

# هرمنوتیک





# زبان‌ی در اسلام و غرب

«بررسی نظریه همانندی دانش تاویل»

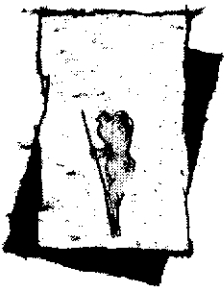
قاسم پورحسن

افلاطون در رساله کراتیلوس، از زبان سقراط، هرمس خداوندگار سخن، دانای زبان رمزی و مکتوم فرزانه تاویل و رمزگشای بطون سرورش غیبی را مومسن و آغازگر نظریه یا دانش هرمنوتیک برمی‌شمارد. مطالعه دقیق در فرایند بسط این نظریه، نشان می‌دهد که تاریخ هرمنوتیک از آغاز تاکنون سه دوره کلان را در بر گرفته است. دوره اول از حیات هرمس رسول و پیام رسان سخنه‌ای آسمانی شروع شده و تا میلاد حضرت عیسی مسیح (ع) به درازا می‌گشدد. این دوره را دوره اقدام هرمنوتیک می‌خوانیم.

دوره دوم که تسامحاً باید آن را دوران میانه می‌خوانیم، از ابتدای تاریخ مسیحیت آغاز می‌شود و تا سده هفدهم تداوم می‌یابد. سرانجام، واپسین دوره از شلایر ماکس (۱۷۶۸) تا پل ریکور را در بر می‌گیرد. لیکن دوره سوم خود به دو مرحله تقسیم می‌شود: بخش نخست این دوره را، هرمنوتیک کلاسیک یا رومانیتیک و بخش دوم آن را هرمنوتیک جدید نام نهاده‌اند. می‌کوشیم بر حسب عنوان نوشتار، دوره دوم را به تفصیل بررسی نماییم. به اعتقاد نگارنده ویژگی مسلط در دوره دوم هرمنوتیک در غرب و سراسر دوره تمدن اسلامی «رهیافت زبانی» است. هر خوانشی از تاریخ هرمنوتیک، با کاویدن در هرمس، آراء و نوشته‌های هرمسی و شالوده بندی پایه‌های این نظریه توسط او آغاز می‌شود. هرمنوتیک که ریشه در حقیقت هرمسی دارد، دیرینه‌ترین و کهن‌ترین آیین خوانش متون و هر نوشته‌ای، به ویژه متون آسمانی بشمار می‌آید. هرمس با تاویل همراه است، بدیشان، متن و

شیوه برخواندن آن که امروزه به نام تأویل طرح می‌شود، از گونه‌ای تقدس برخوردار است. بی‌شک نخستین فرایند این تأویل در اندرزها و نصایح آسمانی پیامبران، حکماء و اندیشوران پدیدار شد. آغازگاه این فرایند در هرمس و اندیشه‌های وی صراحت پذیرفت. واژه هرمنوتیک Hermeneutic از تبار یونانی هرمنیا Hemenia برگرفته شد. می‌توان واژه اخیر را سخن و تأویل معنا کرد و یا آن را با نام هرمس، همسان دانست. هرمنیا در معنای نخست نیز، بازگرداندن سخن به زبانی صریح و شفاف است که جریان فهم را ممکن می‌سازد. سقراط در مکالمه کراتیلوس می‌گوید: به گمانم نام هرمس نمودار سخن گفتن است و به همین دلیل، او را مفسر و تأویل کننده دانسته‌اند. نام اول او ایره مس بود و این واژه را بعدها به هرمس تبدیل کردیم، ایره مس خداوند سخن و گفتار و پیام آوران خدایان است.<sup>۲</sup>

سخن، از همان ابتدا سویه ظاهر و باطن یا وجه راست و ناراست، به خود گرفت. بدین روی هرمس را نیز پدر «پان» دانسته و زبان او را واجد خصلت ابهام و وجه ناآشکارگی تلقی نموده‌اند. بدینسان، صفت اساسی سخن هرمس و متون مقدس ابهام و عدم شفافیت تلقی شد.<sup>۳</sup> این امر مفسر و متاول را ضرورت بخشید و هرمس خود مفسر سخن و آشکارگر وجوه درونی و پنهان گفتار بود، لیکن با غیبت او نیاز به دانشی افتاد تا نقش هرمس را، در آشکار ساختن لایه‌های نهفته متون و سخن ایفا نماید. این دانش امروزه با توجه به برگزگتی از آغازگر این نظریه «هرمنوتیک» خوانده می‌شود. آنچه از کاوش در تبارشناسی دانش هرمنوتیک به دست می‌آید، آسمانی بودن و قدوسیت خاستگاهی آن است. سقراط در مکالمه ایون بر این صبغه الهی اشاره نموده و خطاب به ایون که سخنور و تأویل کننده اندیشه او می‌روس است چنین می‌گوید: این مهارت در تأویل (Hemenia) ناشی از توان و قدرتی در خود تو نیست بلکه نیرویی الهی تورا بر آن می‌دارد.<sup>۴</sup> پیامبری هرمس و آغازگری این دانش توسط وی، فرایند الوهیت و قدسیت هرمنوتیک را مضاعف ساخته و سرچشمه‌ای زلال و پاک در آسمان صاف قدسی را برای هرمنوتیک به ارمغان می‌آورد. بدین سان، دانش هرمنوتیک از ابتدا، روشی تلقی می‌شد تا در پرتو آن، معانی باطنی و نهفته به دست آید. این معانی عمدتاً غیبی و فرامینی هستند. این فرایند در تمامی متون رمزی و نمادین به چشم می‌خورد. از آغاز، مردمان معناهای ظاهری را به زمین و معانی باطنی را به آسمان نسبت می‌دادند و بی‌شک معناهای نهفته، شالوده معانی سطحی و ظاهری دانسته می‌شد. به همین دلیل، دانش مرتبط با این سویه آسمان، نیز



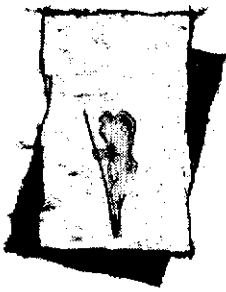
آسمانی است و ریشه‌هایی فرازمینی دارد. از این رو، هر منوتیک با هرمس، جهت پیوند دادن لایه‌های ظلمت با بسترهای نور و طبیعت به آسمان و خاک به افلاک، زایش نمود. اندیشه‌های هرمس، هومر، سقراط، افلاطون و ارسطو، مهمترین تفکرات دانش هرمنوتیک در مغرب زمین را در دوره اقدام برمی‌سازد. آثار نمادین ایلیاد و ادویسه هومر، سراسر، واجد معنایی نهفته است. آخیلوس، رمزی از سیر نفس ناطقه آدمی محسوب می‌شود که هومر در ساختار داستانی، آن را به نظم کشیده است. شاید هومر حلقه واسط هرمس و سه فیلسوف برجسته یونانی باشد. ایلیاد، شکوه‌مندترین فرایند بسط هرمنیا در دوره اقدام شمرده می‌شود. رساله‌های فایدروس، کراتیلوس و ایون از آثار مهم هرمنیایی هستند. سقراط در فیدر، به تبیین اندیشه کلام محوری پرداخته، متن را بسان نقاشی صامت و ساکت معرفی می‌کند.

کلام محوری، سنت غالب در متافیزیک غربی محسوب می‌شده است به اعتقاد دریدا، این گفتار هرمنوتیکی سقراط و افلاطون که متون و نوشتار هیچ نیست و گفتار زنده و حضور معناست، بخش اعظمی از تاملات دانش هرمنوتیک را شکل می‌بخشد. ارسطو، بیش از دو استاد سلفش، به حوزه هرمنوتیک اقبال نشان داد. اما موانع روش شناختی سبب گردید تا او پدر هرمنوتیک جدید تلقی شود. ارسطو در کتاب العبارة یا پری هرمنیا «Peri hermenia» از هرمنوتیک اولیه و معنی تأویل سخن گفته است. وی تأویل را «نظریه عام درباره معنا» می‌داند. پل ریکو، بررسی اندیشه تک معنایی و چند معنایی، ریشه مطالعات را در ارسطو جستجو کرد. به اعتقاد وی، سعی ارسطو برای صوری کردن منطق، به این صورت که هر قضیه‌ای یک معنا دارد - یا صادق است یا کاذب - مانع تحول معناشناسی Semantics گردید و زمینه‌های هرمنوتیک را به عنوان حوزه‌ای استوار بر معنای چند گانه، فراهم نیاورد. همچنین ارسطو، در نظریه دلالت Signification بر تک معنایی بودن دلالت گزاره‌ها تأکید ورزید. از این رو، این نظریه نیز، راه را بر تحول و بسط هرمنوتیک بست. اما ریکو می‌گوید که نظریه وجود Ontology ارسطو بسیار بدیع است و در تحول معنا شناختی و هرمنوتیک عنصری مهم بشمار می‌آید. ارسطو وجود را به چند معنا دانسته و در مابعدالطبیعه بر آن است که نمی‌توان مفهوم وجود را به شکل تک معنا بیان کرد. از نگاه ریکو، اندیشه ارسطو در باب دلالت و وجود، نوعی دیالکتیک میان تک معنا بودن و چند معنا بودن را سبب گردید و مقدمات هرمنوتیک اولیه و تأویل و تفسیر را



فراهم آورد. گرچه آراء ارسطو برای بنیاد نهادن هرمنوتیک جدید، بسی ناکافی است<sup>۵</sup> لیکن ریکور تاکید می‌نماید که هرمنوتیک ارسطویی گسترده و شایان تأمل ژرف است، زیرا ارسطو زبان را محور گفتار و نوشتار می‌داند و هر چه را که به زبان بیان شود، نیازمند تأویل و دانش هرمنوتیک می‌پندارد. این باور بعدها، در دوره میانه، بر بسیاری از متألهین مسیحی تاثیر گذارد، تا جاییکه آگوستین، اساس فهم متون مقدس را تفسیر آن بر پایه دانش معنا شناختی یا هرمنوتیک تلقی نمود. ارسطو در رساله‌ای «درباره تأویل» فرایند نمادگرایی را که یکی از مباحث مهم هرمنوتیک جدید است، متذکر می‌شود. به اعتقاد وی واژگان گفتاری، نمادهای وضعیت فکری هستند و واژگان نوشتاری نمادهای واژگان گفتاری اند. همانطور که همه مردم یکسان نمی‌نویسند، واژگان گفتاری نیز یکسان نیستند.<sup>۶</sup>

ارسطو، بر سنت مسلط در متافیزیک غربی، یعنی کلام محوری تاکید می‌ورزد و همانند سقراط و افلاطون متن را سایه و هیچ می‌داند اما در عین حال بر مسأله نماد و ضرورت دریافت آن توسط تأویل نیز اشاره می‌کند. العبارة، درباره تأویل و مابعدالطبیعه از جمله آثاری هستند که در آنها، می‌توان مفردات هرمنوتیک اولیه را یافت. ارسطو «هرمنیا» را صرفاً گشودن رمز تمثیلهای کهن نمی‌دانست، بلکه تمامی گفتار و دلالت و معنا را در این دانش جای می‌داد. در ایران پیش از اسلام، با توجه به دریافتها و تأویل‌های سهروردی در آثار متعددش و هانری کربن در ارض ملکوت، انبوهی از آراء تأویلی و تمایلات هرمنوتیکی را می‌توان گزارش داد. یکی از موبدان متجدد پارس به نام دستور خورشیدس. دابو در کتابی با عنوان پیام زردشت می‌نویسد که بسیاری از اندیشه‌های اوستا، رمز گونه و نیازمند تأویل است. بعضی از بخشهای اوستا اگر چه تأویل نشود و صرفاً بر معنای واژگانی و لفظی بسنده گردد، نامفهوم و اسطوره‌ای (یعنی داستان غیر واقعی و کاذب) به نظر می‌رسد. اسامی، مکانها، کوهها، رودها و سایر نامها، هیچ مابه ازای واقعی ندارند و به همین دلیل، بی‌تردید نمادهایی از واقعیت انسانی و شاید اشاره‌ای به انسان و بعد روح و جسد او و فرایند ترکیب تطور نفس و بدن هستند.<sup>۷</sup> تأویل‌های بی‌شمار سهروردی و کربن از داستانهای اوستا، این اثر را به متنی عرفانی و جاودان تبدیل می‌کند. هانری کربن در ارض ملکوت، گزارش مسبوطی از سفر زردشت به ایران - ویج و دست یافتن به پیامبری ارائه می‌دهد. کربن این داستان و سفر را یکی از کهنترین



داستانهای رمزی و در عین حال سراسر دینی می‌داند. در این داستان، زردشت بر اثر سلوک نفس و تعالی جسم، به دیدار فرشته‌ای نائل می‌شود که همانا عقل فعال است. سفر زردشت به ایران - ویج، یعنی مرکز عالم واقع و دیدار وی با امشاسپندان و مهین امشاسپند، که مقدسان جاوید یا عقول مجردند، در حقیقت سفر روحانی نفس سالک به عالم عقل و دست یافتن بر آسمان است.<sup>۸</sup> در آیین و شریعت مزدایی، مطهری به نام دئنا (دین، وجدان) وجود دارد که پس از مرگ بر روان مرد مومن تجلی می‌کند. دئنا، اصل قدیم و آسمانی روح است. این اصل پس از مرگ، وظیفه راهنمایی نفس را برای گذشتن از «پل چینوت» که بر فراز قله کوه «چکد دئتیک» واقع در ایران - ویج قرار گرفته است، بر عهده می‌گیرد.<sup>۹</sup> این باور نمادی از حقیقت دینی است همچنین، طبقات فرشتگان، تحت عنوان «فرورتی‌ها» که طبقه سوم از فرشتگان هیات مزدایی را بعد از «امهرسپندها یا یزته‌ها» (یعنی ایزدان) تشکیل می‌دهند. رمزی دیگر از این گونه‌اند. این گروه از فرشتگان که تحت عنوان فارسی باستان «فرورتی» و (به پهلوی) فروهر، و (به اوستایی) «فروشی» شناخته شده‌اند،<sup>۱۰</sup> صورتهای ازلی ملکوتی موجوداتند و مثال معنوی و روحانی مخلوقات - و به گفته سهروردی، ارباب رجوع حادثات - به شمار می‌روند.

چنین نگرش‌هایی، که در اندیشه‌ها و آثار زردشتی دیده می‌شود، بی تردید برخاسته از تأملات آسمانی و هرمسی آدمیان است. سهروردی در حکمة الاشراف، مطارحات، رساله الواح عمادی و پرتو نامه از این تأملات ایران پیش از اسلام تبیینی فلسفی - عرفانی و تحسین برانگیز بدست می‌دهد. این تبیین بی شک می‌تواند منبع قابل التفاتی در بررسی هرموتیک اقدم، در ایران محسوب شود.

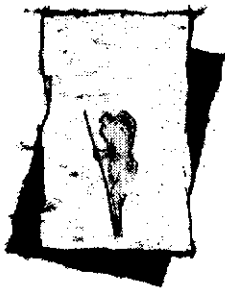
می‌توان همسانی‌ها و همانندی‌های بسیاری را که آثار هر منوتیکی اقدم، در دنیای یهودیت، مغرب زمین و ایران دارند، موضوع پژوهشی مستقل قرار داد. این همانندی‌ها، نشان از ترابط افهام و برگرفتگی این مفردات از منبع واحد جاودان دارد که همان آسمان باشد دارد. ریشه وحدانیت و الوهیت در هر سه باور هرمسی، زردشتی و موسایی نقشی بنیادین و آشکار ایفا می‌کند.

سخن آخر اینکه هر منوتیک دوران اقدم، به استثنای نظریه دلالت و منطق صوری ارسطو، تماماً رویکردی دینی و فرازمینی داشته است. در این دوران، سعی می‌شود تا با نشان دادن افق فاصله در قالب داستانها و متون دینی، نیل به مقام سعادت، در پرتو فهم و درک

حقیقت این نوشته‌ها و گفتارها ممکن گردد. به همین دلیل، اساس ساختاری هر منوتیک این دوره را تمثیل شکل می‌بخشد. اخوان الصفا، پس از نقل داستان تمثیلی کبوتر طوقی (حمامه المطوقه) که در کلیله و دمنه آمده است می‌نویسند: فاعتبر بحديث الحمامه المطوقه المذكوره في كتاب كليله و دمنه و كيف نجحت من الشبكه لتعلم حقيقه ما قلنا. و اعلم ان الحكماء اذا ضربوا فعلاً لامور الدنيا فانما غرضهم منه امور الاخره و الاشارة اليها بضروب الامثال بكسب ما تحتمل عقول الناس في كل مكان و زمان.<sup>۱۱</sup>

رویکرد تمثیلی و اندرز نامه نویسی، بعدها در دوره اسلامی به جریانی نیرومند در تبیین فرایند عرفانی و الهی در نحله‌ها و نوشتارهای متعدد تبدیل می‌شود. گفتمان فلسفی - عرفانی بوعلی، سهروردی و اسماعیلیه، ابن عربی و صدرالدین شیرازی نمونه‌های برجسته این رویکرد بشمار می‌آیند.

دوران میانه هرمنوتیک، با تأویل از درون انجیل آغاز می‌شود. در ابتدا تأویل در مسیحیت با این هدف صورت می‌گرفت که مفرداتی در تأیید و بشارت ظهور مسیح در تورات اثبات و اقامه شوند. این سعی کمابیش همانند تلاشی بود که مسلمانان، بعدها در مواجهه با عهد جدید، بکار گرفتند. پولس، که ابتدا عالمی یهودی بود و به تحصیل بسیار در شهر طرسوس قلیقیه در علوم دینیه یهود اشتغال می‌ورزید، توانست به بحری شایان در عهد عتیق و توانایی در تفسیر آیات آن دست یابد. وی ابتداء نسبت به دین یهود تعصب می‌ورزید در مخالفت با مسیحیت بحثهای کلامی و مبسوطی داشت و به دشمنی با مسیحیت مشهور بود. این نزاعهای کلامی، او را در فهم عهد عتیق و جدید و نحوه استفاده از آیات این دو کتاب مقدس، مسلط نمود. بدین روی با ظهور مسیح بر وی، پس از سفر دمشق و گرویدن به مسیحیت، تلاش بسیاری را در اثبات حقانیت دین جدید - و از جمله عدم تنافر بین عهدین - مصروف داشت. او در آیات تورات هیچ واژه و لفظی را نیافت که صریحاً، مبین بشارت به ظهور عیسی مسیح باشد، پس، به ناچار روی به تأویل آورد تا در پرتو تفسیر، مفرداتی از تورات را در اثبات حقانیت مسیح ارائه نماید. بر همین اساس، وی اعلام داشت که واژگان «ابر» و «صخره» در سفر خروج، نمادی از عیسی مسیح هستند. به عبارت دیگر، نباید محدود به قواعد زبان شناختی این کلمات بود. این دو لغت معنی ناآشکاری دارند که با تأویل به حضرت مسیح اشارت دارند. این تأویل در رساله اول پولس رسول به قرنتیان «Corin thians» آمده است.<sup>۱۲</sup>



پولس، آشکارا بر نمونه‌ها یا نمادها در عهد عتیق و ضرورت تأویل این نمونه‌ها اشاره می‌کند و حوادث و شخصیتها و رمزهای عتیق را به منزله نمونه‌هایی می‌پندارد که وقایع و شخصیتها و واقعیتهای عهد جدید را باز می‌نمایاند، اما این بازنمایی را در سایه تأویل و دانش تفسیر ممکن می‌داند.

رویکرد تأویلی، که پولس رسول در ابتدای مسیحیت و از درون خود انجیل پیش گرفت، منحصر به فرد و از نمونه‌های شاذ تأویل بشمار نمی‌آید. در انجیل متی باب ۱۲ آیات ۴۰ تا ۴۲ درباره یونس و بلعیده شدنش توسط ماهی و زندگی سه شبانه روزه او، در شکم ماهی نیز چنین تأویلی طرح می‌شود. در آن فقره، هم یونس در شکم ماهی، تمثیل و رمزی از نزول در دوزخ و قیام مسیح (ع) در طول مدت جمعه نیک تا روز یکشنبه تفسیر می‌شود.<sup>۱۳</sup> همچنانکه سفر یونس سه روز طول کشید، فاصله جمعه تا یکشنبه نیز سه روز است، پس این سفر نمادین به حقایق مسیحیت اشاره دارد. همچنین در انجیل یوحنا، باب سوم، آیات ۱۴-۱۵ این رهیافت هرمنوتیکی، مشاهده می‌شود. در این آیات چنین می‌خوانیم: و همچنانکه موسی مار را در بیابان بر نیزه بلند کرد، همچنین پسر انسان نیز باید بر صلیب بر شود تا هر که به او ایمان آرد هلاک نگردد بلکه حیات جاودانی یابد.<sup>۱۴</sup> یوحنا می‌کوشد تا با استفاده از حقانیت و مشروعیت عهد عتیق، حوادث مسیحیت را، بر اساس تأویل تورات و اشارات توراتی بر این وقایع الهی گونه و بر حق نشان دهد. این رهیافت که در مسیحیت نمونه‌های بیشماری دارد، بعدها به جریان نیرومندی در تأویل آیین مسیحیت و آیات عهد جدید بدل گردید. بی‌تردید، باید تمام تلاش هرمنوتیکی را یک «تمثیل نمونه شناختی» دانست که با مسیحیت و تفسیرهایی در عهد جدید آغاز گردید. در این شیوه تفسیری همچنانکه گفته آمد، وقایع عهد عتیق، نمونه و رمزهایی پیشین، برای وقایع عهد جدید، قلمداد می‌گردد.

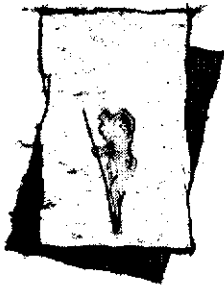
باید توجه داشت که مباحث متألهان یهودی و تأویل کنندگان عهد عتیق - همچون فیلون - در تاریخ هرمنوتیک نقش بسیار مهمی داشته‌اند و بسترهای اولیه و لازم را برای بسیاری از تأویل‌های جدید مسیحیان فراهم آورده‌اند.

نخستین مرحله از هرمنوتیک مسیحی، به دو منظور پدیدار شد: نخست، یافتن اشارات عهد عتیق به ظهور حضرت عیسی مسیح (ع)، دوم، دفاع کلامی در برابر مخالفان، طی قرون دوم و سوم میلادی؛ مسیحیت توانست از طریق تأویل و تفسیر آیات عهد قدیم و جدید به نحو



موفقیت آمیزی در مقابل حمله مخالفان ایستادگی نماید. مارشیان پیشوا و حکیم الهی مسیحی در قرن دوم ضمن طعن بر عهد عتیق، خدای اسرائیل را از پدر عیسی مسیح متمایز ساخت و بدینسان، دو نوع تأویل ارائه نمود. اول تفسیر لفظی از عهدین و دیگر تفسیر معنوی و باطنی، که به تأویل و هرمنوتیک مسیحی بدل شد. مارشیان، در پرتو تفسیر معنوی، بسیاری از آیات عهد عتیق را برای دفاع از مسیحیت تأویل نمود. بخشی از این تأویل، در پیوند دادن اندیشه نمادین با مناسک مرسوم در مسیحیت تحقق یافت. در آیین‌های کلیسا، تعمید را به واسطه تأویل، نمادی دانستند که معادل با تطهیر و تزکیه روح در اولین مرحله عروج به جانب حضرت اله است. همچنین مراسم عشاء ربانی و برگرفتن نان و شراب را دومین مرحله از این سیر، یعنی مرحله اشراق و شهود اندیشه تعبیر کردند.<sup>۱۵</sup> فیلون، کلمنت اسکندرانی و اوریجن، متألهان برجسته یهود و مسیحیت اند که نقشی ژرف در پدیداری و بسط هرمنوتیک اولیه مسیحی، پس از پولس و مارشیان ایفا کردند. فیلون که فیلسوفی یهودی و در عین حال متأله عهد عتیق بود، تلاش شایانی در سازگاری دین یهود و فلسفه یونان، خاصه افلاطون صورت داد. وی متون تورات را به شیوه‌ای سراسر رمزی و نمادین تأویل عقلانی کرد و پایه‌های هرمنوتیک یهودی را بنا نهاد.

تلاش تأویلی فیلون، که با حضرت عیسی مسیح (ع) هم عصر بود (۲۰ ق. م - ۴۵ م) بر آراء تأویل گران و متألهان مسیحی - و حتی بر شخص پولس - تأثیری چشمگیر گذارده است. به همین دلیل، فیلون به رغم باور به یهودیت، نزد عالم مسیحی جایگاهی ارزنده دارد.<sup>۱۶</sup> کلمنت اسکندرانی که در سده دوم و سوم می‌زیست (۲۱۵ - ۱۵۰ م) از رویکرد تأویلی فیلون بسیار بهره برده است. کلمنت، بی شک برجسته‌ترین حکیم الهی مسیحی، در این دوره بود. وی، کوشید تا از نصوص مسیحیت، تأویلی عقلی و مبتنی بر اندیشه فلسفی یونان بدست دهد. پیش از او فیلون مبادی این روش را وضع نموده بود. کلمنت که از رهیافت تأویلی فیلون متأثر بود، به شالوده‌های هرمنوتیک تمثیلی را جستجو کرد. او در این روش بر آن بود تا با سود بردن از اساس فلسفی، روایات و احکام مسیحیت را، بر معانی درونی و باطنی تفسیر کرده، حقیقت پنهان و نهفته در الفاظ انجیلی را برتاباند. فیلون و کلمنت، در حقیقت، علم تفسیر را بسط دادند و تکامل بخشیدند و نظام تأویلی مستحکمی را در اختیار یکی از متألهان معروف مسیحی - یعنی اریجن گذاردند.<sup>۱۷</sup>



اوريجن (۲۴۵ - ۱۸۵ م) مهمترين تاويل گر و حکيم الهی مسیحی در سده های دوم و سوم میلادی است و گروه نخست، یعنی فيلون، پولس رسول و کلمنت اسکندرانی را با اگوستين پیوند می زند. اگوستين از برجسته ترين مفسران و متألهان مسیحی است. اوريجن، علاوه بر تألیفات بی شمار در مسیحیت، توانست اساس دانش تفسیر و هرمنوتیک مسیحی را، بصورتی نظام یافته تنظیم کند و با توجه به کوششهای تفسیری پیش از خود نظم بخشید و به یادگار گذارد. اوريجن، قبل از اگوستين، چشمگیرترین و وسیعترین تأویلات را در کتاب مقدس ارائه نمود. وی بر آن بود که الفاظ عهد جدید واجد معانی ظاهری و باطنی است. معنای لفظی آن به فهم عوام درمی آید. لیکن، خواص باید بر دریافت معانی درونی همت گمارند. از اینرو، اوريجن میان کتاب مقدس و وجوه ترکیب آدمی همانندی به عمل آورده است. به اعتقاد وی همانطور که آدمی مرکب از جسم و روح است، کتاب مقدس نیز جسم و روحی دارد. جسم کتاب مقدس، الفاظ و متون واژگانی آن است، روح کتاب مقدس رانیز معانی معنوی، باطنی و روحانی آن تشکیل می دهد. بدینسان، اوريجن بر اهمیت معنای روحانی در عهد جدید تاکید ورزید و تاویلی معنوی را بر جای نهاد. که این تاویل بر کاربردی گسترده از «تمثيل نمونه شناختی» (که ذکرش رفت) و التفات ژرف بر معانی باطنی و پنهان کتاب مقدس به سنت استوار است. سنت هرمنوتیکی اوريجن، مهمترين سنت تاویلی تا پیش از اگوستين است. در این سنت مسیحی، بنای کشف حقایق بر کاویدن سويه های روحانی در خصوص اناجيل قرار دارد. تئودور، که تفسیرهایی تاریخی درباره کتاب مقدس نوشته و صدسال با اوريجن فاصله زمانی دارد، در رساله ای به نام درباره تمثيل و تاریخ، بر سنت هرمنوتیکی اوريجن طعن وارد نموده، وی را به سبب عدم التفات به تفسیر لفظی عهد جدید و کم قدر دانستن آن مورد حمله قرار داده است. همزمان با تئودور، متاله و حکيم مسیحی دیگری به نام جروم مقدس (۴۲۰ - ۳۴۵ م) نیز بر رویکرد تفسیر لفظی و زبان شناختی انجيل پای فشرده و به مخالفت با تاویل و تفسیر تمثیلی اوريجن برخاست.<sup>۱۹</sup>

مجموعه چنین تلاشی، دانش وسیعی را در اختیار بزرگترین حکيم الهی مسیحی در تمام دوران میانه هرمنوتیک - یعنی اگوستين مقدس - (۴۳۰ - ۳۵۸ م) قرار داد. او که زمانی پیرو مذهب مانوی بود، به مذهب کاتولیک روی آورد و سنت تاویلی بدیع و شگرفی را تدوین

و ارائه کرد. تفسیر تمثیلی که در آن، بر استخراج معانی روحانی و عمیق عهد جدید تأکید می‌شد. در زمان آگوستین و توسط او به کمال رسید. رویکرد فوق، با سعی هرمنوتیکی آگوستین بروز یافت و سبب وضع چهار مفهوم متفاوت با حفظ رتبت در انجیل گردید: نخست معنی لفظی که اشارات زبان شناختی است و آن را دریافت عوام گونه می‌دانند. دوم معنی «تمثیلی» و نهفته در الفاظ و پنهان از متون ظاهری کتاب است. آشکار ساختن این معنی پنهان، در سایه تفسیر تمثیلی، یا همان تأویل هرمنوتیکی، امکان دارد. سوم معانی اخلاقی و اندرزی متون است و چهارم، معانی روحانی که در کاربرد دانش تأویل، به همراه شهود قدسی، بدست می‌آید.<sup>۲۰</sup> معنی چهارم همانست که در سنت دینی اسلامی، از آن به لطائف و حقایق (یا دقائق) تعبیر می‌شود.

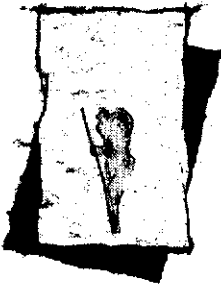
معانی چهارگانه هر واژه و آیه در کتاب مقدس، بنحو شگفت آوری باروایات اسلامی، در معانی اربعه آیه همانندی دارد. فیض کاشانی در تفسیر صافی از قول حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) چنین نقل می‌کند: مامن آیه الاولها اربعه معان، ظاهر و باطن و حد و مطلع، فالظاهر التلاوة و الباطن الفهم و الحر هو احکام الحلال و الحرام و المطلع هو مراد الله من العبدیها<sup>۲۱</sup> فیض در مقدمات صافی می‌افزاید که معنای حد به معنای ظاهر نزدیک است و معنای مطلع به معنای بطن و تأویل.<sup>۲۲</sup>

این صورت بندی کاملاً با مفهوم لفظی (ظاهر)، مفهوم تمثیلی (باطن)، مفهوم اخلاقی (حد) و مفهوم عرفانی (مطلع) مطابقت دارد.

به گمان آگوستین، می‌توان کتاب مقدس را به چهار گونه متفاوت خواند. بدینسان، در هر خوانش، تأویلی متفاوت از خوانش دیگر به وجود می‌آید. آگوستین و پیروانش، این چهار رویکرد خوانش و تأویل را در مورد متون غیر دینی هم، معتبر می‌دانند.

می‌توان نتایج و دستاوردهای آگوستین مقدس را در فرایند تاریخی هرمنوتیک چنین برشمرد: الف - با نوشته‌های آگوستین، هرمنوتیک، به منزله «علم تأویل» در آیین مسیحیت مطرح شد. علاوه بر متون دینی، تمامی دانش و نصوص نیز مبتنی بر دانش تأویل به حساب می‌آمدند، یعنی روش هرمنوتیک، به مجموعه متون دینی و غیر دینی گسترش یافت. آگوستین آشکارا اعلام داشت که تأویل یک متن، بر شالوده‌های این دانش مبتنی است. به علاوه، می‌توان مبانی و قواعد این دانش را تدوین و تنسیق نمود. وی برای دست یافتن به علم تأویل متون، توانایی نحوی و زبان شناختی را مقدمه‌ای ضروری و با





اهمیت تلقی کرد.

ب - زمانی که اگوستین جهت تأویل متون مقدس کتابی با نام آیین مسیحیت به نگارش درآورد، دریافت و فهم جدیدی از کتاب مقدس عرضه شد. این فهم تماماً متفاوت از برداشت متألهان پیشین مسیحی بود. در پرتو این برداشت نو، حوادث، اسامی و آیین دینی در عهد جدید، مفهومی دگرگونه پیدا کردند. این نگرش تازه، که توسط اگوستین طرح شد، به عرصه فلسفه و علوم نیز راه یافت. اگوستین به نحو شرطی و تقریری متون را واجد معانی متکثر و گوناگون می‌دانست و بر آن بود که خواندن و تأویل متن، معانی جدیدی می‌آفریند. معانی جدید، حیثیت و منش نوی به متن خواهند بخشید که مجدداً به تأویل نیاز دارد. این فرایند فراشد گونه، در هر متن صورت می‌پذیرد. از این رو، هر تأویل، آغازگاه این فراشد و آفرینش معناهاست. این رویکرد همانگونه که امبرتو اکو بیان می‌کند، امروزی و بدیع است. پل ریکوز، نیز همین آفرینش معنا و معانی چند گانه را ضمن خواندن و تأویل در نظر دارد.

ج - رمزی انگاشتن متون، خاصه متون مقدس، اساسی فلسفی برای هرمنوتیک دینی اگوستین، به شمار می‌آید. اگوستین، ضمن تاکید بر رمزگونی کتاب مقدس، تعریف دانش هرمنوتیک را نیز مبتنی بر این باور می‌داند. به اعتقاد وی، که هرمنوتیک از تفاوت معنای لفظی و ظاهری، یعنی معنای نخست متن با معنای اصیل و پنهان و باطنی که معنای دوم متن است و در منش رمزی آن ریشه دارد، آغاز می‌گردد و تعریف می‌شود.<sup>۲۳</sup> وی در کتاب آیین مسیحیت، پیاپی، از رمز اعداد و واژگان در عهد جدید سخن می‌گوید.

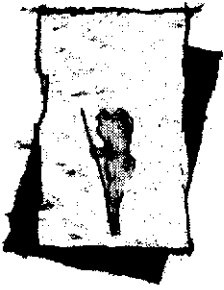
از نظر وی، شخصیت‌های خاص که نامشان در کتاب مقدس آمده است معنایی رمزی دارند. وی ما را با پرسش ذیل مواجه می‌کند: آیا عیسی مسیح با نامگذاری شمعون به پطروس قصد آن نداشت تا نشان دهد که در نامهای قدیسان معانی نهفته و پنهان وجود دارد؟ آیا گزینش این اسامی، بدون توجه به معانی رمزی آن نبوده است؟ به اعتقاد اگوستین، تمامی اعدادی که در انجیل آمده‌اند، رمزهایی از واقعیت را حکایتگرند. او آفرینش آسمان و زمین را در شش روز مثال می‌زند و معتقد است که این عدد، کاملاً رمزگونه است و نشان از واقعیتی ناپیدا دارد.<sup>۲۴</sup>

اگوستین، در کتاب شهر خدا دلیل خلقت جهان را در شش روز، کامل بودن عدد شش می‌داند (یعنی این عدد، با حاصل جمع مقسوم علیه‌های خود مساوی است).<sup>۲۵</sup> آخوند

صدرالدین شیرازی، در کتاب شواهد الربوبیه، مشهد اول، شاهد چهارم، اشراق هفتم و تحت عنوان، حکمت قرآنی، بیانی همچون نظر اگوستین دارد، به اعتقاد وی «چون عالم جسمانی، از نظر تشخص و تعیین، تدریجی الوجود است و هر امر تدریجی الوجود زمان حدوثش عیناً زمان بقای اوست، زیرا بقای او همان حدوث تدریجی اوست و در هر آنی در تجدد و حدوث است و در هیچ آنی وقوف و سکون ندارد. بنابراین، این عالم زمان حدوثش و زمان بقایش، یکی است و بنابراین در مفاد و معنای آیه شریفه که می‌گوید: **خلق السماوات و الارض فی سته ایام** (۵۴ اعراف) اشکالی به نظر نمی‌رسد زیرا مراد از شش روز، شش هزار سال است و آن از زمان خلقت آدم تا زمان نزول قرآن است، زیرا در قرآن مجید می‌گوید: **ان یوماً عند ربک کالف سنه مما تعدون**. یعنی هر روز در نزد خدا به اندازه هزار سال است از آنچه که شما می‌شمارید (حج، ۴۷) و ما این مسأله را در تفسیر سوره حدید به تفصیل و تحقیق بیان کرده‌ایم. ۲۶

این همانند در فهم متون مقدس، قابل التفاوت و پژوهش است. آخوند، در این تأویل بر رویکرد رمزی متون اشاره دارد که اگوستین مقدس بیشتر در آیین مسیحیت شالوده‌های نظری آن را پی ریخت. همچنین وی بر صحیح‌ترین روش در تأویل تاکید می‌ورزد که ارجاع متن مقدس به متنی دیگر از آن است و امروزه در هرمنوتیک، بینامتنی خواننده می‌شود. چنانکه گفتیم، این تفسیر متن به متن، چهارمین جنبه از نوآوریهای اگوستین است. د - اگوستین شیوه درست رمزگشایی از کتاب مقدس را رویکرد متن به متن و به عبارتی استوار نمودن تأویل آیات بر آیاتی دیگر از کتاب قلمداد کرد. وی تاکید نمود که کشف معانی رمزی در هر متن، تنها به مدد ارجاع آن به پاره‌ای دیگر از متن ممکن می‌شود. این شیوه، بعدها در بین مفسران اسلامی، به رهیافتی نیرومند، تحت نام تفسیر متن به متن شهرت یافت. سنت توماس، رویکرد بینامتنی اگوستین را کاملترین و صحیح‌ترین منش فهم و تأویل در متون کتاب مقدس دانست و آن را همراه با دشواریهای بسیار تلقی کرد.

ه - آثار اگوستین قدیس، در چهار بخش قابل صورتبندی است، نخست، فلسفه محض؛ دوم، فلسفه تاریخ که در شهر خدا به طور مبسوط، مورد پژوهش واقع گردید، سوم، فلسفه اخلاق که بسیار قابل تأمل و تحسین برانگیز است، چهارم، فلسفه تفسیر که به نظریه هرمنوتیک او منجر شده و ذکر آن گفته آمد.



در بخش نخست، اگوستین بر خلاف اوریجن می‌کوشد تا عقاید نظری فلسفی اش با کتاب مقدس موافق باشد. وی اولین حکیم الهی است که چنین رویکردی را در پیش گرفت. نزد اوریجن فلسفه افلاطون و مسیحیت در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و هیچ یک در دیگری تداخل نمی‌کند. اما اگوستین این پرسش را طرح می‌کند چرا فلسفه افلاطون از بعضی جهات با «سفر پیدایش» ناسازگار است و چگونه می‌توان این تهاافت را پیراست.

در سفر آفرینش (همانند انجیل و نیز قرآن) می‌خوانیم که خداوند جهان را از هیچ آفرید. اما، در فلسفه یونان و افلاطون این نظریه مردود است. افلاطون، در بحث از آفرینش، ماده اولیه‌ای را در نظر دارد که خداوند بدان شکل و صورت بخشیده است. به عبارتی، در فلسفه یونان اعم از افلاطون و ارسطو، خداوند، صانع و معمار تلقی می‌شود و نه خالق. ماده چیزی است جاویدان و غیر مخلوق. اما به نظر اگوستین، جهان از هیچ تکوین یافته و خداوند، صرفاً شکل دهنده و صورت بخشنده نبوده، بلکه ماده را نیز خلق کرده است. این باور دینی، در سفر آفرینش و مسیحیت و اسلام اصلی تزلزل‌ناپذیر محسوب می‌شود.<sup>۲۷</sup>

این باور یونانی که آفرینش از هیچ امکان ندارد، در دورانهای مسیحی نیز گاهی مطرح شده و به وحدت وجود انجامیده است. مذهب وحدت وجود، حکایت از آن دارد که هر چیزی در این جهان، جزئی از وجود خداست. برای معتقدان این نظریه، تصور وجود جهان، در خارج از وجود خدا دشوار است. اما اگوستین، در این زمینه مشکلی احساس نمی‌کند. وی تأکید می‌ورزد که «سفر آفرینش» در این باره نصی صریح دارد<sup>۲۸</sup> سده پنجم، دوره هجوم و سقوط امپراتوری روم غربی - و در حقیقت نزع مسیحیت - بود پس از مرگ اگوستین در ۴۳۰، فلسفه و تأویل مسیحیت از رونق افتاد و دوران فترت در عالم مسیحی و بالتبع در اندیشه هرمنوتیک آغاز شد. تنها حادثه قابل تأمل در این دوران، مسئله حلول و اختلاف دو متاله مسیحی در قرن پنجم است، یکی سیریل قدیس که بسیار به مسیحیت تعصب می‌ورزید و هر گونه تساهل را مردود می‌شمرد و دیگری نسطوریوس، حکیم الهی و صاحب اندیشه. مسأله مورد بحث عبارت بود از رابطه الوهیت مسیح با بشریت وی.

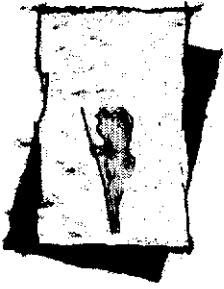
آیا دو شخص وجود دارد که یکی لاهوتی و دیگری ناسوتی است؟ نسطوریوس، به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهد. اما سیریل اعتقاد به دو شخصیت لاهوتی و ناسوتی مسیح را



بدعت و ضلالت می‌شمرد. نسطوریوس، بر «مادر خدا» نامیدن مریم عذرا طعن وارد کرد و بر آن بود که مریم، فقط مادر شخصیت ناسوتی عیسی است و شخصیت لاهوتی او، یعنی خدا مادر ندارد. این تأویل دینی نسطوریوس، سبب گردید تا مسیحیت و کلیسا به دو دسته تقسیم شود. اسقفهای مشرق سوئز، جانب نسطوریوس را گرفتند و اسقفهای مغرب سوئز سخن سریل را پذیرفتند. شورای مسیحیت به سال ۴۳۱ و در شهر افسس، سریل را در شمار قدیسان و نسطوریوس را ملحد و زندیق شناخت. این نزاع که در سده پنجم مسیحی، چالش همه جانبه کلامی، فقهی و حتی نظامی را به بار آورد موجب پدیداری دو گفتمان هرمنوتیکی در مسیحیت گردید. راسل در تاریخ فلسفه غرب به نقل از گیبون چنین می‌نویسد: «در میان کسانی که از تخلیط الهویت و بشریت مسیح به شدت می‌ترسیدند و کسانی که از تفکیک آن دو سخت می‌هراسیدند، اختلافی لاینحل برپا شده بود.»<sup>۲۹</sup>

غرب تا سده یازدهم مسیحی که دست به اصلاح در کلیسا زد، همچنان در جنگهای مداوم و فتح و شکست به سر می‌برد. تعطیلی مدارس عقلی، توسط ژوستی نیانوس در سده ششم (به سال ۵۲۹م) و سقوط روم مسیحی (که سه بار به دست نیروهای بیزانس و دو بار توسط گوتها تصرف شد) و مرگ امپراتور مقتدر مسیحی - ژوستی نیانوس - و حملات ژرمنها به روم پس از مرگ امپراتور، زمینه سقوط اندیشه و حیات عقلی و دینی را در مغرب زمین فراهم ساخت. شاید یکی از اسباب پیروزی مسلمانان در غرب مسیحی آن بود که در سده‌های پنجم تا دهم، در این ممالک، همچون ایران دوران ساسانیان، جنگ و نزاع همه گیر، جریان داشت. این وضعیت موجب شد تا توماس اکویناس قدیس، برجسته‌ترین متأله پس از اگوستین مقدس به شمار آید. اکویناس و اسپینوزا، تا قبل از دوره سوم تاریخ هرمنوتیک، اندیشمندانی هستند که در حوزه دانش تأویل آرای قابل التفات و تأمل دارند.

هر پژوهشی در آموزه‌ها و بنیادهای دانش هرمنوتیک زبان، بدون بررسی حوزه اندیشه فلسفی - عرفانی اسلام ناتمام است. بزعم نگارنده، تمامی دوره اسلامی از سده اول تا دوره حاضر در درون دوره میانه هرمنوتیک - یعنی هرمنوتیک زبان - قرار می‌گیرد. نویسنده تفسیر قرآنی و زبان عرفانی سه جهت‌گیری اصلی را در تفسیر اسلامی از یکدیگر جدا کرده است، تفسیر سنی یا همان شرح متن در سطح الفاظ؛ تفسیر شیعی، یعنی تأویل و جستجوی معانی پنهان و فراتر از معانی لفظ البتة فراتر از معنا. اکثر اهل شیعه بر این



باوراند که دانش کامل و فهم این معنای مکتوم، نزد اهل بیت و راسخان در دانش لدنی است و بالاخره تفسیر عرفانی که در واقع گونه‌ای تأویل است و صوفیان آن را استنباط نامیده‌اند. واژه استنباط، ریشه‌ای قرآنی دارد و در لغت به معنی برون آوردن آب از چشمه است، یعنی بیرون کشیدن و به سطح آوردن چیزی که در عمق زمین قرار دارد. در نزد عرفا و صوفیان، متن قرآنی، عمق - یعنی باطنی - دارد که در ظاهر آن پنهان است. معنی نهفته و روحانی قرآن در ورای معنی لفظ پنهان است. در استنباط، همین معنای پنهان، آشکار می‌شود.<sup>۳۰</sup>

هانری کرین، ضمن پذیرش این رویکرد (با جرح و تعدیل آن) گفتار مبسوطی، با نام تفسیر معنوی قرآن می‌نگارد و در آن و جوهی از فرایند تحول تأویل یا هرمنوتیک قرآنی را به بحث و بررسی می‌گذارد. به باور وی در نحوه درک هر منوتیکی یهودی و مسیحی و اسلامی همانندیهای بسیاری وجود دارد. برای مثال، فهم بویمه Boehme و سوئدنبورگ از Swedenborg سفر تکوین، سفر خروج و یا مکاشفات (و نیز درک او از سه طبقه آسمان و انطباق آن با سه مفهوم طبیعی، معنوی و قدسی براساس معنای ظاهری، معنای باطن و معنای باطن باطن) و شیوه درک شیعیان - اعم از اسماعیلی و اثنی عشری - و یا برداشت عرفانی در مکتب ابن عربی از قرآن و احادیثی که مفسر قرآن به شمار می‌آیند، اشتراکات فراوانی دارند. این اشتراکات همان افقی است که در آن، مراتب مختلف عالم، در ورای یکدیگر قرار می‌گیرند. این عوالم متکثر، هر یک رمزی از دیگری است.<sup>۳۱</sup>

کرین، ضمن برقراری تمایز میان ظاهر و باطن قرآن این پرسش را به پیش می‌کشد که آیا باید به همین ظاهر تنزیل و معانی زبان شناختی قرآن بسنده کرد و یا باید، معنای حقیقی و حقیقت را دریافت. او وظیفه فلسفه و عرفان را، فهم معنای حقیقت قرآن دانسته و با نقل گفتاری از ناصر خسرو، شالوده بنیادین شریعت را باطن می‌شمارد. «حکیم پرآوازه، ناصر خسرو، یکی از درخشان‌ترین چهره‌های آیین اسماعیلی ایران<sup>۳۲</sup> به بهترین وجهی مساله اساسی را در عبارتی بیان کرده است: شریعت، ظاهر حقیقت و حقیقت باطن شریعت است... شریعت مثال و حقیقت ممتول است. ظاهر با ادوار عالم دگرگونی است، اما باطن، مبین قدرت الهی است و دستخوش دگرگونی نمی‌شود.»<sup>۳۳</sup>

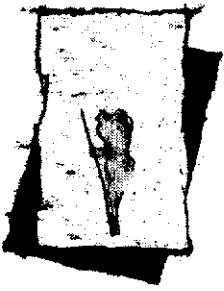
وی در بخش دیگری از این کتاب، به نکته‌ای اساسی در تأویل اندیشه اسلامی اشاره دارد. به گمان ایشان، عامل شیعی به طور کامل مورد غفلت قرار گرفته، اما اگر از معنای

تشیع غافل شویم، نمی‌توانیم درباره تاریخ فلسفه در اسلام و نیز معنای عرفان به تامل بپردازیم.<sup>۳۴</sup> (کربن بین فلسفه در اسلام و تأویل پیوند تام بر قرار می‌کند) علاوه بر این، به اعتقاد وی از تعالیم امامان شیعی، می‌توان فهمید که چگونه تأویل قرآن و تامل فلسفی هر دو مبین جوهری واحد هستند. کربن، این روایت را از امام جعفر صادق (ع) نقل می‌کند که قرآن حاوی چند معنی است؛ عبارات، اشارات، لطایف و حقایق. وی معتقد است که امام جعفر صادق (ع) اشاره دیگری به هفت مرتبه نزول قرآن دارد و آنگاه نه وجه ممکن قرائت و فهم نزول قرآن را توضیح می‌دهد. کربن نتیجه می‌گیرد که توجه به باطن و دانش تأویل در اندیشه اسلامی، خاصه شیعه به هیچ وجه، بیانی متأخر نیست، زیرا در آموزه‌های امامان، التفات به باطن و سویه پنهان اساسی تلقی می‌شود.<sup>۳۵</sup> بنابراین باید گفت که کهنترین تفسیر معنوی قرآن از تعالیم امامان شیعی سرچشمه می‌گیرد.<sup>۳۶</sup>

کربن، فیلسوفان و عرفا را آغازگران تفسیر روحانی یا دانش هرمنوتیک در اندیشه اسلامی می‌داند. آثار این گروه، در تأویل حقیقت، سوره یا حتی آیه‌ای خاص را مجموعه‌ای پراهمیت می‌انگارد. کربن، برای مثال، ابن سینا را ذکر می‌کند که تفسیرهایی بر برخی آیات نوشته است. او آغاز تفسیر ابن سینا را بر سوره فلق مثال می‌زند. شیخ در این تفسیر چنین می‌نویسد: *قل اعوذ برب الفلق*، بگو ای محمد پناه می‌برم به پروردگار که شکافنده ظلمت سرای عدم است به نور وجود، و همام خالق، عبارت از مبدأ اول است جل سبحانه که لذاته واجب الوجوداند و سریان این کار از لوازم خیریه مطلقه اوست، به سبب هویت مطلقه که دارند. در قصد اول آن حضرت، سبحانه و تعالی. کربن، پس از نقل این تأویل شیخ این چند جمله را برای اثبات این نکته کافی می‌داند که تفسیر معنوی قرآن، باید در شمار تاریخ تأمل فلسفی در اسلام قرار گیرد. وی همچنین از آخوند ملاصدرا نام می‌برد؛ در مجموعه آثار پرشمار صدرالدین شیرازی (و ۱۰۵۰ ق) تفسیری عرفانی و شیعی وجود دارد که هر چند به چند سوره مربوط می‌شود، هفتصد صفحه با قطع وزیری بزرگ را در بر می‌گیرد.<sup>۳۷</sup>

کربن، همچنین سید احمد علوی و ابوالحسن عاملی اصفهانی - صاحب مجموعه‌ای تأویلی با عنوان *مرآة الانوار* - و علامه شیخ محمد حسین طباطبایی نام می‌برد. به علاوه از حکیم شیعی سده سیزدهم، جعفر کشفی، نام می‌برد و گوید او توضیح مکانت و منزلت دانش تأویل را وجه همت خود ساخت. وی توضیح می‌دهد که تأویل عمومی





سه مرتبه تفسیر، تأویل و تفهیم را در بر می‌گیرد. تفسیر، به معنای دقیق کلمه، توضیح نصّ متن است و بر علوم دینی اسلامی محوریت دارد. اما تأویل، دانشی است که جهتی معنوی و الهامی دارد. تأویل مرتبه فیلسوفی است که تعالی یافته باشد؛ و سرانجام تفهیم، دانشی است که بر نفس فهمیدن از طریق خداوند و الهام اتکا دارد. فاعل، موضوع و مبدا و غایت این الهام، خداوند است. تفهیم عالی‌ترین مرتبه فلسفه به شمار می‌رود، زیرا جعفر کشفی مکتبهای فلسفی را با توجه به مراتب فهم، به گونه‌ای که تأویل معنوی قرآن را آشکار می‌کند طبقه بندی می‌نماید (اهمیت وی نیز از همین حیث است). کربن نتیجه می‌گیرد که علم تفسیر، فلسفه را شامل نمی‌شود و بیشتر مشغولیت فقها است. دانش تأویل، علم و رای حجاب است که فیلسوفان و عرفا بدان پرداخته‌اند. اما دانش تفهیم، حکمت اشراق یا مشرقیه یعنی حکمت سهروردی و ملاصدرای شیرازی را در بر می‌گیرد.<sup>۳۸</sup>

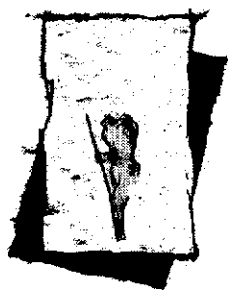
در تحلیل کربن از تفسیر روحانی در اندیشه شیعی، نکاتی قابل تأمل به چشم می‌خورد؛ اولاً، دانش هرمنوتیک، همچنانکه در غرب از درون عهد جدید آغاز گردید، در اسلام نیز از درون قرآن شروع شد. کربن صرفاً آیه ۱۷۲ سوره اعراف را جهت تأیید طرح می‌کند، لکن در واقع، نظریه «نمونه»، «تمثیل» و «رمزاندیشی» بسیار در قرآن بکار رفته است. به علاوه، تقسیم آیات به آیات با معنی آشکار و پنهان یا چند معنا و تک معنا و تأکید بر اینکه برخی صاحبان دانش تأویل، در گشودن معنای نهفته و پوشیده را در اختیار دارند. (الراسخون فی العلم) و یا ذکر «ضرب مثال و نمونه» در بسیاری از آیات، تأکیدی بر اهمیت دانش تأویل در آشکارگی معنای تأویلی، روحانی و معنوی است.

ثانیاً، از نظر کربن، دانش هرمنوتیک در اسلام، بر خلاف غرب، در بین فقها و حکیمان الهی شکل نگرفت، بلکه تأویل روحانی را فقط باید در میان فیلسوفان و عرفا جستجو کرد. به اعتقاد وی متألّهان مسیحی، تنها وقتی توانستند به هرمنوتیک بپردازند که تفسیری خارج از کلیسا و بر خلاف تفسیر رسمی ارائه کردند و به پژوهش در لایه‌های معنوی انجیل پرداختند، اما به هر روی، این نوآوران و متجددان - نظیر اوريجن، آگوستین مقدس و توماس قدیس - متأله به شمار می‌آیند. در اسلام بزعم کربن، بر خلاف مسیحیت، تمامی فقهاء و متألّهان به تفسیر لفظی بسنده کرده‌اند و هیچگاه به تفسیر روحانی نپرداخته‌اند. او آغازگاه دانش هرمنوتیک در جهان اسلام را فلسفه و عرفان تلقی می‌کند.

ثالثاً به دیدگاه کرین، ابن سینا ممتازترین و اولین اندیشمند در حوزه هرمنوتیک اسلامی است، اما وی در نهایت، رویکرد سهروردی و بعدها ملاصدرا را تعالی یافته‌ترین دانش تأویل و تفسیر معنوی قرآن می‌داند. البته، اندیشمندان دینی (شیعی) دو روش با صورتبندی متفاوتی را درباره تفسیر قرآن بیان می‌دارند. به اعتقاد کرین، در تفسیر قرآن از آغاز، دو روش در میان مسلمانان پدید آمد که هر کدام از آنها به گونه‌ای بر یک سلسله مقبولات و مفروضات پیشین استوار است. یکی از این دو روش، تفسیر قرآن بامأثور بود و دیگری تفسیر قرآن با «رأی و اجتهاد». بر مبنای روش تفسیر با مأثور قرآن گرچه یک سخن است اما سخن انسان نیست. به همین دلیل روشهای متداولی که در تفسیر سخن انسان به کار می‌روند، در تفسیر قرآن کارآمدی ندارند. منظور خداوند از قرآن به صورت دانشی موهوب به پیامبر اسلام داده شده و تنها وی می‌داند که محتوای قرآن چیست و بنابر این برای فهم آن فقط باید به آثار منقول از پیامبر مراجعه کرد.

این روش تفسیری، بر پیش فرضهایی ویژه استوار است. این پیش فرضها عبارتند از نظرات مخصوصی درباره وحی، نقش نبی، علم موهوبی و اکتسابی، کلام انسان، کلام خدا، کارآمد نبودن روشهای تفسیر کلام انسان در مورد کلام خدا و غیره. روش دوم، یعنی تفسیر به رأی و اجتهاد نیز بر پیش فرضهایی استوار است. این روش، قبل از هر چیز بر این فرض اصلی اتکا دارد که قرآن خطابی است متعلق به جمیع انسانها در همه اعصار؛ این کتاب گرچه وحیانی - و نه انسانی - ولی می‌توان با روشهای تفسیر سخن انسان، آن را نیز تفسیر کرد و به معنای آن نزدیک شد.<sup>۳۹</sup>

با دقت در مراحل تأویل که به تفاوتی میان هرمنوتیک مسیحی و اسلامی پی می‌بریم؛ هرمنوتیک دوره میانه که منحصر به تأویل متون دینی بود، در حوزه اندیشه اسلامی، سه شکل متفاوت داشته است. نخست، رویکرد فقیهان در فقه عمومی و فقه سیاسی که عمدتاً بخش تفسیری این دانش را در بر می‌گیرد. این فهم از متون مقدس در هرمنوتیک، نه تأویل، بل توضیح قشر و پوست متن و عبارتی شرح زبان شناختی و تفسیر لفظی از کتاب مقدس است. دومین رویکرد، در حوزه فلسفه و عرفان اتفاق افتاد. همچنانکه کرین نیز بر آن تاکید دارد می‌توان این رویکرد را به دقیق‌ترین معنا «دانش یا نظریه هرمنوتیک» در اسلام نامید. اساس این رویکرد، برگشتن رمز و یافتن مغز و لب شریعت و حقیقت آن



است که از آن به تأویل و تفسیر معنوی و روحانی تعبیر می‌شود.

شریعت پوست، مغز آمد حقیقت بیان این و آن، باشد طریقت<sup>۴۰</sup>

رویگرد سوم، در فلسفه اشراق یا حکمت مشرقیه سهروردی و صدرالدین شیرازی بروز کرد که به تفهیم و شهود و اشراق و تاباندن گوهر نور و نور آن گوهر، مشهور است.

نور آن گوهر چو بیرون تافته است زین تسلسلها فزاعت یافته است<sup>۴۱</sup>

بسیاری از تأویل‌های شیخ، در آثار فلسفی اش نظیر حکمة الاشراق، مطارحات، الواح عمادی، پرتونامه و نیز نوشته‌های آخوند در تفاسیر و کتب فلسفی اش، خاصه شواهد الربوبیه و اسفار اربعه چنین رویگردی دارند پیش از بررسی مبسوط این رویکردها که شالودهٔ هرمنوتیک دینی و اسلامی را بنا می‌کنند، تذکر نکته‌ای، شایان تأمل است. امروزه در هرمنوتیک جدید غرب، مسئله‌ای به نام منحنی تحول و گذار از حیظه معرفت شناختی به هستی شناختی به چشم می‌خورد که با تفکرات هایدگر صورت پذیرفته است. اگر هرمنوتیک اسلامی تماماً به دوره میانه هرمنوتیک محدود باشد بی تردید باید هرمنوتیک در اسلام را به تأویل متون دینی و حوزه شناخت شناختی منحصر بدانیم. لیکن رهیافتهای هرمنوتیکی در حوزه اندیشه اسلامی - ایرانی نشان از دو واقعیت دارد: نخست، گسترش و بسط اندیشه و نظریه تأویل از متون دینی به متون غیر دینی و انسانی و دوم، گذار از حوزه معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی، آغاز گر این گذار و منحنی تحول، بی هیچ تردید شیخ الرئیس بوعلی سیناست.

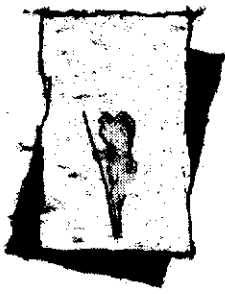
توجه و پژوهش در این نکته می‌تواند به نتایج درخشانی راه یابد که در اندیشه اسلامی به دست آمده است، لیکن سیطره تتبع صرفاً فلسفی، سبب گردید تا ابعاد و ساختهای دانش هرمنوتیک، در اندیشه فیلسوفان اسلامی مغفول واقع شود.

فلسفه، عرفان، ادبیات و سیاست دینی، چهار حوزه از تمدن اسلامی هستند که در آنها بیشترین تأملات هرمنوتیکی طرح شده است. به همین دلیل می‌کوشیم تا تبیینی موجز از این حیظه‌ها به دست دهیم.

سخن را از حوزه فلسفه و با شیخ الرئیس می‌آغازیم. تأملات تأویلی شیخ آنچنان که از برخوانش آثار، حیات و آرای وی به دست می‌آید، مربوط به واپسین بخش از حیات عقلی اوست. در دوران اول، بوعلی، منطقی محض است و در دوره دوم فلسفی و طبیعی (در همین دوران به مباحث پراکنده ریاضیات، هیت، فلکیات و نیز طب شکل می‌دهد. اما

برخی اندیشه طب او را مقدم بر دوره منطقی می‌دانند) و در دوره انجام، حیات اشراقی وی نمودار می‌شود. تمامی آثار بوعلی در حوزه هرمنوتیک مربوط به دوره سوم است. شیخ با نمط نهم و دهم اشارات و سه اثر برجسته تمثلی - تأویلی یعنی حی بن یقظان، رساله الطیر و سلامان و اِسال، دوره شکوهمندی از حیات تأویلی را در حیطه فلسفه شکل می‌بخشد. امیر همدان، شمس الدوله دوبار بوعلی را به وزارت منسوب داشت و هر بار شیخ با لشکریان به نزاع برخاست. با مرگ امیر، ابن سینا، در خفا با امیر اصفهان، علاء الدوله، به مکاتبه می‌پردازد و همین امر موجب حبس او می‌شود. وی در همین ایام محبس نخستین رساله تمثیلی، یعنی حی بن یقظان را نگاشت. کربن تأکید می‌ورزد که هر سه رساله تمثیلی - عرفانی بوعلی در چارچوب طرح «حکمت مشرقیه» اوست. ابن سینا، در این طرح کوشید تا با رویکردی بدیع، بنام زبان رمزی و خاص فلسفی، دست یافتن بر حقیقت را رسم نماید. موضوع هر سه رساله، سفر به سوی مشرق عرفانی و غایب از نقشه‌های جغرافیایی ماست. اما این آموزه، با کمک گفتمان هرمنوتیکی و عرفانی، حاصل می‌شود. رساله حی بن یقظان شرح دعوت به سفر، با فرشته نورانی است. این سفر، در رساله الطیر انجام می‌شود. بدینسان، مجموعه‌ای شکل می‌گیرد که در حماسه عرفانی و حیرت‌انگیز فریدالدین عطار به زبان فارسی، به اوج کمال خواهد رسید.<sup>۴۲</sup>

ابن سینا، تأویل شگفتی از معراج نبی اکرم (ص) دارد که در پیوند با اندیشه تمثیلی او قابل درک است. وی در مقدمه‌ای طولانی که بر تأویل معراج می‌نویسد، فهم مثال و رمز را بدون دانش فلسفی ناممکن می‌داند. به اعتقاد وی: «آنچه نبی اندر یابد از روح القدس، معقول محض باشد و آنچه بگوید محسوس باشد به زینت خیال و وهم آراسته... و معقول مجرد را به عقل ادراک توان کردن، و آن دریافتنی بود نه گفتنی. پس شرط انبیاء این است که هر معقولی که اندر یابند، اندر محسوس تعبیه کنند و اندر قول آرند تا امت متابعت آن محسوس کنند و برخوردارای ایشان هم از معقول باشد، ولكن برای امت، محسوس و مجسم کنند... و چون به عاقلی رسد به عقل خود ادراک کند، داند که گفته‌های نبی همه رمز باشد آکنده به معقول... و مقصود از این کتاب آن بود که شرح دهیم معراج نبی را (ص) به موجب عقل چونانکه رفته است و بوده است، تا عاقلان دانند که مقصود او از آن سیر، حسی نبوده است بلکه از معقول بوده است که رمزار به زمان محسوس به گفته است تا هر دو صنف مردمان از آن محروم نمانند.<sup>۴۳</sup>



پس از این مقدمه جامع، که بر فرایند رمزی معراج و ضرورت تأویل آن اشارت دارد می‌نویسد: «چنین گوید مهتر کاینات علیه الصلوات و السلام که: شبی خفته بودم اندرخانه، شبی بود بارعد و برق و هیچ حیوانی آواز نمی‌داد و هیچ پرنده صغیر نمی‌کرد و هیچ کس بیدار نبود و من اندر خواب نبودم، میان خواب و بیداری موقوف بودم، یعنی میان حس و عقل بودم به بحر علم اندر او فتادم و شبی بود بارعد و برق، یعنی مدد هاتف علوی غالب بود تا قوت غضبی مرده شد و قوت خیالی از کار خود فرو ایستاد و غلبه با دید آمد فراغت را بر مشغولی.»<sup>۴۴</sup>

ابن سینا سپس تمامی مراحل معراج و شخصیت‌ها، مکانها و حوادث را تأویل می‌کند. تفسیری روحانی بدست می‌دهد که در آن، جبرئیل به قوت روح قدسی، براق به عقل فعال، عبور از جبال مکه، به فراغت یافتن از اشتغال حواس ظاهر، ورود به بیت المقدس، به عالم روحانی اندر شدن، سه قدح خمر و آب و شیر را که به وی تعارف می‌شود به ترتیب به روح حیوانی و نباتی و ناطقه، ورود به مسجد بیت المقدس، به رسیدن به دماغ، مؤذن مسجد به قوت ذاکره، و امامت در نماز به تفکر، انبیا و ملائکه نماز گزار بر راست و چپ به قوت‌های ارواح دماغی - چون تمییز و حفظ و ذکر و فکر - تأویل می‌شوند. همچنین تفسیر مزبور، آسمانها را به طبقات افلاک، نوشته‌های هر آسمان را به سیارات هفتگانه، گروه فرشتگان مشغول ذکر و تسبیح در آسمان هشتم را به ستارگان ثابت و صومعه‌های آنان را به دروازه برج فلکی تأویل می‌کند. وی، به علاوه درخت سدره را به فلک اعظم، عبور از چهار دیار را به حقیقت جسمیت و صورت و عبور از دریای بیکرانه‌ای را که پس از آنهاست، به عقل اول و فرشته‌ای را که آب از این دریا در جوی زیر دریای می‌ریزد، به نفس اول باز می‌گرداند.<sup>۴۵</sup>

موضوع بحث، راستی تأویل شیخ و صدق و کذب آن نیست. آنچه که در نظر ما اهمیت دارد، وجود این رویکردهای هرمنوتیکی در فلسفه اسلامی به سردمداری بوعلی است. هر سه داستان رمزی ابن سینا، نشانی از تمثیل عرفانی است. در حی بن یقظان، سفر عرفانی نفس ناطقه، طرح می‌شود. قهرمانان این داستان، جوان و پیر یازنده و بیدار هستند. پیر می‌گوید: «تورا بدین یاران بد بسته‌اند و از ایشان جدا نتوانی شد، مگر آنکه به غریبی شوی به شهرهایی که ایشان آنجا نتوانند آمدن. سالک از پیر راه دان، تقاضای راه نمودن بر سیاحت نفسانی و سفر روحانی می‌کند.<sup>۴۶</sup> اما در رساله الطیر، اصل سفر صورت

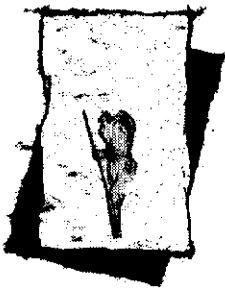


می‌پذیرد. قهرمان این سفر نمادین و رمزوار، مرغان اند. مرغان در دام افتاده حیلت بر رهایی می‌کنند. در آغازگاه رهایی، سلوک معنوی صورت می‌پذیرد. مرغان با عبور از نه کوه (یعنی نه فلک) به مقصد و به خدمت حضرت عقل یا ملک می‌رسند و با وصل شدن به آسمان، در ملازمت رسول ملک، دوباره به زمین سیر می‌کنند تا حقیقت ناب آسمانی را به آدمیان نشان دهند.<sup>۴۷</sup>

کربن، دانشنامه‌ای بزرگی را تحت عنوان کتاب الانصاف، که با شیوه حکمت مشرقیه نوشته شده، به ابن سینا نسبت می‌دهد. این کتاب، در دوره سلطه مسعود غزنوی بر اصفهان به غارت رفت و نابود شد، اما فقرانی از آن باقی ماند. که منطق المشرقیه از آن قسم است. همچنین، رساله تأویلی ابن سینا، در باب نماز و چند تفسیر بر سوره‌های قرآنی، از جمله سوره فلق و نور نیز، برای تحلیل از فرایند دانش هرمنوتیک در دوره‌های میانه قابل التفات و مطالعه است.

به اعتقاد کربن، ابن سینا در سده‌های میانه، غرب را تحت تاثیر ژرف قرار داد و بر مشرق زمین نیز تا به امروز تاثیرگذار بوده است. ابن سینا، به بهترین وجهی، نمونه‌ای کامل از انسان جامع سده‌های میانه را، در خود تحقق بخشید.<sup>۴۸</sup>

پس از ابن سینا، سهروردی و صدرالدین شیرازی در حوزه فلسفه، اندیشه‌های بسط یافته‌تری را راجع به تأملات تأویلی و هرمنوتیکی عرضه نمودند. اندیشه سهروردی، سراسر تمثیلی و عرفانی است. شیخ اشراق با بهره جستن وافر از اندیشه‌های تأویلی بوعلی، بیش از ده اثر ممتاز در این حوزه بر جای نهاد. سهروردی، منطق مشرقیین و رساله حی بن یقطان و رساله الطیر را، جهت تداوم رهیافت تأویلی، در دوران پس از بوعلی ضروری دانست. وی از رساله‌های تمثیلی - تأویلی شیخ الرئیس تجلیل می‌کند. به اذعان سهروردی، رساله قصه الغریبه الغریبه آغاز می‌شود که رساله ابن سینا، با واپسین اشاره به آن، به پایان می‌رسد. لیکن شهاب الدین، بیش از بوعلی به حکمت اشراقی و نوری در ایران باستان التفات نمود. سهروردی می‌نویسد: «در ایران باستان، امتی بودند که به حق راهنمایی می‌کردند و قائل به حق بودند. اینان، حکمای فاضلی بودند که نباید آنان با با مجوسان اشتباه کرد. من حکمت شریفه نوریه آنان را در کتاب حکمت الاشراق زنده کردم و کسی در این امر بر من پیشی نگرفته است.» صدرالدین شیرازی، از سهروردی به عنوان «شیخ اتباع المشرقیین» و «المحیی مرسوم الفرس فی القواعد النور و الظمه» نام برده است.<sup>۴۹</sup>



مجموعه رسالات تأویلی سهروردی، در نظام تأملات روحانی و معنوی او به صورت مزامیری، برای استعانت از وجودات نورانی تحریر شده است. از این حیث، باید مفهوم اشراق و مثال را که صورتی از تأملات هرمنوتیکی شیخ است، جستجو کنیم و دریابیم. به همین دلیل، کربن معتقد است که باید معنا و غرض رساله‌های تمثیلی و عرفانی سهروردی را در افق عالم واسط قرار داد. در حقیقت، محل حوادث این رساله‌ها، عالم مثال است. زیرا مؤلف با صورت بخشیدن به رموز خاص خود، بی هیچ تکلفی، معنای رموز مکاشفات الهی را در می‌یابد. در اینجا سخن از تاریخ قدسی رمزی در میان است که به حواس ظاهری در نمی‌آید و در ملکوت حادث می‌شود و حوادث خار و گذرارمزی از آن به شمار می‌رود. ۵۰

اگر تنها در عنوانهایی که بر آثار تأویلی سهروردی نهاده شده‌اند، تأمل کنیم، جنبه رمزی بودن آنها را در می‌یابیم. آنچه از او بر جای مانده عبارت است از: قصه الغربة الغریبه، آواز پر جبرئیل، عقل سرخ، لغت موران، مونس العشاق (یا فی حقیقة العشق) روزی با جماعت صوفیان، رساله الطیر، فی حالة الطفولیه، کلمات ذوقیه (یا رساله الابراج)، پرتونامه، صفر سیرغ و نیز بیاناتی رمزی در پاره‌ای از بخشهای حکمة الاشراق، مطارحات، الواح عمادی و اللّمحات.

شیخ در ابتدای غربت غربی - که یکی از رمز آمیزترین داستانهای اوست - همچنین می‌نویسد: «اما بعد، چون داستان حی بن یقظان را خواندم، هر چند شامل سخنان روحانی شگفت و اشارتهای عمیق شگرف است اما، آن را عاری یافتم از تلویحاتی که اشاره کند به طور اعظم، یعنی طامه کبری که در نامه‌های خداوندی مخزون است و در رمزهای حکیمان مکنون. ۵۱»

داستانهای رمزی سهروردی تماماً با دریافتی قرآنی و ایرانی، کوششی برای خروج از دیانت ظاهری و قشری هستند. قصد او تبیین اسلام معنوی است که شریعت، طریقت و حقیقت را شامل می‌شود. در باورهای رمزی او، کسی مبدء قرار می‌گیرد که در حکمت و تجربه معنوی و دریافت معنای روحانی قرآن، مکاشفات پیامبران و حکمت‌های آسمانی، کامل باشد. این نکته یکی از مباحث بنیادین در تشیع به شمار می‌آید زیرا قطب که شیخ از او سخن بسیار می‌گوید، در اصطلاح شیعه امام راهنما و راهبر خوانده می‌شود و قطب الاقطاب، در واقع امام معصوم است که حضور غایب او، دایره ولایت را تداوم می‌بخشد. بهره‌روی، رمزها و نمادهای بکار رفته در آثار سهروردی، بر تبیین سیاسی - دینی

اندیشه تشیع تأکید می‌ورزد. یکی از اسباب قتل او توسط اهل تسنن طرح و ترسیم حکومت رمزی و شیعی توسط شیخ است (بی تردید، صلاح الدین ایوبی و فقهای قشری سنی در سوریه گرایش شیعی فرزند صلاح الدین را خطرناک تلقی کردند) به علاوه، آرمانشهر نظام سیاسی در مدینه فاضله او، همانند فارابی، سراسر شیعی است. سهروردی، در آواز پرجبرئیل بر اهمیت رمز و فهم آن تأکید می‌ورزد، «پرسیدم، این پرجبرئیل آخر چه صورت دارد؟ گفت: ای غافل ندانی که این همه رموز است که اگر بر ظاهر بدانند این همه ظامات بی حاصل باشد».

شیخ اشراق می‌کوشد تا با اساس قراردادن تأویل قرآنی و ساختار رمزی، بین اندیشه ایرانی، یونانی و دینی پیوندی برقرار سازد. وی هم آیات قرآن را به کار می‌برد، هم از هرمس سخن می‌گوید و هم شالوده‌های اشراقی فهلویون را اساس قرار می‌دهد. این سه حیطه، در داستان‌های نمادین او، به طور شگفت‌آوری به هم عجین شده‌اند. بدین لحاظ هر چند، سهروردی عارفی دینی و مفسری عمیق از حقایق قرآنی است، اما توانست در افق فهم از شریعت، حقایق رمزی و تمثیلی مکنون در حکمت ایران باستان را مشاهده کند و بدان حیات معنونی تازه‌ای ببخشد. در حقیقت، وی از طریق تأویل آیاتی از، قرآن نظیر آیات سوره یوسف، توانست حکمت خسروانی را، در افق معنوی و روحانی اسلام، معنایی تازه و رفیع و جاودانی بخشند. رساله‌های عقل سرخ، الواح عمادی، پرتونامه، لغت موران و رساله الطیر از این جمله‌اند. شیخ در پایان رساله پرتونامه به نوری اشاره می‌کند که منطبق با «فره کیانی» و «فرنورانی»، در اندیشه دینی زرتشتی و حکمت ایران باستان مطابق است. بنابر حکمة الاشراق، شیخ، سرچشمه این فر که زرتشت از آن خبر می‌دهد، ذوات ملکوتی و روشنی‌های مینوی است. خلسه کیخسرو در این ذوات و روشنایی‌ها واقع گردیده. شارحان حکمة الاشراق، از قول زرتشت این ذوات را نوری تفسیر کرده‌اند که از ذات خدای تعالی ساطع می‌شود.<sup>۵۳</sup>

این پیوند، در رساله عقل سرخ نیز دیده می‌شود. وصف این رساله از درخت طوبی و سیمرغ، کاملاً با درخت ویسپوبیش Vispo-bish در رشن یشت از یشت‌های اوستا، یا هرویست تخمک و سین مَرُو (سیمرغ) در بُند هِشَن و دیگر آثار پهلوی سازگار است.<sup>۵۴</sup> سهروردی، جای درخت طوبی را در میان یکی از یازده کوه قاف می‌داند. در آثار ایرانی، این درخت در میان دریای فراخکرت یا به نام اوستایی آن «وَنورکش» قرار دارد. البته در



شاهنامه، آشیان سیمرخ بر البرز کوه است.<sup>۵۵</sup> البته، عموماً کوه قاف را نیز همان کوه البرز شمرده‌اند. برخی مفسرین، «ق» را در آیه «ق والقرآن المجید» همان کوه قاف دانسته‌اند و آن را کوهی معرفی کرده‌اند که گرداگرد عالم را فرا گرفته و از زمرد یا زبرجد سبز است.<sup>۵۶</sup> در ترجمه تفسیر طبری آمده است که پیامبر اکرم (ص) در معراج خود به همراهی جبرئیل این کوه متشکل از زمرد سبز و محیط بر جهان را می‌بیند. به علاوه، کبودی آسمان از تابش و روشنایی این کوه است.<sup>۵۷</sup> امروزه در هرمنوتیک مغرب زمین عناصر اساطیری، از سوی متفکرانی همچون کلودلوی اشتروس، ارنست کاسیرر و پل ریکور طرح شده‌اند. این عناصر، در اندیشه تاویلی سهروردی نیز به حکمت‌های رمزی بدل می‌شوند. این حکمت‌های رمزی، نه تنها باطل نیستند بلکه حاوی حقایق از حکمت جاودانی و رمزی‌اند. اساطیر ایران باستان، بر اساس پیش سهروردی، از همان حکمتی حکایت دارد که هرمس، سردمدار غربی آنست. بیان خلسه‌های شیخ و دیدار با هرمس، بعنوان ذات طباع تامه او، در باور به پیوند اندیشه هرمنوتیک در ایران و غرب ریشه دارد. کربن بی تردید، با توجه به همین اشارات سهروردی به نظریه همانندی هرمنوتیک در دو عالم اسلام و مسیحی روی آورده است.

از طرفی، تبیین آفرینش و صیوروت نفسانی، از دیدگاه سهروردی، بر شالوده‌های دینی استوار است اما از طرف دیگر، شیخ با ارائه اساس تاویل و تفسیر روحانی قرآن، رویکردی متفاوت از شریعت را در فلسفه عرضه می‌دارد. این رویکرد، به هرمنوتیک قرآنی می‌انجامد که در این عربی و ملاصدرا به نحو تطور یافته دیده می‌شود. وجهی از این تاویل را می‌توان در کلمات ذوقیه یا رساله الابراج و نیز در فی حقیقة العشق یافت. در کلمات ذوقیه چنین آمده است:

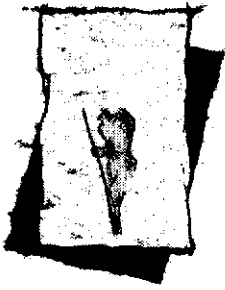
«بدانید ای اخوان تجرید- ایدکم الله بنور التوحید- که فایده تجرید سرعت بازگشت به وطن اصلی و اتصال به عالم علوی است و سخن پیامبر- علیه الصلوة و السلام، «حب الوطن من الايمان» اشاره ای به این معنی است و قول خدای تعالی در قرآن مجید: یا ایتها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه نیز به همین معنی اشارت دارد. زیرا رجوع، سابقه حضور اقتضاء می‌کند و به کسی که مصر را ندیده است نمی‌گویند به مصر برگرد. زنهار تا از وطن، دمشق یا بغداد یا جز آنها را فهم نکنی که آن دو از شهرهای دنیا هستند

و شارع فرموده است: «حب الدنیان راءس کل خطیئه» پس چون معنی وطن خود را شناختی، خارج شو از «قریه‌ای که اهل آن ظالم اند» (اشاره به آیه ۴ سوره نساء) فایده تجرید و سبکباری چیست، اگر حاصلش وصول نباشد؟» ۵۸

شیخ، در رساله صغیر سیمغ، پس از بحثی در خصوص معرفت روحانی و عرفانی و رجحت آن بر فهم ظاهری چنین می‌نویسد: «اول برقی که از حضرت ربوبیت رسد، بر ارواح طلاب طوامع و لوایح باشد و آن انواری است که از عالم قدس بر روان سالک اشراق کند و لذیذ باشد و هجوم آن چنان ماند که برق خاطف ناگاه در آید و زود برود: هوالذی یربکم البرق خوفاً وطمعاً (رعد، ۱۲) خوفاً من الزوال و طمعاً فی الثباته از نظر دوم، این اشارت است به اوقات اصحاب تجرید، و صوفیان این طوالع را اوقات خوانند و چون ریاضت بیشتر گردد بروق بسیارتر آید... و این مقام اول است. پس چون انوار سر، به غایت رسد و به تعجیل نگذرد و زمانی دراز بماند آن را سکینه گویند و لذتش تمامتر باشد، از لذت لوایح دیگر... و در قرآن مجید، ذکر سکینه بسی است چنانکه می‌گوید: فانزل الله سکینه (توبه، ۴۰) و جای دیگر گفت: هوالذی انزل السکینه فی قلوب المؤمنین لیزداد ایماناً مع ایمانهم (الفتح، ۴)... و صاحب سکینه از جنت عالی، ندهای به غایت لطیف بشنود و مخاطبات روحانیت بدو رسد و مطمئن گردد، چنانکه در وحی الهی مذکور است: الا بذکر الله تطمئن القلوب (رعد، ۲۸) و صور، به غایت طراوت و لطافت مشاهده کند از محاکات اتصال به مقامات علوی.» ۵۹

شهرزوری شاگرد سهروردی، بواسطه طرح همین اندیشه‌های تمثیلی و گرانقدر در مدح او چنین می‌نویسد: «شیخ بزرگوار و فیلسوف عالی مقدار، عالم ربانی و متأله روحانی، سید عالم، فاضل کامل، شهاب الملة والدین، المطلع علی الاسرار بالیقین، برید عالم قدس و نور... جامع بود میان حکمت ذوقی و بحثی... و بالجملة شناخت سخنان او و حل کتب و رموزات او، موقوف است بر شناخت نفس، و اکثر علما و حکما را از آن خبری نیست، مگر به نادر که در هر عصری یکی ظاهر شود... این حکیم الهی... اسرار عظیمه ربانیه را که حکما در حفظ آن رمزها نموده‌اند و انبیا بر آن‌ها اشارت‌ها کرده‌اند، فهمیده بود و شناخته و مؤید به قوت تعبیر از آن اسرار و کتاب مسمی به حکمت اشراق، نموده... بدان که هیچ کس را از حکما و علما و اولیا میسر نشده است، آنچه که شیخ بزرگوار را میسر گشته از استوار گردانیدن هر دو حکمت.» ۶۰





صدرالدین شیرازی، اوج فلسفه ایرانی-اسلامی است. وی توانست هیئت فلسفی پرتوانی را صورتبندی کند آموزه او، آمیزه‌ای از نوس ولوگوس، یا شهود و خرد، حاشیه او بر الهیات شفای ابن سینا و تعلیقه او بر حکمت الاشراق سهروردی، این آمیزه را تأیید می‌کند. آخوند، به رغم اینکه وی را متهم به تساهل ورزی می‌نمایند، تصلب بسیار در شرع دارد. اثر بزرگ او، در شرح اصول کافی، یکی از اساسی‌ترین آثار شیعی است. این اثر، به صورتبندی رهیافتی شگرف در حکمت نبوی، توفیق یافته است. اما اهمیت آخوند در گفتار حاضر، از حیث تفسیرهای وی و نیز بهره جستن‌های هرمنوتیکی از قرآن، در دو اثر گرانقدرش، یعنی شواهد الربوبیه و اسفار اربعه است. تمامی تفسیرهایی که آخوند بر قرآن نگاشته، در حقیقت رویکردی تأویلی دارد. آخوند دو اثر بسیار مهم، با نام‌های اسرار الایات و مفاتیح الغیب در تأویل آیات قرآن بر جای نهاده است. در تمامی این دو کتاب، فرایند ظاهر و باطن به چشم می‌خورد. آخوند در جریان تأویل، بسیار از تفهیم باطنی و معانی سبعه آیات و متون الهی یاد می‌کند و ظاهر را پوست و قشر بر می‌شمرد و درون و معانی روحانی را مغز و لب به حساب می‌آورد. صدرالدین، همچنین، به تأویل، تفسیر، با دانش بیرون قرآن (تفسیر به رأی)، معانی سه گانه لفظی، معنوی و قدسی اشاره و ضرورت تأویل، در دریافت معانی پنهان و باطنی را مورد بحث قرار می‌دهد.<sup>۶۱</sup>

با تدوین اسفار اربعه، فرایند تاریخی هرمنوتیک در دوره اسلامی، به عبور از گذاری نایل می‌شود که آغازگاه این فراروی، بوعلی سیناست. این گذار، همچنان که اشاره شد، گسست از معرفت‌شناسی محض و ورود به هستی‌شناسی است. شیخ الرئیس، شرایط امتناع این گذار را زدود و صدرالدین شیرازی، شرایط آنرا فراهم نمود. نگاهی ژرف به بهره جستن‌های آخوند از متون، جهت دریافت‌های درونی در دو اثر فلسفی‌اش، به ایضاح منطق حاکم بر تحول هرمنوتیک اسلامی و انسجام درونی تأویل مدد می‌رساند. بررسی انتقادی اسفار و شواهد الربوبیه، نشئه هرمنوتیکی هستی‌شناختی و فراحوزه‌ای را برمی‌نمایاند که خصلت هرمنوتیک در دوره سوم است، هرمنوتیک خاص و حوزه‌ای محصور در شناخت متون دینی، معنی گوهری و اصیل را منعکس می‌کرد، لیکن در دوره جدید، هرمنوتیک عام نمایان شد، حیظه متون بسط و گسترش یافتند و تمامی متون اعم از دینی و غیر دینی، در درون این دانش جای گرفتند. به عبارت دیگر، دانش هرمنوتیک، با گسست از حوزه کلام در دوره میانه، وارد قلمروی فلسفه گردید. سه فیلسوف اسلامی

- ایرانی، چنین رویکردی را در تأویل متون پیش گرفتند و آخوند، در قله این گفتمان فلسفی ایستاده است.

عرفان، دومین حوزه از تفکر اسلامی است که در آن دانش تأویل سریان و جریان دارد. ما برای رعایت اختصار، متون ابن عربی را گزینش نموده، چندی از گفتارهای تأویلی او را به دست می‌دهیم. ابن عربی در آغاز تفسیری (که البته منسوب به ابن عربی است) چنین می‌نویسد:

من فسر بزایه فقد كفر، و اما التأویل فلا یبقی و لا ینز فانه یختلف بحسب

احوال المستمع و اوقاته فی مراتب سلوکه درجاته و کلمات ترقی عن مقامه

انفتح له باب فهم جدید و اطلع به علی لطیف معنی عتید. ۶۲

آخوند نیز، بر غم تساهل فلسفی، طعن بر تفسیر شخصی و بیرون از قرآن را مورد حمله قرار می‌دهد. اسپینوزا و پیروان مذهب پروتستان نیز، فهم همگانی و ساده از متون مقدس را، که بی تردید مؤدی به تفسیرهای شخصی خواهد شد، مورد تأکید بسیار قرار می‌دهند. لیکن سخن در اهمیت تأویل، نزد ابن عربی است. وی با واژگان کلمات ترقی عن مقامه انفتح له باب فهم جدید، ناخواسته تکامل فهم و دانش تأویل را، از حیث زمانه و اشخاص نوید می‌دهد. اما برای مثال، کانت مدعی فهمی بهتر از اندیشه افلاطون است و گادامر ضمن حمله بر این باور، صرفاً فهمی متفاوت و نه بهتر را طرح می‌کند. تفسیر خوش بینانه از گفتار ابن عربی آن است که سخن وی بر بطون سبعه و فراچنگ آوردن هر بطن در پیوند با صیروت روحانی افراد اشاره دارد. اما بینش ابن عربی، نیز درباره آیات و خاصه قصص انبیاء، نیز همانند سهروردی مبتنی بر رمز است و به همین دلیل، تأویل ضرورت می‌یابد. به اعتقاد ابن عربی، داستان پیامبران، علاوه بر صورت ظاهر و مفهوم لفظی، واجد مفهوم تمثیلی و معنوی نیز هست. این باطن، اساس و حقیقت وحی را شکل می‌دهد و با دانش تأویل گشوده خواهد شد. ابن عربی این باطن را، در قصیده‌ای که بر مقدمه دیوان شعر خود آورده چنین بازگو می‌کند

او علت جاء بهار ربّ السما...

... منه اسرار و انوار جلت

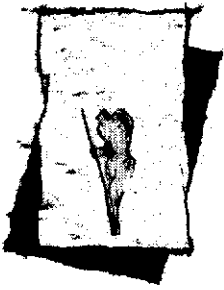
اعلمت ان لصدقی قدما

... صفة قدسية علویة

و اطلب الباطن حتی تعلمنا ۶۳

فاصرف الخاطر عن ظاهرها

محمی الدین، در فصوص الحکم می‌کوشد تا از حکایات پیامبران، تأویلی عرفانی بدست بدهد. او در فص آدمی، مسئله خلقت حو را از آدم، نه در هیئت آفرینش و تکوین، بلکه به



عنوان تأویلی روحانی از وحدت وجود طرح می کند  
تفصیل این دریافت معنوی، در فص ادیسی چنین است:

«و خلق منها زوجها و بث منها رجالاً كثيراً و نساءً فلما نکح سوی نفسه،  
فمنه الصاحبه و الوالد و الأمر و احد فی العدد فمن الطبیعه و من الظاهر منها  
و ما رءیناها نقصت بما ظهر منها و لا زادت بعدم... و الجامع الطبیعه. لا بل  
العین الطبیعه. فعالم الطبیعه صور فی مرآة واحدة لا، بل صورة واحدة فی مرا  
یا مختلفة، فاقم الا حیرة لتفرق النظر و من عرف ما قلناه لم یحرو.»<sup>۶۴</sup>

ابن عربی، در فقره پایانی تأکید می ورزد که اگر کسی، در یابد که منظور ما حقیقتی واحده  
و ظاهر در صور مراتب متکثره و مظاهر مختلفه است، سرگشته وادی حیرت نمی شود.  
وی داستان ذبح اسماعیل را نیز بر همین اساس تأویل می کند. در فص ادیس چنین می خوانیم:  
«قال یا اءبت افعل ما تؤمر» و الولد عین ابيه، فما رأى یذبح سوی نفسه، و  
فداه یذبح عظیم. فظهر بصورة کیش من ظهر بصورة انسان فظهر بصورة  
ولد: لا، بل بحکم ولد من هو عین الوالد.»<sup>۶۵</sup>

در شرح، تاج الدین چنین آمده است: یعنی اسماعیل با ابراهیم گفت: ای پدر من، انجام ده  
آنچه بدان مأمور گشته ای.

چون نسبت سالک به شیخ مکمل نسبت ولد است به والدش، شیخ نقل کلام به حکایت  
ابراهیم کرد علیه السلام با ولدش. و قول مرید مرشیخ را که افعل ما تؤمر عبارت از تسلیم  
اوست، نزد شیخ و اشارت بدین که فعل شیخ، از نفس او نیست بلکه به امر پروردگار  
است و او واسطه است در میان سالک و حضرت حق، و ولد عین پدر خود است، به حکم  
اتحاد حقیقت و فیضان او از جمیع اجزای وجود پدر... پس ندید غیر ذبح نفس خویش را  
که عبارتست از صورت افنای او از انانیتش.»<sup>۶۶</sup>

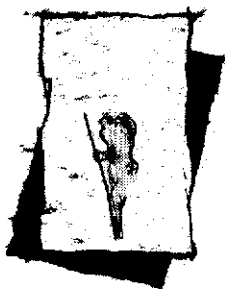
ابن عربی در فص حکمة فردیة فی کلمة محمودیة، پس از آنکه پیامبر را، کاملترین موجود  
انسانی و منشأ امر و ختم معرفی می کند، چنین می نویسد:

و اول الافراد الثلاثة، ما زاد علی هذه الاولیة من الافراد فأنها عنها فکان  
علیه السلام اول دلیل علی ربه... فأشبهه الدلیل فی تثلیثه... و لما  
کانت حقیقته تعطی الفردیة الاولى بما هو مثلث النشأة (یعنی از این

جهت که حقیقت او (ص) حاصل است از تثلیثی که ذکر کردیم) لذلك قال فی باب المحبة التي هي أصل الموجودات، حُبب الی من دنیاکم ثلاث. بما فيه التثلیث ثم ذکر النساء و الطیب و جعلت قره عینه فی الصلوة فابتداء بذكر النساء و آخر الصلاة و ذلك لان المرأة جزء من الرجل فی أصل ظهور عینها... و معرفة الانسان بنفسه مقدمه علی معرفته بربه، فان معرفة بربه نتیجة عن معرفه بنفسه... فانما حُبب الیه النساء فحنّ ألیهن لانه من باب حنین الكل الی جزئه. فأبان بذلك عن الأمر فی نفسه من جانب الحق فی قوله فی هذه النشأة الانسانية العنصرية و «نفخت فیهِ من روحی»... فظهرت الثلاثة حق و رجل و امرأة ؛ فحن الرجل الی ربه الذی هو أصله حنین المراءه الیه. فحُبب الیه ربه النساء كما أحب الله من هو علی صورته... فشهوده للحق فی المرأة اءتم و أكمل، لانه یشاهد الحق من حیث هو فاعل منفعل ؛ و من نفسه من حیث هو منفعل خاصه فلهذا أحبّ صلی الله علیه و سلم النساء لکمال شهود الحق فیهن. ۶۷

ابن عربی، در تمامی داستانهای پیامبر این همین شیوه تأویل را می پیماید و از آیات قرآن در این حوزه بهره وافر می برد. او تأویل را به متون، منحصر نمی داند و آنرا در «فص حکمه نوریة فی کلمة یوسفیة» به رؤیا نیز بسط می دهد و البته بحث تأویل رؤیا، قبل از آنکه در هرمنوتیک جدید، توسط فروید طرح شود، سابقه ای دیرینه در اندیشه اسلامی دارد. در آیه ۱۰۰ سوره یوسف (هذا تأویل رویای من قبل قد جعلها ربی حقا) مسئله تأویل امری قدسی و آسمانی تلقی می شود و در آن از پیوند تأویل رؤیا سخن می رود. این فرایند، در مرصاد العباد، مصباح الهدایة و کشف الاسرار و آثار بوعلی و سهروردی و غزالی همه گیر و پرتوان می شود.

به اعتقاد کرین، اندیشه تأویلی ابن عربی، تنها در حکمت باطنی ابراهیمی می توانست شکل بگیرد. از میان سه شعبه این حکمت نیز، تنها حکمت باطنی اسلامی، شکوفایی آن اندیشه را ممکن می ساخت... بدینسان، عصر زرین «حکمت عرفانی» آغاز می شود. حکمت ابن عربی و حکمت اشراقی سهروردی پیوندهایی اساسی دارند. هنگامی که این دو، با حکمت شیعی ناشی از تعالیم امامان نیز پیوند یابند، جهش بزرگی در الهیات شیعی



ایران (توسط حیدر آملی ابن ابی جمهور، صدرالدین شیرازی و غیره) شکل خواهد گرفت. هنوز تمامی امکانات این جهش بروز نیافته‌اند.<sup>۶۸</sup>

در حوزه ادبیات، ابن مقفع، فردوسی، ناصر خسرو، مولانا، سعدی، حافظ و عین القضات همدانی، تأملات گرانبغری را در اندیشه تأویلی بر جای نهاده‌اند...

تأویل در تمام ادبیات، بر تفسیر تمثیلی استوار است. سعدی حکایت مشهور بلبل و مور را در یک از مجالس خود ذکر می‌کند و با آنکه در حکایت، نتیجه اخلاقی و تعلیمی آن توسط مور دو اندیش به بلبل سرخوش و بیخبر و غافل گوشزد می‌شود، خود به تأویل جامعتری می‌پردازد: «ای عزیزان، قصه بلبل بشنوید و صورت حال خود بدان جمله حمل کنید... در بهار دنیا چون بلبل غافل مباحثید و در مزرعه دنیا به زراعت طاعت اجتهاد نمایید...»<sup>۶۹</sup>

شاهنامه فردوسی و مثنوی، تماماً این رویکرد تأویلی را تعقیب می‌نمایند. که استوار بر تفسیری تمثیلی از متون و گفتارهاست، در اینجا باید نکته‌ای را متذکر شویم: دوره میانه هرمنوتیک، که بخش اعظم آن در حیطه مسیحیت شکل گرفت، ساختار تفسیر تمثیلی را به کار می‌بندد و از این رهیافت، جهت تأویل کلام و نوشتار بهره می‌برد. می‌توان این همانندی در اسلام و غرب را، از زاویه ادبیات و دین موضوع پژوهشی مستقل قرار داد. آثار ادبی ابن مقفع، در عین حال مبین آموزه‌ای سیاسی نیز بود، همچنانکه بحث «فره کیانی» در آثار سهروردی، بر آرمانشهری سیاسی و مشروعیت و قدرت در نظام سیاسی اشارت دارند. پیشتر گفتیم که نظریه مدینه فاضله بارویکرد سیاسی، در تمامی آراء و آثار تمثیلی فیلسوفان و حتی عرفا دیده می‌شود و شاهنامه، از این حیث بسیار برجسته و ممتاز است. رسائل اخوان الصفا نیز یکی از منابع رمزی در حیطه سیاست اسلامی به شمار می‌رود. پل ریکور معتقد است که زبان رمزی و تمثیلی، بدون دانش هرمنوتیک وجود نخواهد داشت.<sup>۷۰</sup> در این صورت چون چهار حوزه سابق الذکر، بر زبان رمزی استوارند، بی تردید تماماً در درون دانش هرمنوتیک قابل پژوهش و جستار هستند. بررسی تفصیلی این چهار حوزه، مطالعه و تحقیق منحاز را می‌طلبد. قصد ما از بررسی تطبیقی آن با دوره میانه مسیحی، صرفاً پژوهش برخی وجوه همانندی در هرمنوتیک مسیحی و قرآنی بود.

۱- افلاطون، دوره کامل آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، ۱۳۶۸، ج ۲، صص ۶-۷۶۵.  
۲- همان، ص ۷۶۶، (با اندکی تصرف)



3. Couzeshoy, David The Critical Circle, op., cit., pp. 13

۴- افلاطون، پیشین، صص. ۱۱- ۶۱۰.

۵- فصلنامه ارغنون، شماره ۳، صص ۱۹- ۱۸

6- Ariston, Organon, translated by j. Tricot, pans, ۱۹۶۹, pp.۷۶۸

7- Duchesne Jacques Guillemain, symbols and Values in Zoroastrianism, New York, pp.۱۷۸

۸- کرین هانری، ارض ملکوت، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، چاپ اوگ، ۱۳۵۸، صص ۴-۶۱.

۹- پوردادوود، پشت ها، ج ۱، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۲۷، صص ۸- ۵۸۷

۱۰- همان، ص ۵۸۴.

۱۱- رسائل اخوان الصفا، ج ۱، ص ۱۰۰.

۱۲- کتاب مقدس، عهد عتیق و عهد جدید، ترجمه فارسی، رساله دوم پولس به قرنتیان، عهد جدید، باب دهم. آیات ۱۱- ۱، ص ۲۸۸

13 John Macqueen, Alligory, reprinted by Methuen and Co. Ltd. London, 1976. p. 21.

14 Ibid, pp.21 2

15 Cirlot, J. E. A Dictionary of Symbols, Trans. From the Spanish by Jack Sage, Second Edition. London. 1973. pp. XXX-XXXII

16 Encyclopadia of Britanica, op. cit., p.950

17 Ibid, p. 950

18 Ibid , pp. 950-1

19 Ibid , pp.951-2

20 Ibid , pp.952-3

۲۱- محمد بن شاه مرتضی (معروف به مولی محسن فیض کاشانی) تفسیر الصافی، ج ۱، بی جا، مشهد، دارالمترضی، بی تا، صص. ۹- ۲۸

۲۲- رشیدالدین المیبیدی. ابوالفضل کشف الاسرار و عدة الابرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران ۱۳۳۹، ج ۲، ص ۲۱.

۲۳- احمدی بابک، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۰۲ (با تصرف)

۲۴- همان، ص ۵۰۲ (با دخل و تصرف)

۲۵- راسل برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، جلد اول، نشر پرواز، چاپ دوم، پائیز ۱۳۶۵، ص ۵۰۷

۲۶- صدر المتألهین، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه، به قلم دکتر جواد مصلح، سروش، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۶، ص ۱۵۱

۲۷- با توجه به تبیین مسووط این مسئله در نمط چهارم و پنجم اشارات و نیز مقاله ثانیه تا سادسه شفاء ذکر مجدد آن در این گفتار که عهده دار تبیین رویکردهای هرمنوتیکی است و نه هستی شناسی موجب اطناب خواهد بود.

۲۸- راسل، برتراند تاریخ فلسفه غرب، صص. ۵۰۱- ۴۹۸

۲۹- همان، ص ۵۱۹.

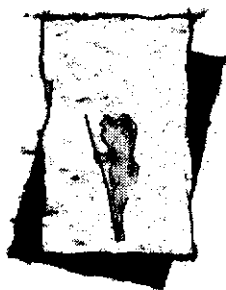
۳۰- نوبیا بل، تفسیر قرآنی و پیدایش زبان عرفانی، ترجمه: ۱. سعادت، معارف، تهران، شماره ۳، دوره ۶، ۱۳۶۸، ص ۶۸

۳۱- کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، صص ۱۴- ۱۳.

۳۲- محمد بذل الرحمن مصحح زاد المسافرین ناصر خسرو. در مقدمه ای این کتاب چنین، می نویسد:

ولی اینکه او از طایفه شفه اسماعیلیه و مبلغین آنها بوده یا نه، یکی از مشکلاتی است که حلش چندان آسان نیست. ر. ک: ناصر خسرو، زادالمسافرین، تصحیح م. بذل الرحمن، انتشارات کاپویانی، بی تا، ص (ج ۱)ء.

۳۳- از زاد المسافرین یا جامع حکمتین یا وجه دین ادرس داده می شود به ج (۱ یا ۱۲) احمدی ر. ک (از ص ۱۴ کرین)



- ۳۴- هانری کرین، ص ۱۵.
- ۳۵- همان، ص ۱۸.
- ۳۶- همان، ص ۲۰.
- ۳۷- همان، صص ۲۱-۲۰.
- ۳۸- همان صص ۲۱-۲.
- ۳۹- مجتهد بشری محمد، هرمنوتیک، کتاب و سنت، طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۷۵، تهران، صص ۴-۵.
- ۴۰- مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، به اهتمام صمد موحد، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۱، ص ۸ بیت ۳۵۵.
- ۴۱- مثنوی مولانا، دفتر پنجم، بیت ۲۴۴.
- ۴۲- کرین هانری، پیشین، صص ۵-۲۴۴ و ۲۳۹.
- ۴۳- ابو علی سینا، معراج نامه، تصحیح و تعلیق و مقدمه نجیب مایل هر وی، بنیاد پژوهش های اسلامی، آسان قدس رضوی، ۱۳۶۵، ص ۲۰.
- ۴۴- همان، ص ۱۰۱.
- ۴۵- همان، صص ۱۲۰ و ۱۱۴.
- ۴۶- کرین هنری، ابن سینا و تمثیل عرفانی، قصه حی بن یقظان، متن عربی با ترجمه و شرح فارسی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۲، ج ۱، صص ۱-۱۰.
- ۴۷- سهروردی شیخ شهاب الدین یحیی مصنفات، ج ۳، صص ۷-۴۶، ۲۰۵-۱۹۸.
- ۴۸- کرین هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۴۰.
- ۴۹- همان، صص ۹۲-۲۸۹.
- ۵۰- همان، صص ۲-۳۰۱.
- ۵۱- سهروردی شیخ شهاب الدین یحیی مصنفات، پیشین، ج ۲، صص ۵-۲۷۴.
- ۵۲- همان، ج ۳، صص ۲۳-۲۰۸.
- ۵۳- همان، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۵۷.
- ۵۴- پور داوود، فرهنگ ایران باستان، صص ۴-۳۰۳.
- ۵۵- شاهنامه فردوسی، بروخیم، ج ۱، ص ۱۳۳.
- ۵۶- لغت نامه دهخدا، ذیل کلمه قاف.
- ۵۷- ترجمه تفسیر طبری، تصحیح حبیب یغمایی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹، ج ۱، ص ۱۹۲.
- ۵۸- مصنفات، پیشین، ج ۳، کلمات ذوقیه اء و رساله الابراج، صص ۳-۴۶۲.
- ۵۹- همان، ج ۳، مقدمه مصحح، صص ۲۲-۳۲۰.
- ۶۰- همان، ج ۳، مقدمه مصحح، صص ۶-۲۱.
- ۶۱- صدر المتألهین شیرازی، مفاتیح الغیب، ترجمه م. خواجوی، تهران، بی تا، صص ۵-۲۳۴.
- ۶۲- ابن عربی، محی الدین تفسیر القرآن الکریم، بیروت، ج ۱، بی تا، ص ۵.
- ۶۳- ترجمان الاشواق، للشیخ محیی الدین بن العربی، باهتمام نجیب مایل هر وی، چاپ دوم، ۱۳۶۸، تهران، انتشارات مولی، صص ۲۹-۲۲۷.
- ۶۵- همان، صص ۲۷-۲۲۶.
- ۶۶- همان، ص ۲۲۶.
- ۶۷- همان، صص ۸۸-۷۷۴.
- ۶۸- کرین هانری، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، صص ۱۵-۴۱۴.
- ۶۹- کلیات سعدی، مقدمه و شرح حال، محمد علی فروغی، انتشارات جاویدان، چاپ ۱، ۱۳۵۱، صص ۱۴-۱۳.

by Giles B. Gum, Harum Books, p. 213 70 Ricoeur, Paul, the sylbol Give Rise to thought, Riprinted in Literature and Religion, edited