

بررسی تطبیقی فهم هرمنوتیکی از دیدگاه گادامر و مولانا

آرزو برومندی^۱

رضا فهیمی^۲

ملک محمد فرخزاد^۳

چکیده

گئورگ گادامر، نظریه منحصراً به فردی را ارائه کرد که امروزه با عنوان هرمنوتیک یا تأویل متن شناخته می‌شود. گادامر، نفس مسئله فهم را مورد موشکافی قرار داده؛ به بیان دیگر برای او هستی‌شناسی، فهم و شرایط حصول فهم بیش‌تر مطرح است تا اینکه یک متن را چگونه و با چه روشی فهم‌پذیر سازیم و معتقد است معرفت وابسته به تاریخمندی، زبان و پیش‌داوری‌هاست. با توجه به آنکه در هرمنوتیک فلسفی در باب اصل پدیده فهم بحث می‌شود تا قواعد و روش‌های تفسیر فهم یا همان مبانی فهم و شرایط وجودی آن، بنابراین طبق این مصداق، باید هرمنوتیک مولوی را هرمنوتیک فلسفی دانست. از نظر مولانا فهم و اندیشه یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز انسان از سایر موجودات است. نخستین کاوش مولانا در خصوص ماهیت فهم توجه به موضوع مشترکی است که قرار است بین او و مخاطب رد و بدل شود. وی برای این امر ساختار تو در توی داستان را بر می‌گزیند. مولانا انسان را معادل زبان می‌داند و این درست یعنی همان اندیشه‌ای که گادامر مطرح می‌کند. در تبیین رابطه میان اندیشه، فهم و زبان معتقد است که رابطه اندیشه و زبان، رابطه ماده و صورت است. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و بر مبنای داده‌های کتابخانه‌ای صورت پذیرفته است و در پی آن است تا نشان دهد که مولوی نیز چونان گادامر برای هستی‌شناسی فهم و شرایط آن اهمیت بسزایی قائل است.

نتیجه‌ای که از این مقاله می‌توان گرفت این است که: اولاً مولانا درک و دریافت معانی را در بسیاری از مواقع به فهم خواننده ارجاع می‌دهد و ثانیاً با ساختار تودرتوی حکایت بر موضع فهم تأکید می‌کند و زبان را در موضوع فهم به روش هرمنوتیکی مورد توجه قرار می‌دهد.

کلید واژه‌ها:

هرمنوتیک فلسفی، گادامر، مولانا، مثنوی.

^۱ - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

^۲ - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران. نویسنده مسئول:

Fahimi.ltr@gmail.com

^۳ - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

از زمان دکارت^۱، یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌های فلاسفه غرب، یافتن بنیان‌های دانش بود. آنها به دنبال این بودند که معیار فهم موجه و معتبر را بیابند. این دغدغه آنها را به سمت روش‌گرایی و معرفت‌شناسی سوق داد. گادامر معتقد است که این گرایش به دلیل «سوژکتیویسم» دکارتی و در نتیجه جدانگاری و دوگانه‌پنداری سوژه و اُبژه اتفاق افتاده است. این نگاه دوگانه‌انگار به احساس بیگانگی انسان و جهان دامن زد و نتیجه‌اش آن شد که انسان مدرن احساس تعلقی به طبیعت، هنر، تاریخ و... نمی‌کرد و نمی‌توانست به تعامل و فهم بی‌واسطه^۲ این امور بپردازد.

گادامر هم از اندیشمندان یونان باستان، چون افلاطون و ارسطو متأثر بود و هم از فلاسفه معاصر غربی چون هگل و نیز از استادش هایدگر و در عین حال ثوری وی از تمامی رویکردهای زبانی و هرمنوتیکی در طول تاریخ متمایز و متفاوت است. هرمنوتیک گادامر متأثر از آموزه‌ها و نگره‌های هگلی است زیرا هگل در تأملات خویش در پدیدارشناسی روح بر این نکته اذعان داشت که فهم، ماهیتی زبان‌شناختی دارد. گادامر بارها در نوشته‌هایش خود را وامدار هگل می‌داند. گادامر زبان لاتین و باستان را به‌خوبی می‌دانست. از این رو به راحتی می‌توانست از متون دست اول برای درک آموزه‌های فیلسوفان یونان باستان بهره برد. او همان‌گونه که استادش هایدگر سرچشمه اصیل تفکر را فلسفه یونان می‌دانست بر آن بود که برای کشف آغاز فلسفه باید به سراغ آثار افلاطون و ارسطو رفت. اما روش نوکانتی برای مطالعه آثار آنها مناسب نیست. گادامر با استفاده از تمامی اندیشه‌های هرمنوتیکال پیش از خود و با تکیه حداکثری بر اندیشه‌های فلسفی هایدگری، هرمنوتیکی را طراحی کرد که تنها تلاش علمی برای کشف معنای متون نبود بلکه نوعی فلسفه به‌شمار می‌رفت. براساس اندیشه گادامر، بهترین شکل تفسیر، محاوره و دیالوگ پیوسته و جاری میان مفسر و متن است. متن پرسشی را فراروی مفسر قرار می‌دهد و او می‌کوشد به ژرفای آن دست یابد. براساس این دیالوگ، پیوسته مفسر و متن به نقطه‌ای به نام ادغام افق‌ها می‌رسند و مفسر به فهم متن دست می‌یازد. از این‌رو امکان دارد در زمانی دیگر و از سوی مفسری دیگر افقی جدید گشوده شود و معنایی جدید رخ نماید. گادامر در شاهکارش «حقیقت و روش» به پیروی از هایدگر، زبان را سراچه وجود می‌داند و سپس می‌افزاید که هرگاه هستی موضوع فهم قرار گیرد زبان نامیده می‌شود. او معتقد بود

¹. Rene Descartes (1596- 1650)

².Self- Evident

فهم در هیچ یک از ساحت‌ها به فهم عینی منجر نمی‌شود و ما هیچ روشی برای رسیدن به حقیقت مطلق نداریم زیرا محدودیت‌های تاریخی و محدودیت‌های ذهنی (= پیش‌فرض‌ها) ما را احاطه کرده‌اند.

فهم در اندیشه مولانا به مانند گادامر به معنای واقعی کلمه عبارت است از توافق یا تفاهم با دیگری و از آنجا که این توافق همواره بر سر موضوع مشترکی رخ می‌دهد پس فهم و به تبع آن توافق، مستلزم آن است که موضوع مشترکی بین دو سوژه؛ یعنی گوینده و خواننده وجود داشته باشد تا عمل فهم رخ دهد. بنابراین فهم با سه عنصر شاخص در یک متن سر و کار دارد: ۱- آفریننده اثر ۲- اثر و موضوع ۳- مخاطب. رویکرد مولانا به فهم در مثنوی نمی‌تواند صرفاً توجه به موانع فهم و یا عوامل افزایش‌دهنده درک و فهم در بینش انسانی باشد. مولانا بر اساس روش تعلیمی خود توافق با خواننده را در موضوع مورد فهم بسیار مورد توجه قرار داده است. در این مقاله سعی می‌شود رابطه هرمنوتیک فلسفی گادامر در مسأله فهم و نظر مولانا در این زمینه از طریق تمرکز بر مفهوم «فهم» در مثنوی مولانا توضیح داده شود. چرا که یکی از نقاط تلاقی اندیشه مولانا و گادامر در هرمنوتیک فلسفی، مسأله فهم می‌باشد. فرضیه پژوهش حاضر را می‌توان ذیل دو عنوان خلاصه نمود:

- مولانا از هستی‌شناسی فهم از دیدگاه هرمنوتیکی سخن به میان آورده است و نسبت آن را با نحوه وجود انسان تبیین نموده است.

- برای مولانا متن فقط یک اثر نوشتاری یا گفتاری نیست بلکه کل عالم هستی یک متن است که باید به تفسیر و فهم آن نائل شد.

پیشینه پژوهش:

تاکنون بجز یک مقاله از عبدالله نصری (۱۳۸۴)، با عنوان «مولوی و هرمنوتیک فلسفی» در خصوص هرمنوتیک فلسفی مولانا تحقیقی صورت نگرفته است که در این مقاله نیز نویسنده تنها به بیان عناصر فهم از دیدگاه مولانا و موانع فهم پرداخته است و از بررسی تطبیقی آن با اندیشه گادامر صحبتی به میان نیامده است. از دیگر مقالات مرتبط می‌توان به مقاله محمد اسلم جواد (۱۳۸۹) با عنوان «هرمنوتیک از دیدگاه هانس گئورگ گادامر» اشاره کرد که در آن مختصری از آرای گادامر را به عنوان یکی از برجسته‌ترین متفکران این عرصه بررسی، تبیین و نقد کرده است. اصغر واعظی (۱۳۹۰) در مقاله «پیش‌داوری و فهم در هرمنوتیک فلسفی گادامر» به این امر می‌پردازد که گادامر بر خلاف روشنگری و رمانتیسیم معتقد است که نه تنها میان عقل و مرجعیت تعارض نیست بلکه مرجعیت خود نتیجه عقل و برخاسته از آن است. حسین هرسیج (۱۳۹۱) نیز در مقاله‌ای با عنوان

«بررسی و نقد هرمنوتیک فلسفی گادامر از دیدگاه هرمنوتیک انتقادی هابرماس»، از خلال روش‌شناسی هرمنوتیک انتقادی به کاستی‌ها و نارسایی‌های نظریه گادامر می‌پردازد.

بحث:

مختصری پیرامون زندگی و محورهای فکری گادامر:

هانس گئورگ گادامر^۱ به سال ۱۹۰۱ در برسلاو (که امروزه شهری است در جنوب غربی لهستان به نام وروتسلاو) به دنیا آمد. در «ماربورگ» فلسفه خواند. شاگرد نیکلای هارتمن و بعد مارتین هایدگر بود. در دوران هیتلر در آلمان باقی ماند و به عنوان دانشیار فلسفه درس داد اما هیچ سازشی با رژیم ناسیونال سوسیالیست نکرد. درس‌هایش به چشم گشتاپ غیرسیاسی می‌آمد اما رژیمی که همه چیز خود را به سود خود سیاسی می‌کند سرانجام همه چیز به گونه‌ای سیاسی علیه او به کار خواهد افتاد. پس از جنگ، گادامر چندسالی در لایپزیک باقی ماند و در پایان سال ۱۹۴۷ به جمهوری فدرال آلمان رفت و از سال ۱۹۴۹ در دانشگاه هایدلبرگ به تدریس فلسفه پرداخت. رساله تحصیلی او با عنوان «اخلاق دیالکتیکی افلاطون» در سال ۱۹۲۸ نوشته شد و در سال ۱۹۳۳ منتشر گردید. گادامر کتاب‌های بسیاری در زمینه هرمنوتیک فلسفی نوشته است که مهم‌ترین آنها «حقیقت و روش» نام دارد و به سال ۱۹۶۰ منتشر شده است (احمدی، ۱۳۷۲: ج ۲: ۵۷۱-۵۷۰).

واقعۀ فهم در هرمنوتیک فلسفی گادامر:

تحلیل ماهیت فهم و تبیین شروط تحقق آن، مسأله کانونی و اصلی در هرمنوتیک فلسفی است. اما گادامر بر این باور است که فهم دارای معانی متفاوتی است که همگی در عین کثرت بر شالوده یک پدیده اصلی و بنیادین استوار است و آن فهمی است که او آن را به پیروی از استادش هایدگر «حالت بنیادین هستی دازاین»^۲ می‌خواند. هایدگر در هرمنوتیک خود با تکیه بر ساختار زمانمندی دازاین بیان می‌دارد که «تفسیر» فعل و عملی نیست که در جریان هستی و حیات دازاین رخ دهد بلکه خود شکل و صورتی از حیات و هستی موجود (دازاین) است. گادامر در «حقیقت و روش» بر پایه چنین نگاه بنیادینی به مقوله فهم برای آن سه معنای متفاوت در عین حال بسیار مهم برمی‌شمارد. او همچنین معتقد است که این سه معنا ریشه در یک معنای اصیل و کانونی دارند. سه معنای متفاوت فهم عبارتند از:

۱- فهم به عنوان معرفت نظری؛

۲- فهم به عنوان معرفت علمی؛

3. Hans Georg Gadamer.

۳- فهم به عنوان توافق. عامل وحدت بخش این سه، معنای دیگری از فهم است که از آن به عنوان فهم به مثابه کاربرد تعبیر می‌کند (واعظی، ۱۳۹۱: ۹۳).

فهم به عنوان معرفت نظری:

فهم در این فرآیند، معرفتی یا دریافت عقلانی است. از این رو می‌توان آن را فرآیندی روش‌شناختی نیز دانست. چنین فهمی در قالب معرفتی «دانستن آن که ...» بیان می‌شود. چنین فهمی می‌تواند صورت‌های متفاوتی داشته باشد. (همان: ۹۴)

فهم به عنوان معرفت عملی:

هایدگر فهم در معنای معرفت‌شناسانه آن را بسیار محدود یافت. در باور او، این معنا از فهم نمی‌تواند همهٔ انحاء فهم را در برگیرد. بر این اساس، وی معنای معرفت‌شناسانهٔ فهم را متحول ساخت و معنای دیگری از فهم ارائه داد که بتواند همهٔ صورت‌های مختلف را شامل شود. گادامر نیز در این طرز تلقی از او پیروی کرد. این «دانستن» بیشتر عملی است تا نظری.

فهم به عنوان توافق:

مدعای گادامر این است که ما در مواجهه با متون به دنبال دستیابی به معنای سوم فهم هستیم. این در حالی است که سنت هرمنوتیکی پیش از او بر این اعتقاد بود که هدف از خوانش متن دستیابی به فهم معرفت‌شناختی (فهم به معنای نخست آن) است. تفاوت این دو نگاه در آن است که هدف فهم در هرمنوتیک پیشافلسفه، فهم مراد و مقصود مؤلف است؛ ولی گادامر مدعی است که ما در مواجهه با متن و خوانش آن به دنبال فهم خود متن هستیم (همان: ۱۰۵).

عناصر فهم از دیدگاه گادامر:

گادامر به دنبال ارائهٔ «روش» یا راه‌های شناسایی روش و هنر فهمیدن نیست بلکه به دنبال آن است که فهم چگونه تحقق پیدا می‌کند. به بیان دیگر امکان فهم عناصر مؤثر در آن از نظر وی مهم است. در تحلیل ماهیت و در رخداد فهم، گادامر چند عامل را مؤثر می‌داند:

• زبان:

زبان واسطه یا رسانه‌ای است که جهان به مدد آن خود را می‌گشاید. زبان فقط ابژه و (ابزاری) در دست ما نیست بلکه حافظ سنت و واسطه‌ای است که همراه با آن ما وجود داریم و خود را درک می‌کنیم. تأثیر زبان بر ما به گونه‌ای است که ما از تأثیر آن بر خود آگاه نیستیم. تفسیر ما از جهان، امری زبانی است. در واقع زبان نشانهٔ واقعی محدودیت ماست. زبان همواره ما را احاطه کرده است.

• تاریخ‌مندی:

گادامر انسان را موجودی تاریخ‌مند می‌داند یعنی موجودی که از زمان و مکان و وضعیت تاریخی خاص برخوردار است. فهم انسان نیز تاریخ‌مند است. مفسر نیز با تاریخ‌مندی خود به سراغ متن می‌رود. سنت نیز که مربوط به حیث تاریخی انسان است در تفسیر متن اثرگذار است. ما انسان‌ها درون تاریخ و سنت قرار داریم و فهم و درک ما از همهٔ امور، متأثر از آنهاست. سنت جدای از ما نیست بلکه ما درون آن قرار گرفته‌ایم، در واقع سنت بر فهم بشر نوعی اقتدار دارد البته این اقتدار جنبهٔ عقلانی دارد (نصری، ۱۳۸۳: ۱۲۱).

• گفت‌وگو با متن:

از نظر گادامر، فهم یک مواجهه و گفت‌وگو میان مفسر با متن است. مفسر با افق معنایی خاص خود به سراغ متن می‌رود و از آنجا که متن هم دارای افق معنایی خاص خود است. از درهم‌آمیختگی این دو افق فهم حاصل می‌شود. همین تلاقی‌ها یا آمیزش افق‌ها موجب می‌شود تا مفسر به معنای متن دست یابد.

• مولانا و فهم هرمنوتیکی:

طی قرون متمادی توضیح و تحلیل «فهم» یکی از حوزه‌های انحصاری تفکر فلسفی به‌شمار می‌رفت. «جدایی فلسفه از علم روانشناسی در سدهٔ بیست این انحصار را از بین برد اما هنوز با کمبود شناخت در این حوزه مواجه‌ایم» (آزاد، ۱۳۸۷: ۶۶). گرچه سخن گفتن از فهم کار ساده‌ای به‌نظر می‌رسد اما با اندکی تعمق متوجه خواهیم شد که این کار در عمل چندان هم ساده نیست. فهم دارای سه مصداق و ما به‌ازا است: نخست آنکه فهم را در قالب «فهم به‌اینکه...» در نظر بگیریم فهمی که فرد با کمک آن بر دانش خویش می‌افزاید و در اصطلاح آن را فهم گزاره‌ای می‌گویند. دوم فهم عملی یا کاربردی که با آن، فرد به‌چگونگی انجام عملی، فهم و درک می‌یابد و سوم، فهم اشیاء و اشخاص (معلمی، ۱۳۸۳: ۳۸). به‌زعم مولانا ملاک ضعف و قدرت جان انسان به‌میزان فهم و آگاهی او بستگی دارد و هر اندازه فهم آدمی قوی‌تر باشد مرتبهٔ وجودی او نیز بالاتر خواهد بود:

ای بردار تو همان اندیشه‌های ابقی تو استخوان و ریشه‌های

(مولوی، ۱۳۷۶: ۲ / ۲۰۰۹)

به‌طور کلی ابزارهایی را که مولانا برای رسیدن به فهم غایی و نهایی ذکر می‌کند «می‌توان در سه مرتبهٔ حس، عقل و دل یا شهود خلاصه کرد». (خواججه‌گیر و کمالی، ۱۳۹۵: ۱۱۸)

مولانا گاه فهم را به معنای علم و آگاهی به معنای مطلق به‌کار برده است. همان آگاهی که باید به

کمک آن به معنای هستی و شناخت حقیقت نائل شد:

چون خدا ما را برای آن فراخت که به ما بتوان حقیقت را شناخت
این نباشد ما چه ارزیما ای جوان کی شویم آیین روی نیکوان
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۱۳۵۵)

مولانا با تعبیر (خبر) از این نوع فهم یاد می‌کند:

جان نباشد جز خبر در آزمون هر کرا افزون «خبر» جانش فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر از چه؟ زان رو که فزون دارد خبر
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲ / ۲۳۱۷)

فهم، از نظر مولانا با ادراکات حسی آغاز می‌شود که سطحی‌ترین نوع فهم است و باید از آن عبور کرد:

چون ز حس بیرون نیامد آدمی باشد از تصویر غیبی اعجمی
(مولوی، ۱۳۷۶: ۳ / ۳۵۲۱)

در مرتبه دیگر، مولانا به فهم حاصل از عقل توجه می‌کند و عناوینی مانند عقل معاد و معاش و... را در توضیح این مرتبه از فهم به کار می‌برد:

این تفاوت عقل‌ها را نیکدان در مراتب از زمین تا آسمان
(مولوی، ۱۳۷۶: ۵ / ۴۱۴۹)

بالاترین مرتبه فهمی که مولانا به آن توجه دارد مرتبه‌ای فراتر از آگاهی‌های ظاهری یا همان «فراآگاهی» است:

آنکه او را چشم دل شد دیدبان دید خواهد چشم او عین‌العیان
(مولوی، ۱۳۷۶: ۶ / ۵۳۷۲)

توافق بر سر موضوع مشترک، یکی از مهم‌ترین عواملی است که سبب می‌شود مثنوی، خوانش ارتباطی قوی با مخاطب داشته باشد. کوشش مولانا بر این است که فهم قابل توافقی را به خواننده ارائه دهد. مخاطب مولانا تنها حسام‌الدین یا حضاری که در حلقه او قرار دارند نیست بلکه مولانا باید با مخاطب فرضی نیز بر سر «موضوع» و فهم آن به توافق برسد. برای همین است که گاه از مخاطبان خود شکوه می‌کند:

اینچه می‌گویم به قدر فهم توست مُردم اندر حسرت فهم درست
(مولوی، ۱۳۷۶: ۳ / ۲۰۹۹)

نخستین کاوش مولانا درخصوص ماهیت فهم به مثابه توافق، توجه به موضوع مشترکی است که قرار است بر سر آن بین او و خواننده برقرار شود یعنی تولید و آفرینش متن، مولانا در نخستین گام برای مثنوی به‌عنوان ماهیتی کلی و موضوعی کلی که قرار است بین او و خواننده به‌صورت مشترک مورد توافق و تفاهم (به‌معنای خاص) قرار گیرد تصویری جاندار از این اثر ارائه می‌دهد. مثنوی موضوع مشترک توافق مولانا و خواننده است و این دقیقاً نقطه تفاوت هرمنوتیک فلسفی گادامر و مولانا با دیدگاه‌های پیش از خود است. «فهم همواره مستلزم وجود یک موضوع مشترک است... بدیهی است که این موضوع مشترک صرفاً یک موضوع دل‌بخواه و چیزی مستقل از فرآیند فهم متقابل نیست بلکه موضوع به واسطه پیوندش با فرآیند فهم است که موضوع می‌شود و عمل فهم را به پیش می‌برد» (واعظی، ۱۳۹۱: ۱۴). مولانا به مثنوی شخصیتی مستقل می‌دهد:

مثنوی از تو هزاران شکر داشت در دعا و شکر کف‌ها بر فراشت
(مولوی، ۱۳۷۶: ۴ / ۳۰۰۹)

مولانا معتقد است که گرچه امکان «فهم» کامل از حقیقت و ماهیت اشیاء و پدیده‌ها وجود ندارد اما ادراک و فهم بخش‌هایی از آن بسته به میزان برخورداری از قوه درک و شعور محال نیست گوشزد می‌نماید که اگرچه انسان نمی‌تواند به فهم کامل نائل شود اما برای رسیدن به آن نیز نباید دست از تلاش بردارد:

گرچه عاجز آمد این عقل از بیان عاجزان‌ه جنبشیی باید در آن
گر نتانی خورد طوفان سحاب کی توان کردن به ترک خورد آب
راز را گر می‌نیاری در میان درک‌ها را تازه کن از قشر آن
(مولوی، ۱۳۷۶: ۵ / ۵۶۲۱)

کاملان درک و دریافت بیش‌تری از فهم دارند و عامه، فهمشان ناقص‌تر است:

عجز از ادراک ماهیت عمو حالت عامه بود، مطلق مگو
زانکه ماهیات و سراسر آن پیش چشم کاملان باشد عیان
(مولوی، ۱۳۷۶: ۳ / ۳۶۵۲)

مولانا «در جایی که امکان فهم و معرفت نسبت به سرّ اشیاء و حقایق امور وجود نداشته باشد با استفاده از تأویل از لایه‌های پنهانی امور پرده‌برداری می‌کند. برای مثال وقتی می‌گوییم نوح را می‌شناسیم به شناخت ظاهری اشاره می‌کنیم و زمانی که می‌گوییم او را نمی‌شناسیم شناخت حقیقی و باطنی را نفی می‌کنیم پس می‌توان چیزی را هم شناخت و هم نشناخت و دعوت به تأویل در واقع دعوت به فهم سرّ اشیاست» (بشیری و واعظ، ۱۳۹۰: ۹۷):

ور بگویی من چه دانم نوح را؟ همچو اویمی داند او را، ای فتی
مور لنگم من، چه دانم فیل را؟ پشه‌ای کی داند اسرافیل را؟
(مولوی، ۱۳۷۶: ۳ / ۳۷۰۸)

مولانا با بهره‌گیری از تمثیل دیگری در داستان «تشنه و دیوار جوی» نسبی بودن میزان فهم در هر کسی را با توجه به شرایط و روحیات و میزان پرورش استعدادها و روحانی در وی، متفاوت و متغیر می‌بیند. در واقع این تمثیل بر این نکته تأکید می‌کند که هر چند انسان از استعدادها و فطری و اکتسابی برای درک و فهم دور باشد اما باز هم همان میزان تلاش اندک او برای رسیدن به قدرت فهم، ستودنی است:

بر سر دیوار هر کو تشنه‌تر زودتر بر می‌کند خشت و مَدَر
هر که عاشق‌تر بود بر بانگ آب او کلوخ زفت‌تر کند از حجاب
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲ / ۱۸۲۳)

هیچ جزئی به فهم کل نائل نمی‌شود مگر آنکه به آن متصل شود. جوی آن هنگام به فهم دریا نائل می‌گردد که به آن بپیوندد:

عقل گردد به بحر آنگاه او ره برد تا بحر همچون سیل و جو
(مولوی، ۱۳۷۶: ۳ / ۳۰۲۱)

تعامل هستی‌شناسانه مولانا با فهم متن در هنگام خوانش و دور هرمنوتیکی فهم:

گادامر برای تبیین تعامل هستی‌شناختی خواننده در مواجهه با متن از مفهومی با عنوان «دگرگونی»^۱ بهره می‌گیرد. این مفهوم گویای نوع تغییری است که در آن، متن به تکامل ایده‌آل خود می‌رسد یعنی به منزله «متن» بازشناخته می‌شود و نیز به‌خوبی توضیح‌دهنده ماهیت تجربه هرمنوتیکی

1. Versammlung.

ما در رویارو شدن با آن است. گادامر تصریح می‌کند این بازشناسی چیزی است بیش از شناخت زیبایی‌شناسانه یا شناخت مجدد آنچه می‌شناخته‌ایم. در واقع این شناخت نوعی تجربه است تجربه‌ای که ما در آن چیزی بر متن افزوده‌ایم یا به‌دست آورده‌ایم (حاجیان و داوری، ۱۳۹۴: ۱۰۰).

گفتیم که در نظر گادامر، متن یعنی پرسش از معنا و دیدگاه هرمنوتیکی اوست که سبب می‌شود با همگانی بودن (متن) مواجه باشیم. مفهوم متن و فهم متن «در طرح گادامر به دیالکتیک پرسش و پاسخ به‌عنوان اساس هرگونه عمل هرمنوتیکی» اشاره دارد (بهشتی و داوری، ۱۳۸۸: ۳۷). مبتنی بودن متن بر پرسش و پاسخ از نظر گادامر، ما را به یکی از مهم‌ترین مشخصات متن در هرمنوتیک فلسفی رهنمون می‌کند و آن تکثر معنایی و فهم‌های متعدد از متن است. در این آن تکثر معنایی و فهم‌های متعدد از متن است دیدگاه فهم در برابر معنایی معین (تک معنایی) مقاومت می‌کند و در نتیجه زمینه تفسیر فهم متن فراهم می‌شود. مولانا مانند گادامر به دور هرمنوتیکی فهم قائل است. چگونگی حصول به فهم، لایه‌های فهم و مسأله دوری و حلقوی بودن فهم دغدغه اصلی و مشترک هستی‌شناسی فلسفی گادامر و مولانا است (حسن‌پور و همکاران، ۱۳۹۵: ۴). فهم حلقوی است و معنا در این حلقه شکل می‌گیرد به همین دلیل آن را «حلقه هرمنوتیکی» می‌نامیم.

کثرات وجودی، وحدتی را شکل می‌دهند به نام چنبره وجودی و فهم از معبر این چنبره رخ می‌دهد (اکبری و رضادوست، ۱۳۹۳: ۴۳). بر این اساس مولانا برآیند وجود و هستی فرد را در مفهوم «فهم» خلاصه می‌کند و به تعبیر مولانا هر کس خویش را از چنبره وجود خود ببیند (مولانا، ۱۳۷۹: ۱ / ۷۲۵)؛

در هر که تو از دیده بد می‌نگری از چنبره وجود خود می‌نگری
(مولوی، ۱۳۷۶: ۵ / ۴۸۷۹)

مولانا به کمک گریزها، انفصال‌ها، جهش‌ها، برش‌ها و پرش‌های دنبال هم، سبب ایجاد زمینه‌های متعدد فهم در مثنوی می‌شود. چیتیک دلیل مقبولیت مولانا را در آنچه می‌گوید نمی‌داند بلکه باور او این است که دلیل مقبولیت مولانا را باید در نظر گرفتن شیوه بیان موضوع و تفاهمی دانست که بین او و خواننده به وجود می‌آید (چیتیک، ۱۳۸۳: ۱۸). روابط حلقوی که مولانا در مسأله فهم یک موضوع پیش روی خواننده قرار می‌دهد درست نقطه‌ای است که تعامل هستی‌شناسانه فهم متن را با خوانش آن در ذهن مخاطب شکل می‌دهد. امتدادها، تکرارها و بیان موضوع در مثنوی به شکل یک شیوه خطی و مستقیم نیست بلکه پازلی است که هر لحظه فهمی تازه را مقابل مخاطب قرار می‌دهد و همین موضوع سبب گستره فهمی و تأویل‌پذیری مثنوی و خوانش هرمنوتیکی آن می‌شود. مولانا

در «چنبره وجودی» فهم و «دور هرمنوتیکی» آن بر هیچ امر یا پدیده‌ای برچسب قطعی و دائمی بودن نمی‌زند و کسانی را که به دنبال یک خوانش و فهم قطعی هستند ابله می‌داند:

این حقیقت دان: نه حق اند این همه نه به کلی گم‌رهان اند این رمه
آنکه گوید جمله حق اند ابلهی است و آنکه گوید جمله باطل او شقی است
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲ / ۲۹۵۰)

فهم امور در مثنوی به شکل یکباره و قطعی نیست. مولانا گاه به دلیل همین لایه‌های تو در تو و توجه به عدم قطعیت فهم از یک موضوع، خواننده را با تعلیق فهم مواجه می‌سازد همان چیزی که گادامر آن را دگرگونی می‌نامد. تعلیق معنایی مولانا، خواننده را گام به گام به تکامل ایده‌آل متن می‌رساند توجه مولانا را به این تعلیق در ابیات زیر به خوبی می‌توان مشاهده نمود:

راز را گر می نیاری در میان درک‌ها را تازه کن از قشر آن
نطق‌ها نسبت به تو قشر است لیک پیش دیگر فهم‌ها مغز است نیک
آسمان نسبت به عرش آمد فرود ورنه بس عالی است سوی خاکِ تود
(مولوی، ۱۳۷۶: ۵ / ۵۰۰۲)

مولانا «فهم» را مطلق نمی‌داند. در دیدگاه هرمنوتیکی وی، هیچ چیز مطلق نیست حتی خیر و شر:

خیر مطلق نیست زین‌ها هیچ چیز شر مطلق نیست زین‌ها هیچ نیز
نفع و ضرر هر یکی از موضع است علم از این رو واجب است و نافع است
(مولوی، ۱۳۷۶: ۶ / ۵۵۹۹)

مولانا به «تاریخ‌مندی فهم» که در هرمنوتیک فلسفی گادامر نیز مطرح است معتقد است. «مباحث تاریخ‌مندی^۱ فهم یا از موضوعات تأثیرگذار در مباحث معرفت‌شناختی است... به اعتقاد گادامر فهم واقعه‌ای است که در همه اشکال آن از تاریخ اثر می‌پذیرد. او این ایده را در قالب اصل تاریخ اثرگذار یا آگاهی از نظر تاریخی بیان می‌کند» (عرب‌صالحی، ۱۳۸۷: ۱۴۵). به این معنا که هرکجا فهم رخ دهد تاریخ بر آن افق تأثیر می‌نهد بدون اینکه قابل اندازه‌گیری نهایی باشد. این اصل تأثیر خود را می‌گذارد هر چند کسی منکر تأثیر آن باشد (همان). مولانا معتقد است برای رسیدن به فهم

¹. HISTORICISM

نمی‌توان عقبات قبل را نادیده گرفت و نمی‌توان به نقطه صفر اندیشه فکر کرد و به این طریق نه تنها به فهم کامل و ناب نمی‌رسیم بلکه اصلاً خواننده به فهمی نائل نخواهد شد چون پایه اندیشه ما پیش فهم‌های قبلی است. مولانا نیز مانند گادامر به فهم تاریخ‌مند قائل است چرا که معتقد است با ذهن خالی هیچ فهمی ممکن نیست:

هم سؤال از علم خیزد هم جواب همچنان که خار و گل از خاک و آب
هم ضلال از علم خیزد هم هدی همچنان که تلخ و شیرین از ندا
ز آشنایی خیزد این بغض و ولا وز غذای خوش بود سقم و قوی
(مولوی، ۱۳۷۶: ۴ / ۳۰۱۲)

در واقع من یا ذهن انسان است که در درک و فهم امور مختلف تأثیر می‌گذارد یعنی درک واقعیات بیرونی وابسته به خود یا ذهن و ذهنیت انسان است:

لطف شیر و انگبین عکس دل است هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است
بس بود دل جوهر و عالم عرض سایه دل چون بود دل را غرض
(مولوی، ۱۳۷۶: ۳ / ۲۹۰۵)

هرچند ما در فهم حقایق هم بازیگری بیش نیستیم یعنی گاه واقعیات را کاملاً مطابق خواسته‌ها و ذهنیت خود می‌فهمیم:

دیده مجنون اگر بودی تو را هر دو عالم بی خطر بودی ترا
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۶۵۳)

اگر بخواهیم به زبان گادامر بگوییم افق متن خود به گونه‌ای است که از افق خواننده و مفسر می‌کاهد و فهم خود زمینه‌ساز فهم می‌شود.

۲-۳ توافق با مخاطب در مسأله فهم با کمک ساختار تو در توی موضوع:

توافق با مخاطب در مسأله فهم، یکی از موضوعات مهمی است که مولانا بارها در طول مثنوی از آن سخن می‌گوید و اساساً اینکه در مثنوی پیوسته شاهد توضیحات مولانا در خصوص ساختار این کتاب هستیم - چیزی که در کمتر کتابی هست - به دلیل همین حضور پررنگ مخاطب و اهمیتی است که مولانا برای او در فرآیند فهم مثنوی قائل است (ضیا، ۱۳۸۹: ۵۸). این شیوه که مولانا در هر بخشی از داستان به تناسب موضوع، اصل قصه یا حکایت را رها کرد و به سراغ بیان مطالبی دیگر

می‌رود و گسستگی و پیوستگی‌های پیاپی در طول یک داستان، خود حکایت از اهمیت مسأله فهم و جلب توجه خواننده به موضوع اصلی دارد. به‌واقع مولانا با این شکست‌هایی که در ساختار اصلی یک قصه، حتی تا چندین بار به‌وجود می‌آورد قصد دارد که مخاطب را با خود در مسأله فهم همراه و هماهنگ سازد و توافق او را در طول بخش‌های یک داستان، هرچند به‌صورت تکراری و پیاپی، دریافت کند.

نکته آن است که مولانا آگاهانه این ساختار را به‌کار می‌برد و با ایجاد وقفه در داستان به نوعی توجه مخاطب را بر اصل موضوع جلب می‌کند مثلاً مولانا در داستان دژ هوش‌ریبا در سه جای داستان وقفه ایجاد می‌کند و خواننده را به اصل مفهومی که قصد بیان آن را دارد راهنمایی می‌نماید. مولانا در ابتدای داستان بیان می‌کند که پدری، سه پسر خود را از دیدار قلعه‌ای که «هوش‌ریبا» است منع می‌کند اما در میانه داستان آن را رها کرده و می‌گوید:

پس بگفتندش که خدمت‌ها کنیم	بر سَمعنا و اطعناها تنیم
رو نگردانیم از فرمان تو	کفر باشد غفلت از احسان تو
لیک استثنا و تسبیح خدا	ز اعتماد خود، بُد از ایشان جدا
ذکر استثنا و حزم ملتوی	گفته شد در ابتدای مثنوی

(مولوی، ۱۳۷۶: ۶/ ۴۱۲۱)

در حقیقت با وقفه‌های پیاپی در داستان مخاطب را به سمت تمرکز بر موضوع یا موضوعات اصلی داستان هدایت می‌کند:

صورت یاری که سوی او شوی	از برای مونس‌ی‌اش می‌روی
پس به معنی سوی بی‌صورت شدی	گرچه زان مقصود غافل آمدی

(مولوی، ۱۳۷۶: ۶/ ۴۱۴۰)

دیدار صورت‌ها و نقش‌های گوناگونی که سه برادر بر در و دیوار قلعه ذات‌الصور می‌بینند سبب می‌شود که مولانا باز هم از اصل داستان منحرف شود. گریزهایی که مولانا در داستان‌های مثنوی از جمله این داستان دارد در محدوده حدس و انتظار مخاطب نیست. در میانه یک داستان سه مرتبه با مطلبی مواجه می‌شویم که انتظار آن را نداشته‌ایم. ترک استثنا، استغراق در عشق حق و باز هم تفسیری طولانی از ترک استثنا.

شیوه داستان‌پردازی مولانا و نتیجه‌گیری‌های پیاپی او را در اوایل، اواسط و انتهای داستان،

مخاطب را بر سر نکات اصلی مورد نظر مولانا باز می‌گرداند. مولانا با در نظر گرفتن (توضیح) در ساختار یک داستان و تقسیم کلیت آن داستان به اجزاء منفک و ذکر نتیجه برای هر قسمت به صورت مجزا، در واقع بر مسأله «فهم» و «موضوع» تأکید دارد. نقطه کانونی و رشته راهنمای فهم در داستان‌های مثنوی به صورت منفک و مجزا در لابه‌لای این گسست‌های ساختاری و دور شدن مولانا از روایت اصلی بیان می‌شود. مولانا در حقیقت با در پیش گرفتن این روش به گفت‌وگو با متن می‌پردازد و همان‌گونه که گادامر «گفت‌وگو با متن را اساس فلسفه هرمنوتیکی خویش می‌داند» (واعظی، ۱۳۹۱: ۱۶). او نیز ضمن تفسیرهای درون متنی نخست بر موضوع تأکید می‌کند آنگاه موضوع را ضمن نتیجه‌گیری‌های پیاپی عاملی می‌داند برای توافق با خواننده:

این سخن پایان ندارد آن فریق برگرفتند از پی آن دژ طریق
(مولوی، ۱۳۷۶: ۶ / ۴۱۱۷)

مولانا با این شیوه؛ یعنی شکست‌های پیاپی و آوردن موضوعات مختلف جهت تبادل فهم با خواننده و گفت‌وگو با متن را در داستان‌های دیگر نیز به کار می‌گیرد. به نظر می‌رسد یگانه راهی که مولانا برای همراه کردن مخاطب با خود در موضوع و فهم آن اتخاذ کرده است، همین ارجاعات مکرر به اصل آن در ساختار اصلی است. اثر ادبی به عنوان انگاره‌ای با وحدت سازماندهی وجود، آغاز، میانه و پایان را مفروض می‌سازد و الگویی است که با زندگی انسانی شباهت تام دارد» (فاروق، ۱۹۹۹: ۱۸۰). این انگاره سازماندهی در مثنوی مولانا، آغاز، میانه و پایان دارد اما میانه‌های آن متعدد است و همان‌گونه که گفتیم اصلی‌ترین دلیل وجود این میانه‌ها، تمرکز بر موضوع است. مولانا از سویی مایل است روند داستان برای خواننده یا شنونده تکراری و ملالت‌بار نباشد و از دیگر سو قصد دارد اهداف خویش را از بیان داستان با مخاطب خود در میان بگذارد اما برای رسیدن به این هدف شیوه فلسفی و هرمنوتیکی را در پیش می‌گیرد. او فهم انگیزه‌ها و سرچشمه‌های عقیده و باورهای عرفانی خویش را به واسطه ایجاد ارتباط با موضوع با علاقه مند ساختن مخاطب به فهم، دنبال می‌کند «نه به واسطه ایجاد ارتباط با شخصی که آن را گفته است و به واسطه علاقه مند شدن به او» (واعظی، ۱۳۹۱: ۱۹).

در داستان دیگری از دفتر دوم با عنوان «اندرز کردن صوفی خادم را در تیمار داشت بهیمه...»، مولانا موضوع داستان را در دو جا به پیران طریقت و تأثیر و نفوذ بینش آنان بر مریدان می‌کشانند. مولانا که به دنبال توافق بر سر موضوع مشترک با مخاطب است تا این توافق به فهم نائل شود با این روش فهم را به مثابه «کاربرد» مورد توجه قرار می‌دهد. هنگامی که داستان «اندرز کردن صوفی خادم

را...» را به فهم موضوعی دیگر می‌کشاند و مخاطب حاضر از او دنباله قصه را می‌خواهد می‌گوید:

کی گذارد آنکه رشک روشنی است تا بگویم آنچه فرض و گفتنی است؟
این زمان بشنو چه مانع شد مگر مستمع را رفت دل جای دگر
خاطرش شد سوی صوفی قنق اندر آن سودا فرو شد تا عنق
لازم آمد باز رفتن زین مقال سوی آن افسانه بهر وصف حال
صوفی آن صورت میندار ای عزیز همچو طفلان تا کی از جوز و مویز
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۲۱۹۸)

در هرمنوتیک فلسفی منظور از کاربرد آن است که اصولاً فهم چگونه تحقق می‌یابد و اینکه خواننده متن باید با رویکردی مسأله محور به سراغ متن برود نه تاریخ محور. گادامر مفهوم کاربرد فهم به معنای توافق را تقوّم می‌بخشد. «تأکید بر خصلت کاربردی فهم، تأکید بر این نکته است که هر فهمی، فهمی مرتبط با من، مرتبط با امکانات من و مرتبط با پرسش‌های امروز من است. من در فرآیند توافقی فهم به دنبال یافتن پرسش‌های امروزی خود از متن دیروز است» (واعظی، ۱۳۹۱: ۲۳). بدین ترتیب مولانا با عبارت «صورت آن صوفی میندار ای عزیز» خواننده را ترغیب می‌نماید تا با رویکردی متفاوت سراغ متن برود مولانا تقریباً از همان ابیات آغازین مثنوی هدف خویش را از این گسسته‌گویی‌ها چنین بیان می‌کند:

هر که او از هم زبانی شد جدا بی زبان شد گرچه دارد صد نوا
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۸)

۳-۳ زبان لازمه فهم:

زبان نیز یکی از محوری‌ترین مباحث مولانا در مثنوی است. مولانا برای زبان نقش برجسته‌ای قائل است:

عالمی را یک سخن ویران کند روبه‌مان مرده را شیران کند
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۵۹۷)

سخن، فهم را شکل می‌دهد و ذهنیت فرد را نسبت به وقایع شکل می‌دهد. مولانا به رابطه تنگاتنگ فهم و زبان چنین اشاره می‌کند:

از دهانت نطق فهمت را برد گوش چون ریگ است فهمت را خورد
(مولوی، ۱۳۷۶: ۳ / ۲۱۰۲)

از نظر گادامر نیز زبان لازمه فهم بشر است و قلمرو زبان است که عامل اساسی فهم مشترک انسان‌هاست (نصری، ۱۳۸۴: ۵۹). مولانا انسان را معادل زبان می‌داند و این درست یعنی همان اندیشه‌ای که گادامر مطرح می‌کند. در تبیین رابطه میان اندیشه، فهم و زبان معتقد است که رابطه اندیشه و زبان، رابطه ماده و صورت است:

صورت از معنی چو شیر از بیشه دان با چو آواز و سخن ز اندیشه دان
چون ز دانش موج اندیشه بتاخت از سخن و آواز او صورت بساخت
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۱۱۳۹)

بنابراین مولانا به این نکته قائل است که کلمات یا زبان از عوارض و لواحق فهم و درک و اندیشه نیستند بلکه آنها صورت و شکل معنا و اندیشه و فهم هستند و از آن جدا نمی‌شوند (اسکندری و اعلمی‌نیا، ۱۳۹۴: ۷۰).

گوش دار ای احوال اینها را به هوش داروی دیده بکش از راه هوش
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲ / ۳۲۹۲)

هستی آنجا که به فهم و ادراک در می‌آید، تبدیل به زبان می‌شود «وارد شدن به عالم شناخت و معرفت از طریق زبان امکان‌پذیر خواهد بود و وارد شدن به شناخت و معرفت از طریق زبان صورت می‌پذیرد و اندیشه قبل از لغت و پیش از کلمه به مرحله ظهور و بروز نمی‌رسد» (اسکندری و اعلمی‌نیا، ۱۳۹۴: ۷۰). مولانا در تعبیری لفظ را صورت و معنی را مغز و جانِ جان یک کلام می‌داند:

لفظ را مانده این جسم دان معنی‌اش را در درون مانند جان
(مولوی، ۱۳۷۶: ۶ / ۵۹۲۷)

و یا:

حرف ظرف آمد در او معنی چو آب بحر معنی عنده أم الكتاب
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۳۰۵)

ترکیب اتحادی این صورت و معنا به زبان و در نتیجه فهم تبدیل می‌شود و آنچه گادامر از زبان می‌گوید با محدودیت آن نیز مرتبط می‌شود: «زبان برای فهم بشر محدودیت ایجاد می‌کند بدون

کلمات فهم ما از جهان ضعیف است. زبانی که ما با آن سخن می‌گوییم پنجره‌ای را بر روی جهان ما می‌گشاید که در غیر این صورت آن پنجره بر روی ما بسته است. زبان مانع فهم ما از جهان نیست بلکه شرط امکان فهم آن است» (نصری، ۱۳۸۳: ۶۰):

ناطقه سوی دهان تعلیم راست ورنه خود آن نطق را جویی جداست
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۱۰۹۰)

مولانا در فیه ما فیه نیز همین معنی را مدّ نظر دارد. «کلام همچو آفتاب است... تا واسطه حرف و صوت نباشد. شعاع آفتاب سخن پیدا شود اگر چه دائماً هست زیرا که آفتاب لطیف است و هوالطیف» (مولوی، ۱۳۶۹: ۱۹۶). مولانا میان زبان و فهم کاملاً تفکیک قائل شده است و آنها را یکی نمی‌داند بلکه زبان را عامل دریافت فهم معرفی می‌کند. او این چالش را چنین توضیح می‌دهد:

ناطقی یا حرف بیند یا غرض کی شود یک دم محیط دو عَرَض
گر به معنی رفت شد غافل ز حرف پیش و پس یک دم نبیند هیچ طرف
آن زمان که پیش بینی آن زمان تو پس خود کی بینی این بدن
چون محیط حرف و معنی نیست جان چون بود جان خالق این هردوان
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱ / ۵۲۹)

مولانا مفهوم زبان را بسیار کلی‌تر از آنچه در عُرف جامعه و عرف عامه مردم مورد نظر است توصیف می‌کند:

هر عبارت خود نشان حالتی است حال چون دست و عبارت آلتی است
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲ / ۲۳۲۹)

نتیجه‌گیری:

یکی از رشته‌های فلسفی که در عصر جدید تأثیر بسیاری در رشته‌های دیگر داشته «هرمنوتیک» است که در جامعه‌شناسی، سیاست، روانکاوی و از جمله ادبیات تأثیرات عمیقی داشته است. هرچایی سخن از معنا در کار باشد پای علم هرمنوتیک نیز به آنجا باز می‌شود چراکه هرمنوتیک تأملاتی فلسفی در باب «تفسیر معنا» است. سراسرترین چیزی که معنا در آن وجود دارد متن است. هرمنوتیک فلسفی به تحلیل ماهیت و چگونگی رخداد فهم می‌پردازد. گادامر، خود مسأله فهم را مورد موشکافی قرار داده است. به بیان دیگر برای او هستی‌شناسی، فهم و شرایط حصول فهم

بیش‌تر مطرح است تا اینکه یک متن را چگونه و با چه روشی فهم‌پذیر سازیم. مطالعه دیدگاه‌های مولوی در باب فهم و اندیشه، وجوه مشترک تفکر او با اندیشه‌های هرمنوتیکی گادامر را نشان می‌دهد. از نظر مولانا فهم و اندیشه یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز انسان از سایر موجودات است و ملاک ضعف و قدرت جان انسان فهم و آگاهی اوست. هر اندازه فهم آدمی قوی‌تر باشد مرتبه وجودی او بالاتر است. مولانا معتقد است آدمی به گونه‌ای آفریده شده است تا توان معرفت‌نظری حقایق جهان هستی را داشته باشد. به بیان دیگر، خداوند انسان را به ابزارهای خاص معرفتی مجهز نموده که به مدد آنها می‌تواند خود و خدا و جهان را درک کند. ضرورت بهره‌برداری صحیح از این ابزارها به گونه‌ای است که آدمی در برابر آنها مسئولیت اخروی دارد یعنی باید در جهان دیگر پاسخگوی نحوه بهره‌برداری از قوای ادراکی خود باشد. این فهم به عنوان پایه معرفت‌نظری به بشر داده شده است. با دقت در اشعار و اندیشه‌های مولانا درمی‌یابیم که مولانا نیز برخوردی زنده با اثر دارد و به معانی اندک و ظاهری آن بسنده نمی‌کند و درک و دریافت معانی را در بسیاری از مواقع به فهم خواننده ارجاع می‌دهد. مولانا فهم محتوای حکایت‌های تمثیلی خود را به خوانندگان هر عصر و نسل واگذار می‌کند. با ساختار تو در توی حکایت بر موضوع فهم تأکید می‌کند و زبان را در موضوع فهم به روش هرمنوتیکی مورد توجه قرار می‌دهد.

کتب:

- ۱- آزاد، پیمان، (۱۳۸۷)، آگاهی، تهران، چشمه.
- ۲- احمدی، بابک، (۱۳۷۲)، ساختار و تأویل متن، تهران، مرکز.
- ۳- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۳)، راه عرفانی عشق ترجمه: شهاب‌الدین عباسی، چاپ سوم، تهران، پیکان.
- ۴- کربای، آنتونی، (۱۳۷۷)، درآمدی بر هرمنوتیک مدرن، ترجمه: بابک احمدی، تهران، معاصر.
- ۵- معلمی، حسن، (۱۳۸۳)، معرفت‌شناسی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- ۶- مولانا، جلال‌الدین محمد، (۱۳۶۹)، فیه ما فیه، به تصحیح و حواشی: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، نگاه.
- ۷- -----، (۱۳۷۹)، مثنوی معنوی، بر اساس نسخه تصحیح: رینولد نیکلسون، به اهتمام: نصرالله پورجوادی، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- ۸- میراحمدی، منصور، (۱۳۸۴)، اسلام و دموکراسی مشورتی، تهران، نشر نی.
- ۹- واعظی، احمد، (۱۳۸۰)، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، دانش و اندیشه.

مقالات:

- ۱۰- اسکندری، حسین و اعلمی‌نیا، منصوره، (۱۳۹۴)، انسان به منزله مسأله‌ای زبانی، فصلنامه مطالعات روان‌شناسی بالینی، سال ششم.
- ۱۱- اکبری، منوچهر و رضادوست، علی‌اکبر، (۱۳۹۳)، بررسی تطبیقی دیالکتیک ایمان و فهم در هرمنوتیک مولانا و آگوستین، نشریه فلسفه، سال ۴۲، شماره ۱، صص ۳۹-۵۹.
- ۱۲- بهشتی، محمدرضا و داوری، زهرا، (۱۳۸۸)، متن نقطه تلاقی هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، نقد ادبی، دوره ۲، شماره ۶، صص ۲۵-۵۲.
- ۱۳- حاجیان، خدیجه و داوری، زهرا، (۱۳۹۴)، وجود هرمنوتیک فلسفی در شعر حافظ، تأملی هستی‌شناسانه، کهن‌نامه ادب پارسی، سال ششم، شماره اول، صص ۹۵-۱۱۱.
- ۱۴- حسن‌پور، محمد و همکاران، (۱۳۹۵)، ماهیت دور هرمنوتیکی فهم در زیبایی‌شناسی تأویل عکس، باغ نظر، سال سیزدهم، شماره ۴۴، صص ۱۲-۵.
- ۱۵- خواجه‌گیر، علیرضا و کمالی، زینب، (۱۳۹۵)، مراتب شناخت در عرفان مولوی و آیین بودا، ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، سال هفتم، شماره ۱۴، صص ۱۱۵-۱۴۸.
- ۱۶- ضیا، محمدرضا، (۱۳۸۹)، نقش مخاطب در شکل‌دهی به مثنوی مولانا، پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی، شماره ۲، صص ۷۱-۵۷.
- ۱۷- فاروق، حمید، (۱۹۹۹)، فنون قصه‌سرایی در مثنوی مولانا جلال‌الدین رومی، آشفتگی روایی یا توالی منطقی، ترجمه: عبدالرزاق حیاتی، نامه فرهنگستان، ۳/۶، صص ۱۹۵-۱۷۱.
- ۱۸- نصری، عبدالله، (۱۳۸۳)، عناصر فهم در اندیشه گادامر، نامه حکمت، شماره ۴، صص ۶۵-۵۵.

Archive of SID

- ۱۹- ----، ----، (۱۳۸۴)، نگاهی به هرمنوتیک گادامر، متن پژوهی ادبی، شماره ۲۲، صص ۱۹۵-۲۰۷.
- ۲۰- واعظی، اصغر، (۱۳۹۱)، تلقی بدیع گادامر از فهم، فلسفه و حکمت، شماره ۵۲، سال هشتم، صص ۹۰-۱۱۷.
- ۲۱- ----، ----، (۱۳۹۱)، تلقی بدیع گادامر از فهم، نشریه فلسفه (غرب) سال ۴۰، شماره ۲، ۵-۲۵.
-