

رابطه علوم انسانی و هرمنوتیک روش شناختی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۲۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۲/۱۳

* مسعود فیاضی

چکیده

بررسی چگونگی رابطه و دادوستد علمی هر علم با علوم مرتبط و هم‌پایه خود از مسائل فلسفه‌های مضاف به آن علم است؛ از این رو بررسی رابطه میان علوم انسانی و هرمنوتیک روش شناختی از وظایف فلسفه علوم انسانی است. برای نسبت‌سنجی میان هرمنوتیک روش شناختی و علوم انسانی باید به بررسی دیدگاه‌های هرمنوتیک‌های روش شناختی‌ای که در این باره بحث کرده‌اند، پرداخت؛ از این رو نظریات دیلتای برای فهم این نسبت مهم است؛ زیرا در میان هرمنوتیک‌های روش شناختی وی دغدغه علوم انسانی داشته و این هرمنوتیک را در این علوم به کار گرفته است. دیلتای علوم انسانی را علوم تاریخی می‌داند؛ زیرا موضوع این علوم را «انسان بما هو انسان» می‌داند که به تبع هگل آن را روح حاکم بر همه انسان‌ها در همه دوره‌ها و تمام تاریخ را تجلی وی می‌داند. روش این علوم نزد دیلتای بر اساس واپسین نظریه‌اش، هرمنوتیک روش شناختی شلایر ماکسر است. اما این ادعا هم در برداشت وی از علوم انسانی و هم در روشی که برای آنها برشمرده، به این کلیت پذیرفته نیست؛ زیرا نه علوم انسانی در علوم تاریخی منحصرند و نه روش آنها به هرمنوتیک روش شناختی منحصر می‌باشد؛ به ویژه اینکه این برداشت از علوم انسانی و همین‌طور باور وی به برخی اصول هرمنوتیک روش شناختی با غرض اصلی وی از پرداختن به این علوم که تأمین پایه‌های قویم و غیرنسبی برای آن علوم می‌باشد، در تناقض است.

واژگان کلیدی: هرمنوتیک روش شناختی، فلسفه‌های مضاف، علوم انسانی، شلایر ماکسر، دیلتای.

* عضو هیئت علمی گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

msdfayazi@chmail.ir

مقدمه

فلسفه‌های مضاف به دانش یکی از دو نوع کلی فلسفه‌های مضاف به امور و فلسفه‌های مضاف به علوم است. بر فلسفه‌های مضاف به دانش، فایده‌های فراوانی مترتب است که تعیین مؤلفه‌های هویت‌بخش دانش مضاف‌الیه و نیز تنقیح و پیرایش آن از جمله آنهاست؛ اما غیر از این موارد مهم‌ترین فایده این نوع فلسفه‌ها این است که راه فرایند تولید علم در دانش مضاف‌الیه را هموار و ساختارمند و عالم به آن را بر شناخت بهتر مسائل آن و سپس حل آنها توانمندتر می‌کند؛ از این رو فلسفه‌های مضاف راهبردی کارآمد برای تولید علم و فراتر بردن مرزهای دانش در دانش مضاف‌الیه هستند؛ زیرا بحث از زیرساخت‌های اصلی حل مسئله‌های دانش مضاف‌الیه در فلسفه مضاف به آن دانش صورت می‌گیرد؛ هرچند متولی حل مسائل هر علم، خود علم است.

به همین جهت یکی از وظیفه‌های فلسفه‌های مضاف، بررسی ترابط دانش مضاف‌الیه با دیگر علوم است که به صورتی می‌توانند با آن علم دادوستد علمی داشته باشند. تعیین حد و مرز این روابط و نوع تعاملی که میان آنها می‌تواند وجود داشته باشد، کار فلسفه مضاف به آنهاست.

مقاله پیش رو در پی بررسی رابطه هرمنوتیک روش‌شناختی با علوم انسانی است. بر این اساس بررسی این رابطه از زمره مسائل فلسفه‌های مضاف به علوم انسانی خواهد بود. درباره تعریف علوم انسانی اختلاف‌نظرهای فراوانی وجود دارد که در نگاشته پیش رو قصد پرداختن به آن را نداریم. اما مراد ما از این علوم، علمی است که موضوع آنها با اراده و آگاهی انسان پدید می‌آید و علوم غیر از علوم انسانی نیز دانش‌هایی هستند که موضوعشان مستقل از آگاهی و اراده انسان در خارج وجود دارند (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۹۷).

البته هرمنوتیک‌هایی از مکتب هرمنوتیک روش‌شناختی مانند دیتسای که به مسئله علوم انسانی پرداخته‌اند، در تعریف خود از علوم انسانی همه علوم و رشته‌هایی که

واقفیت اجتماعی - تاریخی را موضوع تحقیق خود قرار می‌دهند، علوم انسانی می‌دانند (دیلتای، ۱۳۸۸، ص ۱۱۷) و در توضیح آن می‌گویند که عامل انسجام‌بخش این علوم و رشته‌ها و - همین طور - وجه فارق آنها با علوم طبیعی، کلیت خودآگاهی انسان است؛ زیرا انسان پیش از هر چیز در درون خود، آگاهی، اراده، مسئولیت در برابر افعالش و قابلیت اندیشیدن را در می‌یابد و این امر است که وی را از طبیعت جدا می‌کند (همان، ص ۱۱۹) و اندیشیدن درباره‌ی وی را در علومی مجزا درخواست می‌کند. وی باور دارد روش این علوم، هرمنوتیک روش شناختی *شلایر مآخر* است. وجود برخی شباهت‌ها در برداشت وی از علوم انسانی با برداشت مختار ادعای وی درباره‌ی روش علوم انسانی درخور بررسی است.

هرمنوتیک *شلایر مآخر* به «نظریه‌ی تفسیر» معروف است و ماهیتی علمی دارد؛ بدین معنا که نتیجه‌های به‌دست‌آمده از آن، به گونه‌ای است که قابلیت بررسی علمی را دارد. این در صورتی است که تا پیش از آن، تنها برابری نهایی اعمال هرمنوتیکی با هم مقایسه می‌شدند (Dilthey, 1996, p.126). این رویکرد، هرمنوتیک روش شناختی خوانده می‌شود؛ زیرا نوعی روش‌شناسی است (Seebohm, 2004, p.10) و به عنوان پشتیبان عینیت و اعتبار روش‌های به کار گرفته‌شده، ایفای نقش می‌کند (Ibid, p.156). پس از وی نیز هر کس به اصول این نظریه ملتزم باشد، در زمره‌ی این مکتب است؛ از این رو *دیلتای* که اصول کلی این مکتب را پذیرفته نیز در زیر همین مکتب قرار می‌گیرد.

البته *شلایر مآخر* شخصاً در نسبت هرمنوتیک روش شناختی و علوم انسانی سخنی نگفته است؛ اما *دیلتای* که شاگرد شاگرد وی - یعنی *بوئک* - بود، دغدغه‌ی این نسبت را پیدا کرد و به تنقیح آن پرداخت. وی در دیدگاه نخست خود اندیشیدن در درون را روش علوم انسانی دانست؛ اما در دیدگاه دوم از آن باز گشته و به هرمنوتیک روش شناختی *شلایر مآخر* - به عنوان روش علوم انسانی - گرایش یافت و از این راه، وجه تمایز این علوم با علوم طبیعی در ساحت روش را برشمرد. اگر بخواهیم نسبت هرمنوتیک با علوم انسانی را بررسی کنیم، ناچار باید بر اندیشه‌های *دیلتای* تمرکز کنیم؛ اما به علت اینکه از مهم‌ترین مستندهای وی در این بررسی، هرمنوتیک *شلایر مآخر*

است، باید با کلیت آن نیز آشنا شویم؛ از این رو - با نظر به استفاده‌های دیلتای از این هرمنوتیک - ابتدا به هرمنوتیک شلایر ماخر، سپس به مبانی اندیشه‌ای و نظریه‌های دیلتای درباره این نسبت خواهیم پرداخت و سرانجام نیز نقدهای خود را بر این اندیشه مطرح خواهیم کرد.

البته به نظر نویسنده ادعای دیلتای با این کلیت درباره این نسبت پذیرفته نیست؛ هرچند در برخی حوزه‌های علوم انسانی استفاده از دیدگاه شلایر ماخر - صرف نظر از مبانی فکری اش - می‌تواند پذیرفته شود.

۱. نظریه تفسیری شلایر ماخر

نظریه تفسیری شلایر ماخر که هرمنوتیک روش شناختی خوانده می‌شود، در وهله نخست به تفسیر متنی ناظر است که دربردارنده نشانه‌های زبانی است. این هرمنوتیک، هرمنوتیک عام است و داعیه عمومیت دارد و می‌تواند در هر متنی جریان یابد؛ و تصریح می‌کند که در حوزه‌های خاص مانند متون مقدس باید اقتضاهای خاص آنها، مانند مبانی الهیاتی‌شان مورد توجه قرار گرفته و متناسب با آنها قاعده‌هایی به این قاعده‌ها اضافه شود (به نقل از: دیلتای، ۱۳۹۱، ص ۲۵۰). این نظریه می‌کوشد به قاعده‌هایی دست یابد که به‌طور کلی اعتبار عینی تفسیر را تضمین کند (Seebohm, 2004, p.7).

شلایر ماخر فهم معنای مورد نظر دیگران را با مراجعه به متن نوشته‌شده آنان ممکن می‌داند و علت آن را نیز عملکرد یکسان طبیعت دلالت‌کننده در همه می‌داند (Dilthey, 1996, p.135). حتی دیلتای نیز که معنای متن را گسترش و به هر مصنوع بشری سرایت می‌دهد، خود را جزئی از پیکره اجتماع انسانی دانسته، باور دارد که دیگران نیز مانند وی هستند و به همین علت هستی درون آنها نیز برای وی قابل درک است (Idem, 2002, p.89). وی می‌گوید اینکه انسان می‌تواند حالت‌های روحی دیگران را احساس کند، پایه تمام علم زبان‌شناسی تاریخی و تمام علم تاریخ است؛ زیرا این علوم

بر پایه این پیش‌فرض هستند که بازفهمی آنچه فردی و یگانه است، می‌تواند به مرتبه عینیت برسد و در خارج تحقق یابد (Idem, 1996, p.235).

اما شلایر مآخر در کنار این انسجام به وجوه تفاوت در هر کس نیز باور دارد. وی معتقد است این تفاوت‌ها در راهی است که این عملکردهای گوناگون در قالب یک کل به وسیله هر کس به هم می‌پیوندند (Dilthey, 1996, p.135). نظریه مزبور خاستگاه این روش منحصر به فرد در هر کس را فردیت وی می‌داند که در هر کس در تمام افعال وی - از جمله سخن یا متن نوشته شده‌اش - ظاهر می‌شود (Schleiermacher, 1998, p.7). به همین جهت اولاً شناخت دقیق و کامل فردیت نویسنده در تعیین مراد وی از معنای متن بسیار تعیین‌کننده است؛ ثانیاً معنای متن فراتر از معنای ای است که مورد توجه و قصد نویسنده بوده است؛ زیرا همه معنایی که در متن منطوق می‌باشد، تابع فردیت وی است و نه مواردی که به صورت خودآگاه به آن توجه و قصد کرده است؛ هرچند در هر دو معنا، قصد گوینده و نویسنده تعیین‌بخش به همه آنهاست (Dilthey, 1996, p.150) و سبب جلوگیری در بی‌نظمی اسناد معنا به متن می‌شود؛ چراکه بسیاری از معانی از سوی نویسنده - یا بهتر بگوییم به وسیله فردیت نویسنده - کاملاً ناخودآگاه در متن القا می‌شوند و هرگز مورد توجه وی نبوده‌اند. علت این امر نیز این است که فردیت هر فرد، متأثر از خودآگاهی وی نیست، بلکه متأثر از انسانیت وی است که آن هم متأثر از جهانی می‌باشد که وی در آن زندگی می‌کند و به آن تعلق دارد؛ از این رو ممکن است در رفتار و افعال فرد موارد بسیاری وجود داشته باشند که نزد وی تلقی به قبول شده و جزو رویه‌های جاری زندگی وی باشند و کاملاً خودکار از سوی وی به کار گرفته شوند، اما اگر کسی وی را متوجه آنها نکند، خود وی فی‌نفسه متوجه آنها نیست (بهرامی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۱).

شلایر مآخر بر این اساس باور دارد هر فعالیت خاص عقل نسبتی دوگانه دارد. نسبت اول آن مربوط به نظام کلی فعالیت عقلی و ابزارها و نمادهای آن می‌باشد که در همه یکسان است و نسبت دوم، نسبتی است که به وجود فردی هر کس بر می‌گردد (Dilthey, 1996, p.134). وی بیان می‌کند که وظیفه هرمنوتیک عام این

است که امر یکسان را، آن‌چنان‌که در زبان به نمایش در آمده است، با امر متمایز، آن‌چنان‌که در عناصر ترکیبی ساخت درج شده است، سازگار کند. این وظیفه در میان دو قطب حرکت می‌کند: ۱. فردیت مصنف که علت عناصر ترکیبی است؛ ۲. زبان به عنوان نظامی از مفهوم‌ها (Ibid, p.146). به همین علت است که در عین توجه به شناخت فردیت نویسنده باز هم به وجه زبانی و ویژگی اشتراک‌پذیری آن میان اهل زبان نیز توجه کرده و باور دارد واژگان جدید شکل داده‌شده را از سوی نویسنده - مانند عبارتهای تخصصی - باید از راه فضای مشترک زبان فهمید (Schleiermacher, 1998, p.31).

از این رو هرمنوتیک وی یک بخش عمومی و یک بخش خصوصی دارد؛ بخش عمومی آن دربارهٔ سویه‌های زبانی متن است (گروندن، ۱۳۹۱، ص ۱۲۳) و بخش خصوصی آن به یافتن فردیت نویسنده مربوط می‌شود که تفسیر فنی یا روان‌شناختی خواننده می‌شود؛ هرچند به قول گروندن به نظر می‌رسد این نام برازندهٔ آن نباشد (ر.ک: همان، ص ۱۲۱). نتیجهٔ این پیش‌فرض‌های اساسی نزد شلایرماخر اولاً رسیدن به قانون‌ها و لایه‌هایی است که در ادامه بیان می‌شود؛ ثانیاً تفتن به اهمیت «روش» در فرایند تفسیر است؛ زیرا بر اساس این پیش‌فرض‌ها ما به علت اینکه در بدو امر تنها با جمله‌های زبانی سروکار داریم و در ابتدا به‌طور طبیعی فردیت نویسنده را در نیافته‌ایم، همواره در بدو امر دچار بدفهمی هستیم؛ بنابراین فقط با به‌کاربردن «روش» معتبر است که می‌توانیم این بدفهمی را اصلاح کنیم و به فهم درست برسیم (Seebohm, 2004, p.53).

۲. کلیت نظریهٔ تفسیر در هرمنوتیک روش‌شناختی

نظریهٔ تفسیر دو قانون (Canon) مهم است و چهار لایه دارد که به صورت اجمالی به آنها اشاره می‌شود:

قانون اول دربارهٔ دخیل‌بودن زمینه (Context) صدور متن در معنای آن است. توجه

به این قانون در فهم مراد نویسنده و معنای متن ضرورتی انکارناپذیر است؛ زیرا دانستن یا ندانستن زمینه فرهنگی و اجتماعی یا دیگر زمینه‌های صدور کلام، اثر مستقیمی بر روی ظهور واژه‌ها و جمله‌های متن دارد. البته به باور دیلتای این قانون به معنای ضرورت انجام سفر مرموزانه در عمود زمان، برای رسیدن به موقعیت‌های روان‌شناختی خوانندگان - یا حتی خود نویسنده - در زمان گذشته نیست؛ بلکه منظور از آن تنها بررسی‌های تطبیقی میان این متن و دیگر متن‌های هم‌عصر، هم‌زبان و مرتبط با متن مورد بررسی انتخاب است (Seebohm, 2004, p.64).

قانون دوم قانون جزء و کل است. شلایر ماکر باور دارد معنای تمام جمله‌ها در گرو «کل» حاکم بر اثر است؛ زیرا این معنای «کل» است که هویت‌بخش به معنای جزئیات است؛ هرچند جزئیات نیز در شکل‌دهی به «کل» اثرگذار هستند. این «کل» تعیین‌کننده سیاق یا زمینه درونی متن است و این کل، همان معنای کلی است که از اول در نظر نویسنده بوده و با نوشتن این متن در مقام القای آن بوده است. به همین علت همه جمله‌ها با توجه به آن انتخاب شده‌اند؛ بنابراین این قانون می‌گوید که کل را باید در ضمن اجزا و اجزا را نیز باید در ضمن کل فهمید و این همان دور هرمنوتیکی مد نظر شلایر ماکر است.

البته این «کل» خود معلول فردیت نویسنده است که با توجه به «کلیت» تمام آثار وی از هر جهت فهمیده می‌شود (دیلتای، ۱۳۹۱، ص ۱۹۳). بر اساس قانون اول، شرایط فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی زمان و محیطی نویسنده در شکل‌دهی به این کل دوم بسیار اثرگذار است.

لایه‌ها و مرحله‌های تفسیر در هرمنوتیک روش‌شناختی شامل چهار لایه می‌شود. دو مرحله اول را هرمنوتیک دانی یا سطح پایین‌تر (Lower Hermeneutics) یا تفسیر فنی و دو مرحله بعدی را هرمنوتیک عالی یا سطح بالاتر (Higher Hermeneutics) یا تفسیر روانی می‌خوانند. یک تفاوت عمده در هرمنوتیک سطح پایین‌تر و هرمنوتیک سطح بالاتر این است که در اولی اثر همانند یک کل دیده نمی‌شود، اما در دیگری دیده می‌شود.

لایه اول هرمنوتیک پایین تر به بحث‌های دستوری مربوط است؛ به این معنا که در این لایه قانون‌های درست‌نوشتن و درست‌خواندن، قانون‌های گوناگون ساختن ترکیب‌های مختلف جمله‌ای و شبه‌جمله‌ای و مانند آنها مد نظر قرار داده می‌شود. لایه دوم آن نیز به شناخت اصطلاح‌های فنی و شواهد خاصی مربوط است که نویسنده در کلام خود استفاده کرده است. گاهی اساس و پایه برای چنین توضیح‌هایی، دیگر عبارات‌ها در همان متن می‌توانند باشند؛ اما بیشتر فهم آنها در شناخت نوع ساحت دانشی و علمی متن و همین‌طور دیگر نوشته‌های نویسنده ریشه دارد (Seebohm, 2004, p.64).

ثمره مهم بررسی‌های لایه اول و دوم یا همان هرمنوتیک سطح پایین‌تر این است که معانی به‌دست‌آمده طی به‌کار بستن لایه‌های بالاتر تفسیر که مربوط به هرمنوتیک سطح بالاتر هستند، نباید با معانی به‌دست‌آمده از تفسیرهای لایه‌های پایین‌تر مخالف و در تنافی باشند. اگر چنین بود، معانی به‌دست‌آمده در لایه‌های بالاتر نادرست هستند (Ibid, p.160) و به منزله تحمیل بر متن می‌باشند. درحقیقت هرمنوتیک پایین‌تر که به جنبه‌های زبانی بر می‌گردد، موجب جلوگیری از فهم نادرست معنا و استناد آن به متن می‌شود.

لایه سوم هرمنوتیک روش‌شناختی که مرحله اول هرمنوتیک سطح بالاتر است، به شناخت سبک نویسنده مربوط می‌باشد که برآمده از فردیت وی است. لایه چهارم نیز به هدف نویسنده از نوشته مربوط می‌باشد که به‌مثابه درک «کل»ی است که به اثر شکل می‌دهد (Ibid). این دو لایه بخش‌های تفسیری هستند که وی آن را تفسیر روانی می‌خواند. هسته اصلی تفسیر روانی دستیابی به تصمیم‌های ریشه‌ای نویسنده است (ر.ک: دیلتای، ۱۳۹۱، ص ۳۳۱). به همین علت در این تفسیر میان مطالعه‌های صرف، نوشته‌های مقطعی و آثاری که ثمره عمر هستند، فرق گذاشته می‌شود (همان، ص ۳۳۲) تا بر اساس آنها بتواند به «کل» شکل‌دهنده به اثر دست یابد. شلایر مآخر در تفسیر روانی پافشاری می‌کند که هر جمله‌ای در متن را بر پایه خاستگاه پیدایش آن باید فهم کرد (همان، ص ۳۳۹).

وی در تفسیر به بازآفرینی نویسنده نزد مفسر از راه همدلی با وی باور دارد؛ بازآفرینی، یعنی بازسازی تجربه ذهنی نویسنده.

۳. هرمنوتیک روش شناختی دیلتای و علوم انسانی

دیلتای دغدغه اعتباربخشی به علوم انسانی در برابر علوم طبیعی را داشت. وی ریشه این عدم اعتبار را - تا آن زمانه - در فقدان استواری آنها بر پایه‌های قویم فلسفی و معرفت‌شناختی تشخیص داد (Dilthey, 1998, p.48)؛ بنابراین بر آن شد تا در تحقیق‌های خود تأمین همین امر را به عنوان هدفی بااهمیت، پیگیری کند (Ibid, p.49). وی در این راه کوشید در تأمین این نقطه به تکیه‌گاهی - نه به مفهوم‌ها و علوم حصولی و نه به آموزه‌های مابعدالطبیعی‌ای - تمسک کند (پالمر، ۱۳۹۱، ص ۱۱۱)؛ زیرا وی از سویی باور داشت مفهوم‌های نظری نمی‌توانند پایه مناسبی برای این علوم باشند (همان، ص ۱۰۹)، چراکه از سویی واسطه‌گری مفهوم در بین عین واقعی و فاعل شناسا از دقت شناخت به دست آمده می‌کاهد و قطعیت آن را نیز دچار مشکل می‌کند؛ از سوی دیگر نیز قبول نداشت که رویکردهای مابعدالطبیعی می‌توانند پاسخ درخوری به چیستی ماهیت فعل فهم که پایه هر مطالعه درباره انسان است، ارائه دهند (همان، ص ۱۱۱).

۳-۱. موضوع علوم انسانی از دیدگاه دیلتای

دیلتای به پیروی از هگل بیرون از انسان‌ها به روحی کلی قائل است که تاریخ، تعیین و تجلی وی می‌باشد. وی این روح کلی را همان «انسان بما هو انسان» می‌داند و باور دارد علوم انسانی مطالعه احوال این انسان است. وی باور دارد که ما تعیین یافته‌های آن روح کلی هستیم و در میان شیوه‌هایی زندگی می‌کنیم که روح گذشته در آنها تعیین عینی یافته و در زمان و زمینه حال ما نیز حضور دارد (دیلتای، ۱۳۸۹، ص ۲۴). این روح عینی واسطه‌ای است که ما از راه آن در وضعیت اجتماعی - تاریخی مشارکت می‌کنیم و جایگاه خود را در آن درک می‌کنیم و با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنیم و به کمک آن

می‌توانیم با هم تعامل داشته باشیم (همان). به همین دلیل است که وی ماهیت علوم انسانی را تاریخی - اجتماعی می‌داند. وی باور دارد این روح در همه انسان‌ها وجود دارد و تمام ویژگی‌های وی قابل تطبیق بر همگان است (همان، ص ۱۶۰) و در کل به همین علت است که تعامل‌های میان افراد بشر - حتی با فاصله‌های تاریخی - ممکن و امکان فهم دیگران فراهم می‌شود.

وی باور دارد علوم انسانی، انسان را وصف، روایت و داوری می‌کند و سرانجام مفهومی‌ها و نظریه‌های مربوط به وی را تدوین می‌کند (همان). البته، همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد، وی در این راه از تجربه‌های زیسته شروع می‌کند؛ اما باور دارد علوم انسانی در پی به دست آوردن نسبت‌های قانونمند و عام‌تر و پیوندهای فراگیرتر این درک عینی و خارجی، از آنچه بر اثر تجربه‌های زیسته به‌طور کامل فردی است، می‌باشد؛ از این رو در این علوم فرایندهای فهمیدن و تفسیرکردن به عنوان یک امر بنیادی مطرح است (Dilthey, 1996, p.235).

پیش از اینکه به چگونگی رویارویی دیلتای با علوم انسانی پردازیم، باید مراد وی از معنا و همین‌طور از فهم را روشن کنیم؛ زیرا اینها از مبادی تصویری بحث وی هستند.

۲-۳. معنا در نظر دیلتای

دیلتای به تبع نظریه تفسیر شلایر مآخر از یک سو و تحت تأثیر تاریخ‌گروی حاکم بر عصر خود باور دارد معنا آن چیزی است که فهم در میان کنش متقابل و اساسی کل و جزء درک می‌کند (پالمر، ۱۳۹۱، ص ۱۳۱)؛ زیرا معنای کل، معنا و نقش اجزا را تعیین می‌کند؛ از این رو هم اصل معناداری و هم پرمعنابودن بر پایه زمینه متن که معلول «کل» حاکم بر متن است، می‌باشد (همان). از سوی دیگر باور دارد معنا تاریخی است؛ یعنی با زمان تغییر می‌کند و ثابت و پابرجا نیست (همان، ص ۱۳۲)؛ زیرا اولاً بر پایه دیدگاه تفسیری پیش‌گفته، معنای «کل» اثر که تعیین‌کننده معنای جزئیات است، متأثر

از فردیت نویسنده و آن نیز متأثر از فضای فرهنگی، اجتماعی و... عصر نویسنده است؛ ثانیاً به باور دیتلای ما به علت وجود همان روح کلی تاریخ ساز، محصول تاریخ هستیم و در وضعیت اجتماعی و تاریخی خودمان قرار داریم (دیتلای، ۱۳۸۹، ص ۲۴) و تاریخ نویسنده را تنها از دید خودمان می توانیم بفهمیم. از همین رو وی باور دارد معنا یک امر غیرعینی است - یعنی ذهنی است و مانند اعیان خارجی واقعیت بیرونی دار نیست - و ما تا حدی در ارائه دادن یک معنای صریح و روشن به آن عینیت می دهیم (Palmer, 1980, p.120).

وی در همین راستا برای نمونه می گوید: «معنای یک جمله از شکسپیر برای ما که از عالم بر پایه سلسله مراتب دور شده ایم و در عالم خدای بدون دین و بر کنار از عالم و در متن اجتماعی بسیار متفاوتی زندگی می کنیم، معنا آشکارا با آنچه برای معاصران شکسپیر باید باشد، بسیار متفاوت است» (پالمر، ۱۳۹۱، ص ۱۳۲). وی که معنای متن را به کل مصنوعات بشری سرایت می دهد، باور دارد همین برداشت از معنا و همین فرایند فهم آن در آنها نیز جاری است (همان، ص ۱۳۱).

نتیجه این بیان گویی امکان نداشتن فهم معنای دیگران با فاصله تاریخی از ما - به دلیل محصوربودنمان - در پیش فرض های عصری مان است. دیتلای برای برون رفت از این موقعیت به همان روح کلی که هگل باور داشت و موضوع علوم انسانی و عامل ارتباط میان انسان ها بود، متوسل می شود و می گوید چون همه انسان ها تجلی همین انسان هستند، وحدتی میان آنها حکم فرماست که سبب می شود بتوانند با هم تعامل داشته باشند و یکدیگر را بفهمند. وی که معنای متن را به کل مصنوعات بشری تسری می دهد، باور دارد همین برداشت از معنا و همین فرایند فهم آن در آنها نیز جاری است.

۳-۳. فهم در نظر دیتلای

دیتلای همسو با شلایر ماخر باور دارد وقتی شخصی را می فهمیم، یعنی می توانیم وی را در خود بازآفرینی کنیم؛ زیرا هر فهمی متضمن بازآفرینی در نفس من (Re-Creation

(in My Psyche) است (دیلتای، ۱۳۹۱، ص ۳۴۴). این بازآفرینی به قابلیت فکر انتزاعی (Abstract Thought) مربوط نیست؛ بلکه به نیروی تخیل که متعلق به فرایند شهودی است (Intuitive Process)، مربوط می‌شود و با همدلی (Sympathy) با نویسنده به دست می‌آید. البته این بازآفرینی در فرایندی روشمند رخ می‌دهد؛ هرچند سرانجام باید با قوه حدس (حدسی اطمینان‌بخش) به شهود فردیت نویسنده بینجامد (پالمر، ۱۳۹۱، ص ۱۰۰). دیلتای درباره این فرایند ابراز می‌دارد که این بازآفرینی به معنای ضرورت انجام یک سفر مرموزانه در عمود زمان برای رسیدن به موقعیت‌های روان‌شناختی خوانندگان یا حتی خود نویسنده در زمان گذشته نیست؛ بلکه منظور از آن تنها بررسی‌های تطبیقی میان این متن و دیگر متن‌های هم‌عصر، هم‌زبان و مرتبط با متن مورد بررسی انتخاب است (Seebohm, 2004, p.64).

درحقیقت در نگاه وی، تحقق فهم فرایندی است و باید با به‌کارگیری قانون دوم - دور هرمنوتیکی بین جزء و کل - در فهم خود متن و سپس با مقایسه معنای فهمیده‌شده از متن با دیگر متن‌های نویسنده و همین‌گونه متن‌های هم‌عصر و مرتبط با وی و سرانجام با حدس صائب به فردیت نویسنده رسید؛ بنابراین ابتدا این فهم با رشته‌ای از استنتاج‌ها که از امر جزئی به امر جزئی دیگر می‌رسد و در خدمت شهود قرار گیرد؛ سپس با فرایند فکر - برای شهود فردیت - تکمیل شود (دیلتای، ۱۳۹۱، ص ۳۴۵)، آغاز می‌شود تا به تدریج به فهم «کل» دست یابد.

اینکه دیلتای ابراز می‌دارد که فهم اولیه معنای متن باید با فرایند اندیشه تکمیل شود، به این علت است که به دلیل یکسان‌بودن روح انسانی در نویسنده و خواننده موارد مشابهی در خود فهمنده وجود دارد که می‌تواند به امر جزئی اضافه شود؛ از این‌رو موضوع فهم باید پیش از این، از سوی خود فهمنده تجربه شده باشد. وقتی این تجربه باشد، با قوه تخیل مماثلت را انجام داده و به بازسازی دست می‌یابد (همان)؛ از این‌رو وی باور دارد فهم، فرایندی است که به واسطه آن در پس نشانه‌هایی که به حواس داده می‌شوند، واقعیت نفسانی‌ای که آن نشانه‌ها بیانگر آن هستند، دریافت می‌شود (همان، ص ۳۵۵). این دریافت، لحظه‌ای است؛ اما این فرایند باید مرحله به مرحله طی شود. این

راه در نظر وی تفسیر است. وی می‌گوید تفسیر، فهم قاعده‌مند از تعیین‌های زندگی است که تنها از راه آن می‌توان به مراتب قابل سنجش عینیت دست یافت (Dilthey, 1996, p.237). با پیمودن این فرایند است که می‌توان فهم را در هر بار تکرار کرد و معنا را دوباره فهمید. وی باور دارد قاعده‌های این تفسیر همان هرمنوتیک روش‌شناختی است (دیلتای، ۱۳۹۱، ص ۳۵۹).

۴-۳. نقطه تکیه‌گاهی در علوم انسانی از دیدگاه دیلتای

دیلتای در بستر تعلق‌نداشتن به مابعدالطبیعه از سویی و مفهوم‌های صرف از سوی دیگر، فقط تکیه‌گاه قابل اعتماد برای علوم انسانی را از جنس علوم حضوری (Immediate Knowledge) تشخیص داد و بیان کرد که تنها پایه استوار علوم انسانی که هم بتوان بر اساس آن، نظام علمی تولید کرد و هم قطعیت آن را تضمین کرد، حقیقت درونی انسان - یا به قول وی کلیت طبیعت خودمان (The Totality of Our Nature) است که از جنس مفهوم نیست، اما از سوی فرد به علم حضوری درک و تجربه می‌شود (Dilthey, 1989, p.50). وی از این امر درونی با «عنوان‌های تجربه زندگی و احساس زندگی» تعبیر می‌کند (دارتینگ، ۱۳۹۳، ص ۱۲). دیلتای در رسیدن به این مبنا - سپس تدارک بنایی متناسب با آن - از *ادموند هوسرل* (Edmund Husserl (1859-1938)) سرسلسله جریان فکری پدیدارشناسی - در قرائت متأخر خود - بسیار تأثیر پذیرفته است؛ به گونه‌ای که در کتاب *تشکل تاریخی در علوم انسانی* تصریح می‌کند که از کتاب *پژوهش‌های منطقی* وی بسیار بهره گرفته و مدیون آن است (دیلتای، ۱۳۸۹، ص ۶۸)؛ زیرا تجربه زندگی دیلتای در ادامه با همان آگاهی مورد نظر هوسرل رابطه دوسویه و حتی این‌همانی پیدا می‌کند.

دیلتای با مطالعه کتاب *پژوهش‌های منطقی* به این نکته متفطن شد که پایه و اساس متقن و روشن که برای همگان با علم حضوری قابل درک است و به همین علت قابل خدشه نبوده و موجب اعتباربخشی به علوم انسانی است، همان آگاهی یا ذهن است که

معلومات آن به صورت حضوری در آن حاضر هستند که در پدیدارشناسی از سوی هوسرل بیان شده است. وی از آنجاکه باور داشت علوم انسانی اگر بخواهد بر پایه استواری بنا شود، باید مبانی فلسفی مستحکمی داشته باشد، در انتخاب آگاهی به عنوان نقطه آغازین علوم انسانی نیز به همین مسئله توجه و تصریح کرد که هوسرل با بیان این نکته کلیدی حتی پایه قویمی برای فلسفه نیز تدارک دیده (Dilthey, 1989, p.263) و توانسته است با این کار، گره اصلی مسئله شناخت را نیز حل کند؛ زیرا در آگاهی موضوع و فاعل شناسا یکی می‌شوند؛ بنابراین امکان شناخت در بالاترین درجه فراهم می‌شود؛ از این رو بیان کرد که هر جا آگاهی انعکاس‌دهنده وجود دارد، مشکل مسئله شناخت اصلاً بروز نمی‌کند (Ibid, p.249).

۵-۳. تفاوت میان «من» و «آگاهی» نزد دیلتای

دیلتای میان آگاهی و «من» و همین‌گونه ادراک و تجربه تفاوت قائل است. «من» همان وجود، هستی و حیات خود شخص است که آگاهی و امور واقع در آن قائم به آن هستند. این واقعیت، بی‌واسطه درک می‌شود و ادراک‌های آن نیز پیرو شرایط ادراک‌های مربوط به موطن آگاهی نیستند (دیلتای، ۱۳۸۸، ص ۴۳۰). این نوع ادراک را دیلتای تجربه (همان، ص ۳۴۱) و گاهی داده‌های اولیه (Elementary Understanding) و بنیادین (Dilthey, 2002, p.2) می‌نامد؛ زیرا این ادراک از نوع ادراک‌هایی نیست که شناختی هستند و دیگر اشیا را برای ما پدیدار می‌کنند؛ بلکه ادراک‌هایی برآمده از حقیقت وجود فرد است؛ مانند اندوه یا بهجتی که فرد در درون خود احساس می‌کند. در نگاه دیلتای آگاهی موطن ادراکات شناختی است که به دیگران تعلق می‌گیرد و می‌توان آن را همان ذهن دانست. اما حیات درونی فرد که همان من وی می‌باشد و قیوم آگاهی است، فقط تجربه می‌شود؛ از این رو دیلتای به حیات درونی یا من درونی فرد که خاص خود وی است و زندگی وی نیز همان می‌باشد، زیسته و به ادراکات مربوط به آن تجربه زیسته (Lived - Experience) می‌گوید؛ از همین روست که

دیلتای خودآگاهی یا شناخت همین من را عالی‌ترین و مهم‌ترین شکل تجربه درونی و نقطه آغاز هر نوع آگاهی - شناخت جهان - می‌داند. در این دیدگاه، خودآگاهی بنیادی‌ترین نقطه آغاز شناخت انسان از طبیعت و ذات خود و جهان است (Idem, 1989, p.329). البته در برخی موارد دیلتای مفهوم آگاهی را گسترش داده و این ادراک‌ها را که از جنس تجربه هستند - و نه خود حیات درونی و من شخص - نیز داخل در آگاهی می‌داند (Ibid, p.246)؛ بنابراین تجربه زیسته را نیز تعمیم داده و داخل در امور واقع در آگاهی بر می‌شمرد.

وی در وصف آگاهی باور دارد آگاهی از اشیای خارجی اثر می‌پذیرد (دیلتای، ۱۳۸۸، ص ۴۳۱). وی می‌گوید ارتباط انسان با خارج تنها از همین راه بوده و جهان بیرونی انسان همین آگاهی وی است. وی باور دارد همه تصورها، اندیشه‌ها و تمام امور روانی ریشه در همین آگاهی دارند. در نظر وی حقایقی که در آگاهی انسان قرار دارند و وی از آنها به امور واقع آگاهی (Facts of Consciousness) یاد می‌کند، هر چند جنبه حکایت‌گری و بازنمایی دارند، هویتشان ریشه در خودآگاهی دارد و در چارچوب همان باید تحلیل شوند؛ زیرا انسان در چارچوب آگاهی محصور است و جز آن راه به جایی ندارد؛ از این رو وی به‌طور کلی‌تر می‌گوید که با توجه به این شرایط می‌توان گفت که هر چیزی - آن‌گونه که برای انسان مطرح است - امری واقع آگاهی است و پیرو شرایط همان می‌باشد (دیلتای، ۱۳۸۸، ص ۷۰). این، همان رویکرد اول موسرل در پدیدارشناسی است که در عین اذعان به وجود خارجی اشیا، به علت دسترسی‌نداشتن به حقیقت آنها، اکنون از خودشان صرف نظر کرده، تمرکزش را بر ظهورهای آن حقیقت‌ها در آگاهی که پدیدار خوانده می‌شوند، قرار می‌دهد. اصلاً به‌گونه‌ای رفتار می‌کند که گویی شیء محل بحث همین ظهور آن در آگاهی است. دیلتای هرگز به اصالت پدیدار - یعنی اصالت امر واقع آگاهی - به‌گونه‌ای که منکر عالم خارج بالمره شود، قائل نیست - همان‌گونه که موسرل دوم دست‌کم در ظاهر بیان‌هایش به این سو گرایش پیدا می‌کند - اما مانند کانت نیست که به انفصال و تمایز پدیدارها از امور خارجی باور داشته باشد (Dilthey, 1989, p.24). وی در عین اینکه به عالم خارج باور

دارد، با استناد به تجربه زیسته که حقیقت درون و طبیعت درونی انسان است، باور دارد که عالم خارج همان گونه که هستند، بدون هیچ واسطه‌ای نزد ما ظهور داشته و پدیدار هستند. این ظهور نیز همان گونه که وجود عالم خارج یقینی است، یقینی می‌باشد (Ibid, p.258).

دیلتای در وصف بیشتر آگاهی، آن را متفاوت از جنبه حکایت‌گری و بازنمایی این پدیدارها که در ظرف آگاهی - مسامحتاً - مستقر هستند و همین گونه متفاوت از فرایندهای فکری می‌داند (Ibid, p.246). در نظر وی واژه آگاهی همه حالت‌ها و راه‌هایی را در بر می‌گیرد که در آن محتواهای روحی و روانی برای وجود انسان پیدا می‌شود؛ برای مثال می‌گوید وقتی بوی خوش گل‌های کوهستانی را استشمام می‌کنم، آگاهی وجود دارد و حتی وقتی که به وسیله گل‌ها نیز تحریک می‌شوم که این بو را احساس کنم، نیز آگاهی وجود دارد (Ibid). وی این برداشت از آگاهی را اصل پدیداربودن (The Principle of Phenomenality) می‌نامد؛ زیرا آگاهی متضمن درک پدیداربودن چیزی است که واقعیت دارد؛ یعنی پدیداربودن همه امور واقع متحقق در خارج. به همین علت است که می‌توان گفت هر چیزی یک امر واقع متعلق به آگاهی است؛ بنابراین تابع شرایط آن می‌باشد (Ibid, p.247).

۶-۳. شبکه روحی و روانی انسان نزد دیلتای

دیلتای از اصل پیش‌گفته، اصل بنیادی دیگری را نتیجه می‌گیرد که عبارت از شبکه‌ای روحی و روانی است که قائم به کل حیات روحی انسان یا همان «من» وی بوده (دیلتای، ۱۳۸۸، ص ۴۲۹) و دربرگیرنده همه امور واقع آگاهی است که دربردارنده تمام جنبه‌های ارادی، عاطفی و شناختی وی است و در تعامل با هم نظام ساختار ذهن را نتیجه می‌دهند (همان، ص ۴۵۲). در دید وی هر شناختی از غیر که عبارت از همان امور واقع آگاهی می‌باشد، تابع اراده درونی فرد است؛ زیرا اثر اشیای خارجی در اراده است و اراده سبب این امور در آگاهی می‌شود (همان، ص ۴۲۸). وی به‌طور کلی باور دارد این

شبکه است که موجب می‌شود امور خارجی در آگاهی فرد وارد شده و امور واقع آگاهی شوند (همان، ص ۲۳۰). با این شبکه ساختار امور واقع در آگاهی را سامان داده و راه را برای سامان‌دهی رشته‌های گوناگون علوم انسانی فراهم می‌کند.

۷-۳. حوزه مطالعاتی علوم انسانی نزد دیلتای

سرانجام دیلتای از اصولی که بیان شد به نظریه نخست خود می‌رسد و نتیجه می‌گیرد که طبیعتاً مطالعاتی علوم انسانی ناظر به همین آگاهی و ساختارهای آن است. به همین علت وی باور دارد موضوع علوم انسانی همین امور واقع آگاهی یا حقیقت‌های مستقر در آگاهی است؛ البته - همان‌گونه که بیان شد - در نظر وی آگاهی یک مکان یا یک ظرف نیست و این شیء‌وارگی مفهوم‌هاست که این اشتباه را پیش می‌آورد که آگاهی را یک چیز یا یک ظرف برای امور واقع در آن می‌داند؛ در صورتی که آگاهی جز همین امور واقع در آن چیز دیگری نیست (Dilthey, 1989, p.246).

دیلتای برای تبیین این مبنا - سپس بنانهادن علوم انسانی بر اساس آن - نوشته‌های فراوانی انجام داده که دو کتاب مقدمه بر علوم انسانی (Introduction To The Human Sciences) و شکل جهان تاریخی در علوم انسانی (The Formation Of The Historical World In The Human Sciences) از دیگر نوشته‌ها مهم‌ترند. موضوع هر دو کتاب، نقد عقل تاریخی یا بنیان‌گذاری علوم انسانی است (ریخته‌گران، ۱۳۹۱، ص ۱۱۲)، ولی نظریه نهایی خود را در کتاب دوم بیان کرده است؛ زیرا وی وقتی دیدگاه نخستش را در کتاب اول بیان کرد، اندیشه‌وران، گوناگونی آرای وی را نقدهای جدی کردند و همین امر سبب شد وی در بخش‌هایی از نظریه‌اش تجدید نظر کند؛ از این رو نظریه دومی ارائه داد که اشکال‌های دیدگاه نخست را نداشته باشد (همان، ص ۱۱۹). نظریه دوم وی در کتاب دوم تبیین شده است.

وی در دیدگاه نخست، پایه و مبنای علوم انسانی را آگاهی و موضوع آن را امور واقع آگاهی (Facts of Consciousness) قرار می‌دهد و روش علوم انسانی را نیز

خوداندیشی (Self-Reflection) یا درنگ در درون خود تعیین می‌کند؛ زیرا بر اساس نظر وی تمرکز علوم انسانی باید بر امور واقع در آگاهی باشد؛ یعنی بر چیزی که درونی است و از لایه‌های عمیق وجود انسان است؛ پس راهی نیز جز درنگ در خود برای درک آنها وجود ندارد؛ از این‌روست که روش علوم انسانی را نیز درنگ در خود و خوداندیشی تشخیص می‌دهد.

اما وی بر اثر نقدهای دیگر اندیشه‌وران در یافت که تنها با تحلیل آگاهی یا ساختار ذهن و از راه خوداندیشی نمی‌تواند به درک درونی حیات انسان برسد و آن‌گونه که باید و شاید انسان را بشناسد و تحلیلش کند؛ زیرا همیشه جنبه‌های گوناگونی وجود دارند که باز هم در فرایند خوداندیشی مغفول می‌مانند و اساساً شناخت درونی، خودبه‌خود بسیار دشوار بوده و برای همگان امکان‌پذیر نیست؛ از این‌رو بر آن شد شناخت آن حقیقت‌های درونی و آن تجربه‌های زیسته را از راه تجلیات یا تعین‌های* بیرونی آن تجربه‌ها پیگیری کند. این، همان نظریهٔ دومی است که آن را در کتاب دوم - یعنی کتاب **تشکل جهان تاریخی در علوم انسانی** - تبیین کرد (همان). وی در این کتاب پی‌پای بیان کرده که موضوع علوم انسانی تجلیات و تعین‌های تجربهٔ زیسته است و این علوم باید در پی فهم این تجلیات باشند (Dilthey, 2002, pp.103, 106). از این راه است که شناخت دقیق از انسان - چه نوعی و چه شخصی - به دست می‌آید. وی باور دارد همان تجربه‌های حیات درونی ادراک‌ها یا فهم اولیه، ابتدایی و بنیادی را تشکیل می‌دهد که در آینده از راه صورت‌های عالی‌تر فهمیدن که به وسیلهٔ علوم انسانی ممکن می‌شوند، تحلیل می‌شود (Ibid, p.2). از این جهت است که سرانجام به این مطلب گرایش می‌یابد که تجلیات روح عینی و تعین‌یافتگی‌های آن، موضوع علوم انسانی هستند.

* «تعینات» یا همان «عینیت‌یافتگی‌های» روح، کلمهٔ دیگری است که هم‌معنای اصطلاح «بیان» است که محققان بسیاری آن را رکن سوم هرمنوتیک دیلتهای در کنار تجربه و فهم دانسته و آن را تجربه (Ausdruck) می‌دانند. ما به پیروی از پالمر عبارت «عینیت‌یافتگی» یا همان «تعینات» را رساتر دانسته و همان را به کار می‌بریم (رک: پالمر، ۱۳۹۱، ص ۱۲۴).

از این جهت است که دیتای در تمایز بین روش‌های علوم طبیعی و علوم انسانی باور دارد چون فرایندهای طبیعت را نمی‌فهمیم - یعنی ماهیت عاملی آنها را نمی‌دانیم - شناخت ما درباره آنها تبیینی است؛ بنابراین درباره آنها دست به تبیین (Explanation) می‌زنیم؛ اما در مورد انسان ما می‌توانیم بفهمیم؛ بنابراین دنبال فهم (Understanding) هستیم (دیتای، ۱۳۹۱، ص ۳۴۳).

۸-۳. هرمنوتیک روش شناختی به‌مثابه روش علوم انسانی نزد دیتای

نتیجه منطقی نظریه دوم دیتای این است که باید تعین‌ها و تجلیات روح انسانی را در علوم انسانی تفسیر کنیم تا روح پس آن را بفهمیم؛ از همین رو است که «خوداندیشی» که تا پیش از این به عنوان روش علوم انسانی مطرح شده بود، جای خود را به تفسیر و - به یک معنا - هرمنوتیک می‌دهد؛ زیرا هرمنوتیک نظریه تفسیر را ارائه داده (Dilthey, 1996, p.238)، روش فهمیدن آن تعین‌ها را نظریه‌مند می‌کند؛ از این رو می‌بینیم دامنه اثرگذاری هرمنوتیک که تا پیش از این مختص متن و نشانه‌های زبانی بود، گسترده‌تر شده، به همه مصنوعات بشری توسعه می‌یابد. این همان ارتقایی است که دیتای به هرمنوتیک بخشید. در این نظریه، متن که در هرمنوتیک، متعلق تفسیر است، معنای گسترده‌تری دارد و به همه تجلیات روح انسانی که البته شامل متن مکتوب یا ملفوظ نیز می‌شود، اطلاق می‌گردد.

۴. نقد و نظر

درباره برخی پایگاه‌های فکری دیتای و همچنین برداشت وی از علوم انسانی و نسبتی که میان هرمنوتیک روش شناختی و علوم انسانی پدید آورد، نقدهایی وجود دارد که تنها برخی از آنها که به مدعای وی نزدیک‌تر است، در زیر بیان می‌شوند:

۴-۱. نقض غرض در انتخاب پایگاه فکری پدیدارشناسی

دیلتای دغدغه اعتباربخشی به علوم انسانی داشت و دنبال آن بود که پایه‌هایی برای علوم انسانی تدارک کند که قویم و استوار باشند و قطعیتشان تأمین شده باشد. وی برای رسیدن به پایه‌های پیش‌گفته برای علوم انسانی به نظریه پدیدارشناسی هوسرل تمسک جست و آگاهی و - به‌طور عمیق‌تر - «من» را مبنای شناخت قرار داد. وی بیان داشت که در آگاهی، موضوع شناسایی و فاعل شناسا یکی می‌شوند؛ بنابراین امکان شناخت در بالاترین درجه فراهم می‌شود؛ از این رو هر جا آگاهی انعکاس‌دهنده وجود دارد، مشکله مسئله شناخت اصلاً بروز نمی‌کند (Dilthey, 1989, p.249)؛ درحالی‌که در کل این ادعا نادرست است؛ زیرا در هر شناختی از اعیان خارجی مفهوم آنها به ذهن وارد می‌شوند و ذهن به این مفهوم علم حضوری دارد و از راه این مفهوم به شیء خارجی منتقل می‌شود. مسئله شناخت به تطابق مفهوم پیش‌گفته و عین خارجی بر می‌گردد و صرف این ادعا که این مفهوم با «من» فهمنده یکی است که مطلب جدیدی نیست و اساساً مشکله شناخت به آن ناظر نیست؛ زیرا به هر حال هوسرل وقتی پایه فهم را همان آگاهی یا ذهن می‌داند و باور دارد هرچه در آن است، از یک حیث فهم و از حیث دیگر همان ذهن می‌باشد؛ بنابراین مسئله تطابق عین و ذهن را که مسئله همیشگی معرفت‌شناسی بوده حل کرده، کاری جز عوض کردن نام‌ها نکرده است و تنها کار او این بود که کوشش علمی خود را بر تجزیه و تحلیل اعیان موجود در ذهن متمرکز کرده است، نه بر رابطه این اعیان با اعیان خارجی که همان مسئله اصلی معرفت‌شناسی بوده است.

افزون بر آن، اینکه وقتی دیلتای در این مورد می‌گوید که در این مبنا موضوع شناسایی و فاعل شناسا یکی می‌شوند، نتیجه این خواهد بود که موضوع شناسایی عین خارجی نیست، بلکه پدیدار است؛ یعنی همان مفهومی می‌باشد که در ذهن است. این است که نتیجه پدیدارشناسی اصالت معنا به جای اصالت موجود است و این، همان ایدئالیسم معرفتی است که دیلتای به آن ملتزم نیست. به همین علت است که گادامر

می‌گوید مبنای هوسرل متناقض‌نماست که وی را ناخواسته به ساحت ایدئالیسم می‌کشاند؛ به‌گونه‌ای که هایدگر هرچند خود را پدیدارشناس می‌داند، می‌کوشد از این نقیصه‌رهایی یابد (Gadamer, 2006, p.245). به‌ویژه اینکه دیلتای وقتی بیان می‌کند که همه گمان‌ها، اندیشه‌ها و تمام امور روانی هرچند جنبه حکایت‌گری و بازنمایی دارند، اما هویتشان ریشه در خودآگاهی دارد و در چارچوب همان باید تحلیل شوند، زیرا انسان در چارچوب آگاهی محصور است و جز آن راهی به جایی ندارد، این مطلب را به صورت جدی‌تری تأیید می‌کند. البته - همان‌گونه‌که بیان شد - دیلتای باور دارد اثرهای اشیای خارجی در اراده انسان است و اراده باعث این امور در آگاهی می‌شود (همان، ص ۴۲۸). هرچند به لحاظی این بیان درست است؛ زیرا هر آنچه در نفس پدید می‌آید، تحت اراده قیومی نفس است، اما به هر حال باید این امر مشخص شود چرا اثر اراده به این صورت، تطابق با واقع را مخدوش نمی‌کند و اساساً این شناخت صحیح است؟ این مسئله‌ای است که دیلتای متعرضش نشده است و حتی همچون هوسرل متوجه آن نیز نشده است.

۲-۴. مشروط‌نبودن هر فهمی بر شهود فردیت نویسنده و بازتجربه آن

دیلتای متعلق به هرمنوتیک روش‌شناختی می‌باشد و همین هرمنوتیک در نظر وی، روش علوم انسانی است. نکته‌ای که متناسب با موضوع مقاله پیش رو درباره این نظریه وجود دارد، این است که در این نظریه فهم همان بازآفرینی نویسنده در درون خواننده و تجربه دوباره تجربه وی از سوی خواننده است.

این ادعا با این کلیت با اشکال‌هایی روبه‌روست؛ زیرا اولاً اگر به‌طورکلی هر فهمی مشروط بر بازآفرینی نویسنده نزد خواننده باشد - و نه اینکه تحقق این امر به عنوان یک امتیاز بزرگ برای فهم شمرده شود - در همه موارد قابلیت تحقق ندارد؛ زیرا هرچند صاحبان این دیدگاه تصریح کردند که در پی یک سفر مرموز در عمود زمان برای بازسازی روان‌شناختی نویسنده نیستند، بلکه از راه نشانه‌های زبانی و مقایسه

معانی مستفاد از آنها با هم و سرانجام حدس درست در پی درک این فردیت هستند، اما باز این امکان در تمام موارد وجود ندارد؛ برای نمونه در جایی که تنها یک متن از یک نویسنده داشته باشیم و هیچ قرینه دیگری نیز در کار نباشد یا در جایی که متکلم از وراى افق انسانی سخن می‌گوید؛ برای نمونه وقتی که ماتن، خداوند متعال است که درک فردیت وی و سپس تجربه درونی وی - در معنای مناسب آن مقام - اساساً برای بشر ممکن نیست، در همه این موارد - طبق این شرط - باید بگوییم فهم اساساً ممکن نبوده و متن مبهم است. در صورتی که با استفاده از قانون اول و دوم، یعنی با لحاظ سیاق درونی متن و همین طور دور هرمنوتیکی جزء و کل می‌توانیم به معنای متن دست یابیم که صاحبان این دیدگاه دستیابی به این معنا را ممکن می‌دانند و بر اساس رویه‌های عقلایی جاری در میان همه عاقلان، این معنا را به ماتن نسبت دهیم با اینکه واقعاً فردیت وی به دست نیامده است؛ به‌ویژه اینکه اگر به شرطیت این شرط برای فهم باور داشته باشیم، باید بگوییم اساساً امکان تکلم خداوند متعال با بشر وجود ندارد و ارسال کتاب‌های آسمانی عملی بیهوده بوده است؛ درحالی‌که این امر با مقام عالم و حکیم علی‌الاطلاق ناسازگار است؛ ثانیاً با فرض اینکه امکان تحقق این روش در همه موارد ممکن باشد، اشکال به کبرای کلی آن وارد می‌شود که آیا اساساً این شرط برای هر فهمی، شرطی بر اساس رویه‌های عقلایی است یا خیر؟ زیرا اطمینانی که در درک معنای مورد نظر نویسنده از این راه به دست می‌آید، اطمینان و یقین عرفی است، نه فلسفی - به معنای قطع و علم صددرصد - و به همین علت باید تابع رویه‌های عقلایی باشد، نه قانون‌های فلسفی؛ زیرا با طی فرایند فهم در این روش بی‌گمان علم یقینی فلسفی به شهود فردیت نویسنده برای ما به دست نمی‌آید؛ بلکه در بهترین حالت اطمینانی برای ما حاصل می‌شود که هرچند یقین فلسفی به معنای اثبات شیء و نفی غیر نیست، ولی مورد تأیید اندیشوران است؛ مانند آنچه درباره حجیت عقلایی ظهور کلام بیان می‌کنیم. از این رو باید این رویه مورد تأیید و کاربرست اندیشوران در رویه‌های جاریشان باشد. در صورتی که وقتی به عرف وی مراجعه می‌کنیم، چنین رویه‌ای را به‌طور عمومی برای هر فهمی مشاهده نمی‌کنیم؛ بلکه در رویه‌های جاری آنها آنچه در

جریان می‌باشد، اطمینان حاصل از ظهور کلام و بر پایه نشانه‌های کلامی است. حال اگر قرآنی در میان باشد که ظهور بدوی کلام را به ظهور دیگری منصرف کند، ظهور دوم مورد تأیید عقلاست، وگرنه همان ظهور بدوی نزد وی به نویسنده یا گوینده نسبت داده می‌شود. بله، این درست است که اگر این اطمینان به دست آید، اثر بسیار فراوان و - در عین حال - درستی بر ظهور کلام نویسنده می‌گذارد و این به معنای شرطیت این امر برای هر فهمی نیست، اما در ظاهر مراد آنها این نیست؛ بلکه آنها آن را شرط هر فهمی می‌دانند. ثالثاً از ظاهر بیان‌های *دیلتای* و *شلایر ماکر* این گونه مشخص می‌شود که آنان در پی شهود فردیت نویسنده‌اند تا بر تجربه مراد نویسنده از متن که متجلی در همان «کل» هویت‌بخش به متن - سپس جزئیات آن است - قادر باشند، نه اینکه بخواهند از این شهود در ظهورسازی بر کلمه‌ها استفاده کنند.* در این صورت، این پرسش مطرح می‌شود: آیا با فرض امکان تحقق این شرط در همه موارد، می‌توان ملاکی قطعی در تجربه‌های درونی افراد درباره شهود فردیت نویسنده داد، به گونه‌ای که از سقوط در ورطه نسبت در امان بمانیم؟ زیرا نسبت در جایی رخ می‌دهد که معیار درست و قابل قبولی برای سنجش صحیح از سقیم در میان نباشد. حتی خود *شلایر ماکر* می‌گوید بیشتر اشتباه‌های هرمنوتیکی بر پایه نبود این استعداد، یعنی استعداد حاضرکردن هنرمندانه شخص در درون خود است (Schleiermacher, 1998, p.12)؛ پرسش ما از صاحبان این نظریه آن است که ملاک قطعی تشخیص تجربه صحیح از سقیم در شهود فردیت نویسنده چیست؟ انصاف قضیه این است که تمسک به وجود روح مشترک انسانی در همه انسان‌ها وافی به پاسخ نیست؛ زیرا به قول خود *دیلتای* ما در وضعیت زمانی و مکانی خود هستیم و این وضعیت در فهم ما دخالت می‌کند. به‌ویژه اینکه بر اساس مبانی فلسفی حکمت متعالیه، تعیین و تجلی روح یا همان امر کلی در همه افراد یکسان نیست؛ زیرا اساساً تجلی و تعیین تکراربردار نیست؛ از این رو

* زیرا اگر درک فردیت نویسنده و شهود آن به ظهوربخشی به کلمات او در متن بینجامد و از این راه بخواهیم به مراد او برسیم، معنای به‌دست‌آمده بر اساس اصالة الظهور که یک رویه عقلایی است، صحیح بوده و قابل استناد به نویسنده است و به همین علت نقدی که در صدد بیان آن هستیم، وارد نمی‌شود.

تجربه فردیت نویسنده امکان وقوع ندارد و از محالات است. بر این اساس می‌توان گفت دست‌کم صاحبان این دیدگاه ملاکی قطعی در این باره ارائه نکرده‌اند.

اگر کسی بگوید همین اشکال را می‌توان درباره حجیت تفسیری ظهور کلام وارد کرد- زیرا در آنجا نیز ظهورگیری‌ها متفاوت، اما در عین حال قابل استناد است- در پاسخ وی می‌گوییم اولاً ظهور کلمه‌ها و جمله‌ها در وهله نخست بر پایه قاعده‌های زبانی است که متفاهم میان همه اهل زبان است و این‌گونه نیست که قاعده‌های آن شخصی و به دست اشخاص باشد؛ در صورتی که در اینجا بحث از شهود و تجربه است که امری به‌طور کامل شخصی است. اینکه بگوییم چون انسانیت‌ها واحد است، این شهودها قابلیت یکسان‌بودن دارند، علت درستی نیست؛ زیرا هرگاه پایه را بر «تجربه» و شهود شخصی قرار دادید، ذات تجربه، شخصی و تکرارشدنی نیست و تجربه هنگامی معتبر است که تأیید و تصدیق شود؛ از این‌رو شأن و جایگاهش وابسته به وجودش در اصل تکرارپذیری است (Gadamer, 2006, p.342)؛ دقیقاً همان‌گونه که تجربه‌های عارفان قابل استناد برای دیگران نیستند. بله، اگر بر ایند این تجربه یقین فلسفی (همان علم) می‌بود، حجیت تفسیری آن بر پایه این بحث‌ها نیست و بلکه ذاتی آن است؛ اما در اینجا از این یقین سخن نمی‌گوییم؛ بلکه از یقین عرفی که همان اطمینان یا نزدیک به آن است، سخن می‌گوییم. افزون بر آن، اینکه رویه عقلایی بودن تمسک به ظهورها در دستیابی به مراد نویسنده محرز است، اما تمسک به شهود فردیت نویسنده برای رسیدن به مراد وی، امر محرز عقلایی نیست.

۳-۴. معناشناسی متمایل به نسبی‌گرایی نزد دیلتای

نظر دیلتای در چیستی معنا این بود که معنا تاریخی است و با زمان تغییر می‌یابد و بستگی به زاویه دیدی دارد که از آن دید مشاهده می‌شود (Palmer, 1980, p.115). وی باور داشت معنا یک امر غیرعینی است که ما تا حدی در ارائه‌دادن یک معنای صریح و روشن به آن عینیت می‌دهیم (Ibid, p.120). این برداشت از معنا به هیچ روی

با قطعیت معنا سازگاری ندارد و به نسبت می‌انجامد؛ برای نمونه خود *دیلتای* به وجود روح کلی انسان که عامل وحدت‌بخش میان همگان است، باور دارد؛ اما در مثال فهم کلام شکسپیر می‌گوید معنای مطالب مورد نظر شکسپیر در نسبت میان مخاطبان زمان خودش و زمان‌های بعد به‌طور متفاوتی فهمیده می‌شود. اگر روح پیش‌گفته می‌خواست همان معنای مورد نظر شکسپیر را به همه القا کند، نباید تفاوتی وجود داشت.

در اینجا *دیلتای* با اینکه مانند *شلایر مایر* نویسنده‌محور است و در پی فهم معنای مورد نظر نویسنده است و پیوسته از امکان شناخت معنای مورد نظر دیگران سخن می‌گوید، گویی در عمل به جای «معنای فی‌نفسه» که مراد نویسنده بوده است، از «معنای در نسبت با ما» که تضمینی در تطابقش با «معنای فی‌نفسه» نیست، سخن می‌گوید. حتی فراتر از این به علت اینکه برداشت *دیلتای* برخاسته از باور او به تاریخ‌گرایی یا هیستوریسم رایج در آن زمان است، زیرا هر اندیشه - یا به‌طور کلی هر پدیده‌ای - باید در فضای عصری خود ادراک شود، تمام این علوم به‌نوعی به نسبی‌گرایی مبتلا می‌شوند؛ یعنی تمام نظریه‌های این علوم که به علوم تاریخی نزد وی معروف‌اند و همان علوم انسانی هستند نسبی و غیرمطلق خواهند بود و این، اساساً با دغدغه اولیه وی برای تضمین قطعیت در علوم انسانی و اعتباربخشی به دیدگاه‌ها و مطالب آن مخالف است.

۴-۴. عدم اعتبار مفهوم‌های حصولی و مابعدالطبیعه صحیح نزد *دیلتای*

دیلتای برای انتخاب پایه‌های قویم برای علوم انسانی بیان داشت که مفهوم‌های نظری نمی‌توانند پایه مناسبی برای این علوم باشند (پالمر، ۱۳۹۱، ص ۱۰۹)؛ زیرا واسطه‌گری مفهوم در میان عین واقعی و فاعل شناسا از دقت شناخت کسب‌شده می‌کاهد و قطعیت آن را نیز دشوار می‌کند؛ از سوی دیگر نیز قبول نداشت که رویکردهای مابعدالطبیعی می‌توانند پاسخ درخوری به چیستی ماهیت فعل فهم ارائه دهند که مبنای هر مطالعه درباره انسان است (همان، ص ۱۱۱).

هر دو ادعا مخدوش است؛ زیرا نفس حصولی بودن علم موجب قطعیت نداشتن در آن نیست، بلکه شناخت‌هایی می‌توانند حصولی باشند و قطعیت لازم نیز داشته باشند. این امر حتی در شناخت ماهیات و اشیای خارجی نیز برقرار است؛ زیرا در رویارویی اولیه انسان با اشیای خارجی، ابتدا مفهوم بیانگر آنها در ذهن شکل می‌گیرد و شناخت انسان به آن اشیا از طریق این مفهوم‌هاست؛ هرچند خود این مفهوم‌ها به علم حضوری نزد ما حاضر هستند. این مفهوم‌ها چون رقیقه‌ای از آن حقیقت‌ها هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۳۶)، با آن حقایق عینیت داشته و قطعیت لازم را دارند؛ به‌ویژه اینکه عقل نظری درباره شناخت انسان می‌تواند به نتیجه‌های متقنی برسد که دستمایه عقل عملی در علوم انسانی باشد. بحث‌های علم‌النفس حکمت متعالیه نمونه‌ای از کارکرد این عقل است که مبادی تصدیقیه و اصول موضوعه عقل عملی را فراهم می‌کند تا تبیین‌های لازم از رفتارهای مطلوب و مجلی‌اش را صورت دهد و علوم انسانی را در این راه یاری رساند.

افزون بر این *دیلتای* به علت اینکه با قرائت‌هایی از مابعدالطبیعه روبه‌رو بوده که از تناقض‌ها و نادرستی‌ها پر بوده‌اند، به چنین نظری درباره مابعدالطبیعه دسترسی داشته است؛ اما اتفاقاً مابعدالطبیعه راستین و باحقیقت، بهترین پاسخ را به چیستی فهم انسان و اصول حاکم بر آن می‌دهد؛ زیرا بیان‌های این نوع مابعدالطبیعه لمّی است، نه اَنّی؛ ولی همه ادعاهای *دیلتای* اَنّی بوده و همان‌گونه که بیان شد، قرین نسبت است.

از این رو وحی ناب و به دور از تحریف، همان‌گونه که در اسلام در دسترس است، بهترین منبع از لحاظ قطعیت برای علوم انسانی است. بر این اساس دستاوردهای وحی ناب و همین‌گونه عقل نظری به دور از مغالطه‌ها، متقن‌ترین و قطعی‌ترین منابع برای علوم انسانی هستند.

۵-۴. تلقی نادرست از ماهیت علوم انسانی

علوم انسانی در نظر *دیلتای* به علوم تاریخی انحصار دارد؛ زیرا وی در علوم انسانی

دنبال شناخت انسان «بما هو انسان» است، برداشت وی از این انسان نیز این بود که این انسان تاریخ‌ساز بوده و تاریخ، تجلی‌گاه وی است. هر موجود انسانی نیز محصور به محدوده زمانی و مکانی خود است و چون شناخت انسان پیش‌گفته به شناخت تجربه‌های زیسته هر کس بستگی دارد و فهم آن نیز در گرو فهم تاریخی بودن آن است، همه علمی که در شناخت آن، انسان فعالیت می‌کنند تاریخی خواهند بود. اما این انحصار صحیح نیست؛ زیرا اساساً علوم انسانی - حتی با همان هدفی که دیتای در شناخت انسان بما هو انسان دنبال می‌کند - به مطالعه تاریخ منحصر نیست؛ همان‌گونه که بیان، عقل نظری و وحی ناب و نیز نقلیات از معصوم علیه السلام می‌توانند منابع مهمی برای شناخت آن انسان باشند؛ زیرا انسان‌ها به جای تاریخی بودن فطرت یکسان انسانی دارند. فطرتی که خطوط کلی و اصیلش در همگان وجود دارد و به جهت تجردی که دارد، تاریخی نمی‌تواند باشد. منابع پیش‌گفته نیز از این انسان خبر می‌دهند و این انسان را توصیف می‌کنند؛ از این‌رو صرف نظر از مختصات فردی که تابع زمان و مکان می‌تواند باشد، گوهر همگان تاریخ‌مند نیست و به همین علت نمی‌توان همه علوم مربوط به آن را در حوزه علوم انسانی، تاریخی شمرد؛ به همین علت در نظر دقیق - نه نظر اول دیتای - با همه واقیعت تطابق دارد و نه نظر دومش، هرچند هر دو می‌توانند سهمی از علوم انسانی داشته باشند؛ زیرا با تعریفی که پیش از این بیان شد، اگر علوم انسانی به معنای خاص، به علمی اطلاق شود که به ساحت عقل عملی انسان مربوط شده و رفتار ارادی انسان را مد نظر قرار می‌دهند یا علوم انسانی به معنای اعم باشد که به حیطة عقل نظری نیز توسعه می‌یابد، یگانه راه برای شناخت آنها تمرکز بر آگاهی - و آن هم - با روش اندیشیدن یا تمرکز بر تجلیات بیرونی روح عینی انسانی نیست؛ زیرا شناخت‌های مفهومی برآمده از عقل نظری - حتی در ساحت متعلقات عقل عملی و شناخت‌های برآمده از وحی ناب و شناخت‌های ناشی از نقل در وزان وحی - می‌توانند راه‌های دیگری در شناخت این حوزه از ساختار وجودی انسان باشند، بدون اینکه بر پایه سستی بنا شده باشند.

نتیجه گیری

برای نسبت‌سنجی میان هرمنوتیک روش‌شناختی و علوم انسانی باید به نظرهای هرمنوتیست‌های روش‌شناختی‌ای که متعرض این بحث شده‌اند، پرداخت. به همین علت با اینکه محوریت این نظریه با *شلایر مآخر* است، چون وی به این نسبت نپرداخته و این *دیلتای* بوده که به این مسئله پرداخته است، باید اندیشه‌های وی را بررسی و مطالعه کنیم؛ اما باید به هرمنوتیک *شلایر مآخر* نیز توجه کرد؛ به دلیل اینکه *دیلتای* اولاً در چارچوب نظریه تفسیر *شلایر مآخر* می‌اندیشد؛ ثانیاً این هرمنوتیک را روش علوم انسانی می‌داند.

هرمنوتیک روش‌شناختی *شلایر مآخر* دو قانون و چهار لایه دارد که همان‌گونه که بیان شد، با اینکه این دیدگاه در پی تحصیل معنای مد نظر نویسنده بود، در دستیابی به آن کامیاب نبوده و نتوانسته است از نسبت در معرفت رها شود.

دیلتای نیز پایه علوم انسانی را بر پایه آگاهی و من درون فرد قرار داده که برگرفته از دیدگاه پدیدارشناسی *هوسرل* و متأثر از تاریخ‌گرایی رایج در عصر خود است. همچنین به علت برداشتش از معنا که تاریخ‌مندی در ذات آن نهفته است، در عمل از غرضی که داشته که عبارت بوده از اعتباربخشی به علوم انسانی و استوارکردن آنها بر پایه‌ای قویم و قطعی و به دور از نسبیت، بازمانده و نتوانسته است تصویر دقیقی از علوم انسانی به دست دهد؛ از این رو ادعای وی درباره نسبت علوم انسانی و هرمنوتیک روش‌شناختی که عبارت بود از اینکه هرمنوتیک پیش‌گفته روش علوم انسانی است؛ زیرا علوم انسانی علمی تاریخی بوده و نیازمند تفسیر مصنوعات بشری یا تجربه‌های تعیین‌یافته و ثابت‌شده بشری هستند. در این کلیت از جنبه‌های گوناگون قابل پذیرش نیست؛ هرچند شاید به صورت موجه جزئی‌ه بشود به آن ملتزم شد.

منابع و مأخذ

۱. بهرامی، محمد؛ «نگرش تطبیقی به دانش تفسیر و هرمنوتیک شالایر ماخر»؛ مجله پژوهش‌های قرآنی، ش ۲۹ و ۳۰، ۱۳۸۱.
۲. پارسانیا، حمید؛ «علوم انسانی، با اراده انسان ارتباط دارد، نه علوم و امور انتزاعی»؛ فصلنامه تخصصی علوم انسانی اسلامی، ج ۲، ش ۱، ۱۳۹۱.
۳. پالمر، ریچارد؛ علم هرمنوتیک؛ ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی؛ چ ۹، تهران: هرمس، ۱۳۹۱.
۴. جوادی آملی، عبدالله؛ رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)؛ ج ۶، قم: اسراء، ۱۳۸۲.
۵. دارتیگ، آندره؛ پدیدارشناسی چیست؟؛ ترجمه محمود نوالی؛ چ ۶، قم: انتشارات سمت، ۱۳۹۱.
۶. دیلتای، ویلهلم؛ شکل جهان تاریخی در علوم انسانی؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ چ ۱، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۹.
۷. _____؛ دانش هرمنوتیک و مطالعه تاریخ؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۹۱.ق.
۸. _____؛ مقدمه بر علوم انسانی؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ چ ۱، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۸.
۹. ریخته‌گران، محمدرضا و روح‌الله نوری؛ «نقش ویلهلم دیلتای در پایه‌گذاری علوم انسانی و دفاع از عینیت آن»؛ مجله غرب‌شناسی بنیادی، ش ۱، ۱۳۹۱.
۱۰. گروندن، ژان؛ درآمدی به هرمنوتیک فلسفی؛ ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی؛ چ ۱، تهران: انتشارات مینوی خرد، ۱۳۹۱.

11. Dilthey, Wilhelm; **Hermeneutics and the Study of History, edited with an introduction**; by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi, the United States of America, by Princeton Academic Press, 1996.
12. _____; **Introduction To The Human Sciences**; edited with an introduction by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi, United States Of America, vol.1, by Princeton University Press, 1989.
13. _____; **The Formation Of The Historical World In The Human Science**; edited with an introduction by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi, United States Of America, v.3, by Princeton University Press, 2002.
14. Gdamer, Hans- Georg; **Truth and Method**; Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall; by Continuum Publishing Group, London-New York, 2006.
15. Hersch, E. D.; **Validity in Interpretation**; Yale University Press, United States of America, 1967.
16. Palmer, Richard E; **Hermeneutics**; North western University Press, 1980.
17. Schleiermacher, Friedrich; **Hermeneutics and Criticism And Other Writings**; Translated and edited by Andrew Bowie, first published, United Kingdom, by Cambridge University Press, 1998.
18. _____; **Hermeneutics and Criticism And Other Writings**; Translated and edited by Andrew Bowie, first published, United Kingdom, by Cambridge University Press, 1998.

19. Seebohm T.M; **Hermeneutics: Method and Methodology**;
USA. Kluwer Academic Publishers, 2004.
20. Thiselton; **New Horizons in Hermeneutics**; published by
Marshall Pickering United States of America, 1992.

