

ماهیت زبان و رابطه آن با سیاست در اندیشه گادامر و نقد آن از منظر نهج البلاغه

حمزه عالمی چراغعلی *

چکیده

مرکزیت زبان در تفکر فلسفی قرن بیستم و جایگاه تعیین کننده آن در هرمنوتیک فلسفی گادامر و از آن طرف انکای کثرت گرایی سیاسی به هرمنوتیک گادامری، بررسی زبان و سیاست در اندیشه گادامر و نقد آن بر مبنای آموزه های دینی را مهم می نماید. پژوهش پیش رو با این هدف رویکرد هستی شناسانه گادامر به زبان و رابطه آن با سیاست را بررسی می کند و سپس اهمیت زبان در کلام امام علی (ع) در نهج البلاغه و معانی و مضامین آن را استخراج کرده و به رابطه مطلوب زبان با سیاست از دیدگاه نهج البلاغه پرداخته است. این بررسی رابطه حقیقت و زبان در اندیشه گادامر و تقابل نوشوندگی مداوم هستی انسانی که گادامر در زبان می بیند را با حقیقت از منظر نهج البلاغه به پرسش می گیرد و زبان مطلوب و رابطه آن با سیاست را از دیدگاه نهج البلاغه ارائه می دهد. نتایج حاصل، بیانگر این است که نهج البلاغه در موافقت با گادامر، اندیشیدن به زبان را خاموش نکرده، آن را قوه ای شگرف می داند، به موقعیت فقدان زبان، یعنی سکوت می اندیشد و نسبت سکوت را با چگونگی هستن انسان بیان می دارد و در سطحی بالاتر از اندیشه گادامر هم امکان نگرش هستی شناسانه به زبان را فراهم می کند و آن را به مقامی جهت تفکر و نوشوندگی فکری قرار می دهد و هم با اصالت دادن به حقیقت، هرگونه تأمل در باب زبان را با نگاه به حقیقت، صداقت و عمل پیوند می دهد.

کلیدواژه ها: زبان، حقیقت، نوشوندگی، سکوت، ظهور.

* استادیار گروه علوم سیاسی و روابط بین الملل، دانشگاه علوم اسلامی شهید محلاتی (ره)، قم، ایران (hz.alemi@gmail.com).

بیان مسئله

زبان از جمله موضوعات مهم تفکر فلسفی - سیاسی در دوران اخیر، و محور اندیشه معاصر غرب تعریف می‌شود. از این میان نوع نگاه گادامر به موضوع زبان جای توجه دارد. گادامر زبان را معمایی دانسته که همواره تأمل‌برانگیز است. به دنبال نگاه هستی‌شناسانه‌ی هایدگر به زبان که هستن و بودن آدمی را زبان‌مند می‌داند و اهمیتی وجودی به زبان می‌بخشد، گادامر نیز زبان را در پیوند با سنت و تاریخ، موقعیت ظهور هستی تعریف می‌کند و این موضوع زمینه‌نگرش جدید او به هرمنوتیک و فهم قرار می‌گیرد. بسیاری هرمنوتیک گادامر را مبنای پی‌ریزی یک سیاست کثرت‌گرایانه دانسته‌اند و از این راه به نقد بنیان‌گرایی پرداخته‌اند^۱. با وجود این، گادامر بر احیای فرونیسیس ارسطویی و پیوند اخلاق و سیاست تأکید می‌کند و این موضع می‌تواند با خوانش کثرت‌گرایانه از او متفاوت باشد. به این ترتیب این که هرمنوتیک گادامر منتهی به کثرت‌گرایی می‌شود و یا احیاء سیاست فضیلت‌مندان را مقدور می‌سازد، مسئله‌ای است که با توجه به گسترش آثار و اندیشه‌های وی در جامعه ایران، می‌تواند در مواجهه با آموزه‌های دین اسلام، از اهمیت تحقیق و پژوهش برخوردار گردد. باتوجه به اهمیت موضوع زبان در نهج‌البلاغه و در کلام گران سنگ امام علی (ع)، نقد و بررسی زبان و رابطه آن با سیاست از منظر آموزه‌های نهج‌البلاغه را در این پژوهش بررسی می‌کنیم.

۱. مسئله‌مندی روش تحقیق درباره گادامر

استفاده از عنوان روش تحقیق برای پژوهش در اندیشه گادامر که خود مخالف روش‌مند شدن علوم انسانی بود، موضوعی مسئله‌مند است. هرمنوتیک فلسفی گادامر خود در مقام یک روش پژوهش قرار گرفته است، اما باتوجه به انتقاداتی که در این پژوهش به گادامر وارد شده، استفاده از روش او برای فهم اندیشه‌اش ممکن نخواهد بود. روش پژوهش در اینجا روش هرمنوتیکی متن‌محور است. کوئینتن اسکینر دو رویکرد کلان در زمینه هرمنوتیک معرفی می‌کند: روش تفسیری قرائت زمینه‌ای^۲ و قرائت متنی^۳. قرائت زمینه‌محور، چارچوب یا زمینه را تعیین‌کننده معنای متن می‌داند و فهم معنای هر متن را به فهم زمینه‌های فکری، دینی، اجتماعی، سیاسی و

۱. از جمله آثار فارسی در این باره: هرمنوتیک و سیاست؛ مروری بر نتایج سیاسی هرمنوتیک فلسفی هانس گونرگ گادامر (رهبری، ۱۳۸۵)، روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست (اثبات‌گرایی و فرااثبات‌گرایی) (معینی علمداری، ۱۳۸۵: ۱۷۴-۱۶۷) و ... هستند.

2. Methodology of Contextual Reading
3. Methodology of Textual Reading

اقتصادی آن متن منوط می‌کند. در مقابل روش‌شناسی متن‌محور قائل به استقلال متن از زمینه‌های موجود است و تلاش برای بازسازی زمینه‌های تاریخی و اجتماعی متن را بیهوده می‌داند (مرتضوی، ۱۳۸۵: ۱۶۲-۱۶۳) باتوجه به نوع دیدگاه گادامر درباره تاریخ - که در ادامه می‌آید - و غلبه ماهیت رویکرد فلسفی بر اندیشه او که درگیرشدن با تحولات زمانه را کم‌رنگ می‌کند، در اینجا بیش‌تر با رویکرد قرائت متن‌محور به موضوع پرداخته شده است. این رویکرد از منظر فرازمانی و فرامکانی بودن کلام نهج البلاغه نیز، موجه می‌نماید.

زمینه و زمانه گادامر، موضوعاتی به نسبت تأثیرگذار بر اندیشه او همچون تقابل وی با روحیه میلیتاریستی دوران و در مقابل روی آوردن به ادبیات و شکسپیر (گادامر، ۱۳۸۴: ۱۲۷-۱۲۹) ارائه می‌دهد، اما این تأثیرات در اندیشه او تا آنجا درونی می‌شوند که قرائت متن‌محور برای فهم اندیشه وی کفایت می‌کند. البته شاگردی گادامر نزد هوسرل و به‌ویژه هایدگر اهمیت دارد. اندیشه هوسرل که از تلاش برای آشتی میان عینیت‌گرایی با ذهن‌گرایی آغاز می‌کند و به التفاتی بودن معنا می‌رسد (چیت‌ساز و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۴۷-۱۶۱)، می‌تواند بر اندیشه گادامر از منظر مخالفت او با نگرش جداکننده سوژه - اژه تأثیرگذار باشد، اما تأثیر هایدگر بسیار بیشتر است. آشنایی گادامر با هایدگر آغاز دوران جدیدی در زندگی فکری وی بود و او را به مفسر مهم فلسفه هایدگر و تکمیل‌کننده اندیشه وی تبدیل کرد (Hahn, 1997: 3)

گادامر خود را در کارهای اولیه‌اش، مانند کتاب اخلاق دیالکتیکی افلاطون، متأثر از هایدگر می‌داند، اما فاصله گرفتن از او را هم آشکار می‌کند و حمایت هایدگر از نازیسم را اشتباه دانسته و درعین حال نقد او به تکنولوژی را بر حق می‌داند. گادامر نیز بر ضرورت غلبه بشریت بر افسون ناشی از تکنولوژی تأکید می‌کند. از این منظر وی به نقش کلیسای کاتولیک در بیرون آوردن انسان از سایه افسون تکنولوژی اشاره دارد (گادامر، ۱۳۹۸: ۴۴) این اشاره گویای گرایش ضمنی گادامر به متافیزیک است، تا آنجا که سرچشمه «رادیکالیسم هایدگر» را «در جستجوی بی‌پایان خدا» توسط وی دانسته، درباره خود نیز می‌گوید «من نیز به شیوه خاص خودم [خدا را] جستجو کردم» (گادامر، ۱۳۹۸: ۴۲) گادامر که در دوران بعد از جنگ‌های جهانی می‌- اندیشد، زمانه خود را تنش‌آمیز می‌داند و مسئله دستیابی به فهم مشترک و اینکه «یک زبان مشترک وجود ندارد» موردتوجه اوست (گادامر، ۱۳۹۵: ۱۳۹)

به این ترتیب پاگرفتن شناخت گادامر در فضایی ادبی - فلسفی، درک او از سیطره عقلانیت ابزاری و اثبات‌گرایانه، احساس نیاز به فرا رفتن از دوگانه ذهن و عین و اندیشیدن به موقعیتی مشترک میان انسان‌ها

موضوعاتی هستند که برخاسته از زمینه و زمانه گادامر در شکل‌گیری اندیشه او مؤثر واقع شده‌اند، اما چنان‌که گفته شد این تأثیرات نزد گادامر درونی می‌شوند و او سنتز جدیدی ارائه می‌دهد که این مقاله در حوزه «زبان» و آثار سیاسی آن را تبیین می‌کند.

۲. نگرش هستی‌شناسانه به زبان و مقدمات آن

موضوع زبان در دو قرن اخیر با رویکردهای مختلفی مطالعه شده است و در این میان رابطه زبان و سیاست در حوزه رویکرد تبیین‌کنندگی به زبان قرار داشته، یک رویکرد فلسفی محسوب می‌شود و زبان در اندیشه گادامر در چنین رویکردی قرار می‌گیرد (امید در: در باب زبان (۲)، ۱۳۹۴: ۵۳-۸۲) این نگرش گادامر، مرتبط با رویکرد فلسفی او به هرمنوتیک است که هایدگر آغازگر آن بود. گادامر در ادامه راه هایدگر، به هستی‌شناسی فهم به‌جای تعریف روشی از آن معتقد است و این دیدگاه برخاسته از اهمیتی است که او برای زبان قائل است. او اهمیت به زبان را از خاستگاه مخالفت با نگرش جداکننده سوژه - ابژه و مخالفت با سلطه تجربه‌گرایی دوران مدرن آغاز می‌کند (گادامر، ۱۳۷۹: ۷۰-۷۱) گادامر علم مدرن را سبب غلبه روش و جداشدن اندیشمند از جهان (جداسازی روشی) می‌داند (گادامر، ۱۳۹۵: ۱۴۵-۱۴۳) به اعتقاد وی تکنولوژی، زبان را تحت کنترل هدفمند درآورده و سیاست مدرن نیز این موضوع را تقویت کرده است (همان: ۱۴۹).

او با این انتقادات از دنیای مدرن، به دنبال موقعیتی است که تفسیری مفهومی (فهم‌محور) از دانش و علم مدرن ارائه کند و دستیابی به این موضوع را در بازتعریف سیاست مدرن دنبال می‌کند (همان: ۱۸۷) گادامر به‌عنوان یک متفکر نوکانتی - همچنان که کانت بر شرایط کسب معرفت تمرکز داشت - با تأکید بر مفهوم انتزاع، به دنبال ارتقای شناخت از سطح جزئیات به کلیات و به‌ویژه به دنبال شناخت شرایط امکان - پذیری فهم است و این موضوع به معنای جستجوی آن چیزی است که بر فهم مقدم است. به عبارت دیگر فهم قبل از شکل‌گیری، درون موقعیتی شکل می‌گیرد و درهم‌تنیده با آن موقعیت است، بنابراین از نظر گادامر «فهم هیچ‌گاه نسبتی سوژکتیو با شیء مشخصی» ندارد «بلکه فهم به وجودی که قابل فهم است، تعلق دارد.» (Gadamer, 2006: xxvii) او حتی رویکرد روشی به تفسیر و فهم را که اشلائر ماخر، دیلتای و... دنبال کرده‌اند، نقد می‌کند و به دنبال «چیزی است که ورای خواست و عمل ما برایمان رخ می‌دهد» (Ibid: xxv) بنابراین مسئله اصلی او آشکارسازی حقیقت است و تقدّم این مفهوم بر روش در عنوان کتاب اصلی (xxvi)

گادامر، حقیقت و روش، بیانگر نجات حقیقت از سیطره روش است. او این بحث را با نقد رویکرد زیباشناختی به هنر و نقد تقلیل تاریخ به تاریخ‌نگاری آغاز می‌کند.

۳. حقیقت و نقد زیباشناختی و تاریخ‌نگاری

گادامر با بازخوانی دو عرصه علوم انسانی، یعنی زیباشناختی و تاریخ، سیطره تجربه بر حقیقت را توضیح می‌دهد. هدف وی بیان شرایط فهم کلی و فراگیر و فرا رفتن از شناخت جزئی و تجربی است. او به سنت اومانستی عصر روشنگری برمی‌گردد و آن را موقعیت شکل‌گیری انسان، به واسطه آموزش و پرورش می‌داند. وی هگل را دارای فهمی هوشمندانه از آموزش و پرورش به این معنا می‌داند و آن «گذرکردن از خود» و «به کلی رسیدن» است. گادامر از ایده هگلی فرا رفتن از خود، به موضوع «گشوده شدن خود» و «دیگری را در نظر گرفتن» راه می‌برد و این موضوع زمینه رسیدن به فهم مشترک را فراهم می‌کند (Ibid: 8-15).

گادامر موانع دستیابی به این فهم مشترک و کلی را در مواجهه دانش مدرن با دو موضوع هنر و تاریخ پی می‌گیرد. از نظر او هنر در دوره مدرن به امری زیباشناختی تبدیل شده است، یعنی زیبایی را به عنوان پدیده‌ای در مقابل فرد به تصویر می‌کشد و موضوع زیبایی به ویژگی خاص یک اثر هنری (تصویر یا مجسمه) تبدیل می‌شود. این نوع هنر امکان مشارکت فرد در زیبایی را فراهم نمی‌کند، درحالی‌که هنر پیش از دوران مدرن بیانی استعاره‌ای بود که فرد را غرق در حقیقت کرده و او را در آن سهیم می‌کرد و هنر تراژدیک باستان نمونه خوبی از این نوع هنر بود (Ibid: 75-90).

از دیدگاه گادامر اثر هنری بی‌واسطه‌تر از هر چیزی با انسان سخن می‌گوید. آشنایی پنهان و مرموزش تمام وجود ما را در بر می‌گیرد و هر مواجهه‌ای با آن، گویی مواجهه با خود ماست. اثر هنری از زیبایی یک پدیده تاریخی حکایت نمی‌کند، بلکه در مقامی فراسوی هرگونه مرزبندی تاریخی، بر روی ادغام‌های نو به نو، افق هر مفسر با آنچه اثر هنری بیان می‌دارد، بی‌اندازه گشوده است. از این منظر اثر هنری هم‌جنس با هرمنوتیک است، چون اثر هنری غلبه بر فردیت و رسیدن به کلیت را در خود گرد می‌آورد. این کلیت و فراگیری، اکنون را در بر می‌گیرد و هم برای آینده نیز سخن دارد. معنا در اثر هنری پایان‌ناپذیر است و این‌ها هم‌جنس بودن اثر هنری با هرمنوتیک را بیان می‌دارد (گادامر، ۱۳۹۹: ۳-۱۴).

بیان معنای حقیقی تاریخ و تعریف آن به‌عنوان «تاریخ اثربخش»^۱ وجه دیگری از تلاش‌های گادامر برای آشکارکردن حقیقت است. او تقلیل تاریخ به مقام رخدادنگاری و زندگی‌نامه نویسی را نقد می‌کند و معتقد است تاریخ همواره مقدم بر تجربیات فردی است (Gadamer, 2006: 278).

گادامر در آغاز فلسفه^۲، تاریخ را محیط بر انسان دانسته و از قراردادن همه انسان‌ها درون جریان سنت سخن می‌گوید، بنابراین انسان‌ها در حالی با یکدیگر مواجه می‌شوند که همه متأثر از بافت جامعه و درون پیش‌داوری‌های خود قرار دارند (گادامر، ۱۳۹۰: ۳۲-۳۳) تاریخ اثربخش نه نگاه جزءنگر و رخدادمحور به تاریخ دارد و نه نگاهی نسبی، بلکه تلاش می‌کند تاریخ را کلیتی حاکم بر انسان تعریف کند که فهم در بستر آن صورت می‌پذیرد (Gadamer, 2006: xxx-xxxi) مطلوب گادامر در باب تاریخ، موقعیتی است که ترکیبی از یک «آگاهی هرمنوتیکی» و «آگاهی تاریخی» به دست می‌دهد که طی آن آگاهی فرد از افق و شرایط خود، برقراری ارتباط گفت‌و شنودی بین متن و مفسر و گشودگی فرد نسبت به سنتی که در آن قرار دارد، (معینی علمداری، ۱۳۸۵: ۱۶۵) هم‌زمان با هم صورت می‌پذیرد. در مجموع هرمنوتیک فلسفی گادامر به‌عنوان موقعیتی جهت فرا رفتن از خود و رسیدن به ویژگی همگانی و فراگیر فهم، توجّه او را به زبان برمی‌انگیزد و از اینجا او زبان را هستی‌بخش انسان و موقعیت ظهور و بروز آدمی و بلکه ظهور و بروز هستی تعریف می‌کند.

۴. زبان و ظهور هستی

هرمنوتیک فلسفی گادامر فهم را از سیطره روش نجات می‌دهد و آن را عمل ذهن انسانی در مواجهه با عین معنا نمی‌کند، بلکه فهم را نحوه هستی خود انسان می‌داند (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۸۰) و این نحوه و طور هستی از راه زبان ظهور می‌یابد. به بیان گادامر «هستی تنها از طریق زبان فهم‌پذیر است» (گادامر، ۱۳۹۸: ۲۷) و «مفهوم که غالباً خود را به‌عنوان چیزی عجیب و مبرم نشان می‌دهد، برای اینکه حقیقتاً درک گردد باید آغاز به سخن گفتن کند.» (گادامر، ۱۳۹۵: ۱۶۹) از طرف دیگر تمامی درک آدمی مساوی با تفسیر است و تمامی تفسیر در واسطه زبانی صورت می‌گیرد که اجازه می‌دهد شی به کلمات وارد شود و درعین حال هم‌زمان، زبان، خود مفسر است (Gadamer, 2006: 390) به‌این ترتیب زبان دربردارنده هستی فهم‌پذیر است. بر

این اساس گادامر دیدگاه رایجی که زبان را «نشانه» می‌داند ردّ می‌کند. او معتقد است «زبان چیزی غیر از یک سیستم نشانه‌ای صرف است. یک کلمه فقط یک علامت نیست، بلکه معنای ایدئال در زبان نهفته است و زبان پیش از این، معنادار بوده است. اما از طرف دیگر، این بدان معنا نیست که کلمه مقدم بر همه تجربه-هاست و به‌سادگی به تجربه ملحق می‌شود. تجربه بی‌سخن نیست و از طریق نام‌گذاری بازتاب نمی‌یابد، بلکه تجربه واژه‌هایی را جستجو کرده و می‌طلبد تا خود را بیان کند» (Ibid: 415-416) در واقع ذات تجربه، داده‌ای غیرزبانی نیست که در نتیجه‌ی آن آدمی از طریق عمل تدبّر برای آن کلمات بیابد، بلکه تجربه و تفکر سراسر زبانی‌اند و آدمی در بیان کلام فقط از کلماتی استفاده می‌کند که از قبل متعلّق به این موقعیت-اند. این برآمده از پیوند جداناپذیر زبان و تفکر است. زبان ابزار تفکر نیست؛ چراکه این دیدگاه وحدت زبان و تفکر را از بین می‌برد و تفکر را مسلط بر زبان می‌کند، درحالی‌که تفکر در کلمات به بیان درمی‌آید (پالمر، ۱۳۷۷: ۲۲۹-۲۲۷) و به عبارتی عینیت می‌یابد. از این منظر معنای زبان در جریان عمل بیان پدیدار می‌شود. از نظر گادامر زبان را نمی‌توان از واقعه بیان^۱ جدا کرد. او زبان را به‌عنوان رخداد^۲ می‌بیند و رخداد را فرایند شکل‌گیری زبان می‌داند (Gadamer, 2006: 426) حال این زبان (بیان) که صورت عینی شده تفکر است، به جهان نظم می‌دهد. جهان همان فهم مشترک میان انسان‌هاست و این فهم مشترک در زبان آشکار می‌گردد (پالمر، ۱۳۷۷: ۲۲۷-۲۲۹)

صمیمیت معمایی میان گفتار و زبان و آشکارشدن تاریخ و سنت در زبان و دیالکتیک پرسش و پاسخ با تاریخ و سنت (Gadamer, 2006: 390-400) مبانی تفسیر و رسیدن به فهم مشترک را فراهم می‌کنند که از آن به تجربه هرمنوتیکی یاد می‌شود. در جریان این عمل، زبانی بودن مشترک مفسّر و متن (سنت)، امکان امتزاج افق‌های آن دو در یکدیگر را فراهم می‌کند و به دلیل تعلق داشتن انسان به زبان و هم‌زمان تعلق داشتن متن (سنت) به زبان امکان ظهور افق مشترک میسر است. درعین حال زبان فضایی باز در هستی است که تا بی‌نهایت گسترش می‌یابد (پالمر، ۱۳۷۷: ۲۲۹-۲۳۰)؛ بنابراین عمل تفسیر هیچ‌گاه پایان نمی‌یابد. گادامر دیدگاهش درباره زبان را به آنچه ارسطو در فن خطابه قیاس مضمّر می‌خواند مطابق می‌داند، یعنی استدلالی مبتنی بر احتمال که اطمینان نمی‌دهد فرد حتماً به یک نتیجه یقینی می‌رسد، اما به این دلیل، بی‌معنا

و فاقد قدرت مجاب‌کننده هم نیست، بلکه مدعی حقیقت است. تمامی گفتارهای به‌گونه‌ای هستند که چیز قصد شده را می‌توان از جوانب متعدد نشان داد و بدین ترتیب، به هستی اجازه داد که به شیوه‌های مختلف تکرار شود (گادامر، ۱۳۹۸: ۲۷) او از استعاره «بازی» برای توضیح عمل تفسیر مداوم استفاده می‌کند و می‌گوید: فهم یک نوعی تبادلی پویا است. او «زبان شاعرانه» را از این جهت می‌ستاید که انسان را همواره در وضعیتی نو قرار می‌دهد (گادامر، ۱۳۷۹، ص ۷۰-۷۱) استفاده از استعاره بازی توسط گادامر برای زبان، نشان‌دهنده رویکرد ضد مبنای‌گرایی اوست. این استعاره گادامر را به استفاده از مفهوم «بازی‌های زبانی» و نزدیکی او به ویتگنشتاین سوق می‌دهد (لارن، ۱۳۹۵: ۷۹-۸۱) درعین حال می‌توان گفت تکیه گادامر به سنت و حاضر دیدن آن در زبان و آن را مبنای مشترک و رسیدن به فهم مشترک دانستن، می‌تواند هرمنوتیک فلسفی او را از کثرت‌گرایی بی‌حد و حصر دور کند، اما هنوز نباید این مسئله را کاملاً حل شده دانست.

گادامر در آخرین گفتگوهای خود به‌سوی نوعی «زبان درونی» متمایل می‌شود و معتقد است کثرت زبان‌ها مانعی بر سر راه رسیدن به فهم مشترک نیست و این موضوع برخاسته از اراده خیر میان طرف‌های گفت‌وگو است (گادامر، ۱۳۹۸: ۳۰) تحلیل اراده خیر در اندیشه گادامر بحث مفصلی، فراتر از حدود موضوع است، اما او در مثال خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی دیدگاه افلاطون و ارسطو درباره مثال خیر را یکی می‌داند و آن را «سرآغاز هر چیزی» تعریف می‌کند (گادامر، ۱۳۸۲: ۱۵۹-۲۰۲). گادامر حاکمیت اراده خیر بر گفت‌وگوها را نمی‌تواند جدا از خیر متعالی افلاطونی - ارسطویی ببیند. او در این بحث به تأثیرپذیری خود از آگوستین اشاره می‌کند و معتقد است این گفت‌وگوی درونی راز دین مسیحیت را توضیح می‌دهد وی معتقد است: «چیزهای بسیاری وجود دارند که از طریق آن چیزهایی که اکنون با آن‌ها آشنا هستیم اصولاً به فهم در نمی‌آیند.» (گادامر، ۱۳۹۸: ۳۲) این بحث ضمن این‌که نشان می‌دهد گادامر حقیقت واحدی را در نظر دارد و دست‌کم در ساحت نظری قائل به تکثرگرایی نیست، اما در این موضع باقی نمی‌ماند و با اهمیتی که به عقل عملی می‌دهد، معتقد است این ساحت راز آلود را با عمل گفتگو می‌توان شناخت و در این هنگام «اظهار زبانی در قرابت قابل‌توجهی با مفهوم قرار می‌گیرد» و به عبارتی کلمه به مفهوم دست می‌یابد. از اینجا گادامر به موضوع «پراکسیس» و «فرونسیس» نزدیک می‌شود و معتقد است فلسفه و فلسفه عملی (سیاست و اخلاق) در قالب فرونسیس با شناخت عملی پیوند می‌یابند (همان: ۳۳).

۵. زبان و سیاست

گادامر سعی کرده است اندیشه خود را فراتر از حوزه سیاست بداند (گادامر، ۱۳۸۴: ۱۲۶)، اما روبرت سولیوان با اعتقاد به اینکه گادامر اولیه، یعنی گادامر قبل از نوشتن حقیقت و روش، یک اندیشمند سیاسی است، کارهای اولیه او را در جهت احیاء فضای دولت - شهر معرفی می‌کند (Sullivan, 1989: 5-10) باید گفت گادامر بعد از حقیقت و روش نیز یک متفکر سیاسی است و او در نوشته‌های بعد از این کتاب، در نهایت به فرونسیس و اخلاق و سیاست می‌رسد. وقتی گادامر «اشتراکی بودن فهم‌ها» را «مرحله‌ی ذاتی در تجربه هرمنوتیکی» می‌داند و این اشتراک فهم را زمینه «مشارکت فعال انسان‌ها در تجربه مشترک جهان» می‌داند، به گفت‌وگو و مباحثه افراد با یکدیگر نظر دارد که طی آن دیدگاه‌های فردی تحوّل می‌یابد و در زندگی انسان‌ها پیش‌روی صورت می‌گیرد (گادامر، ۱۳۹۸: ۷۹) گادامر این تحوّل را خاصیت ذاتی زبان می‌داند و معتقد است: «زبان همان چیزی است که پیوسته در درون خودش این جهت‌گیری مشترک در رابطه با جهان را موجب می‌شود و تاب می‌آورد» (گادامر، ۱۳۹۵: ۱۴۶)، از همین رو دیالوگ را کلید اصلی فهم که ساخت زبان را آشکار می‌کند، تعریف می‌نماید (Gadamer, 2006: 362-369).

به این ترتیب برای گادامر، گفت‌وگو زمینه فهم مشترک و نوشوندگی فکری است و این‌ها همه در بنیان شگفت‌انگیز زبان ریشه دارند. این موقعیتی است که ما را به حکمت عملی ارسطویی نزدیک می‌کند و اساساً از دیدگاه گادامر هرمنوتیک و حکمت عملی از یک جنس و رونوشتی از یکدیگرند. از نظر گادامر فهم از آنجا به حکمت عملی نزدیک می‌شود که به شیوه‌ای خاص توان مساهمت در وسعت بخشیدن تجارب بشری‌مان، خودشناسی‌مان و افق دیدمان است، زیرا هر چیزی را که فهم وساطت می‌کند، از طریق خودمان وساطت می‌شود. در حقیقت، فهم فرایند فزاینده آشنایی و انس میان تجربه معین، یا متن و خودمان است (گادامر، ۱۳۹۸: ۷۸)؛ بنابراین، فهم که به تجربه هرمنوتیکی می‌انجامد، دربردارنده آگاهی تأملی است و حکمت عملی نیز چنین است (همان: ۵۸-۶۲).

وقتی هرمنوتیک به حکمت عملی نزدیک می‌شود، بار دیگر آن مسئله قبلی رخ می‌نماید: آیا نزدیکی هرمنوتیک به حکمت عملی و اخلاق می‌تواند گادامر را از کثرت‌گرایی دور کند؟ پاسخ به این موضوع هنوز نیازمند بحث بیشتری است. گادامر معتقد است: در دانش عملی فرد بر پایه وجه نظری، چیزی را بر چیزی

دیگر، بر اساس ارتباطش با خیر ترجیح می‌دهد. این تصمیم‌گیری البته ناظر به خیر، به معنای بهترین شیوه زندگی یا نظام سیاسی نیز هست (همان: ۵۷-۵۸).

جهت‌گیری به‌سوی خیر با توجهی که گادامر به‌سوی بلاغت برمی‌انگیزد، قابل توضیح است. آنچه گادامر درباره بلاغت می‌گوید - و آن را از سفسطه متمایز می‌کند - بر این فرض استوار است که تلاش برای فهماندن نظرگاه خود به «دیگری» از طریق نشان دادن خود در نظرگاه «دیگری»، همان انکشاف حقیقت و رسیدن به امر خیر است، چرا که بلاغت (سخنوری) بر حقیقت استوار است و «فقط درباره چیزی که حقیقت دارد می‌توانیم دیگران را متقاعد کنیم.» (گادامر، ۱۳۸۴: ۷۱-۸۹)

به این ترتیب گفت‌وگویی که قصد آن تفاهم باشد، از نظر گادامر ضرورتاً به حقیقت راه می‌برد و اساساً ذات حیرت‌انگیز زبان که از درون سنت بیرون آمده و جهانی مشترک با «دیگری» را ظاهر می‌کند، به محض بیان، به آشکارسازی حقیقت راه می‌برد. از همین منظر گادامر می‌گوید: «توافق در عقاید پیوسته در جریان صحبت کردن با همدیگر حاصل می‌شود» در اینجا مفروض گادامر این است که هراندازه هم‌سخنی بیشتر باشد، توافق و فهم یکدیگر بیشتر می‌شود و سپس می‌گوید: «تمام اشکال فرازبانی فهم به فهمی باز می‌گردد که در گفتگو و در صحبت کردن با شخص دیگر آشکار می‌شود» (گادامر، ۱۳۹۵: ۱۴۶-۱۴۷) با وجود این، گادامر این نوع گفت‌وگو را دگرگون شدن پیوسته تفسیر می‌داند و در این جریان افق بصری طرف‌های گفت‌وگو همواره تغییر می‌یابد. او بعد از بحث مفصل درباره سخنوری و تأکیدات مکرر بر درهم‌تنیدگی اخلاق و حقیقت با سخنوری، اما در نهایت معتقد است حقیقت را نمی‌توان اثبات کرد (گادامر، ۱۳۸۴: ۸۶-۹۰).

در مجموع سؤال مطرح شده همچنان به‌عنوان یک مسئله در گادامر باقی می‌ماند و اگر در ساحت نظری قصد گادامر رسیدن به حقیقت باشد، اما با توجه به اهمیتی که عقل عملی برای او دارد و آن را در زبان و گفت‌وگو می‌بیند، این سازوکار راه به کثرت‌گرایی و برداشت‌های مختلف از حقیقت می‌برد. همچنان که وندیوالد معتقد است عدم ارائه معیار توسط گادامر سبب شکل‌گیری استنباط نسبی‌گرایی از دیدگاه‌های او می‌شود (Azadi, 2008: 6) در نهایت باید گفت گادامر نمی‌خواهد از یک حقیقت واضح سخن بگوید و باقی گذاشتن آن در مقام یک مسئله، را سبب برانگیختن زبان و بیان و تازگی فکر و اندیشه می‌داند. آیا عدم وضوح حقیقت با هدف زنده نگه داشتن بیان، و تازگی عقل را در بیان و زبان دیدن، نقض غرض نیست؟ این پرسشی است که با غور و بررسی زبان از دیدگاه نهج البلاغه می‌توان به بصیرت‌هایی جهت پاسخ به آن دست یافت.

۶. نقد گادامر از منظر آموزه‌های نهج البلاغه

نهج البلاغه، به عنوان یکی از منابع اصیل اسلامی به موضوع زبان توجه ویژه‌ای دارد. با تأمل در خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های نهج البلاغه و مراجعه به برخی تفاسیر، می‌توان دیدگاه این کتاب شریف را درباره زبان و رابطه آن با سیاست جهت نقد دیدگاه گادامر در موضوع مذکور، در دو ساحت توضیح داد. در ساحت اول با تبیین زبان و بایسته‌های کلام مطلوب از دیدگاه امام علی (ع)، مبانی دیدگاه گادامر درباره زبان نقد می‌شود. این رویکرد به معنای فراهم ساختن زمینه نقد بنیادین زبان و سیاست در اندیشه گادامر در گام بعدی است. در ساحت دوم اندیشه گادامر در زمینه زبان و سیاست از دیدگاه نهج البلاغه نقد می‌شود.

۱. چپستی و اهمیت زبان

از همان آغاز نهج البلاغه می‌توان توجه امام علی (ع) به موضوع زبان را مشاهده کرد. در خطبه اول و دوم نهج البلاغه که هستی‌شناسی و جهان‌بینی توحیدی ارائه شده است، زبان در مقام شهادت به یگانگی خداوند، و «نشانه استواری ایمان، بازکننده درهای احسان، مایه خشنودی خداوند رحمان و دورکننده شیطان» توصیف شده است. همچنین نقش زبان در رسالت نبوی، ابزاری جهت «ابلاغ احکام الهی» و برطرف‌کننده شک‌ها و تردیدها با دلایل روشن توصیف می‌شود (نهج البلاغه، ۱۳۷۹: ۳۹-۴۵) در خطبه سوم، امام علی (ع) با این بیان که «اگر خداوند از علما عهد و پیمان نگرفته بود که برابر شکم‌بارگی ستمگران، و گرسنگی مظلومان، سکوت نکنند، مهار شتر خلافت را بر کوهان آن انداخته، رهایش می‌ساختم» (همان: ۴۹) یکی دیگر از نقش‌های مهم زبان را دفاع از مظلوم در مقابل ظالم تعریف می‌کنند.

مجموع این بیانات، زبان را در مقام وسیله‌ای تعریف می‌کند که نقشی تبعی بر عهده دارد و یک قوه مستقل در انسان محسوب نمی‌شود. روشن است که زبان می‌تواند ابزاری نیز برای بیان کلام حق یا باطل قرار گیرد. بیانات مختلفی از امام علی (ع) نیز در این باره وجود دارد و از جمله در خطبه هفتم نهج البلاغه (همان: ۵۳) این معنا نهفته است. آنچه در اینجا مورد تأمل است این که آیا دیدگاه نهج البلاغه درباره ابزاربودگی زبان، به معنای منفعل بودن زبان است؟ این سؤالی است که در مواجهه با نقش زبان در هستی از دیدگاه گادامر موضوعیت می‌یابد.

فرازهای دیگری از نهج البلاغه این معنا را روشن‌تر می‌کند، از جمله حکمت ۱۴۸ که می‌گوید: «انسان در زیر زبان خود پنهان است» (همان: ۶۶۱) و یا در حکمت ۳۹۲ آمده است: «سخن بگویند تا شناخته شوند».

زیرا که انسان در زیر زبان خود پنهان است» (همان: ۷۲۵)، در این زمینه تأمل برانگیز است. ابن میثم در تفسیر حکمت ۱۴۸، سخن را به عقل ربط می‌دهد و آن را دلیل عقل می‌داند (ابن میثم بحرانی، ۱۳۹۱، ج ۸: ۱۵۰)، درحالی‌که به نظر می‌رسد این تفسیر ارتباطی با آن حکمت ندارد، چرا که در تفسیر حکمت ۳۹۲ که با ۱۴۸ یکسانی دارد، دیدگاه بهتری اخذ می‌کند و گفتار را سبب ظاهرشدن انسان می‌داند (همان: ۳۳۷) به نظر می‌رسد هر دوی این حکمت‌ها، زبان را همان قوه بیان تعریف می‌کنند که نمود یافتن و ظهور انسان را ممکن می‌سازد، یعنی انسان بدون بیان و سخن نمی‌تواند نمود یابد و نمود انسان همان چیزی است که به بیان و زبان او درمی‌آید.

این البته به معنای مساوی دانستن هستی انسان با زبان نیست و انسان می‌تواند میان نوع هستن و بودنش با آنچه به زبان می‌آورد اختلاف ایجاد کند، یعنی جلوه‌ای متفاوت از آنچه هست ارائه کند. این اقدام که نوعی عدم صداقت محسوب می‌شود، باز هم از طریق زبان امکان می‌یابد و این خود نشانه دیگری از نقش قوه بیان و زبان در ظهور آدمی است. از همین رو امام علی (ع) بر ضرورت عدم تفاوت میان آنچه انسان در دل دارد، و آنچه بر زبان می‌آورد همچون خطبه ۱۷۶ (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۶: ۵۳۱-۵۴۳) به کرات تأکید می‌کنند.

مجموع حکمت‌های ۱۴۸، ۳۹۲ و فرازی از خطبه ۱۷۶، زبان را تنها موقعیت و بستری معرفی می‌کند که هستی انسان نمود و هویت می‌یابد و همچنان که برخی دیگر از مفسرین گفته‌اند «اگر زبان نمی‌بود، انسان همچون حیوان بود» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۱۲: ۳۷۱) در همین حال خطاب بیانات اخیر نهج‌البلاغه، مستقل بودن هویت زبان را تأمل برانگیز می‌کند و از این منظر زبان از نقش یک ابزار فراتر می‌رود. از جمله حکمت ۶۰ می‌گوید: «زبان، حیوانی است درنده، اگر رها شود می‌گزد» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۶: ۱۰۵۵) این بیانات اخیر اولاً نقش هستی‌بخش و هویت‌آفرین زبان را بیشتر بیان می‌کند و ثانیاً آن را از مقام ابزاربودگی صرف، به مقام قوه‌ای دارای استقلال ارتقا می‌دهد، یعنی اگر انسان صاحب قوای مختلفی همچون عقل، خیال، غریزه و... است، قوه بیان و زبان را نیز باید قوه‌ای دانست که الزاماً تابع عقل یا خیال نیست و خود می‌تواند ابتکار عمل را به دست گیرد و عقل و خیال را مرکب خویش سازد.

در مجموع این دیدگاه گادامر که هستی فهم‌پذیر را مساوی با زبان می‌داند یا زبان را موقعیت ظهور چگونگی هستن و بودن آدمی تعریف می‌کند، در مواجهه با آموزه‌های نهج‌البلاغه قرابت می‌یابد. در فرازهای مختلف نهج‌البلاغه زبان دارای نقشی نمودبخش و آشکارکننده هویت انسان معرفی شده است و انسان بدون

زبان ناشناخته است و هویت نمی‌یابد. باین حال تفاوت مهم نهج البلاغه با اندیشه گادامر در نگرش توحیدی و غایت‌مند به هستی و دیدن هستی همه پدیده‌ها از جانب خدا و در حرکت به سوی اوست. چنان‌که گذشت گادامر خود را در جستجوی خدا به شیوه‌ای متفاوت از هایدگر می‌داند. در نگاه فلسفی گادامر نوعی رویکرد متافیزیکی نهفته است و تمامیت هستی را تجلی‌یافته در زبان نمی‌داند و معتقد به خدا و هستی غیرمادی است، اما الهیات او در همین حد باقی می‌ماند. به عبارت دیگر گادامر وارد عرصه‌ای شده که بدون الهیات قابل توضیح نیست. وقتی او از ظهور هستی قابل فهم در زبان سخن می‌گوید، این سخن به این معناست که بخشی از هستی، قابل فهم و بیان نیست، اما وجود دارد و چه‌بسا در فرایند کلام ظاهر گردد، یعنی بر مبنای اندیشه گادامر اراده انسانی که در زبان تجلی‌یافته، به ظهور تدریجی هستی کمک می‌کند. این هستی غایب از کجا وجود یافته است؟ و مواجهه اراده انسان با سرمنشأ وجود هستی چگونه قابل توضیح است؟ این‌ها مسائلی هستند که در حیطه الهیات قابل توضیح‌اند و در اندیشه گادامر بحث نشده است.

۲.۶. زبان متکی به عقل و صداقت

تأکید فراوان نهج البلاغه بر ضرورت تبعیت زبان از عقل موضوعی واضح است. امام علی (ع) در سخنان مختلفی فواید پیروی زبان از عقل و در مقابل زیان‌های غلبه زبان بر عقل را بیان کرده‌اند. یکی از سخنان مشهور ایشان در خطبه ۱۷۶ است که می‌گویند: «قطعی است که زبان شخص باایمان در پشت قلب او و قلب منافق پشت زبان اوست. زیرا هنگامی که مؤمن بخواهد سخنی بگوید، نخست درباره آن در نفس (و شخصیت) خود می‌اندیشد، اگر خیر و صلاح باشد، آن را آشکار می‌کند و اگر شر و فساد در آن باشد آن سخن را می‌پوشاند. قطعی است که شخص منافق هر چه به زبانش آید - بدون این که بداند به نفع او یا به ضرر اوست - آن را ابراز می‌کند» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۵۳۹) در دومین حکمت نهج البلاغه آمده است «آنکه زبان را بر خود حاکم کند، خود را بی‌ارزش کرده است» (همان: ۶۲۵) در اینجا منظور از امیر شدن زبان، خارج شدن آن از کنترل عقل است (مکارم شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۱۲: ۳۳) همچنین در حکمت ۷۱ که می‌گوید: «چون عقل کامل گردد سخن اندک می‌شود» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹: ۶۳۹) این سخن به معنای مهار زبان و کلام توسط عقل است. این مسئله که کمال عقل به کاستن از سخن می‌انجامد، مسئله برتری سخن یا سکوت در اندیشه امام علی (ع) را پیش می‌کشد که در ادامه بحث می‌شود.

بنابراین، زبان و کلام مطلوب، آن چیزی است که به خدمت عقل درآمده باشد و ابزاری برای بیان و انتشار مواضع متأملانه باشد. این موضوع را باتوجه به بیانات امام علی (ع) در مذمت شک و تردید بیشتر می‌توان تبیین کرد. امام علی (ع) در حکمت ۳۱، آنجا که ارکان ایمان و کفر را بیان می‌کنند، به صورتی غیرمستقیم شک را از ارکان و دست‌کم از مقدمات کفر به حساب می‌آورند و در اینجا شک از طریق سخن و زبان ظاهر می‌شود، چنان‌که در این حکمت آمده است: «و شک چهار بخش دارد: جدال در گفتار، ترسیدن، دو دل بودن، و تسلیم حوادث روزگار شدن. پس آن کس که جدال و نزاع را عادت خود قرار داد از تاریکی شبهات بیرون نخواهد آمد و آن کس که از هر چیزی ترسید همواره در حال عقب‌نشینی است، و آن کس که در تردید و دودلی باشد زیر پای شیطان کوبیده خواهد شد، و آن کس که تسلیم حوادث گردد و به تباهی دنیا و آخرت گردن نهد، و هر دو جهان را از کف خواهد داد» (همان: ۶۲۹) ابن میثم در تفسیر این حکمت، پایه شک را وهم و خیال می‌داند وی این دو را قوایی در مقابل عقل دانسته که غلبه آن‌ها بر انسان سبب انحراف زبان و آلوده شدن آن به شک و تردید و به حاشیه رفتن عقل می‌شود (ابن میثم بحرانی، ۱۳۹۱، ج ۸: ۳۷) به این ترتیب زبان متکی به وهم و خیال در نقطه مقابل زبان متکی به عقل است و بر مبنای حکمت ۳۱ انسان را به نابودی و هلاکت سوق می‌دهد و از این منظر نیز اهمیت مهار زبان توسط عقل بیشتر روشن می‌شود.

علاوه بر این حکمت ۱۹۷ نهج‌البلاغه گویای این است که زبان متکی به عقل و حکمت، جان را تازه می‌کند و به آن نشاط می‌بخشد، چنان‌که می‌گوید: «این دل‌ها همانند تن‌ها خسته می‌شوند، برای نشاط آن به سخنان تازه حکیمانه روی بیاورید» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹: ۶۷۱) به این ترتیب می‌توان گفت زبان متکی به عقل و خرد، بر هستی و وجود انسان می‌افزاید و ظهور انسان در هستی و جهان را بیشتر ممکن می‌گرداند. این موضوع در اندیشه گادامر به شکل دیگری مطرح شده است. او فرض می‌کند ذات حیرت‌انگیز زبان که از درون سنت بیرون آمده و در جهانی مشترک با «دیگری» پرورش یافته و این جهان مشترک را ظهور می‌بخشد، به محض بیان، به آشکارسازی حقیقت راه می‌برد، یعنی وی معتقد به حقایق پیشینی هست، اما فرض می‌کند بیان و مکالمه الزاماً به ظهور عقل و حقیقت می‌انجامد. گادامر که از منتقدان سوپراکتویسیم است، عقل را بلافاصله در زبان منحل می‌کند و اساساً در اندیشه او مرزی میان عقل و زبان وجود ندارد. وی گفت- وگو را اسباب نوشوندگی تفکر و اندیشه و بسط چگونگی بودن آدمی می‌داند. این شرایط فقط از زبان و گفت‌وگو بدون هیچ قیدی حمایت می‌کند و بنابراین هیچ ضمانتی وجود ندارد که گفت‌وگو منجر به ظهور

حقیقت گردد. ناپیدایی حقیقت به این دلیل است که گادامر زبان را تا آنجا به مقام موضوعی فلسفی، حیرت-آمیز و مظهر هستی برمی کشد که نوع و محتوای کلام و گفتگو برای او اهمیتش را از دست می دهد.

۳.۶. ضرورت هماهنگی کلام با عمل

ضرورت عمل کردن به آنچه انسان بیان می کند و نبود فاصله میان زبان و عمل از جمله امورات مؤکد نهج-البلاغه است. از جمله حکمت های مهم نهج البلاغه که سخن گفتن بدون عمل را مذموم می داند، حکمت ۱۵۰ است که می فرماید: «از کسانی مباش که بدون عمل صالح به آخرت امیدوار است، و توبه را با آرزوهای دراز به تأخیر می اندازد، در دنیا چونان زاهدان، سخن می گوید، اما در رفتار همانند دنیا پرستان است» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹: ۶۶۳) همچنین در خطبه ۱۷۶ امام (ع) کوفیان را بر استقامت در راه عمل به کتاب خداوند توصیه و امر می کند (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۵۳۹) اهمیت عمل کردن به اندازه ای است که در بسیاری از احادیث، علم بی عمل به منزله جهل دانسته می شود (مکارم شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۱۲: ۵۸۰) بر همین اساس امام علی (ع) در حکمت ۹۲ دانشی را که فقط در زبان متجلی شود، بی ارزش می داند (نهج البلاغه، ۱۳۷۹: ۶۴۲) امام علی (ع) حتی فهم و تفکر در روایات را برای نقل آن ها کافی نمی داند، بلکه عمل کردن به این روایات را مهم می داند (همان: ۶۴۵)

اساساً فزونی یافتن سخن، انسان را وارد وضعیتی بسیار پیچیده و گمراه کننده می کند. وقتی حجم زبان و سخن در مقابل حجم عمل افزایش می یابد، آن چیزی که مورد غفلت و فراموشی قرار می گیرد، عقل است. این نتیجه از آنجا حاصل می شود که در فرازهای مختلف نهج البلاغه، زبان در میانه فهم (تأمل و تعقل) و عمل قرار گرفته است. از جمله در حکمت ۲۲۷ امام علی (ع) در تعریف ایمان می گویند: «ایمان، بر شناخت با قلب، اقرار با زبان، و عمل با اعضاء و جوارح استوار است» (همان، حکمت ۲۲۷: ۶۷۷) از نظر ایشان هماهنگی میان عقل (قلب)، زبان و عمل وضعیت مطلوبی است که انسان را به کمال می رساند (همان: ۷۲۱)، بنابراین زبان ورزی گسترده بدون عمل، به معنای خارج شدن مهار زبان از دست عقل است. در چنین شرایطی عقل منفعل گشته و زبان آن را به تبعیت از امورات واقع و امی دارد و در نتیجه عقل را به خدمت تأیید هر امر بیرونی درمی آورد و نتیجه آن همان هلاکتی است که امام علی (ع) در حکمت ۳۴۹ از آن یاد می کنند. خطبه ۲۹ نهج البلاغه نیز این تفسیر را تقویت می کند. در این خطبه که امام (ع) به سرزنش کوفیان به دلیل بدعهدی آنان در عمل می پردازد و در فرازی از آن می گویند: «بدانید که افراد ضعیف و ناتوان هرگز نمی توانند

ظلم و ستم را دور کنند، و حق جز با تلاش و کوشش به دست نمی‌آید» (همان: ۸۱) می‌توان چنین تفسیر کرد که سخن بدون عمل منتهی به ضعف می‌شود. فراوانی حجم زبان، سبب می‌شود انسان هویتی تماماً زبانی به خود بگیرد، نیرو و انرژی وی در زبان خلاصه شود و بدیهی است که از عمل فاصله گرفته و رو به ضعف می‌نهد، همچنین شناخت انسان از خود دچار ابهام می‌گردد، چون در این شرایط عقل هم هویتی زبانی به خود گرفته و سخن را بر تفکر سیطره می‌دهد و بنابراین نمی‌تواند درک درستی از فرد به او ارائه دهد. ضرورت پیوند زبان و عمل به معنایی که گفته شد در اندیشه گادامر اساساً بحث نشده است. عمل برای گادامر مساوی با حکمت عملی و پیوند اخلاق و سیاست است، یعنی او اولاً به رابطه زبان و اعمال فردی نمی‌اندیشد و ثانیاً در همان سطح فلسفی هم حکمت عملی را هم‌سو با تجربه هرمنوتیکی می‌داند. وی معتقد است حلقه وصل این دو ساحت «آگاهی تأملی» است. می‌توان چنین تفسیر کرد که او همچنان که گفت‌وگو را بستر ظهور حقیقت می‌داند، برای حکمت عملی هم چنین مقامی را قائل است. به این ترتیب گادامر میان زبان و عمل فاصله‌ای نمی‌بیند و اساساً این دو را یکی تعریف می‌کند. همین موضوع جنس عمل در دیدگاه گادامر با نهج البلاغه را متفاوت می‌کند. عمل از دیدگاه نهج البلاغه نوعی فعالیت و کار از برای جامعه و با هدف کسب رضایت الهی است، یعنی عمل در اینجا از ساحت انتزاعی محض بیرون می‌آید و عینیت می‌یابد و بنابراین ضرورت هماهنگی میان آن با زبان بسیار ضرورت دارد، اما عمل در اندیشه گادامر در بهترین حالت همان تأمل عملی (حکمت عملی) است. حکمت عملی در دو حوزه مهم سیاست و اخلاق (به علاوه اقتصاد) تجلی می‌یابد، اما گادامر فقط اشاراتی به سیاست دارد و به سرعت از آن پرهیز می‌کند. از همین رو هابرماس و تری ایگلتون معتقدند سنت فراگیر گادامری بسیار انتزاعی است و امکان کاوش عقلانی در آن را اجازه نمی‌دهد (لارن، ۱۳۹۵: ۱۰۰) به این ترتیب امکان بحث درباره ضرورت هماهنگی زبان و عمل، در اندیشه گادامر وجود ندارد و عمل نزد او جنس زبانی و گفت‌وگویی دارد.

۶.۴. ملاک برتری سخن یا سکوت

فرازهای مختلفی از نهج البلاغه تا آنجا از ارزش سکوت سخن گفته‌اند که ممکن است برتری سکوت بر سخن را نتیجه‌گیری کنیم؛ از جمله امام علی (ع) در نامه ۳۱ خطاب به امام حسن (ع) می‌گویند: «آنچه با سکوت از دست می‌دهی آسان‌تر از آن است که با سخن از دست برود» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹: ۵۳۳) همچنین امام علی (ع) در حکمت ۲۰۹ سکوت را مایه شکوه و هیبت انسان می‌داند و بنا بر تفسیر ابن میثم، سکوت در

بیشتر مواقع از پیامدهای خرد است (ابن میثم بحرانی، ۱۳۹۱، ج ۸: ۲۰۰) باین حال بیانات مختلفی هم از امام علی (ع) درباره ارزش سخن در آنجا که ضرورت دارد، ارائه شده است، چنان که در حکمت ۱۸۲ می‌فرماید: «آنجا که باید سخن درست گفت، در خاموشی خیری نیست، چنان که در سخن ناآگاهانه نیز خیری نخواهد بود» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹: ۶۶۹)

باین همه این مسئله نیازمند تأمل بیشتری است. از مجموع آموزه‌های نهج البلاغه درباره اولویت داشتن سکوت یا سخن، می‌توان گفت این موضوع تابع بیان حق است، یعنی نه سکوت و نه سخن، به ذات رجحانی بر یکدیگر ندارند و آنچه اهمیت دارد، اقامه حق است که گاه با سخن و گاه با سکوت امکان می‌یابد، اما نکته بسیار مهم این که وابستگی بسیار زیاد سخن به عمل و حتی مساوی دانستن سخن با عمل، ایجاب می‌کند که فرد آنچه را بر زبان می‌آورد حتماً عمل کند و چون این موضوع گاه با موانعی مواجه است، بنابراین در مجموع فرد باید احتیاط پیشه کند و همواره قبل از سخن گفتن تأمل کرده و اندیشه کند و با درک این که هر آنچه می‌خواهد بگوید حتماً باید عمل کند و در قبال آن مسئولیت دارد، بنابراین همواره قبل از بیان، باید این نکته را مدنظر داشته باشد. به طور طبیعی این وضعیت مانع از زبان‌ورزی و افزایش حجم سخن و بیان در جامعه می‌شود. به عبارت دیگر در حوزه نظری، نهج البلاغه رجحانی برای سخن یا سکوت قائل نیست، اما نتیجه عملی به ترجیح سکوت بر سخن منتهی می‌گردد.

این موضوعی است که در اندیشه گادامر مورد تأمل قرار نگرفته و او که دغدغه احیاء حقیقت را دارد، به این موضوع نمی‌اندیشد که افزایش سخن و زبان می‌تواند به از بین رفتن حقیقت منتهی شود. چنان که تکرار شد برای او زبان، چگونگی بودن و هستن آدمی را می‌نمایاند و بنابراین انسان بدون زبان نمی‌تواند هویت یابد. نهج البلاغه در مقابل این دیدگاه، باتوجه به اصالتی که برای عالم غیب قائل است، تمامیت وجود و هستن انسان و نیز هستی را مساوی با زبان نمی‌داند و همواره برای هستی و انسان قائل به یک هستن و بودن ظهور نیافته معتقد است و شاید از همین منظر بر سکوت تأکید دارد. گادامر به این معنا به سکوت نمی‌اندیشد و اتفاقاً اگر او خواهان فرونسیس و عمل متأملانه است، بهتر بود به سکوت که ساحت تأمل و خویش‌داری است می‌اندیشید تا تعقل عملی بهتر حاصل شود. از این منظر اتفاقاً نهج البلاغه با اهمیت دادن به سکوت در مواقع ضرورت، زمینه عمل متأملانه و حکمت عملی را بهتر فراهم می‌کند.

۵.۶. رابطه مطلوب زبان و سیاست از دیدگاه امام علی (ع)

چنان‌که گذشت هرچند گادامر زبان را به ساحتی هستی‌شناختی برمی‌کشد، اما او در نهایت، به اندیشه سیاسی روی می‌آورد و در این حوزه نیز در مقام یک نوارسطویی به دنبال احیاء فرونسیس، با اتکا به مکالمه و واردشدن به گفت‌وگو با «دیگری» برمی‌آید. در این موضوع نهج‌البلاغه نیز دارای آموزه‌های مهمی است. از جمله امام علی (ع) در نامه ۵۳ خطاب به مالک‌اشتر، می‌گوید: «مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار ده، و با همه دوست و مهربان باش. مبدا هرگز، چونان حیوان شکاری باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی، زیرا مردم دو دسته‌اند، دسته‌ای برادر دینی تو، و دسته دیگر همانند تو در آفرینش هستند» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹: ۵۶۷).

نامه ۳۱ نهج‌البلاغه که وصیت امام علی (ع) به امام حسن (ع) است، نیز توصیه‌های فراوانی درباره «پسندیدن و نپسندیدن آنچه برای خود است برای دیگران»، «ضرورت برقراری پیوند با برادری که از تو جدا شده است»، «نرم بودن با کسی که با انسان درشتی کرده است» و... ارائه شده است و در مجموع امام علی (ع) در حوزه روابط اجتماعی، بر رفتار اخلاقی و مناسب با دیگران تأکید دارند. از منظر موضوع زبان و سیاست اما می‌توان دیدگاه نهج‌البلاغه را در موارد ذیل دنبال کرد:

۵.۶.۱. گفت‌وگو و مشورت

امام علی (ع) در بیانات مختلفی ضمن تأکید بر ضرورت مشورت، فلسفه این موضوع را نیز تبیین کرده است. ایشان در حکمت ۵۴ مشورت‌کردن را پشتیبانی بی‌همتا می‌داند (همان: ۶۳۷) و در حکمت ۱۷۳ می‌گوید: «آن کس که از افکار و آراء گوناگون استقبال کند، صحیح را از خطا خوب شناسد» (همان: ۶۶۷). در حکمت ۱۶۱ نیز امام علی (ع) می‌فرماید: «هر کس با دیگران مشورت کرد، در عقل‌های آنان شریک شد» (همان: ۶۶۵).

تأکید امام علی (ع) بر مشورت، در همان دیدگاه ایشان در زمینه تأیید سخن عاقلانه و گفتار مبتنی بر تأمل ریشه دارد و در واقع ایشان مشورت را سازوکاری برای پرورش عقل و افزایش روشن‌بینی انسان تعریف می‌کنند. بر این اساس مشورت و گفت‌وگو انسان را تنها از خطا و اشتباه باز نمی‌دارد، بلکه اساساً به جریان افتادن عقل در ارتباط کلامی با «دیگری» مقدور است.

تأکیدات امام علی (ع) بر مشورت و گفت‌وگو، در حوزه سیاست نیز ادامه دارد، چنان‌که در نامه ۵۳ نهج‌البلاغه، امام علی (ع)، خطاب به مالک‌اشتر می‌فرماید: «با دانشمندان فراوان گفت‌وگو کن و با حکیمان

فراوان بحث کن که مایه آبادانی و اصلاح شهرها و برقراری نظم و قانونی است که در گذشته نیز وجود داشته است» (همان: ۵۷۳). در حکمت ۳۲۱ نیز، وقتی عبدالله ابن عباس ابقای معاویه بر کار خود تا زمان آرام شدن اوضاع مملکت و سپس عزل او را به امیرالمؤمنین (ع) پیشنهاد کرد، امام (ع) در پاسخ به او گفتند: «بر تو است که رأی خود را به من بگویی و من باید پیرامون آن بیندیشم، آن گاه اگر خلاف نظر تو فرمان دادم باید اطاعت کنی» (همان: ۷۰۷). خطبه امام علی (ع) در صحرای صفین خطاب به یاران (خطبه ۲۱۶) نیز می گوید: «از گفتن حق، یا مشورت در عدالت خودداری نکنید، زیرا خود را برتر از آن که اشتباه کنم و از آن ایمن باشم نمی دانم، مگر آن که خداوند مرا حفظ فرماید» (همان: ۴۴۵).

مشورت و گفت و گو در حوزه سیاست البته دارای حدودی است و امام علی (ع) که در نامه ۲۷ کسب رضایت الهی را بر رضایت مردم مقدم می داند (همان: ۵۱۱). درباره مشورت نیز آنچه برای ایشان اهمیت دارد، فایده این کار در امر حکمرانی دینی است، بنابراین در نامه ۵۳ به مالک اشتر، او را از مشورت با افراد بخیل، ترسو و حریص، باز می دارد، چرا که به بیان امام (ع) «همانا بخل و ترس و حرص، غرائز گوناگونی هستند که ریشه آن ها بدگمانی به خدای بزرگ است» (همان: ۵۷۱).

علاوه بر این ها، مشورت و گفت و گو از دیدگاه نهج البلاغه، سازوکاری برای ایجاد حق نیستند و حق در جریان گفت و گو ساخته نمی شود؛ بلکه حق از جانب خداوند و با بعثت حضرت محمد (ص) و نزول قرآن ابلاغ شده است و این موضوع در خطبه های اول و دوم نهج البلاغه به روشنی تبیین شده است (همان: ۳۲-۴۵). این سخن امام علی (ع) در حکمت ۱۸۳ که «دو دعوا به اختلاف نرسد، جز اینکه یکی باطل باشد» (همان: ۶۶۹) گویای این است که اساساً حق و باطل به طور ذاتی طردکننده یکدیگرند و هر کجا سخن و رویداد حقی وجود داشته باشد، باطل منتفی است و در موقعیت وجود سخن و رویدادی باطل، حق منتفی خواهد شد (جعفری، ۱۳۸۳، ج ۱۳: ۱۹۱). به این ترتیب حق موضوعی پیشینی است و گفت و گو و مشورت به ایجاد حقیقت نمی پردازد، اما این، به معنای بیهوده بودن گفت و گو نیست، بلکه تأکید امام علی (ع) بر مشورت سازوکاری است که به کشف حقیقت و رسیدن به آن کمک می کند، چرا که ذهن انسان در ارتباط کلامی بارور می شود و زودتر می تواند به حقیقت دست یابد.

باتوجه به آنچه گفته شد، درمی یابیم که دیدگاه گادامر مبنی بر ظهور حقیقت در جریان گفت و گو، در تقابل با آموزه های نهج البلاغه قرار دارد. در اندیشه امام علی (ع)، گفت و گو باید با افرادی صورت گیرد که به

شکوفایی عقل و افزایش روشن بینی انسان منتهی شود، بنابراین گفت‌وگو به صورت مطلق مورد تأیید امام علی (ع) نیست و گفت‌وگوها و مشورت‌هایی که آلوده به غرائز باشند، در رسیدن به حقیقت اخلاص ایجاد می‌کنند. تأیید مطلق گفت‌وگو از سوی گادامر، اصل ابراز سخن را بر حقیقت مقدم می‌دارد. گادامر اگر از غلبه روش بر حقیقت نگران است، خود زبان و سخن را بر حقیقت مسلط می‌کند.

۶.۵.۲. صداقت کلامی و ردّ ستایش و مجادله

نهج‌البلاغه در فرازهای مختلفی بر مذمت دروغ و نهی از آن تأکید دارد. از جمله امام علی (ع) در خطبه ۸۴، بدترین گفتار را دروغ می‌دانند و در خطبه ۸۶ از دروغ پرهیز داده و می‌گویند: «از دروغ برکنار باشید که با ایمان فاصله دارد. راست‌گو در راه نجات و بزرگواری است، اما دروغ‌گو بر لب پرتگاه هلاک و خواری است» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹: ۱۴۵). همچنین هشدار امیرالمؤمنین به امام حسن (ع) درباره پرهیز از دوستی با فرد دروغ‌گو به این دلیل است که دروغ‌گو «به سراب ماند: دور را به تو نزدیک، و نزدیک را دور می‌نمایاند» (همان: ۶۳۳).

نفی دروغ گفتن در نهج‌البلاغه، در حوزه سیاست و حکمرانی (نامه ۵۳) با تأکید بر ضرورت صداقت حاکم با مردم همراه است و این راهی است که سبب جلب اعتماد عمومی و رفع موانع حکمرانی می‌شود (همان: ۵۸۷). همچنین نفی دروغ‌گویی و تأکید امام علی (ع) بر صداقت و راست‌گویی، به معنای ردّ زبان غیرواقعی و چاپلوسانه نیز هست، از جمله آنجا که امام (ع) خطاب به یارانشان در خطبه ۲۱۶ «پست‌ترین حالات زمامداران در نزد صالحان» را دوست داشتن ستایش توسط مردم می‌دانند (همان: ۴۴۵). تهدید دیگر در مقابل صداقت و راست‌گویی، تردیدافکنی و ایجاد شبهه است. از دیدگاه نهج‌البلاغه در خطبه ۱۹۶ شبهه‌افکنی اقدامی است که منافقان انجام می‌دهند (همان: ۴۰۹). زبان منافقانه نقش مهمی در انحطاط اجتماعی دارد؛ چراکه راه عمل را مسدود می‌کند و اجازه نمی‌دهد حقیقت به عمل درآید و به این ترتیب زمینه سقوط یک جامعه را فراهم می‌کند. اصالت یافتن زبان برای گادامر که سبب پنهان شدن حقیقت در بیان و گفت‌وگو می‌شود، در اینجا نیز اختلاف اندیشه او با نهج‌البلاغه را نشان می‌دهد. در بیانات امام علی (ع) صداقت، نفی دروغ، پرهیز از چاپلوسی و طرد شبهه‌افکنی الزامات بیان و گفت‌وگو هستند و زبان به طور مطلق تأیید نمی‌شود. هرچند پیش‌تر گفته شد می‌توان از فرازهای مختلف نهج‌البلاغه استقلال قوه بیان را استنباط کرد، اما وجود این استقلال دلیلی بر تأیید مطلق زبان نیست.

۶.۵.۳. زبان و هدایت کلامی جامعه

وجه دیگر از رابطه زبان و سیاست در نهج البلاغه را باید در نگاه کارکردی امام علی (ع) به این قوه و استفاده از آن برای هدایت جامعه دانست و این بخشی بسیار پُر رنگ و مهم در حوزه حکمرانی امام علی (ع) است. اساساً در خطبه ۳۴ نهج البلاغه، امام (ع) نصیحت و تعلیم و تربیت جامعه را از حقوق مردم بر حاکم بیان می‌کنند (همان: ۸۷). بر این اساس امام علی (ع) از همان اولین خطبه‌های بعد از آغاز خلافت خود بر ارشاد و هدایت جامعه تأکید دارند و از جمله در خطبه‌های ۱۷۶ و ۱۰۵، ارشادات مهمی همچون دوری از هوای نفس، فراگیری علم و دانش، دوری از حرام و منکرات، ضرورت اطاعت از دستورات الهی، دعوت به قرآن، تشویق به عمل صالح، ضرورت کنترل زبان، پرهیز از بدعت، پرهیز از ظلم، ضرورت خودسازی و... خطاب به مردم بیان شده است (همان: ۱۹۵ و ۳۳۳-۳۳۹). امام علی (ع) حتی در آستانه شهادت، نیز به ارشاد و هدایت پرداخته و از جمله در نامه ۴۷ خطاب به حسن بن (ع) توصیه‌هایی را که بیشتر معطوف به مسائل اجتماعی است، در باب مراعات یتیمان، همسایگان، قرآن، نماز، خانه خدا، جهاد، بخشش، پیوند دوستی و همچنین امر به معروف و نهی از منکر و... بیان می‌کنند (همان: ۵۵۹). در مجموع نهج البلاغه کتابی است که بر رعایت اخلاق در حوزه‌های مختلف فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی تأکید دارد. دغدغه امام علی (ع) برای ارشاد جامعه، تا آنجاست که این موضوع گاه در قالب شکوه‌هایی نفرت‌آمیز رخ می‌نماید و این‌ها بیاناتی نیست که امیرالمؤمنین آن‌ها را در خلوت بیان کرده باشد، بلکه همچون خطبه‌های ۲۵ و ۲۷ بر روی منبر و در میان جمع و با هدف بیدارکردن و ترغیب مردم به سوی خیر و سعادت بیان شده است (همان، ۷۳-۷۷).

از منظر موضوع زبان و سیاست، دو خطبه ۲۵ و ۲۷ صداقت یک رهبر دینی و عدم ارائه یک چهره نمایشی را نشان می‌دهد و صداقت در مواجهه با «دیگری» بیشتر زمینه توافق را فراهم می‌کند. این بحث در مواجهه با رابطه زبان و سیاست در اندیشه گادامر، جای توجه دارد. گادامر هدف خود را احیاء فرونسیس و عمل متأملانه می‌داند تا با زنده شدن عقل عملی، اخلاق و مفاهمه و درک «دیگری» حاصل شود، اما نمی‌توان مطمئن بود که ناپیدایی حقیقت نزد او سبب مفاهمه با «دیگری» شود. در حوزه اخلاق نیز، وی اساساً توضیحی درباره چپستی ارزش‌های اخلاقی ندارد تا در گام بعد چگونگی بیان آن‌ها را در اندیشه وی بتوان بحث کرد. همه فرض گادامر بر این است که مکالمه می‌تواند خود محیطی اخلاقی فراهم آورد، درحالی‌که ناپیدایی حقیقت، می‌تواند به‌جای مفاهمه به تضاد و تقابل منتهی شود.

نتیجه‌گیری

گادامر دل‌مشغولی خود را فلسفه می‌داند؛ فلسفه که با مفاهیمی کلی و انتزاعی سروکار دارد، مساوی با ذهن-گرایی نیست، بلکه کلیات را از جهان واقع و امورات جزئی انتزاع می‌کند، یعنی در مقامی فراتر از ذهن و عین قرار می‌گیرد. گادامر هم نمی‌خواهد به ورطه ذهن‌گرایی یا عین‌گرایی محض بیفتد و از همین جهت ابتدا تلاش می‌کند هنر و تاریخ را که اتفاقاً بستر و موقعیت او برای حکایت از ظهور هستی مشترک است، از مواجهه سوپروکتیو و تبدیل‌شدن آن‌ها به امری ابژکتیو نجات دهد و در این جهت هنر را به‌مثابه موقعیت مشارکت انسان در ظهور حقیقت بیان می‌دارد و تاریخ را نیز موقعیت آشکارکنندگی آنچه بر فرد محیط است، یعنی سنت می‌داند که از این طریق فرد خود را بازخوانی کرده و هستن و بودنش را فهم می‌کند. در اینجا زبان رخ می‌نماید و اساساً زبان که صورت عینیت‌یافته تفکر است، بستر آشکارشدن هستی فهم‌پذیر قرار می‌گیرد و زبان به‌مثابه عمل بیان هستی فرد را هر آن در لحظه‌ای نو قرار می‌دهد و در همان حال کل سنت و تاریخ او را نیز حیات و تداوم می‌بخشد. حضور سنت و تاریخ مشترک در زبان، مبنای فهم مشترک قرار می‌گیرد و این اشتراک فهم زمینه «مشارکت فعال انسان‌ها در تجربه مشترک جهان» و مقدور شدن امکان گفت‌وگو و مباحثه افراد با یکدیگر می‌انجامد. در این موقعیت فهم که فرایند فزاینده‌آشنایی و انس میان تجربه معین، یا متن و خودمان است و بنابراین به تجربه هرمنوتیکی می‌انجامد، دربردارنده آگاهی تأملی است و این همان حکمت عملی است. این‌ها تمام سعی گادامر در حوزه اندیشه و سیاست است.

فرض بنیادین او در این است که زبان چون دربردارنده و حیات‌بخش سنت مشترک است، به‌محض بیان، به آشکارسازی حقیقت راه می‌برد. اساساً حقیقت چیست و چگونه در عمل بیان ظاهر می‌گردد؟ آیا از قبل موجود است یا فرایند نوشوندگی زبان و دگرگون‌شدن پیوسته تفسیر سبب می‌شود تا حقیقت نو به نو و در فرایند بیان ساخته و پرداخته می‌شود؟ این‌ها ابهامات اندیشه گادامر هستند و سطح بالای تفکر انتزاعی او اجازه اندیشیدن به این موضوعات را نمی‌دهد.

نهج‌البلاغه این موضوعات را به پرسش می‌گیرد و هرچند بر اهمیت زبان و نقش هویت‌بخش آن تأکید دارد، اما بر مبنای اعتقاد به منشأ توحیدی هستی و حرکت تمامی هستی به‌سوی ذات احدیت، قوه زبان را نیز ابزاری در این جهت تعریف می‌کند و از منظر امام علی (ع) زبان به‌صورت مطلق قابل تأیید یا رد نیست؛ آنچه مهم است تبعیت زبان از عقل و ابزاری بودن آن برای بیان و انتشار مواضع عقلانی و متأملانه، ضرورت پیوند عمل با زبان و

سخن، اهمیت دادن به سکوت به هنگام ضرورت و با هدف تأمل و خویشتن داری، دفاع از گفت‌وگو و مشورت حکیمانه و ضرورت مند، صداقت کلامی در عرصه سیاست و به خدمت گرفتن زبان برای هدایت و راهنمایی جامعه به سوی خیر و کمال است. به این ترتیب نهج البلاغه اندیشیدن به زبان را خاموش نمی‌کند، آن را قوه‌ای شگرف و هویت‌ساز می‌داند، به موقعیت فقدان زبان، یعنی سکوت می‌اندیشد و نسبت آن را با چگونگی هستن و بودن انسان بیان می‌دارد، یعنی نه تنها زبان، بلکه سکوت را هم در نوع بودن و هستن انسان دخیل دانسته و این موضوع را مورد تأمل قرار می‌دهد و در سطحی بالاتر از اندیشه گادامر هم امکان نگرش هستی‌شناسانه به زبان را فراهم می‌کند و آن را به مقامی جهت تفکر و نوشوندگی فکری قرار می‌دهد و هم از آن یک الهه جدید نمی‌سازد و با اصالت دادن به حقیقت، هرگونه تأمل در باب زبان را با نگاه به حقیقت، صداقت و عمل پیوند می‌دهد. این نگرش جامع به زبان است که امکان سفسطه را از میان برمی‌دارد. سفسطه که بیان و مکالمه را بستر ساخته شدن حقیقت می‌داند در همین مقام باقی نمانده و دست آخر به سکوت و خاموش کردن و از بین بردن قوه زبان راه می‌برد. محاکمه سقراط توسط سوفسطائیان نمونه‌ای از رواج زبان‌ورزی است که در نهایت علیه زبان و بیان حق طلبانه اقدام می‌کند و به خاموشی راه می‌برد و این هرچند مطلوب گادامر نیست، اما از درون فلسفه‌ی زبان او بیرون می‌تراود.

منابع

- سید رضی، (۱۳۷۹)، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم: انتشارات ظهور.
- _____ (۱۳۸۶)، نهج البلاغه، ترجمه محمدتقی جعفری، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- ابن میثم، کمال‌الدین میثم ابن علی بن میثم بحرانی، (۱۳۸۵)، شرح نهج البلاغه، ترجمه محمدرضا عطایی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- امید، مسعود، (۱۳۹۴)، «رویکرد فلسفی به زبان؛ گرایش‌ها و شاخه‌ها»، در: در باب زبان (۲)؛ مجموعه مقالات فلسفی، تحلیلی، انتقادی، ادبی، به اهتمام مسعود امید، تبریز: درویش.
- بلیغی، مرضیه، (۱۳۹۴)، «زبان دیداری در مینیاتورهای ایرانی»، در: در باب زبان (۲)؛ مجموعه مقالات فلسفی، تحلیلی، انتقادی، ادبی، به اهتمام مسعود امید، تبریز: درویش.
- پالمر، ریچارد. اِ، (۱۳۷۷)، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- تولی، جیمز، (۱۳۸۳)، «روش‌شناسی اسکینر در تحلیل اندیشه سیاسی»، ترجمه غلامرضا بهروز لک، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲۸.
- جعفری، محمدتقی، (۱۳۶۸)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____ (۱۳۸۳)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

- چیت‌ساز، مازیار و دیگران، (۱۳۹۲)، «هوسرل اول و دوم: تطوّر آرای هوسرل در مورد زبان»، فصلنامه حکمت و فلسفه، سال نهم، شماره دوم.
- رهبری، مهدی، (۱۳۸۵)، هرمنوتیک و سیاست؛ مروری بر نتایج سیاسی هرمنوتیک فلسفی هانس گئورگ گادامر، تهران: کویر.
- شاهجویی، محمدامین بنیان مرصوص امام خمینی در بیان و بنان حضرت آیت‌الله جوادی آملی، (گردآوری)، قم: اسرا.
- کاوشی در نهج‌البلاغه؛ مجموعه مقالات و سخنرانی‌ها کنگره بین‌المللی هزاره نهج‌البلاغه، تهران: بنیاد نهج‌البلاغه.
- گادامر، هانس گئورگ، (۱۳۷۹)، زندگی؛ درنگیدن و مراقبه در زبان؛ اندیشه‌هایی در باب زبان و ادبیات، ترجمه محمد فرمانی، نامه فلسفه، شماره ۸.
- _____ (۱۳۸۲)، مثال خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی، ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت
- _____ (۱۳۸۴)، یک گفتگوی فلسفی باریکاردو دو توری، ترجمه محمود عبادیان، تهران: اختران.
- _____ (۱۳۹۰)، آغاز فلسفه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: هرمس.
- _____ (۱۳۹۵)، هرمنوتیک زبان، هنر، شش جستار هرمنوتیکی، ترجمه عبدالله امینی، آبادان: پرسش.
- _____ (۱۳۹۸)، گستره هرمنوتیک فلسفی، ترجمه عبدالله امینی، تهران: مؤسسه نگاه روزگار نو.
- گادامر، هانس گئورگ و پل ریکور، (۱۳۹۹)، هنر و زبان، ترجمه مهدی فیضی، تهران: نشر شب‌خیز.
- لارن، کریس، (۱۳۹۵)، ویتگنشتاین و گادامر (به‌سوی فلسفه پسا تحلیلی)، ترجمه مرتضی عابدینی فرد، تهران: پارسه.
- معینی علمداری، جهانگیر، (۱۳۸۵)، روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست (اثبات‌گرایی و فرااثبات‌گرایی)، تهران: دانشگاه تهران.
- مکارم شیرازی، ناصر، با همکاری جمعی از فضلا و اندیشمندان، (۱۳۹۰)، پیام امام امیرالمؤمنین (ع)؛ شرح تازه و جامعی بر نهج‌البلاغه، قم: انتشارات امام علی ابن ابی طالب (ع).
- _____ (۱۳۹۲)، پیام امام امیرالمؤمنین (ع)؛ شرح تازه و جامعی بر نهج‌البلاغه، قم: انتشارات امام علی ابن ابی طالب (ع).
- هاشمی، محمدمنصور، (۱۳۸۸)، مبانی معرفت‌شناختی گادامر، فصلنامه ادب‌پژوهی، شماره ۹.
- Azadi, Alireza, (۲۰۰۸), On Pol Vandeveld's "A Critique of Gadamer's Critical Pluralism": Some Questions, Philosophical Researches, Faculty of Literature and Human Sciences Journal, Number 205.
- Gadamer, Hans-Georg, TRUTH AND METHOD, Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, London-New york: Continuum Publishing Group.
- Hahn, Lewis Edwin, (Ed), (1997) 'the philosophy of Hans-Goerg Gadamer' Chicago.
- Heidegger, Martin, (1962), Being And Time, Translated By John Macquarri And Edwara Robinson, Basil Blackwell.
- Sullivan, Rober R, Political Hermeneutic: The Early Thinking of Hans-Goerg Gadamer, USA: The Pennsylvania State University.