

وزارت علوم، تحقیقات و فناوری



دانشکده هنرهای کاربردی

پایان نامه تحصیلی جهت اخذ درجه کارشناسی ارشد  
رشته فلسفه‌ی هنر

عنوان

مبانی هرمنوتیک توصیفی و تجویزی در مثنوی معنوی

استاد راهنما

دکتر مسعود علیا

نگارش و تمقیق

سیاس ریوندی

بهمن ۱۳۹۲

## تعهدنامه

اینجانب سپاس ریوندی اعلام می‌دارم که تمام فصل‌های این پایان‌نامه و اجزای مربوط به آن برای اولین بار (توسط اینجانب) انجام شده است. برداشت از نوشته‌ها، کتب، پایان‌نامه‌ها، اسناد، مدارک و تصاویر پژوهشگران حقیقی یا حقوقی (فارسی و غیرفارسی) با ذکر مأخذ کامل و به شیوه‌ی تحقیق علمی صورت گرفته است. بدیهی است در صورتی که خلاف موارد فوق اثبات شود مسئولیت آن مستقیماً به عهده‌ی اینجانب خواهد بود.

تاریخ

امضا

## چکیده:

دگرگونی‌های عظیم هرمنوتیک غربی در دو سده‌ی اخیر، سنتی بسیار نیرومند و پیشتاز پدید آورده که آگاهی ما را از فهم و رویکرد ما را به این پدیده و تمامی متعلقاتش از جمله تفسیر و تأویل و ترجمه و علوم متکی بر آنها دگرگون کرده است.

با توجه به پیوند وثیق میان مثنوی معنوی و قرآن، می‌توان فرض کرد که مثنوی در تمام تعریضات و توضیحات و ارجاعاتش به این کتاب و نیز در موارد بی‌شماری که قسمت‌هایی از قرآن را مجدداً روایت می‌کند، ناچار با مسأله‌ی فهم و تفسیر درگیر است و ضوابطی در این کار دارد که با تمسک به صورت‌بندی مدون مبانی توصیفی و تجویزی هرمنوتیک می‌توان آنها را استخراج کرده و تا حد ممکن در چهارچوب‌های هرمنوتیک جدید مفصل نمود، و به گونه‌ای مشخص و واضح ارائه کرد که به دلیل شکل روایی و منظومه‌وار اثر الزاماً در آن تصریح و تدوین نشده‌اند.

این تحقیق با اتکا بر دو جنبه‌ی مثنوی، یعنی اولاً استخراج اشارات مستقیمی که در مثنوی به مسأله‌ی زبان و فهم به طور کلی شده و ثانیاً با بررسی خود‌کنش تاویلی که در استنباط حقیقت کتاب و سنت از سوی مولانا صورت گرفته، می‌کوشد آن مبانی تجویزی و توصیفی را معرفی کند. غیر از اشاره‌ای به تاریخ تکوین هرمنوتیک غربی و به دست دادن طرحی از مختصات زمینه‌ی هرمنوتیک در سنت اسلامی به عنوان مقدمه، ماحصل در چهار بخش ارائه شده است. ۱: اوصاف کلی فهم [ درست ]، ۲: موانع دستیابی به آن و ۳: تجویزهایی برای احتراز از سوء تفاهم. بخش چهارم نیز با بررسی رابطه‌ی هرمنوتیک با مسائل ادبی نظیر نقش‌مایه‌ها و روایت چشم انداز تحقیق دیگری را می‌گشاید.

کلیدواژه‌ها: هرمنوتیک جدید، مثنوی معنوی، مبانی تجویزی و توصیفی هرمنوتیک، تأویل، تأویل قرآن



# برای مادر و پدرم

که در زمانه‌ی عسرت شعر  
کوشیدند هفتصد پرده‌ی ظلمت تاریخ را کنار زنند  
کز پرده به دام آرند مستان را  
و

## مارگریتا . ا . شمس

که ذوق و حالت مولانا از شمس را  
به من شناساند؛  
شام ما از تو صبح روشن باد!



یا تو پنداری که حرف مثنوی  
چون بخوانی، رایگانش بشنوی؟  
یا کلام حکمت و سرّ نهران  
اندر آید ز غبه در گوش و دهان؟  
اندر آید لیک چون افسانه‌ها  
پوست بنماید، نه مغز دانه‌ها  
در سر و رو، در کشیده چادری  
رو نهران کرده ز چشمت دلبری

مقدمه..... ۱

فصل اول: مروری مختصر بر هرمنوتیک جدید

- ۱ - ریشه‌های هرمنوتیک..... 7  
۲ - چهره‌های اصلی هرمنوتیک جدید  
۱.۲ - اشلایرماخر و دیلتای..... 10  
۲.۲ - هایدگر..... 14  
۳.۲ - گادامر..... 15  
۴.۲ - ریکور..... 17

فصل دوم: زاد راه؛ زمینه

- ۱ - منزل‌های دریا و دویدن روح: در ضرورت بررسی مساله‌ی هرمنوتیک نزد مولانا..... 20  
۲ - قرآن در زبان پهلوی: مثنوی همچون فرزند قرآن..... 24  
۳ - زر سرخ و مس: تفکیک میان حیث معرفت‌شناختی و هرمنوتیکی..... 34

فصل سوم: طریق؛ اوصاف کلی فهم

- ۱ - خواب الست: فاعلان و موضوعات تفسیر..... 38  
۲ - صغیر و خدعه‌ی مرغان و انیس وحشت هجران: نظریه‌ی زبان مولانا..... ۴۵  
۳ - هیچ تاویلی نگنجد در میان: اعتقاد جازم به وجود یک تفسیر صحیح نهایی..... 63  
۴ - زانکه از قرآن بسی گمره شدند: متن همچون دلیل راه و قاطع طریق..... 67  
۵ - در مقامی زهر و در جایی دوا: ظهور جهان به هر کس بنا بر ذهنیت او..... ۷۰  
۶ - آب کم جو، تشنگی آور به دست: نقش مخاطب در متن شدن متن..... ۷۵  
۷ - شرح سینه‌های در فراق: مساله‌ی تجانس و تاثیر آن در مفاهمه..... ۷۹  
۸ - دیبای دورویه: دیالکتیک ظاهر و باطن..... ۸۴  
۹ - حال پخته و خام: اختلاف افق تاویلی..... ۹۱

فصل چهارم: حجاب؛ موانع فهم

- ۱ - چشمبندی کرده‌اند ای بی‌نظر: تئوری هرمنوتیک شک..... ۹۸  
۲ - مهر خدا بر دیده و دل‌ها: استعاره‌ی ناقص‌الخلقگی..... ۱۰۳  
۳ - رمز الاسلام فی الدنيا غریب: اختلاف روش‌ها همچون حجاب..... ۱۰۸  
۴ - زیرکی بفروش و حیرانی بخر: علم در مقام مانعی برای فهم..... ۱۱۳  
۵ - وسوسه‌ی تاویل‌ها نربایدت: تاویل به مثابه حجابی برای فهم..... ۱۲۴

فصل پنجم: وصال؛ تجویزهایی برای فهم

- ۱ - خویش را تاویل کردن: سلوکی برای فهم متن ..... ۱۳۴
- ۲ - لیلی از چشم مجنون: تئوری هرمنوتیک ایمان ..... ۱۳۹
- ۳ - اغتنام باد بهاران و اجتناب باد خزان: تاثیر مصاحبت و مجالست در تاویل ..... ۱۴۵
- ۴ - در دل انگور می را دیدن: هرمنوتیک آپوکالیپتیک ..... ۱۴۹

فصل ششم: بوذاسف؛ چشم‌انداز تحقیقی دیگر

- ۱ - گنج در ویرانه‌ها: منطق روایت و تاویل ..... ۱۶۰
- ۲ - حسن یوسف در آینه‌ی چشمان گرگ: تاویل و نقشمایه‌های ادبی ..... ۱۷۰
- ۳ - نتیجه‌گیری ..... ۱۷۴

نمایه‌ی

نام‌ها ..... ۱۷۶

منابع ..... ۱۷۷

## مقدمه:

### ۱. طرح مساله

تنش خلاق میان دو سرچشمه‌ی فرهنگی تمدن غرب، یعنی تمدن آریایی یونانی و تمدن سامی که از طریق دین یهودی- مسیحی به آنجا راه یافت، در همه‌ی وجوه دستاوردهای غرب خود را نشان می‌دهد، از جمله در مباحث مربوط به فهم و تفسیر. هرمنوتیک جدید غرب گرچه خود را وامدار دو آبخشور متفاوت می‌یابد، به یک اعتبار زاده‌ی مساله‌ای واحد است، یعنی فاصله‌ی میان مخاطب و متن و راه‌های از میان برداشتن یا کاستن آن.

پدر هرمنوتیک جدید، فریدریش اشلاپرماخر فیلسوف و متاله آلمانی، با هر دوی این آبخشورها به یکسان درگیر بود: فاصله‌ای تاریخی، جغرافیایی، فرهنگی و زبانی میان ما و کتاب مقدس، میان ما و رسالات افلاطون یا سایر دستاوردهای فلسفی و ادبی یونان باستان رخنه افکنده است. چگونه می‌توان به آن منشاء حقیقی که این متون از آن تراویده‌اند و چنین نفوذ و تاثیری به دست آورده‌اند، نزدیک شد؟

اکنون پس از بیش از دو قرن، دستاوردهای تمدن غرب در وقف همت بسیار برای پاسخ به این پرسش، درخشان است، نه فقط از آن رو که پاسخ‌هایی فراهم آورده، بلکه مهم‌تر از آن رو که شیوه‌ی جدیدی از پرسیدن را می‌آموزد که یکی از مهم‌ترین وجوه آن این است: وقتی متنی را می‌خوانیم، باید از خود پرسیم علت وجودی این متن چیست؟ مولف، ولو آنکه ما نشناسیمش، ولو آنکه متن پیش رو نسخه‌ی ای خطی بی‌نام و نشان باشد (چنان که این امر در فرهنگ ما امری ملموس است) چه دغدغه‌ای احساس می‌کرده که نوشتن این متن را ضروری دانسته است؟ به بیان موجز و دقیقتر، متنی که پیش روی ماست، پاسخ به کدام پرسش است؟ تا این پرسش را درنیابیم، فاصله میان ما و متن ناپیموده خواهد ماند.

ما از خواننده نشدن متون کلاسیک خود، از زینت طاقچه و دکور کتابخانه شدن آنها، از جمله همین مثنوی معنوی زیاد شکایت می‌کنیم، گرچه در صورت لزوم - حتا بدون یک بار خواندن - آمادگی کافی داریم برای افراط در اهمیت کم‌نظیر و دوران‌ساز این متون و داد سخن در خصلت از این نام به آن نشان آنها! چه زمان روشن خواهد شد که بالاخره شأن مثلاً مثنوی زینت طاقچه بودن است یا دریای حکمت که همه باید عندالاقضاء و به قدر استطاعت در آن تنی به آب بزنند؟



ما همچنین بیش از یک قرن است از بحران هویت می‌نالیم و در جنگ بی‌حاصلی توان می‌فرساییم که میان دو فرقه درگرفته است، که اگر بنا بر دو قطب تخالف تعریفشان کنیم، چنین خواهند بود: آنان که گمان می‌کنند هر چه خوبان همه دارند، ما یکجا داشته ایم، و نکته و دقیقه‌ای در جدیدترین دستاوردهای غرب در دانش و هنر نیست که علمای ما، آن بحار علوم و فنون از کف گذاشته باشند، و فرقه‌ی دیگر که معتقدند هر چه بلا به سر ما در دو سه قرن اخیر آمد، از استعمار و تبعاتش، از کوشش‌های مکرر برای اصلاح امور و شکست‌های مکررتر، ناشی از آن است که ما هیچ چیز نبوده و نیستیم. ما در اولین فرصت، اصلاً از همین دیروز! (نه فردا!) باید شروع کنیم و آدم (در قاموس آنان یعنی غربی) شویم.

آنچه طبعاً این میان به سر متونی مثل مثنوی که ریشه‌ای بسیار کهن در سنت ما دارند می‌آید این است که یا به کلی خوانده نمی‌شوند، یا توسط خوانندگان پیشاپیش شیفته‌ی خود خوانده و مدام تایید می‌شوند. در هیچ یک از این دو حالت معلوم نمی‌شود نسبت معرفت‌های موجود در آن متن، با میراث تمدن غربی چیست؟ کسانی می‌گویند در مثنوی همه چیز هست، که چندان چیزی درباره‌ی اینکه در غرب چه می‌گذرد نمی‌دانند و کسانی می‌گویند در مثنوی هیچ چیز نیست، که زحمت یک بار خواندنش را به هم خود نداده‌اند. ناگفته پیداست در چنین بحثی امکان هرگونه مفاهمی اصیل پیشاپیش تعطیل و شکاف بحران‌ساز در هویت ایرانی مدام در حال گسترش است.

## ۲. پرسش‌ها و فرضیه‌ی تحقیق

بنابراین اگر قرار باشد روشن کنیم که خود این متن، یعنی تحقیق حاضر، در پاسخ به چه پرسشی نوشته شده است، یا مولف چه دغدغه یا نیازی حس می‌کرده که پاسخ عاجل آن دست زدن به چنین تحقیقی بوده است، اگر پرسیده شود که وجود چه مسأله‌ای تحقیقی با عنوان " مبانی هرمنوتیک توصیفی و تجویزی در مثنوی معنوی " را توجیه می‌کند، پاسخ همان دغدغه‌ی پیشگفته در مسأله‌ی هویت ایرانی است.

اما هر کوششی در پاسخ به آن پرسش محتاج پرسش دیگری هم هست، که گفتیم طرح آن را از سیر مدون و حاصل کار هرمنوتیک جدید غرب آموخته ایم؛ برای اینکه نسبت خود با مثنوی را روشن کنیم، باید به سراغ همان سوال محوری برویم و خود را با آن درگیر کنیم. متون کلاسیک ما، در این مورد بخصوص مثنوی معنوی، در پاسخ به چه پرسشی نوشته شده اند؟

لابد مسأله‌ی طبع‌آزمایی در فن شاعری نیست که اگر بود قوالب دیگر از جمله قصیده و غزل به این منظور مناسب تر بودند و خود مولانا هم پیشتر با سرودن بسیاری از آن چنان غزلیات شورانگیز در دیوان شمس، این منظور را برآورده بود. از سوی دیگر قصه‌گویی صرف، محض تفنن یا التذاذ زیباشناختی صرف هم دشوار بتواند برای عارفی در طریقت صوفیانه مبداء عزیمتی، آن هم برای سفری به درازای مثنوی باشد.

خاصه اینکه در خود متن مدام با مذمت یا تحقیر آنچه از جنس حس و نفس و امور دنیوی است ( از جمله همین دغدغه‌های زیباشناختی ) روبرویم و می‌بینیم که متن اصرار دارد خواننده از ظاهر آن که جز ابزاری نیست، بگذرد و گنج حقیقی آن را در جایی دیگر بجوید.

پس مثنوی حرف دیگری دارد که خود مصر است در ظاهرش یافتنی نیست. همین ادعای متن ما را ناچار از آن می‌کند که برای شناخت خود آن و اهدافش جداگانه به مساله‌ی هرمنوتیک پردازیم. به عبارت دیگر اگر متن سخنی دارد که خود مدعی است در ظاهر آن آشکار نمی‌شود، لابد باید این سخن با تمهیدات خاصی آگاهانه در لایه‌ی دیگری از آن تعبیه شده باشد. این چنین مساله‌ی تأویل، از آنچه عموماً و بی‌استثنا در خوانش هر متنی رخ می‌دهد، به مرتبه‌ای بالاتر و بخصوص در خوانش مثنوی ارتقا می‌یابد، چرا که تأویل در اینجا قرار است به جای اتفاقی که در ذهن خواننده حین خواندن می‌افتد، خود نیرویی باشد که باعث نوشتن متن شده است. نمی‌شود بی‌شمار داستان مأخوذ از منابع دیگر را که بسیاری از آنها شهرت عام و خاص دارند بازگو کرد و هدفی زیباشناختی ( روایت شیواتر، پیرنگ بهتر، اثری زیباتر ) هم نداشت، مگر آنکه آن متن خود تأویلی از آنچه باشد که روایت می‌کند، یعنی از قصص قرآن، داستان‌های کلیله و دمنه، تمثیلات مشهور صوفیانه، تذکره‌ی عرفای نام‌آور و غیره.

پس تأویل در مثنوی، نه فقط مساله‌ی خواننده که مساله‌ی خود متن هم هست. مثنوی یک تفسیر مجدد است از آنچه نقل می‌کند و تحقیق حاضر بر اساس همین فرضیه قصد دارد وجوه مختلف اهمیت تأویل در مثنوی و اشکال آن را نشان دهد و ضمناً پاسخی برای این دو پرسش فراهم آورد که اولاً جایگاه تأویل در مثنوی چیست و ثانیاً آیا می‌توان نظامی هرمنوتیکی از مثنوی استخراج کرد؟

### ۳. پیشینه‌ی تحقیق

شناخت پیشینه‌ی تحقیق حاضر در دو سطح قابل بررسی است. سطح اول عطف نظر به کوشش‌هایی است که با زدن عینک یکی از نظریه‌ها یا روش‌های غربی به چشم، می‌کوشند متون کهن خودی را بازخوانی کنند و جنبه‌های مغفول یا در تاریکی مانده‌ی آنها را احیاناً آشکار کند. در این طبقه بندی کلی تعداد چنین آثاری بسیار خواهند بود، کما اینکه با توجه به شهرت بین‌المللی برخی از این متون، بسیاری از آنها برای تمدن غربی هم چنان آشنا بوده‌اند که می‌توانسته‌اند موضوع تحقیق با روش‌های نوین قرار بگیرند، از جمله کلیله و دمنه، هزار و یک شب، شاهنامه و غیره. از این منظر درباره‌ی مثنوی هم اخیراً کوشش‌هایی صورت گرفته است:

بامشکی، سمیرا، *روایت شناسی داستان‌های مثنوی*، تهران، نشر هرمس ۱۳۹۱

پورنامداریان، تقی، *در سایه‌ی آفتاب*، تهران، نشر سخن، ۱۳۸۸

توکلی، حمیدرضا، *از اشارت های دریا، تهران، نشر مروارید، ۱۳۹۲*

هر سه ی این کتابها به نسبت میان نقد ادبی ساختارگرا و مثنوی می پردازند. می دانیم که در مقابل ساختارگرایی و در تمام طول مدت حیات آن، جریان نیرومند دیگری هم در نقد ادبی وجود داشته که البته بیشتر مایه از فلسفه می گرفته است، یعنی هرمنوتیک.

با تحدید موضوع به رابطه ی هرمنوتیک و مثنوی اما بررسی های انجام شده بسیار معدود است. به صورت کتاب و مقاله مواردی تک افتاده از این قبیل:

سروش، عبدالکریم، مقاله ی تأویل در مثنوی، در *قمار عاشقانه*، تهران، انتشارات صراط ۱۳۷۹  
روحانی، رضا، تأویل و انواع آن در مثنوی، در *فصلنامه ی پژوهش های ادبی*، شماره ۹ و ۱۰، تهران، پاییز و زمستان ۱۳۸۴

ساختار این دو مقاله کمابیش به یکدیگر شبیه است، گرچه در دومی تقسیم بندی های جزئی تر و دقیق تری در انواع تأویل طرح و توضیح شده اند. اما در مقاله ی عبدالکریم سروش رابطه ی تأویل در مثنوی با سنت تأویلی صوفیانه و به طور اخص غزالی تشریح شده و در مقاله ی رضا روحانی هم این نسبت بیشتر با قرآن مد نظر بوده است، بی آنکه از هرمنوتیک جدید غربی در این راه بهره ی خاصی گرفته شده باشد.

در میان پایان نامه ها، سه مورد مشخصاً به رابطه ی هرمنوتیک و مثنوی پرداخته شده اند:  
شاکری، جلیل، مثنوی و تأویل حکایات و داستان های آن، ۱۳۸۲، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

این پایان نامه بیشتر تفسیری از خود مثنوی است، که بنا به گفته ی مولف هر جا مولانا خود تأویلی ارائه کرده، آن را مد نظر قرار داده و در غیر این صورت از شروح مشهور مثنوی استفاده کرده است. به این ترتیب با تأویل چند داستان از خود مثنوی مواجه هستیم، نه خود ضوابط یا روش های تأویلی مولانا.  
آموزگار، شهلا، تأویل در مثنوی، ۱۳۷۵، دانشگاه یزد

در این تحقیق مانند مورد پیشین صحبت خاصی از هرمنوتیک جدید غربی در کار نیست، بلکه مولف تأویل را در چهارچوب سنت اسلامی و مثنوی مورد مقایسه قرار داده است، یعنی تأویل قرآن، احادیث، تأویل نزد صوفیه و اسماعیلیه و غیره.

رضادوست، علی اکبر، مثنوی و هرمنوتیک، ۱۳۸۸، دانشگاه بیرجند  
بر اساس معرفی چند سطری پژوهشگاه علوم و فناوری اطلاعات ایران، این پایان نامه به مقایسه ای میان هرمنوتیک مولانا و نظریات هرمنوتیک غربی دست زده است. متأسفانه هیچ توضیح بیشتری، حتا چکیده ی این پایان نامه به دست نیامد.

برای جستجوی پاسخ پرسش هایی که طرح شد به طور کلی نیاز به دو دسته منابع کتابخانه‌ای بود: اول دسته‌ای که بر اساس آنها بتوان تصویری درباره‌ی هرمنوتیک غربی و تطور و محصولات آن به دست آورد و دوم منابعی که مواجهه با خود مثنوی را از منظر هرمنوتیکی تمهید می‌کنند.

به منظور اخیر مخصوصاً لازم می‌آید اولاً درنگی قابل توجه بر قرآن صورت گیرد که رساله‌ی حاضر مدعی است و می‌کوشد ثابت کند که تاثیر آن بر مثنوی بیش از الهامبخشی در وجوه مختلف و در حد موجد و باعث است. ثانیاً سایر منابع سنت اسلامی که هم‌ردیف مثنوی یا بر آن موثر هستند عندالافتضا مرجع بحث و تحلیل بوده‌اند، که اهم آنها فیه ما فیه، رساله‌ی مثنور مولانا است که بسیاری از نقطه‌نظرات خود را در آنجا با وضوح و به شکل مفهومی‌تر عرضه کرده است. از این رساله همچون زمینه‌ای برای فهم خود مثنوی و همچنین قوت بخشیدن به احتجاجات استفاده‌ای تام و تمام گردیده است و می‌توان گفت تقریباً کلیه‌ی مباحث هرمنوتیکی آن نیز استخراج گردیده و به موازات مثنوی مورد بحث قرار گرفته‌اند. در وهله‌ی بعدی آثار دو استاد فکری مولانا، یعنی غزالی و شمس تبریزی مورد وثوق بوده‌اند تا مباحث مثنوی در زمینه و بافتار خود واقع شود و مخصوصاً از قیاس‌های شتابزده میان تأویل در مثنوی و نظریات هرمنوتیک غربی جلوگیری شود. چند تفسیر قرآن نیز در توافق و تخالف با مثنوی مورد استفاده بوده‌اند که با توجه به فرضیه‌ی مثنوی همچون تفسیری از قرآن که رساله از آن دفاع می‌کند، بتوان از راه تشابه و تفاوت بهتر به این نقش تفسیری مثنوی آگاه شد.

در این تحقیق دو جنبه‌ی مساله‌ی تأویل در مثنوی هم‌زمان بررسی شده‌اند. اول آنچه خود متن صراحتاً درباره‌ی فهم، تفسیر، تأویل، روش‌ها و سفارش‌ها برای فهم درست خود، یا متون دیگر مثلاً قرآن، یا متون به معنای اعم، یعنی کمابیش کل هستی گفته است، و دوم استخراج مبانی و ضوابط و هنجارهای تفسیری که مولانا به آنها قائل است، از روی تأویلات مختلف و متعددی که وی از قصص، روایات و به طور کلی سنت پیش از خود ارائه می‌دهد.

#### ۵. ساختار رساله

با توجه به شکل طرح مساله و رویکرد و روش تحقیق، ورود به بحث بی واسطه‌ی مقدمه‌ای که دست‌کم بخش‌های اصلی تحولات هرمنوتیکی غرب را (مخصوصاً آنجا که به جستار ما مربوط می‌شود) بازگو کند، غیرممکن بود. به همین دلیل فصل نخست کوشیده زمینه‌های پیدایش هرمنوتیک جدید، یعنی همان دو آبشخور یونانی و یهودی - مسیحی را در روندی که به آغاز هرمنوتیک جدید می‌رسد طرح کند و سپس چهره‌های پرفروغ و موثر این جریان را یک به یک و جداگانه معرفی کند، که به ترتیب عبارتند از

اشلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر و ریکور. در معرفی این چهره‌ها که دامنه‌ی پژوهش‌های فلسفی و حتا صرفاً هرمنوتیکی‌شان گاه بسیار گسترده است، صرفاً به جنبه‌هایی که می‌توانسته راهنما یا الهامبخش تحقیق حاضر باشد، پرداخته شده است.

در فصل دوم ضرورت بررسی مساله‌ی هرمنوتیک در مثنوی، فرضیه‌ی مثنوی چون تفسیری از قرآن و یکی دو دقیقه برای احتراز از سوءتفاهم و قرار گرفتن در مسیر درست طرح شده اند. فصل سوم که مفصل‌ترین نیز هست، به وجوه نه گانه‌ای پرداخته که در آنها رخداد یا فرآیند فهم نزد مولانا توصیف شده است. به این معنی این فصل عهده‌دار نیمی از صورت مساله‌ی مطروحه در عنوان است. آنچه مساله‌ی توصیف فهم درست را به تجویز و هنجارگذاری برای فهم مربوط می‌کند، موانع فهم است که در فصل چهارم به عنوان واسطه‌ی دو بخش توصیفی و تجویزی در پنج قسمت مطرح شده است. فصل پنجم، به این مساله می‌پردازد که مولانا چطور از توصیفی که از فهم به طور عام دارد و موانعی که بر سر راه آن برمی‌شمارد، اقدام به توصیه‌هایی برای ایجاد دگرگونی در مخاطب می‌کند که با تحقق آنها، فهم چنان که باید به شکل راستین خود صورت می‌پذیرد. نهایتاً فصل ششم با عنوان چشم‌انداز جستاری دیگر، به مساهمت‌های بررسی مساله‌ی هرمنوتیک در مثنوی برای تحقیقات زیباشناختی و نقد ادبی می‌پردازد، به طور عمده از طریق بررسی رابطه‌ی روایت و تأویل، یعنی برقراری رابطه‌ی میان دو جریان ساختارگرایی و هرمنوتیک و همچنین بررسی تاثیر مساله‌ی هرمنوتیک در شکل‌گیری نقشمایه‌های ادبی جدید در شعر فارسی که می‌تواند مولانا را به عنوان یکی از زمینه‌سازان پیدایش سبک هندی معرفی کند.

## فصل اول: سودای سفر

### مروری مختصر بر هرمنوتیک جدید

#### ۱. ریشه‌های هرمنوتیک

مواجهه‌ی آدمی و هرمنوتیک کمابیش حتی پیش از مواجهه‌ی آدمی با زبان صورت می‌گیرد. در عمل فهم همواره چیزی نشانه‌ی چیز دیگر قلمداد می‌شود، امر حاضری یک امر غایب را (به ذهن) احضار می‌کند یا موردی بیگانه آشنا می‌شود. این همه می‌توانند در مواجهه‌ی انسان اولیه با جهان و طبیعت رخ بدهند، بی‌آنکه الزاماً زبان ملفوظ درگیر شده باشد. همچنین این سازوکار نهایتاً همانی است که در مرحله‌ی گفتار در گفتگوی میان دو نفر و در مرحله‌ی نوشتار در خواندن یک متن دخیل است. گرچه واضح است که با لحاظ کردن گاهشماری "مساله شدن" هرمنوتیک در رویارویی با مواردی نظیر ترجمه یا متون مکتوب که مولف آنها غایب است زودتر رخ نمود تا در مورد زبان به طور اعم.

به لحاظ تاریخی هرمنوتیک بخصوص با تجربه‌ی امر قدسی و الاهی چه در شکل اسطوره‌ای و چه در شکل دینی‌اش پیوند نزدیک دارد و نخستین شواهد ما درباره‌ی بروز آن عمدتاً در همین حوزه یافتنی است. نمونه‌های بی‌شمار سنن فرهنگی و اساطیری مختلف که در آنها واقعه‌ای طبیعی مثلاً رعد و برق تعلیلی اسطوره‌ای پیدا می‌کند، عملاً متضمن همان کنش تفسیری یا اشکال مختلف سازوکارهای فهم هستند. اگر علت فرضاً رعد و برق عبور خدایی با ارباب‌اش از روی ابرهاست (چنان که مثلاً در اساطیر اسکاندیناوی (پس الف/رعد/امرحاضر در اینجا نشانه و احضارگر چیز دیگر یعنی ب/ثر/امرغایب قلمداد، و امر قدسی بیگانه از طریق تجلی در پدیده‌ی مرئی تندر و آتش جست آشنا می‌شود).

طبق معمول اساطیر یونانی در این حوزه هم غیر از ایفای نقش مفروض خود، محمل پیدایش نخستین ایده‌ها، مفهوم‌پردازی‌ها و کوشش‌ها در جهت تعریف و تحدید بوده‌اند. هومر در چند مورد به تفاوت زبان خدایان و آدمیان اشاره می‌کند، که بدیهی است به سرعت مساله‌ی ترجمه و امکانات و محدودیت‌های تفاهم میان آدمی و خدایان را پیش می‌کشد. نیز واژه‌ای آشکارا هم‌ریشه با هرمنوتیک یعنی "هرمایوس" نام و خش معبد دلفی است، همو که هراکلیتوس درباره‌اش می‌گوید «خدایی که ازوست و خش پرستشگاه دلفی، نه سخن می‌گوید و نه پنهان می‌دارد، بلکه تنها اشاره‌ای می‌کند»<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> به عنوان مثال در سرود بیستم/یلیاد آمده است: رودخانه‌ای که خدایانش کسانئوس و آدمیانش سکاماندروس می‌خوانند.  
Homer, *The Iliad*, 20:53

<sup>۲</sup> Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Heraklitus, 93

سرنوشت مشهور کرویسوس پادشاه لودیا، مذکور در *تواریخ هرودوت*، یکی از نمونه‌های جالب و طنزآمیز در اهمیت مساله‌ی هرمنوتیک است. چنان که در زمانه‌ی باستان متداول بوده است، شاهان پیش از انجام عملی مخاطره آمیز به تفأل و تطیر و غیره متوسل می‌شدند. کرویسوس نیز بر آن شد که از وحش بنام معبد دلفی در مساله‌ی مقابله و جنگ پیش رو با کورش پادشاه پارس مشورت بخواهد. پاسخ وحش طبق معمول تفسیربردار و متشابه بود: « پادشاهی بزرگ شکست خواهد خورد » تفسیر کرویسوس از این ابلاغ بود که موجب شد گمان کند از پادشاهی بزرگ مقصود کورش، رقیب اوست. اما اشتباه می‌کرد. مقصود خود او بود و تاوان این خطا را با از دست دادن امپراطوری‌اش پرداخت.<sup>۳</sup>

ریشه شناسی عامیانه واژه‌ی هرمنوتیک و همچنین فعل *Ερμηνεύειν* به معنای تفسیر/ترجمه کردن را با نام "هرمس" پیوند می‌زند؛ خدای آفریننده‌ی زبان و خط و نیز پیک خدایان یونانی که وظیفه‌ی برقراری ارتباط میان دو ساحت انسانی و الهی بر عهده‌اش بود، گرچه پاره‌ای از محققان بر آنند که در اصل نام هرمس از این لفظ برگرفته شده است. در رساله‌ی *کراتیلوس افلاطون*، سقراط مدعی می‌شود که هرمس علاوه بر اینها دزد و دروغگو و حیله گر نیز هست، فی الواقع هرمس درست مانند زبان تیغی دولبه است: آشکار و نهان می‌کند، یا بالعکس، نه آشکار و نه نهان، بلکه اشاره می‌کند. در رساله‌ی *دیگرس / ایون*، افلاطون باز به این موضوع بازمی‌گردد و سخن از واسطه‌های تفسیر/ابلاغ کننده‌ی پیام خدایان به میان می‌آورد: شاعران. گرچه واضح است افلاطون شخصاً نظر چندان خوشی به بازی با این خاصیت خطرناک زبان که شاعران دوستدار آنند نداشت.<sup>۴</sup>

پس از او شاگردش ارسطو کار را حتی یک مرحله پیش تر برد و به گونه‌ای مدون و طبقه بندی شده (همین یکی از تمایزات سبک نگارش او و افلاطون بود) در منطق خویش فصلی جداگانه را به مقوله‌ی زبان، واژگان، جملات، معنا و غیره اختصاص داد که در ارغنون آمده است. گرچه هنوز برای او هم مشکل فهم متن به عنوان مقوله‌ای جداگانه طرح و بسط نیافت و نخستین بار رواقیان بودند که به این موضوع جلب نظر کردند.

اما در خاور میانه همزمان با آنچه در یونان می‌گذشت، سنتی دیگر نیز با مساله‌ی تفسیر، برآمده از دل ساحت‌های جداگانه‌ی زبان الهی و انسانی مواجه بود: دین یهود. واقعه‌ی کوه سینا قوم یهود را درگیر مسائلی هرمنوتیکی کرد: وحی، نبی همچون واسطه‌ای که سخنی را از زبان الهی به زبان انسانی ابلاغ/ترجمه می‌کند، متن مقدس که مکتوب می‌شود و سرانجام با فاصله گرفتن از لحظه‌ی تولد متن، جنجال بر سر تفسیر درست میراث آن که ابتدا به سنتی شفاهی شکل داد و سرانجام به نگارش کتاب‌های تلمود، توسافت، میدراش و غیره منتهی شد. اختلاف قابل توجه سنت یهودی و یونانی در آن بود که نزد یهودیان

<sup>3</sup> Herodotus, *Histories*, 1:53

<sup>4</sup> Platon, *Ion* 534e

فرض بری از خطا بودن تنخ<sup>۵</sup> یک اصل مسلم بود. بدیهی است که چنین فرضی تشابهاتی روشی میان سنت تفسیری یهودی، مسیحی و اسلامی پیش خواهد آورد، از جمله نمونه‌ی مشهور تفسیر متن به ( خود ) متن. « معمولاً آغاز هرمنوتیک مسیحی را که هم از سنت هومری ( یونانی ) و هم از سنت یهودی تأثیر پذیرفته است، از زمان فیلون ( اسکندرانی ) تعیین می‌کنند که در قرن اول میلادی، تأویل کتاب مقدس ( یهود ) را روشمند کرد، به شیوه‌ای که نه تنها بر اُریگنس و آگوستین قدیس و کثیری دیگر از متفکران پیش از عهد دین پیرایی (Reformation) بلکه بر دیلتای و بتی نیز که دیرزمانی بعد قدم به کره خاک نهادند، تأثیر گذاشت.<sup>۶</sup> » درخور توجه است که کوشش فیلون برای امتزاج فلسفه یونانی و دین یهود از طریق طرح ضوابط تأویلی محلیت چندانی در سنت یهودی نیافت، بلکه مسیحیت را که مانند خود فیلون پدیده‌ای دوزیست و سامی- یونانی بود به شدت متأثر کرد. از این گذشته در سنت تفسیری مسیحی قرون وسطا که هنوز هم به شکلی حداقل در کلیساها زنده است، به ضابطه‌ی تفسیری مشهور لایه‌های چهارگانه‌ی معنا در کتاب مقدس برمی‌خوریم که نمونه‌ای یهودی نیز دارد.<sup>۷</sup>

در این مختصر ابتدا قصد ندارم وارد مقوله‌ی تفسیر کتاب مقدس در قرون وسطا شوم، اما صرفاً یادآوری این نکته را سودمند می‌دانم که مباحثی که در بخش دوم خواهند آمد، یعنی تأویل در مثنوی، مقارن همین ایام - قرن سیزدهم میلادی - است که اتفاق می‌افتد. خواهیم دید که تا اینجا هنوز تشابه رویکردهای ما و غرب کاملاً مشهود است، گرچه بزرگترین پرسش تاریخ ما - با صدها پاسخی که به آن داده‌اند - همچنان بر سر جاست که چه چیز باعث شد از زمینه‌ای مشابه مسیری چنین متفاوت پی گرفته شود. البته بی‌تردید انقلابی که در هرمنوتیک غربی اتفاق افتاد، غیرقابل تصور بود اگر اقسام تحولات فکری مابعد رنسانس رخ نداده بودند که در میان آنها از همه مهم تر برای تحول هرمنوتیک جنبش اصلاح دینی و پیدایش پروتستانتیسم بود. مارتین لوتر با پیش کشیدن ضرورت ترجمه‌ی کتاب مقدس علیه وولگات، ترجمه‌ی لاتینی کتاب مقدس که در کلیسا مرجع شناخته می‌شد دست به اقدام زد و بر قاعده‌ی *scriptura sui ipsius interpres* ( متون مفسران خود هستند ) پافشرد، البته به این مقصود که انحصار حق تفسیر و داعیه حجیت آن را از گروهی خاص، یعنی طبقه‌ی روحانیون بگیرد.

بدیهی است کوشش‌های بعدی برای دستیابی به اصل یونانی و عبری متون کتاب مقدس توسط اراسموس و دیگران بر مبنای این اصل بحران ساز صورت گرفتند که «هر ترجمه نهایتاً یک تفسیر است» پس چرا باید ترجمه/تفسیر هیرونوموس قدیس ( یعنی همان ترجمه لاتینی وولگات ) را نهایی قلمداد کنیم؟ بازگشت به اصل متون، مسائل فنی زبانشناختی، فقه اللغه، نحو و دستور و غیره را پیش آورد که تا آن

<sup>۵</sup> به مجموعه سه دسته متون مقدس یهودی که شامل تورات ( آموزش ) نبیئیم ( پیامبران ) و کتوبیم ( نوشته‌ها ) است و با مسامحه همان چیزی است که مسیحیین با تغییراتی جزئی تحت عنوان عهد عتیق در کتاب مقدس خود ادغام نموده‌اند.

<sup>۶</sup> جونل واینسهایمر، هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، ص ۱۵.

<sup>۷</sup> این چهار لایه نزد مسیحیین عبارتند از معنای تحت اللفظی، معنای تمثیلی، معنای اخلاقی و معنای فرجام شناختی.



هنگام در سنت مسیحی چندان پررنگ نبودند. از سوی دیگر ضرورت مسلح شدن به سلاح‌های زبانی/فنی برای تفسیر کتاب مقدس، هرمنوتیک متون مقدس مسیحی را ناچار در کنار سایر کوشش‌های اروپای رنسانس برای احیای متون کلاسیک یونانی و رومی قرار داد (متونی که در قرون وسطا با برجسب مشرکانه طرد شده بودند) و باعث شد تمایز میان متن مقدس و سکولار در مواجهه و روش تفسیر کمرنگ شود. این همان زمینه‌ای بود که فریدریش اشلایرماخر، متاله پروتستان در آن به انقلاب خویش مبادرت کرد، انقلابی که تاریخ آن را مبداء هرمنوتیک جدید می‌شناسد.

## ۰۲. چهاره‌های اصلی هرمنوتیک جدید

### ۱.۲ اشلایرماخر و دیلتای

الف. اشلایرماخر. پس از کانت و فلسفه‌ی نقدی، یعنی کوشش‌های او برای سنجیدن و مشخص کردن حدود امکانات معرفت آدمی و بنای علم مابعدالطبیعه‌ای که به گمان وی تا آن لحظه هنوز وجود نداشت، فریدریش دانیل اشلایرماخر ظهور کرد و معضل علم هرمنوتیک را به این شکل بیان نمود: این علم انبوهی از نظریه‌های موردی و پراکنده است برای کمک به فهم و تفسیر و ترجمه‌ی متون قدیم، که عمدتاً متون کلاسیک یونانی و رومی و نیز عهدین جدید و قدیم را دربرمی‌گیرد. تا اینجا در این علم، کمترین تمایلی به روشن کردن حدود و امکانات و قواعد عامی برای فعل بنیادی در هر گونه علم هرمنوتیک، یعنی "فهم" وجود ندارد. اگر برای فهم اصولی عام وضع شوند که نه ناظر به این یا آن متن خاص، بلکه ناظر به کل فرآیند فهم باشند، به علم هرمنوتیک عام دست خواهیم یافت. علمی که اشلایرماخر به تاکید گفت که هنوز وجود ندارد. وی چشم انداز کارش را اینطور در یک جمله خلاصه کرد: شکل دادن به علم هرمنوتیک عام در مقام فن یا صنعت فهم. و افزود این فن در ذات خود وابسته‌ی هیچ متن یا موضوع خاصی نیست، بلکه به گونه‌ای یکسان درباره‌ی سندی حقوقی، تاریخی یا متون مقدس و ادبی و غیره قابل استفاده خواهد بود. « بنابراین اشلایرماخر به شیوه‌ای کانتی، رسالت هرمنوتیک را از تعیین دستورالعمل‌هایی برای فهم، به کشف شرایط عامی که اساساً فهم را امکان پذیر می‌سازد تغییر داد، و هرمنوتیک تصویری تازه از خویشتن حاصل کرد. »<sup>۸</sup>

در قدم بعدی اشلایرماخر مفهوم دور هرمنوتیکی را که پیشگامان وی آست و ولف به آن نزدیک شده بودند در کانون توجه قرار داد و محوریت بخشید. دور هرمنوتیکی توضیح رابطه‌ی کلمه و جمله از یک سو و فهم آدمی از سوی دیگر و برقرار کردن این نسبت در ابعاد کلان تر یا پایه‌ای تر کل و جزء است. به عبارت ساده تر: ما معنای یک جمله/کل را از چه طریق می‌فهمیم؟ از طریق تک تک واژگان/جزء. اما از کجا می‌فهمیم کدام معنای احتمالی یک واژه اینجا مد نظر است؟ طبعاً از سیاق جمله. ممکن است منطبق این

<sup>۸</sup> همان، ص ۹

را " دور " بنامد، اما در هر حال کل و جزء در کنشی دیالکتیکی با یکدیگر و کمابیش همزمان فهمیده می‌شوند. فهم از طریق رفت و آمد مدام میان امر ذهنی از پیش موجود و آشنا و امر عینی بیگانه، آن بیگانه را از آن خود می‌کند. « اشلایرماخر در جمله‌ی قصار درخشانی متعلق به دوران اولیه‌ی تفکرش، می‌گوید که علم هرمنوتیک دقیقاً به همان شیوه عمل می‌کند که کودک معنای کلمه‌ای تازه را درک می‌کند. ساختار جمله و سیاق معناها راهنمای کودک‌اند همان گونه که نظام‌های تأویل راهنماهایی برای علم هرمنوتیک عام اند. »<sup>۹</sup> اما اگر پرسیده شود کارکرد یا خاصیت این هرمنوتیک عام چیست، پاسخ اشلایرماخر یک جمله است که به کرات هم از وی نقل شده: هنر اجتناب از سوء تفاهم. پس واضح است که مساله‌ی اشلایرماخر تبیین یا توضیح فهم بماهو فهم نیست، بلکه وی سودای هدایت فهم و به دست دادن روشی برای فهم صحیح اما عام را در سر دارد. اما چگونه باید به این فهم صحیح دست یافت؟ پاسخ این است: عمل فهم فرآیند وارونه‌ی عمل تصنیف است، یعنی دوباره تجربه کردن کنش‌های ذهن مولف یا به نحوی بازآفرینی آن. و اگر چه این عمل بازآفرینی قاعده مند است، به هیچ وجه مکانیکی یا مطمئن از نتایجی از پیش تعیین شده نیست.

اشلایرماخر فهم و تفسیر را به دو جنبه تقسیم می‌کند یا آن را همچون سکه با دو وجه می‌بیند، چرا که فلسفه خود وی هم اساساً دووجهی است. « از یک سو رمانتیک است چون در جریان خلق به رابطه‌ای زنده توسل می‌جوید و از سوی دیگر انتقادی ( کانتی ) است، زیرا در آرزوی وضع قواعدی برای فهم است که کاربرد عام داشته باشد. گرچه شاید همه‌ی هرمنوتیک‌ها ابدالاباد با این رابطه‌ی دوگانه مهر خورده باشند. در هر حال پیشنهاد مبارزه با سوء تفاهم پیشنهادی انتقادی است و پیشنهاد فهمیدن یک نویسنده همانطور که او خودش را می‌فهمید یا حتی بهتر از خودش، رمانتیک است. »<sup>۱۰</sup> به این ترتیب دو جنبه‌ی تفسیر که از آن سخن رفت به همین کیفیت دوگانه مربوط هستند. یکی تفسیر دستوری نام دارد و دیگری تفسیر فنی یا ( بعدها ) روانشناختی. تفسیر دستوری ناظر است به مشترکات کلی یک فرهنگ که پذیرش عام دارند و شخص برای فهم آنها می‌تواند به خودش رجوع کند. اما تفسیر روانشناختی متوجه جنبه‌های فردی ( از جمله نبوغ )، ویژگی‌ها و یگانگی مولف است. به گفته‌ی اشلایرماخر « به همان سان که هر کلامی نسبتی دوسویه دارد، هم با کل زبان و هم با مجموع تفکر گوینده، در هر فهم کلام دو سویه موجود است: فهم کلام از آن حیث که برآمده از زبان است و فهم آن از آن حیث که امری واقع در تفکر گوینده است. »<sup>۱۱</sup> تفسیر دستوری ضمناً عینی یا سلبی هم نامیده می‌شود، چرا که در واقع صرفاً در کار ترسیم کردن محدودیت‌های فهم است و ارزش انتقادی‌اش هم متکی به نحو و معنای لغات. اما تفسیر نوع دوم زبان را

<sup>۹</sup> ریچارد پالممر، علم هرمنوتیک، ص ۱۰۵.

<sup>۱۰</sup> پل ریکور، رسالت هرمنوتیک در هایدگر و فلسفه‌ی مدرن، ۱۹۷۸ که به صورت افزونه‌ی مترجم در کتاب زیر به چاپ رسیده است: دیوید کونزس هوی، حلقه‌ی انتقادی. ص ۱۴.

<sup>۱۱</sup> Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik*, ed Heinz Kimmerle. P 80

به نقل از ریچارد پالممر، علم هرمنوتیک، ص ۹۹

همچون ابزاری در خدمت فردیت مولف می‌بیند، پس ذهنی و ایجابی نامیده می‌شود، چرا که به مولف راه می‌برد و البته متضمن کیفیتی شهودی، حدسی و به هر تقدیر سنجش‌ناپذیر است. گفتنی است که هر دو جنبه‌ی تأویل لازم و در واقع دائماً در واکنش به یکدیگر هستند، درست مانند خود دور هرمنوتیکی؛ از جزئی/مولف به کلی/زبان و بالعکس. « پیشفرض اشلایرماخر آن بود که میان ذات درونی و ایده آل و نمود بیرونی تفاوتی موجود است و لذا متن نمی‌تواند تجلی مستقیم عمل ذهنی درونی انگاشته شود بلکه چیزی محسوب می‌شود که تسلیم مقتضیات تجربی زبان است. بدین ترتیب، وظیفه‌ی علم هرمنوتیک نهایتاً به وظیفه‌ی استعلا از زبان منجر شد تا عمل درونی را کشف کند، اما هنوز لازم است این کار از طریق زبان انجام شود. »<sup>۱۲</sup> به همین دلیل است که اشلایرماخر می‌گوید در هرمنوتیک هیچ پیش‌انگاشته‌ای نیست، مگر زبان.

ب. ديلتای. نویسنده‌ی زندگینامه‌ی اشلایرماخر و وارث فکری او بود، اما در فاصله‌ی میان این دو متفکر اتفاقی افتاده بود که به کوشش‌های ديلتای جهت بخشید: رانکه و درویزن و سیطره‌ی دوران‌ساز هگل پیدا شدند و مساله‌ی تاریخ، در قلب مسائل علم انسانی قرار گرفت. ریکور چنین صورتبندی‌ای از مواجهه‌ی ديلتای با معضل اخیر ارائه می‌دهد: « در واقع قبل از آنکه درباره‌ی فهم متنی از تاریخ گذشته چند و چون کنیم باید به سوالی مقدم‌تر پاسخ بگوییم. چگونه می‌توان استمرار تاریخی را درک کرد؟ قبل از انسجام متن، آنچه مطرح است انسجام تاریخ است که بزرگترین سند آدمی و اساسی‌ترین تجلی زندگی (یا عینیت‌یافتگی حیات انسانی) محسوب می‌شود. ديلتای بیش از هر چیز مفسر همین پیوند میان هرمنوتیک و تاریخ است. »<sup>۱۳</sup>

اگر مساله‌ی کانت این بود که اساس امکان یا عدم امکان مابعدالطبیعه در مقام یک علم را بسنجد، در حال و هوای تحصيل‌گرایی قرن نوزدهم، مساله‌ی ديلتای این بود که دریابد چگونه معرفت تاریخی اساساً ممکن می‌گردد و مآلاً چگونه می‌توان آن را همچون علمی متمایز و مستقل از علوم طبیعی طرح کرد و پایه‌ای نظری و روش‌شناختی برای آن گذاشت، و همزمان شأن و دقتی علمی همسنگ علوم طبیعی احراز کرد. طرح پدیده‌ای به نام *Die Geisteswissenschaften* یا علوم معنوی/ذهنی (که ما امروز علوم انسانی می‌نامیم) و تشریح تقابل و استقلال و تمایز آن از *Naturwissenschaften* به معنای علوم طبیعی یا علوم دقیقه ریشه در همین معضل اخیر دارد. ناگفته نماند که این "علوم انسانی" از منظر ديلتای هر آن چیزی بود که به نحوی به تاریخ مربوط می‌شد.<sup>۱۴</sup>

<sup>۱۲</sup> پالمر، همان، ص ۱۰۳

<sup>۱۳</sup> ریکور، رسالت هرمنوتیک، ص ۱۷

<sup>۱۴</sup> این مساله نشانگر برخی تعارضات درونی فکر ديلتای است: از یک سو تمایل رمانتیک به تجربه‌ی بی واسطه‌ای که برخاسته از خود زندگی و گویای تمامیت آن باشد، از سوی دیگر تمایل به حفظ عینیت و دقتی که علوم طبیعی با خود دارند.

به این منظور دیلتای تمایزاتی میان روش دو گونه‌ی نامبرده‌ی علم پیش نهاد، از جمله تفاوت میان دو شکل از تجربه که با دو واژه‌ی *Erleben* و *Erfahren* به ترتیب مشتق از دو مصدر زیستن و پیمودن که طبعاً دیلتای به عنوان یکی از "فلسوفان حیات" اولی را به علوم انسانی مربوط می‌دانست و نیز طرح این تفکیک که علوم طبیعی اصولاً جوای *Erklären* یعنی تبیین هستند و علوم انسانی جوای *Verstehen* یعنی فهمیدن. قضیه‌ی اخیر بدیهی است پای هرمنوتیک را به کانون دغدغه‌های دیلتای باز می‌کند و این پرسش را فراروی او می‌گذارد: ماهیت فهم که اساس هر مطالعه در خصوص انسان است چیست؟

واژه‌ی فهم در اینجا برای اشاره به عملی در نظر گرفته شده است که در آن ذهن *Geist*، ذهن شخص دیگری را درک می‌کند. مراد از فهم به هیچ وجه صرف عمل ادراک ذهن نیست، بلکه مراد آن لحظه‌ی خاصی است که زندگی زندگی را می‌فهمد. به بیان خود دیلتای «ما به وسیله‌ی اعمال صرفاً عقلی توضیح می‌دهیم، اما به وسیله‌ی فعالیت مرکب همه‌ی قوای عقلی در ادراک و دریافت می‌فهمیم... پس فهم عملی ذهنی است که به وسیله‌ی آن انسان زنده را درک می‌کنیم.»<sup>۱۵</sup> اینجاست که به تقریر دیگری که دیلتای از دور هرمنوتیکی ارائه داد می‌رسیم: برای فهمیدن انسان باید انسان بود.

البته واضح است که جنبه‌هایی از رویکرد اشلایرماخر به این ترتیب در هرمنوتیک دیلتای نیز حفظ شده و به قوت خود باقی هستند، از جمله همین سویه‌ی روانشناختی و رمانتیک در هرمنوتیک، یعنی تعریف تفسیر همچون مساله‌ی درک یک "دیگری" که اشلایرماخر از آن با تعبیر بازسازی ذهن مولف یاد کرده بود و ریکور آن را تسلیم مساله‌ی هرمنوتیک به مساله‌ی روانشناختی فهم دیگران می‌نامد. این قضیه تا آنجا پیش رفت که دیلتای حتی معرفت به نفس را هم پرسشی به دشواری مساله‌ی فهم دیگری معرفی کرد و مدعی شد سوژه هیچ راهی برای شناخت خود ندارد، مگر مراجعه به همان نشانه‌های زندگی که در متن فرهنگ عینیت می‌یابند و از طریق دیگران دوباره به خود سوژه منعکس می‌شوند و می‌باید برای فهمیده شدن دوباره تفسیر شوند.

## ۲.۲ هایدگر

با هستی و زمان، هرمنوتیک دستخوش انقلاب کوپرنیکی مجددی شد. در انقلاب اول شاهد تولد هرمنوتیک عام بودیم و در انقلاب دوم شاهد چرخش اساسی از معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی. با این انقلاب هرمنوتیک خود را با سوالات و جواب‌های جدیدی روبرو دید که امتداد روش‌شناسی پیشین نبودند، بلکه

<sup>۱۵</sup> پالمر، همان، ص ۱۲۷