

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)
سال پنجم، شماره چهارم، پیاپی ۲۰، زمستان ۱۳۹۰، ص ۶۴-۳۱

از کلام محوری تا هرمنوتیک کلاسیک با تأملی بر آثار مثنوی ناصر خسرو

محمد غلامرضایی* احمد خاتمی**

فرزاد بالو***

چکیده

سنت فکری - فلسفی غرب از افلاطون و ارسطو و حتی پیش تر از آن، تا قرن بیستم و در اندیشه و آرای فردینان دوسوسور زبانشناس سوئیسی، تحت تأثیر رویکردی دو قطبی، گفتار را بر نوشتار ترجیح می داده است. در این نگره، انتقال کامل معنا از طریق «گفتار» امکان پذیر می نمود؛ حال آن که نوشتار تنها فرع و جانشین گفتار قلمداد می شد. بطور طبیعی، چنین رهیافت کلام محورانه‌ای، سرانجام عرصه را برای هرمنوتیک کلاسیک فراهم می کرد. آن جا که دغدغه وصول به نیت مولف، هدف تفسیری عنوان می شد. با نگاهی گذرا به تاریخ و فرهنگ ایرانی - اسلامی، می توان مدعی شد، که با چنین تجربه و تلقی ای مشابه، در گفتمان اندیشگی زبان و ادب کلاسیک مواجه هستیم. چنان که بطور خاص، ناصر خسرو این مهم را سامان بخشیده است. وی از یکسو با تمهید مقدمات نظری و در قالب عناوینی چون «نام و نامدار»، «نطق و قول و کلام» و «قول و کتابت»، به دفاع از کلام محوری می پردازد و سرانجام به برتری گفتار بر نوشتار رأی می دهد و از دیگر سو، با تفکیک میان تنزیل به عنوان ظاهر

* استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی m_golamrezaei@sbu.ac.ir

** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی a_khatami@sbu.ac.ir

*** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی farzad_baloo@yahoo.com

کتاب و شریعت و تاویل به مثابه باطن و روح آن، حصول به نیت مؤلف را، هدف غایی مؤول معرفی می نماید، این مقال طرح و شرح مبسوط این مدعا خواهد بود.

واژه‌های کلیدی

دریدا، گفتار، نوشتار، ناصر خسرو، تاویل، هرمنوتیک، ادب کلاسیک

درآمد

ژاک دریدا فیلسوف الجزایری الاصل فرانسوی، یکی از شاخص‌ترین چهره‌های پسا ساختارگرا قرن بیستم به شمار می آید. وی همچون هایدگر و نیچه، رویکردی انتقادی به بنیاد سنت فکری- فلسفی غرب داشت. در نظر دریدا، متافیزیک غربی بر پایه نگره‌ای دوگانه گرا و تقابلی بنیان نهاده شده است. به گونه‌ای که این نگاه ثنویت گرا، عرصه‌های مختلف معرفت‌شناسی غرب را بشدت تحت تأثیر خود قرار داده است. بدی / نیکی، نیستی / هستی، غیاب / حضور، صورت / هیولا، جوهر / عرض و... محصول چنین پنداشتی محسوب می‌شوند و همواره با برتری یکی بر دیگری همراه بوده است.

تبارشناسی این رهیافت دو قطبی، از یکسو به آثار افلاطون و ارسطو و حتی پیش از آن می‌رسد و از دیگر سو با ترجیح طبیعت بر تمدن در اندیشه روسو^۱ در قرن هیجدهم و تقابل‌های دوگانه‌ای چون زبان / گفتار، محور همنشینی / جانشینی، محور همزمانی / درزمانی، در نظام زبانی سوسور در قرن بیستم ادامه می‌یابد.

دریدا، بر همین اساس، از درون این شبکه تقابلی چالش جدی را بر دوگانگی میان نوشتار و گفتار معطوف می‌سازد. جایی که همواره در طول تاریخ تفکر غرب، زبان گفتار به جهت ویژگی حضور بر زبان نوشتار به علت ویژگی غیاب، برتر و با ارزش‌تر انگاشته می‌شده است. در این فرایند، گوینده و شنونده مدام به هم تبدیل می‌شوند. هر نوع ابهام یا بدفهمی در این گفتگوی دیالکتیکی برطرف و امکان انتقال کامل معنا فراهم می‌گردد. حال آن که در یک متن نوشتاری به خاطر غیاب گوینده، این امکان با تردید و ابهام همراه است و چه بسا نایافتنی به نظر می‌رسد.

به نظر وی، سستی که در تفکر غربی حاکم شد، بدین گونه شکل گرفت که «نظام مدلول هرگز با نظام دال هم رتبه نیست؛ بلکه حداکثر وارونه یا موازی با نظام دال است و نشانه بایستی وحدت یک

ناهمگونی باشد. از این رو، مدلول (معنا، شی، نوئم Noem) یا واقعیت فی نفسه، یک دال یا یک رد نیست... در ذات صوری مدلول حضور است و امتیازِ قرب (Proximity) به لوگوس به مثابه آو (phone) امتیاز حضور است.^۲ (Derrida, 1976: 18-19).

«اما ریشه کلام محوری غربی یا متافیزیک حضور- به تخطئه نوشتار در رساله فایدروس افلاطون بر می گردد. در این رساله، افلاطون دقیقاً به این دلیل که در نوشتار لوگوس یا کلام از مکان تکوین خود- از پدر- جدا می افتد، نوشتار را شکل بر آشوبنده و نا مشروع ارتباط می داند» (مکاریک، ۱۳۸۵: ۲۳۴).

نگاهی اجمالی به کلام محوری در غرب

افلاطون در رساله فایدروس و البته از زبان سقراط برثنویت گفتار و نوشتار تصریح و سرانجام با شمردن دلایل و براهینی به برتری گفتار بر نوشتار رأی می دهد. سقراط میان حافظه و یادآوری تفاوت قایل می شود و نیروی حافظه را با نوشتار و یادآوری راباگفتار- بی واسطه عوامل بیگانه- ارزیابی می کند.

در رساله فایدروس آمده است که «تاموس به ثوث پدرفن نوشتن چنین خطاب می کند: این هنر روح آدمیان را سست می کند و به نسیان مبتلا می سازد؛ زیرا مردمان امید به نوشته ها می بندند و نیروی یادآوری را مهمل می گذارند و به حروف و علامات بیگانه توصل می جویند و غافل می شوند، از این که باید به درون خویش رجوع کنند و دانش را بی واسطه عوامل بیگانه، در خود بجویند و آن را از راه یادآوری به دست آورند. پس هنری را که ابداع کرده ای برای حافظه است نه برای نیروی یادآوری» (افلاطون، ۱۳۸۰: بند ۲۷۵).

در جای دیگر از زبان سقراط می خوانیم: «... نوشته فقط وسیله ای است، برای یاری به حافظه کسی که مطلب نوشته را می داند و هر که جز این می پندارد معنی سخن پادشاه مصر را نفهمیده است» (همان).

افلاطون به شکل بسیار روشن و آشکار، متافیزیک حضور را در مثال نقاش و نقشی که ترسیم می کند نشان می دهد: «نوشتن معایب نقاشی را هم دارد. نقاشی نقش آدمی را چنان که گویی زنده است و سخن می تواند گفت، در برابر ما می گذارد؛ ولی اگر سوالی از آن کنیم، خاموش می ماند. نوشته نیز اگر نیک بنگری همچنان است؛ زیرا در نظر نخستین، گمان می بریم که با ما سخن می گوید و چیزی می فهمد؛ ولی اگر درباره آنچه می گوید، سوالی کنیم همان سخن پیشین را تکرار می کند... سرانجام برتری گفتار را بر نوشتار نتیجه می گیرد. «پس باید به دنبال سخن دیگری بگردیم که گرچه

خواهر سخن پیشین است؛ ولی هم زیباتر از اوست و هم مؤثر تر و نیرومندتر... مرادم سخنی است که در روح شنونده نوشته می شود و هم از خود دفاع می تواند کرد و هم می داند که در برابر کدام کس باید زبان بگشاید و کجا باید خاموش بماند. فایدروس: پس منظورت سخن زنده و با روح مردی است که دانش راستین دارد و سخن نوشته سایه ای است از آن. سقراط: آری، همان است» (افلاطون ۱۳۸۰: ۲۷۶).

بنابراین، افلاطون زبان ملفوظ را از زبان مکتوب برتر می داند؛ چه این که مخاطب در گفتار، به جهت ویژگی حضور، آسان تر به فهم پیام نایل می آید و قصد و نیت متکلم را بی واسطه در می یابد. متکلم و مخاطب در فرایند گفتگو، هرگونه ابهام یا اشکال احتمالی را در قالب پرسش و پاسخ برطرف می کنند. به عبارت دیگر، یگانگی زبان و تفکر یا حضور معنا و خرد و باصطلاح کلام محوری، به بهترین شکلی ظهور می یابد. به تعبیر ارنست کاسیرر: «در فلسفه یونان لوگوس پیوسته متذکر و متضمن مفهوم وحدت بنیادی فعل گفتن و اندیشیدن است و دستور زبان و منطق، بمنزله دو شاخه مختلف از معرفتی تلقی می شده اند که موضوع و متعلق آن واحد بوده است» (کاسیرر، ۱۳۷۳: ۱۷۲).

بعد از افلاطون دریدا به تحلیل افکار ژان ژاک روسو می پردازد و در فصل پیوست خطرناک از کتاب درباره گراماتولوژی نظریه های او را نقد می کند. به باور وی «عصر روسو خود را با شیوه نوشتاری حفظ کرده است که بصورت خود خوارکننده به موجودیت در شکل مکمل گفتار بسنده کرده است. در این عصر، کتاب محبس معنا شمرده می شود، همان گونه که جسم محبس روح محسوب می گردد. هنگامی که جسم می میرد، روح آزاد می شود اما حال در همه جا صدا روح در بند زنجیرهای نوشتار، در بند زندان خانه جسمانی زبان است» (پین، ۱۳۸۰: ۱۹۲).

دریدا با استناد به رساله منشأ زبانها، تلقی روسو از مفهوم نوشتار را این گونه بازگو می کند «نوشتار صرفاً مکمل و جانشین گفتار است. به تعبیر دیگر، زائده ای غیر ضروری، در حد پیوست گفتار. به باور وی گفتار صورت اصیل و طبیعی شکل زبان است و نوشتار پدیده ای فرعی و نشأت یافته از گفتار. روسو برای تبیین نسبت میان گفتار و نوشتار و تاکید بر اصالت گفتار و فرعیت نوشتار، نوشتار را با کنش استمنا به عنوان پیوست کنش طبیعی جنسی، مقایسه می کند. در هر دو مورد اساس بر غیاب است، در نخستین غیاب خواننده و در دومین غیاب معشوقه. بنابراین نوشتار در مقایسه با گفتار که بی میانجی و مستقیم چراغ رابطه روشن می گردد، ارزش کمتری دارد. همچنین دریدا در کتاب درباره گراماتولوژی تناقص های گفته های روسو را در رساله منشأ زبانها مطرح می سازد که از آن صرف نظر می کنیم.

لوی استروی شخصیت برجسته دیگری است که در طیف گسترده قائلان به تقابل‌های دوگانه سنت غربی قرار می‌گیرد. به باور وی، پیش از پیدایش نوشتار؛ یعنی عصر نوسنگی، سنتی شفاهی وجود داشته، اساساً نوشتار حاصل انقلاب عصر نوسنگی محسوب می‌شود که از پر بارترین مراحل تاریخ بشری است. در این میان، تمدن غربی نوشتار را به عنوان ابزاری بر فرهنگ شفاهی اقوام ابتدایی تحمیل می‌کند و فرهنگ گفتاری را دچار انحطاط می‌سازد. همچنین «در طول پنج هزار سال از آغاز پیدایش نوشتار، دانش بیش از آنکه [صرفاً] افزایش یابد دچار افت و خیز بوده است. این تأملات لوی استروس را به این نتیجه گیری رهنمون می‌شوند که نوشتار بیش تر به استثمار میل دارد تا به پیشرفت موجودات بشری (همان، ۲۳۵).

بالاخره فردینان دوسوسور، بنیان گذار زبان‌شناسی نوین، به ترجیح گفتار بر نوشتار رای داده است.^۳ وی همچون روسو، گفتار را شکل اصیل و و طبیعی زبان می‌داند و نوشتار را طفیلی زبان و جان‌شینی مرده و بی جان برای آواهای زنده و پویا می‌پنداشت. دریدا مسأله سازترین نمود دوره زبان شناسی عمومی را فصل ششم آن؛ یعنی باز نمود نوشتاری زبان در خط می‌داند چه این که «به نظر سوسور وجه اصیل و طبیعی زبان گفتار است، حال آن که نوشتار می‌خواهد، جایگاه اصلی را غصب کرده، خاستگاه‌ها را به دست فراموشی بسپارد» (همان، ۲۱۹). سوسور معتقد است که زبان و خط دو دستگاه نشانه‌ای متمایز هستند که خط صرفاً برای نمایاندن زبان به وجود آمده است. بنابراین، «پدیده زبان را نمی‌توان به خاطر پیوند میان واژه مکتوب و واژه ملفوظ تعریف کرد؛ بلکه تنها واژه ملفوظ این پدیده را می‌سازد؛ اما واژه مکتوب آنچنان با واژه ملفوظ که اولی تصویر دومی است، آمیخته می‌شود که کم کم نقش اصلی را غصب می‌کند و سبب می‌گردد تا برای نمایش نوشتاری، نشانه آوایی ارزشی مساوی یا حتی بیش از نشانه آوایی خود قائل شوند. این امر درست مانند آن است که بپنداریم، برای شناسایی یک شخص بهتر است، به عکس او نگاه کنیم تا به خود او (سوسور، ۱۳۸۲: ۳۶).

در پیدایش چنین متافیزیکی عناصر مهمی نقش دارند، از آن جمله است: آوامحوری، کلام محوری (Logocentrism) که به تعبیر ارنست کاسیرر «در فلسفه یونان لوگوس پیوسته متذکر و متضمن مفهوم وحدت بنیادی فعل گفتن و اندیشیدن است و دستور زبان و منطق، بمنزله دو شاخه مختلف از معرفتی تلقی می‌شده‌اند که موضوع و متعلق آن واحد بوده است» (کاسیرر، ۱۳۷۳: ۱۷۲) و سوژه (من) محوری که بطور خاص با دکارت آغاز و با کانت قوام و دوام پیدا کرد. ناگفته نگذاریم که دریدا

بطور کلی با فلسفه حضور و این باور که معنا در گفتار حضور دارد، به ستیز می پردازد و اصل تمایز و فاصله را نه تنها برای نوشتار؛ بلکه برای گفتار نیز امری قطعی و مسلم می شمارد.

یکی از عرصه‌هایی که رویکرد تقابلی - ترجیحی گفتار بر نوشتار بشدت تحت تأثیر قرار داد گستره ادبیات و بلاغت بویژه حوزه هرمنوتیک (تأویل و تفسیر) غرب بوده است. از آن جا که در نگرش کلام محورانه، حصول به معنای اصیل نهفته در متن که همان نیت مولف است، به عنوان یک اصل بنیادین در نظر گرفته می شود؛ لذا بطور طبیعی چنین پیش فرضی در گفتمان هرمنوتیک / تأویل کلاسیک قرار می گیرد. جایی که در مطالعه متن، مفسر می کوشد، به معنای قطعی و نهایی متن که نیت مؤلف است دست یابد و مقصود و مراد مؤلف را آشکار کند. برپایه همین نگره است که در بلاغت سنتی غرب شاهد هستیم که اعتقاد به این که کلمات دارای معانی ثابت حقیقی هستند، بی توجه به آن که ثبات معنی کلمه معلول ثبات و تداوم بافتی است، به عنوان باور عمومی در کتب درسی بلاغت هم رسماً تأیید و هم در موردش وقت صرف می شود. علاوه براین، بلاغت قدیم با ابهام به مثابه یک عیب برخورد می کند و اصل را بر وضوح و رسانگی معنی بنیان می نهد (← ریچاردز، ۱۳۸۲: ۲۲، ۵۰).

نگاهی اجمالی به کلام محوری در ادب کلاسیک

یکی از مسائلی که ذهن و زبان صاحب نظران را به خود مشغول داشته طرح این فرضیه است که اساساً قلمرو ادب کلاسیک فارسی، از مقوله نظریه پردازی تهی بوده است؛ اما باید گفت «فقدان صورت علمی دبستانهای هنری، به معنای عدم وجود تجربه‌های عام و انسانی آن مکاتب نیست؛ چنان که هربرت رید، کنت کلارک و آیزنبرلین رمانتیسیم را وضعیت دائمی ذهن دانسته‌اند که در همه جا از عهد آدریانوس و افلاطون تا روزگار ما یافت می شود» (فتوحی، ۱۳۸۵: ۳۳).

از آن جا که خلق اثر هنری در خلا صورت نمی گیرد، خواه ناخواه تحت تأثیر مبانی نظری است که بر خلاقیت و پشتوانه عظیمی از سنت پیش از خود ایستاده است، گو این که این مبانی تئوریک پیش از آفرینش اثر، در یک چارچوب و دستگاه منسجم مطرح نگردد؛ چنان که با رویکرد بینامتنی این مدعا به صراحت و دلالت اثبات شدنی است؛ اما شاید بتوان گفت در این میان، شاعران و نویسندگانی که اندیشه فلسفی و کلامی داشتند گام‌های مؤثرتری برداشته‌اند. ناصر خسرو از آن جمله است. وی از یکسو با رویکردی زبانشناسانه و در قالب عناوینی چون «نام و نامدار» «نطق و قول و کلام»، «اندر قول و

کتابت» یعنی با تمهید مقدماتی نظری به دفاع از کلام محوری می‌پردازد و سرانجام به برتری گفتار بر نوشتار رأی می‌دهد... و از دیگر سو، باتفکیک میان تنزیل به عنوان ظاهر کتاب و شریعت و تأویل به مثابه باطن و روح آن، همسو با کلام محوری در غرب که به هرمنوتیک کلاسیک ختم شده است حصول به نیت مولف را، هدف غایی مؤول معرفی می‌نماید. این مقال طرح و شرح مبسوط این مدعا خواهد بود.

با نگاهی به تاریخ تفکر در ایران در می‌یابیم که اساساً رویکرد دو قطبی و دو گانه‌گرایی نه تنها مختص سرزمین غرب نیست؛ بلکه می‌توان ادعا کرد، چنین نگره‌ای گفتمان حاکم بر دنیای قدیم بوده، ذهن و زبان مردم شرق و غرب عالم را در نوردیده است. چنان که تقسیم بندی‌هایی چون اهورمزدا و اهریمن، روح و جسم، نور و ظلمت، خیر و شر، مرد و زن، ملک و ملکوت، گفتار و نوشتار و... قرن‌ها با اثبات یکی و نفی دیگری همراه بوده است.

باری، گفتار و نوشتار بارزترین نمود و تحقق زبان به عنوان یک توانایی ذهنی است. گفتار ریشه در ذات و طبیعت انسانی دارد، حال آنکه نوشتار خاستگاهی اجتماعی و فرهنگی دارد و برای ثبت و ضبط زبان گفتاری مورد استفاده قرار می‌گیرد. بنابراین، گفتار در مقایسه با نوشتار از قدمت طولانی‌تر برخوردار است و خط و نوشتار پدیده‌ای نسبتاً جدید محسوب می‌شود. فرضیه‌ای که بسیاری از فیلسوفان و زبان‌شناسان بر اصالت آن تاکید دارند.

«در اساطیر ایران نیز به دلیل تقدسی که به منتره (یعنی گفتار مقدس) داده می‌شود و به دلیل اهمیتی که ایزد مانسر سپند، ایزد موگل بر کلام مقدس که دهمین آفریده مینوی او رمزد است، در دنیای فراسویی ایران دارد، خط مقامی نمی‌یابد و هرگز قدرت آن همپای نیروی جادویی سخن نمی‌شود. ما نه تنها ایزد موگل بر نگارش نداریم؛ بلکه در فرهنگ کهن ایرانی خط پدیده‌ای دیوی و هنری است که تهمورث از اهریمن و دیوان می‌آموزد» (آموزگار، ۱۳۸۶: ۴۱۴). دیوان وقتی گرفتار آمدند با طرح شرطی امان خواستند:

که ما را مکش تا یکی نوهنر	بیاموزنیمت که آید به بر
کی نامور دادشان زینهار	بدان تانهانی کنند آشکار

(فردوسی، ۱، ب ۳۴۸-۳۴۹)

وقتی که آزاد گشتند:

نشتن به خسرو بیاموختند	دلش را به دانش برافروختند
------------------------	---------------------------

نِشْتَن یِکِی نِه کِه نَزْدِیک سی چِه رومی، چِه تازی و چِه پارسی
 چِه سغدی، چِه چینی و چِه پهلوی نگاریسدن آن کجا بشنوی
 (همان، ۳۵۱-۳۵۳)

از آن جا که باور به تأثیرگذاری شگرف گفتار، پیوند وثیقی با آموزه‌ها و اعتقادات مردم پیدا کرد، حتی پس از آن که اوستا بصورت مکتوب و نوشتاری در می‌آید، همچنان گفتار تقدس خود را حفظ می‌نماید. گرچه سابقه نوشتار را به سده ششم پیش از میلاد می‌رسانند و مطالب کتیبه‌ها، چرم نوشته‌ها و سفال نوشته‌ها از سنت دیرین نوشتاری در ایران خبر می‌دهند، «اما توسعه نگارش آثار دینی و ادبی تا سده‌های نخستین مسیحیت، مورد بحث است. شواهد حکایت از آن دارد که تکامل ادبیات از صورت روایی و نقلی بصورت نوشتاری در بخش دوم از عصر ساسانیان صورت پذیرفته است. البته باز کتاب‌های مقدس زرتشتی و مرتبط بادین» (زرشناس، ۱۳۸۴: ۷). بر این اساس، مبانی بلاغت در ایران پیش از اسلام، از پاره‌ای متون زرتشتی؛ از جمله یشتها سرچشمه می‌گیرد. در واقع، متون دینی، معیار و میزانی برای آداب و آیین سخندانی و سخنوری به شمار می‌آمدند. علاوه بر این، جاحظ ادیب برجسته عرب از کتابی تحت عنوان کاروند خبر می‌دهد که منبع و مرجع بلاغت در ایران پیش از اسلام قلمداد می‌شده است؛ ولی با تأسف باید گفت بسیاری از آن‌ها از بین رفته است. وی در جای جای البیان و التیسان مهارت ایرانیان را در خطابت و سخنوری و گزیده گویی ستوده و از قول شعوبیه می‌گوید که هر کس می‌خواهد در بلاغت به کمال برسد و واژگان نامأنوس دور از ذهن را بشناسد و در دانش لغت پرمایه گردد، باید کتاب کاروند را بخواند و چنین نتیجه می‌گیرد که سخنوری و سخنرانی شایسته کسی جز ایرانی و عرب نیست (مهدوی دامغانی، ۱۳۷۵: ۱۵-۵۳). اساساً آموختن و احاطه برفن بلاغت فارسی یکی از ارکان اصلی حرفه دبیری بوده و در رساله خسرو وریدک، جاماسب جی و... که از آثار ساسانی در ضمن متنهای پهلوی برجای مانده، بدان اشارت رفته است (محمدی ۱۳۸۲: ۴۸-۴۹).

اما بلاغت در دوره اسلامی آبخور دیگری می‌یابد و قرآن منبع الهام و استخراج قواعد بلاغت می‌گردد. عواملی چون: توجیه تحدی و اثبات بلاغت قرآنی، نفوذ آثار غیر عربی (پارسی، رومی، یونانی و هندی) در فرهنگ اسلامی و... مقدمات لازم را برای تحریک بلاغیون مسلمان و تدوین آرای بلاغی فراهم می‌آورند. رفته رفته و بویژه از قرن سوم هجری که نهضت ترجمه اوج می‌گیرد، پاره‌ای از آثار فلاسفه یونانی همچون افلاطون و ارسطو نیز به زبان رسمی آن زمان؛ یعنی عربی ترجمه می‌شود و

تأثیر بسزایی در حوزه بلاغت به جا می‌گذارد. چنان که این مهم را می‌توان در قرن چهارم که تألیف کتب بلاغی رونق و رواج پیدا می‌کند به عیان دید. با توجه به قلمرو جدیدی که در عرصه بلاغت گشوده می‌شود، می‌توان گفت، با دو گروه از بلاغیون مسلمان مواجه هستیم: «گروه اول امثال جاحظ، ابن قتیبه، مبرد و ابن معتز که فنون بلاغی را با مقیاسهای زبان عربی می‌سنجیدند و از افکار ملل غیر عرب در فنون بلاغت آگاه نبودند. در نوشته‌های آنان از روش بررسی‌های ارسطویی چیزی دیده نمی‌شود. در مقابل گروهی که دل در گرو آثار ترجمه شده فلاسفه یونانی داشتند و معتقد بودند که قواعد این فن را می‌توان از ارسطو فراگرفت. قدامه بن جعفر در صدر این گروه قرا می‌گیرد. وی موضوعات بلاغی را در کتاب نقد الشعر با توجه به منطق ارسطویی مورد بررسی قرار می‌دهد» (صفوی، ۱۳۸۰: ۷۸-۷۹).

با سیری گذرا در بلاغت کلاسیک و تأمل در تعریف بلاغت در آثار بلاغیون قدیم، از عبدالحمید کاتب (م ۱۳۲ هـ)، ابن المعتز (م ۲۹۱ هـ)، ابوهلال عسکری (م ۳۹۵ هـ)، رمانی (م ۳۷۴ هـ) و... تا عبدالقاهر جرجانی (م ۴۷۱ هـ) و بعدها در قرن هفتم سگاک، می‌توان گفت علی‌رغم تکاملی که در تعریف بلاغت صورت پذیرفته است، تعریفی که خطیب تبریزی (م ۷۳۹ هـ) در کتاب تلخیص المفتاح از بلاغت به دست می‌دهد اجماع و عصاره این تعاریف است: البلاغه فی الکلام مطابقه لمقتضی الحال مع فصاحتها (بلاغت در کلام مطابقت آن با مقتضای حال است همراه با فصاحت آن) (رسولی، ۱۳۸۰: ۸۹-۹۸).

بنابراین، از آن جا که «مطمئناً تا پایان عصر عباسی اول، کتاب فن خطابه و فن شعر ارسطو به عربی ترجمه نشده بود» (ضیف، ۱۳۸۳: ۵۱) می‌توان گفت، تعریفی که در کتب بلاغی از علم معانی تحت عنوان مطابقت کلام به اقتضای مخاطب شکل گرفته ریشه یونانی نداشته است؛^۴ اما تکامل و توسعه آن در بلاغت اسلامی ریشه در فن خطابه ارسطو دارد؛ یعنی تعبیر دیگری از سخن موثر برای ترغیب شنونده یا اقناع اوست که افلاطون در رساله گریاس و ارسطو در فن خطابه بدان می‌پردازد^۵ (شمیسا، ۱۳۷۳: ۲۰). اما نکته کانونی در این دقیقه نهفته است که این اندیشه؛ یعنی مطابقت کلام به مقتضای مخاطب چنان سایه سنگین خود را بر آسمان بلاغت اسلامی - خصوصاً معانی و بیان تحمیل می‌کند که تا قرن‌ها به فرمانروایی خود ادامه می‌دهد تا جایی که می‌توان مدعی شد «بلاغیون مسلمان شعر را در چارچوب معیارهای خطابه محدود کردند و اصول بلاغت نوشتار را برای آن تعیین نمودند (آدونیس، ۱۳۸۳: ۸۰). فی‌المثل با تقسیم بندی زبان به دو حوزه حقیقت و یا نفی هرگونه ابهام، مقدماتی را فراهم می‌آوردند تا مخاطب با سهولت و سادگی به نیت مولف دست یابد؛ یعنی با وجود علاقه

(تناسب میان معنای حقیقی و مجازی) و قرینه صارفه (نشانه‌ای که به کمک مخاطب می‌شتافت و بر این نکته اشاره داشت که لفظ در معنای حقیقی خود به کار نرفته است) در واقع آنچه که در تحلیل بلاغی هدف غایی محسوب می‌شده این بود «که در نهایت مجازها را به همان معنای حقیقی و زبانی بازگرداند تا فهمیده شوند؛ یعنی استعاره، مجاز و کنایه به یک حقیقت زبانی و مفهوم قطعی و عقلی تأویل شود. بنابراین، هر صورت مجازی که قابل تأویل به یک حقیقت و زبان واقعی نباشد، از قلمرو مطالعه علم بلاغت کنار می‌ماند» (فتوحی، ۱۳۸۶: ۱۲). با چنین پیش‌انگاشتی، بلاغت کلاسیک «ابهام‌های کلام حتی از نوع تأویل پذیر آن را عیب بزرگ می‌دانست» (همان، ۱۵). این همه، گواه روشنی است، بر این حقیقت که جریان شایع و غالب در بلاغت سنتی بر سنت شفاهی و متکلم محور استوار بوده است. در واقع، زبان در دوره کلاسیک به سه حوزه دستور، منطق و بلاغت محدود می‌شد. قواعد دستوری به کاربرد درست نشانه‌های زبانی را تجویز می‌کرد. منطق به مطالعه انواع بی‌معنایی‌ها فارغ از زمان و مکان و اوضاع و احوالی که سخن در آن ایراد می‌شد، می‌پرداخت و بلاغت، مطالعه رمان و مکان و اوضاع و احوال حاکم بر ایراد سخن را عهده دار بود. از آن جا که قدما نقش اصلی زبان را معنی‌رسانی می‌دانستند، به منطق بیش از بلاغت توجه می‌کردند (← پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۱۱-۱۳).

دفاع از کلام محوری در آثار و اندیشه ناصر خسرو

ناصر خسرو از جهت ارائه مبانی نظری و پرداختن مستقل و دقیق به مقوله برتری گفتار بر نوشتار در ادب کلاسیک استثناست.

اگرچه مانیفست ناصر خسرو در باب برتری گفتار بر نوشتار با بن‌مایه‌های متافیزیکی‌اش در قول اول و دوم زادالمسافرین بتفصیل آمده است؛ اما دربرآیندی کلی و با تأمل در آثار دیگر وی از جمله جامع حکمتین و خوان اخوان در می‌یابیم که ناصر خسرو آرای زبان‌شناسانه‌ای دارد که بر پایه رویکرد کلام محورانه او شکل گرفته‌اند. بنابراین، پیش از آن که به متافیزیک حضور در اندیشه ناصر خسرو بپردازیم، مروی کوتاه بر آرای آوا محورانه او خواهیم داشت.

۱- نظام زبان و تحقق مادی آن

ناصر خسرو در یکی از محوری‌ترین مباحث زبان‌شناسیک، به نظام زبان در معنای «عام» و «خاص» آن می‌پردازد. امری که از همان آغاز، موضوع مطالعات فلسفی بوده و بعدها و در دوره جدید، زبان‌شناسی

متکفل بحث و بررسی پیرامون آن گردیده است (صفوی، ۱۳۸۶: ۱ - ۷۶).

در نظر وی «نطق» به عنوان صفت جوهری نفس ناطقه، به زبان در مفهوم عام و اجتماعی آن مربوط است. ویژگی ای که نوع انسانی فارغ از کودک و خرد و کوچک و بزرگ و ملیت و مذهب و... از آن برخوردار است. «پس نطق نه تازی است نه پارسی، نه هندی و نه هیچ لغتی، بل قوتی است از قوت‌ها و نفس انسانی که مردم بدان قوت معنی را که اندر ضمیر او باشد، به آواز و دف و قولی به دیگر بتواند رسانیدن. پس مر آن قوت را کاین فعل از او آید، نطق گفتند حکماء دین و فلسفه» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۸۴ - ۱۸۵).

و اما «قول» و «کلام» در تلقی وی، به «زبان» در مفهوم فردی و تجسم عینی آن بر می‌گردد. پس نطق سخن دانسته باشد و نا گفته، و کلام منطق گفته باشد. قول جزهای کلام باشد که هر یکی را معنی باشد و جملگی آن جمع شود بر گزاردن یک معنی کآن جز بدان قولها گزارده نشود (همان، ۱۸۷).

۲- رابطه دال و مدلول

یکی از مباحثی که در تاریخ اندیشه شرق و غرب همواره مورد نزاع صاحب‌نظران بوده، رابطه میان لفظ و معنی است (صفوی، ۱۳۸۶: ۳-۱۹). بعضی از علمای اهل لغت و بسیاری از علمای اصول، قائل به قرار داد یا توافقی در نظام اجتماعی و حیات طبیعی زبانهای عالم بوده‌اند (شفیعی، ۱۳۷۳: ۳۱۶). در این میان، عده‌ای بر نظریه ذاتی بودن دلالت الفاظ تاکید داشته‌اند؛ یعنی به نوعی میان دال و مدلول، (لفظ و معنی) - این همانی - (Idential) قائل بوده‌اند. گرچه باید یادآور شد که زبان‌شناسی جدید دلالت ذاتی الفاظ را رد می‌کند. جالب اینجاست که ناصر خسرو در زمره آندسته قرار می‌گیرد که قراردادی بودن میان الفاظ و معانی عقیده دارند و آن را حاصل توافق افراد اجتماعی تلقی می‌کنند.

«و بدانید که نام دلالت است بر نامدار و نامدار از نام بی نیاز است و نام حرفهای ترکیب کرده است که راه برد مردم را سوی مقصود او و نام بر پانزده روی است. یکی را از موضوع خواننده؛ یعنی نهاده چون آب و آتش و خاک و جز آن که معروف است، میان اهل لغت پارسی و نه از بهر معنی مرآب را آب خوانند و مرآتش را آتش، بل که نام نهاده چنین باشد» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۹) و «اگر گوید نام چیست گویم حرفهاست ترتیب کرده باتفاق گروهی که دلیل بر عینی از اعیان» (همان، ۱۳۴۱: ۹).

اکنون که با نظام زبان در ابعاد ذهنی و عینی (عام/خاص، فردی/اجتماعی) آن از یکسو و رابطه

قراردادی میان الفاظ و معانی (دال/مد لول) از سوی دیگر، در هندسه معرفتی ناصر خسرو آشنا شدیم به تحلیل نگاه او به مقوله «گفتار و نوشتار» می‌پردازیم.

نظریه برتری گفتار بر نوشتار در اندیشه ناصر خسرو (کلام محوری)

ناصر خسرو در زاد المسافرین و در میان اقوال بیست و هفتگانه کتاب، قول اول و دوم را به «گفتار و نوشتار» اختصاص داده است. قول اول «اندر قول که آن اندر علم حاضر است» و قول دوم اندر کتابت که آن [در] علم غایب است». عناوینی که براعت استهلال گونه بر پیش فرض نویسنده در طرح موضوع و سمت و سوی غایی آن ناظر است. اگر چه ژرف ساخت این تقابل و برتری گفتار به «امکان انتقال کامل معنا» بر می‌گردد. در یک نمودار کلی، می‌توان علل ترجیح گفتار را بر نوشتار در ذهن و زبان ناصر خسرو، بصورت ذیل طبقه بندی کرد:

- ۱- زبان گفتار به جهت ویژگی حضور، (به تعبیر دریدا حضور کامل)، جنبه اصیل و طبیعی زبان محسوب می‌شود؛ حال آن که نوشتار جنبه نائویه و جانشین گفتار به شمار می‌رود. «گفتار شریف تراست از نوشتار، از بهر آنکه گفتار از دانا مر حاضران را باشد و نوشتن مرغایانرا اولیتر باشد بیافتن علم (ناصر خسرو، ۱۳۴۱: ۷) و قول حکایتیست از آنچه در نفس داننده است و کتابت حکایتیست از قول، پس نوشته حکایت حکایت باشد از آنچه در نفس خداوند علم است و قول حکایتیست از آنچه اندر نفس اوست. پس پیدا شد که قول لطیفتر و شریفتر است (همان، ۸).
- ۲- اصل انتقال معنا بطور تام و تمام از طریق زبان گفتار امکان پذیر است. چراکه امکان مکالمه بی‌واسطه، رودر رو و پرسش و پاسخ وجود دارد. اما این اصل در زبان نوشتار با تردید و امکان کمتری همراه است «حاضران اندر آنچه از قول بر ایشان پوشیده شود بگوینده باز تواند گشتن و گوینده بعبارتی دیگر آن معنی را که قول بر آن باشد بشنونده تواند رسانیدن و مر خوانندگان نوشته را چون چیزی از آن بر ایشان مشکل شود بنویسنده باز گشتن می‌نشد. از بهر آنکه نویسنده را نیابند و اگر بیابند ممکن باشد که از خداوندان علم نباشد؛ بلکه نسخت کننده آن باشد» (همان، ۷).
- ۳- امکان اشتباه در گفتار کمتر از نوشتار است. «و نیز اندر قول اشتباه کمتر از آن افتد مر شنندگان را که اندر کتابت مر خوانندگان نوشته را. از بهر آنکه اندر نوشته حرفهاست، بسیار که بدیدار اندر کتابت مانند یکدیگر است و آن حرفها اندر شنودن مانند یکدیگر نیستند» (همان، ۸).

۴- گفتار در مقایسه با نوشتار مانند روح است در برابر جسم. «بمثل قول روحانی است و کتابت جسمانی و نیز گوئیم که قول مر کتابت را بمثل روح است، مر جسد را نه بینی که چون از نوشته بقول مر جوینده آن معنی را که نوشته از بهر اوست خبر می دهد، آنکس از نگرستن اندر آن نوشته بی نیاز شود» (همان، ۸).

۵- معنا به مثابه روح است و گفتار در حکم جسم معنا و چون گفتار در مقایسه با نوشتار به معنا نزدیکتر است ارزش بیشتری دارد. «معنی روح است مر روح کتابت را و قول مر معنی را جسم است و کتابت مر قول را جسم است و بدین شرح که کردیم پیدا آمد که معنا بقول نزدیکتر است از و بکتابت و مقصود از قول و هم از کتابت معنی است و آنچه او بمقصود دانا نزدیکتر باشد شریفتر از آن باشد که بمقصود او دورتر باشد» (همان، ۹).

۶- چون میان نفس ناطق و زبان گفتار، میانجیان زنده وجود دارند در مقام مقایسه با نسبت نفس ناطقه و زبان نوشتار که میانجیان مرده حاکمند. مقصود معنی دقیق تر و روشنتر به شنونده انتقال می یابد. «اندرین فصل (نوشته) نفس را [بمیانجی] میانجیان بی جانند چون قلم و کاغذ و سیاهی و (همگان نازندگاند جز دست و آن) نیز از محل و مرکز نفس که آن دماغ است، دور است و اندر فعل قول مر نفس را دست افزار شش و سینه و حلقوم و زبان و کام و جز آن است که همگان زندگاند و بدماغ که محل و (و مرکز نفس) اوست نزدیکند. بدین سبب است که مقصود نفس ناطقه از قول مر شنونده را معلوم تر از آن شود که مر خواننده را از نوشته [شود] چون قول بنفس نزدیکتر است، از کتابت [و] بدو مخصوص تر است و مر نفس را بر حاصل کردن این مصنوع که (قول است میانجیان و دست افزارهایش نزدیکند و زنده هستند و کتابت را میانجیان و دست افزارهایش دورند و زنده نیستند» (همان، ۱۱).

۷- نطق (زبان در معنای عام) بخشش الهی است که گفتار بعد فردی و بروز عینی آن محسوب می شود، حال آن که نوشتار در مقایسه با گفتار جنبه ثانوی پیدا می کند و محصول اکتساب و تعلّم در نزد معلّم و مربی است.

«اکنون گوئیم که قول اثریست، از نطق و نطق مر نفس ناطقه را جوهریست و کتابت مر او را عرضی است... از بهر آنکه نطق هر او را عطای الهی است، جوهری و کتابت مر او را تکلفی است اکتسابی (همان، ۱۵).

اگرچه در دوره جدید، نام سوسور زبانشناس سوسی و دفاع وی از کلام محوری در دوره

زبان‌شناسی همگانی» (۴ سوسور ۱۳۸۲، ۳۷ - ۳۸) جلوه می‌کند. در عین حال، بر تقدّم یا جنبه بنیادی تر زبان گفتاری نسبت به زبان نوشتاری و این که زبان گفتاری از بسیاری ویژگی‌های اساسی برخوردار است که در صورت نوشتاری زبان بسختی قابل تشخیص هستند، اتفاق نظر وجود دارد. از جمله مولفه‌های زیر زنجیری یا فرازبانی (تحت عنوان آهنگ، صدا و تکیه) (۴ پالم: ۱۳۸۱: ۲۶-۲۹).

ناگفته نگذاریم که ناصر خسرو علی رغم آنکه قائل به برتری گفتار بر نوشتار است، از پاره‌ای از امتیازات زبان نوشتار غافل نمانده است. چنان که در زادالمسافرین و در قول دویم بر آن تصریح دارد:

۱- نوشتار صفت خاصگان

«قول مردم را عام است از آن است که هر نویسنده مردم است و هر مردمی نویسنده نیست و هر نوشته قول است و هر قول نوشته نیست و هر مردمی که مر او را این دو فضیلت که خاصگان مردمند هست او بکمال مردم نزدیکتر است» (ناصر خسرو، ۱۳۴۱: ۱۳).

۲- زبان نوشتار پلی میان گذشته و آینده

«شرف نوشته بدان است که علم بمیانجی او از دانا بغایبان برسد و از پیشینیان به باز پسینیان آید و از قول جز حاضران مجلس کسی بهره نیابد مگر بحکایت از زبانها» (همان).

۲- زبان نوشتار و جاودانگی نویسنده و نوشتار

و نیز شرف نوشته بدان است که قولی است که خط اندر او باشکال خویش بمنزلت آواز است. بحروف خویش، پس تا خط بر جایست آن قول از نویسنده با آواز بر جا باشد و کسی که آواز ورا شنوندگان همی شنوند، منکر نتوان شد که من این همی بگویم پس نوشته قولی باشد، قائم بذات خودش پس از آنکه گوینده او خاموش گشته بود (همان).

از کلام محوری تا هرمنوتیک کلاسیک

هرمنوتیک از واژه یونانی (Hermeneuein) به معنای شرح دادن، تأویل کردن و بازگرداندن است. ریشه این اصطلاح را به «هرمس» یکی از خدایان یونان باستان باز می‌گردانند که علاوه بر رساندن پیام خدایان به یکدیگر، آدمیان را در درک پیام‌های رمزی خدایان و فهم مراد و مقصودشان در زبان گفتاری و نوشتاری یاری می‌رساند. کافی است نگاهی اجمالی به تاریخ هرمنوتیک بیافکنیم، آنگاه شاهد تعاریف متعدد و متنوعی از هرمنوتیک خواهیم بود که در این مختصر نمی‌گنجد. با وجود این،

شاید بتوان گفت، تعریفی که ریکور در مقاله «رسالت هرمنوتیک» بازگو کرده است تعریف نسبتاً جامعی از هرمنوتیک باشد. «هرمنوتیک نظریه عمل فهم است، در جریان روابطش با تفسیر متون. اساساً هرمنوتیک قلمرو وسیعی را در بر می‌گیرد، به گونه‌ای که نه فقط متون نوشتاری و گفتاری بل کنش‌ها، رویدادها، خواست‌ها و حتی حالت‌ها (لحن صدا، نگاه‌ها، اشارات و...) نیز در این دایره قرار می‌گیرند» (احمدی، ۱۳۸۰: ۶۱).

هرمنوتیک به عنوان روشی برای فهم، از تاویل متون مقدس آغاز می‌شود. در واقع، جنبش اصلاح طلبی موتور محرکه آن محسوب می‌شود. «پافشاری پروتستان‌ها بر خود بسندی متن مقدس و عزم جزم آن‌ها برای نشان دادن روشنی و وضوح بنیادین کتاب مقدس، به نتیجه رسید. پیکره کلی نظریه و عمل حاصل از این مباحثات، هرمنوتیک را پی ریزی کرد (کربای، ۱۳۷۹: ۹۱). احتمالاً نخستین ظهور ثبت شده این کلمه در عنوان کتابی است از ی.ک. دانهایر که در سال ۱۶۵۴ منتشر شده است با این مشخصات «هرمنوتیک قدسی یا شیوه تاویل متون مقدس» (پالمر، ۱۳۸۲: ۴۲).

ظهور هرمنوتیک کلاسیک

اما قرن نوزدهم، نقطه عطفی در تاریخ هرمنوتیک محسوب می‌شود؛ چه این که فریدریش شلایرماخر، فیلسوف و متاله آلمانی، که تحت تاثیر عمیق مکتب رمانتیسم قرار داشت، هرمنوتیک را از قالب تک بعدی معطوف به تاویل متون مقدس در آورد و به عنوان یک نظریه مستقل و همگانی مطرح ساخت. در این رویکرد جدید، دیگر متون اعم از حقوقی، تاریخی و ادبی و... به قلمرو هرمنوتیک پای گذاشتند. از این جهت، شلایرماخر را بنیانگذار هرمنوتیک مدرن می‌خوانند. اگرچه گفتنی است در حوزه هرمنوتیک، پیش از شلایرماخر، فریدریش آست؛ بویژه در کتاب «مبانی صرف و نحو و علم هرمنوتیک و نقد» و فریدریش آگوست ولف در کتاب «گفتاری درباره دانشنامه علم باستان»، به دستاوردهای تازه‌ای در حوزه هرمنوتیک دست یافته بودند. یافته‌هایی که بعدها شلایرماخر و دیلتای آن را بسط دادند و به کمال رساندند. چنان که در علم هرمنوتیک آست، برخی مفاهیم اساسی علم هرمنوتیک شلایرماخر را می‌بینیم: دور هرمنوتیکی، نسبت جزء با کل، ما بعدالطبیعه نبوغ و تفرّد (پالمر، ۱۳۸۴: ۸۸).

باری، اگر در گذشته هنگامی التزام به «علم هرمنوتیک» ضرورت پیدا می‌کرد که ابهامات موجود

متن اقتضا می‌کرد؛ یعنی تا زمانی که اصل رسانگی معنا بسهولت امکان پذیر می‌نمود، نیازی به علم هرمنوتیک احساس نمی‌شد. ولی در چشم انداز جدید، همواره سوء فهم در کمین مفسر و خوانش وی از متن ابراز وجود می‌کرد. لذا مفسر مکلف بود «هرمنوتیک» را نصب العین خود قرار دهد و با این عینک به جرگه فهم متون قدم بگذارد.

در طرحی که شلایر مآخر برای فهم متون پی افکند وجود یک معنای اصیل نهفته در متن مفروض گرفته شده بود. پرواضح است که با این فرض راه بر خوانش‌ها مختلف از متن یا احیاناً اختلاف تأویل‌ها بسته می‌شد. چه این که نیت مؤلف که همان معنای اصیل نهفته در متن است، هدف غایی قلمداد می‌شد و تمامی جد و جهد مفسر برای رسیدن به آن فهم جوهری مصروف می‌گشت. شلایر مآخر برای فهم متن، دو راه حل پیشنهاد می‌کند. ۱- تأویل دستوری ۲- تأویل فنی (روانشناختی)

در تأویل دستوری، ساختار نحوی متن مورد بررسی و مذاقه قرار می‌گیرد و هر کلمه در بافت متن معنا می‌شود و زبان مشترک میان نویسنده و مخاطبان او در فهم هر بخش از متن مورد توجه قرار می‌گیرد. تأویل فنی مشتمل بر دو روش است، روش تفألی (Diviratory) و روش قیاسی (Comparative). روش تفألی مفسر را هدایت می‌کند تا به قولی در جای مؤلف قرار گیرد و به همین لحاظ این روش در جستجوی درک شخص مؤلف است. «روش قیاسی در پی شخصیت مؤلف باشد. روش قیاسی مؤلف را جزوی از نوع کلی قرار می‌دهد تا با قیاس مؤلف با مؤلف دیگر که جز همان نوع کلی هستند، به مشخصات متمایز او پی ببرد» (نیوتون، ۱۳۷۳: ۱۸۵).

همانطور که از فحوای کلام برمی‌آید. در هرمنوتیک کلاسیک تأکید عمده بر تأویل روانشناختی است، جایی که مفسر باید تاریخ و جغرافیا و ذهنیت مؤلف را دوباره بازسازی کند تا با باز تولید مجدد اثر، به آنچه که مطمح نظر مؤلف در هنگام آفرینش اثر بوده است پی ببرد. به تعبیر دیگر، مفسر سعی می‌کند، بر فاصله خودش و مؤلف غلبه کند. در این رهگذر، از ابزار روانشناسانه همدلی بهره می‌گیرد و خودش را در جای مؤلف قرار می‌دهد تا کل هستی مؤلف برای مفسر آشکار شود و حتی احیاناً به فهم بهتری از او نایل گردد. اما یکی از مبانی اصلی هرمنوتیک مؤلف محور که بعدها در هرمنوتیک مدرن نیز مورد توجه و استقبال قرار گرفت، اصطلاح «دور هرمنوتیکی» است. شلایر مآخر این اصل را چنین فرمول بندی کرد. «یک جزء در چارچوب کل فهمیده می‌شود، بر عکس، مثلاً معنای یک واژه به اعتبار جمله‌ای که آن واژه جزئی از آن است فهمیده می‌شود و آن جمله نیز تنها به اعتبار واژه‌های سازنده‌های آن قابل فهم

است. فهم در مقام انطباق این دو رخ می‌دهد.» (کربای، ۱۳۷۹: ۱۰).

پس از شلایر ماخر، ویلهلم ديلتای به شرح و بسط آرای وی همّت گماشت و نکات تازه‌ای بر آن افزود. وی با تفکیک میان عرصه علوم انسانی و علوم تجربی، فهم را خاص علوم انسانی و تبیین را ویژگی علوم تجربی می‌دانست. ديلتای تحت تأثیر هوسرل که در پژوهش‌های منطقی، «معنا؛ یعنی مهم ترین عنصر از عناصر زبانی را به قصدیت وابسته می‌کند و عنصر معنایی یا معنادار را اساساً در تجربه عمل آگاهی و نه در اوبژه یا متعلق این عمل جستجو می‌نماید» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۲۴۱). بنابراین، همچون سلف خویش، در پی آن بود که فاصله میان مفسّر و نیت مؤلف را می‌توان با بازآفرینی، تجربه مجدد و همدلی، پر کرد. به تعبیر دیگر، از یکسو با بازآفرینی (Reproduction) فضای تاریخی-اجتماعی عصری که مؤلف می‌زیسته و از سوی دیگر با جایگزینی (Transposition) خویش در آن بافت و شرایط، فرایند آفرینش دوباره اثر را فراهم بیاورد و امکان تجربه مجدد را میسر سازد.

«اما اگر بخواهیم مهم ترین نکته در هرمنوتیک ديلتای را خلاصه کنیم، به این حکم می‌رسیم که شناخت علمی، عینی و دقیق شرایط پیدایش یک متن یکسر امکان پذیر است. ديلتای هرمنوتیک را روش شناسی کامل، همگانی و اساسی علوم انسانی نامید و معنای متن را با نیت ذهنی مؤلف سرانجام یکی دانست» (احمدی، ۱۳۸۷: ۵۳۸-۵۳۷). باور به وقوف بر نیت مؤلف بدون آن که دستخوش پیش فرض‌های تأویل گر قرار گیرد، در قرن بیستم در آرای امیلوبتی و اریک هرش ادامه پیدا می‌کند که برای پرهیز از اطّاب، از پرداختن به آن، در این مقاله صرف نظر می‌کنیم. ناگفته پیداست که «باور به این مهم که متن به هر رو معنایی دارد؛ خواه آن را بشناسیم، خواه نشناسیم باوری است «کلام محور» که به هر دلیل، معنا را موجود و حاضر می‌داند» (آب نیکی، ۱۳۸۷: ۶۳).

هرمنوتیک مدرن

آن چه که به نام هرمنوتیک جدید یا هرمنوتیک فلسفی در قرن بیستم پا به عرصه وجود گذاشته، تحت تأثیر آرا و اندیشه‌های نیچه و هایدگر شکل گرفته است. نیچه از یکسو، با طرد این باور سنتی که ناگزیر در پس هر ظاهری معنایی نهفته، اساساً عالم و پدیده‌های آن را تهی از هر معنا و حقیقتی دانسته، ارزش‌ها و حقیقت‌ها را صرفاً حاصل تأویل نوع انسانی ارزیابی کرد که از چشم اندازهای مختلف به عالم و آدم می‌نگرند. از دیگر سو، هایدگر در اثر مشهورش، هستی و زمان، با یک انقلاب بنیادین،

مسیر هرمنوتیک را از بعد معرفت شناختی به سوی هستی شناختی تغییر داد و هرمنوتیک را وارد عرصه تازه‌ای کرد. وی در این طرح تازه «به جای این که پرسد به چه شرطی فاعل شناسایی می‌تواند متن یا تاریخ را بشناسد؟ این پرسش را مطرح می‌کند: موجودی که هستی او بر فهم استوار شده است، چگونه موجودی است؛ یعنی «دازاین» از آن رو که به واسطه فهم وجود دارد، باید تحلیل پدیدار شناختی شود و ساختار وجودی او، در نتیجه ساختار وجودی فهم، تحلیل گردد» (واعظی، ۱۳۸۵: ۴۰۸). اما برجسته‌ترین فردی که توانست مبانی بنیادین هرمنوتیک مدرن را سامان بخشد، گادامر شاگرد هایدگراس است. وی در اثر معروفش، حقیقت و روش، باب تأملاتش را در این باره گشود. به عقیده وی، در عرصه فهم هرگز نمی‌توان با ارائه ساز و کاری روشمند، به حقیقت دست یافت و در واقع [و] عطفی که در کتاب حقیقت و روش به چشم می‌خورد، بر مابینت و دوری دلالت دارد. گادامر دغدغه‌اش را نه عرضه روشی برای فهم؛ بلکه توصیف آن چه که در واقع فهم روی می‌دهد، عنوان کرد. تاریخ و زبان دو واژگان کلیدی هرمنوتیک وی محسوب می‌شوند.

در تلقی گادامر، هر مفسر با پاره‌ای از پیش فرض‌هایی که متأثر از تاریخ و سنتی که در آن به سر برده است و به تعبیر دیگر، موقعیت هرمنوتیکی او محسوب می‌شود، به خوانش متن می‌پردازد. «عقیده بسیاری از مفهوم موقعیت بدین معنی است که ما نمی‌توانیم، خارج از آن بایستیم و دانش عینی از آن داشته باشیم. ما معمولاً خودمان را در محدوده یک موقعیت تصور می‌کنیم، موقعیتی که ما را در مواجهه با سنتی قرار می‌دهد که سعی در فهم آن داریم» (گادامر، ۱۹۹۴: ۳۰۱). بنابراین فهم متن، حاصل گفتگویی است که میان حال و گذشته صورت می‌پذیرد و از آن به امتزاج افق‌ها تعبیر می‌شود. از این روی، تفسیر متون «یعنی ورود به گفت و گو با آنها. پس فهم در فضای زبان رخ می‌دهد و مشخصه آن همان چیزی است که گادامر زبانمندی نامیده است. بدین شکل، نظریه هرمنوتیک گادامر با نفی ضرورت فاصله میان گذشته و حال و متن و مفسر، از دیگر نظریه‌های هرمنوتیک جدا می‌شود» (کوزنزهوی، ۱۳۸۵؛ ۱۶۳). گادامر رابطه وثیقی میان فهم و سویه کاربردی قائل است، امری که نسیت‌گرایی را در عرصه فهم متن به اوج خود می‌رساند.

«از آنجا که فهم یک اثر، متن یا حادثه تاریخی با ملاحظه سویه کاربردی رقم می‌خورد، سویه کاربردی داشتن فهم، مستلزم آن است که دعاوی یک متن یا اثر هنری در هر لحظه در هر موقعیت به گونه‌ای نو و متفاوت فهم شود؛ زیرا فهم چیزی نیست جز کاربرد، و این امر با توجه به وضعیت و

موقعیت مفسر تغییر می‌کند» (واعظی، ۱۳۸۵، ۲۳۹-۲۴۲). پرواضح است که نقش مفسر در خوانش متن بسیار پر رنگ می‌شود. و دغدغه و وصول به نیت مؤلف رنگ می‌بازد، به گونه‌ای که می‌توان گفت، معنای متن، معنایی است که مفسر با پیش فرض‌ها و انتظارات خود بدان بخشیده است؛ تا جایی که به هرمنوتیک مدرن، هرمنوتیک خواننده محور نیز می‌گویند.

ریکور، فیلسوف فرانسوی که پس از گادامر، برجسته‌ترین نظریه‌پرداز هرمنوتیک فلسفی محسوب می‌شود، در عین حال که پاره‌ای از مبانی اصلی هرمنوتیک فلسفی را می‌پذیرد؛ از جمله، فهم گونه‌ای از هستی است؛ هدف تفسیر متن نیت مؤلف نیست؛ و... اما با این وجود، دستاوردهای تازه‌ای نیز در حوزه خوانش متن ارائه کرده است. مثلاً وی در عرصه تفسیری به آمیزه‌ای از تبیین و فهم معتقد است. به عبارت دیگر، تبیین که پیشتر از این، از سوی دیلتای در هرمنوتیک کلاسیک و گادامر در هرمنوتیک فلسفی نفی شده بود و لزوماً آن را با مکانیسم علوم تجربی سازگار می‌یافتند، مورد توجه و التفات ریکور قرار گرفت. ریکور از یکسو با ساختار گرایان فرانسوی همسویی می‌کند که متن چون ساختاری است که قوانین خاص خود را دارد می‌توان آن را به گونه‌ای ابژکتیو (عینی) بررسی کرد. اما در همین حد باقی نمی‌ماند؛ بلکه بر این باور است که انتظارات و پسندها، و پیش داوری‌ها نیز در خوانش نهایی از متن دخیلند و از آن به خود تخصیص دادن تعبیر می‌کنند. بنابراین، در نظر وی رویکرد ابژکتیو و سوژکتیو به نوعی متقابل یکدیگر را تقویت می‌کنند. با این حال، بر این نکته تأکید دارد که ذهنیت مفسر با همه پیش فرض‌هایی که دارد باید با رویکرد ابژکتیو و ساختاری تعدیل شود (← ریکور ۱۳۸۶: ۲۶-۲۵). در واقع، در نظر وی متن مستقل از مؤلف و خواننده حضور و ظهور دارد.

مقایسه میان تأویل و هرمنوتیک

گرچه در زبان فارسی معادلی برای هرمنوتیک با تعبیر غربی آن نمی‌توان یافت؛ اما ظاهراً به نظر می‌رسد، بهترین معادل در ترجمه واژه لاتینی (Interpretation) واژه تأویل باشد. «هانری کربن [در کتاب اسلام ایرانی]، تفسیر را پله نخست دانایی و تأویل را پله دوم می‌دانست و تفهیم را به معنای دقیق و شگرد شناسیک واژه هرمنوتیک می‌شناخت که تنها به یاری مکاشفه، اشراق و الهام دانستنی است» (پور حسن، ۱۳۸۴: ۳۱).

چنین به نظر می‌رسد که اگرچه در مغرب زمین هرمنوتیک به منظور فهم روشمند از متون دینی پدید

آمد؛ اما بتدریج بعنوان یک علم مستقل، مورد توجه اندیشه‌مندان و متفکران قرار گرفت، به گونه‌ای که گستره وسیعی؛ اعم از متون دینی و غیر دینی را تحت تأثیر خود قرار داد و نظریه پردازهای بسیاری در خصوص حدود ثغور و چارچوب و چگونگی آن به انجام رسید. ظاهراً چنین می‌نماید که تأویل و یا تفسیر در عالم اسلام هرگز این استقلال و اهتمام را پیدا نکرد و حتی اگر بدان‌ها پرداخته شده است - به تعبیر پاره ای از صاحب‌نظران - همواره در ذیل تفسیر قرآنی و یا تفسیر حکمی - علمی و عرفانی بوده است. بر همین اساس هرمنوتیک را صرفاً با اصول و مبانی تفسیری قرآن قابل تطبیق می‌دانند (← ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۲۶۲). با این وجود، آن چه که بغایت 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 رفته رفته از متون دینی به متون فلسفی، عرفانی، ادبی و... قدم گذاشت. اگرچه در این حوزه، نظریه‌پردازی تئوریک بطور دقیق و مشخص صورت نگرفته؛ «اما رویکردهای معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه به تأویل در فرهنگ و تمدن اسلامی صورت پذیرفته است» (← پور حسن ۱۳۸۴: ۲۰).

معنی لغوی و اصطلاحی تأویل

کلمه تأویل مصدر باب تفعیل - از ریشه «اول» به معنی بازگردانیدن است، چنان که در لسان العرب آمده است «تأویل هو تفعیل من اول یوول تاویلا و ثلاثیه آل یدل ای رجع و عاد. (ابن منظور، ۱۳۶۳: ۲۳). اما از نظر اصطلاحی، تأویل، از سده‌های نخستین تا دوره‌های متأخر، نظیر معنایی را تجربه کرده است. به صورتی که «در کتب لغت، مجموعاً چهار معنا برای تأویل ارائه شده که به ترتیب زیر است. ۱- مرجع و عاقبت ۲- سیاست کردن ۳- تفسیر و تدبیر ۴- انتقال از معنای ظاهری لفظ به معنای غیر ظاهر. در میان این معانی، در کلام قدما بیش از همه، معنای اول و سپس معنای دوم و سوم ذکر شده است و ملاحظه می‌کنیم که معنای چهارم در معجم‌های قدیمی تر، مانند تهذیب اللغه، مقایس اللغه و صحاح اللغه یافت نمی‌شود؛ بلکه برای اولین بار آن را در کتاب نهاییه ابن اثیر می‌یابیم. این معنا اصطلاحی است که متکلمان و اصولیین آن را وضع کرده‌اند» (همان، ۱۳۸۱: ۲۷).

نصر حامد ابوزید، قرآن پژوه معاصر مصری که در کتاب فلسفه التأویل به تأویل قرآن از منظر این عربی می‌پردازد، بر این عقیده است که تمایز میان تفسیر و تأویل را اصطلاحی متأخر است و برای اثبات مدعای خود به دو شاهد تاریخی استناد می‌کند: اولاً محمد بن جریر طبری نام تفسیرش را جامع البیان

عن تاویل ای القرآن می گذارد و ثانیاً ابن عباس بیان می دارد که تأویل قرآن را می داند و روایتی از پیامبر (ص) که در حق ابن عباس دعا می کند در تایید این موضوع است: اللهم فقهه فی الدین و علمه التاویل (ابوزید، ۱۹۸۳: ۱۳).

رویکردهای تأویلی در فرهنگ و تمدن اسلامی

بی تردید نقطه عزیمت توجه به تأویل در عالم اسلام به «قرآن» بر می گردد. چنان که در غرب با کتاب مقدس آغاز می شود. در قرآن ۱۵ بار کلمه تأویل به کار رفته است. اما آیه ۷ سوره آل عمران، بحث انگیزترین آیه ای است که در آن پس از تقسیم آیات به محکّمات و متشابهات، آیات متشابه برخوردار از قابلیت تأویلی معرفی شده است. چه این که بر باطن امور و گوهر معنا دلالت دارد. البته با تصریح بر این واقعیت که تنها خداوند و راسخان در علم یا بنا به روایتی تنها خدا از حقیقت و تأویل آن با خیر است. بنابراین، «تأویل نص قرآن از صدر اسلام شروع شده و نمونه هایی از آن را در تفسیر مقاتل بن سلیمان (م ۱۵ ه) و تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع) می توان یافت» (نویا، ۱۳۷۳؛ ۲۰۰-۱۵۶).

«هانری کربن سابقه تفسیر معنوی را به تعالیم ائمه شیعه و محادثاتی می رساند که با شاگردان خود داشته اند، منتهی متصوّفه اصول این تفسیر معنوی را مورد توجه قرار دادند و آن ها را گردآوردند» (کربن؛ ۱۳۷۱: ۲۳)، اما با این وجود- همانطور که پیشتر اشاره شد- نکته ای که باید بدان تفتّن داشت اینست که «تأویل، در سده های نخستین، هم معنی و مترادف با تفسیر؛ یعنی آشکارسازی معانی و مفاهیم آیات قرآنی به کار رفته است و پس از طی قرون آغازین، تأویل به معنی برداشت های باطنی و فرازیبانی طرح و گسترش روزافزونی پیدا کرد، تا آن جا که به گونه ای اصطلاح بر نهادهای ویژه، در فرهنگ اسلامی درآمد و این گسترش و رواج بیش از هر چیزی پیامد اندیشه ها و دیدگاه ها و رویکردهای صوفیان، عارفان و باطنیان بود» (راستگو، ۱۳۸۳: ۲۳-۲۲). در حوزه فلسفه، علاوه بر اخوان الصفا، با رهیافتهای تأویلی در آثار فلاسفه ای چون ابن سینا در رساله الطیر، رساله حی بن یقظان و...، سهوردی در قصه الغربه الغریبه، آواز پر جبرئیل، عقل سرخ، صفیر سیمرغ و...، ملاصدرا در شواهد الربوبیه و اسفار اربعه روبه رو هستیم. همچنین در عرصه عرفانی، می توان به رویکردهای تأویلی روزبهان بقلی شیرازی در تفسیر بزرگ عرفانی اش، رشیدالدین میبیدی در النوبة الثالثة کشف الاسرار، ابن عربی در فتوحات مکیه و فصوص الحکم اشاره کرد. پیش فهم های عمده مفسران وحی از اهل حدیث و اشاعره

تا معتزله نیز در دایره نگرش‌های تأویلی قرار می‌گیرند که در این مختصر به همین اشاره کوتاه بسنده می‌کنیم (← مجتهد شبستری، ۱۳۷۵؛ ۹۵-۱۲۲).

اسماعیلیه و تأویل

یکی از سلسله جنبانان عرصه تأویل، اسماعیلیان به شمار می‌آیند. نحله‌ای که با نام «باطنیان» نیز در تاریخ نامبردارند. اسماعیلیان با نگاهی دو قطبی به عالم و پدیده‌های آن نظر می‌کردند. به سخن دیگر، قائل شدن ظاهر و باطن برای علم دین و آداب آن و متعلقانش، گرانگاه پیوند وثیقی است که میان فلاسفه اخوان الصفا، اسماعیلیه و صوفیه در مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ایجاد می‌کند، مؤید این مدعا تأثیرپذیری پاره‌ای از بزرگان اسماعیلیه و صوفیه از نوشته‌های اخوان الصفاست. فی‌المثل «ناصر خسرو بسیاری از تعریفات را که در جامع الحکمتین آورده، عیناً ترجمه رسائل اخوان الصفاست. به عبارت دقیق‌تر، تعریفات ناصر عیناً ترجمه الرسالة العاشرة من النفسانیات العقلیات فی الحدود و الرسوم است در رسایل اخوان (حلبی، ۱۳۸۰: ۱۱).

در نظر اینان، پدیده‌های عالم ظاهر و باطنی دارند و بر این اساس، ظواهر باید تأویل گردند. پر واضح است که درباره آیات قرآن نیز چنین می‌اندیشیدند. اگرچه اسماعیلیان در هندسه معرفتی‌شان تحت تأثیر فلسفه یونانی؛ بویژه افلوطین قرار دارند، اما در عین حال، در پاره‌ای از مواضع، افق‌های تازه‌ای به مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناختی گشودند که در این مختصر مجال پرداختن بدان نیست. گفتنی است در برابر اسماعیلیان نخستین که بر اهمیت باطن انگشت تأکید و تأیید می‌نهادند، اسماعیلیان فاطمی، برای هر دو جنبه اهمیت یکسانی قائل بودند و این دو را مکمل هم می‌دانستند (← دفتری، ۱۳۷۶؛ ۲۶۷). دو تن از اندیشمندان اسماعیلی که بطور جدی به مقوله تأویل پرداختند: یکی قاضی نعمان بن حیون التیمی مغربی و دیگری احمدحمید الدین کرمانی است. قاضی نعمان در «دعائم الاسلام» و در بیست و شش کتاب به ظاهر شریعت و کتاب؛ یعنی به حلال و حرام و قضایا و احکام از اهل بیت رسول می‌پردازد (← قاضی نعمان، ۲۰۰۳: سراسر کتاب). در اساس التأویل به دفاع عقلی و نقلی از تأویل همت می‌گمارد. وی پس از مقدمه کتاب و در ذیل عنوان «جوامع من القول فی تنبیت التأویل و باطن ما جاء فی الحدیث و التنزیل» چنین می‌نویسد: «برای هر محسوسی ناگزیر ظاهر و باطنی است. ظاهر چیز است که باحواس درک می‌گردد و باطن چیز است که محسوس حاوی آنست و به وسیله علم درک می‌شود» آن‌گاه با ذکر آیه و

من کل شی خلقنا زوجین لعلکم تذکرون تأکید و تصریح می‌نماید، اساس عالم بر بنیادی دو قطبی استوار است و جز خداوند که واحد است، تمامی آفریده‌هایش از این ثنویت برخوردارند: مانند انسان که جسم و روحی دارد. جسم ظاهراست و روح باطن. آن‌گاه به بیان آیاتی می‌پردازد که بر پایه نگره دو قطبی بنا نهاده شده‌اند و سرانجام با بیان این که در قرآن آمده که قرآن به زبان عربی نازل شده است و با قوم عرب به زبان خودشان سخن گفته و خوب تأویل را نتیجه می‌گیرد و ظاهر را معجزه رسول و باطن را معجزه امامان از اهل بیتش معرفی می‌کند (← قاضی نعمان، ۱۹۶۰: ۲۸-۳۲). همچنین، حمیدالدین کرمانی در کتاب المصابیح فی اثبات الامامه برای اثبات تأویل هفت برهان اقامه می‌کند که در ژرف ساخت این براهین، ظواهر را در اقناع عقول و افهام عموم ناتوان می‌یابد و با ذکر شواهد قرآنی و روایی و با استناد به مقوله مثال و ممتول، بر ضرورت تأویل انگشت تأکید می‌نهد (← حمیدالدین کرمانی، ۱۹۹۶: ۵۱-۵۶). بنابراین آن چه در همین نگاه گذرا به تأویل در میان اسماعیلیه حاصل می‌شود، نشان از اهمیت و ارزش خاصی است که برای باطن اندیشی و تعقل و تدبیر در آیات قرآن قائلند.

ناصر خسرو و تأویل

یکم: تعریف ناصر خسرو از تأویل

ناصر خسرو تحت تأثیر عمیق آموزه‌های اسماعیلی، توجه ویژه‌ای به تأویل دارد تا آن جا که به جرأت می‌توان گفت که در حد نظریه پردازی پیش رفته است. این مهم به نحو بارزی در کتاب وجه دین ظهور می‌یابد. ناصر خسرو در آغاز، مقدمات نظری و خوب و ضرورت تأویل را مطرح می‌کند و پس از آن به تأویل آیات و احکام می‌پردازد. ما در ادامه بتفصیل بدان خواهیم پرداخت.

اما ناصر خسرو پیشینه تاریخی تأویل را در سنت یهودی دنبال می‌کند و آن را به یوشع می‌رساند.

تأویل را طلب که جهودان را این قول، پند یوشع بن نون است

(ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۲۵۷)

اگر در غرب هرمس پیام آور خدایان به مردم محسوب می‌شود و خاستگاه تاریخی هرمنوتیک به او باز می‌گردد «بنابه باور عالمان مسلمان، هرمس بانی علومی همچون طب و نجوم و کیمیا بوده است و در آنجا که هرمس با ادریس و الیاس نبی (ع) یکسان در نظر گرفته می‌شود، مقتضیات نبوت و اتصال دانش او به منابع الوهی و وحیانی نیز اضافه می‌گردد» (کلباسی، ۱۳۸۶: ۱۳۸).

پرواضح است که ناصر خسرو تحت تاثیر عمیق آموزه های اسماعیلی است و از این رو توجه ویژه ای به تأویل در آثار خود دارد. تا آن جا که به جرأت می توان گفت تا حد نظریه پردازی پیش رفته است. ما در ادامه به اجمال بدان خواهیم پرداخت. اما تعریف ناصر خسرو از تأویل: « باز بردن سخن باشد به اول او و اول همه موجودات ابداع است که به عقل متحد است و موید همه رسولان عقل است » (ناصر خسرو، ۱۳۶۳؛ ۱۱۶).

دوم: مبانی معرفت شناختی و هستی شناختی تأویل

ناصر خسرو بر پایه رویکرد دو قطبی بر این باور است که آنچه در عالم هست بدو قسم است: یا ظاهر است یا باطن. محسوسات را با حواس ظاهری می توان دریافت؛ اما معقولات و هر آنچه باطن است تنها به سرپنجه عقل و علم دریافتنی هستند و حواس از درک آنها عاجزند.

« پس گوئیم که هر چه آشکار است، بذات او خود آشکار است نه بدانروی که مردم آنرا به حواس بیابند؛ بلکه اگر مردم او را یابند یا نیابند او خود آشکار است. چون این جهان و آنچه اندرین است و اگر مردم مر این را نبینند پنهان نشود؛ بلکه آشکارائی او بدانست که اگر حس درست بدو رسد مر او را بیابد و همچنین گوئیم که آن چیزی که او پنهانست بذات پنهانست و اگر مردم او را به عقل نیابند آن چیز از حد پنهانی بیرون نشود و بیافتن مردم نیز مر او آشکار نگردد و پنهان چون عالم لطیف است و جان مردم و محدثی عالم و اسپری شدن روزگار و اثبات صانع و جز آن و پوشیدگی این چیزها بدانست که مر آن را به حواس نتوانند یافتن » (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۶۳).

ناصر از تقسیم بندی امور عالم به محسوسات و معقولات نقبی به شریعت می زند و مناسک و مراسم و عبادات مذهبی را که مکلف به انجام آن هستیم در دایره امور ظاهری و محسوسات قرار می دهد: مانند نماز و روزه و زکوة و حج و جهاد و جز آن.... این همه را می توان به حس دریافت. اما پاره ای از عقاید و باورهای دینی وجود دارند که در دایره امور معقول و باطنی جای می گیرند، مانند علم توحید و اثبات پیغمبری و بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب و حشر و حساب و فنای عالم و جز آن. اساساً آنچه که مایه برتری آدمیان بر یکدیگر تلقی می شود، همین غور در معنی و بواطن امور پنهانی است و گرنه در امور ظاهری و محسوسات تمامی مردم یکسانند (همان، ۶۴).

ناصر خسرو در کتاب «وجه دین» ابتدا مبانی نظری تأویل را بیان کرده، در ادامه به تأویل آیات پرداخته است. وی از وجوب پیامبر و امام برای راهنمایی بشر، به حقانیت یک فرقه خاص می‌رسد و فرق دیگر اسلامی را از دایره اعتبار و اعتنا ساقط می‌کند. در واقع پس از صغری و کبری منطقی و عقلانی بدین جا می‌رسد که تنها فرقه اهل نجات از میان فرق هفتاد و سه گانه، شیعه اسماعیلیه با قرائت رسمی و بخشنامه‌ای خلفای فاطمی مصر است. پرواضح است که چنین تلقی و تصویری بر بنیادی ایدئولوژیک استوار است. ایدئولوژی به عنوان قدرت برتر، تعریف و تفسیر یکه و خاص دارد و تک صدایی قدرت مسلط، راه را بر چند صدایی در تلقی باختینی آن می‌بندد. تک صدایی حاکم «در نهایت انکار می‌کند که بیرون از آن آگاهی دیگری با همان حقوق و قادر به پاسخی با همان درجه اعتبار، وجود دارد. تک‌گویی به انکار غیر و استقلال و کفایت آن به عنوان یک من با حقوق مساوی، برمی‌خیزد. تک‌گویی، به خودی خود کامل و کافی است و از این رو نسبت به پاسخ غیرناشنو است و به انتظار چنین پاسخی نمی‌نشیند و هیچ توان موثری برای آن قائل نیست. تک‌گویی وانمود می‌کند که آخرین کلام است» (تودوروف، ۱۳۷۷: ۲۰۳). چنان که در این عبارت از وجه دین، تصلب و تشقّف اشاره شده را بروشنی می‌توان دریافت «از جمله فرقه‌های مسلمانان برحق آن گروه اند که همه فرقه‌های دیگر مرورا مخالفند و آن فرقه نیز مرهمه فرقه‌ها را مخالف است... و هیچ فرقتی نیست اندر هفتاد و دو فرقه مسلمانان که مرورا کافر خوانند مگر این گروه شیعت که می‌گویند که امام از ذریت رسول الله علیه و آله است و امامت اندر فرزندان اوست» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۲۱). در ادامه خواهیم دید اساساً عرصه تأویل، فقط برای خواصی گشوده است که البته سرانجام به رأس هرم؛ یعنی خلفای فاطمی محدود می‌شود. علاوه بر این، همان طور که از نام کتاب برمی‌آید (وجه دین)، ناصر سطوح مختلفی برای حقیقت قائل نیست و بریک معنای خاص و یکه نظر دارد، برخلاف آن چه که در تلقی عرفانی آن به چشم می‌خورد.

باری، رویکرد دو قطبی وی که پیشتر در صورت گفتار و نوشتار مطرح گردید، در این جا در قالب ظاهر و باطن جلوه می‌کند. ناصر خسرو برای اثبات ظاهر و باطن کتاب و شریعت و در نهایت وجوب تأویل، به مفاهیم و مصادیق فراوانی اشاره می‌کند که غالباً جای جای کتاب جامع الحکمتین و قریب به شصت صفحه از کتاب وجه دین را به خود اختصاص می‌دهد. در جامع الحکمتین، پس از ذکر انواع سخن (امر، نداء، خبر، استخبار) از قول ارسطو و شرح و بسط آن، در رویکردی تاویلی، و وجوب تاویل

و مؤول را نتیجه می‌گیرد. از امر به عقل اول، از ندا به نفس کلی و از خبر به رسول خدا تعبیر می‌کند؛ چه این که آن چه در کتاب خدا مسطور است به خلق می‌رساند و اما استخبار که به پرسش از خبر مربوط می‌شود، منزلت خداوند تاویل است «که خلق را استخبار از و بایست کردن از هرچ از کتابست از امثال و رموز و متشابه، تا از ظلمات مثلها بنور تاویل بیرون آیند» (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۸۰). در جایی دیگر متشابهات قرآنی را سبب ساز بروز بزرگترین اشتباهات معرفی می‌کند که تنها با کیمیای تاویل می‌توان گره از این کار فرو بسته گشود (← همان، ۱۱۵).

آن چه که از فحوای کلام ناصرخسرو بر می‌آید می‌توان چنین استنباط کرد که بطور کلی ظواهر در حکم پلی است تا به آرمان شهر باطن و به تعبیر دیگر، تاویل دست یازد. چنان که به قول وی «قصد اندرین عالم مر آن عالم راست» در نظر او پایداری ظاهر پدیده‌های ظالم به باطن آنها برمی‌گردد. با چنین پیش فرضی، به اقامه دلایل و براهینی می‌پردازد تا سرانجام تاویل را به عنوان روح کتاب و شریعت معرفی می‌کند، آن چنان که پیشتر از قول، به مثابه روح نوشتار نام برده بود. «... پابندگی هر ظاهری به باطن اوست، چنانکه پابندگی عالم بجملگی مردم. همچنین که از مردم جسد کثیف آشکاراست و روح لطیف پنهانست و بدان از نیکان پیدایند و نیکان از بدان پنهانند. پس همچنین کتاب خدای و شریعت رسول صلی الله علیه و آله پیداست و معنی و تاویل ایشان پنهانست از نادانان و پیداست مردانایان را که ایشان بدان از نادانان جداند و دیگر آنکه کتاب و شریعت چون دو جسد است و معنی و تاویل مر آن جسدها را چون روح است و همچنانکه جسد بیروح خوار باشد، کتاب و شریعت را بی تاویل و معنی مقدار نیست نزدیک خدای» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۶۵-۶۶).

در گشایش و رهایش نیز بر اساس نگره دو قطبی و با تفکیک میان تنزیل و تاویل، تنزیل را به نردبانی مانند می‌کند که از آسمان به سوی زمین فرو هشته‌اند و نفس‌های مردم مؤمن، بدان وسیله از پایه‌های آن بالا می‌رود تا به آسمان برسد و عمل به تنزیل و شریعت، همان بالا رفتن از پایه‌های نردبان است تا روزی که به سر نردبان برسد که آن علم تاویل است» (← ناصر خسرو، ۱۳۸۰؛ ۱۱۰-۱۱۱). به نظر می‌رسد، چندان دشوار نباشد که با تأمل در آثار ناصرخسرو به این نکته تطفن یابیم که کفّه تاویل و باطن شریعت در اندیشه او، در مقایسه با کفّه ظاهر کتاب و شریعت بیشتر سنگینی می‌کند. امری که به نوعی در برابر رأی غالب نظریه پردازان اسماعیلی قرار می‌گیرد که به تعادل و توازن در میان ظاهر و باطن اعتقاد داشتند (فاطمیان در دوره دوم).

در برآیندی کلی می‌توان گفت: ناصر خسرو همسو با اندیشه‌مندان اسماعیلی که نظریات تأویلی خود را بر اساس مثال و ممثول سامان بخشیده‌اند، به نوعی رای دقیق و نهایی خود را در باب تأویل این چنین صادر می‌کند: « شریعت ظاهر حقیقت و حقیقت باطن شریعت است... شریعت مثال و حقیقت ممثول است. ظاهراً با ادوار عالم دگرگونی است. اما باطن، مبین قدرت الهی است و دستخوش دگرگونی نمی‌شود» (ناصر خسرو ۱۳۸۴؛ ۵۱-۶۷).

شایستگان تأویل

حال که ناصر خسرو برای آیات و احادیث و احکام، جنبه‌های ظاهری و باطنی قائل است، جای این پرسش باقی می‌ماند که در نظر او، چه کسانی شایستگی آن را دارند که به تأویل بپردازند؟ آن چنان که از آثار ناصر خسرو بر می‌آید، وی، ظاهر قرآن را معجزه رسول و فهم باطن و تأویل قرآن را معجزه امامان معصوم می‌داند. « اما منزلت رسول - علیه السلام - تألیف کتاب و شریعت است بی تأویل. اما منزلت وصی رسول علیه السلام تأویل کتاب و شریعت است بی تنزیل» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳؛ ۲۹۱). در واقع، امامان در نگره اسماعیلی بطور عام و ناصر خسرو به گونه‌ای خاص، مانند شارع تا حدی از تأیید برخوردارند و مؤید به تأیید الهی هستند و از زمره موبدان به شمار می‌روند»^۸ (واکر، ۱۳۷۷؛ ۸۶). بنابراین، جایگاه رفیعی را در هندسه معرفتی و اعتقادی اسماعیلیان بر خود اختصاص داده‌اند تا آن جا که به اسماعیلیان تعلیم می‌گفتند. چرا که محور بنیادین عقاید فلسفه آنان اخذ و تعلیم از امامان است. در نگره اسماعیلیه، تأویل و ارشاد به باطن آن، وظیفه امام و وصی و جانشین اوست. در واقع فهم اسرار شریعت ممکن نیست، مگر از طریق ائمه و انصار ائمه و دعوات (← آقا نوری، ۱۳۸۴؛ ۲۷۹). همچنین در نظر ناصر خسرو دین دارای سه مرتبت است: «نخست از او مرتبت نطق است و آن پیغمبری است که شریعت آرد و تألیف کتاب و اعمال کند و خلق را بر پذیرفتن ظاهر تکلیف کند و دیگر مرتبه وصایت است که بنیاد تأویل، مثلها و رمزا را معنی بگوید و خلق را از موج شبهت به خشکی و ایمنی حقیقت برساند و سه دیگر مرتبت امام است که ظاهر و باطن را امام نگاه دارد و خلق را بر اندازه طاقت ایشان از علم تأویل بهره دهد اندر زمانی» (ناصر خسرو، ۱۳۲۸؛ ۸۵-۸۶؛ ← جامع الحکمتین، ۲۹۰-۲۹۱).

اکنون مشخص شد که امامان معصوم، وارثان حقیقی و اصلی در تأویل‌اند. اما پرسش دیگری که این جا مطرح می‌شود، اینست که در غیبت امام معصوم، این میراث به چه کسی یا کسانی سپرده

خواهد شد؟ یا اساساً تأویل در غیبت امام معصوم، تعطیل می‌گردد؟ پاسخ ناصر خسرو به این پرسش باز همسویی با عقاید اسماعیلیه در این خصوص است. فرهاد دفتری در این باره می‌نویسد: «تأویل حق و امتیاز منحصر بفرد امام معصوم و هدایت یافته الهی، امام فاطمی بود که می‌توانست علم به معنای درونی نهفته در احکام و فرایض دینی را به اعضای مرتبه پایین‌تر سلسله مراتب دعوت منتقل سازد. در غیبت قائم، حقایق را تنها می‌توان به منتخب و گزیده‌ای از بشریت؛ یعنی جامعه اسماعیلی که اهل الدعوه هستند باز گفت آن هم امام فاطمی و بزرگان مراتب دعوت که در خدمت او هستند؛ بویژه به توسط حجت‌های دوازده گانه و داعیان زیر دست آنها» (دفتری، ۱۳۷۶؛ ۲۸۶). به نظر می‌رسد، این که ناصر خسرو در هیچیک از مصنفات خود ادعا نمی‌کند، افکاری را که طرح کرده متعلق به شخص اوست، ریشه در این باور داشته باشد (← برتلس، ۱۳۴۷: ۲۰۰).

نتیجه

دریدا متفکر فرانسوی، در نقدی بنیادین بر رویکرد دو قطبی سنت فکری - فلسفی غرب، بر یکی از این نگره‌های تقابلی؛ یعنی ترجیح گفتار بر نوشتار انگشت تأمل و تأکید نهاد. وی پیشینه چنین عقیده‌ای را به پیش از افلاطون و ارسطو در گذشته و فردینان دو سوسور در زمان حاضر می‌رساند. وی علت چنین پنداشتی را، باور به انتقال کامل معنا از طریق زبان گفتار ارزیابی می‌کند. پر واضح است که پیامد چنین رویکردی در عرضه تفسیری، به هرمنوتیک کلاسیک منجر می‌شود. آن جا که معنایی اصیل و نهفته در متن مفروض گرفته می‌شود و دغدغه مفسر، یافتن نیت مؤلف قلمداد می‌گردد. امری که با چنین فرمول بندی تحقق می‌پذیرد:

۱- هرمنوتیک دستوری که به زبان و معناشناسی متن می‌پردازد.

۲- هرمنوتیک فنی که ذهنیت مولف را بررسی می‌کند.

اگرچه بلاغت کلاسیک ادب فارسی، بر پایه ترجیح گفتار بر نوشتار استوار است و شواهد و قرائن زیادی از این دست در متون قدیم وجود دارد؛ اما ناصر خسرو، کامل‌ترین و دقیق‌ترین مبانی تئوریک را در برتری گفتار بر نوشتار سامان بخشیده است. وی برای نیل به چنین مقصودی با طرح پاره‌ای از آرای زبانشناسیک، مانند نظام زبان در بعد فردی و اجتماعی، تحت عناوین «نطق و قول و کلام»، رابطه قراردادی میان لفظ و معنی، تحت عناوین «نام و نامدار»، و... تمهیدات لازم را برای اتخاذ چنین

موضعی فراهم می آورد. وی همچنین، بر این باور پای می فشرد که کلام گفتاری می تواند روح گوینده را مجسم کند و مقصود و مرادش را به بهترین وجه به شنونده و مخاطب برساند. مقوله‌ای که زبان نوشتاری به خاطر غیاب گوینده فاقد این خصیصه است. ناصر خسرو تحت تأثیر عقاید اسماعیلیه، که برای پدیده‌های عالم ظاهر و باطنی قایل بودند، آیات و احادیث احکام را نیز دارای جنبه‌های ظاهری باطنی می‌داند. جنبه ظاهری قرآن تنزیل نامیده می‌شود و جنبه باطنی آن تأویل. در واقع تنزیل یک نردبان است و تأویل رسیدن به سر نردبان و آگاهی بر آن چه که مقصود و مراد مؤلف بوده است. همان طور که در هرمنوتیک کلاسیک هرمنوتیک دستوری که به زبان و معناشناسی خود متن می‌پردازد، در واقع مدخلی است، برای ورود به هرمنوتیک فنی که از زبان فراتر می رود و ذهنیت و نیت مؤلف را بررسی می‌کند، تأویل در نظر ناصر خسرو، باز بردن سخن به اول تعبیر می‌شود. بر این اساس، تنها امام معصوم، جانشینان (فاطمیان مصر) و دعوات آنان، شایستگی تأویل کتاب و شریعت را می‌یابند. در واقع، اندیشه کلام محوری ناصر خسرو و و باور به معنای اصیل نهفته در متن، سرانجام به هرمنوتیک کلاسیک ختم می‌شود که همین سازوکار را دنبال می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

*- این مقاله محصول گفتگوهای طولانی و استفاده از محضر استادان ارجمندی و عزیزی است، دکتر حبیب الله عباسی استاد دانشگاه تربیت معلم و دکتر مهدی خبازی عضو هیأت علمی فلسفه غرب دانشگاه سمنان و... سیاست‌گذار و مرهون مرحمت هایشان خواهیم بود.

۱- همچنین روسو گفتار را به عنوان شکل اصیل و سالم ترین و طبیعی ترین وضعیت زبان در نظر می‌گرفت. او نوشتار را به سوء ظنی جدی و صرفاً به عنوان یک شیوه بیان اشتقاقی و به نوعی ناسالم می‌نگریست (کریستوفر، ۱۳۸۰، ۵۰).

۲- دریدا در تمام فصول کتاب گراماتولوژی، دیدگاه سوسور را درباره رابطه میان گفتار و نوشتار به چالش می‌کشد و نسبت یگانه میان دال و مدلول را رد می‌کند (باسپاس فراوان از دکتر خبازی). (همچنین ← پایان گفتار و آغاز نوشتار، دریدا ص ۳۴۶-۳۷۲ از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، لارنس کهن، ویراستار فارسی عبد الکریم رشیدیان، نشر نی).

۳- ← سوسور، دوره زبان شناسی عمومی، ترجمه کورش صفوی ص ۳۶-۳۸.

۴- زرین کوب امکان اخذ اندیشه مطابقت کلام به مقتضای حال را از یونانی‌ها رد می‌کنند شعر بی‌دروغ، شعر بی‌نقاب، تهران، نشر جاویدان، ص ۶۹.

۵- افلاطون در رساله گرگياس، دغدغه شیرین سخنی و خوشایندگویی سوفیست‌ها را به چالش می‌کشد و در پی سخنانی نیک و زیباست که سودمند مردم باشد. دوره آثار افلاطون، ترجمه حسن لطفی، تهران. خوارزمی. ج ۱، بندهای ۴۴۷-۵۲۷). همچنین ارسطو در جای جای فن خطابه به اصل ایراد کلام به اقتضای مخاطب پرداخته (مثلا، ص ۶۵)؛ بویژه محتوای بخش سوم کتاب که به سه اصل مهم در سخنرانی؛ یعنی ایجاد اقناع، سبک و زبانی که باید به کار برده شود و ترتیب مناسب قسمت‌های مختلف سخنرانی می‌پردازد ← فن خطابه، ترجمه پرخیده ملکی، تهران: اقبال ص ۱۹۵-۲۶۱. جدا کردن وجه دانشی از وجه زبان آورانه یا بلاغی زبان، یکی از وجوه برجسته در تاریخ فلسفه غرب و بویژه مورد تأکید متفکران عقل باور است ← گذار از مدرنیته، شاهرخ حقیقی، تهران: آگاه ۱۳۸۳ ص ۴۹.

۶- نمونه‌های ذیل با صراحت به این سنت دیر پای اشاره دارند: «بدان که کلام بی رویت متکلم ناتمام باشد و کلام در مقام تکوین باشد و رویت در مقام تمکین باشد. یقین وقتی حاصل می‌شود که متکلم دیده شود... یقین کلی آن باشد که از وی کلام می‌شنوی، وی را ببینی» (حموی به ۱۳۶۲: ۱۲۸) «عطار از قول ابوالحسن خرقانی: و گفت کلام بی مشاهده نبود» (عطار، ۱۳۶۳: ۷۰۴) این دو شاهد مثال از ساختار و تاویل متن نقل شده است (احمدی، ۱۳۷۸: ۴۲۱).

«و اما آموزا نیدن را دو طریق نهاده‌اند: یکی گفتن، و دیگری کردن. کردن هم بر دو گونه بود: یکی چنانچه صورتی نگاشته شود... و یک گونه دیگر از کردار نوشتن بود. که پس از گفتار بود و... و اما گفتن را خاصیت آنست که آسانتر و زودتر بوجود آید... نفس شنونده از رسیدن آن جنبش هوا بر آن اشکال و هیأت مختلف، که هر شکلی را حرفی می‌خوانند، آگاه گردد» (بابا افضل مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۵۰۳).

اساساً ادب عرفانی بطور عام و غزلیات مولانا و حافظ بطور خاص، در گفتمان بلاغت متکلم محور نمی‌گنجد. چه این که به ساحت‌های معنایی متکثری دلالت دارند (پورنامداریان، ۱۳۸۷: ۱۱-۳۷). در این گونه آثار وجود ابهام و استعاره‌های بی قرینه و نمادها، راه را بر خوانش‌های مختلف فراهم می‌آورد. در واقع، بلاغت نوشتار با بن‌مایه‌های متافیزیکی‌اش ابتدا در آثار عرفانی و بعدها به عنوان پارادایم خاص در شعر نیما تبلور تام و تمام پیدا می‌کند. اما استاد ارجمندم جناب دکتر فتوحی، بلاغت کلاسیک را بلاغت نوشتار می‌داند ← مقاله «نگاهی انتقادی به مبانی نظری و روشهای بلاغی». فصلنامه ادب پژوهی. دانشگاه گیلان. سال اول. شماره سوم. ۲۲-۲۴. در صورتی که در مقاله مزبور آن جا که به مبانی نظری بلاغت سنتی می‌پردازند، از مؤلفه‌هایی نام می‌برند که بن‌مایه‌های متافیزیک حضور یا کلام محوری با معیارهای خطابی در آن بوضوح مشهود است. اعتقاد به معنای قطعی، نفی ابهام، تخیل محدود به تجربه حسی و... در آن شمارند. مگر این که استاد تلقی دیگری از نوشتار محوری بلاغت کلاسیک داشته باشند.

۷- همچنین ابن عربی باطن شریعت را بر این اساس بنیان می‌دهد که انعکاس باطن وجود است (ابوزید، ۱۳۸۵: ۲۵۷-۲۷۶) اگرچه صوفیه و اسماعیلیه در ظاهر و باطن و روح و جسد قائل شدن برای شریعت همداستانند (محقق، ۲۵۳۵: ۴۹۶) اما هدف و غایت یکسانی را دنبال نمی‌کنند.

۸- ناصر خسرو در دیوان شعرش، در پاره‌ای از ابیات به این نکته اشاره دارد که خلقای فاطمی فرزندان علی و جانشینان به حق او محسوب می‌شوند و صاحب علم تأویل اند:

مر ترا در حصن آل مصطفی باید شدن تا ز علم جد خود بر سرت در افشان کنند
حجتان دست رحمان آن امام روزگار دست اگر خواهند در تأویل بر کیوان کنند
(ص ۱۵۱، ۲۵-۲۶)

برای شرح و بسط بیشتر تأویل در اشعار ناصر خسرو ← مقاله ارزنده قرآن و تأویل آن از دیدگاه ناصر خسرو، دکتر رضا روحانی، مطالعات اسلامی (الهیات و معارف اسلامی) زمستان ۸۱-، (۵۸) ۶۹-۹۴، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه کاشان.

۹- برای پرهیز از اطناب از ذکر سلسله مراتب دعوت در اسماعیلیه و نظر ناصر خسرو در این باب، صرف نظر کردیم ← محمد نصیری، سلسله مراتب دعوت، امامت از دیدگاه اسماعیلیان، اسماعیلیه مجموع مقالات، ص ۱۷۲-۱۷۹

منابع

- ۱- آب نیکی، علی حسن. (۱۳۸۷). «چیستی و کاربرد هرمنوتیک ادبی»، فصلنامه نقد ادبی، سال اول، شماره دوم، ص ۳۹-۶۲.
- ۲- آقا نوری. (۱۳۸۴). «اسماعیلیه، و باطنی‌گری، اسماعیلیه» (مجموعه مقالات)، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۳- آموزگار. ژاله. (۱۳۱۸). زبان فرهنگ اسطوره، تهران: معین.
- ۴- ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد. (۱۳۶۳). لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزه.
- ۵- ابوزید. نصر حامد. (۱۳۸۰). چنین گفت ابن عربی، تهران: نیلوفر.
- ۶- ----- (۱۹۸۳). فلسفه التأویل، درسه فی تأویل قرآن عند محیی الدین ابن عربی، بیروت: دارالتنویر.
- ۷- احمدی، بابک. (۱۳۷۸). ساختار و تأویل متن، تهران: نشر مرکز.
- ۸- ----- (۱۳۸۳). ساختار و هرمنوتیک، تهران: گام نو.
- ۹- احمدی، بابک و دیگران. (۱۳۷۹). هرمنوتیک مدرن، مجموعه مقالات، تهران: نشر مرکز.

- ۱۰- ادونیس (احمد علی سعید). (۱۳۸۳). « مقاله بیان کتابه ازج ۳ الثابت و المتحول » حبیب الله عباسی. فصلنامه مطالعات و تحقیقات ادبی دانشگاه تربیت معلم. سال اول شماره ۱ و ۲. بهار و تابستان ۱۳۸۳. صص ۷۱-۹۰.
- ۱۱- ارسطو. (۱۳۸۹). *ریطوریکا، فن خطابه*، ترجمه پرخیده ملکی، تهران: اقبال ص ۱۹۵-۲۶۱.
- ۱۲- افضل الدین محمد. مرقی کاشانی. (۱۳۶۶). *مصنفات*، تصحیح مجتبی مینوی - یحیی مهدوی، تهران.
- ۱۳- افلاطون. (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون*، جلد اول و سوم، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۱۴- امامی، نصرالله. (۱۳۸۶). *درآمدی بر هرمنوتیک در ادبیات*، اهواز: رسش.
- ۱۵- ----- (۱۳۸۲). *ساخت شکنی در فرایند تحلیل ادبی*، اهواز: رسش.
- ۱۶- برتلس، آ. ی. (۱۳۴۷). *ناصر خسرو و اسماعیلیان*، ترجمه آرین پور، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ۱۷- پالم، ریچارد (۱۳۸۴). *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- ۱۸- پالم، فرانک. (۱۳۸۱). *نگاهی تازه به معنی شناسی*، ترجمه کورش صفوی، تهران: نشر مرکز.
- ۱۹- پورحسن، قاسم. (۱۳۸۴). *هرمنوتیک تطبیقی، همانندی فلسفه تاویل در اسلام و غرب*، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
- ۲۰- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۷). « بلاغت مخاطب و گفتگو با متن »، فصلنامه نقد ادبی، سال اول و شماره اول، ص ۴۳-۷۰.
- ۲۱- ----- (۱۳۸۰). *در سایه آفتاب*، تهران: سخن.
- ۲۲- ----- (۱۳۶۷). *رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی*، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۳- پین، مایکل. (۱۳۸۰). *لکان، دریدا، کریستوا*، ترجمه پیام یزدانجو تهران: نشر مرکز.
- ۲۴- تودوروف، تزوتان. (۱۳۷۷). *منطق گفتگویی میخائیل باختین*، ترجمه داریوش کریمی، تهران: نشر مرکز.
- ۲۵- حقیقی. شاهرخ. (۱۳۸۳). *گذار از مدرنیته*، تهران: آگاه.
- ۲۶- حلبی، علی اصغر. (۱۳۸۰). *گزیده رسایل اخوان الصفا*، تهران: انتشارات اساطیر.
- ۲۷- دریدا، ژاک. (۱۹۷۶). « پایان کتاب و آغاز نوشتار »، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانپنده، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، لارنس کهن، ویراستار فارسی عبد الکریم رشیدیان، نشر نی، ص ۳۴۶-۳۷۲.
- ۲۸- دفتری، فرهاد. (۱۳۷۶). *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: فرزانه روز.
- ۲۹- راستگو، محمد. (۱۳۸۳). «نگاهی نو به تأویل»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تربیت معلم تهران، سال ۱۲، ش ۴۵-۴۶.

- ۳۰- رسولی، حجت. (۱۳۸۰). «تأملی در تعریف بلاغت و مراحل تکامل آن»، پژوهشنامه علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی شماره ۳۱.
- ۳۱- روحانی، رضا. (۱۳۸۱). «قرآن و تاویل آن از دیدگاه ناصر خسرو» مطالعات اسلامی (الهیات و معارف اسلامی)، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه کاشان، ص (۵۸) ۶۹-۹۴.
- ۳۲- ریچاردز. آی.ا. (۱۳۸۲). *فلسفه بلاغت*، ترجمه علی محمدی آسیابادی، تهران: قطره.
- ۳۳- ریخته گران، محمدرضا. (۱۳۷۸). *منطق و مبحث علم*، هرمنوتیک، تهران: کنگره.
- ۳۴- ریکور، پل. (۱۳۸۶). *زندگی در دنیای متن*، ترجمه بابک احمدی، تهران: نشر مرکز.
- ۳۵- زرشناس. زهره. (۱۳۸۴). *میراث ادبی روایی در ایران باستان*، تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی.
- ۳۶- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۳). *شعر بی دروغ، شعر بی نقاب*، تهران: انتشارات جاویدان.
- ۳۷- سوسور، فردینان. (۱۳۸۲). *دوره زبان شناسی عمومی*، ترجمه کورش صفوی، هرمس.
- ۳۸- شفیع کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۳). *موسیقی شعر*، تهران: انتشارات آگاه.
- ۳۹- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۳). *معانی*، تهران: نشر میترا.
- ۴۰- شاکر، محمد کاظم. (۱۳۸۱). *روش های تاویل قرآن*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۴۱- صفوی، کورش. (۱۳۸۰). *زبان شناسی و ادبیات*، جلد اول: نظم. تهران: انتشارات هرمس.
- ۴۲- عنصرالمعالی کیکاووس. (۱۳۷۳). *قابوس نامه*، به اهتمام و تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، تهران: نشر سخن.
- ۴۳- فتوحی، محمود. (۱۳۸۶). *بلاغت تصویر*، تهران: سخن.
- ۴۴- ----- (۱۳۸۶). «نگاهی به مبانی نظری و روشهای بلاغت سنتی»، فصلنامه ادب پژوهی، دانشگاه گیلان، سال اول، شماره سوم ص ۹-۳۸.
- ۴۵- کاسیر، ارنست. (۱۳۸۰). رساله‌ای در باب انسان، در باب فلسفه فرهنگ. ترجمه بزرگ نادرزاد. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- ۴۶- کربن، هانری. (۱۳۷۶). *تاویل قرآن و حکمت معنوی اسلام*، ترجمه رضا داوری، مبانی هنر معنوی (مجموعه مقالات) تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.
- ۴۷- کریستوفر، نوریس. (۱۳۸۰). *شالوده شکنی*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر و پژوهش شیراز.
- ۴۸- کرمانی، احمد حمیدالدین. (۱۹۹۶). *المصایح فی اثبات الامامه*، تحقیق و تقدیم: مصطفی غالب، بیروت: دارالمنتظر.
- ۴۹- کزازی، میرجلال الدین. (۱۳۸۴). *نامه باستان*، تهران: سمت.

- ۵۰- کلباسی اشتری، حسین. (۱۳۸۶). *هرمس و سنت هرمسی*، تهران: نشر علم.
- ۵۱- کوزنزهوی، دیوید. (۱۳۸۵). *حلقه انتقادی*، ترجمه مراد فرهاد پور، تهران: روشنگران.
- ۵۲- مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۵). *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، تهران: طرح نو.
- ۵۳- محقق، مهدی. (۲۵۳۵). *یادنامه ناصر خسرو*، دانشگاه فردوسی مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- ۵۴- محمدی، محمد. (۱۳۸۲). *تاریخ و فرهنگ ایران*، جلد پنجم. تهران: توس.
- ۵۵- مکاریک، ایرناریما. (۱۳۸۵). *دانش نامه نظریه های ادبی معاصر*، ترجمه مهراں مهاجر، محمد نبوی، تهران: آگاه.
- ۵۶- مهدوی دامغانی، احمد. (۱۳۷۵). «در باب بلاغت»، مجله فرهنگستان، شماره ۷، ص ۱۵-۵۳.
- ۵۷- نعمان بن حیون التیمی المغربي قاضی. (۱۹۶۰). *اساس التأویل*، تحقیق و تقدیم عارف تامر، بیروت: منشورات دارالثقافه.
- ۵۸- ----- (۱۹۶۳). *دعائم الاسلام*، تحقیق آصف بن علی اضغر فیضی، قاهره: دارالمعارف.
- ۵۹- ناصر خسرو. (۱۳۶۳). *جامع الحكمین*، به اهتمام معین و هنری کرین، تهران: کتابخانه طهوری انتشارات آگاه.
- ۶۰- ----- (۱۳۸۴ الف). *خوان الاخوان*، تحشیه علی اکبر قویم، تهران: انتشارات اساطیر.
- ۶۱- ----- (۱۳۷۸). *دیوان*، به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۶۲- ----- (۱۳۴۱). *زادالمسافرین*، تصحیح محمد بذل الرحمن، تهران: کتابفروشی محمودی، مسجد سلطانی.
- ۶۳- ----- (۱۳۸۰). *گشایش و رهایش*، مصحح سعید نفیسی. به اهتمام عبدالکریم جریزه دار. تهران: اساطیر.
- ۶۴- ----- (۱۳۸۴ ب). *وجه دین*، تهران: اساطیر.
- ۶۵- نوبیا، پل. (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: نشر دانشگاهی.
- ۶۶- واعظی، احمد. (۱۳۸۵). *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی.
- ۶۷- نیوتون، ک. ام. (۱۳۷۳). *هرمنوتیک*، ترجمه یوسف اباذری، فصلنامه ارغنون، سال اول، شماره ۴، ص ۱۸۳-۲۰۲.

68- Derrida, Jacques. (1976) *Of Grammatology* (trans: Gayatri Chakravorty Spivak). Baltimore: John Hopkins University Press.

69- Gadamer, Hans George. (2004) *Truth and Method* (trans: Joel Weinsheimer). London & New York: Continuum