

هرمنوتیک مدرن و دلایل امکان فهم متن بهتر از ماتن*

دکتر محمد کاظم علمی

استادیار دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی

E-mail:elmi@ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

این مقاله در ابتدا به عنوان مقدمه به بیان تاریخچه بسیار مختصر هرمنوتیک می‌پردازد و به ایجاز مشخصات سه دوره اصلی آن یعنی هرمنوتیک پیش از مدرن، مدرن، و معاصر را بیان می‌کند. و سپس یکی از مسایل مهمی را که در هرمنوتیک مدرن و معاصر مطرح شده است، مورد پرسش و بررسی قرار می‌دهد. پرسش این است که آیا خواننده متن ممکن است متن را از مؤلف آن بهتر بفهمد و بهتر تفسیر کند؟

نگارنده پاسخ این پرسش را مثبت دانسته و از سه طریق مبادرت به اثبات مدعای خود کرده است. یکی به دلیل تعاطی بینا متنی معانی، و دوم به دلیل نظریه روانکاوی فروید، و سوم به جهت وجود برخی شواهد تاریخی. هرچند در واقع طریق سوم را باید بیشتر «شاهد» و «مؤید» در نظر گرفت. اما از طریق دوم، یعنی از طریق دلیل روانکاوی فروید، نه تنها می‌توان استدلال کرد که خواننده می‌تواند متن را بهتر از ماتن فهمیده و تفسیر کند، بلکه می‌توان گام را فراتر نهاد و حتی اثبات کرد که خود ماتن را نیز می‌توان بهتر از خود او شناخت. اما آنچه این مقاله اثبات می‌کند صرفاً «امکان» تحقق چنین امری است.

کلید واژه ها: هرمنوتیک پیش از مدرن، مدرن، معاصر، فهم و تفسیر متن، روانکاوی، تعاطی بینا متنی معانی، شرح معنا، ضمیر خود آگاه، نیمه خود آگاه، ناخود آگاه، وجود شناسی، پدیدار شناسی، نمادشناسی.

* تاریخ وصول: ۸۴/۸/۳۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۸۴/۱۱/۲۹

مقدمه

مورخان هرمنوتیک عموماً تاریخ مبسوط هرمنوتیک را دارای سه مرحله در نظر گرفته اند:

مرحله اول: هرمنوتیک پیش از مدرن یا سنتی

در قدیمی ترین مرحله این تاریخ، که عموماً دوره پیش از مدرن نامیده می شود، هرمنوتیک بیشتر به شرح معنا Exegesis و تفسیر متون دینی پیوند می یابد تا به فلسفه. کتاب مقدس به عنوان مهمترین متن، مرکز توجه هرمنوتیک باستانی و قرون وسطایی را شکل می دهد. در این دوره ضرورتاً تمام گونه های تفسیر، موارد زیر را مفروض می دارند: (الف) یک متن؛ (ب) نیاز به تفسیر، بدین معنا که برخی معانی غیر آشکار متن مفروض باید بازیابی، کشف، و آشکار شود؛ (ج) هر گونه ای از تفسیر، در واقع سنتی را بنا به دلایلی انتخاب کرده و بر سنن دیگر ترجیح می دهد، و آن را محور بحث های خود قرار می دهد و همه مباحث دیگر را بر مبنای آن تفسیر می کند (دون ایپده ۶۰). این امر در هرمنوتیک مدرن نیز به نحوی مشهود است، مثلاً در هرمنوتیک ریکور این سنت رجحان داده شده همان تاریخ دینی است که گرداگرد متن یا متون مقدس اصلی و مرکزی را احاطه می کند.

در این جا صرفاً به بیان چند خصوصیت مهم هرمنوتیک پیش از مدرن بسنده می کنیم:

اول اینکه این هرمنوتیک متون دینی، به عنوان شکلی از شرح معنایی، به یک معنی هم از فلسفه وهم از الهیات (کلام^۱) به دور مانده است. در حالی که مبانی و اصول تفسیر باید از مکاتب فلسفی و کلامی سیراب و پر بار گردد، در این دوره، این

۱ - در این مقاله اصطلاح «کلام» با مسامحه برای «الهیات» مسیحی و اروپایی به کار رفته است.

تأثیرپذیری و تغذیه قواعد تفسیر از فلسفه و کلام به نحو بی واسطه و شایسته ای انجام نگرفته است. دوم از خصوصیات هرمنوتیک قبل از مدرن این است که اساساً یک هرمنوتیک متون دینی نمی تواند اولاً و بالذات هرمنوتیکی انتقادی باشد و ضرورتاً عنصر رستگاری Salvation یکی از ارکان آن می باشد. این عنصر نجات در سنت هرمنوتیکی به نقطه ضعیفی برای این هرمنوتیک ارزیابی می شود، و اغلب به نحو غیر مستقیمی به هرمنوتیک مدرن نیز منتقل شده است.

قبل از پرداختن به خصوصیت سوم هرمنوتیک پیش از مدرن باید به این نکته اشاره شود که اساساً تاریخ فلسفی و کلامی اروپایی یا به طور جامعتر می توان گفت فرهنگ غربی به طور کلی دو ریشه اصلی نامتجانسی دارد که تبیینی بنیادین و عمیق میان آن دو وجود دارد و همین امر موجب شده است که همواره یک رقابت جدی و سرسختانه ای میان این دو ریشه وجود داشته باشد، هرچندگاهی به حسب ظاهر نوعی همزیستی و سازگاری ناپایداری نیز میان این دو ریشه مشاهده شده است. اما در این میان نوعی از تعاطی و تأثیر و تأثرهای قابل ملاحظه ای نیز میان این دو وجود داشته است. این دو ریشه عبارتند از: یکی، ریشه یونانی باستانی و فرهنگ هلنی به همراه همه متعلقات و پیامدهای ضروری آن، و دیگری ریشه دینی و حیانی یهودی - مسیحی. توجه به این مطلب اساسی یکی از ضروری ترین نکات، و مرکزی ترین و کلیدی ترین عناصر در فهم و ارزیابی صحیح فرهنگ و تفکر غربی است.

اما خصوصیت سوم هرمنوتیک پیش از مدرن این است که در مواجهه با این سنت دوگانه به جنبه مبتنی بر متون دینی یا جنبه یهودی - مسیحی آن سنت متمایل شد (دون ایپده، ۶۰).

مرحله دوم: هرمنوتیک مدرن

این مرحله هرمنوتیک در واقع، در قرن نوزدهم، و حتی می توان گفت در

اوایل قرن بیستم شکل خاص خود را گرفت. بنا بر این در قیاس با فلسفه مدرن که در قرن هفدهم و یا حد اکثر در قرن هجدهم پایه ریزی و تأسیس شده است، هرمنوتیک مدرن تا حدودی دیرتر وارد صحنه تأملات بشری شده است. هرمنوتیک مدرن دو رسالت ویژه بر عهده گرفت (همان، ۶۱).

الف - بسط و گسترش هرمنوتیک پیش از مدرن که خود را در چارچوب محدود مذهبی محصور کرده بود؛ ب - تبدیل هرمنوتیک به روشی که شکل و ساختار علوم اجتماعی تجربی Social sciences و نیز رشته های ادبیات و علوم انسانی Humanities را معین می کند.

عموم مورخان و دائرة المعارف های دین و فلسفه (هاروی، ۲۸۰) و نیز فلاسفه متأخر، فردریش شلایر ماخر^۱ (۱۷۶۷-۱۸۳۴) را بنیانگذار هرمنوتیک مدرن معرفی می کنند. پل ریکور، شلایر ماخر را به همراه ویلهلم دیلتهای^۲ (۱۸۳۳-۱۹۱۱)، دو طلایه دار و شکل دهنده هرمنوتیک مدرن می نامد.^۳ دیلتهای خود به درستی شلایر ماخر را « کانت تفسیر » نامیده است. زیرا همان گونه که کانت فلسفه را از « شناخت جهان » به « شناخت شناخت » یا به « معرفت شناسی » متحول کرد، شلایر ماخر نیز هرمنوتیک را از « تفسیر متون » به « تفسیر تفسیر » یا به « شناخت تفسیر » تبدیل کرد. به عبارت دیگر، او « شناخت متن » را به « شناخت تفسیر » متحول ساخت. بنابراین، حال در هرمنوتیک مدرن پرسش از فهم این یا آن متن نیست بلکه پرسش اصلی این است که « خود تفسیر یعنی چه ؟ ». می توان این پرسش

۱. Friedrich Schleiermacher

۲. Wilhelm Dilthey

۳ - نظریات ریکور در باره این دو فیلسوف و جایگاه و نقش مهم هر یک از آنان را می توان در آثار متعددی از ریکور ملاحظه کرد، از جمله در: *انسان جایز الخطا، نمادشناسی شر، زمان و گزارش* (در سه جلد)، *هرمنوتیک و علوم انسانی، تعارض تفسیر*؛ رک به منابع در پایان مقاله حاضر.

اصلی را نقطه عطفی در انتقال از هرمنوتیک سنتی به مدرن دانست. زیرا ما با این پرسش در هرمنوتیک مدرن گام به مرتبه ای مقدمتر می گذاریم، و وارد مرحله ای عمیق تر و کلی تر و ضروری تر از مرحله و مرتبه ای که در هرمنوتیک سنتی مطرح است، می شویم. بنابراین شلایرماخر را، به جهت مطرح کردن این پرسش بنیادین و ایجاد این دگرگونی اساسی در هرمنوتیک، می توان یک چهره انتقالی در نظر گرفت، زیرا او با این پرسش، از هرمنوتیک روشی فلسفی تر و کلی تر می سازد و آن را وارد مرحله مدرن می کند، هرچند پاسخ او به این پرسش تا حدودی مشابه پاسخ مفسران پیش از مدرن یعنی کشف نیت مؤلف است. از سوی دیگر دل بستگی های او نیز همچنان همان علایق مذهبی باقی می ماند و از این جهت نیز پیش زمینه ذهنی او همچنان به هرمنوتیک سنتی تعلق دارد.

بدین ترتیب، هرمنوتیک مدرن گرچه خود را از تمرکز تنگ نظرانه برمتون مقدس رها کرده بود، با وجود این، همچنان دارای رویکردی به متن و تاریخ باقی ماند. اما به تدریج در عمل، برداشت انسان محورانه تری از هرمنوتیک حاصل آمد. و در واقع به صورت روشی برای شناخت انسان در آمده، و مآلاً به یک فلسفه وجودی *Ontology* متحول گردید (ایهده، ۲-۶۱).

گام بعدی توسط دیلتای برداشته شد. بدین صورت که او در صدد بود با بهره جستن از هرمنوتیک، روشی برای اثبات حقیقت و عقلانیت علوم انسانی در مقابل علوم طبیعی تأسیس کند که به پشتوانه آن روش، عینیت و اعتبار علوم انسانی نیز به همان اندازه علوم طبیعی توجیه و تأیید شود.

در مقابل نظریه یگانه سازی علوم *Unification of sciences* با محوریت فیزیک *Physicalism* به عنوان شاخص، و تقلیل گزاره های همه علوم بدان (که در زمان او و نیز پس از او توسط پوزیتیویست ها به شدت پشتیبانی و ترویج می شد

(ادیب سلطانی، صص ۱۴۷-۱۳۷)، او معتقد بود که این دو گروه از علوم (طبیعی و انسانی) به کلی از یکدیگر متمایزند، زیرا هر سه معیار متعارف جدا سازی علوم را یک جا دارند، یعنی هم اختلاف در موضوع، و هم در غایت و هدف، و هم در روش. از نظر دیلتای علوم انسانی و یا به تعبیر خود او علوم فرهنگی، موضوعشان انسان، و روششان تفهم^۱ از طریق همدلی، و هدفشان تفسیر^۲ حوادث و پدیده های بشری است. حال آن که علوم طبیعی در صددند پدیده ها و حوادث طبیعی را با اتکای بر اصل تحقق پذیری^۳ (دست کم از نظر پوزیتیویست ها که مخاطبان اصلی دیلتای بودند)، تبیین کنند.

مرحله سوم: هرمنوتیک معاصر

هرمنوتیک معاصر که می توان آن را هرمنوتیک قرن بیستم و بیست و یکم نیز نامید، با سه فیلسوف برجسته خود یعنی هانس-گئورگ گادامر، مارتین هایدگر، و پل ریکور از دوره مدرن متمایز می شود. از خصوصیات متمایز کننده این مرحله یکی این است که رسالت هرمنوتیک را فلسفه وجودشناسی انسان می داند و خصوصیت دیگر آن، پذیرش مکتب فلسفی پدیدار شناسی هوسرل می باشد، که این هر دو خصوصیت خود می توانند گام های دیگری برای گسترش بیشتر هرمنوتیک مدرن در نظر گرفته شوند (ایبده، ۶۲). از آن جا که هدف اصلی این مقاله بیان کامل و مفصلی از خصوصیات دوره های سه گانه تاریخ هرمنوتیک نیست، لذا به همین میزان به عنوان مقدمه ای

۱. Understanding (Verstehen)

۲. Interpretation (Erklärung)

۳. Verifiability Principle

برای ورود به بحث اصلی بسنده می شود.

ملاک ورود به بحث های هرمنوتیک جدید

همان گونه که قبلاً اشاره شد، هرمنوتیک جدید از زمانی آغاز می شود که این پرسش بنیادین مطرح شد که « تفسیر، خود یعنی چه؟ » و کسانی که از این منظر وارد این بحث شده اند، صرف نظر از این که پاسخ آنها چه باشد، بی تردید از علمای هرمنوتیک جدیدند. بسا کسانی که وارد بحث هرمنوتیک به معنای جدید آن شده اند و در زمره علمای هرمنوتیک جدید قرار داده می شوند، در حالی که موضع آن ها در تفسیر همان موضع پیش از مدرن است، مانند موضع خود شلایرماخر، مؤسس هرمنوتیک جدید، و همین طور هرش^۱ فیلسوف امریکایی معاصر. چه بسا افرادی چه در قدیم و چه در عصر حاضر، بدون این که به بحث هرمنوتیک به معنای جدید آن وارد شده باشند، به طور ضمنی اشاره به نظریاتی کرده اند که نشان از مشابهت موضع آن ها در تفسیر با موضع علمای هرمنوتیک جدید دارد، اما بی تردید نمی توان آنان را از علمای هرمنوتیک جدید دانست.

حال با توجه به این نکات، عموماً در میان موضع هایی که در هرمنوتیک جدید مورد پذیرش قرار گرفته است و به عنوان موضع هرمنوتیک جدید در تفسیر تلقی می شود، (و بعضاً نیز نه به درستی ملاک تمایز هرمنوتیک جدید و قدیم در نظر گرفته می شود)، مواضع زیر از اهمیت و جایگاه خاصی برخوردار هستند:

۱- معنای متن مستقل از نیت مؤلف است.

۲- متن می تواند بی نهایت « معنای صحیح » و به تعبیر دیگر بی نهایت « تفسیر

صحیح » داشته باشد، به شرط آن که این تفاسیر:

۱. E. D. Hirsch Jr.

الف) از چارچوب زبان فراتر نروند، یعنی: اولاً با ساختار نحوی زبان متن مطابق باشند؛ ثانیاً از حوزه معانی مقبول لغات و اصطلاحات آن زبان بیرون نباشند؛ ثالثاً از قلمرو و شعاع استعارات و کنایات و مجاز هایی که مبتنی بر فرهنگ سخنگویان بدان زبان است فراتر نروند.

ب) این که این تفاسیر با خود متناقض نباشد، به عبارت دیگر تناقض درونی نداشته باشند.

۳ - خواننده متن، یا به تعبیر دیگر مفسر متن، می تواند متن را از نویسنده آن بهتر بفهمد و تفسیر کند.

مسأله اصلی مورد بحث در این مقاله همین موضع سوم است که می توان آن را به صورت این پرسش زیر مطرح کرد: آیا خواننده یک متن می تواند آن متن را از مؤلفش بهتر بفهمد و بهتر تفسیر کند؟ به کدام دلیل؟

دلایل اثبات فهم متن بهتر از ماتن

این پرسش را به سه طریق مهم می توان اثبات و تأیید کرد:

دلیل اول: تعاطی بینامتنی Intertextuality معانی؛ دلیل دوم: نظریه روانکاوانه فروید؛ مؤید سوم: برخی شواهد تاریخی.

دلیل اول: تعاطی بینامتنی معانی

هر متنی پس از تحریر و انتشار بی درنگ به عرصه متون و قلمرو مبادلات اندیشه همگانی بشری وارد می گردد، و در معرض توجهات و تأملات همه اندیشه ها قرار می گیرد، و هر شخصی با پیشینه فکری و پیش زمینه ذهنی خود از دید گاه منحصر به فرد خود این متن را مورد توجه و پرسش و پاسخ قرار می دهد و نهایتاً به نحوی آن را می فهمد و تفسیر می کند. این فهم ها و تفسیر های متفاوت در باره آن متن، که

عموماً به صورت مکتوب مورد توجه اندیشه های دیگر قرار می گیرند، باز خود در مرحله بعد مورد تفسیر و فهم دیگران واقع می شوند. این سلسله مراحل دست کم در مورد برخی متون به نحو تصاعدی هندسی ادامه یافته است. و در واقع، مرحله به مرحله بر متونی که به فهم و تفسیر متن اصلی پرداخته اند و نیز بر تعداد متونی که به فهم و تفسیر و نقد و بررسی و جرح و تعدیل و ارزیابی متونی که متن اصلی را تفسیر کرده اند، افزوده شده است. شمار چنین متونی در همه علوم و فنون اندک نیست. از جمله در میان متون فلسفی، کلامی، دینی، ادبی، حقوقی، هنری، علمی آثاری یافت می شود که در طی بیش از بیست قرن، در باره آن ها هزاران هزار کتاب و رساله و مقاله نوشته شده است.

برای نمونه در فلسفه می توان کتاب های افلاطون را در نظر گرفت. کاملاً آشکار است که پس از طی بیش از دو هزار سال، توسط همه اذهان نخبه بشری در دوره های تاریخی متفاوت و از ملت های گوناگون با فرهنگ ها و مسایل و دیدگاه های متفاوت و خاص خود و از زوایای مختلف آن چنان این متون موشکافانه مورد تحلیل و نقد و بررسی قرار گرفته است که این ادعا که نویسنده این متون همه این مطالب و ظرایف را خود می دانسته است، ادعای گزاف و ناموجهی است. بلکه به نظر می رسد بسیاری از این مطالب و یافته ها و نکته سنجی ها بی که در فهم و تفسیر این مفسران آمده است، و عموم عقلا و صاحبان اندیشه و اهل نظران در آن علم این یافته ها را در مورد آن متن صادق می دانند، چه بسا حتی به ذهن نویسنده آن متن خطور هم نکرده باشد. بنابراین اینکه انسان اندیشمندی در قرن بیست و یکم با بهره گیری از ماحصل این مباحثات بیش از دو هزار ساله، بتواند کتاب های افلاطون را از دیدگاهی فراگیرتر و با بینشی عمیقتر، بهتر از خود افلاطون مورد فهم و تفسیر قرار دهد، بی تردید امر ممکن به نظر می رسد.

دلیل دوم : نظریه روانکاوی فروید

می دانیم که فروید استدلال کرده است که روان انسان دارای سه قلمرو است (فروید، روانکاوی، ۱۲۳): الف) ضمیر خودآگاه (Consciousness ؛ ب) ضمیر نیمه خودآگاه (Sub-conscious ؛ ج) ضمیر ناخود آگاه (Unconscious) .

الف) ضمیر خود آگاه فرد قلمروی از ضمیر اوست که در آن هر حادثه ای خود و دلیل یا دلایلش برای فرد به وضوح معلوم باشد . به عبارت دیگر ، این بخش از ضمیر انسان قلمروی است که انسان به اعمال و علل و انگیزه های آن ها آگاهی و اشراف کامل دارد .

ب) ضمیر نیمه خود آگاه ، در واقع ادامه ضمیر خود آگاه است و حتی از دیدگاه مورد نظر ما در این جا آن دو را می توان یکی در نظر گرفت ، اما با این تفاوت که در این قلمرو انسان بر علل و انگیزه های کنش های خود بی درنگ احاطه و اشراف ندارد ، اما با کمی تأمل خود می تواند آن ها را کشف کرده و بر خود معلوم کند . بنابراین ، این جا قلمروی است که عناصر مخفی آن می تواند با کوشش خود فرد منکشف و در اختیار او قرار گیرد .

ج) ضمیر ناخودآگاه قلمروی از ضمیر است که نه تنها علل و انگیزه های کنش های فرد برای او معلوم نیست بلکه خود فرد هرگز نمی تواند مستقلاً و به تنهایی و صرفاً با اتکای به خود وارد این قلمرو شده و بر آن آگاهی و اشراف یابد . در حقیقت ، این قلمرو مستقیماً در دسترس خود فرد نیست ، و علل و موجبات اعمالی که از این قلمرو نشأت می گیرند ، بدون واسطه برای انسان قابل دسترسی و فهم نیست (همان ، ص. ۱۳۲) .

از نظر فروید، این قلمرو بخش اعظم ضمیر انسان را تشکیل می دهد. او خود

گاهی ضمیر انسان را به کوه یخی تشبیه کرده است که قسمت اندک آن را که از آب خارج است قلمرو ضمیر خودآگاه و نیمه خودآگاه می داند، و قسمت اعظم آن را که در زیر آب است و مخفی و نامعلوم می باشد، قلمرو ضمیر ناخودآگاه. گاهی قلمرو ضمیر ناخود آگاه انسان را دو سوم، و قلمرو ضمیر خود آگاه و نیمه خودآگاه را روی هم یک سوم کل ضمیر انسان دانسته است. و در جای دیگر باز حوزه ضمیر ناخود آگاه انسان را باز هم وسیعتر دانسته است. بدین میزان که حوزه ناخودآگاه را نه قسمت از ده قسمت و حوزه خودآگاه و نیمه خودآگاه را جمعاً یک قسمت دانسته است (همان، ۱۴۳-۴۵).

در واقع این بدان معناست که انسان بر بخش اعظم علل و انگیزه های اعمال خود آگاهی و اشراف ندارد. و عموماً علل و انگیزه این نوع اعمال و رفتار خود را به نوع سلیقه و یا به امور مبهم دیگر نسبت می دهد، و گویی برای آن هیچ علتی لازم نمی داند. حال آن که هیچ عمل انسانی بدون علت و دلیل نمی باشد. و عدم اطلاع فرد به علت عمل خود آن عمل را بی علت نمی کند.

از نظر فروید ضمیر ناخودآگاه انسان انباشته از عناصری است که به نحو قاطع و پیچیده ای بر قسمت عمده اعمال او سیطره دارد و بر خود او نامعلومند و عموماً در شرایط متعارف برای فرد هیچ ضرورتی برای کشف این عناصر مجهول وجود ندارد. زیرا کاری است بس دشوار. اما در مواردی که این عناصر موجبات رفتار های ناهنجار و بیمارگونه و گره های روانی mental complexes را فراهم می آورد، به ناچار افراد برای کشف این عناصر که زندگی متعارف آن ها را مختل کرده است، به روانکاوان مراجعه می کنند.

اما نحوه معالجه این بیماران چگونه است؟ رسالت روانکاوان در مورد این بیماران این است که با استفاده از روش های خاصی آن عنصر یا عناصری را که

موجبات این رفتار ناهنجار شده است در ضمیر ناخودآگاه او کشف کنند و به بیمار بشناسانند و بقبولانند. در صورتی که بیمار در پذیرش مقاومت نکند و بتواند این عنصر را به جا آورده و شناسایی کند و این عناصر را از مرحله ضمیر ناخودآگاه و جایگاه آن در این بخش از ضمیر خارج کرده و به ضمیر خودآگاه منتقل و آن ها را با عناصر ضمیر خودآگاه خود سازگار کند، در واقع او بهبودی یافته است. در واقع این بدان معناست که او عنصری مجهول را از ضمیر ناخودآگاه خود کشف و به ضمیر خودآگاهش منتقل کرده است. در روانکاوی همین عمل یعنی درمان. اما این عمل چگونه میسر می شود؟

از نظر فروید عناصری که بتدریج در ضمیر ناخودآگاه انسان انباشته می شوند، از گونه های مختلفی هستند از جمله بخشی همان عناصر واپس زده جنسیند، اما قسمت قابل ملاحظه ای از این عناصر در دوره کودکی وارد ضمیر فرد می شود و سپس بدون این که تأثیر خود را بر رفتار فرد از دست بدهند به فراموشی سپرده می شوند. اما روانکاوان از چه روش هایی برای کشف این عناصر استفاده می کنند؟ در زمان فروید واندکی پیش از او عموم روانپزشکان به دلایل مختلف از روشی که در آن روزگار بسیار متداول شده بود یعنی از خواب مصنوعی Hypnotism بهره می جستند. فروید نیز ابتدا از همین روش استفاده می کرد. ولی پس از مدتی این روش را کنار گذاشت، زیرا با مواردی از بیماران مواجه شده بود که پس از بیدار شدن از خواب مصنوعی، آنچه را در خواب مصنوعی اذعان کرده بودند به یاد نمی آوردند و منکر می شدند. بدین ترتیب، روند معالجه مختل می شد (همان، ۱۵۴).

بنابراین، او استفاده از خواب طبیعی را جایگزین خواب مصنوعی کرد. بدین نحو که بیمار با بیان رؤیا هایی که در خواب طبیعی خود دیده است به فروید یاری

می‌کرد که براساس نمادشناسی خاصی که فروید بدان معتقد بود به تدریج به لایه های مختلف و عمیق تر ضمیر ناخودآگاه بیمار نفوذ کرده و آن عنصر یا عناصر موجب ناهنجاری را کشف و به خود بیمار عرضه کند. فروید در تفسیر خواب های طبیعی بیماران خود از نوعی نمادشناسی بهره می‌گیرد که خاص خود اوست و کمتر مورد پذیرش دیگران قرار گرفته است، و حتی برخی از شاگردانش^۱ نیز نظریه خاص او را نپذیرفتند. او محور نمادشناسی خود را غریزه جنسی قرار می‌دهد و عموم عناصری را که در رؤیاهای خواب طبیعی بر انسان ظاهر می‌شوند نمادی از یک معنای جنسی پوشیده در ورای آن می‌داند (فروید، *تفسیر خواب*).

هرچند نظریه خاص او در تفسیر نمادها مورد پذیرش همگان قرار نگرفت، نظریه او در باره ضمیر ناخودآگاه و این که عناصر این قلمرو از روان انسان خود را به طور نمادین عرضه می‌کنند، مقبولیت گسترده ای در عرصه روانشناسی به دست آورد و نیز در تمام رشته های علوم انسانی مورد توجه و بهره برداری وسیعی قرار گرفت. به همین دلیل فروید در هرمنوتیک جدید اهمیت ویژه ای می‌یابد، به گونه ای که ریکور به عنوان یکی از فلاسفه برجسته هرمنوتیک معاصر یکی از مهمترین آثار خود را تحت عنوان *فروید و فلسفه* به تأثیر روانکاوی فروید بر فلسفه هرمنوتیک معاصر تخصیص داده است. ریکور هرگز این ادعای فروید را مبنی بر این که روانکاوی یک علم تجربی است، نمی‌پذیرد. اما خود او آن را یک «علم تجربی هرمنوتیکی» می‌نامد. در هرمنوتیک جدید نظریه نمادشناسی به نحو مبسوطی مورد بهره برداری قرار می‌گیرد و تعمیم گسترده ای می‌یابد.

نتیجه ای که از این بحث می‌توان گرفت این است که اولاً این عمل با همراهی

۱ - از جمله شاگردان مبرز او کارل گوستاو یونگ و آلفرد آدلر را می‌توان نام برد که نظریه محوری غریزه جنسی در تفسیر نمادها را بدان صورت که مورد نظر فروید بود، نپذیرفتند.

و توسط شخص دیگری که روانکاو است انجام می شود. در واقع، این شخص دیگر همان روانکاو است که به ضمیر فرد نفوذ و این عناصر را کشف و بر خود او عرضه می کند. در این میان روانکاو می تواند روش های مختلفی به کار برد، چه کتبی و چه شفاهی، هر چند گاهی روانکاو روش گفتگو را ترجیح می دهد، به نحوی که گاهی روانکاو را درمان محاوره ای نیز نامیده اند. اما هیچ محدودیتی برای استفاده از روشهای گوناگون ممکن، از جمله از آزمون های خاص و نیز از متون، وجود ندارد. و دیگر این که همین عمل بدین معناست که شخص دیگری می تواند به ضمیر فرد آن چنان نفوذ و عناصری از آن را کشف کند که این عناصر برای خود آن فرد مجهول باشد، و در واقع این مرحله از روان او هرگز برای او در دسترس نیست. این بدان معناست که طبق نظریه روانکاو، فرد دیگر می تواند بر بخش اعظم روان شخص که همان ضمیر ناخودآگاه اوست و هرگز نمی تواند در اختیار خود او قرار گیرد، با به کارگیری روش هایی دست یابد. یعنی نه تنها معنای رفتار و گفتار و نوشتار او را بهتر از خود او بفهمد و تفسیر کند بلکه حتی می تواند خود فرد را بهتر از خود او بشناسد. و این شناختن گاهی ممکن است از طریق معالجات بیمار گونه بیماران و از طریق مکالمه مستقیم باشد، و گاهی ممکن است در مورد افراد سالم و از طرقی دیگر، از جمله با خواندن متون تألیف شده آنان باشد.

سوم: برخی شواهد تاریخی^۱

برخی را گمان بر این است که هیچ شخص ثالثی نمی تواند به عنوان داور درباره این که مفسری متنی را از ماتن آن بهتر دریافته است، قضاوت کند، مگر خود

۱ - دلیل سوم را، همان گونه که از عنوان آن مشخص است، شایسته تر آن است که «شاهد» و یا «مؤید» بنامیم.

ماتن . (هر چند این حکم زمانی می تواند صحیح باشد که این داوری بخواهد صرفاً از طرق متعارف انجام گیرد و نه از طریق روانکاوی). اما حتی اگر چنین باشد ، شواهد تاریخی بسیاری وجود دارد که در آن ها ماتن شخصاً و با صراحت اذعان کرده است به این که مفسر معنای بسیار بهتری را از متن او فهمیده است ، یعنی بهتر از معنایی که او در هنگام نوشتن متن و حتی پس از آن در ذهن خود داشته است . به عنوان نمونه یک مورد از ابونؤاس (۱۳۰ یا ۱۴۹-۱۹۰ یا ۱۹۹) ، شاعر مشهور دربار هارون الرشید و پس از او فرزندش امین عباسی ، بازگو می گردد. او می گوید روزی در حالی که به طور ناشناس از یکی از محله های بغداد می گذشته است، ملاحظه می کند که دو نوجوان با یکدیگر در حال مشاعره آند . در این میان یکی از آن دو نوجوان شعری از ابو نؤاس را می خواند که مضمون آن عبارت است از این که « ای ساقی به من شراب بده و به من بگو که به من شراب می دهی^۱» (ابو نؤاس، ص ۹۲) ، و از نوجوان دیگر می پرسد که « در این شعر مقصود ابو نؤاس چیست؟» . زیرا وقتی ابو نؤاس ساقی را مخاطب قرار می دهد و پیشاپیش خود به او می گوید « به من شراب بده» ، بنا بر این خود می داند که ساقی به او شراب می دهد، پس چرا از او درخواست می کند که « به من بگو که به من شراب می دهی؟» ابو نؤاس که این سؤال جالب او را کنجکاو کرده بود، به بهانه ای در همان نزدیکی می ایستد تا پاسخ نوجوان دوم را بشنود. پاسخ او چنین بود که : از آنجا که ابو نؤاس می خواره ای بنام است^۲ و از آنجا که هنگام نوشیدن شراب، چشم او آن را می بیند ، لامسه اش آن را لمس می کند ، ذائقه اش آن را می چشد ، و

۱ - « ألا فاسقنی خمراً ، وقل لی: هی الخمر / و لا تسقنی سراً اذا امکن الجهر » .

۲ - ابو نؤاس در شراب خواری افراط می کرده است ، و این امر بر همگان مشهور بود و احتمالاً علت مرگ او نیز همین زیاده روی در شراب خواری او بوده است. داستان توصیف نظام متکلم به ابو نؤاس که دست از شراب خوردن بردارد ، و قصیده ای که ابو نؤاس در پاسخ نظام و در مدح شراب و مذمت فیلسوف سروده است مشهور است، به ویژه این بیت آن که می گوید : فقل لمن يدعی فی العلم فلسفه / حفظت شیناً وغابت عنک اشیاء .

شامه آش نیز رایحه آن را استشمام می کند ، و این فقط حس شنوایی اوست که از آن بهره مند نمی شود ، و چون ابو نؤاس می خواهد با تمام وجودش یعنی با هر پنج حس خود از نوشیدن شراب کمال لذت را ببرد ، لذا از ساقی در خواست می کند که « به من بگو که به من شراب می دهی » ، تا حس شنوایی او نیز لذت ببرد. ابو نؤاس می گوید که از این تفسیر آن نوجوان شگفت زده شده است و به سوی او می رود و به او می گوید که آفرین بر تو که این شعر ابو نؤاس را از خود ابو نؤاس بهتر دریافته ای ، زیرا آن معنای زیباتری که تو گفتی به ذهن ابو نؤاس حتی خطور هم نکرده بود^۱.

نتیجه بحث

سؤال اصلی که در این بحث مورد پرسش و بررسی قرار گرفت این بود که : آیا خواننده متن می تواند متن را از نویسنده متن بهتر بفهمد و بهتر تفسیر کند؟ همان طور که ملاحظه شد پاسخ این مقاله به این پرسش « مثبت » بود و مدعای خود را با سه نوع دلیل به اثبات رسانید که عبارت بودند از : تعاطی بینامتنی معانی ، روانکاوی فروید ، و شواهد تاریخی .

همان گونه که در عنوان مقاله نیز تصریح شده است، در اینجا بحث در « امکان » تحقق چنین امری است و نه « ضرورت » آن . آشکار است که چنین نیست که ضرورتاً همواره همه خوانندگان بتوانند متون را بهتر از مؤلفان آن ها بفهمند و تفسیر کنند. آنچه در این بحث به اثبات رسید ، این بود که این « امکان » وجود دارد که خواننده متن بتواند متنی را از نویسنده آن بهتر فهمیده و بهتر تفسیر کند .

۱ - ضمناً این شعر را مأمون برای بد نام کردن برادرش امین و تحریک مردم بر علیه او در خراسان و سایر شهر ها برای همگان می خوانده ، و ادعا می کرد که امین شخص فاسقی است و شایستگی خلافت و حکومت بر مسلمین را ندارد ، زیرا در دربار او آشکارا و با تجاهر شراب خورده می شود (فروخ ، ابو نؤاس ، ص ۱۳۳).

روانکاوی فروید ضمن این که در کنار دو دلیل دیگر مدعای فوق را اثبات می‌کند، گامی نیز فراتر می‌رود. زیرا از آنجا که روانکاو به عناصری از روان شخص دسترسی می‌یابد که بر خود شخص نامعلوم است، یعنی عناصری از ضمیر ناخود آگاه او که بخشی از شخصیت فرد محسوب شده و ندانسته علت بسیاری از کردارها و گفتارهای او می‌باشند، لذا روانکاوی علاوه بر اثبات این ادعا که خواننده متن می‌تواند متن را از ماتن بهتر بشناسد، همزمان این ادعا را نیز به اثبات می‌رساند که خواننده می‌تواند حتی خود نویسنده متن را نیز با شناختی بهتر از شناختی که نویسنده از شخصیت خود دارد بشناسد.

منابع

- ابو نؤاس، *دیوان*، *حمریات*، تحقیق و مقدمه فوزی عطوی، الشركة اللبنانية للكتاب للطباعة والنشر و التوزيع، بیروت، ۱۹۷۱.
- ادیب سلطانی، میر شمس الدین، *رساله وین*، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، تهران، ۱۳۵۹.
- فروخ، عمر، *ابو نؤاس*، منشورات دار الشرق الجديد، بیروت، ۱۹۶۰.

Bleicher, Joseph' *Contemporary Hermeneutics*, Routledge and Kegan Paul, London, ۱۹۸۰.

Freud, Sigmund' *An Outline of Psychoanalysis*, (trans.) James Strachy, Hogarth Press, London, ۱۹۴۹.

-----' *Interpretation of Dreams*, (trans.) A. A. Brill, Modern Library, New York, ۱۹۵۰.

- Gadamer, Hans Georg' *Truth and Method*, (ed.) Garret Barden and J.Cummhng, Sheed and Ward, London, ۱۹۷۸.
- Hahn, Lewis Edwin (ed.) ' *The Philosophy of Paul Ricoeur*, The Library of Living Philosophers, Vol. XXII, Open Court, Chicago, Illinois, ۱۹۹۵
- ' *The Philosophy of Hans Georg Gadamer*, The Library of Living Philosophers, Open Court, Chicago, Illinois, ۱۹۹۷.
- Harvey, Van, A. ' *Hermeneutics* " , in *The Encyclopedia of Religion*, (ed.) Mircea Eliade, New York, Vol. ۶.
- Heidegger, Martin' *Being and Time*, (trans.) John Macquarrie and Edward Robinson, Basil Black Well, ۱۹۸۸.
- Ihde, Don' "Paul Ricoeur's Place in the Hermeneutic Tradition", in *The Philosophy of Paul Ricoeur*, (ed.) L. E. Hahn, The Library of Living Philosophers, Vol. XXII, Open Court, Chicago, Illinois, ۱۹۹۵.
- Ricoeur, Paul' *The Conflict of Interpretation*, (ed.) Don Ihde, North Western University Press, Evanston, ۱۹۸۸.
- ' *Fallible Man*, (trans.) Emerson Buchan, Harper and Rour, New York, ۱۹۶۵.
- ' *Freud and Philosophy*, (trans.) Dennis Savage, Yale University Press, New Haven, ۱۹۷۰.
- ' *Hermeneutics and the Human Sciences*, (trans.) J. P. Thompson, Routledge and Kegan Paul, London, ۱۹۹۲.

----- ' *The Symbolism of Evil*, (trans.) Emerson Buchane, Harper and Row, New York, ۱۹۶۷.

----- ' *Time and Narrative*, (three volumes), (trans.) Kahldean Mc Laughtin and David Paliar, University of Chicago, ۱۹۸۴.

Srawson, P. F. ' *Indivhduals*, Methuen Press, London, ۱۹۹۳.

Thompson, John B. ' *Critical Hermeneutics*, Cambridge University Press, London, ۱۹۸۱.

