

معناشناسی شلایرماخر و مبانی اندیشه‌ای آن

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۲۵ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۵/۳۱

مسعود فیاضی*

چکیده

دغدغه اصلی هرمنوتیک روش شناختی که همانند هرمنوتیک روشی معتقد به معناداری متن و تعیین قطعی آن صرف نظر از خواننده است و از زمان شلایرماخر به بعد و توسط او این رویکرد را پیدا کرده و بر خلاف هرمنوتیک روشی که تنها هویتی فنی داشت، دارای هویت دانشی نیز است، یافتن نظام قواعد استنباط معناست. گرانیگاه اصلی این نظام، تلقی آن از چیستی معناست که این تلقی نیز تا حد بسیاری منبعث از مبانی زیبایی شناختی و روماتیسمی آن است. به دلیل اینکه اندیشه‌های شلایرماخر در بین سایر اندیشمندان این دانش از محوریت خاصی برخوردار است، شناخت معناشناسی او در شناخت دقیق این هرمنوتیک بسیار تأثیرگذار است؛ از این رو در این مقاله تلاش شده است به چیستی معنا نزد شلایرماخر که در دلالت‌های تصدیقی ناظر به مفهوم فردیت نزد او و در دلالت‌های تصویری ناظر به مقام کاربرد کلمه است، پرداخته شود. در نظر او، متن کاملاً تجلی فردیت نویسنده است و معنای آن نیز به فردیت او برمی‌گردد. معنای واژگان نیز هرچند از رهگذر کاربردشان در سیاقی خاص معین می‌شود، یک وحدت درونی بین همه آنها در کاربردهای متفاوت وجود دارد که می‌توان آن را روح معنای کلمه نامید.

واژگان کلیدی: هرمنوتیک روشی، هرمنوتیک روش شناختی، شلایرماخر، معناشناسی، روماتیسم، زیبایی‌شناسی.

* هیئت علمی گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. Email: msdfayazi@chmail.ir

مقدمه

هرمنوتیک به عنوان مجموعه قواعد تفسیری ابتدا در سال ۱۵۶۷م توسط فلاسیوس مطرح شد (گروندن، ۱۳۹۱، ص ۷۲) و اولین کتابی نیز که این اصطلاح را در عنوان خود به کار گرفت مربوط به دانه‌اوتر در سال ۱۶۵۴م است (همان، ص ۸۲). دلیل شکل‌گیری هرمنوتیک با این رسالت نیز به مشاجرات پروتستان‌ها و کاتولی‌ها که عمدتاً بر سر مرجعیت سنت کلیسایی در دین و خصوصاً تفسیر کتاب مقدس بوده، برمی‌گردد؛ زیرا در گرم‌اگرم این منازعات، شورای ترنت (۱۵۴۵-۱۵۶۳م) رأی سنگینی به نفع سنت کاتولیکی داد و بر این آموزه قدیمی مجدداً تأکید کرد که کتاب مقدس را بدون «سنت کلیسایی» نمی‌شود فهمید (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ص ۲۸۳). از این جهت فلاسیوس که یکی از اندیشمندان پروتستان‌ها بود، با هدف توانمند کردن فرد در تفسیر کتاب مقدس به‌گونه‌ای که دیگر نیازی به سنت نداشته باشد، کتاب هرمنوتیکی کلید یا کلاویس را نوشت و در سال ۱۵۶۷م منتشر کرد (Delthey, 1996, p.230)؛ کتابی که در نوع خود کم‌نظیر است و حاوی تمام قواعد هرمنوتیکی زمان خود به اضافه قواعد ابتکاری خود نویسنده است (Ibid, p.36). این سبک از هرمنوتیک تا قرن‌های بعد نیز ادامه داشت و اصطلاحاً به روی‌کرد مزبور هرمنوتیک روشی (Methodical hermeneutics) گفته می‌شود؛ اما پس از شلایرماخر در قرن نوزدهم این روی‌کرد تغییر یافت و از حالت روشی صرف به حالت روش‌شناختی (Methodological hermeneutics) تغییر کرد. هرمنوتیک روشی «فن» است؛ ولی هرمنوتیک روش‌شناختی «علم» است و اساساً به همین دلیل شلایرماخر را مؤسس دانش هرمنوتیک می‌دانند (Delthey, 1996, p.141) و این در حالی است که قواعد هرمنوتیکی دارای سابقه‌ای به مراتب بیشتر از هرمنوتیک اوست؛ زیرا در این هرمنوتیک، نتایج به‌دست‌آمده به‌گونه‌ای خواهند بود که قابلیت بررسی علمی دارند؛ ولی تا قبل از این، نتایج نهایی اعمال هرمنوتیکی تنها با هم مقایسه می‌شدند (Ibid). افزون بر اینکه هرمنوتیک روشی مجموعه‌ای از قواعد تفسیری کنار هم قرار داده شده است؛ ولی هرمنوتیک روش‌شناختی بر پایه نگاه‌های فلسفی، به‌ویژه نگاه فلسفی به

تاریخ پایه‌گذاری شده است (Ibid, p.140) و لذا مانند یک علم دارای هویت خاص، مبانی و مبادی مشخص، موضوع معین و روش ویژه خود است. از همین جهت می‌توان هرمنوتیک او را روش‌شناسی به معنای اصطلاحی و هرمنوتیک قبل از او را روش‌شناسی به معنای لغوی برشمرد.

علاوه بر دو تفاوت فوق هرمنوتیک روش‌شناختی تنها به مکانیسم فهمیدن (Understanding) مربوط می‌شود نه به این مکانیسم به اضافه مکانیسم ارائه‌کردن فهم (Presentation of understanding) به دیگری و این در صورتی است که هرمنوتیک روشی شامل مورد دوم نیز می‌شده است. شلایرماخر در این راستا می‌گوید:

هرمنوتیک هنوز که در یک طریقه علمی تثبیت نشده است، می‌تواند نامی برای سه فن باشد: اول فن ارائه دقیق و صحیح اندیشه‌های یک نفر؛ دوم فن انتقال‌دادن سخن شخص دیگری به فرد سوم و سوم فن فهمیدن دقیق و درست سخن شخص دیگر. مفهوم علمی [هرمنوتیک] به سومی اینها اشاره می‌کند (Schleiermacher, 1998, p.5).

از این بیان مشخص است که «تبیین و ارائه مطلب فهمیده‌شده» برای دیگران نیز قبل از این جزء فن هرمنوتیک قلمداد می‌شده است.

دلیل تغییر نام مضاف‌الیه این هرمنوتیک از روشی به روش‌شناختی نیز این بود که شلایرماخر که خود از مهم‌ترین اندیشمندان پروتستان‌هاست (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ص ۱۶۸) بر اساس برخی مبانی فکری‌اش معتقد است در عین اینکه متن دارای تعیین و معنای قطعی است که ملاک آن نیز نویسنده است (Delthey, 1996, p.150)؛ ولی در فهم معنای آن در بدو امر ما همواره دچار سوء فهم هستیم (Schleiermacher, 1998, pp.22-23). تفصیل این نظر در جای دیگر باید بحث شود؛ ولی عجالتاً این مبنا را دو گونه می‌توان فهمید: اول اینکه بگوییم منظور او این است که ما همواره یک متن را بد می‌فهمیم؛ یعنی همه تلاش‌ها برای فهمیدن معنا منجر به بدفهمی می‌شود که نتیجه این تلقی آن است که کل سنت تفسیر غلط بوده است. دوم اینکه بگوییم مراد او این است که اگر نتایج تفسیرهای پیشین وقتی به محکمه عقل برده می‌شود، صحیح باشند، قابل پذیرش‌اند، و الا به عنوان یک امر باطل باید کنار گذاشته شوند (Seebohm, 2004, p.53). هرچند تلقی نخست منظور شلایرماخر نیست، نتیجه هر دو تلقی این است که به قول *ولف* و *بوئک* «روش» می‌تواند جلوی بدفهمی را بگیرد. نتیجه اینکه راه

درست فهمیدن و جلوگیری از بدفهمی عقل و روش است. به همین دلیل تمرکز شلایرماخر به شناخت عقلی روش متمرکز شد و لذا هرمنوتیک او به جای هرمنوتیک روشی که تنها به جمع‌آوری، بیان و چگونگی کاربست روش‌های تفسیری محدود می‌شد، به شناخت عقلی روش‌ها و مطالعه علمی آنها انجامید و لذا به هرمنوتیک روش‌شناختی نامیده شد (Ibid, p.54). نکته مهم این است که این روی‌کرد سبب شده است برونداد هرمنوتیک روش‌شناختی دستیابی به نظریه تفسیر مبتنی بر مبانی عقلی و عقلایی باشد. در این نظریه تمام عناصر دخیل در فرایند استنباط معنا، جایابی دقیق و سپس کارایی متوقع از آنها معین و در نتیجه نظام تفسیر به‌خوبی روشن می‌شود. این فایده می‌تواند در علوم تفسیری مانند تفسیر قرآن کریم و اصول فقه به کار آیند و احیاناً در صورت اثبات کارآمدی آنها به ارتقای این علوم بینجامند.

البته هرمنوتیک شلایرماخر عمومی است؛ به این معنا که داعیه به‌کارگیری در هر متنی را دارد. البته هرچند خاستگاه هرمنوتیک عام شلایرماخر متفاوت از هرمنوتیک‌های قبل از خود است، دغدغه دستیابی به هرمنوتیک عام نخستین بار توسط کلادنیوس (Johann Martin Chladenius) (۱۷۱۰-۱۷۵۹) پیگیری شد؛ زیرا تا قبل از آن، هرمنوتیک جنبه عمومی نداشت که بتوان از آن در هر ساحت اندیشه‌ای بهره برد، بلکه بیشتر در متون مربوط به کتاب مقدس، حقوقی و تاریخی به کار می‌رفت (ساجدی، ۱۳۹۱، ص ۳۱) و اولین کسی که تلاش کرده است هرمنوتیک را از حالت سنتی خارج کرده، به آن عمومیت ببخشد تا در هر متنی قابل کاربست باشد، کلادنیوس است (szondi, 1995, p.16). او در مقدمه کتاب خود بیان می‌کند که در پی نظریه جامعی است که در همه نوشته‌ها و سخن‌های عقلایی قابل صدق باشد (Ibid). شلایرماخر نیز به تبع کلادنیوس دغدغه دستیابی به هرمنوتیک عام را داشت و در این باره می‌گوید: «هرمنوتیک به عنوان فن فهمیدن (understanding) تا کنون به گونه‌ای عام نیست و تنها قالب‌های متعددی از هرمنوتیک خاص است (Schleiermacher, 1998, p.5).

همان‌طور که بیان شد، هرمنوتیک روش‌شناختی می‌تواند تأثیر قابل توجهی در علوم تفسیری اسلامی داشته باشد؛ اما گرانیگاه اصلی این هرمنوتیک، فهمیدن تلقی خاص آن از معنای متن است؛ زیرا متغیرهایی که از این رهگذر تعیین می‌شوند، تعیین‌کننده

ساختار نظریه تفسیر خواهند بود. اندیشه‌های شلایرماخر نیز به دلیل اینکه روح حاکم در هرمنوتیک روش‌شناختی است و هرمنوتیست‌های بعدی این مکتب نیز عملاً بسیار متأثر از او هستند، در این هدف بسیار تعیین‌کننده است؛ از این‌رو در این مقاله تلاش کرده‌ایم به این پرسش پاسخ دهیم که معنا در نظر هرمنوتیک روش‌شناختی شلایرماخر به عنوان کلید فهم هرمنوتیک روش‌شناختی به طور کلی چیست؟

در این راستا به دلیل اینکه دال مرکزی هرمنوتیک شلایرماخر مبتنی بر شهود «فردیت» (Individuality) نویسنده است (Delthey, 1996, p.110)، باید شناخت درستی از این مفهوم در نظر او داشته باشیم تا بتوانیم مراد او از معنا را درک کنیم. طبیعتاً ادراک این مفهوم نیز در گرو درک مبانی اندیشه‌ای شلایرماخر است که در حد بسیار زیادی متأثر از جنبش علمی و هنری زیبایی‌شناسی (Ibid, p.118) و در حد گسترده‌تری متأثر از جنبش رومانتیسم (گروندن، ۱۳۹۲، ص ۱۰۷) بوده است. البته اندیشه‌های کانت و تا حد زیادی فیخته نیز بر او تأثیر زیادی داشته‌اند (Ibid) که باید به آنها نیز در حد ایجاز پردازیم. به همین دلیل باید ابتدا به نحو مختصر این مبانی را برشمردیم تا در مسئله شناخت معنا از دید شلایرماخر کامیاب باشیم.

از این‌رو در ادامه مبانی اندیشه‌ای زیبایی‌شناسان - در حدی که در اندیشه شلایرماخر تأثیر داشته‌اند - سپس رومانتیست‌ها را بحث می‌کنیم و سپس معناشناسی شلایرماخر را بیان می‌کنیم. در ضمن مباحث پیش‌گفته نیز به برخی جریان‌های تأثیرگذار دیگر مانند جریان فکری غالب در عصر روشنگری و سپس جنبش زهدورزی به قدر لزوم و گنجایش مقاله اشاره خواهیم کرد.

در پایان مقدمه به این نکته نیز باید اشاره کنیم که استفاده از مباحث هرمنوتیک روش‌شناختی - مانند مباحث معناشناسی که در این مقاله به آن پرداخته‌ایم - در علوم تفسیری اسلامی مانند دانش‌های تفسیر قرآن کریم و دانش اصول فقه، مشروط بر مواجهه انتقادی با این مباحث است؛ زیرا تنها از رهگذر این نوع مواجهه است که قواعد و آموزه‌هایی که در این دانش‌ها قابل استفاده هستند، مشخص می‌شوند؛ هرچند بسیاری از این آموزه‌ها بر اساس رویه‌های عقلایی که در بین همگان جاری است، طراحی شده‌اند و به همین دلیل داعیه عمومیت دارد و خود را در مواجهه با هر متنی

جاری می‌داند؛ ولی مطالعه دقیق مباحث طرح‌شده در آن نشان می‌دهد که تأثیرات مبانی الاهیاتی مسیحیت کاملاً در آن مرتفع نشده است؛ افزون بر اینکه مبانی انسان‌شناختی، مصدرشناختی و جهان‌شناختی آن با مبانی مزبور در علوم اسلامی متفاوت است. به همین دلیل تنها با بررسی تطبیقی و انتقادی و تشخیص دستگاه فکری آن است که می‌توان انتخاب هوشمندانه‌ای از مباحث آن داشت. البته در همین راستا نگارنده مقاله‌ای تألیف کرده است که به بررسی تطبیقی مبانی الاهیاتی هرمنوتیک روش‌شناختی و اصول فقه می‌پردازد و تا حدی تأثیرات مبانی الاهیاتی مسیحیت بر این هرمنوتیک را نشان داده است؛ ولی در هر صورت بررسی انتقادی گسترده‌تری در این زمینه لازم است که در مقالات بعدی - ان شاء الله - مورد بحث قرار می‌گیرد. البته این مقاله به دلیل محدودیت حجم تا حد زیادی به گزارش دقیق از معناشناسی شلایرماخر می‌پردازد و نقدهای مفصل‌تر آن به مقاله‌های بعدی موکول می‌شود. دلیل این امر نیز آن است که با تبعی که نویسنده انجام داده است، در بین مطالب نگاشته‌شده در جامعه علمی کشور، تا کنون گزارش دقیق و نسبتاً جامعی از معناشناسی شلایرماخر به عنوان متفکر محوری هرمنوتیک روش‌شناختی ارائه نشده است؛ از این رو ابتدا باید تصویر دقیقی از این امر ارائه دهیم تا برداشتن گام‌های بعدی سهل گردد.

۱. مبانی نظری اندیشه‌های شلایرماخر

۱-۱. بررسی مبانی نظری زیبایی‌شناختی اندیشه‌های شلایرماخر

رد پای اندیشه‌های جنبش علمی و هنری زیبایی‌شناسی را می‌توان در اندیشه‌های ارسطو جستجو کرد. وقتی که او در برابر نظریات افلاطون مبنی بر عدم سهم هنر در واقع‌نمایی و امور شناختی ابراز داشت که هنر، خصوصاً شعر، بر خلاف تاریخ که به امور جزئی می‌پردازد، قادر است حقایق کلی را به آسانی و به صورتی فهم‌پذیر بیان کند (Aristotle, 2006, p.32) و در حیطه اخلاق نیز با بیان حقایق اخلاقی، به پرورش اخلاق منجر شود؛ اما با این همه این نگرش فلسفی اولین بار توسط الکساندر گوتلیب

باومگارتن (Alexander Gottlieb Baumgarten) در سال ۱۷۳۵م به این نام، نامیده شد (گایر، ۱۳۹۴، ص ۱۱). البته در میان اندیشمندان این مکتب فکری، جایگاه اصلی و نخستین مربوط به کریستیان ولف (۱۶۷۹-۱۷۵۴م) است که با تبیین جهان‌بینی بر اساس رویکردهای زیبایی‌شناختی، تأثیر زیادی بر اندیشمندان قرن هجده میلادی گذاشت. مایر (Georg Friedrich Meier)، مندلسون (Moses Mendelssohn)، وینکلمان (Johann Joachim Winckelmann)، لسینگ (Gotthold Ephraim Lessing)، هردر (Johann Gottfried Herder)، کانت (Immanuel Kant) و شیلر (Friedrich Schiller) از دیگر اندیشمندان مهم این جنبش هستند.

دو رویکرد اصلی در مکتب زیبایی‌شناسی

مکتب زیبایی‌شناسی در ابتدا رویکرد معرفت‌شناختی و واقع‌نمایی داشت. به همین دلیل، ملاک هنری بودن یک پدیده و سلامت ذوق هنرمند، در میزان نشان‌دادن واقعیات و انعکاس حقایق خارجی آن بود که البته کیفیت این بازنمایی در هر هنر با دیگری متفاوت بود (همان، ص ۴۲). این آموزه را «تقلید از طبیعت» می‌نامیدند که البته مرادشان از این تقلید تنها بازنمایی اعیان خارجی نبود، بلکه قصدشان نشان‌دادن هر امر حقیقی حتی مسائل حوزه اخلاق بود. همین رویکرد بود که ملاک زیبایی را در بازنمایی وفادارانه کمالات عینی و حقیقی بدن و ذهن می‌دانست نه در برانگیختن بازی قوای ذهنی ناظر به زیبایی نزد مخاطب (همان، ص ۱۰۴). این رویکرد مورد تأیید شلایرماخر بود و بخش مهمی از جهان‌بینی او نیز متأثر از همین رویکرد بود. در نظر شلایرماخر مانند بسیاری زیبایی‌شناسان دیگر، «متن» نوعی اثر هنری بود که همچون سایر آثار هنری در یک موقعیت زمانی و مکانی خاص خلق شده و به طور وفادارانه‌ای فردیت نویسنده را نشان می‌دهد و به همین دلیل هرمنوتیک را دانشی برای کشف همین فردیت از طریق متن تعریف کرد. شلایرماخر به تبع شلگل (Friedrich Schlegel) معتقد بود ادبیات به‌طور کلی یک اثر هنری مهمی است که انسجام بالایی دارد و دارای ساختاری انداموار، کامل و متحدالاجزاست که خود شامل جهان‌های هنری بسیاری است (Delthey, 1996, p.112).

رفته رفته این روی کرد بنیادین تغییر یافت و منشأ هنر به جای حقایق عینی خارجی، خلاقیت و بازی آزادانه ذهن معرفی شد. در این روی کرد جدید «هنر برای هنر» است نه صرفاً برای واقع نمایی. در این تلقی، اثر هنری فاخر اثری نیست که واقع را بهتر نشان دهد، بلکه اثری است که قوه تخیل مخاطب را فعال تر نماید تا بتواند به گونه‌ای آزاد برداشت‌های بیشتری از آن بنماید (گایر، ۱۳۹۴، ص ۱۱۷). در روی کرد نخست این امکان وجود نداشت؛ زیرا واقع، امری وحدانی است و به همین دلیل دست قوه تخیل مخاطب بسته است و نمی‌تواند هر معنایی را که بخواهد به اثر نسبت دهد، بلکه باید تمام تلاش خود را مصروف شناخت واقعیتی کند که این اثر هنری در پی حکایت از آن است. روی کرد دوم در کانت به بلوغ خود می‌رسد و به صورت سامان‌یافته‌تری تبیین می‌شود. کانت معتقد است لذت ما از یک اثر هنری، اساساً نمودی از بازی آزادانه قوای شناختی تخیل و فاهمه‌مان است (همان، ص ۱۹۰) نه کشفی که از طریق این اثر هنری نسبت به واقعیت رخ می‌دهد.

شلایرماخر و هرمنوتیست‌های روشی متعلق به روی کرد نخست زیبایی‌شناسی‌اند. در مقابل می‌توان ردپای اندیشه‌های هرمنوتیست‌های فلسفی قرن بیستم را که مفسر محورند و نه مولف محور، در روی کرد دوم به‌خوبی مشاهده کرد.

ولف به عنوان اولین نظریه‌پرداز جهانی بینی مکتب زیبایی‌شناسی، روی کرد نخست را تئوریزه می‌کند و چرایی آن را به‌خوبی مبرهن می‌سازد. وی بعد از قبول اصول اولیه و بدیهی‌ای مانند اصل عدم تناقض، به مفهوم «کمال» به عنوان مبنایی‌ترین مفهوم نظریه خود اشاره می‌کند. «کمال» در نظر او «هماهنگی» کثرات یا انبوهی از اشیا یا اجزای آنان است (Wolff, 1962, p.390). نزد او کمال دو وجه «صوری» و «محتوایی» دارد. کمال از حیث صوری صرفاً نظم یا هماهنگی اجزا در یک «کل» است؛ اما از حیث محتوایی مناسبت این نظم یا هماهنگی اجزا برای تحقق هدفی که از کل انتظار می‌رود، می‌باشد (گایر، ۱۳۹۴، ص ۲۱). در دید او «حقیقت» همان خاصیت عینی و خارجی شیء است که عبارت از انسجام درون آن بوده و دقیقاً همان چیزی است که کمال را تشکیل می‌دهد (همان، ص ۲۲). او «توانایی داشتن ادراکات» را به «حواس» تعبیر می‌کند (همان، ص ۲۳) و اظهار می‌دارد که ادراکات حسی در میزان وضوح با هم تفاوت دارند و همه

ادراکات حسی در قیاس با ادراکات غیرحسی، تاحدی مبهم‌اند. معنای این بیان آن است که در نظر او بازنمودهای عقلی حقایق بیرونی در قیاس با بازنمودهای حسی آنها همواره منبع بهتری برای شناخت هستند و این نیز حاکی از آن است که ادراک زیباشناختی یک کمال هرگز به نهایت شناخت مطلوب آن نمی‌رسد (همان). در نظر *ولف* «زیبایی» کمال عین خارجی از آن جهت می‌باشد که مناسب ایجاد لذت در ماست؛ از این رو با توجه به تعریف او از کمال و زیبایی می‌توانیم کمال یک عین خارجی را همان زیبایی آن بدانیم از این جهت که به دلیل هماهنگی و انسجام اجزای آن با احساس لذت در انسان ادراک می‌شوند.

از این رو *ولف* زیبایی‌شناسی خود را بر مبنای حقیقت و نه صرفاً تخیلات آزاد ذهنی قرار می‌دهد و عام‌ترین اصل حاکم در نظریات خود را این می‌داند که تجربه زیبایی‌شناختی تجربه‌ای حسی از حقیقت است (همان، ص ۳۳). در نتیجه این روی‌کرد نیز او این‌طور نتیجه می‌گیرد که جهان به دلیل اینکه منعکس‌کننده کمال خداوند است، منسجم‌ترین و منظم‌ترین کل است و لذا در نهایت زیبایی بوده و زیبایی مطلق مربوط به آن است. فلسفه وجود موجودات ادراک‌کننده‌ای مانند انسان‌ها نیز از این جهت است که این کمالات را در اشیا ببینند و ستایششان کنند (همان، ص ۲۹). از همین جهت کمالی که هنرمند بشری به جهان طبیعی اضافه می‌کند نیز بخشی از کمال جهان است که از کمال خداوند سرچشمه می‌گیرد (همان). از این جهت است که مباحث زیبایی‌شناسی *ولف* و *پیروان* او ماهیتی معرفت‌شناختی پیدا می‌کند.

در این روی‌کرد، جهان و کمالاتش به منزله اثری هنری‌اند که فاعل شناسا باید زیبایی و در نتیجه کمال آنها را درک کند. البته در هر دو روی‌کرد اندیشمندان متعددی وجود دارند که توجه به نظریاتشان در مباحث زیبایی‌شناسی از اهمیت زیادی برخوردار که نامشان قبل از این گذشت؛ ولی به دلیل اینکه رسالت این نگاشته مباحث صرفاً زیبایی‌شناسی نیست، از پرداختن به آرا و اندیشه‌های آنها صرف نظر می‌کنیم.

۲-۱. بررسی مبانی رومانتیستی اندیشه‌های شلایرماخر

رومانتیسم در نیمه دوم قرن هجدهم ظهور کرد و بر خلاف نهضت علمی و هنری

زیبایی‌شناسی، در عین فراگیری جنبشی طغیان‌گر در برابر روی‌کرد غالب اندیشمندان عصر روشنگری در قرون هفده و هجده میلادی بود. رومانتیسم تعریف جامع و مانعی ندارد؛ زیرا در یک برهه تاریخی محصور نماند و به یک وضعیت دایمی ذهن تغییر یافت و قابلیت این را یافت که در هر جا بتواند یافت شود (برلین، ۱۳۸۷، ص ۲۶). شلایرماخر و پیروان او نیز از این نهضت بسیار متأثر شدند و به همین دلیل هرمنوتیک آنها را هرمنوتیک روماتیک نیز می‌نامند (گروندن، ۱۳۹۲، ص ۱۰۷).

عصر روشنگری با همه اختلافاتی که در بین متفکرانش وجود داشت، عصر حاکمیت بلامنزاع عقل بشری در همه شئون است. اندیشمندان این مکتب، معتقد بودند همه هستی، اعم از جهان و انسان و روابط حاکم بر آنها تابع الگوهای منطقی بوده و عقل بشری می‌تواند با خردکردن و تقسیم‌نمودن آنها به اجزای ساده‌تر، قواعد حاکم بر آنها را کشف کند (برلین، ۱۳۸۷، ص ۶۵) و نتایج دلخواه خود را بگیرد. آنها معتقد بودند این قواعد، علی و معلولی هستند و تنها با عقل - و نه هیچ ابزاری دیگری حتی سنت، الهام، وحی و... کشف می‌شوند و حصول نتیجه نیز در کاربست آنها قطعی و تخلف‌ناپذیر است. «برهان» در ریاضیات و «استقرا» در علوم طبیعی کار اصلی عقل در کشف این روابط بود. کاربست این مبانی در ریاضیات و علوم طبیعی دستاوردهای علمی چشمگیری کسب کرد و همین دستاوردها، قرینه‌ای بر درستی این تفکر در همه زمینه‌ها - خصوصاً انسان، روابط مختلف انسانی، سؤالات اصلی بشر که به معناداری او منجر می‌شود، نحوه سامان‌یافتن اجتماعش را معلوم می‌کند، ارزش‌های فردی و اجتماعی‌اش را معین می‌نماید و... شده بود؛ به گونه‌ای که در این دوره، بسیاری بر این نکته توافق داشتند که بی‌تردید دستاوردهای نیوتن در فیزیک را می‌توان در زمینه اخلاق و سیاست نیز به کار گرفت (همان، ص ۵۱-۵۲).

رومانتیسم با این تفکر و همه مبانی‌اش هیچ سرسازگاری نداشت و طغیانی در برابر این تفکر خشک، مکانیکی و ریاضی‌وار در همه ابعاد هستی خصوصاً انسان و روابط انسانی بود. البته نخستین جنبشی که علیه جریان روشنگری به راه افتاد نهضت «زهدورزی» (pietism) در آلمان بود و همین تفکر بود که ریشه‌های اصلی جوانه‌زدن رومانتیسم را فراهم کرد. زهدورزی شاخه‌ای از آیین لوتری بود که درون‌مایه‌اش

مطالعه دقیق کتاب مقدس مسیحیت و احترام نهادن به روابط شخصی انسان با خدا بود؛ بنابراین بر حیات معنوی تأکید زیادی می‌کرد و اهمیت بسیاری برای رابطه روح آدمی با آفریدگارش قائل بود. درحقیقت زهدورزی نوعی فرورفتن به ژرفای درون بود (همان، ص ۷۱). بعد از نهضت زهدورزی بود که رومانتیسم شکل گرفت و دامنه آن بسیار گسترده‌تر از زهدورزی شد. اگر بخواهیم گزارش مختصری از افکار این جریان قوی بیان کنیم که تأثیر مستقیمی بر افکار هرمنوتیست‌های روشی‌ای مانند شلایرماخر داشتند و ساختار هرمنوتیک آنها را تعیین می‌کردند، باید از تفکرات سه رهبر اصلی فکری این جریان یاد کنیم. دو تن از این اندیشمندان از دلدادگان به زهدورزی و سپس رومانتیسم هستند؛ ولی یکی از آنها از مخالفان جدی رومانتیسم می‌باشد و اتفاقاً برخی نظراتش بعدها در بین رومانیک‌ها بسیار تأثیر کرد و به طور ناخواسته سبب توسعه آن شد. *یوهان گئورگ هامان* و هردر دو نفر اول هستند و کانت نفر سوم می‌باشد (همان، ص ۱۰۴).

۱-۲-۱. اندیشه‌های تأثیرگذار یوهان گئورگ هامان بر هرمنوتیک شلایرماخر

هامان معتقد بود عالم را با عقل تنها نمی‌توان شناخت، بلکه ابزارهای دیگری نیز مانند ایمان و شهود وجود دارد که ابزار درست شناخت عالم است. او معتقد بود ارتباط دو انسان نیز از این قسم است؛ زیرا این رابطه فرایندی مکانیکی نیست و تنها راه برای پی‌بردن به افراد برقراری ارتباط مستقیم با خود آنهاست (همان، ص ۷۹) که در اثر این رابطه باید درون او را شهود نمود تا بتوان او را فهمید. او می‌گفت تلاش برای تحلیل این ارتباط در چارچوب گزاره‌های کلی علمی بی‌ثمر و مضر است؛ زیرا گزاره‌ها و مفاهیم علمی مقولاتی هستند که امر واحد و بسیط مشترک بین همه انسان‌ها را که امری درونی نیز است، از این وحدت خارج و به نحو نادرستی به موارد متمایزی تقسیم می‌کند. در صورتی که آن امر مشترک که صفت خاص انسانی است و با این مقولات از دایره توجه بیرون می‌افتد، اصل قضیه است و مابقی در گرو فهم آن هستند. او معتقد است جریانی از حیات بین همه انسان‌ها، حتی کل هستی وجود دارد که تکه‌تکه کردن آن به معنای کشتن آن است. البته او معتقد است علوم برای مقاصد خودشان خوبند؛ ولی این، غایت جست‌وجوی انسانی نیست. در نظر او آفرینش اثر هنری یا هر چیز

دیگری مانند متن توسط انسان، توصیف‌ناپذیرترین عمل شخصی است که از طریق آن، انسان چیزی را که در درون دارد و هیچ مانعی را بر نمی‌تابد، به زبان می‌آورد (همان، ص ۸۱)؛ لذا در نظر او کل آموزه‌های عصر روشنگری چیزی برای از بین بردن چیزی هستند که در درون انسان‌ها زنده است و در نظر او درون‌مایه و «کل» منسجم درونی انسان که امری واحد و بسیط است، در آفرینش‌های او دخیل است و فهم آثار او در گرو درک آن است؛ مثلاً همان معتقد بود زبان چیزی است که ما خود را با آن بیان می‌کنیم نه اینکه در یک طرف زبان را داشته باشیم و در طرف دیگر اندیشه را (همان، ص ۸۳). هرچه غیر از این، راهی است برای تحمیل مفاهیم و مقولات پوک بر ذات منحصر به فرد هر فرد که در هیچ رده‌بندی‌ای جای نمی‌گیرد.

۲-۱-۲. اندیشه‌های تأثیرگذار هردر بر هرمنوتیک شلایرماخر

انسان‌شناسی هردر که یکی از سردمداران اصلی رومان‌تیسیم است، در ماهیت هرمنوتیک روش‌شناختی تأثیر زیادی دارد. او به «انسانیت» نهفته در درون انسان تمرکز می‌کند (کاپلستون، ۱۳۷۳، ص ۱۹۳) و معتقد است حرکت کلی تاریخ به سوی از قوه به فعل درآمدن استعداد ذاتی انسان برای نیل به انسانیت است (همان، ص ۱۹۷). او معتقد است نفس انسانی وحدت دارد (همان، ص ۱۹۴). این تلقی او از انسانیت در رهنمون‌شدن هرمنوتیست‌های روشی خصوصاً شلایرماخر به مفهوم فردیت تأثیر زیادی داشته است. در تفکر او سه مفهوم کلیدی وجود دارد که تأثیر دوتای آنها در هرمنوتیک زیاد است. او در مفهوم اول که با «اکسپرسیونیسم» از آن یاد می‌کند، می‌گوید که آدمی هرچه می‌کند بیانگر کل ماهیت اوست. یکی از افعال او نیز بیان کردن و سخن‌گفتنش است (برلین، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵). در دید او اثر هنری [مانند متن] صدای انسانی است که خود را به دیگران می‌نمایاند؛ لذا هر اثر هنری به نوعی بیانگر نگرش سازنده هنرمند به زندگی است، خواه خودآگاه باشد و خواه ناخودآگاه. ما نیز وقتی اثر هنری را ارزیابی می‌کنیم به نوعی با سازنده آن ارتباط برقرار می‌کنیم و به نوعی آن اثر با ما سخن می‌گوید. از این جهت این تفکر که یک فرد را بتوان به تکه‌هایی تقسیم کرد که مثلاً اعتقاداتش یک جزء، اخلاق و تمایلاتش یک جزء و مدل‌های رفتاری‌اش نیز یک جزء و اثرش نیز یک جزء باشد، نادرست است. او می‌گوید در همه افعال انسان کل

انسان دخیل است، هرچند او نسبت به آن حالت خودآگاه نداشته باشد (همان، ص ۱۰۶-۱۰۷).

مفهوم دوم او نیز که مفهوم «تعلق» (belonging) (تعلق به یک گروه) نام‌گذاری شده، حاوی این نکته است که هیچ انسانی تنهای تنها نیست، بلکه متعلق به جمع و گروهی است که بسیاری از الگوهای خود را از آنان گرفته است و بسیاری از امکاناتی که در اختیار فرد است، ساخته خود او نیستند؛ بلکه ساخته گروه‌اند. این ساختن‌ها نیز گاهی خودآگاه است و گاهی ناخودآگاه. بسیاری از هنجارهای مطرح در عرف‌های جوامع از این گونه‌اند؛ مثلاً سازنده بسیاری از عرفیات معلوم نیست؛ ولی در هر حال مشخص است که ساخته خود انسان‌هاست؛ هر انسانی که می‌خواهد اندیشه خود را بیان کند، از کلماتی بهره می‌گیرد که ساخته خود او نیستند، بلکه مربوط به گروه انسانی هستند که او نیز جزو آنان است (همان، ص ۱۰۸-۱۰۹). او در همین راستا معتقد است هر گروه یک کلیت سامانمندی دارد که چیزی فراتر از اجزای تشکیل‌دهنده آن مجموعه است و بین همه اعضای گروه به طور نامحسوس مشترک است. این کلیت که هویت جمعی این مجموعه و افراد آن را می‌سازد و در همه رفتارهای خرد افراد گروه مانند یک قوم و یک ملت نیز مشهود است، سبب تمایز آنها از گروه‌ها، اقوام یا ملیت‌های دیگر می‌شود. به همین دلیل شناخت دقیق افراد آن گروه در گروه شناخت این کل است که در هویت جمعی آنان نمایان می‌شود. شناخت آن نیز به شناخت جغرافیای زندگی آنها، به آداب و رسوم آنها، به دغدغه‌های محیطی و پیرامونی‌شان و همه مسائلی است که هویت جمعی آنها به آن وابسته می‌باشد. گروه او و در نتیجه خود او را مشخص می‌کند (همان، ص ۱۱۲). بر این اساس او معتقد است هر فرهنگی را باید بر حسب شایستگی‌هایش به طور عینی و بی‌غرضانه و فارغ از تقید به نظریات از پیش تصور شده بررسی کرد (کاپلستون، ۱۳۷۳، ص ۱۹۷).

نتیجه این دو مفهوم آن است که به‌روشنی توصیف هر اثر هنری [مانند یک متن] بدون اشاره به مقصود سازنده آن ممکن نیست و ارزش اثر هنری [مانند متن] باید بر حسب گروه خاصی که نویسنده جزو آن است، انگیزه کسی که سخن را گفته، تأثیر این سخن بر مخاطبانش و پیوندی که این اثر خود به خود میان گوینده و مخاطبانش برقرار

می‌کند، سنجیده شود. این اثر نوعی ابزار ارتباط است و اگر ابزار ارتباط است، دیگر نباید ارزشی غیرفردی یا ابدی داشته باشد (برلین، ۱۳۸۷، ص ۱۱۰).

البته این بیان نتیجه دیگری نیز دارد و آن اینکه هر فرهنگی یک گرانیگاه [یک کل دوم] دارد که آن را از بقیه متمایز می‌کند و افعال مردم هر ملت در هر عصری تابع این گرانیگاه است؛ از این رو علاوه بر اینکه باید بفهمیم مردمان هم‌گروه نویسنده چه می‌کرده‌اند، چه مسائلی داشته‌اند و...، باید این گرانیگاه را نیز درک کنیم. اینها مباحثی هستند که بعدها در قوانین هرمنوتیکی هرمنوتیست‌های روشی خصوصاً معناشناسی آنها و قاعده کل و جزو آنها نقش بسیار تعیین‌کننده‌ای دارند.

درحقیقت هر در با عقایدی که بیان شد، اولین کسی بود که جریان تفسیر را به تمامیت و کل اثر (The totality of a work)، به روح درونی آن و به فضایی که اثر از آن سر بر آورده، هدایت می‌کرد (Delthey, 1996, p.89).

۳-۲-۱. اندیشه‌های تأثیرگذار کانت بر هرمنوتیک شلایرماخر

کانت در محیط «زهدورزی» رشد کرد و لذا بی‌تأثیر از این تفکر نبود. او رومانتیست نیست و از این تفکر نیز برائت می‌جست؛ ولی مباحثی که در فلسفه اخلاق خود مطرح کرده است، تأثیر زیادی بر اندیشه‌های رومانتیستی گذاشته است. البته به‌طور کلی «نقدها»ی کانت به تمام رشته‌ها و علوم که به نوعی به روح و نفس انسانی در قرن نوزدهم مرتبط می‌شدند، جهت داد (Ibid, p.110) و از این جهت رومانتیسم و بالتبع هرمنوتیک روش‌شناختی نیز بی‌تأثیر از آن نبودند.

او در فلسفه اخلاق می‌کوشد کلیات اساسی اخلاق را از مفهوم مجرد عقلانیت یا متعقل بودن استنتاج کند (مگی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۶). معنای این کلام نیز آن است که اخلاق تماماً ریشه در عقل دارد و یکسره پیشینی است (کانت، ۱۳۸۴، ص ۳۱). نتیجه بررسی‌های او نیز اعتقاد عمیق به آزادی انسان است (همان). او انسانیت انسان را به ویژگی انتخاب‌گری او می‌داند و معتقد است بقیه موجودات تحت جبر علی و معلولی قرار دارند؛ ولی انسان می‌تواند انتخاب کند و همین امر وجه مایز او با بقیه است (برلین، ۱۳۸۷، ص ۱۲۱). او ریشه اخلاقیات را نیز عقل می‌داند و می‌گوید هر موجود تعقل‌کننده‌ای ناگزیر است به طور پیشینی، یعنی مستقل از هر تجربه‌ای الزامی بودن

اخلاقیات را تصدیق کند (مگی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۷). همین امر نیز موجب مسئولیت‌پذیری او می‌شود، والا از دایره انسانیت خارج می‌شود.

همین تفکر در بین رومان‌نویس‌ها سریان یافت؛ مثلاً فیثته (Johann Gottlieb Fichte) - اگر بتوان او را رومان‌نویست نامید- که تأثیر بسیاری بر شلایرماخر داشت (Delthey, 1996, p.181)، از کانت متأثر است و بر روش خود بر مفهوم آزادی مانند کانت خیلی تأکید دارد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۷۲). او معتقد است در فرایند شناخت «من» درون در فهمیدن اشیا به خود عینیت می‌دهد و این موضوع در شناخت او منعکس می‌شود. درحقیقت او صورت‌های ذهنی را ثمره عینیت‌یافتن من درون انسان می‌داند (همان، ص ۵۳). این عقیده، یعنی تمرکز بر من درون - که بعدها به نوعی، شلایرماخر از آن به «فردیت» فرد یاد می‌کند و معنای مندرج در اثر تولیدشده را درگرو درک آن می‌داند- به این منجر می‌شود که چون فردی به شکل خاصی زندگی می‌کند، همه موارد پیرامونش نیز متناسب با آن بر او ظاهر می‌شوند. از این رو ظاهر شدن حقایق برای انسان‌های مختلف در شرایط زمانی و مکانی مختلف بسته به شرایط خودشان است و جز با درک آنها نمی‌توان آن حقایق مورد نظر آنها را دریافت؛ لذا او می‌گوید دنیای آهنگ‌ساز با دنیای قصاب فرق دارد. دنیای انسان قرن هفدهم با دنیای انسان قرن دوازدهم فرق دارد؛ زیرا افراد خودشان دنیای خودشان را می‌سازند (برلین، ۱۳۸۷، ص ۱۵۱). در نظر او روح انسانی امری کلی است که مشترک در همه افراد انسانی است. او می‌گوید این روح کلی آتشی کانونی است که همه انسان‌ها اخگرهایی از آن هستند (همان، ص ۱۵۲) و این، همان تفکری است که در هر در نیز ریشه داشت و در شلایرماخر و دیگران تأثیر زیادی گذاشت. در این تفکر امکان فهم اثر دیگری هر چند با فاصله تاریخی قابل توجه، وجود دارد؛ زیرا در همه یک انسانیت است که عامل ادراک و شناخت و سایر ابزارها و امکانات انسانی است.

فیثته نیز مانند هر در به مفهوم گروه می‌رسد. او فرد را جزئی از مجموعه افراد می‌داند که بسیاری از امکانات در اختیار او ساخته و پرداخته آنان است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۷۸)؛ لذا معتقد است سنت من، عرف من، نگرش من و هر چیز من تا اندازه‌ای آفریده انسان‌های دیگری است که من با آنها وحدتی انداموار برقرار می‌کنم؛

از این رو او از مفهوم فرد به سوی مفهوم فرد به مثابه چیزی بزرگ‌تر مانند ملت، یا طبقه یا فرقه حرکت می‌کند (برلین، ۱۳۸۷، ص ۱۵۲).

البته تأثیر دیگری که کانت بر هرمنوتیک شلایرماخر داشت، این بود که شلایرماخر با تأثیرپذیری از کانت، هرمنوتیک را در «فهم» (Understanding) محدود ساخت (کلباسی، ۱۳۸۷، ص ۶۴) و از آن زمان «فهم» اصل و اساس آموزه هرمنوتیک شد و دیگر مباحث مربوط به ارائه (presentation) فهم همان‌طور که در ابتدای مقدمه این بخش بیان شد، از هرمنوتیک خارج گشت.

۴-۲-۱. جهان‌بینی و انسان‌شناسی شلایرماخر

ریشه‌های اندیشه‌های شلایرماخر را به راحتی می‌توان در اندیشه‌های اندیشمندان پیش‌گفته و افراد دیگری مانند برادران شلگل (August Wilhelm von Schlegel and Friedrich von Schlegel) و شلینگ (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling) و شیلر (Friedrich von Schiller) که مجالی برای تبیین عقاید آنها در این مختصر نیست، مشاهده کرد.

شلایرماخر متأثر از نظام‌های فکری پیش از خود که جهان را از طریق «من درون» توضیح می‌دادند و تلاش می‌کردند همه احساس‌ها، مشاهدات و داده‌ها را از فاعل شناسای مولد خودجوش استنتاج کنند (Delthey, 1996, p.100). به آموزه «فردیت» (individuality) که شهود آن اساس هرمنوتیک او را تشکیل می‌دهد (Ibid, p.110)، متفطن شد. او در کنار «فردیت» به دو مفهوم دیگر نیز عقیده دارد که درک مفهوم فردیت و مراد او از آن، در گرو شناخت آنهاست. یکی از این دو مفهوم به «انسانیت» (Humanity) انسان مربوط است و دیگری به کل جهان.

او به انسان کلی که تمام کمالات انسانی را داراست، معتقد است و از آن با انسانیت تعبیر می‌کند و می‌گوید فردیت هر کس این انسانیت را در وجود خود به نمایش می‌گذارد (Schleiermacher, 1998, p.367)؛ زیرا آن انسان کلی در همه انسان‌ها وجود دارد. در کنار این مفهوم، نگاه او به جهان عبارت از این است که او جهان را به سان یک «کل هنری»، یعنی تمامیتی واحد و ضروری که مبتنی بر قواعد درونی خود است

(Delthey, 1996, p.132)، می‌بیند. نتیجه آن نیز توجه کردن به تأثیر این کل و تمامیت بر همه اجزای آن است (Ibid). به همین دلیل، همان‌گونه که فردیت افراد متأثر از انسانیت یا کلیت انسان است، این کلیت نیز متأثر از کل جهان خواهد بود.

نتیجه هرمنوتیکی این عقیده نیز که خود را در معناشناسی هرمنوتیک روش‌شناختی نمایان می‌کند و تقریباً با اندکی تغییر در بین همه هرمنوتیست‌های روش‌شناختی مشترک است، اعتقاد به سه «کل» است. کل اول مربوط به درون انسان‌هاست که شلایرماخر با فردیت انسان از آن یاد می‌کند و همه آثار انسان را تجلی یافته آن دانسته و معتقد است درک معنای هر اثر در گرو درک آن است. درحقیقت با لحاظ مجموع نظریات شلایرماخر می‌توان فردیت مورد نظر او را به وجود منحصر به فرد هر کس اطلاق کرد که فعلیت آن برآیند کلیه تأثیرات بیرونی و درونی است و دربردارنده همه ویژگی‌های او اعم از اندیشه‌ها، مقبولات، علایق و سلیق، الگوهای رفتاری و گفتاری و دیگر زوایای وجودی اوست.

کل دوم، کلی است که این فردیت تجلی یافته آن است؛ یعنی انسان کلی که در همه وجود دارد و همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها در آن شریک‌اند و شلایرماخر نیز با عنوان انسانیت از آن یاد می‌کند. کل سوم نیز روح حاکم بر کل جهانی است که انسان کلی متعلق به آن است (the world which belongs to it). شلایرماخر معتقد است شهود دو کل اخیر باید توسط دین صورت گیرد و اساساً دین برای شهود این کل‌ها آمده است؛ زیرا ذهن بشر به تنهایی از رسیدن به آن قاصر است (Ibid, p.105). تمام تلاش هرمنوتیک شلایرماخر در شهود فردیت است که به کل‌های دوگانه دیگر مربوط است. برای این شهود نیز فرایند بازآفرینی را انتخاب می‌کند که در ادامه مورد بحث قرار می‌گیرد.

۲. معناشناسی شلایرماخر

بعد از آنکه مبانی فکری شلایرماخر مشخص شد، باید به مبحث مهم معناشناسی از دید او پردازیم. در اینجا بحث متمرکز بر این نکته است که مراد شلایرماخر از معنای کلام

گوینده یا معنای متن نوشته شده توسط یک نویسنده چیست؟ به عبارت دیگر او معنای کلام را چه چیزی می‌داند؟ قبل از اینکه به نظر شلایرماخر در این خصوص بپردازیم باید بین معانی تصدیقیه و تصویری تفاوت قائل شویم؛ همان تمایزی که در کلام شلایرماخر نیز مشاهده می‌شود. معنای تصدیقیه ناظر به جمله، پاراگراف و متن است و معنای تصویری ناظر به واژگان و کلمات و هر کلام غیرتام می‌باشد.

۱-۲. تأثیر فردیت نویسنده بر معنای تصدیقی

در پاسخ این پرسش که معنای متن - یا همان معنای تصدیقیه که مصداق اتم آن کل متن است - در نظر شلایرماخر چه چیزی است، ابتدا باید تمام توجه خود را به دال مرکزی هرمنوتیک او که عبارت از فردیت نویسنده است، متمرکز کنیم. همان‌طور که بیان شد، در نظر شلایرماخر فردیت نویسنده است که در همه افعال او از جمله سخن یا متن نوشته شده توسط او تجلی می‌کند و در این راستا اندیشه‌های او تعینات فردیت او هستند (Schleiermacher, 1998, p.7). به همین جهت است که همه افعال، رفتار و تولیدات یک فرد گویای درون او می‌توانند باشند. طبیعتاً متن نوشته شده نیز از این قاعده مستثنا نیست و معنایی که منظوری در آن است، تجلی و تعیین یافته فردیت نویسنده آن می‌باشد. از این جهت اولاً شناخت دقیق و کامل فردیت نویسنده در تعیین مراد او از معنای متن خیلی مهم است؛ ثانیاً معنای متن فراتر از معنای ای است که مورد توجه و قصد نویسنده بوده است؛ زیرا تمام معنایی که در متن منظوری است، تابع فردیت اوست نه صرفاً قصد او؛ چراکه بسیاری از معانی هستند که توسط نویسنده - یا بهتر بگوییم توسط فردیت نویسنده - به صورت کاملاً ناخودآگاهانه در متن القا می‌شوند و هرگز مورد توجه او نبوده‌اند؛ زیرا فردیت مورد نظر او متأثر از خودآگاهی او نیست؛ بلکه متأثر از انسانیت اوست که آن هم متأثر از جهانی است که او در آن زندگی می‌کند و به آن تعلق دارد؛ از این رو ممکن است در رفتار و افعال فرد موارد بسیاری وجود داشته باشند که نزد او متلقی به قبول بوده، جزو رویه‌های جاری او هستند و به صورتی کاملاً خودکار توسط او به کار گرفته

شده، به منصفه ظهور می‌رسند؛ ولی اگر کسی او را متوجه آنها نکند، خود او فی نفسه متوجه آنها نیست (بهرامی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۱). تأثیرات زمانی و مکانی مقبولات عمومی جامعه، مانند عرف‌ها و آداب و سنن و قراین حالیه‌ای که در یک جمع از بدیهیات است و موارد مشابه زیاد دیگری از این قبیل هستند. از این جهت بارها مشاهده می‌شود که سخنی برای جمعی کاملاً مفهوم و روشن است و ظرایف معنایی آن به خوبی درک می‌شود؛ ولی برای فردی که خارج از آن جمع است، کاملاً مبهم و گنگ است یا مفهوم روشنی دارد؛ ولی ظرایف معنایی آن هرگز درک نمی‌شود. داستان‌ها و لطیفه‌ها و طنزها معمولاً شاهد خوبی برای نشان دادن این حقیقت هستند. از این رو در نظر شلایرماخر همه این موارد اعم از خودآگاه (معنای مورد توجه و قصد نویسنده) و ناخودآگاه داخل در معنای متن هستند؛ لذا معنای متن تنها معنایی که از ظاهر الفاظ با زاویه دید ابتدایی برمی‌آید، نیست؛ بلکه با توجه به مراد او از فردیت می‌توان معنای متن را به نوعی مرتبط با همه زندگی و ذهنیت مولف دانست (همان) و ملاک درستی و نادرستی فهم خود از معنای متن را نیز تطابق با ذهنیت و همه زندگی او برشمرد (همان)؛ زیرا دانستن آن موارد به الفاظ متن ظهوری می‌دهد که با عدم توجه به آنها کلام هرگز آن معانی را نمی‌رساند. از این جهت است که شلایرماخر معتقد است ما بیش از نویسنده و بهتر از او باید خودش را بشناسیم و به همین نسبت نیز باید بتوانیم بیش از او از متن، معنا بفهمیم (Schleiermacher, 1998, p.33). البته این سخن هرگز به معنای مرگ مؤلف و مفسر محوری نیست. بلکه به معنای کشف معنایی‌ای است که نویسنده کاملاً ناخودآگاهانه و بدون اینکه متوجه آنها باشد، آنها را در متن القا کرده و اساساً متن خود را با آنها سامان داده است؛ به گونه‌ای که اگر کسی او را به این معنای متوجه کند، هرگز منکر مدخلیت آنها نیست، بلکه خواهد گفت این معنای از مواردی بوده که در پس‌زمینه ذهن و قلم او بوده و اساساً بخش مهمی از دستگام مفهومی ذهن او می‌باشند.

طبیعی است این معانی برای هم‌زیست‌های مؤلف و کسانی که با او مراد داشته و در فضای عمومی و در موضوعات تخصصی در فضای تخصصی او بوده‌اند، کاملاً

روشن بوده یا اگر در ابتدا واضح نبوده‌اند، با اندک تفحصی می‌توانسته‌اند واضح شوند؛ ولی قاعدتاً این معانی برای مخاطبانی که با او فاصله تاریخی دارند، واضح نیستند؛ از این رو برای چنین مخاطبانی درک کامل معنا، علاوه بر درک معنای ظاهری و خودآگاه مؤلف، شامل آن معانی ناخودآگاه موجود در متن نیز است. به همین دلیل است که درک کامل معنای متن در گرو درک فردیت نویسنده تا هر جا که امکان دارد، می‌باشد. به همین دلیل هم است که در طول زمان ممکن است شناخت افراد مختلف از یک متن تغییر یابد و کامل‌تر شود؛ زیرا ممکن است با مطالعه و تحقیق بیشتر، ابعاد و زوایای بیشتری از زندگی و ذهنیت مؤلف کشف شود و ظهوری که به کلام او داده می‌شود، دستخوش تغییر گردد.

۲-۲. کاربرد؛ تعیین بخش به معنای تصویری

قبل از شلایرماخر هرمنوتیست‌هایی مانند یوهان آگوست ارنستی معتقد بودند در عین توجه به معنای کلمات از روی ریشه‌شناسی (Etymology) لازم است معنای آنها را از مقام کاربرد فهمید (Dilthey, 1996, p.194). از این رو ارنستی می‌گوید: «معنای درست کلمات و عبارات را نباید از ریشه‌شناسی یا از کلماتی که به طور مجزا ملاحظه می‌شوند، اخذ کرد، بلکه معنای درست کلمات و عبارات از کاربرد و مثال‌ها فهمیده می‌شوند (Ibid).

درحقیقت این روش زبان‌شناختی تاریخی (مکتب دستوری philological method of the Grammatical School) است؛ مکتبی که از ارنستی شروع شد. این روش عبارت از «فهمیدن معنای مورد نظر یک نویسنده بر اساس کاربرد زبانی‌اش» است (Ibid). ارنستی معتقد بود معنایی که کلمات دارا هستند، بسته به اراده‌ای است که از آنها شده است و لذا معانی مختلف می‌تواند پدید آید. این اراده نیز ممکن است به اراده جمعی ملت‌های گوناگون در شرایط مختلف دینی، سیاسی و مانند آنها نسبت داده شود؛ ولی منحصر در آن نیست؛ زیرا این تنوع در معانی به احوال ذهنی یک فرد هم می‌تواند برگردد و درحقیقت محدودترین حوزه‌ای که کاربرد کلمه می‌تواند معنای جدیدی داشته باشد، به همین نوع، یعنی به کاربرد نویسنده از کلمه اختصاص دارد؛

زیرا فردیت هر نویسنده چیزی به کاربرد عمومی کلمه می‌تواند اضافه کند. همین کاربردهای زبانی کلمات و عبارات نیز هستند که پایه تفسیر می‌باشند (Ibid).

شلایرماخر نیز با/رنستی هم‌داستان است؛ ولی معتقد است فردیت نویسنده این قدرت آفرینش زبان و خلق معانی جدید را دارد (Ibid). او در کنار این مهم بر معنای برآمده از ریشه‌شناسی نیز تأکید می‌کند و گفته‌های کسانی را که هیچ ارزشی برای ریشه‌شناسی در معنای کلمه قائل نیستند، با قاطعیت تخطئه می‌کند (Ibid, p.195). او جایگاه معنای ناشی از ریشه‌شناسی را در وحدت معنای یا روح معنا می‌داند که در همه موارد کاربرد حضور دارد و توضیح آن پس از این خواهد آمد.

در کنار این توافق شلایرماخر با برخی نظریات معناشناختی اندیشمندان متقدم بر خود نیز مخالفت‌هایی دارد؛ برای مثال برخی از این اندیشمندان بین سه عبارت *Sense*، *Meaning* و *Significance* تفکیک می‌کردند. اگر بخواهیم برگردان دقیقی از این سه عبارت داشته باشیم، می‌توانیم اولی را «موضوع‌له» یا همان «مدلول» کلمه بخوانیم، دومی را نیز «معنا» بگوییم و سومی را نیز «مفاد» قلمداد کنیم؛ هرچند ممکن است دیگران برگردان‌های دیگری برای آنها انتخاب کنند.

ایشان معتقد بودند این سه با هم تفاوت دارند. آنها می‌گفتند؛ موضوع‌له یا مدلول کلمه (*Meaning*) همان معنایی است که از کلمه فی‌نفسه به ذهن می‌آید و معنا (*Sense*) نیز معنایی است که از سیاق و زمینه حاصل می‌شود. به عبارت دیگر در نظر ایشان معنا (*Sense*) همان معنایی است که از رهگذر کاربرد و استعمال برای کلمه پیدا می‌شود (Schleiermacher, 1998, p.30). برخی دیگر می‌گفتند کلمه تنها، فقط واجد مدلول یا همان موضوع‌له است که ما از آن تعبیر به معنای موضوع‌له‌ای می‌کنیم؛ ولی فاقد معنا (*Sense*) است؛ زیرا معنا تنها مربوط به گزاره و عبارت است و نه کلمه واحده. در این تلقی، مراد از معنا خود را به‌خوبی در برابر «مفاد» (*Significance*) نشان می‌دهد؛ زیرا یک عبارت و گزاره به‌تنهایی فاقد مفاد است؛ ولی دارای معناست و وقتی واجد مفاد می‌شود که کلام به کلی کامل شود و عبارت مزبور در نسبت با آن سنجیده شود (Ibid). البته این سیر را می‌توان ادامه داد و بیان کرد که این مفاد نیز اگر در بستر سیاق و زمینه جهان متعلق به آن ملاحظه شود، معنای بیشتری داده و کامل‌تر می‌شود که به عقیده شلایرماخر این بررسی خارج از قلمرو تفسیر خواهد بود (Ibid).

اما نظر شلایرماخر با این اندیشمندان یکسان نیست. او می‌گوید:
این تفکیک واقعاً طبق مقتضای زبان نیست؛ زیرا معنا (Sense) در قیاس با مفاد
(significance) چیزی جز مدلول (Meaning) نیست. حقیقت این است که حرکت از امر
نامتعیّن تر به سوی امر متعیّن و مشخص یک وظیفه بی‌پایان در هر فرایند تبیینی است.
مواردی وجود دارند که یک جمله تک، به تنهایی یک کلیت بسته را برای خودش
تشکیل می‌دهد، در این موارد به نظر می‌رسد که تفاوت بین معنا و مفاد از بین می‌رود،
مانند لطفه‌ها و ضرب‌المثل‌ها. تعین معنایی ضرب‌المثل به وسیله تداعی معانی مخاطب
صورت می‌گیرد و تعین معنایی لطفه به وسیله ارتباط به یک موضوع تنها محقق
می‌شود [و نه در نسب با سیاق متنی که شامل آن است]. ... بنابراین هر جمله‌ای که از
یک سیاق کنده شده است، به تنهایی به لحاظ معنایی نامتعیّن است؛ اما مواردی مانند
ضرب‌المثل و لطفه وجود دارند که به تنهایی و بدون برخورداری از هیچ سیاقی تعین
داشته و کامل هستند (Ibid, p.31).

البته او به معنایی که از رهگذر کاربرد حتی برای حتی یک کلمه - و نه فقط برای
عبارت - پیدا می‌شود، معتقد است؛ لذا می‌گوید برای درک معنای کلماتی که وابسته به
یک سیاق مشخص هستند، نمی‌توان به معنای کلمه بدون توجه به سیاق پیرامونی آن -
که قدر متیقن آن سیاق موجود در درون خود متن است - دست یافت؛ ولی در عباراتی
که همچون ضرب‌المثل‌ها یا تک‌مضرب‌ها وابسته به سیاق متنی فراتر از خود نیستند،
باید به زمینه بیرونی مراجعه کرد (Ibid) و این زمینه بیرونی نیز باید به گونه‌ای باشد که
با خواننده مشترک باشد و خواننده بتواند به آن دست یابد؛ زیرا در غیر این صورت،
هرچند آن جمله یا عبارت فی نفسه کامل و متعیّن است، فهم درستی از آن برای
مخاطب حاصل نمی‌شود. در واقع در این موارد نیز می‌توان گفت تعین جمله به امری
جز خود است که در زمینه ضرب‌المثل‌ها یا لطفه‌ها همان زمینه معنایی مشترک بین
مخاطب و گوینده است.

از این جهت شلایرماخر قائل به معنابخشی به کلمه از رهگذر کاربرد است؛ لذا
معتقد است برای درک معنای کلمات به کاررفته توسط نویسنده - و نه کلمه بدون اینکه
در سیاقی به کار رفته باشد - باید به شرایط پیرامونی کلمه کاملاً توجه کرد. او در این باره
می‌گوید: «یک زبان زنده و به طور طبیعی رشدکننده، از برداشته‌ها و ادراکات منبعث

شده، آنها را ثابت می‌کند و این، همان منبع گوناگونی در کاربرد است؛ زیرا دریافت و درک همواره شامل ارجاعات گوناگون است (Ibid, p.188).

به همین دلیل او می‌گوید کلماتی که توسط نویسندگان یا گوینده به کار می‌روند، به هیچ وجه نمی‌توانند به عنوان اموری مجزا و تک مورد ملاحظه قرار گیرند، بلکه در این مقام، هر کلمه از همان ابتدا ترکیبی از نسبت‌ها و انتقال‌های متعدد است (Ibid).

۲-۳. اقسام معانی

البته شلایرماخر معتقد است برای درک بهتر معنای کلمات در همین کاربردها نیز باید تقسیم‌بندی‌های صحیح و متصور در بین معانی کلمات - که بعضاً دوگانه‌هایی هستند که دو طرف آن با هم در تضادند - را به خوبی بشناسیم؛ زیرا در این صورت است که می‌توانیم تعدد معانی یک کلمه و منطق حاکم بر آنها را تجزیه و تحلیل کنیم (Ibid, p.34).

در این راستا اولین تقسیم‌بندی دوگانه‌ای نیز که به عنوان اولی‌ترین تقسیم‌بندی‌ها توسط او ذکر می‌شود، تقسیم معانی به حقیقی (literal) و مجازی (metaphorical) است (Ibid, p.31). البته او در اینجا واژه Metaphorical را به کار برده است و به همین دلیل ممکن است که در بدو امر این تصور ایجاد شود که منظور او از این عبارت معنای استعاری است و نه معنای مجازی. در صورتی که اگر به سیاق کلام او مراجعه کنیم، خواهیم دید که مراد او از این کلمه، معنای مجازی به طور اعم است که شامل استعاره خاص نیز می‌شود. او به این عبارت مثال می‌زند که «شیر = پادشاه حیوانات». در این عبارت کلمه «پادشاه» در معنای حقیقی خود به کار نرفته و تنها به بخشی از معنای حقیقی‌اش اشاره می‌کند؛ زیرا این کلمه در مورد سلطان انسانی با شئون و قواعد خاص خود به کار می‌رود که بسیاری از آنها در این استعمال مورد نظر نیستند. شلایرماخر تصریح می‌کند که درک این معنا از کلمه «پادشاه»، تنها از مجموع عبارت برمی‌آید نه از این کلمه به تنهایی و این بدان دلیل است که قاعده عمومی این است که همه معانی‌ای که باید انتزاع شوند و کلمه فی نفسه آنها را نمی‌رساند، باید در ضمن کاربرد و در نسبت با بقیه اجزا فهمیده شود (Ibid, p.34).

تقسیم‌بندی دومی که شلایرماخر در مورد معنای کلمات بیان می‌کند، تقسیم‌بندی

آنها به معانی اولیه و ثانویه است. او معنای اولیه را معنای عمومی و معنای ثانویه را معنای خاص برمی‌شمرد (Ibid). معنای اولیه یا همان معنای عمومی، معنایی است که در اغلب ارتباطات گوناگون به کار می‌رود؛ ولی معنای ثانویه یا همان معنای خاص ناشی از رهگذر کاربرد کلمه در یک سیاق خاص است (Ibid).

۴-۲. روح معنا

اما شلایرماخر از اینکه که یک کلمه را می‌توان در موارد بسیاری به کار برد، نتیجه مهم دیگری می‌گیرد که ثمرات زیادی در فهم معنای مراد در موارد مختلف دارد. او می‌گوید اگر یک کلمه را می‌توان در سیاق‌های مختلف به کار برد و در مقام استعمال، معانی مختلفی از آن گرفت، پس حتماً باید یک امر واحدی در معنای واژه وجود داشته باشد که استعمال کلمه در کاربردهای مختلف را ممکن سازد (Ibid, p.35). آن امر واحد نیز طبیعتاً باید به قدری انعطاف داشته باشد که شرایط مختلف کاربرد کلمه را برتافته، بتواند خود را با این کاربردها وفق دهد. همین روح واحد است که به گوینده یا نویسنده این امکان را می‌دهد که در موارد مختلف از این کلمه استفاده کند و در عین انسجام، معنای مورد نظر خود را نیز از آن بگیرد. افزون بر اینکه این روح واحد سبب می‌شود استعمال کلمه در موارد مختلف با اینکه معانی اخذ شده، کاملاً یکسان نیستند، مجازی نباشد و حقیقی باشد (Ibid, p.196). او می‌گوید این معنای واحد کلی که به منزله روح معناست و از آن تعبیر به «وحدت واژه» (The unity of the word) می‌کند در عین اختصار، توضیح کامل همه موارد نیز است (Ibid, p.35)؛ یعنی در همه موضوعاتی که کلمه در آن به کار رفته است، به‌خوبی می‌تواند مراد گوینده را در آن استعمال روشن کند.

او معتقد است مفسر باید در همه کاربردهای مختلف کلمه بتواند آن امر واحد را دریافته و بر موارد مختلف تطبیق دهد. او می‌گوید در تفسیر باید بتوان کلمه را در وحدتش به مثابه امری که قابل تغییر در جهات مختلف است درک کرد (Delthey, 1996, p.188). به همین دلیل او معتقد است لغت‌نامه‌ها کاربردهای کلمه در موارد مختلف را نشان می‌دهند؛ ولی وظیفه اصلی فردی که می‌خواهد تبیین درستی از معنا

پیدا کند، این است که جست‌وجو کند و آن امر واحد جاری و ساری در همه موارد را دریابد (Schleiermacher, 1998, p.35).

۵-۲. نظام مفاهیم

همان‌طور که قبلاً در مبانی اندیشه‌ای رومانیسمی شلایرماخر بیان شد، رومانیست‌ها و به تبع آنها شلایرماخر معتقد بودند جریانی از حیات بین همه انسان‌ها و حتی کل هستی وجود دارد که قابل تکه‌تکه کردن نیست (برلین، ۱۳۸۷، ص ۸۱)؛ از این رو درون‌مایه و «کل» منسجم درونی انسان نیز که امری واحد و بسیط است، در آفرینش‌های او تأثیر تام و تمامی دارد و به همین دلیل فهم آثار او در گرو درک آن است (همان، ص ۸۳). از سوی دیگر شلایرماخر معتقد است تفکر انسان در قالب زبان تعیین می‌یابد (Schleiermacher, 1998, pp.7-8)؛ زبانی که در آن با مخاطبان خود مشترک است (ibid, p.30). نتیجه این مطالب این می‌شود که زبان نیز دارای یک وحدتی است که از آن با نظام مفاهیم (The System of Concepts) یاد شده است (Delthey, 1996, p.190).

شلایرماخر معتقد است کلمات، عمل‌کرد نشانه‌ای دارد و امری عینی خارجی را به گونه‌ای که برای ذهن فهمیدنی و قابل تجدید باشد، تبدیل می‌کند (Schleiermacher, 1998, p.273). از این جهت او از زبان با عبارت «نظام عمومی نشانه‌گذاری» (a general system of designation) یاد کرده و در خصوص نحوه تطابق تصویری که در اثر ارتباط با موضوعات خارجی برای ذهن ایجاد شده با مفاهیم زبانی و بستگی داشتن شناخت موضوعات خارجی به این تطابق می‌گوید: «تصورات عمومی که خودشان را در [در اثر ارتباط با اعیان خارجی] در ما شکل می‌دهند با نظام مفاهیم ذاتی یکسان هستند» (ibid, p.271).

از این رو این دیدگاه این را می‌پروراند که زبان حاوی نظامی از مفاهیم است که می‌تواند تفکر ناظر به وحدت را کاملاً به چنگ آورد و در خود نمایان سازد (دیلتای، ۱۳۹۱، ص ۲۸).

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که بیان شد، می‌توان این‌طور گفت که شناخت چیستی معنا در نظر شلایرماخر در گرو شناخت مبانی نظری اوست؛ زیرا نقطه کانونی هرمنوتیک او شهود فردیت نویسنده است و شهود فردیت او نیز در گرو درک زندگی و ذهنیت اوست که آن نیز متأثر از انسانیت کلی و آن نیز متأثر از جهان متعلق به آن است.

بر این اساس معنا در وهله اول تجلی فردیت نویسنده در متن است و به همین دلیل شناخت معنای متن در گرو شهود آن فردیت است. در وهله دوم نیز می‌توان در مورد معنای کلمات به طور خاص این‌طور گفت که درک معنای آنها در گرو چند نکته است: اولاً برای درک معنای متن باید تقسیمات اصلی آن را مانند تقسیم آن به حقیقی و مجازی، اولی و ثانوی و عمومی و خاص بدانیم.

ثانیاً بدانیم که معنای کلمات در اغلب موارد در گرو کاربرد آنها در جمله و سیاق پیرامون آن است؛ زیرا کاربرد است که به معنا تعیین می‌دهد. این سیاق نیز یا در متن است یا در امر بیرونی متفاهم بین مخاطب و نویسنده. به همین دلیل عدم درک آنها به درک معنا منجر نمی‌شود.

ثالثاً کاربرد کلمه واحد در موارد مختلف نشان می‌دهد که یک امر واحدی در معنای کلمه وجود دارد که به منزله نخ تسبیح در همه این کاربردها شده و سبب می‌شود کاربرد کلمه در این موارد مجازی نباشد؛ لذا در تفسیر باید به گونه‌ای ماهرانه آن را دریافت.

رابعاً در بین مفاهیم و معانی یک نظام واحد حاکم است؛ زیرا اولاً زبان، تعیین‌یافته اندیشه‌های انسان است. انسان نیز متأثر از کل بیرون از خود به نام جهان پیرامونش است و چون آن نظام بیرونی واحد و منسجم است، پس اندیشه‌های انسان و بالتبع نظام مفاهیم منتج از آن نظامواره‌اند.

منابع و مأخذ

۱. احمدی، بابک؛ **ساختار و تأویل متن**؛ چ سوم، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵.
 ۲. بهرامی، محمد؛ «نگرش به دانش تفسیر و هرمنوتیک شلایرماخر»؛ **مجله پژوهش‌های قرآنی**، ش ۲۹-۳۰، ۱۳۸۱.
 ۳. ساجدی ابوالفضل و همکاران؛ «نقد مبانی هرمنوتیکی شلایرماخر»؛ **مجله کلام اسلامی**، ش ۸۳، ۱۳۹۱.
 ۴. کلباسی، حسین و غلام‌حسین احمدی؛ «هرمنوتیک فهم عام فهم و تفسیر از نظر اشلایرماخر»؛ **مجله پژوهش‌های فلسفی**، ش ۲۰۵، ۱۳۸۷.
 ۵. ديلتای، ویلهلم؛ **دانش هرمنوتیک مطالعه تاریخ**؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ چ اول، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۹۱.
 ۶. کانت، ایمانوئل؛ **درس‌های فلسفه اخلاق کانت**؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ چ سوم، تهران: انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۴.
 ۷. کاپلستون، فردریک؛ **تاریخ فلسفه**، ج ۷: از فیثته تا نیچه؛ ترجمه داریوش آشوری؛ چ دوم، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۵.
 ۸. _____؛ **تاریخ فلسفه**، ج ۶: از ولف تا کانت؛ ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر؛ چ اول، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۳.
 ۹. گروندن، ژان؛ **درآمدی به علم هرمنوتیک فلسفی**؛ ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی؛ چ اول، تهران: انتشارات مینوی خرد، ۱۳۹۱.
 ۱۰. برلین، آیزایا؛ **ریشه‌های رومان‌تیسیم**؛ ترجمه عبدالله کوثری؛ چ ۲، تهران: نشر ماهی، ۱۳۸۷.
 ۱۱. گایر، پل؛ **زیبایی‌شناسی آلمانی در قرن هجدهم**؛ ترجمه سیدمسعود حسینی؛ چ اول، تهران: ققنوس، ۱۳۹۴.
 ۱۲. مک‌گراث، آلیستر؛ **درسنامه الاهیات مسیحی**؛ ترجمه بهروز حدادی؛ چ اول، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۲.
 ۱۳. مگی، براین؛ **فلاسفه بزرگ: آشنایی با فلسفه غرب**؛ ترجمه عزت‌الله فولادوند؛ چ چهارم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۹۰.
 14. Wolff, Christian; **Philosophia Prima sive Ontologia**; new edition (Frankfurt and Leipzig: Renger, 1736), reprint edited by Jean Ecole (Hildesheim: Georg Olms, 1962).
- به نقل از گایر، پل؛ **زیبایی‌شناسی آلمانی در قرن هجدهم**؛ ترجمه سیدمسعود حسینی؛ چ اول، تهران: ققنوس، ۱۳۹۴.

15. Sachs ,Joe; **Aristotle Poetics**; United States of America, by Focus Publishing, 2006.
16. Schleiermacher, Friedrich; **Hermeneutics and Criticism And Other Writings; Translated and edited by Andrew Bowie**; first published, United Kingdom, by Cambridge University Press, 1998.
17. Schleiermacher ,Friedrich; **Monologen**; Sämmtliche WerkeIII, quoted by Dilthey, Wilhelm, **Hermeneutics and the Study of History**, edited with an introduction, by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi, the United States of America, by Princeton Academic Press, 1996.
18. Dilthey, Wilhelm; **Hermeneutics and the Study of History**; edited with an introduction, by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi, the United States of America, by Princeton Academic Press, 1996.
19. Szondi, Peter; **Introduction To literary Hermeneutics**; Translated by Martha Woodmansee; USA, Cambridge University Press, 1995.
20. Seebohm T.M; **HERMENEUTICS. METHODAND METHODOLOGY**; USA. Kluwer Academic Publishers, 2004.
21. Shiris , Tirhekar Sushma; **Research Methodology in Education**; usa, by lulu publication, 2013.

پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی