



<https://ui.ac.ir/en>

Journal of Comparative Theology

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 11, Issue 2, No.24, Autumn & Winter 2020-2021pp.13-14

Received: 15/05/2019 Accepted: 20/12/2020:

The study of possibility and necessity of achieving the intention of the author; considering Hersch hermeneutic

Ahmad azizkhani *

*Corresponding author: Assistant Professor, Department of Islamic Education, University of Isfahan, Isfahan, Iran
ahmadazizkhani212@gmail.com

Said Kardan

Ph. D. Student of Religious, Islamic Azad University Isfahan Branch, Isfahan, Iran
saidkaravan@gmail.com

Abstract

Despite being used in different branches of humanistic science such as literature, theology, and especially philosophy during the last two to three centuries, Hermeneutics has not yet been defined clearly. The literal meaning of hermeneutics in dictionaries has been affected by its traditional meaning as an interpretation of the holy book. Although hermeneutic roots can be found in ancient Greece, its serious presence is connected closely by understanding the holy books.

Levels of meanings and metaphorical aspects alongside the absent author are of the characteristics of holy books which make their understanding with a problem. That was why a means for “understanding the primary meaning of holy text “was needed and hermeneutics proposed this means.

Determining the meaning was, therefore, the assumption of classical hermeneutic, and “achieving the author’s intention” was the philosophy of hermeneutical science. During the different eras, hermeneutics has been defined differently from “achieving the author’s intention” to “creating meaning by interpreter” or even “the death of the author”.

From Gadamer's point of view, hermeneutics tries to understand the text. He, however, emphasizes that assumptions have great dominance on the interpreter, and, therefore, discovering the intention of the author is not possible. Such an idea strengthens relativism in the field of epistemology and is criticized by some scholars like Hersch in the school of critical hermeneutics.

Eric Hersch is one of the great theoreticians believing in the intention of the author. He is known for reviving the classical hermeneutics. Although his ideas are greatly following Schleiermacher and Dilthey (romantic hermeneutic), he gets distance from the romantic hermeneutics as well as philosophical hermeneutics by referring to the fundamentals of classical hermeneutics and restricting the meaning of intention of the author.

By defending from the “intention of the author”, he tried to criticize philosophical hermeneutics so his hermeneutics is known as new hermeneutic. He believes that even though discovering the intention of the author is so difficult, the chief job of an interpreter is to reveal the interpreter’s logic, interests, intellectual input, and, generally, the word of the author.

One of Hersch’s ways to revive the “intention of the author” is to classify between the types of interaction with any text. he believes that four-functions are possible for every text, “understanding”, “interpretation”, “judgment”, and “criticism”.

To distinguish between these functions, he proposes two fundamental separations as “separation between “Subtilitus Explicandi” and “Subtilitas Inteligendi”. Hersch believes that the main mistake of Gadamer and Heidegger was not paying attention to this big difference in understanding.

Using a method like a reverse argument, Hersch proves the incorrect consequences of denying the author and dependence of meaning of the text which is doubtfulness and ignoring determine and demands incorrectness to any kind of reasoning of a theory of independence of meaning. Separation of text from the thought of the author, hence, causes the plurality of meaning rather than a single meaning; however, it

extirpates not only the author's thought but also the essence of the meaning.

Emphasizing that there is a big difference between the validity of interpretation and creativity of interpretation, Hersch points out that creativity in interpretation does not lead to the validity of interpretation. He believes validity refers to an accommodation with the meaning of the text. In this way norms like "sensitivity", "acceptability", "power", and "attractiveness" are not so important. Because what the text says maybe is none of them. The aim of interpretation, therefore, from the internationalists' perspective is the validity of interpretation which its necessity is a limitation. Hersch, hence, emphasizes that the validity of interpretation which refers to the accommodation of a meaning that text presents is not necessarily creativity in interpretation.

Opposed to all internationalists who believe in the theory of independence, Hersch considers meaning a sort of awareness, not words. This departure of words from meanings makes serious problems for him which made him present some rules named as the rules of confirming interpretation in four functions. By making use of these rules, it is more probable to achieve the intention of the author and reach a valid interpretation, especially in holy books in which the author is absent. These rules are "legitimacy", "correspondence", "gendered appropriateness" and "coherence".

Keywords: Hermeneutic, the author's intention, Objectivism, relativism, semantic independence

References

- Amadi, Babak. (1380). *the structure and interpretation of text*, Tehran, Markaz publication
- Anthony Kirby. (1377). *An Introduction to Hermeneutics and Its Types*, translated by Babak Ahmadi & Mehran mohajer & Mohamad Nabavi, Tehran
- Barthes, Roland. (1995). *The Death of the Author*, (Edinburgy university press) David Cousins, Critical circles, translated by Morad Farhad pour, Tehran Gosil publication
- Gadamer, Hans Georg. (1994). *Truth and Method* (New York, The continuum Publishing Company.
- Hirsch, Eric Donald. (1967). *Validity In Interpretation* (New York, Yale University.
- Hosein Zade, Mohamad, fundamentals of the theory of different recitation, *Gebzat Quarterly* 23 (summer 1381)
- Immanuel Kant. (1362). *The Critique of Pure Reason*, translated by Mir Shamod din Adib Soltani, Tehran, Amir kabir Publication
- Javadi Amoli, Abdollah. (1387). *Tasnim* (interpretation of Holy quran), Qom, Asra publication
- Jerry stoker & Dvid marsh. (1378). *Method and Theory in Political science*, translated by Amir Mohamad Haj yousefi, Tehran, Institute for strategic studies Publication
- Joel weinsheimer, *Philosophical Hermeneutic and Literary Theory*, translated by Masod Oliya, Tehran, Gognous Publication
- Martin Heidegger. *Sein und zeit*, Translated by Manuchehr Asadi, Tehran, Porsesh Publication
- Osborne, Grant.R. (1991). *The Hermeneutical Spiral*, (Intervarsity Press.
- Plato. (1377). *the period of Plato's works*, translated by Mohamad Hasan Lotfi, Tehran
- Poor Hasan, Ghasem, *comparative Hermeneutic*, Tehran, Islamic culture Publishing office
- Ramberg Bjorn & Gasdale Christian. (1396). *Hermeneutic*, translated by Mahdi Mohamadi, Tehran, Gognos Publication
- Recharh H. Palmer. (1377). *Hermeneutic science*, translated by Mohamad Saeed Hanayi Kashani, Teharan, Hermes Publication
- Soroush, Abdoukarim. (1370). *Theoretical expansion of Sharia, the theory of Religious evolution*, Tehran, Serat publication
- Tabatabaei, Seyed Mohamad Hosein. (1360). *Almizan*, translated by Naser Makarem Shirazi & others, Qom, Scientific and cultural foundation of Alame Tabatabaei
- Taheri Habibollah. (1383). *the study of the fundamentals of western cuktire and its effecte*, Qom, bostan e ketab publication
- Vaezi, Ahmad, *An introduction to Hermenutic*, Tehran, Institute of Islamic culture and thoughts Publication
- Wilhem, Dilthy. (1391). *Hermeneutic science and study of the history*, translated by Manuchehr Saneei dare Bidi, Tehran, Gognos publication

الهیات تطبیقی

نوع مقاله: پژوهشی

سال یازدهم، شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

ص ۶۷ - ۸۴

تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۵/۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۸/۱۸

بررسی امکان و ضرورت کشف قصد مؤلف با تأکید بر هرمنوتیک هرش

احمد عزیزخانی^۱، استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

ahmadazizkhani212@gmail.com

سعید کاردان، دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان، اصفهان، ایران

saidkaravan@gmail.com

چکیده

تعیین معنا در تفسیر، مفهوم مرکزی هرمنوتیک کلاسیک است و این نحله فکری با چنین ایده‌ای، ابزاری مناسب برای فهم قصد مؤلف در متون مقدس فراهم می‌کند. با ظهور هرمنوتیک فلسفی و طرح مباحثی چون تولید معنا با دیالوگ میان مفسر و متن، هرمنوتیک کلاسیک و مفاهیم مرکزی آن به چالش کشیده شد. نتیجه چنین باوری، حذف ایده «کشف قصد مؤلف» از فرایند تفسیر و حتی خلق ایده «مرگ مؤلف» بوده است؛ اما توجه نداشتن به قصد مؤلف و در نتیجه، باور به عدم تعیین معنا مشکلاتی چون «بی معیاری» و در نهایت «نسبیت باوری» را در پی داشت و به همین سبب انتقاداتی را به سوی خود روانه ساخت. هرمنوتیک انتقادی اریک هرش با ایده محوری «بازآفرینی قصد مؤلف» در چنین فضایی ظهور کرد. در تحقیق حاضر، در گام اول، آرای اریک هرش در نقد هرمنوتیک فلسفی، نقد و بررسی و در گام بعدی به امکان و حتی ضرورت بازآفرینی قصد مؤلف در آرای او پرداخته می‌شود تا از این رهگذر بار دیگر علم هرمنوتیک به مثابه ابزاری کارآمد برای فهم متون مقدس معرفی شود.

واژه‌های کلیدی

هرمنوتیک انتقادی، قصد مؤلف، تعیین معنا، اریک هرش، عینی‌گرایی، نسبی‌گرایی

^۱مسئول مکاتبات

مقدمه

هرچند ریشه‌های هرمنوتیک در مباحث مطروحه در یونان باستان وجود دارد، ظهور و بروز جدی آن با نیاز به فهم متون مقدس در پیوند است. مراتب معنا و وجه استعاری، در کنار مؤلف غایب به‌عنوان ویژگی‌های ذاتی متون مقدس، درک درونی این متون را با مشکل مواجه می‌ساخت؛ به همین دلیل به ابزاری برای «فهم معنای اولیه متن مقدس» نیاز بود که علم هرمنوتیک چنین ابزاری را پیش نهاد؛ بنابراین، تعیین معنا پیش‌فرض هرمنوتیست‌های کلاسیک بود و تلاش برای «کشف قصد مؤلف» فلسفه وجودی علم هرمنوتیک تلقی می‌شد؛ اما علم هرمنوتیک با طی کردن ادوار تاریخی مختلف نظریه‌های متعددی را به خود دیده که این نظریات از تلاش مفسر برای کشف قصد مؤلف تا خلق معنا و حتی مرگ مؤلف را در بر گرفته است.

اگر هرمنوتیک کلاسیک با تکیه بر مباحث روش‌شناختی در پی فهم معنای تعیین‌یافته و در نتیجه کشف قصد مؤلف بود، هرمنوتیک فلسفی به‌ویژه در نگاه «هانس گنورگ گادامر» با عبور از ایده «هرمنوتیک به‌مثابه روش درک متن»، آن را در حیطه فلسفی و وجودشناختی دنبال کرد. از نگاه گادامر، هرمنوتیک در پی فهم متن است؛ اما بر این باور تأکید دارد که پیش‌فرض‌ها بر ذهن مفسر تسلط دارند و بنابراین، کشف قصد مؤلف امری ناممکن و غیر مطلوب است. این نگرش پایه‌های نسبت‌گرایی را در حوزه معرفت‌شناسی تقویت کرد و به همین سبب، اندیشمندانی نظیر اریک هرش در مکتب هرمنوتیک انتقادی به آن انتقاد کردند.

هرش با انتشار کتاب «اعتبار در تفسیر، به ضرورت وجود ضوابط و معیارهایی در تفسیر تأکید می‌کند که متضمن اعتبار در تفسیر باشد. او به همراه اندیشمندانی چون امیلیو بتی بر تعیین معنا پیش از تفسیر تأکید می‌کند و وظیفه مفسر را ارائه تفسیری معتبر از متن با اولویت کشف قصد مؤلف می‌داند. اینگونه هرش در تلاش است تا ضمن نقد نسبت‌باوری رایج در قرن بیستم (که ملهم از آرای اندیشمندانی چون هایدگر و گادامر بود) یک بار

دیگر هرمنوتیک را ابزاری کارآمد برای فهم متون دینی معرفی کند و اعتبار را به تفسیر باز گرداند.

همچنین در ادیان ابراهیمی از جمله اسلام، بخش وسیعی از معرفت دینی در حوزه احکام، عقاید و اخلاق، حاصل فهم و تفسیر متون این ادیان (مثل قرآن و سنت) است و هرمنوتیک در این راستا اهمیت خاصی دارد؛ به‌ویژه در ایران از زمانی که هرمنوتیک فلسفی گادامر و ترجمه‌های غیر مستقیم آن (مثل کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت اثر عبد الکریم سروش و هرمنوتیک کتاب و سنت اثر محمد مجتهد شبستری) معرفت دینی مرسوم را تحلیل و نقد کردند سؤالات و چالش‌های جدیدی در این حوزه مطرح شد که محور اصلی بیشتر آنها تشکیک در محوریت قصد مؤلف است؛ به همین سبب، پرداختن به نظریه هرمنوتیکی هرش همراه با نقد نظریه‌های نسبی‌گرا اهمیت می‌یابد. متن پیش رو در تلاش است ضمن نقد و بررسی آرای هرش، نسبت آن را با متون دینی و به‌ویژه اسلامی باز نمایند.

معناکوی هرمنوتیک

«هرمنوتیک» واژه‌ای است که در دو سه قرن اخیر در شاخه‌های مختلف علوم انسانی مثل ادبیات، کلام و به‌ویژه فلسفه کاربرد روزافزون یافته است. با وجود این، این واژه هنوز معنای چندان روشنی ندارد. معنای لغوی هرمنوتیک در فرهنگ‌های لغت هنوز برگرفته از معنای قدیم آن یعنی تفسیر و تأویل کتاب مقدس است؛ برای مثال، در فرهنگ لغت و بستر ذیل واژه «Hermeneutics» آمده شده است «مطالعه اصول روش‌شناختی تأویل و تبیین؛ به‌ویژه مطالعه اصول کلی تأویل کتاب مقدس» ریشه کلمه «hermeneutics»، فعل یونانی هرمنیوین «hermeneuein» است که عموماً به معنای «تأویل کردن» و صورت اسمی آن هرمنینا «hermeneia» که به معنای تأویل است (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۹). افلاطون، هرمس، خداوندگار سخن را مؤسس و آغازگر نظریه هرمنوتیک می‌داند (افلاطون، ۱۳۷۷: ۷۶۶-۷۶۵).

تأویل در نصوص با یک هدف اصلی انجام می‌شد که همان کشف حقیقت متن مقدس و در نتیجه، کشف قصد مؤلف (شارع مقدس) بود (واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۱۶).

ب) هرمنوتیک رمانتیک: هرمنوتیک کلاسیک تا اواخر قرن هجدهم در تفسیر متون جهان رواج داشت. در قرن نوزدهم دیدگاه دیگری مطرح شد که با وجود تفاوت‌های آن با هرمنوتیک کلاسیک، از جهاتی (مثل لزوم کشف قصد مؤلف) بر همان آموزه‌ها تأکید داشت. فریدریک شلایرماخر، متکلم آلمانی و معمار لیبرالیسم دینی، دیدگاهی را که از آن به نام «هرمنوتیک رمانتیک» یاد می‌شود، در مقابل نظریه هرمنوتیک کلاسیک عرضه کرد. هرمنوتیک شلایرماخر را به این سبب رمانتیک می‌گویند که از جنبش رمانتیسم متأثر است (حسین‌زاده، ۱۳۸۱: ۴).

جنبش رمانتیسم، از آرای «ایمانوئل کانت» در فلسفه متأثر است. کانت با خلق دو گانه‌ای به نام «نومن» و «فنونم» (ر.ک. کانت، ۱۳۶۲: ۴۰۰-۳۹۹) بر ایده قدرت فهمیده‌شدن تمامیت هستی با عقل بشری مهر بطلان زد و زمینه را برای عبور از دوره عقل‌گرایی به عصر روشنگری فراهم ساخت. رمانتیست‌های متأثر از کانت، شناخت متن (به‌مثابه نومن) را امری صعب و دشوار دانستند و به امکان بدفهمی اذعان کردند. فاصله میان اطمینان به فهم معنای اصلی متن و شک نسبت به آن، فاصله میان هرمنوتیک کلاسیک و رمانتیک بود.

ج) هرمنوتیک فلسفی: رویکرد فلسفی در علم هرمنوتیک بر این امر تأکید می‌کند که حوزه مطالعات این علم، صرفاً روش‌شناسی یا معرفت‌شناسی نیست؛ بلکه «تفهم» را باید در ساحت هستی‌شناسی دنبال کرد (gadamer, 1994: 372). این تغییر رویکرد باعث شد هرمنوتیک نه فقط در شاخه‌های علوم انسانی و فلسفه، در حوزه‌های وجودشناسی، اعتقاد، اخلاق و ... گسترش یابد. هرمنوتیک فلسفی که با هایدگر آغاز و با گادامر به کمال رسید، بر تاریخ‌مندی و مکان‌مندی تفهم تأکید دارد. به باور هایدگر، هدف تأویل، آشکار ساختن پیش‌فرض‌هایی

بنابراین ریشه‌واژه هرمنوتیک به خدای پیام‌آور یونانیان، هرمس باز می‌گردد. وظیفه اصلی هرمس عبارت است از تبدیل آنچه ورای فهم بشر است، به صورتی که ذهن انسان به فهم و درک آن قادر باشد. بنابراین، واژه هرمنوتیک در عمیق‌ترین لایه‌های خود متضمن عمل «به فهم در آوردن» است که لازمه حتمی آن، یعنی واسطه تمام عیارش، زبان است که به هرمس نسبت داده شده است؛ اما در دنیای معاصر، هرمنوتیک به صورتی عام‌تر به فهم متون می‌پردازد؛ به همین سبب پل ریکور، هرمنوتیک را نظریه عمل فهم در جریان روابطش با تفسیر متون می‌داند (کوزنزهوی، ۱۳۷۱: ۹).

گونه‌شناسی رویکردهای هرمنوتیکی

اگر هرمنوتیک علم فهم معنا دانسته شود، معناکاوی مقصود مؤلف، متن، مفسر یا نمادها، نحله‌های مختلفی را درون این علم ایجاد می‌کنند که شناخت آنها کمک فراوانی به درک رویکرد اریک هرش در این پژوهش خواهد کرد؛ به همین سبب پیش از پرداختن به دیدگاه هرش، به گونه‌شناسی از رویکردهای هرمنوتیکی پرداخته می‌شود تا از این منظر، زوایای نگاه خاص هرش آشکار شود؛ زیرا دیدگاه او از برخی رویکردها متأثر و نسبت به برخی منتقد است. در یک نگاه کلی، چهار رویکرد هرمنوتیکی بازشناخته می‌شود: هرمنوتیک کلاسیک، هرمنوتیک رمانتیک، هرمنوتیک فلسفی و هرمنوتیک انتقادی.

الف) هرمنوتیک کلاسیک: متون مقدس در ادیان مختلف همواره واجد دو ویژگی مهم بوده‌اند: اول به سبب ایجاد امکان بقا، رازگونه بیان شده و دوم در این متون مؤلف غالباً غایب بوده است. این دو ویژگی در کنار جایگاه والای متون مقدس، معناکاوی آن و درحقیقت فهم قصد مؤلف را برای جامعه مؤمنان ضروری می‌سازد. هرمنوتیک کلاسیک در پاسخ به این نیاز مقدس شکل گرفت؛ به همین سبب هرمنوتیک با تأویل نصوص شرعی آغاز شد و تا عصر حاضر این هدف را از نظر دور نداشته است؛ اما این

احیای قصد مؤلف (هرمنوتیک نئوکلاسیک)

در مقابل هجوم سنگین انتقادات قرن بیستم به محوریت قصد مؤلف و عینی‌گرایی تفسیر، اندیشمندانی چون «امیلیو بتی» و «اریک هرش» در مقابل این هجمه ایستادگی کردند. «اریک دونالد هرش» جزء نظریه‌پردازان برجسته طرفدار قصد (یا التفات) مؤلف، موسوم به «قصدگرایی» (Intentionalist) است. او را احیاکننده هرمنوتیک کلاسیک می‌دانند؛ زیرا با وجود اینکه نظراتش با نظریات شلاپر ماکر و دیلتای (هرمنوتیک رمانتیک) قرابت و نزدیکی چشمگیری دارد، با بازگشت به مبنای اصلی هرمنوتیک کلاسیک و تعریف محدودتر از قصد مؤلف (مثل کلادنیوس)، از هرمنوتیک رمانتیک و به طریق اولی، هرمنوتیک فلسفی فاصله گرفت. او درصدد نقد هرمنوتیک فلسفی با دفاع از قصد مؤلف برآمد و بنابراین، هرمنوتیک او به «نئوکلاسیک» هم مشهور است.

به باور هرش، گرچه فرایند فهم و بازشناسی قصد مؤلف پیچیده و دشوار است، رسالت اساسی مفسر بازنمایی منطقی، علایق، داده‌های فکری و در مجموع جهان مؤلف است (Hirsch, 1967: 242)؛ زیرا اصولاً الفاظ بدون قصد متکلم و مؤلف هیچ‌گونه معنایی را منتقل نمی‌کنند. به نظر او، بدون قصد و نیت مؤلف، نه تنها معنا و دلالتی وجود نخواهد داشت، چیزی به نام متن هم نخواهد بود؛ چون اساساً «معنا امری مربوط به آگاهی است، نه کلمات» (کوزنزهوی، ۱۳۷۱: ۷۵). از نگاه هرش، اگر متن مستقل از مؤلف و نیت او قرائت شود، هرگز نمی‌توان از چیزی به نام اعتبار تفسیر سخن به میان آورد. تفسیر معتبر و صحیح امکان‌پذیر است؛ زیرا بازسازی تخیلی (احتمالی) مراد و مقصود مؤلف ممکن است. هرچند اطمینان از وصول به آن در موارد فراوانی حاصل نمی‌شود، این نبود حصول اطمینان خللی به اعتبار تفسیر وارد نمی‌سازد (Hirsch, 1967: 17-19).

اما هرش در تلاش برای احیای ایده قصد مؤلف، خود را ملزم به پاسخگویی به شبهات مطرح‌شده اندیشمندانی چون

است که ما از جهان پیرامون خود داریم و بر فهم ما از جهان تأثیرگذار است. نکته مهم اینکه این پیش‌فرض‌ها متأثر از دنیایی است که معنای آن پیش از وجود ما موجود بوده است (کربای، ۱۳۷۷: ۱۲). از نگاه او، هر منشاء اثری در هستی نهفته است و کار ویژه اندیشه تنها به این امر محدود می‌شود تا بگذارد به وسیله هستی فرا خوانده شود و حقیقت هستی را بگوید و از این منظر آدم‌بودن یعنی در عالم بودن (هایدگر، ۱۳۸۰: ۹۲-۸۵). همچنین به باور گادامر، تأویل سنت مستعد فهم حقیقتی است که از خودآگاهی فراتر می‌رود؛ زیرا هر نوع آگاهی به یک سنت تاریخی تعلق دارد (واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۳۲)؛ بنابراین، تفهم^۵ فرایندی تاریخنمند و زمانمند است. اینگونه هرمنوتیک فلسفی با تحلیل ماهیت فهم، روش رایج و مرسوم فهم را با سؤالات جدید و نقدهای جدی مواجه ساخت و به جای قصد مؤلف، عناصر مؤثر در دنیای بیرون از ذهن او چون تاریخ‌مندی را محور قرار داد.

د) هرمنوتیک انتقادی: هرمنوتیک انتقادی که بعد از گادامر آغاز شد، درصدد نقد مبانی هرمنوتیک فلسفی برآمد. این رویکرد در درون خود به دو شاخه فرعی تقسیم می‌شود. نخست، مکتب فرانکفورت که نقد خود بر هرمنوتیک فلسفی را متمرکز بر عمومیت قلمرو و اطلاق مدعای هرمنوتیکی گادامر قرار داد و به نوعی هرمنوتیک را روشی برای گریز از سلطه تلقی کرد (رمبرگ و گسدال، ۱۳۹۶: ۴۱-۴۳) و دوم، دیدگاه متفکرینی چون «اریک دونالد هرش» و «امیلیو بتی» که برای بازگرداندن اعتبار و عینیت به تفسیر به نقد مبانی نسبی‌گرای هرمنوتیک فلسفی و پیش‌شرط‌های متقدم آن (مثل نظریه استقلال معنایی) پرداخت. این رویکرد که به نئوکلاسیک مشهور شد، بازگشتی به اندیشه‌های کلاسیک هرمنوتیک به‌ویژه ایده احیای قصد مؤلف است (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷: ۲۳۷). در ادامه این گونه فکری در اندیشه‌های اریک هرش با محوریت ایده احیای قصد مؤلف، بررسی و نقد می‌شود تا نسبت آن برای فهم متون دینی سنجیده شود.

جدانشدنی عناصر فهم معرفی کرد. منظور او از کاربرد چگونگی تحقق فهم در بستری تاریخی است. به بیان دیگر، فهم متن با اقتضائات زمینه و زمانه ممکن می‌شود و به همین سبب کاربردی است (gadamer, 1994, 307).

هرش در برخورد با متن تمایز دیگری را مطرح می‌کند که همان تفکیک بین دو گونه معناست: یکی «معنای لفظی» که برخی اوقات از آن به «معنا» هم یاد می‌کند و دیگری «معنا نسبت به "معنا برای"» (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷: ۲۴۱). «معنای لفظی» دلالت بر خود معنای درونی متن دارد؛ ولی «معنا برای» با یک زمینه وسیع‌تر مثل ذهن مفسر و موقعیت زمانی و مکانی او هم ارتباط دارد و آن، در جایی است که متن بر یک وضعیت و شرایط خاص خارج از متن تطبیق می‌شود و آن را پرسش و استنتاج می‌کند.

از نگاه هرش، فهم^۵ یافتن «معنای لفظی» متن است و ارتباطی با معنا برای ندارد و تفسیر، عبارت است از تبیین و تشریح همان «معنای لفظی»؛ بنابراین، معمولاً در تفسیر از اصطلاحات جدید و غیر مأنوس با فرهنگ متن بهره گرفته می‌شود و این امر باعث تنوع و تکثر می‌شود. پس تنوع فهم در معنای متن امکان‌پذیر نیست؛ ولی تکثر تفاسیر ممکن است؛ از این رو دو مفسر با وجود فهم واحد می‌توانند از تفسیر و تبیین مختلف بهره بگیرند؛ زیرا تأکیدات و مقولاتی که در شکل تبیین و تفسیر و تغییر آن را طلب می‌کنند، کاملاً متفاوت با تأکیدات و مقولاتی اند که در فرایند فهم معنای متن اثر می‌گذارند (واعظی، ۱۳۸۶: ۴۷۳).

به باور هرش، معنای لفظی دو ساحت فهم و تفسیر را در بر می‌گیرد؛ اما معنا برای به قضاوت و نقد می‌انجامد. از نگاه او، اشتباه بزرگ هایدگر و گادامر آن است که قضاوت و نقد را همان فهم و تفسیر دانسته‌اند؛ در صورتی که در مرحله قضاوت، فرد کاملاً از متن خارج می‌شود و تعهدی بدان ندارد؛ به همین سبب در این مرحله، نوعی پلورالیزم وجود دارد که حاصل قضاوت مفسران است. (مختاری، ۱۳۹۱: ۲۷۱-۲۷۰). برخلاف کاربردهای فهم و

«گئورگ گادامر»، «رولان بارت»، «پل ریکور» و ... درباره حذف مؤلف می‌داند. این پاسخ‌ها شاکله ایده اصلی محوریت قصد مؤلف در فرایند تفسیر را از نگاه هرش شکل می‌دهد. در ادامه به طرح اصلی‌ترین شبهات علیه هرمنوتیک مؤلف‌محور (که استدلال‌های هرمنوتیک فلسفی باشد) و پاسخ به آنها از زبان اریک هرش پرداخته شده است.

انواع معنا و انحای تعامل با متن:

اریک دونالد هرش کتاب اصلی خود/اعتبار در تفسیر را حدود هفت سال پس از انتشار کتاب حقیقت و روش گادامر به رشته تحریر درآورد. او تمام سعی خود را برای پاسخ به مبانی گادامر و خارج کردن تفسیر از نسبیّت رایج قرن بیستم به کار بست. به نظر می‌رسد او برای در امان ماندن از خطر سقوط در درّه نسبیّت معنا دست‌کم دو راهکار اساسی (البته نه کاملاً متباین) را در دستور کار خود قرار داد. نخستین تلاش مهم او، پیوند دادن معنای متن با «قصد مؤلف» بود. راهکار دیگر هرش که بی ارتباط با راهکار اول هم نیست، تفکیک بین انحای مختلف تعامل با متن است. به نظر او، در برخورد با هر متنی چهار کارکرد متفاوت متصور می‌شود که عبارت‌اند از: «فهم»، «تفسیر»، «قضاوت» و «نقد». او برای توضیح این چهار کارکرد دو نوع تفکیک و تمایز بنیادین را در کنار هم مطرح می‌کند که یکی از آنها تمایز بین «مهارت فهمی» و «مهارت تشریحی» است (پورحسن، ۱۳۸۴: ۲۹۷-۲۹۶).

تقریباً از هرمنوتیک رمانتیک به بعد با نگاه خاص شلایر ماخر به مقوله فهم برای پرهیز از سوء فهم، «تفسیر» همگام و همراه همیشگی «فهم» شد. این سبک به هرمنوتیک فلسفی نیز سرایت یافت؛ به گونه‌ای که گادامر ضمن تأیید ارتباط وثیق میان فهم و تفسیر، آن را دستاورد مهم هرمنوتیک رمانتیک قلمداد می‌کند و می‌نویسد «فهم همواره تفسیر است و از این رو تفسیر، شکل آشکار هرگونه فهمی است». گادامر پا را از این هم فراتر گذاشت و عنصر (مهارت) سومی به نام «کاربرد» را هم جزء

برای محو این تمایز، حتی در برابر ساده‌ترین پرسش‌ها، به مشکلاتی منطقی می‌انجامد؛ پرسش‌هایی چون شارح پیش از پرداختن به شرح و توضیح خویش چه چیز را می‌فهمد. دشواری گادامر در مواجهه با این سؤال زمانی کاملاً آشکار می‌شود که او فرایند تفسیر را توصیف می‌کند. او نمی‌تواند بگوید مفسر، معنای اصلی و اولیه متن را می‌فهمد؛ زیرا این مترادف نادیده‌گرفتن تاریخ‌مندی فهم است. همچنین، نمی‌تواند بگوید مفسر، شرح و توضیح بعدی خود را می‌فهمد؛ زیرا چنین گفته‌ای به روشنی مهمل و بی‌معنی است» (ibid: 253).

هرش در عین حال به این مطلب اذعان می‌کند که در مقام عمل، هدف اصلی تفسیر متنی، بیشتر فقط ایجاد معنای یک متن فهمیده‌شده نیست، بلکه بیشتر، هدف نشان دادن ارزش و اهمیت آن، تبیین وضع آن نسبت به موقعیت‌های حاضر یا گذشته، بهره‌برداری برای دفاع از یک استدلال یا استفاده به‌عنوان منبع تاریخی است (کوزنزهوی، ۱۳۷۱: ۷۷). در هر صورت، به نظر هرش، یک چنین انگیزه‌هایی متعلق به حوزه «نقد» گرایبی است نه «تفسیر» و در گفتارهای عادی بهتر است با عنوان «نقد» جمع‌بندی شود؛ هرچند در مقام عمل، آنها آنقدر به هم پیوسته و یکپارچه‌اند که تفکیک‌ناپذیر به نظر می‌آیند. مهدی هادوی در توضیح این مطلب به یک مثال قرآنی اشاره می‌کند که آیه دهم سوره مبارکه فتح است؛ «یدالله فوق ایدیهم». وقتی درباره این آیه به معنای ظاهری آن بسنده شود و برای دیگران، این معنا که «دست خدا بالاتر از دست آنها است» بدون هیچ‌گونه تحلیل عقلی توضیح داده شود، کاری که انجام شده، فقط «فهم» و «تفسیر» است؛ اما اگر این آیه با این نکته عقلی سنجیده شود که لازمه دست‌داشتن، جسمانیّت و نیازمندی است که با واجب‌الوجود بودن خدا سازگار نیست و از آیه، شمول و هیمنه قدرت او استنباط شود، فهم متن با اطلاعات بیرونی، سنجیده و به اعتقاد هرش «قضاوت» و «نقد» شده است (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷: ۲۴۵).

تفسیر، قضاوت و نقد با استفاده از علوم بیرونی و بدون تعهد به متن انجام می‌شود که صرفاً مربوط به دیدگاه‌های قاضی و ناقد است و به معنا و متن مربوط نمی‌شود. به بیان دیگر، فهم و تفسیر با معنا، نیت مؤلف و آگاهی و قصد او سروکار دارد؛ اما قضاوت و نقد، امر بیرونی است (همان: ۲۶۴-۲۶۸)؛ اما وارنکه معتقد است گادامر نه تنها تمایز بین «معنای لفظی» و «معنا برای ما» را نادیده می‌گیرد، آن را انکار می‌کند. از نظر او، ما معنای متن، اثر هنری و رویداد تاریخی را فقط در ارتباط با خودمان می‌فهمیم. ما معنای متن را فقط در پرتوی «معنا برای ما» می‌فهمیم. آن عناصری از اثر که برای مفسر بررسی می‌شوند، با گذشت زمان تغییر می‌کنند. به دلیل همین تغییرات در افق و چشم‌انداز مفسر است که معنای اثر فقط از طریق «معنا برای ما»، یعنی موقعیت هرمنوتیکی مفسر، فهمیده می‌شود. به عبارت دیگر، ویژگی موقعیت‌مند تفسیر، حفظ تمایز بین معنای لفظی و معنا برای ما را ناممکن می‌کند و پیش‌فرض قابلیت تعیین و عینیت در رویکرد روش‌شناختی و قصدگرایانه هرش را انکار می‌کند (به نقل از: ایزدی‌نیا و واعظی، ۱۳۹۳: ۵۵-۵۴).

هرش تمایز در معنا را شرط ضابطه‌مندی تفسیر و مصونیت از تکثرگرایی رایج قلمداد می‌کند و می‌نویسد: اگر چنین مواردی از «significance» معنا برای " از نمونه‌های «معنا» متمایز نباشند، نتیجه، مقید و محدود به یک سردرگمی و گیجی مشهور است. چون از نظر گستره معنایی حدی برای «significance» حتی برای کوتاه‌ترین و پیش پا افتاده‌ترین متن وجود ندارد (Hirsch, 1967: 63).

به نظر هرش، یکی دانستن فهم و تفسیر در هرمنوتیک گادامر، او را با تضادها و مشکلات منطقی مواجه می‌سازد؛ زیرا به باور گادامر، فهم و تفسیر هر دو تاریخی‌اند؛ بنابراین، او نمی‌تواند به جدایی مهارت فهمی از مهارت تشریحی حکم کند:

آمیزش دیالکتیکی مهارت فهمی و تشریحی گادامر، او را با تضادها و مشکلات منطقی روبه‌رو می‌سازد. تلاش

از نظر هرش، قلمرو هرمنوتیک فقط اموری است که به «معنای لفظی» مربوط می‌شود و آنچه مربوط به معنا برای است، در حوزه هرمنوتیک نمی‌گنجد. هرمنوتیک فلسفی از کاهش قلمرو هرمنوتیک با محدود کردن آن به «معنای لفظی» متن انتقاد کرده است؛ برای مثال، مهم‌ترین نقد «ریچارد پالمِر» به هرش در کتاب *علم هرمنوتیک همین است*:

وقتی مسئله هرمنوتیکی صرفاً مسئله‌ای لغوی تعریف شود، آن وقت تمامی تحوّل پیچیده تفکر قرن بیستم در باب فهم تاریخی به منزله اموری بی‌ربط با تعیین عملی معنای لفظی کنار انداخته می‌شود و علم هرمنوتیک به صورت مجموعه‌ای از اصول لغوی تأویل در می‌آید که آموزگار ادبیات انگلیسی و عالم دین یا حقوقدان می‌تواند از آن استفاده کند؛ بی‌آنکه خود را درباره تحولات قرن بیستم در فلسفه زبان و پدیدارشناسی و علم‌شناسی یا هستی‌شناسی هایدگری به دردمر بیندازد (پالمِر، ۱۳۷۷: ۷۴).

البته مبنا و اصول در مسائل فلسفی، بسیار مهم‌تر از نتایج است. درحقیقت لازمه ابطال یک نظریه فلسفی، تخریب اصول و مبانی آن تفکر است، نه هشدار نسبت به نتایج آن نظریه؛ یعنی به جای ترس از کاهش یا افزایش قلمرو هرمنوتیک به سبب تفکیک معنای لفظی از معنا برای، باید اصل این تفکیک را مخدوش کرد.

همچنین درباره باور هرش به تفکیک معنا و تأکید او بر معنای لفظی، باید گفت این تفکیک به رهایی از نسبت‌باوری رایج در قرن بیستم یاری خواهد کرد. هرش تاریخیت معنا را به بوته نقد جدی می‌گذارد. درواقع اندیشه ضابطه‌گریز هرمنوتیک فلسفی هر نوع سنجش اعتبار را در تفسیر و شناخت تفسیر معتبر عملاً سلب می‌کند و به نوعی آنارشیزم فکری سوق پیدا می‌کند که راهی برای تشخیص معنا باقی نمی‌گذارد. این امر در مقابل جابه‌جا کردن (نه حذف کردن) قلمرو برخی علوم اصلاً قیاس‌پذیر نیست.

قصد مؤلف در برابر مرگ مؤلف

رولان بارت در مقاله معروف خود با نام «مرگ مؤلف»

به مؤلف‌محوری رایج در زمان خود انتقاد می‌کند و این امر را سبب بسته و محدود شدن متن و اثر می‌داند. به نظر او، براساس مؤلف‌محوری رایج، گویی اثر و متن به پایان کار خود می‌رسد و بدین وسیله در سایه این توهم، ندای فرد واحدی به عنوان مؤلف در خوانندگان استوار و تثبیت می‌شود. او با دفاع از یک اندیشمند فرانسوی به نام مالارمه او را نخستین کسی می‌داند که به ضرورت جان‌شین کردن خود زبان به جای کسی که گمان می‌رود مالک زبان است (یعنی مؤلف) پی برده است. از نظر مالارمه، زبان است که سخن می‌گوید نه مؤلف. نوشتن اساساً عبارت از رسیدن به جایی است که فقط «زبان»، عمل‌کننده و انجام‌دهنده باشد نه من نویسنده (Barthes, 1995: 126).

به نظر رولان بارت این ساختار (توجه به متن به جای مؤلف) در هر نکته و در هر سطحی از سطوح مواجهه معنایی با متن، جاری است و باید تبعیت شود. نوشته همواره اثبات‌کننده معناست و معنایی را جان‌شین معنایی دیگر می‌کند و در نتیجه، سلسله منظمی از معنا به وجود می‌آید. به نظر او، رویکرد تفسیری سنتی و نقد ادبی کلاسیک هرگز به خواننده توجه نکرده و از نظر آن، نویسنده، تنها شخص مطرح در حوزه ادبیات و تفسیر است. او تصریح می‌کند «ما این نکته را نیک می‌دانیم که برای اعطای آینده به متن (ارتقای روزافزون تفسیر) ضرورت دارد که این افسانه و اسطوره را براندازیم. توگد خواننده باید به قیمت مرگ مؤلف صورت بپذیرد» (Barthes, 1995: 128-130).

استدلال بارت در نفی قصدگرایی و حذف مؤلف از فرایند تفسیر بر دو اصل استوار است: نخست آنکه حذف سیطره مؤلف بر متن دارای ثمرات و نتایج مهمی است؛ از جمله اینکه خواندن متن را متحول می‌کند، به خواننده پر و بال می‌دهد و متن را از محدودیت معنایی و «بسته‌بودن»، نجات و آن را در معرض گشودگی قرار می‌دهد. دوم اینکه معنا تنها از راه زبان و الفاظ متن افاده می‌شود و هیچ امر

پنهانی در کار نخواهد بود که رمزگشایی خاص لازم داشته باشد و پای مؤلف را به میان آورد.

هرش از چندین منظر ایده مرگ مؤلف را به چالش می‌کشد؛ نخست آنکه این تبیین در بردارنده هیچ الزام منطقی بر لزوم حذف مؤلف و قصد او از فرایند تفسیر نیست؛ زیرا درون‌مایه استدلال او چیزی جز ارائه یک پیشنهاد برای خوانش متن نیست. به نظر بارت، قرائت رایج و سنتی متن که بر محوریت قصد مؤلف صورت می‌پذیرد، تحمیل محدودیت بر فهم متن است؛ بنابراین، او پیشنهاد می‌کند متن به گونه‌ای دیگر خوانده شود. اگر چنین شود و مؤلف را نادیده گرفته شود، اتفاقات خوبی می‌افتد؛ نظیر اینکه خواننده، حیاتی دوباره می‌یابد و با دست بازتر خواهد توانست ظرفیت معنایی متن را فارغ از محدود شدن در قصد و نیت مؤلف، توسعه و گسترش دهد.

روشن است ارائه پیشنهاد با اثبات ضرورت منطقی متفاوت است. پیشنهاد حذف مؤلف و ثمرات و نتایجی که بر آن پیشنهاد بار می‌شود، نمی‌تواند در باب ضرورت منطقی کنار زدن نظریه قرائتی کارساز باشد که بر محوریت قصد مؤلف شکل گرفته است. اساساً آنچه بارت در این محور عرضه می‌کند، از سنخ «استدلال» نیست؛ زیرا فاقد عنصر اثبات منطقی مدعا یا حتی نفی منطقی و استدلالی نظریه رقیب (قصد مؤلف) است.

نکته دوم اینکه کاملاً روشن است «قصدگرایی» دایره معنایی متن را محدود می‌کند؛ اما به نظر قصدگرایان، دلایل موجه و معقولی برای این تزییق وجود دارد. بارت به بحث درباره این دلایل و رد آنها نمی‌پردازد؛ بلکه با ایجاد تقابل میان «محدودیت» و «گشودگی» معنایی، سعی در اثبات مدعای خود دارد؛ حال آنکه وجه مغالطی بودن این قبیل استدلال‌ها واضح است. چه کسی گفته است گشوده‌بودن متن به سوی احتمالات معنایی متکثرتر و وسیع‌تر، ضروری یا حتی حلاً ذاته امر مطلوبی است (Hirsch, 1967: 2).

به تعبیر دیگر، رولان بارت آیا می‌پذیرد ما بدون توجه

به مقصود و مراد ایشان به فهم و تفسیر نظریه تفسیری ایشان - که در همین مقاله بیان کرده است - بنشینیم و فهم‌های متفاوت با مراد ایشان (استقلال معنایی) را صرفاً به این دلیل که تقید به آنچه مقصود بارت بوده است، موجب بسته‌شدن و محدودیت ظرفیت معنایی مقاله می‌شود، رجحان دهیم و آزادانه و آگاهانه، مقصود او از نگارش مقاله را به کنار بنهیم! خلاصه آنکه پیش فرض این استدلال مبنی بر اینکه «گشودگی معنایی مقدم و راجح بر محدودیت معنایی است» نیازمند اثبات و استدلال است، نه صرف پیشنهاد؛ اما در کلام بارت هیچ استدلالی منطقی بر این مدعا دیده نمی‌شود.

هرش با ابراز تأسف از گسترش نظریه‌ای که صحت آن هم به شدت تأمل‌برانگیز است، نتیجه قهری اما تأخیری آن را شکاکیت رایج امروز می‌داند که امکان تفسیر عینی معتبر را مشکوک می‌شمارد؛ هرچند اشکالات این نظریه در آن روزهای مهیج اولیه نتوانست به سادگی پیش‌بینی شود.

اینکه این وضعیت از شکاکیت و به هم ریختگی علمی تا اندازه زیادی از نظریه ارتباط‌نداشتن با مؤلف ناشی می‌شود، واقعیتی از تاریخ اندیشه اخیر ما به شمار می‌رود؛ بدین سبب که وقتی به یک باره مؤلف با بی‌رحمی از مقام تعیین‌کنندگی معنای متن خودش نفی شود، به تدریج آشکار می‌شود که اصل کافی برای قضاوت درباره اعتبار یک تفسیر وجود ندارد. بنا به ضرورت درونی، مطالعه «آنچه متن می‌گوید» به مطالعه آنچه آن به منتقد فردی می‌گوید، تبدیل شد. صحبت از «خوانش» منتقد از متن، مد روز شد و این عبارت شروع به نمایان شدن در عناوین آثار پژوهشی کرد. به نظر، این کلمه مستلزم آن بود که اگر مؤلف اخراج شده، منتقد هنوز باقی مانده است (ibid: 3).

«هرش» به یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های نظریه خود اشاره می‌کند که همان قصدی بودن معنا است؛ به گمان او، شرط تعیین و اعتبار معنا است؛ زیرا معنا امری متعلق به آگاهی است، نه به لغات و خارج از آگاهی انسان، صحبت از معنا بی‌معناست. تقریباً هر توالی از واژه‌ها، به حکم قراردادهای

زبان، قانوناً بیش از یک مجموعه معنایی را ارائه می‌دهد؛ برای مثال، این گزارش که «قصد دارم امروز به شهر بروم» با تأکید بر هر یک از شش واژه متفاوت به این گزاره، معانی متفاوتی می‌دهد. به نظر او، توالی واژه‌ها به‌طور خاص هیچ معنایی نمی‌دهد تا اینکه کسی یا با آن معنایی را اراده کند یا از آن چیزی را بفهمد. عرصه سحرآمیزی از معانی خارج از آگاهی انسان وجود ندارد. هرگاه معنا به واژه‌ها مرتبط شد، شخصی این ارتباط را برقرار می‌سازد و معنای خاصی را به آنها عاریه می‌دهد (4: ibid).

هرش با شیوه‌ای شبیه به برهان خلف از ناصحیح بودن نتایج و پیامدهای انکار مؤلف و استقلال معنایی متن که همان شکاکیت و نفی تعین است، به وجود اشکال در همه استدلال‌های نظریه استقلال معنایی حکم می‌کند؛ به این صورت که «اگر هر کدام از استدلال‌های مختلفی که در مخالفت با مؤلف آورده می‌شوند، پذیرفته شوند، چنین نتیجه‌ای (شکاکیت) در پی می‌آید. برای اینکه اگر معنای متن از آن مؤلف نیست، پس هیچ تفسیری نمی‌تواند مطابق معنای متن باشد؛ زیرا متن نمی‌تواند معنای معین یا تعیین‌شدنی داشته باشد» (5: ibid)؛ بنابراین جدایی اثر از ذهن مؤلف هرچند به ظاهر تکثر معنایی متن را جانشین معنای واحد می‌کند؛ اما در واقع نه تنها ذهن مؤلف، ذات معنا را از میان بر می‌دارد (219: ibid).

اعتبار تفسیر در برابر ابتکار تفسیر

هرش ضمن تأکید بر این مطلب که میان اعتبار تفسیر و ابتکار تفسیر تفاوت ماهوی وجود دارد، بیان می‌دارد تلاش برای ابتکار در تفسیر به اعتبار تفسیر منجر نمی‌شود. به باور او، اعتبار به تطابق با معنایی اشاره دارد که متن ارائه می‌دهد و در این مسیر زمینه‌های هنجاری مانند «حساسیت»، «مقبولیت»، «قوت» و «جذابیت» اهمیت زیادی ندارد؛ زیرا آنچه متن می‌گوید شاید اصلاً هیچ‌کدام از اینها نباشد (10: ibid).

در تشریح این استدلال هرش، باید اندکی راجع به

اهداف تفسیر توضیح داده شود. برای تأمین برخی از اهداف تفسیری، اهتمام به قصد مؤلف امری ضروری تلقی می‌شود؛ حال آنکه برخی اهداف دیگر اقتضا می‌کنند مؤلف و قصد او به کلی از فرآیند فهم متن برکنار باشد.

برای نمونه، رویکردهای «پدیدارشناختی» به تفسیر، نظیر هرمنوتیک فلسفی گادامر، «معنای متن برای خواننده» را هدف تفسیر و دیالوگ با متن می‌دانند؛ یعنی تطبیق متن با موقعیت هرمنوتیکی مفسر و پاسخ‌گویی متن به دغدغه‌ها و مسائل خواننده است که موضوعیت و محوریت دارد؛ چنانکه ممکن است برای عده‌ای آشکارکردن ارزش «زیباشناختی» متن هدف تفسیری باشد؛ در این صورت غایت و کمال قرائت متن عبارت از به حداکثر رساندن وجوه و زیبایی معنایی متن خواهد بود. پیش‌فرض این رویکرد و هدف تفسیری آن، این است که کثرت و تنوع احتمالات معنایی یک متن نشان از غنا و پرمایگی ظرفیت زیباشناختی آن دارد.

ملاحظه می‌شود طبق هدف‌گذاری تفسیری «زیباشناختی»، محور قرار دادن قصد مؤلف نتیجه‌ای جز محدودکردن احتمال و ظرفیت معنایی متن را به همراه نخواهد داشت؛ بنابراین، در تضاد با رویکرد زیباشناختی است. همچنین دیدگاه مؤلف محور از نظر هدف، تفسیری در تقابل با رویکرد «پدیدارشناختی» نیز هست؛ زیرا براساس محوریت قصد مؤلف، «معنای متن برای مؤلف» نتیجه و خروجی فرآیند قرائت و تفسیر محسوب می‌شود، نه «معنای متن برای خواننده» در دیالوگ با متن که هدف هرمنوتیک «پدیدارشناسانه» متن است.

بن‌مایه این اشکال مخالفان «قصدگرایی» (کاهش ظرفیت معنایی متن با محوریت قصد مؤلف) این است که با طرح پیشنهادی درباره نحوه قرائت متنی (جایگزینی خود متن به جای مؤلف آن) که مبتنی بر تعریف هدف خاصی (افزایش ظرفیت معنایی متن) برای خواندن متن است، به نفی و انکار محوریت قصد مؤلف در امر فهم متن می‌پردازند؛ با این پیشنهاد، دیگر جایی برای قصد

مؤلف در این رویکرد تفسیری خاص باقی نخواهد ماند. اکنون باید دید از نظر هرش، شرط اعتبار تفسیر یک متن چیست. هرش برای اعتباربخشی به تفسیر و تشخیص دادن تفسیر معتبر از بین انبوه تفاسیر نو که از آن به «برج بابل تفسیر» تعبیر می‌کند، تعیین و ثبات معنای اصیل متن (معنای لفظی) را لازم می‌داند. به باور او، اساس تفسیر بر تعیین و بازتولید معنای مؤلف، متکی است و تنها در این شرایط یک تفسیر معتبر ایجاد می‌شود؛ به همین سبب، هرش تأکید می‌کند اگر یک مفسر به وجود معنای متعین در متن باور نداشته باشد، چیزی برای بازتولید باقی نمی‌ماند. به بیان دیگر، وجود معنای مستقل در متن، باعث توجه مفسر به یک متن می‌شود (Hirsch, 1998: 18). به همین سبب، هرش معنای متن را برابر با قصد مؤلف می‌داند (Hirsch, 1976: 6).

به باور هرش، مفسر به هنگام تفسیر، دست به گزینش و انتخاب می‌زند؛ اما اینکه مفسر در این فرایند چگونه عمل می‌کند، در معنای خلق‌شده او مؤثر خواهد بود؛ بنابراین، تفسیر، فرایند اتوماتیک نیست؛ بلکه مخلوق مفسر است. در این میان، تفسیر معتبر واجد دو ویژگی است: اول اینکه در یک فضای اخلاقی «معنای متعین» بر «معنای ناهنجار» (بدون توجه به قصد مؤلف) ارجحیت یابد (Hirsch, 1976: 13-15)؛ دوم اینکه مفسر به هنگام تفسیر به جای استناد به تجربیات شخصی به تجربیات مشترک انسانی رجوع کند (ibid: 82-84) که حاصل این دو توجه به قصد مؤلف به جای قصد مفسر است.

بنابراین، هدف تفسیر از منظر قصدگرایان اعتبار تفسیر است که لازمه آن محدودیت است؛ بنابراین، هرش تأکید می‌کند اعتبار تفسیر که به تطابق با معنای ارائه‌کننده متن اشاره دارد (یعنی همان دستیابی به قصد مؤلف)، به معنای ابتکار و نوآوری (یعنی به حداکثر رساندن وجوه و زیبایی معنایی متن) در تفسیر نیست.

مغالطه قصدی

هرش برای مقابله با نظریه استقلال معنایی به تضعیف

یکی دیگر از استدلال‌های مشهور آنها اشاره می‌کند که بر تمایز میان قصد صرف برای انجام کار و اجرای کامل آن مقصود، استوار است. به نظر هرش، پیشینه رواج گسترده این بحث را باید در مقاله‌ای با نام «مغالطه قصدی» (سفسطه تعمّدی) جست. نویسندگان این مقاله یعنی «ویمسات»، منتقد ادبی و «مونروئه بردسلی» فیلسوف، مدعی‌اند طرح یا قصد مؤلف نه اساساً امری در دسترس است و نه به منزله معیاری برای قضاوت در باب موفقیت یک تفسیر و نقد ادبی، مطلوبیت و کارآیی دارد؛ زیرا معنای یک اثر هنری یا ادبی تقلیل‌ناپذیر به خواست مؤلف آن است.

بردسلی در تشریح نظریه خود، حجمی بزرگ، تاب‌دار و تخم‌مرغی شکل از چوب جلاداده شده‌ای را تجسم می‌کند که به صورت اریب و زاویه‌دار روی زمین نصب شده است؛ او ادعا می‌کند سازنده این مجسمه می‌خواسته است سرنوشت بشری را نمادسازی کند؛ اما هرچه دقت شود، چنین معنایی در آن دریافته نمی‌شود. در این صورت، آیا باید به سادگی گفت ما مفهوم آن را در نیافته‌ایم، وگرنه آن مفهوم حتماً آنجاست؛ زیرا آنچه مجسمه به صورت نمادین نشان می‌دهد، دقیقاً همان چیزی است که سازنده آن به دنبال نمادسازی آن بوده و آن را قصد کرده است؟!

ویمسات و بردسلی اعتراف می‌کنند محوریت قصد مؤلف در طی تاریخ نقد ادبی، یک اصل تلقی شده است و به ندرت در این وادی نمونه‌هایی وجود دارند که در آن، رویکرد مفسر و منتقد متأثر از دیدگاه او درباره «قصد مؤلف» نباشد. «قصد» از نظر آنها عبارت از طرح یا نقشه‌ای است که مؤلف در ذهن داشته و عامل وادارکننده و محرک او برای نوشتن بوده است (Barthes, 1995).

(90) با این تعریف ناروا از قصد، ویمسات و بردسلی این استدلال مغالطه‌آمیز را مطرح می‌کنند که قصد صرف نویسنده، یعنی طرح یا نقشه مدنظر مؤلف، لزوماً به معنای موفقیت او در اجرای آن نیست. آنها معتقدند با توجه به اینکه کار واقعی نویسنده در متن نشان داده می‌شود، هرگونه سعی و تلاش ویژه برای استنباط از هدف مدنظر نویسنده به صورت ناروا خواست شخصی نویسنده را با

زیرا به نظر برخی، از جمله بابک احمدی، در این مورد هرش و اشتراوس با هم هم‌داستان‌اند. به نظر اشتراوس، تأویل ابزاری است که به یاری آن نیت گوینده مشخص می‌شود. با تأویل می‌توان دآوری کرد آیا گوینده نیت خود را درست بیان کرده است یا نه؛ اما توصیف، کوششی است برای فهم این نکته که انگیزش او در بیان چه بوده و تا چه حد اختیاری بوده است (احمدی، ۱۳۸۰: ۵۹۷).

اشتراوس سپس با بیان اینکه «تأویل» و «توصیف» در حکم فهم دو معنای نامستقیم‌اند، مدعی است اولی از سوی گوینده به گونه‌ای عمدی طرح می‌شود و دومی به گونه‌ای غیر عمدی؛ اما معنای مستقیم متن نیت اصلی مؤلف است که اگر ما نمی‌توانیم آن را بشناسیم، دلیل کافی نیست که انکارش کنیم (همان: ۵۹۸-۵۹۷).

هرش نیز در پاسخ به مغالطه قصدی، شرط ارزیابی اقتضای اسلوبی و زیبایی یک متن را تشخیص و تمییز میان نیت مؤلف برای انتقال معنا و نیز تأثیرگذاری مؤلف در انتقال آن دانسته است؛ برای مثال، او قضاوت درباره عمق و وسعت یک رساله اخلاقی بدون تمییز و تشخیص میان نیت مؤلف برای نیل به عمق بخشیدن به آن با میزان موفقیت او در انجام این کار را بی‌معنی می‌داند؛ زیرا ارزیابی نیت و اجرا همواره دو امر متمایزند.

در نهایت، هرش در بیان ناحق و نابجا بودن غضب قصد مؤلف توسط متن، به شاهبیت اصلی نظریه‌اش، یعنی قصدی بودن معنا اشاره می‌کند که با مثال حک‌شدن تصادفی جمله «شکسپیر» روی شن‌های ساحل دریا تشریح کرده است:

«اگر معنای متن هر آن چیزی باشد که از آن برداشت می‌شود (حتی اگر برداشت‌ها متعدد و متضاد باشند)، بدین معنا است که هیچ معنای خاصی ندارد. گفتار از لحاظ منطقی، هیچ وجود معینی ندارد؛ مگر آنکه یک نویسنده یا خواننده بگوید یا بخواند. متن حتی یک توالی کلمات هم نیست، تا زمانی که تحلیل شود، تا آن زمان صرفاً توالی علامت‌ها است؛ زیرا گاهی اوقات ممکن است کلمات

اجرای عمومی او برابر و یکسان می‌داند؛ درحالی‌که معنای متن، موضوع عمومی است، نه هدف شخصی که منتج به واقعیت هم نشده است (Hirsch, 1967: 11).

طرفداران مغالطه قصدی، وجود قصد مؤلف را به‌عنوان طرح و نقشه پیشینی او یک ضرورت می‌دانند؛ زیرا روشن است متن شعری یا ادبی با تصادف به وجود نمی‌آید؛ بلکه تراوش ذهن کسی است؛ یعنی یک علت هوشمند آن را پدید آورده است. این ضرورت، بسیاری را واداشته است که تصور کنند معنای یک اثر و متن، مسلماً معنایی «شخصی» است؛ یعنی وضعیت روحی و احساسات و احوال شخصی مؤلف را منعکس می‌کند؛ بنابراین، در مقام فهم و تفسیر اثر باید به دنبال درک معنای مقصود مؤلف بود (Barthes, 1995: 91).

تمام نکته مقاله مغالطه قصدی آن است که در آن مغالطه‌ای صورت پذیرفته است. در اینجا دو قصد وجود دارد؛ نخست قصدی که محرک و وادارنده نویسنده و مؤلف برای تولید اثر بوده است؛ این قصد یقیناً امری ضروری و لازم برای تدوین و تکوین متن است. دومین قصد، آن است که قصد اولیه مؤلف به‌عنوان هدف تفسیری در مقام فهم و تبیین متن، محور قرار می‌گیرد؛ البته هیچ ضرورت و الزامی آن را همراهی نمی‌کند. مغالطه آن است که آن ضرورت در مقام پیدایش متن به اینجا منتقل شود که مقام فهم متن است.

به تعبیر دیگر، برای پرهیز از مغالطه لازم است بین قصد به معنای طرح و برنامه‌ای که در ذهن مؤلف وجود دارد (یا نحوه احساس او در زمان نگارش متن)، با قصد به معنای ملاک و معیاری برای تعیین معنای واقعی متن و شاخص تعیین درستی و نادرستی فهم اثر، تفکیک قائل شد. ریشه مخالفت این گروه با مدافعان قصدگرایی و محوریت قصد مؤلف در عمل تفسیر، تفکیک‌نکردن این دو تلقی از «قصد» است.

برای روشن‌شدن بیشتر این مطلب، تفکیک لئواشتراوس بین تأویل و توصیف، کارساز به نظر می‌رسد؛

در متن فوق تمرکز می‌کند: یکی نبود توان بازتولید قصد مؤلف و دیگری نبود اطمینان به بازتولید آن. هرش در پاسخ به مورد اول، ابتدا بر این نکته تأکید می‌کند که ریشه آن را باید در آموزه اصلی کانت، یعنی، تفکیک نومن از فنومن و در ادامه آموزه‌های «هوسرل»، مبنی بر تفکیک «تجربه معنایی» و «خود معنا» جست.

کانت ضمن ترسیم دوگانه ای به نام نومن (پدیده) / فنومن (پدیدار) بر آن بود که شناخت ما نسبت به پدیده‌ها همواره با وساطت مقولاتی شکل می‌گیرد که از ذهن ما نشأت گرفته‌اند؛ بنابراین، اشیایی که بر ما پدیدار می‌شوند، همواره در چارچوب مقولات ساخته ذهن اند (کانت، ۱۳۶۲: ۴۰۰-۳۹۹)؛ به همین سبب، گرچه جهان خارج و اشیا مستقل از ما وجود دارند، امکان شناخت نسبت به ذات آنها ممکن نیست. حال اگر معنا نوعی «نومن» تصور شود و دیدگاه کانت به عرصه متن و معنای آن تعمیم داده شود، نتیجه منطقی، آن خواهد شد که متن، مستقل از خواننده، معنایی دارد؛ اما هیچ کس به آن معنا آن گونه که در واقع هست، راهی ندارد؛ بلکه آن را همواره در ضمن مقولات ذهنی در ذهن خود می‌آورد؛ بنابراین، درک و تجربه معنایی هر شخص با دیگری و همچنین با اصل معنای واقعی متن متفاوت خواهد بود.

هرش در تشریح بیشتر اشکال روانشناسی گروهی می‌گوید: محور قرار دادن قصد مؤلف و تأکید بر بازسازی دنیای ذهنی صاحب اثر به‌عنوان هدف تفسیر، ما را به وادی «روانشناسی گروهی» می‌کشاند و چیزی را هدف تفسیر قرار می‌دهد که دور از دسترس ماست. بازسازی معنای مقصود مؤلف ممکن نیست و حتی در صورت امکان، اطمینان‌بخش نخواهد بود؛ یعنی نمی‌توان مطمئن بود آنچه از دنیای درونی و روان نویسنده درک می‌شود، منطبق با واقع است. پس بهتر است متن را در ارتباط با علائق حاضر خود ببینیم و تلاش نکنیم به دنیای خصوصی مؤلف و وجود پنهان ذهن و روان او دست یابیم؛ بلکه بکوشیم واقعیات عمومی زبان را مبنای فهم متن قرار دهیم. هرش در پاسخ به قسمت اول این شبیه

صرفاً هم‌آوایی داشته باشند (همان‌گونه که در مقایسه، تمامی متون می‌توانند این‌چنین باشند) و گاهی اوقات همان کلمه می‌تواند معنای متفاوت داشته باشد؛ برای مثال، وقتی ما در قصیده «وردزورث» عبارت «بیشترین شایستگی برای رحمت» را می‌خوانیم، آیا ما از کلمه «بیشترین» مفهوم یک صفت عالی با صرفاً یک تشدیدکننده مثل کلمه «خیلی» را درک می‌کنیم؟ حتی در این سطح مبتدی، علامت‌ها تفاسیر گوناگونی دارند و تا زمانی که تفسیر نشده‌اند، متن به هیچ‌وجه چیز خاصی نمی‌گوید» (Hirsch, 1967: 13-14).

البته هرش در این مقام فقط سعی می‌کند با قصدی دانستن معنا و در نتیجه، لزوم انتصاب آن به یک موجود ذی‌شعور، نسبت دادن معنا به صرف متن را انکار کند و نظریه استقلال معنایی را به چالش بکشد. با این کار، دو گزینه برای مرجعیت معنا باقی می‌ماند؛ یکی مؤلف و دیگری مفسر (که هر دو موجود، ذی‌شعورند)؛ اما در نهایت، گزینه مفسر را هم ابطال و در نتیجه، مؤلف را مرجع تعیین معنا و شرط اعتبار تفسیر معرفی می‌کند.

صعوبت بازآفرینی قصد مؤلف

اریک هرش درباره «شبهه صعوبت بازآفرینی قصد مؤلف» دو دسته از اشکالات وارده بر قصدگرایی را در این حوزه بررسی می‌کند که با عناوین «روانشناسی گروهی» و «تاریخمندی» از آنها یاد می‌کند و به آنها پاسخ می‌گوید. او اشکال اول (روانشناسی گروهی) را این گونه تقریر می‌کند:

«با توجه به اینکه همه ما با نویسنده متفاوتیم، نمی‌توانیم معنایی که قصد واقعی اوست، مجدد تولید کنیم. اگر گاهی هم بر حسب تصادف بتوانیم چنین کاری کنیم، هنوز مطمئن نیستیم چنین کاری را انجام داده‌ایم. پس چرا ما خودمان را با چنین وظیفه غیر ممکن درگیر کنیم؛ درحالی‌که می‌توانیم انرژی خود را صرف کارهای مفیدتری کنیم؛ مانند نگارش یک متن مرتبط با دغدغه‌های خودمان (ibid: 14).

هرش برای پاسخ به این اشکال بر دو نمونه ذکر شده

ارتباط مؤلف و مفسر، برای اهتمام به کشف نیت مؤلف کافی و عقلانی است؛ هرچند نویسنده و مفسر نمی‌توانند یقین داشته باشند برقراری ارتباط انجام شده است، قطعیت، نکته مهم این مطلب نیست. بسیار محتمل است نویسنده و مفسر معانی یکسانی را استنباط کنند.

اما درباره اشکال دوم یعنی تاریخ‌مندی، ریشه مخالفت‌های تاریخ‌مندی در دیدگاه پساکانتی مشاهده می‌شود که گونه دیگری از اشکالات وارد بر قابلیت بازآفرینی معنا است. این دیدگاه در هرمنوتیک، «ساخت‌گرایی» نام گرفت و بر این اصل استوار است که معنایی متعین، فارغ از فهم خواننده وجود ندارد؛ بلکه معنا با فهم خواننده و معلومات و معارف و مفاهیم و پیش‌دانسته‌های او تعیین می‌یابد. از این منظر، معنا مستقل از خواننده وجود ندارد. دیدگاه کانتی، دخالت مفاهیم و مقولاتی مانند زمان، مکان و علیت را که چارچوب‌های ذهنی بشرند، در فرایند فهم و معرفت دخالت می‌داد. اصلاحی که دیدگاه پساکانتی انجام داد، این بود که مقولات را از چارچوب‌های ذهن به مقولات اجتماعی و سنت تغییر و تعمیم داد؛ با این توضیح که مقولاتی که ما بر حسب آنها می‌فهمیم، معلومات و پیش‌دانسته‌های عصری‌اند؛ مقولاتی‌اند که در جامعه و در سنت رواج دارند (مارش و استوکر، ۱۳۷۸: ۱۹۶-۱۹۵).

هرش با اذعان به تأثیر محدود تاریخ در دستیابی به قصد مؤلف، تنها شکل مطلق تاریخ‌گرایی افراطی را انکار می‌کند. به نظر او، شکل مطلق شکاکیت تاریخی، نباید با این آموزه صحیح از محدودیت‌هایی خلط شود که هر مفسری گاهی با آن سروکار دارد. تنها شکل مطلق تاریخ‌گرایی افراطی، تفسیر بازشناختی را تهدید می‌کند که بر اساس آن، معانی گذشته ذاتاً برای ما بیگانه‌اند و ما هیچ دسترسی «موثقی» به آن معانی نداریم؛ بنابراین، هرگز نمی‌توانیم «به درستی» درکشان کنیم (Hirsch, 1967: 40). به باور هرش، حتی امکان جداسازی محتوا از فضای تاریخ‌مند وجود دارد؛ زیرا «اگر ما نتوانیم یک محتوا را از فضایی که در آن قرار گرفته است، جدا

می‌گوید: بُعد عمومی معنای متن، یعنی زبان را نباید با بُعد خصوصی آن، یعنی ذهن مؤلف، خلط کرد. اساساً بُعد خصوصی، از متن استنباط‌شدنی نیست؛ به دلیل آنکه معنا امری عمومی و همگانی است و خصوصی نمی‌شود (Hirsch, 1967: 14-15)؛ بنابراین، تجارب معنایی امری شخصی است که امکان درک آن برای افراد دیگر میسر نیست؛ اما معنا امری عمومی و دردسترس برای همگان است؛ به همین سبب، هرش تأکید می‌کند «قابل بازآفرینی نبودن تجربه معنایی، همان غیرقابل بازآفرینی بودن معنا نیست» (ibid: 16).

هرش سپس به قسمت دوم اشکال می‌پردازد که بحث عدم کسب اطمینان از دستیابی به معنای مقصود مؤلف است. به نظر او، خواننده هرگز نمی‌تواند معنای مقصود مؤلف را به‌طور قطع بداند؛ زیرا نمی‌تواند به درون ذهن او وارد شود تا مقصود مؤلف را با آنچه خودش می‌فهمد، مقایسه کند و تنها با مقایسه مستقیم به یقین می‌رسد که معنای مدنظرشان برابر است.

اما نباید اجازه داد این حقیقت آشکار به این نتیجه‌گیری شتاب‌زده منتج شود که معنای مدنظر نویسنده دسترس‌ناپذیر به نظر می‌رسد و بنابراین، تفسیر آن بی‌فایده خواهد بود. خلط اصل عدم قطعیت در فهم با اصل ممکن‌نبودن فهم آن، اشتباهی فاحش به نظر می‌رسد. به تعبیر روشن‌تر، عدم قطعیت (وصول به معنا) با عدم امکان (وصول به معنا) یکسان و برابر نیست. بسیاری از قواعد مفید و کارآمد (مخصوصاً فرضیاتی که هنوز اثبات نشده‌اند) از قطعیت منطقی برخوردار نیستند. به دلیل اینکه قطعیت در تفسیر غیر ممکن است، هدف آن قاعده (تفسیر) باید دستیابی به توافق درباره اساس شناخت باشد که می‌گوید درک درست احتمالاً به دست می‌آید. موضوع این نیست که قطعیت برای مفسر دست‌یافتنی باشد، بلکه این است که آیا معنای مقصود نویسنده برای خودش (یا حتی برای دیگران) دست‌یافتنی است. آیا درک درست ممکن است (ibid: 17). از نظر هرش، احتمال موجود در

می‌سازد» (ibid: 31-32)؛ اما در ادامه به‌عکس، برای اثبات قابلیت تعین معنا از قابلیت اشتراک‌پذیری کمک می‌گیرد «قابلیت تعین، خاصیتی از معناست که حضورش برای اینکه اصولاً چیزی برای بازتولید وجود داشته باشد، ضروری است، قابلیت تعین صفت ضروری هرگونه معنای اشتراک‌پذیر است» (ibid: 54)؛ بنابراین، به نظر می‌رسد یکی از مشکلات مبنایی هرش در اثبات نظریه‌اش اثبات نکردن قابلیت تعین معنا است. این در حالی است که تعین معنا به دلایل ذیل قابلیت اثبات را داراست:

یکی اینکه براساس علم حضوری، هر شخصی با مراجعه به وجدان خود در می‌یابد هیچ‌گاه در ذهن معنای نامعین تصور نمی‌کند و در مفاهمه هم قصد ارائه معنای معین را دارد. حتی منکرین تعین معنا هم در گفتار و نوشتار خود قصد بیان یک معنای معین را دارند؛ بنابراین، با توجه به یکسان‌بودن ساختار ذهن انسان‌ها دریافته می‌شود انسان‌ها در مفاهمه به تعین معنایی متن قائل‌اند؛ زیرا گوینده اساساً نمی‌تواند معنای نامعین، متغیر و نسبی را در ذهن خود بیافریند و ادعای معنای نامعین، به معنای نداشتن معنا در ذهن است.

دلیل دیگر بر تعین معنا، حکمت وضع و اختراع زبان و ادبیات است؛ زیرا انگیزه تولید زبان، به مفاهمه و ارتباط بین افراد مختلف نیاز دارد و لازمه این امر، قابلیت بازتولید و اشتراک‌پذیری معناست و شرط اشتراک‌پذیری، تعین آن است. چگونه می‌توان در یک امر نامعین با یکدیگر شریک شد؟!

همچنین هرش برای مقابله با نظریه استقلال معنا که آن را وجه مشترک همه مخالفان قصدگرایی می‌داند، دو نکته را مبنای کار خود می‌داند؛ یکی اینکه معنا از سنخ آگاهی است، نه واژگان. هرش با این آموزه که ظاهراً آن را از هوسرل به عاریت گرفته، متن‌محوری در حال شیوع آن زمان را مورد هجوم قرار داده و به گمان خود ابطال کرده است. در این صورت، دو موجود ذی‌شعور (مؤلف و مفسر) برای محوریت‌یافتن تفسیر و تعین معنا باقی می‌مانند؛ هرش با نکته

کنیم، ما نسبت به هیچ‌چیز در دنیا نمی‌توانیم فهمی داشته باشیم» (Hirsch, 1976: 3)؛ بنابراین، اگر ایده گادامر در این مورد پذیرفته شود که معنای یک متن مربوط به دوره زمانی است که در آن حیات دارد، تمامی معیارهای خود را برای تطابق با واقعیت از دست داده‌ایم. (Hirsch, 1965: 493). این استدلال هرش را حتی منتقدین او چون دیوید کوزنز هوی هم پذیرفته‌اند. به باور او، ایده حذف قصد مؤلف از فهم متن، به سبب حاضرنبودن متن و ماهیت تاریخی آن ضعیف و لرزان است «اینکه به بهانه فاصله تاریخی ما با مؤلف و حاضرنبودن او، قصد مؤلف خارج از محتوای پیام متن قلمداد شود، استدلال کاملاً ضعیفی است» (کوزنزهوی، ۱۳۷۱: ۳۲۷).

نقد و بررسی:

به‌طورکلی به نظر هرش، قابلیت تعین به همراه قابلیت بازتولید (اشتراک‌پذیری معنا)، دو ضرورت معنا برای تفسیر محسوب می‌شوند؛ زیرا اگر معنا بازتولیدپذیر (اشتراک‌پذیر) نباشد، تحقق آن با شخص دیگر (مفسر) غیر ممکن می‌شود و همچنین تا معنا معین نباشد، نمی‌تواند اشتراک‌پذیر باشد؛ چون معنای نامعین نه محدوده‌ای دارد و نه هویتی ثابت. در این صورت، با معنایی که در ذهن شخص دیگری است، مطابق و یکسان نیست (ibid: 44).

به نظر می‌رسد هرش در اثبات قابلیت تعین و اشتراک‌پذیری معنا یا متوسط به «مغالطه دور» شده است یا همان‌گونه که بیان شد تعین معنا را فرض مسلم می‌گیرد و از اثبات آن شانه خالی می‌کند؛ زیرا ابتدا برای اثبات قابلیت اشتراک‌پذیری با وعده اثبات تعین از تعین معنا کمک می‌گیرد و چنین می‌گوید «قابلیت بازتولید (و در نتیجه، اشتراک‌پذیری) معنای لفظی، مشروط به آن است که چیزی برای بازتولید وجود داشته باشد. من فعلاً فرض را بر این می‌گذارم که هر معنای لفظی به‌صورت تعریف‌شده در فوق، پدیده‌ای معین است با محدوده و مرزی روشن که آنچه هست را از آنچه نیست، متمایز

دوم که لزوم عینی دانستن و در نتیجه، ثبات معنای متن است، مفسر را هم کنار می‌زند و با بی‌رقیب ماندن مؤلف، محوریت قصد مؤلف را اثبات می‌کند.

اما دربارهٔ نکتهٔ دیگر، یعنی سلب کامل معنا از واژه‌ها، به نظر می‌رسد استدلال‌های هرش خالی از اشکال نباشد؛ یکی از مهم‌ترین آنها شبههٔ مشهور، کفش سیندرلا است. همان‌طور که بیان شد یگانه ملاک اعتبار تفسیر، تطابق آن با قصد و نیت مؤلف است. به باور هرش، تنها معنایی معتبر است (سیندرلای واقعی کسی است) که مطابق با قصد مؤلف باشد (سایز پای او برابر با کفش بلورین باشد). همچنین قصد مؤلف از سنخ آگاهی بوده است، نه واژگان و الفاظ؛ بنابراین، محدود و محصور به ذهن مؤلف است؛ درحالی‌که دسترسی مستقیم به ذهن مؤلف (کفش سیندرلا) مقدور نیست و ما فقط به فهم خودمان یا تفاسیر مختلف (مدعیان متعدّد سیندرلابودن) دسترسی داریم. حال سؤال این است که چگونه می‌توان فهمید فهم مدنظر همان معنای واقعی متن (سیندرلای واقعی) است؛ بدون دسترسی به قصد مؤلف (کفش بلورین) و تطابق فهم مدنظر با آن؛ زیرا اگر پذیرفته شود مشخصات یک معنا تغییر می‌کند، دیگر راهی برای یافتن سیندرلای واقعی از میان انبوه مدعیان وجود ندارد. کفش بلورین مطمئنی برای آزمودن افراد وجود ندارد؛ زیرا آن کفش قدیمی دیگر اندازهٔ پای سیندرلای جدید نیست» (ibid: 48).

برای این اشکال، پاسخ‌های مختلفی ارائه شده است؛ مثل مراجعه به خویشتن و استفاده از علم حضوری و تعمیم آن به سایر علوم؛ این پاسخ در اعتباربخشیدن به تفسیر، چندان راهگشا نیست؛ اما یکی از راههایی پیشنهاد شده در حوزهٔ معرفت‌شناسی و نیز در حوزهٔ تفسیر، قیاس و سنجش اطلاعات در باب یک حقیقت مشخص با سایر اطلاعات در حوزه‌های مختلف است. در صورت وجود تناقض در اطلاعات، باید به اصلاح اطلاعات پرداخت؛ تا جایی که مجموعه‌ای از اطلاعات سازگار و هماهنگ با هم به دست آید. درست شبیه حل کردن یک جدول کلمات.

در حوزهٔ مباحث تفسیری هم، اگر برداشت ما از متن

(تفسیر مدنظر) با سایر اطلاعات ما از معیارهای زبانی متن، اجزای دیگر متن، تیپ و جنس متن، شخصیت مؤلف و ... سازگار بود، می‌توان تا حدودی مطمئن شد تفسیر فهم‌شده، مطابق قصد مؤلف است؛ در غیر این صورت، تفسیر غیر معتبر است و این مطلبی است که هرش (البته با قبول تلویحی ظرفیت معنایی متن) با عنوان ضوابط تأیید تفسیر در قالب چهار ضابطه مطرح می‌کند.

اما گادامر در مقام پاسخ بر این اصل پافشاری می‌کند که زبان عامل تعیین معنا است. از نظر گادامر، سنت^۵ سرشتی زبانی دارد. وقتی سنت به صورت مکتوب در می‌آید، اهمیت سرشت زبانی آن آشکار می‌شود. سنت، تاریخ فهم‌ها و تفاسیر گوناگون است و مکتوب‌یافتن آن به منزلهٔ تثبیت اندیشه‌های گوناگون است که از مؤلف و مفسر جدا می‌شود و همچون اظهاری از زندگی او فهمیده نمی‌شود؛ زیرا آنچه در نوشتار ثبت می‌شود، دارای معناست و افرادی که آن متن را می‌خوانند، در آن معنا سهیم می‌شوند (احمدی، ۱۳۸۰: ۲۱۶).

به نظر می‌رسد اگر هرش از ابتدا یک ظرفیت معنایی برای واژه‌های ترکیب‌شدهٔ اثر قائل می‌شد که توانایی انتقال مفهوم از مؤلف به مفسر را داشته باشد، با اشکالات کمتری مواجه می‌شد؛ زیرا برای برقراری ارتباط بین ذهن مفسر و مؤلف به یک وسیلهٔ ارتباطی نیاز است که همان اثر باوجود محدودیت‌ها و نواقص‌اش، بهترین وسیلهٔ ارتباطی محسوب می‌شود؛ البته نه به منزلهٔ هدف نهایی از قرائت متن، به منزلهٔ وسیله‌ای کمک‌کننده برای یافتن قصد مؤلف.

نتیجه

اصل قدیم مقبول در تفسیر و هرمنوتیک تا قبل از قرن بیستم بر قرائت متن براساس محوریت قصد مؤلف استوار بود؛ اما از اوایل قرن بیستم هم‌زمان با تحول شگرف در بیشتر علوم، این اصل مقبول (محوریت قصد مؤلف) با حجم‌های سنگین مواجه شد.

پیش‌فرض اولیهٔ تفسیر به‌ویژه در هرمنوتیک قدسی این بود که متکلم یا ماتن (مؤلف) از هر نوع عناد و نیز غفلت

فلسفی، بر این نوع تعریف از قصد مؤلف وارد است که هرش هم با رویگردانی از این تعریف، آن اشکالات را از نظریه خود دفع می‌کند؛ بنابراین، به نظر می‌رسد محل نزاع اصلی هرمنوتیک‌های مؤلف‌محور با مخالفان (مثل هرمنوتیک فلسفی یا نظریه استقلال معنایی متن و اعتراض آنها به محوریت قصد مؤلف)، در همین تعریف جدید شلایر ماخر از مؤلف‌محوری و فراروی او از فهم خودآگاه مؤلف باشد، نه حتی خود قصد مؤلف.

شاید یکی از علل عمده این تغییر در تعریف قصد مؤلف، تعمیم هرمنوتیک قدسی به متون غیر مقدس و هم‌سنگ دانستن آنها یا به‌عکس، قدسی‌پنداشتن برخی متون غیر مقدس و در نتیجه، ناقص و غیر آرمانی جلوه‌یافتن متون مقدس پنداشته شده و تعمیم آن به سایر متون مقدس بوده است؛ غافل از اینکه مؤلف در متون مقدس (دست‌کم در نگاه مخاطبان) تفاوت ماهوی با متون غیر مقدس دارند؛ زیرا مؤلف در متون مقدس، صاحب حکمت و عصمت صددرصد محسوب می‌شود.

همچنین در خصوص متون دینی، هدف همواره درک و فهم مقصد‌گوینده سخن، «باری‌تعالی» است. روح دین‌داری لیبیک‌گفتن عملی و نظری به پیام پروردگار است. گوهر ایمان دینی، تصدیق حقایقی است که خداوند از طریق وحی و پیام خویش انجام آنها را از بشر خواسته است (طاهری، ۱۳۸۳: ۲۳۸).

بنابراین، همین نقصان‌ها و اشکالات در متون غیر مقدس بود که امثال شلایر ماخر را (برای درک بهتر موضوع مدنظر مؤلف از طریق کشف جهل و غفلت او) مجبور به طرح تعریفی موسع از قصد مؤلف و فراروی از دانش خودآگاه او کرد؛ زیرا مؤلف در نظر آنها دیگر یک حکیم مطلق نبود و چه‌بسا امکان داشت از گفتار یا نوشتار او به سررشته‌هایی دست یافت که مؤلف هنوز به آنها نرسیده باشد و فقط در ضمیر ناخودآگاه او حضور داشته باشد و گاهی احساس شود مفسر حتی بهتر از مؤلف، متن او را درک می‌کند؛ بنابراین، هرش با این پیش‌فرض که در تعیین معنای لفظی متن (که پایه تفسیر معتبر محسوب

میرا است یا دست‌کم از نظر سطح معرفت و علم در مرتبه‌ای بسیار بالاتر از شأن مفسر قرار دارد؛ بنابراین، آرمان‌نهایی مفسر متن، تنها درک مراد و مقصود مؤلف برای به کار بستن آنها و در نتیجه، نیل به سعادت بود؛ بنابراین، تصور اینکه نویسنده ممکن است از نکته‌ای غافل بوده باشد یا اینکه با بازخوانی متن و استنتاج و دیالوگ با آن از قصد مؤلف فراتر رود و به اشتباهات یا مغفولات نویسنده دست یابد، وجود نداشت؛ زیرا رسیدن به منظور نویسنده (برای عمل به آن) آرمان و نقطه‌نهایی تفسیر بود؛ چنانکه خود نویسنده هم برای مفسر در اوج و نقطه آرمانی قرار داشت. این اعتقاد در کلام افرادی مثل کلادنیوس تصریح می‌شود که اگر مفسر نیت مؤلف را کشف نکند یا (حتی اگر) چیزی فراتر از قصد گوهری و نهایی او دریابد، در آن صورت متن فهم نشده است (پورحسن، ۱۳۸۴: ۲۲۴).

اما با استعلائی سوژه مدرن، به‌ویژه در آثار دکارت، بیکن و حتی کانت و کشف ضمیر ناخودآگاه انسان (مؤلف) توسط فروید و همچنین آشکارشدن تعارضات علمی و درونی نسخه‌های موجود عهد عتیق و عهد جدید و دیگر کتب معتبر قدیمی و شاید از همه مهم‌تر، تشکیک در امکان شناخت حقیقت با تفکیک «نومن» از «فنومن» توسط کانت و ظهور و بروز آن در اندیشه‌های نوکانتی، آرام‌آرام این اندیشه در هرمنوتیک مطرح شد که مفسر متن را به مراتب بهتر از مؤلف درک می‌کند؛ برای مثال، شلایر ماخر (و شاگرد با واسطه او، دیلتای) ادعا می‌کنند مفسر از اموری (از شخصیت و متن مؤلف) آگاهی دارد که خود او هم از آن بی‌اطلاع است (احمدی، ۱۳۸۰: ۵۳۴) که تفسیر فنی سعی در استخراج آن اطلاعات می‌کند.

با وجود این تغییر عمیق در هدف و خاستگاه تفسیر، همچنان ادعای شلایر ماخر و هرمنوتیک رمانتیک، لزوم دستیابی به قصد مؤلف در تفسیر است؛ درحالی‌که این قصد مؤلف با قصد مؤلف هرمنوتیک کلاسیک و همچنین، هرمنوتیک نئوکلاسیک هرش تفاوت اساسی دارد و عمده شباهت وارد بر قصد مؤلف، به‌ویژه اشکالات روانشناسی گروهی و بسیاری از شباهت دیگر هرمنوتیک

اما درمقابل، هرش برای گریز از این نابسامانی، فرایند تفسیر را دارای دو مرحله اصلی می‌داند: یکی حدس زدن مراد مؤلف (نظریه پردازی) و دیگری سنجش و ارزیابی میزان اعتبار این حدس (نقد)؛ البته باید دقت داشت این دو مرحله در مقام عمل از هم به طور کامل جدا نیستند؛ بلکه مفسر هم‌زمان با بازسازی تدریجی معنا به حدس و نقد حدس نیز می‌پردازد؛ اما این همراهی دائمی مانع از اعتقاد به روشمندی نقد نمی‌شود (ibid: 204)؛ بنابراین، «منطق اعتبار» هرش مبتنی بر منطق احتمالات است که بر اساس آن، «اعتبار فعلی» و نه «صحت نهایی» تفسیر سنجیده می‌شود و بر اساس آن قواعد، یک تفسیر، محتمل‌تر و در نتیجه، معتبرتر از سایر تفاسیر قلمداد می‌شود. اینگونه هرش با تأکید بر اعتبار فعلی به جای صحت نهایی، از دام مطلق‌گرایی می‌رهد و هم‌زمان با تأکید بر کشف قصد مؤلف در فرایند تفسیر از نسبت‌گرایی می‌گریزد و زمینه را برای تفسیر متون دینی فراهم می‌آورد.

شایان ذکر است هرش برای ارائه راهکار عملی در تفسیر متون، منطق اعتباری را مطرح می‌کند که از قواعد چهارگانه‌ای تشکیل یافته است. با کمک این قواعد، از احتمال کشف قصد مؤلف و در نتیجه، وصول به تفسیر معتبرتر، اطمینان بیشتری حاصل می‌شود؛ به‌ویژه درباره متون دینی که به مؤلف دسترسی مستقیم وجود ندارد. این قواعد، ضوابط تأیید تفسیر نامیده می‌شوند و به قرار زیرند:

۱. «مشروعیت»: بررسی احتمال مجاز بودن قرائت حدس زده شده در چارچوب هنجارهای عمومی زبانی که متن از آن ساخته شده است. از نظر علمای اسلام هم، تسلط بر زبان و ادبیات عرب و علوم مرتبط با آن مثل لغت و صرف و نحو، معانی و بیان و حتی علم اصول از مقدمات تفسیر قرآن شناخته می‌شود.

۲. «مطابقت»: سنخیت داشتن تفسیر مذکور با همه اجزای متن، نه فقط بخشی از آن. اهتمام ویژه به محتوای این قاعده تا حدی است که برخی مثل علامه طباطبایی (ره) معتبرترین تفسیر را تفسیر قرآن با قرآن می‌دانند؛ به‌ویژه درباره آیات متشابه که برای فهمشان آنها را به

می‌شود) نباید از قصد تجلی‌یافته در متن مؤلف فراتر رفت (Hirsch, 1967: 31) به مقابله با تهاجمات سنگین علیه قصدگرایی می‌رود و برخی از این اشکالات را به حق، مغالطه می‌داند و به آن پاسخ می‌گوید.

نکته مهم دیگری که باید در فراروی از قصد مؤلف مدنظر قرار گیرد، تفاوت بین امکان ارائه تفسیر و اعتبار (صحت) آن است؛ یعنی هرچند درباره همه متون، قرائت‌های مختلف امکان دارد، امکان در تفسیر همان اعتبار در تفسیر نیست؛ زیرا بنابر اعتقاد هرش، یگانه ملاک و معیار اعتباربخشی به تفسیر، تعیین معنای لفظی متن بر اساس قصد مؤلف است (Hirsch, 1967: 19-17). هرش با تأکید بر این نکته به دنبال گریز از نسبت‌باوری رایج در فضای علمی است که در نتیجه امکان تفاسیر مختلف بدون توجه به قصد مؤلف ایجاد شده است.

در حوزه مباحث تفسیری نیز اگر برداشت ما از متن (تفسیر مدنظر) با سایر اطلاعات ما از معیارهای زبانی متن، اجزای دیگر متن، تیپ و جنس متن، شخصیت مؤلف و ... سازگار بود، می‌توان تا حدودی مطمئن شد تفسیر فهم‌شده، مطابق قصد مؤلف است؛ در غیر این صورت، تفسیر غیر معتبر است.

این نکته در تفسیر قرآن بسیار حائز اهمیت است؛ زیرا راه را برای شناخت تفسیر صحیح‌تر هموار می‌کند که همان تفسیر منطبق با اراده الهی است و دست‌کم امکان شناخت این تفسیر را منتفی نمی‌داند. درمقابل، هرمنوتیک فلسفی که در نهایت به تکثرگرایی دینی منتج می‌شود، تا جایی پیش می‌رود که هر تفسیری از قرآن به اندازه تفسیر متفاوت و حتی متعارض با خود، صحیح و محترم است.

این آزادی در تفسیر و تلقی از دین آنقدر می‌تواند افسار گسیخته شود که یک فرد تکفیری با قرائت آیات شریفه قرآن سر کودک بی‌گناه را از تن جدا کند یا در نقطه مقابل، افرادی به اسم آزادی در اسلام و تفسیر به رای از قرآن، انواع اباحی‌گری را ترویج کنند و بر اساس نتیجه اجتناب‌ناپذیر هرمنوتیک فلسفی، به‌طور منطقی هیچ‌کدام از این دو گروه قابل مواخذه یا حتی نقد نباشند.

آیات محکم عرضه می‌کنند. ایشان می‌نویسد «... ظاهر کلام، محدود در تشخیص فهم عادی جمله مدنظر نیست؛ بلکه قرینه‌های مقامی و کلامی متصل و منفصل - مانند آیه‌ای که آیه دیگر را معنی می‌کند - تأثیر مهمی در شکل‌گیری ظاهر دارد؛ به‌ویژه در کلام الهی که آیه‌ها بر یکدیگر استوارند و یکدیگر را تصدیق می‌کنند» (طباطبایی، ۱۳۶۰: ج ۱، ۳۶۷).

۳. «تناسب از نظر جنس»: تفسیر معتبر باید با تیپ و نوع آن نوشته (علمی، ادبی، عرفانی و ...) تناسب داشته باشد.

۴. «سازگاری»: برخورداری از بیشترین سازگاری با متن. این ضابطه، محتمل‌ترین و معتبرترین تفسیر را مشخص می‌کند و برای دستیابی به آن، لازم است زمینه و افق معنایی متن، درک و حتی ذهنیت مؤلف در حد امکان بازسازی شود؛ حتی باید در این بازسازی در حد امکان از متن هم فراتر رفت و هرچه این سازگاری بیشتر باشد، تفسیر معتبرتر و احتمالاً به‌واقع نزدیک‌تر است.

منابع

- ۱- احمدی، بابک، (۱۳۸۰)، ساختار و تأویل متن، تهران، نشر مرکز.
- ۲- ایزدی نیا، حمیده و واعظی، اصغر، (۱۳۹۳)، «چالش گادامر و هرش بر سر معیار درستی تفسیر»، حکمت و فلسفه، سال دهم، شماره ۳، صص ۶۸-۴۵.
- ۳- افلاطون، (۱۳۷۷)، دوره کامل آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- ۴- پالمر، ریچارد، (۱۳۷۷)، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، چاپ هرمس.
- ۵- پورحسن، قاسم، (۱۳۸۴)، هرمنوتیک تطبیقی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۶- حسین‌زاده، محمد، (۱۳۸۱)، «مبانی نظریه تعدد قرائت‌ها»، فصلنامه تبسات، شماره ۲۳، صص ۹۳-۷۴.
- ۷- رمبرگ، بیورن و گسدال، کریستین، (۱۳۹۶)، هرمنوتیک، ترجمه مهدی محمدی، تهران، ققنوس.
- ۸- طاهری، حبیب‌الله، (۱۳۸۳)، بررسی مبانی فرهنگ

غرب و پیامدهای آن، قم، بوستان کتاب.
 ۹- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۶۰)، المیزان فی تفسیر قرآن، ترجمه ناصر مکارم شیرازی و دیگران، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

۱۰- کانت، ایمانوئل، (۱۳۶۲)، سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر.

۱۱- کربای، آنتونی، (۱۳۷۷)، درآمدی بر هرمنوتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی، تهران، مه‌اجر و محمد نبوی، تهران، نشر مرکز.

۱۲- کوزنز هوی، دیوید، (۱۳۷۱)، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، انتشارات گیل.

۱۳- مارش، دیوید و استوکر، جری، (۱۳۷۸)، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاج یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.

۱۴- مختاری، محمدحسین، (۱۳۹۱)، حلقه مطالعاتی متن و هرمنوتیک، قم، نشر مرتضی.

۱۵- واعظی، احمد، (۱۳۸۶)، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۶- واینسهایمر، جوئل، (۱۳۸۱)، هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.

۱۷- هادوی تهرانی، مهدی، (۱۳۷۷)، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، قم، مؤسسه خانه خرد.

۱۸- هایدگر، مارتین، (۱۳۸۰)، درآمد وجود و زمان، ترجمه منوچهر اسدی، تهران، پرسش.

19- Barthes, Roland. (1995). The Death of the Author, (Edinburg university press).

20- Gadamer, Hans Georg. (1994). Truth and Method, (New York, The continuum Publishing Company).

21- Hirsch, Eric Donald. (1967). Validity In Interpretation, (New York, Yale University).

22- Hirsch, Eric. Donald. (1976). The Aims of Interpretation, (Chicago, the university of Chicago Press).

23- Hirsch, Eric. Donald. (1965). "Truth and Method in Interpretation" Review of Metaphysics, 18, no3.

24- Tatar, Burhanettin (1998) interpretation and the problem of the intention of the author: H.G.Gadamer vs E.D.Hirsch.