

From Application to Appropriation in the Gadamerian Hermeneutics in the Hermeneutics of Ricoeur based on Mystical Texts

Farzad Baloo*

Abstract

Gadamer and Ricoeur are prominent figures of philosophical hermeneutics. Despite the similarities observed in their hermeneutic system, they have significant differences, too. These include 'application' in Gadamer's view and 'appropriation' in Ricoeur's thought. During the process of understanding, Gadamer adds a third pillar called the 'application' to the two elements of 'understanding' and 'interpretation'. In fact, 'application' is a function of the central principle of philosophical hermeneutics, according to which understanding is always based on a temporal, historical, and concrete situation. However, 'appropriation' in Ricoeur's theory of the Hermeneutic Arc is placed after the first and second stages (i.e. explanation and understanding). The stage of 'explanation' is related to the study of the verbal structure of the text while the stage of 'understanding' is related to the semantic depth of the text and is done with the aim of reaching the intention of the author (the implied author). However, the ultimate goal of interpretation is appropriation, that is, the interpreter takes the text from the author's possession and the ground of its creation and acquires a new understanding of himself by taking a subjective view and de-contextualizing the text from the temporal and historical situation, and by incorporating his own expectations, likes, and prejudices. Among mystical texts, including poetry and prose, the objective realization of these two interpretive approaches in practice can be observed in texts such as *Mathnavi Manavi*, *Kashf al-Asrar*, *Letters of Ayn al-Quzat*, etc. In this research, a descriptive-comparative method is used to theoretically explain and apply the principles of 'application' and 'appropriation' in some mystical texts.

Keywords: Gadamer, Ricoeur, Philosophical Hermeneutics, Application, Appropriation

* Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Mazandaran, Iran

نشریه علمی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

نوع مقاله: پژوهشی

سال سیزدهم، شماره چهارم، پیاپی ۴۳، زمستان ۱۳۹۸، صص ۷۲-۵۹

Doi: 10.22108/jpll.2020.122973.1482

از «سویه کاربردی» در هرمنوتیک گادامری تا «به خود اختصاص دادن» در هرمنوتیک ریکور با تکیه بر متون عرفانی

فرزاد بالو*

چکیده

گادامر و ریکور از چهره‌های برجسته هرمنوتیک فلسفی به شمار می‌آیند؛ اما با وجود همانندی‌های دیده شده در نظام هرمنوتیکی‌شان، تفاوت‌های چشمگیری با هم دارند. از آن جمله می‌توان به «سویه کاربردی» در تلقی گادامری و «به خود اختصاص دادن» در اندیشه ریکوری اشاره کرد. گادامر در جریان فرایند فهم، به دو عنصر «فهم» و «تفسیر»، رکن سومی به نام «سویه کاربردی» نیز می‌افزاید. در واقع «سویه کاربردی» تابعی از اصل مرکزی هرمنوتیک فلسفی است که براساس آن، فهم همواره بر یک وضعیت زمانی، تاریخی و انضمامی استوار است؛ اما «به خود اختصاص دادن» در نظریه قوس هرمنوتیکی ریکور، پس از مرحله اول و دوم یعنی «تبیین» و «فهم» قرار می‌گیرد. مرحله «تبیین» به بررسی ساختار لفظی متن و مرحله «فهم» به عمق معناشناختی متن مربوط می‌شود و با هدف وصول به نیت مؤلف (مؤلف ضمنی) انجام می‌پذیرد؛ اما هدف نهایی تفسیر به «خود اختصاص دادن» است؛ یعنی مفسر با نگاهی سوژکتیو و با زمینه‌زدایی کردن متن از وضعیت زمانی و تاریخی، و با دخیل کردن انتظارات، پس‌انداها و پیش‌داوری‌های خود، متن را از تملک مؤلف و زمینه آفرینش آن، به تصاحب خویش درمی‌آورد و به فهمی تازه از خویش‌تن نائل می‌آید. در میان متون عرفانی، اعم از نظم و نثر، شاهد تحقق عینی این دو رویکرد تفسیری در مقام عمل هستیم. چنانکه نمونه‌های آن را در این پژوهش و در مثنوی معنوی، کشف‌الاسرار، نامه‌های عین‌القضات و... نشان دادیم. در این پژوهش، با روش توصیفی - مقایسه‌ای به تبیین نظری و کاربردی اصل «سویه کاربردی» و «به خود اختصاص دادن» در برخی از متون عرفانی پرداخته می‌شود.

واژه‌های کلیدی

گادامر؛ ریکور؛ هرمنوتیک فلسفی؛ سویه کاربردی؛ به خود اختصاص دادن

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران، f.baloo@umz.ac.ir

۱- مقدمه و بیان مسئله

در قرن بیستم، گادامر به پیروی از مباحث هرمنوتیکی که هایدگر در اثرش به نام سترگش هستی و زمان مطرح می‌کند، طرحی تازه‌ای از هرمنوتیک را بنیان نهاد که به هرمنوتیک فلسفی معروف شد. او در مقابل هرمنوتیک معرفت‌شناختی و روشی، از هرمنوتیک هستی‌شناختی سخن می‌گوید. او به‌جای آنکه از روش و وصول به نیت مؤلف در خوانش متن سخن بگوید، از واقعه و رویداد فهم سخن به میان می‌آورد و فرایند فهم را با در نظر گرفتن همه استلزاماتش از آغاز تا پایان شرح می‌دهد. اینجا مخاطب یا مفسر به‌جای بازتولید نیت مؤلف، خودش در فهم متن مشارکت دارد و سرانجام، فهم حاصل نتیجه توافقی میان مفسر (مخاطب) و متن است. از جمله عناصر بنیادینی که در فرایند فهم در هرمنوتیک گادامری اهمیت بالایی دارد، اصل «سویه کاربردی» (application) است. پل ریکور پس از گادامر، برجسته‌ترین نظریه‌پرداز هرمنوتیک فلسفی به‌شمار می‌آید؛ اما حقیقت امر این است که آرای ریکور با وجود مشابهت‌ها، تفاوت‌های جدی‌ای نیز با آرای هایدگر و گادامر دارد. هایدگر در هرمنوتیک فلسفی به دنبال درک معنای هستی از طریق پدیدارشناسی دازاین بود و گادامر نیز هرمنوتیک خویش را در محدوده هستی‌شناسی فهم و شرایط وجودی آن دنبال کرد. این دو هیچ‌یک به سطح معناشناسی وارد نشدند؛ اما ریکور موفق شد قلمرو هرمنوتیک را از درک معنای هستی و هستی‌شناسی فهم، به سطح مباحث معناشناختی و روش‌شناختی سوق دهد. او برخلاف گادامر، بنیاد نظریه هرمنوتیکی خود را به‌جای دور هرمنوتیکی (hermenutical circle)، بر اساس قوس هرمنوتیکی (hermenutical arc) قرار داده است. در این فرایند تفسیری، پس از تبیین (explanation) و فهم (understanding)، عنصر سومی به نام «به خود اختصاص دادن» (appropriation) وجود دارد که با وجود شباهت ظاهری با اصل «سویه کاربردی» در هرمنوتیک گادامر، با آن تفاوت اساسی دارد.

۱-۱ پیشینه و روش پژوهش

با توجه به بررسی‌های به‌عمل‌آمده، پژوهشی با موضوع این مقاله انجام نشده است. روش ما در این پژوهش، توصیفی - مقایسه‌ای است. با این توضیح که در آغاز اصطلاح «سویه کاربردی» در هرمنوتیک گادامری و اصطلاح «به خود اختصاص دادن» در هرمنوتیک ریکوری را تبیین می‌کنیم. در ادامه با ذکر نمونه‌های عینی در برخی از متون عرفانی خواهیم کوشید تا ضمن مقایسه این دو، هم مرز و حدود نظری این دو اصطلاح را روشن کنیم و هم کاربست این مباحث نظری را به‌طور عملی نشان دهیم. تفکیک نظری این دو اصطلاح هرمنوتیکی می‌تواند دستاوردهای خوبی در خوانش متون داشته باشد؛ امری که توجه چندانی به آن نشده است؛ به‌طوری که هر رویکرد ظرفیت تفسیری خاصی را به‌ویژه در متون عرفانی آشکار خواهد کرد.

۲- بحث و بررسی

میان اصطلاح «سویه کاربردی در اندیشه گادامری» و «به خود اختصاص دادن در تلقی ریکوری» این همانی‌هایی احساس می‌شود. ریکور با گادامر موافق است که «سویه کاربردی» و «به خود اختصاص دادن» برای هرمنوتیک ضروری است (Mootz, Taylor, 1996: 55). همچنین ریکور گاهی «به خود اختصاص دادن» را با عنوان نزدیک به امتزاج افق‌ها (fusion of horizons) و «سویه کاربردی توصیف می‌کند؛ اما لزوماً این دو فرایند را ناظر به وصول

به هدف مشترکی نمی‌داند (همان: ۱۱۱). از این رو، تقریر و تصویر ریکور از «به خود اختصاص دادن» با تلقی گادامر از «سویۀ کاربردی» متفاوت است. گادامر فرایند «به خود اختصاص دادن» را در ضمن امتزاج افق‌ها جست‌وجو می‌کند. از نظر او در فرایند تفسیر، «سویۀ کاربردی» از اجزای این فرایند است. در خلال عمل فهم، پاسخ پرسش خود را از متن درک و متن را با موقعیت هرمنوتیکی خود تلفیق می‌کنیم؛ حال آنکه ریکور «به خود اختصاص دادن» متن را در ارتباط با آنچه متن می‌گوید، تحلیل می‌کند. از نظر او آنچه مفسر می‌گوید، در واقع بازگفت آن چیزی است که متن گفته است و «به خود اختصاص دادن» ناشی از فعالیت مجدد محتوای متن در قبال خواننده آن است و از پویایی متن حکایت می‌کند (واعظی، ۱۳۸۵: ۳۸۴). گفتنی است ریکور با الهام از امتزاج افق‌ها در هرمنوتیک گادامری، آن را در مفهوم «به خود اختصاص دادن» توسعه می‌دهد (Mootz, Taylor, 1996: 105).

۲-۱ سویۀ کاربردی در هرمنوتیک گادامری

هانس - گئورگ گادامر، فیلسوف برجسته آلمانی در سنت قاره‌ای و نویسنده اثر مشهور حقیقت و روش (Truth and Method) در سال ۱۹۶۰، از پیشگامان هرمنوتیک فلسفی است. دغدغه او عرضه روشی برای فهم نبود؛ بلکه توصیف آن چیزی بود که در واقعۀ فهم روی می‌دهد. 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 می‌دهد. سویۀ کاربردی نیز یکی از ارکان مهم هرمنوتیک فلسفی است. در نظر گادامر، فهم محصول آمدوشدنی میان گذشته و حال (افق مفسر و افق متن) است؛ به تعبیر دیگر، ترجمۀ گذشته به حال؛ جایی که افق گذشته و حال با هم می‌آمیزد؛ اینجاست که جایگاه مفهوم تفسیر و سویۀ کاربردی قرار و ثبات می‌یابد. در هرمنوتیک رمانتیک، فهم و تفسیر که تا پیش از آن دو عنصر جدا از هم تصور می‌شد، یگانه انگاشته شد. امری که در ادامه سنت هرمنوتیکی، یعنی هرمنوتیک فلسفی نیز به دیده مقبول شناخته می‌شود؛ اما گادامر عقیده داشت عنصر سومی هم در فرایند فهم دخیل است که در هرمنوتیک رمانتیک مغفول واقع شده و آن «سویۀ کاربردی» است. سویۀ کاربردی غایت هرمنوتیک فلسفی است؛ یعنی به زمان حال آوردن متن و پیوند آن با زندگی اکنونی و این جایی است که به خویشتن‌فهمی مفسر می‌انجامد و متناسب با علایق و انتظارات مفسر است (Gadamer, 2004: 306 - 310; Lawn & keane, 2011: 11).

بنابراین در خوانش متن «ما همواره از موضع خود با متن روبه‌رو می‌شویم و در معنای آن شرکت می‌کنیم. اگر فکر کنیم معنای متن کاملاً در سیطرۀ مؤلف است، معنا را با التفات مؤلف یکی کرده‌ایم و از روبروشدن و شرکت در معنایی که در خود متن نهفته است، طفره رفته‌ایم» (نیوتون، ۱۳۷۳: ۱۹۱).

گادامر برای تفهیم و تعمیق بیشتر این مفهوم، از متون مذهبی و حقوقی شاهد مثال می‌آورد: «به متن حقوقی و دینی همچون سندی تاریخی نگریسته نمی‌شود؛ بلکه مهم تطبیق آن یا آموزۀ مذهبی با شرایط و اوضاع فعلی است. برای قاضی مهم آن است که فلان قانون در شرایط حاضر چگونه تطبیق می‌شود و نحوه اجرای آن در این موقعیت خاص چگونه است؛ بنابراین، در نظر گادامر، برای حقوقدان و عالم مذهبی، درک شرایط و موقعیت وضع قوانین و پیدایش متن کافی نیست؛ بلکه اطلاع از شرایط و زمینه‌های فعلی اهمیت دارد، تا کارآیی و کاربرد متن حقوقی یا مذهبی در موقعیت تفسیر ارزیابی شود» (واعظی، ۱۳۸۵: ۱۴۰).

از این رو، در نگاه گادامر فهمیدن یک متن همواره به معنای انطباق آن با خود ماست (گادامر، ۱۳۸۶: ۲۲۵). بر این اساس، معنای سویه کاربردی همه اشکال فهمیدن را در بر می‌گیرد که در حال حاضر روشن است. سویه کاربردی به معنای نخست، فهمیدن یک امر کلی فی‌نفسه مشخص و سپس اعمال آن بر یک موقعیت انضمامی نیست. فهمیدن یک نوع عمل و شناخت را تحقق می‌بخشد (Gadamer, 2004: 336).

با سویه کاربردی بیگانگی‌ای که برای معنای متن رخ داده است، از میان می‌رود. چنین رویکردی متن را با توجه به زمان حال بررسی می‌کند؛ ولی زمان حال را بر آن مسلط نمی‌کند؛ دعوی متن (زمینه و افق متن) می‌باید بر ذهن تأویل‌کننده حاکم باشد؛ ولی معنای این دعوی به زمان حال ترجمه شود. مراد گادامر این نیست که می‌باید به‌طور غیرنقادانه تسلیم دعوی متن در انکار زمان حال شویم؛ بلکه او می‌گوید می‌باید به دعوی متن امکان داد تا خودش را آنچنان که هست نشان دهد. تأویل‌کننده در میان کنش و اتصال افق‌ها پرسشی می‌شنود که خود متن به وجود آورده است (پالمر، ۱۳۸۴: ۲۰۸).

در این باره، فهم عبارت از آوردن موبه‌موی گذشته در ظواهر کنونی نیست؛ بلکه فهم عبارت است از آوردن آنچه در گذشته جنبه اساسی دارد به زمان حال شخصی خودمان؛ معرفت به نفس خودمان و یا به عبارت دقیق‌تر، تجربه ما از هستی. به همین سبب است که گادامر ادعا می‌کند فهم همواره متضمن اطلاق (سویه کاربردی) به زمان حال است (همان: ۲۱۰-۲۱۱).

بر اساس سویه کاربردی، گادامر بر این باور است که موقعیت تاریخی و سیال مفسر موجب می‌شود معنای واقعی متن همواره از مؤلف خود فراتر رود. از این رو نقش مفسر بازتولید فهم آن چیزی نیست که مؤلف در پی بیان آن بوده؛ بلکه یک عمل تولیدی است که متناسب با موقعیت هرمنوتیکی و تاریخی مفسر انجام می‌گیرد (Gadamer, 2004: 296).

با توجه به دیدگاه گادامر، پیش‌داوری‌های هرکس متأثر از موقعیت زمانی، تاریخی، سنتی و زبانی اوست و هرکس افق خاص خود و متمایز با دیگران دارد. «ما در خواندن یک متن، به هر حال دچار تأویل می‌شویم؛ چون آن را با ذهن خود می‌خوانیم و این یک تأویل جدید از متن و تأویلی کاملاً متفاوت با دیگر تأویلات خواهد بود (گادامر، ۱۳۸۲: ۲۰۷).

البته تأکید به اصل «سویه کاربردی» و موقعیت هرمنوتیکی باعث این پندار شده است که گویی در هرمنوتیک فلسفی، خواننده مرکزیت و محوریت دارد و متن را می‌تواند به هر خوانشی وادارد که مراد اوست. کوزنزهوی برای رفع چنین تصور نادرستی می‌نویسد: «اهمیتی که گادامر برای سویه کاربردی قائل می‌شود، تابعی از اصل مرکزی اوست که بر اساس آن فهم همواره بر یک وضعیت زمانی - تاریخی و انضمامی متکی است و توسط آن شکل می‌یابد. با این حال خطاست اگر نکته مورد نظر گادامر را به‌غلط تعبیر کرده و از آن به‌طور ضمنی چنین نتیجه بگیریم که مفسر صرفاً معانی خاص خود را بر متن تحمیل می‌کند یا آنکه فقط معنای متن از دید خود (و نه معنای فی‌نفسه آن) را می‌فهمد» (کوزنزهوی، ۱۳۸۵: ۱۴۶)؛ بنابراین تصور گادامر از «اطلاق/ کاربرد» شباهت بسیاری با مفهوم فرونسیس دارد؛ زیرا آن نیز به معنای اعمال چیزی بر چیزی نیست؛ مثلاً آن‌طور که استادکار برداشت ذهنی خود را بر مواد فیزیکی اعمال می‌کند، بلکه مفهوم کاربرد بیشتر به درک آن چیزی مربوط می‌شود که در یک وضعیت رخ داده است (همان: ۱۵۴).

از این رو برای اینکه در جهت تلقی درست از اصطلاح «سویۀ کاربردی» در هرمنوتیک گادامری حرکت کنیم، باید تأکید کنیم مفسر باید پرسش‌ها و پیش‌فرض‌های خود را با متن تطبیق دهد، نه آنکه متن را بر علایق، انتظارات، پیش‌دانسته‌ها و پرسش‌های خود منطبق کند؛ زیرا در غیر این صورت «اگر این سلسله به هم پیوسته پیش‌دانسته‌ها و علایق و انتظارات و ضرورت منقح کردن آنها را جهت تفسیر و فهم درست از نظر دور بداریم، آنگاه ناممکن و دور از واقع نخواهد بود که کسی از متن فلسفی پاسخ تاریخی بخواهد و یا در متن تاریخی پاسخ فلسفی بجوید» (شپستری، ۱۳۷۵: ۲۴).

گروندن یکی از نتایج مناظره سال ۱۹۸۱ گادامر با دریدا را تجدید نظر گادامر در اصطلاح فهم به مثابه صورتی از انطباق و تخصیص می‌داند: «او در واپسین نوشته‌هایش معمولاً تأکید می‌کند که نفس هرمنوتیک همانا اذعان به این است که «شاید حق با دیگری باشد»؛ بنابراین فهم دیگر صرفاً تخصیص نیست؛ بلکه بیشتر به معنای گشودگی به روی دیگری و دلایل اوست» (گروندن، ۱۳۹۵: ۱۰۷ و ۱۰۸).

۲-۱-۱ کاربست «سویۀ کاربردی» در نمونه‌های عینی

فرایند و واقعه فهمی که در حین ترجمه متنی از زبانی به زبان دیگر انجام می‌گیرد، مثال خوبی برای درک منظور گادامر از «سویۀ کاربردی» است. گروندن در این باره می‌نویسد: «ترجمه یک متن یعنی اینکه بگذاریم متن مدنظر به زبان دیگری سخن بگوید. روشن است که منابع و ذخایر زبان مقصد در این راه مورد استفاده قرار می‌گیرند. معنای متن مبدأ فقط در قالب زبان قابل فهم مقصد انتقال‌دانی است. با انتقال معنا به یک زبان دیگر، میان متن ترجمه و متن مبدأ (در بهترین حالات) آمیزش صورت می‌گیرد؛ بنابراین ترجمه‌ای موفق است که خواننده احساس نکند متنی ترجمه شده را می‌خواند. در اینجا به خصوص مشاهده می‌کنیم که عمل انطباق دقیق و حقایق خاص خودش را دارد؛ زیرا به هر شیوه‌ای نمی‌توان متنی را ترجمه کرد. ترجمه یک متن از زبانی خارجی ممکن نمی‌شود مگر از طریق تطبیق آن با منابع و ذخایر زبان مقصد؛ بنابراین خطاست اگر تطبیق متن مبدأ به متن مقصد را ثمره کار دلخواهی و سوژکتیو مترجم قلمداد کنیم. ترجمه مثال خوبی است؛ زیرا ترجمه نمایانگر رکن «زبان» فهم علی‌الاطلاق است که حقیقت و روش با بحث از آن به پایان می‌رسد» (همان: ۶۵). بنابراین، مترجم در هنگام ترجمه متنی از زبان بیگانه، انتقال مطالب را مطابق با موقعیت مخاطبان و علایق و شرایط فعلی‌شان در نظر می‌گیرد. بر این اساس، ترجمه تابعی از اصل مرکزی اوست که براساس آن فهم همواره بر یک وضعیت زمانی-تاریخی و انضمامی متکی است؛ انطباق (کاربرد) همیشه زمانی اتفاق می‌افتد که سازش و توافق در خصوص چیزی باشد. از این منظر، هر ترجمه‌ای نوعی انطباق است که معاصر بودن و ویژگی باروری خود را به فهم می‌دهد. مترجمی که معنای یک متن بیگانه را می‌فهمد، در واقع آن را با موقعیت خود انطباق می‌دهد؛ زیرا مستقیماً درگیر توافقی می‌شود که بین او و متن اتفاق می‌افتد (معین، ۱۳۹۲: ۱۵۷).

از سوی دیگر، با توجه به دور هرمنوتیکی، مترجم به شکلی اجتناب‌ناپذیر برخی از جنبه‌های متن اصلی را که به نظرش گویاتر است، بسط می‌دهد و طبیعتاً سایر بازتاب‌ها و صورت‌های دیگر متن خاموش می‌ماند. به عبارت دیگر، راه‌حل‌های مترجم برای به‌جا آوردن حق مطلب درباره معنای متن اصلی و حفظ این معنا ضرورتاً مبتنی بر توافق است؛ زیرا این راه‌حل‌ها به عصر، مترجم و سازش بر سر موضوع مورد بحث (سویۀ کاربردی) مربوط می‌شود (همان: ۱۵۹). از این رو با توجه دقیق به «دور هرمنوتیکی» و «سویۀ کاربردی»، حتی در یک عصر و متناسب

با افق زمانه و مخاطبان عصری واحد هم می‌توان از یک متن، ترجمه‌های مختلفی ارائه داد. این امر بستگی دارد به اینکه کدام یک از بخش‌های متنی در نظر یک مترجم، اصلی و فرعی به شمار می‌رود.

«سویه کاربردی» را در فرایند رویارویی خواننده با متن در هرمنوتیک فلسفی، در قالب مثالی دیگری پی می‌گیریم تا روشن‌تر و ملموس‌تر به اصل سویه کاربردی و ترسیم موقعیت حاکم بر تفسیر و نقش مفسر و متن پردازیم. برای مثال نسبت میان «Passage»، «Text» و «Context» را در داستان «کنیزک و پادشاه» مثنوی معنوی در نظر بگیرید. داستان (Passage) کنیزک و پادشاه در متنی (Text) با عنوان مثنوی معنوی به‌عنوان اثری تعلیمی آمده است و خود این متن در بافتی (Context) با عنوان گونه (ژانر) عرفانی قرار می‌گیرد. مفسر یا خواننده در تلقی گادامری آن، باید در خوانش این داستان به رابطه طولی و مناسباتی که میان «text, passage, context» وجود دارد تن دردهد. ملاحظاتی که در واقع تشکیل‌دهنده زمینه و افق متن به شمار می‌رود و با تشخیص درست زمینه و افق متن، پیش‌فرض‌ها و تفسیرهای احتمالی خود را در این جهت جرح و تعدیل و هدایت کند؛ چنانکه دیگر نمی‌تواند عشقی را که در اینجا از آن سخن به میان آمده است در ذیل عشق در تلقی فرویدی آن تفسیر کند؛ زیرا متن و بافتی که این متن زیرمجموعه آن محسوب می‌شود، یعنی بافت/ژانر عرفانی تعبیر و تفسیری از عشق در الگو یا پارادایم خود دارد که با تلقی فرویدی از عشق یکسره بیگانه می‌نماید؛ یعنی درباب عشق از دو زمینه و جهان بیگانه از هم، سخن می‌گویند؛ یکی عشق را تا مرز تنانگی و غریزه جنسی تقلیل می‌دهد و دیگری از عشق باقی و معشوق ازلی و ابدی سخن می‌راند.^۳

۲-۲ «به خود اختصاص دادن» در نظریه هرمنوتیکی ریکور

پل ریکور در عین حال که برخی از مبانی اصلی هرمنوتیک هستی‌شناسیک را می‌پذیرد (از جمله اینکه فهم گونه‌ای از هستی است؛ هدف تفسیر متن نیت مؤلف نیست و...)، دستاوردهای تازه‌ای نیز در حوزه خوانش متن عرضه می‌کند. گسست پیوند میان متن و زمینه پیدایش (context)، تمایز نهادن میان معنا (sense) و محکی و مفاد (reference)، نگرش کل‌گرایانه (holistic)، وابستگی شیوه کلیت و اصل و فرع آن به حدس مفسر، همه از ویژگی‌های آرای هرمنوتیکی ریکور است.

فرایند تفسیر متن در نگاه ریکور مشتمل بر سه عنصر «تبیین»، «فهم»، «به خود اختصاص دادن» است. ریکور این فرایند را قوس هرمنوتیکی می‌نامد. آغاز این قوس، تبیین ساختار لفظی متن است که ریکور آن را فهم سطحی متن می‌خواند و تحت تأثیر مستقیم مکتب ساختارگرایی است. بر همین اساس، ریکور تصریح می‌کند که از تحلیل ساختارگرایانه متون به‌وسیله ساختارگرایان دو چیز را فراگرفته است: «۱- روش تبیین ابعاد افقی متن که به بررسی عناصر و اجزای نحوی (syntactic) و معناشناختی و روابطی که به شکل‌گیری متن می‌انجامد، می‌پردازد. ۲- روش تبیین طولی و سلسله‌مراتبی متن که به بررسی روابط بین افعال زبانی آمیخته با متن می‌پردازد» (حسینی، ۱۳۹۳: ۱۸۳). از این رو، «تبیین» در هرمنوتیک ریکور، ناظر به بُعد زبان‌شناسانه و بررسی نظام واژگان و ساختار زبانی حاکم بر متن است. اگر بخواهیم نخستین رویارویی مفسر با متن را بازسازی کنیم، هر تفسیر - چنانکه در همه سنت‌های هرمنوتیکی معمول است - با حدس و پیشگویی شروع می‌شود. پس از حدس و پیشگویی اولیه، نوبت به تبیین می‌رسد تا به بررسی اجزای درونی و ساختار زبانی متن پردازد و به‌نوعی حدس و پیشگویی اولیه را مورد محک و آزمون قرار دهد (Rogers, 1994: 146). سپس مرحله فهم است که بدان وسیله، عمق معناشناختی متن حاصل می‌شود.

اینک در پی فهم مراد و مقصودی هستیم که مؤلف (مؤلف ضمنی) از چیدمان متن داشته است. ریکور با تمایز میان دیسکورس گفتار و دیسکورس نوشتار، نظریۀ تفسیری خود را برپایۀ دیسکورس نوشتار بنیان گذاشت؛ زیرا در نظر او، در دیسکورس گفتاری نیت گوینده با توجه به موقعیت و شرایط گفت‌وگو با گفتار او مطابقت دارد. از این رو صرفاً در دیسکورس نوشتاری است که معنای متن بسی فراتر از قصد و نیت مؤلف می‌رود (همان: ۳۲). در نظر ریکور، متن مستقل از مؤلف و خواننده حضور و ظهور دارد. در اینجا خوانش به معنای توانایی رمزگشایی و رمزخوانی نشانه‌های متن از جانب فرامتن است و این یعنی «متن محوری» نه خواننده محوری یا مؤلف محوری؛ به عبارت دیگر، متن و نشان‌های متن است که در نهایت نوع خوانش را مشخص و معین می‌کند (سلیه، ۱۳۸۲: ۷۲). مرحله‌نهایی قوس «به خود اختصاص دادن» است که حکم هدف تفسیر متن را دارد. ریکور قوس هرمنوتیکی خود را شبیه پلی می‌داند که ابتدای آن «تیین» و انتهای پل «به خود اختصاص دادن» است.

گفتنی است آمیزۀ تبیین و فهم به امر تفسیر، وجهی معرفت‌شناسیک می‌بخشد؛ اما تلقی ریکور از فهم فقط شناخت‌شناسانه نیست؛ بلکه تحت تأثیر هایدگر و گادامر، جنبه هستی‌شناختی نیز دارد. از این رو، مرحله سوم، یعنی «به خود اختصاص دادن» جایی است که تفسیر از سطح معرفت‌شناختی به سطح هستی‌شناختی ارتقا می‌یابد و متن در فراسوی رویکرد شناخت‌شناسانه به زبان و نشانه‌های آن، به تصاحب و تملک مفسر و خواننده درمی‌آید. به تعبیر دیگر، خواننده خود را به متن عرضه می‌کند و متن افق تازه‌ای پیش روی خواننده می‌نهد؛ زیرا در «فرایند تفسیر، شیوه‌های تازه‌ای از بودن آشکار می‌شود که به مفسر امکان و توانایی تازه‌ای جهت شناخت از خویشتن را می‌دهد» (Ricoeur, 1974: 107).

به دیگر سخن، ریکور با افزودن مرحله‌ای به نام «به خود اختصاص دادن» در نظریۀ تفسیرش، هم به سطح هستی‌شناسانه تفسیر نائل می‌شود و هم بر فراز ساختارگرایی می‌ایستد. به باور ساختارگرایان، چون متن از مؤلف و مفسر جداست می‌توان آن را موضوعی مطلق تصور کرد. از نظر آنان متن ساختاری دارد که قوانین خاصی بر آن حاکم است و می‌توان آن را به صورت عینی مطالعه کرد. ریکور این نوع نگاه به متن را «ایدئولوژی متن مطلق» نامید (کوزنزهوی، ۱۳۸۵: ۲۰۴). او چنین رویکرد ابژکتیوی صرف را همچون کار بر روی یک جسد تعبیر می‌کند و نقش سوژکتیو را در نظریۀ خود برجسته می‌کند. از این رو، ریکور «در نتیجۀ رویارویی با ساختارگرایی است که یک نظریۀ معنایی و ارتباطی از زبان ارائه می‌دهد» (Kaplan, 2013: 29). نقش سوژکتیو این امکان را فراهم می‌کند تا مخاطب متن را به خود اختصاص دهد. به تعبیر دیگر، دو مرحله پیشین «صرفاً پله‌ای تجربیدی و تدارکاتی در فهم ما از متن است که از راه به خود تخصیص دادن موردی زنده می‌سازیم؛ همچون کاری که از چیز بیگانه، موردی می‌سازد از آن ما و آشنا با ما» (ریکور، ۱۳۸۶: ۲۵؛ Mootz, Taylor, 1996: 110)؛ بنابراین ریکور از یک سو با ساختارگرایان فرانسوی همسویی می‌کند که متن چون ساختاری با قوانین خاص خود است، می‌توان آن را به گونه‌ای ابژکتیو (عینی) بررسی کرد (مرحله تبیین و فهم)، و در همین حد باقی نمی‌ماند؛ همچنین او بر این باور است که انتظارات، پسرها و پیش‌داوری‌ها نیز در خوانش نهایی از متن دخیل است؛ امری که از آن «به خود اختصاص دادن» تعبیر می‌کند. در نظر او، رویکرد ابژکتیو و سوژکتیو به نوعی متقابل یکدیگر را تقویت می‌کند و ذهنیت مفسر باید با همه پیش‌فرض‌هایش، با رویکرد ابژکتیو و ساختاری تعدیل شود (همان: ۲۵-۲۶).

نقطه کانونی شکل‌گیری اصطلاح «به خود اختصاص دادن» به تفکیک میان دیسکورس (discourse) گفتاری و

دیسکورس نوشتاری در اندیشه ریکور برمی‌گردد. در نظر وی و در موقعیت مکالمه و گفت‌وگو، شاخصه‌های گوناگون مربوط به ذهنیت و شخصیت مؤلف مشخص است. در نتیجه نیت ذهنی گوینده و معنای سخن هم‌پوشانی می‌یابد. به طوری که فهم منظور گوینده و فهم معنای سخن او یک چیز می‌شود؛ اما در سخن مکتوب، دیگر نیت مؤلف و معنا یکی نخواهد بود. این جدایی معنای زبانی متن و نیت ذهنی مؤلف به مفهوم نوشته، دلالتی تعیین‌کننده می‌بخشد که از تثبیت صرف سخن شفاهی فراتر می‌رود. نوشته مترادف استقلال معنایی متن می‌شود و این خود نتیجه گسست نیت ذهنی مؤلف از معنای زبانی متن و یا جدایی منظور مؤلف از معنای متن است. تفسیر با همین مفهوم استقلال آغاز می‌شود (ریکور، ۱۳۸۶: ۲۴۵). به تعبیر دیگر، نوشتار ریشه‌داشتن ارجاع در موقعیت مکالمه را متلاشی می‌کند (همان: ۲۵۲).

اینجا یکی از مفاهیم مهم در نظریه هرمنوتیکی ریکور، یعنی مفهوم فاصله زمانی مطرح می‌شود. فاصله زمانی به مدت زمانی می‌گویند که بین آفرینش اولیه اثر و مفسر یا مفسران آن گذشته است. فاصله‌ای که موجب ایجاد سنت تفسیری، با توجه به پیش‌فرض‌های مخاطبان و موقعیت‌های هرمنوتیکی‌شان می‌شود. بر این اساس، متن نوشتاری در مقایسه با متن گفتاری از قصد و نیت مؤلف فاصله می‌گیرد و خود را به نوعی در تملک مخاطبان‌ش در هر عصر و نسلی قرار می‌دهد؛ زیرا متن نوشتاری می‌تواند زمینه‌زدایی شود و فارغ از شرایط اجتماعی و تاریخی مؤلف، مخاطبان متنوع و متعدد داشته باشد. در نظر ریکور، شاهد «دیالکتیکی هستیم میان رویداد و معنا از یک طرف و دیالکتیکی میان تملک و فاصله از طرف دیگر [...] تفسیر، فهمی فلسفی است که هیچ چیز دیگری جز تلاش در جهت ایجاد بیگانگی و فاصله سازنده نیست» (Kristensson Uggla, 2010: 49-50). از نظر ریکور، دیسکورس نوشتاری فاصله‌ای انتقادی بین خواننده و ابزار تولید متن ایجاد می‌کند. این فاصله که یک فاصله تاریخی است، به خودفهمی خواننده به مثابه یک انسان کمک می‌کند؛ زیرا تاریخی بودن مشخصه خاص انسان است. پس کار متن، طرح افکندن جهانی است که انسان با خوانش صحیح آن جهان، به فهمی از خود می‌رسد. این خوانش صحیح خوانشی هرمنوتیکی و این نحو خاص از خودفهمی واسطه سوبژکتیویته عقیم خود و ابژکتیویته دور از دسترس جهان است (نک. داونهاور و پلاور، ۱۳۹۴).

نکته مرکزی در «اختصاص یافتن» این است که آیا متن می‌تواند به زمینه‌هایی اختصاص یابد که یکسر با آن بیگانه است؟ ریکور با طرح تمایز میان کارکردهای دلالت‌گونه گفتار و نوشتار به این نتیجه رسید که گفتار همواره زمینه خود را فراهم می‌آورد و این زمینه در حکم ضابطه درستی دلالت‌ها در گفت‌وگوست؛ اما متن، هم گسست در دلالت است و هم در حکم متوقف کردن ارجاع است. تأویل متنی را که رها و به دور از وابستگی به جهان است، به جهان پیوند می‌زند و امکان می‌دهد تا متن با متون دیگر رابطه یابد. این مناسبت بینامتنی جهان ویژه متون، یعنی ادبیات را می‌آفریند (احمدی، ۱۳۸۶: ۶۲۵-۶۲۶). چنانکه از مجموعه مقدمات و تبیین و تحلیل‌هایی که در ذیل اصطلاح «به خود اختصاص دادن» به خوبی روشن می‌شود، به «خود اختصاص دادن» و «زمینه‌زدایی کردن از متن»، رابطه وثیقی با هم دارند؛ بنابراین، پیامد نظر ریکور مبنی بر اینکه تأویل مستقل از بستر تاریخی و ذهنیت یا نیت مؤلف و مفسر است، استقلال و خودآیینی بنیادینی برای متن در نظر می‌گیرد. ریکور این نکته را به این ترتیب شرح می‌دهد: منظور من از «خودآیینی» عبارت است از استقلال متن از نیت مؤلف، موقعیت اثر و خواننده آن (شرت، ۱۳۸۷: ۱۴۸)؛ بنابراین، متن از نیت مؤلف، خواننده اولیه و زمینه پیدایی اثر، استقلال معناشناختی

می‌یابد و این زمینه‌زدایی از متن (Decontextualize)، امکان تأویل‌های بی‌شمار از متن را فراهم می‌کند و یا اینکه متن را برای آفرینش دوباره در اختیار مخاطبان قرار می‌دهد (Ricoeur, 1991: 150).

مفهوم «به خود اختصاص دادن» برای پرهیز از سه سوءبرداشت به مؤلفه‌ای انتقادی نیاز دارد. «نخست، آنچه از آن خود می‌شود، نه نیت مؤلف؛ بلکه معنای متن یعنی جهان اثر است که پیش روی متن قرار دارد. ریکور اظهار می‌دارد که این فهم از متن به مفهوم امتزاج افق‌ها در نزد گادامر نزدیک است. دوم اینکه هرمنوتیک تحت سلطۀ مخاطب اولیه متن نیست. بلکه معنای متن به روی هرکسی که می‌تواند بخواند، گشوده است. سوم اینکه فقط خواننده نیست که از آن خود کردن معنای متن را به طرزی سوژکتیو یا نسبی‌گرایانه انجام می‌دهد. در عوض، آنچه از آن خود شخص می‌شود، طرحی از یک جهان، پیش‌نهاده‌ای از یک نحوه بودن در جهان است که متن در حضور خودش به واسطۀ غیراشاری می‌گشاید» (اشمیت، ۱۳۹۵: ۲۶۹-۲۷۰). پرواضح است وقتی با افق دیگری روبه‌رو می‌شویم، چنانکه در یک متن، باید اجازه دهیم اثر و جهان آن افق فهمی را که من از خود دارم بزرگ‌تر کند (Mootz, Taylor, 1996: 105). بنابراین، مخاطب در برابر متن، هم از نظر ذهنی و فکری و هم از نظر وجودی خود را در معرض و اختیار متن قرار می‌دهد و ساحت وجودی تازه‌ای را تجربه می‌کند.

۲-۲-۱ کاربری «به خود اختصاص دادن» در نمونه‌های عینی

بعضی از حکایات و داستان‌ها در گونه‌ها یا ژانرهای مختلف ادبی، با زمینه‌زدایی و به خود اختصاص دادن، مجال بازنمایی و آفرینش تازه‌ای می‌یابد. شاعر یا نویسنده با الهام از یک داستان یا حکایت در ژانری و زمینه‌زدایی آن داستان یا حکایت از آن ژانر و طرح آن در ژانر دیگر، در واقع فرایند به خود اختصاص دادن را به‌طور عینی تحقق می‌بخشد. در ادامه با مثال‌هایی خواهیم کوشید اصطلاح «به خود اختصاص دادن» را به‌طور عینی در متون کلاسیک نشان دهیم؛ برای مثال در تفسیر کشف‌الاسرار و در نوبت سوم، با نمونه‌های عینی و مصداقی از زمینه‌زدایی‌ها و به خود اختصاص دادن‌ها روبه‌رو هستیم؛ مثلاً میبدی در تفسیر آیه ۲۲۹ بقره (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) در کشف‌الاسرار، در نوبت اول به ترجمۀ این آیه به زبان فارسی می‌پردازد و در نوبت دوم با توجه به شأن نزول و اسباب نزول و با استفاده از روایات، در پی تفسیری برای رسیدن به نیت مؤلف (خدا) برمی‌آید؛ اما در نوبت سوم، فارغ از نظر مؤلف (خدا)، آیات را براساس بافت و تجربه عرفانی و مطابق با سنت و میراث صوفیه تفسیر می‌کند. میبدی در تفسیر این آیه، در آغاز اشاره می‌کند که حقیقت فراق مکروه است. هرچند طلاق در شرع مباح است، خدای دشمن دارد که سبب فراق است و بریدن اسباب الفت و وصال است. رسول خدا گفت «ابغض المباحات الی الطلاق». بی‌تردید نقطه کانونی در میراث عرفانی ما عشق است که بر بنیاد فراق و جدایی عاشق از معشوق استوار است. بر این اساس، میبدی طلاق را در گونه‌ای «به خود اختصاص دادن» وارد زمینه (CONTEXT) عرفانی می‌کند و علت کراهت طلاق را فراق و جدایی تفسیر می‌کند. میبدی برای تبیین و تفسیر عمیق‌تر مراد خود حکایاتی می‌آورد که در اینجا به‌طور گذرا اشارتی به آنها خواهیم داشت:

حسن بن علی علیه‌السلام زنی داشت طلاق داد او را؛ پس چهل هزار درم مهر آن زن بود؛ به وی فرستاد تا دلش خوش شود. زن آن مال پیش نهاد و گریستن درگرفت گفت: متاع قلیل من حبیب مفارق. مرا خواسته جهان چه به کار است که کنارم تهی از یار است! و دوست از من بیزار است!

کسی کش مار نیشی بر جگر زد ورا تریاق سازد نیی طبرزد

گویند این سخن با حسن بن علی افتاد؛ در وی اثر کرد و او را مراجعت کرد.

در حکایتی که از امام علی^(ع) و به زیارت رفتن او بر سر قبر فاطمه می‌آورد، به‌طور کلی از فضای ظاهری آیه و موضوع طلاق خارج می‌شود و گفت‌وگویی عاشقانه میان امام علی^(ع) و فاطمه^(س) ترتیب می‌دهد و دوباره بر تلخی فراق و جدایی تأکید می‌کند: در آثار بیارند که امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام روزی به زیارت بیرون رفت بر سر گور فاطمه می‌گریست، می‌گفت:

مالی وقفی علی القبور مسلماً قبر الحیب فلم یرد جوابی

هاتف هاتف:

قال الحیب و کیف لی بجوابکم و أنارهبین جنادل و تراب

اکل التراب محاسنی فنسیتکم و حجت عن اهلی و عن اصحابی

فعلیکم منی السلام تقطعت منی و منکم وصلة الاحباب

گفت: چه بوده است؟ و دوست را چه رسیده است؟ که سلام می‌کنم و می‌پرسم و جواب نمی‌دهد؟ هاتفی آواز داد که دوستت می‌گوید: چون جواب دهم که مهر مرگ بر دهنم نهاده؛ در میان سنگ و خاک تنها بمانده و از خویش و پیوند بازمانده؛ از من به تو درود باد. آن نظام دوستی و پیوستگی امروز میان ما از هم فروریخته است و قلاده آن از هم بگسسته است. علی^(ع) از سر آن رنجوری برخاست و می‌رفت و این بیت می‌گفت:

لکل اجتماع من خلیلین فرقة و کل الذی دون الفراق قلیل

و ان افتقادی واحدا بعد واحد دلیل علی ان لا یدوم خلیل

چون درد فراق در جهان چیست عاجز ز فراق ناشده کیست، بگو؟

گویند مرا که در فراقش مگری آن کیست که از فراق نگریست، بگو؟

نکته اینجاست که در ادامه از فراق و دوری انسان به انسان، به فراق و دوری بنده از خدا می‌رسد و این فراق و هجران را بسی صعب‌تر از اولی می‌داند. گویی در نوبت سوم، حکایت‌به‌حکایت، تفسیری از قرآن رخ می‌نماید که در ظاهر با زمینه پیدایش آیات همخوانی ندارد:

مالک دینار برادری داشت نام وی ملکان؛ از دنیا بیرون شد. مالک بر سر خاک وی نشست... آنکه بسیار بگریست، او را گفتند: ای مالک به مرگ وی چندین می‌بگری؟ گفت نه به آن می‌گیرم که از دنیا بیرون شد، یا به آنک امروز از وی بازماندم؛ به آن می‌گیرم که اگر فردا به رستخیز از وی بازمانم، و او را نبینم، این خود تحسّر فوات دیدار مخلوق است، آیا تحسّر فوات دیدار خالق خود که را بود؟ و چون بود؟ گویند که فرع اکبر در قیامت داغ حسرت فرقت بود که بر سر دو راه بر جان قومی نهند، و ایشان را از دوستان و برادران بازبرند، این آسان‌تر است و درد آن کمتر، صعب‌تر آن است که اگر داغ فرقت الله بر جان ما نهند و از راه سعادت بگردانند:

این همه آسان و خوار است آه اگر گوید که رو کز تو بیزاریم ما و بار تو عصیان شده

گویند فردا در انجمن قیامت یکی را بیارند، ازین شوریده روزگاری، بدعهدی، فرمان درآید که او را به دوزخ برید که داغ مهجوری دارد، چون به کناره دوزخ رسد دست فراز کند و دیده خود برکشد، بیندازد، گویند این

چيست که کردی؟ گوید:

ما را ز برای یار بُد دیده به کار
لَمَّا تَقْنَتِ اَنْی لَسْتَ ابصرکم
روز و شب و گاه و بی‌گه آن ماه سما
پرسید کسی نشان ما زو عمدا
اکنون چه کنم به دیده بی دیدن یار
غمضت عینی فلم انظر الی احد
یک دم زدن از برم نمی‌بود جدا
گفتا چه کسست؟ او ز کجا ما ز کجا؟

پیر بزرگ بسیار گفتی: دل رفت و دوست رفت، ندانم که از پس دوست روم یا از پس دل؟

فلم ادر ای الظاعنین اشیع
فردا برود هر دو گرامی بدرست
گفتا به سرمّ ندا آمد که از پس دوست شو که عاشق را دل از بهر یافت وصال دوست باید، چون دوست نبود
دل را چه کند.

چون وصال یار نبود گو دل و جانم مباش
عین‌القضات همدانی نیز در آثارش از جمله نامه‌ها و تمهیدات به‌طور عملی و عینی «به خود اختصاص دادن» و
زمینه‌زدایی را به نمایش گذاشته است. او بسیاری از ابیات و عبارات ادبی را که هیچ‌گاه در مظنه تأویل عرفانی و
کلام رمزی نبوده است، به سوی جهانی تازه می‌کشاند و از بطن این سخنان کاملاً ادبی، لایه‌های معنایی تازه‌ای
بیرون می‌کشد (مجتبی، ۱۳۸۸: ۵۶).

چون مصطفی در راه مدینه می‌رفت و ابوبکر، به خارستان رسیدند، مصطفی (ص) را پای برهنه شده بود و بوبکر
او را در دوش گرفت. عوام پندارند که او را از آن رنجی بود؛ ندانند که تاریخ روزگار ابوبکر بود، مگر - والله
اعلم - در همه عمر خویش آن شادی ندیده بود. هیچ دانی که بوبکر آن ساعت وقت خویش را به انشاء کدام
بیت می‌گذرانید؟ بشنو! ارجو که بشنوی؛ اما تو را هنوز گوش عاشقان نیست، این چون شنوی؟

بانگ جوی مولیان آید همی
رود جیحون از نشاط روی دوست
بوی یار مهربان آید همی
خنگ ما را تا میان آید همی
دشت آمو با درشتی ریگ او
زیر پایم پرنیان آید همی
(همدانی، ۱۳۷۷: ۴۶۳-۴۶۴)

چنانکه پیداست در نظر عین‌القضات، این خواننده است که شعر را به تناسب شرایط روحی خود می‌تواند بر
خود عرضه کند و تفسیری تازه از آن ارائه دهد. اینکه بوی جوی مولیان رودکی که در قالب قصیده و با تکیه‌گاه
تاریخی خاصی، با داستان هجرت پیامبر و ابوبکر گره می‌خورد، یعنی زمینه‌زدایی کردن داستان و به خود
اختصاص دادن آن و به فهمی تازه و متفاوت از خود رسیدن.

۳- نتیجه‌گیری

در برآیندی کلی چنین می‌توان گفت که در هرمنوتیک گادامر، دور هرمنوتیکی و در هرمنوتیک ریکور، قوس
هرمنوتیکی، فرایند فهم را رقم می‌زند. گادامر و ریکور در بی‌توجهی به افق مؤلف با هم هم‌داستان‌اند؛ اما در

رویارویی با زمینه و افق متن و افق مفسر دو رویکرد متفاوت دارند. هرمنوتیک فلسفی گادامر، برپایه یک روند دوری و گفت‌وگوی دیالکتیکی میان مفسر و متن استوار است که در نهایت با امتزاج افق معنایی مفسر و متن به فهم متن می‌انجامد. درحالی‌که ریکور، فرایند فهم را در سیری غیرحلقوی و در مراحل سه‌گانه دنبال می‌کند؛ اما علاوه بر تفاوت بنیادین گادامر و ریکور در دوری و قوسی دانستن فرایند فهم، نکته مهم دیگر این است که تناظر سوژه (خواننده) - سوژه (متن) ای (امتزاج افقی) که گادامر در فرایند فهم قائل می‌شود نشان‌دهنده اهتمام ویژه وی به زمینه متن است. خواننده با توجه به زمینه و افق متن، اقدام به خوانش متن می‌کند. چنانکه از متنی با زمینه فلسفی، انتظار پاسخی تاریخی ندارد. بر این اساس، خوانش‌های متفاوت و متکثر صرفاً در زمینه‌ای انجام می‌پذیرد که متن به آن تعلق دارد؛ اما ریکور در مرحله سوم قوس هرمنوتیکی‌اش، گسستی که میان متن و زمینه پیدایش آن قائل می‌شود، به‌طور عملی راه را برای تفاسیر متنوع و متکثر برای هر متنی هموار می‌کند. در اینجا سوژکتیویسمی چهره می‌نماید که متن را به خدمت آنچه خاطرخواه اوست درمی‌آورد. درواقع، متن گویی در این مرحله دال‌های بی‌معنایی تلقی می‌شود که مفسر با مدلول‌هایی که به تناسب زمینه و افق جدید در آنها می‌آفریند، هم متن تازه‌ای خلق می‌کند و هم جهانی تازه به روی خود می‌گشاید. در میان متون عرفانی، و در آن دسته از متونی که از قصه و تمثیل و نماد بهره می‌گیرد، غالباً شاهد تحقق عینی سوژه کاربردی گادامری هستیم. اما در مقابل، پاره‌ای از متونی که محصول بی‌خویشتنی، وقت، حال، تجربه‌های درونی، زبان شخصی و... است، بیشتر شاهد گرایش به زمینه‌زدایی و رویکرد به خود اختصاص دادن ریکوری هستیم.

پی‌نوشت

۱. Application/ Anwendung در فارسی به اطلاق، کاربرد، کاربرد سوژه و... ترجمه شده است که ما در این میان، «سوژه کاربردی» را در مقایسه با دیگر ترجمه‌ها با تلقی گادامری مناسب‌تر دیدیم. بر این اساس، در ارجاع به متون یا مقالاتی که در آنها، این اصطلاح به کار رفته، احتمالاً به‌جای سوژه کاربردی از اطلاق یا کاربرد استفاده شده است.
۲. Appropriation در فارسی به از آن خود کردن، به خود تخصیص دادن... ترجمه شده است که ما در این میان، از «به خود اختصاص دادن» در این نوشتار استفاده کردیم.
۳. در داستان موسی و شبان در مثنوی، موسی و شبان به‌مثابه مفسری، تلقی خاصی از خدا دارند که متأثر از کتاب و سنت و با توجه به سوژه کاربردی و موقعیت هرمنوتیکی آنهاست؛ چنانکه در آغاز داستان، خداشناسی موسی در قالب اهل شریعت و تنزیه ظاهر می‌شود و در مقابل، تجربه و درک شبان از خدا متناسب با تلقی اهل تشبیه آشکار می‌گردد. اینچنین در آغاز داستان، موسی و شبان هریک در افق خود محصورند؛ اما در ادامه، ازطرفی رویارویی مؤاخذه‌گرایانه موسی با شبان و ازسوی دیگر، عتاب خداوند با موسی، هم شبان و هم موسی را در موقعیت هرمنوتیکی تازه‌ای قرار می‌دهد. به‌گونه‌ای که هر دو در نهایت، جمع دو افق تشبیه و تنزیه را به حقیقت نزدیک‌تر می‌یابند. امری که در پرتو گفت‌وگو حاصل شد (رک. بالو و حق‌جو، ۱۳۹۷).
۴. نگارنده در مقاله «از قوس هرمنوتیکی ریکور تا نوبت‌های سه‌گانه تفسیری میبیدی در کشف‌الاسرار» (بالو، ۱۳۹۵)، به تحلیل رویکرد تفسیری میبیدی در پرتو قوس هرمنوتیکی ریکور پرداخته است. از آن جمله اصطلاح به خود اختصاص دادن را در تناظری با نوبت سوم در تفسیر کشف‌الاسرار به‌طور مبسوط مورد شرح و بازخوانی قرار داده است.

منابع

۱. احمدی، بابک (۱۳۸۶). *ساختار و تأویل متن*، تهران: مرکز.
۲. اشمیت، لارنس کندی (۱۳۹۵). *جنبش‌های فکری دوران جدید (۱) هرمنوتیک*، تهران: نقش و نگار.
۳. بالو، فرزاد (۱۳۹۵). «از قوس هرمنوتیکی ریکور تا نوبت‌های سه‌گانه تفسیری میبیدی در کشف‌الاسرار»، *فصلنامه نقد و نظریه ادبی*، سال اول، دوره دوم، شماره پیاپی ۲، ۳۰-۵.
۴. بالو، فرزاد؛ حق‌جو، سیاوش (۱۳۹۷). «داستان موسی و شبان نمونه عینی تحقق امتزاج افق‌ها در تلقی گادامری»، *فصلنامه علمی - پژوهشی نقد ادبی*، سال ۱۱، شماره ۴۲، ۲۸-۷.
۵. پالمر، ریچارد (۱۳۸۴). *علم هرمنوتیک*، ترجمۀ محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
۶. حسنی، حمیدرضا (۱۳۹۳). *عوامل فهم متن*، تهران: هرمس.
۷. داونهاور، ب؛ پلاور، د. (۱۳۹۴). *پل ریکور*، ترجمۀ ا. توکلی شانديز، تهران: ققنوس.
۸. ریکور، پل (۱۳۸۶). *زندگی در دنیای متن*، ترجمۀ بابک احمدی، تهران: مرکز.
۹. سلیه، ر. (۱۳۸۲). «گفتگو با پل ریکور: فلسفه خرد هرمنوتیکی»، ترجمۀ ل. فخری، *بازتاب اندیشه*، (۴۲)، ۷۳-۷۲.
۱۰. شبستری، محمد (۱۳۷۵). *هرمنوتیک*، کتاب و سنت، تهران: طرح نو.
۱۱. کوزنزهوی، دیوید (۱۳۸۵). *حلقه انتقادی*، ترجمۀ مراد فرهادپور، تهران: روشنگران.
۱۲. گادامر، ه. گ (۱۳۸۲). *آغاز فلسفه*، ترجمۀ عزت‌الله فولادوند، تهران: هرمس.
۱۳. _____ (۱۳۸۶). *زبان به مثابه میانجی تجربه هرمنوتیکی*، در *هرمنوتیک مدرن گزینه جستارها*، ترجمۀ بابک احمدی و دیگران، تهران: مرکز.
۱۴. گروندن، ژان (۱۳۹۵). *درآمدی به علم هرمنوتیک فلسفی*، ترجمۀ محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: مینوی خرد.
۱۵. محبتی، مهدی (۱۳۸۸). «تأویل بی‌خویش‌نویسی: تحلیلی تازه از نگره‌های ادبی عین‌القضات همدانی»، *فصلنامه تخصصی نقد ادبی*، سال ۲، شماره ۳، ۷۲-۵۳.
۱۶. معین، بابک (۱۳۹۲). *چیستی ترجمه در هرمنوتیک*، تهران: سخن.
۱۷. میبیدی، احمد بن احمد (۱۳۷۱). *کشف‌الاسرار و عمده‌الابرار*: معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، تألیف ابوالفضل رشیدالدین المیبیدی، به سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
۱۸. نیوتون، ک. ام (۱۳۷۳). «هرمنوتیک»، *ارغنون*، ترجمۀ یوسف اباذری، سال اول، شماره ۴، ۲۰۲-۱۸۳.
۱۹. واعظی، احمد (۱۳۸۵). *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی.
۲۰. همدانی، عین‌القضات (۱۳۷۷). *نامه‌ها*، ج ۱، تصحیح علینقلی منزوی و عقیف عسیران، تهران: اساطیر.
21. Gadamer, Hans Gorg (2004). *Truth and Method*, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall continuum.
22. Kaplan, D. M (2013). *Ricoeur's Critical Theory*, Albany: State University of New York Press.
23. Kristensson Uggla, B. (2010). *Ricoeur, Hermeneutics and Globalization*, Continuum Studies in Continental Philosophy University of Tennessee at Martin, USA.
24. Lawn, Chris; Keane, Niall (2011). *The Gadamer Dictionary* A&C Black, Continuum International Publishing Group The Tower Building.
25. Mootz Francis, j. and Taylor, Georgeh (1996). *Gadamer and Ricoeur: Critical for Contemporary Hermeneutics* Continuum International Publishing Group.

26. Ricoeur (1991). *from text to action*. trans by Kathleen Blamey & J.B.Thompson.Evanston: Northwestern University Press.
27. Ricoeur, P. (1974). *The Conflict of Interpretation*, Trans by K. Mclaughling. Evanston: Northwestern University Press.
28. Rogers, W. E. (1994). *Intrepreting InterPretation*, State University of Pennsylvania USA.