

وجود هرمنوتیکی رمز در فلسفه اسلامی

سید مهدی امامی جمعه
عضو هیأت علمی دانشگاه اصفهان

چکیده

شاید چنین به نظر رسد که در عالم اسلام و فرهنگ و اندیشه دینی، «رمز» به عنوان یک اصطلاح، اختصاصاً مربوط به قلمرو عرفان و تصوف و صرفاً دارای جنبه‌های دینی و عرفانی است. اما در همان مراحل اولیه شکل‌گیری فلسفه در جهان اسلام، فلاسفه اسلامی به «رمز» توجه کردند و در سیر تکاملی خود، بنیادهای فلسفی خاصی پیدا کرد. اگر به این مبانی و بنیادها، به طور مستقل و منسجم پرداخته شود، می‌توان به یک رمزشناسی انتولوژیک با وجوه خاص هرمنوتیکی در فلسفه اسلامی دست یافت، زیرا دیدگاه‌های متفکران بزرگی چون ابن‌سینا، سهروردی، شهرزوری، خواجه نصیرالدین طوسی، میرداماد و ملاصدرا، در مجموع، تصویر جامعی از وجودشناسی و هرمنوتیک‌شناسی «رمز» به دست می‌دهد و آن را کاملاً از «رمزشناسی» در هرمنوتیک مدرن، متمایز می‌کند. ما در این مقاله، تا حد امکان، در صدد تبیین مبانی فلسفی و هرمنوتیکی «رمز» در فلسفه اسلامی هستیم.

۱. رمز‌شناسی سهروردی و شهرزوری و نمادشناسی پل ریکور

سهروردی در حکمة الاشراق، مراد و مقصود از رمز و عبارت رمزی را، معنایی غیر از معنای تحت اللفظی عبارت می‌داند. به نظر وی، این گونه عبارات، از آن رو مورد انکار واقع می‌شوند که معنای تحت اللفظی عبارت مدنظر قرار می‌گیرد و نه مقصود آن. (حکمة الاشراق، ۱۳۷۳: ۱۰)

شهرزوری در شرح وزین خود بر حکمة الاشراق، «رمز» را به طور دقیق‌تر چنین تبیین کرده است:

الرمز هو أن يأتي بلفظ وضعه الواضع لمعني ما، فيضعه بازاء معني آخر لمناسبة ما بين ذلك اللفظ و المعني الثاني. (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۵)

وی در بیان خود بین معنای اول (لفظی) و معنای دوم (مقصود از عبارت) مناسبت قائل شده است. بنابر این، اگر کسی به این تناسب آگاهی داشته باشد، معنای دوم، از طریق معنای اول قابل دست‌یابی است. تعریف شهرزوری از «رمز» یادآور تبیین پل ریکور از «نماد» است. ریکور می‌نویسد:

من هر گونه ساختار دلالتی را که در آن یک معنای مستقیم، اولیه و تحت اللفظی به واسطه گسترش، به معنای دیگری اشاره کند که غیر مستقیم، ثانوی و مجازی است و فقط از راه معنای نخست شناخته می‌شود، «نماد» می‌خوانم. (ریکور، ۱۳۷۹: ۱۲۳-۱۲۴)

وی بعد از ارائه تعریف خود از «نماد» به تعیین قلمرو هرمنوتیک می‌پردازد. از دیدگاه وی، کلیه عبارات‌ها و بیان‌هایی که نمادینه و دارای معنای دوگانه باشند، قلمرو هرمنوتیک را تشکیل می‌دهند. وی از ره‌یابی به معنای پنهان عبارت از طریق معنای پیدا و آشکار آن، به «تأویل» و «رمزگشایی» تعبیر می‌کند.

سهروردی در حکمة الاشراق و به تبع او شهرزوری در شرح حکمة الاشراق (شهرزوری، همان: ۳۱) به صورت تلویحی همین تبیین را از «تأویل» ارائه داده‌اند، اگر چه این دو، روند نیل از معنای لفظی به معنای اراده شده (مقصود) را فرایندی اشراقی می‌دانند، (همان) و نه یک فرایند زبانی، ذهنی و یا عقلانی.

البته ما در این مقاله در صدد تبیین آرای هرمنوتیکی پل ریکور و ارائه بحث‌های تطبیقی بین وی و شهرزوری یا سهروردی نیستیم و نمی‌خواهیم این تطبیق ظاهری و سطحی را

دست‌مایه اشتراک دیدگاه‌های هرمنوتیکی آنها قرار دهیم، اما به نظر می‌رسد که همین تطبیق ساده، مطلعی مناسب و مفید برای طرح مباحثی باشد که در پیش داریم و مراد ما را در این مقاله، از «هرمنوتیک» و «رمز»، بدون این‌که به طرح مباحث عام و مفصل هرمنوتیکی بپردازیم، روشن می‌سازد.

«رمز» در این مقاله، اگر چه وصف متون است، همان‌طور که در طی مباحث روشن خواهد شد، ناظر به حقیقت و نحوه وجود آن نیز هست. متون رمزی، متونی‌اند که به لحاظ معنایی، لایه به لایه بوده، و بنابر این، عبارات آن از حیث معناشناسی چندگانه هستند. اما این لایه‌های معنایی امری فراتر از ساختار زبانی عبارتند و انسان را ناگزیر از فرایند «تأویل» و «رمزگشایی» می‌کنند. اینجاست که هرمنوتیک به عنوان نظریه عام فهم چنین متونی، شکل می‌پذیرد.

البته امروزه هرمنوتیک، ناظر به فهم نوشتار، به طور عام و حتی وسیع‌تر از آن، ناظر به فهم آثار انسان و حتی از آن نیز گسترده‌تر، ناظر به فهم وجود است، ولی در این مقاله، مراد ما از «هرمنوتیک» همان نظریه فهم متون رمزی است، لذا در صدد تبیین ابعاد و وجوه مختلف فهم انسان از رمز، در چشم‌انداز فلسفه اسلامی هستیم، اما قبل از هر چیز بهتر است نظری بسیار گذرا به دست‌آوردهای هرمنوتیک جدید در «رمزشناسی» و «تأویل‌پژوهی» داشته باشیم.

۲. رمزشناسی هرمنوتیک مدرن

اصولاً مقایسه، بهتر می‌تواند پرده از چهره نظریه‌ها و دیدگاه‌ها بردارد و جنبه‌های مخفی و ابعاد ناآشکار آنها را برملا سازد، زیرا در ضمن همین مقایسه‌هاست که ما این امکان را پیدا می‌کنیم که نظریه‌ها و دیدگاه‌ها را در برابر سؤال‌های متعدّد و جدید قرار دهیم و در نتیجه، می‌توانیم در منطقه تاریک یک نظریه، قدم برداریم و ابعاد ناپیدای آن را پیدا کنیم. از این رو، رمز را در هرمنوتیک جدید، بدون این‌که وارد بحث‌های تفصیلی شویم، تبیین می‌کنیم.

رمز در هرمنوتیک جدید، خصلت هر متن گفتاری یا نوشتاری است. رمز‌گونگی متن ریشه در خصلت نمادین زبان دارد. زبان در سرشت خود، ساختاری نمادین دارد، زیرا نشانه‌های زبانی را «بسی بیشتر از آنچه به نظر می‌آیند، بیان می‌کنند». (شایگان، ۱۳۸۰: ۲۹۲)

بنابراین زبان دارای ابهام و ابهام، قابل تفسیر و تأویل است.

پل ریکور در همین راستا، رمزگشایی و یا به عبارت دیگر، عمل «تفسیر» را تعریف می‌کند:

تفسیر یکی از کارهای تفکر است مشتمل بر رمزگشایی معنای نهفته در معنای آشکار، و گستردن سطوح معنایی مستتر در معنای تحت اللفظ. (همان: ۲۹۳)

با توجه به آنچه گفته شد، اصولاً هر آنچه هویت زبانی دارد، هویت تفسیری و تأویلی نیز دارد. از این رو، هر فهمی، خود تفسیر و تأویل است. تفسیر و تأویلی که خود ناظر به تفسیر و تأویل دیگر است. انسان‌ها همواره در موقعیت تفسیری و تأویلی به سر می‌برند. از این رو، در هر منوتیک مدرن، نشانه‌هایی زبانی، دارای هویت تأویلی هستند:

هر نشانه فی نفسه، آن چیزی نیست که خود را در معرض تأویل قرار می‌دهد، بلکه در حکم تأویل نشانه‌های دیگر است. (فوکو، ۱۳۷۹: ۱۸۵ - ۱۸۶)

بنابر این، تأویل فرایندی بی‌پایان است. نیچه نیز چنین معتقد شد که: «معنای جدا از تأویل وجود ندارد» لذا جهان را تنها از طریق تأویل قابل شناخت می‌دانست. اما در نگاه او، تأویل‌ها ناظر به حقایق نیستند، بلکه ناظر به یکدیگر هستند. از این رو، با صراحت نوشت: می‌گویند که تنها حقایق وجود دارند، اما من می‌گویم که خیر حقایق درست همان چیزهاییند که وجود ندارند، تنها تأویل‌ها وجود دارند. (احمدی، ۱۳۸۰: ۵۱۱)

بنابر این، رمزشناسی و تأویل پژوهی هر منوتیک مدرن بیشتر ریشه در زبان و خصایص زبانی فهم انسان دارد و حال آن که در مباحث بعدی، روشن خواهد شد که رمزشناسی در فلسفه اسلامی، بیشتر و شاید منحصرراً، ریشه در حقیقت‌شناسی دارد و آنتولوژی حقیقت از یک طرف و آنتولوژی انسان را از طرف دیگر، مبنای تأویل پژوهی خود قرار داده است. از این رو، وجوه هر منوتیکی رمز در فلسفه اسلامی کاملاً متمایز از هر منوتیک مدرن است و لذا نباید صرفاً به تطابق ظاهری بین عبارات تأویل پژوهانی چون پل ریکور و شمس الدین محمد شهرزوری اکتفا و استناد کرد.

۳. راز و فلسفه رمزگونی متون حکمت

از مقدمه شیخ اشراق بر حکمة الاشراق (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۰ و ۱۱)، تلویحاً، و از شرح آن به دست شمس الدین محمد شهرزوری (همان: ۲۵) تصریحاً، این نکته اساسی به دست می‌آید،

که بین علم حکمت و رمز به عنوان شیوه بیان، پیوند بنیادی و ارتباط ساختاری وجود دارد. از نظر شهرزوری، اساطین حکمت و از جمله حکمای اولین، حکمت را رمز گونه تبیین کرده و می‌کنند، زیرا اکثر مطالب حکمی، از آن چنان تعالی و عمقی برخوردارند که فهم آشکار و بی‌پرده آن برای جمهور مردم ممکن نیست.

وی رمز را حجاب حقیقت متعال می‌داند و در عین حال، معتقد است که آن را که فراتر از سطوح مختلف افهام مردم است، به سطح فهم آنها تنزل می‌دهد. این نکته بسیار مهم است که شهرزوری برای رمز یک نقش پارادوکسیکال یا دو نقش ظاهراً متعارض قائل شده است؛ یکی این که رمز حقیقت متعالی را پوشانده و مخفی می‌سازد و در واقع، حجاب حقیقت است و دیگر این که، آن را آشکار می‌سازد و به سطح افهام مردم نزدیک می‌کند. شهرزوری تصریح می‌کند که اگر حکما، مردم را با حق صریح، آشکار و بی‌پرده، مخاطب قرار دهند، نه تنها امکان فهم و ادراک آن فراهم نمی‌شود، بلکه مردم، آن را انکار می‌کنند. (همان) بنابراین، رمز، اختفای حقیقت را در عین گشودن و آشکار کردن آن به عهده دارد و این همان نقش پارادوکسیکال رمز است. اما باید توجه داشت که اختفای حقیقت و گشودن آن، دو نقش متعارض نیست، زیرا رمز در عین حال که حقیقت را در مرتبه تعالی آن مخفی می‌سازد و حجاب آن واقع می‌شود، حقیقت را در مراتب نازل آن قابل فهم و ادراک می‌سازد و ظاهر کننده آن به شمار می‌آید.

۴. ملاصدرا و میرداماد و راز رمزگونی متون

میرداماد نیز بر این باور است که:

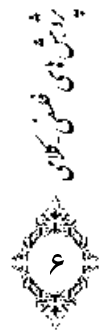
حقایق را به زبان رمز بیان کردن و برهانیات را در صورت خطابیات آوردن و معقولات را لباس محسوسات پوشانیدن، دأب حکمای اقدمین و شیوه عقلائی اولین است. (میرداماد، ۱۳۸۰: ۱۴۶)

سپس می‌نویسد:

این شیوه مخصوص حکما و فلاسفه نیست، بلکه سنت حاملان عرش نبوت و رسالت... همیشه بر این منهج جاری بوده است.

میرداماد به «رسالة اثبات نبوت» ابن سینا استناد کرده و عبارت او را ذکر می‌کند. او چنین باور دارد که اصولاً بر انبیا شرط شده است که کلامشان رمز و الفاظشان ایما و اشاره باشد.

إِنَّ الْمُشْتَرَطَ عَلَي النَّبِيِّ، أَنْ يَكُونَ كَلَامَهُ رَمْزاً وَالْفَاظَهُ إِيمَاءً. (همان: ۱۴۷)



اما مگر انبیا برای اظهار حقایق و روشن کردن ذهن و قلب مردم، مبعوث نشده‌اند؟ مگر فلسفه رسالت و بعثت، هدایت نیست؟ مگر قرآن خود را «نور» و «مبین» نخوانده؟ (مائده، ۱۵/۵) اصولاً آنچه از این دو وصف، به ذهن تبادر می‌کند، چیزی جز «اظهار»، «روشن‌گری» و «تفهیم حقیقت» نیست. پس فلسفه رمزگونی کلام الهی و نبوی و راز اشارت بودن الفاظ و عبارات و حیانی چیست؟

اما قبل از پرداختن به این سؤال‌ها، باید پرسید که در اینجا رمز چیست؟ و مراد از «حقیقت» را به رمز تعبیر کردن» کدام است؟

میرداماد در عبارتی موجز، به همه این سؤال‌ها جواب داده و تفصیلش را به مخاطب واگذار کرده است:

تعبیر از حقایق در کلام نبی(ع) نیست الا به مقدار عقول امت و اندازه افهام جماهیر... پس
مرا میز را در انسیافِ عقول و انقیاد نفوس منفعتی عظیم است. (همان: ۴۸)

در این عبارت، «رمزگونی متون» با «تعبیر کردن از حقایق به اندازه فهم عقول» ارتباط تام و مستقیم وجود دارد. بنابراین، رمز و تعبیر رمزی حقیقت، چیزی جز انتقال معرفت حقیقت از ساحتی به ساحت دیگر نیست. ساحتی که اصل حقیقت در آن واقع است و ساحت یا ساحت‌هایی که عقول یا مخاطبان در آن به سر می‌برند.

ملاصدرا نیز دیدگاهی مشابه سهروردی، شهرزوری و میرداماد دارد. او از «تبیین حقیقت به رمز» به «طریق ضرب الامثال» تعبیر کرده (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۵۹۳) و آن را تنها روش انبیا در تبیین حقیقت دانسته است. وی معتقد است که انبیا از این روش را جهت اتخاذ کرده‌اند که مکلف شده‌اند تا به اندازه عقول مردم تکلم کنند.

بنابراین، ملاصدرا نیز هر دو وجه مخفی ساختن و آشکار کردن حقیقت را در شیوه تبیین رمزی یا تمثیلی حقیقت، لحاظ کرده است، زیرا در تکلم به اندازه عقول، گریزی و گزیری از اختفای حقیقت در ساحت متعالی و آشکار کردن آن در ساحت دانی نیست. اما باید توجه داشت که وجه هرمنوتیکی رمز، از دیدگاه فلاسفه اسلامی و از جمله ملاصدرا، اولاً و بالذات آشکار کردن حقیقت است، زیرا تبیین صریح و غیر رمزی و یا غیر تمثیلی حقیقت، نه تنها حقیقت را برای مردم آشکار نمی‌کند، بلکه حتی آن چنان حجابی بین مردم و حقیقت ایجاد می‌کند که موجب انکار آن می‌شود. شهرزوری در مورد فلسفه رمزگونی متون در حکمت،

بر این نکته تصریح کرده است:

ولو خوطبوا بصريح الحق لجدوه. (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۹۳)

البته این که حقیقت در دیدگاه فلاسفه اسلامی چگونه است که شیوه تبیین، تعبیر و تفسیر آن، منحصر به شیوه رمز است، ریشه در آنتولوژی حقیقت دارد که بدان خواهیم پرداخت. اما آنچه در اینجا قابل تأمل است، نقش هرمنوتیکی رمز است و آن این که رمز، به گفتار و نوشتار چنان قابلیت می دهد که می تواند حقیقت را در سطوح مختلف و متناسب با هر مرتبه، آشکار و قابل فهم کند، زیرا متن، اعم از گفتاری یا نوشتاری، تنها با رمز، باطنی و رای ظاهر خود و اشارتی و رای عبارت خود پیدا می کند، از این رو، می نویسد:

رمزت الحکماء علی اکثر الامور لیتنفع العوام بظواهرها و الحکماء بباطنها. (همان)

بنابراین، از دیدگاه ملاصدرا، شهرزوری و میرداماد، فهم متون نبوی و حکمی، صرفاً فرایندی زبانی نیست و ساحت وجودی که انسان در آن به سر می برد، در فهم او و سطح فهم او نقشی بنیادی دارد. با انتقال وجودی انسان از ساحتی به ساحتی دیگر، فهم او از چنین متونی نیز از سطحی به سطح دیگر منتقل می شود و تنها در این صورت می توان گفت که متن رمزی، متنی است که دارای ظاهر و باطن است و عوام از ظاهر آن و حکما از باطن آن بهره مندند.

۵. آنتولوژی حقیقت و تعبیر رمزی آن

چرا از دیدگاه ملاصدرا و هم چنین سایر فلاسفه اسلامی، تنها با تعبیر رمزی می توان «حقیقت» را تبیین کرد؟ به عبارت دیگر، چرا به «حقیقت»، تنها می توان اشاره کرد؟ و چرا تکلم انبیا، اولیا و حکما با مردم در مورد «حقیقت»، تنها به طریق ضرب المثل صورت می پذیرد؟

نکته ای بسیار اساسی وجود دارد که می تواند ما را به جواب سؤال های مذکور نزدیک کند و آن این که «رمز» در فلسفه اسلامی قبل از این که وصف عبارات و تعبیر باشد، وصف «حقیقت» است که با عبارات خود، اشاراتی به او داریم. اگر متون نبوی و حکمی دارای ظاهر و باطن و بنابراین، رمزی هستند، از آن روست که «حقیقت» نیز ظاهر و باطن دارد و دارای یک هویت تشکیکی است. بنابراین، هرمنوتیک شناسی متون رمزی از نظر فیلسوفان

مسلمان، به خصوص در نزد ملاصدرا و پیروان او، ریشه در آنتولوژی «حقیقت» دارد. اصولاً حقیقت‌شناسی در فلسفه اسلامی و خصوصاً در فلسفه ملاصدرا در بنیاد خود، تنها بر مبنای وجودشناسی صورت می‌پذیرد. وجودشناسی نیز همواره هر دو وجه توأمان «رمز»، یعنی پیدایی و ناپیدایی را دارد. از این رو، وجود اجلی الاشیاء و اخفی الحقایق است. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶-۷)

اینجاست که کُنه وجودشناسی صدرایی و هم‌چنین کُنه نورشناسی سهروردی، با تعقل صرف و فهم زبانی متون آنها، حاصل نمی‌شود و هر دو، مخاطبان خود را هم به سلوک عقلانی و هم به سلوک نفسانی دعوت می‌کنند. بنابراین، فهم متون حکمت مراتب پیدا می‌کند و این مراتب به حسب مدارج وجود انسان است و مدارج وجود انسان نیز به حسب نیل او به مراتب حقیقت وجود است. بنابراین، حقیقت خارجی و مدرک آن (انسان) و درک انسان از حقیقت (فهم) هر سه به لحاظ وجودشناسی، تشکیکی هستند. تعبیر انسانی نیز که به حقیقت واصل شده، ناظر به مراتب حقیقت است و اینجاست که این تعبیر ظاهر و باطن پیدا می‌کنند و همان طور که شهرزوری تصریح کرده، این تعبیر از حیث همین ظهور و بطون خود، مرموز هستند و به عنوان تعبیر یا متن رمزی تلقی شده‌اند.

از آنچه مطرح شد، کاملاً روشن شد که فهم متون حکمت، فهمی تفسیری و تأویلی است، و این فهم تفسیری خواننده از متن، ناظر به خودشناسی تأویلی خواننده است. اما این خودشناسی، و یا تعبیر و تأویل خود، در عمق و بنیاد خود، فرایندی ذهنی و زبانی نیست، بلکه وجودی و ذو مراتب است. بنابراین، در فلسفه و حکمت اسلامی، «رمز» و «هرمنوتیک وجودی»، ارتباطی انفکاک‌ناپذیر پیدا می‌کنند و متلازم یکدیگر می‌شوند.

۶. وجه عقلانیت رمز در فلسفه اسلامی

شیخ شهاب الدین سهروردی در یکی از بخش‌های رساله بستان القلوب، که مربوط به عالم ارواح و تعیین هویت و نحوه وجود انسان است، چهار برهان آورده و از هر یک از این برهان‌ها به «رمز» تعبیر کرده است. اگر به این براهین چهارگانه که تحت عنوان رمز اول تارمز چهارم، مطرح شده، توجه کنیم، درمی‌یابیم که به لحاظ محتوایی، بسیار روشن و قابل فهم هستند. این چهار برهان، برای اثبات تجرد انسان و این‌که هویت انسان، هویتی ملکوتی است

و انسان در حقیقت خود موجودی اینجایی یا زمینی نیست، اقامه شده است؛ برای مثال برهان دوم وی را به اختصار بیان می‌کنیم:

رمز دوم: گوشت و پوست تو بر تو هر سال یا هر ماه مبدل می‌شود و تویی تو مبدل نمی‌شود...

پس تو ورای این همه‌ای و تویی تو نه این بدن است... (رسالة بستان القلوب: ۳۶۳ - ۳۶۴)

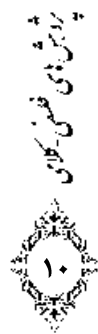
اما در اینجا، سؤالی بسیار اساسی قابل طرح است و آن این‌که چرا سهروردی از بیانی کاملاً مستدل و قابل فهم، به رمز تعبیر کرده است؟ به نظر من، جز این نیست که اگر چه بیان فوق، مبهم نیست و دریچه‌ای را برای انسان به سوی حقیقت و هویت او می‌گشاید و سؤال یا سؤال‌هایی را درباره شخصیت وجودی انسان پاسخ می‌گوید، در عین حال، انسان را با سؤال‌های جدیدی مواجه می‌سازد. بنابراین، اگر چه انسان را در طریق خودشناسی خود، چند مرحله‌ای پیش می‌برد، در پیش پای او مسیری بی‌پایان و بی‌انتها را نیز ترسیم می‌کند. از این رو، بیان فوق و بیان‌های مشابه، در قالب استدلال ارائه می‌شوند، زیرا وجهی از حقیقت انسان را می‌نمایاند، اما رمز تلقی می‌شوند، زیرا بیان فوق حتی با بیان‌های تکمیلی دیگر نمی‌تواند تمام حقیقت انسان را روشن سازد، بنابراین، بیان فوق، هر چند توسعه یابد و تکمیل شود، هیچ‌گاه نمی‌تواند تبیینی نهایی برای هویت انسان باشد.

بر این اساس، عباراتی را که سهروردی رمز تلقی کرده، ریشه در آنتولوژی تشکیکی حقیقت و هویت انسان دارند؛ یعنی آن عبارات، در ظاهر خود، مرتبه‌ای از حقیقت انسان را می‌گشایند، اما در عین حال، ناظر به مراتب دیگر حقیقت انسان نیز هستند، ولی به اشاره. از این رو، سهروردی بعد از استدلال‌ها و براهین چهارگانه در خصوص تجرد نفس انسانی، فصول متعددی را درباره خودشناسی مطرح می‌کند و آن را با خداشناسی پیوند می‌دهد و بدین وسیله راهی بی‌پایان را، فراروی خودشناسی هر انسان می‌گشاید:

پس هر که نفس خود را شناخت، به قدر استعداد نفس، او را از معرفت حق تعالی نصیبی بود. و چندان که ریاضت بیشتر کشد و به استکمال نزدیک‌تر شود، معرفت زیاده‌تر می‌شود.

(همان: ۳۷۷)

با توجه به این مبانی، رمز در چشم‌انداز سهروردی، متونی چند وجهی است که وجهی از آن پیدا و جوهری دیگر ناپیدا است، و آن وجه پیدا، هم قابل تعبیر عقلانی است و هم انسان را به سوی آن جوهر ناپیدا، راهنمایی می‌کند. جان کلام این‌که روشن‌گری، اختفا، ظهور، بطون، تشکیک و عقلانیت، شش وجهی هستند که با تحلیل بیانات سهروردی در مورد آنچه از آن به رمز تعبیر کرده، به دست می‌آیند.



۷. مشابهت و مباینیت، دو وجه تأویلی رمز

از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی، تأویل‌گران کسانی هستند که:

نظر بصیرت ایشان از کون مشابهت بر گذشته باشد و به کون مباینیت رسیده، به حکم ظاهر تنزیل به این همه اقرار دارند، و به حکم باطن تأویل هر یک از این رموز و اشارات را حقیقت و معنویت تقریر کنند. (ستاری، ۱۳۷۶: ۴۴)

بنابراین، از نظر او، مقصود از عبارات در متون رمزی، تنها بر اساس دو وجه مشابهت و مباینیت، قابل تفسیر و تأویل است. حقیقتی که عبارات رمزی بدان اشارت دارند، از جهاتی با مدلول ظاهری عبارات، مشابهت و در عین حال، با آن مباینیت دارد، حال اگر کسی در مرحله مشابهت مقیم شود و سکنا‌گزیند، تمام حقیقت را همان مدلول ظاهری و زبانی عبارات می‌داند و به مقصود نهایی متن، دست‌رسی پیدا نمی‌کند. از این رو، خواجه طوسی معتقد است که برای فهم مقصود رموز و اشارات، باید نگرشی تأویلی داشت و از مشابهت گذر کرد و به مباینیت رسید.

وی تأویل رمز را همچون تعبیر خواب می‌داند: «مثل تنزیل و تأویل، چون خواب است و تعبیر»، (همان) زیرا تعبیر خواب نیز اگر چه بسیار متفاوت است با آنچه در خواب می‌بینیم (= مباینیت)، از جهاتی نیز متناسب است. (= مشابهت)

اگر همین عبارات مختصر خواجه نصیرالدین طوسی را یک بار دیگر از نظر بگذرانیم، در می‌یابیم که وی کلید واژه‌های هرمنوتیکی را همچون «رمز»، «اشاره»، «ظاهر متن»، «باطن متن»، «تنزیل»، «تأویل»، بر دو پایه محوری «مشابهت» و «مباینیت» قرار داده و تبیین کرده است.

علامه محمد شهرزوری، مفسر بزرگ حکمة الاشراق نیز رمزگشایی و تأویل‌پژوهی خود را بر محوری قرار داده که دو وجه «مشابهت» و «مباینیت» را بدون این‌که تصریح کرده باشد، لحاظ می‌کند. همان‌طور که قبلاً نوشتیم، (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۵) وی در تعریف رمز، دو معنا برای عبارات قائل شد: معنایی که لفظ به ازای آن وضع شده، و معنایی که مقصود متکلم است. اما آنچه، فرایند تأویل را برای ما میسر می‌سازد، تناسب این دو معناست. بنابراین، اگر شنونده، این مناسبت را دریابد، می‌تواند از معنای تحت اللفظی، معنای تأویلی عبارت را کشف کند.

از این رو، «مناسبت» در تأویل پژوهی شهرزوری، کلید واژه هرمنوتیکی است که هر دو وجه «مشابهت» و «مباینیت» در آن ملحوظ است.

خواجه نصیرالدین طوسی بر اساس همین مشابَهت‌ها و مباینیت‌هاست که در تأویل‌شناسی خود از قصهٔ سلمان و ابسال که ابن سینا طراحی کرده، سلمان را مثل نفس ناطقه و ابسال را مثل عقل نظری و همسر سلمان را مثل نفس اماره تلقی می‌کند و بر این اساس، به تفسیر قصه می‌پردازد. (طوسی، ۱۴۰۳: ۳۶۷-۳۶۹)

نتیجه‌گیری

مباحث مذکور اگر چه به اختصار طرح شد، و البته تفصیل بیشتر نیز بیش از گنجایش یک مقاله است، نتایجی را به دست می‌دهد که هر یک قابل پی‌گیری است:

۱. از دیدگاه فلسفهٔ اسلامی، عرصهٔ رمز بسیار گسترده است و متون را، هم در قلمرو حکمت و هم در قلمرو شریعت دربر دارد.
۲. فلسفهٔ رمز، بهره‌مندی عموم مردم در سطوح مختلف از حقیقت و فهم حقیقت است.
۳. رمز‌گویی، قبل از این‌که خصیصه‌ای زبانی باشد، خصیصه‌ای وجودی است و ریشه در آنتولوژی تشکیکی حقیقت و انسان به عنوان فاعل شناسا دارد.
۴. در رمز‌شناسی فلاسفهٔ اسلامی، چندگانگی معنایی، صرفاً امری زبانی نیست، بلکه ناظر به مراتب و ابعاد حقیقت است.
۵. در فلسفهٔ اسلامی، هیچ‌گاه راز حقیقت برملا نمی‌شود و همواره رمز است، زیرا حقیقت را هیچ مرزی نیست. از این رو، تأویل، فرایندی بی‌پایان است.
۶. تأویل و تفسیرها در رمز‌گشایی ناظر به حقیقت خارجی است و با توجه به نتیجهٔ ۵ برای انسان همواره، جنبه‌های روشن حقیقت توأم با جنبه‌های تاریک آن است.
۷. رمز‌گشایی در فلسفهٔ اسلامی وجوه عقلایی دارد و حتی برای فیلسوف اشراقی مسلکی همچون سهروردی دارای جنبه‌های برهانی و استدلالی است.
۸. در فلسفهٔ اسلامی مشابَهت، مباینیت، آشکارگی، اختفا، تشکیک، تناسب، عقلانیت و بی‌پایانی تأویل از وجوه هرمنوتیکی رمز به شمار می‌آیند.

کتابنامه

۱. احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، نشر مرکز، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۸۰.
۲. ستاری، جلال، رمزاندیشی و هنر قدسی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۶.
۳. سهروردی، شیخ شهاب الدین، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، ج ۲، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳.
۴. _____، رساله بستان القلوب، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، ج ۳، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳.
۵. شهرزوری، شمس الدین محمد، شرح حکمة الاشراق، تصحیح و تحقیق حسین ضیائی تربتی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.
۶. شایگان، داریوش، افسون زدگی جدید، ترجمه فاطمه ولیانی، نشر فرزانه، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۰.
۷. ریکور، پل، مقاله «وجود و هرمنوتیک»، مجموعه هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، ترجمه بابک احمدی، مهراں مهاجر و محمد نبوی، نشر مرکز، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۹.
۸. فوکو، میشل، مقاله نیچه، فروید، مارکس، مجموعه هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، ترجمه بابک احمدی، مهراں مهاجر و محمد نبوی، نشر مرکز، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۹.
۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، الاشارات و التنبیها مع الشرح للمحقق نصیرالدین طوسی، دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ ه.ق.
۱۰. میرداماد، جذوات و مواقیت، تصحیح علی اوجبی، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۰.
۱۱. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، تصحیح و مقدمه استاد سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۰.
۱۲. _____، المشاعر، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳۶۳.