار به نظر می‌رسد. کاملاً امکان دارد افراد مختلف و تمدن‌های متفاوت حقایق متمایز و گاه متضاد داشته باشند. لذا یک حقیقت مطلق که برای همه زمان‌ها و مکان‌ها ضروری باشد، وجود ندارد. او گذشته را مشتمل بر دوره‌هایی در نظر می‌گیرد که هر کدام افق مخصوص و نظام ادراکی منحصر به خود را دارند. هر دوره‌ای

1.knowing subject
 2.contradictory concepts
 3.pure reason
 4.absolute spirituality
 5.knowledge in itself

متضمن اعتقادات خاصی است که روابط و اندیشه انسان‌های آن دوره را هدایت می‌کند و لذا معرفت، به شرایط زمانی یا تاریخی وابسته است. با این حال به ظن نیچه این محدودیت شرایط لازم برای سلامت و نهایتاً شرط لازم خود زندگی است. «نیچه این مطلب را به صورت یک قانون عام صورت‌بندی می‌کند: هر موجود زنده‌ای تنها در حصار یک افق می‌تواند سالم، قوی و بارور باشد» (Lammi, 1991: 9).

به نظر می‌رسد اعتقاد گادامر مبنی بر این که نمی‌توان از یک «فهم برتر» سخن گفت، با بحثی که نیچه درباره افق ارائه می‌دهد مرتبط است. گادامر در باب فهم، باور به برتر و مطلق بودن را نمی‌پذیرد. او از آنجا که فهم را نتیجه امتزاج افق مفسر و متن می‌داند، منکر فهم قطعی، عینی و ثابت می‌شود به همین خاطر است که او به جای فهم برتر، از فهم متفاوت سخن می‌گوید و می‌نویسد: «کافی است که بگوییم ما به طریقی متفاوت می‌فهمیم؛ اگر اساساً می‌فهمیم» (Gadamer, 1989: 296).

باور نیچه به وجود حقایق کثیر ریشه در این مسئله دارد که او امکان خروج از خانه ذهن و افق‌های ذهنی را غیر ممکن می‌داند. به همین خاطر هیچ‌گاه نمی‌توان واقعیت خارجی را آن طور که هست ملاقات کرد. البته از طرف دیگر هر آن چه در خارج از ذهن هست نیز لزوماً حقیقت ندارد و بسیاری از مکاتب و سنت‌ها به جعل حقایق پرداخته‌اند (نیچه، ۱۳۸۶: ۱۴۷ و ۴۳). این در حالی است که خود او اذعان می‌کند که اصل این جعل و ساختن اجتناب‌ناپذیر است.

گادامر همچون نیچه افق را به عنوان تعیین‌کننده حدود متناهی هر منظر خاص در هر زمان خاص می‌فهمد و نمی‌پذیرد که شخص می‌تواند با تعلیق کامل افق زمان خویش، خود را به درون افق عصر تاریخی دیگری منتقل سازد. در عین حال گادامر به این انتقاد اساسی می‌پردازد که نیچه تصویری «بسته» و «ایستا» از افق دارد و فهم را به تمامی، مقهور منظر و افق ذهنی مفسر می‌داند به گونه‌ای که هرگز امکان خلاصی از آن قابل تصور نیست. گادامر این قضاوت را بیشتر یک اندیشه رمانتیک و نزدیک به رویای رابینسون کروزئه می‌پندارد. اما دقیقاً همان طور که هیچ فردی نمی‌تواند بدون دیگران وجود داشته باشد، هیچ افق تاریخی یا فرهنگی نیز در سکون و جدایی کامل از دیگر افق‌ها تحقق نخواهد یافت. همه

افق‌ها و به ویژه افق گذشته- یعنی سنت- همانند زندگی انسان همواره در حال حرکت است (Lammi, 1991: 10).

افق در نگاه هوسرل

اگر بخواهیم افق از منظر گادامر را دقیق‌تر تبیین کنیم باید آن را در نزد هوسرل ریشه‌یابی کنیم. در واقع معنای فنی افق، که مقصود نظر گادامر است، یکی از اصطلاحات کلیدی در پدیدارشناسی هوسرل می‌باشد. البته معنای فنی و معنای لغوی یا متعارف واژه افق بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند، اما معنای فنی بر جنبه‌هایی از معنای متعارف افق تأکید ورزیده و آن را برجسته می‌کند و همزمان جنبه‌هایی دیگر را نادیده انگاشته، بر آن تأکید نمی‌کند.

در معنای فنی، افق به منزله حد (که در کاربرد متعارف و در فلسفه نیچه مشاهده می‌گردد) در نظر گرفته نمی‌شود و بیشتر بر جنب «بسط دهی» آن تأکید می‌شود. به واسطه افق می‌توان به ورای چیزی که در مواجهه نخستین مشاهده می‌شود راه پیدا کرد. هر چند افق در هر لحظه حد دید مشخصی را ارائه می‌دهد اما می‌توان بر این حد غلبه کرد. به عنوان مثال اگر به طبقه بالای ساختمانی برویم می‌توانیم چیزهایی ورای افق قبلی مان مشاهده کنیم یا اگر مسافتی را بپیماییم موفق به دیدن چیزهایی می‌شویم که تا قبل از آن امکان دیدنش برایمان فراهم نبود.

هوسرل بر این نکته تأکید می‌کند که هر چند افق‌ها در یک زمان خاص ممکن است به عنوان یک حد عمل کنند اما همواره دروازه‌هایی به چیزی فراتر نیز هستند. در واقع ممکن است افق دیدمان از یک ساختمان محدود به یکی از طرف‌های آن باشد اما ما آن را به عنوان ساختمانی که سه بعدی و دارای سمت‌های دیگر هم هست ادراک می‌کنیم. یعنی آنچه را که به واسطه حواس از یک ساختمان درک می‌کنیم، توسط افق مان به صورت کامل به ادراک درمی‌آید. افق اطلاعات ناقصی را که به واسطه حواس از یک ابژه داریم کامل می‌کند. درست است که من تنها یک سمت اتومبیل را دیده‌ام اما آن را به عنوان یک اتومبیل کامل تصور می‌کنم. «همین‌طور است ادراک یک مکعب که اگر تنها یک جانب آن مشاهده می‌گردد اما به عنوان مکعب ادراک می‌شود» (رشیدیان، ۱۳۸۴، ۲۵۵). پس از نظر هوسرل

ادراک همیشه تمایل دارد به فراسوی آن چه واقعاً به حواس داده می‌شود برود. «در هر ادراک خارجی، هر یک از جوانب «واقعاً» ادراک شده‌ی شیء به جوانبی اشاره دارند که هنوز ادراک نشده بلکه در حالت انتظاری غیرشهودی به مثابه جوانبی که «در آینده» ادراک خواهند شد پیش‌بینی می‌شوند» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۲۵۴).

هایدگر در همین مورد مثال سوت قطار را می‌زند. در واقع وقتی ما این صدا را می‌شنویم، صدای سوت قطار را شنیده‌ایم نه صرفاً یک صدای سوت را. تنها با یک تلاش مضاعف می‌توان آن صدا را شنید، بی‌آن که بشنویم صدای یک قطار است. دیوید کوزنزهوی در مقاله پرمایه «هایدگر و گشت هرمنوتیکی» می‌نویسد: «هایدگر بر آن است که ما باشندگان را به عنوان موجودات پیوند خورده در تارهای ارتباطی‌شان با موجودات دیگر درک می‌کنیم، نه به عنوان مجموعه‌هایی از کیفیات ادراکی. از این رو، چنین نیست که ابتدا برخی رنگ‌ها را می‌بینیم یا برخی صداها را می‌شنویم و سپس استنباط می‌کنیم که یک موتورسیکلت را می‌بینیم یا می‌شنویم. برعکس، ابتدا با یک موتورسیکلت مواجه می‌شویم و صرفاً در وهله بعد (اگر اساساً چنین وهله‌ای وجود داشته باشد)، خصوصیات آن را (شاید برای شنیدن صدایش) انتزاع می‌کنیم» (کوزنزهوی، ۱۳۸۲: ۳۵۷).

بنابراین، افق همه چیزهایی است که هنگام ادراک یک شیء در ورای آن چه بی‌واسطه به حواس داده می‌شود از آن آگاهییم. افق در ادراک شیء یک «داده‌ی همراه»^۱ است که شیء را برایمان قابل فهم می‌کند. هوسرل در کتاب تاملات دکارتی می‌نویسد: «ادراک دارای افق‌هایی است که امکانات ادراکی دیگری را دربرمی‌گیرند، یعنی امکاناتی که می‌توانیم داشته باشیم اگر عملاً به مسیر ادراک جهت دیگری ببخشیم، فی‌المثل به جای چرخاندن چشم‌ها به این نحو آنها را به نحو دیگری بچرخانیم، یا قدمی به جلو یا به پهلو برداریم و الی آخر» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۲۵۴).

انواع افق و نسبت آنها با یکدیگر

هوسرل افق را به سه دسته تقسیم می‌کند: افق درونی^۱، افق بیرونی^۲ و افق زمانی^۳. افق درونی افقی است که از طبیعت شی برمی‌خیزد. افق درونی ویژگی‌هایی از شی است که انتظارات ما از ادراکات بعدی شی را شکل می‌دهد. به عنوان مثال وقتی فردی را از پشت سر می‌بینیم او را به عنوان شخصی که دارای صورت است ادراک می‌کنیم. این به افق درونی سر، برمی‌گردد یعنی این که سر دارای صورت است. همچنین کودکی که برای برداشتن توپش به زیر ماشین رفته، با دیدن دو پا در کنار ماشین متوجه حضور یک انسان در آنجا می‌شود. یعنی انتظار دارد که پا متعلق به یک بدن باشد. در واقع با دیدن پا فردی که پا دارد را ادراک می‌کند.

افق بیرونی افقی است که به واسطه رابطه ابژه با محیط پیرامونی‌اش ایجاد می‌شود. همچنین رابطه متقابل میان ابژه‌ها نیز به واسطه افق بیرونی درک می‌شود. پس همه روابط، ویژگی‌هایشان را از افق بیرونی کسب می‌کنند. با توجه به آنچه گفته آمد افق بیرونی ویژگی‌هایی از محیط پیرامونی است که انتظارات ما از رابطه متقابل شی و محیطش را شکل می‌دهد. اگر یک تیر چراغ برق مانع دیدن بخشی از خانه شود، من همچنان اجزاء خانه را که از دو طرف تیرک مشخص است متعلق به یک خانه واحد می‌دانم که هم آن قسمت‌هایی که من می‌بینم و هم آنچه در پشت تیر چراغ برق است همه اجزایی از آن به شمار می‌آیند.

تمرکز بر روی یک شی، نیازمند، در پراتنز قرار دادن افق‌های بیرونی است یعنی افق درونی یک شی نمی‌تواند شی شود مگر آن که اشیاء پیرامونی تبدیل به افق شوند. «... هرآنچه درک می‌شود خود را از یک پس‌زمینه از تجربه جدا می‌کند. در اطراف کاغذ کتاب‌ها، مدادها، یک جوهردان و غیره قرار دارند؛ آنها هم به نوعی «ادراک» می‌شوند و به ادراک عرضه می‌شوند و «در میدان شهود» قرار دارند؛ اما در مدتی که معطوف به کاغذ هستم به هیچ‌وجه به سوی آنها برای درک آنها، حتی به شیوه‌ای ثانوی، معطوف نیستم. آنها

1.internal
2.external
4.temporal

پدیدار می‌شوند بدون اینکه بیرون کشیده شوند و به خاطر خودشان وضع شوند. بنابراین هر ادراک شیئی دارای هاله‌ای از شهودهایی است که پس زمینه را تشکیل می‌دهند» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۲۲۷). به همین سان تمرکز بر افق بیرونی و آن چه از نسبت شی با محیط پیرامونی‌اش ایجاد می‌شود مستلزم در پراتنز قرار دادن افق درونی است. فی‌المثل دانش‌آموزی را در نظر بگیرید که تصمیم دارد در جلسه امتحان تقلب کند. تا زمانی که توجه شخص مراقب به کل دانش‌آموزان معطوف باشد ناتوان از تمرکز بر دانش‌آموز مذکور است. اما وقتی همه توجه خود را بر روی دانش‌آموز یادشده متمرکز می‌کند توجه به کل جمعیت دانش‌آموزان کمرنگ می‌شود؛ چه بسا مراقب حتی متوجه تخلف دانش‌آموز دیگری که در مجاورتش قرار گرفته هم نشود.

سومین قسم افق در نظر هوسرل افق زمانی است. افق زمانی، افقی است که به واسطه امتداد اشیاء در زمان وجود دارد. همان‌طور که همه اشیاء در مکان امتداد دارند، نیز به عنوان امور ممتد در زمان بر ما ظاهر می‌شوند.

بنابراین افق درونی بر مبنای آن چه به طور معمول انتظار داریم که در آینده درباره شی منکشف شود آشکار می‌گردد. افق بیرونی هم به عنوان چگونگی تعامل شی با محیطش و تاریخچه گذشته‌ای که شی را آن چه هست کرده و آن جایی که هست قرار داده آشکار می‌گردد. از آن جایی که این‌ها اساساً زمانی‌اند، هوسرل نتیجه می‌گیرد که افق زمانی مهمترین افق بوده و شرط هر افق دیگری است. اما به نظر می‌رسد برای گادامر، افق‌های درونی و بیرونی اهمیت بیشتری دارند.

افق در تلقی هوسرل دو ویژگی مهم دارد: الف) افق آن چه را بی‌واسطه احساس می‌شود از آن چه نمی‌توان آن را مستقیماً احساس کرد متمایز می‌کند. در واقع افق تعیین حدود می‌کند و تفکیکی ارائه می‌دهد از آن چه به حس درآمده و از آن چه به حس در نیامده است. ب) افق نه تنها ادراک شیء را به داده‌های بی‌واسطه حواس محدود نمی‌کند، بلکه برعکس این امکان را به ما می‌دهد که بیشتر از آن چه مستقیماً احساس می‌شود را ادراک کنیم. یعنی افق امکان‌های شیء را می‌گشاید و آن شیء را با ویژگی و خصوصیاتش به دست می‌دهد.

افق دارای سه کارکرد مشخص است: الف) افق هم آن چه روشن و واضح و برجسته است را نشان می‌دهد و هم آنچه را پنهان و در پس زمینه است. افق‌ها شروطی هستند که معنای شیء را به دست می‌دهند و فهم درست و مناسب از شیء همواره متوقف بر آنهاست.

ب) افق‌ها با شکل‌دهی انتظاراتمان، الهام بخش بررسی‌ها و تحقیقات ما هستند. بسیاری از نظریه‌پردازی‌ها و طرح ایده‌های جدید به کمک افق‌های مناسب بوده است، افق‌هایی که پژوهش‌ها را هدایت می‌کنند و به آن‌ها سمت و سو می‌دهند.

ج) افق‌ها با امکان‌پذیر کردن تأیید و تکذیب انتظاراتمان، ما را در تحقیقات به پیش می‌برند. بدین نحو که افق‌ها دائماً به واسطه حرکت ما و یا حرکت شیء تغییر می‌کنند. با تغییر افق‌ها، می‌توان در باب انتظارات و ادعاهایی که در حیطه افق محدودتر قبلی ارائه شده داوری کرد. با تغییر افق، انتظارات قبلی یا مورد تأیید و پذیرش قرار می‌گیرند و یا با گشوده شدن افق‌های جدید نواقص و خطاهای ادراکی نمایان می‌شوند و امکان تصحیح و طرح انتظار جدید فراهم می‌گردد.

پس هوسرل به جای آنکه «حد بودن» افق را برجسته کند، بر جنبه‌هایی از افق تأکید می‌کند که زمینه معناداری تجربیاتمان را فراهم می‌آورند و بررسی‌ها و پژوهش‌هایمان را هدایت می‌کنند. این دیدگاه آشکارا مغایر با تأکید معمول بر افق به عنوان یک حد است.

گادامر در اولین اشاره‌اش به اصطلاح کلیدی افق، به دین خود به هوسرل تصریح می‌کند: «بی‌تردید، مفهوم و پدیده افق واجد اهمیتی حیاتی برای پژوهش پدیدارشناسانه هوسرل است. هوسرل با این مفهوم، که ما هم فرصت استفاده از آن را داریم، آشکارا می‌کوشد تا چگونگی تلفیق همه قصدیت‌های محدود شده معنا را در تداوم بنیادین کل توصیف کند. افق یک مرز انعطاف‌ناپذیر نیست، بلکه چیزی است که با شخص حرکت می‌کند و او را به پیشرفت بیشتر دعوت می‌نماید. بنابراین قصدیت افق که وحدت جریان تجربه را می‌سازد هم‌تا و هم رتبه قصدیت افق مربوط به شیء است که به همان اندازه هم جامع و فراگیر است. زیرا هر چیزی که به عنوان امری موجود داده می‌شود به حسب جهان عرضه می‌گردد و بنابراین افق جهان با آن داده می‌شود» (Gadamer, 1989:254).

نگاه گادامر در باب افق سازگار با نگاه هوسرل است. برای گادامر افق حد معنا نیست و موجب بسته بودن و محدودیت معنا نمی‌گردد، برعکس معنا را از آنچه مستقیماً داده می‌شود به زمینه‌ی کاملی که در آن داده می‌شود- از جمله معنای خود جهان- توسعه می‌دهد. از طرف دیگر، داشتن افق ما را نیز به پیش می‌راند و از آن چه بی‌واسطه داده می‌شود به سوی زمینه‌ی بزرگ‌تری که معنا را فراهم می‌آورد جلو می‌برد و با این قراردادان معنا در زمینه‌اش، فهم جامع‌تری را به بار می‌آورد.

چرخش گادامر به جانب هوسرل

گادامر عناصر اصلی و بنیادین تلقی هوسرل از افق را حفظ می‌کند، البته آن را به شیوه‌ای ساده و در عین حال بسیار مهم تغییر شکل می‌دهد. وی تعبیر افق را نه در مورد ادراک، بلکه در مورد جملات یا قضایا به کار می‌برد و می‌نویسد: «هر قضیه افق معنایی خود را دارد، از این نظر که از یک موقعیت پرسشی نشأت می‌گیرد» (Gadamer, 1994: 42). در حالی که هوسرل از افق‌ها به عنوان اموری سخن می‌گفت که ادراک ما از اشیاء را معنادار می‌کنند، گادامر از افق‌ها به عنوان اموری یاد می‌کند که قضایا را معنادار می‌کنند. این به آن معناست که تمرکز گادامر به جای آن که ادراکی باشد زبانی است و لذا عمیقاً در پیوند با «گفت‌وگو»^۱ است.

افق‌ها باورهای صریح و ضمنی هستند که زمینه‌ی فهم گزاره یا جمله را فراهم می‌آورند و آن چه را برای فهم قابل توجه و مهم است و نیز آن چه در فهم کم اهمیت و ناچیز شمرده می‌شود را می‌سازند. در واقع باورهایی که در پیش زمینه قرار دارند اهمیت عمده‌ای برای فهم دارند و نقش باورهای موجود در پس زمینه در رخداد فهم کم رنگ‌تر است.

افق‌های فهم از جمله‌ی مستقیم و بی‌واسطه، به جانب آن چیزی می‌روند که جمله را معنادار می‌کند. یعنی با در نظر گرفتن جمله در زمینه‌ی تاریخی- فرهنگی- زبانی‌اش فهم معنای جمله را ممکن می‌سازند. جمله معنایی را افاده می‌کند و ما بلافاصله درگیر بررسی زمینه‌ی معنایی این جمله می‌شویم و این سؤال برایمان مطرح می‌شود که چرا کسی ممکن

1.dialogue

است این جمله را بیان کند و آن را درست بداند. گادامر می‌نویسد: «این که یک قضیه فراتر از محتوای عینی داده شده است، مهمتر از هر چیز به این معناست که آن قضیه به کل موجود تاریخی تعلق دارد و [نیز به این معناست که] مقارن و همزمان با هر باور دیگری است که سبب می‌شود حضورش در آن باورها احساس شود. وقتی می‌خواهیم جملاتی را بفهمیم که به دست ما رسیده است، درگیر تاملات تاریخی می‌شویم که تعیین می‌کنند دقیقاً کجا و چگونه این جملات گفته می‌شود، پس زمینه‌انگیزشی فعلی آنها چیست و در نتیجه معنای واقعی آنها چه چیزی است. وقتی می‌خواهیم جمله‌ای را بر خود عرضه کنیم باید افق تاریخی‌اش را ارائه نماییم (Ibid: ۴۴).

هوسرل بر این باور است که افق شیء، شیء را به عنوان امری که به جهان فیزیکی تعلق دارد عرضه می‌کند، اما گادامر که به افق فهم نظر دارد معتقد است افق جمله، جمله را به عنوان امری که به جهان زبانی، فرهنگی و تاریخی تعلق دارد ارائه می‌دهد. درست همان طور که ممکن است اشیاء را ادراک کنیم بدون آن که بفهمیم آنها چه هستند. به همین نحو ممکن است جملاتی را بخوانیم اما قادر به فهم معنای آن نباشیم. به عنوان مثال وقتی یک خواننده عادی به عبارت «عدم می‌عدم» برخورد می‌کند هر چند توانایی خواندن آن را دارد اما فهم معنای آن مستلزم تلاشی مضاعف است. بنابراین گادامر، برخلاف هوسرل، ادعا می‌کند که ممکن است اصلاً افقی نداشته باشیم. یعنی افق‌های ادراکی در نظر هوسرل همواره حضور دارند اما بنابر عقیده گادامر چه افق‌های ادراک و چه فهم می‌توانند نباشند. در این صورت «برای به دست آوردن افق تاریخی نیاز به کوششی ویژه است» (Gadamer, 1989: 305). بدین ترتیب کسب افق خود به خودی نیست. در مورد جملات، خواننده باید به دنبال فهم زمینه تاریخی و نیز معنای فعلی موضوع برود و به گفت‌وگوی با متن بنشیند.

چرخش گادامر از ادراک به سوی فهم پذیری از طریق زبان منعکس کننده یکی دیگر از تفاوت‌های او با هوسرل است. هوسرل در کسب معرفت و به طور کلی در تبیین رابطه بنیادین فرد با محیط پیرامونی‌اش، اولویت اول و اصلی را به ادراک حسی می‌دهد. این در حالی است که گادامر بر مسئله فهم متمرکز می‌شود و تأمل در ماهیت فهم و اینکه این امر

چگونه حاصل می‌شود را هدف پروژه فلسفی خود قرار می‌دهد (Ibid: xxix). این چرخش متأثر از رویکرد هایدگر است. او اولین بار این ایده را ارائه کرد که «زمان افق ممکن برای هرگونه فهمی از موجودات است». هایدگر در این جا مانند گادامر و هوسرل، واژه افق را به کار می‌برد، اما نه برای اشاره به حدود فهم بلکه برای اشاره به شروطی که فهم ما را به سوی فهم‌های جدید سوق می‌دهند.

با توجه به آن چه تاکنون گفته‌ایم روشن می‌شود که با عطف نظر به معنای فنی افق که مورد استعمال گادامر نیز هست نباید افق را به عنوان یک حد ثابت و تغییرناپذیر در نظر گرفت. البته این که افق در هر لحظه حد آن چیزی است که می‌تواند فهمیده شود، درست است اما مسئله این جاست که می‌توان افق را تغییر داد و این امر نیازمند کوششی فوق‌العاده نیست.

باید همواره به این نکته توجه داشته باشیم که گادامر واژه افق را نه در معنای عرفی و متعارف، بلکه در معنای فنی و تخصصی به کار می‌برد. در نتیجه افق دیگر به معنای یک حد و مرز نیست که دارنده آن می‌تواند به اختیار از آن عبور کند و دیواره‌های افق را سراسر فرو ریزد. بی‌توجهی به این نکته کج فهمی‌هایی را به دنبال خواهد داشت. از پیامدهای منفی نگاه عرفی و حد دانستن افق، به وجود آمدن توهم امکان عبور از افق است. شخصی که به چنین توهمی دچار شود تصور می‌کند لازمه پشت سر گذاشتن حدود، نفی هرگونه افق است. در حالی که عبور از هر افق معین و فهم آن‌چه ورای آن است نه تنها نیازمند فروپاشی هرگونه افق نیست بلکه برعکس مستلزم حرکت به سوی افقی جدید است.

افق‌های فهم تغییر می‌کنند. این تغییر زمانی اتفاق می‌افتد که ما چیز جدیدی را می‌آموزیم و یا آن چه را از قبل می‌دانستیم به شیوه‌ای متفاوت دوباره ارزیابی می‌کنیم. در این صورت یا در ارزیابی‌هایمان تجدیدنظر کرده و به اصلاح آن می‌پردازیم و یا ارزیابی‌هایمان را در زمینه بزرگ‌تری از ارزیابی‌های محتمل قرار می‌دهیم؛ یعنی اگر تا قبل از این دانسته خود را تنها گزینه‌ی ممکن صحیح می‌پنداشتیم از این به بعد نگاه محتاط‌تری خواهیم داشت. هرکدام از این موارد که باشد ما به فهم جدیدی از موضوع

رسیده‌ایم و افق‌مان تغییر کرده است. در هر صورت لازمه این تغییرات رفتن به ورای حدود فهم نیست. گادامر می‌گوید: «حرکت تاریخی زندگی انسانی عبارت از این واقعیت است که هرگز کاملاً به یک دیدگاه محدود نمی‌شود، و در نتیجه هرگز نمی‌تواند یک افق کاملاً بسته باشد. افق در عوض چیزی است که ما به درون آن حرکت می‌کنیم و آن افق نیز با ما حرکت می‌کند. افق‌ها برای کسی تغییر می‌کنند که حرکت می‌کند» (Gadamer, 1989: 304).

پیش‌داوری به مثابه افق درونی

گادامر با اشاره به افق، به بیان محدودیت‌های انسانی در فهم می‌پردازد. هرچند افق در نزد گادامر بسته و ایستا نیست، اما در بستر سنت و تاریخ قرار دارد. پس فهم که محصول امتزاج افق‌هاست رخدادی تاریخی‌مند محسوب می‌شود. یکی از دو افقی که امتزاج می‌یابند افق مفسر است. افق مفسر متشکل از پیش‌داوری‌های اوست. بدین ترتیب در هرمنوتیک گادامر نمود تأثیر تاریخ بر فهم را می‌توان به طور خاص در نقشی مشاهده کرد که او برای پیش‌داوری‌ها در شکل دادن به موقعیت هرمنوتیکی و افق معنایی ما قائل می‌شود. «اگر بخواهیم نسبت به نحوه وجود تاریخی متناهی انسان منصفانه قضاوت کنیم، ضروری است مفهوم پیش‌داوری را به نحوی بنیادی اعاده اعتبار کنیم و به این واقعیت اذعان نماییم که پیش‌داوری‌های مشروع^۲ وجود دارد» (Gadamer, 1989: 278). پیش‌داوری‌ها، افق درونی فهم‌اند. لذا از نظر او سهم پیش‌داوری‌ها در ساختن واقعیت تاریخی هستی ما، بیش از نقش‌داوری‌هایمان است.

این مطلب در مقابل تفکر عصر روشنگری است. گادامر مواجهه روشنگری با مسئله مرجعیت - که حامل پیش‌داوری است - را در دو بعد ارزیابی می‌کند. بدین ترتیب که در مرحله اول نشان می‌دهد که روشنگری چگونه به بی‌اعتبار کردن مرجعیت پرداخت و سپس به این موضوع می‌پردازد که مفهوم مرجعیت در دوران روشنگری تحریف شده است. او نهایتاً با طرح بحث سنت - که شکلی از مرجعیت است - به شرح عوامل مؤثر در رخداد

1. prejudice
2. legitimate

فهم می‌پردازد؛ پیش‌داوری یکی از آنهاست.

بی‌اعتباری پیش‌داوری و مرجعیت به طور جدی در دوران روشنگری رقم خورد، به نحوی که تلاش‌های لوتر و نهضت اصلاح دینی در همین راستا تلقی شد. در این دوره بر مبنای تفکر دکارتی پیش‌داوری به طور کلی به دو دسته تقسیم شد: پیش‌داوری‌های ناشی از مرجعیت^۱ و پیش‌داوری‌های ناشی از شتاب‌زدگی^۲. پیش‌داوری‌های شتاب زده آن دسته از پیش‌داوری‌ها است که به واسطه استفاده نادرست از عقل پدید می‌آید. در واقع شتاب‌زدگی سرچشمه بسیاری از خطاهایی محسوب می‌شود که فرد هنگام بهره‌گیری نادرست و غیرروشمند عقل مرتکب آن می‌گردد. در مقابل، پیش‌داوری‌های ناشی از مرجعیت منبع خطاهایی هستند که از فرد به خاطر به کار نگرفتن عقلش سر می‌زد.

در این تقسیم دو نکته برجسته است. اول این که پیش‌داوری در هر حال عامل خطا-آفرین است و مسئولیت انواع خطاها بین این دو مدل پیش‌داوری تقسیم شده است. در مرحله بعد تضادی بین به کارگیری عقل و توسل به مرجعیت در این تقسیم‌بندی لحاظ شده است. پر پیداست که با توجه به ارتقاء شأن و منزلت عقل^۳ در دوره روشنگری، عنصری که می‌بایست از صحنه به خارج رانده می‌شد مرجعیت بود. به همین خاطر به قول گادامر این ایده رشد کرد که «پیش‌داشت نادرست به نفع آن چه قدیمی است، (یعنی) به نفع مرجعیت، چیزی است که باید با آن جنگید» (Ibid: 279).

تلقی روشنگری از پیش‌داوری، همیشه قرین با مفهوم «خطا» بوده است. اگر خطا را لازمه تفکیک‌ناپذیر هر پیش‌داوری بیندازیم، کاملاً طبیعی است که پذیرش و به کارگیری مرجعیت، امری غیرمنطقی به نظر خواهد رسید. اما نکته‌ای که گادامر بر آن پافشاری می‌کند این است که هر چند در مقابل عقل، این مرجعیت است که منبع پیش‌داوری‌هاست، اما این مانع از آن نمی‌شود که مرجعیت حامل حقیقت باشد.

براساس تصور عصر روشنگری، مرجعیت کاملاً متضاد با عقل و آزادی^۴ است. فرد یا براساس به کارگیری عقل، آزادانه آن چه را می‌خواهد برمی‌گزیند و یا به تقلید کورکورانه

1.authority
2.overhastiness
3.reason
4.freedom

می‌پردازد. اما به باور گادامر مرجعیت نه تنها در تضاد با عقل نیست بلکه ارتباط وثیقی نیز با آن دارد. او مرجعیت را ناشی از عمل شناسایی می‌داند. در پذیرش مرجعیت، فرد با علم و آگاهی از برتری دیگری در حکم و بصیرت، برای نظر او اولویت قائل می‌شود. پذیرش مرجعیت دیگری، یک انفعال غیرعقلانه نیست بلکه «مبتنی بر خود عقل است، عقلی که از محدودیت‌های خودش آگاه است و بر بصیرت بهتر دیگران اعتماد می‌کند» (Gadamer, 1989: 281). گادامر بر این اعتقاد است که باید ریشهٔ مرجعیت را در معرفت^۱ جستجو کرد، نه در انقیاد^۲ محض.

گادامر سنت^۳ را شکلی از مرجعیت می‌داند که روماتیک‌ها در نقد روشنگری مطرح ساختند. «رومانتیسیم سنت را به عنوان آنتی‌تز آزادی عقل تصور می‌کند و آن را مانند طبیعت به عنوان چیزی که از لحاظ تاریخی داده شده است در نظر می‌گیرد» (Gadamer, 1989: 282).

روشنگری در حمایت از عقل به طرد مرجعیت و سنت پرداخت. رمانتیسیم اما برعکس، با تکیه بر مرجعیت سنت، عقل را بی‌اعتبار شمرد. گادامر ضمن مخالفت با هر دو نگرش که توسط روشنگری و رمانتیسیم ارائه شده بود می‌نویسد: «اما به نظر من چنین تناقض بی‌قید و شرطی میان سنت و عقل وجود ندارد» (Ibid). گادامر تعلق داشتن به سنت را شرط امکان فهم اما نه شرطی محدود کننده می‌داند. فهم از راه پیش‌داوری‌ها به سنت پیوند می‌خورد.

لذا از این دیدگاه تعارضی میان مرجعیت سنت و آزادی عقل پیش نمی‌آید، چرا که هر دو به هم پیوند خورده‌اند و نتیجهٔ آن فهمی است که ما از خود و از گذشتهٔ خویش کسب می‌کنیم (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۲۳۴-۲۳۳). نکته این جاست که هر سنتی به صرف سنت بودنش دوام نمی‌آورد. سنتی پابرجا می‌ماند که مورد پذیرش قرار بگیرد و پرورش یابد. در غیر این صورت با گذر زمان و تغییرات تاریخی محو خواهد شد. این عقل است که در پذیرش و پرورش سنت دخیل بوده و عنصر حافظ و نگهدارندهٔ آن است.

از سوی دیگر، ما نیز در تکامل سنت نقش خواهیم داشت. گادامر می‌نویسد: «سنت صرفاً یک پیش شرط ثابت نیست؛ بلکه ما خودمان آن را تولید می‌کنیم (البته) تا آن جا که

1.knowledge
2.submission
3.tradition

آن را می‌فهمیم و در تطور آن سهیم می‌شویم.....» (Ibid: 294). لذا با هر پژوهش تاریخی و هر فهم جدیدی که حاصل می‌گردد، سنت رشد و تحول پیدا می‌کند.

گادامر توقف تفسیر بر این پیش‌فرض‌ها را موقعیت هرمنوتیکی می‌نامد. تمام فهم‌های جدیدی که از این پیش‌فرض‌ها حاصل آیند، خود عامل تغییر در موقعیت هرمنوتیکی خواهند بود. پس موقعیت ما توسط پیش‌داوری‌هایی مشخص می‌شود که در نهایت، افق حاضر ویژه‌ای را برای ما می‌سازند. «ما مفهوم موقعیت را این‌گونه تعریف می‌کنیم که موقعیت دیدگاهی را به تصویر می‌کشد که امکان دید/نظر^۱ را محدود می‌کند. در نتیجه مفهوم «افق»، ذاتی مفهوم موقعیت است. افق عبارت از گستره‌ای از دید (پهنای دیدی) است که هر چیزی را که می‌توان از موقعیتی خاص مشاهده کرد شامل می‌شود» (Gadamer, 1989: 301).

بنابراین افق اجتناب‌ناپذیر و در عین حال متغیر است به نحوی که ما با اکتساب تجربه جدید و لذا با تغییر پیش‌داوری‌هایمان پیش می‌رویم. ما همواره خود را در موقعیتی می‌یابیم که منحصر به خودمان است. موقعیت به ما دیدگاهی می‌بخشد که می‌توانیم امور را از منظر خاصی ببینیم، بدین معنا موقعیت به ما افق خاصی می‌دهد که نمی‌توانیم آن افق را ترک کنیم، خارج از آن قدم بگذاریم و اشیاء را از دیدگاه نامحدودی ببینیم. اما در عین حال که افق ضروری است، سرشتی ثابت و ایستا ندارد. چرا که پیش‌داوری‌های سازنده آن، اموری تغییر پذیر هستند.

به نظر گادامر معنای اساسی افق اشاره می‌کند به این که فهم، ادراک بدون پیش‌فرض موضوع نیست. هر چیز قابل فهمی برحسب آن چه پیشاپیش فهمیده‌ایم یعنی به اعتبار پیش‌داشت‌ها و پیش‌داوری‌های ما فهمیده می‌شود. اما از آن جا که ما بر این فضا یعنی موقعیت هرمنوتیکی خود اشراف کامل نداریم، نمی‌توانیم خارج از موقعیت خویش ایستاده و شناخت ابژکتیو از آن داشته باشیم. گادامر این واقعیت یعنی ناکامل بودن فهم ما از موقعیت خویش را معلول ماهیت تاریخی خود ما می‌داند (Ibid: 302).

گادامر تأکید جریان روشنگری بر ضرورت غلبه بر همه پیش‌داوری‌ها را خود پیش‌داوری غالب این دوره می‌داند که انکار و نفی آن مسیر فهم تناهی را هموار می‌کند.

1.vision

به نظر گادامر پیش‌داوری‌ها، چکیده و عصاره سنت منتقل شده به ما و فهم ما از آن هستند. از آن جا که ما به تاریخ تعلق داریم و فهم ما نیز اثر تاریخ است، فهم بدون پیش‌داوری میسر نمی‌شود.

تاریخ‌مندی به مثابه افق بیرونی

تاریخ مؤثر در تلقی گادامر همچون افق بیرونی هوسرل است که اشاره به وضعیت تاریخی هرگونه فهم دارد. گادامر با تشخیص پیوند فهم با تاریخ، «مفهوم آگاهی تاریخی»^۱ را نقد می‌کند. در خلال همین بحث است که به طرح رهیافت خود از تاریخ و مؤثر دانستن آن در چهارچوب «اصل تاریخ مؤثر»^۲ می‌پردازد. او آگاهی حاصل از تاریخ مؤثر را «آگاهی تاریخی مؤثر»^۳ می‌نامد و در مقابل آگاهی تاریخی قرار می‌دهد. براساس تلقی گادامر از تاریخ مؤثر، بیش از این که تاریخ بتواند تابع آگاهی شود، ما در معرض تأثیر تاریخ هستیم. زیرا تاریخ، به هنگام فهم، افق هر چیزی که می‌تواند معنی‌دار و قابل پژوهش باشد را متأثر می‌سازد.

گادامر در بخش دوم حقیقت و روش «آگاهی تاریخی» را نقد می‌کند. این نقد در بادی امر متوجه تاریخ‌انگاری در آلمان با چهره‌هایی همچون ی.گ. درویزن^۴ و فون رانکه در قرن نوزدهم است. آرمان این دیدگاه تحقق «تاریخ ابژکتیو»^۵ بود. گادامر در مقابل این دیدگاه، ادعای شناخت عینی از تاریخ را مستلزم فرض جایگاهی و رای تاریخ می‌داند که امری ناممکن است (پالمر، ۱۳۸۷: ۱۹۷-۱۹۵).

گادامر متأثر از هایدگر، وجود انسان و فهم را به منزله نحوه هستی او زمانمند، تاریخی و لذا متناهی می‌داند. با همین بینش است که او تاریخ‌انگاری را به عنوان نگرشی روش‌شناختی به فهم نقد می‌کند. گادامر بر این باور است که تکیه این دیدگاه بر یقین روشمند برای رسیدن به تاریخ ابژکتیو، به غفلت از عنصر تاریخی در فهم منجر شده است.

1. concept of historical consciousness

2. principle of history of effect (wirkungsgeschichte)

3. historically effected consciousness (wirkungsgeschichtliche bewusstsein)

4. Johann Gustav Droysen (1808-1884)

5. objective history

او با نفی این که تاریخ بتواند متعلق ابژکتیو فهم واقع شود، به پیوند فهم و تاریخ در قالب مفهوم تاریخ‌مندی^۱ فهم اشاره می‌کند. وی در قالب اصل تاریخ مؤثر، منشأ اثر بودن تاریخ را بیان می‌کند و با نقد آگاهی تاریخی به آگاهی تاریخی مؤثر که گاهی آن را آگاهی هومنوتیکی^۲ نیز می‌خواند، روی می‌آورد.

پیوند فهم و تاریخ این رهیافت را در پی دارد که فهم و تفسیر دیگر عمل سوژه بر روی ابژه نیست. بلکه فهم، اثر خود تاریخ است و نشان آن را بر خود دارد. این تأثیر معلول نیرویی خارجی نیست، بلکه هر فهمی از آن رو از خاطرم‌ان می‌گذرد که ما به تاریخ تعلق داریم. در واقع وقتی ما چیزی را می‌فهمیم درست آن است که بگوییم «تفسیری از خاطرم می‌گذرد» و نه این که «من آن را تفسیر می‌کنم». این جا فهم به مثابه رخداد و بصیرت آشکار می‌شود یعنی آنچه برای ما روی می‌دهد. در واقع فهم تأثیر تاریخ بر شرکت‌کنندگان در آن رخداد است که در عین حال به آن تاریخ متعلق نیز هستند، نه آنچه که شرکت‌کنندگان انجام می‌دهند (واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۶۴).

به نظر می‌رسد با رویکرد گادامر تاریخ با ذات ما چنان درهم تنیده است که نه می‌توان در نهایت آن را شرح داد و نه از خود راند. این بینش به صورت این واقعیت که ما مشروط به تاریخ مؤثر شده‌ایم، در نقد گادامر از تاریخ‌انگاری و آگاهی‌روشن‌شناسانه جدید دیده می‌شود.

از دیدگاه گادامر جریان سیال معانی منتقل شده از یک اثر، تاریخ یا سنت آن خواننده می‌شود که جریانی مؤثر و کارا است و تعلق ما به آن و شرکت در آن، شرط امکان فهم به شمار می‌رود. بر این اساس او در مقابل «آگاهی تاریخی» که تاریخ در آن متعلق شناخت و آگاهی واقع می‌شود، «آگاهی به تاریخ اثرگذار»^۳ را قرار می‌دهد که تاریخ در آن منشأ اثر است. آگاهی به تاریخ اثرگذار در واقع عبارت است از آگاهی‌ای که هم متأثر از تاریخ است و هم از تأثیر خود آگاه است؛ یعنی آگاهی به این که آگاهی متأثر از تاریخ است. پس آگاهی به تاریخ اثرگذار مبتنی بر دو رکن است: ۱- آگاهی ما همواره تحت تأثیر تاریخ سروشکل

1. historicity

2. hermeneutical consciousness

3. wirkungsgeschichtliches bewusstsein

می‌گیرد و تقوم می‌یابد ۲- وظیفه هرمنوتیکی ما آگاهی یافتن به تأثیرپذیریمان از تاریخ است. این وظیفه‌ای است که همواره به عهده ما است. براساس این آگاهی، فهم همواره از درون افق خاصی روی می‌دهد که از موقعیت هرمنوتیکی سوژه برمی‌خیزد؛ یعنی آگاهی به تاریخ اثرگذار در واقع آگاهی به موقعیت هرمنوتیکی است. اما از سوی دیگر فهم درون این افق محصور نشده و لذا ایستا و نامتغیر نیست، چرا که هر فهمی بر مبنای نسبت و افقی صورت می‌گیرد که سوژه بنا به سیر تاریخ در هر برهه زمانی به دست آورده است. بنابراین آگاهی هرمنوتیکی در برابر آگاهی تاریخی که تنها دغدغه ترسیم افق گذشته را دارد، افق حال و گذشته را آشکار می‌کند. بدین ترتیب آگاهی هرمنوتیکی افقی باز، سیال و متغیر دارد به نحوی که آگاهی ما از زمان حال می‌تواند با آگاهی از گذشته پیوند بخورد.

گادامر در این جا بر نکته‌ای تأکید می‌کند که آن را مبنای تاریخمندی فهم می‌داند؛ به نظر او هر برداشتی از سنت از لحاظ تاریخی برداشت متفاوتی است. به این معنا که هر برداشتی بیان دیدگاهی خاص نسبت به موضوع است که از موقعیت و شرایط هرمنوتیکی سوژه برمی‌خیزد. در نتیجه فهم ابژکتیو از تاریخ ناممکن است. فهم جریانی در حال پیشرفت و نه فرایندی پایان‌پذیر و تکمیل‌شدنی است.

تاریخ اثرگذار^۱ جریان فهم و تفسیرهایی است که تا به حال به شکل خاصی در قالب متن، اثر هنری یا واقعه‌ی تاریخی، بر سنت گذشته است و این فهم‌ها همواره از پیش داوری‌ها و موقعیت‌های انضمامی خاصی برخاسته و منشأ اثر بوده‌اند. معنای دقیق «موقعیت» آن است که ما خارج از آن نمی‌ایستیم و لذا نمی‌توانیم هیچ شناخت عینی از آن به دست آوریم. ما همیشه خود را درون یک موقعیت می‌یابیم و پرتوافکنی به آن هرگز به طور کامل پایان نمی‌پذیرد (Gadamer, 1989: 301). پس هر فهمی که از موضوعی حاصل می‌گردد ریشه‌ای تاریخی و غیرعینی دارد. بدین ترتیب تلاش برای فهم عینی و روشی بیهوده است و شخصی که به این بینش هرمنوتیکی برسد، اصلاً به دنبال آن نخواهد رفت. گادامر می‌نویسد: «آگاهی هرمنوتیکی [آگاهی به تاریخ اثرگذار] تحقق خود را در یقین به نفس روشی نمی‌یابد بلکه در آمادگی تجربی و گشاده نظری می‌بیند که شخص «صاحب

تجربه» برخلاف شخص جزم اندیش دارد. این آن چیزی است که آگاهی را که به طور تاریخی عمل می‌کند ممتاز می‌سازد...» (پالمر، ۱۳۸۷: ۲۱۴).

گادامر معتقد است که تجربه حقیقی، ما را از تناهی خویش آگاه می‌کند. چرا که در تجربه حدود توان و فهم ما کشف می‌شود و تاریخ‌مندی انسان و تأثرش از تاریخ، خود را نشان می‌دهد. او می‌نویسد: «آنچه انسان باید از طریق رنج بیاموزد این یا آن چیز خاص نیست. بلکه بصیرت به محدودیت‌های انسانی است... بنابراین تجربه، تجربه تناهی انسانی است» (Gadamer, 1989: 337).

تجربه به معنای مورد نظر گادامر افقی را پیش روی ما می‌گستراند که در آن نه تنها آن چه در این دقیقه وجود دارد را تشخیص می‌دهیم، بلکه این بینش را به ارمغان می‌آورد که همه انتظارها و طرح‌های موجودات متناهی، متناهی و محدود هستند و آینده همچنان در معرض انتظار و طرح است. به بیانی تجربه از یک سو ما را از آینده‌ای که محمل انتظارها و طرح‌های ما است آگاه می‌کند و از سوی دیگر تجربه گذشته نیز ناتمامی همه طرح‌ها و ناامیدی از همه امیدها و انتظارها را به ما می‌آموزد (علم هرمنوتیک، ۲۱۷). بر این اساس گادامر تجربه حقیقی را «تجربه تاریخمندی خود ما» می‌داند (Gadamer, 1989: 337).

این بینش که از تجربه و واقع شدن ما در تاریخ به دست آمده و ما را در گشودگی و آمادگی برای تجربه آینده و بصیرت به گذشته قرار می‌دهد، ذات آگاهی به تاریخ اثرگذار است. گادامر در بیان نسبت زنده با سنت در قالب گشودگی ما در برابر آن، از نسبت «من-تو»^۱ سخن می‌گوید. «تو» در این نسبت نه متعلق جزئی است که به مثابه وسیله‌ای برای رسیدن به هدف تلقی شود و نه معنایی کلی و عینی که سوژه ایجاد کرده است. این نوع اخیر تلقی، در آگاهی تاریخی دیده می‌شود که بر مبنای آن سنت به مثابه «تو» ایبی تلقی می‌گردد که متعلق خارجی و بیگانه از من است. چنین برداشتی در پی فهم سنت به نحو ابژکتیو و فی‌نفسه آن است، یعنی به نحوی که واقعاً در گذشته روی داده است. در این نسبت، سلطه اصل اساسی است. چرا که سوژه (من) با آگاهی خود، سنت (تو) را به مثابه ابژه عینیت بخشیده و لذا بر آن مسلط می‌شود. این عینیت بخشیدن به سنت یعنی آن را به

1. I-You

منزله یک شی موضوع پژوهش قرار دادن، سنت را از معنای حقیقی‌اش تهی کرده و آن را در اختیار ما قرار می‌دهد.

در مقابل، گادامر براساس اصل تاریخ اثرگذار که بیان‌گر تعلق ما به سنت است، ما را به گشودگی در برابر سنت فرا می‌خواند. این دعوت نه تنها به نحوه نگاه او از چگونگی فهم تاریخ جهت می‌دهد، بلکه امکان رابطه بدون سلطه و آزاد با دیگری (سنت) را فراهم می‌کند. معنایی که گادامر از نسبت «من - تو» در نظر دارد بر این گشودگی «من» در قبال «تو» تأکید می‌کند. گادامر این نسبت اخیر از رابطه «من - تو» را مبنای آگاهی به تاریخ تأثیر می‌داند، چرا که در این نسبت می‌توان از تاریخ تأثیر سنت در اشکال آن سخن گفت.

نتیجه

هرمنوتیک فلسفی گادامر با رویکردی هستی‌شناختی به واقعه فهم و پیش‌شرط‌های رخ داد آن می‌پردازد. وی فارغ از دغدغه‌های روش‌شناختی فهم را نتیجه امتزاج افق‌ها معرفی می‌کند. استعمال واژه «افق» در فلسفه - بنابر اذعان خود گادامر - به نیچه و هوسرل باز می‌گردد. نیچه با طرح نظریه چشم‌انداز معتقد بود که هر عصری در طول تاریخ، نظام ارزشی و معرفتی خاص خود را دارد. این نظام چشم‌انداز و افق مردم آن دوره را می‌سازد و آن افراد را در خود محبوس می‌کند. گادامر همچون نیچه می‌پذیرد که هر عصر و بلکه هر انسانی افق مربوط به خود را دارد و مواجهه او با هر چیزی در چهارچوب آن افق روی می‌دهد. بنابراین غیرممکن است بتوان برای فهم موضوعی تاریخی، افق خود را به تعلیق درآورد. اما گادامر منتقد این تلقی نیچه است که افق امری غیرقابل انعطاف و بسته است.

دیدگاه گادامر در خصوص افق به نگاه هوسرل نزدیک است. از نظر هوسرل افق‌ها هرچند ممکن است در لحظه‌ای خاص به عنوان «حد» عمل کنند، اما همواره به چیزهایی فراتر از آن اشاره دارد. او به سه مدل افق اشاره می‌کند که عبارت‌اند از: افق درونی، افق بیرونی و افق زمانی. آنچه برای فهم افق نزد گادامر اهمیت دارد افق درونی و افق بیرونی است. افق درونی مربوط به طبیعت شی است و افق بیرونی به رابطه شی با محیط‌اش یا رابطه متقابل اشیا با یکدیگر مربوط می‌شود.

البته هوسرل افق را در بحث ادراک به کار می‌برد، در حالی که گادامر افق را زبانی می‌داند و از آن به عنوان امری یاد می‌کند که به قضایا معنا می‌بخشد. بدین ترتیب افق‌های فهم حدود و ثغور فهم را مشخص می‌کنند و هر آنچه در یک افق قابل فهم است را به نمایش می‌گذارند.

با توجه به چرخش گادامر نسبت به هوسرل، شناخت داشتن از موضوع معادل «افق درونی» و شناخت داشتن از بستر موضوع، معادل «افق بیرونی» هوسرل است. تفسیر شایسته زمانی حاصل می‌شود که مفسر به افق‌های مناسب دست پیدا کرده باشد. افق‌های درونی و بیرونی یک متن با یکدیگر مرتبط اند. لذا برای فهم و تفسیر متن باید هر دو را در نظر داشت. در واقع افق درونی باعث آگاهی مفسر از افق بیرونی مناسب می‌شود و افق بیرونی نیز موجب انتخاب افق درونی صحیح می‌گردد.

گادامر از افق درونی فهم، تحت عنوان پیش‌داوری‌ها سخن می‌گوید. او نه تنها پیش‌داوری و مرجعیت سنت را مانع فهم و در تعارض با عقل نمی‌یابد بلکه آن را پیش‌شرط هر گونه فهم می‌انگارد. سنت در نظر او شرط ضروری حصول فهم است. سنت در تمام پژوهش‌های علمی موثر است. در واقع سنت در انتخاب موضوع، در ایجاد میل و رغبت برای انجام پژوهش و در دستیابی پژوهشگر به نتایج جدید نقشی جدی به عهده دارد. متقابلاً، با هر پژوهش تاریخی و هر فهم جدیدی، سنت نیز تکامل می‌یابد و منتقل می‌شود.

فهم از سوی دیگر با تاریخ پیوند خورده است که گادامر از آن به افق بیرونی تعبیر می‌کند. گادامر تحت تاثیر هایدگر، نحوه هستی انسان را تاریخی می‌داند. فهم محصول تأثیر تاریخ بر انسان است و هر فهمی از آن‌رو از خاطرم‌ان می‌گذرد که ما به تاریخ تعلق داریم. با چنین رویکردی، تاریخ عاملی است که چنان با هستی انسان عجین شده که نه قابل شرح دادن کامل است و نه قابل نادیده انگاشتن. تاریخ در شناخت و حتی احکام انتقادی ما موثر است. پس گذشته مجموعه‌ای از رخدادها نیست که سوژه آنها را همچون ابژه بینگارد؛ بلکه چیزی است که گادامر آن را «تاریخ اثرگذار» می‌نامد. از دیدگاه او، جریان سیال معانی منتقل شده از یک اثر، تاریخ یا سنت آن اثر نامیده می‌شود. تعلق ما به آن جریان، شرط لازم

هر فهمی است. لذا او در مقابل دیدگاه تاریخ‌انگاران و آگاهی تاریخی ناشی از آن، که به تاریخ به چشم متعلق شناخت می‌نگریست، به طرح نوعی از آگاهی می‌پردازند که تاریخ در آن منشأ اثر است.

بنابراینچه گفته شد تلقی گادامر در باب تاریخ مشتمل بر دو وجه اساسی است. از یک سو، گذشته همواره بر مبنای زمان حال و موقعیت هرمنوتیکی مفسر و پیش‌داوری‌های او تفسیر می‌شود. این پیش‌داوری‌ها افق درونی فهم‌اند. از سوی دیگر خود موقعیت حال حاضر تحت تأثیر سنتی است که تاریخی است، که از آن به افق بیرونی فهم تعبیر می‌کنیم. افق‌های درونی و بیرونی پیش‌شرط‌های حصول فهم‌اند. پیوند افق درونی و بیرونی در قالب گفت‌وگو انجام می‌شود که گادامر از آن به «امتزاج افق‌ها» تعبیر می‌کند.

مباحثی که نیچه، هوسرل و گادامر در باره افق و نقش آن در ادراک و فهم بیان نموده‌اند حاوی نکات بسیار ارزنده‌ای است که هر پژوهشگری باید در روند پژوهش و تحقیق خود آن را مد نظر قرار دهد. اما با توجه به این که عمده هدف این مقاله بررسی و تحلیل مفهوم افق در هرمنوتیک فلسفی گادامر است در ادامه به ذکر چند انتقاد که به نظر می‌رسد بر دیدگاه گادامر در خصوص افق وارد است می‌پردازیم:

۱- این مدعای گادامر که فهم همواره تفسیری است و تابع افقی است که مفسر در آن قرار دارد، ادعایی است که خود ناقض خود است. گادامر هرگونه فهمی را تاریخی و مشروط به شرایط مفسر می‌داند. پس در نظر او فهم همیشه تاریخی و موقتی است، یعنی با تغییر شرایط فهم نیز تغییر می‌کند. اما پرسش بنیادی این است که آیا تاریخی بودن و موقتی بودن، خود مدعای گادامر را هم شامل نمی‌شود؟ گادامر در برابر این پرسش چه پاسخی می‌تواند بدهد. اگر بگویید این مدعا دیدگاه او را هم شامل می‌شود در این صورت کلیت خود مدعای گادامر بی‌اعتباری آن را نتیجه می‌دهد. اما اگر اظهار دارد که مدعای او تنها یک استثنا دارد و آن دیدگاه خود اوست در این صورت باید پرسید در این دیدگاه و در این فهم چه خصوصیتی نهفته است که آن را از همه فهم‌های دیگر متمایز می‌کند و به آن جامه حقیقتی عینی و فراتاریخی می‌پوشاند؟

لئو اشتراوس در این باره می‌نویسد: «طرفداران تاریخی‌نگری می‌گویند همه اندیشه‌ها و اعتقادات اموری تاریخی‌اند، یعنی سرانجام از بین‌رفتنی هستند؛ پرسش این است که خود تاریخی‌گری چگونه؟ 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 در گذریم» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۴۳ و ۴۴).

۲- یکی از انتقادات گادامر به روشنگری این است که شعار و ایده راهنمای روشنگری ضرورت غلبه بر همه پیش‌داوری‌ها و کنار گذاردن آنها بود، غافل از آن که خود حرکت روشنگری مبتنی بر یک پیش‌داوری بود؛ یعنی مبتنی بر این باور بود که «باید بر همه پیش‌داوری‌ها غلبه کرد». اما به نظر می‌رسد نظیر همین انتقاد متوجه خود گادامر است. گادامر در نظریه هرمنوتیکی خود در خصوص افق فهم بر این باور مسلم تکیه می‌کند که «هستی انسان تاریخمند است و فهم آدمی همواره مشروط به شرایط تاریخی و پیش‌داوری‌های اوست». اما آیا خود این مدعای هرمنوتیکی به واقع یک پیش‌داوری نیست که گادامر نظریه تفسیری خود را بر آن مبتنی کرده است؟ گادامر هیچگاه تاریخمندی انسان و مشروط بودن فهم را اثبات نکرده و صرفاً با تکیه بر موارد تجربی آن را مسلم انگاشته است. هابرماس در این ارتباط می‌نویسد: «این تصور که آرمان روشنگری در زمینه حذف پیش‌داوری‌ها خود نیز یک پیش‌داوری است، می‌تواند از جانب کسانی که نظریه‌های گادامر را جدی می‌گیرند در معرض ادعای مشابهی قرار گیرد. اگر ما ادعای مربوط به تاریخ‌مندی «وجود حاضر در جهان» را بپذیریم، در این صورت نظریه گادامر درباره روشنگری نیز مقید و دارای «پیش‌داوری» است. هیچ‌گونه چشم‌انداز مطلق یا عینی وجود ندارد که وی بتواند از آن دیدگاه در باره ماهیت آمیخته به پیش‌داوری آرمان‌های روشنگری داوری کند» (هابرماس، ۱۳۷۵: ۲۵۷).

دو اشکال فوق اشکال نقضی بر گادامر بود. اما به نظر می‌رسد اشکال سومی نیز بر گادامر وارد است که البته این بار اشکال حلی است.

۳- گادامر فهم را تفسیری و مشروط به افق مفسر می‌داند. افق مفسر نیز به شکلی اجتناب‌ناپذیر تحت تأثیر پیش‌داوری‌ها، علائق و شرایط تاریخی او سرو شکل می‌گیرد. این بدان معناست که آنچه فهم می‌شود حقیقت مطلق نیست که از عینیتی فی‌نفسه برخوردار باشد، بلکه فهم همواره در چارچوب افق و ذهنیت مفسر تقوم می‌یابد. بنابراین در نگاه گادامر حقیقت اگر هم وجود داشته باشد مشروط به پیش‌داوری‌ها، علائق، زبان و موقعیت هرمنوتیکی مفسر است. حقیقت تابعی از افق مفسر و مشروط به شرایط فهم اوست؛ یعنی حقیقت واقعی تفسیری دارد. لازمه چنین نگرشی گرفتار شدن در بن‌بست ذهنیت‌انگاری است. یعنی مفسر همیشه رویدادها را از موضع و منظر تاریخی و پیش‌داوری‌های خود می‌فهمد.

البته ذهنیت‌انگاری به دو شکل قابل‌تصور است: ۱- ذهنیت‌انگاری فردی ۲- ذهنیت‌انگاری برخاسته از سنت. هیرش، گادامر را متهم به ذهنیت‌انگاری فردی می‌کند. وی بر این باور است که لازمه مدعای گادامر این است که فهم تابع پیش‌داوری، موقعیت تاریخی و افق فردی مفسر است، در نتیجه تفسیر به امری کاملاً شخصی تبدیل می‌شود.

اگر بخواهیم در مورد نزاع میان گادامر و هیرش به انصاف قضاوت کنیم باید بگوییم که انتقاد هیرش چندان موجه به نظر نمی‌رسد و آنچه گادامر در صدد بیانش است چیزی بیشتر از مشروط ساختن فهم به ذهنیت فردی مفسر است. گادامر وقتی بحث افق مفسر و تاریخ‌مندی فهم را مطرح می‌کند نظر به سنت دارد؛ یعنی افق مفسر را امری شخصی و فردی نمی‌داند بلکه آن را برخاسته از سنتی می‌داند که شخص به آن تعلق دارد و ذهنیت او در آن سنت سامان یافته است. پس اشکال ذهنیت‌انگاری فردی به گادامر وارد نیست. اما به نظر می‌رسد او را از اشکال ذهنیت‌انگاری برخاسته از سنت گریزی نیست. ما حتی اگر بپذیریم که افق ذهنی مفسر تحت تأثیر سنت و تاریخ اثرگذار تقوم می‌یابد، این پرسش همچنان بی‌پاسخ می‌ماند که چرا فرد این تفسیر و نه تفسیرهای دیگری را که ریشه در همان سنت دارند، پذیرفته است؟ درست است که سنت‌ها بستر ساز هستند اما این بدان معنا نیست که در هر سنت برای هر موضوع مفروضی تنها یک تفسیر وجود دارد و تنها همان تفسیر معتبر است. سنت همواره نسبت به موضوعات و مسائلی که خود تقوم‌بخش و

میراث‌دار آنهاست حالت گشودگی دارد و تفسیرهای متفاوتی را نسبت به آنها پذیرا است. پرسش این است که مفسر چرا از میان تفاسیر گوناگون این تفسیر خاص را برمی‌گزیند؟ چه چیز مرجح یک تفسیر بر دیگر تفسیرهای هم‌عرض آن می‌شود؟ اینجاست که معضل ذهنیت‌انگاری رخ نمایان می‌کند و تفسیر را به امری دلخواهانه تبدیل می‌کند که ورای یک معیار مقبول قرار می‌گیرد.

Archive of SID

منابع

- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳)، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات آگاه.
- پالم، ریچارد ا. (۱۳۸۷)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات هرمس.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴)، *هوسرل در متن آثارش*، چاپ اول، تهران: نشر نی.
- ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۷۸)، *منطق و مبحث علم هرمنوتیک*، چاپ اول، تهران: نشر کنگره.
- کوزنزهوی، دیوید (۱۳۸۵)، *حلقه انتقادی*، ترجمه مراد فرهاد پور، چاپ سوم، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۶)، *اراده قدرت*، ترجمه مجید شریف، چاپ چهارم، تهران: انتشارات جامی.
- نیچه، فردریش و مارتین هایدگر و هانس گئورگ گادامر و ... (۱۳۸۶)، *هرمنوتیک مدرن*، ترجمه بابک احمدی و ... چاپ ششم، تهران: نشر مرکز.
- واعظی، احمد (۱۳۸۵)، *درآمدی بر هرمنوتیک*، چاپ سوم، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- واینسهایمر، جوئل (۱۳۸۱)، *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*، ترجمه مسعود علیا، چاپ اول، تهران: انتشارات ققنوس.
- هایدگر، مارتین و هانس گئورگ گادامر و میشل فوکو و ... (۱۳۸۵)، *زرتشت نیچه کیست؟ و مقالات دیگر*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ سوم، تهران: انتشارات هرمس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، چاپ اول، تهران: انتشارات ققنوس.
- هولاب، رابرت (۱۳۷۵)، *یورگن هابرماس*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

References

- Dostal, Robert J. (2002). *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gadamer, Hans Georg. (1976). *Philosophical Hermeneutics*, Trans: David E.Lings. Berkeley: University of California Press.
- Gadamer, Hans George. (1989). *Truth and Method*, Trans: J.Weinsheimer and D.G.Marshal. 2nd Revised Edition, New York: Seabury Press.
- Hirsch, E. D. , *Validity in Interpretation*, New Haven and London, Yale university press, 1967.
- Lammi, Walter. (199s1). *Hans-Georg Gadamer's " correction" of Heidegger*, Journal of the History of Ideas". Vol.52 ,No. 3. University of Pennsylvania Press. PP: 487- 507.