

دوفصلنامه علمی

ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال دوازدهم، شماره ۲۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

از قوس هرمنوتیکی ریکور تا نوبت‌های سه‌گانه تأویلی در اندیشه و آثار عین‌القضات همدانی^۱

مقاله علمی - پژوهشی

علیرضا تقوی کوننائی^۲

سیاوش حق‌جو^۳

فرزاد بالو^۴

علی‌اکبر باقری خلیلی^۵

تاریخ دریافت: ۹۹/۱۱/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۲/۲۲

چکیده

تأویل در گفتمان تصوف ذوقی، از جمله در آثار و اندیشه‌های عین‌القضات، اصلی بنیادین به‌شمار می‌آید. در عرفان فلسفی او که دارای طرحی پلکانی و مدرج است، هر مفهوم ابتدا و انتهای دارد. سالک از ابتدا به انتها می‌رسد و در انتها نیز

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/JML.2021.34975.2158

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی. دانشکده علوم انسانی و اجتماعی. دانشگاه مازندران. مازندران. ایران (نویسنده مسئول). alireza.taghavi.kotenaee@gmail.com

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی. دانشکده علوم انسانی و اجتماعی. دانشگاه مازندران. مازندران. ایران. s.haghjou@umz.ac.ir

۴. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی. دانشکده علوم انسانی و اجتماعی. دانشگاه مازندران. مازندران. ایران. f.baloo@umz.ac.ir

۵. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی. دانشکده علوم انسانی و اجتماعی. دانشگاه مازندران. مازندران. ایران. aabagheri@umz.ac.ir

مدارگی را می‌پیماید تا به نهایت انتها برسد. نوبت‌های سه‌گانه تأویلی عین‌القضات در پرتو مراتب سه‌گانه معرفتی-ادراکی «خواندن»، «دانستن» و «رسیدن»، علاوه بر حیثیت معرفت‌شناختی، بُعد هستی‌شناختی نیز پیدا می‌کند؛ سلسله‌مراتبی تأویلی که در نهایت منجر به تحول باطنی و گشودگی چشم و دل به ساحت و افق تازه‌ای می‌شود. در قوس هرمنوتیکی پل ریکور نیز مفسر یا خواننده در مواجهه با متن مراحل را پشت سر می‌گذارد که عبارت‌اند از: «تبیین»، «فهم»، و «به خود اختصاص دادن». «تبیین» ساختار لفظ را بررسی می‌کند و به نشانه‌شناسی واژگان توجه دارد. در مرحله «فهم»، مفسر یا خواننده در صدد کشف ژرفای معنا و حصول به نیت مؤلف ضمنی متن است. «به خود اختصاص دادن» مرحله پایانی فهم است که داده‌های معنایی سبب تحول مفسر گردیده، به فهمی متفاوت‌تر از خویش نائل می‌شود. ما در این پژوهش برآنیم تا میان نوبت‌های سه‌گانه تأویلی عین‌القضات و قوس هرمنوتیکی ریکور تناظر برقرار کنیم و ضمن اشاره به وجوه متشابه و متفاوت این دو رویکرد تأویلی/هرمنوتیکی، از قوس تأویلی در نظام فکری عین‌القضات پرده برداریم.

واژه‌های کلیدی: پل ریکور، عین‌القضات همدانی، هرمنوتیک، تأویل، نوبت‌های سه‌گانه تأویلی / هرمنوتیکی.

۱- مقدمه

شروع تأویل با متون معتبر حماسی و شرعی بوده است، اما بعدها بر اثر تحولات، ماهیتی جهان‌شمول پیدا کرد. در نتیجه، لزوم نظریه‌ای جامع آشکار شد. نظریه‌ای که نه تنها تأویل آثار کلاسیک و کتاب مقدس، بلکه تمامی کنش‌های تأویلی را صرف‌نظر از موضوع آن‌ها یکپارچه سازد (واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۱۷) و «به طور کلی در تأویل متون به کار آید» (نیوتن، ۱۳۷۳: ۱۸۴). از این رو هرمنوتیک دانشی است که در این عرصه مجال ظهور و بروز یافته است. به دیگر سخن، هرمنوتیک یکی از شاخه‌های علوم انسانی است که به‌طور عام به بحث در مبانی نظری تفسیر و فهم متن می‌پردازد.

در هرمنوتیک، تمرکز اولیه بر فهم متن است. تفسیر متن در حکم کوششی برای راهیابی به افق معنایی اصیل متن است تا فهم معنای متون با توجه به اصالت هریک از سه

محور سازنده یک متن؛ یعنی مؤلف، متن، و مفسر یا خواننده سنجیده شود. این تقسیم‌بندی از این نظر اهمیت دارد که پژوهشگران هرمنوتیکی متون را هدایت می‌کنند تا در تفسیر بر مؤلف، متن و مفسر تأکید کنند و از سردرگمی پژوهشی‌رهایی یابند.

هرمنوتیک با مباحثی همچون شیوه خواندن متن، چیستی متن، پس‌افهم‌های مفسر و تأویل متون قدسی و نحوه تأویل، اهمیت امتزاج افق‌ها، آفرینندگی زبان، متن و تفسیر و تأویل، چالش‌های بسیاری را در حوزه فلسفه، دین و مسائل ادبی برانگیخت. اختلاف تأویل‌ها یا پلورالیسم تأویل، تکثر حقیقت‌ها، عدم قطعیت در تأویل و اهمیت مرکزی تأویل‌کننده از جمله نتایج دانش هرمنوتیک برشمرده می‌شود. بررسی و واکاوی این تأملات می‌تواند سبب خوانش بسیاری از چالش‌های تفسیری در حوزه تمدن اسلامی در دوره جدید شود. در این میان ادبیات با دخالت در زبان و در پی خلق گفتمان‌های جدید و بازتولید معنا در نتیجه عملیات هرمنوتیکی است. به همین دلیل، ادبیات یکی از مهم‌ترین میدان‌های مطالعاتی برای تأویل است. نگرش‌های هرمنوتیکی در ادب فارسی به‌ویژه ادبیات عرفانی، یکی از مهم‌ترین میدان‌های مطالعاتی است که باعث کشف معنا و نظامی تأویلی در پیچیده‌ترین شکل خود می‌شود.

از جمله آنچه که در مقام تحقق عینی در حوزه تأویل و تفسیر در آثار عین‌القضات به چشم می‌خورد، این قابلیت را دارد که از چشم‌اندازهای مختلف هرمنوتیکی مورد بازخوانی و تحلیل قرار گیرد. ما در این پژوهش به بعدی از اقوال و تأویلات عین‌القضات نظر داریم که در عالم نظر و عمل بر قوسی تأویلی استوار است. با این توضیح که نباید چنین پنداشته شود که ما قائل به تناظر یک‌به‌یک میان نوبت‌های سه‌گانه تأویلی عین‌القضات و قوس هرمنوتیکی هستیم، بلکه در صدد بیان این نکته و دقیقه‌ایم که اولاً عین‌القضات در عالم نظر ارائه‌دهنده نوبت‌های سه‌گانه تأویلی در حوزه تأویل است، ثانیاً بعضی از مراحل تأویلی مورد نظر وی، به قوس هرمنوتیکی ریکور نزدیک می‌شود. اساساً در پرتو قوس هرمنوتیکی ریکور، ظرفیت‌های موجود در آثار عین‌القضات را بهتر می‌توانیم آشکار کنیم. در این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و در پرتو نظریه تفسیری ریکور (قوس هرمنوتیکی)، به تبیین و تحلیل نوبت‌های سه‌گانه تفسیری عین‌القضات خواهیم پرداخت.

۲- پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های بسیاری درباره آثار عین‌القضات، چه به صورت مستقل و چه به عنوان بخشی از یک رساله انجام شده است. بیشتر این پژوهش‌ها مربوط به بررسی مفاهیم عقیدتی، معرفتی، زبان و شیوه‌های بیان ویژه قاضی همدانی و یا در ذکر افکار و اندیشه‌ها و تجربیات وی است، ولی درباره نوبت‌های سه‌گانه تأویلی در آثار عین‌القضات همدانی به شیوه‌ای که در این پژوهش مورد بررسی قرار است، هیچ‌گونه مقاله، کتاب و پایان‌نامه‌ای تدوین نشده است. مهم‌ترین پژوهش‌هایی که به شکلی غیرمستقیم با موضوع این پژوهش ارتباط دارند، به شرح زیرند.

امامی جمعه (۱۳۸۳) با توجه به تلقی عین‌القضات از خاصیت آیینگی شعر با استناد به نامه بیست و پنجم نتیجه گرفته است که این گونه شعر می‌تواند با توجه به سعه وجودی خوانندگان با خوانش‌های متفاوتی همراه باشد. علوی مقدم و سعادت (۱۳۸۹) در پژوهش خود در پی این پرسش که آیا می‌توان نگرش‌های سنتی عین‌القضات را که حدود هزارسال پیش می‌زیست، در چارچوب نظریه پردازی هرمنوتیکی نوین و رویکردهای جدید نقد ادبی جای داد و تعمیم و بازسازی کرد یا نه، به این پاسخ می‌رسند که عین‌القضات قرن‌ها قبل از اندیشمندان هرمنوتیک مدرن به رابطه‌های بنیادین بین خواننده و ساختار معنایی متن پی برده و در باب آنها سخن گفته است، اما باید توجه داشت که هرچه را که او بیان کرده، در قالب زبان یک عارف قرن ششمی است. بالو (۱۳۹۵) به بررسی نوبت‌های (مجلس) سه‌گانه تفسیری کشف الاسرار با رویکردی بر قوس هرمنوتیکی پل ریکور پرداخته و هر یک از این نوبت‌ها را در پرتو قوس هرمنوتیکی ریکور بررسی کرده است، بی‌آنکه در صدد تناظری یک‌به‌یک میان آنها برآید. قابل یادآوری است که در پژوهش‌های ذکر شده هیچ نظریه یا نظریه پرداز خاصی در حوزه هرمنوتیک محل توجه و نقطه عزیمت و مقصود نویسندگان قرار نمی‌گیرند.

۳- مبانی نظری

۳-۱ نظریه هرمنوتیکی ریکور: قوس هرمنوتیکی

هنر عمده ریکور در هرمنوتیک شناخت، نقد و بررسی و ترکیب اندیشه‌های زبان‌شناختی،

هستی‌شناختی و پدیدارشناسی نظریه‌پردازان پیشین در حوزه فهم متن است. هرچند ریکور به نحله هرمنوتیکی فلسفی و پدیدارشناسی هرمنوتیکی - که هیدگر و گادامر از مهم‌ترین‌های این نحله‌اند - منتسب است ولی روش و درون‌مایه فکری او با این دو فیلسوف متفاوت است. هیدگر به دنبال درک معنای هستی از طریق پدیدارشناسی «دازاین» بود. بنابراین هرمنوتیک او در سطح هستی‌شناسی و پدیدارشناسی وجود باقی ماند. گادامر نیز هرمنوتیک فلسفی خویش را به هستی‌شناسی فهم معطوف کرد. «هرمنوتیک کلی او در پی آن است که از الگوی روش‌شناختی هرمنوتیک فراتر رود. اما ریکور هرگز به دنبال این نیست که مسئله روش‌شناسی و معرفت‌شناسی هرمنوتیک را کنار بگذارد» (گروندن، ۲۸۹:۱۳۹۳). توضیح اینکه روش در هرمنوتیک فلسفی هیدگر و گادامر که به‌عنوان یکی از نمودهای باقیمانده از اندیشه دوانگارانه سوژه - ابژه و اقتدار سوژه‌شناسنده بر ابژه منفعل است، زیر سؤال رفت اما بار دیگر در اندیشه پل ریکور به‌عنوان یکی از نظریه‌پردازان هرمنوتیک فلسفی مطرح شد. روشمند بودن هرمنوتیک وی راه میانه‌ای است بین هرمنوتیکی که دغدغه‌اش یافتن روشی برای فهم معنای متون بود و هرمنوتیکی که بنیادش بر هستی‌شناسی فهم، گشودگی آدمی به سوی عالم هستی و مکالمه این دو استوار بود. پل ریکور فیلسوف فرانسوی، با پذیرفتن استقلال معنایی متن و شناخت آن به‌عنوان ابژه‌ای مستقل، روش‌شناسی‌ای ارائه داد که هدفش برخلاف نظریات هیدگر، فهم متن و سپس تصاحب معنا بود. گرچه باید در نظر داشت این مسائل مرتبط با تحلیل و تأویل متون یا به اصطلاح «هرمنوتیک متن» به دو دهه فعالیت وی مربوط می‌شود چرا که از اواسط دهه ۱۹۷۰ به این سو بیش از پیش به جانب فلسفه عملی چرخش پیدا می‌کند و مفهوم و مدل متن را به گونه‌ای گسترش می‌دهد که کنش اخلاقی، اجتماعی، و سیاسی را نیز در بر می‌گیرد (ریکور، ۱۳۹۵: ۱۱).

ریکور هرمنوتیک را تأویلی متن‌محور می‌داند و متون را نیز نمونه‌های زبان مکتوب برمی‌شمرد که در صورت بی‌توجهی به آنها هیچ نظریه‌ای درباره تأویل ممکن نخواهد بود (ریکور، ۱۳۷۷: ۱۲۲). متن که در اینجا به نوشتار و ادبیات در تلقی وی محدود می‌شود، منابع گفتمانی تازه و اصیلی پیش روی ما می‌گشاید. «استقلال نسبت به گوینده، نسبت به دریافت آن توسط مخاطبان اولیه، و نسبت به شرایط اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تولید

۱۴ / از قوس هرمنوتیکی ریکور تا قوس تأویلی در اندیشه و آثار عین‌القضات همدانی / تقوی کوتنائی و ...

آن. به این معنا می‌توان گفت که نوشتار خود را از محدودیت‌های گفت‌وگوهای رو درو جدا می‌کند و به شرط تبدیل گفتمان به متن تبدیل می‌شود» (ریکور، ۱۳۹۵: ۱۱۷). ریکور معتقد است هرمنوتیک، قوس کاملی از محتوای اثر، مؤلف و مخاطب را در برمی‌گیرد (ریکور، ۱۳۷۷: ۱۲۲). او نمادهای دو معنایی را کانون حقیقی علم هرمنوتیک می‌داند (پالمر، ۱۳۷۷: ۵۳). گروندن می‌گوید: «بر مبنای آنچه ریکور بعدها "نخستین تعریف هرمنوتیک" نامید، هرمنوتیک "مشخصاً به معنای رمزگشایی از نمادهایی است که معنای دوپهلوی دارند". تفسیر از این منظر در حکم "کاری است فکری که باید معنای باطنی را در معنای ظاهری رمزگشایی کند و سطوح معنایی منضم در معنای تحت‌اللفظی را وابگشاید" (حسنی، ۱۳۹۳: ۸۴).

هرمنوتیک ریکور ناشی از مسیر فکری پیچیده‌ای است و منابع متنوع آبخشور این غنای فکری، از فلسفه اگزیستانس تا نظریه روایت و اخلاق است (گروندن، ۱۳۹۳: ۸۲-۸۳). برای نمونه ریکور در نظریه تفسیری خود با توسل به نظریه «کنش گفتاری» آستین و سرل، پایه‌های قوس هرمنوتیکی خویش را برپا نموده است به طوری که سطح اول، دوم و سوم گفتمان در نظریه کنش گفتاری با سه مرحله قوس هرمنوتیکی پل ریکور (تبیین، فهم و به خود اختصاص دادن) منطبق است (واعظی، ۱۳۸۰: ۳۴۸-۳۵۰).

استقلال معنایی متن از قصد مؤلف و گسست پیوند میان متن و زمینه پیدایش، تمایز نهادن میان معنا و محکی و مفاد، و نگرش کل‌گرایانه برخی از ویژگی‌های اندیشه هرمنوتیکی پل ریکورند. ما برای پرهیز از مباحث جانبی فقط به مبحث قوس هرمنوتیکی ریکور می‌پردازیم. قوس هرمنوتیکی مورد نظر ریکور بر خلاف دور هرمنوتیکی حاکم بر هرمنوتیک رمانتیسیسم و هرمنوتیک فلسفی گادامری، فرایندی سه‌مرحله‌ای را شامل می‌شود؛ تبیین، فهم، و به خود اختصاص دادن. در مرحله «تبیین» مفسر به بررسی نظام زبانی و ساختار لفظی متن می‌پردازد. ارتباط بین مفسر و متن یک ارتباط سطحی است. در این مرحله متن فقط حرف می‌زند اما درباره چیزی صحبت نمی‌کند. با این حال کورسویی از خود نشان می‌دهد و مفسر را برمی‌انگیزد که متن، معنایی در خود پنهان دارد. این سطح از معنای اولیه با روش تبیینی روشن می‌شود و مفسر به بررسی نشانه‌ها و ساختار کلمات و جملات می‌پردازد (قواعد صرفی، نحوی و سبکی). به تعبیر دیگر، «ایده خواندن نشانه‌ها

اساسی‌ترین قانون هرمنوتیکی است که تحت تأثیر رویکرد پدیدارشناسانه انجام می‌پذیرد» (kaplan, 2013: 19)، به نقل از بالو، (۱۳۹۵: ۱۰). از آنجایی که این معنا برخواسته از ذات زبان است، هرکس که توانایی خواندن داشته باشد، به معنای متعارف آن دست می‌یابد. البته «تیین» مورد نظر ریکور با آنچه ديلتای عنوان می‌کند، متفاوت است؛ تییین مورد نظر ديلتای خط فاصلی میان علوم طبیعی و انسانی رسم می‌کند. او کارکرد تییین در علوم طبیعی و تجربی را می‌پذیرد ولی به نظر او هدف علوم انسانی با این الگو تأمین نمی‌شود. بنابراین تییین از نظر او روشی در مقابل فهم است. درحالی که ریکور معتقد است الگوی تفسیر متن بر هر تفسیری از فهم مقولات انسانی ساری است. او چنین الگوپذیری از متن را «سرمشق قرائت متن» یاد می‌کند و برای حل مشکل ديلتای، لزوم ترکیب تییین و فهم را در عرصه تفسیر متن ارائه می‌دهد. بر طبق این نظر، هرچند که علوم انسانی با مقوله فهم سرکار دارد و قابل قیاس با موضوعات علوم طبیعی نیست، ولی از جهات تییینی بی‌بهره نیست. ثمره این تلفیق هم جنبه معرفت‌شناختی دارد و هم هستی‌شناختی. ثمره معرفت‌شناختی آن است که حد و مرز میان علوم طبیعی و انسانی را برمی‌دارد و علوم انسانی را از ویژگی علمی بودن و همچنین اعتبار و عینیت برخوردار می‌سازد. ثمره هستی‌شناختی آن، عمل تفسیر را با آمیزه‌ای از تییین و فهم همراه می‌کند (واعظی، ۱۳۸۰: ۳۷۵).

از اینجاست که وارد مرحله دوم قوس هرمنوتیکی یعنی «فهم» می‌شویم. اگر در سطح اول توجه مفسر تنها به ساختار لفظی متن معطوف می‌شود، در این سطح چالش مفسر با درک «مفاد و مقصود» متن است. ریکور میان «معنا» و «مفاد و مقصود» (محکی) تفاوت قائل است. «معنا» محصول بررسی ساختاری زبان است. حال آنکه «مفاد و محکی» نتیجه معناشناختی آن است. «معنا» در بررسی سطحی و با به کارگیری اندک آگاهی، دست‌یافتنی است. حال آنکه «مفاد و محکی» در عمل فهم و تفسیر نمایان می‌شود. بنابراین «در نظریه تفسیری ریکور لازم است که هم «معنا» و هم «مفاد و مقصود» مشخص شود. معنا به ساختار لفظی متن مربوط است و با روش تییینی معین می‌شود. درک معنای متن عبارت است از بعد نشانه‌شناختی نظریه تفسیری ریکور. درحالی که درک مفاد و مقصود متن، به بعد معناشناختی این نظریه مربوط است» (همان). در مرحله «فهم»، مفسر به عمق معناشناختی متن دست می‌یابد. دنیایی که متن مدعی وصف آن است. در این مرحله متن درباره چیزی

۱۶ / از قوس هرمنوتیکی ریکور تا قوس تأویلی در اندیشه و آثار ابن‌القضات همدانی / تقوی کوتنائی و ...

صحبت می‌کند و مفسر موفق می‌شود به تفسیر متن نائل شود. یعنی با نگاه کل‌گرایانه از یک سو و تجزیه و تحلیل نحوی و نشانه‌های زبان‌شناختی متن که پیش‌تر در مرحله تبیین صورت گرفته است. اینک در پی فهم مراد و مقصودی هستیم که مؤلف (مؤلف ضمنی) از چیدمان متن داشته است (بالو، ۱۳۹۵: ۱۱). تأکید ریکور بر محوریت متن در فهم معانی، ارتباط مفسر با مؤلف را در حاشیه قرار می‌دهد. منظور ریکور از مؤلف، مؤلف ضمنی است نه واقعی. مؤلف واقعی کسی است که به آفرینش متن پرداخته اما مؤلف ضمنی شیوه و سبکی است که هم‌زمان با تفسیر متن حضور پیدا می‌کند. در ارتباط با تعامل بین مؤلف (ضمنی)، مفسر و متن، اساس متن است و در واقع کفه انتقال معانی را از جانب متن سنگین‌تر می‌داند. در حقیقت مفسر زمانی به سراغ فهم متن می‌رود که دنیایی در آن بیابد. در غیر این صورت او در مرحله تبیین متوقف می‌شود. اگر تا اینجا (تبیین) نگاه مفسر رو به عقب بوده است و او دنیای گذشته خویش را در معرض متن قرار می‌داد، از اینجا (فهم) دنیای پیش‌نهاده در جلوی او ترسیم می‌شود. شاید دلیل آنکه ریکور قوس هرمنوتیکی را به پلی تشبیه کرده است، آن باشد که مرحله فهم در قسمت قوسی این پل قرار می‌گیرد، زیرا تمام توان مفسر مصروف این مرحله تا رسیدن به بالای این قوس می‌شود. اینجا جایی است که دو زندگی (معنی برخاسته از متن و مفسر) به هم پیوند می‌خورند، زیرا فهم وجهی از هستی را آشکار می‌کند.

در مرحله پایانی قوس هرمنوتیکی، «به خود اختصاص دادن» (تصاحب و مال خود کردن)، که ریکور از آن به جنبه «فراعبارتی» عمل فهم متن تعبیر می‌کند، ناظر به درگیر شدن مفسر با معنای متن است؛ یعنی قصد و نیت متن برای خواننده‌ای معین در زمان حال (واعظی، ۱۳۸۰: ۳۸۷). در این مرحله مفسر پشت به مراحل قبلی و رو به جلو دارد. این توانایی و امکان جدید سبب می‌شود که مفسر خود را بهتر یا متفاوت‌تر بشناسد. به تعبیر دیگر، دو مرحله پیشین، «صرفاً پله‌ای تجربیدی و تدارکاتی در فهم ما از متن است که از راه به خود تخصیص دادن موردی زنده می‌سازیم همچون کاری که از چیز بیگانه، موردی می‌سازد از آن ما و آشنا با ما» (ریکور، ۱۳۸۶: ۲۵). آمیزه تبیین و فهم به مقوله فهم و تفسیر وجهی معرفت‌شناسانه می‌بخشد، اما تلقی ریکور از فهم صرفاً شناخت‌شناسانه نیست، بلکه تحت تأثیر هایدگر و گادامر، جنبه هستی‌شناختی نیز دارد. از این رو، مرحله سوم؛ یعنی «به

خود اختصاص دادن» - که به لایه سوم معنایی «فعل از طریق بیانی متن» (تأثیری که کلام در مخاطب ایجاد می‌کند: اعم از اندوه، شادی، و غیره) مربوط می‌شود - جایی است که تفسیر از سطح معرفت‌شناختی به سطح هستی‌شناختی ارتقا می‌یابد و متن در فراسوی رویکرد شناخت‌شناسانه به زبان و نشانه‌های آن، به تصاحب و تملک مفسر و خواننده درمی‌آید (بالو، ۱۳۹۵: ۱۲). ریکور در کتاب *هرمنوتیک و علوم انسانی* این گونه بیان می‌دارد: مفسر باید خویشتن را رها کند تا معنای متن را به خود اختصاص دهد و آن را تصاحب کند. بنابراین باید خود را در معرض فهم متن قرار دهد تا از این طریق به درکی بهتر یا متفاوت از خویش دست یابد (Recoeur, 1981: 142-144).

آنچه مفسر به خود تخصیص داده است، بازتاب همان چیزی است که متن دارای آن بوده است. بنابراین این متن است که سیطره خود را بر مفسر تحمیل می‌کند و این امکان جدیدی که سبب می‌شود مفسر دگرگونه بیندیشد، محصول «به خود اختصاص دادن» است. از نظر ریکور متن پدیده‌ای پویاست و می‌تواند مستقل از مؤلف، جهانی را روی دیدگان مفسر بگشاید^۱. «مفهوم جهان متن در آثار ریکور از نتایج همین استقلال متن از مؤلف برخاسته است، چرا که در «فرایند تفسیر، شیوه‌های تازه‌ای از بودن آشکار می‌شود که به مفسر امکان و توانایی تازه‌ای جهت شناخت از خویشتن را می‌دهد» (Ricoeur, 1974: 107). «هر چند «جهان متن» با دنیای خواننده و مؤلف رابطه دارد، آنچه تعیین‌کننده است، نه این مناسبت، بل حدود جهانی متن است» (احمدی، ۱۳۸۰: ۶۲۶). در این مرحله مفسر به فراغت حاصل از فهم دست می‌یابد و متن را با متن درون خویش یگانه می‌گرداند و این یگانگی سرانجام به سود هردو می‌انجامد؛ متن دوباره پویا می‌شود و مفسر با «خویشتن تفسیری» به فهمی متفاوت از خود دست می‌یابد.

۴- بحث و بررسی

۴-۱ ضرورت تأویل در اندیشه عین‌القضات

در نظام اندیشگانی عین‌القضات هر یک از مفاهیم، سطحی و لَبّی دارد؛ سطح با «طور عقل» و لَبّ با «طور ورای عقل» پدیدار می‌شود. آنان که در طور عقل گرفتار اولیات و بدیهات‌اند، از لَبّ و حقیقت بی‌بهره‌اند و آنان که طور عقل را به کمال طی کرده‌اند و

به‌طور ماورای عقل دست یافته‌اند، بر هر دو وجه مفاهیم اشراف و آگاهی دارند. استدلال‌ها و مقدمه‌چینی‌های عین‌القضات در آثارش مبین‌گرایش فلسفی اوست و از فلسفه به عنوان ابزاری برای اشاعه اندیشه‌های بلند عرفانی خود بهره می‌گیرد. در نظام اندیشگانی او علمی چون فقه، کلام و فلسفه زمانی دارای اصالت و اعتبارند که به کار معرفت بیایند و تمهیدی برای رسیدن به «طور ماورای عقل» باشند. در این میان، تأویل در اندیشه عین‌القضات راهی برای رسیدن به «طور ماورای عقل» است. عین‌القضات بسیاری از آراء و آموزه‌های تأویلی (هرموتیکی) خویش را با تمسک به متن قرآن اتخاذ کرده است. او در تمهیدات با اشاره به آیه «و ما يعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم» (عین‌القضات، ۳:۱۳۹۳) خود را راسخ در علم دانسته و قرآن را متنی تأویل‌پذیر می‌داند و یا اشاراتی چون: «تو ای عزیز پنداری که قرآن مجید خطابست به یک گروه و یا با صد طایفه یا با صد هزار؟ بلکه هر آیتی و هر حرفی خطابست با شخصی، و مقصود شخصی دیگر بلکه عالمی دیگر. و آنچه در این ورق‌ها نوشته شد، هر سطری مقام و حالت دیگر است، و از هر کلمه‌ای مقصودی و مرادی دیگر، و با هر طالبی خطابی دیگر که آنچه با زید گفته شود نه آن باشد که با عمرو بود و آنچه خالد بیند بکر مثلاً نبیند» (همان: ۶). روشن است که در همین چند سطر مباحث هرموتیکی مانند استقلال معنایی متن، چندمعنایی، تکثر قرائت، زمینه و شرایط تکوین اثر، فهم تاریخی و فاصله زمانی مشهود است. او بین حقیقت باطنی خود و قرآن هیچگونه دوگانگی و تباینی متصور نمی‌شود و همین سبب می‌شود که حجم عظیمی از آیات، احادیث و سخنان بزرگان را با حالات و تجربیات درونی خویش تطبیق دهد. آثار او عموماً و به‌ویژه مباحث عرفانی، امر تأویل را برمی‌تابند. ولی او بیشتر موارد به جای تأویل، از کلماتی چون در پرده، رمز، طلسمات، تفسیر باطنی و... بهره می‌گیرد و معتقد است که معانی ظاهری کلمات، نه تنها کمکی به مفسر در فهم معانی پنهان نمی‌کنند، بلکه ابقای این معانی ظاهری، راه را برای رسیدن به مقصود اصیل و نهانی متون می‌بندد. بسیاری از عرفا و صوفیان چنین رویکردی به امر تأویل داشته‌اند. «تمایل برخی عارفان و صوفی مسلکان به تفسیر انفسی قرآن، عدم اکتفا به ظواهر لفظی و گرایش به رمزی دانستن آیات نیز نوعی گرایش هرموتیکی است» (واعظی، ۵۳:۱۳۸۰).

عین‌القضات بسیاری از آیات، احادیث و سخنان بزرگان را مطابق با تجربیات و حالات

عرفانی خود را تفسیر کرده و به جای آنکه تفسیرگر قرآن باشد، به تفسیر اندیشه‌های خویش از طریق متن قرآن پرداخته و معتقد است که قرآن کتابی است که «هر آیتی را از قرآن ظاهری هست، و پس از ظاهر باطنی تا هفت باطن» (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۳). از نظر عین‌القضات، تفسیر باطنی قرآن نمی‌تواند یک وجه داشته باشد چراکه از نظر او قرآن از وجوه کثیری برخوردار است. تا آنجا که می‌گوید: «از هر کلمه تنها حرفی فهم می‌شود و مابقی بیش از حد فهم است» (عین‌القضات، ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۲۸) یا اینکه «عروس جمال قرآن، چون خود را به اهل قرآن نماید، به هفت صورت اثر ببیند و همه صورت با شفاف تمام» (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۳) و «قرآن در چندین هزار حجاب است، تو محرم نیستی؛ و اگر در درون پرده تو راه بودی، این معنی که می‌رود بر تو جلوه کردی» (همان، ۱۳۹۳: ۱۶۹). در جمله اول (قرآن در چندین...) ما با متنی روبه‌رو هستیم که فهم آن از طریق معانی ظاهری الفاظ درک نمی‌شود، زیرا هنوز بین خواننده و متن بیگانگی چیرگی دارد و تاریکی حاصل از عدم درک معنا خواننده را در ورطه تردیدها فرو می‌کشد ولی این انتهای کار نیست. از نظر عین‌القضات زمانی که خواننده یا مخاطب بتواند با معرفتی عمیق این مرحله را پشت سر بگذارد و در درون پرده فهم قرار گیرد، بیگانگی مرحله پیشین به یگانگی محرمی تبدیل می‌شود. اگر در مرحله پیشین میزانی اندکی از معرفت خویش را به کار می‌گیرد، در این مرحله (اگر در درون پرده...) تمام آگاهی معرفتی خویش را برای کشف معنا به کار می‌بندد. حصول این مرحله از دریافت (فهم) محصول واپس نهادن حجاب‌های مرحله پیشین است و او در مقامی قرار دارد که حجاب‌ها به حاشیه رانده شده و او به درون پرده راه یافته است. در اینجا دیگر معانی بر او جلوه کرده و سبب تحول او می‌شود.

۴-۲ تناظر میان نوبت‌های سه‌گانه تأویلی عین‌القضات و قوس هرمنوتیکی

ریکور

نوبت‌های سه‌گانه تأویلی در اندیشه عین‌القضات با تعبیر و اصطلاحات مختلفی در آثارش مجال طرح و شرح می‌یابند. برای طرح نوبت‌های سه‌گانه تأویلی در اندیشه عین‌القضات و مقایسه با مراحل ریکور در قوس هرمنوتیکی خود مطرح می‌کند، لازم است رویکرد

۲۰ / از قوس هرموتیکی ریکور تا قوس تأویلی در اندیشه و آثار عین‌القضات همدانی / تقوی کوتنائی و ...

تأویلی عین‌القضات را در نظام اندیشگی اش مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم. به‌طور کلی، در اندیشه عین‌القضات وصول به تحول باطنی کانون تأملات وی محسوب می‌شود و تحقق این امر مستلزم طی سلسله‌مراتب معرفتی است که معرفت‌شناسی او را مورد محک و آزمون قرار می‌دهد. قاضی در نامه‌ها ادراک را به سه مرحله تقسیم می‌کند: ۱- حسی، ۲- عقلی، ۳- تفضیلی. در مرحله اول، سطح آگاهی نازل و متعارف است و معانی هنوز در پرده ناآشکارگی قرار دارند. «... و نتواند آدمی که در یک نظرت، هزار آدمی را رنگ و شکل ببیند و همچنین نتواند که در یک استماع هزار آواز بشنود» (عین‌القضات، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۱۴). در مرحله دوم، (عقلی) مضیق و تنگی ادراک سطحی از بین رفته و مدرکات به وسیله عقل و علم مکشوف می‌شود (همان). در این مرحله قوه عقل و فاهمه درگیر درک و فهم است. در مرحله سوم، (تفضیل) وصول به معرفت سبب تحول درونی و شخصی می‌شود و مدرک در آن شکی به دل راه نمی‌دهد (همان، ج ۲: ۳۹۳)، زیرا ادراک از دیدگاه عین‌القضات یعنی بینا شدن به حقایق و معانی (همان: ۱۶) و انتهای مراتب آن رسیدن به بصیرت است. ادراکی که در نتیجه ممارست، تدبیر و تعمق به دست می‌آید (همان: ۳۹۴).

تأمل در نامه نود و دوم، به درک و تبیین بیشتر این سه مرحله ادراک کمک بیشتری می‌کند. عین‌القضات در نامه نود و دوم دیدگاه خلق را نسبت به قدرت خداوند در سه مقام مورد بررسی قرار داده است؛ «اینجا سه مقام است، یکی مبتدی عام را، و یکی متمیز متکمل را، و یکی عالم محقق را» (همان، ج ۲: ۲۵۹-۲۶۰). این رویکرد عین‌القضات نسبت به قدرت خداوند سبب پیدایی سه نوع استنباط توسط خلق گردیده است. در حقیقت این سه مقام مبین سلسله‌مراتب آگاهی افراد نسبت به موضوع قدرت خداوند است و با این تقسیم‌بندی پیداست که چه میزان از سطح آگاهی مصروف و معطوف این سه مقام است. از نظر عین‌القضات سالک زمانی به معرفت دست می‌یابد و کاشف آن می‌شود که مراحل سه‌گانه را به ترتیب واپس گذارد «چون مفردات را معنی‌شناسی، مرکب نتوانی دانست» (همان، ج ۳: ۳۴۴) تا در نهایت به «... تخم این فهم بود که در مقام ثالث نشان دادم» (همان: ۲۶۲) برسد. نکته ظریف آنکه طی این مراحل و منازل به یکدیگر وابسته است: «... و هرگز فهم ثالث نتواند بود قبل فهم مقام ثانی» (همان) و در پایان توصیه می‌کند که سالک

نباید متوقف در منازل باشد، زیرا «در منزل مقام کردن غلط بود... و اگر کسی از منزل مقام سازد راه بر وی زده آید» (همان). چنانکه آوردیم، مفسر در قوس هرمنوتیکی ریکور سطوح آگاهی را به صورت متوالی طی کرده تا به مرحله نهایی «به خود اختصاص دادن» نائل شود (واعظی، ۱۳۸۰:۳۸۷). از این رو، سه مقام و ادراکی که عین القضاة برشمرده است، می تواند با قوس هرمنوتیکی ریکور مورد مقایسه قرار گیرد. به این صورت که سطح معرفتی نازل سالک با مرحله «تبیین» یعنی ایجاد معنا در متن، چنانکه «در واقع کار کرد اصلی تبیین به اعتقاد ریکور ایجاد معنا در متن است» (حسنی، ۱۳۹۳:۱۸۵) و وصول به سطح فراتر از مرحله پیش با مرحله «فهم» انطباق دارد که عین القضاة برای درک فهم متن، به عنصر خواندن و تکرار تاکید می ورزد. «... و غالب آن است که از نوشته فهم نکنی، اما من بنویسم که اگر فهم افتاد مبارک، و اگر نه، لابد بیاید خواندن تا معلوم گردد» (عین القضاة، ۱۳۷۷، ج ۳: ۱۱۸) و در نهایت آنجا که عالم محقق در مقامی از مقامات قرار گرفته که از دیگر منازل «مستغنی عنه خواهد بود» (همان، ج ۲: ۲۶۲) با مرحله سوم قوس هرمنوتیکی قابل مقایسه است. سالک به بطنی از بطون حقیقت راه می یابد و (مفسر) به معنی ای از معانی. سالک در دریای معرفت غرق می شود تا به ساحل حقیقت برسد، (مفسر) در دریای معنی متن غوص می کند تا صیاد گوهر «خویشتن فهمی» شود. همان طور که ریکور ایستایی و تعلیق را در مراحل فهم بر نمی تابد و بر این باور است که عمل فهم باید به «خویشتن فهمی» بینجامد، عین القضاة نیز معتقد است که توقف در منازل و مقامات، راهزن سالک در امر معرفت و تحول باطنی اوست.

در توضیح بیشتر زوایای مختلف نوبت های سه گانه تأویلی عین القضاة و قوس هرمنوتیکی ریکور باید گفت در دیدگاه این دو، پس از دریافت معنای اولیه، بیشترین نیروی درک متن بین مرحله «تبیین» تا «فهم» در جریان است. زیرا قوه فهم مفسر به سختی مورد چالش قرار می گیرد و مفسر می کوشد حجاب ها را کنار بزند و معانی را عریان سازد «... و فهم از ذکای نیک خیزد، اما حفظ مفردات تا ترکیب تمام شود، جز از ممارست نخیزد» (همان، ج ۲: ۳۹۷) و همین سبب اختلاف و تشتت آراء می شود. (تکثر قرائت) «... اگر مفردات را اولاً معنی محقق کردند پس به ترکیب مشغول شدند، زود به مقصود رسیدند و خلاف از میان ایشان برخواستی در اغلب علوم یا کل علوم» (همان، ج ۳: ۳۴۴).

در جایی دیگر، عین‌القضات برای معانی، منازل و مراحل قائل می‌شود و دوگانگی صورت و معنا را به خوبی نشان می‌دهد. در بیش از تمامی معانی ابتدا و انتهای دارند و با حرکت تدریجی و متوالی می‌توان به معرفت معانی راه یافت. واژه «انتها» مضاف‌الیه واژگان بسیاری شده است و این نوع ترکیبات (عاشق منتهی، مرد منتهی، مرید منتهی، سالک منتهی، عارف منتهی، طالب منتهی و...) با بسامد بالا به کار رفته است. همه این موارد ذکر شده قابل مقایسه با مرحله سوم قوس هرمونیک «به خود اختصاص دادن» است. این «به خود اختصاص دادن» ریکور را می‌توان با شواهد دیگری از آرا و آثار عین‌القضات نشان داد. عین‌القضات بین «دریافت» و «رسیدن» فرقی فاحش قائل است. «... لیکن دریافت معنی چیزی است و رسیدن به آن چیزی دیگر» (همان، ۱۳۷۹: ۶۷). در حقیقت، «رسیدن» ناظر به مرتبه‌ای است که دانایی عارف تبدیل به دارایی می‌شود و جان و جهانی دیگر تجربه می‌کند. «اینجا هیچ از عارف نمانده باشد، و معرفت نیز محو شده باشد، همه معروف باشد» (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۶۲) جایی که در کلام عارف واصل دشوار می‌گردد. «ای عزیز معذور دار قاضی فضولی همدانی از کجا، و این سخن‌های اسرار از کجا؟ گوینده نمی‌داند که چه می‌گوید، شنونده چه داند که چه می‌شنود» (همان: ۱۵ و ۲۴۹) زیرا او در مقام وصول به تجربه عرفانی (حال) خودی خود را به فنا می‌سپارد. این همان «بی‌خویشی» است که ریکور در مرحله «به خود اختصاص دادن» به آن باور دارد (واعظی، ۱۳۸۰: ۳۸۱-۳۸۲) «... اما چون عاشق منتهی، عشق شود و چون عشق شاهد و مشهود یکی شود، شاهد مشهود باشد و مشهود شاهد». (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۱۱۵). بنابراین در بینش عین‌القضات وقتی که حقیقت تجلی می‌کند «طالب خود مطلوب می‌شود» (همان: ۲۰). مفسر نیز در این مرحله نه تنها از کشف معنی یا معانی متن، سربلند بیرون آمده و فاتح اصطیاد گنج معانی از طلسم متن است، بلکه او در قله‌ای از فهم ایستاده است که خود را دگرگونه از پیش می‌یابد. او در این مرحله به مقامی از نو شدن رسیده است. تولد که آغاز راه است، برای مفسر در پایان راه رقم می‌خورد. دیگر بین مفسر، متن و مؤلف (ضمنی) هیچگونه گسستی متصور نمی‌توان شد. این اشتراک در اندیشه به خویشستن فهمی می‌انجامد و هر بار که فهمی را به خود اختصاص می‌دهیم به همان اندازه، هستی یافته‌ایم. مفسر در این مرحله به جای آنکه به تفسیر معانی متن پردازد، تفسیرگر خویش است. دیگر او نه به دنبال راهیابی به

ذهنیت مؤلف است و نه با متن پرسش و پاسخ دارد. زیرا سه عنصر مؤلف، متن و مفسر در یک عنصر به نام مفسر تجمیع شده‌اند.

به باور پل ریکور، هرمنوتیک نظریه عمل فهم است، در جریان روابطش با تفسیر متون و «برداشت» (به خود اختصاص دادن) را هدف تأویل و غایت قوس هرمنوتیکی می‌داند (پورحسن، ۱۳۸۴: ۲۴-۲۵). عین القضاة نیز در نامه به مسئله «فهم» و «برداشت» می‌پردازد. «اگر کسی فاتحه‌الکتاب برخواند و من شنوم و مثلاً تو [بومنصور کامل الدوله] بشنوی، پس ترک و عجمی بشنود، چون هر دو سمع ظاهر داریم، آنچه خواند برابر شنویم» (عین القضاة، ۱۳۷۷، ج ۳: ۳۴۴) در این مثال عین القضاة بیان می‌دارد که اشتراک در فهم معانی در بستری یکسان قرار نمی‌گیرد، زیرا هر زمان که پای درک و فهم به میان می‌آید، معانی متکثر می‌شود و هر کس به اندازه قوه فاهمه خویش معانی را از قفس متن بیرون می‌کشد. آنگاه عین القضاة ادامه می‌دهد که این اشتراک در مسموعات منحصر به حروف و کلمات فاتحه است؛ یعنی صداهایی که گوش به‌طور طبیعی می‌شنود. این سطح از دریافت معنا، همان است که از نظر ریکور با روش تبیینی حاصل می‌شود. اما وقتی پای «معنا» به میان آید این اشتراک در مسموعات به افتراق در معنا و بالتبع افتراق در «فهم» منجر می‌شود زیرا هر چند که دو نفر معنای یکسانی از الفاظ دریافت می‌کنند این دلیل بر «فهم» یکسان نسبت به معنا نیست و الفاظی که ویژگی مشترک الدلاله دارند از معانی دو یا چند گانه برخوردارند. بنابراین، لفظ نمی‌تواند بار معنایی همه مفاهیم را در خود جای دهد. «اسم‌ها بسیار است، اما عین و مسمی یکی باشد؛ ترا ظهیرالدین خوانند، و خواجه خوانند، و عالم خوانند و مفتی خوانند؛ اگر به هر نامی حقیقت تو بگردد، تو بیست ظهیرالدین باشی؛ اما اسم تو یکی نباشد، و مختلف باشد و مسمی یکی باشد» (همان، ۱۳۹۳: ۳۳۹). این یعنی اینکه حقیقت ذو وجوه و ذو مراتب است و هر کس می‌تواند با دریچه معرفتی خودش تنها بطنی از بطون حقیقت را تصاحب نماید. قاضی اشتراک دلالت واژگان را جدای از مسئله فهم می‌داند. «... و هم شک نیست که مرا در فاتحه شنیدن فهمی دیگر بود دورتر از فهم تو؛ که فهم تو من حیث العربیه بود، و فهم من از آنجایی بود که سلوک راه خدا کرده‌ام» (همان: ۳۴۵). در این مثال، آنجا که قاضی می‌گوید «فهم تو من حیث...» در سطحی از معانی سخن می‌گوید که هر کس برحسب آگاهی متعارف از نظام زبان، معنی یا معانی

۲۴ / از قوس هرمنوتیکی ریکور تا قوس تأویلی در اندیشه و آثار عین‌القضات همدانی / تقوی کوتنائی و ...

یکسانی از موضوع دریافت می‌کند (باز به همان تبیین از نظر ریکور اشاره دارد). ولی آنجا که عین‌القضات سخن از «سلوک راه...» می‌گوید به آن گونه دستیابی از فهم معنا (مفاد و مقصود) اشاره می‌کند که سالک میزان معرفتی خود را به سطحی متعالی تر سوق داده است (مرحله فهم در قوس هرمنوتیکی ریکور). در چنین حال و مقامی «سالک منتهی» آنچه را که نمی‌بیند، می‌خواند. «خلق جهان قرآن را از سواد مصحف خوانند، من بیاض مصحف خوانم» (همان: ۹۹). بنابراین، عین‌القضات به بصیرتی دست یافته است که بتواند معانی ناگفته متن قرآن را دریابد و با آن یکی گردد. از منظر او بین «خواندن»، «دانستن» و «رسیدن» فرق فاحشی است. او این نهایت را در «رسیدن» دنبال می‌کند. «جوانمردا! قرآن قدیم را در چندین هزار حُجُب به خلق فرستادند... خوانده‌ای ولیکن هنوز نداسته‌ای. باش تا رسی اگر نهاده‌اند» (همان). پیداست که هر یک از این سه مرحله‌ای که عین‌القضات در ارتباط با متن قرآن برمی‌شمارد، قابل مقایسه با سه مرحله قوس هرمنوتیکی است. ریکور نیز خوانشی را که به تأویل و آشکارگی رمز می‌انجامد، خواندن می‌شمارد. «خوانش متن تنها محدود به دریافت پیام متن نمی‌شود. خوانش به معنای توانایی رمزگشایی و رمزخوانی نشانه‌های متن که در نهایت نوع خوانش را مشخص و معین می‌کند» (سلیه، ۱۳۸۲: ۷۲).

اینک مثالی دیگر که زوایای دیگری از نوبت‌های سه‌گانه تأویلی مورد نظر عین‌القضات را روشن می‌سازد. عین‌القضات سطح اولیه از دریافت معانی را همان زبان علم می‌داند که راهی به حقیقت ندارد. او در مقابل، زبان معرفت را معرفی می‌کند. زبانی که «هرگز تعبیری از آن متصور نشود مگر به الفاظ متشابه» (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۱۰۹) همچنان که ایزوتسو در کتاب *آفرینش، وجود و زمان* می‌گوید: «وقتی معنا ماهیت غیرتجربی داشته باشد، استفاده از لفظ مربوط به آن ضرورتاً در غایت تشابه صورت می‌گیرد» (ایزوتسو، ۱۳۸۳: ۱۱۵). «مجنون یک شب من اول اللیل با لیلی بنشست و سودای خویش آغاز کردند، نه به زبان پوست و گوشت...» (عین‌القضات، ۱۳۷۷، ج ۳: ۲۸۱). به نظر قاضی این زبان پوست و گوشت همان زبان علم است اما معرفت زبان بی‌زبانی است در اینجا دیگر زبان وسیله ارتباط و انتقال معانی و مفاهیم نیست؛ بلکه خود معنا و عالم معناست. اینجاست که مجنون و لیلی تا نماز صبح از عشق و سودای عشق می‌گویند (درواقع نمی‌گویند) بی‌آنکه آوایی در میان باشد. بنابراین در معرفت است که عاشق سودایی چون

مجنون، با زبانی فرازبانی ارتباط برقرار می‌کند، زیرا او از زمان و مکان فارغ است و این فعل «می‌گفت» وقتی به مؤذن نسبت داده شود، همان زبان علم است. این مبحث علم از نظر قاضی را می‌توان به اولین مرحله قوس هرمنوتیکی پل ریکور یعنی تبیین مرتبط دانست که تجزیه و تحلیل مخاطب معطوف به واژگان و نحو کلمات بوده و در واقع جزء لایه‌های اولیه ارتباط خواننده با متن است. ولی آن «می‌گفت» یا همان «نمی‌گفت» زبان معرفت است، زبانی که عناصر آن نه حروف و کلمات و جملات که عناصر آن ذوق، دل، بی‌خودی و شهودی عاشقانه و آسمانی است. «مؤذن بانگ نماز صبح می‌گفت که هنوز مجنون می‌گفت...» (همان، ۲۸۲). بنابراین، آنجا که قاضی همدانی سخن از معرفت می‌گوید - که نیرویی برای دریافت فهم عالی است - می‌توان به مرحله دوم و سوم تأویلی قاضی پیوند داد؛ یعنی (فهم و به خود اختصاص دادن) خواننده به این باور می‌رسد که بین ادراکات دریافتی خودش و آنچه که متن به او القا کرده است، هیچ فاصله‌ای وجود ندارد (و یا او چنین می‌اندیشد)، بنابراین عین‌القضات بین ادراک و رسیدن تفاوت قائل می‌شود «از محالات آشکار آن است که سالک از راه علم، بعالم ازلی برسد؛ بلی درک آن معنی با علم ممکن است ولیکن ادراک معنی چیزی است و رسیدن به آن چیزی دیگر» (همان، ۱۳۷۹: ۶۰). «رسیدن» که عین‌القضات در مثال بالا بیان می‌دارد، همان وصول به ژرفای حقیقت است که منجر به تحول باطنی عارف می‌شود و این نهایت سلوک عارفانه است و به نوعی با سومین مرحله از فرآیند تفسیر ریکوری «به خود اختصاص دادن» نزدیک می‌شود و ریکور از آن به جنبه «فراعبارتی» تعبیر می‌کند. مثالی دیگر که معرف هرچه بهتر قوس هرمنوتیکی پل ریکور و جان کلام است: «دریغا از ذات خدا، تلذذ یافتن و خبر گرفتن و کیفیت و ادراک و احاطت و...» (همان، ۱۳۹۳: ۳۰۲) می‌توان این گفته عین‌القضات را با سه مرحله قوس هرمنوتیکی (تبیین، فهم و به خود اختصاص دادن) پل ریکور به هم نزدیک دانست؛ یعنی تلذذ یافتن و خبر گرفتن را می‌توان با «تبیین»، و کیفیت و ادراک را با مرحله «فهم» و احاطت را به مرحله «به خود اختصاص دادن» پیوند زد. طرفه آنکه «به خود اختصاص دادن» ریکوری با «احاطت»ی که عین‌القضات در عبارت فوق بیان نموده است، چه خویشاوندی جانانه‌ای یافته است.

۴-۳ نیت مؤلف و مؤلف ضمنی در اندیشه عین‌القضات و ریکور

هر اندازه فضای اندیشگانی آسمانی‌تر، معانی برخواسته از آن متعالی‌تر و کشف‌ناشدنی‌تر جلوه می‌کنند و انتقال معانی از چنین فضایی به فضای دیگر برای صاحب سخن دشوار می‌شود، زیرا حمل اینگونه معانی بر مرکب واژگان گران می‌آید. هرچند که عین‌القضات دریایی از معارف را به یادگار گذاشته ولی از سخن او پیداست که ناگفته‌های بسیاری بیان نکرده است. «نه هر چه درست بود و صواب بود روا بود که بگویند» (عین‌القضات، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۹۶) عین‌القضات برای بیان آنچه که خود تجربه کرده است، از شگردی خاص استفاده می‌کند و از آن به کلمات «متشابه» تعبیر می‌کند که به سختی می‌تواند حمال انتقال معانی گردد. بنابراین، رسیدن به نیت مؤلف با توجه به ذو وجوه بودن معانی دشوار می‌شود. به همین دلیل چنین متونی، تأویل را برمی‌تابند. ریکور نیز هدف از تفسیر و تأویل متن را یافتن نیت مؤلف ضمنی (نه واقعی) می‌داند. متن می‌تواند دارای بار معنایی بسیاری باشد که گاه از نیت مؤلف واقعی فراتر است (نصری، ۱۳۸۱: ۱۲۴). عین‌القضات نیز به این امر اذعان دارد که معانی در قفس الفاظ گنجایی ندارند بنابراین درک چنین متونی ناگزیر همراه با سهو و خطاست. «بدان که الفاظی که در نوشته‌های من بود، در زیر هر لفظی پدید نبود که چند معنی بود و من بر قدر علم خود آورده باشم و اگر کسی از آنجا که نظر اوست حکمی کند و گوید قطعاً معنی این است، پس بر این معنی مستنبط دلش قرار گیرد و روزی دیگر که نوشته از آن من نبیند بدان حکم برسند که او ادراک کرده بود. لاجرم احکام غلط بود به نسبت با نظر او در نوشته‌های من» (عین‌القضات، ۱۳۷۷، ج ۱: ۴۰۷)

مثالی دیگر که نشان می‌دهد وصول به نیت مؤلف سخت دشوار است: «... و به حقیقت دان که آنچه که فهم کنی از مکتوبات من، بر قدر فهم و عقل تو بود. و آن را به تحقیق فهم کردن روزگاری دراز می‌باید و سلوکی تمام... و باشد که آنچه به پانزده سال بر من کشف شد به پنجاه سال بر دیگری کشف نشود، تا گمانی غلط نبی» (همان، ج ۲: ۲۰۵ و ج ۳: ۳۷۹) و این مبین آن است که از فهم و عقل مفسر یا خواننده تا نیت مؤلف راه درازی در پیش است. اینک مثالی از شکوی‌الغریب که می‌تواند با استقلال معنایی متن از نظر پل ریکور قرابت داشته باشد: «اشرفت سلطنة الجلاله الازلیه بقی القلم و فنی الکاتب» (سلطنت شکوهمند ازلی درخشید، قلم ماند و نویسنده فنا شد) (عین‌القضات، ۱۳۶۰: ۵۶). عین‌القضات

در این عبارت به صراحت بیان می‌دارد که آنچه برای مخاطبان قابل ارجاع است، متن است نه مؤلف (قلم به مجاز آلیه یعنی متن). فنا شدن نویسنده، فنی الکاتب، نظریه مرگ مؤلف بارت را به خاطر می‌آورد.^۳

۴-۴ زمان و فاصله زمانی در تلقی عین القضاة و ریکور

یادآوری این مطلب ضروری است که اشاره کنیم تلقی ریکور از مفهوم «زمان» و فاصله زمانی با آنچه که عین القضاة از مفهوم زمان و فاصله زمانی در تأویل متن می‌پندارد، متفاوت است. زمانی که ما متن را به خود اختصاص می‌دهیم، در واقع متن را به زمان اکنونی خود انتقال می‌دهیم و فاصله بین مفسر و مؤلف را در پرانتز می‌گذاریم. این همان «فاصله‌مندی» است که ریکور در مرحله «به خود اختصاص دادن» مفسر را از پذیرش آن ناگزیر می‌داند. بنابراین، «فاصله زمانی» مدنظر ریکور در گام اول، حذف فاصله بین مفسر و مؤلف واقعی، برای رسیدن به نیت واقعی متن (مؤلف ضمنی) و سرانجام به تصاحب و تملک در آوردن آن است. حال آنکه حذف عامل زمان در نظر عین القضاة فنا و بی‌خویشی سالک، برای وصول به عالم ازلی و راهیابی به نیت متن هستی است - که متعالی‌ترین معانی است. این عبارت مفهوم زمان و فاصله زمانی را در اندیشه عین القضاة روشن تر می‌سازد: «بلی ممکن است [سالک] معنای ازلیت را به وسیله دانش در یابد لیکن دریافت معنی چیزی است و رسیدن به آن چیزی دیگر. گفته بودیم که رسیدن به ازلیت از راه علم غیرممکن است زیرا طالب علم هنوز در بند زمان است و هرگز بازلیت نمی‌رسد مگر وقتی که بند زمان و مکان را قطع کند» (همان، ۱۳۷۹: ۶۷). عین القضاة در این عبارت به موضوعی اشاره می‌کند که ریکور به حذف زمان در عمل تفسیر و یا «فاصله‌مندی» تعبیر می‌کند. از نظر ریکور برای آنکه متن را به زمان حال اختصاص دهیم، ناگزیریم مقوله زمان را نادیده بگیریم. گویی که متن در همین زمان و اکنون تألیف شده است. به نظر ریکور اگر مفسر فهم تاریخی را بر عمل تفسیر دخالت دهد، حرکتی معکوس و رو به عقب داشته تا از این طریق به نیت مؤلف راه یابد. حال آنکه او چنین رویکردی نداشته است و متن را «دنیایی» قلمداد می‌کند که مفسر باید خویشتن خویش را به حاشیه براند و خود را در معرض متن قرار دهد و هرگونه تغییر و تحول را از قبل متن بداند. در این حال بین مفسر و

۲۸ / از قوس هرمنوتیکی ریکور تا قوس تأویلی در اندیشه و آثار عین‌القضات همدانی / تقوی کوتنائی و ...

متن بیگانگی حاصل از زمان، به یگانگی بدل می‌شود و خویش‌شن حقیقی خویش را در بی‌خویشی می‌یابد. «مفسر از آن رو که خواننده متن است، باید خویش‌شن را از دست بدهد تا متن را بفهمد. البته در فرآیند در معرض نهادن خویش است که او خود را می‌یابد؛ یعنی به فهمی عمیق‌تر از خویش نائل می‌شود» (واعظی، ۱۳۸۰: ۳۸۱-۳۸۲). عین‌القضات اما از منظری دیگر نیز بر این باور است که سالک برای درک عالم ازل باید فارغ از زمان باشد و در نتیجه بی‌خویشی و نادیده انگاشتن ظرفیت زمانی خویش به ازلیت راه یابد. بنابراین، غایت نهایی کشف حقیقت و خویش‌شن فهمی با عامل زمان پیوند پیدا می‌کند. اگر می‌توانستیم عین‌القضات را به عصر خودمان بازگردانیم شاید او نوبت‌های سه‌گانه هرمنوتیکی را اینگونه تعریف می‌کرد: تبدیل و تحول بشریت آدمی از ظلمت [جهل] به نور [علم و معرفت]. در این تبدیل شدن، آدمی خود را می‌بازد ولی دیده می‌شود. «نور با نور شود و نار از میان برخیزد» (همان: ۶۳).

۵- نتیجه‌گیری

در اندیشه عین‌القضات خواننده برای فتح بام معنا ناگزیر از طی مراحل است. او برای رسیدن به سطح آگاهی و درک فراتر ملزم به واپس گذاشتن مراحل فروتر است. این حرکت تناوبی و رو به جلوست. این سطوح سه‌گانه معرفتی و ادراکی در آثار عین‌القضات به بسامد زیاد بیان شده است. در نظرگاه او در مواجهه مفسر و متن سرانجام معنا از قفس متن رها می‌شود و در تصاحب و تملک خواننده قرار می‌گیرد. بُعد هستی‌شناسانه تأویل در مرحله سوم و نهایی برجسته می‌شود، هرچند متن می‌تواند همچنان معنای دیگر را در چنگال خود نگه دارد و دیگران را برای صید این معانی به چالش فرا بخواند. این تصاحب سبب می‌شود که او (مفسر) به فهمی بیشتر یا دگرگونه‌تر از خویش‌شن دست یابد. همان‌گونه که پل ریکور از آن به «خویش‌شن فهمی» یاد می‌کند. طرح و الگوی تفسیری ریکور که در نهایت با «به خود اختصاص دادن» به پایان می‌رسد، همانندی بسیاری دارد با آنچه که عین‌القضات از آن به «تحول باطنی» تعبیر می‌کند. در این میان، عین‌القضات بی‌آنکه از مؤلف واقعی و مؤلف ضمنی نامی به میان بیاورد، ذو وجوه بودن متن و عدم امکان دستیابی به نیت مؤلف را یادآور می‌شود. اما تلقی عین‌القضات از «زمان» با تلقی ریکور از زمان

متفاوت است. ریکور با طرح زمان و «فاصله زمانی» بر آن است تا با حذف فاصله بین مفسر و مؤلف واقعی، به نیت واقعی متن (مؤلف ضمنی) دست یابد. حال آنکه حذف عامل زمان در نظر عین القضاة برابر است با فنا و بی‌خویشی سالک، جهت وصول به عالم ازلی و راهیابی به نیت متن هستی و یگانگی با آن.

پی‌نوشت‌ها

۱- از نظر ریکور گاهی رویکرد مفسر به متن می‌تواند حالت «تعلیق» به خود بگیرد؛ یعنی مفسر یا خواننده دنیایی را در متن نمی‌یابد. بنابراین او نتوانسته است از مرحله «تبیین» به در آید. «ما می‌توانیم نسبت به متن حالت تعلیق داشته باشیم و آن را بدون جهان و مؤلف تلقی کنیم. در این حالت ما متن را با در نظر گرفتن روابط داخلی و ساختارش تبیین کرده‌ایم (Ricoeure, 1981:152). عین القضاة همین حالت تعلیقی نسبت به متن را با عنوان «توقف» تعبیر کرده است و بیان می‌دارد که در صورت اطلاع یافتن از خبری، که صدق و کذب آن برای ما معلوم نباشد و نتوانیم یکی را بر دیگری برتری نهیم، در حالت «توقف» مانده‌ایم؛ یعنی نتوانیم هیچ معنایی چه درست و نادرست به متن نسبت دهیم. اکنون عین سخن او بیان می‌شود: «... زیرا چون کسی اخباری کند اگر تو را ذره‌ای رجحان جانب تصدیق نباشد و رجحان جانب تکذیب، این حالت را توقف خوانند. چون ذره‌ای رجحان من أحد الجانبین وادید آید توقف نماند» (عین القضاة، ۱۳۷۷، ج ۲: ۳۴۹). بنابراین از نظر این دو متفکر این حالت (تعلیق-توقف) مربوط به زمانی است که سطح آگاهی مفسر یا خواننده محدود به دریافت معانی و مفاهیم ظاهری و متعارف است و او قادر به سیر در درجاتی برتر از آگاهی نیست.

۲- گادامر و ریکور با وجود همانندی‌هایی که در نظام هرمنوتیکی‌شان به چشم می‌خورد، تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای نیز با هم دارند. از آن جمله می‌توان به «سویه کاربردی» در تلقی گادامری و «به خود اختصاص دادن» در اندیشه ریکوری اشاره کرد. گادامر در جریان فرایند فهم، به دو عنصر «فهم» و «تفسیر»، رکن سومی به نام «سویه کاربردی» نیز می‌افزاید. «سویه کاربردی» در واقع تابعی از اصل مرکزی هرمنوتیک فلسفی است که براساس آن، فهم همواره بر یک وضعیت زمانی، تاریخی و انضمامی استوار است، اما «به خود اختصاص دادن» در نظریه قوس هرمنوتیکی ریکور، پس از مرحله اول و دوم یعنی «تبیین» و «فهم» قرار می‌گیرد: مرحله «تبیین» به بررسی ساختار لفظی متن مربوط می‌شود و مرحله «فهم» به عمق معناشناختی متن، و به هدف وصول به نیت مؤلف (مؤلف ضمنی) انجام می‌پذیرد، اما هدف نهایی تفسیر به «خود اختصاص دادن» است؛

۳۰ / از قوس هرمنوتیکی ریکور تا قوس تأویلی در اندیشه و آثار عین‌القضات همدانی / تقوی کوتنائی و ...

یعنی آنجا که مفسر با نگاهی سوپراکتیو و با زمینه‌زدایی کردن متن از وضعیت زمانی و تاریخی، و با دخیل کردن انتظاراتها، پسندها، و پیش‌داوری‌های خویش متن را از تملک مؤلف و زمینه آفرینش آن به تصاحب خویش درمی‌آورد و به فهمی تازه از خویشتن نائل می‌آید (بالو، ۱۳۹۸: ۷۲-۵۹).

۳- قابل یادآوری است که مبحث استقلال متن در هرمنوتیک ریکور با آنچه که به طور عام در سنت عرفانی با آن مواجه هستیم، متفاوت است. به دیگر سخن، بحث تکثر معنا و وجوه تأویل با نفی نیت مؤلف یا استقلال متن از مؤلف (اینجا خدا) فرق دارد. به مصداق ان الله تعالی تجلی فی کتابه! جلوه و مجلی یکی نیستند اما جدایی هم ندارند.

منابع

قرآن کریم

- احمدی، بابک. (۱۳۸۰). *ساختار و تأویل متن*. چاپ پنجم. تهران: مرکز امامی جمعه، سید مهدی. (۱۳۸۳) «عین‌القضات در آیینۀ هرمنوتیک مدرن» *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی اصفهان (مطالعات و پژوهش‌های دانشکده ادبیات و علوم انسانی)*. شماره ۳۹. صص ۲۱-۳۴.
- ایزو تسو، توشیهیکو. (۱۳۸۳). *آفرینش، وجود و زمان*. ترجمه مهدی سر رشته‌داری. تهران: مهراندیش.
- بالو، فرزاد. (۱۳۹۵). «از قوس هرمنوتیکی تا تفسیرهای سه‌گانه پل ریکور». *نقد و نظریه ادبی*. سال اول. دوره ۲. صص ۶-۳۰.
- _____. (۱۳۹۸). «از «سویه کاربردی» در هرمنوتیک گادامری تا «به خود اختصاص دادن» در هرمنوتیک ریکور با تکیه بر متون عرفانی». *گوه‌رگویا*. دوره ۱۳. شماره ۴. پیاپی ۴۳. صص ۵۲-۷۲.
- پالمر، ریچارد. (۱۳۷۷). *علم هرمنوتیک*. ترجمه سعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
- پورحسن، قاسم. (۱۳۸۴). *هرمنوتیک تطبیقی: بررسی همانندی‌های فلسفه تأویل در اسلام و غرب*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حسینی، سید حمیدرضا. (۱۳۹۳). *فهم و عوامل متن در دانش هرمنوتیک و علم اصول استنباط از دیدگاه پل ریکور و محقق اصفهانی*. تهران: هرمس.
- ریکور، پل. (۱۳۷۷). *وجود و هرمنوتیک در گزینه جستارهای هرمنوتیک مدرن*. ترجمه بابک

احمدی و دیگران. تهران: مرکز.

_____ (۱۳۸۶). *زندگی در دنیای متن*، ترجمه بابک احمدی. تهران: مرکز.

_____ (۱۳۹۵). *ایدئولوژیک، اخلاق، سیاست*. ترجمه مجید اخگر. تهران: چشمه.

سلیمی، حسین. (۱۳۸۹). *هرمنوتیک و شناخت روابط جهانی*. چاپ اول. تهران: انتشارات رخداد نو.

سلیه، روبرت (۱۳۸۲). گفتگو با پل ریکور: «فلسفه خرد هرمنوتیکی». ترجمه ل. فخری. *بازتاب اندیشه*. ص ۷۲-۷۳.

علوی مقدم، مهیار و سحر سعادت. (۱۳۸۹). «نقد و تحلیل نگرش هرمنوتیکی عین القضات همدانی». *پژوهشهای ادبی*. سال ۷. شماره ۲۷. صص ۵۹-۷۶.

گروندن، ژان. (۱۳۹۱). *درآمدی به علم هرمنوتیک فلسفی*. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: مینوی خرد.

_____ (۱۳۹۳). *درآمدی بر علم هرمنوتیک فلسفی*. ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی. تهران: نشر ماهی.

نصری، عبدالله. (۱۳۸۱). *راز متن، هرمنوتیک، قرائت پذیری متن و منطقی فهم دین*. تهران: صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران (سروش).

نیوتن، ک. م. (۱۳۷۳). «هرمنوتیک». ترجمه یوسف اباذری. تهران: ارغنون. سال ۱. شماره ۴.

واینسهایمر، جوئل. (۱۳۸۱). *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*. ترجمه مسعود علیا. تهران: ققنوس.

واعظی، احمد. (۱۳۸۰). *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

همدانی، عین القضات. (۱۳۶۰). *شکوی الغریب*. ترجمه دکتر قاسم انصاری. تهران: انتشارات منوچهری.

_____ (۱۳۷۷). *نامه‌های عین‌القضات همدانی*. مقدمه علینقی منزوی. چاپ اول. تهران: انتشارات اساطیر.

_____ (۱۳۷۹). *زبده الحقایق*. متن عربی به تصحیح عقیف عسیران به همراه ترجمه مهدی تدین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

_____ (۱۳۹۳). *تمهیدات*. مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران، چاپ اول، تهران: انتشارات اساطیر.

Ricoeur, P. (1981). *Hermeneutics and the human science*, Edited by John B. Thompson. Cambridge University Press.

Ricoeur, P. (1974). *The Conflict of Interpretation*, Trans by K. Mclaughling. Evanston: Northwestern University Press.

References

Holy Quran.

- Ahmadi, B. (2001). *Sakhtar va ta'wil matn* [The structure and interpretation of text] (5th ed.). Markaz Publisher.
- Alavi Moghadam, M., & Sa'adati, S. (2002). Critical survey of hermeneutic insight in Ayn al-Quzat Hamadani. *Literary Research*, 7 (27), 59-76.
- Baloo, F. (2016). From Ricoeur's hermeneutic arc to the tripartite interpretive stages in Meybodi's *Kashf al-Asrar*. *Literary Theory and Criticism*, 1(2), 5-30
- Baloo, F. (2019). From application in the Gadamerian hermeneutics to appropriation in the hermeneutics of Ricoeur based on mystical texts. *Researches on Mystical Literature (Gowhar-i-Guya)*, 13(4), 52-72.
- Emami Jome', S. M. (2004). Ayn al-Quzat in the mirror of modern hermeneutics. *Journal of Isfahan Faculty of Literature and Humanities (Studies and Research of the Faculty of Literature and Humanities)*, (39), 21-34.
- Grodin, J. (2012). *An introduction to philosophical hermeneutics* (M. S. Hanaie Kashani, Trans.). Minoo-e-Kherad Publications.
- Grodin, J. (2014). *An introduction to philosophical hermeneutics* (M. R. Abolghasemi, Trans.). Nashr-e- Mahi Publications.
- Hamadani, A. (1981). *Shekwa-al-gharib* [Stranger's lament] (Gh. Ansari, Trans.). Manouchehri Publications.
- Hamadani, A. (1998). *Namehaye Ayn al-Quzat Hamadani* [The letters of Ayn al-Quzat Hamadani]. Asatir Publications.
- Hamadani, A. (2000). *Zobdat ol haghayegh* [The essence of truth] (M. Tadayon, Trans. & A. Asiran, Ed.). Markaz-e-Nashr-e-Daneshgahi Publications.
- Hamadani, A. (2014). *Tamhidat* [Preludes] (A. Asiran, Ed.). Asatir Publications.
- Hassani, S. H. R. (2014). *Fahm va avamele matn dar danshe hermeneutics va elme osoole estenbat az didgahe Paul Ricoeur va Mohaghegh Isfahani* [Comprehension and textural factors in hermeneutics and the science of principles of inference from the viewpoints of Paul Ricoeur and Mohaghegh Isfahani]. Hermes Publications.
- Izutsu, T. (2004). *Creation, being and time* (M. Sar-reshtehdari, Trans.). Mehrandish Publications.
- Nasri, A. (2002). *Raze matn, hermeneutic, ghera'at paziri matn va mantiqe fahme din* [The secret of text, hermeneutics, readability of text and logic of understanding religion]. Islamic Republic Broadcasting of Iran (Soroush) Publications.

- Newton, K. M. (1994). *Hermeneutics* (Y. Abazari, Trans.). *Arghanoon*, 1(4), 202-183
- Palmer, R. (1998). *Hermeneutics* (M. S. Hanaie Kashani, Trans.). Hermes Publications.
- Pourhassan, Gh. (2005). *Hermeneutic tatbighi: Barresi hamandihaye falsafe ta'wil dar Islam va gharb* [Comparative hermeneutics: Comparative study of Islamic and Western interpretation philosophies]. Office of Islamic Culture Publications.
- Ricoeur, P. (1981). *Hermeneutics and the human science* (J. B. Thompson, Ed.). Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1998). *Existence and hermeneutics in selected essays on modern hermeneutics* (B. Ahmadi, Trans.). Markaz Publisher.
- Ricoeur, P. (2007). *The life in the world of text* (B. Ahmadi, Trans.). Markaz Publisher.
- Ricoeur, P. (2016). *Ideology, ethics, politics* (M. Akhgar, Trans.). Cheshmeh Publications.
- Ricoeur, P. (1974). *The conflict of interpretation* (K. Mclaughling, Trans.). Northwestern University Press.
- Salia, R. (2003). *Conversation with Paul Ricoeur: "The philosophy of hermeneutic wisdom"* (L. Fakhri, Trans.). *Baztab-e-Andisheh*, 2003 (42) 72-73.
- Salimi, H. (2010). *Hermeneutic va shenakhte ravabete jahani* [Hermeneutics and understanding global relations]. Rokhdad-e- No Publications.
- Vaezi, A. (2001). *Daramadi bar hermeneutic* [An introduction to hermeneutics]. Research Center for Islamic Culture and Thought.
- Weinsheimer, J. (2002). *Philosophical hermeneutics and literary theory* (M. Olya, Trans.). Qoqnoos Publications.

From Ricoeur's Hermeneutic Arc to Tripartite Interpretive Stages in the Thought and Works of Ayn al-Quzat Hamadani¹

Alireza Taghavi Kotnaei²
Siavash Haghju³
Farzad Baloo⁴
Ali Akbar Bagheri Khalili⁵

Received: 2021/02/04
Accepted: 2021/05/12

Abstract

Interpretation (Ta'wil) in the Sufi discourse of enthusiasm, namely in the works and thought of Ayn al-Quzat, is regarded as a fundamental principle. In his philosophical mysticism, which comprises a hierarchical and graded design, every concept has a beginning and an end. The spiritual seeker moves from the starting point to the end point and at the end he undergoes various stages to reach the final. Ayn al-Quzat's tripartite interpretive stages find ontological facet, in addition to epistemological status, in light of the three-tiered epistemological-perceptual orders of "reading", "knowing", and

1. DOI: 10.22051/JML.2021.34975.2158

2. PhD student in Persian Language and Literature, Faculty of Humanities and Social Sciences, Mazandaran University, Mazandaran, Iran (Corresponding author). alireza.taghavi.kotnaee@gmail.com

3. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities and Social Sciences, Mazandaran University, Mazandaran, Iran. s.haghjou@umz.ac.ir

4. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities and Social Sciences, Mazandaran University, Mazandaran, Iran. f.baloo@umz.ac.ir

5. Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities and Social Sciences, Mazandaran University, Mazandaran, Iran. aabagheri@umz.ac.ir

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997

"reaching"; an interpretive hierarchy that ultimately leads to an esoteric transformation and the opening of the eyes and heart to a new realm and horizon. In Paul Ricoeur's hermeneutic arc, the interpreter or reader undergoes the stages of "explication", "understanding", and "self-appropriation" while interacting with the text. In "explication", the reader examines the structure of utterances and pays attention to words' semiotics. In the stage of "understanding", the interpreter or reader seeks to fathom the depth of the meanings and unveil the author's implicit propositions. "Self-appropriation" is the final stage of understanding through which semantic data transform the interpreter and make him/her achieve a different understanding of him/herself. In this study, we attempt to draw an analogy between the tripartite interpretive stages of Ayn al-Quzat and Ricoeur's hermeneutic arc. Besides pointing to the similarities and differences of these two interpretive/hermeneutic approaches, we attempt to elucidate the interpretive arc in the intellectual system of Ayn al-Quzat.

Keywords: Paul Ricoeur, Ayn al-Quzat Hamadani, hermeneutics, interpretation, interpretive / hermeneutic arc

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی