

## تبیین هرمنوتیک عارفانه در تفسیر جعفر الصادق براساس آرای پل ریکور

رضا طباطبایی عمید\* / قدرت‌الله خیاطیان\*\* / عظیم حمزئیان\*\*\*

### چکیده

تفسیری منسوب به امام جعفر صادق (ع) گزارش شده است که پل نویا آن را با عنوان تفسیر جعفرالصادق منتشر کرد. پل ریکور، فیلسوف و ادیب فرانسوی، از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان هرمنوتیک ادبی و فلسفی است. در این پژوهش ضمن اشاره به هرمنوتیک ریکور و بیان شاخصه‌های آن، جستاری در تفسیر جعفرالصادق انجام شده است. هرمنوتیک عرفانی تفسیر جعفرالصادق با مبانی هرمنوتیک ریکور تقریباً مطابقت دارد. تأویل و چندمعنایی در تفاسیر عرفانی با این تفسیر آغاز می‌شود. هرکس به قدر خویش و براساس افق وجودی خود، قرآن را می‌فهمد. استعاره و نماد به وفور و اسطوره شاید تنها درباره ملائکه و هبوط آدم براساس نظر ریکور در این تفسیر یافت شود. روایت‌ها و داستان‌ها از قواعدی که ریکور برای هرمنوتیک روایت بیان کرده تبعیت می‌کنند. ریکور معتقد است همه تأویل‌ها محق هستند؛ اما در عرفان اسلامی ضمن پذیرش برداشت‌های مختلف از کلمات الهی، تفسیر به رأی و هر نوع تأویلی قابل قبول نیست. روش بررسی مقاله، توصیفی - مقایسه‌ای است.

**کلیدواژه:** امام صادق (ع)، تفسیر جعفرالصادق، ریکور، تأویل، هرمنوتیک.

---

\* دانشجوی دکتری عرفان و تصوف دانشگاه سمنان

Khayatian@semnan.ac.ir

\*\* استاد عرفان اسلامی دانشگاه سمنان (نویسنده مسئول)

\*\*\* دانشیار گروه الهیات دانشگاه سمنان

تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۰۳/۰۴ - پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۰۶/۰۱

## مقدمه

یکی از قالب‌های مهم تفسیر، تفسیر روایی است. این نوع روایت از جایگاه مخصوصی برخوردار است و از جهتی می‌توان آن را نوعی علم خواند. پیامبر اکرم (ص) و یاران وی از این روش برای توضیح و تفسیر آیات قرآن بهره گرفتند (گل‌دزیهر، ۱۳۹۳: ۸۲).

تفسیری در دست نیست که امام صادق (ع) آن را به دست خویش نوشته باشد (آتش، ۱۳۸۱: ۴۳). حدود سده‌های چهارم هجری در میان صوفیان خراسان، تفسیری بر بخش‌هایی از قرآن، منسوب به امام جعفر صادق (ع) روایت شده که ابو عبدالرحمن سلمی (۳۳۰-۴۱۲ ه.ق) از آن در *حقایق التفسیر* خود استفاده کرده است. مجموعه نقل‌های مختلف این تفسیر را براساس کتاب سلمی سال‌ها پیش، محقق فرانسوی، پل نویا<sup>۱</sup> (۱۹۲۵-۱۹۸۰م) پس از معرفی تفسیر توسط لویی ماسینیون<sup>۲</sup> (۱۸۸۳-۱۹۶۲م) با عنوان *تفسیر جعفر الصادق* منتشر کرد. این تفسیر از کهن‌ترین تفاسیر عرفانی است که به دلیل انتساب به امام صادق (ع) اهمیتی ویژه دارد.

نسخه‌های دیگری از *تفسیر جعفر الصادق* منتشر شده‌اند؛ مانند *تفسیر عرفانی قرآن* منسوب به امام جعفر صادق (ع) به کوشش مهدی تدین و سید علی اصغر میرباقری فرد و *التفسیر المنتسب الی مولنا ابی عبدالله جعفر بن محمد الصادق* (ع) به اهتمام منوچهر صدوقی سها، ولی ما در این پژوهش بر تفسیر معرفی شده توسط نویا تمرکز کرده‌ایم.

پل ریکور<sup>۳</sup> (۱۹۱۳-۲۰۰۵م) فیلسوف و ادیب فرانسوی، از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان هرمنوتیک ادبی است. وی جامع‌ترین و کثیرالنظرترین اندیشمند فلسفه هرمنوتیک است. وی علاوه بر فلسفه در حوزه ادبیات و الهیات نیز متفکری صاحب‌نظر و ژرف‌اندیش است (پورحسن، ۱۳۹۲: ۳۸۳).

1. Paul Nwyia
2. Louis Massignon
3. Paul Ricoeur

در این پژوهش ضمن اشاره به هرمنوتیک ریکور و بیان شاخصه‌های آن، جستاری در تفسیر جعفرالصادق انجام شده است؛ به این ترتیب که هرمنوتیک یکی از متقدم‌ترین تفاسیر عرفانی را با متأخرترین آرای هرمنوتیکی تبیین و تحلیل کرده‌ایم.

### پیشینه پژوهش

پل نويا با توجه به قرائنی که ماسینیون ارائه کرده بود، در انتساب تفسیر جعفرالصادق به امام درنگ نکرد. نويا در کتاب تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، فصلی را به امام صادق (ع) اختصاص داد و مطالب ارزنده‌ای بیان کرد. از آن پس، پژوهش‌هایی بر حقایق سلمی و صحت و سقم انتساب تفسیر به امام صادق (ع) آغاز شد؛ مانند کتاب نگرشی بر تفسیر منسوب به امام صادق علیه‌السلام نوشته کاظم قاضی‌زاده. این موضوع توسط دیگر محققان ادامه یافت و پژوهش‌های دیگری را درباره همین موضوع موجب شد.

درباره هرمنوتیک نیز کتاب‌های مختلفی نوشته و پژوهش‌های متعددی انجام شده است. مقالاتی با عنوان هرمنوتیک توسط افراد مختلفی همچون عوض علی سعادت، جعفر سبحانی و... نوشته شده است. در موضوعات دیگر هرمنوتیک، مثل هرمنوتیک فلسفی و هرمنوتیک تطبیقی نیز پژوهش‌هایی زیادی انجام گرفته است. ریکور کتاب‌ها و مقالاتی را درباره مبانی هرمنوتیکی خود نگاشته است؛ مانند زندگی در دنیای متن و زمان و حکایت. بابک احمدی نیز به هرمنوتیک ریکور در کتاب‌های مختلفی مثل ساختار و تأویل متن اشاره کرده است. مقاله‌ای هم با عنوان «بررسی و نقد مبانی هرمنوتیکی ریکور» توسط مرتضی شاهرودی و همکاران به چاپ رسیده است.

درباره هرمنوتیک تفسیر جعفرالصادق، به‌ویژه براساس آرای ریکور، تاکنون پژوهشی گزارش نشده است.

## تأویل و چندمعنایی

برخی از لغت‌دانان عرب، تفسیر را از ریشه «فَسَّرَ» به معنی بیان کردن و توضیح دادن و برخی دیگر از ریشه «سَفَر» (مقلوب فسر)، یعنی روشن شدن دانسته‌اند (خیاطیان، ۱۳۹۹: ۵). تفسیر در اصطلاح علمای تفسیر علم فهم قرآن است. مصداق‌یابی در معانی، فصل مشترک تعریف مفسران در معنای اصطلاحی تفسیر می‌باشد. تأویل از ریشه «أول» به معنای بازگشت به اصل بوده، منظور از آن، حقایق و واقعیت‌هایی است که معارف و شرایع و سایر موضوعات قرآن، به آن استناد دارد (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۹۸/۳).

از نظر ریکور، یکی از مشخصه‌های زبان، چندگانگی آن است؛ حقیقتی که برای یک واژه بیش از یک معنا وجود دارد. بنابراین رابطه‌ای یک‌به‌یک میان واژه و معنا وجود ندارد. هرچند این ویژگی، سرچشمه بدفهمی است، در عین حال منشأ غنا و پرمایگی زبان است؛ زیرا می‌توان با این وسعت معنایی هر واژه بازی کرد (ریکور، ۱۳۹۸ الف: ۳۲). ریکور می‌گوید: «تفسیر ما را به این اندیشه عادت داده است که هر متن دارای معناهای متفاوتی است و این معناها با هم هم‌پوشانی دارند و معنای روحانی همواره از معناهای تاریخی یا تحت‌اللفظی منتقل می‌شود و این امر به واسطه افزونه معنایی معناهای تحت‌اللفظی صورت می‌گیرد» (همان، ۱۳۹۸ ب: ۹۸). عنصر مشترکی که در همه جا از تفسیر گرفته تا روان‌کاوی یافت می‌شود، گونه‌ای معماری معناست که می‌تواند معنای دوگانه یا معناهای چندگانه خوانده شود و نقش آن در هر مورد، گرچه به شیوه‌ای متفاوت، این است که در عین پنهان‌سازی آشکار نماید. به این ترتیب، این تحلیل زبان در معناشناسی امر آشکار-پنهان، یعنی در معناشناسی بیان‌های چندمعنایی محدود و منحصر می‌شود (همان). تأویل، فعالیتی فکری مبتنی بر رمزگشایی معنای پنهان در معنای ظاهری و آشکار ساختن دلالت ضمنی در دلالت‌های تحت‌اللفظی است. آنجا که معناها چندگانه هست، تأویل هم وجود دارد و چندگانگی معناها نیز در تأویل است که متجلی می‌شود (همان: ۹۹). ریکور تأکید

دارد که مسئله اصلی او کشف راه‌های تازه و آفرینش معناست (همان، ۱۳۹۸ الف: ۷۱).

اهل تصوف و عرفان براساس احادیث و روایات، برای قرآن ظاهر و بطونی متصورند و در ورای معانی ظاهری، برای کلمات و آیات قرآن، قائل به معانی باطنی هستند. هر میزان که دامنه مقصود از کلام الهی گسترده‌تر می‌شود، به همان اندازه منظور از کلام توسعه می‌یابد. این نکته از جمله مواردی است که کلام الهی را از کلام بشری متمایز کرده، به آن برتری می‌بخشد. با توجه به بطون موجود در آیات می‌توان گفت کلمات تدوینی خداوند همچون کلمات تکوینی او لایتناهی است؛ «بِحراً لا يُدرِكُ قَعْرُهُ»<sup>۱</sup> و انسان هر اندازه که مستحق باشد، می‌تواند در آن غور نماید (بابایی، ۱۳۹۴: ۵۶).

«جعفر [ع] گفت: قرآن برای خائفان، موعظه و اندرز، برای مؤمنان، رحمت و محبان را انیس و مونس است. پس فرمود: ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ إِلَّا تَدْكُرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ (طه: ۳)» (سلمی، ۱۳۸۸: ۴۱/۱).

در تفسیر منسوب به امام صادق (ع) با خوانشی باطنی از قرآن روبه‌رو هستیم که در قرآن، معانی متعددی کشف می‌کند. تفسیر در همان آغاز، از چند بُعدی بودن زبان قرآن خبر می‌دهد. این تجربه روحانی است که اصل تفسیر را تشکیل می‌دهد. معنا از تلاقی باطن با نص مقدس قرآن حاصل می‌آید. حاصل این تلاقی، زبان عرفانی است. واژگان در این زبان، حامل بار معنایی‌ای هستند که به سبب تجربه عرفانی در سطوح متفاوتی جای می‌گیرند (نویا، ۱۳۷۳: ۱۸۰). در حقیقت، تجربه عرفانی آفریننده زبان و معانی‌ای است که خود از آن زاییده شده است (همان: ۱۴۹).

براساس روایتی از امام صادق علیه‌السلام، قرآن آکنده از کلمات و جملاتی است که معانی چندگانه‌ای دارند: «نَزَلَ الْقُرْآنُ بِأَيِّكَ أَعْنِي وَ أَسْمَعِي يَا جَارَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲/۶۲۷). قرآن مطابق ضرب‌المثل «به در می‌گویم که دیوار بشنود» نازل شد؛

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۸.

یعنی پشت هر واژه‌ای معانی متعددی پنهان شده که استخراج آن‌ها در توان برخی از مردم است. خطاب الهی برای همه افراد بشر با همه افق‌های مختلف فکری و سنتی تاریخی است و در همه مراحل تکامل افراد و جوامع باید قابل فهم باشد و نباید آن را به افق خاص یا تاریخی مشخص محدود کرد (خامنه‌ای، ۱۳۸۵: ۳۴). این اختلافات که حتی بین مفسران واقع شده است، به‌طور مسلم ناشی از اختلاف در معنی ظاهری کلمات و جمله‌ها (معنای تحت‌اللفظی) نیست. تمام این اختلافات در مصادیق و مواردی است که مضمون آیات بر آن‌ها تطبیق دارد (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۸/۱). آنچه در صدق یک لفظ معتبر است، نتیجه و فایده آن است (همان: ۹).

«هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ (آل عمران: ۱۳۸). این ظاهرترین بیان برای انسان‌ها است؛ لکن جز برای آن کس که به نور یقین و طهارت سرّیاری نشده باشد، قابل تبیین نیست» (سلمی، ۱۳۸۸: ۲۶/۱).

ریکور می‌گوید: اختلاف در تأویل پایان‌ناپذیر است و هرگز حل نخواهد شد. در فراشد خواندن، تأویل‌های متعددی محق هستند و پذیرفته می‌شوند (ریکور، ۱۳۹۸ الف: ۶۶-۶۷)؛ اما در عرفان اسلامی هر تأویلی پذیرفته نیست. پرهیز از تفسیر به رأی و تأویل مذموم، از جمله مواردی است که در تفسیر قرآن بر آن تأکید شده است. می‌توان پذیرفت که انسان‌ها برداشت‌های متفاوتی از کلمات و آیات الهی دارند؛ اما هر برداشتی برحق و صحیح نیست. تأکید امام صادق (ع) بر عدم تفسیر به رأی، حاکی از همین مسئله است.

## متن و خوانش آن

متن عبارت است از هر گونه گفته یا گفتمانی که به صورت نوشتار ثبت شده باشد (Ricoeur, 2016: 145). از آنجا که هرمنوتیک تأویلی، متن محور است و متون نیز از جمله نمونه‌های زبان مکتوب هستند، در صورت بی‌توجهی به مسئله نوشتار، هیچ

نظریه‌ای دربارهٔ تأویل ممکن نخواهد بود. آنچه در نوشتار رخ می‌دهد، تحقق کامل چیزی است که در یک وضعیت بالقوه قرار دارد، چیزی نوپا و خام که در گفتار زنده وجود دارد؛ یعنی تفکیک «گفته» از «گفتن». این جدایی به‌طور ضمنی در ساختار دیالکتیکی سخن نهفته است؛ ساختاری که می‌توان آن را به‌عنوان دیالکتیک رویداد (گفتن) و معنا (گفته) توصیف کرد (ریکور، ۱۳۹۸: پ: ۱۹۰). در سخن و زبان یا گفتار، رابطهٔ دال و مدلولی واقعی وجود داشته، کلمات از جهان خارج حکایت می‌کنند؛ اما در متن، این جهان زایل شده، جهان دیگری پدید می‌آید که بر مفسر استوار است (Ricoeur, 2016: 148-149). اگر سخن به‌تمامی به‌عنوان یک رویداد تحقق یابد، می‌توان آن را به‌عنوان معنا فهمید. این دیالکتیک رویداد و معناست که جدایی معنا از رویداد را در نوشتار ممکن می‌کند. نوشتار، نیروی حفظ سخن را پس از درگذشت و ناپدید شدن گوینده دارد؛ پس نوعی استقلال متن در میان است که با رویداد سخن ارتباط دارد (ریکور، ۱۳۹۸ الف: ۲۲). متن مخاطبانی نامحدود دارد و همگان می‌توانند خوانندهٔ بالقوهٔ آن باشند. جهانی که این‌سان با نوشتار گشوده می‌شود، خود افقی بی‌پایان دارد (همان: ۲۳). متن، لال است و پاسخ نمی‌دهد؛ پس باید بدان زندگی بخشید، اسلوبی در باز زنده کردن گفتار و متن نهفته است. کارکرد هرمنوتیک، تکامل دادن نظریهٔ کنش خواندن است. نظریهٔ هرمنوتیک در تکامل نظریه‌ای موازی سرچشمهٔ متن و خواندن و در نمایش منتج شدن هر یک از آنان از دیگری شکل گرفته است (همان: ۲۴). از نظر ریکور، پیوندی میان جهان متن و جهان تأویل وجود دارد؛ اما آنچه اساس فهم واقع می‌شود جهان متن است (پورحسن، ۱۳۹۲: ۴۲۰).

به‌دلیل دیالکتیک جهان متن و جهان خواننده، چندگانگی خواندن وجود دارد. خواندن است که ساحتی، ساختاری و توانی را که انکار، نهی یا مبهم شده‌اند، آشکار می‌کند (ریکور، ۱۳۹۸ الف: ۶۴). هیچ عمل پیکربندی‌کننده‌ای در متن به کار نمی‌افتد اگر خواننده‌ای برای همراهی با آن وجود نداشته باشد و هیچ دنیایی نیست که در پیش

متن گسترده شود اگر خواننده‌ای آن را از آن خود نکند (همان، ۱۳۹۸: ۳/۳۲۶). هنگامی که خواننده‌ای متنی را با خود یکی می‌کند، خود را در شماری از امکانات هستی می‌شناسد؛ اما در همان حال دگرگون نیز می‌شود. تبدیل به دیگری شدن در کنش خواندن، همان قدر مهم است که شناخت خویشتن. اینجا می‌توانیم بی‌تردید مفهوم انطباق را به کار گیریم (همان، ۱۳۹۸ الف: ۶۵).

امام صادق (ع) در حدیثی می‌فرماید: «نَحْنُ وُلَاةُ أَمْرِ اللَّهِ وَ خَزَنَةُ عِلْمِ اللَّهِ وَ عِبِيَّةُ وَحْيِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱/۱۹۲)؛ ما ولی امر خدا، گنجینه علم خدا و صندوق وحی خداییم. «نَحْنُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَ نَحْنُ نَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ» (همان: ۲۱۳)؛ ما راسخان در علم هستیم و ما تأویل قرآن را می‌دانیم. این دو روایت، حکایت از ناطق نبودن متن و ارتباط آن با خواننده دارد. دیگر ائمه (ع) هم به این مضمون اشاره دارند که یکی از مهم‌ترین آن‌ها حدیثی از حضرت علی (ع) است: «این قرآن جز خطوطی که میان دو جلد نگاشته شده، چیزی نیست. به زبان سخن نمی‌گوید، ناچار باید ترجمانی داشته باشد»<sup>۱</sup>.

این گسترش افق وجودی ماست که به ما امکان می‌دهد از ارجاعی که متن می‌آفریند یا از جهانی که حصول سوئیۀ ارجاعی بیشتر متن‌هاست، سخن برانیم (ریکور، ۱۳۹۸ پ: ۲۰۴). متن، فضای محدود تأویل‌هاست. فقط یک تأویل وجود ندارد؛ اما از سوی دیگر، تعدادی بی‌پایان از تأویل‌ها نیز وجود ندارد (همان، ۱۳۹۸ الف: ۶۸).

در تفسیر جعفر الصادق با متنی روبه‌رو هستیم که از «گفته‌ها» حاصل شده است. تمام این متن از «قال»، «قول»، «عن» و... تشکیل شده است که حکایت از «گفتن» دارد و در قالب معنا، یعنی «گفته» درآمده است. نوشتاری است که همگان می‌توانند

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۲۵.



مخاطب آن باشند و قرائت نوینی از قرآن است که گفت و گو و دیالکتیکی دائمی میان شخص و متن مقدس قرآن است.

مقدمه کوتاه کتاب تفسیر جعفر الصادق متشکل از این حدیث است: «کتاب خدا بر چهار رکن است: عبارات، اشارات، لطایف و حقایق. عبارت، برای عوام، اشارت، خاص خواص، لطایف، از آن اولیا و حقایق محقق به انبیاست» (سَلْمی، ۱۳۸۸: ۲۱/۱). این حدیث به چهار لایه معنایی یا چهار مقوله تفسیری اشاره دارد که برای چهار گروه مختلف از آحاد مردم قابل فهم است.

علاوه بر این، در تفسیر جعفر الصادق بارها بر وجود سلسله مراتب میان بندگان و حتی مؤمنان تأکید شده است: «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ (صافات: ۱۶۴). قال جعفر (ع): الخلق مع الله على مقامات شتى. من يجاوز حده هلك. فللأنبياء مقام المشاهدة و للرسول مقام العيان و للملائكة مقام الهيبة و للمؤمنين مقام الدنوّ و للخدمة و للعصاة مقام التوبة و للكفار مقام الطرد و الغفلة، هذا بمعنى قوله تعالى: وَ مَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» (همان: ۵۱).

این درجات و مراتب، از اصول محوری در عرفان و تصوف اسلامی و مبتنی بر معرفت الهی است. در تفسیر جعفر الصادق معرفت، نقش محوری دارد. وقتی که قرآن می فرماید: «عِبَادُ الرَّحْمَانِ» (فرقان: ۶۳)، یعنی بندگان خدا از جهت خلقت یکسان اند نه از جهت معرفت و آن زمان که می فرماید: «عبادی» (حجر: ۴۲)، بندگان از جهت معرفت و عبودیت، تخصیص خورده، متفاوت می شوند (همان: ۳۷). هر کس به قدر خویش از معرفت الهی برخوردار می شود:

فِيهَا فَاكِهَةٌ وَ النَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ (الرحمن: ۱۱). خدا دل اولیای خویش را باغ انس خود کرده است. در آن درختان معرفت نشانده است که ریشه هایشان ثابت در اسرارشان است و شاخسارشان قائم به عالم شهادت. آنان در هر زمان از این درختان میوه های انس الهی می چینند و قول خداوند تعالی است: فِيهَا فَاكِهَةٌ وَ النَّخْلُ ذَاتُ

الأكمام یا ذات الالوان. هر کس به قدر سعی خویش و به میزان آنچه بر او از مبادی معرفت و آثار ولایت کشف می‌شود، برمی‌چیند (همان: ۵۷).

در تفسیر آیه ۱۶۰ سوره اعراف، امام صادق (ع) منظور از دوازده چشمه‌ای که با عصای موسی روان می‌شوند، دوازده چشمه معرفت بیان می‌کند که اهل هر مقامی تنها از یکی از این چشمه‌ها که از توحید آغاز و به معرفت ختم می‌گردد، می‌نوشند. کسی که از یکی از این چشمه‌ها بنوشد، از حلاوت و لذت آن به سراغ دیگر چشمه‌ها می‌رود تا به اصل برسد و چون به اصل رسید، در حق تحقیق می‌یابد (همان: ۳۰). پس برای رسیدن به اصل باید مرحله به مرحله پیش رفت و به مقامات بالاتر نایل آمد و در هر درجه‌ای، متناسب با آن مرتبه، انسان قادر به درک و برداشت معارف الهی است. به عبارتی، جهان متن، یعنی قرآن بسته به جهان مفسر قابل درک و فهم است. این همان مفهوم «انطباق» است که ریکور به آن اشاره دارد و حاکی از انطباق جهان متن با جهان مفسر است. هر چه افق وجودی مفسر گسترش یابد، جهان متن و معانی و مفاهیم آن نیز گسترده‌تر می‌گردد. در عرفان، موجود می‌تواند به جهان یا حضرات بالاتر صعود کند و از حقایق بیشتری بهره‌بردارد. نهایت این مسیر، مقام انسان کامل است که پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) صاحب آن هستند. انسان کامل و قرآن از منظر ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ق) جامع جمیع حقایق الهی هستند:

«ان القرآن ما سمی قرآنا إلا لحقیقة الجمعیه الّتی فیهِ» (ابن عربی، بی تا: ۱/۳۶۷).

«فسمی هذا المذكور إنساناً و خلیفة، فأما إنسانیه فلمعوم نشأته و حصره الحقائق کلّها» (همان، ۱۹۴۶م: ۱/۵۰).

بر همین اساس، انسان کامل فی نفسه و در ذات خود قرآن است (همان، ۱۳۸۵: ۵۷۵) و جهانی که در آن قرار دارند، یکسان است. بنابراین آنان به خاطر «انطباق» کامل با جهان متن و قرآن، از اسرار آن آگاه و به حقایق الهی واقف هستند. اینکه امام صادق (ع) فرمود: ما راسخان در علم هستیم و ما تأویل قرآن را می‌دانیم، شاید همان نهایت و

حدّ تأویل است که ریکور به آن اشاره می‌کند و می‌گوید: تعداد بی‌پایان تأویل هم وجود ندارد.

## استعاره

امروزه این باور همگانی شده است که زندگی سراسر استعاره است و آدمی با استعاره زندگی می‌کند (فتوحی و مرتضایی، ۱۴۰۰: ۱۷۶). استعاره نقش مهمی در شناخت و درک پدیده‌ها و امور دارد و به ابزاری لازم برای درک بشر از جهان پیرامونش تبدیل می‌شود (همان: ۱۷۸).

اساس حکم ریکور در کتاب *استعاره زنده*، کشف گذر معانی به مصداق‌هاست. استعاره تنها در گستره سخن‌شناسی است (احمدی، ۱۳۹۸: ۶۱۷). در واقع، بحث وی از استعاره، هسته اصلی تداوم معنایی اندیشه و آثار اوست (پورحسن، ۱۳۹۲: ۴۰۲). ریکور نشان داد باید استعاره را در حدّ سخن مطرح کنیم. نکته اصلی، شکل استعاره یا معنایش نیست، بلکه مصداق است. استعاره با وضعیت چیزها ارتباط دارد و ناگزیر در حدّ سخن مطرح می‌شود. استعاره به معنای هرمنوتیکی، توان توصیف مجدد واقعیت است و منش اصلی آن را باید در سویه چندمعنایی سخن یافت. استعاره لحظه‌ای از تأویل است که در آن معنایی ناگفته وجود دارد (احمدی، ۱۳۹۸: ۶۱۸). استعاره پدیده‌ای است بسیار مهم‌تر در حدّ یک آفریننده زبان. با این «مجاز بیان» زبان به سوی گونه‌ای تابیدگی پیش می‌رود و می‌تواند چیزی بگوید که در زبان معمولی به گفته در نمی‌آید. استعاره جنبه‌هایی از تجربه ما را آشکار می‌کند که تقاضای بیان در آمدن دارند، ولی نمی‌توانند به بیان در آیند؛ چرا که بیان مناسب آن‌ها در زبان هرروزه یافت نمی‌شود. کارکرد استعاره این است که به زبان، جنبه‌هایی از شیوه زندگی و اقامت ما در جهان را بازگرداند تا با باشنده‌ها نسبت یابیم. زبان بدون استعاره‌ها، بدون این نیروی یگانه‌ای که بدان امکان می‌دهد تا فراتر از خود رود، خاموش می‌ماند. این مفهوم از استعاره، ما را به نظریه کلی خیال می‌کشاند؛ تخیلی به معنای واقعی آفریننده که سرچشمه تمامی نهادهای جدید است. ریکور می‌گوید: کار من از مسئله مجازها به

مسئله نیرویی می‌رسد که آن‌ها را می‌آفریند و پیکربندی زبان را ممکن می‌سازد. ویژگی تخیل، طرح‌ریزی مناسبات جدید است، تصویر یک ادراک حسی میرا نیست، بلکه زبانی است که زاده می‌شود و در فاصله میان خردباوری و تجربه آفرینندگی جای گرفته است (ریکور، ۱۳۹۸ الف: ۵۵-۵۴). تخیل پدیدآورنده عبارت است از طرح افکندن عملیاتی ترکیبی و تصویر کردن همسان‌سازی اسنادی که موجد نوآوری معنایی است. بدین ترتیب، تخیل پدیدآورنده‌ای که در فرایند استعاره عمل می‌کند، عبارت است از توانایی آفریدن گونه‌های تازه منطقی از راه همسان‌سازی اسنادی به رغم مقاومتی که در مقوله متداول زبان است (همان، ۱۳۹۸ ت: ۲۲/۱).

در تفسیر امام صادق (ع) وجدان اسلامی از عالم تخیل به تجربه درونی منتقل می‌شود یا به عبارتی، تجربه درونی استعاره‌هایی را که در کنار لفظ قرآن و در نتیجه هنوز بیرون از وجدان مانده بود، به‌عنوان حقیقت قرآن می‌شناسد؛ زیرا این استعاره‌ها دیگر حقیقت قرآن شده است. امام صادق (ع) قرآن را با تجربه درونی خود که در آن لفظ و استعاره با هم ترکیب و تألیف می‌شوند، می‌خواند. به گفته نویا این شیوه موجب شکل‌گیری تفسیری نوین می‌شود که دیگر نه خوانش قرآن، بلکه قرائت تجربه درونی در تفسیری نو از قرآن است. نزد امام صادق (ع) مراجعه به واقعه تاریخی جای خود را به ظهور تاریخی می‌دهد که از این پس لفظ قرآن به آن مراجعه می‌کند (نویا، ۱۳۷۳: ۱۳۲-۱۳۳)؛ مثلاً لشکرهای نادیدنی که پیامبر اکرم (ص) را یاری می‌کردند: «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَآيَةٌ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا» (توبه: ۴۰)، فرشتگانی که در غزوه بدر برای او جنگیدند، نیستند؛ بلکه لشکرهای یقین و ایمان به خدا و توکل بر او هستند. همچنین «سبعاً من المثانی» (حجر: ۸۷)، نه هفت آیه سوره فاتحه است و نه هفت سوره بزرگ قرآن، بلکه هفت کرامتی است که خدا به محمد (ص) به‌عنوان واقعه تجربه درونی عطا فرموده است: اول هدایت، دوم نبوت، سوم رحمت، چهارم شفقت، پنجم مودت و الفت، ششم نعمت و هفتم سکینت و قرآن عظیم که در او اسم اعظم خداوند است (سلمی، ۱۳۸۸: ۳۷/۱). امام صادق (ع) از آیه «يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ»

(اعراف: ۳۱) به‌واسطه استعاره زینت که در آن آمده است، چنین استنباط می‌کند: «اعضای بدن خود را پس از آنکه خدا آن‌ها را وسایلی برای به کار بستن فرایض خود کرده است، از هر گونه تماس با اشیا محفوظ دار» (همان: ۲۸).  
تفسیر جعفرالصادق سرشار از وجود چنین استعاره‌هایی است و این برای اولین بار است که استعاره در یک تفسیر عرفانی در این سطح نمودار می‌شود.

## نماد

«من هر گونه ساختار دلالتی را که در آن یک معنای مستقیم اولیه و تحت‌اللفظی به‌واسطه گسترش به معنای دیگری اشاره کند که غیرمستقیم، ثانوی و مجازی است و فقط از راه معنای نخست شناخته می‌شود، نماد می‌خوانم. این تحدید و مرزبندی بیان‌هایی با معانی دوگانه، به معنای دقیق، قلمرو هرمنوتیک را شکل می‌دهد» (ریکور، ۱۳۹۸: ب: ۹۹). به نظر ریکور، مسئله دقیقاً عبارت است از تعیین ساختار مشترک میان وجوه گوناگون بیان نمادین (همان).

ریکور در کتاب سمبولیسم شرّ می‌گوید: «سه بُعد کیهانی، رؤیایی و شاعرانه در نمادها حضوری اصیل دارند. بازتاب نمادها تنها در صورتی که با این سه بُعد متصل باشند، قابل درک است. انسان برای نخستین بار «امر مقدّس» را در جهان و در برخی عناصر آن همچون آسمان، خورشید، ماه، آب‌ها و رویدنی‌ها خوانده است» (Ricœur, 1972: 10). وی با اشاره به پدیدارشناسی الیاده<sup>۱</sup> (۱۹۰۷-۱۹۸۶) از هیروفانی‌ها<sup>۲</sup> نام می‌برد که در آن‌ها امر مقدّس در قطعه‌ای از کیهان نشان داده شده است. بدین ترتیب، امر مقدّس محدودیت‌های مستحکم خود را از دست داده، با معانی بی‌شماری تقویت می‌گردد و به این ترتیب، بیشترین تعداد ممکن از قطعات انسانی-کیهانی را ادغام و متحد می‌کند (ibid: 11). ریکور می‌افزاید: «این نمادهای کیهانی

1. Mircea Eliade

2. Hierophanies: الیاده جلوه «مقدّس» در «نامقدّس» را هیروفانی می‌نامد

پیش از زبان و خارج از آن نیستند؛ بلکه برای اینکه یک واقعیت یک نماد باشد، لازم است انبوهی از معانی که قبل از آنکه فکر را به وجود آورند، گفتار را ایجاد می‌کنند، گرد هم بیایند. ما هرگز دست از یافتن معانی در آسمان برنداشته‌ایم (برای مثال الیاده پدیدارشناسی تطبیقی خود را روی آن تجربه می‌کند). همانند این است که بگوییم آسمان امر مقدس را متجلی می‌کند و دلالت دارد بر اعتلا، رفعت و بی‌اندازگی، قدرتمندی و انتظام، بینش و خرد و حاکمیت و تغییرناپذیری» (ibid).

ریکور معتقد است این طنین‌های کیهانی، زمانی که به آگاهی بازتابی می‌رسند، اگر با بعد دوم نماد، یعنی رؤیا در نظر گرفته شوند، موجب تحیر کمتری هستند. در رؤیا است که انسان می‌تواند اساسی‌ترین و پایدارترین نمادگرایی بشری، گذشتن از کنش کیهانی به کنش روانی را ببیند (ibid:12). «رؤیایا اگر چه شب‌هنگام شکوهمندند، به کلمات نزدیک‌تر هستند» (ibid:14). «دو نمود کیهانی و روانی خود را در مدل سومی از نمادها، یعنی تصویری شاعرانه تکمیل می‌کنند. برای درک درست نماد شاعرانه باید بین تصویر و تخیل تمایز قایل شد. یک تصویر شاعرانه به کلمه خیلی نزدیک‌تر است تا به یک پرتره. در شعر، نماد در لحظه‌ای گرفتار می‌شود که در آن زمان، زبان زاینده است. ساختار تصویر شاعرانه زمانی که از قطعاتی از گذشته ما پیشگویی آینده ما را استخراج می‌کند، ساختار رؤیا هم هست و نیز ساختار هیروفانی‌هایی است که امر مقدس را در آسمان، آب‌ها، رویدنی‌ها و سنگ‌ها ظاهر می‌کنند» (ibid:13). تمامی این نمادپردازی‌ها به رغم خاستگاه متفاوتشان و در ارزش‌های سیماشناسانه کیهان، در نمادگرایی جنسی و در تخیلات حسی در زبان بیان شده‌اند. در زبان است که کیهان، میل و امر خیالی به بیان درمی‌آیند. باید زبانی وجود داشته باشد تا جهان بازیافته و تفسیر شود. حتی رؤیا نیز تا زمانی که از رهگذر روایت به سطح زبان کشیده نشود، بر همگان ناگشوده می‌ماند (ریکور، ۱۳۹۸: ۱۰۰). این برشماری وجوه بیان نمادین، نیازمند گونه‌ای معیار همچون مکمل خویش است که هدف آن تعیین شالوده معنایی صورت‌های همانندی مثل استعاره، تمثیل و تشبیه باشد.

این معیارشناسی، به سهم خود از پژوهش مربوط به کنش تأویل جدا نیست. در اینجا قلمرو بیان‌های نمادین و قلمرو کنش‌های تأویل به وسیله یکدیگر تعریف می‌شوند. در نتیجه، مسائلی که نماد مطرح می‌کند، در روش‌شناسی تأویل مورد بررسی قرار می‌گیرد. تأویل با تعین چندگانه نمادها، آغاز می‌شود یا چنان‌که در روان‌کاوی گفته می‌شود، با تعین افراطی نمادها، اما هر تأویل، بنابه تعریف، این غنا و این ویژگی چندمعنایی را فرومی‌کاهد و نماد را بنابه چارچوب ارجاعی خاص خود ترجمه می‌کند. وظیفه این معیار آن است که نشان دهد شکل تأویل با ساختار نظری نظام هرمنوتیکی مورد نظر ارتباط دارد. بدین ترتیب، پدیدارشناسی دین از موضوع دینی در مناسک آیینی، در اسطوره‌ها و در باورها رمزگشایی می‌کند؛ اما این کار را بر اساس مسئله امر مقدس که تعیین‌کننده ساختار نظری خود پدیدارشناسی دین است، انجام می‌دهد (همان: ۱۰۰-۱۰۱).

حروف مقطعه در ابتدای بعضی از سوره‌های قرآن آمده است. در رابطه با این حروف، اقوال مختلفی بیان شده است. علامه طباطبایی (۱۳۶۰-۱۲۸۱ هـ.ش) پس از ذکر این نقل‌ها می‌گوید: «این حروف رموزی هستند بین خدای تعالی و پیامبرش که معنای آن‌ها از ما پنهان است و فهم عادی ما راهی به درک آن‌ها ندارد؛ مگر به همین مقدار که حدس بزنی بین این حروف و مضامینی که در سوره‌های هر یک آمده ارتباط خاصی هست» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸/۱۸).

عرفا و صوفیان به این حروف به‌عنوان علم ارزش نمادین حروف الفبا، در تفاسیرشان مکرر متوسل شده‌اند و اگر نگوییم تفسیر جعفر الصادق تنها منبع آن است، در گسترش آن در تصوف بسیار تأثیر داشته است. برای اهل تصوف، این حروف معنای نخستینی دارد که به سبب مقطع بودنشان صاحب این موقعیت هستند (نویا، ۱۳۷۳: ۱۳۶). این معنی «موقعیتی» را امام جعفر صادق (ع) در برخی سوره‌ها از جمله آغاز سوره آل عمران نشان داده است: «الم؛ حروف مقطعه در قرآن اشاراتی است به

وحدانیت، فردانیت و دیمومیت و قیام حق به ذات خود و استغنائی او از ماسوای خویش» (سلمی، ۱۳۸۸: ۲۴/۱).

با این توضیح، این حروف ارزشی کاملاً رمزی به خود می‌گیرند، از این جهت که جدا و مجزأ هستند و از سیاق کلماتی که به حروف صورت می‌بخشند، خارج‌اند. رمزآلود بودن آن‌ها را خداوند به ما حواله می‌دهد، نه به‌عنوان حرف‌های آغازین سوره‌هایی از قرآن که باید آن‌ها را کشف کرد؛ بلکه به این سبب که این حروف به صفات خدا، واحد، یگانه و قایم به ذات، مستقل و بیرون از هر سیاق سخنی به خود موجودند. امام صادق (ع) به دلیل مُقَطَّع بودن به آن‌ها محتوا نمی‌دهد؛ زیرا آن‌ها درست به‌خاطر همین تهی از معنا بودن است که معنادار می‌شوند و ما را وادار می‌کنند به چیزی غیر از خود آن‌ها، یعنی خدا بیندیشیم. امتیاز این حروف بعدها نزد صوفیه به موجوداتی زنده که خدا آن‌ها را آفریده، ارتقا می‌یابد (نویا، ۱۳۷۳: ۱۳۷).

غیر از حروف مقطعه، در تفسیر جعفر الصادق به نمادهای زیادی برمی‌خوریم که در آن امور مقدس و انسانی در اجسام کیهانی جلوه کرده‌اند (هیروفانی‌ها). در تفسیر آیه «أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَاراً وَ جَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَاراً وَ جَعَلَ لَهَا رَوَاسِیَ وَ جَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزاً» (نمل: ۶۱)، رود، کوه و دریا نمادهایی هستند از حقایق دین. زمین نماد دل است: خداوند دل اولیای خویش را جایگاه معرفت خود قرار داد. رود همان نفس و کوه نماد توکل است: خداوند فیضان احسان خود را در نفس روان کرد و آن را با کوه‌های توکل استوار داشت و با انوار اخلاص و یقین و محبت بیاراست. دو دریا نماد نفس و دل است که خداوند در بین آن‌ها مانعی پدید آورد تا نفس با تاریکی‌های خود بر دل غلبه نکند. مانع نمادی از توفیق الهی و عقل است (سلمی، ۱۳۸۸: ۴۸/۱).

در آیه «فِيهَا فَاكِهَةٌ وَ النَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ» (الرحمن: ۱۱)، زمین نماد دل اولیاست که خداوند آن‌ها را باغ انس خویش ساخته است و در آن‌ها درختان معرفت نشانه که اصلشان ثابت در اسرار اولیا و شاخسارشان برافراشته در حضرت الهی است. «ذات



الاکمام» یعنی ذات الالوان. هرکس به قدر سعی خویش از مبادی معرفت و آثار ولایت که بر او آشکار شده، برمی‌چیند (همان: ۵۷).

در آیه ۱۵۸ سوره بقره، «صفا» و «مروه» نماد روح و نفس هستند (همان: ۲۳). در تفسیر آیه «تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا» (فرقان: ۶۱)، امام با همان شیوه تفسیر انسانی کیهانی، میان جهان هستی و دل آدمی مطابقت برقرار کرده، می‌گوید: «آسمان به سبب بلندی آن، «سما» نامیده شده است و قلب نیز «سما» است؛ زیرا با ایمان و معرفت، بی‌حد و بی‌نهایت بالا می‌رود. از آنجا که معروف را حدی نیست، معرفت به او نیز حدی ندارد.» در این تفسیر، آسمان نمادی از رفعت، بلندی، عظمت و بی‌اندازگی است و امر مقدّس که متعالی است، در درون آن جای دارد. در جایی دیگر، امام صادق (ع) با مطابقت دیگری بین «بروج دوازده گانه» و دوازده «برج» قلب بیان می‌کند: «همان طور که صلاح دار فانی و اهل آن به بروج دوازده گانه است، دوام صلاح قلب نیز به دوازده برج خویش است» (همان: ۴۶).

«النَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ» (نجم: ۱)؛ نجم، قلب محمد (ص) است، آن هنگام که از جمیع ماسوی الله قطع می‌شود. در اینجا بُعد انسانی کیهانی با بُعد شاعرانه ترکیب شده و نمادی زیبا ایجاد کرده است که بیانگر کنش بریدن از غیر خداست.

در تفاسیر عرفانی، نمادهای زیادی بیان شده‌اند. یکی از معروف‌ترین آن‌ها مربوط به چهار مرغ حضرت ابراهیم، مضمون آیه ۲۶۰ سوره بقره است. این آیه مربوط به معاد جسمانی است و عارفان رنگ نمادین به آن بخشیده‌اند. قشیری (۴۶۵-۳۷۴ ق) در لطایف، کشتن چهار مرغ را نماد زایل کردن صفات بشری چون دنیاطلبی، حرص، شهوت و پرداختن بیش از حد به رزق و روزی می‌داند (قشیری، ۱۹۸۱م: ۱/۲۲۰) و میبیدی (وفات: ۵۳۰ق) در بیانی زیبا چنین می‌گوید: «طاووس زینت را سر بردار و با نعیم دنیا و زینت دنیا آرام مگیر. رنگ غراب حرص را بکش. نیز حریص مباش بر آنچه نماند و زود به سر آید. خروه شهوت را باز شکن. هیچ شهوت به دل خود راه

مده که از ما بازمانی. کرکس امل را بکش. امل دراز مکن و دل بر حیات لعب و لهو منه تا به حیات طیبه رسی» (میبدی، ۱۳۷۱: ۷۱۸/۱).

تعبیر ابن عربی، سنایی (۵۴۵-۴۷۳ ق) و مولوی (۵۸۶-۶۸۲ ق) بسیار به هم شبیه‌اند. آن‌ها آن چهار مرغ را نماد امیال نفسانی بشر می‌دانند که باید ذبح شوند تا وجه خدایی در انسان جلوه‌گر گردد:

تو خلیلِ وقتی ای خورشید هُش  
این چهار آطیاری رهن را بگش  
(مولوی، ۱۳۸۸: ۳۱/۵)

«بط و طاووس است و زاغ است و خروس

این مثال چار خُلُق اندر نفوس

بط حرص است و خروس آن شهوت است

جاه چون طاووس و زاغ اُمْنِیت است» (همان: ۴۳-۴۴)

## اسطوره

اسطوره در اینجا به آن معنا اخذ می‌شود که تاریخ ادیان در حال حاضر آن را می‌یابد: نه به صورت یک توضیح نادرست که از مفهوم تصاویر و افسانه‌ها حاصل می‌شود، بلکه یک روایت سنتی است که مربوط به حوادثی است که در آغاز زمان رخ داده و هدفش مهیا کردن زمینه برای اعمال آیینی انسان امروز است و به صورت عمومی‌تر، ایجاد تمام اشکال کنش و فکر که توسط آن انسان خود را در جهان خویش درک می‌کند. برای ما مدرن‌ها یک اسطوره تنها یک اسطوره است؛ چرا که ما نه می‌توانیم ارتباط زیادی بین زمان و زمان تاریخ، یعنی زمانی که آن را می‌نویسیم برقرار نماییم (به کارگیری روش نقادانه) و نه می‌توانیم مکان‌های اسطوره‌ای را با فضای جغرافیایی خویش مرتبط کنیم؛ به همین دلیل است که دیگر نمی‌توان اسطوره را توضیح داد (Ricœur, 1972: 5). ریکور دربارهٔ امکان منحرف شدن اسطوره از کارکرد مطلوب و ظاهر شدن در نمودهای ویرانگر می‌گوید: «ما نمی‌توانیم به اسطوره در حدی ساده‌لوحانه برخورد کنیم. برعکس همواره باید از چشم‌اندازی نقادانه بدان

بنگریم. تنها در حدّ باز از آن خود کردن گزینشی می‌توانیم از اسطوره باخبر شویم. ما دیگر موجوداتی ابتدایی نیستیم که در پلّه آغازین اسطوره قرار گرفته باشیم. اسطوره برای ما همواره به یاری میانجی‌ها و به گونه‌ای مبهم وجود دارد... باید به شکلی انتقادی محتوای هر اسطوره را بسنجیم و نیت اصلی را که فعّالش می‌کند، بشناسیم» (ریکور، ۱۳۹۸ الف: ۱۰۱). وی در ادامه می‌گوید: «فقط آن اسطوره‌هایی اصیل هستند که بتوانند در پیکر آزادی بازتأویل شوند؛ هم آزادی شخصی و هم آزادی همگانی. شاید بهتر باشد ما این ضابطه نقّادانه را بیشتر مشخص کنیم تا فقط اسطوره‌هایی را دربر بگیرد که در افق خود آزادی انسانیت را چون یک کل جای می‌دهند» (همان: ۱۰۲). به نظر ریکور اگر ما اسطوره را به گونه‌ای لغوی تأویل کنیم، آن را بد خواهیم فهمید؛ زیرا اسطوره اساساً نمادین است (همان: ۱۰۴). توان هر اسطوره اصیل همواره مرزهای یک اجتماع خاص یا یک ملت را تعالی می‌دهد. میتوس یا اسطوره هر اجتماع، دارنده عنصری است که مرزهایش را فراتر از آنچه هست می‌برد، دارنده دنیاهای محتمل و ممکن دیگر است و من فکر می‌کنم که در این افق امکان، ما ساحت کلی و جهان‌شمول زبان نمادین و شاعرانه را کشف می‌کنیم (همان: ۱۰۷). هرمنوتیک با روح همیشگی زبان مرتبط است. مقصود از روح زبان، آرایه‌های کلامی، زینتی یا فوران احساسات سوپژکتیو نیست؛ بلکه ظرفیت زبان در گشایش دنیاهای جدید است. شعر و اسطوره نوستالژی دنیاهای فراموش شده نیستند. آن‌ها سازنده آشکارگری دنیایی بی‌سابقه‌اند، گشایشی به سوی دنیاهای ممکن که حدود موجود جهان فعلی ما را تعالی می‌بخشد (همان: ۱۰۷-۱۰۸).

ریکور به ویژگی علوی، نمادین و قدسی اسطوره باور دارد. از منظر ریکور، شرّ در تجربه بسیار مهم از امر مقدّس که تهدید به انحلال پیوند بین انسان و امر مقدّس می‌کند، ما را به شدّت از وابستگی به قدرت‌های امر مقدّس آگاه می‌کند. شرح هبوط در کتاب مقدّس حتّی اگر از سنت‌های قدیمی‌تر از مواعظ بنی اسرائیل می‌آید، معنای

خود را از تجربه گناهی می‌گیرد که خود رسیدن به تقوای یهودی است (Ricœur, 1972: 6).

اسطوره کتاب مقدس درباره حضرت آدم (ع) دو وجه دارد: هم تقدّم شرّ را می‌پذیرد (نماد آلودگی) و هم شرّ را درون آدم جای می‌دهد (نماد گناه). خدای کتاب مقدس معصوم است و انسان کتاب مقدس هم معصوم. خلقت از لحاظ خداوند و نیز از لحاظ بشر خیر است. آدمی با اراده از مقصد خیر اولیه گمراه می‌شود. اسطوره آدم (ع) اسطوره هبوط نیست؛ اسطوره گمراهی است. حضرت آدم (ع) با قبول و سوسه، شرّ را آغاز می‌کند؛ از این رو اسطوره شرّ، تاریخ را ناشی از انسانی یگانه و عملی یگانه و در نتیجه واقعه‌ای یگانه می‌داند. از نظر ریکور به همین دلیل، شرّ تاریخی است نه ساختاری و از این رو بازگشت به معصومیت امکان‌پذیر است و موعود این تاریخ را به پایان خواهد رسانید (پورحسن، ۱۳۹۲: ۱۴۷).

در تفسیر آیه ۳۲ سوره بقره: «قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا»، ملائکه‌ای که به اعمال و تسیح و تقدیس خویش می‌بالیدند، همگی به جهل و صف می‌شوند تا اینکه می‌گویند: «ما علم نداریم». در این آیه، ملائکه که اسطوره تسیح و تقدیس خداوند هستند، به جهل خویش اقرار می‌کنند (سلمی، ۱۳۸۸: ۲۳/۱)؛ اما همین اعتراف سبب می‌شود تقرّب خویش را از دست ندهند. به عبارت دیگر، واقعه‌ای که با جهل آغاز می‌شود، در نهایت به معصومیت برمی‌گردد.

«وَلَقَدْ عٰهَدْنَا اِلٰى اٰدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسٰى وَكَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا (طه: ۱۱۵). جعفر (ع) گفت: ما با آدم (ع) پیمان بستیم که به هیچ روی ما را فراموش نکند؛ لکن او فراموش کرد و به بهشت مشغول شد. پس عملی که از آن نهی شده بود، مرتکب گشت و گرفتار شد؛ زیرا نعیم او را از نظر به منعم بازداشت. پس از نعمت به بلا افتاد و از بهشت و نعیم آن رانده گشت تا بداند که نعیم واقعی همان مجاورت منعم است و نه لذّت بردن از خوردن و نوشیدن» (سلمی، ۱۳۸۸: ۴۲-۴۳/۱).

طبق این تفسیر، آدم (ع) دچار فراموشی و نسیان گردید و به آنچه نهی شده بود، پرداخت. این آغاز شرّ از منظر ریکور است؛ همان گناه اوّل که انسان مرتکب شد. بلافاصله پس از این تفسیر، از عصیان آدم و گمراهی او سخن به میان می‌آید؛ اما نکته مهم آن است که چون بهشت و نعماتش بر چشمان آدم طالع نموده بود نه بر قلب او، آدم به واسطه این گناه، دچار هجران ابدی نشد. به همین خاطر پروردگار بر او مهربانی و رحمت نمود و به فرمایش الهی «آن‌گاه پروردگارش او را برگزید و توبه‌اش را پذیرفت و هدایتش کرد» (طه: ۱۲۲). پس آدم (ع) به معصومیت خویش بازمی‌گردد و این شرّ مقدّمه رسیدن به تقوای الهی است (سلمی، ۱۳۸۸: ۴۳/۱).

شاید بتوان تنها همین دو تفسیر را به مبحث اسطوره بر مبنای نظر ریکور نسبت داد. شایان ذکر است در اینجا اسطوره را براساس آرای ریکور بیان کردیم، نه از منظر عرفان اسلامی و قرآن. فلاسفه و عرفای اسلام هیچ‌گاه به داستان‌های دینی انبیا در قرآن کریم از منظر اسطوره نگاه نکرده‌اند. با توجه به منع کلام وحی در آیه ۱۵ سوره قلم: «إِذَا تَنَلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» و آیه ۵۲ همین سوره: «وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ»، آن را ذکر الهی که مشتمل بر معانی پنهان و بطون متعدّد است، بر طریق رمز تأویل کرده‌اند. در میان متکلمان و فیلسوفان غرب، داستان‌های عهد عتیق و عهد جدید با توجه به اندیشه اسطوره، نماد و هرمنوتیک، تأویل و بازتأویل شده است. در اندیشه تأویل اسلامی، «رمز و مثال» و در اندیشه مغرب‌زمین، «نماد و اسطوره» برای تأویل داستان‌های دینی و قصص پیامبران، ساختار زبانی مورد استفاده هستند؛ با این تفاوت که رمز و مثال برای کشف و آشکار کردن سویه پنهان الفاظ است، ولی نماد و اسطوره برای آفرینندگی زبانی و واسازی تأویلی است (پورحسن، ۱۳۹۲: ۱۵۱).

## روایت و داستان

به نظر ریکور، مسئله اصلی درباره تحلیل کارکرد روایی در متن ادبی این است که کشف کنم چگونه کنش داستان گفتن می‌تواند زمان طبیعی را به زمان ویژه انسانی که

فروکاستنی به زمان ریاضی، زمان گاه‌نامه‌ای یا زمان ساعت نیست، تبدیل کند؟ چگونه روایتگری به مثابه سازنده یا ویران‌کننده سرمشق‌های قصه‌گویی، جست‌وجوی مداوم راه‌های تازه بیان زمان انسانی و تولید یا آفرینش معناست؟ این مسئله من است (ریکور، ۱۳۹۸ الف: ۷۱). ریکور معتقد است روایتگری در نهایت آشکار خواهد کرد که معنای وجود انسانی، خود چیزی روایی است (همان: ۷۲). ریکور می‌گوید: «هرمنوتیک روایت در شناخت ما از کتاب مقدس اهمیت فراوان دارد. به‌عنوان مثال، می‌توان پرسید که چرا یهودیت - مسیحیت به قطعه‌های روایی یا داستان‌ها استوار شده‌اند؟ و چگونه است که این قصه‌ها تبدیل به نمونه‌هایی هم‌ارز با قوانین، کلام‌های پیامبرانه، مزامیر و غیره شده‌اند؟ من فکر می‌کنم که هم‌ارزی حکایت‌های کتاب مقدس را شاید بتوان به یاری مفهوم بینامتنی شناخت؛ این ایده که هر متن در متنی دیگر کارایی دارد. حکایت‌های کتاب مقدس در چشم‌انداز متون دیگری معنا می‌یابند. هسته اصلی هرمنوتیک کتاب مقدس، همین پیوستگی روایتگری با رهنمودهاست» (همان: ۷۶). ساختار روایتگری نشان می‌دهد که از راه به نظم درآوردن گذشته‌مان و بازگویی و بازشماری آنچه رخ داده است، هویت می‌یابیم. تکرار حکایت‌مان، بازگویی داستانمان، بازشماری افق‌های امکاناتمان، با روشی مصمم و از سر تعهد است. از این جهت می‌توان دید که چگونه منش روایت که نگاه به گذشته است، نسبتی نزدیک با طرح‌اندازی افق‌های آینده دارد. روایت معنایی را که پیش از ما بودند، چنان حفظ می‌کند که ما معنایی پیش روی خود بیابیم. همواره در آنچه روایت می‌کنیم، نظام بیشتری نسبت به آنچه به‌راستی زیسته‌ایم وجود دارد و این افزونه روایی نظام، همخوانی و وحدت مثال‌زدنی بی‌نظیری از نیروهای آفرینشگر روایت است (همان: ۷۸-۷۷). درونی کردن زمان انسانی، مناسبتی میان حضور فراتر از زمان و به یک معنا «بی‌زمان» و به عبارتی دیگر «همه‌زمان» خداوند و وجود وابسته به زمان آدمی ایجاد می‌کند. زمان حاضر از چیزهای گذشته، حال و آینده، همه حقایقی در ذهن‌اند. جابه‌جایی زمان‌ها، به‌خصوص گذشته و آینده، کلید ارتباط هستی‌زمانمند ماست با

جاودانگی خداوند. اگر ما جاودانگی خدایی را درک یا حس می‌کنیم، از این روست که زمان در نیروی پیکربندی در دنیای کنونی، نشانی از ابدیت و جاودانگی را به همراه دارد (احمدی، ۱۳۹۸: ۶۲۹). ریکور همچون کرمُد<sup>۱</sup> (۱۹۱۹-۲۰۱۰ م) تأکید دارد که معانی در روایت‌های مقدّس پنهان بوده، فاقد شخصیت‌پردازی و ساحت زمانمند هستند (پورحسن، ۱۳۹۲: ۴۱۳). روایت، بیان مجدّد آن چیزی است که پیش‌تر بیان گردیده و تأویل مجدّد آن چیزی است که تأویل شده بود. مرجع روایت که کنش انسانی خوانده می‌شود، هرگز خام و فوری نیست؛ بلکه کنشی است که باید نمادین و بارها از نو نمادین شود. بنابراین کار روایت آن است که به‌جای نمادسازی قبلی، گونه‌ای تازه از آن را قرار دهد که استوار بر طرحی نو باشد یا بنابه مورد، نمادسازی پیشین را در نوعی جدید ادغام کند یا آن را از میان ببرد. در این مورد روایت ادبی درگیر کاربرد آفرینندهٔ زبان می‌شود (ریکور، ۱۳۹۸ الف: ۸۰) ریکور چهار خصلت بنیادین نازمانندی، رمزی بودن، مکتوم و پوشیده بودن و چندمعنایی را اساس تأملات در رویکرد هرمنوتیک روایت می‌داند (پورحسن، ۱۳۹۲: ۴۱۴).

در تاریخ اسلامی، رویکرد روایتگری و ساحت فرازمانی، تاریخی غنی و دیرینه دارد. یکی از اهداف قرآن از بیان روایت پیامبران این است که آن‌ها را از تاریخ واقعی برمی‌کند و بازیگران ماجرابی می‌کند که بیرون از زمان معین می‌گذرد و پیوسته تکرار می‌شود؛ بازیگرانی که به خواست الهی پس از تکرار نقشی واحد، پیدا و ناپیدا می‌شوند (نویا، ۱۳۷۳: ۱۴۶).

در تفسیر جعفرالصادق، پیامبران شخصیت‌های تجربه‌اند. تاریخ سیر روحانی، جانشین جهان قصص انبیا شده است. پیامبران نخستین نمونه‌های تجربهٔ عرفانی یا شخصیت‌های وجدان مذهبی یافته‌اند. در این تفسیر، درونی‌سازی شخصیت‌های نبوی آغاز می‌شود (همان: ۱۴۶-۱۴۷).

یکی از بهترین و زیباترین این تفاسیر، تأویل واقعه اسراء یا معراج در سوره نجم است، هرچند به عقیده امام (ع) مقامی که از وسع جبرئیل خارج است، چگونه می‌تواند در وصف آید (سلمی، ۱۳۸۸: ۳۸/۱):

«وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ (۱). قال جعفر: هو محل التجلی و الاستتار من قلوب اهل المعرفة. عن جعفر بن محمد فی قوله تعالی «وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ» قال: النجم محمد صلعم إذا هوی انسرح منه الأنوار. قال: النجم قلب محمد «إِذَا هَوَىٰ»، إذا انقطع عن جمیع ما سوی اللہ... قال جعفر: لا یعلم احد ما الذی رأى الا الذی أرى و الذی رأى. صار الحیب من الحیب قریبا و له نجیّا و به أنیسا. قال اللہ تعالی: تَرَفُّعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَأُ (انعام: ۸۳)» (همان).

در این تفسیر از ابتدا با نماد روبه‌رو هستیم. همه واقعه در دل پیامبر که ستاره نماد آن است، رخ می‌دهد؛ نمادی از نو بازسازی شده که حاکی از کنشی انسانی است. در دیدار محمد (ص) با پروردگارش رازی نهفته است. محبتی رازآلوده میان دو حیب که سخنانی ناگفته و مکتوم به هم می‌گویند، وجود دارد. محمد (ص) چیزی دید که غیر از او آن را ندید. جریانی اتفاق افتاد که کسی از آن اطلاعی ندارد؛ اما آنچه می‌باید، جریان پیدا کرد و آنچه می‌بایست، گفته شد. همه چیز کامل بود؛ لکن نهفتگی از بارزترین خصوصیات این اتفاق است. در این واقعه، روایت قرآن در متنی دیگر بازگو و تفسیر می‌شود. زمانی وجود ندارد، هرچند رویداد تاریخی است.

«خداوند تعالی با موسی (ع) سی روز وعده گذاشت (اعراف: ۱۴۲)؛ لکن وقتی موسی (ع) به میعاد پروردگار خویش رفت، از رسوم و حدّ بشری خارج گشت و زمانش نسبت به زمانی که برای قوم معین بود تغییر کرد؛ چراکه منازل ربوبی خارج از رسم بشری است. زمان در آنجا ابدی است. زمان موعود، جاودان است. تفسیر واقعه تاریخی کوبیدن عصای موسی به سنگ و جاری شدن چشمه‌های دوازده گانه از آن در



تفسیر که خوانش قرآن در متنی دیگر است، تبدیل به رویدادی فرازمانی می‌گردد و چشمه نماد مصادیق دیگری می‌شود (سلمی، ۱۳۸۸: ۳۰/۱).  
در تمامی این داستان‌ها که رهیافت تأویلی، اساس فهم آن‌ها قرار داده شده است، راز آلودگی، نهفتگی، چندمعنایی و فرازمانی بودن را می‌توان مشاهده کرد.

## نتیجه‌گیری

- تفسیر جعفرالصادق که از قدیم‌ترین تفاسیر عرفانی به شمار می‌آید، هرمنوتیکی عرفانی داشته، تقریباً با مبانی هرمنوتیکی ریکور مطابقت دارد.
- در این تفسیر، چندمعنایی و تأویل اساس کار را تشکیل می‌دهد و برای اولین بار در این تفسیر تأویل به کار رفته است.
- این تفسیر با چندمعنایی و چندبعدی بودن متن آغاز می‌شود. بر این اساس، ادراک و فهم قرآن برای افراد بشر متفاوت است و هرکس به قدر خویش از آن بهره می‌برد. افراد بشر براساس معرفت الهی درجه‌بندی شده‌اند.
- متن، فضای محدود تأویل‌هاست. فقط یک تأویل وجود ندارد؛ اما از سوی دیگر، تعداد بی‌پایانی از تأویل‌ها نیز وجود ندارد. برای قرآن نهایت و حد تأویل پیامبر (ص) و ائمه هستند.
- استفاده از نماد و استعاره در این تفسیر به‌وفور یافت می‌شود.
- اسطوره نزد ریکور جایگاه علوی و قدسی دارد. شاید بتوان دربارهٔ ملائکه و هبوط، بر مبنای تئوری ریکور، اسطوره را در این تفسیر یافت؛ اما بنابر تعالیم اسلام و نهی قرآن، فلاسفه و عرفای اسلام به داستان‌های دینی انبیا در قرآن کریم از منظر اسطوره نمی‌نگرند.
- روایت‌ها و داستان‌ها از قواعدی تبعیت می‌کنند که ریکور برای هرمنوتیک آن‌ها بیان کرده است و در آن‌ها راز آلودگی، نهفتگی، چندمعنایی و فرازمانی بودن را می‌توان مشاهده کرد.

— از این تفسیر، خوانش نوینی از قرآن پدید آمده که گفت‌وگو و دیالکتیکی دائمی بین مفسر و متن قرآن است. این مسئله اصلی هرمنوتیک ریکور است.

— یکی از تفاوت‌های مهم هرمنوتیک ریکور و هرمنوتیک عارفانه تفسیر جعفر الصادق این است که تمام تأویل‌ها از منظر ریکور برحق هستند؛ اما در تفسیر جعفر الصادق و سایر تفاسیر عرفانی، تنها برخی تأویل‌ها ممدوح و پسندیده‌اند.

### منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- آتش، سلیمان (۱۳۸۱)، مکتب تفسیر اشاری، ترجمه توفیق ه. سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، جلد ۱، بیروت: دارالصادر.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۴۶م)، فصوص الحکم، جلد ۱، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- احمدی، بابک (۱۳۹۸)، ساختار و تأویل متن، چ ۲۱، تهران: نشر مرکز.
- بابایی، حبیب‌الله (۱۳۹۴)، تأویل عرفانی، تفسیر باطنی، قم: بوستان کتاب.
- پورحسن، قاسم (۱۳۹۲)، هرمنوتیک تطبیقی: بررسی همانندی فلسفه تأویل در اسلام و غرب، ویراست دوم، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- خامنه‌ای، سید محمد (۱۳۸۵)، ملاصدرا هرمنوتیک و فهم کلام الهی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- خیاطیان، قدرت‌الله (۱۳۹۹)، تفسیر و تأویل در سنت اول عرفانی، سمنان: دانشگاه سمنان.
- ریکور، پل (۱۳۹۸ الف)، زندگی در دنیای متن، ترجمه بابک احمدی، چ ۱۰، تهران: نشر مرکز.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸ ب)، هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، وجود و هرمنوتیک، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، چ ۱۳، تهران: نشر مرکز.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸پ)، هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، نوشتار به مثابه مسئله‌ای پیش روی نقد ادبی و هرمنوتیک فلسفی، ترجمه بابک احمدی، مه‌ران مهاجر و محمد نبوی، چ ۱۳، تهران: نشر مرکز.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸ت)، زمان و حکایت، ترجمه مهشید نونهالی، چ ۳، تهران: نشر نی.
- سلمی، ابو‌عبدالرحمن (۱۳۸۸)، مجموعه آثار ابو‌عبدالرحمن سلمی، به کوشش نصرالله پورجوادی، جلد اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۷)، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علمی علامه طباطبایی.
- فتوحی رودمعجنی، محمود و سید امیرحسین مرتضایی (۱۴۰۰)، استعاره مفهومی و فردیت خلاق ادبی، فصلنامه مطالعات زبانی و بلاغی، شماره ۲۳، دوره ۱۲، صص ۱۷۵-۲۰۴.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۹۸۱م)، لطائف الاشارات، تحقیق ابراهیم بسیونی، چ ۳، مصر: الیهة المصرية العامة للكتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، بیروت: دارالکتب الاسلامیه.
- گلدزیهر، ایگناس (۱۳۸۳)، گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران: ققنوس.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۸)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: شرکت تعاونی کارآفرینان فرهنگ و هنر.
- میدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱)، کشف الاسرار و عده الابرار، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- نوایا، پل (۱۳۷۳)، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- Ricoeur, Paul (1972), **The symbolism of evil**, Translated by Emerson Buchman, third printing, united states of America, Boston: Beacon press.
- \_\_\_\_\_ (2016), **what is a text? Explanation and interpretation, hermeneutics and the human sciences, essay of language, action and interpretation**, edited and translated by John B. Thompson, England, Cambridge: Cambridge university press.

