

هرمنوتیک

نوشته ک. ام. نیوتون
ترجمه یوسف اباذری

اگرچه اهمیت بارز تأویل (interpretation) برای نقد ادبی زمانی باز شناخته شد که نقد نو (New criticism) در دهه ۱۹۴۰ به نیرویی عمده تبدیل گردید، در جرگه ناقدان انگلیسی-آمریکایی در دورانی که نقد نو مسلط بود علاقه‌مندی اندکی به نظریه تأویل وجود داشت. این امر از آنجا پیداست که واژه «هرمنوتیک» نسبتاً در ایام اخیر در نقد انگلیسی-آمریکایی شیوع یافت. نخستین اثر مهم نقد آمریکایی که به هرمنوتیک تشخص بخشید کتاب اعتبار در تأویل (Validity in Interpretation) نوشته ئی. دی. هرش (E. D. Hirsch) بود، ناقدی که علاقه‌مندی بسیاری به رمانتیسم آلمانی داشت و بدین لحاظ از اهمیت هرمنوتیک در سنت آلمانی کاملاً آگاه بود.

هرش با دو رویکردی که به تأویل وجود داشت مخالف بود: اول رویکرد نقد نو؛ دوم رویکرد هانس-گئورگ گادامر که تحت تأثیر هایدگر قرار دارد و از سی سال پیش رهبر و شارح نظریه هرمنوتیکی به‌شمار می‌رود. هرش بر آن است که پیوندهایی مستحکم میان این دو رویکرد وجود دارد هر چند معدودی از اصحاب نقد نو از آن مطلع‌اند. هرش از شکل سنتی هرمنوتیک دفاع می‌کند، هرمنوتیکی که با آثار فریدریش شلایر مایر و ویلهلم دلتای سخت پیوند خورده است. کتاب هرش که به هر دو نظریه تأویلی سنت نقد نو و گادامر حمله می‌کند - دو نظریه‌ای که با هم نیز مخالفند - احتمالاً بیش از هر اثر دیگری، نقد انگلیسی-آمریکایی را از ربط نظریه هرمنوتیکی با تأویل ادبی آگاه می‌کند.

هرمنوتیک یا علم یا نظریه تأویل را می‌توان تاریخ‌های کلاسیک و یهودی تمدن غربی پی

گرفت، هرچند علاقه‌مندی مدرن به آن از زمانی شروع شد که آثار شلایر مآخر یکی از زبندگان رماتیکهای آلمانی مورد توجه قرار گرفت. اگر نسبت هرمنوتیک را با مطالعه ادبیات بسنجیم آنچه اهمیت می‌یابد این معضل است که متونی که در گذشته نوشته شده‌اند به بقا ادامه می‌دهند و باید در زمانی قرائت شوند که مؤلفان و زمینه‌ای تاریخی (historical context) که آنها را خلق کرده‌اند در طول زمان نابود شده‌اند. بنابراین نمی‌توان این متون را خواند و لاجرم پرسش تأویل را طرح نکرد. قبل از ایام جدید هرمنوتیک اساساً متوجه این امر بود که چگونه باید کلامهایی آسمانی مثل کتاب مقدس را قرائت کرد؟ آیا باید کتاب مقدس را متنی دانست که بر خود متکی است و بر این مبنا آن را خواند یا فهم آن نیازمند پذیرش آموزه‌های کلیساست؟ شلایر مآخر را از آن سبب بنیانگذار هرمنوتیک مدرن می‌خوانند که علاوه بر علاقه‌مندی به تأویل کتاب مقدس دامنه هرمنوتیک را به فراسوی حیطه دین کشاند تا در نتیجه بتوان آن را به‌طور کلی‌تر در تأویل متون به کار گرفت.

کار عمده شلایر مآخر آن بود که «فهم» (Verstehen = understanding) را به‌کانون نظریه هرمنوتیکی بدل کرد. قبل از وی دشواریهای خواندن متن را اغتشاشها و تضادهایی به وجود می‌آورد که گمان می‌رفت در متون وجود دارد. شلایر مآخر توجه را به شرایطی معطوف کرد که قبل از آنکه فهمیدن چنان متونی ممکن شود پرسش از آنها، ضروری است. بنابراین تأویل به نقطه عطفی رسید. وی استدلال کرد که تأویل دو جنبه ماهوی دارد: دستوری (grammatical) و روانشناختی (psychological) یا به قول او فنی (technical). هر بیانی اعم از آنکه گفتاری باشد یا نوشتاری باید جزوی از نظامی زبانی باشد و فهمیدن آن میسر نخواهد شد مگر دانش از ساخت چنان نظامی کسب شود. اما چنان بیانی اثری انسانی نیز هست و باید آن را در متن زندگی کسی که آن را ادا کرده است فهمید. در تأویل هر دو جنبه را باید مد نظر قرار داد. «قاعده اول» تفسیر دستوری این است: «درستتر آنکه باید در مورد تشخیص هر بخشی از متن بر پایه زبان مشترک میان نویسنده و مخاطبان او تصمیم گرفت.» «دومین قاعده» می‌گوید: «هر کلمه‌ای در قطعه باید با توجه به زمینه‌ای (context) که در آن جای دارد معنا شود.» شلایر مآخر هنگام بحث درباره «تفسیر فنی» می‌نویسد: «قبل از آغاز تفسیر فنی باید شیوه ادراک نویسنده از موضوع و زبان و هر چیز دیگر را که بتوان درباره اسلوب متمایز نگارش نویسنده یافت، آموخت.» تفسیر فنی مشتمل بر دو روش است که شلایر مآخر آنها را «تفالی» (divinatory) و «قیاسی» (comparative) می‌نامد:

روش تفألی مفسر را هدایت می‌کند تا به قولی در جای مؤلف قرار گیرد و به همین لحاظ این روش در جستجوی درک شخص مؤلف است. روش قیاسی مؤلف را جزوی از نوعی کلی به شمار می‌آورد و سپس می‌کوشد تا با قیاس مؤلف با مؤلفان دیگری که جزو همان نوع کلی هستند به مشخصات متمایز او پی برد. معرفت تفألی معرفت قوت زنانه در شناختن مودم است و معرفت قیاسی نشان قوت مردانه.^۱

دیلتای بعداً در قرن نوزدهم رویکرد شلایر ماخر به هرمنوتیک را بسط و گسترش داد. او میان علوم انسانی یعنی ادبیات و علوم اجتماعی با علوم طبیعی تمایز قائل شد. از آنجا که علوم طبیعی توجه خود را به داده‌هایی معطوف می‌کند که پیوندی با آگاهی انسانی ندارد، تأویل به «تبیین» (Explanation) بدل می‌شود. او «فهم» را خاص علوم انسانی دانست زیرا که تأویل در این قلمرو با آنچه عامل انسانی خلق کرده است سروکار پیدا می‌کند. هرمنوتیک دیلتای می‌کوشد تا بنیاد فلسفی و روش‌شناسی مطمئنی برای مطالعه علوم انسانی فراهم کند. او از نظر شلایر ماخر که فهم را به معرفت از زبان و زمینه متن و ذهنیت خالق اثر محدود می‌کرد عدول نمود. او فهم را جزو عناصر درونی جریان زندگی انسانی می‌دانست. دیلتای فهم را «مقوله زندگی» نامید، یعنی مردم مستمراً خود را در موقعیتهایی درمی‌یابند که باید در آن موقعیتهای اتفاقاتی را که گرداگردشان رخ می‌دهد بفهمند تا تصمیم بگیرند و یا دست به عمل بزنند. بنابراین فهم را نمی‌توان از حس انسان بودن جدا کرد: کنش انسانی مشتمل بر چیزی است که وی نامش را «تجربه زنده» گذاشت. اگرچه این آرا کاربردهای بسیار گسترده‌تری از تفسیر متون نوشتاری دارند، دیلتای درباره‌ی عالیترین شکل تأویل چنین می‌گوید:

فهم روش شناختی تجلیات ثابت و مستمر زندگی را تفسیر (explication) می‌نامیم. از آنجا که حیات ذهنی به‌طور کامل و مستوفی در زبان متجلی می‌شود. به لحاظ عینی می‌توان آن را فهمید، تفسیر در تأویل سابقه نوشتاری هستی بشری به اوج می‌رسد. این فن پایه فقه‌اللغه است. علم این فن هرمنوتیک نام دارد.

دیلتای معتقد است که وظیفه اساسی هرمنوتیک تحلیل فلسفی تحول فهم و تأویل در علوم انسانی متعدد است:

هرمنوتیک امروز به زمینه‌ای وارد می‌شود که در آن مطالعات انسانی وظیفه‌ای نو و مهم به عهده می‌گیرند. هرمنوتیک همواره از ایقان فهم در برابر شکاکیت تاریخی و ذهنیت لجوج دفاع کرد... اکثرن ما باید هرمنوتیک را به‌وظیفه معرفت‌شناختی نشان دادن امکان معرفت تاریخی و یافتن ابزار کسب آن

مربوط کنیم. اهمیت اساسی فهم توضیح داده شده است، اکنون باید از صور منطقی فهم شروع کنیم و روشن سازیم تا چه درجه‌ای قادر است اعتبار پیدا کند.^۲

ثی. دی. هرش با سنت هرمنوتیکی شلایرماخر - دیلتای به‌ویژه با هرمنوتیک شلایرماخر موافق است. هرمنوتیک نقد نو و گادامر از این سنت جدا می‌شوند و با آن مخالفتند. هرش این گفته شلایرماخر را نقل قول می‌کند و آن را تأیید می‌نماید: «هر چیزی را که در متن نیازمند تأویل بیشتر است باید منحصرأً با توجه به حیطه‌ای زبانی توضیح داد و معین کرد که مؤلف و مخاطبان اصلی او در آن شریکند.»^۳ این گفته، موضع هرش را به ایجاز بیان می‌کند. او اصحاب نقد نو و هایدگر و گادامر را متهم می‌کند که نظریه «استقلال معنای ذاتی» (semantic autonomy) را پذیرفته‌اند: یعنی زبان نوشتاری از «قلمرو ذهنی احساسات و افکار شخصی مؤلف «جداست و استقلال دارد.»^۴ سودمندتر است که هرمنوتیک گادامر را جداگانه توضیح ندهیم و آن را با توجه به نقد هرش از «حقیقت و روش» مهمترین کتاب گادامر در متن هرمنوتیک هرش و نقد نو تشریح کنیم.

نخست باید تأکید کرد که گادامر هرمنوتیک را به معنای وسیعتری از تأویل ادبی در نظر می‌گیرد. به هر تقدیر نظر او درباره ماهیت متن ادبی - که وی آن را «متن افضل» (eminent text) می‌نامد - شباهتهای بسیاری با نظر اصحاب نقد نو دارد:

با اثر شعری در سنتی ادبی روبه‌رو می‌شویم و با دست‌کم می‌توان گفت اثر شعری اثری است که با سنتی ادبی گره خورده است. اثر شعری به شیوه‌ای ماهوی و تام متن است، یعنی نوعی متن است که به گفتاری درونی یا بیانه‌های گفتاری باز نمی‌گردد و آنها را مرجع تثبیت خود نمی‌انگارد. اثر شعری از ریشه و منشأ خود جدا می‌شود و اعتبار خود را خود وضع می‌کند و این اعتبار همان دیوانی عالی است که خواننده و مفسر باید به آن رجوع کنند... آنچه حقیقتاً در چنان متنی وجود ندارد چیزی است که در جای دیگر ادعای صدق احکام (assertions) را به محک می‌زند و توجیه می‌کند یعنی نوعی از نسبت با «واقعیت» که آن را معمولاً «مصدق» (reference) می‌نامند. متنی شعری است که به چنان نسبتی با صدق تن درندهد و یا در بهترین صورت آن را در درجه دوم اهمیت قرار دهد. این امر در مورد تمام متونی که تحت مقوله «ادبیات» جای می‌دهیم صدق می‌کند. اثر ادبی دارای استقلال است و این امر به معنای آزادی و جدایی آشکار آن از پرسش صدق است صدقی که احکام را اعم از آنکه گفتاری باشند یا نوشتاری و راست باشند یا دروغ به محک می‌زند.

گادامر مثل اصحاب نقد نو اهمیت بسیاری برای تأویل قائل است اما گمان نمی‌کند که متن

ادبی به مفهوم عادی کلمه دارای معنا باشد:

حرف من این است که تفسیر اساساً و کاملاً به خودِ متنی شعری باز بسته است و دلیل بارز، آن است که تفسیر هرگز نمی‌تواند معنای متن را تمام کند. نمی‌توان شعری را خواند و هرچه بیشتر در فهم آن جلوتر نرفت، این امر شامل تفسیر نیز می‌شود. خواندن تفسیر کردن است و تفسیر کردن چیزی نیست مگر تحققِ روش خواندن... همان‌طور که واژه «متن» حقیقتاً به معنای در هم بافته شدن رشته‌هایی است که رشته واحدی امکان جدا شدن از آن را نمی‌یابد، متن شعری نیز متنی در همین معناست و عناصر آن در سلسله وحدت یافته‌ای از کلمات و صداها در هم تنیده شده‌اند.^۵

می‌توان به پیوندهای آشکار نظریه‌گادامر با نظریه نقد نو پی برد، اصحاب نقد نو بر آنند که شعر «شبه‌گزاره‌ای» (pseudo statement) است که در آن شکل و محتوا به وحدت رسیده‌اند و به گونه خاصی مدعای صدق است.

هرش به هرمنوتیک گادامر به آن سبب حمله می‌کند که نظریه او مثل نظریه نقد نو التفات مؤلف را رد می‌کند:

از نظر گادامر وقتی می‌گویند معنای متن همان است که منظور مؤلف بوده است یعنی در افتادن به روانشناسی‌گری رمانتیک ناب، زیرا معنای متن در جریانهای ذهنی نهفته نیست - جریانهایی که به هیچ طریق در دسترس نیستند - بلکه در موضوع یا متن معنادار یا (Sache) نهفته است که اگرچه از مؤلف و خواننده مستقل است، هر دو در آن شریکند. (اعتبار در تفسیر، ص ۲۴۷).

بنابراین از نظر گادامر برخلاف رأی شلایر ماخر و دیلتای «معنای متن می‌تواند مستقل از آگاهی فردی وجود داشته باشد» (اعتبار در تفسیر، ص ۲۴۸).

هرش از گادامر نقل قول می‌کند: «معنای متن» همواره و نه گاهی «فراتر از معنایی است که مؤلف آن در سر دارد، فهم فعالیتی تولیدی است نه بازتولیدی» (اعتبار در تفسیر، ص ۲۴۹). از نظر هرش نتیجه آشکار این رأی آن است که معنای متن همواره نامعین است و تفسیر بی‌مورد است، «زیرا فقط زمانی تفسیر کنشی موجه است که متن یک معنا داشته باشد و نه هر معنایی» (اعتبار در تفسیر، ص ۲۴۹).

هرش باز می‌شناسد که مفهوم گادامری سنت به این سبب طرح شده است تا عدم تعین از عهده خارج نشود و قطعه زیر را از حقیقت و روش نقل قول می‌کند:

گوهر ادبیات دوام بی‌جان موجودی بیگانه نیست که با واقعیت تجربه‌شده‌ی زمانه بعد همزمانه شود. ادبیات نتیجه پاسداری معنوی و سنت است و بنابراین تاریخ مکتون خود را به هر زمان حالی وارد می‌کند.

در حقیقت نکته مهم آن است که فاصله زمانی را به عنوان امکان مثبت و مشرئمر فهم بازشناسیم. فاصله زمانی مفاکسی دهان گشوده نیست، زیرا که استمرار زمان - از رهگذر ورود مستمر به حال حاضر - و سنت آن را بر می‌کنند، سنتی که در پرتوش هر آنچه به ما به ارث رسد منور می‌شود. (اعتبار در تفسیر، ص ۲۵۰)

اما از نظر هرش :

سنت مفهومی ثابت و با قاعده نیست بلکه مفهومی متغیر و توصیفی است... بدون هنجاری که اصالتاً ثابت باشد در اساس قادر نیستیم انتخابی معتبر میان دو تفسیر متفاوت به عمل آوریم و اجباراً به این نتیجه می‌رسیم که متن اصلاً معنای خاصی ندارد. (اعتبار در تفسیر، ص ۱-۲۵۰)

هرش از مفهوم کلیدی گادامری «پیوند افقها» (fusion of horizons) نیز انتقاد می‌کند. این مفهوم دال بر آن است که اتحادی میان دیدگاه خواننده حال حاضر و دیدگاه تاریخی متن به وجود می‌آید و دیدگاه بیگانه‌ای تشکیل می‌شود که در کل نه این است و نه آن. در حالی که در هرمنوتیک سنتی شلایر ماخر و دیلتای، مفسر متن باید بکوشد تا مانع شود دیدگاه ناسازگارش بر تفسیر تأثیر گذارد، از نظر گادامر نه فقط این امر امکان ندارد بلکه تلاش برای رسیدن به آن هم سزاوار نیست. گادامر با پیروی از هایدگر معتقد است که مفسر باید این واقعیت را قبول کند که هیچ راهی برای خروج از دور هرمنوتیکی (hermeneutic circle) وجود ندارد - این مفهوم بر این تضاد متکی است که برای فهم بخشی از متن نیازمند معرفت از کل هستیم در حالی که فهم کل متن به فهم اجزای آن باز بسته است - دیلتای می‌پنداشت که با پس و پیش رفتن مستمر میان جزء و کل می‌توان بر این تضاد غلبه کرد اما هایدگر این نظریه را رد کرد و مفهوم دور هرمنوتیکی را تا آنجا بسط داد که موقعیت وجودی فرد را در بر گیرد. هرش این مسئله را چنین خلاصه می‌کند:

مفهوم اصلی کل که در نهایت به هر نوع تجربه شخصی معنا می‌دهد جهان معنوی یا (welt) آدمی است. اما از آنجا که welt آدمی از مصالح تاریخی ساخته شده است، نتیجه گرفته می‌شود که به هر معنایی که پی بریم باید آن معنا از قبل با جهان تاریخی ما انس گرفته باشد.

بنابراین «بیهوده است که خود را به گذشته تاریخی که خاستگاه متن است پس افکنیم زیرا که جهان حاضر قبل از تلاش ما برای رفتن به گذشته از پیش داده شده است.»^۶ از نظر هایدر و گادامر هر تلاشی برای شکستن این دور هرمنوتیکی به معنی انکار وجود اساساً تاریخی آدمی است. هرش استدلال می‌کند که مفاهیمی از قبیل پیوند افقها و دور هرمنوتیکی با نقد تاریخی سنتی که در پی کشف معنای اصلی متون است، ناسازگارند.

به هر تقدیر، تاریخ‌گرایی و التفات‌گرایی هرش به همراه نظر او در مورد ماهیت زبان و معنا او را ظاهراً در قیاس با اصحاب نقد تاریخی سنتی به اصحاب نقد نو و گادامر نزدیکتر می‌سازد. یکی از مهمترین آرای که وی در اعتبار در تفسیر ابراز کرد آن است که زبان یک معنا ندارد. اگر به متن به عنوان قطعه زبانی مستقل [از قصد و التفات مؤلف] بنگریم درمی‌یابیم که متن به تکرار معانی میدان می‌دهد. وی معتقد است که معانی ممکن متعدد را که در زبان متن نهفته است فقط زمانی می‌توان به یک معنا فرو کاست و مؤول کرد که معنای خاصی را که مؤلف التفات کرده است بازشناسیم. وی این نکته را با ذکر دو تفسیر مخالفی که از شعر وردزورث (Wordsworth) به نام «خوابی روح مرا مهر کرد» (*Aslumber Did My Spirit Seal*) شده است، روشن می‌سازد. یکی از این تفاسیر به کلینت بروکس (Cleanth Brooks) تعلق دارد و دیگری به اف. دبلیو. بتسن (F. W. Bateson). هرش استدلال می‌کند به شرط آنکه زبان شعر را مد نظر قرار دهیم هر دو تفسیر به‌طور برابرشدنی هستند. یگانه راه قائل شدن رجحان یک تفسیر بر دیگری آن است که تصمیم بگیریم کدامیک احتمال دارد به التفات شاعر نزدیکتر باشد. هرش به‌طور ضمنی ملاک جامعیت (Comprehensiveness) اصحاب نقد نو را که می‌پنداشتند ابزاری کافی برای قضاوت در مورد تفاسیر مختلف است بر این مبنا مردود می‌داند که تفاسیر مختلف ممکن است با درجه برابری جامع باشند.

هرش همچنین معتقد است که خوانندگان ادبیات مایلند احساس کنند که متن نسبتهایی با دل‌مشغولیهای زمانه خود آنان دارد. او در این اعتقاد به گادامر نزدیکتر است تا هرمنوتیک سنتی و یا نقد تاریخی سنتی زیرا که مثل گادامر تأکید می‌کند خواننده مدرن نمی‌تواند و نباید مدرنیته خود را منکر شود. اما او از این حیث با گادامر مخالفت می‌کند و از او جدا می‌شود که استدلال می‌کند دلالت (significance) مدرن متن را نباید با معنای آن در هم آمیخت. هرش در برابر پیوند افقهای گادامر، استدلال می‌کند که خواننده مدرن ممکن است فرق بگذارد میان «معنای» یک متن یعنی نسبت معنای آن متن با زمانه خود آن و «دلالت» آن متن یعنی نسبت معنای آن متن با زمانه خوانندگان اعصار بعدی. هرش این مقوله‌ها را از یکدیگر جدا می‌کند:

نمایزی اساسی که گادامر از آن غفلت کرد عبارت است از تمایز میان معنای متن و دلالت آن معنا در وضعیت حاضر... تفاوتی وجود دارد میان معنای متن که تغییر نمی‌کند و معنایی که آن متن در حال حاضر برای ما دارد، معنایی که تغییر می‌کند. معنای متن همان است که مؤلف با استفاده از نمادهای ویژهٔ زبانی در سر داشت... به هر تقدیر هر زمان که این معنا تفسیر شود، معنای آن (یا دلالتش) برای مفسر تغییر می‌کند. (اعتبار در تفسیر، ص ۱۰)

هرش معتقد است که گادامر این دو جریان را در هم می‌آمیزد.

تفاوت عمیق میان آرای هرش و گادامر در مورد هرمنوتیک تفاوتی فلسفی است. هرش آگاه است که از منطق او - اگر متن را صرفاً متن در نظر گیرند می‌توان هر معنایی را از آن استخراج کرد - این نتیجه حاصل می‌شود که خواننده می‌تواند به هر دلیلی معنای ناسازگار خود را به معنای مورد نظر مؤلف ترجیح دهد. از نظر هرش به لحاظ اصول اخلاقی باید چنان معنای را تحت مقولهٔ «دالت» قرار داد:

اجازه دهید آنچه را فکر می‌کنم حکم نهایی اخلاقی برای تفسیر باشد بیان کنم، حکمی که مدعی داشتن جوازی خاص از مابعدالطبیعه و تحلیل نیست، بلکه فقط احکام اخلاقی کلی عامهٔ مردم آن را جایز می‌شمرد. مگر زمانی که دلیل بارز و محکمی برای اعتنا نکردن به التفات مؤلف (معنای اصلی) در دست باشد مگر آنکه حرفه‌مان تفسیر کردن است نباید از التفات مؤلف غفلت کنیم و به آن بی‌اعتنا باشیم.^۷

وی در ادامه می‌گوید که این حکم همانقدر در مورد ادبیات صادق است که در مورد گفتارهای غیرادبی. هرش برخلاف نقد نو و گادامر برای ادبیات منزلتی خاص قائل نیست و بی‌جهت نیست که نام کتاب خود را «اعتبار در تفسیر ادبی نگذاشته است هرچند در آن تقریباً فقط از تفسیر ادبی سخن گفته است.

گادامر می‌توانست تمایز نهادن هرش میان معنا و دلالت را رد کند زیرا که از نظر او ما فقط با سنجش نسبت متن با موقعیت خود قادریم آن را بفهمیم. بنابراین فرقی اساسی میان معنا و دلالت وجود ندارد. یکی از دلشمنغولیه‌های مهم او در حقیقت و روش احیای مفهوم «تعصب» (prejudice) و نجات دادن آن از حملات سنت فکری روشنگری است. ادراک و شناخت همواره «متعصبانه» اند و باید آن را پذیرفت. اعتقاد روشنگری مبنی بر اینکه تفسیر باید به بی‌طرفی کامل میل کند از بازشناختن این امر درمی‌ماند که همواره چیزی بر آگاهی، سلطه دارد که گادامر نامش را «پیش - ساخت فهم» (fore-structure of understanding) گذاشته است. می‌توان استدلال کرد

که آدمی به هر تقدیر باید بکوشد و تا آنجا که ممکن است «تعصب» را حتی اگر موضع گادامری عدم امکان حذف کامل آن را قبول کرده باشد کنار بگذارد. اما گادامر استدلال می‌کند که آدمی باید با آرامشی ناگزیر «تعصب» را بپذیرد و کاملاً آشکار است که او نظر متفاوتی از هرش دربارهٔ اخلاقی تفسیر دارد. نظر او دربارهٔ فهم کاملاً مغایر نظر سنت شلایر مایخر و دیلتای است. او بر آن است که ما از موضع خود با متن روبه‌رو می‌شویم و در معنای آن «شرکت» می‌کنیم. اگر متنی باید زنده بماند خواننده باید معنا و حقیقت آن را با درگیر شدن وجودی یا آن کشف کند. اگر فکر کنیم که معنای متن کاملاً در سیطرهٔ مؤلف است معنا را با التفات مؤلف یکی کرده‌ایم و از روبه‌رو شدن و شرکت در معنایی که در خود متن نهفته است طفره رفته‌ایم.

مسئله التفات

اگر چه برخی از اصحاب نقد تاریخی سنتی از تلاش هرش برای نجات دادن حیث التفاتی و معنای تاریخی دفاع جانانه‌ای کردند - تلاشی که هدفش آن بود تا حیث التفاتی و معنای تاریخی را از زیر حملهٔ خارج سازد، حملهٔ نظریه نقد نو مبنی بر اینکه متن، ساخت مستقلی است و حملهٔ گادامر مبنی بر اینکه مفسران در دور هرمنوتیکی گیر می‌افتند - برخی از آنان دلنگران نتایج این گفته‌های هرش بودند که متونی که فقط از حیث زبانی مورد مذاقه قرار گیرند دارای استقلال معنایی هستند و معنایی که مؤلف التفات کرده است فقط از حیث اخلاقی فضل تقدم دارد. من نیز معتقدم که آن ناقدان حق داشتند دلنگران باشند، زیرا که مفهوم استقلال معنایی به همراه تمایز میان معنا / دلالت دشواریهایی ایجاد می‌کند که در نتیجهٔ آن باید اذعان کرد که نظریهٔ معنای التفات‌گرای هرش نوعاً تفاوتی با هرمنوتیک نقد نو و گادامر ندارد. استدلال خواهم کرد که از یک سو تفاوت میان هرمنوتیک هرش و هرمنوتیک سنتی و از سوی دیگر تفاوت میان اصحاب نقد نو و گادامر هم از حیث نظری و هم از حیث عملی بسیار کمتر از آنچه گمان می‌رود اساسی است.

به عنوان مثال می‌توان یقین کرد که اکثریت اصحاب نقد نو با شادمانی برداشت التفات‌گرایی هرش از معنا در حد معنای ذاتی را بپذیرند. چنان ناقدانی اگر فی‌المثل به واژهٔ (gales) در شعر کالینز (Collins) به نام «اود شامگاهی» (ode to evening) برخوردند معترض کسی نخواهند شد که بگوید منظور کولینز از این واژه نسیمهای ملایم بوده است نه بادهای سخت. اصحاب نقد نو به خوبی آگاهند که زبان ایستا نیست و هر که بخواهد زبان شعر را بفهمد باید تغییرات معنا را در

قرائت و تأویل اشعاری که در گذشته سروده شده‌اند در نظر گیرد. اگر چه ممکن است خوانندگان دربارهٔ معنای ذاتی زبان یک شعر بیت به بیت به توافقی کلی دست یابند - و باید تأکید کرد که حتی در حد معنانشناسی پایه‌گزیری از حداقل تفسیر نیست - معنای کل شعر از مقوله دیگری است. به نظر می‌رسد این تفاوت نظریه معنای هرش را آشفته‌سازد، زیرا که هدف ناقدان ادبی اساساً دریافتن نسبت معنای با کلی اثر است. حتی زمانی که آنان توجه خود را به معنای عبارت یا جمله‌ای معطوف کنند هدف آنها کمتر روشن ساختن معنا در حد معنای ذاتی است بلکه می‌خواهند دریابند که برخی اشارات مستتر در معنای آن عبارت و جمله چه نسبتی با کلی متن دارد. دشواری اصلی نظریه هرش این است که چگونه التفات مؤلف را به معنای کلی اثر ربط دهد. تذکر دادم که اصحاب نقد تاریخی سنتی و اصحاب نقد نو و گادامر همه می‌توانستند قدرت التفات مؤلف در روشن ساختن معنای متون در حد معنای ذاتی را بپذیرند. اما معنای کل شاه‌لیبر چیست؟

حتی اگر کسی بتواند شکسپیر را زنده کند و این پرسش را مطرح کند به نظر می‌رسد که احتمالاً وی نخواهد توانست پاسخ مفیدی بدهد زیرا که به نظر نمی‌رسد راهی برای تشخیص معنای کل متن به جز از راه تفسیر وجود داشته باشد و نویسندگان لزوماً مهارتی در تفسیر ادبی ندارند. بهترین کاری که نویسنده بتواند انجام دهد ارائه راهنمایی‌هایی است که ناقد ادبی براساس آنها مطالبی را بپروراند و البته ناقد لزوماً نمی‌تواند بر آرای نویسنده اعتماد کند زیرا باید اذعان کرد که نویسندگان اغلب دروغ می‌گویند و خاطره‌شان یارایی نمی‌کند. بنابراین معنای کل اثر در نظریه هرش عبارت از تفسیری است که مورد التفات مؤلف بوده باشد، اما ربط مستقیمی میان تفسیر و مؤلف وجود ندارد در صورتی که در حد معنای ذاتی چنان ربط مستقیمی را به روشنی می‌توان برقرار کرد. تمام آنچه هرش می‌تواند بگوید این است که ملاک اساسی برای سنجش تفسیر کل اثر آن است که تفسیر نباید با آنچه از نویسنده و دوره تاریخی وی شناخته شده است در تناقض باشد.

این امر چگونه به تمایز میان معنا / دلالت مربوط می‌شود. این تمایز باید هم در حد معنای ذاتی و هم در حد معنای کل اثر مشمر ثمر باشد. هرش نمی‌تواند به‌طور منسجم استدلال کند که خواننده‌ای که در *گود شامگاه* واژه (gales) را ترجیحاً به بادهای سخت معنا می‌کند اشتباه می‌کند زیرا که معتقد است زبان از نظر معنای ذاتی مستقل است، بنابراین وی باید تفسیر تاریخی کلمه را، «معنا» بدند و تفسیر غیر تاریخی آن را، «دلالت». اما در حد تفسیر کل اثر نمی‌توان چنین تمایزی قائل شد. روشن است که تفاسیری که کاملاً با یکدیگر مخالفند دارای دلالت هستند و

نه معنا. بعید نیست که تفاسیر متفاوت متضادی از یک متن ادبی به عمل آمده باشد که هیچ‌یک داده‌های تاریخی و تألیفی را از قلم نیانداخته باشند اما از آنجا که چنان داده‌هایی مبهم‌اند، تفاسیر متفاوتی حاصل شده باشد. از نظر هرش فقط یک تفسیر دارای «معنا» است اگر چه گزینش آن غیرممکن باشد. از آنجا که هرش به استقلال معنای ذاتی اعتقاد دارد نمی‌تواند مدعی شود که معنای سایر تفاسیر غلط است. مفهوم استقلال معنای ذاتی را نمی‌توان با معنای غلط یکی دانست مگر زمانی که معنا در حد دستوری و معنای ذاتی دست‌نیافتنی باشد. بنابراین چاره‌ای باقی نمی‌ماند الا اینکه «تفاسیر غلط» را که مدعی رعایت ملاکهای تاریخی و تألیفی هستند تحت مقولهٔ دلالت قرار دهیم. این امر تضادی در نظریهٔ هرش به وجود می‌آورد زیرا که تمایز میان معنا / دلالت به این سبب طراحی شده بود که تفسیر التفات‌گرا را از تفسیر غیرالتفات‌گرا جدا کند اما، همانطور که سعی کردم نشان دهم، بنا به نظریهٔ هرش تفاسیر التفات‌گرایی نیز که غلط از آب درآیند باید دارای دلالت باشند. در واقع، جایی که داده‌های تألیفی و تاریخی مبهم باشند می‌توان تصمیم گرفت که تفاسیر التفات‌گرا تحت مقولهٔ معنا قرار گیرند یا تحت مقولهٔ دلالت. با توجه به این دشواریها هرش نمی‌تواند از تمایز میان معنا / دلالت استفاده کند و میان تفسیر التفات‌گرا و تفسیر مبتنی بر متن تفاوت قائل شود الا اینکه تفسیر مبتنی بر متن عمداً ناسازگار باشد، امری که به ندرت پیش می‌آید.

آنچه نظریهٔ هرش را به این معضلات درمی‌افکند وابستگی او به مفهوم استقلال معنای ذاتی است. همین وابستگی است که ضروری می‌سازد میان معنا و دلالت فرق بگذاریم زیرا که هرش نمی‌تواند بگوید هر معنایی که از حیث ذاتی ممکن باشد غلط است حتی اگر به موضع التفات‌گرا متعهد باشد. جای شگفتی نیست که تحولات اخیر در نظریهٔ التفات‌گرا به مفهوم استقلال معنای ذاتی حمله کرده‌اند. نظریه‌های اخیر از حیث دیدگاه التفات‌گرای دارای این امتیازند که از معضلات مفهوم دلالت هرش اجتناب کنند زیرا بر آنند که تفاسیر التفات‌گرایی که غلط‌اند (wrong) فقط اشتباه‌اند (mistaken) و به نظر می‌رسد که دیگر ممکن است میان تفسیر التفات‌گرا و تفسیر مبتنی بر متن تمایزی اساسی قائل شد.

یکی از پیشروان دفاع از چنان موضع التفات‌گرایانه‌ای پی. دی. یول (P.D. Juhl) است. وی استدلال می‌کند که مفهوم استقلال معنای ذاتی به لحاظ منطقی مهمل است، بنابراین درصدد برمی‌آید تا بنیان نظری رویکردهای مبتنی بر متن از قبیل نقد نو و هرمنوتیک گادامری را که از پرسش التفات مؤلف غفلت می‌کنند تخریب کند. او در کتاب خود به نام تأویل (Interpretation) درست مثل هرش در اعتبار در تفسیر شعر وردزورث «خوابی روح مرا مَهر کرد» را مورد بحث

قرار می‌دهد. وی نیز مثل هر ش در کتاب اعتبار در تفسیر می‌پذیرد که زبان شعر به تفاسیر متعدد مجال می‌دهد. در حالی که هر ش استدلال می‌کند که هیچ شیوهٔ منسجمی برای اجتناب از درافتادن به وضعیت عدم تصمیم در دست نیست، وضعیتی که در آن لوازمی در اختیار نداریم که با انتخاب تفسیری که با التفات مؤلف سازگار است بالاخره تصمیم بگیریم تفسیری را بر تفسیر دیگر ارجحیت دهیم، یول معتقد است که باید تفسیری را برگزینیم که مؤلف التفات کرده است زیرا معنا محصول «کنش گفتاری» (Speech Act) است و بنابراین از مفهوم التفات جداکردنی نیست. وی می‌گوید تصور معنادار بودن زبان جدای از التفات بشری اساس منطقی ندارد زیرا زبان فقط زمانی معنا دارد که کنشی گفتاری باشد و انسان آن را ادا کند. یول عبارت «در چرخش روزانهٔ زمین» (in earth's diurnal couse) را در شعر تجزیه و تحلیل می‌کند و دربارهٔ نظم یا خشونت رفتار زن می‌نویسد:

نصورت کنید شعری را که نقل قول کردم واقعاً وردزورث نسروده باشد بلکه حاصل کارِ اتفاقی میمونی باشد که بازیگوشانه کلیدهای ماشین تحریر را فشار داده است. (یا تصویر کنید این قطعه را به صورت علائمی در نخته سنگ بزرگی بیابیم که تلاطم آب آنها را بر آن حک کرده است) کاملاً آشکار است که دیگر نمی‌توانیم بگوییم که در مصراع [«غلنیده در چرخش روزانهٔ زمین»] عبارت «در چرخش روزانهٔ زمین» به سبب ارائهٔ بیانی که حرکت آرام را تداعی می‌کند و نشان می‌دهد - و نه عبارتی دیگر که مبین حرکتی ژند است - فعل غلنیده را تعدیل می‌کند.

... اینک کل آنچه می‌توانیم بگوییم این است: عبارت «در چرخش روزانهٔ زمین» و نه عبارتی دیگر فعل «غلنیده» را تعدیل می‌کند زیرا که میمون اتفاقاً کلیدهایی را در ماشین تحریر فشار داد (یا زیرا که چنین اتفاق افتاد که آب صخره را به شکلی فرسوده که آن علائم و نه علائم دیگر بر صخره حک شدند).^۸

یول نتیجه می‌گیرد، فقط زمانی می‌توان مدلل ساخت که «در چرخش روزانهٔ زمین» «فعل غلنیدن» را تعدیل می‌کند که محقق شده باشد شعر را شاعری سروده که قصد و التفاتی هنگام سرودن شعر داشته است. اگر کسی شعر را متن ناب بیانگارد و التفات را از قلم بیاندازد بحث در آن موارد همانقدر بی‌مورد است که تصمیم بگیرند بهتر است قطعه‌ای را که اتفاقاً تألیف شده است این‌گونه تأویل کنند نه آن‌گونه. چنان زبان اتفاقی نمی‌تواند کنش گفتاری باشد.

بنابراین از نظر یول تأویل مشروعیت منطقی نخواهد داشت مگر زمانی که تلاشی باشد برای کشف التفات مؤلف متن. مفهوم استقلال معنای ذاتی در مبحث تأویل جایی ندارد زیرا الا زمانی که معنا را نویسندهٔ متن التفات کرده باشد بی‌مورد است بحث کنند که آیا متن معنای

خاصی دارد یا خیر. یول می‌پذیرد که التفات مؤلف را نمی‌توان مستقیماً از خود متن استخراج کرد. مفسر باید درباره‌ی معنایی که نویسنده التفات کرده است با اتکا به تمامی شواهد در دسترس فرضیه‌ای ارائه کند. احتمال دارد که تأویلهای متعددی ارائه شوند، اما یکی از آنها درست است و مابقی غلط‌اند.

والتر بن میشلز (Walter Benn Michaels) و استیون کنپ (Steven Knapp) از دیدگاه افراطی اصالت عمل (Pragmatism) در مقاله‌ای به نام «به ضد نظریه» (Against Theory) استدلال یول را پشتیبانی کردند و بسط و گسترش دادند. آنان نیز مثل هرش و یول شعر «خوابی روح مرا مَهر کرد» را مثل زدند و فرض کردند کسی به اولین بیت این شعر زمانی برخورد کند که بر روی ماسه ساحل دریا حک شده باشد. زمانی که آن شخص بر این بیت خیره شده است خیزابی بیاید و پس بنشیند و دوّمین بیت شعر زیر بیت اول حک شود به گونه‌ای که جای هیچ‌گونه شکی باقی نماند که این «شعر» را آدمیزادی سروده است بلکه سروده شدن آن فقط از سر اتفاق بوده است. کنپ و میشلز معتقدند «تا زمانی که می‌پندارید این علائم شعرند فرض را بر التفاتی بودن آن گذاشته‌اید» ولی زمانی که روشن شود آنها مؤلف ندارند دیگر اصلاً کلمه نیستند. «گرفتن مؤلف از آنها یعنی تبدیل آنها به چیزهایی که به‌طور اتفاقی به زبان شباهت دارند. دست‌آخر آنها حتی مثالی از معنای بی‌التفات نیستند، تا آنها بی‌التفات می‌شوند بی‌معنا هم می‌شوند.»^۹ کنپ و میشلز از یول انتقاد می‌کنند زیرا او هنوز معتقد است که شعر حتی اگر جریانی اتفاقی آن را سروده باشد از نظر معنای ذاتی شعر است: «حرف ما این است که علائمی که اتفاق آنها را به وجود آورده‌اند اصلاً کلمه نیستند بلکه فقط به آن شباهت دارند. از نظر یول این «علائم، کلمات هستند اما کلماتی که از التفاتهایی که آنها را به بیان مبدل می‌کنند، جدا شده‌اند.» کنپ و میشلز مدعی هستند که این علائم نه فقط کنش‌گفتاری نیستند بلکه اصلاً زبان نیستند. آنها به این استدلال ادامه می‌دهند از آنجا که معنا همیشه التفاتی است تمامت بحث درباره‌ی نظریه‌ی تأویل مهمل و بی‌فایده است. راهی باقی نمی‌ماند مگر تصور کنیم که زبان خصلتی التفاتی دارد و هر کس که بخواهد زبان را به گونه‌ای تأویل کند که انگار مؤلفی ندارد و یا تأویلی را ترجیح دهد که نسبتی با التفات مؤلف نداشته باشد، دست به عمل غیرعقلانی زده است و رفتار چنان فردی را نمی‌توان در حد نظری توجیه کرد.

یول، کنپ و میشلز استقلال معنای ذاتی را مردود می‌دانند اما نتایج متفاوتی از مواضع آنها حاصل می‌شود. یول بر آن است که نقد مبتنی بر متن، آثار ادبی را به گونه‌ای تأویل می‌کند که انگار آنها زبانی هستند جدای از کنش‌گفتاری، پس این تأویلهای توجیه نظری ندارند. کنپ و میشلز

می‌گویند که در واقع کلیه تأویلهای بنا را بر التفاتی بودن زبان می‌گذارند حتی اگر اساس را بر موضع به ظاهر ضدالتفات‌گرا بگذارند. آدمی نمی‌تواند بدون بحث در التفات از معنا بحث کند زیرا که معنا لاجرم با التفات گره خورده است. به نظرم می‌رسد که کنپ و میشلز حق دارند زیرا نمی‌توان تأویلی ادبی یافت که حداقل به طور ضمنی حیث التفاتی را به نحوی از انحا مورد توجه قرار نداده باشد. به هر تقدیر حیث التفاتی را نمی‌توان فقط به التفات آگاه مؤلف محدود کرد - نکته‌ای که کنپ و میشلز در باره آن بحث نمی‌کنند - زیرا مؤلف را می‌توان محصول نیروهای ماورای شخصی از قبیل فرهنگ و زبان و تاریخ و ایدئولوژی و ناخودآگاه متصور شد. استدلال کنپ و میشلز همان‌طور که خود اذعان می‌کنند به تأویل کردن کمکی نمی‌کند، زیرا اگرچه نمی‌توان تأویل را از پرسش حیث التفاتی جدا کرد، اما اعتراف به این امر کمک زیادی به دریافتن التفات مؤلف و بنابراین معنای اثر نمی‌کند. این نکته ما را به آنچه در آغاز مقاله متذکر شده‌ام باز می‌گرداند که در سطح نظریه و عمل تفاوت میان هرمنوتیک سنتی التفات‌گرایانی از قبیل هرش و یول و طرفداران تأویل مبتنی بر متن مثل اصحاب نقد نو و گادامر، کمتر از آنچه در نظر اول به نظر می‌رسد، اساسی است.

این نکته را می‌توان با نگاهی دوباره به نقد نو که عموماً گمان می‌رود ضد التفات‌گراست تصریح کرد.

مقاله ویمست (Wimsatt) و بردسلی (Beardsley) به نام «مغالطه التفاتی» (The intentional fallacy) را عموماً نمونه این رویکرد می‌دانند. اما در عمل التفات‌گرایی مردود شمرده نمی‌شود. همان‌طور که قبلاً گوشزد کردم اصحاب نقد نو معناشناسی تاریخی (historical semantics) را می‌پذیرند و به طور ضمنی متن ادبی را کنش گفتاری متصور می‌شوند. آنان حتی اگر توجه خود را بر متن معطوف کنند و آشکارا از حیث التفاتی سخن به میان نیاورند تأویلهای آنان تقریباً هیچگاه با التفات مؤلف ناسازگار نیست. به عنوان مثال ناقدی مثل کلینت بروکس که وابسته به مکتب نقد نو بود می‌توانست بگوید که اگرچه وی از اصطلاحاتی انتقادی بهره می‌برد که مؤلفان ایام گذشته با آن آشنا نبوده‌اند و هرچند توجه خویش را به خود اثر معطوف می‌کند، معنایی را که ممکن نبود در زمان نگارش اثر مدنظر بوده باشد به اثر تحمیل نمی‌کند. هرش هنگام بحث از تقریر بروکس از شعر «خوابی روح مرا مهر کرد» بر آن است که بروکس از ملاک تاریخی تبعیت نمی‌کند اما گفته هرش موضع بروکس را بسیار ساده می‌کند. ممکن است بروکس توجه خود را بر خود اثر معطوف کند اما نقد او در کل مبین آگاهی عمیق از ملاحظات تألیفی و تاریخی است. این امر در مورد کل مکتب نقد نو نیز صدق می‌کند. مشابهاً

اگر هرمنوتیک گادامری بر پیوند افقها تأکید می‌کند این امر به تأویلی که عامدانه ناسازگار باشد منتهی نمی‌شود بلکه به کشف معناهایی در متن اصلی منجر می‌گردد که توجه خواننده مدرن را به خود جلب می‌کند. گادامر می‌تواند بگوید که این معناها بخشی از واقعیت تاریخی متن است و از جایی به آن تزریق نشده است. می‌توان از مقاله الیوت به نام «سنت و استعداد فردی» (Tradition and individual talent) نام برد که بر نقد انگلیسی-آمریکایی تأثیر به‌سزایی گذاشته است و تذکر داد که شباهتهای بسیاری با برداشت گادامر از سنت و پیوند افقها دارد. الیوت بر اهمیت معنای تاریخی تأکید می‌گذارد اما اعلام می‌کند که این معنا «نه فقط شامل گذشته گذشته است بلکه شامل حضور آن گذشته نیز هست». مشابهاً اثر جدید هنری مهم فی‌نفسه قائم به ذات نیست بلکه در سنتی موجود جای می‌گیرد و آن را تغییر می‌دهد و «سازشی میان کهنه و نو» خلق می‌کند.^{۱۲}

موضع هرشی که تأویل باید در متن اصلی تاریخی و تألیفی اثر مقبول و ممکن باشد نمی‌تواند تمایزی اساسی میان نقد التفات‌گرا با نقد نو یا هرمنوتیک گادامری قائل شود. این صور به‌ظاهر متفاوت تأویل بیشتر از آنچه به‌نظر می‌رسند آشتی‌پذیرند. البته هرش و یول در مورد چگونگی تأثیر گذاشتن موقعیت و عقاید تاریخی و ناقد مدرن بر جریان تأویل با اصحاب نقد نو و گادامر توافق ندارند اما این عدم توافق به تفاوتی اصولی در حد تأویل عملی منجر نمی‌شود. همان‌طور که قبلاً استدلال کردم تأویل ادبی اساساً متوجه تأویل کل اثر است و معنای کل اثر را نمی‌توان از تأویل آن جدا ساخت. حتی اگر مؤلفی اسنادی دربارهٔ قصد و التفات خود در مورد کل اثر بر جای گذاشته باشد، حداقل کاری که ناقد باید انجام دهد تکمیل و پیرایش آنهاست. ناقد باید آنچه را مؤلف التفات کرده است تأویل کند و آن را بسط دهد و به متن موردنظر انطباق دهد. ناقد التفات‌گرا همان‌قدر مفسر و تأویل‌گر است که ناقد وابسته به سنت نقد نو و فکر می‌کنم روشها و رویکردهای تأویلی آنان از نوع متفاوتی نیست، هرچند یقیناً تفاوتی در صناعات بلاغی انتقادی وجود خواهد داشت.

این نکته را می‌توان با مذاقه در روشی تأویلی که یول مدافع آن است روشن کرد. وی معتقد است که برای تعیین معنای متن خاص نویسنده باید به نوشته‌های دیگر او نیز مراجعه کرد هرچند این روش مشکلی منطقی به وجود می‌آورد یعنی نوشته‌ها و متون دیگر نیز باید به همان شیوه متن اصلی تأویل شوند در نتیجه دوری به وجود می‌آید که از حیث نظری رضایت‌بخش نیست. نکته مهمی که یول آن را تصریح می‌کند این است که در مورد چگونگی تأویل متن «نباید به معنای متن متوسل شویم بلکه باید به صورتی متنی (Textual features) رجوع کنیم که گواه و

سند معنا و متن باشند و فقط به شرطی باید به آنها مراجعه کنیم که گواه التفات مؤلف باشند»^{۱۳} به هر تقدیر یول نمی‌تواند اثبات کند که تمایزی اساسی وجود دارد میان تأویلهای التفات‌گرایی که از روش پیشنهادی او سود می‌برند و تأویلهای اکثریت اصحاب نقد نو که اگرچه ظاهراً توجه خود را به متن معطوف می‌کنند، در واقع همواره تمامت معناشناسی تاریخی و هرآنچه را از مؤلف و زمینه تاریخی و ادبی او شناخته شده است به حساب می‌آورند، حتی اگر مستقیماً از این موارد بحثی به میان نیاورند.

تمایز مهم میان هرمنوتیک سنتی یول و هرش با هرمنوتیک گادامری را می‌توان در این گفته گادامر سراغ گرفت که مفسر نمی‌تواند از زمینه تاریخی خود بگریزد، یول و هرش با این گفته مخالفند زیرا گرفتار آمدن در دور هرمنوتیکی را باطل می‌دانند. اما مجدداً باید گفت که این تفاوت نظری نیز نمی‌تواند چندان تأثیر مهمی از حیث عمل داشته باشد، زیرا چنانچه گادامر بر حق باشد حتی اگر مدافعان هرمنوتیک سنتی گمان کنند که در حال بازسازی التفات اصلی مؤلف هستند در واقع نمی‌توانند اجتناب کنند که دیدگاه تاریخی خود آنان بر چگونگی تفسیرشان از متونی که در گذشته نوشته شده است، تأثیر گذارد و آن را مشروط سازد. این تفاوت به این امر فروکاسته می‌شود که ناقدان چگونگی موقعیت تأویلی خود را درک کنند و بسنجند، اما از حیث نقطه نظر گادامری این نیاز تأثیری بر عمل باقی نمی‌گذارد. اگرچه هدف مدافعان هرمنوتیک سنتی رسیدن به «پیوند افقها» نیست، اگر گادامر حق داشته باشد این امر چه ناقدان به آن اعتقاد داشته باشند یا نه اتفاق خواهد افتاد و به هر تقدیر چنین به نظر می‌رسد که برای ناقدان التفات‌گرا دشوار باشد استدلال کنند که می‌توانند پیش‌فرضها و علاقه‌مندیها و یا به قول گادامر «تعصباتشان» را کاملاً کنار بگذارند.

اصحاب هرمنوتیک سنتی و نقد نو و گادامر در مورد یک جنبه خاص هرمنوتیک با یکدیگر توافق دارند. به نظر من این توافق مهمتر از اختلافات آنان است. آنان به صراحت در مورد انسجام متنی (Textual coherence) با یکدیگر موافق‌اند. هرش در کتاب اعتبار در تفسیر می‌نویسد: «مفسری که با راههای متفاوتی روبه‌روست باید قرائتی از متن را بگزیند که ملاک انسجام را به بهترین وجه رعایت کرده باشد. حتی زمانی که متن پرنشیب و فراز نیست و معضلی در پی ندارد انسجام، ملاکی قطعی است زیرا معنا فقط به سبب آنکه «مفهوم می‌شود» (make sense) «آشکار» (obvious) می‌گردد.» (اعتبار در تفسیر، ص ۲۳۶). البته هرش اعتقاد دارد چنان انسجامی باید التفات مؤلف را در نظر گیرد و یول پیشتر می‌رود و استدلال می‌کند انسجام معنایی منطقی نخواهد داشت مگر زمانی که به التفات مربوط شود. اصحاب نقد نو و

گادامر نیز بر آنند که هدف تأویل باید آشکار ساختن و کشف انسجام متنی باشد. من در جای دیگری دربارهٔ آرای نقدنو در مورد انسجام تأویل و نظریهٔ گادامر در مورد تأویل بحث کرده‌ام. گادامر تأویل را جستجویی برای «حقیقت» با توسل به موضوع می‌داند. توسل به موضوع یا (die sache) به این معناست که فرض بگیریم متن باید دارای انسجام و سازگاری باشد، انسجامی که مفسر در پی آشکار ساختن آن است. تعهد به انسجام، هرمنوتیک سنتی و نقدنو و گادامر را با یکدیگر به ضد تحولات جدید در هرمنوتیک متحد می‌سازد، تحولاتی که بانی آن نظریهٔ انتقادی معاصر است، نظریه‌ای که آنرا «هرمنوتیک منفی» نامیده‌اند. از این حیث اختلاف نظر مهم آنقدرها از آن هرمنوتیک سنتی و هرمنوتیک گادامری نیست بلکه از آن دو گروه دیگر است، گروهی که معتقدند هدف تأویل آشکار ساختن وحدت و انسجام است و گروهی دیگر که استدلال می‌کنند هدف تأویل عیان ساختن این نکته است که متون دارای تضاداند و انسجام ندارند. این تفاوت بازتاب وضعیت نقد انگلیسی - امریکایی نیز هست: می‌گویند نقدنو به کمک مفاهیمی از قبیل وحدت آلی و شکل فضایی دست به تحقیق می‌زند در حالی که نقدی که تحت تأثیر نظریهٔ مابعد ساختگرا قرار گرفته باشد درست به همان مفاهیم حمله می‌کند و بر شکافها و گسستها و بُن‌بستهایی که درون متن وجود دارد، تأکید می‌کند.

پل ریکور یکی از زبندگان و رهبران هرمنوتیک معاصر شکافی را که در هرمنوتیک ایجاد شده است چنین توصیف می‌کند:

در یک قطب نظریه‌ای قرار دارد که هرمنوتیک را به معنای آشکار ساختن و احیای معنایی می‌داند که به صورت پیام و ابلاغ و یا همان‌طور که گاه گفته می‌شود به صورت رمزی الهی به ما خطاب می‌شود؛ در قطب دیگر نظریه‌ای وجود دارد که هرمنوتیک را رمززدایی و کاهش توهم می‌داند.^{۱۴}

در برابر «تأویل به عنوان احیای معنا» تأویلی وجود دارد که «آن را مکتب شبهه می‌نامیم». این مکتب متوجه «کاهش دروغها و توهمات آگاهی است». ریکور مدعی است بنیانگذاران هرمنوتیک شبهه مارکس و نیچه و فروید هستند. در حالی که گادامر در صدد کشف «حقیقت» در متن است اصحاب هرمنوتیک شبهه در پی برملا ساختن «حقیقت به منزلهٔ دروغ گفتن» اند. ریکور استدلال می‌کند آنچه مارکس و نیچه و فروید را به عنوان مدافعان هرمنوتیک شبهه با یکدیگر پیوند می‌دهد این است که آنها با پدیدارشناسی امر مقدس و هر نوع هرمنوتیکی که بتوان آن را هرمنوتیک تذکر معنا و به یاد آوردن وجود نامید، به شدت مخالفند.

یورگن هابرماس، فیلسوفی که وابسته به سنت نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت است از دیدگاه هرمنوتیک منفی از هرمنوتیک گادامری انتقاد کرده است. اگرچه هدف انتقاد هابرماس هرمنوتیک گادامری است اما آشکارا می‌توان هرمنوتیک سنتی و نقدنو را نیز آماج حملات او دانست. هابرماس با ضدیت گادامر با پوزیتیویسم همدل است، به عنوان مثال نظریه گادامر در مورد تاریخی بودن فهم را می‌پسندد. اما هابرماس دلنگران طرح هرمنوتیکی گادامر است زیرا این طرح بر آن است که از رهگذر «پیوند افقها» در مورد معنا به اجماع برسد، در پیوند افقها زبان و دیدگاه مفسر گسترش می‌یابد تا متن تفسیر شده را بفهمد. از نظر هابرماس این طرح مسئله ایدئولوژی را از قلم می‌اندازد و اجماعی که حاصل می‌شود ممکن است به طریق نظام‌مند مخدوش شده باشد. هابرماس بر آن است که گادامر با عطف توجه به حقیقت این امکان را در نظر نمی‌گیرد که «حقیقت» ممکن است کارکردی ایدئولوژیک داشته باشد و از ساختهای قدرت سرکوبگر حمایت کند. گادامر به‌رغم انتقاد از هرمنوتیک رمانتیک شلایرماخر از اعتقاد روشنگری مبنی بر رسیدن به فهم بری از تعصب انتقاد شدیدتری کرد. اما از نظر هابرماس تفکری که وابسته به سنت روشنگری است می‌تواند بازشناختن حضور ایدئولوژی را ممکن سازد در حالی که مقوله فهم هرمنوتیکی نمی‌تواند. آدمی فقط با جدا شدن از دیدگاه هرمنوتیکی و توجه به آنچه هابرماس «نظام مرجع» می‌نامد قادر است تمایزی میان حقیقت و ایدئولوژی قائل شود:

کنشهای اجتماعی را فقط می‌توان در چارچوبی عینی درک کرد؛ به عبارت دیگر کنشهای اجتماعی، کنشهایی هستند که زبان و کار و قدرت مشترکاً آنها را برساخته‌اند. زیر و بم و تغییرات سنت فقط بر هرمنوتیک خودبسنده به منزله قدرتی مطلق متجلی می‌شوند. آنها در واقع متغیری وابسته به نظامهای کار و قدرت‌اند. بنابراین جامعه‌شناسی را نمی‌توان به جامعه‌شناسی تفسیری و تأویلی فروکاست. جامعه‌شناسی نیازمند نظامی مرجع است که از یکسو میانجیهای نمادی کنش اجتماعی را به نفع دیدگاه طبیعت‌گرایانه از رفتار سرکوب نکند، رفتاری که صرفاً با علائم مهار می‌شود و با محرک برانگیخته می‌گردد، و از سوی دیگری، تسلیم ایده‌آلیسم زیانمندی* (sprachlichkeit) نشود و

* هابرماس در کتاب «معرفت و علاقه انسانی» معتقد است که در جامعه بشری سه نوع «معرفت» وجود دارد که هر یک مبنی بر علاقه خاصی است و به کمک میانجی خاصی به انجام می‌رسد. (۱) علوم تحلیلی تجربی که دارای علاقه تکنیکی و فنی است و به میانجی کار انجام می‌گیرد و هدف از آن رد و بدل کردن اطلاعات و پیشرفت تکنیکی است؛ (۲) علم تأویلی تاریخی که دارای علاقه عملی است و به میانجی زبان انجام می‌گیرد و هدف از آن تفسیر عمل انسانی است؛ (۳) معرفت آزادیبخش که به میانجی نقد از قدرت و ایدئولوژی تحقق می‌پذیرد و به کمک تحلیل درصدد کاستن از زیاده‌رویه‌های قدرت و ایدئولوژی و رسیدن به آزادی است. هابرماس معتقد

جریانهای اجتماعی را کلاً در سنت فرهنگی حل نکند.^{۱۵}

گادامر از خود در برابر حملات و انتقادهای هابرماس دفاع کرد و مدعی شد که جدایی‌ناپذیر بودن «حقیقت» از تعصب در هرمنوتیک به آن معنا نیست که هرمنوتیک از مسائل ایدئولوژیک غافل است. وی همچنین تردید کرد که نقدی از نوع نقد هابرماس بتواند چنان فراتر از هرمنوتیک برود که به نوعی فهم غیرهرمنوتیکی دست یابد.^{۱۶}

مناقشه هابرماس - گادامر اگر چه ربط مستقیمی به مسئله تأویل ادبی ندارد اما مسائلی را روشن می‌سازد. از نظر هابرماس در حالی که هرمنوتیک سنتی و نقدنو و هرمنوتیک گادامری در صدد دستیابی به قرائت منسجم از متن هستند متنی که فقط بر مبنای خود قرائت می‌شود، نظریه انتقادی معاصر بر آن است که تأویل ادبی باید مفهوم انسجام را رها کند و عدم انسجامی را برملا نماید که متن سعی دارد پنهانش کند. شاید ریشه این انشقاق در خود «زیبایی‌شناسی» (aesthetics) نهفته باشد. اصحاب نقد تاریخی سنتی و نقدنو و گادامر علی‌رغم تفاوت‌هایشان، در این امر اتفاق نظر دارند که متن را فی‌نفسه دارای ارزش بدانند، بنابراین تأویل اسباب افزودن حفظ خواننده از این ارزش درونی است، اما نظریه انتقادی معاصر بر آن است که زیبایی‌شناسی را مانعی بر سر راه تحلیل آزاد متن ادبی متصور شود، نظریه انتقادی باید زیبایی‌شناسی را دست‌آموز خود کند.

این مقاله ترجمه‌ای است از فصل سوم :

Interpreting the Text, K.M. Newton, Harvester-Wheatshaeaf, 1990.

است که پوزیتویسم کل معرفت بشری را به علم و علاقه نخست فرو می‌کاهد و در نتیجه حیطه عملی و قدرت در جامعه بشری را از دیدگاه طبیعت‌گرایانه مورد بررسی قرار می‌دهد. در قطعه فوق هنگامی که وی به رفتارگرایی حمله می‌کند این معنا را در نظر دارد. از سوی دیگر وی اصحاب هرمنوتیک را متهم می‌کند که همه حیطه‌ها را به حیطه دوم می‌کاهند و در نتیجه به نوعی ایده‌آلیسم زبانمندی می‌رسند و دو حیطه دیگر را از قلم می‌اندازند، اگر قرار باشد آدمی در دور هرمنوتیکی و پیوند افقها گرفتار شود نخواهد توانست علم و آزادی را از جایگاهی عینی بسنجد. خود وی همان‌طور که کاملاً از نقل قول مشخص است اعتقاد دارد که کنشهای اجتماعی را کار و زبان و قدرت بر ساخته‌اند و در نتیجه نمی‌توان هیچ‌یک را به دیگری فروکاست. از نظر هابرماس اگر آدمیان در صدد رسیدن به جامعه‌ای آزاد و دموکراتیک هستند باید بپذیرند که علم و هرمنوتیک و نقد ایدئولوژی یا نظریه انتقادی لازم و ملزوم یکدیگرند. - م.

بی‌نوشتها:

1. *The Hermeneutics Reader*, ed. Kurt Mueller-Vollmer, pp. 86, 90, 95, 96.
2. *Ibid.*, p. 161.
3. E. D. Hirsch, Jr, "Three dimensions of hermeneutics", p. 247.
4. E. D. Hirsch, Jr. *Validity in Interpretation*, p. 1.
5. Hans-Georg Gadamer, "The eminent text", pp. 3, 6.
6. Hirsch, "Three dimensions of hermeneutics", p. 252.
7. *Ibid.*, p. 259.
8. P. D. Juhl, *Interpretation*, pp. 71-2.
9. Steven Knapp and Walter Benn Michaels, "Against theory", p. 728.
10. *Ibid.*, p. 732.
11. See W. K. Wimsatt, Jr, *The Verbal Icon*, pp. 3-18.
12. T. S. Eliot, *The Sacred Wood*, pp. 49, 50.
13. Juhl, *op. cit.*, p. 148.
۱۴. پل ریکور، هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم، ارغنون ۳، پاییز ۱۳۷۳، ص ۱.
15. Jürgen Habermas, "A review of Gadamer's *Truth and Method*", p. 361.
16. For Gadamer's response to Habermas's critique, see his *Philosophical Hermeneutics*, pp. 26-38.