

از قوس هرمنوتیکی ریکور تا نوبت‌های سه‌گانه تفسیری میبیدی در کشف الاسرار

دکتر فرزاد بالو^۱

تاریخ دریافت: ۹۵/۶/۲

تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۲۳

چکیده

براساس نظریه قوس هرمنوتیکی پل ریکور، یک مفسر در تفسیر متن سه مرحله پیش رو دارد: تبیین، فهم و به خود اختصاص دادن. مرحله «تبیین»، به بررسی ساختار لفظی متن مربوط می‌شود و در حقیقت تمهید مقدماتی است تا در مرحله «فهم» بتوان به عمق معناشناختی متن، که همانا نیت مؤلف (مؤلف ضمنی) است، پی برد؛ اما هدف نهایی تفسیر به «خود اختصاص دادن» است؛ یعنی آنجا که مفسر با نگاهی سوژکتیو و با دخیل کردن انتظارات، پسندها، و پیش‌داوری‌ها و موقعیت هرمنوتیکی خویش در خوانش نهایی، متن را از تملک مؤلف به تصاحب خویش درمی‌آورد. در سنت تفسیری ما، تفسیر کشف‌الاسرار میبیدی نیز بر سه نوبت یا مجلس استوار است. میبیدی در نوبت اول به ترجمه تحت‌اللفظی آیات می‌پردازد. در نوبت دوم به شأن نزول و اسباب نزول آیات، با توجه به احادیث و روایات، می‌پردازد تا به نوعی از نیت مؤلف (خدا) پرده بردارد؛ و سرانجام در نوبت سوم -فارغ از نظر مؤلف (خدا)- آیات را براساس بافت و تجربه عرفانی و مطابق با سنت و میراث صوفیه تفسیر می‌کند. ما در این نوشتار بی‌آنکه بخواهیم تناظر یک‌به‌یک میان قوس هرمنوتیکی ریکور و نوبت‌های سه‌گانه تفسیری میبیدی برقرار کنیم، به تحلیل رویکرد تفسیری میبیدی در پرتو قوس هرمنوتیکی ریکور می‌پردازیم.

واژگان کلیدی: ریکور، میبیدی، قوس هرمنوتیکی، کشف‌الاسرار، تفسیر

۱- مقدمه و بیان مسأله

در قلمرو تاریخ و فرهنگ اسلامی، نحله‌های مختلف تأویلی اعم از فقهی، کلامی، فلسفی، و غیره پیدا شدند. یکی از نحله‌های تأویلی که همچون اخوان‌الصفا و اسماعیلیه، رویکرد ثنویت‌گرا به حوزه فهم و قرائت شریعت دارد، عرفا و صوفیان هستند. عرفا با اصول و مبانی عرفانی، به خوانش متن قرآنی و همچنین احادیث و روایات نقل شده می‌پرداختند^(۱).

در مغرب زمین هرمنوتیک به‌منظور فهم روشمند از متون دینی پدید آمد؛ اما به‌تدریج به عنوان علمی مستقل، مورد توجه اندیشمندان و متفکران قرار گرفت به‌گونه‌ای که، گستره وسیعی اعم از متون دینی و غیردینی را تحت تأثیر خود قرار داد و نظریه‌پردازی‌های بسیاری در خصوص حدود و ثغور و چارچوب و چگونگی هرمنوتیک و فهم به انجام رسید. اما ظاهراً چنین به نظر می‌رسد که تأویل و یا تفسیر در عالم اسلام، هرگز این استقلال و اهتمام را پیدا نکرد و حتی اگر بدان‌ها پرداخته شده‌است - به تعبیر پاره‌ای از صاحب‌نظران - همواره در ذیل تفسیر قرآنی و یا تفسیر حکمی - علمی و عرفانی بوده‌است. بر همین اساس، هرمنوتیک را صرفاً با اصول و مبانی تفسیری قرآن قابل تطبیق می‌دانند (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۲۶۲). با وجود این، آنچه به غایت قابل تأمل است این واقعیت است که تأویل در تاریخ و فرهنگ اسلامی صرفاً در ذیل متون دینی - آیات و احادیث و احکام - محدود نماند، بلکه رفته‌رفته از متون دینی به متون فلسفی، عرفانی و ادبی قدم گذاشت. اگرچه در این حوزه، نظریه‌پردازی به‌طور دقیق و مشخص صورت نگرفته، «اما رویکردهای معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه به تأویل در فرهنگ و تمدن اسلامی صورت پذیرفته است» (پورحسن، ۱۳۸۴: ۲۰). در این میان، به پاره‌ای متون تأویلی و تفسیری برمی‌خوریم که فرایندی در انجام و اعمال تأویلی - تفسیری خود در پیش می‌گیرند که به طرز تأمل‌برانگیزی قابلیت طرح در کنار آرای برخی از هرمنوتیسین‌های برجسته معاصر دارد. ما در این نوشتار برآنیم تا فرایند تفسیری میبیدی در کشف/الاسرار را در پرتو قوس هرمنوتیکی ریکور مورد بازخوانی و تحلیل قرار دهیم و تشابهات و تفاوت‌های آرای تفسیری میبیدی و ریکور را برشماریم و نشان دهیم که چگونه مدل و الگویی که میبیدی در تفسیر کشف/الاسرار ارائه می‌کند می‌تواند الگویی روشمند در فهم متون - اعم از دینی و غیردینی - به شمار آید و با پاره‌ای از مفاهیم هرمنوتیک کلاسیک و مدرن غرب پهلو بزند.

۲- پیشینه تحقیق و روش پژوهش

تفسیر کشف/الاسرار به طرق مختلف مورد توجه و تحقیق پژوهشگران و محققان بوده‌است؛ ولی تاکنون پژوهشی با موضوع و رویکرد نوشتار حاضر انجام نپذیرفته‌است. از جمله نوشتارهایی که به‌طور غیرمستقیم می‌تواند در ارتباط با پژوهش حاضر قلمداد شود می‌توان برای نمونه به دو اثر ذیل اشاره کرد:

کتاب *هرمنوتیک صوفیانه* در تفسیر کشف/الاسرار اثر آنابل کیلر (۱۳۹۴) در سه بخش تدوین شده‌است. در بخش نخست، که «هرمنوتیک» نام دارد، به هرمنوتیک میبیدی در کشف/الاسرار و تفسیر عرفانی این متن پرداخته‌است. البته لازم به توضیح است که اصطلاح هرمنوتیک هم در عنوان اصلی کتاب و هم در بخش نخست به همان معنای تفسیر به‌کار رفته و کوچک‌ترین اشاره‌ای به نحله‌های هرمنوتیکی کلاسیک و مدرن نشده‌است. تفسیرهای قیاسی، مجازی، و تمثیلی از دیگر مطالب این بخش است. «پیدایش عرفان عاشقانه در خراسان»، «آفرینش»، «عهد الست»، «مراحل سیر در طریق معنوی» و «کلام عرفانی و راه عشق» از جمله مطالب بخش دوم با عنوان «تعالیم عرفانی» است. «تفسیر عرفانی میبیدی از داستان‌های پیامبران» عنوان بخش سوم این اثر است. همچنین سوسن جبری (۱۳۸۸)، به دنبال پاسخ به این پرسش برآمده‌است که چرا گاه در یک متن ادبی منثور، مانند نثر تفسیر عرفانی در نوبت سوم کشف/الاسرار به انواع نثر با ویژگی‌های زبانی متفاوت روبه‌رو هستیم و دلایل وجود تنوع موضوعی و زبانی در یک متن کدام است؟

ما در این نوشتار، ابتدا به طرح و شرح قوس هرمنوتیکی (تبیین، فهم، به خود تخصیص دادن) ریکور می‌پردازیم. آنگاه براساس مؤلفه‌های آن، به تحلیل آرای تفسیری میبیدی در کشف/الاسرار با ذکر نمونه‌هایی از آنها در نوبت اول و دوم و سوم می‌پردازیم.

۳- نظریه هرمنوتیکی ریکور

در قرن بیستم و در پرتو مطالعات و تأملات اندیشمندانی چون نیچه، هایدگر، گادامر، و ریکور، دانش هرمنوتیک تحولات تازه‌ای را تجربه کرد و رویکرد نوینی را به نمایش گذاشت. در این دوره، به جای تلاش برای روشمندسازی فهم، بحث از ماهیت فهم به میان آمد. دیگر برای فیلسوفانی چون هایدگر و گادامر دغدغه‌ای به نام «فهم نهایی» و مؤلفه‌ای تحت عنوان «نیت مؤلف» مطرح نبود. امتزاج افق مخاطب و متن واقعه فهم را رقم زد. از این جریان

هرمنوتیکی به هرمنوتیک فلسفی یا هرمنوتیک مخاطب‌محور تعبیر می‌شود. اگرچه در تقسیم‌بندی‌های رایج، غالباً پل ریکور را در زمره جریان هرمنوتیک فلسفی طبقه‌بندی می‌کنند و پس از گادامر، وی را برجسته‌ترین نظریه‌پرداز هرمنوتیک فلسفی به شمار می‌آورند؛ اما حقیقت امر این است که آرای ریکور، علی‌رغم مشابهت‌ها، تفاوت‌های جدی نیز با آرای هایدگر و گادامر دارد و توانسته است دست‌آوردهای تازه‌ای نیز در حوزه خوانش متن عرضه کند. هایدگر در هرمنوتیک فلسفی به دنبال درک معنای هستی از طریق پدیدارشناسی دازاین بود و گادامر نیز هرمنوتیک خویش را در محدوده هستی‌شناسی فهم و شرایط وجودی آن دنبال کرد. این دو هیچ‌یک به سطح معناشناسی وارد نشدند؛ اما ریکور موفق شده قلمروی هرمنوتیک را از درک معنای هستی و هستی‌شناسی فهم، به سطح مباحث معناشناختی و روش‌شناختی سوق دهد.

ریکور با تفکیک میان دیسکورس^۱ گفتاری و دیسکورس نوشتاری معتقد است^(۲) که در موقعیت مکالمه و گفت‌وگو، شاخصه‌های گوناگون مربوط به ذهنیت و شخصیت مؤلف مشخص است. در نتیجه، نیت ذهنی گوینده و معنای سخن هم‌پوشانی پیدا می‌کند. به نحوی که، فهم منظور گوینده و فهم معنای سخن او یک چیز می‌شود؛ اما در سخن مکتوب، دیگر نیت مؤلف و معنا یکی نخواهند بود. این جدایی معنای زبانی متن و نیت ذهنی مؤلف به مفهوم نوشته، دلالتی تعیین‌کننده می‌بخشد که از تثبیت صرف سخن شفاهی فراتر می‌رود. نوشته، مترادف استقلال معنایی متن می‌شود و این خود نتیجه گسست نیت ذهنی مؤلف از معنای زبانی متن و یا جدایی منظور مؤلف از معنای متن است. تفسیر با همین مفهوم استقلال آغاز می‌شود (ریکور، ۱۳۸۶: ۲۴۵). به تعبیر دیگر، نوشتار، ریشه داشتن ارجاع در موقعیت مکالمه را متلاشی می‌کند (همان: ۲۵۲). اما تأویل در نظر ریکور «فعالیتی فکری است که مبتنی است بر رمزگشایی معنای پنهان در معنای ظاهری و آشکار ساختن سطوح دلالت ضمنی در دلالت‌های تحت‌اللفظی» (همان: ۱۲۴).

استقلال معنایی متن از قصد مؤلف و گسست پیوند میان متن و زمینه پیدایش^۲، تمایز نهادن میان معنا^۳ و محکی و مفاد^۴، نگرش کل‌گرایانه^۵، وابستگی شیوه کلیت و اصل و فرع آن

-
1. discourse
 2. context
 3. sense
 4. reference
 5. holistic

به حدس مفسر، به خود اختصاص دادن^۱ متن به عنوان مرحله پایانی تفسیر، همه از ویژگی‌های آرای هرمنوتیکی ریکور به حساب می‌آیند. ما در اینجا برای پرهیز از بحث‌های جانبی به طور خاص به قوس هرمنوتیکی در نظریه تفسیری ریکور می‌پردازیم.

۳-۱- قوس هرمنوتیکی ریکور

فرایند تفسیر متن در نگاه ریکور مشتمل بر سه عنصر تبیین^۲، فهم^۳، و به خود اختصاص دادن، استوار است. ریکور این فرایند را قوس هرمنوتیکی^۴ می‌نامد. آغاز این قوس تبیین ساختار لفظی متن است که ریکور آن را فهم سطحی متن می‌خواند. سپس، مرحله فهم است که بدان وسیله، عمق معناشناختی متن حاصل می‌شود. مرحله نهایی قوس، به خود اختصاص دادن است که حکم هدف تفسیر متن را دارد. ریکور قوس هرمنوتیکی خود را شبیه پلی می‌داند که ابتدای آن (تبیین) و انتهای پل (به خود اختصاص دادن) است. در واقع، قوس هرمنوتیک ریکور در برابر حلقه هرمنوتیک^۵ گادامر قرار دارد. هرمنوتیک فلسفی هیدگر و گادامر آغاز و پایان عمل فهم متن و هر تجربه هرمنوتیکی دیگر را خود مفسر می‌داند. فهم متن از مفسر آغاز، و به وی ختم می‌شود. شکل‌گیری معنای متن در یک روند رفت و برگشتی میان افق معنایی مفسر و متن حاصل می‌شود. به تعبیر گادامر، گفت‌وگوی دیالکتیکی مفسر و متن است که به فهم متن می‌انجامد. چنین نیست که مفسر از متن بپرسد، بلکه متن نیز مفسر را مورد سؤال قرار می‌دهد. فرایند فهم عبارت است از حرکت دوری که آغاز آن مفسر و پیش‌دانسته‌های وی و پایان آن توافق و امتزاج افق معنایی مفسر و متن^۶ است. درحالی‌که ریکور فرایند فهم را مسیری غیرحلقوی دانسته، آن را عبور از مراحل متوالی که از معنای سطحی آغاز می‌شود و به عمق معناشناختی متن سوق می‌یابد، می‌شمرد و سرانجام در تعامل با مفسر قرار می‌گیرد و امکان و جوی خاص را برای وی فراهم می‌آورد و او را به فهمی متفاوت از خویش منتهی می‌سازد (واعظی، ۱۳۸۵: ۳۶۷-۳۸۶).

-
1. appropriation
 2. explanation
 3. understanding
 4. hermeneutical arc
 5. hermeneutical circle
 6. fusion of horizons

۳-۱-۱- تبیین

اولین مرحله در قوس هرمنوتیکی ریکور مفهوم «تبیین» است که تحت تأثیر مستقیم مکتب ساختارگرایی است. بر همین اساس، ریکور تصریح می‌کند که از تحلیل ساختارگرایانه متون به وسیله ساختارگرایان دو چیز را فرا گرفته‌است: «۱- روش تبیین ابعاد افقی متن، که به بررسی عناصر و اجزای نحوی^۱ و معناشناختی و روابطی که به شکل‌گیری متن می‌انجامد، می‌پردازد. ۲- روش تبیین طولی و سلسله‌مراتبی متن، که به بررسی روابط بین افعال زبانی آمیخته با متن می‌پردازد» (حسنی، ۱۳۹۳: ۱۸۳). از این‌رو، «تبیین» در هرمنوتیک ریکور، ناظر به بُعد زبان‌شناسانه و بررسی نظام واژگان و ساختار زبانی حاکم بر متن است. اگر بخواهیم نخستین مواجهه مفسر با متن را بازسازی کنیم، هر تفسیر چنان‌که در همه سنت‌های هرمنوتیکی معمول است- با حدس و پیشگویی شروع می‌گردد. پس از حدس و پیشگویی اولیه، نوبت به تبیین می‌رسد تا به بررسی اجزای درونی و ساختار زبانی متن بپردازد و به نوعی حدس و پیشگویی اولیه را مورد محک و آزمون قرار دهد (Rogers, 1994: 146). نکته‌ای که ذکر آن در اینجا به ادامه بحث و تجزیه و تحلیل عمیق‌تر قوس هرمنوتیکی ریکور کمک می‌کند، اشاره به این مهم است که ریکور، علاوه بر فلسفه هایدگری و زبان‌شناسی سوسوری، از فیلسوفان زبانی چون آستین و سرل بهره می‌گیرد. چنان‌که سه مرحله تفسیری او (تبیین، فهم، و به خود اختصاص دادن) متناظر با نظریه فعل‌گفتاری (سه لایه معنایی فعل بیانی متن^۲)، فعل حین بیانی متن^۳، و فعل از طریق بیانی متن^۴ آستین و سرل تکوین پیدا می‌کند (Ricoeur, 1988: 143). در لایه اول معنای فعل بیانی متن -جایی که عمل گفتن در جمله و ساختار لفظی آن ظاهر می‌شود- عمل تبیین صورت می‌گیرد تا مفسر با ارائه معنایی منسجم و مشخص از متن، به تأیید یا تصحیح و تنقیح داوری یا حدس اولیه بپردازد. «ایده خواندن نشانه‌ها اساسی‌ترین قانون هرمنوتیکی است که تحت تأثیر رویکرد پدیدارشناسیک انجام می‌پذیرد» (Kaplan, 2013:19).

-
1. syntactic
 2. locutionary act
 3. illocutionary act
 4. perlocutionary act

۳-۱-۲- فهم

در مرحله فهم، با لایه دوم یا افعال حین بیانی (کاری که در حین سخن گفتن در پی افاده آن هستیم: خواهش کردن، امر کردن، تهدید کردن، و وعده دادن) مواجه هستیم؛ یعنی با نگاه کل‌گرایانه از یک‌سو و تجزیه و تحلیل نحوی و نشانه‌های زبان‌شناختی متن که پیش‌تر در مرحله تبیین صورت گرفته‌است. اینک در پی فهم مراد و مقصودی هستیم که مؤلف (مؤلف ضمنی) از چیدمان متن داشته‌است. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، ریکور با تمایز میان دیسکورس گفتار و دیسکورس نوشتار نظریه تفسیری خود را بر پایه دیسکورس نوشتار بنیان گذاشت، چراکه در نظر او، در دیسکورس گفتاری نیت گوینده با توجه به موقعیت و شرایط گفت‌وگو با گفتار او مطابقت دارد. از این رو، صرفاً در دیسکورس نوشتاری است که معنای متن بسی فراتر از قصد و نیت مؤلف می‌رود (Ibid: 32). «مفهوم جهان متن در آثار ریکور از نتایج همین استقلال متن از مؤلف برخاسته است. البته که «جهان متن» با دنیای خواننده و دنیای مؤلف رابطه دارد؛ اما آنچه تعیین‌کننده است، نه این مناسبت، بل حدود جهانی متن است» (احمدی، ۱۳۸۶: ۶۲۶). در نظر ریکور، متن مستقل از مؤلف و خواننده حضور و ظهور دارد. در اینجا خوانش به معنای توانایی رمزگشایی و رمزخوانی نشان‌های متن از جانب فرامتن است و این یعنی «متن محوری» نه خواننده‌محوری یا مؤلف‌محوری. به عبارت دیگر، متن و نشان‌های متن است که در نهایت نوع خوانش را مشخص و معین می‌کند (سلیه، ۱۳۸۲: ۷۲). این امر به این معنا نیست که ریکور توجهی به جایگاه مؤلف در آفرینش یک متن نداشته باشد. او با تفکیک میان مؤلف ضمنی و مؤلف واقعی، برخلاف هرمنوتیک کلاسیک، به دنبال کشف و آشکار کردن قصد و مراد مؤلف واقعی نیست، بلکه بی‌آنکه همچون شلایرماخر و دیلتای در پی بازسازی و بازخوانی نیت مؤلف از آفرینش متن باشد با رویکردی ابژکتیو و عینی‌گرا، نگاهش را به ساختار زبانی و سبکی متن معطوف می‌سازد. کشف و شناخت ساختار زبانی (صرفی، نحوی، و سبکی متن)، در واقع وصول به نیت مؤلف است؛ اما مؤلفی که ریکور از آن به مؤلف ضمنی تعبیر می‌کند و همزمان با تکوین ساختار زبانی متن حضور پیدا می‌کند. بنابراین، ریکور افزون بر رویکرد تبیینی به متن که محصول نگاه زبان‌شناختی و نشانه‌شناختی به متن (روش تفسیری ساختارگرایانه) است، رویکرد تفهیمی به متن را نیز لازم می‌داند. «ریکور در نظریه تفسیری خود می‌خواهد تقسیم‌بندی دوگانه دیلتای از تبیین (توضیح) و فهم را به صورتی دیالکتیک در هم ادغام کند» (مالری و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۳۹). ریکور در رسالت هرمنوتیک،

خاستگاه تاریخی جدایی تبیین و فهم را در تمامی آثار دیلتای با عنوان تقابل میان تبیین طبیعت و فهم تاریخ به پیش می‌کشاند (ریکور، ۱۳۸۶: ۲۷۰). او برخلاف نظر دیلتای و هایدگر که تبیین را به قلمرو علوم تجربی محدود می‌کردند، بر این عقیده است که تبیین می‌تواند در قلمرو علوم انسانی نیز مورد استفاده قرار گیرد و عینیت آن را ضمانت بخشد. به تعبیر دیگر، وی مدخل ورود به فهم را تبیین ساختارگرایانه از متن می‌داند.

۳-۱-۳- به خود اختصاص دادن

آمیزه تبیین و فهم به مقوله فهم و تفسیر وجهی معرفت‌شناسیک 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. به تعبیر دیگر، خواننده خود را به متن عرضه می‌کند و متن افق تازه‌ای پیش روی خواننده می‌نهد، چراکه 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). ریکور در هرمنوتیک وجود تصریح کرده‌است که همواره در چنین سودایی به سر می‌برده تا طرحی برای هستی‌شناسی فهم ارائه دهد که تفکر را به سطح هستی‌شناسی برساند. او می‌کوشید تا چنین کاری را در مراتب و مدارج گوناگون و با پیگیری پژوهش‌های متوالی در معناشناسی و سپس، در تفکر صورت دهد (ریکور، ۱۳۷۷: ۱۱۹). ریکور با افزودن مرحله‌ای به نام اختصاص دادن در نظریه تفسیرش، بر فراز ساختارگرایی می‌ایستد. به باور ساختارگرایان، چون متن از مؤلف و مفسر جداست می‌توان آن را موضوعی مطلق تصور کرد. از نظر آنان متن ساختاری دارد که قوانین خاصی بر آن حاکم است و می‌توان آن را به صورت عینی مورد مطالعه قرار داد. ریکور این نوع نگاه به متن را «ایدئولوژی متن مطلق» نامید (کوزنزهوی، ۱۳۸۵: ۲۰۴). او چنین رویکرد ابژکتیوی صرف را همچون کار به روی یک جسد تعبیر می‌کند و نقش سوژکتیو را در نظریه خویش برجسته می‌کند. ریکور «در نتیجه رویارویی با ساختارگرایی است که یک نظریه معنایی و ارتباطی از زبان

ارائه می‌دهد» (Kaplan, 2013: 29). نقش سوژکتیو این امکان را فراهم می‌سازد تا مخاطب متن را به خود اختصاص دهد. به تعبیر دیگر، دو مرحله پیشین، «صرفاً پله‌ای تجریدی 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). بنابراین، ریکور از یک سو یا ساختارگرایان فرانسوی همسویی می‌کند که متن چون ساختاری است که قوانین خاص خود را دارد و می‌توان آن را به گونه‌ای ابژکتیو (عینی) بررسی کرد (مرحله تبیین و فهم)، و در همین حد باقی نمی‌ماند، بلکه بر این باور است که انتظارات، پسندها، و پیش داوری‌ها نیز در خوانش نهایی از متن دخیل‌اند. مقوله‌ای که از آن به خود تخصیص دادن تعبیر می‌کند. در نظر وی، رویکرد ابژکتیو و سوژکتیو به نوعی متقابل یکدیگر را تقویت می‌کنند و ذهنیت مفسر باید با همه پیش فرض‌هایش، با رویکرد ابژکتیو و ساختاری تعدیل شود (همان: ۲۵-۲۶).

اینجا یکی از مفاهیم مهم در نظریه هرمنوتیکی ریکور؛ یعنی مفهوم فاصله زمانی شکل می‌گیرد. فاصله زمانی به مدت زمانی می‌گویند که بین آفرینش اولیه اثر و مفسر یا مفسران آن گذشته است. فاصله‌ای که موجب ایجاد سنت تفسیری، با توجه به پیش فرض‌های مخاطبان و موقعیت‌های هرمنوتیکی‌شان می‌گردد. بر این اساس، متن نوشتاری در مقایسه با متن گفتاری از قصد و نیت مؤلف فاصله می‌گیرد و خود را به نوعی در تملک مخاطبان در هر عصر و نسلی قرار می‌دهد، زیرا متن نوشتاری می‌تواند زمینه‌زدایی شود و فارغ از شرایط اجتماعی و تاریخی مؤلف، مخاطبان متنوع و متعدد داشته باشد. در نظر ریکور، ما شاهد «دیالکتیکی هستیم میان رویداد و معنا از یک طرف و دیالکتیکی میان تملک و فاصله از طرف دیگر [...] تفسیر، فهمی فلسفی است که هیچ چیز دیگری جز تلاش در جهت ایجاد بیگانگی و فاصله سازنده نیست» (Kristensson Uggla, 2010: 49-50). از نظر ریکور، دیسکورس نوشتاری فاصله‌ای انتقادی بین خواننده و ابزار تولید متن ایجاد می‌کند. این فاصله که یک فاصله تاریخی است، به خود-فهمی خواننده به مثابه یک انسان کمک می‌کند، زیرا تاریخی بودن مشخصه خاص انسان است. پس کار متن، طرح افکندن جهانی است که انسان به واسطه خوانش صحیح آن جهان، به فهمی از خود می‌رسد. این خوانش صحیح خوانشی هرمنوتیکی و این نحو خاص از خود-فهمی واسطه سوژکتیویته عقیم خود و ابژکتیویته دور از دسترس جهان است (نک. داونهاور و پلاور، ۱۳۹۴). بنابراین، تأویل در هرمنوتیک ریکور به ترتیب

شامل مراحل تبیین، فهم، و خویشتن فهمی می‌شود و می‌توان گفت «کنش خواندن در نهایت، جمع‌بندی فعالیت‌های بسیار است، که از تفسیر ساده جمله‌ها در ساخت نحوی و معناشناسانه آنها، تا ادراک کار یک مؤلف در تمامیت زنده آن را در بر می‌گیرد» (ریکور، ۱۳۸۶: ۲۴).

۴- ابوالفضل میبیدی و تفسیر کشف‌الاسرار

تفسیر کشف‌الاسرار اثر یکی از صوفیان به نام ابوالفضل رشیدالدین بن ابی سعید احمد بن محمد بن محمود میبیدی از عرفا و مؤلفان نیمه اول قرن ششم هجری است. میبیدی تألیف آن را در اوایل سال پانصد و بیست قمری آغاز کرد. در حقیقت وی تفسیر موجزتر و کوتاه‌تر خواجه عبدالله انصاری را مبنای نگارش تفسیر ده‌جلدی خود قرار داد (صفا، ۱۳۶۹: ۲/۲ و نک. میبیدی، ۱۳۷۱: ۱/۱).

در باب اهمیت و جایگاه تفسیر کشف‌الاسرار، همین بس که از جهت قدمت، گستردگی، و نثر جایگاه برجسته‌ای در میان تفاسیر قرآنی دارد. در ساختار کشف‌الاسرار، نویسنده با توجه به موضوع، ابتدا مطلب را با تحدیدیه شروع می‌کند یا مطلبی مناسب سخن می‌آورد. سپس، موضوع اصلی متن را ابتدا از دیدگاه شریعت با نثر علمی تفسیر می‌کند و پس از آن، از دیدگاه طریقت موضوع را بررسی می‌نماید و با زبانی ساده، مباحث تعلیمی-اخلاقی را بیان می‌کند. در ادامه مطلب، به زبان پیچیده نثر رمزآلود از دیدگاه عرفان نظری به بیان موضوع می‌پردازد. اگر به سبب نگرش خاص به موضوع، مطلب گنجایش بسط بیشتری داشته باشد، از دیدگاه عرفان عاشقانه به زبان نثر غزل‌گونه آن را بسط می‌دهد و در نهایت با چند جمله از نوع نثر توصیف شهودی آن را به پایان می‌برد. از لحاظ معنایی نیز از بیان معنایی ساده شروع می‌کند و تا بیان پیچیده‌ترین معانی پیش می‌رود. (جبری، ۱۳۸۸: ۷۷-۷۹).

۴-۱- قوس هرمنوتیکی در تفسیر کشف‌الاسرار

میبیدی تفسیر کشف‌الاسرار را در طرحی تازه و بدیعی ارائه می‌کند که تا پیش از وی سابقه نداشته. وی در تفسیر آیات، آنها را به سه نوبت یا مجلس تقسیم کرده است. میبیدی در سه مرحله، از سطح تا عمق معناشناختی آیات، پیش می‌رود: «شرط ما در این کتاب این است که مجلس‌ها سازیم در آیات قرآن بر ولا، و در هر مجلس سه نوبت سخن گوئیم اول: پارسی ظاهر، بر وجهی که هم اشارت به معنی دارد و هم در عبارت غایت ایجاز بود. دیگر نوبت: تفسیر گوئیم بر وجوه معانی قرات مشهوره، و سبب نزول، و بیان احکام، و ذکر اخبار و آثار، و

نوادری که تعلق بآیت دارد و وجوه و نظایر و ما یجری مجراه. سه نوبت دیگر: رموز عارفان و اشارت صوفیان، و لطائف مذکران» (میبدی، ۱۳۷۱: ۳/۱).

۴-۱-۱- نوبت الاولی

میبدی در نوبت الاولی (نوبت اول) تنها به ترجمه صرف آیات به زبان پارسی اکتفا می‌کند و حتی المقدور در امر ترجمه امانت را رعایت می‌کند. در این بخش، لغات و ترکیبات فارسی با سلاست و روانی به کار رفته‌اند. میبدی معادل‌های فارسی زیبا و مناسب در مقابل کلمات عربی وضع کرده‌است؛ به گونه‌ای که در اولین گام، ترجمه تحت‌اللفظی از زبان مبدأ (عربی) به زبان مقصد (فارسی) به مطلوب‌ترین شکلی صورت گرفته‌است. پالمر در کتاب علم هرمنوتیک سه وجه معنایی برای هرمنوتیک برمی‌شمرد که در لفظ هرمنوتیک و هرمینیا مضموم است و ترجمه کردن از زبانی بیگانه یکی از آنهاست. ۱- بیان کردن کلمات با صدای بلند؛ یعنی «گفتن»؛ ۲- توضیح دادن، همچون تبیین موقعیتی؛ ۳- ترجمه کردن، همچون ترجمه کردن از زبانی بیگانه» (پالمر، ۱۳۸۴: ۲۰-۲۱). می‌توان نتیجه گرفت که لفظ هرمنوتیک به سه چیز نسبتاً متفاوت؛ یعنی گفتن و بازگویی شفاهی، توضیح و تبیین قابل فهم، و ترجمه از زبانی دیگر اشاره دارد.

۴-۱-۲- نوبت الثانی

در نوبت الثانی، میبدی به شیوه مألوف و متعارف مفسران آن روزگار سعی کرده‌است در تفسیر قرآن به شأن نزول، بیان احکام، ذکر اخبار و آثار و نوادر پردازد که به نوعی در ذیل آیه یا آیات مربوطه آمده‌اند. حدیث و سنت و آنچه عقیده اهل ظاهر و شریعت است مبنای کار او قرار می‌گیرد. زبان تفسیری در این بخش، در آمدوشدی میان زبان علمی و زبان متعارف به کار می‌رود و جنبه اطلاع‌رسانی و ارتباطی دارد و به سهولت قابل درک است. از همین رو، در این بخش هنرورزی‌های ادبی و فنی به ندرت دیده می‌شود.

چنان‌که از کتب تواریخ قرآن برمی‌آید، قرآن مجید در ظرف بیست و سه سال به دنبال یک سلسله سؤال‌ها و پرسش‌ها و یا واقعه‌ها و رویدادها، نازل شده و برخلاف نزول سایر کتب آسمانی که یکجا نازل شده‌اند، به صورت یک آیه، یا دو آیه، یا بیشتر و کمتر براساس شرایط و اوضاع نازل می‌گردیده‌است. از این جهت است که مفاهیمی چون شأن نزول و

اسباب نزول اهمیت می‌یابند. شأن نزول؛ یعنی دانستن موجبات نزول آیات قرآنی که براساس مراحل نزول تدریجی؛ به صورت تدریجی و در مناسبت‌های گوناگون نازل گردیده‌اند. اگرچه میان شأن نزول و اسباب النزول فرق چندانی قائل نمی‌شوند؛ اما درست این است که «شأن نزول اعم از سبب نزول است. هرگاه به مناسبت جریانی درباره شخص و یا حادثه‌ای، خواه در گذشته یا حال یا آینده و یا درباره فرض احکام، آیه یا آیاتی نازل شود همه این موارد را شأن نزول آن آیات می‌گویند. مثلاً، می‌گویند که فلان آیه درباره عصمت انبیا یا عصمت ملائکه یا حضرت ابراهیم یا نوح یا آدم نازل شده‌است که تمامی اینها را شأن نزول آیه می‌گویند؛ اما سبب نزول، حادثه یا پیشامدی است که متعاقب آن، آیه یا آیاتی نازل می‌شود و به عبارت دیگر، آن پیشامد باعث و موجب نزول می‌شود. لذا سبب اخص است و شأن اعم» (معرفت، ۱۳۸۷: ۴۷). اما گفتمنی است که شأن نزول آیات، بالاخص آنچه مربوط به سرگذشت پیشینیان است و به آن علم آثار و اخبار می‌گویند اهمیت تفسیری بسیار زیادی دارند: مثلاً در قرآن آمده‌است: «وَ عَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحَّبَتْ وَ ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ أَنْفُسُهُمْ؛ این سه نفری که به جهاد نرفتند، زمین بر آنها ضیق شد. جانشان بر خودشان ضیق شد و تصور کردند که پناهگاهی جز خداوند ندارند. به سوی خدا برگشتند و خداوند توبه آنها را پذیرفت» (قرآن، توبه/ ۱۱۸). در اینجا شأن نزول، روشن می‌کند که این سه نفر چه کسانی هستند؟ به کدام جهاد نرفتند؟ عذرشان چه بود؟ برخورد جامعه با اینها چگونه بود و چگونه توبه کردند و خدا توبه اینها را پذیرفت؟ به طور کلی، شأن نزول یعنی آنچه که از رسول خدا (ص)، درباره مجملات و مبهمات قرآن نقل شده‌است و باید در تفسیر آیات، به آن احادیث صحیح مراجعه کرد. اگرچه قرآن ویژگی‌های عام و منطقی دارد که خاص و مقید آن در روایات آمده‌است؛ ولی با مراجعه به احادیث صحیح می‌توان به فهم قرآن دست یافت. به تعبیر دیگر، برای دانستن معنی و تفسیر کامل هر آیه باید به شأن نزول آن مراجعه کرد. بنابراین در نوبت دوم، تأکید عمده میبیدی همانند مفسران همعصر و پیشین اشاره به شأن نزول و اسباب نزول آیات است؛ یعنی به جای آنکه آیه یا آیات را با مبانی فکری و معاییر زمانه خود بسنجد، به اعماق تاریخ می‌رود و به‌ویژه دوران بیست‌وسه ساله‌ای که قرآن بر پیامبر نازل می‌شده، تا چرایی و چیستی آیات نازل شده را دریابد. پر واضح است، مفسر با رجوع به اخبار و احادیثی که در ذیل هر آیه آورده شده، به نوعی به طور خاص و مقید در پی ارائه تفسیری عینی از آیه است که همانا مراد مؤلف (خداوند) از نزول آن چه بوده‌است. از این

رو، در نوبت دوم، دغدغه مفسر (میبدی) به نوعی وصول به نیت مؤلف است. همان‌طور که پیشتر گفتیم، ریکور هم از تلفیقی که میان گام اول (تبیین) و گام دوم (فهم) قوس هرمنوتیکی انجام می‌دهد، در پی وصول به نیت مؤلف است؛ اما نه با بازسازی تاریخی و نه نیت مؤلف واقعی، بلکه مقصود وی نیل به نیت مؤلف ضمنی است که با تأمل در ساختار لفظی و عناصر صرفی و نحوی موجود در متن این هدف تحقق می‌پذیرد. در نوبت دوم و به طور کلی آنجا که در تفسیر آیات به شأن نزول و اسباب نزول مبادرت می‌شود، مراد اصلی وصول به نیت مؤلف واقعی (در اینجا خداوند) است. در واقع در نوبت دوم، سازوکاری که میبدی دنبال می‌کند، او را به هرمنوتیک‌های کلاسیک؛ یعنی شلایرماخر و به‌ویژه دیلتای نزدیک می‌کند. اگرچه بنیاد هرمنوتیک کلاسیک متون انسانی هستند اما در هر صورت یک دغدغه مشترک دنبال می‌شود و آن هم رسیدن به نیت مؤلف است. برای نمونه، در هرمنوتیک دیلتای، مفسر به هیچ‌وجه ذهنیت خود را به متن تحمیل نمی‌کند، بلکه سعی می‌کند با جایگزینی و بازسازی، فاصله تاریخی بین خود و متن را در هم شکسته و فضای تاریخی متن را در خود ایجاد کند تا بتواند به نیت و قصد مؤلف راه یابد. دیلتای معتقد است «با شناخت خود و جایگزینی خود در وضعیت تاریخی موضوع مورد نظر می‌توان پدیدآورنده آن موضوع را هم شناخت و به درک و فهمی همانند او در آفرینش و تألیف آن موضوع دست یافت» (Muller, 2006: 159-161) و (Gadamer, 2004:159). مراد از جایگزینی^۱ در نزد دیلتای این است که با همدلی خود را جایگزین مؤلف با تمام شرایط زمانی و مکانی تاریخی او قرار دهیم تا بتوانیم قصد و نیت او را دریابیم و همان‌طور که او می‌فهمید، بفهمیم. از این رو، مفسر باید با مؤلف به هم‌زمانی برسد؛ یعنی مفسر باید خود را هم‌عصر مؤلف کند، نه آنکه مؤلف را هم‌عصر خود سازد.

۴-۱-۳- نوبت الثالثه

اما در نوبت الثالثه، میبدی به بیان رمزها و اشارات عرفانی و نکات لطیف و ظریف و دقیقی می‌پردازد که از روح و درون عبارات برگرفته شده و غالباً ناظر به عقیده و احوال اهل طریقت است. در این بخش، از دیدگاه‌های متفاوت اهل طریقت، چون اهل زهد، اهل عشق، و اهل سکر به تناسب سخن به میان می‌آید. میبدی در طرحی تازه، و با استفاده از

1. transposition

تفسیر منسوب به امام جعفر صادق(ع)، تفسیر ابن عطاء، المجالس، سوانح العشاق، رساله عینیه احمد غزالی و روح الارواح احمد سمعانی، به تفسیر عرفانی آیات قرآن می‌پردازد. همچنین ذکر حکایت و احوال و کرامات صوفیه در نوبت سوم، آثار سنایی و عطار و مولانا را به خاطر می‌آورد. این بخش در مقایسه با نوبت دوم جنبه هنری و ادبی زبان برجستگی خاصی پیدا می‌کند. لازم به ذکر است که نوبت سوم، که بر بنیادی عرفانی و نظام فکری اهل طریقت استوار است، در آن زمان وجود چنین تفسیری خلاف آمد عادت محسوب می‌شده است.

میبیدی نثری که برای تفسیر ظاهری و متعارف از قرآن به کار می‌برد (نوبت اولی و الثانی) نثری ساده، روشن، و بدون پیچیدگی تصویری یا معنایی است؛ اما وقتی که به نوبت سوم و تفسیر عرفانی می‌رسیم، نثری سرشار از تصاویر، موسیقی و معانی و مفاهیم پیچیده و عمیق می‌شویم. به تعبیر دیگر، میبیدی در نوبت سوم از زبان و بیانی متفاوت و خاص بهره می‌برد که پل نو یا برای این زبان سه ویژگی برمی‌شمرد: واژگان نو، روح و اندیشه‌ای که تحلیل‌گر وجود یا هستی است و زبان تازه‌ای که بیان‌کننده خاص در اسلام است (نویا، ۱۳۷۳: ۸). به طور کلی، تاویلات بکر و تازه از سوی عرفا و صوفیه محصول همین زبان و اندیشه نو و هستی‌شناختی است که بخش قابل‌توجهی از قرائت‌های دینی را به خود اختصاص داده است. از همین رو بود که رفته‌رفته علمی به نام علم مستنبطات سر برآورد که در باب دریافت درست قرآن و حدیث به شیوه عرفا و صوفیان اظهار نظر می‌کرد: «شیخ گفت: اگر بپرسند که معنای درست مستنبطات چیست؟ باید گفت روش درک اهل فهم از کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) و رفتاری هماهنگ با آنها از جهت ظاهر و باطن است» (سراج، ۱۳۸۲: ۱۵۳)^(۳).

با کشف و شهود راه عبور از کثرت و تأویل آن به وحدت هموار می‌شود؛ اما از آنجا که در سنت عرفانی، تأویل وقف حال است (لازم به توضیح است به خود اختصاص دادن ریکوری با چنین وصفی از تأویل به بهترین وجهی امکان ظهور و بروز پیدا می‌کند) و هر عارفی با توجه به سعه وجودی و مرتبه کمالی خود، به بطنی از بطون حقیقت دست می‌یابد. پر واضح است که اختلافی در مستنبطات اهل حقیقت پیش آید. ابونصر سراج در *اللمع* در پاسخ به دریافت‌های چندگانه هر عارف با توجه به حال (موقعیت هرمنوتیکی) که در آن به سر می‌برد، اینچنین می‌نویسد:

بدان که صاحب‌دلان و ارباب قلوب نیز در فهم حالت‌ها و دانش‌ها و حقیقت‌های تصوف، استنباط‌های خاص دارند. گاه از ظاهر قرآن و اخبار، معناهای نازک پنهانی و گفته‌های

استوار دانشی و رازهای گنج‌آمیز درمی‌یابند. ما خوشه‌ای از خرمن آنها را می‌آوریم - اگر خدا بخواهد - صاحب‌دلان نیز دریافته‌های چندگانه‌ای، همچون اصحاب ظاهر دارند؛ جز اینکه اهل ظاهر تفاوت ادراک‌هایشان در «حکم» غلط و خطا بدانان می‌دهد و چندگانگی استنباط صاحب‌دلان چنین خطاهایی را به بار نمی‌آورد. چون که احوال اهل دل، فضایل و محاسن و مکارم و احوال و اخلاق و مقام‌ها و مرتبه‌های دل‌هاست (همان: ۱۵۴-۱۵۵).

همان‌طور که پیشتر نیز اشاره کردیم، در قوس هرمنوتیکی ریکور، هدف نهایی در تفسیر، مرحله به خود اختصاص دادن است. از آنجا که در اندیشه ریکور، متن نوشتاری هم از مؤلف و هم از خواننده استقلال دارد. از این‌رو، در مرحله سوم (به خود اختصاص دادن) معنا، محدود به ارجاع و مدلول اولیه‌ای نیست که مراد مؤلف بوده‌است، بلکه هر خواننده‌ای با زمینه و موقعیت خاص هرمنوتیکی خود می‌تواند مدلولی اراده کند؛ جز آنچه که مؤلف منظور نظر نداشته‌است. بنابراین، در به خود اختصاص دادن، - که به خویشتن تفسیری^۱ نیز تعبیر می‌شود - تأکید خاص بر اهمیت حالات و موقعیت مفسر دارد. منشأ این تأکید آن است که تفسیر باعث درک بهتر مفسر از خودش می‌شود. بالطبع بر این اساس، تفسیر متعلق به زمان حضور مفسر می‌شود و فاصله زمانی میان اثر و مفسر از میان می‌رود.

نوبت الثالثه در تفسیر کشف/الاسرار به شکل حیرت‌آوری با هدف غایی در قوس هرمنوتیکی ریکور؛ یعنی به خود اختصاص دادن، همخوانی دارد. اگرچه به یک وجه در همه تفاسیر به «خود اختصاص دادن» صورت می‌پذیرد اما در تفاسیر عرفانی پیش‌فرض و موقعیت هرمنوتیکی مفسر با تأکید بر وجه باطنی قرآن است و از وجه روایی و کلامی تفسیر بسی فراتر می‌رود. بدین معنی که هرمنوتیک صوفیانه، هرمنوتیک تجربه‌است و تفسیر عرفانی از قرآن صرفاً فهم قرآن به سبک تفسیری متعارف نیست، بلکه دستیابی به تجربه‌ای صوفیانه از آن است. عرفا معتقدند ادراک حقایق، به موازات تکامل وجودی هر فرد در قوس صعودی و با توجه درجات ادراک انسان‌ها متفاوت است و این امر جزء اصول مشترک نظام‌های عرفانی محسوب می‌شود (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۶-۸). از این‌رو، دیگر تفاسیر از این حیثیت تفسیری (قوس هرمنوتیکی) برخوردار نیستند.

نصراالله پورجوادی، در پیشگفتار هرمنوتیک صوفیانه در تفسیر کشف/الاسرار نوشته‌است: «دلیل محبوبیت تفسیر کشف/الاسرار مذهب صوفیانه‌ای است که براساس آن نوبت سوم این

تفسیر نوشته شده است. تصوف میبیدی تصوف عاشقانه است، بدین معنی که وی نسبت میان انسان و خداوند را با مفهوم عشق یا محبت در نظر می‌گیرد. نسبت انسان با خدا در قرآن براساس مفهوم عبودیت است. انسان بنده است و خداوند رب و پروردگار او؛ اما وقتی نسبت انسان و خدا را به عنوان عاشق و معشوق یا محب و محبوب در نظر گرفتیم، حالات و تجربه‌های دینی انسان هم در چارچوب مفاهیم مربوط به عشق و عاشقی در نظر گرفته می‌شود. وجود مفاهیم و اصطلاحات عاشقانه در نوبت سوم، تفسیر کشف‌الاسرار را به صورت یکی از دل‌انگیزترین متن‌ها زبان پارسی در آورده است. به اعتقاد پورجوادی، آنچه تفسیر کشف‌الاسرار را از دیگر تفاسیر متمایز می‌سازد رموز و اشارات و لطایفی است که در آن مطرح شده است. وی می‌نویسد:

صوفیه عموماً خود را اهل اشارت می‌دانستند و در تفسیر قرآن سعی می‌کردند به اشارات قرآن بپردازند. اشارتی که در هر آیه هست سیر آن آیه به شمار می‌آید. سیر معنایی است پوشیده و مرموز. عبارت آشکار است و سیر پنهان و سیر در دل عبارت پنهان شده است. کشف‌الاسرار آشکار کردن معانی پوشیده است و بیرون آوردن معانی مرموز از دل الفاظ یا نشان دادن معانی در دل عبارات (کیلر، ۱۳۹۴: ۱۲-۱۳).

بر این اساس، می‌توان گفت سخنی که پل نوپا درباره تفسیر اولیه عرفانی بیان می‌کند در مورد نوبت الثالثه کشف‌الاسرار نیز صادق است. تفسیر عرفانی که در نوبت سوم کشف‌الاسرار آمده است: «دیگر قرائتی از قرآن نیست، بلکه قرائتی از تجربه عرفانی» در (یا از طریق) تفسیر جدیدی از قرآن است» (نویا، ۱۳۷۳: ۱۱۵). اینجاست که مفسر متن را به تملک و تصاحب خود درمی‌آورد؛ یعنی خروج از بستر قرآنی و گرایش به انطباق آیات با تجربه‌های باطنی است. بدین معنی که مفسر پیش از آنکه تاویل گر آیات قرآن باشد، مترجم و بازگوکننده تجارب درونی خویش بوده است. به تعبیر دیگر، تفسیر متن برجای مانده از گذشته، در مفهوم مبارزه با فاصله تاریخی میان دو زمینه متمایز گذشته و حال است. یک زمینه به زمان نگارش متن تعلق دارد و دیگری به زمان تأویل. تأویل‌کننده با اختصاص دادن متن به زمینه دورانش، بر این فاصله پیروز می‌شود (پورحسن، ۱۳۸۴: ۴۱۲-۴۱۳). بنابراین، در این سپهر تفسیری، متن (قرآن) مستقل از مؤلف (خدا) و خواننده قرار می‌گیرد. بدین ترتیب که آیه از (متن^۱ قرآن) خارج می‌شود و در زمینه/ بافت^۲ تازه، مطابق با تجربه عرفانی و

1. text
2. context

زیست‌جهان مفسر تفسیر می‌شود. از آنجا که هرمنوتیک صوفیانه، هرمنوتیک تجربه است برخلاف دیگر مکاتب تفسیری (نقلی، کلامی، فلسفی) که مفسر وقف کسب و قال است و براساس مبادی و مقدمات و قالب تعریف‌شده‌ای آیات تفسیر می‌شوند، مفسر در تفسیر عرفانی وقف تجربه و حال هست و چه بسا در حالات و تجارب مختلف، تفاسیر متفاوتی فی‌المثل در باب آیه خاصی بازگو نماید. چنان‌که عرفا در تأویل آیات، گاه چنان به توسع معنایی قائل شده‌اند که حتی از عدد هفت فراتر رفته‌اند. برای نمونه یکی از صوفیان گفته‌است که هر آیه ۶۰ هزار معنی دارد (آتش، ۱۳۸۱: ۵۷).

شفیعی کدکنی در کتاب *زبان شعر در نثر صوفیه*، در باب تفسیر عرفانی می‌نویسد: «عبارت و اشاره‌ها و رمزهایی است که تجربه روحی او (صوفی)، به عنوان قالبی برای شکل بخشیدن بدان، آن را آفریده‌است و آن را هستی بخشیده‌است. در این مرحله تجربه خلاق صوفی، داده‌های تازه‌ای عرضه می‌کند که در قرآن نبوده و به صوفی کمک می‌کند تا در همه چیز به شیوه تأویلی اصیل بنگرد. بدین‌گونه بین صوفی و قرآن رابطه‌ای ایجاد می‌کند که عبارت است از نوعی انبساط؛ یعنی تجربه صوفی متن را انبساط تازه‌ای می‌بخشد که به صورت طریقه جدیدی در فهم معانی آن درآید و آن را به اعماق هستی خود، که در آن می‌زید، بکشد. زیرا فهم قرآن دیگر مسأله زبان نیست و نه مسأله علم، بلکه وابسته به تطهیر درون است از همه هستی‌ها. صوفی قرآن را از طریق تحقق بخشیدن معانی آن در حیات خود فهم می‌کند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۴۶-۱۴۷). بنابراین، خاستگاه عرفانی خواجه عبدالله انصاری و ابوالفضل میبیدی به بهترین شکلی در نوبت سوم تفسیر *کشف‌الاسرار* مجال ظهور و بروز پیدا می‌کند. نکته اینجاست که میبیدی در نوبت اول و دوم با گفتمان رسمی مفسران پیشین هم‌داستان است و استلزامات ورود به عرصه تفسیر ظاهری قرآن را رعایت می‌کند و در زمینه و بافت متعارف تفسیری به تفسیر آیات می‌پردازد. اگر در نوبت اول و دوم دغدغه وصول به نیت مؤلف (خداوند) دنبال می‌شود در نوبت سوم، میبیدی قرآن را با توجه به موقعیت هرمنوتیکی خود و بافت و زمینه عرفانی تفسیر می‌کند و به خود تخصیص دادن ریکوری در اینجاست که تحقق می‌یابد. اینک قوس تفسیری میبیدی (نوبت اول و دوم و سوم) را در تفسیر *کشف‌الاسرار* با ذکر شاهد مثالی بازخوانی می‌کنیم^(۴).

۴-۲- قوس تفسیری میبیدی در داستان موسی و خضر (مقام خضر در نسبت با موسی / دلایل فرستاده شدن موسی و آموختن از خضر / علم لدنی)

در سوره کهف، سه داستان پُر رمزوراز به ترتیب: داستان اصحاب کهف و داستان مصاحبت موسی و خضر و داستان ذوالقرنین آمده است. داستان اصحاب کهف و داستان موسی و خضر بلافاصله پشت سر هم آمده اند؛ ولی بین داستان اصحاب کهف و داستان موسی و خضر آیاتی قرار دارد. داستان موسی و خضر از رازناک ترین داستان هایی است که در سوره کهف آمده است. پرسش های بسیاری پیرامون این داستان در میان مفسران و پژوهشگران مطرح شده و بالطبع پاسخ ها و تفسیرها در این راستا اقامه شده است. پرسش هایی از قبیل اینکه: چرا موسی باید سفری پر از تعب و رنج را بر خود هموار سازد تا یکی از بندگان خدا را بیابد که معرفت خویش را به او بیاموزد؟ این بنده خدا که نامش در قرآن نیامده چه کسی بوده است؟ علم لدنی که این بنده خدا از آن برخوردار بوده چگونه علمی است؟ در اینجا، از سوره کهف بخش هایی از داستان موسی و خضر را برگزیدیم تا به نوعی قوس هرمنوتیکی میبیدی را در ذیل عناوین: النوبه الاولى، النوبه الثانيه، و النوبه الثالثه مورد بازخوانی و تفسیر قرار دهیم.

۴-۲-۱- النوبه الاولى: ترجمه تحت الفظی از آیات قرآن به نثر پارسی روان

میبیدی در اولین گام، ترجمه ای روشن به فارسی روان از آیات ارائه می دهد تا اولین مرحله تفسیری بر پایه ترجمه از زبانی به زبان دیگر با انجام تمهیداتی همچون فارسی سره و گزینش معادل های مناسب برای واژگان و ترکیب های عربی در زبان فارسی همراه باشد. برای پرهیز از اطاله کلام به ترجمه چند آیه بسنده می کنیم.

قوله تعالی: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا» یافتند رهی را از رهیگان ما، «آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا» که او را دانشی دادیم از نزدیک خویش، «وَوَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (۶۵)» و در او آموختیم از نزدیک خویش دانشی. «قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ» موسی گفت وی را ترا پس رو باشم و به تو پی بر، «عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي» بر آنچه در من آموزی، «مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا (۶۶)» از آنچه در تو آموختند بر راستی. «قَالَ» گفت، «إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (۶۷)» تو با من شکیبایی نتوانی. «وَكَيْفَ تَصْبِرُ» و شکیبایی چون کنی، «عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا (۶۸)» بر چیزی و کاری که به دانش خویش به آن نرسی «قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا» موسی (ع) گفت

مگر که مرا شکیبایابی اگر خدای تعالی خواهد، «وَلَا أَغْصِي لَكَ أَمْرًا (۶۹)» و در هیچ فرمان از تو عاصی نشوم و سر نکشم (میبدی، ۱۳۷۱: ۵/ ۷۱۰-۷۱۳).

۴-۲-۲- النوبه الثانیه: تفسیر ظاهری از مقام خضر در نسبت با موسی و دلایل فرستاده شدن موسی و آموختن از خضر (با هدف وصول به نیت مؤلف)

میبدی در نوبت دوم همسو با گفتمان غالب مفسران در تفسیر قرآن در ذیل آیه یا آیات به ذکر شأن نزول، بیان احکام، ذکر اخبار و آثار، و نوادری می‌پردازد تا با بازسازی تاریخی و تبیین علل یا عوامل نزول آیه یا آیات به نوعی از هدف و نیت مؤلف (خدا) در اسباب نزول یا شأن نزول آیات پرده بردارد. از این رو، پس از ترجمه تحت‌اللفظی از آیات مربوط به داستان موسی و خضر، اینک در نوبت دوم و در پاسخ به این پرسش، که چرا موسی در جست‌وجوی خضر و نسبت میان موسی و خضر برآمده‌است. وی به ذکر دو حدیث از ابن‌عباس می‌پردازد تا چرایی این ماجرا را روشن سازد. در اولین حدیث از قول ابن‌عباس نقل می‌کند که مردی از موسی می‌پرسد:

یا کلیم الله، در زمین هیچ‌کس از تو داناتر و عالم‌تر هست؟ موسی (ع) گفت: لا؛ یعنی که هیچ‌کس از من عالم‌تر نیست در زمین. چنین پاسخی از سوی موسی موجب می‌شود تا خداوند او را مورد عتاب و بازخواست قرار دهد و به موسی پیام دهد که «ای موسی ما را بنده‌ای است در مجمع البحرین از تو داناتر، رو و از وی علم آموز. موسی گفت چه نشان است او را و چگونه به وی رسم؟ گفت: ماهی مملوح بردار با غلام خویش فرا راه باش تا به شط بحر آنجا که ماهی بازنمایی، او را آنجا یابی».

در روایتی دیگر از ابن‌عباس نقل می‌کند که موسی از خداوند پرسید: گفت بارخدا: از بندگان تو که داناتر و علم وی تمام‌تر؟ گفت آن‌کس که پیوسته علم آموزد و علم دیگران فرا علم خویش آرد تا مگر به کلمه‌ای دررسد که وی را در دین سود دارد و او را هدی افزایش دهد. گفت بارخدا: اگر از بندگان تو کسی از من داناترست مرا بر وی رهنمون باش تا از او علم گیرم، گفت ای موسی مرا بنده‌ایست از تو داناتر در مجمع‌البحرین او را خضر گویند، برو از وی علم بیاموز، و نشان آن است که ماهی مملوح در ساحل بحر آنجا که صخره است زنده شود، آنجا که ماهی زنده شود او را طلب کن که او را بیابی، پس موسی و یوشع هر دو فرا راه بودند و ماهی‌ای مملوح زاد را برداشتند. در ادامه، میبدی نیز در نوبت دوم، همسو با احادیث اسلامی و تفاسیر موجود آن بنده خدا را خضر می‌خواند و درباره هویت خضر یا

خضر و لقبش دیدگاه‌های مختلفی بیان می‌کند (همان: ۷۱۴-۷۱۵).

۴-۲-۲-۱- تفسیر ظاهری علم لدنی: آنگاه در تفسیر آیه ۶۶ سوره کهف «فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا» رحمت را نبوت، علم، طاعت و طول حیات می‌دانند. و علم لدنی، «وَوَعَلَّمْنَاهُ مِمَّنْ لَدُنَّا عِلْمًا» را به علم غیب که دیگران از آن آگاهی ندارند تفسیر می‌کند. سپس، در تفسیر آنچه خضر به موسی گفت که: ای علم من علم الغیب ما لم يعلم غیره. «إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا» از زبان خضر بیان می‌کند که «علم غیب از جانب ربم به من آموخته شده» (همان: ۷۱۹).

۴-۲-۲-۲- تفسیر ظاهری سوراخ کردن کشتی، کشتن کودک و عمارت کردن دیوار خضر پس از شرطی که با موسی بسته بود (اگر می‌خواهی به دنبال من بیایی از هیچ چیز سؤال مکن تا خودم (به‌موقع) آن را برای تو بازگو کنم) (۷۰)، سه کار انجام داد که در ظاهر ناپسند و نادرست به نظر می‌رسید و هر بار با سؤال و اعتراض موسی مواجه شد. اول آنکه آنها به راه افتادند تا اینکه سوار کشتی شدند و او کشتی را سوراخ کرد، (موسی) گفت آیا آن را سوراخ کردی که اهلش را غرق کنی، راستی چه کار بدی انجام دادی. باز به راه خود ادامه دادند تا اینکه کودکی را دیدند و او آن کودک را کشت! (موسی) گفت: آیا انسان پاکی را بی آنکه قتلی کرده باشد کشتی؟! به‌راستی کار منکر و زشتی انجام دادی. سرانجام اینکه به قریه‌ای رسیدند، از آنها خواستند که به آنها غذا دهند، ولی آنها از مهمان کردنشان خودداری نمودند (با این‌حال) آنها در آنجا دیواری یافتند که می‌خواست فرود آید، (خضر) آن را برپا داشت، (موسی) گفت (لااقل) می‌خواستی در مقابل این کار اجرتی بگیری. اینجا بود که خضر رو به موسی کرد و گفت: اینک وقت جدایی من و تو فرا رسیده‌است؛ اما به‌زودی سیر آنچه را که نتوانستی در برابر آن صبر کنی برای تو بازگو می‌کنم. خضر گفت اکنون تفسیر کنم ترا آنچه بر آن صبر نتوانستی کرد و بر من انکار کردی (همان: ۷۲۰-۷۲۳).

۴-۲-۲-۱- تفسیر ظاهری سوراخ کردن کشتی

اما کشتی از آن چند درویش بود؛ یعنی ده برادر، پنج از ایشان زمن و پنج از ایشان کارگران در دریا، یعنی که در دریا غواصی می‌کنند یا کشتی به کرا می‌دهند و بغله آن زندگانی می‌کنند.

۴-۲-۲-۲-۴- تفسیر شریعتی کشتن کودک: «وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا» و اما آن نوجوان پدر و مادرش با ایمان بودند، ما نخواستیم او آنها را به طغیان و کفر وادار کند... آن پسر که خضر او را بکشت کافر بود و صلاح پدر و مادر در کشتن وی بود.

۴-۲-۲-۲-۳- تفسیر ظاهری عمارت کردن دیوار: «وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ» خضر گفت اما آن دیوار که اصلاح آن کردم رایگان، از آن دو یتیم بود در آن شهر نام ایشان اصرم و صریم، «وَوَ كَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا» و در زیر آن گنجی نهاده ایشان را (همان: ۷۲۴-۷۲۶).

۴-۲-۳- النوبه الثالثه: تفسیر عرفانی آیات (آیات در تصاحب مفسر)

در نوبت سوم، میبیدی از نرم طبیعی بستر قرآنی خارج می‌شود و به تفسیر آیات براساس تجارب درونی و عرفانی می‌پردازد. در اینجا استقلال متن (قرآن کریم) در تلقی ریکوری از مفسر و مخاطب به‌روشنی مشاهده می‌شود. به عبارت دیگر، در این بخش، میبیدی پیش از آنکه تأویل گر آیات قرآن باشد، بازگوکننده تجارب درونی صوفیه در بافت عرفانی است. چنان‌که میبیدی در نوبت سوم و در ذیل آیات مذکور، قبل از هرچیزی به انواع سفر در تلقی عرفانی آن می‌پردازد: «موسی را (ع) چهار سفر بود: یکی سفر هرب چنان‌که الله تعالی گفت حکایت از موسی: «فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ». دوم سفر طلب لیله النار و ذلك قوله: «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ». سوم سفر طرب: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا» چهارم سفر تعب. «لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا». آنگاه تفسیری عرفانی از علم لدنی ارائه می‌دهد تا مدخلی باشد برای تفسیر عرفانی از مقام خضر در نسبت به موسی (همان: ۷۲۶-۷۲۷).

۴-۲-۳-۱- تفسیر عرفانی علم لدنی

میبیدی از شرحی از علم لدنی و ارتباط بین موسی و خضر ارائه می‌دهد که آنابل کیلر عقیده دارد: «شاید با مکتبی (یا دورانی) از تصوف ارتباط داده باشد که به احوال و منازل سفر معنوی می‌پرداخت تا به فهم مابعدالطبیعی علم نبوی در برابر معرفت. میبیدی در حقیقت دانش خضر را نه شکل متفاوتی از علم شریعت، بلکه ثمره درک و یگانگی حقیقی با آن می‌داند» (کیلر، ۱۳۹۴: ۳۰۹). میبیدی در کشف/الاسرار آورده‌است: «(علم لدنی) این است که رب العالمین با خضر کرامت کرد و در حق وی گفت: «وَوَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» هرکه صفات

خود قربان شرع مقدس تواند کرد ما اسرار علوم حقیقت بر دل او نقش گردانیم که: «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» گوینده این علم محقق است که از یافت سخن گوید، نور بر سخن وی پیدا و آشنایی بر روی وی پیدا و عبودیت در سیرت وی پیدا، برقی از نور اعظم در دل وی تافته و چراغ معرفت وی افروخته و اسرار غیبی او را مکشوف شده چنانکه خضر را بود در کار کشتی و غلام و دیوار (میبدی، ۱۳۷۱: ۵/۲۲۸).

۴-۲-۳-۲- تفسیر عرفانی مقام خضر در نسبت با موسی و دلایل فرستاده شدن موسی و آموختن از خضر

میبدی تفسیری از مقام و جایگاه موسی در مقایسه با خضر ارائه می‌دهد که به طرز شگفت‌انگیزی جنبه شخصی و اختصاصی پیدا می‌کند و با تفسیر متعارف میان مفسران بسیار متفاوت است. میبدی در قرائتی که در نوبت سوم از نسبت میان موسی و خضر ارائه می‌کند مقام موسی را بسی برتر از خضر می‌داند. چنان که بعد از پیامبر اسلام کسی را یارای هم‌وردی با موسی (ع) نیست و خضر تنها کوره ریاضت موسی قلمداد می‌شود:

و در عین حال خضر را نگر تا ظن نبری که موسی کلیم با آنکه او را به دبیرستان خضر فرستادند خضر را بر وی مزید بود کلاً و لَمَّا که بر درگاه عزت بعد از مصطفی (ص) هیچ پیغامبر را آن مباسطت و قربت نبود که موسی را بود، اما خضر را کوره ریاضت موسی گردانید چنانکه کسی خواهد تا نقره با خلاص برد در کوره آتش نهد آنکه فضل نقره را بود بر کوره آتش نه کوره و آتش را بر نقره، و آنچه خضر گفت: «إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا» بر معنی فهم اشارت می‌کند که یا موسی سیر فطرت تو با شواهد الهیت چندان انبساط دارد که گویی: «أَرِنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ» و من که خضرم قدرت و قوت آن ندارم که این حدیث را بر دل خود گذر دهم یا اندیشه خود با آن پردازم، سلطنت تو با غصه حرمان من درن سازد: «إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا» (میبدی، ۱۳۷۱: ۵/۲۲۸).

۴-۲-۳-۳- تفسیر عرفانی سوراخ کردن کشتی، کشتن غلام و عمارت کردن دیوار

۴-۲-۳-۱- سوراخ کردن کشتی: میبدی در تفسیر سوراخ کردن کشتی، ابتدا نقبی به تفاسیر یا تأویلاتی که به‌ویژه با تلقی عرفانی نگاشته شده می‌زند: «اما شکستن کشتی در دریا و کشتن غلام و باز کردن دیوار، این هر یکی از روی فهم بر ذوق اهل مواجید اشارت به اصلی عظیم دارد، گفته‌اند که دریا دریای معرفت است، که صد هزار و بیست و اند هزار نقطه

عصمت هر یکی با امت خویش و قوم خویش در آن دریا غواصی کردند به امید آنک مگر جواهر توحید از آن دریا در دامن طلب گیرند که: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (همان: ۷۲۸-۷۲۹). اما در ادامه، تفسیری از سوراخ کردن کشتی ارائه می‌دهد که مَهر ذهن و زبان خود را بر آن می‌زند:

و آن کشتی کشتی انسانیت است که خضر می‌خواست تا به دست شفقت آن را خراب کند و بشکند و خداوندان آن سفینه مساکین بودند، سسکینه صفت ایشان، و از بارگاه قدم با ایشان این خطاب رفته که: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ» و مصطفی (ص) چون اقبال تجلی جلال حق دید بر دل‌های ایشان گفت: اللَّهُمَّ احِينِي مَسْكِينًا و امتنی مسکینا و احشرنی فی زمره المساکین، خضر چون به دست شفقت کشتی انسانیت خراب کرد، موسی (ع) ظاهر آن به پیرایه شریعت و طریقت آراسته و آبادان دید گفت: «أَخْرَفْتُهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا؟» خضر جواب داد که: «وَوَ كَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ» از پس این آبادانی ملکی است شیطانی که در جوار کشتی کمین قهر ساخته تا به قهر و مکر خود سفینه را بستاند و روز و شب در وی راه کند که: ان الشیطان یجری من ابن آدم مجری الدّم، این آراستگی و آبادانی به دست شفقت برداریم تا چون شیطان بیاید ملکوار ظاهر خراب بیند پیرامن آن نگرده. (همان: ۷۲۹).

۴-۳-۳-۲-۲- تفسیر عرفانی کشتن کودک: «و آن غلام که خضر او را کشت و موسی (ع) بر وی انکار کرد اشارت است به منی و پنداشت که در میدان ریاضت و کوره مجاهدت از نهاد مرد سر برزند، گفت ما را فرموده‌اند تا هرچه نه نسبت ایمان است سرش به تیغ غیرت برداریم، نتیجه پنداشت چون در پنداشت خویش به بلوغ رسید کافر طریقت گردد، ما خود در عالم بدایت راه کفر بر وی زنییم تا به حدّ خویش باز رود» (همان‌جا).

۴-۳-۳-۲- عمارت کردن دیوار: «و اما دیوار که آن را عمارت کرد اشارت است به نفس مطمئنّه، چون دید که در کوره مجاهدت پاک و پالوده گشته و نیست خواهد شد گفت یا موسی مگذار که نیست گردد که او را بر آن درگاه حقوق خدمت است، عمارت ظاهر او و مراعات باطن او فرض عین است که: «ان لنفسک علیک حقا» و در تحت وی خزائن اسرار قدم نهاده‌اند، اگر این دیوار نفسانی پست شود، خزینه اسرار ربانی بر صحرا افتد و هر بی‌قدری و ناکسی در وی طمع کند، و سیر این کلمات آن است که گنج حقیقت را در صفات بشریت نهاده‌اند، اطوار طینت درویشان پرده آن ساخته، همان است که آن جوانمرد گفته:

دین ز درویشان طلب زیرا که شاهان را مدام رسم باشد گنج‌ها در جای ویران داشتن»
(همان: ۷۲۹-۷۳۰)

۵- نتیجه‌گیری

میبیدی در تفسیر کشف‌الاسرار بر پایه مدل و الگوی تفسیری عمل می‌کند که شایستگی طرح به عنوان یک مدل و الگوی تفسیری را در تحلیل متون -اعم از دینی و غیردینی- داراست. اگر در مدل قوس هرمنوتیکی ریکور، مرحله تبیین به بررسی ساختار لفظی متن و تمهید مقدمه برای مرحله دوم (فهم) و وصول به نیت مؤلف، البته مؤلف ضمنی می‌شود و سرانجام، در مرحله سوم با به خود اختصاص دادن مفسر متن را از تملک نیت مؤلف درمی‌آورد و به تصاحب خود می‌آورد و با توجه به موقعیت و بافت هرمنوتیکی خودش تفسیر می‌کند. میبیدی نیز در سنت ما مدل و الگوی تفسیری به پیش می‌کشد که در تاریخ تفسیر قرآن -چه پیش از وی و چه پس از وی- نظیری ندارد. قوس تفسیری او در تفسیر آیات، سه نوبت (نوبت الاولی، نوبت الثانی، و نوبت الثالثه) را شامل می‌شود. نوبت اول که به ترجمه تحت‌اللفظی آیات به زبان فارسی مربوط می‌شود و حتی‌المقدور سعی می‌کند برای یک فارسی‌زبان تصویر روشن و اولیه‌ای از آیات به زبان فارسی به دست دهد. در مرحله دوم با بیان شأن نزول و اسباب نزول و اخبار و آثار در پی بازسازی تاریخی علل و شرایط نزول آیات برمی‌آید تا با ارائه تفسیری عینی و مصداقی از آیات به نوعی به نیت مؤلف (خداوند) وقوف یابد؛ اما در همین حد باقی نمی‌نماند و در مرحله سوم آیات را مطابق با مشرب و تجربه عرفانی و زیست‌جهان خود تفسیر کند.

پی‌نوشت

- ۱- برای اطلاع از گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان نک. گلدزیهر، ۱۳۸۳ و نیز نک. شاکر، ۱۳۸۱.
- ۲- مفاهیم مختلف ریکور از زبان، به‌مثابه گفتمان، متن، روایت و غیره در حقیقت تلاشی است در هرمنوتیک در جهت حفظ عنصر پدیدارشناختی بیان ذهنی و معنا (Kaplan, 2013: 28).
- ۳- در خصوص مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی تأویل آیات قرآن از سوی عرفا و صوفیه، نک. ابوزید، ۱۳۸۰.

۴- نمونه دیگری که به علت محدودیت مقاله از نقل کامل آن صرف‌نظر کردیم، تفسیری است که میبدی از آیه ۲۲۹ بقره: الطلاق مرتان ارائه می‌کند. میبدی در مرحله سوم، با توجه به بافت عرفانی، از معنی ظاهری و خاص آن فراتر می‌رود و علت کراهت طلاق را فراق و جدایی تفسیر می‌کند. میبدی در جهت تبیین و تفسیر عمیق‌تر مراد خود حکایت‌های مختلف را نقل می‌کند: زنی که امام حسن طلاق داد؛ اما به علت کراهت فراق برگشت، گفت‌وگوی عاشقانه علی (ع) و ابراز دل‌تنگی از فراق حضرت فاطمه (س) بر سر مزار او، فراق بنده با خدا و غیره این حکایت‌ها به روشنی گواه آن است که چگونه مفسر (میبدی)، با زمین‌زدایی، آیه را به تملک و تصاحب موقعیت هرمنوتیکی خودش درمی‌آورد (نک. میبدی، ۱۳۷۱: ۱/۶۱۵-۶۲۸).

منابع

- آتش، س. ۱۳۸۱. مکتب تفسیر اشاری، ترجمه ت. هاشم‌پور سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 ابوزید، ن. ۱۳۸۰. چنین گفت ابن عربی، تهران: نیلوفر.
 احمدی، ب. ۱۳۸۶. ساختار و تأویل متن، تهران: نشر مرکز.
 پالمر، ر. ۱۳۸۴. علم هرمنوتیک، ترجمه م.س. حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
 پورحسن، ق. ۱۳۸۴. هرمنوتیک تطبیقی؛ همانندی فلسفه تأویل در اسلام و غرب، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
 جبری، س. ۱۳۸۸. «تگرش و زبان در کشف/الاسرار میبدی»، فصلنامه کاوش‌نامه، (۱۰) ۱۹: ۹-۲۲.
 حسنی، س. ۱۳۹۳. عوامل فهم متن، تهران: هرمس.
 خرمشاهی، ب. ۱۳۸۲. دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی، جلد اول. تهران: دوستان.
 داونه‌پور، ب. و د. پلاور. ۱۳۹۴. پل ریکور، ترجمه ا. توکلی‌شان‌دیز. تهران: ققنوس.
 رحیمیان، س. ۱۳۸۳. مبانی عرفان نظری، تهران: سمت.
 ریخته‌گران، م. ۱۳۷۸. منطق و مبحث علم هرمنوتیک، تهران: کنگره.
 ریکور، پ. ۱۳۶۸. «رسالت هرمنوتیک». ترجمه م. فرهادپور و ی.ع. ابادری. فرهنگ، (۵۰۴): ۲۳۶-۲۹۴.
 _____ ۱۳۷۷. هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، ترجمه ب. احمدی و م. مهاجر و م. نبوی. تهران: مرکز.
 _____ ۱۳۸۶. زندگی در دنیای متن، ترجمه ب. احمدی. تهران: مرکز.
 سراج طوسی، ا. ۱۳۸۲. اللمع فی التصوف، با تصحیح و تحشیه ر. آ. نیکلسون. ترجمه م. محبتی، تهران: انتشارات اساطیر.

- سلیه، ر. ۱۳۸۲. «گفتگو با پل ریکور: فلسفه خرد هرمنوتیکی». ترجمه ل. فخری. *بازتاب اندیشه*، (۴۲): ۷۳-۷۲.
- شاکر، م. ۱۳۸۱. *روش‌های تأویل قرآن*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- شفیعی کدکنی، م. ر. ۱۳۹۲. *زبان شعر در نثر صوفیه*، تهران: سخن.
- صفا، ذ. ۱۳۶۹. *تاریخ ادبیات ایران*، جلد ۲. تهران: فردوس.
- کلابادی، ا. ۱۳۷۱. *التعرف*، ترجمه م. ج. شریعت. تهران: اساطیر.
- کوزنزهوی، د. ۱۳۸۵. *حلقه انتقادی*، ترجمه م. فرهادپور. تهران: روشنگران.
- کیلر، آ. ۱۳۹۴. *هرمنوتیک صوفیانه در تفسیر کشف‌الاسرار*، ترجمه ج. قاسمی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- گلدزیهر، ا. ۱۳۸۳. *گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان*، ترجمه ن. طباطبایی. تهران: ققنوس.
- مالری، ج. و ر. هیورویتز و گ. دافی. ۱۳۸۱. «هرمنوتیک از تبیین متن تا فهم رایانه‌ای». ترجمه ف. ساسانی. *زیباشناخت*، (۷): ۱۲۷-۱۵۸.
- معرفت، م. ۱۳۸۷. *تاریخ قرآن*، تهران: سمت.
- میبدی، ا. ۱۳۷۱. *کشف‌الاسرار و عده‌الابرار: معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری* / تألیف ابوالفضل رشیدالدین المیبدی، به سعی و اهتمام ع. ا. حکمت، تهران: امیرکبیر.
- نویا، پ. ۱۳۷۳. *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه ا. سعادت، تهران: نشر دانشگاهی.
- واعظی، ا. ۱۳۸۵. *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی.
- Gadamer, H.G. 2004. *Truth and Method*, translation revised by J. Weinsheimer and D. G. Marshall, London: Continuum.
- Mueller-Vollmer, K. 2006. *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, New York: Continuum.
- Kaplan, D. M. 2013. *Ricoeur's Critical Theory*, Albany: State University of New York Press.
- Kristensson Uggla, B. 2010. *Ricoeur, Hermeneutics and Globalization*, London: Continuum.
- Ricoeur, P. 1974. *The Conflict of Interpretation*, Trans by K. Mclaughling. Evanston: Northwestern University Press.
- _____. 1998. *Hermeneutics and the Human Sciences*, Translated by J.B. Thompson, Cambridge: Cambridge University.
- Rogers, W. E. 1994. *Interpreting Interpretation*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.