



The Interpretation of the World of Symbols and Metaphors in Suhrawardi's Resālat al-Abrāj Based on Ricoeur's Hermeneutics

Zahra Bahremand  * Ph.D. Student in Persian Language and Literature, University of Guilan, Guilan, Iran

Ali Taslimi  Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Guilan, Guilan, Iran

Abstract

Resālat al-Abrāj is one of Suhrawardi's symbolic stories in Arabic, full of symbols and metaphors asking for a return to the original homeland. Nevertheless, which roles do these symbols and metaphors play in understanding the text, and how should they be interpreted? Paul Ricoeur, one of the contemporary hermeneutics philosophers, considers symbol, metaphor, and narrative very essential as media through which one obtains the knowledge of oneself and one's surrounding world. Interpreting symbols and metaphors with Ricoeur's method in Resālat al-Abrāj provides an opportunity to understand Ricoeur's hermeneutics and his method as well as an illuminated text in the contemporary worldview. Ricoeur's hermeneutic method is a dialectic between "explanation" and "understanding": interpretation begins with a semantic explanation of the text, especially symbols and metaphors as places to create new meanings. The interaction between these new meaning fields leads us to the world of the text: the world in which the reader finds the possibility of living and appropriates it. By this method, we understand that the world of Resālat al-Abrāj reminds the sacred call to "Return" to the illuminated homeland, and rouses the love towards this homeland for those who find themselves in deep darkness. This illuminated world threatens the current world of contemporary humans, because the concept of the sacred homeland may be a false consciousness. However, the world of the text, by reminding ontological darkness, points out deceptions of consciousness. This new possibility results in the fundamental development of the reader's world and his self-knowledge.

Keywords: Resālat Al-Abrāj, Hermeneutics, Paul Ricoeur, Symbol, Metaphor.


The present paper is adapted from a Ph.D. thesis on Persian language and literature, University of Guilan.

* Corresponding Author: bahremand_zahra@yahoo.com


How to Cite: Bahremand, Z., Taslimi, A. (2022). The Interpretation of the World of Symbols and Metaphors in Suhrawardi's Resālat al-Abrāj Based on Ricoeur's Hermeneutics. *Literary Text Research*, 26(93), 307-331. doi: 10.22054/LTR.2019.28915.2156

تأویل جهان رمزا و استعاره‌ها در رساله‌الابراج سهروردی بر مبنای هرمنوتیک ریکور

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان، گیلان، ایران

زهرا بهره‌مند * 

دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان، گیلان، ایران

علی تسلیمی 

چکیده

رساله‌الابراج یا کلمات ذوقیه از رسائل رمزی عربی سهروردی است با جهانی آکنده از رمزا و استعاره‌ها که مخاطب را به بازگشت به وطن می‌خواند؛ اما این رمزا و استعاره‌ها چه نقشی در فهم متن دارند و چگونه باید آن‌ها را تأویل کرد؟ پل ریکور یکی از فیلسوفان هرمنوتیک معاصر است که جایگاه ویژه‌ای برای رمز، استعاره و روایت قائل است و آن‌ها را میانجی شناخت ما از خویش و جهان پیرامونی مان می‌داند. تأویل رمزا و استعاره‌ها به شیوه ریکور در متنی اشرافی مانند رساله‌الابراج هم فرصت خوبی برای شناخت نظریه ریکور و شیوه هرمنوتیکی اوست و هم امکان فهم متنی اشرافی در جهان شناخت معاصر را از طریق رمزگشایی آن به ما می‌دهد. شیوه هرمنوتیک ریکور دیالکتیک بین «تیین» و «فهم» است: تأویل از تبیین معناشناختی متن به‌ویژه رمزا و استعاره‌ها که جایگاه خلق معانی جدیدند آغاز می‌شود. تعامل حوزه‌های معنایی متن منجر به دستیابی به «جهان متن» می‌شود: جهانی که خواننده امکان زیستن در آن را می‌یابد و آن را از آن خود می‌کند. با شیوه هرمنوتیک ریکور درمی‌یابیم که جهان رساله‌الابراج جهانی است که ندای «ارجعی» به وطن را یادآور می‌شود و عشق به وطن را در کسانی که به ظلمات خویش آگاه شوند بیدار می‌کند. این جهان اشرافی جهان انسان معاصر را به مخاطره می‌اندازد، زیرا از دید او مفهوم وطن ممکن است آگاهی کاذب باشد، اما جهان متن، با یادآوری «ظلمات» هستی‌شناختی، فریب‌های آگاهی را متذکر می‌شود. همین امکان جدید منجر به گسترش جهان خواننده و خویش‌فهمی‌اش خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: رساله‌الابراج، هرمنوتیک، پل ریکور، رمز، استعاره.

مقاله حاضر برگرفته از رساله دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه گیلان است.

* نویسنده مسئول: bahremand_zahra@yahoo.com

مقدمه

هرمنوتیک علم نظریه‌ها و روش‌های فهم، به‌ویژه فهم متون است که از ابتدای پیدایش رسمی‌اش در قرن نوزده تاکنون نظریه‌های متعددی به خود دیده است. هرمنوتیک دوشاخه اصلی رمانتیک و فلسفی دارد. در هرمنوتیک فلسفی، مسئله فهم به مسئله‌ای هستی‌شناختی ارتقا می‌یابد که گادامر^۱ و ریکور دو نماینده شاخص آن‌اند. در ایران، آراء گادامر بسیار زیاد و آراء ریکور بسیار کم مطرح شده است. ریکور بر متن و «جهان متن» و «روش» تأکید دارد، آن‌چنانکه تبیین و فهم باهم دیالکتیک دارند و علی‌رغم گادامر که اعمال روش‌های تبیینی علوم تجربی را در تأویل امری ناپسند می‌داند، سعی می‌کند فهم را با روش و به‌طور خاص با «تبیین» آشتی دهد، زیرا از نظر او عمل فهم قبل از پیش‌ساخت‌های ذهنی با «متن» شروع می‌شود و دور هرمنوتیکی گادامری پس از تبیین باید به کار افتد. (ر.ک. ریکور، ۱۳۸۱)

علاوه بر این، در هرمنوتیک ریکور فهم متون کارکردی تأملی دارد، یعنی فهم متون و رمزها و استعاره‌ها و روایت‌ها نقشی میانجی‌گرانه برای خویشتن‌فهمی ایفا می‌کند. این خویشتن‌فهمی، یا به تعبیر دیگر، معرفت نفس در حکمت اسلامی و به‌خصوص در حکمت اشراق نیز مطرح است؛ اما مسئله ما در اینجا تطبیق هرمنوتیک ریکور با حکمت اشراق نیست. مسئله ما رمز و استعاره‌هایی است که ظرفیت خلق معناهای جدید و جهان‌جدیدی را دارند که در داستان‌های رمزی سهروردی امکان زیستن خواننده را در جهانی اشراقی فراهم می‌کنند، علی‌رغم اینکه ممکن است انسان معاصر با این جهان اشراقی بیگانه باشد و حتی آن را انکار کند. رساله‌الابراج یکی از این داستان‌های رمزی است که مسئله تجرید و عروج و چگونگی آن را در قالب رمزها و استعاره‌ها بیان می‌کند.

در این مقاله می‌کوشیم تا به مدد رویکرد تازه ریکور به رمز و استعاره، رمزهای رساله‌الابراج را آن‌قدر تبیین کنیم و توضیح دهیم تا بتوانیم جهان ویژه این متن را که جهانی اشراقی است، یافته و امکان زیستن در این جهان را بیابیم و بتوانیم این جهان را جزئی از جهان خود کنیم. بدین ترتیب، متنی از قرن‌های دور با حکمتی اشراقی معاصر ما

1. Hans Georg Gadamer (1900-2002)

می‌شود و امکان حیات در هستی ما می‌یابد.

پیشینه و ضرورت تحقیق

رساله الابراج از جمله رسائل رمزی شیخ اشراق است که به زبان عربی نگاشته شده و تاکنون مستقلاً بررسی نشده است، جز اشارات گاه‌به‌گاهی که کربن^۱ (۱۳۹۱) و پورنامداریان (۱۳۹۰) در نوشته‌های خود به آن داشته‌اند. نصرالله پورجوادی در *اشراق و عرفان* مسئله انتساب رساله الابراج به شیخ اشراق را بررسی کرده و نهایتاً احتمال انتساب این رساله را به سهروردی ضعیف می‌داند (پورجوادی، ۱۳۸۰)؛ اما نگارنده دلایل اقامه شده پورجوادی را قانع‌کننده نمی‌داند، زیرا مضمون و رمزها و عبارات این رساله در رسائل دیگر سهروردی نیز آمده و همان‌طور که پورنامداریان نیز متذکر شده «از نظر موضوع پیوند کامل با سایر رساله‌های رمزی عرفانی سهروردی دارد» (پورنامداریان، ۱۳۹۰) و همین دلایل باعث شده کربن این رساله را در جلد سوم مجموعه مصنفات شیخ اشراق بیاورد و همه این‌ها تأییدی بر صحت انتساب این رساله به شیخ اشراق است.

درباره دیگر رسائل داستانی سهروردی آثار بسیاری نگاشته شده است که در پی ردیابی عناصر حکمی، یا اساطیری و رمزی و یا داستانی و شکلی این آثارند که البته از جامع‌ترین آن‌ها، شرح دکتر پورنامداریان بر داستان‌های سهروردی با عنوان *عقل سرخ*: شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی است. در این میان، بسیار کم‌اند نوشتارهایی که به مسئله فهم و چگونگی فهم این آثار توجه داشته‌اند که یکی از بهترین آن‌ها تأویل کربن از *عقل سرخ* و *قصه غریبه غریبه* در جلد دوم شاهکار او، چشم‌اندازهای فلسفی و معنوی: اسلام ایرانی (کربن، ۱۳۹۱)، است. در میان نظریه‌پردازان معاصر هرمنوتیک، ریکور نیز مانند کربن رویکردی پدیدارشناسانه به هرمنوتیک دارد و متأسفانه آراء او هنوز در بین نظریات هرمنوتیکی مطرح شده در ایران ناشناخته مانده است. تأکید ریکور بر رمز، استعاره و حکایت است که فهم انسانی از طریق این میانجی‌ها صورت می‌گیرد. متون رمزی فارسی پتانسیل زیادی برای تأویل به دست می‌دهد که خواننده ایرانی نیاز مبرمی به خویشتن فهمی

1. Henry Corbin (1903-1978)

حاصل شده از تأویل این متون و راه‌یابی به جهان این متون دارد.

روش پژوهش

شیوه گردآوری اطلاعات در این پژوهش، مانند اکثر پژوهش‌های ادبی، کتابخانه‌ای است و اطلاعات به دست آمده در قسمت نظری به شیوه توصیفی و تبیینی عرضه و تحلیل خواهد شد و در قسمت عملی، با تأویل متن مواجهیم که بر اساس شیوه هرمنوتیکی ریکور، یعنی دیالکتیک بین تبیین و فهم متن خواهد بود.

رسالة الابراج

رسالة الابراج در ظاهر ساختاری روایی ندارد و عنوان دیگر آن الكلمات الذوقية للامام الشهيد السهروردي است. (سهروردي، ۱۳۸۰) در ابتدا سخنانی را، به شیوه وعظ، خطاب به «اخوان التجريد» تقریر می‌کند و اخوان التجريد را به بازگشت به وطن اصلی دعوت می‌کند؛ اما همان‌طور که بیشتر پیش می‌رویم، به دو روایت برمی‌خوریم. یکی روایت «ماه»ی است که آن چنان عاشق خورشید است که نهایتاً در زمان مقابله با خورشید «أنا الشمس» گویان می‌شود و دیگری روایت حل طلسم بشری است که سالک پس از به بند کشیدن پلنگ و کفتار و گذر از ۳۶۰ دریا و ۲۴۸ کوه به قلعه مستحکمی می‌رسد که ده برج دارد. در هر کدام از این برج‌ها شخص یا اشخاصی هستند که سالک باید از آن‌ها بگذرد و نباید به خوشی‌هایی که در این برج‌هاست، التفاتی بکند. پس از طی این مراحل به شهرهای ثبات و تمکین می‌رسد و پیر گران‌قدری به همراه برادران نه‌گانه‌اش آنجا می‌رسد که باید هم‌صحبتی با آنان را غنیمت بشمرد و به اخلاق آنان درآید و از یکی به دیگری عروج کند تا انوار قیومی و لاهوتی به سالک بتابد و به سوی پروردگار خویش برگردد.

تأویل رمزها و استعاره‌های این داستان رمزی با کمک هرمنوتیک ریکوری آیا می‌تواند امکان زیستن در جهان اشراقی این متن را برای ما فراهم کند؟ برای این امر باید ابتدا با هرمنوتیک فلسفی و به‌طور خاص با هرمنوتیک ریکور و مفاهیم ویژه آن آشنا شویم.

علم هرمنوتیک فلسفی

مسئله اصلی علم هرمنوتیک «فهم» است. علم هرمنوتیک در ابتدای پیدایشش در قرن هفده تا پایان قرن نوزده بیشتر نظریه‌ای بود درباره «تنظیم قواعد حاکم بر رشته تأویل»، یعنی چگونگی تأویل متون به طوری که از شائبه تأویل به رأی مصون ماند (گروندن، ۱۳۹۱، الف)؛ اما از ابتدای قرن بیستم شاهد چرخشی اگزیستانسیال در این علم بوده‌ایم که به جای توجه به متون، به خود وجود ما و ماهیت تاریخی و زبانی فهم ما از زندگی و تجربیات زیستی مان می‌پردازد و خصلت تأویلی وجود را متذکر می‌شود و به نوعی فلسفه و رویکردی پدیدارشناختی ارتقا می‌یابد. هرمنوتیک اولیه را معمولاً هرمنوتیک فنی یا رمانتیک و هرمنوتیک قرن بیستم را هرمنوتیک فلسفی می‌نامند. در هرمنوتیک فنی، چگونگی فن تأویل آموزش داده می‌شود اما در هرمنوتیک فلسفی پدیدار فهم و تأویل توضیح داده می‌شود.

اما آنچه که هرمنوتیک را فلسفی کرد پرسش از وجود و نحوه وجود انسانی و قرار دادن مسئله فهم در کانون وجود انسانی و درآوردن مقوله فهم از انحصار فن تأویل متون بود که از سوی هایدگر^۱ مطرح شد. او مقوله فهم را با مقوله هستی مرتبط دانست و همین انقلابی در علم هرمنوتیک ایجاد کرد و گستره آن را از فن تأویل به نوعی روش پدیدارشناختی فهم وسعت بخشید. (ر. ک. گروندن، ۱۳۹۱، ب) پس از هایدگر متفکران بسیاری در مقوله هرمنوتیک فلسفی پدیدار شدند که هر کدام نظریات تأثیرگذاری وضع کردند که مهم‌ترین آن‌ها گادامر و ریکور هستند.

گادامر به طور خاص بر مسئله پیش فهم و پیش ساختارهای آن تأکید کرد و در اثر مهم و تأثیرگذار خود، حقیقت و روش (۱۹۶۰)، کشمکش و جدال بین فهم حقیقت را از یک سو و روش‌های تبیینی و تجربی علوم طبیعی از سوی دیگر مطرح کرد. از نظر گادامر تحمیل روش‌های تجربی می‌تواند منجر به از دست رفتن فهم حقیقت در اثر ادبی گردد. برعکس، فهم و تأویل اثر ادبی وارد شدن به «بازی» یا «گفتگویی» است که یک سر آن افق انتظارات متن و سر دیگرش افق انتظارات خواننده است. «رویداد» فهم در اثر «تلاقی» و

1. Martin Heidegger (1889-1976)

«آمیزش» بین این دو افق رخ می‌دهد. از نظر گادامر، عمل فهم چیزی نیست مگر انطباق معنا با زمان حال و فهم بدون مشارکت در آن و بدون دخالت زمان حال ممکن نیست. (ر. ک. گروندن، ۱۳۹۱، ب)

علاوه بر این، از نظر گادامر فرآیند فهم و موضوع آن اساساً زبانی است. از نظر او «زبان نور خود هستی است» و اساساً «هستی‌ای که می‌تواند به فهم درآید زبان است». این تلقی او البته بسیار متفاوت از تلقی ساختاری یا ایدئولوژیک مدرن از زبان است که زبان را نظامی بسته از دال‌های زبانی یا اجتماعی یا فرهنگی می‌داند. بلکه برعکس، زبان دربردارنده امکانات بی‌پایان هستی است. (ر. ک. گروندن، ۱۳۹۱، ب)

هرمنوتیک ریکور: زندگی در جهان رمزها و استعاره‌های متن

ریکور نیز مانند گادامر متأثر از هستی‌شناسی فهم هایدگری و البته هوسرلی است، اما از نظر او، مخصوصاً در نگاه هایدگری ایده روش برای تأویل متون و کیفیت داوری در باب نزاع تأویل‌های هم‌ارز مسکوت گذاشته می‌شود. البته گادامر کوشید با نظریات خود سویه‌ای معرفت‌شناختی به این فهم هستی‌شناسانه ببخشد که نظریه «امتزاج افق‌ها» و «زبان‌مندی فهم» از مهم‌ترین آن‌هاست. به‌واقع، هرمنوتیک ریکور از پایان کار گادامر شروع می‌شود، یعنی پرسش آغازین در انتهای حقیقت و روش می‌تواند پرسش از امکان متن‌مندی فهم باشد:

حال باید پرسید هنگامی که زبان‌مندی به اصالت کتاب (یا متن‌مندی) بدل می‌شود یا به کلام دیگر هنگامی که میانجی‌گری از طریق زبان به میانجی‌گری از طریق متن بدل می‌گردد، حکومت و سلطه گفته‌شده‌ها بر گوینده‌ها بیش از هر زمان دیگر نمایان نمی‌شود؟ بنابراین، آنچه ما را وامی‌دارد از راه دور با یکدیگر ارتباط برقرار سازیم، «موضوع یا مطلب» متن است که دیگر به خواننده و نویسنده آن تعلق ندارد. (ریکور، ۱۳۸۵)

پس فهم و تأویل از «متن» و تبیین (Explanation) آن شروع می‌شود؛ اما متن چیست؟ ریکور در مقالات و سخنرانی‌های متعددی درباره متن و ویژگی‌های «گفتمان»ی آن سخن می‌گوید و واحد آن را جمله می‌داند و نه نشانه (نشانه واحد زبان است). متن، بر

خلاف گفتار، از نیت مؤلف و موقعیت زمانی- مکانی و خواننده مستقل است و باید مستقلاً تبیین شود؛ اما ریکور تحلیل گران را از تبیین‌های صرفاً زبانی و ساختاری متن بر حذر می‌دارد و آنان را به تبیین‌های معناشناسانه‌ای فرامی‌خواند که در پی بیان فلسفه و هستی این بیان‌ها هستند (ر. ک. ریکور: «مسئله معنای دو گانه»^۱) و البته مخصوصاً آنجا که با معانی دو یا چند گانه در متن مواجهیم، یعنی استعاره‌ها و رمزها (Symbols).

ریکور صراحتاً رمز را این گونه تعریف می‌کند: «من هر گونه ساختار دلالتی را که در آن یک معنای مستقیم، اولیه و تحت‌اللفظی به واسطه گسترش به معنای دیگری اشاره کند که غیرمستقیم، ثانوی و مجازی است و فقط از راه معنای نخست شناخته می‌شود، رمز^۲ می‌خوانم.» (ریکور، ۱۳۷۹) در اینجا به طور خاص، «تأویل فعالیتی فکری است که مبتنی است بر رمزگشایی معنای پنهان در معنای ظاهری و آشکار ساختن سطوح دلالت ضمنی در دلالت‌های تحت‌اللفظی.» (ریکور، ۱۳۷۹) کار تأویل متن ابتدا در سطحی معناشناختی با تبیین انواع بیان‌های رمزی آغاز می‌شود که در ساحت‌های گوناگونی عرضه شده و کارکردهای متفاوتی دارند: رمزهای کیهانی (در پدیدارشناسی دینی)، رمزهای رؤیایها (در روان‌کاوی) و رمزهای تخیل شاعرانه (در شعر). البته گاهی این تأویل‌ها در مقابل هم قرار می‌گیرند.

ریکور دو نوع کلی تأویل را از هم متمایز می‌کند: هرمنوتیک احیای معنا یا اعتماد و هرمنوتیک راز زدایی یا کاهش توهم. در هرمنوتیک احیای معنا، اشتیاقی به گوش فرا

۱. ریکور در این مقاله با واکاوی رمز در سه قلمرو هرمنوتیک، معناشناسی واژگانی و معناشناسی ساختاری نشان می‌دهد که بررسی صرفاً معناشناختی نماد نهایتاً به نظام بسته زبانی ارجاع می‌دهد، معنای یک کلمه به کلمه‌ای دیگر و معنای یک واحد معنایی به واحد معنایی دیگری راجع است و نه به جهان و واقعیت جهان هستی و هیچ رمز و رازی درباره ایهام هستی به ما نمی‌گوید؛ اما به واقع معنای نماد چیزی درباره هستی می‌گوید که بیان این معنا وظیفه فیلسوف است و نه زبان‌شناس. او در پایان مقاله این جمله گریماس را نقل می‌کند: «شاید راز و رمز زبان وجود داشته باشد و این مسئله‌ای است فلسفی، اما راز و رمزی در زبان وجود ندارد.» (ریکور، ۱۳۸۱)

۲. نگارنده به پیروی از دکتر پورنامداریان معادل «رمز» را برای «سمبل» برگزیده است و از به کار بردن واژه‌های دیگری مثل نماد می‌پرهیزد. (ر. ک. پورنامداریان، ۱۳۸۳) در اینجا در متن ترجمه شده «نماد» آمده بود که نگارنده آن را برای حفظ انسجام متن این مقاله به «رمز» تغییر داد.

دادن و آشکار ساختن و تسلیم در برابر معنایی است که به صورت پیام و ابلاغ و رمزی الهی به ما خطاب می‌شود و پدیدارشناسی دینی کسانی مثل میرچا الیاده^۱ و رودولف اتو^۲ ابزار آن برای شنیدن و تذکر و احیای معناست. نمادها با معتقدان حرف می‌زنند تا با استحاله معنایی شان در ساحت وجودی، امر مقدس را آشکار سازند. در مقابل، هرمنوتیک راز زدایی است که به درک بی‌واسطه معنا مشکوک است و بر آن است که چه بسا معنا از آگاهی سوء استفاده کند. فوئرباخ، مارکس، نیچه، فروید و ساختارگرایان علمای این گونه هرمنوتیک سوءظن‌اند و بر آن‌اند تا دروغ‌های آگاهی را افشا کنند. همچنین مخالف‌اند که با نوعی تمثیل از وجود که از طریق قدرت التفاتی ادغام‌کننده ما را به وجود پیوند می‌زند، التفات امر مقدس تحقق یابد. آنان حقیقت را نوعی دروغ و کل آگاهی را آگاهی کاذب می‌دانند؛ اما باید گفت که «هر سه نه فقط به کمک نقد مخرب بلکه به مدد ابداع نوعی هنر تفسیر، زمینه را برای کلمه‌ای اصیل‌تر و حکمروایی حقیقت آماده می‌کنند.» (ریکور، ۱۳۷۳) ریکور رویکردی آشتی‌دهنده بین این دو نوع هرمنوتیک در پیش می‌گیرد و از نظر او، تأویل راززدا هرچند تقلیل‌دهنده و مخرب آگاهی است، می‌تواند ما را از توهمات برآمده از آگاهی ناپخته رها کند. ریکور در آخر وجه متمایز این دو نوع هرمنوتیک را در هسته شعری-اسطوره‌ای تخیل می‌داند که شیوه هرمنوتیک شبهه‌فاقد شکوه و زیبایی آن است؛ زیرا از نظر او، شکوه و زیبایی تخیل ارتباط مستقیم با «کلمه» در معنای «کشف و وحی» دارد. (ریکور، ۱۳۷۳ و گروندن، ۱۳۹۱، ب)

اما از نظر ریکور، در تأویل، چه با رویکرد اعتماد و چه با رویکرد سوءظن، مواجهه نخست ما با عینیت‌های متنی و بیان‌های دو یا چند معناست که در آثار مخیل هنری بروز می‌یابند. در تبیین ساختاری ویژه از استعاره و روایت است که ریکور بر مسئله «تخیل آفریننده» (Poesis، در معنای یونانی) تأکید می‌کند که در سطح هستی‌شناسانه باعث خلق جهان متن می‌گردد. در استعاره ما به معنایی بیش از معنای لفظی می‌رسیم که ریکور آن را «افزونه معنایی» (Surplus of Meaning) می‌نامد که باعث نوآوری معنایی در متن

1. Mircea Eliade (1907-1986)

2. Rudolf Otto (1869-1937)

می‌گردد و آن را در نظریه تأویل: گفتمان و افزونه معنایی (۱۹۷۶) اینگونه توضیح می‌دهد: بر اساس نظریه سنتی بلاغی^۱، استعاره صرفاً مجازی است که در آن، نام دیگری جانشین نام خود شیء می‌شود. این نام‌گذاری گسترش معنایی نام اولیه است که با انحراف از معنای لفظی کلمه به دلیل شباهت صورت می‌گیرد و سبب هیچ نوآوری معنایی نمی‌شود و می‌توانیم کلمه اصلی را به جای کلمه استعاری بنشانیم. کارکرد این جابه‌جایی صرفاً عاطفی است؛ اما در قرن نوزدهم و به‌ویژه در ابتدای قرن بیستم، بسیاری از نظریه‌پردازان مثل ریچاردز^۲، به لک^۳ و بیردزلی^۴ این پیش‌فرض‌ها را بازنگری و آن‌ها را اصلاح یا رد کردند که البته ریچاردز پیش‌تاز آنان بود. با نگاهی به نظریات آنان پیش‌فرض‌های بلاغت سنتی را می‌توان اینگونه تغییر داد: استعاره، پیش از آنکه مجازی در کلمه باشد، در جمله شکل می‌گیرد و نوعی اسناد است، نه نام‌گذاری؛ اسنادی بین طرفین استعاره که تنش بین آن دو ایجاد می‌کند. پس ما با گزاره استعاری مواجهیم، نه با کلمه استعاری و استعاره حاصل تنش بین دو مفهوم در گزاره استعاری است. علاوه بر این، استعاره انحراف از معنای لفظی کلمه نیست، بلکه کارکردش عمل اسناد در سطح جمله است که نه فقط بین دو کلمه، بلکه بین دو تفسیر ناسازگار در جمله تنش (Tension) و تعامل ایجاد می‌کند تا معنای جدیدی در اثر «ایجاد» خویشاوندی یا شباهت خلق کند. پس استعاره با تأویل ایجاد می‌شود. علاوه بر این، استعاره برگشت‌پذیر نیست و نمی‌توان آن را با کلمات غیراستعاری قبل از استعاره جابه‌جا کرد، زیرا معنای تازه‌ای را خلق می‌کند. همچنین استعاره صرفاً نوعی آرایه نیست که کارکرد عاطفی داشته باشد، بلکه معانی جدیدی از دنیای واقعی را به ما نشان می‌دهد و کارکردی تأویلی در سطح وجودی دارد. (ریکور، ۱۹۷۶)

۱. ارسطو اولین کسی بود که نظریه بلاغی یا جانشینی استعاره را تثبیت کرد و پس از او سیسرو (۱۰۶ - ۴۳ ق.م.) و کوینتیلیان (۳۵ - ۱۰۰ م.) پیرو آن بودند و این نظریه تا قرن نوزدهم بر نظریه استعاره حکم‌فرما بود. در بلاغت اسلامی نیز همین نظریه در آراء جرجانی بسط می‌یابد، به طوری که شاهد نوآوری‌هایی در نظریه بلاغت از سوی او هستیم که پژوهش چشمگیر و تطبیقی کمال ابودیوب در صورت خیال در نظریه جرجانی از آن پرده بر گرفته و نظریه استعاره جرجانی را با نظریه ریچاردز مقایسه می‌کند. (ر. ک. ابودیوب، ۱۳۸۳)

2. I. A. Richards (1893-1979)
3. Max Black (1909-1988)
4. Monroe Beardsley (1915-1985)

رمز نیز به استعاره شبیه است، از آن حیث که مانند استعاره معنا را دوبرعده می‌کند: معنای لفظی و معنای تفسیری که همان افزونه معنایی است که از بسط معنای لفظی حاصل می‌شود، زیرا رمز با جذب و ادغام شباهت در خود، مرزهای بین امور را از بین می‌برد. از نگاهی دیگر، تجارب اساسی و خاص بشری نظامی رمزی می‌سازد که بر استعاره‌های ابتدایی حاکم می‌شود و تجربه رمزی محملی برای عملکرد معنایی استعاره است، عملکردی که با شبکه نظام‌مند و سطوح سلسله‌مراتبی استعاره ساخته می‌شود؛ بنابراین، نظام‌های رمزی ذخیره‌ای از معنا ایجاد می‌کند که پتانسیل استعاری آن همچنان ادامه دارد و به سخن درمی‌آید. (ریکور، ۱۹۷۶)

بدین گونه، استعاره انحرافی از واقعیت و دید عادی به زندگی و زبان روزمره آن ایجاد می‌کند. انحرافی به سوی واقعیتی واقعی‌تر از آن با زبانی متفاوت که با ساختن داستانی اکتشافی، توصیف جدیدی از واقعیت عرضه می‌کند. این انحراف، فقدان ارجاع به واقعیت عادی و ارجاع ثانوی به واقعیت داستانی اکتشافی (Heuristic Fiction) را ایجاد می‌کند که جهان ویژه متن را می‌سازد. رابطه متقابل تفاوت‌ها و شباهت‌ها باعث تنشی در سطح جمله می‌شود که دقیقاً همین درک تنش‌آمیز چشم‌اندازی تازه از واقعیت را پدید می‌آورد. درواقع، گرفتگی این جهان عینی تغییرپذیر راهی است برای افشای بعد جدیدی از واقعیت و حقیقت. (ریکور، ۱۹۷۶)

به‌طور کلی ریکور مفهوم «جهان» را از اصطلاح «زیست‌جهان» (Lebenswelt) هوسرل و به‌ویژه «بودن در جهان» هایدگر گرفته است. او به یکی از سخنرانی‌های هایدگر تحت عنوان «اقامت گزیدن، خانه ساختن و اندیشیدن» ارجاع می‌دهد و می‌گوید:

جهان اقامتگاه ماست. توانایی مقیم شدن و مبادله تجربه‌هاست؛ و در مفهوم جهان مفهوم افق نیز وجود دارد، یعنی چیزی که چون آهنگ آن می‌کنیم دور می‌شود و از این رو همواره توانایی به پایان نرسیدن دارد. در هر تجربه، چیزی هست اما چیزی دیگر هم فقط همچون توانی، وجود دارد؛ و تمامی توان‌های تمامی تجربه‌های ما آن چیزی را می‌سازد که جهانش می‌خوانیم. (ریکور، ۱۳۸۴)

پس تبیین متن ادبی بررسی معانی دو یا چندگانه آن و تنش بین آن‌ها به منظور رسیدن به افزونه‌ای معنایی در اثر است که افق جهان متن را به ما نشان می‌دهد؛ اما فهم (Understanding) فقط زمانی میسر می‌شود که من بتوانم در جهان متن مقیم شوم و افق جهان خود را گسترش دهم. بدین ترتیب: «خواننده خودش را در برابر متن، در برابر جهان اثر، می‌فهمد. فهمیدن خود در مقابل یک متن درست عکس فرافکنی خود و باورها و پیش‌داوری‌های خود است؛ این اجازه دادن به اثر و جهان آن است تا افق فهمی که من از خودم دارم گسترش دهد.» (ریکور، ۱۳۸۱) بدین ترتیب، کنش تأویل با دیالکتیک مستمر بین تبیین و فهم، یا به عبارت دیگر بین فاصله‌مندی (Distanciation) و از آن خود کردن متن (Appropriation) است که روی می‌دهد.

ریکور در مقاله «استعاره و مسئله اصلی هرمنوتیک» (۱۳۸۱/۱۹۷۴) می‌کوشد تا مسئله هرمنوتیکی تبیین و فهم متن را با مقوله استعاره توضیح دهد. او با مبنا قرار دادن نظریه‌های تعاملی استعاره که به لک و بیردزلی آن را عرضه کرده‌اند، تردید دارد که معنای جدید در استعاره از «نظام امور معمولی متداعی»، یا «دامنه بالقوه معانی ضمنی» گرفته شود. از نظر ریکور، این معنای نوحاسته از هیچ جایی از زبان گرفته نشده، بلکه خواننده معنا را در فرآیند «تبیین» می‌سازد. بدین گونه، باید به دنبال معنای جدیدی باشیم که از تعامل و برخورد حوزه‌های معنایی متن پدید می‌آید: «لحظه تعیین‌کننده تبیین، ساخت شبکه‌ای از تعامل‌هاست که بافت را واقعی و منحصر به فرد می‌سازد. در انجام این کار، ما توجه‌مان را به سوی رویداد معنایی‌ای که در نقطه تقاطع چندین حوزه معنایی پدید می‌آید معطوف می‌سازیم. این ساخت وسیله‌ای است که توسط آن همه واژه‌های گرد هم آمده معنا دار می‌شوند.» (ریکور، ۱۳۸۱)

باید بر اساس سرنخ‌های موجود در متن برداشت‌های محتمل‌تر را انتخاب کرد. در مرحله تبیین از استعاره به متن حرکت می‌کنیم تا «معنی» متن را بفهمیم؛ اما در قدم بعد که فهم متن است می‌کوشیم تا به «ارجاع» متن دست یابیم، ببینیم متن «در باره چه چیزی» سخن می‌گوید. در اینجا دور هرمنوتیکی دیگر دوری بین ذهنیت خواننده و مؤلف یا بین فرافکنی ذهنیت خواننده به متن نیست، بلکه دور هرمنوتیکی در سطحی هستی‌شناختی

«میان شیوه هستی من -ورای معرفتی که ممکن است از آن داشته باشم- و شیوه گشوده و عیان گشته توسط متن به‌عنوان جهان اثر قرار دارد.» (ریکور، ۱۳۸۱)

در قدم بعد، این جهان را از آن خود می‌کنیم. از نظر ریکور تا زمانی که «من می‌اندیشم» دکارتی در آینه ابژه‌ها، کارها و متون بازتاب نیابد شهودی کور و فضایی تهی و بی‌ثمر خواهد ماند. دست کم، هرمنوتیک شبیه فریب‌های آگاهی را در برابر میل و قدرت به ما یادآور می‌شود، زیرا تفسیر متون نخست با «تأویل‌های نادرست» از آگاهی دروغین مواجه می‌شود. بدین ترتیب تأویل هستی‌شناختی از خود باید مسیر غیرمستقیم را طی کند، یعنی متون واسطه‌ای برای خویشتن‌فهمی‌های ما می‌شوند؛ و در انتهای مسیر: «با فهم خویشتن، ما معنای میلمان به بودن و یا تلاش‌هایمان برای وجود داشتن را درک می‌کنیم.» (ریکور، ۱۳۷۹) تأمل به‌واسطه تأویل از خود فراتر می‌رود تا به مسئله وجود برسد. ریکور، به‌واسطه این تأویل تأملی سه رویکرد از این هستی‌شناسی را به ما نشان می‌دهد: روانکاوی فرویدی به باستان‌شناسی سوژه نظر دارد، پدیدارشناسی روح‌هگلی نوعی فرجام‌شناسی سوژه را نشان می‌دهد و پدیدارشناسی دین‌یاده و وان‌درلئو^۱ تفوق امر مقدس را بر سوژه و رهایی او را از باستان‌شناسی و فرجام‌شناسی خویش به سوی آخرت‌شناسی متذکر می‌شود. این تأویل‌های رقیب دیگر بازی‌های صرف زبانی نیستند که اعتباری یکسان داشته باشند. در مسیر دیالکتیک این تأویل‌هاست که خود در برابر هستی به خودش وقوف می‌یابد و زیستنش را معنا می‌بخشد. (ریکور، ۱۳۷۹) در این مسیر انسان قادر می‌تواند با وقوف به فریب‌های آگاهی و در پی تأثیرات پالاینده روایات و حکایات تاریخی و تخیلی انتقال یافته در فرهنگ، جهان‌ش و هویت روایی‌اش را مجدداً پیکربندی کند. (ر. ک. گروندن، ۱۳۹۱، ب)

رسالة الابراج: تبیین متن از طریق استعاره‌ها و رمزها

مسئله اصلی هرمنوتیک ریکور دیالکتیک بین تبیین و فهم است و قدرت استعاره و رمز در تبیین معناشناختی متن به خاطر خلق افزونه معنایی است که باعث خلق جهان متن می‌گردد.

1. Gerard van der Leeuw (1890-1950)

پس در ابتدا از خود متن، استعاره‌ها و رمزهای آن، شروع می‌کنیم تا حوزه‌های جدید معنایی را بیابیم و آنگاه در محل تلاقی و تعامل این حوزه‌های معنایی، معنایی جدید ظهور خواهد کرد: معنا در کنش این تبیین ماست که ساخته می‌شود. در این بین، نزاع بین هرمنوتیک‌های اعتماد و شبهه هم هست: باید از فریب‌های آگاهی بر حذر بود تا معنا را بتوان بازیافت، اما نه معنایی عربیان، بلکه معنایی مقدس که ما را خطاب می‌کند. فریب‌های آگاهی به واسطه سلطه میل و قدرت بر ذهن و در ذهن ماست که رخ می‌دهد، اما معنای مقدس از ورطه‌ای فراتر از ذهن، از هستی، به ما اشراق می‌شود.

• رمز «وطن»: رساله الابراج روایت بازگشت به وطن اصلی است: عالم علوی، رب، نور توحید، کعبه ایمان، منزل لاهوت، اوج اقدس، «ما لا عین رأته و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر»، کعبه ازل. آیا این مفاهیم ساخته و پرداخته آگاهی ذهنی یا ایدئولوژی متون مقدس یا میل ناخودآگاه یا اراده معطوف به قدرت است؟ متن همان ابتدا تکلیف ما را روشن می‌کند: مراد از وطن شهرهای این دنیا نیست تا اراده معطوف به قدرت یا منافع اقتصادی در میان باشد. متن از جایگاهی فراتر از این امور، خود مرا و جان مرا: «یا ایته النفس المطمئنه»، خطاب می‌کند که تو برتر از این‌هایی. وطن اصلی تو جای دیگری است و فقط انسان معاصر نیست که گمگشته است. انسان بماهو انسان به خاطر اسارت در این دنیا، خواه ناخواه دچار فراموشی هست. این وحی، اشراق یا کتاب مقدس است که به یاد او می‌آورد و طنش را. جان جان او نیز دائم در گوش او می‌خواند که من کیستم، از کجا آمده‌ام؟ به چه کار آمده‌ام اینجا؟ اما در افق جهان مدرن پس از رنسانس و مخصوصاً پس از دکارت انسان موجودی ماشینی و محدود است که هستی او به ذهن و بدنی تقلیل یافته که در این جهان می‌زید و مرگ پایان هستی اوست و در قبال مسائل الهیاتی و قدسی موضع انکار یا لادری‌گرایی در پیش می‌گیرد؛ اما کسانی هم هستند که هنوز صدای تذکر و یادآوری را می‌شنوند.

• رمز «ظلمات»: متن خود می‌گوید که اگر معنای وطن را بفهمی می‌کوشی از ظلمات به در آیی: ظلمات زوایای اجسام، بدن، قریة الظالم اهل‌ها، آشیانه، گور؛ این‌ها

رمزهایی است بیانگر رمز کلی ظلمات. در تعبیر «ظلمات زوایای اجسام» رمز ظلمات به صورت اضافه تشبیهی (که در بلاغت غربی استعاره است) خود را بیان می‌کند و تنش بین دو مفهوم اجسام و ظلمات است: اگر در جسم بمانیم، گویی نور را و وطن را از یاد می‌بریم. کسی که در ظلمات باشد تا زمانی که کسی نگوید که در ظلمات است و نور را به او نشان ندهد، واقعاً نمی‌فهمد که در ظلمات است؛ مانند کوری است. در شهر کوران بینایی مفهومی ندارد. عبارت «قریة الظالم اهل‌ها»، شهری که اهلش ظالم‌اند، به قرینه عبارت «طوبی لمن خرج عن خلال بدنه و دخل کعبة الایمان» استعاره از بدن است. بدن هم ظلمات می‌شود و مانع از رسیدن به نور. بدن «آشیانه» نفس نیز هست؛ اما «سلام بر آن نفسی که آشیانه‌اش را ترک کند»، این آشیانه برای جان عاشق در حکم «گور» ی است که باید از آن رست.

- استعاره «حب الوطن من الایمان»: اینجا ایمان، ایمان نیست، حب وطن است (تنش). آگاهی به ظلمات در کسانی که آگاه‌ترند آن‌ها را عاشق نور خواهد کرد، آن چنانکه تحمل این ظلمات برایشان آن‌چنان جان‌فرسا می‌شود که در طلب وصل می‌کوشند. ایمان همین عشق به وطن در تنگنای ظلمات این دنیا است.

- رمز «ابر اندوه‌های مهلک» و «ابراهای سموم مرگبار»: رمز آگاهی‌های کاذب و فریب‌های آگاهی ذهنی است، اینکه در فریب‌ها بمانی و نتوانی خودت را از بند میل‌های خودت، قدرت و شهوت، بیرون بکشی. قدرت و شهوت اندوه‌های ابدی توست که تو را در حسرت هر چه بیشتر خواستن خواهد کشت.

- رمز «أنا الشمس»: اما تمنای نور و وطن مثل سلوک عاشقانه ماه است که کوشش و پویش او کم نور را به جاننش می‌برد تا آنجا که در زمان مقابله، از حسیض هلالی به اوج بدری می‌رسد: همه وجودش را نور فرامی‌گیرد و می‌گوید «أنا الشمس». آن‌ها «ماه‌های آسمان توحید بوده‌اند و وقتی زمین قلب‌هاشان با نور پروردگارش روشن شد، نور بود که از زبان آن‌ها سخن می‌گفت.» (ترجمه از عبارات عربی در: سهروردی، ۱۳۸۰) عاشق از وجود خود خالی و با نور پر می‌شود، از خود می‌میرد و به نور حیات می‌گیرد. می‌کوشد تا

آینه شود: «أني وجَّهت وجهي للذي فطر السماوات و الارض». در کعبه ازل هیچ تمایزی بین عاشق و معشوق نیست: «رقّ الزجاج و رقّت الخمر...». در حقیقت «حب الوطن من الايمان» در داستان رمزی «عشق ماه به خورشید» به «أنا الشمس» ارتقا می‌یابد.

• رمز «حل طلسم بشری»: اما طریق آن پویش و کوشش چیست؟ ماه در خالی شدن از خود می‌کوشید، در تجرید. بدن طلسمی شده که نفس را زندانی کرده، باید نفس را رها کرد. تجرید ترک شهر تاریک بدن است. باید دید که چگونه می‌توان از این سرزمین خلاصی یافت.

• رمز «پلنگ» و «کفتار»: ابتدا باید پلنگ و کفتار درونت را مهار کنی. این سرزمین بدن درندگان گرسنه و تندخویی دارد: «آن یکی روز و شب به کشتن و دریدن مشغول است و آن دیگری به دزدی کردن و خوردن و آشامیدن مشغول.» (فی حقیقة العشق در سهروردی، ۱۳۸۰) باید به صدای میل، میل به قدرت و شهوت گوش دهی و در کمین باشی و به بندشان کشی تا تحت اختیار تو باشند. هرمنوتیک شبهه اینجاست که به یاری تو می‌شتابد، آنجا که آگاهی تو فریب امیالت را می‌خورد، حتی آگاهی‌های درونی یا معنوی تو. آن جایی که ذهنیت فردی یا اجتماعی تو ناخودآگاه به دنبال قدرت یا میل است. باید این گردنه‌ها را یافت و در آنجا پلنگ و کفتار را به ریسمان کشید.

• رمز «ریسمان دو شاخه»: متن خود ریسمانی دو شاخه را پیشنهاد می‌کند که با تمسک به آن بتوانی آن پلنگ و کفتار را در دام و رام کنی. این ریسمان شاید از جنس عقل نظری و عملی که قوای نفس ناطقه‌اند باشد، یا از جنس تأله و تعقل که سهروردی هر دو را شرط حکمت می‌داند. تعقل و هرمنوتیک شبهه و پرده‌برداری از فریب‌ها و گردنه‌های آگاهی از یک سو و تأله و هرمنوتیک احیای معنا که از جایی فراتر از ذهنیت به تو اشراق می‌شود و تو با مخاطب شدن از سوی نیروهای کیهانی از سوی دیگر می‌توانی آن‌ها را به بند کشی؛ تعقل و نیز ریاضت ذهنی از جانب توست و تأله نیز کوششی است همراه با اعتماد به دریافت فرّه و اشراق از وطن؛ کوشش و کشش. ماه خود را شفاف می‌کند و خورشید هم نورافشانی می‌کند. به قول کرین در اینجا شاهد «نیایشی خلاق» هستیم که وصل را میسر می‌کند و مثل عملی کیمیاوی است. (ر. ک. کرین، ۱۳۸۴)

• رمزهای «۳۶۰ دریا» و «۲۴۸ کوه»^۱ که به «چهار کوه» ی وصل است که در جهات ششگانه در حرکت است. در سرزمین بدن دریاها و کوه‌هایی هست که باید از فراز آن‌ها گذشت. تجرید «از خلال بدن در آمدن» و «خلع کالبد» (ر. ک. سهروردی، ۱۳۷۷) و «در آوردن لباس بدن» (مطارحات، به نقل از کربن، ۱۳۹۱، ج ۲) است. جانت باید اعضای بدنت را برای لحظاتی رها کند و پرواز کند.

• رمز «دژی مرکب از ده برج»: نهایتاً به مهم‌ترین اعضای سرزمینت می‌رسی که در بالاترین کوه‌ها و در قلعه‌ای استوار، در سرت، جای دارند، کوشکی که خانه روح نفسانی توست و جان تو مسافر برج‌هایش. این دژ ده برج دارد و در هر برج شخص یا اشخاصی ساکن است، هر کدام نماینده قوای ده گانه مدرکه توست اعم از پنج حس ظاهری چشایی، بویایی، بینایی، شنوایی و بساوی و پنج حس باطنی حس مشترک، خیال، وهم، تخیل یا تفکر و حافظه. هر کدام میزبان توست که خوشی‌هایی برایت تدارک دیده؛ اما باید بدانی که قصد تو ماندن نیست، باید بروی. این برج‌ها و اشخاص ساکن در آن‌ها آن‌چنان دلربا و لذت‌بخش‌اند که هر کدام می‌تواند تو را از سلوک باز دارد.^۳

• رمز «شهرهای ثبات و تمکین»: سالک پس از رهایی از سرزمین بدن به شهرهای ثبات و تمکین می‌رسد که در آستانه آن پیر گرانقدری به همراه برادران نه‌گانه‌اش منتظر مدد رساندن به «اخوان التجرید» اند. این شهرهای ثبات و تمکین در فی حقیقه العشق «شهرستان جان» خوانده شده و آن پیر «جاوید خرد». (سهروردی، ۱۳۸۰) البته این مکان نه از جنس مکان فیزیکی، بلکه از جنس مکان‌های روحانی و قدسی عالم فرشتگان است که دیگر جهت ندارد، بلکه ویژگی‌اش «ثبات» و «تمکین» یا «قرار» است، چیزی مثل جاودانگی یا بی‌مرگی و بی‌کرانگی که زمان و مکان را درمی‌نوردد: ازلت و ابدیت. با این

۱. این رمزها و عدد رگ‌ها و استخوان‌های بدن در رسائل اخوان الصفا آمده است. (ر. ک. پورنامداریان، ۱۳۸۳)

۲. فعل «عبر علی ...» را در اینجا به کار برده که به معنای از فراز چیزی حرکت کردن است.

۳. در اکثر رساله‌های سهروردی به بریدن از شواغل حواس ظاهر و باطن تأکید شده است و در فی حقیقه العشق، توصیفات بسیار شبیه توصیفات رساله الابراج درباره این حواس آمده که بر کیفیت فریبندگی آن‌ها تأکید می‌کند. (ر. ک. سهروردی، ۱۳۸۰) اما در رساله الابراج شاهد زیبایی و دلربایی و لذت‌بخش بودن آن‌ها علاوه بر فریبندگی آن‌ها هستیم.

حال صورت و شکل و رنگ دارد؛ و «دیدار» با فرشته رخ می‌دهد.

• رمز «پیر گران‌قدر» و «برادران نه‌گانه‌اش»: «پیر گرانقدر» همان جاوید خرد در فی حقیقه العشق، یا «هادی ابن‌الخیار الیمانی» در قصه غربت غریبه و یا عقل سرخ است: فرشته «واهب‌الصور» یا «روان‌بخش» (حکمه‌الاشراق، بند ۲۱۰: سه‌روردی، ۱۳۸۸)، رب‌النوع انسانی که هادی و فرشته نگهبان انسان است. متن به ما می‌گوید که با عمل تجرید که با سلوکی عاشقانه میسر می‌شود به شهرهای امن و آرامش می‌رسی که در آنجا نهایت اوج انسانی در دیدار با فرشته متبلور می‌شود. این فرشته همراه با فرشتگان دیگر، در عمل هدایتشان به درگاه الهی تقرب می‌جویند. باید به آن‌ها انس گرفت و با آن‌ها همنشین شد تا رنگ آن‌ها را گرفت، مثل عمل سلوک ماه تا خورشید شدن. آن‌قدر باید پویید و کوشید تا انوار قیومی و آثار لاهوتی بر تو بتابد و تو خورشید شوی و به کعبه ازل راه یابی: به وطن. تمامی این‌ها که برشمردیم حوزه‌های معنایی متن است که با استعاره‌ها و رمزها و تعامل میان معانی جدید آن‌ها، «معنی» متن را می‌سازد. نهایتاً می‌توان گفت که «معنی» کلی در این متن مراحل عمل تجرید و سلوک برای رسیدن به وطن اصلی آدمی است که مانند عشق ماه به خورشید به تدریج به وصال و یکی شدن با او می‌انجامد: مرگ از حیات بشری و درآمدن از گور بدن و زنده شدن به نور و زیستن حقیقی و جاودانی در وطن ازلی.

فهم و تأویل متن: به‌سوی جهان متن و از آن خود کردن آن

در اینجا می‌کوشیم تا نشان دهیم متن چه جهان‌ممکنی را به ما نشان می‌دهد تا در آن امکان زیستن و اقامت کردن داشته باشیم. در این‌بین، نقش و قدرت استعاره و رمز به سبب خلق معناهای جدیدی است که خواننده در تبیین آن‌ها بدان‌ها دست می‌یابد. همین معانی جدید است که با قرار گرفتن در یک کل، جهان‌زنده‌ای را ممکن می‌سازد که در نهایت، من باید چگونگی امکان اقامت را در این جهان و کارکرد آن را برای خودم مشخص کنم. متن درباره تجرید و سلوک حرف می‌زند و در ابتدا از لزوم این تجرید می‌گوید: اینکه وطنی هست که عالم نور است و تو واقعاً در ظلماتی: در «شهر قیروان» (قصه الغریبه الغریبه در کربن، ۱۳۹۱) اسیر شده‌ای و خود نمی‌دانی. گویی متن دلسوزانه می‌خواهد تو

را به این نیاز آگاه کند و تو را عاشق کند: «سلام علی نفس ترکت و کرها و توجت إلی ربّها» یا «إلی متی تنغمس فی الرمس و تفوتک أنوار أشعة الشمس؟». دیگر موقعیت هستی‌شناختی دازاین، موقعیت پرتاب‌شدگی به جهان نیست، بلکه موقعیت تنزل از عوالم برتر به این عالم فروتر است که انسان را اسیر کرده و با آگاهی به نور و مشرق وجودی عشق بازگشت در او شعله‌ور می‌شود. حکایت عشق ماه به خورشید در واقع دعوت به این عشق است. سهروردی در *الوواح عمادی* از جان یا نفس فلکی خورشید با نام «هورخش» یاد می‌کند و در وصف او چنین می‌گوید: «شریف‌ترین جسم‌ها «هورخش» است که تاریکی را قهر می‌کند. ملک کواکب و رئیس آسمان است [...] و او روشن‌کننده چشم سالکان است و وسیلت ایشان است به حق تعالی. ... و اوست که وجهت بلندتر است از آن خدا بر زبان اشراق و او روی و چشم و دل عالم است.» (سهروردی، ۱۳۸۰) در دعایی به نام «الدعوة الشمسیة» یا «هورخش کبیر» (ر.ک. سهروردی، ۱۳۸۹ و کربن، ۱۳۹۱) نیز بر او درود و سلام می‌فرستد و او را «زنده ناطق نورانی‌ترین» و واسطه فیض انوار قاهره و نورالانوار می‌داند. در این جهان، خورشید جان دارد و البته شاید جاندارترین و شریف‌ترین جسم است: وجه برتر الهی در این جهان مادی و رمز وطن حقیقی است.

و عشق به وطن و نور تو را از اسارت در شهر قیروان بدنت می‌رهاند. عشق به تو انگیزه حرکت می‌دهد تا اسب تجرید را به حرکت درآوری. ایمان به میزان عشق و حرکت توست. از حب مال و جاه، از خشم و شهوت، از اندوه و ترس «اولئک لا خوف علیهم و لا هم یخزنون»، از کلیه عواطف «لکی لا تأسوا علی ما فاتکم و لا تفرحوا بما آتاکم» رها شدن، حتی از کلیه حواس که شناخت تو را در این دنیا میسر می‌کند، حتی از صورت‌های ذهنی و وهم و خیال و تفکر؛ از همه رها شوی. این‌ها دیگر به لحاظ هستی‌شناختی برای تو لذتی ندارند، زیرا سطح وجودی تو ارتقاء یافته و همه این امور در نظر تو خواب و خیال می‌شود و حقیقتی ندارد: «الناس نیام، فإذا ماتوا انتبهوا». حقیقت نور خورشید وطن است. با مرگ از همه این امور که عشقی وافر و هم‌تی بلند می‌خواهد، فقط جانت می‌ماند و تو فقط با سرمایه جانت که اکنون آینه شده، با جهان در تمامیت

پدیداری‌اش مواجه می‌شوی و حضورهای روحانی نیز در تو به صدا می‌آیند: از مکان و جهات ششگانه و ارکان چهارگانه رسته‌ای و در مکانی انفسی با فرشتگان دیدار می‌کنی. آن خطاب «ارجعی» عیار عشق توست و همین عشق تو را حرکت داده و هر لحظه به تو نور می‌دهد تا نهایتاً خودت خورشید شدنت را فریاد کنی.

این توصیفی از این جهان «حب وطن» ی متن رساله‌الابراج است که ارجاع متن به آن است. در این جهان عشق همه‌کاره است و حقیقت ایمان است. سخن از جهانی هستی‌شناختی است. باید مدتی به این جهان وارد شد و در آب‌وهوای آن زیست و افق‌های این جهان را به روی جهان خود باز کرد؛ اما آنان که دائماً این جهان «یادآوری» و «حب وطن» ی را انکار می‌کنند و آن را آگاهی کاذب می‌دانند، امکان ورود به این متن را از خود می‌گیرند. البته منکران، چه منکران سنتی و چه مدرن، غالباً فریب آگاهی‌های ذهنی خود را، از جمله طلب میل و قدرت و منافع اقتصادی، می‌خورند؛ اما متن از جایی فراتر از این‌ها، خود هستی‌آدمی را خطاب می‌کند که «برگرد». اگر آگاهی مدرن به امکان نامحدود بودن هستی‌آدمی و باز شدن دروازه‌های تولد و مرگ بیندیشد شاید بتواند امکان زیستن در این جهان را بیابد، در غیر این صورت، حقیقتاً فهم این متن و امکان زیستن در جهان این متن ممکن نخواهد بود، زیرا خطاب اصلی این متن «ارجعی» است.

بدین ترتیب، با رفتن در جهان متن دور هرمنوتیکی به جریان می‌افتد و جهان من قبل از متن با متن به مخاطره می‌افتد. متن دعوت به عشق به وطنی هستی‌شناختی می‌کند. اگر جهان من بتواند این دعوت را بپذیرد می‌تواند جهان متن را از آن خود می‌کند. با این وصف، فاصله از متن کمتر می‌شود، متن «معاصر» من می‌شود، توانسته‌ام متن را برای خودم به سخن آورم و آن را هضم و جذب کنم. هدف هرمنوتیک ریکور همین است که جهان من پس از فهم متن جهان دیگری شود و فهم از خودم و جهان را گسترده‌تر کند.

بحث و نتیجه‌گیری

هرمنوتیک فلسفی ریکور هرمنوتیکی تأملی است که شناخت از خویشتن را بی‌واسطه نمی‌داند، بلکه متون و رمزها و استعاره‌های متن میانجی فهم از خویشتن و جهان خویشتن می‌گردند. متن در هرمنوتیک ریکور فقط امری زبانی یا معنایی نیست، بلکه می‌تواند هستی و جهان ویژه خود را داشته باشد. رمزها و استعاره‌های متن کلید دستیابی به جهان متن‌اند، زیرا رمزها و استعاره‌ها جایگاه‌های خلق معانی جدیدند.

رسالة الابراج از متون حکمی است که رمزها و استعاره‌های فراوانی دارد که با تبیین این رمزها و استعاره‌ها به جهان آن دست یافتیم و این جهان را از آن خود کردیم. در روند این تأویل، هرچند معنای این متن مراحل سلوک و تجرید است، اما جهان متن جهانی است که واقعیتش را از اشراق و فیض کلمه مقدس «ارجعی الی ربک راضیة مرضیة» می‌گیرد که وطن را یادآور می‌شود و عشق به آن را در کسانی که به فریب‌های حسی و شناختی آگاه شوند بیدار می‌کند. من خواننده هم اگر بخواهم این «ارجعی» را بپذیرم و انکارش نکنم، عاشق نور خواهم شد؛ اما این عشق به قول حافظ «مشکل‌ها» و مخاطره‌های بسیاری به بار خواهد آورد. حل طلسم بشری کار آسانی نیست. باید بسیاری چیزهای لذیذ و منفعت‌آور و قدرت‌آور (فریب‌های آگاهی این دنیایی) را رها کرد که فقط و فقط عشق به وطن شور و انرژی‌رهای از آن‌ها را فراهم می‌کند. پس این عشق باید بسیار عمیق و حقیقی باشد و این عمق و حقیقت از درک معنای نور و ظلمت در سطحی هستی‌شناختی به دست خواهد آمد. تا زمانی که بدن را خانه و آشیانه بدانی، به همان انس می‌گیری اما با آگاهی به فریب‌های این آشیانه، خانه و وطن اصلی‌ات را به یاد خواهی آورد و اینجا ظلماتی آن‌قدر دردآور خواهد شد که تمامی لذت‌ها در چشمت رنگ می‌بازند. چون تو آن نور را دیده‌ای. تلاش و کوشش تو در تجرید به خاطر عظمت عشق توست. با همین عشق است که می‌توانی از تمامی بندها رها شوی. پس هر چه تنور نور آگاهی و یادآوری و عشق گرم‌تر شود رهاتر و مجردتر خواهی شد.

نمونه بالا نمونه دیالکتیک تبیین و فهم ریکوری است: «هر چه بیشتر تبیین کنی، بیشتر می‌فهمی!»؛ و با فهم متن خودت را نیز بیشتر خواهی فهمید. رساله الابراج یکی از نمونه‌های درخشان حکمت اشراق است که فهم عمیقی از موقعیت هستی‌شناختی انسان در جهان را عرضه می‌کند که حقیقتاً موقعیت هستی‌شناختی انسان معاصر را به مخاطره می‌اندازد و آن را وسعت می‌بخشد. شرط خواننده برای ورود به جهان متن آگاه شدن به بودن در ظلمات و پذیرفتن معنای «وطن» و «عشق به وطن» است که مشروط به پذیرفتن امکان نامحدود بودن هستی انسانی است؛ اینکه قبل از تولد درجایی بوده‌ای و اکنون در ظلماتی و ندایی مقدس تو را خطاب می‌کند که «برگرد» و می‌خواهد عشق به وطن را در تو بیدار کند. با بیدار شدن این عشق افق نگاه من افقی معطوف به فراتر از مرگ، افقی آخرت‌شناسانه، خواهد بود که عشق به نور و یادآوری کلمه قدسی «ارجعی» حقیقت آن است.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Zahra Bahremand

Ali Taslimi



<https://orcid.org/0000-0003-2977-2664>



<https://orcid.org/0000-0003-3221-5180>

منابع

- ابودیب، کمال. (۱۳۸۳). *صور خیال در نظریه جرجانی*. ترجمه فرزانه سجودی و فرهاد ساسانی. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات هنری گسترش هنر.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۰). *اشراق و عرفان (مقاله‌ها و نقدها)*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۳). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی: تحلیلی از داستان‌های عرفانی، فلسفی ابن سینا و سهروردی*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

ریکور، پل. (۱۳۷۳). «هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم». ترجمه هاله لاجوردی. *ارغنون*، (۳)، ۱-۱۰.

_____ (۱۳۷۹). «وجود و هرمنوتیک». ترجمه بابک احمدی، مه‌ران مهاجر و محمد نبوی. در *هرمنوتیک مدرن: گزینۀ جستارها*. تهران: مرکز.

_____ (۱۳۸۱). «استعاره و مسئله اصلی هرمنوتیک». ترجمه حمید بهرامی راد. *زیباشناخت*، (۷)، ۸۵-۹۸.

_____ (۱۳۸۱). «مسئله معنای دو گانه». ترجمه ساسان فاطمی. *زیباشناخت*، (۷)، ۹۹-۱۱۰.

_____ (۱۳۸۴). *زندگی در دنیای متن: شش گفتگو، یک بحث*. ترجمه بابک احمدی. تهران: مرکز.

_____ (۱۳۸۵). «رسالت هرمنوتیک». ترجمه مراد فرهادپورو یوسف ابادری. در *حلقه انتقادی*. نوشته دیوید کوزنز هوی. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. ج ۳. تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

_____ (۱۳۸۹). *ستایش و نیایش (پنج رساله از شیخ اشراق)*. ترجمه، تحقیق و تصحیح محمد ملکی. قم: نشر ادیان.

_____ (۱۳۷۷). *حکمه الاشراق*. ترجمه و شرح از سید جعفر سجادی. تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۸۸). *حکمه الاشراق*. ترجمه فتحعلی اکبری. تهران: علم.

کربن، هانری (۱۳۸۴). *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.

_____ (۱۳۹۱). *چشم‌اندازهای فلسفی و معنوی: اسلام ایرانی*. ج ۲. مقدمه، ترجمه و توضیح انشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.

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

_____ (۱۳۹۱). *هرمنوتیک*. ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی. تهران: نشر ماهی. (ب)

References

Abu Dib, K. (2005). *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imaginary*. Translated by Farzan Sojudi and Farhad Sasani. *Tehran: Cultural Institute of*

- Gostaresh e Honer, Artistic Studies Center (Ministry of Culture and Islamic Guidance). [In Persian]
- Corbin, H. (2012). *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. Translated by Enshaallah Rahmati. Tehran: Nashr-e Jami. [In Persian]
- _____. (2012). *En Islam Iranien: Aspects Spirituel et Philosophique, Tome II : Sohrawardi et les Platoniciens de Perse*. Translated by Enshaallah Rahmati. Tehran: Sophia Publisher. [In Persian]
- Grondin, J. (2012). *L'hermeneutique*. Translated by Mohammadreza Abulghassemi. Tehran: Mahi Publication. [In Persian]
- _____. (2012). *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. Translated by Mohammad Said Hanaie Kashani. Tehran: Minooye Kherad Publication. [In Persian]
- Pourjavadi, N. (2001). *Eshgragh va Erfan (Illumination and Mysticism: articles and critics)*. Tehran: Iran University Press. [In Persian]
- Pournamdarian, T. (2004). *Symbolism & Symbolic Stories in Persian Literature*. Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co. [In Persian]
- Ricoeur, P. (1976). *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas, Fort Worth: Texas Christian University. [In Persian]
- _____. (1994). Hermeneutics as the Restoration of Meaning or as Reduction of the Illusions. Translated by Haleh Lajevardi. *Organon*, (3), 1-10. [In Persian]
- _____. (1994). *Zendegi dar Donyāye Matn (la vie dans le monde du texte)*. Translated by Babak Ahmadi. Tehran: Nashre Markaz. [In Persian]
- _____. (2000). *Existence and hermeneutics, in Modern Hermeneutics: Selected Essays*. Translated by Babak Ahmadi, Mehran Mohajer and Mohammad Nabavi. Tehran: Nashre Markaz. [In Persian]
- _____. (2002) Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics. Translated by Hamid Bahramirad. *Zibashenakht*, (7), 85-98. [In Persian]
- _____. (2002). The Problem of Double Meaning as Hermeneutic Problem and as Semantic Problem. Translated by Sasan Fatemi. *Zibashenakht*, (7), 99-110. [In Persian]
- _____. (2006). *The Task of Hermeneutics*. Translated by Morad Farhadpour, in *The Critical Circle: Literature, History and Philosophical Hermeneutics*. Tehran: Roshangaran & Women Studies Publishing. [In Persian]
- Suhrawardi, Sh. Y. (1998). *Hekmat ol-Eshragh*. Translated by Seyyed Jefar Sajjadi. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
- _____. (2001). *Œuvres Philosophiques et Mystiques, Tome III. Texte Éditées avec Prolégomènes en Persan Par SayyidHusayn Nasr*,

Prolégomènes en Français Par Henry Corbin. Tehran : Institute d'Etudes et des Recherches Culturelles. [In Persian]

_____. (2009). *Hikmat ul-Ishragh*. Translated by Fath-ali Akbari. Tehran: Nashre Elm. [In Persian]

_____. (2010). *Setāyesh o Niyāyesh (Praise and Prayer)*. Tr. By Muhammad Malekī. Qom: Adyan Publication. [In Persian]

استناد به این مقاله: بهره‌مند، زهرا و تسلیمی، علی. (۱۴۰۱). تأویل جهان رمزا و استعاره‌ها در رساله الابراج

سهروردی بر مبنای هرمنوتیک ریکور. متن پژوهی ادبی، ۲۶(۹۳)، ۳۰۷-۳۳۱. doi:

10.22054/LTR.2019.28915.2156



Literary Text Research is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.