



## An Examination of the Semantic Opposition of “Ta’wil” in the Thought of Ayatollah Javadi Amoli and the Philosophical Hermeneutics of Paul Ricoeur

Fatemeh Ramyar<sup>1</sup> , Zaynab al-Sadat Hosseini<sup>2</sup> 

1. Ph.D. Student, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. [ramyarfatmeh@gmail.com](mailto:ramyarfatmeh@gmail.com)
2. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. (Corresponding Author) [z.hosseini@umz.ac.ir](mailto:z.hosseini@umz.ac.ir)

Research Article



### Abstract

Given the special status of Paul Ricoeur’s hermeneutic theory in uncovering hidden layers of meaning and its widespread influence on contemporary interpretive studies, the main issue of this research is to examine the possibility of aligning the foundations of this theory with the purpose and function of ta’wil narratives in Islamic thought. Using a descriptive-analytical method, this research compares prominent ta’wil narratives interpreted by Ayatollah Javadi Amoli within the framework of Ricoeur’s theory. The findings indicate that ta’wil narratives in Ayatollah Javadi Amoli’s thought carry fixed and divine meanings, while Ricoeur’s hermeneutics emphasizes the construction of meaning within the textual process. In the role of the author, a contrast is observed between the primacy of the infallible author’s intention in the theory of ta’wil and the “death of the author” in Ricoeur’s view. In the ultimate goal, the discovery of transcendent truth is opposed to the production of new meaning, and the criteria for the validity of meaning lie in the internal coherence of the textual reading. Regarding the status of tradition, tradition as a reliable authority stands in contrast to tradition as a pre-understanding that must be engaged with. Concerning objectivity, the discovery of objective reality is placed against the re-creation of the text’s possible world. The conclusion indicates that despite apparent commonalities in attention to multiple levels of meaning, the two viewpoints are in opposition. This process ultimately reveals the limitations of the hermeneutic approach in dealing with revelatory texts.

**Keywords:** Hermeneutics, Ta’wil, Ayatollah Javadi Amoli, Paul Ricoeur, Semantic Opposition

Received: 2025-12-12 ; Received in revised from: 2026-01-07 ; Accepted: 2026-02-01 ; Published online: 2026-03-17

◆ How to cite: Ramyar,F. and Hosseini,Z. A. (2026). An Examination of the Semantic Opposition of "Ta'wil" in the Thought of Ayatollah Javadi Amoli and the Philosophical Hermeneutics of Paul Ricoeur. (e242023). *Quranic commentations*, (102-125), e242023 doi: 10.22034/qc.2026.565723.1236



## بررسی تقابل معنایی «تأویل» در اندیشه آیت الله جوادی آملی و هرمنوتیک فلسفی پل ریکور

فاطمه رامیار<sup>۱</sup> (id)، زینب السادات حسینی<sup>۲</sup> (id)

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

ramyarfatmeh@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. (نویسنده مسئول)

z.hosseini@umz.ac.ir

### چکیده

با توجه به جایگاه نظریه هرمنوتیک پل ریکور در کشف لایه های معنایی پنهان و نفوذ گسترده آن در مطالعات تفسیری معاصر، مسأله اصلی این پژوهش، بررسی امکان همسویی مبانی این نظریه با غایت و کارکرد روایات تأویلی در اندیشه اسلامی است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، روایات تأویلی شاخص را که توسط آیت الله جوادی آملی تفسیر شده اند، در چارچوب نظریه ریکور مورد تطبیق قرار داده است. یافته ها نشان می دهند که روایات تأویلی در اندیشه آیت الله جوادی آملی حامل معانی ثابت و الهی هستند، درحالی که هرمنوتیک ریکور بر ساخت معنا در فرآیند متن تأکید دارد. در نقش مؤلف، تقابل بین اصالت قصد معصوم (ع) در نظریه تأویل و مرگ مؤلف در دیدگاه ریکور مشاهده می شود. در هدف نهایی، کشف حقیقت متعالی در تقابل با تولید معنای جدید قرار می گیرد و معیارهای صحت معنا در انسجام درونی خوانش متن قرار دارد. در جایگاه سنت، سنت به مثابه مرجع معتبر در مقابل سنت به عنوان پیش فهمی که باید با آن ارتباط برقرار کرد، قرار می گیرد. در رابطه با عینیت نیز کشف واقعیت عینی در برابر بازآفرینی جهان ممکن متنی قرار دارد. نتیجه حاکی از آن است که علی رغم اشتراکات ظاهری در توجه به سطوح چندگانه معنایی، دو دیدگاه در تقابل یکدیگر قرار دارند. این فرآیند در نهایت به آشکارسازی محدودیت های رویکرد هرمنوتیکی در مواجهه با متون وحیانی انجامیده است.

**کلیدواژه ها:** هرمنوتیک، تأویل، آیت الله جوادی آملی، پل ریکور، تقابل معنایی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۹/۲۱ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۰/۱۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۲ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۲۶

◆ استناد به این مقاله: رامیار، فاطمه و حسینی، زینب السادات (۱۴۰۴). بررسی تقابل معنایی «تأویل» در اندیشه آیت الله جوادی آملی و هرمنوتیک فلسفی پل ریکور. (۵۲۴۲۰۲۳). *مطالعات تأویلی قرآن*. (۱۲۵-۱۰۲)، ۵۲۴۲۰۲۳  
doi: 10.22034/qc.2026.565723.1236



## ۱. طرح مسأله

از دیدگاه آیت الله جوادی آملی «اگرچه بهره گیری از منابعی مانند قرآن، روایات و قواعد زبان شناسی مانند روح معنا و رهایی از قید و بند الفاظ می تواند انسان را با لایه های معنایی روایات بیشتر آشنا کند، اما چون انسان نسبت به مجهولات خویش اضطراب دارد و آرامش وی به مقدار آموخته ها و یافته های اوست آنچه می تواند آرامش باطنی اش را جایگزین اضطراب سازد عبور از مرحله لفظ و معنا و قدم گذاشتن به مرحله کشف و شهود است» (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۲/۳۰۰). هرمنوتیک به معنای تفسیر و تأویل نام گرفته و به تعبیری دیگر، نظریه عمل فهم در چریان روابطش با تفسیر متون است (کورنر هوی، ۱۳۷۱: ۱۲-۹). با توجه به جایگاه هرمنوتیک به عنوان دانشی درجه دوم که بر کلیه معارف از جمله علوم انسانی و دینی تقدم معرفت شناختی دارد، اتخاذ مبانی مختلف در این حوزه می تواند به شکل گیری نظام های فکری کاملاً متفاوتی بیانجامد. در این میان، هرمنوتیک فلسفی پل ریکور از جایگاه ویژه ای برخوردار است که از یکسو با ارائه روشی برای مواجهه با متون مقدس در برابر چالش های هرمنوتیک شکاکانه ایستاده و از اعتبار فهم سنتی دفاع می کند (ریکور، ۱۳۸۵: ۵۱)، و از سوی دیگر با ارائه چارچوبی برای تحلیل آموزه های علوم انسانی، می تواند در حل مسائل کلامی مانند مسأله خلقت به کار گرفته شود (همان، ۱۳۸۸: ۲۴۲). این ویژگی دوگانه، هم ظرفیت آسیب زایی برای باورهای دینی دارد و هم قابلیت ایفای نقش سازنده در دفاع عقلانی از آموزه های الهیاتی را دارا می باشد.

بیان مسأله: در عصر حاضر که چالش های هرمنوتیکی در فهم متون به مسأله ای محوری تبدیل شده، بررسی نسبت متون تأویلی در آیات و روایات با نظریه های جدید تفسیر از ضرورت های پژوهشی است. نظریه هرمنوتیک پل ریکور با ارائه مفاهیمی چون فاصله گذاری، استقلال متن و ارتباط خواننده با متن، دیدگاه های جدیدی در مطالعات تفسیری گشوده است. این پژوهش با تمرکز بر تقابل این نظریه با اندیشه تأویلی آیت الله جوادی آملی، در پی پاسخ به این پرسش اصلی است که چگونه می توان مبانی هرمنوتیک جدید را با غایت روایات تأویلی در اندیشه اسلامی همسو دانست؟ پرسش های فرعی این تحقیق عبارتند از: بر چه محورهایی می توان هرمنوتیک را با روایات تأویلی بررسی کرد؟ تقابل این دو دیدگاه بر اساس چه معیارهایی قابل تبیین است؟

روش: این پژوهش با به کارگیری روش تطبیقی و توصیفی-تحلیلی و با تمرکز بر هفت روایت تأویلی شاخص، به واکاوی تقابل میان دو نظام تفسیری می پردازد.

گزینش این روایات مبتنی بر دو معیار صورت پذیرفته است: نخست، برخورداری از ظرفیت‌های تفسیری چندلایه، و دوم، توجه ویژه‌ای که آیت‌الله جوادی آملی در آثار خویش به این متون مبذول داشته‌اند. روند پژوهش در سه گام صورت یافته است: در گام نخست، مبانی نظری تأویل و کاربرد آن در آموزه‌های قرآنی و روایی از منظر آیت‌الله جوادی آملی تبیین گردیده است. در گام دوم، ماهیت متن در چارچوب هرمنوتیک فلسفی پل ریکور تشریح شده، و در گام پایانی، تقابل سازه‌های هرمنوتیکی با روایات تأویلی اهل بیت (ع) مورد مقایسه و تحلیل قرار گرفته است.

هفت روایت منتخب در این مطالعه، از دو ویژگی برخوردارند. از یک سو، مضمون و محتوای آنها به صراحت درباره «تأویل» و مصادیق عینی آن سخن می‌گوید و از سوی دیگر، ساختار زبانی و معنایی خود این روایات به گونه‌ای است که ظرفیت تأویل‌پذیری و تفسیرهای چندلایه را داراست. این دو ویژگی، موجب شده است تا این روایات هم به عنوان شاهدهی برای تبیین نظریه تأویل و هم به عنوان متنی نمونه برای آزمون تقابل هرمنوتیک و تأویل انتخاب شوند. بنابراین منظور از هفت روایت تأویلی در این تحقیق، روایاتی است که هم در نظریه تأویل هستند و هم در مقام اجرا، خود نمونه‌ای متنی برای اعمال دو روش تفسیری (هرمنوتیک ریکوری و تأویل) محسوب می‌شوند.

مطالعات متعددی به بررسی مبانی تأویل در اندیشه اسلامی پرداخته‌اند. نویسندگان مروتی و پور مروتی در مقاله «بازشناسی معنای «تأویل» بر اساس آیه ۷ سوره آل عمران با رویکرد تحلیلی بر نظرایت‌الله جوادی آملی» (۱۴۰۱ش) به تبیین مفهوم تأویل از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که تأویل از نگاه ایشان دارای مصادیق عینی و خارجی است که در قیامت ظهور کامل می‌یابد. از سوی دیگر، در پژوهش «بررسی تطبیقی تأویل از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی» که مریم شاه‌علی (۱۴۰۰ش) نوشته است، در مطالعه‌ای تطبیقی به بررسی دیدگاه‌های علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی پرداخته و نشان داده است که هر دو اندیشمند، تأویل را حقیقتی فراتر از مفاهیم لفظی می‌دانند، با این تفاوت که آیت‌الله جوادی آملی برای راسخان در علم، امکان دستیابی نسبی به تأویل در دنیا را قائل است. در حوزه مطالعات تطبیقی نیز می‌توان به پژوهش محمد جواد حسنی بیرونی در مقاله «زبان قرآن از نظر آیت‌الله جوادی آملی دام ظلّه و لودویگ ویتگنشتاین» (۱۳۹۲ش) اشاره کرد که به مقایسه نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین با مبانی فکری علامه

جوادی آملی پرداخته است. با این وجود، خلأ پژوهشی در زمینه معنا و کاربرد تائویل در نظریات تائویل متون و نیز مقایسه تطبیقی آنها با اندیشه های اسلامی و به خصوص کشف رابطه این نوع تطبیق صورت نگرفته است تا خطرات خلط و سوء برداشت از مفاهیم کاربردی علوم اسلامی با دیگر مفاهیم رایج علوم دیگر رخ ندهد. در نتیجه، با این هدف، بررسی تطبیقی اندیشه تائیلی آیت الله جوادی آملی به ویژه با تمرکز بر تحلیل رابطه تقابل معنا و مفهوم تائویل در روایات اهل بیت (ع) و کاربرد آن در مقایسه با نظریه هرمنوتیک ریکور به وضوح احساس می شود. این پژوهش درصدد است با پر کردن این خلأ، گامی در جهت توسعه مطالعات در حوزه تفسیر و هرمنوتیک بردارد.

## ۲. مبانی نظری پژوهش

### ۱-۱. معنای لغوی و اصطلاحی تائویل

در کتاب «تهذیب اللغة» درباره معنای تائویل آمده است: «گفته شده، تائویل از «أَوَّلُ يُؤْوَلُ تَأْوِيلًا» است و ثلاثی مجرد آن «آلَ يُوْوَلُ» به معنای «رَجَعَ وَ عَادَ» است. «الَّتْ الشَّيْءَ جَمَعْتُهُ وَأَصْلَحْتُهُ» و «التَّأْوِيلُ» به معنای جمع کردن معانی مشکل با لفظ واضحی است که اشکالی در آن نیست» (الأزهری، ۲۰۱۰: ۳۲۹ / ۱۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۲ / ۱۱). همچنین به معنای «اصل واحد در این ماده، تقدم است، از آن جهت که چیز دیگری بر آن مترتب می شود و «التَّأْوِيلُ» به معنای چیزی را مقدم کردن تا چیز دیگر بر آن مترتب شود است، که اعم از مادی و معنوی میباشد. اطلاق کلمه تائویل بر معنای غایی و مقصود نهایی نیز به همین لحاظ است» (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱، ۱۸۹). بنابراین تائویل در مفهوم اصیل خود به معنای بازگرداندن امری به اصل و خاستگاه آن است، خواه این اصل، «غرض و غایت» باشد یا «واقعیت خارجی».

بر اساس دیدگاه برخی از اندیشمندان متقدم، تفسیر و تائویل را به یک معنا به کار می برده اند (سیوطی، ۱۹۶۷: ۱۹۲ / ۴). ابوالعباس مبرد نیز این دیدگاه را به عنوان نظر مشهور مفسران متقدم مطرح کرده است (ابن جوزی، ۱۴۰۴: ۴ / ۱). به نظر می رسد دیدگاه طبری نیز مؤید این ادعا باشد؛ چرا که وی نیز تفسیر و تائویل را دو لفظ مترادف دانسته است. او در آغاز تفسیر آیات همواره می گوید: «القول فی تائویل الآیة» (طبری، ۱۳۵۶: ۳ / ۲۰۳-۲۱۶). در مقابل، تائویل در اصطلاح متأخران به معنایی متفاوت با تفسیر و بلکه اخص از آن به کار رفته است. از دیدگاه این گروه، تائویل به فرآیند رفع شک و شبهه از اقوال و افعال

متشابه اطلاق می‌شود (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۸/۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۳/۲۷۰). بر این اساس، تأویل در مواردی به کار می‌رود که ظاهر لفظ یا عمل، به گونه‌ای باشند که موجب پوشیدگی حقیقت معنای کلام و غرض اصلی گوینده شده باشد. در چنین مواردی، وظیفه متأول، رفع این پوشیدگی و نارسایی است. بنابراین تأویل علاوه بر رفع ابهام، همزمان به دفع شبهه نیز می‌پردازد.

## ۲-۱. کاربرد تأویل

آیت الله جوادی آملی درباره کاربرد تأویل با استناد به آیات و روایات می‌فرماید: بیشتر کاربردهای تأویل در قرآن ناظر به حوزه لفظ مفهوم و معنا تفسیر و تبیین قلمرو دلالت و مانند آن نیست بلکه درباره ارجاع به واقعیت عینی اعم از آن است، همانند آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء: ۵۹). این آیه درباره ی پایان خارجی اطاعت از خدا پیامبر صلی الله علیه و آله و اولوا الامر و بازگرداندن مورد تنازع به خدا و پیامبر (ص) است که مطلبی عینی و در واقعیت است، نه صرفاً علمی و نظری (رک: جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۳/۱۶۱). همچنین کاربرد تأویل به معنای عینیت با جهان واقع در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز مؤید آیات قرآن کریم هستند، همانند حدیث «الْمُؤْمِنُ مِرْأَةُ الْمُؤْمِنِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۸/۷۱) برای فهم عمیق تر آیه «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ» (حشر: ۲۳) یکی از نمونه های عینیت در جهان واقع است. بنابراین از دیدگاه آیت الله جوادی آملی، تأویل از سنخ مفاهیم لفظی نیست، بلکه حقیقتی است خارجی و در آیات قرآن به معنای تحقق عینی قول، فعل، یا رؤیا می‌باشد و برپایه برخی روایات، بخشی از آن در همین دنیا و در زمان حضور حضرت ولی عصر (عج الله تعالی فرجه) ظهور می‌کند و بعضی دیگر در برزخ؛ ولی تمام آن به صورت کامل، که عین وجود خارجی قرآن است، در قیامت ظهور می‌کند (رک: جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۳/۱۶۲).

## ۳. ماهیت متن در هرمنوتیک

بر اساس دیدگاه ویلسون (۱۹۹۰م)، هرمنوتیک ادبی با تمرکز اولیه بر فهم متن، در صدد تبیین معنای آثار ادبی است. در این چارچوب، «استقلال معنایی متن» بدین معناست که متن به عنوان رشته‌ای از الفاظ دارای معنا، وابسته به قصد و نیت مؤلف نیست. این نگاه که خاستگاه مشترکی با محوریت «متن» در هرمنوتیک فلسفی دارد، مبنایی را شکل می‌دهد که اگرچه مؤلف در خلق

متن نقش دارد، اما پس از شکل‌گیری متن، برای افاده معنا دیگر به او نیازی نیست و هدف تفسیر، درک آن چیزی است که متن می‌گوید، نه آنچه مؤلف قصد کرده است (واعظی، ۱۳۸۰: ۴۶۱). پل ریکور با بسط و تعمیق همین اصل و گذار از هرمنوتیک ادبی به هرمنوتیک فلسفی، به عنوان یکی از پیشگامان و مهم‌ترین متفکران متن‌محور، در پی تبیین معرفت‌شناسی تفسیر بود (DiGenso, ۱۹۹۰). او تفسیر متن را هدف اولیه هرمنوتیک می‌دانست و نظریه‌ای را بنا نهاد که بر پایه زبان، تأمل، فهم و خود استوار است (Ricoeur, ۱۹۷۳, pp. ۱۱۲-۱۲۸; Ricoeur, ۱۹۷۶, p. ۳). از منظر ریکور، تفسیر یک کنش فکری و مبتنی بر «رمزگشایی» معانی پنهان در پس معنای ظاهری و آشکارسازی لایه‌های دلالت‌های نهفته است (Ibid, ۱۹۷۴, p. ۱۳). به عبارت دیگر، تفسیر کارکردی ذهنی است که معنای پنهان را در قالب معنایی قابل شناخت عرضه می‌کند و مرزهای معنای ناشناخته و نهفته در دل معنای بیانی و ادبی را روشن می‌سازد (احمدی، ۱۳۸۰: ۶۲۲). از نگاه پل ریکور، تمایز معنایی بین «متن» و «گفتار» وجود دارد. «گفتار» هنگامی که در قالب نوشتار تجسم می‌یابد، در واقع معنا را از واقع زودگذر «گفتن» رها ساخته و به آن صورت خارجی و ماندگاری می‌بخشد. متن از افق محدود نیت و انتظارات مؤلف فراتر رفته و استقلال معنایی مشخصی پیدا می‌کند.

### ۳-۱. فاصله‌گذاری

بر اساس دیدگاه پل ریکور، «فاصله‌گذاری» ویژگی‌ای است که متن مکتوب را از گفتار شفاهی متمایز می‌سازد. گفتار شفاهی به دلیل وابستگی به موقعیت گفتگو، مخاطبانی معین و مستقیم دارد، در حالی که متن مکتوب فاقد چنین مخاطب مشخصی است و هرکس که توانایی خواندن آن را داشته باشد، می‌تواند مخاطب آن باشد. این امر، متن را از بافت تاریخی-اجتماعی زمان پیدایش خود جدا می‌کند (Ricoeur, ۱۹۹۱, p. ۱۵۰). از این رو، می‌توان متن را «زمینه‌زدایی» کرد و آن را برای مجموعه‌ای نامحدود از قرائت‌ها آماده بیافریند. از آنجا که مخاطبان متن محدود به زمان و مکان خاصی نیستند، هر خواننده‌ای که توانایی تفسیر متن را داشته باشد، می‌تواند به بازآفرینی معنا پردازد و این فرآیند به خوانندگان معاصر مؤلف محدود نمی‌شود (Rogers, ۱۹۹۴, p. ۱۴۶). ریکور بر این باور است که آنچه ما می‌فهمیم، ممکن است با آنچه متن واقعاً می‌گوید انطباق کامل نداشته باشد و بر همین اساس، بر استقلال معنایی متن از خواننده تأکید می‌ورزد (Ricoeur, ۱۹۸۱, p. ۱۶۴).

### ۲-۳. اختصاص دادن

بر اساس دیدگاه پل ریکور، «اختصاص دادن» فرآیندی است که در آن مفسر، معنای متن را به حوزه‌ی فهم و زندگی خود منتقل می‌سازد. هنگامی که مفسران معنای یک متن را اختصاص می‌دهند، آن متن دیگر به عنوان امری بیگانه تلقی نمی‌شود، بلکه به پدیده‌ای آشنا و متعلق به خودشان تبدیل می‌گردد (ریکور، ۱۳۷۳: ۲۵). از منظر روش شناختی، تفسیر، امکان تحقق بخشیدن به معنای یک متن را فراهم می‌کند و از نگاه ریکور، این امر دقیقاً از طریق فرآیند «اختصاص دادن» محقق می‌شود؛ یعنی به تصرف درآوردن چیزی که در آغاز بیگانه بود (Ricoeur, ۱۹۸۱, p. ۱۸۵). اختصاص دادن ناظر بر درگیر شدن فعال مفسر با معنای متن است، به این معنا که قصد و نیت متن، «اینجا و اکنون» برای خواننده‌ای معین اختصاص می‌یابد (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۸۷).

### ۳-۳. جهان خواننده و متن

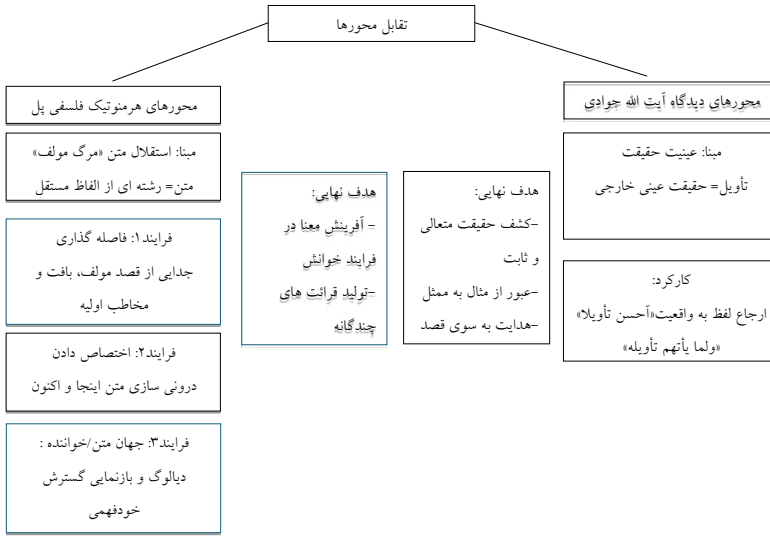
پل ریکور در اثر مهم خود «زمان و روایت» به بررسی رابطه بین «جهان متن» و «جهان خواننده» می‌پردازد. از دیدگاه او، معنای کامل یک اثر ادبی تنها در فرآیند خوانش و از طریق کنش فعال خواننده محقق می‌شود؛ همان‌گونه که معنای تاریخ نیز در بستر تفسیر آشکار می‌گردد (Ricoeur, ۱۹۸۸). روایت داستانی از این منظر، جهانی خاص پیش روی خواننده می‌گشاید که خواننده نه تنها آن را کشف می‌کند، بلکه در کنش «بازپیکربندی» آن جهان را برای خود می‌آفریند (ریکور، ۱۳۸۳: ۱۴۴). در واقع از نگاه او، معیار تعیین‌کننده هر هرمنوتیکی، توانایی آن در گشودن جهانی است که خود حاصل متن است. یکی از مهم‌ترین نتایج این گشایش، «گسترش افق دانش و آگاهی مفسر» و دستیابی او به «درکی تازه از خود» یا «خویشتن تفسیری» است. به این ترتیب، تفسیر تنها فهم یک متن بیرونی نیست، بلکه وسیله‌ای برای تحول و گسترش فهم مفسر از خویشتن و جهان اوست.

### تقابل هرمنوتیک و تأویل

در ادامه این مقاله، با تمرکز بر متن روایات اهل بیت علیهم السلام که مضامین تأویلی را بیان می‌کنند، به تحلیل تقابلی این متون با چارچوب هرمنوتیک پل ریکور پرداخته خواهد شد. هدف اصلی، واکاوی این مسأله است که چگونه می‌توان مفاهیم «فاصله‌گذاری»، «اختصاص دادن» و «دیالکتیک جهان متن و جهان خواننده» ریکور را بر روایاتی که سبب کشف «حقیقت عینی» و «امر

فرازبانی» هستند، تطبیق نمود. پرسش محوری این خواهد بود که آیا استقلال معنایی این متون از قصد مؤلف (معصوم (ع))، آن‌ها را به عرصه‌ای برای تولید معناهای نامحدود توسط خواننده تبدیل می‌کند، یا اینکه ماهیت وحیانی و هستی‌شناختی این روایات، خود محدودیتی ذاتی بر هرگونه تفسیری تحمیل می‌کند؟

### شکل (۱) جمع بندی دو دیدگاه



### ۴. بررسی نمونه های روایی

این بررسی، تقابل بین هرمنوتیک به مثابه «آفرینش معنا» و تأویل به مثابه «کشف حقیقت» را در نمونه‌های روایی زیر به آزمون خواهد گذاشت.

#### ۵-۱. روایت اول

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبرَاهِيمَ... سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (ع) فَقُلْتُ لَهُ لِمَ كُنِيَ النَّبِيُّ (ص) بِأَبِي الْقَاسِمِ فَقَالَ لِأَنَّهُ كَانَ لَهُ ابْنٌ يُقَالُ لَهُ قَاسِمٌ فَكُنِيَ بِهِ قَالَ فَقُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ فَهَلْ تَرَانِي أَهْلًا لِلزِّيَادَةِ فَقَالَ نَعَمْ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ أَنَا وَعَلِيِّ أَبُوَاهِذِهِ الْأُمَّةُ قُلْتُ بَلَى قَالَ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) أَبُ لَجَمِيعِ أُمَّتِهِ وَ عَلِيٍّ (ع) فِيهِمْ بِمَنْزِلَتِهِ فَقُلْتُ بَلَى قَالَ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَلِيًّا قَاسِمُ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَقِيلَ لَهُ أَبُو الْقَاسِمِ لِأَنَّهُ أَبُو قَاسِمِ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ فَقُلْتُ لَهُ وَ مَا مَعْنَى ذَلِكَ فَقَالَ إِنَّ شَفَقَةَ النَّبِيِّ (ص) عَلَى أُمَّتِهِ شَفَقَةُ الْأَبَاءِ عَلَى الْأَوْلَادِ وَ...» (ابن بابويه، ۱۳۷۸: ۲۷).

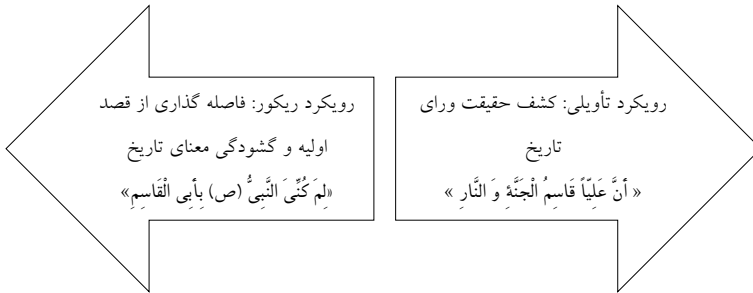
شیخ صدوق در علل الشرایع آورده است شخصی از امام رضا (ع) سؤال کرد: چرا رسول خدا را ابوالقاسم می گفتند؛ حضرت فرمودند: زیرا ایشان پسری به نام قاسم داشت. عرض کرد می خواهم بیانی بیشتر و دقیق تر بفرمایید و اگر مرا اهل می دانید بیشتر برایم توضیح دهید. آنگاه حضرت در پاسخ او مطالبی فرمودند که شرح آن سه مقدمه دارد. اول آنکه علی (ع) قسیم الجنة و التار است و آتش در تحت فرمان آن حضرت است، چنان که به آتش می گوید که این دشمن من است، او را بگیر این دوست من است، او را ترک کن و به بهشت می گوید که این دوست من است، او را بپذیر، پس علی (ع)، ابوالقاسم است. دوم آنکه آن حضرت شاگرد رسول خدا بود و سوم اینکه معلم در حکم پدر است، بنابراین وقتی این مقدمات جمع بندی شود کنیه آن حضرت ابوالقاسم خواهد بود.

بررسی روایت امام رضا (ع) درباره کنیه «ابوالقاسم» با استفاده از چارچوب نظری پل ریکور، به خوبی دو ویژگی متن از دیدگاه او را آشکار می سازد. نخست، پرسشگر در «گفتار» اولیه خود تنها به دنبال «قصد» و علتی تاریخی بود: «فَقَالَ لِأَنَّهُ كَانَ لَهُ ابْنٌ يُقَالُ لَهُ قَاسِمٌ»؟ پاسخ ساده اولیه امام «فَقَالَ لِأَنَّهُ كَانَ لَهُ ابْنٌ يُقَالُ لَهُ قَاسِمٌ» در همین سطح باقی می ماند. اما هنگامی که پرسشگر اصرار می ورزد «فَهَلْ تَرَانِي أَهْلًا لِلزِّيَادَةِ»، «متن» پاسخ امام از این «محیط پیرامونی» و «قصد» محدود اولیه «فاصله» می گیرد. پاسخ نهایی با ارائه سه مقدمه فلسفی-کلامی، «مخاطبان اولیه» (شخص سؤال کننده) را درنور دیده و به لایه ای عمیق تر وارد می شود «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ...». این «فاصله گیری» از بافتار اولیه، به متن امکان می دهد تا برای «مخاطبان» مختلف در طول تاریخ، معنایی فراتر از یک توضیح تاریخی ساده حمل کند.

این «فاصله مندی»، مستقیماً به «گشودگی» متن می انجامد. پاسخ امام، دیگر یک پاسخ «بسته» در یک «مکالمه» ساده نیست، بلکه متنی شد که «امکان» تأویل های چندلایه را فراهم می کند. تبدیل «قاسم» از یک نام شخصی به یک عنوان هستی شناختی برای امیرالمؤمنین (ع) «قسیم الجنة و النار»، و سپس استنتاج کنیه پیامبر (ص) از این حقیقت، نشان می دهد که چگونه معنا در فرآیند تفسیر ساخته می شود. این متن، خواننده را به جهانی فرا می خواند که در آن نسبت های معنوی «مانند معلم در حکم پدر است»: «قَالَ أَنَا وَ عَلِيٌّ أَبَوَا هَذِهِ الْأُمَّةِ» بر نسبت های اولیه ارجحیت می یابند و معنای «ابوالقاسم» را از سطحی تاریخی به سطحی فرای مادی ارجاع می دهد. در تقابل با این نگاه، رویکرد آیت الله جوادی آملی بر «کشف» یک «حقیقت عینی» از خلال این متن تأکید می ورزد

رک: جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۹۹). از این منظر، سه مقدمه مذکور، «قرآینی» برای هدایت ذهن به سمت یک واقعیت متعالی هستند، نه ابزارهایی برای استفاده در ساخت معنا. بنابراین، در حالی که ریکور بر تولید معنا در مواجهه با متن تأکید دارد، آیت الله جوادی آملی بر ثبات و کشف حقیقتی که پیش از متن وجود داشته، تأویل می کند.

### شکل (۲) کنیه أبوالقاسم



### ۵-۲. روایت دوم

در برخی از روایات هنگامی که راوی سؤالی را از امام (ع) پرسیده، حضرت ابتدا از او سؤال می کنند که آیا به دنبال معنای ظاهری هستی یا می خواهی معنای باطنی را بدانی؟ به عنوان مثال ابن بابویه معانی الاخبار نقل کرده است: «عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَسَأَلَهُ رَجُلٌ فِي كَيْفِ تَجِبِ الزَّكَاةُ مِنَ الْمَالِ فَقَالَ لَهُ الزَّكَاةُ الظَّاهِرَةُ أَمْ الْبَاطِنَةُ تُرِيدُ فَقَالَ أُرِيدُهُمَا جَمِيعًا فَقَالَ أَمَّا الظَّاهِرَةُ فَبِئْسَ كُلِّ أَلْفِ خَمْسَةَ وَعِشْرُونَ دِرْهَمًا وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَلَا تَسْتَأْذِرُ عَلَى أَخِيكَ بِمَا هُوَ أَحْوَجُ إِلَيْكَ مِنْكَ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۵۳)، «مفضل بن عمر گوید: در خدمت امام صادق (ع) بودم، شخصی از او پرسید که در چه اندازه از مال زکات واجب می گردد؟ حضرت به او فرمود: زکات ظاهری یا زکات باطنی مقصودت کدام است؟ گفت: هر دو راه را بدانم فرمود: اما آشکار آن پس به هر هزاری بیست و پنج درهم تعلق می گیرد و اما زکات باطنی آن است که آنچه را برادرت به تو نیازمندتر است به خود اختصاص ندهی و خود را مقدم ندانی بلکه او را جلو بیندازی».

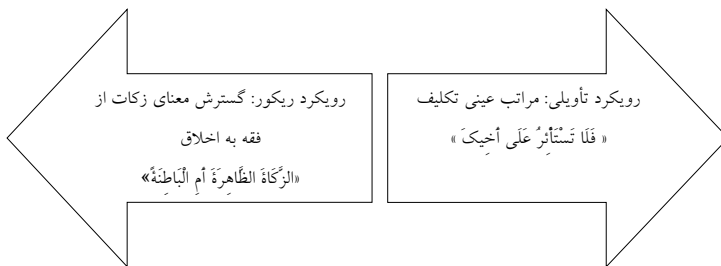
در این روایت، پرسش راوی درباره «زکات» در ابتدا در سطحی «ظاهری» و فقهی مطرح می شود. اما هنگامی که امام صادق (ع) با پرسش «الزَّكَاةُ الظَّاهِرَةُ أَمْ الْبَاطِنَةُ تُرِيدُ؟» مواجهه می کنند، «متن» گفتگو از «قصد» اولیه و محدود

پرسشگر «فاصله» می‌گیرد. این پرسش امام، «گفتار» ساده را به «متنی» تبدیل می‌کند که دارای لایه‌های متعدد معنایی است. پاسخ نهایی امام (ع): «أَمَّا الظَّاهِرَةُ... وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ...» به وضوح «گشودگی» معنایی متن را نشان می‌دهد؛ به گونه‌ای که یک پرسش واحد، دو پاسخ کاملاً متمایز ولی مکمل را در خود جای داده است. این «فاصله‌گیری» از بافتار اولیه پرسش، به متن امکان می‌دهد تا برای مخاطبان مختلف در طول تاریخ، هم حاوی حکمی فقهی و هم پیامی اخلاقی-عرفانی باشد.

در مقابل، از منظر آیت الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۰/۱۵۲)، این روایت نه نشان‌دهنده تولید معنا، بلکه نمایشی از «ساختار وجودی چندلایه» واقعیت است. تقسیم‌بندی امام (ع) به ظاهر و باطن، بازتابی از «مراتب عینی هستی» و «شئون مختلف تشریح است». «الظاهرة» و «زکات الباطنة» دو حقیقت کاملاً عینی و ثابت هستند که متن روایت صرفاً «کاشف» از آنها است. سؤال امام (ع) نیز نه برای گشودن نگاه‌های تفسیری، بلکه برای «هدایت» پرسشگر از سطح «محکی» محدود به سطوح بالاتر شناخت است.

بنابراین، در حالی که ریکور این روایت را نمونه‌ای از «امکان استفاده» از یک متن برای خلق معناهای جدید در بسترهای مختلف می‌داند، آیت الله جوادی آملی آن را تجلی «حقیقتی ثابت» می‌خواند که پیش از هر تفسیری وجود داشته است. برای ریکور، این گفتگو نشان می‌دهد که چگونه یک «مکالمه» می‌تواند به متنی «باز» تبدیل شود، اما در تفسیر آیت الله جوادی آملی، این گفتگو مسیری است برای کشف حقایق از پیش موجود در جهان بینی هستی.

### شکل (۳) زکات ظاهری و باطنی



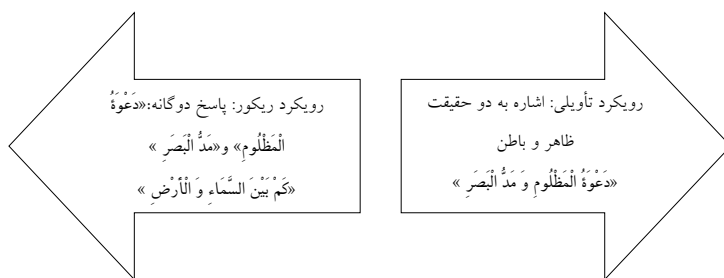
### ۵-۳. روایت سوم

«فَقَالَ لَهُ الْحَسَنُ (ع) سَلْنِي عَمَّا بَدَا لَكَ فَقَالَ الشَّامِيُّ كَمْ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ وَكَمْ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَكَمْ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَ... فَقَالَ الْحَسَنُ بُنْ عَلِيَّ (ع) بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ أَرْبَعُ أَصَابِعَ فَمَا رَأَيْتَهُ يَعْينِكَ فَهُوَ الْحَقُّ وَقَدْ تَسْمَعُ بِأَذْنَيْكَ بَاطِلًا كَثِيرًا...» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۴۴۱/۲)، «امام حسن (ع) به مرد شامی فرمود: «هر چه می خواهی از من بپرس. مرد شامی پرسید: «فاصله میان حق و باطل چقدر است؟ فاصله آسمان و زمین چقدر است؟ فاصله مشرق و مغرب چقدر است؟... حسن بن علی (ع) فرمود: «فاصله میان حق و باطل، چهار انگشت است. آنچه با چشمان خود می بینی حق است، ولی [گاهی] با گوش هایت بسیار باطل می شنوی». مرد شامی گفت: «راست گفתי». حضرت فرمود: «و فاصله میان آسمان و زمین، دعای مظلوم و امتداد نگاه است. پس اگر کسی غیر از این به تو گفت، او را تکذیب کن».

پرسش مرد شامی «كَمْ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ»؟ در نگاه اول، پرسشی است فیزیکی و متعلق به «محیط پیرامونی» مادی. اگر امام (ع) تنها به «مَدَّ الْبَصَرِ» اکتفا می کرد، پاسخی «بسته» در چارچوب همان «گفتار» اولیه ارائه شده بود. اما افزودن «دَعْوَةُ الْمَظْلُومِ»، «متن»، پاسخ را از «قصد» محدود پرسشگر و از «مخاطبان» اولیه یعنی کسانی که تنها در جستجوی پاسخی مادی بودند، «فاصله» می دهد. این پاسخ دوگانه، «امکان» خوانش های متعدد را فراهم می کند و متن را به روی جهانی از معانی نمادین و اخلاقی می گشاید. این «گشودگی»، باعث می شود متن برای خوانندگان در اعصار مختلف، هم حاوی پاسخی جهان شناختی باشد و هم پیامی درباره عدالت و معنویت.

در تقابل با این نگاه، تحلیل آیت الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۸۲/۶۶۲) بر «کشف» یک «حقیقت عینی» دوگانه در خود هستی متمرکز است. از این منظر، «سَمَاء» صرفاً یک «لفظ» با مصداقی واحد نیست، بلکه بر دو «حقیقت خارجی» متفاوت اما مرتبط دلالت دارد: آسمان مادی و آسمان غیبی. پاسخ امام (ع) نه ایجاد معنایی جدید، بلکه «ارجاع» دادن ذهن پرسشگر به هر دو «محمول» و واقعیت از پیش موجود است. سؤال و پاسخ در این نگاه، ابزاری برای «هدایت» و انتقال از ظاهر به باطن است، نه فرآیندی برای ساخت معنا. بنابراین، در حالی که ریکور بر پویایی «متن» و تولد معنا در فرآیند تفسیر تأکید دارد؛ جایی که «دَعْوَةُ الْمَظْلُومِ» معنایی جدید می آفریند، آیت الله جوادی آملی بر ثبات و عینیت «معنا» تفسیر می کند و پاسخ امام را «کاشف» از ساختار دوطبقی هستی می داند.

## شکل (۴) فاصله آسمان و زمین



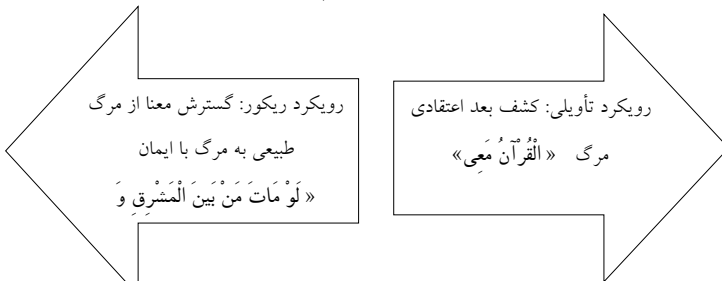
### ۵-۴. روایت چهارم

«وَعَنْهُ (عَلَى بْنِ الْحُسَيْنِ) عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَوْ مَاتَ مَنْ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَمَا اسْتَوْحَشْتُ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ الْقُرْآنَ مَعِيَ» (طبرسی، ۱۳۸۵: ۸/۲۱۶)، «از امام سجاد (ع) نقل شده که فرمود: اگر همه مردمی که بین مشرق و مغرب هستند، بمیرند، من از تنهایی هراس نکنم، مادامی که قرآن با من باشد».

این سخن در «گفتار» اولیه خود، بیانگر یک موضع عاطفی و شخصی است. اما به عنوان یک «متن» مکتوب، از آن بافتار خاص «فاصله» گرفته و «گشوده» شده است تا در برابر خوانش‌های متعدد قرار گیرد. این «فاصله‌مندی» از «قصد» و موقعیت اولیه، «امکان» تفسیرهای چندلایه را فراهم می‌کند. خوانش تحت‌اللفظی «مرگ فیزیکی» و خوانش «مرگ از روی ایمان و کفر» هر دو، از «قراین» درونی و بیرونی برای پر کردن این «فاصله» و ساختن معنایی جدید استفاده می‌کنند. این «گشودگی» متن است که اجازه می‌دهد یک بیان شخصی، به پیامی جهانی تبدیل شود که هم می‌تواند تسلای عارفانه در انزوا باشد و هم سلاحی در مقابله با بحران‌های اعتقادی.

در مقابل این نگاه، آیت‌الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۹۲) با ارائه خوانش دوم، در پی «کشف» «حقیقت خارجی» و معنای ثابتی است که در عمق این «متن» نهفته است. از منظر ایشان، «مرگ» در این روایت، صرفاً یک «لفظ» با مصداقی مشخص نیست، بلکه بر اساس «محکی» و واقعیت‌های عینی عالم، می‌تواند بر دو «حقیقت» متفاوت اما مرتبط (مرگ طبیعی و مرگ ایمان) «ارجاع» دهد. این تفسیر، نه ساخت معنا، بلکه آشکار کردن ابعاد از پیش موجود در کلام معصوم است. بنابراین، در حالی که ریکور بر معنای جدید در مواجهه خواننده با متن تأکید دارد، آیت‌الله جوادی آملی بر ثبات و کشف لایه‌های معنایی ثابت در خود متن تفسیر می‌کند.

### شکل (۵) قرآن و عدم وحشت



#### ۵-۵. روایت پنجم

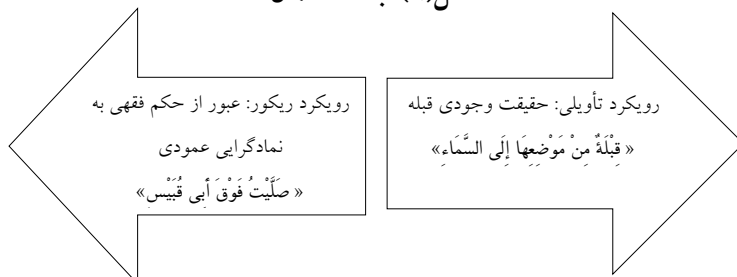
«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الطَّاطِرِيِّ، عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ، عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: صَلَّيْتُ فَوْقَ أَبِي قُبَيْسِ الْعَصْرِ، فَهَلْ يَجْزِي ذَلِكَ وَالْكَعْبَةَ تَحْتِي؟ قَالَ: نَعَمْ، إِنَّهَا قِبْلَةٌ مِنْ مَوْضِعِهَا إِلَى السَّمَاءِ» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۴/۳۳۹)، «محمد بن حسن به سند خود از طاطری، از محمد بن ابی حمزه، از عبدالله بن سنان، از امام صادق (ع) روایت کرده است که فرمود: مردی از آن حضرت پرسید: «نماز عصر را در بالای کوه ابوقبیس خواندم، آیا این نماز کافی است در حالی که کعبه در زیر پای من قرار داشت؟» حضرت فرمود: «آری، [زیرا] کعبه از مکان خود تا آسمان، قبله است.»

ظاهر این حدیث بر وجوب روی کرد به این بعد عمودی به عنوان حکم فقهی دلالت دارد؛ اما باطن آن بر ارتباط وجودی میان عوالم طبیعت و مثال و عقل حکایت می کند. البته راهی که پیمودن آن برای نیل به این حقایق ممکن است همانا تأمل و تدبر در معارف مستفاد از تسبیح و تحمید و تهلیل و تکبیر است (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۶/۵۵۲).

پرسش راوی «صَلَّيْتُ فَوْقَ أَبِي قُبَيْسِ الْعَصْرِ فَهَلْ يَجْزِي ذَلِكَ وَالْكَعْبَةَ تَحْتِي؟» در «گفتار» اولیه خود، تنها دغدغه‌ای فقهی درباره صحت نماز در ارتفاعی بالاتر از کعبه را بیان می کند. پاسخ کوتاه امام «نَعَمْ» در همین سطح باقی می ماند. اما هنگامی که امام (ع) این پاسخ را با توضیح «إِنَّهَا قِبْلَةٌ مِنْ مَوْضِعِهَا إِلَى السَّمَاءِ» تکمیل می کند، «متن» گفتگو از «قصد» محدود پرسشگر «فاصله» می گیرد. این «فاصله‌گیری» از بافتار اولیه، «امکان» خوانش‌های متعدد را فراهم می کند و متن را به روی جهانی از معانی نمادین می گشاید. این «گشودگی» باعث می شود پاسخ امام نه تنها حکمی فقهی، بلکه بیانی هستی‌شناختی درباره جهت عمودی عبادت و ارتباط عالم طبیعت با عوالم بالاتر باشد.

در مقابل این نگاه، تحلیل آیت الله جوادی آملی بر «کشف» یک «حقیقت عینی» چندلایه متمرکز است. از این منظر، «قِبْلَة» صرفاً یک مفهوم فقهی با مصداقی جغرافیایی نیست، بلکه بر «حقیقت خارجی» و وجودی عمودی اشاره دارد که از مکان کعبه تا ملکوت امتداد یافته است. تفسیر ایشان، باطن روایت را نه تولید معنایی جدید، بلکه «ارجاع» به واقعیتی ازپیش موجود در نظام هستی می داند که تنها از طریق «تأمل و تدبر» قابل کشف است.

### شکل (۶) قبله تا آسمان



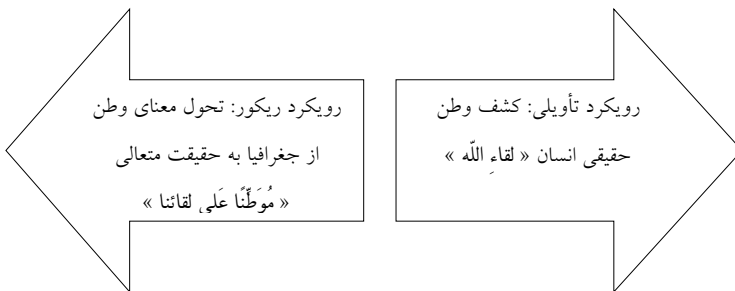
### ۵-۶. روایت هشتم

«الإمام الحسين عليه السلام من خُطِبَتْهُ لَمَّا عَزَمَ عَلَى الْخُرُوجِ إِلَى الْعِرَاقِ... مَنْ كَانَ فِينَا بَادِلًا مُهْجَتَهُ وَمَوْطِنًا عَلَى لِقَائِنَا (لقاء الله - خ ل) نَفْسُهُ فَلْيَرْحَلْ، فَإِنِّي رَاحِلٌ مُصِيبًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ» (اربلی، ۱۳۸۱: ۲/۲۴۱؛ آبی، ۱۴۲۴: ۱/۳۳۳). «هر که در راه ما خون می دهد و برای دیدار ما (دیدار خدا - خ ل) آماده است، پس کوچ کند که من به خواست خدا، صبح، کوچنده ام».

این سخن در «گفتار» اولیه خود، می توانست بیانگر ارتباطی ساده بین عاطفه میهنی و ایمان باشد. اما به عنوان یک «متن» مکتوب، از آن بافتار خاص «فاصله» گرفته و «گشوده» شده است تا در برابر خوانش های متعدد قرار گیرد. این «فاصله مندی» از «قصد» و موقعیت اولیه، «امکان» تفسیرهای کاملاً متفاوت را فراهم می کند. خوانش تحت اللفظی «وطن» به معنای «سرزمین طبیعی» و خوانش تأویلی استاد جوادی آملی: «وطن به معنای عالم ملکوت و مبدأ معاد» هر دو، از «قراین» درونی و بیرونی مانند استشهاد به کلام امام حسین (ع) برای پر کردن این «فاصله» و ساختن معنایی جدید استفاده می کنند. این «گشودگی» متن است که اجازه می دهد یک گزاره ظاهراً ساده، هم به عنوان اصلی اجتماعی - اخلاقی و هم به عنوان گزاره ای عرفانی - فلسفی درباره حقیقت وطن اصلی انسان فهمیده شود.

در مقابل این نگاه، آیت‌الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۴۵) با ارائه خوانش فراطبیعی، در پی «کشف» «حقیقت خارجی» و معنای اصیلی است که در عمق این متن نهفته است. از منظر ایشان، «وَطَن» در این روایت، صرفاً یک «لفظ» با مصداقی متعارف نیست، بلکه بر اساس «محکی» و واقعیت‌های فلسفی و عرفانی، به «حقیقت» عالم ملکوت و مبدأ معاد «ارجاع» می‌دهد. ارجاع ایشان به کلام امام حسین (ع) «مُوَطَّنًا عَلٰی لِقَائِنَا نَفْسُهُ»، نه یک تفسیر شخصی، بلکه آشکار کردن بُعد از پیش موجود در معنای «وطن» است.

### شکل (۷) وطن لقاء الله



### ۷-۵. روایت هفتم

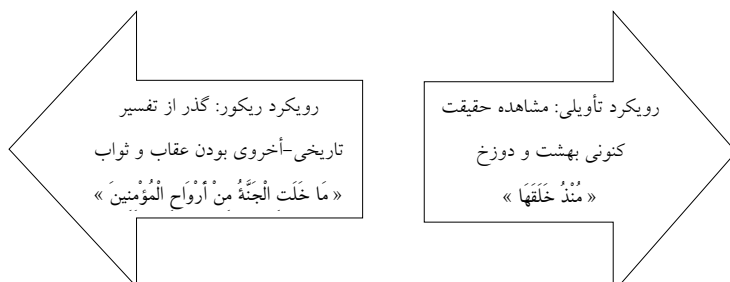
«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «لَقَدْ خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْأَرْضِ مِنْذُ خَلَقَهَا سَبْعَةَ عَالَمِينَ... وَلَا وَاللَّهِ مَا خَلَّتِ الْجَنَّةُ مِنْ أَرْوَاحِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْذُ خَلَقَهَا، وَلَا خَلَّتِ النَّارُ مِنْ أَرْوَاحِ الْكُفَّارِ وَالْغُصَاةِ مِنْذُ خَلَقَهَا عَزَّ وَجَلَّ...» (بحرانی، ۱۴۱۵: ۳/۳۲۰). «از محمد بن مسلم نقل شده است که گفت: از امام باقر (ع) شنیدم که می‌فرمود: «خداوند عزوجل از آن زمان که زمین را آفریده، هفت عالم در آن خلق کرده است.... سوگند به خدا! از زمانی که بهشت آفریده شده، هرگز از ارواح مؤمنان خالی نبوده است و از زمانی که جهنم آفریده شده، هرگز از ارواح کافران و گنهکاران خالی نبوده است.»

متن روایت «مَا خَلَّتِ الْجَنَّةُ مِنْ أَرْوَاحِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْذُ خَلِقَتْ...» در «گفتار» اولیه خود، ظاهراً به وجود مستمر ارواح در سرای دیگر اشاره دارد. اما به عنوان یک «متن» مکتوب، از آن بافتار زمانی خاص «فاصله» گرفته و «گشوده» شده است تا در برابر خوانش‌های متعدد قرار گیرد. این «فاصله‌مندی» از «قصد» و مخاطبان اولیه، «امکان» تفسیرهای کاملاً متفاوت را فراهم می‌کند. خوانش تحت‌اللفظی

«وجود ارواح در بهشت و جهنم پس از مرگ» و خوانش تأویلی استاد جوادی آملی «حضور هم اکنون مؤمنان و کافران در عوالم غیبی» هر دو، از «قراین» درونی و بیرونی برای پر کردن این «فاصله» و ساختن معنایی جدید استفاده می‌کنند. این «گشودگی» متن است که اجازه می‌دهد یک گزاره ظاهراً تاریخی-اخروی، به بیانی هستی‌شناختی درباره «حضور درجه دوم» انسان در عوالم غیبی، مستقل از زمان خطی، تبدیل شود.

آیت‌الله جوادی آملی در باره این حدیث می‌نویسد: «آنان که هم اکنون ملعون اند، هم اکنون نیز در آتش اند. ما می‌پنداریم که تبه‌کاران بعداً به جهنم در می‌آیند؛ لیکن اگر کسی همچون رسول اکرم اهل معراج و درون بینی باشد حقیقت جهنم و معذبان در آن را هم اکنون می‌بیند چنان که آن حضرت در شب معراج آنها را دید» (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۸/۹۶). در مقابل دیدگاه ریکور درباره تأویل متون، آیت‌الله جوادی آملی با ارائه خوانش باطنی، در پی «کشف» «حقیقت خارجی» و معنای اصیلی است که در عمق این «متن» نهفته است. از منظر ایشان، «الْجَنَّةُ» و «النَّارُ» در این روایت، صرفاً الفاظی اشاره‌گر به موعودی در آینده نیستند، بلکه بر اساس «محکمی» و واقعیت‌های فرازمانی، به «حقایق خارجی» حاضر و نافذ در هستی «ارجاع» می‌دهند. استناد ایشان به مشاهدات رسول اکرم (ص) در شب معراج، نه یک تفسیر متکثر، بلکه آشکار کردن بُعد از پیش موجود در معنای بهشت و جهنم است که برای اولیای الهی هم اکنون قابل درک است. این تقابل، بار دیگر تفاوت بین هرمنوتیک به مثابه «خلاقیت خواننده» و تأویل به مثابه «کشف حقیقت متعالی» را عیان می‌سازد.

### شکل (۸) حضور در بهشت/جهنم



خلاصه جمع بندی نهایی پژوهش حاضر در جدول تطبیقی زیر ارائه می گردد:

هرمنوتیک فلسفی پل ریکور	تأویل از دیدگاه آیت الله جوادی آملی	محور مقایسه
معنا کاملاً در خود متن بسته نیست. بلکه در تقابل بین جهان متن و جهان خواننده متولد می شود. معنا امری است که در فرایند خوانش تحقق می یابد.	متون روایی از اهل بیت (ع) دارای لایه های معنایی مطابق با واقع است که روش تأویل، کشف این حقایق است.	مبنا و منشأ معناداری
پس از خلق متن، مولف غایب می شود. متن استقلال می یابد و معنای آن دیگر منحصر در سیطره قصد مولف نیست. متن برای خود یک جهان مستقل است.	مولف (اهل بیت (ع)) دارای قصد و اراده مشخصی است. هدف تأویل، رسیدن به مراد مولف است. فهم مفسر تابع قصد مولف است.	نقش مولف
هدف هرمنوتیک، درک کردن امکانات هستی درون جهان متن و افزایش فهم خواننده از خودش است. هدف، بیشتر انسان شناختی است.	هدف تأویل، شناخت خدا، هستی و قوانین آن برای قرب به خداوند و عمل کردن به تکالیف شرعی است. هدف، نظری-عملی و اخلاقی-عرفانی است.	هدف نهایی
معیار معنایی از طریق حلقه هرمنوتیک (حرکت بین جزء و کل متن) و نقد سایر خوانش ها صورت می گیرد. معیار نهایی، انسجام درونی آن است نه انطباق با یک حقیقت بیرونی ثابت.	صحت تأویل با قراین درون متنی (سیاق، سایر آیات)، برون متنی (سنت و احادیث معصومین (ع)) و عقلی (برهان های قطعی) کنترل می شود. تأویل بدون معیار = تفسیر به رأی	معیار صحت معنایی
سنت، پیش فهم هایی به مفسر می دهد که هم می تواند افق فهم او را گسترده کند و هم می تواند به پیش داوری و محدودیت بینجامد.	کتاب قرآن و احادیث اهل بیت (ع) منبعی معتبر و راهگشا برای دستیابی به تأویل صحیح هستند.	جایگاه سنت
متن، بازنمایی از واقعیت نیست، بلکه بازآفرینی و بازتعریف واقعیت است. متن، جهان ممکن جدیدی پیش روی خواننده می گذارد.	تأویل صحیح، کاشف از واقعیت عینی (خدا، جهان، انسان) است. متن، نقشه آن واقعیت است.	رابطه با عینیت/ واقعیت

## نتیجه

بررسی تطبیقی حاضر نشان می‌دهد که میان دیدگاه تأویلی آیت‌الله جوادی آملی و هرمنوتیک فلسفی پل ریکور، تقابل وجود دارد. از یک سو، تأویل بر کشف حقیقت عینی و ثابتی مبتنی است که توسط مؤلف (معصوم (ع)) در متن نهاده شده و مفسر با رعایت معیارهای دقیق، در پی کشف آن است. از سوی دیگر، هرمنوتیک ریکور بر استقلال متن و نقش خواننده در ساختن معنا تأکید دارد، جایی که معنا در فرایند پویای مواجهه با متن و بدون انحصار به قصد مؤلف یا واقعیتی بیرونی ثابت، متولد می‌شود. این تفاوت در مبنا، به تمایزهای اساسی در هدف و روش می‌انجامد. هدف تأویل، دستیابی به معرفت الهی و تقرب عملی است، در حالی که هدف هرمنوتیک، فهم انسان از خود و جهان از طریق متن است. معیار اعتبار در نخستین، انطباق با واقعیت عینی و سنت معتبر است، و در دومی، انسجام درونی خوانش. بنابراین، علی‌رغم توجه مشترک به چندلایگی معنا، این دو رویکرد در نهایت به دو جهان بینی و ساختار تفسیری متمایز و غیرقابل تلفیق تعلق دارند.

## منابع

- قرآن کریم (۱۳۹۰ش)، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم: پژوها اندیشه
- آبی، منصور بن حسین (۱۴۲۴ق): «نثر الدرر فی المحاضرات»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق): «عیون أخبار الرضا علیه السلام»، تهران: نشر جهان.
- احمدی، بابک (۱۳۸۰ش): «ساختار و تأویل متن»، تهران: مرکز
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۰۴ق): «زاد المسیر فی علم التفسیر»، بیروت: دارالکتب العربی.
- أزهري، ابومنصور محمد بن محمد (۲۱۰م): «التهدیب اللغه»، محقق: محمد عوض مرعب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق): «کشف الغمة فی معرفة الأئمة، تبریز: بنی هاشمی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق): «لسان العرب»، بیروت: دار صادر.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق): «البرهان فی التفسیر قرآن»، قم: بنیاد بعثت.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ش): «بنیان مرصوص امام خمینی(ره)»، قم: نشر اسراء.
- همان (۱۳۸۸): «حکمت عبادات»، قم: نشر اسراء.
- همان (۱۳۸۸): «شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی»، قم: نشر اسراء.
- همان (۱۳۹۸ش): «تسنیم»، تهران: اسراء.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق): «وسائل الشیعة»، قم: مؤسسه آل البيت.
- حسینی بیرونی، محمد جواد (۱۳۹۲ش): «زبان قرآن از نظر آیت الله جوادی آملی دام ظلّه ولودویگ ویتگنشتاین»، نشریه مطالعات فقه اسلامی و مبانی حقوق، بهار ۱۳۹۲، شماره ۲۵، صص ۱۵۸-۱۳۳.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (۱۹۶۷م): «الاتقان فی علوم القرآن»: تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم؛ بیروت: المكتبة العنصویه.
- شاه علی، مریم (۱۴۰۲): «بررسی تطبیقی تأویل از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی»، پژوهشنامه تأویلات قرآنی، دوره ۳، شماره ۶، صص ۱۰۹-۸۵.
- طبرسی، علی بن حسن (۱۳۸۵ق): «مشکاه الانوار فی غرر الاخبار»، نجف: منشورات المكتبة الحیدریه.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۵۶ش): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: توس.
- ریکور، پل (۱۳۸۵): «فلسفه زبان و دینی»، ترجمه سید علی حسینی، معرفت، ش ۱۱۱، صص ۵۰ تا ۵۹
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، بیروت: دار الکتب العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «التفسیر الکبیر»، لبنان: دارالاحیاء التراث العربی.
- کوزنز هوی، دیوید (۱۳۷۱ش)، «حلقه انتقادی»، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: روشنگران، صص ۱۲-۹.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق): «بحار الأنوار الجامعه لدرر اخبار الأئمة الأطهار»، قم: دار احیاء التراث العربی.
- مروتی، سهراب؛ پور محمدی، سیده راضیه (۱۴۰۰ش): «بازشناسی معنای «تأویل» براساس آیه ۷ سوره آل عمران با رویکرد تحلیلی بر نظریات الله جوادی آملی»، نشریه مطالعات تأویلی قرآن، پیاپی ۷ (پاییز و زمستان ۱۴۰۰)، صص ۹۲-۷۸.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- واعظی، احمد (۱۳۸۰ش): «در آمدی بر هر منوتیک»، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- Rogers, William Erford (1994): "InterPreting InterPretation", State University of Pennsylvania, USA.
- Ricoeur, paul (1967): "The Symbolism of Evil", Trans by Emerson Buchanan. Newyork: Harper& Row.
- Ricoeur, Paul (1981): "Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation, ed", trans. John B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, Paul (1984, 1985, 1988): "Time and Narrative", 3 vols, trans, Kathleen Blamey and David Pellauer, Chicago: University of Chicago Press.

- Ricoeur, Paul (1991): "From Text to Action: Essays in Hermeneutics", trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson, Evanston: Northwestern University Press.
- Ibid (1973): "The Hermeneutical Function of istanciation Trans by D, Pellauer", Pellauer. Philosophy today.pp. 172-4.
- Ibid, "The Conflict of Interpretations", Trans by Mclaughlin.Northwestern (1974): University Press: Evanston.
- Ibid, "Metaphor and The Main Problem of Hermeneutics", New literary History. 6 (1).1974b
- DiGenso,J (1990): "Hermeneutics and the Disclosure of Truth", Charlottesville. VA USA:University of Virginia Press.

## References

Glorious Qur'an

- Abī, Manṣūr ibn Ḥusayn. (1424 AH): "Nathr al-durar fī al-muḥāḍarāt", Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- Aḥmadī, Bābak. (2001): "Sākhtār va tāvīl-i matn", Tehran: Markaz.
- Al-Azharī, Abū Manṣūr Muḥammad ibn Aḥmad. (2010): "Al-Tahdhīb al-lughā", Muḥammad ʿĀdil Murʿib, Ed., Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.
- Al-Bahrānī, Hāshim ibn Sulaymān. (1415 AH): "Al-Burhān fī tafsīr al-Qurʿān", Qom: Bunyād-i Baʿthat.
- Al-Ḥurr al-ʿĀmilī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1409 AH): "Wasāʾil al-Shīʿa", Qom: Muʾassasat Āl al-Bayt.
- Al-Irbilī, ʿAlī ibn ʿĪsā. (1381 AH): "Kashf al-ghumma fī maʿrifat al-aʿimma", Tabriz: Bunyād-i Hāshimī.
- Al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1403 AH): "Biḥār al-anwār al-jāmiʿa li-durar akhbār al-aʿimma al-aṭhār", Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.
- Al-Muṣṭafawī, Ḥasan. (1430 AH): "Al-Taḥqīq fī kalimāt al-Qurʿān al-karīm", Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- Al-Rāzī, Faḥr al-Dīn Muḥammad ibn ʿUmar. (1420 AH): "Al-Tafsīr al-kabīr (Mafāṭīḥ al-ghayb)", Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.
- Al-Ṭabarsī, ʿAlī ibn Ḥasan. (1385 AH): "Mishkāt al-anwār fī gurar al-akhbār", Najaf: Manshūrāt al-Maktaba al-Ḥaydarīyya.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (1356 SH): "Jāmiʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʿān", Tehran: Tūs.
- Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ʿUmar. (1407 AH): "Al-Kashshāf ʿan ḥaqāʾiq ghawāmiḍ al-tanzīl wa ʿuyūn al-aqāwīl fī wujūh al-taʿwīl", Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī.
- Cousins Howe, David. (1992): "Ḥalqah-i intiqādī", Murād Farhādpūr, Trans., Tehran: Rushangarān.
- DiGenso, James. (1990): "Hermeneutics and the disclosure of truth", Charlottesville, University of Virginia Press.
- Ḥasanī Bīrūnī, Muḥammad Jawād. (2013): "Zabān-i Qurʿān az nazar-i Āyatullāh Javādī Āmulī dām ḡilluh va Lüdviḡ Vītgenshtāyn", Majallah-i Muṭālīʿāt-i Fiqh-i Islāmī va Mabānī-i Ḥuqūq, 25, 133-158.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. (1378 AH): "'Uyūn akhbār al-Riḍā ʿalayhi al-salām", Tehran: Nashr-i Jahān.
- Ibn al-Jawzī, ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAlī. (1404 AH): "Zād al-masīr fī ʿilm al-tafsīr", Beirut: Dār al-Kutub al-ʿArabī.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1414 AH): "Lisān al-ʿArab", Beirut: Dār Sādir.
- Javādī Āmulī, ʿAbdullāh. (2005): "Bunyān-i marṣūṣ-i Imām Khomeinī (rah)", Qom: Nashr-i Isrāʾ.
- Javādī Āmulī, ʿAbdullāh. (2009a): "Ḥikmat-i ʿibādāt", Qom: Nashr-i Isrāʾ.
- Javādī Āmulī, ʿAbdullāh. (2009b): "Shukūfāʾī-i ʿaql dar partū-yi nahdat-i Ḥusaynī", Qom: Nashr-i Isrāʾ.
- Javādī Āmulī, ʿAbdullāh. (2019): "Tasnīm", Qom: Isrāʾ.
- Marvātī, Sahrāb, & Pūr Muḥammadī, Sayyida Rāḍīya. (2021): "Bāzshināsī-yi maʿnā-yi ʿtaʿwīl bar asās-i āyah-i 7 sūrah Āl ʿImrān bā ruykard-i taḥlīlī bar naẓar-i Āyatullāh Javādī Āmulī", Nashrīyah-i Muṭālīʿāt-i Taʿwīl-i Qurʿān, 7, 78-92.
- Qurʿān Karīm. (2011): Nāṣir Makārim Shīrāzī, Trans., Qom: Pajhūhak-i Andīshah. (Original work compiled in the 7th century CE).

- Ricoeur, Paul. (1967): "The symbolism of evil", Emerson Buchanan, Trans, New York: Harper & Row.
- Ricoeur, Paul. (1973): "The hermeneutical function of distanciation", *Philosophy Today*, 17, 2, 129-141.
- Ricoeur, Paul. (1974a): "The conflict of interpretations: Essays in hermeneutics", Don Ihde, Ed, Evanston, Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul. (1974b): "Metaphor and the main problem of hermeneutics", *New Literary History*, 6, 1, 95-110.
- Ricoeur, Paul. (1981): "Hermeneutics and the human sciences: Essays on language, action and interpretation", John B. Thompson, Ed. & Trans., Cambridge, Cambridge University Press.
- Ricoeur, Paul. (1984, 1985, 1988): "Time and narrative", Kathleen Blamey & David Pellauer, Trans., Vols. 1-3, Chicago, University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul. (1991): "From text to action: Essays in hermeneutics, II", Kathleen Blamey & John B. Thompson, Trans., Evanston, Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul. (2006): "Falsafah-i zabān va dīnī", Sayyid 'Alī Ḥusaynī, Trans., *Ma'rifat*, 111, 50-59.
- Rogers, William Erford. (1994): "Interpreting interpretation", University Park, Pennsylvania State University Press.
- Shāh 'Alī, Maryam. (2023): "Barrasī-yi taṭbīqī-yi ta'wīl az dīdgāh-i 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī va Āyatullāh Javādī Āmulī", *Pazhūhishnāmah-i Ta'wīlāt-i Qur'ānī*, 3, 6, 85-109.
- Al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. (1967): "Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān", Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Ed., Beirut: Al-Maktaba al-'Aṣrīyya.
- Vā'izī, Aḥmad. (2001): "Dar āmādī bar hirmīnūtīk", Tehran: Mu'assasah-i Farhangī-i Dānish va Andīshah-i Mu'āṣir.