



دانشگاه تربیت معلم سبزوار

دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی

گروه زبان و ادبیات فارسی

پایان نامه‌ی دوره کارشناسی ارشد

زبان و ادبیات فارسی

بررسی تحلیلی - تطبیقی دیدگاه‌های عین القضات همدانی

درباره‌ی «تأویل» و «فهم متن»

به راهنمایی استاد ارجمند :

جناب آقای دکتر مهیار علوی مقدم

به مشاوره‌ی استاد ارجمند :

جناب آقای دکتر علی تسنیمی

سحر سعادت‌ی

تابستان ۱۳۸۹

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه تربیت مدرس

فرم چکیده‌ی پایان‌نامه‌ی دوره‌ی تحصیلات تکمیلی

دفتر مدیریت تحصیلات تکمیلی

نام خانوادگی دانشجو: سعادتی	نام: سحر	ش دانشجویی: ۸۶۲۳۳۲۱۰۱۹
استاد راهنما: دکتر مهیار علوی مقدم	استاد مشاور: دکتر علی تسنیمی	
دانشکده: ادبیات و علوم انسانی	رشته: زبان و ادبیات فارسی	گرایش:
مقطع: کارشناسی ارشد	تاریخ دفاع: ۱۳۸۹/۶/۲	تعداد صفحات: ۱۰۰
عنوان پایان‌نامه: بررسی تحلیلی-تطبیقی دیدگاه‌های عین القضاة همدانی درباره‌ی «تأویل» و «فهم متن»		
کلیدواژه‌ها: هرمنوتیک و فهم متن، لفظ و معنا، تک معنایی و چندمعنایی، عین القضاة همدانی		

چکیده:

در ادب فارسی، به خصوص ادبیات عرفانی، نگرش‌های تأویلی، جایگاه ویژه‌ای به خود اختصاص داده‌اند. در این میان، عین القضاة همدانی نمونه بارز این ویژگی است. بدیع‌ترین مشخصه‌ی دیدگاه ادبی عین القضاة، دریافت متمایز و خاص وی در باب مبحث «تأویل» می‌باشد. شاید بتوان گفت در کل آثار منشور فارسی نمی‌توان فردی را یافت که تا این حد و با این گستردگی به مسئله «تأویل» و بررسی جزئیات آن پرداخته باشد. اگرچه آثار محدودی به عین القضاة نسبت داده شده، اما همین آثار سرشار از نکات ناب و تازه می‌باشد که تا پیش از او کسی به قلم نیاورده‌است. عین القضاة تقریباً در تمامی آثارش بر این است که به تأویل آنچه به زبان رمز بیان شده‌است پردازد و به بیان چگونگی فهم درست اهتمام دارد. وی افق‌های تازه‌ای در باب امر تأویل بیان می‌دارد که در نوع خود بسیار بی‌نظیر است. محور اصلی این پایان‌نامه بررسی مباحث هرمنوتیک و تأویل متن از نگاه عین القضاة همدانی است و در آن کوشیده شده است به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های عین القضاة همدانی و نظریات اندیشمندان معاصر غربی در باب هرمنوتیک پرداخته شود.

امضای استاد راهنما

یاد و سپاس

خداوند آسمان پرستاره‌ی کویر را سپاس می‌گویم که در تمامی لحظات زندگی‌ام الطاف بی‌کرائش لحظه‌ای از من دور نبوده‌است و همیشه‌ی روزگار، موفقیت‌های تحصیلی‌ام با یاد او بیشتر شده‌است. ابتدا بر خود لازم می‌بینم از استاد گران‌قدر، جناب آقای **دکتر مهیار علوی مقدم** تشکر و قدردانی کنم که اگر راهنمایی‌های گران‌سنگ ایشان در راستای پیش‌برد این پایان‌نامه نبود، مسلماً در این مسیر راه به جایی نمی‌بردم. ایشان با در اختیار قرار دادن پایان‌نامه‌ی ارزشمند دکتری خود با عنوان *هرمنوتیک، مبانی معناشناسی فهم متن و نقد و تحلیل شرح‌های تأویل‌گرای شعر حافظ*، من را از سردرگمی بخش‌ها و فصل‌های این پایان‌نامه نجات دادند. صحبت‌ها و راهنمایی‌های طولانی ایشان در کنار من روزهای به یادماندنی را برایم به ارمغان گذاشت که هرگز فراموش نخواهم کرد. در کلاس‌های بیهقی ایشان سخن از حسنک وزیر و بوسهل زوزنی را به سبکی آموختم که هرگز از ذهنم جدا نمی‌شود و روش‌های پایان‌نامه نویسی را در کلاس سمینار به‌گونه‌ای از ایشان فراگرفتم که در هر خط این پایان‌نامه در ذهنم تکرار می‌شد. اختلاف‌نظرها و مذاکراتم با ایشان چه در کلاس‌های درس و چه در راستای این پایان‌نامه خاطراتی برایم ساخت که همیشه‌ی روزگار از این دوره‌ی کوتاه اما شیرین، در ذهن و زبانم باقی می‌ماند و همیشه از آن به نیکی یاد می‌کنم.

هم‌چنین از مشاوره‌ی استاد ارجمند جناب آقای **دکتر علی تسنیمی** تشکر و قدردانی می‌کنم که با مشاوره‌های دوستانه و منش بزرگوارانه‌ی خود، از آشفتگی‌های ذهنم رهایی می‌کردند، و با نگاه مثبت‌اندیش‌شان انگیزه‌ام را برای ادامه‌ی کار افزایش می‌دادند و نیز از استاد ارزشمند جناب آقای **دکتر امید همدانی** که عین القضاة را با ایشان شناختم و تا نیمی از راه این رساله همراه من بودند و مرا از برخی تنگناهای سخت این رساله نجات دادند، بسیار متشکرم.

این دو سال برای من سرشار از خاطرات به یادماندنی بود. تجربیاتی برایم به‌همراه داشت که شاید دیگر هیچ‌گاه در زندگی‌ام تکرار نشود. کویری که در عصرهای دل‌گیر جمعه‌طی می‌کردم تا در حضور استادان گران‌قدر خود سپری کنم. گذر از جاده‌ها برای رسیدن به کلاس‌های شاهنامه در حضور جناب آقای **دکتر ابراهیم استاجی**، زمانی بود که ساعت‌ها به سوگ سیاوش بنشینیم و سخن از جوانمردی کنیم. این روزها را همیشه به خاطر خواهم

داشت. زمانی که درس عرفان را در حضور استاد عارف جناب آقای **دکتر عباس محمدیان** گذرانیدیم و مثنوی را در حضور ایشان زمزمه کردیم. در این روزگار کسی را شناختم که تا به حال دیگرگونه می‌پنداشتمش. ناصر خسرو قبادیانی را از روزنه‌ای دیگر یافتیم. نگاه استاد بزرگوار جناب آقای **دکتر ابوالقاسم رحیمی**، ناصر خسروی را به من نشان داد که تا کنون نشناخته بودم و حال او را زیباتر می‌بینم. در این دوره در حضور جناب آقای **دکتر احمد خواجه‌ایم** دریافتیم که فلک کز روتر است از خطّ ترسا. با ایشان برایم خاقانی چون نظامی نغز و شیرین گشت و دیوان خاقانی را که در میان دیگر کتاب‌ها می‌بینم، خاطر کلاس‌های ایشان برایم تداعی می‌شود. در این دو سال تنها حضور در یک کلاس برایم غنیمی تکرار ناشدنی بود. کلاسی که در آن از معانی و بیان گفتیم. مکانی پر از مهر در حضور مردی دوست داشتنی که نگاهش پر بود از عاطفه و کلامش سرشار از لطافت. شاگردی جناب آقای **دکتر سیدمحمد علوی مقدم** برایم مایه‌ی افتخار است و خاطره‌ای است که هرگز به دست فراموشی نخواهم سپرد. در این دوران هر زمان که به یاد روز اول ورودم به این دانشگاه می‌افتم، چهره‌ی انسانی برایم مجسم می‌شود که صبوری ایشان در برابر ناآگاهی‌های دانشجویان ستودنی است و برخورد می‌بینم که از کارشناس محترم گروه زبان و ادبیات فارسی جناب آقای **وحیدرضا خلقی** که در این دو سال بار زحمات آموزشی ما را با روی گشاده و لبی همیشه خندان به دوش کشیدند، از صمیم قلب تشکر و قدردانی کنم و از تمامی استادان بزرگوار سپاس گزارم که در حضورشان روزهای پرباری را سپری کردم و از خداوند بزرگ صحت و سلامت را برای ایشان خواستارم.

در پایان از **پدر عزیزم**، مرد کاملی که در کنار او از ابتدای عمر الفبای زندگی را آموختم و چگونه زیستن را و **مادر مهربانم** که درس عشق و محبت را در کلاس‌های بی‌دیوارش فرا گرفتم و برادر دوست‌داشتنی‌ام، **سروش** که حضور پرنگش هم‌چون تکیه‌گاهی محکم در تمامی روزهای تحصیلی و غیر تحصیلی‌ام وجود داشته تشکر و قدردانی می‌کنم. هر چند این پایان نامه، آن اندازه بزرگ نیست که جواب زحمات و محبت‌های اینان باشد، اما با تمام وجود این تلاش خود را تقدیم به این سه عزیز زندگی‌ام می‌کنم.

سحر سعادت‌ی

مرداد ۱۳۸۹

فهرست مطالب

مقدمه----- ۱۱

بخش اول: مبانی و مقدمات نظری تحقیق

فصل ۱ معنای هرمنوتیک، تأویل و تفسیر----- ۱۷

۱-۱. تبارشناسی هرمنوتیک----- ۱۷

۱-۲. تعریف‌هایی جدید از هرمنوتیک----- ۲۰

۱-۳. معنای تفسیر و تأویل----- ۲۰

۱-۴. تأویل در زبان صوفیانه----- ۲۳

۱-۵. دو گونه تأویل----- ۲۵

فصل ۲ گستره‌ی علم هرمنوتیک----- ۲۷

۲-۱. پیوند هرمنوتیک با فهم متن----- ۲۸

۲-۲. نظریه‌های گوناگون در باب هرمنوتیک----- ۳۰

فصل ۳ پیشینه‌ی تاریخی هرمنوتیک در غرب و جهان اسلام----- ۳۲

۳-۱. خاستگاه علم هرمنوتیک----- ۳۲

۳۳ ----- ۳-۲. پیشینه‌ی روش شناسی هرمنوتیک

۳۴ ----- ۳-۳. بررسی ریشه‌های هرمنوتیک در جهان اسلام

۳۹ ----- یادداشتهای بخش اوّل

بخش دوم: نگره‌های هرمنوتیکی عین القضاة همدانی

۴۵ ----- فصل ۱ درباره‌ی عین القضاة همدانی

۴۵ ----- ۱-۱. نام و نسب

۴۶ ----- ۱-۲. شجره نامه

۴۶ ----- ۱-۳. محلّه‌ی ماوشان، محلّه‌ی پدری

۴۷ ----- ۱-۴. مشایخ عین القضاة

۴۷ ----- ۱-۵. حدیث بردار کردن

۴۸ ----- ۱-۶. گزارش آثار

۵۳ ----- فصل ۲ هرمنوتیک عین القضاة

۵۳ ----- ۲-۱. طبقه بندی نگره‌های ادبی عین القضاة

۵۵ ----- ۲-۲. لفظ و معنا

۶۱ ----- ۲-۳. روش‌های بیان و ایجاد فهم درست

۶۲ ----- ۲-۴. اعتقاد به تک معنایی و چند معنایی

۶۳ ----- ۲-۵. رابطه‌ی فهم و لذّت

۶۴ ----- ۲-۶. ترجمه و پیوند آن با هرمنوتیک و تأویل متن

۶۵ ----- یادداشت های بخش دوم

بخش سوم: بررسی تطبیقی نگرش هرمنوتیکی عین القضاة و متفکران معاصر غربی

۶۹ ----- فصل ۱ بررسی دیدگاه نظریه پردازان سنتی و مدرن

۷۰ .. ----- ۱-۱. هرمنوتیک سنتی

۷۰ . ----- ۱-۱-۱. فردیدریش شلایرماخر

۷۲ . ----- ۱-۱-۲. ویلهلم دیلتای

۷۳ ----- ۱-۱-۳. اریک هرش

۷۴ ----- ۲-۱. هرمنوتیک مدرن

۷۵ ----- ۱-۲-۱. فردیدریش نیچه

۷۶ ----- ۱-۲-۲. مارتین هایدگر

۷۷ ----- ۱-۲-۳. هانس گئورگ گادامر

۷۸ ----- ۱-۲-۴. پل ریکور

۸۱ ----- فصل ۲ بررسی تطبیقی تفکرات عین القضاة همدانی با متفکران غربی

۸۲ . ----- ۱. قرآن، به عنوان یک حقیقت ناب

۸۴ . ----- ۲-۲. انسان، موجودی در معرض بدفهمی

۸۵ ----- ۳. مؤلف و مفسر

۸۷	-----	۴ ۴- خاصیت آینگی
۹۰	-----	۵ ۴- نماد و الفاظ مشترك الدلاله-
۹۲	-----	نتیجه گیری و استنتاج نهایی
۹۴	-----	فهرست منابع و مآخذ فارسی
۹۹	-----	فهرست منابع و مآخذ لاتین
۱۰۰	-----	چکیده انگلیسی

مقدمه

آنچه در این پایان‌نامه کوشیده‌ام به آن دست یابم، در راستای گامی نو در دریافت مباحث نظری درحوزه‌ی ادبیات سنتی است. پرداختن به مسایل جدید نقد ادبی و نقد و تحلیل ادبیات کلاسیک فارسی برپایه‌ی رویکردهای جدید نقد ادبی در سال‌های اخیر، بسیار رونق گرفته‌است و منتقدان ادبی کوشیده‌اند براساس رویکردهایی مانند ساختارگرایی، صورت‌گرایی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، شالوده‌شکنی و هرمنوتیک به نقد و تحلیل آثار ادبی پردازند. به هرروی، گام نهادن در این وادی‌ها کاری بس سنگین و پرمخاطره است که محقق را دچار آشفتگی‌های می‌کند. این پژوهش برآن است تا پیوندی باشد میان سنت و مدرنیته، پیوند بین مباحث فلسفی با ادبیات و پیوند

عارف قرن ششمی شرقی با نظریه پردازان معاصر غربی. یافتن این شباهت‌ها و تفاوت‌ها هرچند کاری بس سنگین است اما لذت یافتن آن‌ها باعث ایجاد ذوق و انگیزه در مباحث تطبیقی می‌شود.

بیان مسئله

عین القضاة همدانی عارفی بزرگ است که فهم کامل مباحث او دشوار به نظر می‌آید. بنابراین، با این که آثار ارزشمندی از وی برجای مانده، اما تحقیق و پژوهش در باب افکار و اندیشه‌های او به صورت گسترده و کلان کمتر انجام شده و ساحت آثار او تقریباً می‌توان گفت بکر باقی مانده و حق بزرگی او در مقایسه با کسانی چون سهروردی و امام محمد غزالی به جا آورده نشده است. قطعاً یکی از دلایل انتخاب عین القضاة برای این پژوهش پس از علاقه‌ی شخصی نگارنده‌ی این سطور به این بزرگ‌مرد، همین اجحافی است که در ادب فارسی به او روا داشته شده است. هرچند ساحت عین القضاة فراتر از آن است که با یک پایان‌نامه‌ی کوچک ادا شود؛ اما تمامی تلاشم بر این بوده است که دین خود را به درستی ادا کنم.

با کمی دقت، درمی‌یابیم هر جا که سخن از نگرش‌های هرمنوتیکی عین القضاة رفته است به نامه‌ی بیست و پنجم وی اشاره شده و او را با این تفکر (خاصیت آینگی) دارای نگرش هرمنوتیکی مدرن پنداشته‌اند و از مطالعه‌ی دقیق دیگر مطالب او و درک کامل نگرش‌های وی در باب مبحث تأویل غفلت کرده‌اند. اما در این پژوهش تلاش شده به تمامی آثار عین القضاة از جمله نامه‌ها با نگرشی کامل‌تر و عمیق‌تر نظر شود تا آن‌چه از نگاه دیگران پنهان مانده آشکار و به تناقض‌هایی که در نگرش وی وجود دارد اشاره شود. هنگامی که سخن از بررسی تطبیقی به میان می‌آید باید به این نکته توجه داشت که تطابق میان دو نظرگاه، نیازمند تسلط کامل نسبت به هر دو سویه می‌باشد. از یک سو دریافت سخن عین القضاة و فهم آن نیازمند تکرار و تمرکز بسیار است و از سوی دیگر زمانی که سخن از هرمنوتیک و نگرش‌های نظریه پردازان غربی به میان می‌آید در واقع سخن از دریایی بی‌کران است که قدم گذاشتن در آن جسارتی بسیار می‌طلبد. دریافت‌هایی که در بخش دوم و سوم بیان کرده‌ام، در واقع نقطه‌ی اوج این پایان‌نامه می‌باشد و سخنانی است که به جرأت می‌توان گفت که در هیچ منبعی ذکر نشده است. این کار هم‌چون راه رفتن

برروی طناب بسیار باریکی است که با هر لغزشی امکان سقوط به راحتی فراهم می‌شود. اما تمام تلاشم بر این بوده‌است که در این پژوهش از هر لغزشی دوری گزیده و راه تعادل پیش گرفته شود.

اهداف پایان نامه

در این پایان نامه دو هدف اصلی دنبال شده است: یکی رسیدن به این مسئله که عین القضاة همدانی تفکر خاصی در باب موضوع تأویل و فهم متن در نظر داشته است و همچنین آنچه وی در این باره بیان کرده دارای شباهت‌هایی با مباحث نظریه پردازان هرمنوتیک معاصر است. خوشبختانه آنچه در میان این جستجوها به نتیجه رسید آن بود که می‌توان به عین القضاة از آینه‌ی هرمنوتیک مدرن نگاه کرد و نظرات او نقطه‌ی عطفی در باب مباحث هرمنوتیکی است که امروزه وجود دارد و این نشان‌گر ذهن فعال و پویای وی می‌باشد که در قرن ششم سخن از آینه و خاصیت آینگی می‌آورد. او شعرها را هم‌چون آینه می‌بیند که هرکسی می‌تواند در آن نقد روزگار خود را ببیند و این حرفی بس سترگ است در زمان او. اعتقاد به برداشت‌های متفاوت در یک متن سخنی است که نظریه پردازان هرمنوتیک مدرن از آن امروزه سخن گفته و غوغایی به راه انداخته‌اند. اما باید به این نکته اذعان داشته باشم که هرمنوتیک عین القضاة، هرمنوتیک یک‌پارچه‌ای نیست و سخنش دارای تناقضاتی است، اما باز هم این نگرش تأویل‌گرایانه‌ی وی در این باب قابل توجه و تحسین می‌باشد و این تفکرات خاص او هم‌چنان محققان را شگفت زده می‌کند.

مشکلات و موانع تحقیق

نبود الگویی دقیق و نظام‌مند، پیچیدگی‌های این رویکردهای نقدادبی (هرمنوتیک)، پیچیدگی و دشواری مباحث فلسفی (وباتوجه به پیچیدگی رویکرد مورد بررسی در این پایان نامه، یعنی هرمنوتیک)، کمبود منابع دست اول و در دسترس، ترجمه نشدن برخی از منابع دست اول و عدم آشنایی کامل پژوهشگر با دوسویه‌ی مورد تحقیق در بررسی‌های تطبیقی، از جمله مشکلات و موانعی است که فراروی پژوهشگر قرار می‌گیرد. روش کار در این پایان نامه

همان روش کتابخانه‌ای بود که با تهیه‌ی فیش به جمع‌آوری مطالب مورد نیاز در این پژوهش اقدام شده و با توجه به روش استقرایی به پردازش اطلاعات جمع‌آوری شده همّت شده‌است.

ساختار کلی پایان نامه

در بخش اوّل به بیان مبانی و دیدگاه‌هایی کلی در باب مباحث هرمنوتیکی پرداخته شده‌است. در این بخش، هدف، معرفّی و آشنایی با هرمنوتیک و تأویل و تفسیر عرفانی بوده‌است، تا آشنایی کامل در این زمینه انجام شود. تبیین کامل مباحث هرمنوتیک و رفع ابهام در این زمینه یکی از اهداف این پایان نامه بوده که در این بخش کوشیده شده به آن دست یابیم. در بخش دوم سعی بر این بوده است که ضمن معرفّی اجمالی عین القضاة به بیان نگرش خاصّ وی در باب مبحث تأویل و چگونگی حصول فهم پرداخته شود تا به اثبات ادعای خود در این باب جامه‌ی عمل ببوشانیم. در این بخش تنها به بیان نگره‌های هرمنوتیکی وی در قالب سخن خود او پرداخته‌ایم. در بخش سوم و پایانی پایان نامه، پس از معرفّی چند تن از بزرگان هرمنوتیک معاصر بیان شباهت‌های نظرات عین القضاة و نگرش نظریه‌پردازان معاصر غربی را مدنظر قرار داده‌ایم. بیان این موضوع، در بردارنده‌ی نگرشی بسیار نو و بدیع است که تا پیش از این، به آن پرداخته نشده‌است. بررسی عین القضاة از دریچه‌ی نو که یکی از اهداف مسلم این پژوهش بوده است در این بخش، نمود کامل پیدا کرده‌است و سعی شده پس از تسلّط بر متن عین القضاة به دنبال پیدا کردن شباهت‌های موجود در متن او و سخن نظریه‌پردازان معاصر اقدام شود. امیدوارم این پایان نامه، در پیدایش نگاهی نو به آثار عین القضاة همدانی به موفقیت هر چند نسبی و اندک دست یافته باشد.

هرچند این پژوهش دارای کاستی‌ها و نقص‌های فراوانی می‌باشد اما نگارنده بر این بوده‌است که باب جدیدی در مباحث ادبی باز کند و به عین القضاة همدانی از دریچه‌ای متفاوت بنگرد. بر این امیدم که این پایان نامه با نقدهای گران‌قدر استادان فرهیخته بتواند راه تکامل را بی‌یامد و پس از رفع کاستی‌ها مورد تأیید و پذیرش استادان قرار گیرد.

بخش اول مبانی و مقدمات نظری تحقیق

فصل ۱ معنای هرمنوتیک، تأویل و تفسیر

فصل ۲ گستره‌ی علم هرمنوتیک

فصل ۳ پیشینه‌ی تاریخی هرمنوتیک در غرب و جهان اسلام

فصل ۱ معنای هرمنوتیک، تأویل و تفسیر

۱-۱. تبار شناسی هرمنوتیک

در *دایره‌المعارف کلمبیا* هرمنوتیک، نظریه و عمل تفسیر بیان شده است. در برگردان واژه به زبان فارسی، هرمنوتیک به معنای تفسیر، برداشت و تأویل (Interpretation) ترجمه شده است که تأویل ترجمه دقیق‌تری است و به معنای نهفته در پس هرچیز نظر دارد (بیرو، ۱۳۷۰:۱۹۲). واژه‌ی هرمنوتیک در اصل از لغت هرمس مشتق شده است. هرمس شخصیتی اسطوره‌ای است که در تاریخ اساطیری ملل مختلف با نام یا روح مشابه‌ای آمده است.

ریشه هرمس و هرمنوتیک

هرمس در اساطیر یونانی، خدایی به شمار می‌رود که فرزند زئوس است. او کسی است که پیام‌های خدایان را گرفته و به انسان‌ها می‌رساند. هرمس در حقیقت آن‌چه را که ورای شناخت و اندیشه‌ی بشر است به حوزه‌ی تفکر او منتقل می‌سازد و باعث کشف رموز و معنای نهفته در هر چیزی می‌شود (ریکور، ۱۳۸۶:۱۹۲). هرمس، جلوه جاودانه دانش است که آن‌را با انتقال معنا و تأویل تحقق می‌بخشد. چنین برداشتی از هرمس در یکی از جملات سهروردی، شیخ اشراق، به خوبی منعکس است: «هرمس گفت من به دیدار موجودی روحانی نایل شدم و آن علم اشیاء را به من آموخت. از او پرسیدم تو کیستی؟ گفت من همان حیات باطن هر چیزم» (همان: ۳۱۶). مسکویه

رازی (۱۳۸۵:۲۱۵) در کتاب *الحکمه الخالده*، هرمس را واسطه‌ی عالم خلق و حق، هم از بعد وجودشناسی و هم از بعد معرفت‌شناسی ذکر می‌کند. شهرستانی (۱۳۶۱:۲۰) عقیده دارد، خلق به آن عالم حق دست نمی‌یابد، مگر به واسطه‌ی مقربانی که در جوهر، فعل و حالت مقدس‌اند.

نتیجه آن که حقیقت بنیادین هرمس «ناآشکارگی» یا «نهانیت» است و این صفت، گوهر و اصل کلام می‌باشد و به رغم آن که هرمس به عنوان پیام‌آور خدایان شناخته شده بود، اما پیامش همیشه صریح و روشن نبود و ظهورش نیز در همه‌ی موارد موجب شادی نمی‌شد. به بیان سقراط، کلام که اساس حیات هرمس بود، می‌تواند بر راست و نیز بر دروغ سازگار شود و دلالت نماید و خود هرمس هم واجدیت این تقابل را پذیرفت از این‌رو، پیام‌های او اغلب مبهم بود و شکل سروش‌های غیبی را داشت و به همین خاطر درک پیام‌های وی نیازمند توضیح و تأویل هرچه بیشتر می‌شد (رک: پورحسن، ۱۳۸۴:۱۶).

امروزه در غیبت هرمس، نیازمند هرمنوتیک و علم تأویل برای آشکار ساختن هستیم. هرمنوتیک در تعریف معنایی محدود عبارت است از توجه به گفتار و نوشتار و توجه به روش‌شناسی تفسیر و تأویل متون. هرمنوتیک عمدتاً یکی از رشته‌های فرعی الهیات به شمار می‌رته، «متن و کلمه‌ای» که می‌باید تأویل و تفسیر می‌شد، متن کتاب مقدس بوده است. تفسیر مستلزم تبیین مفهوم متن و سخنی بود که از پیش با مستمعان خود سخن می‌گفت. این نوع هرمنوتیک را که بر جذب بی‌واسطه معنا استوار بود باید هرمنوتیک خوش‌بینانه تلقی کرد. اما این آشکارگی و صراحت، لایه‌ی ظاهری تفکر آگاه می‌توانست نماند و معانی در بطون کلام را در لایه‌های ژرف‌تر آگاهی پنهان سازد و پایه‌های این خوش‌بینی را عمیقاً سست نماید (رک: هوی، ۱۹۸۲:۲). بدین ترتیب وظیفه‌ی توصیف شرایط تحقق ابعاد جدید تفسیر به نظریه‌ی هرمنوتیکی یا علم تأویل محو شد و هرمنوتیک به مسئله‌ای فلسفی تبدیل شد. مسئله‌ی پایه‌ای در این حال صرفاً تهیه قواعدی برای تفسیر درست نبود، بلکه ضرورت توضیح شرایط لازم برای تحقق فهم در معنای عام، مسئله‌ی کانونی هرمنوتیک شد. هایدگر طرح فلسفی کتاب هستی و زمان را یک پدیدارشناسی هرمنوتیکی می‌نامد (هایدگر، ۱۳۸۶:۲۸۳). در آرای وی معنای محدودتر علم تأویل خود از یک هرمنوتیک فلسفی بنیادی‌تر اشتقاق یافته که تفسیری فلسفی از تمامیت هستی به دست می‌دهد. چنین فلسفه‌ای به معنایی هرمنوتیکی است (پورحسن، ۱۳۸۴:۱۷).

هرمنوتیک علم نیست و اگر از روش نیز معنایی در حد علم باوری امروزی به ذهن بیاید، باید گفت که روش هم نیست. هرمنوتیک رویکردی است ادراکی و ارتباطی که می‌توان آن را به نظریه‌هایی تقلیل داد که با تجربه‌ی تأویل، توضیح، شرح و تفسیر پدیدارها سروکار دارد و پیشینه‌ی آن به گذشته‌های بسیار دور باز می‌گردد، یعنی به روزگار تلاش جهت ادراک متن‌های مقدس هندی، مصری، ایرانی، یونانی و غیره، و نیز متون مقدسی که به زبان‌های باستانی آسوری، عبرانی، کلدانی نوشته شده‌اند (رک: احمدی، ۱۳۷۷:۷). هم‌چنین پالمیر (رک: ۱۳۸۴:۲۵) بر این عقیده است که می‌توان موضوع علم هرمنوتیک را «مسئله‌ی فهم» قرار داد، به ویژه فهم زبان؛ آنچه که در بطن هر تأویل ادبی به صورتی نهفته جای دارد.

رضا داوری (۱۳۸۵:۵۵) در مقاله‌ای تحت عنوان هرمنوتیک می‌گوید: هرمنوتیک در زبان اهل ادب و تاریخ و فلسفه، علم تفسیر متون و کلمات قدسی و آسمانی و خصوصاً تفسیر «عهدقدیم» است، اما از قرن نوزدهم به این سو این کلمات در فلسفه وارد شده و معانی دیگری هم پیدا کرده‌است. همه‌ی فیلسوفانی که هرمنوتیک را عنوان کرده‌اند از این حیث اشتراک دارند که هرمنوتیک در نظر ایشان درک و فهم معناست و باید توجه داشت که اگرچه در هرمنوتیک، زبان در مرکز توجه قرار دارد، ولی هرمنوتیک زبان‌شناسی نیست، تفهّم است و زبان تفهّم، زمانی و سخن زمان است. پس هرمنوتیک، نه اختصاص به فلسفه دارد و نه تفکری متعلق به عصر معینی است. بنابراین هرمنوتیک در دوره‌ی جدید عنوان شده و در فلسفه‌ی معاصر اهمیت پیدا کرده‌است و هرکس هرمنوتیک را نشناسد از فلسفه‌ی معاصر نیز چیزی نمی‌داند.

۱-۲. تعریف‌هایی جدید از علم هرمنوتیک

پالمر میدان علم هرمنوتیک - آن‌چه در عصر جدید به ظهور رسیده است - را به شش بیان نسبتاً متمایز تعریف می‌کند. به نظر وی این کلمه از همان ابتدا بر علم تأویل دلالت داشته است، به ویژه اصول تفسیر متن، اما میدان علم هرمنوتیک (تقریباً به ترتیب زمانی) بدین گونه معنی شده است:

- (۱) نظریه‌ی تفسیر کتاب مقدس؛
- (۲) روش‌شناسی عام لغوی؛
- (۳) علم هرگونه فهم زبانی؛
- (۴) مبنای روش شناختی علوم انسانی؛
- (۵) پدیدارشناسی وجود و پدیدارشناسی فهم وجودی؛
- (۶) نظام‌های تأویلی؛ هم متذکرانه و هم بت شکنانه، که برای رسیدن به معنای نهفته در زیر اسطوره‌ها و نمادها، مورد استفاده انسان قرار می‌گیرند (ر.ک: پالمر، ۱۳۸۴: ۴۱).

۱-۳. معنای تفسیر و تأویل

لغت‌شناسان در این‌که ریشه کلمه تفسیر از ماده‌ی «فَسَّرَ» است یا «سَفَّرَ» اختلاف نظر دارند. «فسر» چنان‌که در *لسان‌العرب* آمده است، نگاه کردن طیب به آب را گویند و «تفسر» همان «اداراری است که بیماری را از آن تشخیص می‌دهند؛ یعنی پزشکان با دقت در رنگ آن، بیماری را می‌شناسند.» بنابراین دو موضوع پیش روی ما قرار می‌گیرد. اول ماده‌ای که پزشک برای تشخیص بیماری در آن می‌نگرد که این را تفسره می‌نامند؛ و دوم عمل نگرستن از سوی پزشک که این عمل او را به کشف بیماری قادر می‌سازد. ماده‌ای که پزشک در آن می‌نگرد «واسطه» ای است که او با نگرستن در آن بیماری را می‌یابد. این بدان معناست که «تفسیر» - یعنی همان یافتن بیماری مریض - نیازمند ماده (ابژه) و نگرستن (سوژه) است. هر کسی قادر به انجام عمل تفسیر نمی‌باشد؛ بلکه مفسر باید پزشک باشد، یعنی شناختی نسبت به بیماری‌ها و علائم آن‌ها داشته باشد تا بتواند بیماری را از روی ماده تفسیر بشناسد و به تعبیر دیگر، بتواند عمل تفسیر را انجام دهد. پزشک که ماده مورد آزمایش را تفسیر می‌کند، این کار را در حلاء انجام نمی‌دهد، بلکه تفسیر وی مبتنی بر آگاهی و شناختی است که از پیش درباره‌ی موضوع دارد و بدون این شناخت، ماده‌ی مورد آزمایش به چیزی کاملاً بی‌معنا و بدون دلالت تبدیل می‌شود (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۰: ۳۷۳).

در ماده‌ی «سفر» به معانی متعددی بر می‌خوریم که محور همگی «انتقال و گذشتن» است و از این معنا، مفهوم کشف و ظهور زاییده می‌شود. مسافران را از آن رو مسافر خوانند که پرده سکونت در منزل را از چهره برمی‌کند. ماندن در حضر را لغو می‌کند، خانه خویش را وا می‌نهد و در دشتی هموار و خلوت هویدا می‌شود. سفر را سفر گویند، چرا که پرده از چهره مسافران و خلیقات نهان ایشان بر می‌دارد. با گذشتن شب، صبح آشکار می‌شود، از این رو گفته اند: *سَفَرَ الصَّبْحُ وَ أَسْفَرَ؛* صبح روشن شد (ر.ک: همان: ۳۷۳).

بنابراین اشتقاق کلمه‌ی تفسیر از ماده‌ی «فسر» یا «سفر» یکسان است، چه معنای این هر دو در نهایت یکی است: یافتن و آشکار کردن امری مخفی به کمک واسطه‌ای که نشان‌گر و راهنمایی برای مفسر به شمار می‌آید و مفسر با آن واسطه می‌تواند بدین امر پوشیده و غامض نایل آید (ر.ک: همان: ۳۷۳).

معنای لغوی کلمه تأویل از ماده «أول» به معنای رجوع و بازگشت است. بنابراین معنای تأویل بازگشت به اصل شیء - فعل باشد یا سخن و حدیث - برای کشف دلالت و معنای آن است. تأویل علاوه بر «رجوع به اصل» به معنای «رسیدن به هدف و غایت» نیز هست. رجوع به اصل، حرکتی معکوس و رو به عقب است، اما رسیدن به هدف و غایت حرکتی تکاملی و رو به رشد است.

اکنون که کلمه تأویل هم به معنای «رجوع به اصل» و هم به معنای «رسیدن به غایت» است، وجه اشتراک این دو معنا، دلالت بر حرکت است. لغویان در فرهنگ‌نگاری و تحلیل‌های لغوی خود به این دلالت توجه نکرده‌اند. می‌توان گفت که «تأویل» عبارت است از حرکت شیئی یا پدیده‌ای، یا در جهت بازگشت به اصل و ریشه‌اش یا در جهت رسیدن به غایت و عاقبت آن، همراه با تدبیر و مراقبت از آن. اما این حرکت مادی نیست، بلکه حرکتی ذهنی و عقلی در فهم پدیده‌هاست.

فرایند تفسیر همواره نیازمند واسطه‌ای است که مفسر با نظر و دقت در آن به کشف مراد خود نایل می‌شود، اما تأویل فرایندی است که همواره بدین واسطه نیاز ندارد، بلکه گاه مبتنی بر حرکت ذهن در کشف «اصل» پدیده‌ها یا پی‌جویی عاقبت آن‌هاست. به بیان دیگر، تأویل می‌تواند بر پایه‌ی رابطه‌ای مستقیم میان «ابژه» و «سوژه» صورت پذیرد، حال آن‌که در تفسیر، این رابطه مستقیم نیست، بلکه به کمک واسطه است. این واسطه گاه متنی زبانی و گاه شیئی نشان‌گر است؛ در هر دو صورت بدین واسطه نیازمندیم که خود به مثابه‌ی نشانه‌ای است که از طریق آن، فرایند فهم موضوع توسط فاعل شناسا صورت می‌پذیرد (ر.ک: همان: ۳۸۰).

بعضی از متقدمان، تفسیر و تأویل را هم‌معنی دانسته‌اند و آن‌ها را مترادف شمرده‌اند، چنان‌که ابو عبیده و گروهی دیگر گفته‌اند: التفسیر و التأویل بمعنی واحد. ابو عبیده در تأویل خود اصطلاح مجاز و تشبیه و مثل را به کار می‌گیرد تا با جدا کردن معنای آیه از ظاهرش، توهم تشبیه یا ظلم خداوند را برطرف سازد (ابوزید، ۱۳۸۷: ۱۹۶). راغب اصفهانی می‌گوید: «تفسیر اعم از تأویل است. تفسیر بیشتر در مورد الفاظ به کار می‌رود و تأویل در مورد معانی مانند تأویل رویا. تأویل بیشتر در مورد کتاب الهی به کار می‌رود و تفسیر هم درباره‌ی کتب الهی و هم غیر آن...». اما رفته رفته فرق میان این دو اصطلاح واضح‌تر و قطعی‌تر می‌شود. ماتریدی می‌گوید: «تفسیر تأکید است بر این که مراد از لفظ این معنی است و به شهادت گرفتن خدای که او از لفظ این معنی را اراده کرده است... و تأویل ترجیح یکی از معانی محتمل بدون تأکید و به شهادت گرفتن خداوند است». بنابراین نسبت میان آن دو نسبت تباین است. ثعلبی، تفسیر را بیان وضع لفظ، خواه حقیقی و خواه مجازی، می‌داند و تأویل را تفسیر باطن لفظ. صاحب کتاب «التفسیر و المفسرون»، پس از نقل قول‌های دیگر نتیجه می‌گیرد که تفسیر بیان معانی مستفاد از وضع عبارت است و تأویل بیان معانی مستفاد از طریق اشاره و نسبت میان آن دو نسبت تباین است و این نزد متأخرین مشهور است. و سپس قول الالوسی را نقل می‌کند که تأویل را با معارف غیبی و قلوب عارفان پیوند می‌دهد و در واقع رابطه آن را با عقل و علم کسب قطعی می‌کند: «تأویل اشاره‌ای قدسی و معارفی سبحانی است که سالکان را از خلال عبارات منکشف می‌گردد و دل‌های عارفان را از ابرهای غیب سیراب می‌کند و تفسیر جز آن است». و سخن زرکشی که تفسیر و تأویل را با منقول و مستنبط مقایسه می‌کند نیز حاکی از آن است که تفسیر به معنی عام و ظاهری آیات قرآن نظر دارد که با عقل و علم کسبی می‌توان به آن رسید و تأویل به معنی باطنی و برداشت شخصی از آیات ناظر است که از طریق دل به کشف آن نایل می‌شود: «و سبب موافقت بسیاری از علما بر جدایی میان تفسیر و تأویل، تمییز میان منقول و مستنبط است تا این که در منقول از روی اعتماد و در مستنبط از روی نظر روی آورند». آن چه را که ابونصر سراج علم مستنبطات می‌خواند نیز باید مناسب با همان مفهوم تأویل دانست. وی می‌گوید: «پس علم مستنبط علم باطن است و آن علم اهل تصوف است زیرا که ایشان را از قرآن و حدیث و جز آن مستنبطاتی است. پس علم ظاهر و باطن است و قرآن ظاهر و باطن است و حدیث رسول خدا (ص) ظاهر و باطن است و اسلام ظاهر و باطن است...» (ر.ک: پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۱۲۴).

کلمه‌ی تأویل با کلمه‌ی تنزیل یک زوج اصطلاح و مفهوم مکمل و مابین را تشکیل می‌دهد. تنزیل به خصوص شریعت را مشخص می‌سازد و معنای وحی را که به وسیله ملک وحی بر پیامبر اسلام املا شده است، معین می‌کند. تنزیل یعنی فرود آوردن وحی از عالم بالا. اما تأویل، بر عکس تنزیل، عبارت است از منجر کردن، یعنی بازگرداندن به اصل. پس منظور از تأویل تطبیق نوشته‌ای است به معنی حقیقی و اصلی آن. تأویل یعنی بازگرداندن چیزی به اصل آن، بنابراین کسی که عمل به تأویل می‌کند کسی است که بیانی را از ظاهر آن برمی‌گرداند و به مفهوم حقیقی آن می‌رساند... پس از این قرار تأویل درونی، یا به منزله‌ی تفسیر رمزی و تعبیر باطنی و نظیر آن می‌باشد (کربن، ۱۳۵۲: ۲۲).

تأویل در زبان‌های فارسی و عربی به معنای بازگرداندن چیزی به اول، به اصل آغازینش است. ناصر خسرو (۱۱۶:۱۳۶۳) در جامع‌الحکمتین نوشته است: «...و تأویل باز بردن سخن باشد به اول او، و اول همه موجودات ابداع است که به عقل متحد است و مؤید همه رسولان عقل است». تأویل متن، در حکم کوشش برای راهیابی به افق معنایی اصیل متن است.

۴-۱. تأویل در زبان صوفیانه

تأویل حرکتی است از ظاهر به باطن، از اشاره‌های رمزی و تمثیلی به معنای اصلی و از تجلی نمادین به صورتی از حقیقت. دست یافتن به حقیقت با کنار زدن لایه‌های چندگانه‌ی نمادهای ظاهری امکان‌پذیر است، چرا که در ورای هر لایه، لایه‌ای از حقیقت پدیدار می‌شود و به این ترتیب، فرایند جستجوی حقیقت هرچه بیشتر ژرف می‌شود. تأویل، جستجو برای کشف معنای باطنی را میسر می‌کند، چرا که هدف تأویل، هدایت به سوی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در عرصه‌ی واقعیتی معنوی است. تأویل سفری است که از ظاهر آغاز می‌شود و به اندیشه‌های نهفته در باطن می‌انجامد. در این روند، از چهره‌ی باطن پرده برگرفته می‌شود تا حقیقت معنوی باطن آشکار می‌شود. تأویل گذر از شریعت به حقیقت است، حرکتی که تأویل‌گر از تنزیل به تأویل روی می‌آورد. تأویل، کوششی است برای دست یافتن به افق معنای متن. تأویل سرچشمه‌ی همیشه جوشان و زنده‌ی دانش و شناخت است؛ از این رو، تأویل فرایندی زنده و پویا است و به فراخور متنی که ظرفیت تأویل‌پذیری دارد به مثابه‌ی چشمه‌ای جوشان، همواره از هر ایستایی به دور است؛ چراکه ویژگی ذاتی متن - اعم از متن مقدس و یا متن ادبی - آن است که باید همواره زنده و پویا باشد (رک: علوی مقدم، ۱۳۸۵: ۷۳).

چندگانگی معنایی، ویژگی ذاتی متون تأویل‌گرای عرفانی است. شمار بسیاری از عارفان، تفاوت بین ظاهر و باطن را که به چندگانگی معنایی می‌انجامد، پذیرفته‌اند. همواره زبان اهل تصوف در گوهر خود، به معنای چندگانه و وجود فاصله‌هایی پاینده بوده است. «بینش صوفیانه، نسبت به عالم طبیعت و محسوسات اصولاً بینشی است مبتنی بر رمز» (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۷۰). بنیان هرمنوتیکی این چندگانگی معنایی در زبان رمزآمیز عرفانی، باور به وجود جهانی دیگر و پذیرش دنیای معنوی و باطنی، ورای دنیای محسوسات است. نشانه‌ها و «آیات» جهان دیگر در نشانه‌های زندگی زمینی و عالم فرودین پنهان شده و ما نمی‌توانیم به درک معنای باطنی آن‌ها دست یابیم و به تأویل و تحلیل هرمنوتیکی این

پدیده‌ها و مفاهیم بپردازیم. از نظر اهل تصوف، تمام مظاهر مادی و حسی، جلوه‌های حق‌اند و آنچه ما با حواس خود درک می‌کنیم سایه‌ی حقیقت‌اند و بنابراین وجود آن‌ها مجازی است (نک. همان: ۶۹).

بنابراین، تأویل‌گرایی در تصوف در باورهای عرفانی صوفیه ریشه دارد، چرا که آنان همواره به فاصله‌ای بین ماده و معنا، ازل و ابد، هستی و نیستی، تجربه و تعبیر، قال و حال، متن و تفسیر، واژه و استعاره و ... باور دارند و گویا همواره در پی کاستن این فاصله برمی‌آیند. عارفان راستین «در یک سوی وجود، جان جهان را می‌بینند و در سوی دیگر جهان را». در فاصله‌ی میان جهان و جان جهان است که انسان حضور خود را در کائنات تجربه می‌کند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۰: پانزده). در باور اهل تصوف و حکیمان الهی، جهان حسی و مادی، سایه‌ی عالم غیب است و هر آنچه در دنیای فرودین و در مرتبه‌ی دانی موجود است، صورت آن در مرتبه‌ی عالی، «در عالم مثال و جهان نفوس و عقول و به صورتی مجردتر و در عالم مشیت الهی و مرتبه‌ی اسماء و اعیان ثابتⁱ وجود دارد» (فروزانفر، ۱۳۴۸: ۷۶۵).

پل نویا (۱۳۷۳: ۱۸) معتقد است زبان صوفیانه که بی‌گمان با «زبان معتاد» متفاوت است، زبان تازه‌ای نیست. چراکه تجربه عرفانی و صوفیانه از زبان آسمانی قرآن که تصوف اسلامی در آن به رشد و بالندگی دست یافت پدیدار شده است، تجربه‌ی صوفیانه‌ای که از نظر درون‌مایه و چه‌بسا کمتر از نظر صورت، سرچشمه قرآنی دارد. شاید همین درون‌مایه‌گرایی تجربه‌ی صوفیانه از قرآن سبب شده است که متشرعان مذهب گو، فقیهان فلسفه‌ستیز و متکلمان سنت‌گرا، قرائت استعاری و کاربرد زبان رمزی و تأویل‌گرای صوفیان را به مثابه‌ی بدعتی کفرآمیز بپندارند. جنبه‌ی رمزی، تأویل‌گرا و استعاری زبان عرفانی، تمثیلات و نمادهایی را در حوزه‌ی تجربه‌ی صوفیانه پدید آورد که صوفی نمی‌تواند به یاری واژه‌ها و اصطلاحات زبان «عبارت» به این تجربه‌های صوفیانه دست یابد، چراکه زبان عبارت، واژه‌ها و اصطلاحات به کار گرفته در آن، توانایی انتقال این تجربه‌ها را ندارد. نمادها و تمثیل‌های صوفیانه، مفاهیمی هستند که صوفی به کمک آن‌ها می‌کوشد به عناصر و مفاهیم روحانی تجربه‌ای که در آن زیسته و از آن گذر کرده، شکلی عینی و ملموس دهد و به عناصر مجرد و انتزاعی در قلمرو تجربه‌ی صوفیانه‌ی خود عینیت بخشد و همه‌ی این‌ها به زبانی دیگر نیازمند است (رک. علوی مقدم، ۱۳۸۵: ۸۰).

۵-۱. دو گونه تأویل

تأویل دو سویه‌ی متفاوت دارد:

الف. تأویل عقلی: نمونه‌ی بارز این نوع تأویل را می‌توان در تأویل آیه‌های قرآنی در مذهب معتزلهⁱⁱⁱ یافت. این تأویل بر پایه‌ی تفسیر به رأی مفسر و عقل‌گرایی او، پس از کاربرد مباحث زبانی، عقلی و سنت‌ها و به یاری فهم، دریافت سطحی از متن و اندیشه‌های عالمانه شکل می‌گیرد.

ب. تأویل باطنی، شهودی و مکاشفه‌ای: این نوع تأویل، کشف درونی و باطنی آیه‌های قرآنی و متون ادبی و صوفیانه به کمک عناصر باطنی و درک شهودی آن‌هاست. تمایز بین تأویل باطنی و مکاشفه‌ای در نزد صوفیه و اسماعیلیه^{iv}، با تأویل عقلی در نزد متکلمان سنتی، مفسران و فیلسوفان، در امکان وقوع ادراک روحانی بر پایه‌ی سازگاری و سنخیت بین کشف باطنی صوفیانه و «عوامل روحانی که حقیقت این جهان محسوس است» استوار می‌باشد. در حالی که این سازگاری و سنخیت در نزد اهل کلام و فلسفه در نظر گرفته نمی‌شود (علوی مقدم، ۱۳۸۵: ۸۱).