

From the Horizon in Nietzsche's Notion to the Horizon in Gadamer's Notion to Thinking in Tales of Masnavi

Farzad Baloo* 

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

Abstract


Gadamer evaluates Nietzsche's perception of the horizon as it is not possible to go beyond that. In the Masnavi, tales such as "Discrepancies in the Shape of the Cell", and the story of "Johee, and that Child who Sang a Monody before his Father's Corpse", are examples of the realization of the horizon in Nietzsche's notion of it. Because in these anecdotes, characters are subdued by their own limited horizons. Gadamer, in contrast to Nietzsche, considers the historical movement of human life to be the fact that human horizons are fluid and open and vary according to different situations and circumstances. Accordingly, Gadamer, in his philosophical hermeneutics, knows the foundation of understanding as the interpreter's horizons and the horizons of the text. The realization of such a concept is objectively observable as an example in the story of Mosa and the Shepherd in Masnavi. At the beginning of the story, Mosa (the symbol of the Tanzieh) and the shepherd (the symbol of the Tashbih) are each on their horizon. But in continue, and with the dialogue between these two horizons, the horizon of the shepherd and the horizon of Mosa, we faced with open horizons and a new hermeneutical situation, which is the fusion of horizons of Tanziah and Tashbih in the Shepherd and Moses.

Keywords: Nietzsche, Gadamer, Closed Horizon, Fusion of Horizon, Masnavi.

* Corresponding Author: f.baloo@umz.ac.ir

How to Cite: Baloo, F. (2023). From the Horizon in Nietzsche's Notion to the Horizon in Gadamer's Notion to Thinking in Tales of Masnavi. *Literary Text Research*, 27(96), 149-171. doi: 10.22054/LTR.2021.44357.2749

از افق در تلقی نیچه‌ای تا افق در تلقی گادامری با تأملی در حکایت‌هایی از مثنوی معنوی

فرزاد بالو *  ID | دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران

چکیده

گادامر، در حقیقت و روش، تلقی نیچه از افق را محدود و بسته ارزیابی می‌کند که فراروی از آن امکان‌پذیر نیست. در مثنوی معنوی حکایت‌هایی چون «اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل» و «قصه جوحی و آن کودک که پیش جنازه پدر خویش نوحه می‌کرد» از نمونه‌های تحقق عینی افق در تلقی نیچه‌ای آن به حساب می‌آیند، چراکه در این حکایات، شخصیت‌ها مقهور افق‌های ذهنی و بسته خود هستند. گادامر برخلاف نیچه، حرکت تاریخی زندگی انسانی را دربردارنده این واقعیت می‌داند که افق آدمی سیال و گشوده است و با توجه به موقعیت‌ها و مناسبت‌های مختلف تغییر می‌یابد. بر این اساس، گادامر در هرمنوتیک فلسفی خود، بنیاد فهم را امتزاج افق مفسر و افق متن می‌داند. تحقق چنین مفهومی، به‌طور عینی و مصداقی در داستان موسی و شبان در مثنوی قابل مشاهده است؛ چنان‌که در آغاز داستان، موسی (نماد اهل تنزیه) و شبان (نماد اهل تشبیه) هر یک در افق بسته خود محصورند، اما در ادامه و با در گرفتن گفت‌وگو میان این دو افق -افق شبان و افق موسی- افقی گشوده و موقعیت هرمنوتیکی جدیدی شکل می‌گیرد که ماحصل امتزاج افق تشبیه و افق تنزیه در داستان شبان و موسی است.

کلیدواژه‌ها: نیچه، گادامر، افق بسته، امتزاج افق، مثنوی معنوی.

مقدمه

فیلسوفان برجسته‌ای در تاریخ قدیم و جدید فلسفه غرب سربرآورده‌اند، اما با وجود این، نیچه^۱ فیلسوفی متمایز از فیلسوفان پیش و پس از خود به‌شمار می‌آید. در سنت‌شکنی وی همین بس که با گزین‌گویی‌های خود در عرصه‌های خرد و کلان موضوعات بشری، طرحی تازه در تأملات فلسفی برانگیخت و با تسامح می‌توان گفت که نظام فلسفی وی در تاریخ فلسفه غرب، یکسره در نقد فیلسوفانی چون سقراط^۲، افلاطون^۳، ارسطو^۴، کانت^۵، هگل^۶ و... سامان یافته است. یکی از مفاهیم اصلی در هندسه معرفتی نیچه، مفهومی با عنوان «چشم-انداز»^۷ یا «افق»^۸ است. چشم‌اندازگرایی، یک پدیده معرفت‌شناسانه است و طیف وسیعی از عرصه معرفت‌شناسی، زیبایی‌شناسی و اخلاق را دربر می‌گیرد. بر پایه این مفهوم، هر انسانی مطابق با «چشم‌انداز» یا «افقی» که در آن به‌سر می‌برد، تلقی و تفسیری از معرفت‌شناسی، زیبایی، اخلاق و... دارد. از این رو، حقیقت تنها در حصار چشم‌انداز و افق بسته معنا پیدا می‌کند. به سخن دیگر، چیزی به نام حقیقت وجود ندارد، هر چه هست تأویل‌ها و تفسیرهای ماست و این تأویل‌ها و تفسیرها خود ریشه در چشم‌اندازها و افق‌های آدمی دارد. تأثیرپذیری فهم ما از چشم‌انداز، قرابت نزدیکی با فهم و مفاهیمی چون پیش‌دید و پیش‌ساختار در تلقی‌هایدگری آن دارد.

گادامر^۹، برجسته‌ترین شاگرد هایدگر^{۱۱} و واضع هرمنوتیک فلسفی، کانونی‌ترین مفهوم هرمنوتیکی خود را با اصطلاح «امتزاج افق‌ها»^{۱۲} تحقق بخشیده است. در نظر وی هنگام خوانش متن، گفت‌وگویی میان مفسر (خواننده) و متن صورت می‌گیرد و گفت‌وگو میان

1. Nietzsche, F.

2. Socrates

3. Platon

4. Aristotle

5. Immanuel, K.

6. Hegel, G.

7. Perspective

8. horizon

۹. چشم‌انداز یا منظر در تلقی نیچه‌ای، در حقیقت و روش گادامر به افق تعبیر شده است (Gadamer, 2004: 302).

10. Gadamer, G.

11. Heidegger, M.

12. Fusion of horizons

افق معنایی متن و افق معنایی مفسر یا تأویل‌کننده به معنای آمیزش این دو افق یا امتزاج عصر نگارش متن و زمان حاضر است. تردیدی نیست که لزوم چنین آمیزشی، داشتن افقی باز و گشوده از سوی مخاطب است.

گادامر در کتاب معروفش «حقیقت و روش» فرآیند آمیزش افق میان مفسر و متن را از آغاز تا پایان تبیین و تحلیل می‌کند. این پژوهش می‌کوشد تا با الهام از تلقی نیچه و گادامر از اصطلاح «افق» و کاربرست آن در تحلیل متن، افقی تازه در خوانش متون ادبی بگشاید.

۱. پیشینه و روش پژوهش

با توجه به بررسی‌های انجام شده پژوهشی با عنوان پژوهش حاضر صورت نگرفته است. در بحث مبانی نظری این مطالعه، اما دو مقاله با پژوهش حاضر ارتباط پیدا می‌کند، یکی مقاله «افق فهم در آئینه فهم افق» از واعظی و فاضلی (۱۳۹۰) که در این پژوهش به طرح و شرح مبانی نظری مفهوم افق در اندیشه نیچه، هوسرل، گادامر و هایدگر پرداخته‌اند. در این جستار، اشاره بسیار کوتاه و گذرایی هم از دیدگاه گادامر به افق در تلقی نیچه‌ای شده است؛ بدون شرح و بسط مطلب. دیگری، مقاله «دیالوگ، دیالکتیک، امتزاج افق‌ها» از همان نویسندگان (۱۳۸۹) است که به‌طور خاص به دیالکتیکی بودن فهم در هرمنوتیک فلسفی و درهم-آمیختگی افق مفسر و افق متن اشاره شده است.

آنچه پژوهش حاضر را با دیگر پژوهش‌های موجود متمایز می‌کند، کاربرست تطبیقی افق در تلقی نیچه‌ای و افق در تلقی گادامری آن است که تاکنون در هیچ اثر ادبی کلاسیک و مدرن فارسی مورد استفاده قرار نگرفته است.

پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با الهام از افق در اندیشه نیچه و گادامر به طبقه‌بندی و تحلیل پاره‌ای از داستان‌های مثنوی از این حیث می‌پردازد.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. افق در اندیشه نیچه

چنان‌که پیشتر ذکر شد، یکی از مفاهیم بنیادین در نظام فلسفی نیچه، مفهوم «چشم‌انداز» است. گادامر در «حقیقت و روش» از این اصطلاح با عنوان افق یاد کرده است. گادامر در عین حال که نقد نیچه را بر عینیت تاریخ‌نگارانه می‌پذیرد و امکان انتقال مفسر به افق گذشته منعل از زمان حال را ناممکن می‌داند، اما با این وجود، مفسر را یکسره مقهور چشم‌انداز و افق ذهنی

خود می‌داند؛ به گونه‌ای که امکان بسط و تغییر و رهایی از آن افق امکان‌پذیر نیست. از این رو، گادامر تلقی نیچه از افق آدمی به افق بسته را یک تلقی رمانتیکی، یک رؤیای رابینسون کروزوئه‌ای، داستان یک جزیره غیر قابل دسترس و ... می‌داند (Gadamer, 2004: 303). در ادامه، به تبیین و تحلیل چشم‌انداز/افق در تلقی نیچه‌ای آن با تأمل در آثار نیچه پرداخته خواهد شد تا تصویر روشن‌تری از آنچه را گادامر در باب افق در اندیشه نیچه گفته است، پدیدار شود.

نیچه در برابر افلاطون و گرایش پس از وی - که بر قطعیت و یگانگی حقیقت در تفکر متافیزیکی استوارست - چشم‌اندازگرایی را مطرح می‌کند. او هر نوع عقلانیت و دیدن و دانستن را از چشم‌اندازی خاص می‌داند و برای حقیقتی که فراسوی چشم‌اندازها به‌عنوان امری مستقل، معنا داشته باشد، اعتباری قائل نمی‌شود. برعکس، تنها قطعیت و حقیقت در نگاه وی، چشم‌انداز بودن چشم‌انداز است. جالب اینجاست که سوژه دکارتی (فاعل شناسا)، خرد ناب کانتی و روح مطلق هگلی را نیز در زمره میراث متافیزیکی افلاطونی قرار می‌دهد و این‌گونه بر آن‌ها می‌تازد:

«پس سروران فیلسوف‌ام! ازین پس خود را بهتر بیایم در برابر آن افسانه خطرناک مفهومی دیرینه که یک سوژه شناسنده ناب بی‌خواست بی‌درد بی‌زمان فرامی‌نهد؛ پرهیزیم از دام-های مفهوم‌های ناهمسازی، همچون خرد ناب، روحیت مطلق، دانش در ذات خویش. این‌ها همواره از ما انتظار اندیشیدن به چشمی را دارند که هرگز اندیشیدنی نیست؛ چشمی که نگاه‌اش به هیچ‌سو نگراید و از نیروهای کوشا و تفسیرگر در آن نشانی نباشد؛ یعنی، نیروهایی که از راه آن‌ها دیدن همواره چیزی دیدن می‌شود که این چشم‌داشته‌اش است پوچ و بی‌معنا از چشم. دیدن، یعنی از چشم‌انداز دیدن و بس. «دانستن»، یعنی از چشم‌انداز دانستن و بس» (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۵۷).

بنابراین به‌نوعی می‌توان گفت که چشم‌اندازگرایی و نسبیت‌گرایی نیچه‌ای در برابر دگماتیسم قیام می‌کند و به جهان به‌دور از هر امر مطلق می‌نگرد (Wardell, 2007: 24). از آنجا که افلاطون به رسیدن به حقایق مطلق -روح و خیر- باور دارد، نیچه چنین تلقی‌ای را برابر با واژگون کردن حقیقت و نادیده پنداشتن چشم‌انداز به مثابه شرط مقوم و اساسی تمامی زندگی می‌داند: «بی‌گمان سخن گفتن از روح و از خیر به شیوه افلاطون، واژگون کردن حقیقت و انکار چشم‌انداز، شرط اساسی تمامی زندگی است» (نیچه، ۱۳۷۵: ۲۰-۲۱).

برخلاف افلاطون که به بی‌طرفی و عدم محدودیت عقل باور داشت، نیچه بی‌طرفی عقل را رد می‌کند و آن را در حصار چشم‌انداز محدود می‌داند: «عقل آدمی نمی‌تواند خود را از چشم‌انداز خودش، چشم‌اندازی که تنها از آن اوست، نبیند» (نیچه، ۱۳۷۷ الف: ۳۷۴). نیچه در این راستا، آشکارا در «حکمت شادان» به زاویه دید (افق)، رصد کردن آدمی به موضوعات از زاویه دید (افق) خود، بسته بودن زاویه دید (افق)، عدم کشف نظرگاه‌های دیگران و ... اشاره می‌کند: «چون اندیشه آدمی در جریان تحلیل‌ها هرگز نمی‌تواند از مشاهدات و تجربیات و نگرش به موضوع از دیدگاه خویش اجتناب کند و «تنها» از آن دیدگاه می‌توان به مسائل نظر کند. ما فقط با زاویه دید خود می‌توانیم نگاه کنیم. جست‌وجو برای کشف نظرگاه‌ها و ادراکات ممکن دیگر، کوشش و تلاشی مذبحانه است» (نیچه، ۱۳۷۷ الف: ۳۷۴).

در نظر نیچه، بنیاد زندگی براساس چشم‌اندازها و جهان‌نمودار استوار است و حقیقت نیز جز چشم‌اندازها و جهان‌نمودار واقعیت خارجی ندارد؛ به تعبیر دیگر، اگر حقیقتی وجود دارد در همین چشم‌اندازها وجود دارد: «اینکه حقیقت از نمود ارزشمندتر است، جز یک پیش‌داوری اخلاقی نیست و این فرضی است که کمتر از هر فرض دیگر در جهان اثبات شده است. بیایید تا این اندازه انصاف دهیم که زندگی در میان نمی‌توانست بود، مگر براساس ارزیابی‌ها و نمودهای چشم‌اندازی و اگر بخواهید با شور و شوق اخلاقی و خامی برخی فیلسوفان «جهان‌نمودار» را یکسره از میان بردارید - و گیرم که شما در این کار کامیاب نیز بشوید - در این صورت از «حقیقت» شما نیز چیزی برجای نخواهد ماند» (همان: ۷۵-۷۶).

بنابراین در نظر نیچه، حقیقت به‌عنوان امری مفروض و ثابت در خارج وجود ندارد. هرچه هست، محصول چشم‌اندازست. از آنجا که چشم‌اندازهای مختلف وجود دارد، پس به‌جای حقیقتی واحد، حقیقت‌ها وجود دارد و در نهایت، نتیجه چنین تلقی‌ای از حقیقت را عدم وجود حقیقت نتیجه می‌گیرد: «چند نو چشم وجود دارد. حتی ابوالهول چشم دارد و در نتیجه، چند نوع حقیقت هست و در نتیجه، هیچ حقیقتی در کار نیست» (نیچه، ۱۳۷۷ الف: ۲۷۰).

نیچه در «رساله در باب حقیقت و دروغ در مفهومی غیراخلاقی» به پرسش‌هایی معرفت‌شناسانه در باب ماهیت حقیقت و زبان و چگونگی ارتباط آن‌ها با شکل‌گیری مفاهیم می‌پردازد. وی در نقد نگرش‌های معاصر به حقیقت و مفاهیم می‌نویسد: «حال اجازه دهید

به طور اخص، شکل گیری مفاهیم را مورد بررسی قرار دهیم، هر واژه‌ای بی‌درنگ به یک مفهوم بدل می‌شود، آن هم دقیقاً بدین سبب که قرار نیست در مورد تجربه یکتا و به تمامی خاص و آغازینی که اصل و منشا آن واژه بوده است، نقش یک یادآور را ایفا کند، بلکه هر واژه بدین دلیل به یک مفهوم بدل می‌شود که باید به طور همزمان با تعداد بی شماری از موارد کم و بیش جفت و جور شود- یعنی مواردی که به زبان صاف و ساده، هرگز برابر نیستند و بنابراین، در کل نابرابرند. هر مفهومی برخاسته از برابر دانستن چیزهای نابرابر است» (نیچه، ۱۳۸۳: ۱۲۵).

و سرانجام به این تعریف از حقیقت می‌رسد که: «حقیقت چیست؟ سپاه متحرکی از استعاره‌ها، مجازهای مرسل و انواع و اقسام قیاس به نفس؛ در یک کلام، مجموعه‌ای از روابط بشری که به نحوی شاعرانه و سخنورانه تشدید و دگرگون و آرایش شده است و اکنون، پس از کاربرد طولانی و مداوم، در نظر آدمیان امری ثابت و قانونی و لازم‌الاتباع می‌نماید. حقایق، توهمات هستند که ما موهوم بودنشان را از یاد برده‌ایم، استعاره‌هایی هستند که از فرط استعمال فرسوده و بی‌رمق گشته‌اند، سکه‌هایی که نقش آن‌ها ساییده و محو شده است و اکنون دیگر فقط قطعاتی فلزی محسوب می‌شوند و نه سکه‌هایی مضروب» (همان: ۱۲۵). و تا آنجا پیش می‌رود که در «انسانی زیاده انسانی» ریاضیات و استقرا منطقی را ابداعات انسانی می‌داند و هیچ چیز در جهان واقع را با آن‌ها در تطابق نمی‌بیند (نیچه، ۱۳۸۷: ۸۵).

از این رو، به باور نیچه، فهم بشر محدود به قالب‌هایی هستند که به نام نظرگاه‌اند. «همه هستی، هستی تفسیر شده است. هیچ شیء فی‌نفسه و هیچ علم مطلق وجود ندارد. خصلت هستی، خصلت دیدگاهی و فرب‌انگیز است؛ به همین منوال، چیزی به نام رویداد فی‌نفسه نیز وجود ندارد. آنچه رخ می‌دهد، گروهی از پدیدارهاست که یک موجود تفسیرگر آن‌ها را برگزیده و فراهم آورده است. بدین قرار نیچه به این نتایج می‌رسد: اولاً هیچ درک حقیقی از هستی قائم به ذات وجود ندارد؛ ثانیاً، معرفت‌شناسی ناممکن است» (یاسپرس^۱، ۱۳۸۳: ۴۵۲). به تعبیر دیگر، در نظر نیچه، «حقیقت شونند است: این ماییم که آن را به هستی بدل می‌کنیم و الگوهای پایدار ذهن خویش را روی شونند بار می‌کنیم. بر این اساس، نیچه بر آن است که حقیقت مطلق در کار نیست. مفهوم حقیقت مطلق بر ساخته فیلسوفان است که از

1. Jaspers, K.

عالم شوند، ناخرسندند و در پی یافتن جهان پایدار هستی‌اند» (کاپلستون^۱، ۱۳۶۶: ۳۹۸ و ۳۹۹).

در گستره‌ای وسیع‌تر، نیچه بر این باور است که «ارزش‌گذاری‌ها و افق‌های فرهنگی و تاریخی در عرصه‌های مختلف فردی، اجتماعی، سیاسی و... بر پایه چشم‌اندازها و افق‌های فرهنگی و تاریخی استوارست؛ هر ارزش‌گذاری از چشم‌انداز معینی صورت می‌گیرد: چشم-انداز حفظ و بقای فرد، یک جماعت، یک نژاد، یک دولت، یک کلیسا، یک ایمان، یک فرهنگ» (نیچه، ۱۳۷۵: ۲۲۰ و ۲۲۱).

جالب اینجاست که اغراض شخصی و منافع انسانی در نظر نیچه، خود خالق چشم‌اندازی هستند که آدمی از آن چشم‌انداز به تفسیر جهان می‌پردازد: «این نیازهای ماست که جهان را تفسیر می‌کند، کشش‌های ما و له و علیه‌های آن‌ها. هر کششی نوعی از تمنای فرمانروایی است، هر کششی چشم‌انداز خویش را دارد که در طلب آن است که همه کشش‌های دیگر را وادار کند که آن را همچون هنجاری بپذیرند» (نیچه، ۱۳۷۷ الف: ۳۹۱ و ۳۹۲).

از این روست که نیچه در «چنین گفت زرتشت» میل و اشتیاق را اساسی‌تر از ارزش ذاتی و فی‌نفسه اهداف می‌داند: «تاکنون هزار غایت در میان بوده است؛ زیرا هزار ملت در میان بوده است. آنچه هنوز در میان نیست بندی است برای این هزار گردن. آنچه در میان نیست یک غایت است. بشریت را هنوز غایتی نیست» (نیچه، ۱۳۸۷: ۷۲).

نیچه -برخلاف هرمنوتیسین‌های کلاسیک- در باب تفسیر هم بر این باور است که تفسیر کشف معنی نیست، بلکه وارد کردن معنا در شیء است. وقتی شیئی مورد تفسیر واقع می‌شود، معنا از آن استخراج نمی‌شود، بلکه بر آن وارد می‌شود. جهان بدون تفسیر، انسانی فاقد معناست، نه اینکه معنا در ذات آن مخفی باشد (صانعی، ۱۳۸۶: ۲۶۸). بر این اساس، مقولاتی چون علم، هنر، مذهب و ... را برساخته‌های ذهن آدمی می‌داند: «انسان در اشیا هیچ چیز نمی‌یابد، جز آنچه خود در آن‌ها نهاده است: آنچه می‌یابد، علم نام می‌گیرد؛ آنچه نفوذ می‌دهد: هنر، مذهب، عشق، غرور» (نیچه، ۱۳۷۷ الف: ۴۷۷ و ۴۸۸).

ریکور^۲، نیچه را در شمار نمایندگان هرمنوتیک بدگمانی قرار می‌دهد که به معنای بی‌واسطه بی‌اعتمادند (گروندن^۳، ۱۳۹۵: ۳۳). در نظر ریکور، نیچه بر آن بود که به آگاهی

1. Copleston, F.
2. Ricœur, P.
3. Grondin, J.

اولیه نمی‌توان اعتماد کرد و در هر آگاهی، ظاهری فریب و مغلطه وجود دارد و رسالت مفسر آن است که با نقد و تأویل دقیق بر این آگاهی کاذب چیره شود و حقیقت نهفته در پسِ نمادها و پدیده‌های سطحی و آگاهی‌های کاذب را آشکار سازد (واعظی، ۱۳۸۵: ۳۵۹).

۲-۱-۱. حکایت اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل نمونه تحقیق عینی افق در تلقی نیجه‌ای آن

مولانا در دفتر سوم «مثنوی» و به مناسبت داستان «موسی و ساحران» اشاره می‌کند که اختلاف میان ادیان و مذاهب و نحله‌های مختلف از تفاوت در نظرگاه (چشم‌انداز) ناشی می‌شود:

از نظرگاه هست ای مغز وجود اختلاف مؤمن و گبر و جهود
(زمانی، ۱۳۷۹، دفتر سوم: ۱۲۵۸)

وی که در مثنوی همواره برای طرح بنیان‌های نظری اندیشه خود از تمثیل و قصه بهره می‌گیرد در تبیین این اختلاف نظر در میان مردم - که در واقع، یک تحلیل معرفت‌شناختی از نزاع میان مکاتب و مذاهب در پهنه گیتی است - از تصویری حسی مدد می‌گیرد و در قالب تمثیل مطرح می‌کند تا این مفهوم مجرد و انتزاعی را برای افهام عموم قابل فهم نماید. بر این اساس، حکایت «فیل در خانه تاریک» را به عنوان مثال می‌آورد: «در حکایت تمثیلی «اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل»، «پیل» کنایه از حقیقت مطلق (= ذات بی‌چون الهی) و «تاریکی» کنایه از این دنیا است؛ زیرا در این دنیا، آدمی در لایه‌های بی‌شماری از حجاب‌ها و پرده‌های ساتر محسوسات پوشیده شده است و عقل و روح او نیز در زندان حواس و «دست‌سایندگان بر اندام پیل» کنایه از کسانی است که می‌کوشند حقیقت مطلق را با مقیاس‌های محدود و نارسای عقلی و تجربی خود بشناسند. حکیمان و متکلمان و فیلسوفان و عالمان و... هر یک برای شناخت حقیقت، مدعی روشی هستند، اما همه این روش‌ها و مذاهب‌ها وافی به مقصود نیست، بلکه هر یک جلوه‌ای از حقیقت مطلق را نمایانده‌اند» (زمانی، ۱۳۷۹، دفتر دوم: ۳۱۲)؛ بنابراین، این حکایت تمثیلی که پیش از این نیز در آثار صوفیه کانون توجه بوده، درباره اختلاف نظر کسانی است که پیل (حقیقت مطلق) را در خانه‌ای تاریک (دنیا) لمس کردند و هر یک در باب چگونگی اندام و شکل پیل (حقیقت مطلق) نظری مخالف اظهار کردند.

آن یکی را کف به خرطوم افتاد گفت
 آن یکی را دست بر گوشش رسید آن
 آن یکی را کف چو بر پایش بسود
 آن یکی بر پشت او بنهاد دس
 همچین هریک به جزوی که رسید
 فهم آن می کرد هر جا می شنید
 همچون ناودان است این نهاد
 بر او چون باد بیزن شد پدید
 گفت: شکل پیل دیدم چون عمود
 گفت: خود این پیل چون تختی بُدست
 (زمانی، ۱۳۷۹، دفتر دوم: ۱۲۶۶-۱۲۶۲)

در نظر مولانا در تاریکی دنیای حس و با حواس ظاهری، اختلاف نظر آدمیان در باب آنچه مدرکات انسانی است، اجتناب ناپذیر می نماید، اما آیا این اختلاف نظر از تعدد و تکثر در اشکال پیل ناشی می شود یا به امر دیگری برمی گردد؟ اینجاست که مولانا تفاوت را در نظرگاه‌های افراد ارزیابی می کند، نه در شکل پیل؛ «چراکه تنوع منظرها، تنوع منظورها را در پی خواهد داشت» (سروش، ۱۳۷۸: ۱۵). چنان که روشن است در اندیشه مولانا، اختلاف مسلمانان، ادیان و مذاهب دیگر، صرفاً در چشم‌اندازهای مختلفی است که به حقیقت دارند:

از نظر گه گفت‌شان شد مختلف آن یکی دالش لقب داد، این الف!
 (همان: ۱۲۶۶)

طرفه اینکه قرن‌ها پیش از نیچه (۱۹۰۰-۱۸۴۴)، مولانا اصطلاح «نظر گاه» را در تبیین نسبی بودن امر شناخت مطرح کرده است که با تعبیر «چشم‌انداز» نیچه قرابت معنایی و مفهومی بسیار نزدیک دارد؛ چراکه نیچه نیز فهم آدمی را محصول چشم‌اندازهایی می‌داند که به یک پدیده دارد.

در یک برآیند کلی می‌توان گفت که این داستان بر دو مبنای معرفت‌شناختی استوار است:
 ۱- هیچ کس (یا گروهی) نمی‌تواند مدعی آن باشد که به حقیقت تام و تمام در حوزه‌ی شناخت دست یافته است.

۲- شناخت آدمیان از حقیقت نسبی است. به تعبیر دیگر، تمامی انسان‌ها در عرصه معرفت و شناخت، تحت تأثیر چشم‌انداز و افق زیسته خود قرار دارند. افق بسته از این حیث که با مطالعه تاریخ بشر درمی‌یابیم که قاعده در میان پیروان مذاهب و فرق مختلف بر این قرار بوده است که از تولد تا مرگ همچنان در باور به یک مذهب یا مکتب خاص زیسته‌اند. اگر

بگذریم از استثناهایی که تغییر مذهب یا مکتب داده‌اند - که استثنا قاعده را نفی نمی‌کند - می‌بینیم که بسیاری از بزرگان غرب و شرق، کسانی چون دکارت و غزالی نیز پس از همه تلاش و تکاپوها همچنان به مذهب یا مکتب پیشین خود وفادار مانده‌اند.

هیگ^۱ تفسیری از این حکایت مطرح می‌کند که به افق در تلقی نیچه‌ای آن نزدیک می‌شود: «این تمثیل تنها تا جایی که انسان بیش از آنچه از طرح آن مورد نظر است، راجع به آن فکر و اندیشه نکند، مفید و قابل بهره‌برداری است. به عنوان مثال، آن آدم‌های کور هر کدام به یک بخش یا قسمت از بدن فیل دست می‌زنند، اما وقتی یک مسلمان از الله، نازل کننده قرآن، سخن می‌گوید و با اینکه یک نفر هندو از برهمن به عنوان یک آگاهی یا هوشیاری بی‌انتهای فراشخصی سخن به میان می‌آورد، آنان به دو «بخش یا جزء» مختلف از واقعیت ارجاع نمی‌دهند، بلکه از دو راه و شیوه گوناگونی حرف می‌زنند که از آن راه‌ها، واقعیت (حقیقت) بی‌کران الاهی به وسیله ذهنیت‌های مختلف بشری که به واسطه قالب‌های عقلانی و تکنیک‌های عبادی مختلف شکل گرفته و به نوبه خود آن قالب‌ها و تکنیک‌ها را شکل داده‌اند، مورد تفکر و تجربه قرار گرفته‌اند» (هیگ، ۱۳۷۸: ۱۷۰).

باری مولانا با چنین پیش فرضی به تفسیرهای متفاوتی که از خدا در سنت ایرانی - اسلامی (از سوی فلاسفه، متکلمان و...) وجود دارد، اشاره می‌کند و هر یک را واجد حظ و بهره‌ای از حقیقت می‌داند (زمانی، ۱۳۷۹، دفتر دوم: ۲۹۹۷-۲۹۲۳). چنان‌که اهل تنزیه و اهل تشبیه در قلمرو فرهنگ و تمدن اسلامی که هر یک مطابق با چشم‌انداز و افق خود تلقی و تفسیری از خدا دارند و از آن سخن می‌گویند. مولوی در همین باره می‌سراید:

از تو ای بی‌نقش با چندین صورت	هم مشبه هم موحد خیره‌سر
گه مشبه را موحد می‌کند	گه موحد را صورت ره می‌زند
گه تو را گوید ز مستی بوالحسن	یا صغیر السن یا رطب البدن
گاه نقش خویش ویران می‌کند	از پی تنزیه جانان می‌کند

(همان: ۶۰-۵۷)^۲

1. John, H.

۲. به شواهد مقاله حاضر می‌توان نمونه‌های دیگری نیز افزود: از جمله حکایت «قصه جوحی و آن کودک که پیش جنازه پدر خویش نوحه می‌کرد». در این قصه‌ها زبان پسرکی به نام جوحی، شاهد طرح چشم‌انداز و افق بسته‌ای هستیم

۲-۲. افق در اندیشه گادامری

«افق» در اندیشه گادامر، مفهومی اساسی است که مشروط بودن فهم و تفسیر به زمینه و موقعیت هرمنوتیکی مفسر را نشان می‌دهد. گادامر، ضرورت طرح مفهوم دیگری را در کنار «موقعیت هرمنوتیکی» مطرح و از آن به «افق» تعبیر می‌کند. او در تعریف این اصطلاح می‌نویسد: «افق، قلمرو دیدی است که هر چیزی را شامل می‌شود که می‌تواند از نظرگاه خاص قابل مشاهده باشد» (Gadamer, 2004: 301) و بلافاصله در ادامه از امکان گسترش افق و گشوده بودن ذهن به سوی افق‌های تازه سخن می‌گوید (Ibid: 301).

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 به نظر 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 (کوزنزهای، ۱۳۸۵: ۱۶۵ و ۱۶۶).

گادامر در «حقیقت و روش» و 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 (302: Gadamer, 2004). گادامر در در مواجهه سلبی با رویکرد نیچه به افق بر این عقیده است که «همان‌طور که فرد هرگز به سادگی و تنهایی فرد نیست، چراکه همیشه در درک با دیگران است که فردیت پیدا می‌کند، بنابراین، افق بسته هم که قرار است یک فرهنگ را محصور تصور بکند، امکانی برای تحقق پیدا نمی‌کند. حرکت تاریخی زندگی انسانی در بردارنده این واقعیت است که هرگز به هیچ یک از افق‌ها وابسته نیست و از این رو، هرگز نمی‌تواند یک افق واقعاً بسته داشته باشد، بلکه افق، همزمان که ما حرکت می‌کنیم با ما حرکت می‌کند. افق برای فردی که در حال حرکت است، تغییر می‌کند» (Ibid: 302). به سخن دیگر، گادامر «به‌ویژه نسبت به این تصور نیچه معترض است که گذشته تاریخی

که مطابق با زیست‌جهان این پسرک فقیر انجام می‌گیرد؛ چنان‌که حتی اصرار پدر برای اصلاح نظر پسر ره به جایی نمی‌برد (زمانی، ۱۳۷۹، دفتر دوم: ۳۱۱۶-۳۱۲۸). همچنین می‌توان به حکایت‌هایی چون: «زیافت تأویل رکیک مگس» (زمانی، ۱۳۷۹، دفتر اول: ۱۱۱۴-۱۰۸۹) و «ماجرای نحوی و کشتیان» (همان: ۲۸۳۵-۲۸۴۰) و... اشاره کرد.

از اعصاری تشکیل می‌شود که هر یک افق عینی خاص خود؛ یعنی نظام ادراکی خاص خود را دارد و هر یک دربرگیرنده اعتقادات ویژه‌ای است که کنش مردمان را هدایت می‌کنند» (کوزنزهوی، ۱۳۸۵: ۲۹۳ و ۲۹۴). بنابراین، با نیچه هم‌داستان نیست که فهم را یکسره مقهور چشم‌انداز و افق ذهنی مفسر بداند؛ آن‌چنان که گویی هیچ خلاصی از آن امکان‌پذیر نیست و موضوع شناسایی نمی‌تواند در این چشم‌انداز تغییر ایجاد کند (واعظی، ۱۳۸۵: ۲۴۹ و گروندن، ۱۳۹۵: ۱۸۷). با این حال، گادامر چون نیچه رد می‌کند که انتقال آدمی به درون افق گذشته می‌تواند یا با کنار نهادن علایق خود همراه باشد (کوزنزهوی، ۱۳۸۵: ۲۹۴).

گادامر از دو افق -افق درونی^۱ و افق بیرونی^۲- سخن می‌گوید. در توضیح باید گفت از یک‌سو، گذشته همواره بر مبنای زمان حال و موقعیت هرمنوتیکی مفسر و پیش‌داوری‌های او تفسیر می‌شود. این پیش‌داوری‌ها «افق درونی» فهم‌اند. همچنین خود موقعیت حال حاضر تحت تأثیر سنتی 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 انجام می‌شود 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 یک‌سو و تاریخی بودن فهم از سوی دیگر، موجب می‌شود که گادامر به جای فهم برتر از فهم متفاوت سخن بگوید: «اگر اساساً می‌فهمیم کافی است که بگوییم ما به طریقی متفاوت می‌فهمیم» (296: Gadamer, 1976). از این رو، گادامر در «حقیقت و روش» و در مقابل افق بسته نیچه‌ای از «امتزاج افق‌ها» سخن می‌گوید. بنیاد «امتزاج افق‌ها» بر پایه گفت‌وگوی 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^۳ 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

1. hermeneutical situation

2. horizon internal

3. horizon external

با فهم قبلی او از وضعیت خودش آمیخته و همراه است؛ یعنی به زمینه و شرایط تاریخی خاص خود و به علائق و انگیزه‌هایی معینی بستگی دارد. چیزی که هست علائق نیز خود در فرآیند تفسیر تغییر می‌یابند و به اصلاح و تعدیل می‌شوند. از این رو، به باور او، فهم به صورتی اجتناب‌ناپذیر، تاریخی است و فرد هرگز از موقعیت تاریخی‌اش رهایی نمی‌یابد؛ چراکه پیش‌داوری‌های ما سخت گره خورده 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 به سوی آینده‌ای که بر آن کنترلی ندارد (پالمر^۲)، تأثیر تاریخ و سنت و تفاسیری قرار دارد که مفسر در آن قرار گرفته است (واعظی، ۱۳۸۹: ۲۵۸).

منظور از تاریخ‌مندی فهم در اینجا، زمان‌مندی آن است؛ یعنی، نگرستن به هستی در فرآیند گذشته، حال و آینده (Gadamer, 2004: 289-290). با توجه به دیدگاه گادامر، پیش‌داوری‌های هر کس متأثر از موقعیت زمانی، تاریخی، سنتی و زبانی اوست و هر کس افقی خاص خود و متمایز با دیگران دارد. پرواضح است که متن نیز افق معنایی خاصی دارد و زمانی می‌توان معنای متن را دریافت که پرسشی را دریابیم که متن پاسخگوی آن است (Ibid: 363). پس در برآیندی کلی، سه رکن اصلی در گفت‌وگو وجود دارد: گوینده، متن و موضوعی که درباره آن گفت‌وگو صورت می‌گیرد. در یک گفت‌وگوی موفق، آن‌ها (خواننده و متن) هر دو تحت نفوذ حقیقت آن موضوع قرار می‌گیرند و بدین ترتیب در یک توافق جدید، نسبت به یکدیگر متعهد می‌شوند (بلاشیر^۳)، (۱۳۸۰: ۵۶). در واقع، خواننده و متن هر یک جهانی دارند که می‌توانند جهان خود را برای دیگری بکشایند. این امر از طریق گفت‌وگو حاصل می‌شود. امکانی منحصر به فرد و مستلزم نوع خاصی از ادعای حقیقت که گادامر به علوم انسانی نسبت می‌دهد (بیورن ت^۴)، (۱۳۹۳: ۳۷).

-
1. Prejudice
 2. Palmer, R.
 3. Blaischer, Y.
 4. Bjorn, T.

۲-۲-۱. داستان موسی و شبان؛ تحقق افق گشوده در تلقی گادامری آن^۱

در این داستان، موسی و شبان به مثابه 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 در مقابل، تجربه و درک شبان از خدا متناسب با تلقی اهل تشبیه آشکار می‌شود. این چنین در آغاز داستان، موسی و شبان هر یک در افق خود محصورند. اما در ادامه، مواجهه مؤاخذه‌گرایانه موسی با شبان از یک سو 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.

۲-۲-۱-۱. موقعیت هرمنوتیکی و افق شبان در آغاز گفت‌وگو

در آغاز داستان، نوع مواجهه و مناجاتی که شبان با خداوند دارد، یادآور اهل تشبیه در تاریخ تمدن و فرهنگ اسلامی است. 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 صبغه‌ی تشبیه می‌بخشد» (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۵۹). چنان‌که از ظاهر داستان پیداست، شبان براساس افق و زیست‌جهان خودش، تصویر و تعریفی ناقص و ناراسا از خداوند ارائه می‌دهد. «شبان تقرب و اتصال با خداوند را تجربه کرده، اما صورت‌بندی خوبی از تجربه‌ی خویش ارائه نمی‌دهد» (سروش، ۱۳۸۳: ۱۰۱). به تعبیر دیگر، مواجهه شبان با خداوند تحت تأثیر افق درونی و بیرونی خودش برای خداوند تشخیص‌قایل می‌شود و خدا را در هیأت انسانی می‌انگارد و احساس و تجربه‌ی خود را با زبانی عوامانه و عاشقانه بیان می‌دارد؛ به سخن دیگر، در اینجا شبان، تلقی و تفسیر از خدا را مطابق با موقعیت هرمنوتیکی و علایق و انتظارات خود به عنوان اهل مشبهه انطباق می‌دهد:

تو کجایی تا شوم من چاکرت	چارقت دوزم کنم شانه سرت
جامه‌ات شویم شپش‌هایت کشم	شیر پیشت آورم ای محتشم
دستکت بوسم بمالم پایکت	وقت خواب آید برویم جایکت

۱. ر. ک به مقاله «داستان موسی و شبان نمونه‌ی عینی تحقق امتزاج افق‌ها در تلقی گادامری» از بالو و حق‌جو (۱۳۹۷).

ای فدای تو همه بزهای من ای بیادت هی‌هی و هی‌های من ...
(زمانی، ۱۳۷۹، دفتر دوم: ۱۷۲۴ - ۱۷۲۰)

۲-۱-۲-۲. موقعیت هرمنوتیکی و افق موسی در آغاز گفت‌وگو

موسی در این داستان در آغاز در قالب اهل شریعت و تنزیه ظاهر می‌شود. به طور کلی، «اهل عرفان را به جهت 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» (زرین-کوب، ۱۳۸۶: ۵۹). او که شاهد مناجات شبان و خدا بوده و شنیده که شبان با توصیفات انسانی به راز و نیاز با خدا مشغول است با توجه به موقعیت هرمنوتیکی و با پیش‌داوری و پیش‌فرض اهل تنزیه و بالحنی تند و عتاب‌آلود، شبان را نهیب می‌زند و درصدد آن برمی‌آید تا تمامی توصیفات شبان از خداوند را که رنگ‌وبوی همانندی و مشابهت با مخلوق دارد از ساحت ربوبی بشوید؛ به تعبیر گادامری، تفسیر از خدا را با علایق و انتظارات خود مطابقت دهد. 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 (زمانی، ۱۳۷۹، دفتر دوم: ۱۷۴۹ - ۱۷۲۷).

۲-۱-۳. تغییر افق و موقعیت هرمنوتیکی موسی در پرتو عتاب و خطاب

خداوند

مولوی که در آغاز داستان و در قالب مناجات شبان با خدا، تلقی اهل تشبیه از خداشناسی را به نمایش گذاشت و تازیانه نقد موسی را بر شبان به تصویر کشید، اینک در قالب عتاب و خطاب خدا با موسی، تلقی اهل تنزیه از خدا را نیز به باد انتقاد می‌گیرد. 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. گفتار شبان به لفظ ناصواب بود، اما با روح و جان شریعت - که همان اخلاص و خضوع قلبی است - عجین بود.

وحي آمد سوي موسی از خدا بنده ما را ز ما کردی جدا
تو برای وصل کردن آمدی نی برای فصل کردن آمدی
(همان: ۱۷۵۱-۱۷۵۰)

علاوه بر این، در ارتباط و اتصال به خدا، هر شخص یا گروه و ملتی از منظر و طریقتی رفتار می کند که متأثر از زیست جهان خاص خویش و زبان و اصطلاح خویش است. طبیعی است وقتی منظرها متفاوت باشد، منظورها نیز متفاوت خواهند بود؛ بنابراین، عبارات و اصطلاحاتی که شبان در مناجات با خدا به کار می گیرد، بر اصل تشبیه و انسان وارگی خدا استوارست، اما به جهت اخلاص و عشق قلبی که به خدا دارد، مورد تأیید روح شریعت است. خداوند در این میان، مذهب عشق را از دیگر دین ها و آیین ها متمایز می داند و آن اینکه آیین و مذهب عاشقان خداست:

هر کسی را سیرتی بنهاده ام هر کسی را اصطلاحی داده ام...
ما زبان را ننگریم و قال را ما روان را بنگریم و حال را
ناظر قلبیم اگر خاشع بود گرچه گفت لفظ ناخاضع رود...
(همان: ۱۷۵۵-۱۷۵۳ و ۱۷۶۳-۱۷۵۷)

خطاب دوباره خداوند با موسی یادآوری این حقیقت است که در میان بندگان من، عده ای هستند که رعایت آداب می کنند و گروهی هستند که روح و روان شان با عشق الهی صیقل یافته است. از این رو، کسی که گام در وادی عشق الهی گذاشته، تابع رسوم و تشریفات ظاهری نیست؛ چنان که خون پسندیده تر از آب برای شهیدان است. یا در داخل کعبه، آداب یافتن قبله وجود ندارد.

موسیا آداب دانان دیگرند سوخته جان و روانان دیگرند...
ملت عشق از همه دین ها جداست عاشقان را ملت و مذهب خداست
(همان: ۱۷۷۰-۱۷۵۰)

پس از آنکه حضرت موسی رازهای پوشیده را به ذوق و کشف از ناحیه خداوندی دریافت، سخت از خود بی خود می شود. در واقع، با افق و سویه دیگری از معرفت شناسی توحیدی آشنا می شود و تحت تأثیر آموزه ها و تجربه های تازه، جان و جهانش را تازه می یابد و در عرصه خداشناسی، تنزیه و تشبیه را قابل جمع می یابد. از این رو، بعد از آنکه خداوند به تفصیل از حقیقت تنزیه و تشبیه پرده برمی دارد، پس از چندبار از محو به صحو درآمدن، موسی در بیابان، شتابان به سوی چوپان می دود. عاقبت او را می بیند و به او می گوید: 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 بگویی که هیچ حرج و منعی بر تو نیست: (همان: ۱۷۸۶-۱۷۷۲).

نکته قابل تأمل این است که لحن موسی نیز هم زمان با تغییر افق هرمنوتیکی اش در پرتو شنیدن عتاب الهی، دلجویانه و مهربانانه می شود و به شبان مژده می دهد.

هیچ آدابی و ترتیبی مجو هرچه می خواهد دل تنگت بگو
(همان: ۱۷۸۴)

بنابراین، در اینجا و با توجه به تغییر موقعیت هرمنوتیکی موسی با خوانش و تفسیری از خدا از سوی موسی مواجه هستیم که با موقعیت و علایق اکتونی وی انطباق دارد و با خویشتن فهمی تازه ی او در پرتو چنین تفسیری همراه است.

۲-۱-۲-۴. تغییر افق و موقعیت هرمنوتیکی شبان در پایان گفت وگو

شبان نیز که در مواجهه با حضرت موسی، افق و پرتو دیگری از حقیقت خداشناسی را بر لوح ذهن و دل اش دریافته است در پاسخ موسی که او را بر مشرب و آیین پیشین اش (تعبد عاشقانه با رویکرد اهل تشبیه) مختار و مخیر و مجیر می خواند، یادآور می شود که دیگر در موقعیت و افق آغازین گفت وگویی نیست و به نوعی انکشاف از هستی و خویشتن فهمی دست یافته است که اکنون در ساحت و افقی دیگری سیر می کند:

گفت ای موسی از آن بگذشته ام	من کنون در خون دل آغشته ام
من ز سدره منتهی بگذشته ام	صد هزاران ساله زان سو رفته ام
تازیانه 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 این چه می گویم نه احوال منست ...
(همان: ۱۷۹۱ - ۱۷۸۷)

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

۲-۱-۵. امتزاج افق موسی و شبان در پایان گفت و گو

افق شبان و افق موسی به عنوان مفسران موضوعی با عنوان خداشناسی که ملهم و تحت تأثیر از کلان‌متنی به نام قرآن، سنت و تحت تأثیر تفاسیر مفسران مکاتب مختلف کلامی، فلسفی، عرفانی و موقعیت هرمنوتیکی خودشان و... است در پایان با آمیزش افق‌ها همراه است. در انتهای داستان، افق و موقعیت هرمنوتیکی تازه‌ای هم برای شبان و هم برای موسی رقم می‌خورد؛ به گونه‌ای که دیگر هیچ کدامشان بر طریق افق پیشین نیستند. از یک طرف، موسی دیگر همچنان محصور در افق اهل تنزیه و شریعت نمی‌ماند و درمی‌یابد که در برابر افق اهل تشبیه هم باید گشوده بود و آن را هم باید در مجاورت افق اهل تنزیه نشان داد تا در یافت کامل‌تری از خداوند داشت و از طرف دیگر، شبان نیز به عتاب و تازیانه موسی فرصتی می‌یابد تا به بازاندیشی و بازخوانی خود پردازد و افق تازه‌ای را نظارگر باشد که موسی از آن پرده برداشته است.

بحث و نتیجه‌گیری

در مثنوی معنوی، حکایت‌هایی وجود دارد که موضوع و چینه‌ش شخصیت‌ها و مواضعی که شخصیت‌ها در طول حکایات دارند، تداعی‌کننده افق در تلقی نیچه‌ای آن است؛ یعنی، شخصیت‌ها افق محدود و بسته دارند و امکان تغییر افق و فراروی از آن ممکن نیست. در مقابل، در مثنوی به پاره‌ای از داستان‌ها و حکایات برمی‌خوریم که موضوع و موضع شخصیت‌ها در طول داستان دچار تغییر و استحاله می‌شود و به طور عینی و عملی با بسط و گسترش افق شخصیت‌ها در فرآیند داستان و حکایت مواجه هستیم. این پژوهش به ذکر پاره‌ای از حکایات که با افق نیچه‌ای یا گادامری مطابقت و سازگاری داشته، بسنده کرده است؛ با این هدف که کاربست عینی و مصداقی و تحلیلی دو تلقی متفاوت از افق را در

یک متن ادبی به نظاره بنشینند. اگر با این رویکرد به خوانش داستان‌های مثنوی پردازیم با دستاوردهای پژوهشی و تقسیم‌بندی تازه‌ای از حکایات و داستان‌های مثنوی مواجه خواهیم شد و هم این رویکرد می‌تواند در تحلیل دیگر متون روایی کلاسیک یا مدرن هم مورد استفاده قرار گیرد. نکته مهمی که در این مقایسه به چشم می‌خورد، امکان خوانش متون کلاسیک با پیش‌فرض‌های افق معاصرین در پرتو افق هستی‌شناختی گادامری است. این دستاورد، نظر پاره‌ای از نظریه‌ورزان را که امکان گفت‌وگو و خوانش متون کلاسیک با الهام از نظریه‌های جدید را رد می‌کنند، سخت به چالش می‌کشد. علاوه بر این، چنین پژوهشی می‌تواند برای دیگر رشته‌های علوم انسانی از جمله فلسفه و جامعه‌شناسی هم رهیافت‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی مثمر ثمری داشته باشد.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Farzad Baloo



<https://orcid.org/0000-0002-6457-7533>

منابع

- بالو، فرزاد و حق‌جو، سیاوش. (۱۳۹۷). داستان موسی و شبان نمونه عینی تحقق امتزاج افق‌ها در تلقی گادامری. *نقد ادبی*، ۱۱(۴۲)، ۷-۲۸.
- بلاشیر، ژوزف. (۱۳۸۰). *گزیده هرمنوتیک معاصر*. ترجمه سعید جهانگیری. آبادان: پرسش.
- بیورن‌ت، رمبرگ و گسدال، کریستین. (۱۳۹۳). *هرمنوتیک*. ترجمه مهدی محمدی. تهران: ققنوس.
- پالمر، ریچارد (علم هرمنوتیک، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۶). *بحر در کوزه*. ج ۳. تهران: علمی.
- زمانی، کریم. (۱۳۷۹). *شرح جامع مثنوی معنوی دوره ۷ جلدی*. ج ۸. تهران: انتشارات اطلاعات.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۸). *صراط‌های مستقیم*. تهران: صراط.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر. (۱۳۸۶). *پیام نیچه*. تهران: نقش و نگار.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۶). *تاریخ فلسفه؛ از فیثته تا نیچه*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
- کوزنزهوی، دیوید. (۱۳۸۵). *حلقه انتقادی*. ترجمه مراد فرهادپور. تهران: روشنگران.

گروندن، ژان. (۱۳۹۵). *درآمدی به علم هرمنوتیک فلسفی*. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: مینوی خرد.

نیچه، فردریش. (۱۳۷۷ الف). *اراده قدرت*. ترجمه مجید شریف. تهران: جامی.

_____ (ب). (۱۳۷۷). *تبارشناسی اخلاق*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگه.

_____ (ج). (۱۳۷۷). *حکمت شادان*. ترجمه جمال آل احمد، سعید کامران و حامد فولادوند.

تهران: نشر جامی.

_____ (۱۳۷۵). *فراسوی نیک و بد*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: خوارزمی.

_____ (۱۳۸۳). *حقیقت و دروغ در مفهومی غیراخلاقی*. ترجمه فرهاد مرادپور. *گزیده*

فصلنامه ارغنون (مبانی نظری مدرنیسم)، ۱(۳)، ۱۲۱-۱۳۷.

_____ (۱۳۸۶). *چنین گفت زرتشت*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگه.

_____ (۱۳۸۷). *انسانی، زیاده انسانی*. ترجمه ابوتراب سهراب. تهران: نشر مرکز.

واعظی، احمد (۱۳۸۵). *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

واعظی، اصغر و فاضلی، فائزه. (۱۳۹۰). *افق فهم در آینه فهم افق*. *فلسفه*، ۳۹(۲)، ۵۹-۸۵.

_____ (۱۳۸۹). *دیالوگ، دیالکتیک، امتزاج افق‌ها*. *شناخت*، ۳(۱)، ۱۸۹-

۲۱۴

یاسپرس، کارل. (۱۳۸۳). *نیچه*. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.

هیگ، جان. (۱۳۷۸). *مباحث پلورالیسم دینی*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: نیان.

References

- Baloo, F., & Haghjoo, S. (2018). The story of Moses and the Shepherd is an Objective Example of the Realization of the Fusion of Horizons in Gadameri's view. *Quarterly Journal of Literary Criticism*, 11(42), 7-28. [In Persian]
- Bleisher, J. (2001). *Selection of Contemporary Hermeneutics*. Translated by Saeed Jahangiri. Abadan: Porsesh. [In Persian]
- Bjorn T, R., & Gesdal, C. (2014). *Hermeneutics*. Translated by Mehdi Mohammadi. Tehran: Gognoos. [In Persian]
- Copleston, F. (1987). *History of Philosophy; From Fichte to Nietzsche*. Translated by Dariush Ashouri. Tehran: Scientific and Cultural Publications and Soroush Publications. [In Persian]

- Grunden, J. (2016). *An Introduction to Philosophical Hermeneutics*. Translated by Mohammad Saeed Hanaei Kashani. Tehran: Minaye Kherad. [In Persian]
- Gadamer, H, G. (2004). *Truth and Method*. Translation Revised by Joel Weinsheimer and Donald G, Marshall Continuum Books, London.
- _____. (1976). *Philosophical Hermeneutics*. David E. Linge (Trans.). Babel. University of California Press.
- Hick, J. (1999). *Issues of Religious Pluralism*. Translated by Abdolrahim Gavahi. Tehran: Tebyan. [In Persian]
- Jaspers, K. (2004). *Nietzsche*. Trjmh-Y Siavash Jamadi. Tehran: Gognoos.
- Kuzenchoi, D. (2006). *Critical Circle*. Translated by Morad Farhadpour. Tehran: Roshangaran. [In Persian]
- Nietzsche, F. (1998 a). *The Will to Power*. Translated by Dr. Majid Sharif. Tehran: Jami. [In Persian]
- _____. (1998 b). *Genealogy of Ethics*. Translated by Dariush Ashouri. Tehran: Agha Publishing. [In Persian]
- _____. (1998 j). *Hekmat Shadan*. Translated by Jamal Al-Ahmad, Saeed Kamran and Hamed Fooladvand. Tehran: Jami Publishing. [In Persian]
- _____. (1996). *Beyond Good and Bad*. Translated by Dariush Ashouri. Tehran: Kharazmi. [In Persian]
- _____. (2004). Truth and lie in an Immoral Concept. Translated by Farhad Moradpour. *Excerpt from Arghanoon Quarterly (Theoretical Foundations of Modernism)*, 1(3), 121 – 137. [In Persian]
- _____. (2007). *Thus Spoke Zarathustra*. Translation Darius Assyrian. Tehran: Agah. [In Persian]
- _____. (2008). *Human, too Human*. Translated S. Abu Turab. Tehran: Publishing Center. [In Persian]
- Sanei Darhobidi, M. (2007). *Payam Nietzsche*. Tehran: Naghsh va Negar. [In Persian]
- Soroush, A. (1999). *Direct Paths*. Tehran: Sarat Cultural Institute. [In Persian]
- Vaezi, A., & Fazel, F. (2011). Horizon of Understanding in Ynh-Y Understand the Horizon. *Nshryh-Y Philosophy*, 39(2), 59-85. [In Persian]
- _____. (2010). Dialogue, Dialectics, fusion of Horizons. *Bio-Philosophical Quarterly of Cognition, Journal of Humanities*, 3(1), 189-214. [In Persian]

- Wardell, L. O. (2007). *An Interpretation of Nietzsches Ubermensch Through the Dionysion /Apollonian synthesis*. (Unpublished master's thesis). National University of Ireland, Maynooth.
- Zamani, K. (2000). *A Comprehensive Description of the Spiritual Masnavi of the 7-volume Period*. eighth edition. Tehran: Ettelaat. [In Persian]
- Zarrin Kob, A , H. (2007). *Sea in a Pit*. 3 Edition. Tehran: Scientific. [In Persian]

استناد به این مقاله: بالو، فرزاد. (۱۴۰۲). از افق در تلقی نیچه‌ای تا افق در تلقی گادامری با تأملی در حکایت‌هایی از مثنوی معنوی. *متن‌پژوهی ادبی*، ۲۷ (۹۶)، ۱۴۹-۱۷۱. doi: 10.22054/LTR.2021.44357.2749



Literary Text Research is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.