

دریافت‌های هرمنوتیکی ناصر خسرو

تأویل از دیدگاه ناصر خسرو

مرتضی براتی^۱، دکتر نصرالله امامی^۲

چکیده

هرمنوتیک در پی فهم متن است. در هرمنوتیک سنتی، متن برحسب دلالت ظاهری، دارای معنای یکتا و مشخصی است که مفسر باید این معنا را با بازآفرینی فضای عصر مؤلف و جایگزین کردن خود به جای او دریابد، اما در هرمنوتیک جدید، متن معنای یکتای ظاهری ندارد و معنای متن وابسته به خواننده و قرائت او است و این قرائت می‌تواند متکثر و از منظرهای مختلفی صورت گیرد. هرمنوتیک در فرهنگ اسلامی و ادبیات فارسی از دیرباز مطرح بوده است؛ هرچند به‌مثابه یک نظریه به آن توجه نشده است. دریافت هرمنوتیکی در دیوان اشعار ناصر خسرو نشان می‌دهد که در باور او، تأویل به معنای برگرداندن سخن به اصل آن است. به نظر او هدف تأویل، فهم اولیه کتاب مقدس قرآن است که این مهم با عبور از ظاهر کلام و دریافت باطن آن ممکن می‌شود. ناصر خسرو بر این باور است که تنها امامان شیعه، بزرگان اسماعیلی و دانایان، مجاز به تأویل هستند و این امر برای هر کسی ممکن نیست. او در عین حال مانند نظریه‌پردازان هرمنوتیک سنتی برای آیات و احادیث معانی ثابتی را در نظر می‌گیرد و عدول از این معانی را جایز نمی‌داند.

کلیدواژه‌ها: هرمنوتیک، تأویل، تنزیل، متن، مؤلف، ناصر خسرو.

^۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز (نویسنده مسئول) Mt. barati@yahoo.com
^۲. استاد دانشگاه شهید چمران اهواز nasemami@yahoo.com

مقدمه

تأثیرپذیری از قرآن کریم و احادیث در دوره‌های مختلف ادب فارسی رواج داشته است و هر چه از دوره‌های آغازین جلوتر بیایم بر اثر نفوذ بیش‌تر اسلام، این تأثیرپذیری بیش‌تر به چشم می‌آید. یکی از شاعران و نویسندگانی که در آثار خود توجه خاصی به قرآن احادیث دارد، ناصر خسرو قبادیانی است. او از تصویرهای مبتنی بر مجاز و استعاره قرآن در شعر خود بسیار بهره گرفته است. استفاده از قرآن و روایات در ادب فارسی وجوه مختلفی داشته است اما استفاده‌ای که ناصر خسرو از آیات قرآن و روایات کرده، برجستگی خاصی دارد. ناصر خسرو که بر حسب تفکر اسماعیلی‌اش می‌تواند مکتبی‌ترین شاعر آغازین در شعر فارسی دانسته شود، شعر و ادبیات را متعهد می‌داند و آن را در خدمت ترویج عقاید اسماعیلیان قرار می‌دهد. او در صدد تأویل آیات و روایات برآمده آن‌ها را دارای معنایی و رای معنای ظاهری دانسته است. رابطه متن با مؤلف و با خواننده و مفسر آن، چگونگی دریافت معنا از متن و این‌که یک متن معنای واحدی دارد یا به تعداد خوانش‌هایی که از متن می‌شود، معنا وجود دارد از موضوعات مهم در نقد ادبی است. در این نوشته تلاش می‌شود تا دیدگاه شاعر در باب تأویل بیان و نمونه‌هایی را از تأویلاتی که او در دیوان خود انجام داده، ذکر شود.

بحث و بررسی

الف) هرمنوتیک

هرمنوتیک ریشه و اصلی یونانی دارد. «ریشه کلمه "هرمنوتیک" hermeneutic در فعل یونانی "هرمینوین" hermeneuein نهفته است که عموماً به "تأویل کردن" و صورت اسمی آن "هرمینیا" hermeneia نیز به "تأویل" ترجمه می‌شود» (پالمر،

۱۳۸۴: ۱۹). ریشه مشترک همه این کلمات نام هرمس پیام‌آور بالدار کوه المپ (Olympus) است که سروش معبد دلفی و واسطه بین خدایان و مردم بود. هرمس مأمور و واسطه‌ای بود که آنچه را ورای فهم و اندیشه بشری بود به صورتی فهم‌پذیر درآورد. یونانیان کشف زبان و خط را نیز به هرمس نسبت می‌دادند. هرمس در نزد مسلمانان همان ادریس پیامبر است. «هرمس هم‌چنین مبدع زبان و گفتار، یک مفسر، یک دروغ‌گو، یک دزد و یک حقه‌باز محسوب می‌شد. این نقش‌های چندگانه هرمس را نماینده مطلوبی برای هرمنوتیک می‌کرد.» (Couzen-Hoy, David, 1981: 415). با نگاهی به تاریخ هرمنوتیک درمی‌یابیم که تعاریف گوناگونی برای آن بیان شده است. تعریفی که یل ریکور، فیلسوف فرانسوی و نظریه‌پرداز هرمنوتیک در مقاله "رسالت هرمنوتیک" بیان کرده است، تعریفی تقریباً جامع است، وی می‌گوید: «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، بلکه کنش‌ها، رویدادها، خواست‌ها و حتی حالت‌ها (لحن، صدا، نگاه‌ها، اشارات و ...) نیز در این دایره قرار می‌گیرند» (احمدی، ۱۳۸۳: ۶۳). هرمنوتیک بیان فهم و «نظریه تفسیر متن است، به‌ویژه تفسیر متون وابسته به کتاب مقدس، ادبیات خردگرا و متون فلسفی» (Audi, Robert, 1999: 377). هرمنوتیک در ابتدا شرح و تفسیر و تبیین اسرار و دشواری‌های کتاب مقدس بود و بعد به سایر متون کشیده شد. در کتاب مقدس، مفسر می‌خواهد نیت اصلی مؤلف را دریابد و نمی‌تواند برای متن کتاب مقدس معانی بی‌شماری در نظر گیرد. «پافشاری پروتستان‌ها بر خودبستگی متن مقدس و عزم جزم آن‌ها برای نشان دادن وضوح و روشنی بنیادین کتاب مقدس به نتیجه رسید. پیکره کلی نظریه و عمل حاصل از این مباحثات، هرمنوتیک را پی‌ریزی کرد.» (کریای، ۱۳۷۹: ۹۱)

الف-۱) هرمنوتیک سنتی و هرمنوتیک جدید

شلایر ماخر فیلسوف آلمانی، در قرن نوزدهم دامنه محدود هرمنوتیک را از متون مقدس گسترش داد و آن را به سایر متون کشاند؛ از آن پس هرمنوتیک تمامی متون اعم از ادبی، فلسفی و عرفانی را در بر گرفت. هرمنوتیک سنتی مؤلف محور است و این به معنی این است که نیت و قصد مؤلف به صورت یک معنی واحد در متن نهفته است. تلاش خواننده و مفسر متن باید به گونه‌ای باشد که قصد و نیت مؤلف و معنای یگانه متن را دریابد. "دور هرمنوتیکی" اصطلاحی است که شلایر ماخر به عنوان یکی از مبانی اصلی هرمنوتیک سنتی مطرح کرد. به این معنا که یک جزء در چارچوب کل فهمیده می‌شود و بالعکس، برای نمونه معنای یک واژه به اعتبار جمله‌ای که آن واژه جزئی از آن است فهمیده می‌شود و آن جمله نیز به اعتبار واژه‌های سازنده آن قابل فهم است. فهم در مقام انطباق این دو ایجاد می‌شود» (همان: ۱۰). تأکید هرمنوتیک سنتی بر تأویل روان‌شناسانه است؛ یعنی مفسر باید زمان و مکان و ذهنیت نویسنده متن را بازسازی و خود را جایگزین مؤلف کند.

بین متن و مفسر فاصله‌ای وجود دارد که مفسر باید این فاصله را از بین ببرد. پس از شلایر ماخر، ویلهلم دیلتای آرای او را گسترش داد. او هدف هرمنوتیک را بیان فرآیند فهم می‌داند «درحالی‌که هدف علوم طبیعی، رسیدن به "تفسیر" به وسیله طبقه‌بندی‌های راکد تقلیل‌دهنده است، هدف هرمنوتیک، ایجاد یک تئوری کلی از "فهم" است» (Abrams, 1980: 158) دیلتای مانند شلایر ماخر بر این باور بود که فاصله بین متن و مفسر را می‌توان با "بازآفرینی" فضای عصر مؤلف و "جایگزین کردن" خود به جای مؤلف متن پر کرد. دیلتای هرمنوتیک را روش‌شناسی اساسی علوم انسانی می‌داند. «دیلتهای هرمنوتیک را روش‌شناسی کامل، همگانی

و اساسی علوم انسانی نامید و معنای متن را با نیت ذهنی مؤلف سرانجام یکی دانست.» (احمدی، ۱۳۱۷: ۵۳۷)

هرمنوتیک جدید در قرن بیستم زیر نفوذ اندیشه‌های فیلسوفانی مانند نیچه، هایدگر، گادامر و پل ریکور پدید آمد. نیچه عالم هستی و آنچه در آن است را بی‌معنی و فاقد باطن می‌دانست و واقعیت‌هایی را که مورد پذیرش بشر قرار گرفته بود حاصل نگاه تأویل‌گرایانه به این پدیده‌ها می‌دانست. هایدگر، هرمنوتیک را وارد عرصه هستی‌شناسانه کرد. وی در مورد شعر بسیار سخن گفته است. به باور او شاعران بیش از فیلسوفان با راز هستی درگیر می‌شوند و آن را درمی‌یابند اما از بیان آن سر باز می‌زنند. هرمنوتیک جدید ابعاد گوناگونی را در بر می‌گیرد. «هرمنوتیک جدید شامل ارتباط زبانی و غیرزبانی و همین‌طور نشانه‌شناسی، پیش‌فرض‌انگاری‌ها و پیش‌فهم‌ها است» (Ferguson Sinclair, 1988: 257) گادامر، شاگرد هایدگر، فهم متن را مکالمه‌ای می‌داند که میان حال و گذشته صورت می‌پذیرد و وجود فاصله میان متن و مفسر را رد می‌کند. به نظر او مفسر با پیش‌فرض‌هایی با متن روبرو می‌شود اما متن در این پیش‌فرض‌ها تغییراتی می‌دهد. وی بیان می‌دارد که: «تأویل متن، تعامل دیالکتیکی با متن است: بازآفرینی ساده نیست، بلکه آفرینشی تازه و واقعه‌ای در فهم است» (کوزنومی، ۱۳۷۷: ۱۸۶). هرمنوتیک جدید در پی یافتن پاسخ برخی پرسش‌هاست: فهم متن به چه معنا است و شرایط رسیدن به فهم چیست؟ تفاوت ساختاری و روش‌مندی علوم انسانی با علوم طبیعی و تجربی در چیست؟

پس از گادامر، پل ریکور نظریه پرداز برجسته هرمنوتیک است. وی معتقد است که باورها و پیش‌فرض‌های مفسر در فهم متن دخیل‌اند ولی متن مستقل از مؤلف و مفسر وجود دارد که باید فهمیده شود. از نکات برجسته نظریه هرمنوتیکی پل ریکور، استقلال متن از مفسر و خواننده است. فهم متن از دید ریکور دربردارنده سه

عنصر "تبیین"، "فهم" و "اختصاص دادن به خود" است که به آن "قوس هرمنوتیکی"، (Hermeneutics Arc) می‌گویند. او "قوس هرمنوتیکی" را به پلی تشبیه می‌کند که ابتدای آن "تبیین" ساختار متن و انتهایش "به خود اختصاص دادن" آن است. در نظر ریکور، فهم متن مرحله‌ای را به‌طور متوالی طی می‌کند و از سطح به عمق معناشناختی متن می‌رود و در نهایت در تعامل با مفسر قرار می‌گیرد و او را به درکی متفاوت از خویش می‌رساند. در این دوره به‌جای تلاش برای روش‌مند سازی شیوه فهم، بحث از ماهیت فهم به وجود آمد. فیلسوفان این دوره در پی اثبات این امر بودند که چیزی به‌عنوان "فهم نهایی" و "نیت مؤلف" مطرح نیست. فهم آن چیزی است که در اندیشه مفسر پدید می‌آید. عنوان هرمنوتیک این دوره به نام بنیان فیلسوف آن "هرمنوتیک فلسفی" نامیده می‌شود. «هرمنوتیک فلسفی عمدتاً به نظریه "معرفت" اشاره دارد که به‌وسیله مارتین هایدگر بنیان نهاده شد و توسط هانس گئورگ گادامر در کتاب "حقیقت و روش" و گاهی در نظریات یل ریکور بسط داده شد.» (Gronidin, Jean, 1994: 2)

چنان‌که پیش‌ازین اشاره شد، نظریه‌پردازان هرمنوتیک سنتی مانند شلایر ماخر و دیلتای معتقد بودند که متن معنای واحد و مشخصی دارد و هدف خواننده و مفسر، کشف نیت نویسنده و فهم معنای یگانه متن است؛ اما در هرمنوتیک جدید و در آرای کسانی مانند هایدگر و گادامر، هدف، تأویل متن و بیان فرآیند فهم است. «امثال شلایر ماخر و دیلتای معتقد بودند که متن معنای واحد و مشخصی دارد، اما هرمنوتیک‌های جدید معنا را وابسته به خواننده و قرائت می‌دانند» (همان: ۳۲۰). آنچه هرمنوتیک جدید را از هرمنوتیک سنتی متمایز می‌کند، برداشت تازه از حقیقت و عدم تکیه بر معنای اصیل و نهایی در متن است.

دغدغه هرمنوتیک، فهم متن است. تعریف فهم در هرمنوتیک سنتی با تعریف آن در هرمنوتیک جدید متفاوت است. «از نظر شلایر ماخر، فهم در مقام فن عبارت

است از دوباره تجربه کردن اعمال ذهنی مؤلف. فهم عکس تصنیف است، زیرا فهم از بیان پایان‌یافته و ثابت آغاز می‌شود و به آن حیات ذهنی بازمی‌گردد که آن بیان از آن برخاسته است. گوینده یا مؤلف جمله‌ای می‌سازد و شنونده در ساختارهای آن جمله و آن تفکر رسوخ می‌کند» (پالمر، ۱۳۱۴: ۹۷). هایدگر تعریف دیگرگونه‌ای از فهم ارائه می‌دهد. به باور او فهم عبارت است از توانایی درک امکان‌های خود شخص برای هستی و در متن زیست جهانی که خود او در آن زندگی می‌کند؛ بنابراین او فهم را هویتی موجود در این جهان نمی‌داند بلکه آن را ساختاری در هستی می‌داند که ممارست بالفعل فهم در سطح تجربی را ممکن می‌سازد (همان: ۱۴۵). هایدگر هرگونه فهم را نوعی تأویل می‌داند. به باور او هرگونه فهم تأویل است، چون همواره ما امری را هم‌چون امر دیگر می‌فهمیم یا چیزی را به چیز دیگر تأویل می‌کنیم. (احمدی، ۱۳۸۱: ۴۳۱)

در دوران معاصر تلاش زیادی توسط افرادی چون امیلیو بتی و اریک هرش صورت گرفته است تا برخلاف هرمنوتیک فلسفی، شیوه و راهکارهای خاصی برای رسیدن به فهمی واحد ارائه دهند. آن‌ها با زنده کردن آموزه‌های هرمنوتیک سنتی سعی در تعریف قاعده‌ای منسجم و اصولی دارند که هم "روش در فهم" را توجیه کند و هم دریافت "فهم نهایی" اثر را ممکن سازد. هرش عقیده دارد که در تفسیر متن دو برداشت مستقل از یکدیگر وجود دارد: «نخست معنایی که از الفاظ دریافت می‌شود؛ دیگری، شواهد آن معنا در دورانی که اثر تفسیر می‌شود» (واعظی، ۱۳۸۵: ۴۷۴). وی سپس توضیح می‌دهد که معنای لفظی همواره ثابت است، اما شواهد آن معنا در هر دوره‌ای فرق می‌کند.

ب) هرمنوتیک و تأویل

در زبان فارسی مناسب‌ترین معادل برای هرمنوتیک، واژه تأویل است. تأویل از ماده (أوّل) به معنی رجوع به اصل آن است؛ بنابراین تأویل یعنی بازگرداندن یک امر واقعی به سوی نتیجه یا مقصود و مراد حقیقی که از آن در نظر گرفته شده است. در کتاب‌های لغت، معانی عاقبت، سیاست کردن، تفسیر و انتقال از ظاهر به باطن نیز برای آن آمده است. تأویل حرکت ذهن خواننده به سمت معنی نهانی و باطنی است. «تأویل در سده‌های نخستین، هم‌معنی و مترادف با تفسیر، یعنی آشکارسازی معانی و مفاهیم آیات قرآنی و پس از طی قرون آغازین، به معنی برداشت‌های باطنی و فرازبانی آیات قرآن به‌کاررفته است.» (راستگو، ۱۳۸۳: ۲۲)

پ) هرمنوتیک (تأویل) در فرهنگ اسلامی

در فرهنگ اسلامی نیز بحث تأویل در قرآن کریم، احادیث و در متون عرفانی مطرح بوده است. تأویل یکی از مبانی مهم علوم قرآنی است. این واژه هفده بار در قرآن آمده است. بسیاری نسبت به تأویل در قرآن نظر مساعدی ندارند و آن را نمی‌پذیرند. زیرا زبان قرآن کریم را آشکار می‌دانند و نیازی به تأویل آن نمی‌بینند - «هذا لسان عربی مبین» (نحل / ۱۰۳) - اما عده‌ای نیز بحث در تأویل قرآن را مجاز می‌دانند - «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة أبطن» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۸۳) - به اعتقاد اینان قرآن علاوه بر ظاهر دارای باطنی است که باید فهمیده شود.

روایاتی از ائمه^(ع) درباره انجام تأویل و درک باطن قرآن بیان شده است، از جمله این روایت: «عبدالله بن سنان از ذریح محاربی نقل کرده است که گوید: به امام صادق^(ع) گفتم: خداوند در کتاب خود به من فرمانی داده است، دوست دارم آن را بدانم. فرمود: آن چیست؟ گفتم: سخن خداوند عزوجل «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفْتَهُمْ وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ» (حج / ۲۹)؛ فرمود: کوتاه کردن موی شارب و چیدن ناخن‌ها و مانند آن.

گفتم: فدایت شوم! ذریح محاربی از قول شما برای من نقل کرد که شما به او فرموده‌اید: "ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ" دیدار با امام و "لِيُوفُوا نُذُورَهُمْ" آن مناسک است؟ حضرت فرمود: ذریح راست گفته است و تو نیز راست می‌گویی. همانا برای قرآن ظاهری و باطنی است و چه کسی تحمل می‌کند آن‌چه را که ذریح تحمل می‌کند؟» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳)

خداوند درباره آیات متشابه قرآن می‌فرماید: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ (آل عمران / ۷). راسخان در علم که توانایی تأویل آیات قرآن را دارند چه کسانی هستند؟ درباره این امر نیز دیدگاه‌های گوناگونی بیان شده است. عمده علمای شیعه، تأویل را توسط عالمان به این علم و بر اساس وسعت دانش آن‌ها، مجاز می‌دانند. در روایات متعددی "الراسخون فی العلم" به پیامبر گرامی اسلام (ص) و ائمه هدی (علیهم‌السلام) تعبیر شده. این تعبیر منافاتی با وسعت مفهوم آن ندارد منتها هر کس به اندازه وسعت دانشش از اسرار و تأویل آیات قرآن آگاه می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۱۷: ۵۱۳). علامه طباطبایی درباره تأویل چنین می‌نویسد: «حق در تأویل این است که بگوییم: تأویل، واقعیتی است که مستند بیانات قرآن، اعم از حکم، حکمت یا موعظه قرار می‌گیرد. تأویل برای همه آیات قرآن، چه محکمت و چه متشابهات وجود دارد و از قبیل مفاهیم و معانی نیست که الفاظ بر آن دلالت داشته باشد، بلکه تأویل از امور عینی است و فراتر از آن است که قالب‌های الفاظ، آن را فراگیرد. خداوند، آن امور و حقایق عینی را فقط برای تقریب به اذهان ما به قید الفاظ و کلمات و عبارات مقید نموده است. این الفاظ، همانند مثل‌هایی هستند که با آوردن آن‌ها انسان به معنای موردنظر نزدیک می‌شود. قرآن در تمام موارد استعمال لفظ تأویل، همان واقعیت عینی خارجی را در نظر گرفته است.» (طباطبایی، ۱۳۴۱: ۴۹)

ت) دیدگاه هرمنوتیکی ناصر خسرو

ادبیات فارسی با وسعت دامنه و غنای خود، مجال تأویلات بسیاری را در خود فراهم کرده است. شاعران و نویسندگان زیادی، به‌ویژه اهل عرفان و تصوف، از این امکان بهره برده‌اند. بیش‌تر این تأویلات از نوع هرمنوتیک سنتی است که در پی یافتن معنی قطعی و نهایی در متن است. تأویلاتی که عرفا و صوفیه انجام داده‌اند نمونه‌ای از این نوع است. یکی از شاعران عرصه ادب فارسی که در آثار خود از تأویل سخن می‌گوید ناصر خسرو قبادیانی است. شاعری که دو دوره متفاوت زندگی را تجربه کرده بود. در چهار دهه اول زندگی خود شاعری درباری و هم‌پایاله شاهان و بزرگان بود و پس‌از این دوره تحول روحی در او ایجاد شد، در پی کسب حقیقت برآمد و به قول خود او، به دست زهد در غزل‌سرایی را بست. ناصر خسرو پس از آشنایی با تعالیم مذهب اسماعیلی، این مذهب را می‌پذیرد و در آن به مقام بالایی می‌رسد و با عنوان "حجت" برای تبلیغ از طرف خلیفه فاطمی رهسپار خراسان می‌شود.

اسماعیلیان به تأویل آیات و معانی باطنی برای قرآن و احکام شرع معتقدند. «اسماعیلیان از کیفر دوزخ و نعیم بهشت تفسیری مجازی به دست می‌دهند که خود در اندیشه باطنی‌گری آنان ریشه دارد و در کنار عمل به شرایع، مطابق نظام فقهی خاص خود که بر کتاب و سنت تکیه می‌زند به تأویل و معانی باطنی برای احکام و مقررات شرع عقیده دارند» (صابری، ۱۳۸۱: ۱۵۳). اسماعیلیان دیدگاه دوقطبی دارند. به باور آن‌ها تمام پدیده‌ها علاوه بر ظاهر دارای باطنی هستند. ظواهر باید تأویل شوند تا اصل و باطن آن‌ها فهمیده شود. «مقصود و هدف تأویل آن‌طور که در نوشته‌های اسماعیلی عنوان می‌شود، رسیدن به "فهم اولیه" کتاب مقدس است با عبور از معنای صوری و لفظی متن» (نصر، ۱۳۸۹: ۲۵۰). ناصر خسرو به عنوان یک اسماعیلی معتقد، هر تأویلی را نمی‌پذیرد و تنها عده‌ای خاص را دارای صلاحیت

تأویل آیات می‌داند. «ناصرخسرو اگرچه تأویل را هم‌چون بال خرد می‌داند که به کمک آن می‌توان به معانی مکتوم قرآن پی برد اما فرض تأویلی او بر دو جنبه استوار است: نخست آنکه معانی ثابتی را برای آیات در نظر دارد که عدول از آن‌ها یا بسط معانی آن‌ها مجاز نیست و دیگر آن‌که تأویل حدود و مرزهایی دارد که هر کس جواز ورود به آن را ندارد.» (امامی، ۱۳۸۶: ۶۵)

ث) تأویل: عبور از ظاهر و گرایش به باطن

ناصرخسرو هرچند ظاهر و تنزیل قرآن را بی‌اهمیت نمی‌پندارد؛ اما اصل را تأویل و بیان باطن می‌داند. وی ظاهر قرآن را مانند آب شور دریا می‌داند و تأویل را هم‌چون لؤلؤ در بن دریا می‌داند که برای یافتن آن باید از سطح و ظاهر آیات به عمق و باطن آن‌ها گذر کرد:

«شورست چو دریا به مثل ظاهر تنزیل
تأویل چو لؤلؤ است سوی مردم دانا
اندر بن دریاست همه گوهر و لؤلؤ
غواص طلب کن چه دوی بر لب دریا؟
اندر بن شوراب زبهر چه نهادست
چندین گهر و لؤلؤ ارزنده و زیبا؟
از بهر پیمبر که بدین صنع ورا گفت:
"تأویل به دانا ده تنزیل به غوغا"
(ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۵).

شاعر مردم را به عبور از ظاهر مثل‌های قرآن و به تأویل، که آن را دوی درد جهل می‌داند، فرامی‌خواند. او تأویل را مانند چراغ راه در شب تار می‌داند:

«گرد مثل مگرد که علم او
از طاقت تو جاهل بیرون است
تأویل را طلب کن که جهودان را
این قول، پند "یوشع بن نون" است
تأویل بر گزیده مار جهل
ای هوشیار، نادره افسون است
تأویل حق در شب ترسایی
شمع و چراغ عیسی و شمعون است»
(همان: ۲۵۷)

«برتوست مثل‌های قرآن تا نگزاریش آسان نشود بر تو نه امثال نه احوال»
(همان: ۲۵۵)

هر کس بر تنزیل و ظاهر قرآن بدون تأویل و توجه به باطن برود، در فهم دین ناتوان خواهد بود. تنزیل مانند مشک، تأویل و غایت، بوی مشک است و تنزیل بی تأویل مشک بی بو است:

«هر که بر تنزیل بی تأویل رفت او به چشم راست، در دین اعور است
مشک باشد لفظ و معنی بوی اوست مشک بی بوی پسر خاکستر است»
(همان: ۳۵)

کسی از چاه ظواهر بیرون می‌آید و عرشی می‌شود که علم تأویل قرآن را بداند.
«بر رس از قرآن و سر علم تأویلش بدان

گر همین زین چه به سوی عرش برخواهی رسید»
(همان: ۵۳)

تنزیل مانند تن است و تأویل چون روح است:

«پیدا چو تن تو است تنزیل تأویل در او چو جان مستر»
(همان: ۱۷۵)

کسی از جهان مادی و عالم حیوانی فراتر می‌رود که چون و چرایی این عالم را از علم تأویل بررسی کند. تنها علم تأویل می‌تواند چگونگی بنیاد کالبد دین و دنیا را بیان کند:

«از چراگاه جهان آن شود ای خواجه برون

که به تأویل قرآن بر رسد از چون و چراش

دین و دنیا را بنیاد به یک کالبد است

علم تأویل بگوید که چگونه است بناش»
(همان: ۲۷۶)

دریافت‌های هرمنوتیکی ناصر خسرو.. • مرتضی براتی، دکتر نصرالله امامی • صص ۶۳-۴۱ □ ۵۳

تنزیل بی تأویل، فریبده و بی‌بنیاد و هم‌چون آب زیر گاه است که هرکس نادانسته بر آن قدم نهد، غرق شود:

«نیست تنزیل سوی عقل مگر آب در زیر گاه بی تأویل
اندر افتی به چاه نادانی چون نیابی به سوی علم سبیل»
(همان: ۱۲)

شاعر قرآن را میدان خدا می‌داند که ظاهر آن آسان ولی بیان تأویل و جولان دادن بر حروف متشابه آن دشوار است:
«میدان خدای است قران، هرکه سوار است

گو خیز و فراز آی و برون آی به میدان
تا کیست که بر پشته حرف متشابه

آورد کند اسبش با پویه و جولان
دشوار، طلب کردن تأویل کتاب است

کاری است فرو خواندن این نامه بس آسان»

(همان: ۴۱۴)

علم واقعی، تأویل است که باید آن را ورای ظاهر و به اصطلاح صورت تنزیل قرآن یافت:

«علم، تأویل است و دوشیزه نهان چون به برگ حنظل اندر، حنظله
علم تأویلی به تنزیل اندر است وز مثل دارد به سر بر، قوفله»
(همان: ۲۸۱)

شاعر امثال قرآن را مانند شب تیره، معانی آن‌ها را که باید با علم تأویل فهمید، هم‌چون ستاره‌های آسمان روشن و بر ظاهر مثل‌های قرآن رفتن را موجب خوار شدن نزد علما می‌داند:

«معنی قرآن روشن و رخشان چو نجوم است

امثال در او تیره و تاری چو لیالی

بر ظاهر امثال مرو که ت نفزاید

نزد علما، جز همه خواری و نکالی»

(همان: ۴۴-۴۳)

تنها با تأویل می‌توان به علمی دست پیدا کرد که با آن از بند جهل رها شد:

«جز به علمی نرهد مردم از این بند عظیم

کآن نهفته است به تنزیل درون، زیر حجاب

چون نیایی ره تأویل به علمش نرسی

ورچه یکی است میان من و تو حکم کتاب»

(همان: ۱۸۲)

علم تأویل برتر از تنزیل است و تنها انسان عاقل از این امر آگاه است. کسی که

قرآن راهنمای او باشد، خداوند علم تأویل را به او نشان می‌دهد:

«فضل به تأویل قرآن است و مرد داندی ار مغزش صافی سستی

تأویل، الله نمودی تو را رهبرت ار مصحف کوفی سستی»

(همان: ۲۴۹)

ج) آنان که مجاز به تأویل هستند

اسماعیلیان که به حسب تفکرشان به باطنیان نیز معروف‌اند، آوردن تنزیل و ظاهر

قرآن را وظیفه پیامبر^(ص) و تأویل و بیان باطن آن را وظیفه امام و جانشین او

می‌دانند. «از دیدگاه این مکتب، نبوت به انجام وظیفه ظاهری آوردن احکام و شرایع

محدود است و با پیامبر اکرم^(ص) به پایان رسیده است، در حالی که پس از نبوت

آن‌چه بدان نیاز همیشگی وجود دارد امامت است که وظیفه باطن ولایت و تأویل را

بر عهده دارد» (صابری، ۱۳۸۱: ۱۵۱). آنان معتقدند که فهم اسرار دین را تنها باید از

دریافت‌های هرمنوتیکی ناصر خسرو.. • مرتضی براتی، دکتر نصرالله امامی • صص ۶۳-۴۱ □ ۵۵

امام اخذ کرد «فهم اسرار شریعت ممکن نیست مگر از طریق ائمه و انصار ائمه و دعوات او. اساساً محور بنیادین عقاید و فلسفه آنان اخذ و تعلیم از امامان است» (آقانووری، ۱۳۸۱: ۲۷۹). ناصر خسرو، حضرت علی و اهل بیت (علیهم‌السلام)، بزرگان اسماعیلی و دانایان را شایسته انجام تأویل می‌داند.

ج-۱) علی (ع) و اهل بیت پیامبر (ع)

فرزانه قبادیان، تنزیل را مانند دختری می‌داند که باید با زیور تأویل علی (ع) آراسته شود. ظاهر قرآن بدون تأویل‌های او مانند قلعه خیبر، نفوذناپذیر است و تنها علی می‌تواند راه به این قلعه را بگشاید:

«مرنهفته دختر تنزیل را
مشکل تنزیل بی تأویل او
ای گشاینده در خیبر، قران
معنی و تأویل حیدر زیور است
بر گلوی دشمن دین خنجر است
بی گشایش‌های خوبت خیبر است»
(ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۳۵)

او علی (ع) را خازن معانی و روح قرآن می‌داند:

«قرآن را یکی خازنی هست که ایزد
معانی قرآن همی زآن ندانی
حوالت بدو کرد مرانس و جان را
که طاعت نداری روان قران را»
(همان: ۱۱)

در جای دیگر می‌گوید علی (ع) معدن علم تأویل است و آنان که در ظاهر و در بند مثل‌های آن گرفتار شدند باید برای رها شدن به او مراجعه کنند:

«معدن علم علی بود به تأویل و به تیغ

مایه جنگ و بلا بود و جدال و پرخاش

هرکه در بند مثل‌های قران بسته شده ست

نکند جز که بیان علی از بند ره‌اش

تیغ و تأویل علی بر سر امت یک سر

ای برادر قدر حاکم عدل است و قضاش»

(همان: ۲۷۶)

ابر تأویل بر کشتزار علم علی^(ع) می‌بارد:

«نبارد مگر ز ابر تأویل قطر بر اشجار و بر کشتزار علی»

(همان: ۱۸۶)

با فرآل پیامبر بیماری دل‌ها از بین می‌رود و تنها چشم ایشان است که از ظواهر

پدیده‌ها می‌گذرد و باطن می‌نگرد:

«به فرآل پیغمبر شفا یافت ز بیماری دل، هر دلفگاری

به حله دین حق در پود تنزیل به ایشان یافت از تأویل تاری

نبیند جز بدیشان چشم دانا نهانی را به زیر آشکاری

نهان آشکارا کس ندیده ست جز از تعلیم حری نامداری»

(همان: ۲۷۲)

در جایی دیگر بیان می‌دارد:

«به تنزیل از خسر ره جوی و تأویل ز فرزندان او یابی و داماد»

(همان: ۶۲)

وی حل مشکلات ظاهری قرآن به دست اهل بیت^(ع) را مانند زنده شدن عصای

بی‌جان به دست موسی^(ع) می‌داند:

«بر مشکل این معجزه جز آل نبی را

کس را نبود قوت و نه قدرت و سلطان

چونان که عصا هرگز از آن‌سان که شنیدی

ثعبان نشدی، جز به کف موسی عمران»

(همان: ۲۱۷)

دریافت‌های هرمنوتیکی ناصر خسرو.. • مرتضی براتی، دکتر نصرالله امامی • صص ۶۳-۴۱ □ ۵۷

ناصر خسرو اهل بیت^(ع) را دانایان علم مثل‌های قرآن می‌داند:

«بر علم مثل معتمدان آل رسول‌اند راهت نماید سوی آن علم جز این آل»
(همان: ۲۵۵)

ج-۲) ائمه اسماعیلی

وی بعد از امامان معصوم، ائمه اسماعیلی را شایستگان تأویل می‌داند.

«این علم را قرار گه و گشتن اندر میان حجت و مأذون است»
(همان: ۲۵۷)

ناصر خلفای فاطمی را فرزندان و جانشینان علی^(ع) و صاحب علم تأویل می‌داند:
«مر تو را در حصن آل مصطفی باید شدن

تا ز علم جد خود بر سرت درافشان کنند

حجتان دست رحمان آن امام روزگار

دست اگر خواهند در تأویل بر کیهان زنند»

(همان: ۱۵۱)

دین چون کالبدی است که فاطمیان، سر و مظهر خرد و عقل این کالبد و نور و
روشنایی دین هستند که باید با نور آن‌ها هدایت شد:

«ای پسر دین محمد به مثل چون جسد است

که بر آن شهره جسد "فاطمیان" هم‌چو سرنند

چون شب دین سیه و تیره شود، فاطمیان

صبح صادق، مه و پروین و ستاره سحرند»

(همان: ۶۶)

ج-۳) دانایان

گروه دیگری که به باور ناصر خسرو مجاز به انجام تأویل هستند، دانایان‌اند. آن‌ها شخص گرفتار آتش تقلید و ظاهرگرایی را بایبان تأویل‌های مناسب خود از پدیده‌های ظاهری، نجات می‌دهند:

«هر که را آتش تقلید بجوشاند مرد دانش به تأویل دهد»
(همان: ۲۸۴)

ج) دریافت‌های هرمنوتیکی ناصر خسرو

ناصر خسرو به‌حسب مذهب اسماعیلی خود و گرایش به باطن و عبور از قشر و ظاهر پدیده‌ها، توقف و ایستایی در ظاهر آیات قرآن و احادیث را نمی‌پذیرد و واماندگان در این مرحله را سرزنش بسیار می‌کند. در باور او بدون تأویل و ژرف‌اندیشی در بطن پدیده‌ها، نه‌تنها راه رستگاری و نیک‌فرجامی برای انسان ممکن نمی‌شود؛ بلکه واماندن در ظاهر او را به وادی گمراهی می‌کشاند. ناصر خسرو زندگی پرتاب و تب خویش را وقف دفاع از آرمان و ترویج اندیشه خود کرد و در این عرصه پر نشیب و فراز، سختی‌ها کشیده و آوارگی‌ها دید. وی فقط شاعر نبود و شعر را دارای رسالت و ظرفیتی برای گسترش و انتقال باور باطنی خود می‌دانست و در راه توجیه و تأیید این باور در برابر آزار دشمنان نستوه بود. ناصر خسرو خستگی و تسلیم را بر نمی‌تافت. او بایبان برتری تأویل و باطن بر تنزیل و ظاهر و هم‌چنین بیان شایستگان انجام تأویل، خود نیز در آثارش دست به تأویلاتی زد. از مواردی که ناصر خسرو دست به تأویل زده، تبیین مفهوم قضا و قدر است. قضا و قدری که همه از آن حذر می‌کنند؛ ولی برای او رهبرند. او قضا را خرد و قدر را سخن می‌داند:

«هرکس همی حذر ز قضا و قدر کند وین هر دو رهبرند - قضا و قدر - مرا
نام قضا خرد کن و نام قدر سخن یادست این سخن ز یکی نامور مرا»
(همان: ۱۳)

دریافت‌های هرمنوتیکی ناصر خسرو.. • مرتضی براتی، دکتر نصرالله امامی • صص ۶۳-۴۱ □ ۵۹

مورد دیگر، تأویل نمایان شدن عورت حضرت آدم و حوا بر اثر نافرمانی امر خداوند و خوردن از میوه ممنوعه، بنا بر روایت قرآن، است. او نمایان شدن عورت را به آشکار شدن جهل آدم و حوا تأویل می‌کند. این داستان در سوره‌های بقره آیه ۳۴ و اعراف آیه ۲۲ و طه ۱۲۱ آمده است.

«تو عورت جهل را نمی‌بینی آن‌گاه شود به چشم تو پیدا
این عورت بود آنکه شد پیدا در طاعت دیو از آدم و حوا
ای آدمی ار تو علم نآموزی چون مادر و چون پدر شوی رسوا»
(همان: ۱۸۲)

وی در تفسیر آیه «وَالَّتَيْنِ وَالَّذِينَ» (التین / ۱) این‌گونه بیان می‌دارد «پس گوئیم که به تین مر سابق را همی خواهد که به کلمه ی باری پیوسته است بی هیچ میانجی.» (ناصرخسرو، ۱۳۵۶: ۲۱۹)

نمونه دیگر تأویل در دیوان شاعر، بحث دجال است که در آخر زمان ظهور خواهد کرد و بر اساس روایات یک چشم او کوراست. ناصرخسرو منظور از دجال را عالم می‌داند که شب، چشم کور او و روز، چشم روشن اوست:

«ای امتی که ملعون دجال کر کرد

گوش شما زبس جلب و گونه‌گون شغب

دجال چیست؟ عالم و شب چشم کوراوست

وین روز چشم روشن اوی است بی ریب»

(همان: ۲۰۱)

ناصرخسرو "عُرْوَةُ الْوُثْقَى" را که باید به آن تمسک جست، عهد فرزندان علی^(ع)

می‌داند.

«فَقَدِرِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى» (بقره / ۲۵۶).

«عروء الوثقی - حقیقت - عهد فرزندان توست

شبیفته است آن کس که او در عهدشان بستار نیست»

(ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۳۱۴)

شاعر منظور از "عرش" خدا را که در قرآن از جمله سوره‌های زمر آیه ۷۵ غافر آیه ۷ و حاقه آیه ۱۷ آمده است، حضرت محمد (ص) می‌داند.

«عرش او بود "محمد" که شنودند از او

سخنش را، دگران هیزم بودند و تراش»

(همان: ۲۷۶)

در تأویل آیات کریمه «كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ» (الْهَمَزَه / ۴-۷) می‌گوید: «دل بدین جای مر نفس عاقله خواهد.» (ناصرخسرو، ۱۳۷۲: ۳۳)

وی تعبیر "یدالله" را که در سوره‌های فتح آیه ۱۰ و مائده آیه ۶۴ آمده است،

اشاره به فاطمیان می‌داند.

«داند به عقل، مردم دانا که بر زمین دست خدای هر دو جهان است فاطمی»

(همان: ۴۵۹)

نمونه دیگر تعبیر "حبل الله" است در آیه شریفه "وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا" (آل عمران / ۱۰۳). امام علی (ع) قرآن کریم را حبل الله می‌دانند:

«هذا القرآن فأنه حبل الله المتين.» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: خطبه ۱۷۴)

شاعر منظور از آن را پیامبر (ص)، علی و اهل بیت (علیهم السلام) می‌داند:

«حبل خدایی محمد است چرا تو به رسن‌های خلق متصلی»

(ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۲۸۷)

«حبل ایزد حیدر است او را بگیر وز فلان و بو فلان بگسل حبال»

(همان: ۱۷۴)

دریافت‌های هرمنوتیکی ناصر خسرو.. • مرتضی براتی، دکتر نصرالله امامی • صص ۶۳-۴۱ □ ۶۱

«آل رسول خدای حبل خدایند چو نش گرفتگی ز چاه جهل برآیی»

(همان: ۹۲)

ناصرخسرو در معنای آیه «يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ»

(الجمعه / ۲) بر این باور است که مراد از کتاب در این آیه، قرآن و منظور از حکمت،

باطن و معنای درونی و نهانی قرآن است. (ناصرخسرو، ۱۳۵۶: ۴۹)

در نمونه دیگر شاعر پیامبر^(ص) را یکی از "سبع مثنائی" می‌داند.

«وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ.» (حجر / ۱۷)

«ایزدش عطا داد به پیغمبر از یراک اوست حقیقت یکی از سبع مثنائی»

(ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۲۹۶)

وی هم‌چنین منظور از تعبیر "أم‌الکتاب" را در قرآن کریم، علی^(ع) می‌داند.

«ام‌الکتاب به ظاهر الحمدالله است و به باطن علی مرتضی است.» (ناصرخسرو، ۱۳۵۶:

۱۳)

ناصر به آسمان رفتن حضرت عیسی را نیز نیازمند تأویل می‌داند. «بَلْ رَفَعَهُ اللهُ

إِلَيْهِ.» (نسا / ۱۵۸)

«قول مسیح آن‌که گفت: زی پدر خویش می‌شوم، این رمز بود پیش افاضل

عاقل داند که او چه گفت ولیکن رهبان گمراه گشت و هرقل جاهل»

(ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۱۳۷)

در آخرین نمونه قابل‌ذکر، ناصرخسرو در کتاب وجه دین منظور از آسمان را

منزل‌های پیامبران می‌داند. (ناصرخسرو، ۱۳۵۶: ۱۸۱)

نتیجه

هرمنوتیک در پی فهم متن است. از منظر هرمنوتیک سنتی، متن دارای معنای

یکتابی است که مفسر باید آن معنا را از متن دریابد؛ اما در هرمنوتیک جدید، متن

معنای یگانه‌ای ندارد. هدف هرمنوتیک جدید، تأویل متن، بیان فرآیند فهم و شرایط

رسیدن به فهم است. معادل هرمنوتیک در فرهنگ اسلامی تأویل است. تأویل به معنای رجوع و بازگشت چیزی به اصل آن است. از دیدگاه ناصر خسرو تأویل بردن سخن به اصل و باطن آن است. ناصر خسرو تأویل را برتر از تنزیل می‌داند و آنان را که فقط بر ظاهر قرآن رفته‌اند، نکوهش می‌کند و مردم را به عبور از ظاهر قرآن و توجه به باطن دعوت می‌کند. وی علم تأویل را داروی درد جهالت مردم می‌داند و بر این باور است که رسیدن به باطن قرآن و احادیث از طریق علم تأویل ممکن است. از نظر وی هرکس صلاحیت انجام تأویل را ندارد و تنها ائمه^(ع)، بزرگان اسماعیلی و دانایان مجاز به تأویل کردن هستند. ناصر خسرو مانند پیروان نظریه هرمنوتیک سنتی برای تأویل‌هایی که انجام می‌دهد معانی ثابت و خاصی را در نظر می‌گیرد و عدول از این معانی را مجاز نمی‌داند. شاید در پندار او علت این امر این باشد که چون تأویلاتی که انجام می‌دهد در مورد قرآن کریم و احادیث است پس نمی‌توان برای آن‌ها معانی بی‌شماری در نظر گرفت.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۶). ترجمه ابوالفضل بهرام‌پور. قم: آوای قرآن.
- نهج البلاغه. (۱۳۸۶). ترجمه سید جعفر شهیدی. تهران: علمی و فرهنگی.
۱. آقائوری، علی. (۱۳۸۱). اسماعیلیه و باطنی‌گری. مجموعه مقالات. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
 ۲. احمدی، بابک. (۱۳۸۱). هایدگر و پرسش بنیادین. تهران: مرکز.
 ۳. _____ . (۱۳۷۸). ساختار و تأویل متن. تهران: مرکز.
 ۴. _____ . (۱۳۸۳). ساختار و هرمنوتیک. تهران: گام نو.
 ۵. امامی، نصرالله. (۱۳۸۶). درآمدی بر هرمنوتیک در ادبیات. اهواز: ریش.
 ۶. پالمر، ریچارد ا. (۱۳۸۴). علم هرمنوتیک. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
 ۷. صابری، حسین. (۱۳۸۸). تاریخ فرق اسلامی (۲). تهران: سمت.
 ۸. طباطبایی، علامه سید محمدحسین. (۱۳۴۸). تفسیر المیزان، ج ۲. ترجمه محمدجواد حجتی کرمانی. قم: دارالعلم.
 ۹. فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۶۱). احادیث مثنوی. تهران: امیرکبیر.
 ۱۰. کربای، آنتونی. (۱۳۷۹). درآمدی بر هرمنوتیک مدرن. ترجمه بابک احمدی، مه‌ران مهاجر و محمد نبوی. تهران: مرکز.
 ۱۱. کوزنزهی، دیوید. (۱۳۸۵). حلقه انتقادی. ترجمه مراد فرهادپور. تهران: روشن‌گران.
 ۱۲. مجلسی، علامه محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). بحارالانوار. ج ۸۹. بیروت: موسسه الوفاء.
 ۱۳. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۷). تفسیر نمونه. ج ۲. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 ۱۴. ناصرخسرو قبادیانی. (۱۳۸۴). دیوان اشعار ناصرخسرو. تصحیح مجتبی مینوی، مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
 ۱۵. ناصرخسرو قبادیانی. ۱۳۷۲. *خوان‌الاخوان*. تصحیح ع. قدیم. تهران: کتابخانه بارانی.
 ۱۶. ناصرخسرو قبادیانی. ۱۳۵۶. *وجه دین*. تصحیح غلامرضا اعوانی. تهران: انجمن فلسفه ایران.
 ۱۷. نصر، سید حسین. ۱۳۸۹. *تاریخ فلسفه اسلامی* - جلد اول - زیر نظر سید حسین نصر. البور لیمن. ترجمه جمعی از مترجمان. تهران: انتشارات حکمت.
 ۱۸. واعظی، احمد. ۱۳۸۵. *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

19. Abrams, M. H. Geoffrey Galt Harpham. (1980). **Glossary Of Literary Terms**, Rinehart .
20. Audi, Robert (1999). **The Cambridge Dictionary of Philosophy** (2nd ed). Cambridge: University Press.
21. Couzen-Hoy, David. (1981). **The Critical Circle**. University of California Press. ISBN 0-520-04639.
22. Ferguson, Sinclair B; David F Wright, J. I. (James Innell) Packer. (1988). **New Dictionary of Theology**. Downers Grove, Ill. InterVarsity Press.
23. Grondin, Jean. (1994) *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. Yale University Press.

(ب) مقاله:

۲۴. راستگو، محمد. (۱۳۸۳). "نگاهی نو به تأویل". در مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت‌معلم. سال ۱۲. ش ۴۵. ص ۱۹.

