

## داستان «موسی و شبان» نمونه‌ای عینی از تحقق امتزاج

### افق‌ها در تلقی گادامری

فرزاد بالو\*

دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران

سیاوش حق جو

دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران

#### چکیده

گادامر، بنیاد فهم را امتزاج افق مفسر و افق متن می‌داند و بر این اساس، به تبیین واقعۀ فهم و چگونگی آمیزش افق‌ها می‌پردازد. طُرفه اینکه تحقق چنین مفهومی را به‌طور عینی و مصداقی در داستان «موسی و شبان» در مثنوی شاهد هستیم. مولانا که کانون فهم خود را از خدا، آمیزش افق اهل تشبیه و اهل تنزیه قرار می‌دهد، برای تعلیم و عینیت‌بخشی به چنین تلقی و تفسیری، داستان «موسی و شبان» را می‌آفریند. در این داستان، موسی و شبان به‌مثابه مفسری، تلقی خاصی از خدا دارند که متأثر از کتاب و سنت و با توجه به موقعیت هرمنوتیکی آنهاست؛ چنان‌که در آغاز داستان، خداشناسی موسی در قالب اهل شریعت و تنزیه ظاهر می‌شود و درمقابل، تجربه و درک شبان از خدا متناسب با تلقی اهل تشبیه آشکار می‌گردد. این چنین در آغاز داستان، موسی و شبان هریک در افق خود محصورند. اما در ادامه از طرفی

\* نویسنده مسئول:

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۷/۷

مواجهه مؤاخذه‌گرایانه موسی با شبان و از سوی دیگر عتاب خداوند با موسی، هم شبان و هم موسی را در موقعیت هرمنوتیکی تازه‌ای قرار می‌دهد؛ به گونه‌ای که هر دو در نهایت جمع دو افق تشبیه و تنزیه را به حقیقت نزدیک‌تر می‌یابند.

واژه‌های کلیدی: مولوی، گادامر، مثنوی مولوی، موسی، شبان، آمیزش افق‌ها.

### ۱. مقدمه و بیان مسئله

هانس - گئورگ گادامر، فیلسوف برجسته آلمانی در سنت قاره‌ای و نویسنده اثر مشهور حقیقت و روش<sup>۱</sup> در سال ۱۹۶۰، از پیش‌گامان هرمنوتیک فلسفی است. «و» عطف درحقیقت و روش بر بُعد، دوری و مباینیت دلالت دارد؛ یعنی در عرصه فهم هرگز نمی‌توان با ارائه سازوکاری روشمند، به حقیقت دست یافت. گادامر دغدغه‌اش را نه عرصه روشی برای فهم، بلکه توصیف آنچه در واقعه فهم روی می‌دهد، بیان کرد. مباحثی مانند هستی‌شناسی فهم، تاریخ‌مندی، هستی‌شناسی زبان و جایگاه هرمنوتیکی آن، منطق مکالمه یا دیالکتیکی بودن فهم، امتزاج افق‌ها، رابطه متن و تأویل‌کننده، پیش‌فرض‌های فهم و تفسیر، و... اصول محوری هرمنوتیک فلسفی گادامر را تشکیل می‌دهند (Gadamer, 2004). اما در این میان، هسته مرکزی هرمنوتیک گادامری را می‌توان «امتزاج افق‌ها» دانست که به نوعی، دیگر مفاهیم هرمنوتیکی را در ذیل آن می‌توان تعریف کرد. در نظر گادامر، در هنگام خوانش متن، گفت‌وگویی میان مفسر (خواننده) و متن صورت می‌گیرد و گفت‌وگو میان افق معنایی متن و افق معنایی مفسر یا تأویل‌کننده، به معنای آمیزش این دو افق یا امتزاج عصر نگارش متن و زمان حاضر است.

فرایندی که گادامر در باب امتزاج افق‌ها قائل می‌شود، در مواجهه با هر متنی است؛ فارغ از آنکه در چه موضوع یا موضوعاتی باشند. اما اگر بخواهیم فرایندی که گادامر از جهت نظری درباره امتزاج افق‌ها در خوانش متن ارائه می‌دهد، به‌طور عملی فی‌المثل در متون ادبی دنبال کنیم، در ژانر عرفانی و به‌طور خاص مثنوی مولانا، داستان‌ها و حکایاتی می‌توان یافت که به شکل تأمل‌برانگیزی «امتزاج افق‌ها»<sup>۲</sup> را می‌توان در آن‌ها

به صورت نظام مند و سیستماتیک نشان داد یا در پرتو سیر و فرایندی که گادامر درباره امتزاج افق‌ها بیان می‌کند، این دسته از داستان‌ها و حکایت را تبیین و تحلیل کرد. «موسی و شبان» از جمله داستان‌هایی است که در آن می‌توان به نحوی هنرمندانه و درخشان «آمیزش افق‌ها» در تلقی هرمنوتیک فلسفی (گادامری) را از آغاز تا پایان دنبال کرد.

## ۲. پیشینه و روش پژوهش

عبدالکریم سروش در کتاب *قمار عاشقانه* و در نوشتاری با عنوان «قصه موسی و شبان و رازهای پنهان»، بر این عقیده است که این داستان با نازکی تمام، از خدا و عبادت و گوهر دین و ایمان و امن و پیامبری سخن می‌گوید. گرجی و نورالدینی اقدام (۱۳۹۵) در مقاله «تحلیل گفتگوی موسی و شبان در مثنوی معنوی بر مبنای تئوری منطق گفتگویی باختین»، این داستان را بر مبنای نظریه منطق گفت و گویی باختین مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهند. حسن ذوالفقاری (۱۳۸۶) در مقاله «موسی و شبان نگاهی ساختاری به داستان موسی (ع) و شبان مثنوی عناصر داستانی و مآخذ و نظایر آن»، به تشریح و بررسی مآخذ داستان «موسی و شبان» و نظیره‌های آن در ادبیات ایران و سایر ملل و... می‌پردازد. با توجه به بررسی‌های انجام شده، پژوهشی با این رویکرد صورت نگرفته است.

کاربست آمیزش افق‌ها در تلقی گادامری آن تا به امروز در هیچ اثر ادبی کلاسیک و مدرن فارسی صورت نگرفته است و این پژوهش از این حیث می‌تواند افق‌های تازه‌ای را از این منظر خاص در مطالعات ادبی بگشاید. نگارندگان کوشیده‌اند در پرتو آرای هرمنوتیکی گادامر، پشتوانه نظری مولوی در باب تفسیر و تأویل را در ساختار داستانی «موسی و شبان» به طور منسجم نشان دهند. همچنین معیار درستی تفسیر مولانا از خدا را در سنت ایرانی - اسلامی با کمک از فاصله زمانی در تلقی گادامری (یعنی مجموعه تفاسیر صورت گرفته در این باره در سنت ما) را می‌توان نتیجه گرفت. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با الهام از فرایندی که گادامر در باب «امتزاج افق‌ها» در حقیقت و روش تشریح می‌کند، به تحلیل داستان «موسی و شبان» می‌پردازد.

### ۳. گادامر و هرمنوتیک فلسفی

اهتمام گادامر به تفسیر متن که در هرمنوتیک فلسفی هایدگر چندان مورد توجه نبود، هرمنوتیک فلسفی را کاربردی‌تر کرده است. این اهتمام گادامر از دیدگاه خاص وی از زبان ناشی می‌شود.<sup>۳</sup> پرسش بنیادین وی این است که تجربه فهم انسان از جهان چگونه رخ می‌دهد. گادامر درباره هرمنوتیکی که خود مروج و مبلغ آن است، می‌نویسد:

هرمنوتیکی که من آن را فلسفی می‌نامم، روش جدیدی در تفسیر یا تبیین نیست. این هرمنوتیک صرفاً در پی توصیف این نکته است که رخداد فهم در تفسیری موفق و متقاعدکننده چگونه به‌وقوع می‌پیوندد؛ بنابراین، این هدف را دنبال نمی‌کند که به نظریه‌پردازی در باب مهارت فنی در فرایند فهم پردازد (Gadamer, 1976: III).

در هرمنوتیک رمانتیک، فهم و تفسیر که تا پیش از آن دو عنصر جدا از هم تصور می‌شد، یگانه انگاشته شد؛ مقوله‌ای که در ادامه سنت هرمنوتیکی - یعنی هرمنوتیک فلسفی - نیز به دیده مقبول شناخته شد. اما گادامر عقیده داشت عنصر سوم هم در فرایند فهم دخیل است که در هرمنوتیک رمانتیک مغفول واقع شده و آن «کاربرد» (انطباق)<sup>۴</sup> است. کاربرد، غایت هرمنوتیک فلسفی محسوب می‌شود؛ یعنی به زمان حال آوردن متن و پیوند آن با زندگی کنونی و اینجایی که به خویشتن‌فهمی مفسر منجر می‌شود و متناسب با علایق و انتظارات مفسر است (Gadamer, 2004: 306 - 310; Lawn & keane, 2011: 11).

### ۴. مفهوم «امتزاج افق» در هرمنوتیک فلسفی

۴-۱. ساختار گفت‌وگویی میان افق خواننده و متن در آغاز<sup>۵</sup>

بنیاد «امتزاج افق‌ها» بر پایه گفت‌وگویی میان مفسر و متن قرار دارد که در ساختاری گفت‌وگویی و در قالب پرسش و پاسخ مفسر و متن انجام می‌گیرد. متن نیز که برخاسته از سنت و حامل سنت است، با پاسخ‌های خود، موقعیت هرمنوتیکی<sup>۶</sup> مفسر را به پرسش می‌گیرد. فهم هر مفسر از چشم‌اندازی صورت می‌گیرد که بیانگر وابستگی فهم و تفسیر انسان به جایگاهش در شرایط خاص فرهنگی است (Gadamer, 2004: 305).

بنابراین ادراک هر شخص از این یا آن وضعیت همواره با فهم قبلی او از وضعیت خودش آمیخته و همراه است؛ یعنی به زمینه و شرایط تاریخی خاص خود و به علایق و انگیزه‌های معینی بستگی دارد؛ چیزی که هست، علایق نیز خود در فرایند تفسیر تغییر می‌یابند و اصلاح و تعدیل می‌شوند. از این رو به‌باور او، فهم به‌صورتی اجتناب‌ناپذیر تاریخی است و فرد هرگز از موقعیت تاریخی‌اش رهایی نمی‌یابد؛ زیرا پیش‌داوری‌های ما سخت‌گیرانه با تاریخ‌اند و صرفاً زائیده خصوصیات شخصی ما نیستند. «آغاز و انجام فهم در درون خود فرد است و ریشه در گذشته‌ای دارد که مخلوق او نیست و به‌سوی آینده‌ای که بر آن کنترلی ندارد» (پالمر، ۱۳۸۴: ۲۹۷). منظور از تاریخ‌مندی فهم در اینجا، زمانمندی آن است؛ یعنی نگرستن به هستی در فرایند گذشته، حال و آینده (Gadamer, 2004: 289 - 290). از این رو با توجه به دیدگاه گادامر، زمانی می‌توان معنای متن را دریافت که پرسشی را دریابیم که متن پاسخ‌گوی آن است (همان، ۳۶۳)؛ امکانی منحصر به فرد و مستلزم نوع خاصی از ادعای حقیقت که گادامر به علوم انسانی نسبت می‌دهد (بیورن و گسدال، ۱۳۹۳: ۳۷).

#### ۴-۲. افق درونی<sup>۸</sup> و افق بیرونی<sup>۹</sup> مفسر

«افق<sup>۸</sup>» در اندیشه گادامر، مفهومی اساسی است که مشروط بودن فهم و تفسیر به زمینه و موقعیت هرمنوتیکی مفسر را نشان می‌دهد. «او در عین حال که در تبارشناسی اصطلاح افق، آن را به نیچه و هوسرل می‌رساند، اما تلقی و تعبیر خاصی از افق دارد که او را از آن دو متمایز می‌سازد» (Gadamer, 2004: 302) گادامر. گادامر ضرورت طرح مفهوم دیگری را در کنار «موقعیت<sup>۹</sup>» مطرح می‌کند که از آن به «افق» تعبیر می‌کند و در تعریفش می‌نویسد: «افق قلمرو دیدی است که هر چیزی را شامل می‌شود که می‌تواند از نظرگاه خاص قابل مشاهده باشد» (همان، ۳۰۱) و بلافاصله در ادامه از امکان گسترش افق و گشوده بودن ذهن به‌سوی افق‌های تازه سخن می‌گوید (همان‌جا). در این راستا، طرح هر پرسشی از طرف خواننده از سوی افق خود خواننده محدود می‌شود و در نتیجه تنها بر یک جنبه از موضوع مورد نظر متمرکز می‌شود. هر پرسش، پرسش دیگری را فرامی‌خواند که جنبه دیگری از موضوع را به‌نظر می‌آورد؛ چراکه

مرکزیت و امکان هدایت گفت‌وگو از آن مضمون مشترک است؛ به عبارت دیگر، آنچه آشکار می‌شود و در نهایت گفت‌وگو را هدایت می‌کند، لوگوسی است که متعلق به طرفین بحث نیست (کوزنزهوی، ۱۳۸۵: ۱۶۵ - ۱۶۶).

گادامر از دو افق - افق درونی و افق بیرونی - سخن می‌گوید. در توضیح باید گفت از یک سو گذشته همواره بر مبنای زمان حال و موقعیت هرمنوتیکی مفسر و پیش داوری‌های او تفسیر می‌شود. این پیش‌داوری‌ها «افق درونی» فهم‌اند؛ از سوی دیگر خود موقعیت حال حاضر تحت تأثیر سنتی است که تاریخی است که از آن به «افق بیرونی» فهم تعبیر می‌کنیم. افق‌های درونی و بیرونی پیش‌شرط‌های حصول فهم‌اند. پیوند افق درونی و بیرونی در قالب گفت‌وگو صورت می‌گیرد که گادامر از آن به «امتزاج افق‌ها» تعبیر می‌کند (ر.ک: واعظی و فاضلی، ۱۳۹۰: ۵۹ - ۸۵).

از این رو متن و خواننده همواره در موقعیتی تاریخی و اجتماعی با یکدیگر مواجه می‌شوند. ویژگی سیالیت افق از یک سو و تاریخی بودن فهم از سوی دیگر، موجب می‌شود گادامر به جای فهم برتر از فهم متفاوت سخن بگوید: «اگر اساساً می‌فهمیم کافی است که بگوییم ما به‌طریقی متفاوت می‌فهمیم» (Gadamer, 2004: 296).

#### ۳-۴. نقش فاصله زمانی<sup>۱۲</sup> در تشخیص پیش‌داوری‌های درست از پیش‌داوری‌های نادرست

هایدگر در فصل پنجم از بخش دوم کتاب هستی و زمان که به زمانمندی و تاریخ اختصاص دارد، تلقی خاصی از تاریخ ارائه می‌دهد. در نظر او، هر دازاین طرف زمانی و تاریخی خاص خود را دارد و از آن رهایی ندارد. فهم او نیز متأثر از دنیای تاریخی و تاریخمندی خاص اوست (هایدگر، ۱۳۸۶: ۷۷۳ - ۸۸۷). گادامر تحت تأثیر عمیق چنین تلقی‌ای از تاریخ، مفهوم (تاریخ اثرگذار<sup>۱۳</sup> / تاریخ تأثیر و تأثر<sup>۱۴</sup>) را برمی‌سازد. «این اصطلاح به اثر تاریخ دلالت دارد که از دید گادامر، رکن سازنده هستی تاریخی به‌طور کلی است» (گروندن، ۱۳۹۱: ۶۱). در نظر گادامر (2004: 301)، از آنجا که تاریخمندی با ذات بشری پیوند خورده و آدمی بدان تشخص پیدا می‌کند، غلبه بر فاصله تاریخی امکان‌پذیر نیست. براساس دیدگاه گادامر، هر فهمی در بستر تاریخ اثرگذار قرار دارد؛

آنجا که افق گذشته و آینده باهم درمی‌آمیزد. گادامر با اشاره به فاصله زمانی میان موضوع و مفسر، معتقد بود حاصل فهم کسانی که در آن فاصله تاریخی در پی فهم آن متن یا اثر بوده‌اند، تاریخ متن را ایجاد می‌کند و این تاریخ در فهم مفسر آن نیز اثر می‌گذارد؛ آنچه او تاریخ اثرگذار یا «آگاهی به‌لحاظ تاریخی اثر پذیرفته» خوانده است (واعظی، ۱۳۸۵: ۲۵۵).

یکی از مؤلفه‌های مهم در فرایند فهم از نگاه گادامر که با فاصله زمانی و تاریخی ارتباط پیدا می‌کند، پیش‌داوری است. در نظر وی، هیچ‌گاه مفسر خالی‌الذهن و بدون پیش‌داوری با اثری مواجه نمی‌شود؛ از این‌رو فهم همواره با پیش‌داوری همراه است (Gadamer, 2004: 272). اینجاست که دور هرمنوتیکی مطابق با تلقی آن در هرمنوتیک فلسفی عینیت پیدا می‌کند؛ یعنی دور میان پیش‌فهم و فهم برای هر مفسری در رخداد فهم حاصل می‌شود و هیچ مفسری از آن گریز و گزیری ندارد.

حال که پیش‌داوری امری گریزناپذیر در هر واقعه فهم محسوب می‌شود، این پرسش مهم در اینجا مطرح می‌شود که آیا هر مفسری با هر پیش‌داوری می‌تواند به‌سراغ متن برود. در این راستا، گادامر پیش‌داوری‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند: پیش‌داوری‌های درست و پیش‌داوری‌های نادرست. اولی را منشأ فهم و دومی را موجب سوء فهم می‌داند. اما برای حل مشکل تشخیص و تمیز پیش‌داوری‌های درست از نادرست، فاصله زمانی را مطرح می‌کند. گادامر در این باره می‌نویسد: «اغلب فاصله زمانی است که می‌تواند مسئله 'نقد' را در هرمنوتیک حل کند؛ یعنی اینکه چطور می‌توانیم پیش‌داوری‌های درست را - که مولد فهم هستند - از پیش‌داوری‌های نادرست - که موجب سوء فهم‌اند - تمیز دهیم» (همان، ۲۹۸)؛ از این‌رو فاصله زمانی از نظر گادامر هم نقش منفی دارد هم نقش مثبت. «فاصله زمانی نه‌تنها رخصت می‌دهد که آن پیش‌داوری‌هایی که واجد طبیعتی خاص و محدود هستند، محو گردند، بلکه باعث می‌گردد آن‌هایی که فهمی اصیل را به‌وجود می‌آورند، ظهوری شفاف، آن‌طوری که هستند، پیدا کنند» (بلاشر، ۱۳۸۰: ۵۱).

دیالوگ گادامری از تأثیر و تأثر دوسویۀ طرفین گفت‌وگو (خواننده و متن) سخن می‌گوید. گادامر معتقد است:

وقتی می‌توانیم متنی را بفهمیم که خودمان را بخشی از آن هدف مشترکی سازیم که آن متن از آن بیرون آمده است [...] آنچه ضروری است، ادغام تدریجی افق‌ها به‌هنگام نزدیک شدن به فهم دیگری است و این از رهگذر مبادرت به فهم، مستقیماً از اراده‌ی ما، حاصل می‌آید (بتون و کرایب، ۱۳۸۴: ۱۹۸).

بنیاد گفت‌وگوی میان متن و مفسر بر محوریت موضوع مشترک و در چارچوب امکانات زبان - که در واقع همان سنت است - استوار است. در همین راستاست که گادامر گفت‌وگو را خالق زبان مشترکی می‌داند که بر مبنای آن فهم مشترک در ارتباط با یک موضوع ممکن می‌شود؛ بنابراین در گفت‌وگوی موفق هر دو شرکت‌کننده - مفسر و متن - تحت تأثیر حقیقت موضوع قرار می‌گیرند. بر این اساس، مفسر با رسیدن به فهم، فقط به بیان دیدگاه خود نمی‌پردازد؛ بلکه به پیوندی با شریک گفت‌وگوی خود، یعنی متن، دست می‌یابد. در این پیوند، افق فهم او تغییر شکل یافته، وسیع‌تر می‌شود. گادامر این جریان را «امتزاج افق‌ها» می‌خواند. جایی که افق فهم‌کننده با افق معنایی متن با یکدیگر ترکیب می‌شوند، فهمی رخ می‌دهد که حاصل آن «امتزاج افق‌ها» است (Gadamer, 2004: 305)؛ از این رو گادامر «امتزاج افق‌ها» را دستاوردی زبانی می‌داند و لحظه‌ی تکوین فهم را لحظه‌ی «هم‌زبانی» می‌نامد؛ آن‌گاه که زبان مفسر با زبان اثر درمی‌آمیزد و زبان مشترکی پدید می‌آید (Weinsheimer, 1985: 214 - 215).

این آمیزش به‌مثابه‌ی ظهور افق جدیدی از معانی است که امکان‌های تازه‌ای از فهمیدن را می‌گشاید و بنابراین در درجه‌ی اول، برای فردی حائز اهمیت است که با توجه به موقعیت هرمنوتیکی خاص خودش می‌فهمد (Leivisk, 2016: 27). بر این اساس، حقیقت در گفت‌وگو و با گفت‌وگو پدید می‌آید؛ زمانی که با دیگری در قالب گفت‌وگو مشارکت می‌ورزیم و معرفت تازه‌ای کسب می‌کنیم (Norris, 2013: 191). حاصل این گفت‌وگو گشودگی متن به‌سوی مفسر و گشودگی مفسر به‌سوی متن است و پایان آن «امتزاج افق‌ها» و ارتقای مفسر به فهم و افقی گسترده‌تر؛ چراکه در اینجا گویی فاعل شناسایی خود در معرض شناخت قرار می‌گیرد و به موضوع شناسایی بدل



می‌شود (پالمر، ۱۳۸۷: ۱۸۲ - ۱۸۳). بنابراین در جریان پیوند بین افق‌ها «اتحادی میان دیدگاه خواننده‌ی حال حاضر و دیدگاه تاریخی متن به وجود می‌آید و دیدگاه یگانه‌ای تشکیل می‌شود که درکل نه این است و نه آن» (نیوتون، ۱۳۷۳: ۱۸۸)؛ یعنی این افق تازه نه همان افق پیشین خواننده است و نه دقیقاً افق تاریخی متن؛ بلکه هم بهره‌ای از افق خواننده دارد و هم تحت تأثیر افق تاریخی متن. باری، به سخن دیگر، در پایان گفت‌وگو و بنابر مفهوم «کاربرد» به‌عنوان غایت هرمنوتیک فلسفی، مفسر بر اثر این امتزاج به خویش‌شن فهمی متناسب با علایق و انتظارات خود می‌رسد (واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۶۲).

## ۵. تحلیل و بررسی داستان «موسی و شبان»

### ۵-۱. مواجهه موسی و شبان در ساختار گفت‌وگویی درباب موضوع خدا

ابیات ۱۷۲۰ - ۱۸۱۵ دفتر دوم مثنوی به داستان «موسی و شبان» اختصاص دارد. مولانا با طرحی نوآورانه و در ساختاری گفت‌وگویی، این داستان را در جهت اهداف تعلیمی خود قرار داده است. داستان «موسی و شبان» در واقع شاهد مثالی است که مولوی برای چهار بیت قبل از این داستان آورده که خود براعت استهلالی برای داستان «موسی و شبان» محسوب می‌شود:

اذکرالله شاه ما دستور داد	اندر آتش دید ما را نور داد
گفت اگرچه پاکم از ذکر شما	نیست لایق مر مرا تصویرها
لیک هرگز مست تصویر و خیال	در نیابد ذات ما را بی‌مثال
ذکر جسمانیه خیال ناقص است	وصف شاهانه از آن‌ها خالص است

(فروزانفر، ۱۳۷۴: ۱۷۱۵/۲ - ۱۷۱۸)

ساختار داستان بر پایه گفت‌وگوست. اگر بخواهیم همدلانه‌تر با هرمنوتیک فلسفی گادامری پیش برویم، موسی و شبان در نقش مفسری ظاهر می‌شوند که هر یک با توجه به افق و موقعیت هرمنوتیکی خود، تفسیر متفاوتی از موضوع خدا در متن قرآنی و روایی دارند. مکتب‌های مختلف فکری در بستر تاریخ تمدن و فرهنگ اسلامی، هر یک با تلقی و تصویری که از خداوند با توجه به متن قرآنی و روایی داشته‌اند، مبانی

فکری مکاتب خود را سامان بخشیده‌اند؛ چنان‌که ایزوتسو تصریح می‌کند: «الله، به گفته قرآن نه تنها برترین موجود، بلکه تنها موجود شایسته نامیده شدن به نام 'موجود' با تمام معنی این کلمه است که در سراسر جهان هیچ چیز نمی‌تواند متقابل آن باشد. جهان قرآنی از لحاظ وجودشناختی، جهانی خدامرکزی است (۱۳۶۱: ۹۱ - ۹۲).

در این میان، تصور «شخصیت» الهی متوقف بر وجود روابطی است شخصی میان او و بنده‌اش و این روابط شخصی با اعتقاد به تنزیه مطلق خداوند یا تشبیه مطلق او هماهنگی ندارد. با این همه، ما این دو نوع تلقی را در دوره آغازی تصوف که از آن سخن می‌گوییم، می‌بینیم (نیکلسون، ۱۳۵۸: ۲۹ و ۵۲ - ۵۵).

#### ۵-۲. موقعیت هرمنوتیکی و افق شبان در آغاز گفت‌وگو

در آغاز داستان، نوع مواجهه و مناجات شبان با خداوند یادآور اهل تشبیه در تاریخ تمدن و فرهنگ اسلامی است. تشبیه در اصطلاح، همانند کردن خداوند است در ذات یا صفات به مخلوقات و اسناد صفات خلق به خالق. تشبیه «در اصطلاح اهل عرفان عبارت است از همانند کردن حق به خلق و اسناد صفات ممکن به واجب» (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۷۷). اصطلاح تشبیه تقریباً از قرن دوم هجری در فضای فکری مسلمانان وارد می‌شود و از آن پس از یک سو مفسران و از سوی دیگر متکلمان و فیلسوفان هریک براساس مشرب فکری خود به تبیین و توجیه آن پرداخته‌اند.

در این داستان، شبان «مظهر قول تشبیه است که خود آن رمزی از حال اهل انس است [...] و دلش با او احساس انسی عاری از تکلف دارد که به مناجات و نیایش وی صبغه تشبیه می‌بخشد» (زرین‌کوب، ۱۳۸۶: ۵۹). چنان‌که از ظاهر داستان پیداست، شبان براساس افق و زیست جهان خودش، تصویر و تعریفی ناقص و نارسا از خداوند ارائه می‌دهد: «شبان تقرب و اتصال با خداوند را تجربه کرده، اما صورت‌بندی خوبی از تجربه خویش ارائه نمی‌دهد» (سروش، ۱۳۸۳: ۱۰۱). به تعبیر دیگر، مواجهه شبان با خداوند تحت تأثیر افق درونی و بیرونی خودش برای خداوند تشخص قائل می‌شود و خدا را در هیئت انسانی می‌انگارد و احساس و تجربه خود را با زبانی عوامانه و عاشقانه بیان می‌کند. همچنین لحن گفت‌وگوی شبان با خداوند ستایشی، دعایی،

عاطفی و درخواستی، ساده و بسیار صمیمی است و مولانا لحن کاملاً عامیانه، ابتدایی، بی‌آلایش و ساده‌شبان را در قالب کلمات به‌خوبی به خواننده القا می‌کند. از طرف دیگر «هی‌هی»، «شپش»، «چارق» و «چاکر» از واژگان چوپانی و مربوط به زندگانی اوست. «ک»های تحبیب عمق عشق شبان را نشان می‌دهد (ذوالفقاری، ۱۳۸۶: ۵۸) به سخن دیگر، در اینجا شبان تلقی و تفسیر از خدا را مطابق با موقعیت هرمنوتیکی و علایق و انتظارات خود به‌عنوان اهل مشبّهه انطباق می‌دهد؛ امری که گادامر از آن به «کاربرد» یاد می‌کند و با خویشتن‌فهمی شبان در این مرحله از داستان رابطه‌ی وثیقی دارد.

تو کجایی تا شوم من چاکرت	چارقت دوزم کنم شانه سرت
جامه‌ات شویم شپشهای کشم	شیر پیشت آورم ای محتشم
دستکت بوسم بمالم پایکت	وقت خواب آید برویم جایکت
ای فدای تو همه بزهای من	ای به‌یادت هی‌هی و هی‌های من ...

(فروزانفر، ۱۳۷۴: ۲ / ۱۷۲۰ - ۱۷۲۴)

### ۵-۳. موقعیت هرمنوتیکی و افق موسی در آغاز گفت‌وگو

موسی در این داستان، در آغاز در قالب اهل شریعت و تنزیه ظاهر می‌شود. حقیقت امر این است که در برابر اهل تشبیه، گروه دیگری نیز وجود داشتند که بر تنزیه تأکید می‌کردند. در سنت ما، معتزله، به‌عنوان یک مکتب کلامی ریشه‌دار و بزرگ، بر جنبه‌ی عقلی و تنزیهی تأکید می‌کردند. اما تنزیه نزد عارفان، منزّه کردن خداوند است از صفات بندگان؛ چنان‌که گویند او یگانه است و قائم‌به‌ذات و جوهر و عرض نیست و وی را در هیچ کالبد فرودآمدن نیست و هرچه در خیال آید و در خاطر آید، از کمیت و کیفیت، وی از آن پاک باشد (سجادی، ۱۳۷۰: ۲۵۹). باوجود این، اهل عرفان را به‌جهت نفی عقل در برابر عشق، قائل به حلول، و به اهل تشبیه نزدیک‌تر می‌دانستند. اما موسی (ع) مظهر قول تنزیه است که شریعت آن را الزام می‌کند (زرین‌کوب، ۱۳۸۶: ۵۹).

موسی (ع) که شاهد مناجات شبان و خدا بوده و شنیده که شبان با توصیفات انسانی به رازونیا با خدا مشغول است، با توجه به موقعیت هرمنوتیکی و با

پیش‌داوری و پیش‌فرض اهل تنزیه، و با لحنی تند و عتاب‌آلود، به شبان نهیب می‌زند. لحن موسی (ع) - با توجه به افقی که در آن به‌سر می‌برد - نکوهشی، تحقیرآمیز، عتابی، کنایه‌ای و اعتراضی است (ذوالفقاری، ۱۳۸۶: ۵۹) و درصدد برمی‌آید تا تمامی توصیفات شبان از خداوند را که رنگ‌وبوی همانندی و مشابهت با مخلوق دارد، از ساحت ربوبی بشوید؛ به‌تعبیر گادامری، تفسیر از خدا را با علایق و انتظارات خود مطابقت دهد: ای مرد خیره‌سر این چه بیهوده‌گویی و کفری است که بر زبان می‌رانی! تو با که این سخن‌ها را می‌گویی؟ شبان گفت: با کسی که ما و آسمان و زمین را آفرید. موسی گفت: پنبه‌ای در دهان کن و هیچ مگو! از کفرگویی تو جهان آلوده شد و با این کلمات کفرآمیز تو لباس زیبای دین کثیف و کهنه شد. این چارقد برانزنده من و توست و سزاوار پروردگار نیست. اگر تو زبان خود را نبندی به نفرین آن آتشی می‌آید و خلق را تباه می‌کند. این اوصافی که می‌کنی و پروردگار را به خلق تشبیه می‌کنی، لایق او نیست. [...] چوپان که سخنان موسی را شنید، گفت: تو دیگر جای حرفی برای من نگذاشتی و مرا ناامید و پشیمان کردی. پیراهن خود را چاک داد و زود راهی بر و بیابان شد (فروزانفر، ۱۳۷۴: ۲ / ۱۷۲۷ - ۱۷۴۹).

#### ۴-۵. تغییر افق و موقعیت هرمنوتیکی موسی در پرتو عتاب و خطاب خداوند

##### ۴-۵-۱. عتاب کردن حق تعالی موسی را علیه‌السلام از بهر آن شبان

مولوی که در آغاز داستان و در قالب مناجات شبان با خدا، تلقی اهل تشبیه از خداشناسی را به‌نمایش گذاشت و تازیانه نقد موسی بر شبان را به‌تصویر کشید، اینک در قالب عتاب و خطاب خدا با موسی، تلقی اهل تنزیه از خدا را نیز به باد انتقاد می‌گیرد. در اینجا:

دیدگاه خدا دیدگاهی است برین؛ دیدگاهی که از آن همه‌چیز دیده می‌شود و هیچ‌چیز نادیده نمی‌ماند. خدا با شکوه تمام بر فراز پرگویی زبان‌ها و بسیاری صورت‌ها می‌ماند. او از ظاهر هرچیز به باطن آن پی می‌برد، نه آنکه ظاهر باطن او را بپوشاند (عزیز، ۱۳۷۸: ۵۰ - ۵۱).<sup>۱۵</sup>

مولانا برای طرح چنین ایده‌ای از زبان خدا، در آغاز به موسی می‌گوید: چرا بنده ما را از ما جدا کردی و چرا به باطن و دل چوپان توجه نکردی که سرشار از عشق و محبت به ما بود و صرفاً به ظاهر الفاظ او خرده گرفتی. اگرچه گفتار شبان به لفظ ناصواب بود، با روح و جان شریعت - که همان اخلاص و خضوع قلبی است - عجین بود.

وحی آمد سوی موسی از خدا      بنده ما را ز ما کردی جدا  
تو برای وصل کردن آمدی      نی برای فصل کردن آمدی

(فروزانفر، ۱۳۷۴: ۲ / ۱۷۵۰ - ۱۷۵۱)

علاوه بر این، در ارتباط و اتصال به خدا، هر شخص یا گروه و ملتی از منظر و طریقتی رفتار می‌کند که متأثر از زیست‌جهان خاص خویش و زبان و اصطلاح خویش است. طبیعی است وقتی منظرها متفاوت باشد، منظرها نیز متفاوت خواهند بود؛ بنابراین اگرچه عبارات و اصطلاحاتی که شبان در مناجات با خدا به کار می‌گیرد، بر اصل تشبیه و انسان‌وارگی خدا استوار است، به جهت اخلاص و عشق قلبی که به خدا دارد، مورد تأیید روح شریعت است. خداوند در این میان، مذهب عشق را از دیگر دین‌ها و آیین‌ها متمایز می‌داند و آن این است که آیین و مذهب عاشقان خداست:

هر کسی را سیرتی بنهادهم      هر کسی را اصطلاحی داده‌ام  
در حق او مدح و در حق تو ذمّ      در حق او شهد و در حق تو سمّ  
هندوان را اصطلاح هند مدح      سندیان را اصطلاح سند مدح...  
ما زبان را ننگریم و قال را      ما روان را بنگریم و حال را  
ناظر قلییم اگر خاشع بود      گرچه گفت لفظ ناخاضع رود...

(همان، ۱۷۵۳ - ۱۷۵۵ و ۱۷۵۷ - ۱۷۶۳)

در خلال این ابیات، دو بیت کانونی از زبان خدا بیان می‌شود که اشاره به عاری - بودن ذات خدا از پاکی و ناپاکی و ناظر به فراتر رفتن مولانا از تفسیر مطلق‌انگارانه به وجه تشبیهی و تنزیهی از زبان خدا دارد که هدف بنیادی و اساسی خلق و روایت این داستان از زبان مولاناست:

ما بری از پاک و ناپاکی همه      از گران‌جانی و چالاکي همه

من نکردم امر تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم

(همان، ۱۷۵۵ و ۱۷۵۶)

خطاب دوباره خداوند با موسی یادآوری این حقیقت است که در میان بندگان من عده‌ای هستند که رعایت آداب می‌کنند و گروهی هستند که روح و روانشان با عشق الهی صیقل یافته است. از این رو کسی که گام در وادی عشق الهی گذاشته، تابع رسوم و تشریفات ظاهری نیست؛ چنان‌که خون پسندیده‌تر از آب برای شهیدان است. یا در داخل کعبه، آداب یافتن قبله وجود ندارد.

موسیا آداب‌دانان دیگرند سوخته جان و روانان دیگرند...  
ملت عشق از همه دین‌ها جداست عاشقان را ملت و مذهب خداست

(همان، ۱۷۵۰ - ۱۷۷۰)

پس از آنکه حضرت موسی (ع) رازهای پوشیده را به ذوق و کشف از ناحیه خداوندی درمی‌یابد، سخت از خود بی‌خود می‌شود. در واقع با افق و سویه دیگری از معرفت‌شناسی توحیدی آشنا می‌گردد و تحت تأثیر آموزه‌ها و تجربه‌های تازه، جان و جهانش را تازه می‌یابد و در عرصه خداشناسی، تنزیه و تشبیه را قابل جمع می‌یابد. از این رو پس از آنکه خداوند به تفصیل از حقیقت تنزیه و تشبیه پرده برمی‌دارد:

پس از چندبار از محو به صحو درآمدن، موسی در بیابان، شتابان به سوی چوپان می‌دود. عاقبت او را می‌بیند و به او می‌گوید: مژده بر تو باد که از جانب پروردگار دستوری آمد. بعد از این دنبال هیچ آداب و ترتیبی مباش و هرچه دل تنگت خواست با پروردگارت بگوی که هیچ حرج و منعی بر تو نیست (همان، ۱۷۷۲ - ۱۷۸۶).

نکته تأمل‌برانگیز این است که لحن موسی نیز هم‌زمان با تغییر افق هرمنوتیکی‌اش در پرتو شنیدن عتاب الهی، دل‌جویانه و مهربانانه می‌شود و به شبان مژده می‌دهد:  
هیچ آدابی و ترتیبی مجو هرچه می‌خواهد دل تنگت بگو

(همان، ۱۷۸۴)

بنابراین در اینجا و با توجه به تغییر موقعیت هرمنوتیکی موسی، ما با خوانش و تفسیری از خدا از سوی موسی مواجهیم که با موقعیت و علایق کنونی وی انطباق دارد و با خویشتن‌فهمی تازه او در پرتو چنین تفسیری همراه است.

## ۵-۵. نقش فاصله زمانی در موضع مولوی درباب موضوع خدا

مولانا به گواهی آثارش و به تصریح استاد فروزانفر، میراث فکری و فرهنگی تاریخ تمدن و فرهنگ اسلامی را از آغاز تا قرن هفتم از سر گذرانده بود (فروزانفر، ۱۳۷۴: مقدمه، سه) و همچنین شاهد نزاع هفتادودو ملت از نظرگاه‌های مختلف کلامی، فلسفی و فقهی بود که هر یک تلقی و تعریف خاصی از خدا در کتاب و سنت داشتند و غالباً در نفی و طرد هم می‌کوشیدند؛ چنان‌که رابطه خدا و انسان در نظام فقهی به رابطه شارع و مکلف، در نظام فلسفی به رابطه وجوب و امکان، و در نظام فکری کلامی به رابطه خالق و مخلوق تقسیم‌بندی می‌شد. چنین دسته‌بندی یادآور نکته دقیقی است که دکتر خلیفه عبدالحکیم در کتاب *عرفان مولوی* بیان می‌کند. وی پس از آنکه چکیده‌ای از تصویر خدا را بدان سان که در قرآن عرضه شده است - تصویری از تصویر جداناشدنی و تصویری از تصورنشدنی - با دوازده ویژگی مطرح می‌کند، می‌نویسد:

جنبه‌های گوناگون این تصویر اگر تک‌تک گرفته شود و به مبالغه درآید، ممکن است که به هر تصور ممکن از خدا که تا به حال به اندیشه و خیال بشر خطور کرده است، منجر گردد [...] خدای اسلام هم شخصی و هم غیرشخصی، هم حاضر در موجودات و هم فراتر از آنهاست؛ اما آنچه بعدها بر سر این تصور در اسلام آمده، ناشی از این امر بوده است که تنها به یک جنبه از این تصویر نگریسته‌اند و به زیان سایر جنبه‌ها بر روی آن زیاده تأکید کرده‌اند (عبدالحکیم، ۱۳۷۵: ۱۴۶ - ۱۴۸).

مولوی در دفترهای شش‌گانه مثنوی به بهانه‌های مختلف به تفسیر و تبیین مراتب مختلف خداشناسی پرداخته است و ارزیابی نهایی وی از خداشناسی و حقیقت درواقع حکایت از جمع نظرگاه‌های مختلف کلامی، فلسفی، فقهی و عرفانی درباب «موضوع خدا» دارد و در عین حال، به‌طور خاص جمع آرای اهل تنزیه و تشبیه است.

مثلاً مولوی در آغاز و پایان داستان «پیل در خانه تاریک»، اختلاف مسلمانان و ادیان و مذاهب دیگر را صرفاً در چشم‌اندازهای مختلفی می‌داند که در مواجهه با حقیقت دارند. در آغاز داستان چنین می‌گوید:

از نظرگاه است ای مغز وجود      اختلاف مؤمن و گبر و جهود  
(فروزانفر، ۱۳۷۴: ۲/ ۱۲۵۷)

و در پایان داستان هم از تفاوت چشم‌اندازها و به رسمیت شناختن آن‌ها سخن می‌گوید:  
از نظرگاه گفت‌شان شد مختلف      این یکی دالش لقب داد، آن الف  
(همان، ۱۲۵۸)

بنابراین مولانا با چنین پیش‌فرضی به تفسیرهای متفاوتی که از خدا در سنت ایرانی - اسلامی وجود دارد (فلاسفه، متکلمان و...) اشاره می‌کند و هریک را واجد حظ و بهره‌ای از حقیقت می‌داند (همان، ۲۹۲۳ - ۲۹۹۷). مولوی در همین باره می‌سراید:

از تو ای بی‌نقش با چندین صُور      هم مشبّه هم موخّد خیره‌سر  
گه مشبّه را موخّد می‌کند      گه موخّد را صُور ره می‌زند  
گه تو را گوید ز مستی بوالحسن      یا صغیرالسن یا رطب‌البدن  
گاه نقش خویش ویران می‌کند      از پی تنزیه جانان می‌کند  
(همان، ۵۷ - ۶۰)

بنابراین موضع مولوی در مقام مفسر، جمع آرای اهل تشبیه و اهل تنزیه درباب موضوع معرفت و شناخت خداوند است؛ چنان که طرح و شرح داستان «موسی و شبان» با این هدف صورت گرفته است. آنچه اعتبار تفسیر مولوی را تأیید می‌کند، فاصله زمانی در تلقی گادامری آن است؛ زیرا اکنون با بررسی میراث چند قرن نزاع کلامی، فلسفی، فقهی و عرفانی اهل تشبیه و اهل تنزیه، به این دقیقه وقوف می‌یابیم که در سنت تفسیری به‌جامانده از اندیشمندان و بینش‌مندان فرهنگ و تمدن اسلامی، رأی غالب بزرگان، به‌ویژه عارفان برجسته نظری و عملی، اتخاذ آمیزش میان دو افق تشبیهی و تنزیهی است؛ امری که اعتباربخشی چنین تفسیری را تضمین می‌کند.

۵-۶. تغییر افق و موقعیت هرمنوتیکی شبان در پایان گفت‌وگو



شبان نیز که در مواجهه با حضرت موسی، افق و پرتو دیگری از حقیقت خداشناسی را بر لوح ذهن و دلش دریافته است، در پاسخ موسی که او را بر مشرب و آیین پیشینش (تعبد عاشقانه با رویکرد اهل تشبیه) مختار و مخیر و مجیر می‌خواند، یادآور می‌شود که دیگر در موقعیت و افق آغازین گفت‌وگویی نیست و به نوعی انکشاف از هستی و خویشتن‌فهمی دست یافته است و اکنون در ساحت و افقی دیگری سیر می‌کند:

گفت ای موسی از آن بگذشته‌ام	من کنون در خون دل آغشته‌ام
من ز سدره منتهی بگذشته‌ام	صد هزاران ساله زان سو رفته‌ام
تازیانہ برزدی اسپم بگشت	گنبدی کرد و ز گردون برگذشت
محرم ناسوت ما لاهوت باد	آفرین بر دست و بر بازوت باد
حال من اکنون برون از گفتنست	اینچه می‌گویم نه احوال منست

(همان، ۱۷۸۷ - ۱۷۹۱)

باری، شبان که از موقعیت هرمنوتیکی پیشین فراتر رفته و اکنون در موقعیت جدید قرار دارد، تفسیر و تلقی وی از خدا، متناسب و منطبق با علایق و انتظارات تازه اوست.

#### ۵-۷. امتزاج افق موسی و شبان در پایان گفت‌وگو

افق شبان و موسی، به‌عنوان مفسران موضوعی باعنوان خداشناسی، که ملهم از و تحت تأثیر کلان‌متنی به‌نام قرآن، سنت و متأثر از تفاسیر مفسران مکاتب مختلف کلامی، فلسفی، عرفانی و موقعیت هرمنوتیکی خودشان است، در پایان با آمیزش افق‌ها همراه است. در پایان داستان، افق و موقعیت هرمنوتیکی تازه‌ای هم برای شبان و هم برای موسی رقم می‌خورد؛ به‌گونه‌ای که دیگر هیچ‌کدامشان بر طریق افق پیشین نیستند. از یک سو موسی دیگر محصور در افق اهل تنزیه و شریعت نمی‌ماند و درمی‌یابد که در برابر افق اهل تشبیه هم باید گشوده بود و آن را هم در مجاورت افق اهل تنزیه نشانند تا حظ و دریافت کامل‌تری از خداوند داشته باشد و از دیگر سو شبان نیز به عتاب و تازیانہ موسی فرصتی می‌یابد تا به بازاندهی و بازخوانی در خود پردازد و افق تازه‌ای را نظارگر باشد که موسی از آن پرده برداشته است.<sup>۱۶</sup>

## ۶. نتیجه

با آنکه موسی و شبان در آغاز مواجهه‌ای تقلیل‌گرایانه با مفهوم خدا دارند، در پایان داستان و با توجه به تمهیداتی که مولانا در روند داستان ایجاد می‌کند، موسی و شبان هریک تحت تأثیر افق یکدیگر قرار می‌گیرند و به‌نحو تأمل‌برانگیزی امتزاج افق‌ها را به‌نمایش می‌گذارند. در این راستا، مولانا با هر دو مکتب تشبیهی و تنزیهی که مواجهه‌ای تقلیل‌گرایانه با خدا دارند، به مخالفت برمی‌خیزد و تشبیهی یا تنزیهی نگرستن را در تفاوت ادراک می‌داند؛ و از آنجا که میان مقام ذات خداوندی و دیگر موجودات همانندی و سنخیتی نمی‌بیند تا به وجهی تشبیهی یا تنزیهی با خداوند سخن بگوید، بر فراز این دوگانه می‌ایستد و رهایی را در جمع میان این دو می‌پندارد و فروغلتیدن تلقی از خداوند به هریک از این دو مکتب را خطای آشکار می‌بیند و جمع و ترکیب آن دو را به حقیقت رهنمون‌تر می‌یابد.

## پی‌نوشت‌ها

1. *Truth and Method*

2. *fusion of horizons*

۳. درباره زندگی و آثار گادامر. ر.ک: ملباس جف و همکاران، گادامر و زیبایی‌شناسی او، ترجمه وحید غلامی‌پورفرد، تهران: ققنوس، ۱۳۹۴، صص ۱۹ - ۱۷؛ بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۰، صص ۵۷۰ - ۵۷۱.

4. *application*

۵. ر.ک: واعظی و فاضلی (۱۳۸۹: ۱۸۹ - ۲۱۴؛ ۱۳۹۰: ۵۹ - ۸۵).

6. *hermeneutical situation*

7. *prejudice*

8. *horizon internal*

9. *horizon external*

10. *horizon*

11. *situation*

12. *temporal distance*

### 13. concept of historical consciousness

### 14. principle of history of effect

۱۵. عزیز اسماعیل (۱۳۷۸: ۴۹ - ۵۰) در کتاب *زمینه اسلامی شاعرانگی تجربه دین*، به تحلیل و تفسیر سه صدای شبان، موسی و خدا در داستان «موسی و شبان» پرداخته است.
۱۶. به علت محدود بودن حجم مقاله، برابر با استاندارد مجله، ناگزیر به حذف و تقلیل مطالب زیادی از مقاله شدیم.

### منابع

- احمدی، بابک (۱۳۷۰). *ساختار و تأویل متن*. ج ۲. تهران: نشر مرکز.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۱). *خدا و انسان در قرآن*. ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بلاشر، ژوزف (۱۳۸۰). *گزیده هرمنوتیک معاصر*. ترجمه سعید جهانگیری. آبادان: پرسش.
- بتون، تد و یان کرایب (۱۳۸۴). *فلسفه علوم اجتماعی*. ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد. تهران: آگاه.
- بیورن، ت. رمبرگ و کریستین گسدال (۱۳۹۳). *هرمنوتیک*. ترجمه مهدی محمدی. تهران: ققنوس.
- پالمر، ریچارد (۱۳۸۴). *علم هرمنوتیک*. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
- جهانگیری، محسن (۱۳۷۵). *محبی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*. ج ۴. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ذوالفقاری، حسن (۱۳۸۶). «موسی و شبان نگاهی ساختاری به داستان موسی و شبان مثنوی عناصر داستانی و مآخذ و نظایر آن». *فصلنامه پژوهش‌های ادبی*. س ۴. ش ۱۷. صص ۳۵ - ۶۲.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۶). *بحر در کوزه*. ج ۳. تهران: علمی.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۰). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. تهران: طهوری.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۳). *قمار عاشقانه*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- عبدالحکیم، خلیفه (۱۳۷۵). *عرفان مولوی*. ترجمه احمد محمد و احمد میرعلایی. تهران: علمی و فرهنگی.

- عزیز، اسماعیل (۱۳۷۸). *زمینه اسلامی شاعرانگی تجربه دین*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: فرزانه روز.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۴). *شرح مثنوی شریف*. تهران: زوار.
- کوزنزهوی، دیوید (۱۳۸۵). *حلقه انتقادی*. ترجمه مراد فرهادپور. تهران: روشنگران.
- گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۲). *آغاز فلسفه*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: هرمس.
- گرجی، مصطفی و یحیی نورالدینی اقدم (۱۳۹۵). «تحلیل گفتگوی موسی و شبان در مثنوی معنوی براساس تئوری منطق گفتگویی باختین». *فصلنامه علمی تخصصی زبان و ادبیات فارسی*. ش ۷ (۲۷). صص ۱۱ - ۳۳.
- گروندن، ژان (۱۳۹۱). *هرمنوتیک*. ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی. تهران: نشر ماهی.
- معین، بابک (۱۳۹۲). *چیستی ترجمه در هرمنوتیک*. تهران: سخن.
- نیکلسون، رینولد الین (۱۳۵۸). *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- نیوتون، کی.ام. (۱۳۷۳). «هرمنوتیک». ترجمه یوسف اباذری. *ارغنون*: س ۱. ش ۴. صص ۱۸۳ - ۲۰۲.
- واعظی، احمد (۱۳۸۵). *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی.
- واعظی، اصغر و فائزه فاضلی (۱۳۸۹). «دیالوگ، دیالکتیک، امتزاج افق‌ها». *دوفصلنامه فلسفی شناخت*. پژوهشنامه علوم انسانی. ش ۱ (۶۲). صص ۱۸۹ - ۲۱۴.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). «افق فهم در آینه فهم افق». *نشریه فلسفه*. س ۳۹. ش ۲. صص ۵۹ - ۸۵.
- واینسهایمر، جوئل (۱۳۸۱). «هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی». ترجمه مسعود علیا. تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶). *هستی و زمان*. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.
- Abdolkhaki, Kh. (1996). *Erfān-e Molavi*. Tehran: Elmi va Farhangi. [in Persian]
- Ahmadi, B. (1991). *Sākhtār va Ta'vil-e Matn*. Tehran: Markaz. [in Persian]
- Aziz, E. (1999). *Zamine-ye Eslāmi-ye Shāerānegi-ye Tajrobe-ye Din*. Tehran: Foruzan Ruz. [in Persian]
- Benton, T. & J. Craib (2005). *Falsafe-e Olum-e Ejtemā'i*. Tehran: Agah. [in Persian]

- Bleicher, J. (2001). *Gozidey-e Hermenotik-e Mo'āser*. Abadan: Porsesh. [in Persian]
- Foruzanfar, B. (1995). *Sharh-e Masnavi-e Sharif*. Tehran: Zovvar. [in Persian]
- Gadamer, H. (1976). *Philosophical Hermeneutics*. David E. Linge (Trans.). Barkely University Press.
- \_\_\_\_\_ (2003). *Āghaz-e Falsafe*. Tehran: Hermes. [in Persian]
- \_\_\_\_\_ (2004). *Truth and Method*. J. Weinsheimer & G. Donald G. Marshall (Trans.). New York
- Gorji, M. & Y. Nuredini Aghdam (2016). "Tahlil-e Gofteguy-e Mus va Shab n Dar Masnavi Bar Asas-e Te'ori-e Mantegh-e Goftogui-e B khtin". *Zaban va Adab-e Farsi*. No. 7. pp. 11 -33. [in Persian]
- Grondin, J. (2012). *Hermenotic*. Tehran: Mahi Publication. [in Persian]
- Heidegger, M. (2007). *Hasti va Zamān*. Tehran: Ghoghnus Publication. [in Persian]
- Izotsu, T. (1982). *Khodā va Ensān dār Qur'ān*. Tehran: Sahami-e Enteshar. [in Persian]
- Jahangiri, M. (1996). *Mohi-ye Al-Din Ebn-e Arabi Chehre-ye Barjaste-ye Erfān-e Eslāmi*. Tehran: Danshgah-e Tehran. [in Persian]
- Kuzenzhuy , D. (2006). *Halghe-e Enteghādi*. Tehran: Roshangaran. [in Persian]
- Lawn, C. & N. Keane ( 2011). *The Gadamer Dictionary A & C Black*. continuum international publishing group the tower building, 11 york road, london se1 7nx80 maiden lane, suite 704. new york ny 10038.
- Leivisk, A. (2016). *Hans-Georg Gadamer's Philosophical Hermeneutics in the Philosophy of Education Beyond Modernism and Postmodernism*. academic dissertation to be publicly discussed. by due permission of the faculty of behavioural sciences at the university of helsinki.
- Mo'ain, B. (2013). *Chisti-ye Tarjome Dar Hermenotic*. Tehran: Sokhan. [in Persian]
- Nickelson, R. (1979). *Tasavof-e Eslāmi va Rābete-ye Ensān va Khodā*. Tehran: Sokhan. [in Persian]
- Nioton, K.M. (1994). *Hermenotic*. Tehran: Arghanun Publication. [in Persian]
- Norris, T.J. (2013). *Hans-Georg Gadamer: Poetics and Truth in the Human Sciences*. Ph.D. thesis. university of birmingham .
- Palmer, R. (2005). *Elm-e Hermenotic*. Tehran: Hermes. [in Persian]

- Remberg, B. & K. Gasdal (2014). *Hermenotic*. Tehran: Ghoghnus. [in Persian]
- Sajjadi, S. (1991). *Farhang-e Estelāhāt va Ta'birāt-e Erfāni*. Tehran: Tahuri. [in Persian]
- Soroush, A. (2004). *Ghomār-e Asheghāne*. Tehran: Serat. [in Persian]
- Vaezi, A. & F. Fazeli (2010). "Di log, Di lektik, Emtez j-e Ofogh-h". *Shanakht*. No. 1. pp. 189 - 214. [in Persian]
- \_\_\_\_\_ (2011). "Ofogh-e Fahm dar yene-e Fahm-e Ofogh". *Falsafe*. Vol. 39. No. 2. pp. 59 - 85. [in Persian]
- Vaezi, A. (2006). *Darāmadi Bar Hermenotic*. Tehran: Pajooeshgah-e Farhang-e Andishe-e Eslami. [in Persian]
- Weinsheimer, J. (1985). *Gadamer's Hermeneutics, A Reading of Truth and Method*. New Haven: Yale University Press.
- Weinsheimer, J. (2002). *Hermenotic-e Falsafi va Nazariye-ye Adabi*. Tehran: Ghoghnus. [in Persian]
- Zarrinkub, A. (2007). *Bahr Dar Kuze*. Tehran: Elmi. [in Persian]
- Zolfaghari, H. (2007). "Mus va Shab n Neg hi S kht ri be D st n-e Mus va Shab n-e Masnavi n sor-e D st ni va M 'khaz va Nazayere n". *Pazhuheshha-ye Adabi*. Vol. 4. No. 17. pp. 35 - 62. [in Persian]