

## هرمنوتیک روایت و قصص قرآن کریم در تفسیر عرفانی

زهرا آبیاری\*<sup>۱</sup>، قاسم پورحسن<sup>۲</sup>، یونس احمدی<sup>۳</sup>

۱. دانشجوی دکتری دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم

۲. دانشیار و عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبائی

۳. دانشجوی دکتری دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم

(تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۵/۱۵)

### چکیده

تفسیر عرفانی یکی از روش‌های تفسیری است که بر پیشاادراکی همچون رمزی بودن وحی و زبان دین، ضرورت انکشاف قصد آیات و توجه به مغز و حقیقت سخن استوار است؛ به بیان دیگر تفهیم باطنی و لبّ سخن، رهیافت بنیادین و پراهمیت تفسیر عرفانی است. عرفا و فیلسوفان مسلمان از رمزی بودن زبان دین، برای انکشاف معنای باطنی قصص و روایت‌های قرآنی یا به عبارتی کشف سویه‌های پنهان متون دینی از طریق «هرمنوتیک روایت» بهره برده‌اند. در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، به بررسی خصایص هرمنوتیک روایت با توجه به مبانی ریکور، در آثار عرفا و فیلسوفان مسلمان پرداخته‌ایم. نتایج به دست آمده حکایت دارند که هرمنوتیک روایت با رویکرد تازه‌ای به روایات و قصص دینی، خوانش جدیدی در این باب عرضه می‌کند. همچنین با خصیصه رمزی بودن، چندمعنایی و تفهیم باطنی، موجب توانمندی زبان می‌شود و خلق معانی تازه را به همراه دارد. فراتاریخی و بی‌زمان بودن، ساحت جدیدی از زمان را طرح می‌کند که موجب تبدیل شدن زمان طبیعی و ریاضی به زمان انسانی (که زمانی نامیراست) می‌شود؛ در این حالت روایت‌ها و قصص دیگر مختص قوم و فرهنگ خاصی نخواهند بود، بلکه می‌توانند به دنیاها و زمان‌های دیگر نیز سفر کنند. مطالعه این قصص و روایات در تفسیر عرفانی، حاکی از این امر است که هدف اصلی این متون، انتقال معانی ساده و سطحی واژگان نبوده، بلکه هدف روح و معانی ناآشکار و رمزی نهفته در آنهاست که به کمک دانش هرمنوتیک روایت، لایه‌های چندگانه معانی، تأویل و رمزگشایی می‌شوند.

### واژگان کلیدی

تفسیر عرفانی، روایت، قرآن کریم، قصص، هرمنوتیک.

### ۱. درآمدی بر اهمیت و ضرورت روایتگری در تفسیر عرفانی

از میان روش‌های تفسیری، تفسیر عرفانی در زمره تفسیر رمزی و حتی اشاری مورد پژوهش قرار می‌گیرد. عرفا و فیلسوفان، آغازگران تفسیر روحانی یا غیررسمی از زبان دین به‌ویژه قرآن قلمداد می‌شوند. در تفسیر عرفانی، عارف بر مبنای تعالیم عرفانی یا ذوق وجدانی حاصل از شهود باطنی، به تأویل ظواهر آیات قرآن می‌پردازد؛ به عبارتی، تفسیر عرفانی بر پیشاادراکی همچون رمزی بودن وحی و زبان دین، ضرورت انکشاف قصد آیات و توجه به مغز و حقیقت سخن استوار است. تأویل اشاری، تمثیلی، رمزی و تفسیری ساحت‌های گوناگون از کنش فهم انسانی در دریافت معانی درون و باطن آیات هستند. بر مبنای این رویکرد، ورای ظاهر آیات، بطن و بطونی وجود دارد که فهم اسرار و رموز آن نیازمند کشف عرفانی و تأویل شهودی است. تفسیر عرفانی پیش از ابتدای بر تعالیم عرفانی و آموزه‌های ذوقی و شهود باطنی، بر بنیاد زبان اشارت و رمز در قرآن، وجود معانی پنهان یا باطن آیات و تأویل انفسی استوار است؛ به نحوی که می‌توان گفت در رویکرد عرفانی، زبان قرآن در برخی موارد خود، زبان رمز و اشارت است که با استفاده از تأویل می‌توان به معنایی فراتر از ظاهر الفاظ دست یافت.

شکل‌گیری زبان خاص عرفانی، مخصوصاً در تأویلات عرفا، در آیات قرآن ریشه دارد. در قرآن بخش زیادی از مفاهیم در قالب تمثیل بیان شده‌اند. وجود این تمثیل‌ها در حقیقت نزدیک‌کننده هر چه بیشتر مفهوم به ذهن مخاطب است. تفاسیر عرفانی، از این سبک تمثیلی و رمزی قرآن به‌ویژه در تأویل قصص و روایت‌های آن بهره بسیار برده‌اند.

اهمیت پرداختن به روایتگری و داستان‌پردازی، تا آنجاست که می‌توان گفت روایتگری از اولین فعالیت‌های فکری و ذوقی بشر بوده که به دلیل نسبت آن با زندگی، از گذشته تا امروز اهمیتی اساسی داشته است. بی‌شک اولین داستان‌ها، همان روایت‌های کم و بیش واقعی مربوط به سرگذشت آدمیان بوده‌اند که با دخل و تصرف‌هایی که در این روایت‌ها شده، آنها را به معنای اصطلاحی آن نزدیک کرده است. با توجه به منشأ درونی روایتگری

در سرشت بشر، در طول زمان‌ها این حس درونی در ادبیات داستانی، هنری و دینی بشر جایگاه شایان توجهی یافت، خصوصاً در کتاب‌های آسمانی، پیوسته در بیان مفاهیم جاودانی، برای نزدیک کردن رازهای ماورایی به ذهن انسانی، از شیوه روایتگری و تمثیل استفاده شده است.

طراحی داستان، به‌واقع نوعی شکل‌دهی یا بهتر بگوییم، نوعی پیکربندی است که اجزا و پاره‌های مجزایی را در قالب یک کل وحدت می‌بخشد و از این طریق، نظمی نسبتاً هماهنگ را جانشین آشوب و تلاطم بی‌معنای زبان می‌کند. آدمی می‌تواند با تکیه بر قابلیت‌های زبان، از جمله هنر روایتگری و داستان‌پردازی، به زندگی و تجارب خویش معنا ببخشد، آنها را به آیندگان انتقال دهد؛ حتی درک و فهم او از زندگی و گذشته به میانجی ادبیات حاصل می‌شود؛ لذا متون تاریخی و ادبی را باید نمونه‌هایی از فهم روایی محسوب کرد. به‌عبارت دیگر روایت داستانی «شیوه‌ای برای تبدیل زندگی به داستان زندگی است» (کرنی، ۱۳۸۶: ۱۵۲). به یاری همین قدرت روایتگری زندگی هر فرد از تجزیه و پراکندگی ناشی از زمان رها و به یک کلیت بامعنا بدل می‌شود؛ جوامع و ملت‌ها به‌کمک روایت‌های تاریخی و اسطوره‌ای، هویت خویش را از گزند زمان مصون نگه می‌دارند.

بنابراین «روایت صرفاً یک قالب یا وجه ادبی نیست، بلکه اساساً مقوله‌ای معرفت‌شناختی است و واقعیت فقط در قالب قصه‌هاست که خود را به ذهن بشر عرضه می‌کند، بنابراین گزارش داستانی یا روایت، راهی است هم برای شناختن، هم برای شناساندن» (سلدن، ۱۳۷۲: ۸۸).

گذشته از اهمیت و ارزش روایتگری در انتقال تجربه‌های زندگی به انسان، استفاده ادبیات دینی به‌ویژه کتاب‌های مقدس ادیان، از هنر روایتگری و قصه‌پردازی، تحت عنوان «هرمنوتیک روایت» پرداختن به این مسئله را از اهمیتی دوچندان برخوردار می‌کند. «هرمنوتیک روایت» که سابقه‌ای طولانی در تفکر و اندیشه بشری دارد، از شاخصه‌های اصلی تفکر ریکور محسوب می‌شود که در آن تلاش می‌کنند برای آشکارسازی و کشف معنای پنهان و زوایای مکتوم متون دینی، خصوصاً از قصص و روایات کتاب مقدس استفاده شود. به تعبیر ریکور «هرمنوتیک روایت در شناخت ما از کتاب مقدس اهمیت

فراوان دارد؛ به عنوان مثال، می توان پرسید که چرا یهودیت، مسیحیت استوار شده اند به قطعه هایی روایی یا داستان ها؟ چگونه است که این قصه ها تبدیل به نمونه هایی شده اند هم ارز با قوانین، کلام های پیامبران، مزامیر و غیره؟ فکر می کنم که هم ارزی حکایت های کتاب مقدس را شاید بتوان به یاری مفهومی شناخت که کریستوا ساخته است، یعنی مفهومی بینامتنی، این ایده که هر متن در متنی دیگر کارایی می یابد. حکایت های روایی کتاب مقدس در چشم انداز متون دیگر معنا می یابد، هسته اصلی هرمنوتیک کتاب مقدس، همین پیوستگی روایی است با رهنمودها» (ریکور، ۱۳۷۳: ۷۶).

بنابراین، کتب مقدس سرشار از حکایت های مبهم و اسرارآمیزی است که تلاش هرمنوتیکی باید در جهت کشف این سویه های پنهان و معانی پوشیده باشد. لیکن در میان متکلمان به ویژه فیلسوفان غرب، داستان های عهد عتیق و عهد جدید، با توجه به اندیشه اسطوره، نماد و هرمنوتیک، تأویل و بازتأویل شده اند. علاوه بر تفکر مغرب زمین، در تفسیر عرفانی و اسلامی نیز روایتگری، تاریخی غنی و دیرینه دارد. هرچند فیلسوفان و عرفای اسلامی هیچ گاه داستان های انبیای مذکور در قرآن را اسطوره ندانستند؛ بلکه به علت مشتمل بودن بر معانی پنهان و ذوبطون بودن زبان قرآن، بر سبیل رمز، به تأویل آن دست زده اند؛ که در این پژوهش تلاش می شود ضمن پرداختن به روایت ها و قصص قرآن کریم، مهم ترین شاخصه های هرمنوتیک روایت بررسی شود. اما قبل از آن، شایسته است به انواع روایت ها و همچنین مبانی هرمنوتیک روایت ریکور (که مبنای نظری این نوشتار است) اشاره شود.

## ۲. انواع روایتگری

روایتگری که از مهم ترین اصول پیشینی تجربه بشری است، به منزله یک کنش فرهنگی، با درک و برداشت افراد و فرهنگ ها از مفاهیم تجربه و زمان، پیوند عمیقی دارند. این روایت ها در یک دسته بندی کلی به دو قسم تقسیم می شود: روایت تاریخی و روایت داستانی. روایت تاریخی، بیانگر نوعی واقعیت محسوب می شود که در حوادث گذشته رخ داده است؛ اما روایت داستانی متفاوت از روایت تاریخی «حوادث را در قالب نوعی معیار

آرمانی زیبایی، خوبی یا اصالت و علو، بازگو و دوباره توصیف می‌کند» (کرنی، ۱۳۸۶: ۱۸). هرچند این دو با هم متفاوتند، این به معنای جدایی و گسست میان تاریخ و داستان نیست. ریکور معتقد است که روایت‌های تاریخی به واسطه حضور و دعوی صدق و ارجاع به واقعیت، از روایت‌های داستانی متمایز می‌شوند، ولی تشخیص این تمایز نباید مانع تأیید نقش تعیین‌کننده روایت شود. زیرا: «در عمل، راه‌ها و شیوه‌های زمانمند ما برای سکنی گزیدن در جهان، صرفاً در و از خلال متن موجودیت می‌یابند و از این‌رو، همواره اموری خیالی<sup>۲</sup> باقی می‌مانند» (Ricoeur, 1984. vols2. p.6).

روایت‌های داستانی نیز خود به انواعی تقسیم می‌شوند، برخی حکایاتی کوتاه‌اند، با عناصر و شخصیت‌های محدود، که بیانگر یک حادثه ساده و معمولی هستند. این‌گونه روایت‌ها، مستقل از فکر و معنای همراه آنها، ناقص و بی‌معنا به نظر می‌رسند. به همین سبب این‌ها را باید مثل و نمونه‌هایی دانست که با یک پیام اخلاقی همراه یا با یک معنا مقایسه می‌شوند، مانند تمثیل فیل و تاریکی که در آثار مولانا آمده است.

نوع دوم از حکایت‌ها که به نحوی شبیه نوع اول، ولی پیچیده‌تر و دارای شخصیت‌های متنوعی هستند، پس از نقل کل داستان، در انتها اجزای آنها تفسیر می‌شوند تا با تفسیر اجزا و گشودن رمزها، فکر کلی نیز در مقایسه با آن گسترده و تجزیه و تحلیل شود. چون این تمثیل‌ها را می‌توان مستقل از فکر و پیام مؤلف بیان کرد، احتمال رمزی بودن آنها وجود دارد، نمونه این داستان‌های رمزی را در کتاب مثنوی می‌توان یافت.

نوع سوم داستان‌ها و روایت‌ها، که صورت مکتوب آنها به هیچ گونه توضیح و تفسیر تمثیل و مقایسه با یک فکر و پیام وجود ندارد. اگر نویسنده در ضمن، یا در آغاز و پایان داستان خواننده را به تأویل و دقت و عبرت گرفتن فرامی‌خواند و اگر گریزی به اندرزگویی می‌زند، به اعتبار آن است که اصولاً هر حادثه و تجربه‌ای می‌تواند درسی برای آموختن و عبرت گرفتن باشد؛ اما همین داستان نیز گاهی برای کشف معنای دیگر - جز آنچه از ظاهر الفاظ برمی‌آید - تفسیر و تأویل شده‌اند. تفسیر و تأویل این داستان‌ها یعنی قبول ضمنی کتمان معنای در آن از طرف مؤلف داستان، یا تمثیل شمردن آن (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۱۲۰).

روایت و قصص به کار رفته در کتب مقدس را می‌توان از نوع سوم دانست که علاوه بر اینکه عبرت‌انگیز و حاوی نکات اخلاقی است و می‌توان آن را بر معنای ظاهری حمل کرد، اما: «گاه به علت وجود حوادث و اعمال خارق‌العاده در آنها با واقعیت و منطق تجربه‌های عادی بشر نمی‌خوانند؛ لذا از دیرباز مورد تفسیر و تأویل قرار گرفته است» (همان: ۱۷۲). اما چنانکه اشاره شد، روایت‌های موجود در قرآن کریم را نمی‌توان نوعی اسطوره دانست، هرچند به علت وجود باطن و زبان خاص آن، امکان تفسیر و تأویل را داشته است.

### ۳. مبانی هرمنوتیک روایت

هرمنوتیک روایت که در اندیشه ریکور از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، بر مبانی رویکرد پدیدارشناسانه به متن استوار است. ریکور که دارای دو دوره فکری است، در دوره اول با نگاهی ساختارگرایانه، به تفسیر نشانه‌ها و نمادها می‌پردازد. در این روش، نماد مظهر دوگانه ظاهر و باطن است که معنای اول، لفظی و معنای دوم رمزی است. در این دوره ریکور معتقد است: «اساساً بیرون از ساختار زبانی، زبان شکل نمی‌گیرد. هر مؤلفه زبانی تنها زمانی معنا یا جنبه دلالتی دارد و خواهد داشت که با مؤلفه‌های دیگر، بر اساس یک ساختار واحد، پیوند باشد؛ زیرا زبان و اجزای آن را نمی‌توان بدون لحاظ مدل ساختاری بررسی کرد» (Ricoeur, 2000.p.250). ریکور پس از این دوره، به علت ناتوانی روش ساختاری و توجه به معناشناسی به جای نشانه‌شناسی، به روش پدیدارشناسی روی آورد. «در نشانه‌شناسی تنها با علایم و رموز مواجهیم، بدون توجه به وجه فاعلیت و انسانی آن، اما در معناشناسی نه تنها به انسان، بلکه به جهانی که وی می‌کوشد تا از طریق زبان بدان هویت و معنا بخشد، التفات می‌کنیم» (پورحسین، ۱۳۹۲: ۳۹۲). در دوره دوم تفکر وی موضوع چندمعنایی، استعاره، خوانش‌های متکثر و دیالکتیک جهان متن و جهان خواننده از اهمیت اساسی برخوردار شد.

غنای محتوایی زبان و خصلت چندمعنایی آن، در نظر ریکور از توانمندی‌های زبان است؛ یعنی هر واژه دارای وسعت معنایی است که معنایی چند را در خود نهفته دارد. با

این نگاه، «رسالت هر متنی به‌ویژه متن نظمی، آن است که واژگان بیشترین معناها را بیابند نه کمترین معانی را. ما نه تنها باید از رویکرد چندمعنایی نگریزیم و آن را وانهییم، بلکه باید بارورش کرده و دلالت‌ها و قدرت معنایی‌اش را افزون سازیم» (ریکور، ۱۳۷۳: ۳۲). تفکیک میان متون مقدس و غیرمقدس از دیگر مبانی هرمنوتیک روایت است. ریکور از این باب، هدف اصلی هرمنوتیک را شناخت و فهم انسان از کتاب مقدس می‌داند. گشوده بودن متن به روی تعداد نامحدودی از خوانش‌ها، اصل مهم دیگری است که فقط در هرمنوتیک پدیدارشناسانه رخ می‌دهد. هرمنوتیک روایت، تنها در این روش و نگاه به متون است که قابلیت باروری پیدا می‌کند.

#### ۴. خصایص هرمنوتیک روایت

به گفته ریکور، استعاره و روایت هر دو اشکالی از ابتکار و ابداع معناشناختی هستند، یا به زبان ساده‌تر، هر دو صورت متفاوت خلق معانی جدید، به کمک موارد و مصالح موجودند: «در هر دو مورد، امر جدید - آنچه هنوز ناگفته و نانوشته است از دل زبان فوران می‌کند» (Ricoeur, vols 1. 1984. p. ix). استعاره از طریق برقراری نسبت‌های نامربوط میان کلمات و در تقابل با مقاومت زبان، معانی جدید به وجود می‌آورد و روایت نیز به کمک طرح و طراحی داستان و در تقابل با مقاومت زمان، همین کار را انجام می‌دهد؛ به قول ریکور طرح داستان، ابزار مؤثری است که به یاری آن می‌توانیم «تجارب زمانی آشفته و بی‌شکل و گنگ» خویش را سروسامان دهیم، به بیان فنی‌تر، با پیکربندی دوباره<sup>۳</sup> آنها، به خلق معانی جدید پردازیم (Ibid. p. ix).

علاوه بر خلق معانی جدید که ریکور در همسویی میان استعاره و روایت به آن اشاره می‌کند، می‌توان خصایص چندگانه زیر را نیز از مهم‌ترین مشخصه‌های حکایت‌های اخلاقی و روایت‌های کتاب مقدس دانست؛ نازمانند بودن، رمزی بودن، مکتوم و پوشیده بودن و چندمعنایی؛ به عبارتی «حکایت‌ها و روایت‌های دینی» برای کسانی که بیرون هستند «روشنگر معانی پیچیده‌اند. این حکایت‌ها خود مبهم و رازآمیزند و معنای سراسر است و یکه‌ای ندارند، انگار نه به هدف روشن کردن معناها، بل برای مبهم کردن معناها بیان می‌شوند» (احمدی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۳۲).

با توجه به اینکه مسئله اصلی در این پژوهش بررسی هرمنوتیک روایت در تفسیر اسلامی است؛ در زیر به بررسی خصایص و شاخصه‌های چهارگانه هرمنوتیک روایت، در سخنان عارفان اسلامی می‌پردازیم.

#### ۴. ۱. رمزی بودن روایت‌ها

اعتقاد به رمزی بودن در مورد کتاب‌های آسمانی، از جمله عهد عتیق و عهد جدید، یعنی کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان از دیرباز رایج و مرسوم بوده است. بخشی از این تأویل‌ها مربوط به زندگی پیامبران و حوادثی است که برای آنها اتفاق می‌افتد، به‌عنوان نمونه «پولس خروج بنی اسرائیل را از مصر به‌منزله ترکیب حقیقتی تاریخی با یک معنای مخفی تلقی می‌کند. مصر، زندگی قدیم گناه‌آلود است؛ سرزمین موعود، سلطنت خداوند است؛ بیابان کوشی برای رستگاری در طی این زندگی است؛ عبور معجزه‌آمیز از دریای سرخ و نیز راهنمایی بعدی به‌وسیله ستون ابر، با تعمیم مسیح تطبیق می‌کند» (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۱۴۸) یا باز در داستان یونس، انجیل متی، باب ۱۲ فقرات ۴۰ تا ۴۲ آمده است «چنانکه یونس سه شبانه‌روز در شکم ماهی ماند، پسر انسان سه شبانه‌روز در شکم زمین خواهد بود». وی یونس را در تفسیر تمثیلی خود بیانگر نزول در دوزخ می‌داند و قیام مسیح در طول مدت جمعه نیک تا روز یکشنبه، عید پاک و قیام مسیح تفسیر می‌کند. علاوه بر این‌گونه تفسیرهای تمثیلی در اندیشه‌های پولس، طی سده‌های دوم و سوم نیز نوعی تفسیر روحانی از روایت‌ها و فقرات عهد عتیق ارائه می‌شد که این امر خود حاکی از رمزی و تمثیلی بودن روایات موجود در عهد عتیق است.

رمزگرایی علاوه بر تفکر مغرب زمین، در اندیشه شرقی و در میان عارفان و مفسران اسلامی نیز رونق داشته است که این امر خود در ذوبطون بودن قرآن و آیات آن ریشه دارد. اعتقاد به اینکه کتاب خداوند دارای باطن و لایه‌های معنایی چندگانه است، یعنی اصلی که باطن‌گرایان و متصوفه هیچ‌گاه از تکرار آن خسته نمی‌شوند، سبب می‌شد که نه تنها متشابهات قرآن، بلکه کل آن و از جمله روایت‌های قرآن به‌منزله اثری رمزی تلقی شود که معقولات را از طریق محسوسات تفهم کنند. با چنین دیدی، داستان پیامبران دیگر تنها وقایعی تاریخی پنداشته نمی‌شد که حاوی درسی عبرت‌انگیز برای مردم باشد، بلکه داستان



صورت مثالی و محسوس وقایع نفسانی بود، همچنین حقیقت روایت، در باطن آن نهفته و صورت ظاهری آن مجازی است.

در رسائل اخوان الصفا در این باب چنین آمده است که: «اکثر کلام خدای تعالی و کلام انبیا و اقاویل حکما، رمزهایی هستند برای سرّی از اسرار به قصد آنکه از اسرار مخفی بماند و آن اسرار را جز خدای تعالی و راسخان در علم نمی‌دانند؛ از آنجا که ظواهری وجود دارد که فهم آن معانی را بر نمی‌تابد» (اخوان الصفا، بی‌تا، ج ۲: ۳۴۲).

ناصر خسرو نیز زبان دین را رمزی می‌داند و می‌گوید: «شریعت ناطق، همه رمز و مثل است، پس هر که مر مثال را معانی و اشارت را رموز نداند، فرمان شود» (ناصر خسرو، ۱۳۴۸: ۱۸۰). ایشان به رمزگشایی داستان آدم و حوا (صاد: ۷۶) پرداخته و معتقد است عورت آدم و حوا پس از اطاعت شیطان، همان جهل است که آشکار شده است و در واقع بیانگر شرم آنان از نادانی خود بوده است. خداوند اسما را به آدم آموخت و او را به حق بینا گرداند و به این طریق همه راه‌های تعالی و طی مدارج کمال را به وی یاد داد، در ادامه ناصر خسرو به انسان‌ها توصیه می‌کند و آنها را برمی‌انگیزد که به حقیقت این اسما پی برند، در واقع وی معتقد است که حقیقت این اسما، چیزی فراتر از دریافت مردم عادی است که باید آن را از صاحبان علم فراگرفت؛ در همین موضوع و در شرح آیه ۲۹ بقره چنین می‌سراید:

ناموخت خدای ما مر آدم را      چون عور و برهنه گشت جز کاسما  
بنگر که چه بود نیک آن اسما      منگر به دروغ عامه و غوغا

(قبادیانی، ۱۳۸۴: ۱۸۲، بیت ۱۸ و ۱۹).

همین رمزی بودن آیات قرآن بوده که عرفا و متصوفه را بر آن داشته است که برای کشف معناهای نهفته در قصص قرآن کریم، به تأویل و رمزگشایی آن بربایند، به‌عنوان نمونه داستان حضرت ابراهیم (ع) و سر بریدن آن چهار مرغ (بقره: ۲۶ - ۲۸) بهانه‌ای است تا مولانا به شرح و تفسیر چهار صفت بپردازد، که دل آدمی را می‌آزارد و او را به چهارمیخ می‌کشد. مرغان موجود در این داستان از نظر وی، بط، طاووس، زاغ و خروس هستند که شخصیت نمادین یعنی همان چهار طبع و چهار خلق بشرند. حرص و جاه‌طلبی و

آرزوهای دراز و شهوت، باید به طرز متعادل در نفس به سر برند؛ مرغابی رمزی از حرص و آز، خروس نماینده شهوت، طاووس نشاندهنده جاه و مقام و کلاغ علامتی از آرزوهای دور و دراز است. اگر این چهار صفت زشت را از خود دور کنی، در راه ابراهیم خلیل گام نهاده‌ای.

چار وصف تن چو مرغان خلیل      سمبل ایشان دهد جان را سبیل  
ای خلیل اندر خلاص نیک و بد      سر بیرشان تا رهد پاها ز سد

(مثنوی معنوی، دفتر پنجم، ۴)

سهروردی نیز در داستان سلیمان و مورچگان، سلیمان را به عشق و مورچگان را به حواس ظاهر و باطن تأویل می‌برد؛ «یا ایها النمل ادخلوا مسکنکم لایحطمنکم سلیمان و جنوده و هم لایشعرون» (نمل: ۱۸) و لشکر سلیمان، نیز به لشکر عشق تأویل می‌شود. وی در جای دیگر به بخشی از داستان موسی و گاوی اشاره می‌کند که خداوند دستور می‌دهد برای کشف حقیقتی قربانی کند و آن را رمزی از نفس اماره می‌داند که باید در پیش پای عشق کشته شود (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۳: ۲۹۰ - ۲۹۱). در این تأویل‌ها، همان‌گونه که کل داستان رمزی است و معنی ظاهری کلمات در آن مورد نظر نیست، آیات وارد شده در داستان نیز با معنای باطنی خود استفاده شده است، بی آنکه به ظاهر تأویلی از آن شود.

همین نوع نگاه، در رویکرد هرمنوتیکی ابن‌سینا نیز مشاهده می‌شود، آنجا که تأویل شگفتی از معراج پیامبر اکرم (ص) ارائه می‌کند. درک این رویکرد در پیوند با اندیشه تمثیل‌گرایانه وی که در بسیاری از داستان‌های رمزی نمود یافته، تبیین شدنی است؛ ایشان معراج را فرایندی رمزی می‌داند و به ضرورت تأویل آن اشارت دارد. وی همچنین به تمامی مراحل معراج و شخصیت‌ها، مکان‌ها و حوادث پرداخته و چنین تفسیر روحانی به دست می‌دهد که جبرئیل را به قوت روح قدسی، براق را به عقل فعال، عبور از جبال مکه را به فراغت یافتن از اشتغال حواس ظاهر، ورود به بیت‌المقدس را به عالم روحانی اندر شدن، سه قدح خمر و آب و شیر را که به وی تعارف می‌شود، به ترتیب روح حیوانی و نباتی و ناطقه، ورود به مسجد بیت‌المقدس را به رسیدن به دماغ، مؤذن مسجد را به قوت ذاکره و امامت خود در نماز را به تفکر و ذکر و فکر تأویل می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۵: ۲۰).

ملاصدرا نیز در تفسیر خود به تمثیلی و رمزی بودن زبان دینی اشاره می‌کند و در مواردی چون داستان حضرت داوود و فرشتگان و مرافعه آنان (ص: ۲۲)، این داستان را از باب تمثیل دانسته و معتقد است غبار کذب بر دامن این قصه نمی‌نشیند، زیرا تمثیل از مقوله اخبار کذب نیست تا مستلزم کذب باشد. وی می‌نویسد:

«و تقدیر الملکین تمثیل للقصه الخبر الکلام لیلزم الکذب؛ تقریر دو فرشته، از باب به تصویر کشیدن قصه است نه گزارش دادن به مضمون گفتار تا مستلزم دروغ باشد» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۹۲ - ۱۹۳).

نکته شایان توجه اینکه نمادین بودن پیام یک روایت، با واقعی بودن آن روایت ناسازگار نیست؛ اصولاً از همه روایت‌های قرآن، می‌توان پیام و درس‌های تمثیلی گرفت، به نحوی که رمز جاودانگی قرآن و مخاطب آن با مردم همه عصرها در همین نکته نهفته است.

#### ۲.۴. فراتاریخی و نازمانمند بودن

زمان یکی از عناصر اصلی است که در هرمنوتیک و تفسیر متون با روایتگری پیوسته و مربوط است؛ به گونه‌ای که مسئله اصلی در هرمنوتیک روایت، تبدیل کردن زمان طبیعی به زمان ویژه انسانی خواهد بود. به تعبیر ریکور «روایتگری به مثابه سازنده یا ویران‌کننده سرمشق‌های قصه‌گویی، جست‌وجوی مداوم راه‌های تازه بیان زمان انسانی و تولید یا آفرینش معناست» (ریکور، ۱۳: ۷۱). نکته شایان توجه اینکه باید میان زمان طبیعی و شخصی موجود در روایت‌ها با زمان انسانی تفاوت قائل شد؛ زیرا اولی زمان گذرا و میراست که پس از روایتگری یا از سر گذشتن داستان شخصی در روایت‌ها پایان می‌پذیرد؛ اما آنچه در هرمنوتیک روایت اهمیت دارد، نوعی جاودانگی در این حکایت‌هاست که می‌توان آن را زمان انسانی دانست: «زمان همگانی، زمان فیزیکی یا طبیعی و زمان ساعت نیست بلکه زمان زبان است که پس از مرگ فرد ادامه می‌یابد، زمان انسانی را زندگی کردن یعنی زیستن میان زمان شخصی میرایی ما و زمان همگانی زبان باید دانست» (همان: ۷۶). بی‌زمانی و فراتاریخی بودن در بسیاری از تأویلات عرفانی یافت می‌شود، تلمیحات مولوی در کلیات شمس به گونه‌ای است که این روایت‌ها مبتنی بر تأویل قبلی آنهاست. وی اصول

تاریخی پنداری محض داستان‌های پیامبران را مانع و مزاحم ارزش‌های بیکران و جاودانه آنها می‌داند، لذا با اشاره به داستان موسی و فرعون (قصص: ۱۳۹ - ۱۴۸) در مثنوی عقیده دارد که: «این ماجرا یک واقعه نبوده است که فقط یک بار اتفاق افتاده باشد، نمایش موسی و فرعون جاودانه است که در روح هر فرد بشری باز می‌شود؛ وی «اشاره به رد مشرکان مکه، که گفتند قرآن چیزی جز اساطیرالاولین نیست، جوابی مشابه می‌دهد، مبنی بر اینکه داستان‌های کلام الهی به منزله وقایع تاریخی تکرار نشده‌اند، بلکه حقایق ابدی و بی‌زمانند» (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۱۷۶).

ذکر موسی بند خاطرها شدست      کین حکایت‌هاست که پیشین بُدست  
ذکر موسی بهر روپوشست لیک      نور موسی نقد تست ای مرد نیک

(مثنوی معنوی، دفتر سوم، ۳۹۷)

به این ترتیب مولوی ظاهر داستان موسی را روپوشی برای حقیقت باطنی و مکتوم آن می‌داند که در واقع نقد حال همه انسان‌های روی زمین است.

مولوی همچنین در داستان به چاه افتادن یوسف و بیرون آورده شدن او توسط کاروانیان، تأویلی ارائه می‌کند که حاکی از همه‌زمانی بودن و قابلیت تطبیق این داستان‌ها در نحوه زندگی انسان‌هاست. او در تأویل این آیات، دنیا را چاه و انسان گرفتار آمده در آن را، یوسف می‌داند، خطاب به کسانی که دل به زر و زیور دنیا خوش دارند و در بند تمتعات دنیا گرفتارند، می‌گوید که اگر از تعلقات مادی دست بشوید و مال را صرف یافتن بصیرت کنید، خواهید دید که دنیا چاه تنگی است که شما در آن گرفتار شده‌اید؛ پس چون یوسف دستاویزی بیابید و خود را از این چاه تنگ و تاریک بیرون کشید، در این حالت است که چون از چاه دنیا درآیید، جانتان ندای «یا بشری هذا غلام» سر خواهد داد:

همره جاننت نگرده ملک و زر      زر بده سرمه ستان بهر نظر  
تا ببینی کاین جهان چاهی است تنگ      یوسفانه آن رسن آری به چنگ  
تا بگوید چون ز چاه آیی به بام      جان که یا بشرای هذا لی غلام

(مثنوی معنوی، دفتر چهارم، ۶۷۰ - ۶۷۳)

بی‌زمانی و فراتاریخی بودن در روایت‌ها در حقیقت انکار نوعی پایان‌پذیری در هر گزارش داستانی و روایت است و همین خاصیت موجب می‌شود که سهروردی سفارش کند: «قرآن را چنان بخوان که گویی درباره‌ی حال و طبع و کار تو نازل شده است، اقرا القرآن کانه نزل فی شانک» (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۹۳). ناصر خسرو نیز در باب داستان هابیل و قابیل (مائده: ۲۷ - ۳۱) خواننده را به تأمل و توجه به باطن داستان می‌کشاند و او را به اندیشه و امی دارد که به‌راستی مراد از این داستان چیست؟ زیرا به‌طور حتم مقصود قرآن، قصه‌پردازی و فقط نقل همان سرگذشت تاریخی هابیل و قابیل نیست؛ بلکه امری نهفته است که فراتر از زمان تاریخی آن داستان وجود دارد؛ آنجا که می‌گوید:

که پسر بود دو مر آدم را      مه قایل و که‌ترش هابیل  
مر کهین را خدای ما بگزید      تا بکشتش بدین حسد قایل  
اندر این قصه نفع و فایده چیست؟      بنمای و بفکن این تطویل

(قبادیانی، ۱۳۸۴: ۱۲۳، بیت ۳ - ۵)

از آنجا که تفسیرهای عرفانی با تاریخ و شأن نزول روایت‌ها و اسامی اشخاص روایت بیگانه‌اند، این روایت‌ها، رنگی فرازمانی به خود می‌گیرند و این فراتاریخی بودن خود موجب می‌شود تا خواننده دیگر از طریق الفاظ با یک محدوده‌ی زمانی و مکانی خاص پیوند نداشته باشد؛ بلکه این عدم ارتباط و وابستگی به یک زمان و مکان خاص، آن را بی‌آغاز و پایان می‌کند؛ به‌عبارتی: «روایت‌ها، نه آغازی دارند و نه پایانی، حتی نمی‌توان گفت که روایتی کامل شده است، پایان بی‌معناست» (احمدی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۴۵).

در باب قرآن نیز می‌توان گفت که باطن آن فراعربی، فراتاریخی و فرامنطقه‌ای است؛ چون ظواهر آیات جسم و بواطن آن به‌منزله‌ی روح بوده و جسم بدون روح مرده است؛ از این رو قرآن چه در بعد معارف و قصه‌هایی که از امت‌های گذشته آورده و چه در سایر ابعاد دیگر، مثال‌ها و مصداق‌هایی ناظر به همه‌ی اعصار و زمانهاست. هرچند زمان به‌کاررفته در روایت‌های قرآنی، زمانی ماضی و گذشته است؛ اما این تحقق در گذشته، دارای حد و مرز خاصی نیست؛ به سال‌ها و ماه‌ها اشاره نمی‌شود و فاصله‌ی زمانی مخاطب، با زمان

رویداد مورد تأکید قرار نمی‌گیرد؛ این پرهیز از محدودسازی زمان، از آن‌روست که هر چند ظرف داستان امری ماضی است؛ تعین خاصی ندارد و همین مسئله ظرفیت فراتاریخی بودن را برای آن فراهم می‌کند.

#### ۳.۴. چندمعنایی بودن

آن‌آنکه زبان دینی را زبانی رمزی و گاه شاعرانه می‌دانند؛ سعی دارند با فراخ کردن برد معنایی کلمات، به آنها روح و زندگی دوباره ببخشند. فراخ کردن برد معنایی کلمات از طریق خاصیت چندمعنایی امکان‌پذیر است: «یکی از مشخصه‌های زبان، خاصیت چندمعنایی است؛ این حقیقت است که برای یک واژه بیش از چند معنا وجود دارد، پس رابطه میان واژه و معنا یک به یک نیست این مطلب در عین حال که می‌تواند منشأ سوء تفاهم باشد، موجب باروری زبان هم هست؛ زیرا می‌توان با این وسعت معنایی واژگان بازی کرد» (Ricoeur, 1981.P. 44). نه تنها ریکور، بلکه بسیاری از فیلسوفان در این عرصه، هرمنوتیک چندمعنایی را توانمندی زبان تلقی می‌کنند؛ یعنی خصلت چندمعنایی را هر چند سرچشمه بدفهمی می‌دانند، در عین حال آن را مایه غنا و پرمایگی زبان نیز به‌شمار می‌آورند؛ چون هر واژه‌ای با این وسعت معنایی، شاید معناهای جدیدی را در خود نهفته داشته باشد.

کشف معانی چندگانه در باب زبان قرآن، ناشی از رویکرد ذوبطون بودن زبان دین و وجود معانی ظاهری و باطنی در کلام است که قرآن و کتب مقدس از این امر مستثنا نیستند، به نحوی که می‌توان گفت اعتقاد به معنای ظاهری و باطنی، اساس و شالوده تفکر اسلامی و مسیحی است. در حدیثی از امام صادق (ع) می‌خوانیم: «له ظهر و بطن فظاهره حکم و باطنه علم ظاهره انیق و باطنه عمیق» (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۲: ۴۹۸، ح ۲) یا در نوادر راوندی با اسناد به امام کاظم (ع) و ایشان نیز به نقل از پیامبر (ص) درباره قرآن فرمودند: «له ظهر و بطن و ظاهره حکم الله و باطنه علم الله تعالی فظاهره وثیق و باطنه عمیق» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴: ۱۳۴، ح ۴۶) و همچنین از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است: «ان للقران ظهرا و بطنا و لبطنه بطننا الی سبعة ابطن» (آملی، ۱۳۶۸: ۱۰۴). در روایات دیگری به وجود حد و مطلع در قرآن اشاره شده است؛ امام علی (ع) می‌فرمایند: «هیچ آیه‌ای نیست،

مگر آنکه چهار معنا دارد: ظاهر و باطن و حد و مُطَّلَع. ظاهر، تلاوت است؛ باطن، فهمیدن است؛ حد، احکام حلال و حرام است و مُطَّلَع، آنچه خداوند با آن آیه از بنده خواسته است» (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۱).

رسول خدا(ص) نیز در این زمینه می‌فرماید: «لکلّ آیه ظهر و بطن، و لکلّ حرف حدّ، و لکلّ حدّ مطلع» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹: ۹۴). بر مبنای این احادیث، هر آیه قرآن ظاهر و باطنی دارد و هر حرف آن دارای حدی است و هر حدی نیز مطلعی دارد، حد و مطلع داشتن، همان ظاهر و باطن است که در روایات به آن اشاره شد. این احادیث و روایات بر این تأکید دارند که آیات قرآن عموماً و روایت‌های آن خصوصاً، تنها به معنایی که از ظاهر کلمات برمی‌آید، محدود نمی‌شود؛ بلکه دارای بطن یا بواطنی چند است که سبب می‌شود برخی به تأویل این آیات پردازند. آنچه تحت عنوان تفسیر روحانی درونی و تأویل برای کشف معانی چندگانه روایت‌ها و آیات قرآن شناخته می‌شود، در سراسر آثار متصوفه و شیعه به‌ویژه باطن‌گرایان مشاهده می‌شود. ابن عربی که ترجیح می‌دهد از اصطلاح «اشاره» استفاده کند تا تأویل (تا به این وسیله خود را از اهل تأویل و سایر متصوفه جدا کند) معتقد است که چون قرآن حاوی علم به خدا و تجلی اوست، حوادث تاریخی در معنای آن روایت چندان تأثیری ندارد؛ یعنی در مورد این حوادث، دو نوع تفسیر وجود دارد، یکی ظاهر و تاریخی و دیگری تمثیل و عرفانی.

ابن عربی این دو تفسیر را آفاقی و انفسی می‌نامد؛ یعنی شاید از یک واقعه آفاقی و تاریخی که قرآن بیان می‌کند، با اشاره خداوند، در نفس عارف، معنایی ظاهر شود که جنبه تمثیلی دارد و نه تاریخی؛ به‌عنوان نمونه وی در واقعه تبدیل شدن عصای موسی به اژدها (طه: ۱۸ - ۲۰). عصای موسی را اشاره به صورت عصیان فرعون می‌داند که طبق «یبدل الله سیئاتهم حسنات (فرقان: ۷۰) به حیه (مار) تبدیل می‌شود، که همان حیات و طاعت است (ابن عربی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۱۰) یعنی روایت‌ها علاوه بر معنای ظاهری بر یک معنای درونی نیز تأویل برده می‌شوند، این ناشی از چندمعنایی دانستن زبان دین است. ابن عربی بر همین منهج انسان‌ها را برای دریافت معانی و بواطن قرآن، چندین طایفه می‌داند و می‌گوید: «مردم چند طایفه‌اند و اصناف بسته به نوع آیات متنوع می‌باشند؛ متفکران، عالمان، عقلا، اولوالالباب. متون قرآن نیز چنین

است عده‌ای از قرآن تنها بلاغ را می‌فهمند و برخی مصداق "لینذروا" اند و در حق عده‌ای "لیعلموا" انما هو اله واحد" می‌باشد و برای عده‌ای نیز "لیذکروا اولو الالباب" است، در حالی که یک قرآن بیشتر نیست» (همان، ج ۳: ۸۵). بنابراین آیات قرآن بسته به حال و مقام هر فرد، چیزی را برای او ظاهر می‌کند که با ظهورش برای دیگری متفاوت است. وی در تفسیر خود به تأویل داستان یونس می‌پردازد؛ یونس را تأویلی از دل، کشتی را بدن، اهل بحر و سفینه را قوای بدنی، قرعه زدن با اهل سفینه را انتخاب قوای بدنی و لذت‌های جسمانی و عقلانی می‌داند؛ همچنین حوت را وادی و جایی از دنیا، و برگ‌های گیاهی که بر یونس سایه افکند را غواشی بدنی خوانده است (همان، ج ۱: ۳۴۶).

مولوی نیز در تفسیر آیات سوره مسد، ضمن اشاره به داستان، به تأویل آیات می‌پردازد و می‌گوید: که خلق دیوانی هستند که شهوت و فزونی‌خواهی همچون زنجیر بر گردن آنها افتاده است و آنها را به این سوی و آن سوی می‌کشد؛ به تعبیر مولوی ریسمانی که همسر ابولهب بر گردن دارد، بازتابی از خلق و خوی خود اوست:

خلق دیوانند و شهوت سلسله	می‌کشندشان سوی دکان و غله
هست این زنجیر از خوف و وله	تو مبین این خلق را بی‌سلسله
می‌کشندشان سوی کسب و شکار	می‌کشندشان سوی کان و بحار
می‌کشندشان سوی نیک و سوی بد	گفت حق فی جیدها حبل المسد
قد جعلنا الحبل فی اعناقهم	واتخذنا الحبل من اخلاقهم

(مثنوی معنوی، دفتر چهارم، ۱۱۱۵-۱۱۱۹)

باطنیان نیز بسیاری از قصص و داستان‌های قرآن را بر همین اساس به تأویل می‌برند. مانند خواب و بیداری اصحاب کهف، اغوای آدم و حوا، آتش ابراهیم و طوفان نوح. آنها همچنین احکام ظاهری شریعت و واجبات را نیز سرشار از اشاره و رمز می‌دانستند و قائل بودند که عمل به احکام ظاهری شریعت، تنها منشأ رستگاری مردم دنیاست و شناخت اسرار باطنی شرع، سعادت اخروی را تأمین می‌کند (اخوان الصفا، بی‌تا، ج ۴: ۱۹۸ و ۱۰۲).



تأویلات کاشانی نیز نمونه دیگری در این باب است، آنجا که وی درباره کشتی نوح (هود: ۳۸) می‌گوید: «و اما تأویل، محتمل است که کشتی را به شریعت نوح تأویل نمایم که او و افرادی از قومش را که به او ایمان آوردند، نجات داد، طوفان غلبه اقیانوس هیولا و هلاک کسانی است که با پیروی از یک نبی و تزکیه نفس‌هایشان مجرد نیافتند» (لوری، ۱۳۸۳: ۸۰).

همچنین بقلی شیرازی در داستان سلیمان و گم شدن هدهد (نمل: ۲۰) می‌نویسد: «و تفقد الطیر فقال ما لی لا اری الهدهد ام کان من الغایین»؛ یعنی پرنده حقیقت که پرنده قلب سلیمان بود، ساعتی از وی دور شد. در این مدت قلب او از حضور حق غایب گشت، چون او را جست، نیافت، از این امر در شگفت آمد، پس دانست که او غایب از حق بوده است و این شأن غیبت اهل حضور از عارفین بارگاه پروردگار است که از کمال استغراق در ذات خدا، ساعتی از خود بی‌خود می‌شوند و نمی‌دانند کجا هستند. «لا عذبه عذابا شدیداً...» او را به صبر بر مراقبه و رعایت حضرت حق عذاب خواهم کرد و در دریای ناشناخته معرفت خواهم افکند تا فنا شود، یا آنکه وی را به شمشیر محبت یا عشق خواهم کشت، یا آنکه برای من سروشی از غیب از کانون اسرار ازل را بیاورد» (بقلی شیرازی، بی‌تا، ج ۲: ۸۱۳).

سرانجام این سخنان اینکه کسانی چون ابن عربی، سهروردی، مولوی، باطن‌گرایان و بسیاری از عرفا درباره روایت‌های پیامبران، آنها را بر نوعی رمز مبتنی می‌دانند. اصولاً تأویل و چندمعناگرایی در ارتباط با رمز است که معنا می‌یابد که در خصیصه اول به آن اشاره شد. چنانکه سهروردی: «معنای کلام خداوند را نامحدود فرض می‌کند و گویی سفارش می‌کند که با تبدیل ظاهر که پدیده‌ها و حوادث عالم کبیر است، به وقایع و تجارب روانی، هر کس باید اقتضای حال خویش را در آیات قرآن کریم دریابد» (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۱۹۴). از این رو و طبق این نوع نگاه، کلام الهی علاوه بر معنای ظاهری، دارای معانی باطنی متعددی است که خواص بر حسب مراتب و مقاماتی که معرفت و سلوک عرفانی آنهاست و به اقتضای حال خود، قادرند آن معانی را کشف کنند.

#### ۴.۴. مکتوم و پوشیده بودن

پنهان و پوشیده بودن روی دیگر سکه رمزی بودن زبان است؛ به تعبیری چندمعنایی و مبهم

و پوشیده بودن، از جمله خصایص زبان رمزی محسوب می‌شوند. همین مسئله، تأویل و دانش هرمنوتیک را ضرورت می‌بخشد؛ یعنی رمز دانستن کلام است که آن را نیازمند تأویل و رمزگشایی می‌کند. رمز، اختفای حقیقت را در عین گشودن و آشکار کردن آن بر عهده دارد؛ اما باید توجه داشت که مکتوم و پوشیده بودن دو نقش متضاد نیست، زیرا رمز در عین حال که حقیقت را مخفی می‌کند و حجاب آن واقع می‌شود، حقیقت را در مرتبه‌ای دیگر آشکار خواهد کرد. «پل ریکور ابهام و چندمعنایی را قوت و غنای زبان رمزی و عادی دانسته و بر این عقیده است که این دو عنصر، بازاندیشیدن و تأویل هرمنوتیکی را ضروری می‌سازد و بسترهای فهم را هموار می‌نماید» (پورحسن، ۱۳۹۲: ۱۳۷).

پس نظر به اینکه هر اثری چیزی را بیان می‌کند، یک اثر رمزی، هم بیان می‌کند و هم کتمان؛ اما باید گفت این کتمان در آثار انسانی ناشی از کیفیت خاص ادراک بشری است که هنگام بیان احوال نفسانی به علت عدم وضوح و روشنی، کلمات در معنای حقیقی خود قادر به بیان مقصود فرد نیست؛ اما در آثار غیربشری، ناشی از اراده مؤلف گاه به منظور برانگیختن تأمل خواننده و گاه برای تشدید تأثیر یا شاید رعایت میزان درک خوانندگان باشد. آنان که به زبان دینی رمزی و تمثیلی قایلند، آن را حاوی مطالبی می‌دانند که مؤلف متناسب درک افراد در قالب‌های مختلف بیان کرده است که هر کس متناسب ظرفیت وجودی خود از آن بهره می‌گیرد.

یکی از آثار رمزی و نمادی که نمونه روشنی از ابهام و چندمعنایی را در خود دارد، داستان‌های ایران باستان و بسیاری از روایت‌ها در کلام سهروردی است. تفسیری که وی از اساطیر کهن ایران عرضه می‌کند، خود احتیاج به توضیح و تفسیر بسیار و دریافت رازهای آن دارد؛ نمونه این گونه اشاره‌ها و تفسیرها را در رسایل الواح عمادی، عقل سرخ و لغت موران می‌توان دید (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۳: ۱۳۲ - ۱۸۶ - ۲۳۴).

ملاصدرا نیز از «تبیین حقیقت به رمز» به «طریق ضرب الامثال» تعبیر کرده (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۵۹۳) و آن را تنها روش انبیا در تبیین حقیقت دانسته است، یعنی انبیا این روش را از این جنبه اتخاذ کرده‌اند که مکلفند به اندازه عقول مردم تکلم کنند؛ بنابراین، ملاصدرا نیز هر دو وجه مخفی کردن و آشکار کردن حقیقت را در شیوه تبیین رمزی و تمثیلی حقیقت

لحاظ کرده است؛ زیرا در تکلم به اندازه عقول، از اختفای حقیقت در ساحت متعالی و آشکار کردن آن در ساحت دانی گریزی نیست. به بیان دیگر، بیان کردن صریح امور نه تنها حقیقت را برای مردم آشکار نمی‌کند، بلکه حتی چنان حجابی بین مردم و حقیقت ایجاد می‌کند که موجب انکار آن می‌شود. نقش هرمنوتیکی رمز، به گفتار و نوشتار این قابلیت را می‌دهد که حقیقت را در سطوح مختلف آشکار و فهم‌شدنی کند؛ زیرا متن، تنها با رمز، باطن و رای ظاهر خود و اشارتی و رای عبارت خود می‌یابد.

«صاحب اثر البدء و التاریخ نیز با تأمل در داستان‌های قرآن کریم، همچون ادریس پیامبر و رفتن او به آسمان، داستان سحرانگیز نوح نبی(ع) و آیه سیزده عنکبوت در باب عمر وی و حوادث رخ داده در دوران نبوت ایشان و داستان ابراهیم و آتش، بر این باور است که این حوادث نیازمند تأویل بوده و همه نمونه‌ها و نمادهایی از حقیقت پنهان الهی‌اند» (پورحسن، ۱۳۸۲: ۱۵۰).

بسیاری از اشعار اخوان الصفا که به گزارش‌ها و داستان‌های دینی و قرآنی پرداخته، بر اساس اندیشه‌های تأویل‌گرایانه آنها، نوعی مکتوم و پوشیده بودن اسرار را در خود جای داده است. در این ابیات آمده که: «ماجرای مار و طاووس چه بود، آنان یاریگر ابلیس زیانکار بودند، ماجرای لباس یوسف و گرگ چه بود در حالی که برادران با لباس آغشته به خون نزد پدر بازگشتند، یا ماجرای یونس چه بود آنگاه که نهنگی او را بلعید و ستارگان بر آن شاهد بودند و از آن عبرت گرفتند» (گلدزیهر، ۱۳۸۳: ۱۸۶). آنان در تفسیر و تأویل این داستان‌ها ساکتند و ظاهراً پاسخ آن را برای خواص می‌گذارند؛ زیرا معتقد به معنای ظاهرند که خواننده و شنیده می‌شود، ولی معنای اصلی و حقیقی کتمان می‌شود، تا تنها خواص و اهل سر به آن دست یابند.

ابن عربی نیز که قائل به تأویل در باب آیات و روایت‌های داستانی قرآن نیست، بلکه «اشاره» را ترجیح می‌دهد، وقتی که برداشتی از آیه‌ای می‌کند که مطابق ظاهر نیست، آن را معنای پوشیده‌ای می‌داند که برایش آشکار شده است؛ به‌عنوان نمونه، وقتی داستان طوفان و کشتی نوح (هود: ۳۸) را می‌آورد، می‌گوید: «این تفسیر بر پایه استفاده از ظاهر آیه است و از این جهت ایمان به آن لازم می‌آید و باید پذیرفت که چنین ماجرای رخ داده است، با

همه کمیّت و کیفیت‌های آن» (همان: ۲۲۳). اما وی پس از ذکر این سخنان بنا بر وجود معنای پوشیده در حقیقت این داستان‌ها، طوفان را بحر هیولا می‌داند که هر چه بهره‌ای از ماده داشته باشد، در آن غرق می‌شود؛ همچنین منظور از ساختن کشتی توسط نوح، را همان لوح‌های اعمال صالح می‌داند که به وسیله آن اعمال و داوری‌ها تنظیم می‌شود.

ابن عربی به‌طور کلی معتقد است که داستان‌های پیامبران علاوه بر صورت ظاهر و مفهوم لفظی، واجد معنایی مکتوم و رمزی هستند که اساس و حقیقت وحی است و تنها با تأویل گشوده می‌شود. او با همین نگاه، در قصص آدمی، داستان خلقت حوا از آدم را نه در هیأت آفرینش، بلکه تأویلی روحانی از وحدت وجود می‌داند (خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۲۷ - ۲۲۹). این رویکرد به قصص و روایت‌ها تنها در درون حکمت باطنی و اعتقاد به ذوب‌توبون بودن زبان دینی قابلیت تبیین و تحلیل دارد.

## ۵. نتیجه‌گیری

۱. نیاز به داستان و روایت از همان آغاز زمان، همواره بخش جدایی‌ناپذیر جامعه معنادار بشری محسوب می‌شده است. در روایت داستانی تلاش می‌شود حوادث را در قالب نوعی معیار آرمانی دوباره بازگو و توصیف کند. تأثیر قدرت روایتگری بر زندگی چنان محسوس و چشمگیر است که می‌توان گفت زندگی روایت‌نشده، زندگی راستین نیست. به عبارتی روایت‌گری دارای قدرت خاصی است که از طریق بردن انسان‌ها به زمان‌ها و مکان‌هایی که در آنها می‌توانند مسائل را به‌نحو دیگری تجربه کنند، اهمیت بسیار دارد، به‌نحوی که می‌توان آن را شیوه‌ای برای تبدیل زندگی به داستان زندگی دانست.

۲. هرمنوتیک روایت، خوانش تازه‌ای در فهم روایات و قصص قرآن کریم است که این ظرفیت را فراهم می‌کند تا بتوان خوانش‌های متعددی از این روایت‌ها ارائه داد. این روایت و داستان‌ها بر بشر وارد شده تا مردم ضمن برقراری ارتباط با آنها و پندپذیری، آنها را به شیوه‌ای برای زیستن تبدیل کنند؛ به عبارتی روایت‌ها منتخب همین واقعیات موجود زندگی بشری است که به‌عنوان سنت‌های همیشه جاری در تاریخ، برای انسان امروز دارای همان حقیقت و لایه‌های معنایی است که برای گذشتگان بوده است.

۳. تأکید هرمنوتیک روایت بر رمزی بودن متون مقدس و حیانی، این امکان را به ما می‌دهد که از تفهیم باطنی معانی این متون، به‌عنوان یک پارادایم در تأویل یاد کنیم، یعنی با نظر به همین گفتمان فهم باطنی متن مقدس است که می‌توان نخستین خصلت تأویل و هرمنوتیک را کشف این معانی و لایه‌های نهفته متون دانست که هر کس متناسب ظرفیت خود به آن دست می‌یابد. مطالعه این قصص و روایات در تفسیر عرفانی، حاکی از این امر است که هدف اصلی این متون انتقال معانی ساده و سطحی واژگان نبوده، بلکه هدف روح و معانی ناآشکار و رمزی نهفته در آنهاست که به‌کمک دانش هرمنوتیک روایت، لایه‌های چندگانه معانی، مورد تأویل و رمزگشایی قرار می‌گیرند.

۴. باور به وجود معانی پنهانی و باطنی که روی دیگر سکه رمزی بودن این روایات است، خود مسئله چندمعنایی بودن روایات داستانی کتب مقدس را پیش می‌کشد که سبب شکل‌گیری رهیافت تفسیر و تأویل در طول تاریخ بوده، تأویلات گوناگونی را در باب این روایت‌ها سبب شده است.

۵. فراتاریخی و فرازمانی بودن روایت‌های داستانی، درست نقطه مقابل این اندیشه است، که آیات قرآن محصول فرهنگی و مختص جامعه خاصی بوده، یعنی آیات فرزند فرهنگ و پرورده جهان‌بینی مردم همان زمان است. هرمنوتیک روایت تلاش می‌کند رنگ و بوی تاریخی بودن، قومیت و محصور بودن در چارچوب یک زمان خاص را بشکند و افقی جهان‌شمول به این روایت‌ها و داستان‌ها ببخشد. این خصلت سبب ایجاد پیوند فکری و زبانی انسان‌ها در زمان‌های مختلف می‌شود؛ زیرا روایت‌ها از مرزهای جغرافیایی و قومی می‌گذرند، به عبارتی واجد توانایی مهاجرت و تکامل در زمینه فرهنگ‌های گوناگونند. با این توصیف است که هر کس در طول زمان، خود را با آنها همراه می‌بیند و متناسب حال خود نوعی همراهی با این روایت‌ها خواهد داشت.

#### یادداشت‌ها

۱. قصه‌های قرآنی در یک تقسیم‌بندی به سه دسته تاریخی، تمثیلی و اسطوره‌ای تقسیم می‌شود. در قصه‌های تاریخی، رویدادهای روایت‌شده، رویدادهایی تاریخی هستند که بر

مدار شخصیت‌های تاریخی چون پیامبران و رسولان می‌چرخد. قصص تمثیلی که قائلان به این نظر، آنها را صرفاً بیانی و تفسیری می‌شمارند نه رویدادهای واقعی؛ به عبارتی رویداد تمثیلی در خدمت بیان یک اندیشه و شرح و تفسیر پیام‌هاست؛ نکته شایان توجه اینکه در این رویکرد، پیام آن روایت انکار نمی‌شود. نوع سوم، قصص اسطوره‌ای است که بر پایه اسطوره‌ها ساخته شده‌اند، هدف از بیان آنها فقط توجیه و توضیح مسائلی است که توسط عقل بشری پذیرفتنی نیست (خلف‌الله، ۱۹۶۵: ۱۱۹ - ۱۲۰).

2. imaginary

3. re-configuration



## منابع

### - کتاب مقدس

۱. ابن عربی، ابو عبدالله محمد (۱۳۶۶). *فصوص الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، تهران: انتشارات الزهرا.
۲. ابن سینا (۱۳۶۵). *معراج‌نامه*، تصحیح و تعلیق و مقدمه نجیب مایل هروی: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۳. احمدی، بابک (۱۳۷۵). *ساختار و تأویل متن*، ج ۲، تهران: نشر مرکز.
۴. اخوان الصفا (بی‌تا). *رسائل اخوان الصفا*، بیروت: دار صادر.
۵. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸). *جامع الاسرار و منبع الانوار*، ج ۲، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
۶. بقلی شیرازی، روزبهان (بی‌تا). *عرائس البیان فی حقایق القرآن*، ج ۲: بی‌جا.
۷. پورحسن، قاسم (۱۳۹۲). *هرمنوتیک تطبیقی*، ویراست دوم، تهران: نشر بنیاد حکمت صدرا.
۸. پورنامداریان، تقی (۱۳۶۴). *رمز و داستان‌های رمزی از ادب فارسی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. خلف‌الله، محمد احمد (۱۹۶۵). *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، مکتبه انجلو المصریه.
۱۰. خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن (۱۳۶۸). *شرح فصوص الحکم*، به اهتمام نجیب مایل هروی، چ ۲، تهران: انتشارات مولی.
۱۱. ریکور، پل (۱۳۷۳). *زندگی در دنیای متن*، ترجمه بابک احمدی، تهران: نشر مرکز.
۱۲. زمانی، کریم (۱۳۸۵). *بر لب دریای مثنوی معنوی*، ج ۲، تهران: نشر قطره.
۱۳. سلدن، رامان (۱۳۷۲). *نظریه ادبی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.
۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۵۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۱۵. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۷). *الصادق فی تفسیر القرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۱۶. قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۸۴). *دیوان اشعار*، تصحیح مجتبی مینوی، مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۴۸). *وجه دین*، تهران: کتابخانه طهوری.
۱۸. کرنی، ریچارد (۱۳۶۸). *در باب داستان*، ترجمه سهیل سَمی، تهران: ققنوس.
۱۹. گلدزیهر، ایگناس (۱۳۸۳). *گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان*، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران: ققنوس.
۲۰. لوری، پییر (۱۳۸۳). *تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی*، ترجمه زینب پودینه آقایی، تهران: حکمت.
۲۱. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*، چاپ ۲، ج ۷۴، بیروت: مؤسسه الوفا.
۲۲. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن*، تصحیح محمد خواجه‌سوی، ج ۲، قم: بیدار.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰). *مبدأ و معاد*، تصحیح و مقدمه استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۴. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد بلخی (۱۳۷۵). *مثنوی معنوی*، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
25. Ricoeur. Paul, (1981) *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed and trd John thompson, Cambridge .
26. -----, (1984-1988) *Time and Narrative*, 3vols, The University of Chicago, Press, Chicago, originary as James et Rech. Edition du Seail.
27. -----, (20000) *The conflict of Interpretations* ,The Althlone Press ,reprinted.