

تطابق معرفت‌شناسی میبدی در کشف‌الاسرار

با آرای پدیدارشناسی

سید مهدی رحیمی* / نیره پاکمهر** / علی اکبر سام خانیانی***

چکیده: میبدی تفسیر خود را در سه مرحله یا به گفته خود در سه «نوبت» پرداخته است. نوبت اول ترجمه‌ای است از آیات قرآن به فارسی روشن؛ نوبت دوم، به تفسیر آیات به مذاق مشرکان اختصاص یافته و در نوبت سوم به نقل گفته‌های عارفان و حسب حال‌های آن‌ها پرداخته است. اندیشه‌ای که منجر به این شیوه بی‌سابقه در تفسیر گشته است، شباهات فراوانی به آرا و نظریات پدیدارشناسی دارد. میبدی با مطالعه پدیده‌های خاص (مثل آیات قرآن، و هر پدیده دیگری که در ضمن این آیات از آن سخن رفته است) از دو چشم‌انداز عرفانی و شرعی، سعی بر آن دارد که پدیدار هر پدیده را از ورای هر چشم‌انداز (شرعی و عرفانی) مطالعه کند. این مقاله با شیوه‌ای تحلیلی توصیفی مؤلفه‌های مشابه با پدیدارشناسی در تفسیر کشف‌الاسرار را بررسی می‌کند و به این نتیجه دست می‌یابد که کاربرد اصولی همچون تغییر حیث‌التفاتیت، مبارزه با تحویل‌گرایی، اپوخته و... در تفسیر کشف‌الاسرار، میبدی را به عنوان پدیدارشناس معرفی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: میبدی، کشف‌الاسرار، پدیدارشناسی، معرفت‌شناسی، حیث‌التفاتیت، اپوخته، مبارزه با تحویل‌گرایی

e-mail: smahdirahimi@birjand.ac.ir

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند (نویسنده مسئول)

e-mail: nayerepakmehr@gmail.com

e-mail: asamkhaniani@birjand.ac.ir

*** دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند

مقاله علمی پژوهشی است، دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۷/۲۹؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۱/۲۷

دوفصلنامه علمی، سال دهم، شماره بیستم، بهار و تابستان ۱۳۹۷، صفحات ۶۳-۴۱

مقدمه:

از جمله کتاب‌های دیرینه‌سال پارسی که یک دوره کامل ترجمه و تفسیر و تأویل آیات قرآن مجید را در بر دارد کتاب *کشف‌الاسرار* است. میبیدی در تفسیر و ترجمه آیات، با نگاشتن این تفسیر آن‌هم با سبک و روش منحصر خود (هرآیه را در سه نوبت ترجمه و تفسیر کردن) مهارت خود را به‌خوبی نشان داده است (رکنی یزدی، ۱۳۵۰: ۱۷۲).

میبیدی تفسیر خود را در سه مرحله انجام داده است. نوبت اول ترجمه‌ای است به فارسی روشن، نوبت دوم، تفسیر آیات به شیوه متشرعان و نوبت سوم را به تأویل به شیوه عرفا اختصاص داده است. کاربرد همین شیوه خاص که تا زمان میبیدی بی‌سابقه است نشان‌دهنده نگاه پدیدارشناسانه میبیدی به پدیده تفسیر است.

وجوه پدیداری هر پدیده در *کشف‌الاسرار* از ورای نگرش‌های متفاوت میبیدی (شرعی، عرفانی) عیان می‌گردد. ما چیزها را از یک وجه، پرتو یا شعاع خاص می‌بینیم. وقتی من جعبه‌ای را می‌بینم آن را نه به تمامی بلکه از یک نیم‌رخ می‌بینم. وقتی جعبه را دور می‌زنم، آن را از نیم‌رخ‌های متفاوت و وجوه گوناگون می‌بینم. اما وقتی یک وجه را می‌بینم، سایر وجوه بر من نامرئی است. باین‌همه آنچه در ادراک من ظاهر می‌شود ابژه واحد، یعنی همان جعبه است و در نهایت می‌دانم که ابژه واحدی مورد التفات من قرار می‌گیرد؛ اما در حالت یا حالات گوناگون (جمادی، ۱۳۸۵: ۱۳۱). میبیدی همچون یک پدیدارشناس به این امر آگاه است که «من اندیشنده» یا «اگو» می‌تواند به‌سهولت حوزه آگاهی را تغییر دهد و از یک جنبه به جنبه دیگر توجه کند.

با در نظر گرفتن این مبحث مهم پدیدارشناسی یعنی گوناگونی حیث‌التفاتیت و دیدگاه شخص، که این آزادی را می‌دهد تا باب اختیار به روی انسان باز باشد و نظرگاه‌های خود را عوض کند و به پدیده واحد از نظرگاه‌های گوناگون توجه کند، میبیدی نیز این زمینه را برای خود فراهم می‌بیند و خود را آزاد می‌یابد که به ابژه‌های مطرح در قرآن، از ورای چند چشم‌انداز (لغوی، شرعی، عرفانی) نظر بیندازد و در هر چشم‌انداز، آن پدیده را به گونه‌ای ادراک کند. قرار گرفتن در برابر پایان‌ناپذیری پدیدار، گشودن دری به سوی آزادی بی‌پایان انسانی است؛ زیرا انسان همواره می‌تواند نظرگاه خود را در برابر جهان پیرامون تجدید کند و هرگز پدیدار فعلی را مختوم نمی‌پندارد و به

عقاید ثابت و متحجر گرفتار نمی‌شود؛ از این رو گفته‌اند، پدیدارشناسی همواره آغاز مجددی برای وصول به شناسایی‌های تازه و داشتن التفات جدید است (نوالی، ۱۳۶۹: ۱۰۳).

هوسرل پدیدارشناسی را فهم و توصیف پدیدارها و علم به تجربه هر پدیدار خاص می‌دانست (احمدی، ۱۳۸۲: ۱۶۶) این همان کاری است که میبدی انجام داده است؛ وی با مطالعه پدیده‌ها از دو چشم‌انداز عرفانی و شرعی، سعی بر آن دارد که پدیدار هریک را از ورای هر چشم‌انداز مطالعه کند.

یکی از فصول عمده کتاب پدیدارشناسی هگل، «این-اینجا-اکنون» است؛ یعنی پدیدار در مکان و زمانی که ساخت و بعد و نحوه شناخت فاعل شناسا را نشان می‌دهد، مطالعه می‌شود (نوالی، ۱۳۸۰: ۲۳۷). با توجه به این موضوع، پس از اینکه به سعی میبدی، پدیده‌های قرآنی با پدیدارهای گوناگون، خود را جلوه گر می‌سازند؛ دیگر معنی و مفهوم ثابتی ندارند؛ بلکه بسته به اینکه میبدی کدام یک از چشم‌اندازهای عرفانی یا شرعی را برای درک و توصیف آن‌ها برگزیند، اشکال متفاوتی به خود می‌گیرند؛ زیرا هر چیزی با توجه به حیث‌التفاتیت می‌تواند تظاهرات نامتناهی داشته باشد؛ از همین روست که پدیدار در نزد هوسرل امر مستقلی نیست که خود مقوم خود باشد؛ بلکه پدیدار حاصل برخورد دو حد فاعل‌شناسایی و موردشناسایی است (نوالی، ۱۳۶۹: ۹۷)؛ بنابراین آنچه در تعیین معنای هر پدیده در کشف‌الاسرار نقش اساسی ایفا می‌کند، رویکرد، نظرگاه، و حیث‌التفاتیت میبدی است.

این مقاله بر آن است تا با روشی توصیفی-تحلیلی، به بررسی مؤلفه‌های مشابه در معرفت‌شناسی میبدی در تفسیر کشف‌الاسرار، با آرای پدیدارشناسی پردازد؛ این مبانی شامل حیث‌التفاتیت، اپوخه، مبارزه با تحویل‌گرایی، هنجارشکنی و رعایت جامعه تفسیری است.

در این مقاله ابتدا کلیاتی از پدیدارشناسی مطرح می‌شود و سپس به شباهات اصول کاربردی میبدی در تفسیر کشف‌الاسرار با مبانی پدیدارشناسی پرداخته می‌شود؛ به این صورت که ابتدا آن اصول براساس نظریات پدیدارشناسان توصیف و سپس شیوه اعمال آن در کشف‌الاسرار بررسی می‌گردد.

تحقیقاتی در حوزه پدیدارشناسی و ادبیات صورت گرفته است که از جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: «پدیدارشناسی و سنخ‌شناسی، مخالف‌خوانی‌های احمد شاملو»، از سینا جهان‌دیده

کودهی (جهان‌دیده کودهی، ۱۳۹۱: ۱۰۳). مقاله دیگر با عنوان پدیدارشناختی هرمنوتیکی شعر؛ بازخوانش شعر «دیوار» اثر احمد شاملو است، کاری از حسام دهقانی. در این میان تنها مقالاتی که به بررسی رویکرد پدیدارشناسانه یک نویسنده یا شاعر پرداخته است شامل این‌ها است: الف. «رویکرد پدیدارشناختی در شعر سهراب سپهری» (سام خانیانی، ۱۳۹۲: ۱۲۱) ب. نقد رویکرد پدیدارشناختی هوسرلی در قصه‌های مجید (سام خانیانی، ۱۳۹۳: ۵۵) ج. مؤلفه‌های پدیدارشناسی هوسرلی در معرفت‌شناسی مثنوی معنوی (سام خانیانی، ۱۳۹۲: ۱۷۳). در حوزه ارتباط میان کشف/الاسرار و آرای پدیدارشناسی تاکنون تحقیقی صورت نگرفته است.

پدیدارشناسی

پدیدارشناسی دو معنای عام و خاص دارد؛ به معنای عام، بر هر نوع تحقیق توصیفی درباره موضوعی معلوم دلالت دارد، اما به معنای خاص، روش خاص فلسفی است (خسروپناه، ۱۳۸۵: ۸۰) در معنای دوم پدیدارشناسی عبارت است از مطالعه یا شناخت پدیدار. پدیدار هر چیزی است که در حیطه ادراک انسان قرار می‌گیرد (نوالی، ۱۳۶۹: ۹۶).

«پدیدارشناسی به عنوان مکتبی مهم در فلسفه قرن بیستم، صور مختلفی را به خود اختصاص داده است. برای مثال می‌توان بین «پدیدارشناسی استعلایی» ادموند هوسرل، پدیدارشناسی وجودی ژان پل سارتر و موریس مرلوپونتی و پدیدارشناسی هرمنوتیک مارتین هایدگر و پل ریکور تمایز قائل شد (Allen, 1987: 274).

برخی از مهم‌ترین اصول پدیدارشناسی بدین شرح است:

حیث‌التفاتی

پدیدارشناسی با قطع نظر از ملاحظات روان‌شناختی و تاریخی چیزی نیست جز مطالعه و توصیف محتویات حال در آگاهی (وال، ۱۳۷۰: ۵۹). پدیدارشناسان معتقدند که با «پدیدار» -به معنی جلوه‌هایی که ما آن‌ها را تجربه می‌کنیم و به ما داده می‌شود- آغاز می‌گردد (ملایری، ۱۳۸۲: ۳۵۸).

کلمه پدیدارشناسی به تمایزی برمی‌گردد که کانت میان «نومن» و «فنومن» قائل شد. فنومن یا پدیدار عبارت است از نمود واقعیت برای آگاهی؛ درحالی‌که نومن خود واقعیت است و در پس فنومن قرار دارد. هوسرل قراردادن واقعیت را در پس پدیدار نادرست دانست و گفت: برای

دست یافتن به ماهیت آنچه هست، باید به پدیدار توجه کرد و اهمیتی ندارد که این پدیدار، وجودی جدا از آنچه ما آن را می‌شناسیم دارد یا نه. از نظر او ما باید واقعیتی را که ادعا شده در پس پدیدار قرار دارد، در پرانتز بگذاریم و از آن بحث نکنیم. فیلسوف فقط باید به بررسی چیزی پردازد که برایش پدیدار شده است. او باید توصیف دقیقی از پدیدار ارائه دهد؛ زیرا حقیقت عبارت است از آن چیزی که پدیدار می‌شود؛ نه آنچه در پس پدیدار قرار دارد (علوی‌تبار، ۱۳۸۸: ۷۸). هوسرل پدیدارشناسی را فهم و توصیف پدیدارها و علم به تجربه هر پدیدار خاص می‌داند (احمدی، ۱۳۸۲: ۱۶۶).

هسته بنیانی دیدگاه هوسرل این است که «هر سوژه صرفاً به دلیل رویکردش به اژه وجود دارد. هرگونه کنش آگاهی، برای اینکه کنش باشد نیازمند اژه‌ای است. هر آگاهی، آگاهی کسی است به‌سوی چیزی» (احمدی، ۱۳۷۸: ۵۴۶).

در بحث از شناخت، گروهی به تبعیت از مذاق اصحاب اصالت معنی، تنها ذهن را سازنده اشیا و معلومات می‌دانند، گروهی نیز دربرابر آن‌ها به تبعیت از مذاق اصحاب اصالت واقع، به واقعیت خارج از ذهن اصالت می‌دهند و ذهن را تابع آن می‌دانند و اگر کسانی فکر تلفیق آن دو مکتب را داشته باشند، با فرض جدایی ذهن و عین کار خود را آغاز می‌کنند و ضمن تأیید وجود مستقل آن دو، معلومات را حاصل تأثیر متقابل فاعل و متعلق‌شناسایی می‌دانند. پدیدارشناسی چنین استقلال را نمی‌پذیرد و می‌گوید چگونه ممکن است از واقعیت محض و یا از ذهن محض خبر داده شود؟ پدیدارشناسی شکاف بین فاعل و متعلق‌شناسایی را با انحلال آن‌ها در معجون پدیدار از بین می‌برد (شاگری، ۱۳۸۹: ۱۰۲).

دربرابر رویکرد معرفت‌شناسی دکارت که برپایه تفکیک انسان فاعل از جهان عینی استوار است، نوگرایی پدیدارشناسی هوسرل، مرزی بین این دو نمی‌شناسد و فاعل و مفعول را در هم‌کشی دیالکتیکی با هم می‌فهمد (مهدی‌پور، ۱۳۹۰: ۱۲۳).

نظام پدیدارشناسی هوسرل، ما را به «جوهر» پدیده‌ها ارجاع می‌دهد تا حقیقت را دریابیم. کلید درک این دلالت معنایی نشانه‌ها و شرط دست‌یابی به آن، نگاهی شهودی است و «شهود» به معنای آن است که ذهن و عین در یک حد، موجودند و معنی در فرآیند مواصلة آن دو، در نقطه آگاهی تولید می‌شود (رحمدل شرفشاهی، ۱۳۸۲-۱۳۸۳: ۱۰۴).

پدیدارشناسی تجاوز از اصالت معنی و اصالت واقع هر دو می‌باشد (نوالی، ۱۳۶۹: ۱۰۷). پدیدارشناسی با رئالیسم مخالف است از این لحاظ که به جایگاه فاعل‌شناسایی در معنی‌دهی به پدیده احترام قائل است؛ از این منظر اینکه بخواهیم از چه نظرگاهی به شیء آگاهی پیدا کنیم مهم است. چشم‌انداز آگاهی ما به شیء می‌تواند پدیداری خاص از یک پدیده را نمایان سازد. بنابراین دیدگاهی که شخص برای آگاهی از یک پدیده برمی‌گزیند، تعیین‌کننده معنای آن پدیده نزد شخص است. از همین‌روست که هوسرل، پدیدارشناسی را فهم و توصیف پدیدارها و علم به تجربه هر پدیدار می‌داند (احمدی، ۱۳۸۲: ۶۶). پدیدارشناسی، همچنین مخالف ایده‌آلیسم است؛ زیرا خود پدیده را نیز در امر معنادهی دخیل می‌داند؛ از این‌رو پدیدارشناسی «امکان دادن است به آنچه خود را مطرح می‌کند، به گونه‌ای که از طریق خودش دیده و شناخته شود» (Heidegger, 1996:105).

بنابراین پدیدارشناسی نزد هوسرل جدا از مسئله قصد و التفات به متعلق‌شناسایی نیست. توجه را حیث‌التفاتیت می‌گویند. پدیدارشناسی در نظر هوسرل حاصل لقای ذاتی و غیرقابل انفکاک دو حد ذهن و عین می‌باشد، بدین ترتیب واقعیات مستقل و انتزاعیات ذهن هر دو در بین پرانتز قرار می‌گیرند (نوالی، ۱۳۸۰: ۲۲۸). هیچ ادراکی بدون مدلول نیست؛ بلکه «ادراک-از» وجود دارد (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۵۴).

مفهوم اصلی در پدیدارشناسی هوسرل که کلید فهم مابقی فلسفه اوست، «التفاتیت بودن» است. از نظر هوسرل آگاهی در گوه‌رش «نیت‌مند» است، هر گونه آگاهی نیتی است به‌سوی چیزی. یعنی هر سوژه صرفاً به دلیل رویکردش به ابژه وجود دارد، (گلپایگانی، ۱۳۸۸: ۳۰). آگاهی، آگاهی نیست مگر زمانی که به‌سوی یک ابژه هدایت شود؛ پرسش اصلی و اساسی در پدیدارشناسی این است که «چه مراد می‌کنیم از...؟» آن‌گاه که حکم می‌کنیم و تصدیق می‌کنیم و خواب می‌بینیم و زندگی می‌کنیم و....، معنی آنچه در ذهن داریم چیست؟ (ورنو، و دیگران، ۱۳۷۲: ۵۶).

این‌طور نیست که کسی فقط دوست داشته باشد، برسد، ببیند یا قضاوت کند. هر شخص، معشوقی را دوست دارد، از چیزی ترسناک می‌ترسد، ابژه‌ای را می‌بیند و درباره قضیه‌ای قضاوت می‌کند (Zahavi, 2003: 14). این خصوصیت یعنی اینکه هر گونه آگاهی، آگاهی از چیزی است خصوصیت التفاتی بودن آگاهی نامیده می‌شود. برتنانو خصوصیت تمام اندیشه‌های انسان را

«التفاتی بودن» آن‌ها می‌دانست و می‌گفت هر تجربه‌ای که در جریان تفکر ما ظاهر می‌شود، بالضروره به موضوع تجربه‌شده، دلالت می‌کند. چیزی به اسم اندیشه، ترس، خیال‌بافی و خاطره محض وجود ندارد. هر فکر و اندیشه‌ای دربارهٔ چیزی است که اندیشیده می‌شود (شاکری، ۱۳۸۹: ۶۳). از این رو سؤال اصلی پدیدارشناسی هوسرل این است که جهان اطراف برای من چه معنایی می‌دهد و این معانی چگونه در آگاهی من شکل می‌گیرد. در پدیدارشناسی سوپرتکتیو، اصول هوسرل و به‌خصوص این اصل مهم که سوژهٔ معنابخش واقعیت، از حقیقت ذات آدمی، یعنی از من استعلایی، اشعه‌ای بر ذوات اشیا پرتو می‌افکند. در پرتو این اشعه است که ذوات متلبس به وجود البته وجود غیرخارجی التفاتی (ذهنی) می‌شوند و نیز بدان‌ها افادهٔ معنی می‌شود (ریخته‌گران، ۱۳۸۲: ۵۶).

اساس نظریه‌های هوسرل، در حوزهٔ ادبیات بر این اصل استوار است که پدیده‌های جهان مطابق برداشت فردی و تفسیر معنایی او، تأویل می‌یابند و این مفهومی است که نظریه‌های هرمنوتیک و ساخت‌شکنی را بنیان می‌نهد (کنعانی، ۱۳۹۱: ۱۴۴). نتیجهٔ تأویل پدیدارشناختی، کشف من استعلایی است. ناگهان درمی‌یابیم که این من هستم که باید تصمیم بگیرم که آیا ادعای حقیقی بودن موضوعات تجربه و در کل، ادعای حقیقی بودن جهان، اعتباری دارد یا نه. «من» که جهان را به «پدیدهٔ ناب» تبدیل می‌کند در این تبدیل به خود به‌عنوان تبدیل‌کنندهٔ اشعار پیدا می‌کند (اشمیت، بی‌تاب: ۳۸).

هایدگر که به‌طریقی دیگر از پدیدارشناسی هوسرل استفاده کرده است به این نکته توجه می‌کند که در پدیدارشناسی هوسرل، عالم از حیث ظهورش بر آگاهی ما مطرح است، یعنی عالم، ظهوری است بر آگاهی ما. آگاهی نیز شرط این ظهور است. یعنی با آگاهی ماست که سرپردهٔ ظهور برپا می‌ایستد (ریخته‌گران، ۱۳۸۲: ۶۷). هوسرل از آغاز تحقیقات فلسفی خود تأکید نمود که پدیدارشناسی پیوسته می‌کوشد تا به ما خاطر نشان کند که معنای اصلی جهان عینی چیزی نیست به‌جز آنچه در نحوهٔ برخورد آگاهانهٔ انسان با جز خود تبلور می‌یابد. بنابراین می‌توان گفت جهان خارج، وجودش به اعتبار آگاهی ذهن ما قابل بحث می‌شود و آگاهی هم همواره آگاهی از کسی یا چیزی است (ارشاد، ۱۳۷۹: ۶۷).

هوسرل برای التفات، از دو واژه یونانی نوئیس و نوئما بهره می گیرد. نوئیس همان آگاهی یا آگاهی به ابژه است و نوئما محتوای تجربه یا ابژه التفات است، لذا التفات عبارت است از نسبت میان نوئیس و نوئما (نقیب زاده، ۱۳۸۵: ۴۳) نوئما به صورت آشکاری از خود ابژه متمایز شده است.

حیث التفاتی میدی به آیات قرآن کریم با بررسی روش تفسیری او شناخته می شود. شاکله تفسیر کشف الاسرار به دو بخش تقسیم می شود و میدی به شکل هوشمندانه ای میان آن دو با عبارات «النوبة الثانية» و «النوبة الثالثة» جدایی افکنده است. نوبت دوم تفسیر او کاملاً رسمی و به شیوه قاطبه مفسران تاریخ اسلام است؛ در این نوبت پررنگ ترین شاخصه فکری، دفاع تام و تمام از اشعریت در عرصه کلام و سنی گری در عرصه فقه است؛ نوبت سوم به عرفان خراسان، نزدیک می شود (شیخ، ۱۳۸۶: ۴۲). وی در نوبت دوم، آیات را به روش عامه مفسران اهل سنت با تکیه بر احادیث و گفتار صحابه و مفسران پیش از خود تفسیر کرده است. وی در این نوبت، نخست عدد آیات و کلمات و حتی حرف سوره را می شمرد و مکی و مدنی بودنش را ذکر می کند سپس ناسخ و منسوخ بودن آیات را نشان می دهد بعد از این مرحله به تفسیر آیات می پردازد و روایات و اقوال مفسران را برای روشن کردن مفهوم آیه نقل می کند. مباحث واژگانی صرفی و نحوی و شأن نزول آیات، داستان پیامبران، به خصوص تاریخ اسلام و مباحث فقهی و کلامی نیز در این بخش مورد توجه است (بابا سالار، ۱۳۷۸: ۱۶). آنچه درباره روش تفسیری میدی در این قسمت می توان گفت این است که وی درباره مباحث صرف و نحو به میزان ضرورت و لزوم، سخن گفته و وجوه کلمات قرآنی را به طور گسترده مورد توجه داشته است (رک: ملک ثابت، ۱۳۷۹: ۳۳/۲؛ رکنی یزدی، ۱۳۶۵: ۴۲).

نوبت سوم تفسیر کشف الاسرار اختصاص یافته به تأویلات عارفانه میدی از آیات کلام الله و برداشت های عرفانی او که عموماً با فضایی شاعرانه و دل انگیز همراه شده است.

اپوخه

نخستین نگاه ما به زندگی، نگاه انسان طبیعی است که از دیدگاه طبیعی تخیل، حکم، احساس و اراده می کند (هوسرل، ۱۳۷۵: ۳۸). هوسرل از اصطلاح «نگرش طبیعی» برای توصیف شبکه ای از پیش فرض ها که اغلب برای معنادهی به جهان روزانه به کار می بریم استفاده کرده است (عابدینی، ۱۳۸۳: ۱۶۸). به نظر هوسرل، ذهن آدمی در ابتدا به تفسیر متعارف و ساده زندگی خو می گیرد و با

به کارگیری شعور متعارف، آن‌ها را می‌آموزد و به‌طور کلی امور روزمره را بدیهی می‌داند. هوسرل می‌گوید با به‌کارگیری اپوخه و در پرانتز نهادن امور و نگره‌های متعارف می‌توان به شأن پدیدارشناختی ارتقا یافت (ارشاد، ۱۳۷۹: ۷۱). به اعتقاد وی در عصر گورپشتی فلسفه باری از نگرش‌های عادت‌ی و مدشده به جهان، طبیعت و ادراک بر دوش ماست. هوسرل از ما می‌خواهد که این بار را از دوش خود برداریم (جمادی، ۱۳۸۵: ۱۰۵).

سعی پدیدارشناسی این است که اشیا را بدون سبق ذهنی و شتاب‌زدگی دریابد و معلومات به‌دست آمده را با کمک هر نوع شک و تردید بیازماید تا اینکه وصول به خود شیء میسر گردد (نوالی، ۱۳۶۹: ۱۰۲). به عقیده هوسرل در کاوش آگاهی می‌بایست تمام تعصبات، نظریه‌ها، اعتقادات، عادات فکری به کناری گذاشته شود. پدیدارشناسی نه با بودن و واقعیت چیزها کار دارد و نه با بایستن؛ بلکه توجه فقط به‌سوی نمود دارد (نقیب‌زاده، ۱۳۷۵: ۲۳۶). تعلیق پیش‌فرض‌های تجربی و متافیزیکی جهان طبیعی از اصول بنیادین پدیدارشناسی است. شخص با این کار همه وجود را قطع نظر از آگاهی در داخل قلاب قرار می‌دهد و بر روی معانی‌ای که نزد ذهن او حاضر می‌شوند به تأمل می‌پردازد. با تعلیق پدیدارشناختی، پژوهنده در پی آن برمی‌آید تا از تمام رویکردها و مواضع طبیعی که ریشه در آداب و عادات فرهنگی و طبیعی او دارد رها شود و به‌طور کلی مفروضات ناآزموده را داخل پرانتز قرار دهد (ارشاد، ۱۳۷۹: ۷۰).

اپوخه آنچه را در پیش بدیهی فرض کرده بودیم مورد سؤال قرار می‌دهد؛ این به معنای آن نیست که کل تجربه را نفی کنیم. مورد سؤال قرار دادن چیزی، نفی آن چیز نیست (اشمیت، بی‌تاب: ۳۳).

این اصل پدیدارشناسی در پی این است که با کنار گذاشتن پیش‌فرض‌ها، بتوان به ماهیت واقعی پدیده‌ها نزدیک شد. به کمک این روش می‌توان درک خود را از پدیده به عنوان آنچه واقعیت آن پدیده به حساب می‌آید، بر آن افزود. خلاصه مرحله تعلیق آن است که انسان فقط با آن چیزهایی که بر «من» ظهور می‌کند سروکار دارد و اگر خود را به‌طور بیهوده مشغول این بحث کند که در پشت چیزی که بر من ظهور کرده جوهری هست یا نه و در پی اثبات یا رد آن برآید عملاً نتیجه‌ای در بر نخواهد داشت (نقیب‌زاده، ۱۳۸۵: ۴۳).

تأویل پدیدارشناختی هوسرل به شک روشی دکارت شبیه است؛ زیرا هرگونه شناختی که گرفتار اندک شکی باشد معلق و کنار گذاشته می‌شود. به عقیده هوسرل از این به بعد مبنای حقیقی فلسفه نه در جانب ابژه بلکه در طرف آگاهی و سوژه باید جست‌وجو شود. دکارت در پیش‌فرض‌هایی مانند وجود عالم خارج شک می‌کند.

«چگونه می‌توانم انکار کنم که این دست‌ها و این بدن از آن من است؟ مگر آنکه خود را در شمار دیوانگانی بدانم که مغزشان به‌قدری آشفته و آن‌چنان با بخار تاریک صفراتیره شده است که در عین مسکنت شدید همواره خود را شاه می‌دانند... و چون در این اندیشه درنگ می‌کنم، با وضوح تمام می‌بینم که هیچ علامت قطعی در دست نیست که بتوان به دقت میان خواب و بیداری فرق نهاد (دکارت، ۱۳۶۹: ۱۹-۱۸).

هوسرل در نظریهٔ اپوخه همان ایده‌ای را دنبال می‌کند که پیش از او دکارت مطرح کرده بود؛ یعنی رفتن به فراسوی همهٔ پیش‌انگاره‌ها، به‌سوی چیزی که هیچ شک و پرسشی دربارهٔ آن نمی‌توان داشت (گلپایگانی، ۱۳۸۸: ۲۹).

درحقیقت، هوسرل فعل تعلیق یا در پرائتر گذاشتن را به صورت یک تعلیق محض حکم و یک اپوخهٔ محض تغییر می‌دهد. این «احاله» واقعی را که به‌واسطهٔ اذهان مشترک تصور شده است در پرائتر قرار می‌دهد و پدیده را از هر امر ذاتی و عرضی پاک می‌کند، هوسرل با تغییر مفهوم «احاله» از معنای دکارتی، از آگوی طبیعی به آگوی محض یا استعلایی و از شیء طبیعی به شیء محض روی می‌آورد (دهباشی، ۱۳۸۸: ۱۵۲).

با این وجود که اپوخه هوسرل از شک دکارت ریشه گرفته و بالیده است اما در جزئیات تفاوت‌هایی با آن دارد؛ به عقیده هوسرل شک دکارتی درواقع نفی جهان است و درنتیجه تهی بودن ذهن از هر متعلقی اما برحسب تأویل پدیدارشناسی، آنچه بر ذهن پدیدار می‌شود، باقی می‌ماند (حقی، ۱۳۷۸: ۷۵). با آنکه هوسرل در سنجش اندیشهٔ خود با دکارت بر این نکته تأکید می‌کند که در پرائتر نهادن هستی جهان شک به آن نیست. باید گفت که توجه دکارت به جهان واقع بیش از هوسرل است؛ زیرا دکارت پس از شکی گذرا، به جهان و واقعیت بازمی‌گردد؛ اما در اندیشه هوسرل جهان واقع - بی آنکه به هستی آن شک شود - همواره در پرائتر می‌ماند (رک: نقیب‌زاده، ۱۳۷۵: ۲۳۷).

با دانستن شیوه تفسیری و حیث‌التفاتی میبدی به آیات الهی، می‌توان دیدگاهی را که وی به‌عنوان نگرش طبیعی مفسران تلقی نموده و سعی در تعلیق آن گماشته است را دریافت.

به اعتقاد پدیدارشناسان، هر پدیده ابعاد مختلفی دارد و هر فاعل شناسا با توجه به هر دیدگاهی که برای دیدن آن پدیده برمی‌گزیند قادر به دیدن جنبه‌ای از آن است. تصور کنید مکعبی پیش روی من و شخص دیگری که در روبه روی من ایستاده، قرار گرفته است. من درحالی‌که نشسته‌ام به مکعب نگاه می‌کنم و قسمت‌هایی از آن را مشاهده می‌کنم که شخص روبه‌روی من در حالت ایستاده نمی‌تواند ببیند. در عوض، او قادر به دیدن قسمت‌هایی از مکعب است که برای من قابل مشاهده نیست. زاویه‌ها، سطوح، رنگ‌ها و سایر خصوصیات این مکعب برای هر یک از ما دوفر، که در حالت‌های گوناگون و از زاویه‌های مختلف به آن می‌نگریم، در حالت متفاوتی قرار دارد.

این بدان معناست که مفهومی که برای یک عارف از آیات قرآن پدیدار می‌گردد هرگز برای یک فیلسوف پدیدار نمی‌شود و بالعکس؛ زیرا هر یک از آنان وجهی از آیات الهی (به‌عنوان پدیده) را می‌بینند. دلیل آن نیز این است که عارف با چشمانی مسلح به عینک عرفانی به آیات می‌نگرد و فیلسوف از ورای عینک فلسفه. ما چیزها را از یک زاویه دید، از یک وجه، از یک پرتو و شعاع خاص می‌بینیم. وقتی من جعبه‌ای را می‌بینم، آن را نه به‌طور کامل بلکه از یک نیم‌رخ می‌بینم. وقتی جعبه را دور می‌زنم، آن را از نیم‌رخ‌های متفاوت و وجوه گوناگون می‌بینم اما وقتی که یک وجه را می‌بینم، وجوه دیگر بر من نامرئی است. باین‌همه، آنچه در ادراک من ظاهر می‌شود ابژه واحد، یعنی همان جعبه است (جمادی، ۱۳۸۵: ۱۳۱).

تفاسیر متعدد قرآن نشان می‌دهد که هر یک از مفسران، قرآن را از منظری خاص و دیدگاهی محدود تفسیر کرده‌اند؛ یعنی مفاهیم قرآن را براساس بینش خود - که الزاماً یک بینش بیش نیست - فهم کرده و توضیح داده‌اند. برخی تنها به توضیح ادبیات، بلاغت و ابعاد لفظی و نحوی قرآن بسنده کرده‌اند. گروهی به دلیل تعلق خاطر شخصی یا به تناسب اقتضائات روزگار خود توضیح و توصیف مباحث عقلی، فلسفی و کلامی قرآن را وجهه همت خود کرده‌اند؛ گروه دیگری از اهل تفسیر نیز به ابعاد فقهی، اخلاقی، عرفانی و ... علاقه نشان داده‌اند و این همان زیست‌جهانی است که مفسران پیش از میبدی در آن به‌سر می‌بردند؛ هوسرل زیست‌جهان را جهانی می‌داند که در آن به دنیا می‌آییم و نماینده لایه‌ای از زندگی بشری است که برداشت‌های مشابه و مشترک را در اذهان ایجاد

می‌نماید و پدیده‌ها را فرم‌پذیر ساخته است. حصول ماهیت پدیده عبارت است از اشتراک بین‌الاذهانی درباره آن (ملایری، ۱۳۸۲: ۳۸۳). به اعتقاد هوسرل «زیست‌جهان همان تجربه‌ای است که بدون توسل به طبقه‌بندی یا مفهوم‌سازی، حاصل می‌شود و معمولاً شامل آن چیزهایی است که مسلم دانسته می‌شوند، یا آن چیزهایی که متداول هستند. این تک‌بعدی بودن همان اصل و شیوه متداول و پیش‌فرض مرسوم است که میدی در راستای هدف خود - که همانا دستیابی به حقیقت - است علیه آن دست به طغیان می‌زند و می‌کوشد تا طرحی نو دراندازد. میدی به این مسئله واقف است که مسئله‌سازی و گسترش زاویه دید، بخشی از پیش‌دانسته‌های مفسر موجب پرسؤال شدن ذهن مفسر و گسترش زاویه دید وی می‌گردد و از این طریق زمینه استتقاق هرچه بیشتر آیات را فراهم می‌آورد (باقری، ۱۳۸۸: ۱۰۱). او همانند یک پدیدارشناس، به جای قبول توصیف یا یک تبیین از یک پدیده به صورت ارزش‌ظاهری، سعی می‌کند که آن پدیده را از دیدگاه‌ها و ابعاد بیشتری بررسی کند تا اینکه بتواند آن ابعاد را در پدیده‌ای که در شرایط خاص به وجود آمده است، متمایز کند و آن‌هایی را که ثابت می‌مانند تشخیص دهد (عابدینی، ۱۳۸۳: ۱۶۸).

میدی همچون یک پدیدارشناس، تجربه تفسیر را دگرگون می‌کند. وی اعتبار دیدگاه‌های موجود در تفاسیر - به عنوان تجربه‌های زیسته تا آن زمان - را مورد سؤال قرار می‌دهد. او به جهان تفسیر به چشم تازه‌ای می‌نگرد و با به کار بردن روش منحصر به فرد خود در کشف/الاسرار نشان می‌دهد که عمل تفسیر به نظر او چیزی متفاوت از قبل رسیده است. او سعی می‌کند که پدیده تفسیر را آن‌طور بازنماید که برای او پدیدار گشته است. این یعنی دوری از نگرش طبیعی و اپوخه.

تعلیق یا اپوخه به معنای روی برتافتن از عادات فکری متداول است... در اپوخه... همه معارف نظری از قبیل فرضیه‌ها و برهان‌هایی که مأخوذ از منابع دیگر است باید کنار گذاشته شود، به نحوی که «تنها آنچه به آگاهی داده شده است لحاظ گردد» همچنین در اپوخه باید تمامی تعلیمات منقول در طریقه‌های مختلف فکری، یعنی آنچه دیگران درباره شیء (متعلق) مورد مطالعه گفته‌اند، توصیف و تعلیق گردد (نقیب‌زاده، ۱۳۸۵: ۴۴).

کاهش‌گرایی پدیدارشناسی منجر به آشکارشدن ذات یا ماهیت پدیده از طریق پرده‌برداری از لایه‌هایی از پیش‌فرض‌هایی می‌شود که مانعی برای این ذات و هستی هستند (عابدینی، ۱۳۸۳: ۱۶۸).

میبدی نیز با شناسایی پیش‌فرض‌های پیشین دربارهٔ تفسیر و به تعلیق درآوردن آن‌ها سعی دارد تا هرچه بیشتر به حقیقت نزدیک شود.

میبدی و هنجارشکنی (نوآوری)

کاهش پدیدارشناختی حرکتی است ممتاز از نگرش طبیعی، یعنی از شیوهٔ پیش‌فرض پذیرش جهان و چیزهای داخل آن (Shokolowski, 2000:45) هدف از کنار گذاشتن نگرش طبیعی گسست ارتباط مبتنی بر عادات با جهان بیرونی است. گسستی که هدف آن این است که جهان را آن‌گونه که هست بنمایاند، بی‌واسطه (بابک معین، ۱۳۹۰: ۲۱). هر گاه پیش‌فرض‌ها در بارهٔ معنی یک پدیده و جلوه‌های قدیمی آن کنار گذاشته شود، و تلاشی برای یافتن یک معنی نو، ازسوی فاعل شناسا صورت گیرد، می‌توان امیدوار بود که پدیداری نو از آن پدیده، ظاهر شود. برای اینکه به این نگرش نو دست یابیم باید همهٔ معانی گذشته که در محدودیت‌های مذهبی و فرهنگی، نمود یافته‌اند، به کناری گذاشته شوند.

گاه از این عمل در پدیدارشناسی با عنوان تأمل یاد می‌شود. در تأمل، واقعیاتی که پیش‌تر بدیهی به نظر می‌رسیدند در معرض سؤال قرار می‌گیرند و واقعیاتی که فراموش شده بودند، ظاهر و به دقت بررسی می‌شوند. به محض آنکه از مرحلهٔ اندیشیدن به تأمل کردن برسیم، میدان موضوعات مرتبط، وسیع می‌شوند. این واقعیات تازه، پیش از این ناشناخته بودند اما اکنون شناخته می‌شوند. مفاهیم یا احساساتی که در پشت ذهن مخفی مانده بودند، اکنون آشکار می‌گردند (اشمیت، بی‌تاب: ۳۴). این تلاش‌ها یعنی طغیان علیه فلسفه‌های پیشین و کنار گذاشتن تجربیات، تصورات روانی، فرهنگی، علمی؛ و هنجارشکنی درنهایت به نوآوری، اکتشاف، ابداع و ابتکار می‌انجامد. ابداع و ابتکار همان رویکردی است که میبدی در تدوین و تألیف تفسیرش از خود به‌منصهٔ ظهور رسانده است. از ابتکارات میبدی شیوهٔ تنظیم و تقسیم مطالب در کتاب است؛ بدین صورت که کتاب را به سه بخش تقسیم کرده است.

این همان شگرد خاص و هنجارشکنانهٔ میبدی است که او را به یک پدیدارشناس مبدل می‌کند. او با تعلیق دیدگاه‌های تک‌بعدی مفسران پیش از خود، پدیدهٔ تفسیر را آن‌گونه که بر آگاهی‌اش پدیدار شده، نمایان می‌سازد.

میبودی کاشفی است که همچون یک پدیدارشناس در جست‌وجوی معانی تازه، دلالات و ابداع تجلیات است (نوالی، ۱۳۸۰: ۲۳۸) وی با هنجارشکنی و به کار بردن بیش منحصر به فرد خود موفق شده است نظرگاهی جدید ابداع کند و جلوه‌های نویی از آیات الهی را پدیدار نماید.

مراد از اشاره و نام‌گذاری میبودی به کشف‌الاسرار قرآن، شرح و بسط‌هایی نیست که در تفسیرهای گوناگون پیش از او ذکر شده است، چراکه آن مطالب محتاج کشف نیست؛ بلکه موقوف بر کسب است و هرکس تا روزگار میبودی در تحصیل آن‌ها رنجی می‌برد، بدان معانی دست می‌یافت؛ آنچه جنبه «کشف الاسرار» دارد، حقایق و معارفی است که نتوان پیش از تفسیر میبودی، آن‌ها را در هیچ تفسیر دیگری یافت. «کشف الاسرار»ی که میبودی از آن دم می‌زند با بیش پدیدارشناسانه او، که شامل اپوخه، تأمل و تأویل استعلایی می‌باشد، به وقوع پیوسته است.

مبارزه با تحویل‌گرایی هوسرل در اعتراض خود به اصالت روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و تاریخ، نشان‌داد که به هیچ چیز نمی‌توان اصالت داد (جمادی، ۱۳۸۵: ۲۱۳). پدیدارشناسی می‌کوشد از اصالت تحویل یا فروکاهش مفرط پرهیز کند. مخالفت با فروکاهش مفرط ما را از قید سبق ذهن‌های غیرانتقادی که مانع آگاهی از تنوع پدیدارهاست، آزاد می‌کند و به ما اجازه می‌دهد که تجربه بی‌واسطه را وسیع‌تر و عمیق‌تر کنیم و در نتیجه توصیف‌های دقیق‌تر از این تجربه را ممکن می‌سازد. مثلاً هوسرل به صور مختلف به فروکاهش مفرط نظیر روان‌شناسی‌گرایی که می‌کوشید همه پدیدارها را به حد پدیدارهای روانی و روان‌شناختی فروکاهد، حمله می‌کرد (گلپایگانی، ۱۳۸۸: ۲۴). تحویل‌انگاری بدان نحو که مورد اعتراض پدیدارشناسان واقع شده است، مولود قبول اقوال خاصی است که به دقت معاینه و بررسی نشده‌اند (اشمیت، بی‌تاریخ: ۲۰).

پدیدارشناسی تمام شناخت‌های مفهومی را مانند پرده‌ای بر دور شیء تلقی می‌کند که «خود شیء» را از معرض شناسایی پدیدارشناسانه دور می‌سازد؛ بنابراین اصطلاح «بین پرانتر گذاشتن»، عبارت از کنار گذاشتن یک تاریخ است یعنی تاریخی که معنی خاصی به شیء داده و نظرات مورخ را بر آن تحمیل نموده و مانع نگرش‌های تازه می‌گردد؛ پس پدیدارشناسی از جهتی ضد تاریخ است (نوالی، ۱۳۸۰: ۲۳۴).

نگرش ضد تاریخی میبیدی ناشی از رعایت اصلی پدیدارشناسانه به نام «مبارزه با تحویل‌گرایی» است. احتراز از مطلقیت دادن به یک نظر و به یک سیستم، یکی از اصول بنیادین پدیدارشناسی

است. این یکی از اصولی است که میبدی به‌عنوان نخستین مفسر قرآن، در تفسیر کشف‌الاسرار، خود را مقید به رعایت آن نموده است؛ در حالی که مفسران پیش از او تفاسیر خود را با تکیه بر تنها یک دیدگاه خاص (شرعی، عرفانی، ادبی و ...) به نگارش درآورده بودند، او با شکستن این هنجار دیرینه به مبارزه با آن برخاست و آیات قرآن را از دو چشم‌انداز شرع و عرفان بررسی کرد. میبدی دریافته بود که هر متنی بیش از یک تفسیر را به خود می‌پذیرد (جواری، ۱۳۸۶: ۴۸) و به همین دلیل به پدیدارشدن پدیده‌های مورد نظر تنها از یک جنبه اکتفا نمی‌کند (صرفاً شرعی یا عرفانی یا لغوی...) و در تفسیر خود تجربیات متنوعی را توصیف می‌کند.

میبدی با خوانشی دوگانه سعی دارد تا خود را از اسارت در تفسیر یک‌جانبه و بنابراین تحویل‌گرایی‌رهایی دهد. او با بررسی بعد عارفانه به تفسیر خود می‌کوشد تا از فروکاهش خوانش خویش به بعد شرعی بگریزد و با کندوکاو آیات از منظر شرعی، خود را از فروکاهش در دیدگاه عرفانی می‌رهاند.

رعایت جامعه تفسیری در تفسیر کشف‌الاسرار

پدیدارهای یک پدیده، می‌تواند به موازات تعدد فاعل شناسا و موقعیت‌های گوناگونی که هر فاعل شناسا اتخاذ می‌کند، نامتناهی باشد. هر پدیده، دربر دارنده پدیدارهای گوناگونی است که با دیدگاه فاعل شناسا مطابقت دارد.

بنابراین وقتی میبدی پدیده تفسیر را به‌عنوان ابژه، از منظر عرفانی مورد التفات قرار دهد پدیداری که از آن دریافت می‌کند، کاملاً مطابق با اصول و مبانی عرفانی است و درمقابل، پدیدار متجلی‌شده از منظر شرعی، مطابق با اصول و مبانی شرعی است؛ بنابراین هر حیث‌التفاتی، پدیدار متناسب با همان حیث را می‌طلبد. این هماهنگی، جامعه تفسیری خوانده می‌شود. «جامعه تفسیری، یک گروه خاص اجتماعی از جامعه است که خواننده به آن تعلق دارد و چگونگی خواندن و تفسیر متن را رقم می‌زند» (جواری، ۱۳۸۶: ۱۶۱).

یک نمونه بارز در کشف‌الاسرار که نشان‌دهنده پیروی میبدی از هر یک از جوامع تفسیری شرعی یا عرفانی، در بافت مخصوص به هر یک از آنان است پدیده «تأویل» است.

روشی که میبیدی برای تفسیر آیات قرآن برگزیده التقاط دو دیدگاه متفاوت شرعی (اشاعره، اهل حدیث) و عرفانی (تأویل گرایی) است. جمع این دو دیدگاه در اثری واحد در نهایت منجر به بروز تضادهای فراوانی در این تفسیر گشته است. این اختلافات ناشی از تفاوت های موجود در مبانی این دو دیدگاه است. یکی از تضادهای بنیادین موجود در تفسیر کشف/الاسرار میان نوبت دوم و سوم، نهی و انکار تأویل از سوی میبیدی در نوبت دوم و انجام عملی تأویل در نوبت سوم است.

میبیدی در نوبت دوم تفسیر خویش مبانی فکری خود را در تفسیر چنین بیان می دارد:

مذهب اهل سنت و اصحاب حدیث در چنین اخبار و آیات صفات به ظاهر رفتن است و باطن تسلیم کردن و از تفکر در معانی آن دور بودن و تأویل راه بی راهان است و تسلیم شعار اهل سنت و ایمان است (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۵۵۷).

مطالبی این چنینی از نوبت دوم تفسیر کشف/الاسرار گویای آن است که مؤلف آن از معتقدان به مذهب تسنن و نسبتاً متعصب است. وی از اصحاب حدیث می باشد و به ظواهر آیات و حدیث سخت پایبند است. وی براساس مکتب شافعی عمل می کند و آرای مکتب شافعی را در مسائل نقل می نماید و چون در مبانی اعتقادی و اصول دین پایبند اهل حدیث است، کشف حقایق و صحت دقایق دینی را منوط به منقولات و سماع دانسته، همواره به ظواهر قرآن، اخبار نبوی و احادیث صحابه استشهاد می جوید و استدلال های عقلی را مردود شمرده، حتی توجیه و تأویل آیاتی را که بر سیل استعاره و تمثیل بیان شده و بر محور تخیل می گردد، نمی پذیرد (باباسالار، ۱۳۸۷: ۱۳). وی همچون دیگر پیروان اهل حدیث، فلسفه و کلام را تخطئه می کند و آن را از شیطان می داند. اصل دین را کتاب و سنت معرفی کرده و عقل را به عنوان وسیله ای برای شناخت دین نپذیرفته است. اندیشه و تفکر و بحث را در شناخت دین مطلوب ندانسته و در نیافته پذیرفتن را ستوده است. وی در نوبت دوم اصحاب حدیث را اهل حق معرفی کرده است و توجه به قرائن عقلی را در فهم ظواهر آیات و روایات روا ندانسته و تأویل ظواهر به اتکای براهین عقلی را کار طاغیان می داند (گروه علوم قرآنی موسسه امام خمینی، ۱۳۷۶: ۲۸).

میبیدی همچون دیگر نص گرایان از جمله اهل حدیث معتقد است که براساس حدیث: «من قال فی القرآن برأیه فأصاب فقد اخطأ» به شدت مخالف تفسیر به رأی و تأویل است. او به عنوان یکی از اهل حدیث فرارفتن از ظاهر متون دینی را در تفسیر قرآن مجاز نمی شمارد و از تأویل ظاهر برحسب

دریافت‌های عقلی بر حذر می‌دارد. در دیدگاه اهل حدیث تأویل جایی ندارد. پیروان این دیدگاه بر پذیرش ظاهر نصوص دینی، بدون هیچ تلاشی در جهت تحلیل عقلی آن‌ها تأکید می‌ورزند (رک: پاکتچی، ۱۳۷۹، ج ۹: ۱۱۳).

میبدی در نوبت دوم، تأویل را اینچنین نهی می‌کند:

بزرگان دین و علمای سلف گفته‌اند: هیچ امانت بدان نرسد که در کتاب و سنت تصرف نکنی و از ظاهر خود بنگردانی و در آن بنیفرایی و از آن بنکاهی و از تأویل و تصرف و تکلف پرهیزی. تأویل و تصرف در دین زهر قاتل است. آن دین که بر تأویل و تصرف نهند باطل است. تأویل و تصرف فعل دشمن است؛ اقرار و تسلیم فعل دوست (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۲۴۳).

میبدی می‌گوید که به‌هیچ‌وجه اهل تأویل نبوده، پیرو سنت و تسلیم و تفسیر نقلی و سمعی (مأثور) است و در تفسیر آیات قرآن، از آیات قرآن و احادیث و اخبار و اقوال پیامبر و صحابه و بزرگان دین استفاده نموده است (دهقان، بی‌تا: ۲۳-۲۴). این ادعا در صورتی است که بسیاری از محققان، نوبت سوم کشف‌الاسرار را تأویل می‌دانند (رک: رکنی، ۱۳۶۵: ۷؛ دامادی، ۱۳۸۶: ۲۵۳).

نوبت سوم کشف‌الاسرار، که بیان‌کننده تجربه‌های درونی و «رموز عارفان و اشارات صوفیان و لطایف مذکران است» (میبدی، ۱۳۷۱: ج ۱: ۱) براساس عقاید اهل ذوق و بر مشرب صوفیان، با نثری مقرون به شور و عشق نگاشته شده است؛ و با به‌کار گرفتن اصطلاحات خاص آنان چون حقیقت، طریقت و ... دست به تأویل زده است (ملک‌ثابت، ۱۳۷۹: ۱۲۷). در میان تفاسیر مختلف قرآنی، مبنای تفاسیر عرفانی عمدتاً بر تأویل استوار است که این خود به‌دلیل تأکید عرفان بر فهم باطن امور است (خیاطیان، ۱۳۹۰: ۳۶). صوفیه از مهم‌ترین گروه‌های تأویل‌کننده قرآن و سنت به‌شمار می‌روند که برای اثبات مبانی فکری و عقیدتی خود به تأویل روی آورده و گاهی قرآن را با عقاید خود منطبق ساخته‌اند (قاسم‌پور، ۱۳۸۱، ۱۳۲). به‌نظر صوفیان متن قرآن باطنی دارد که در ظاهر پنهان است و این معنی از راه استنباط آشکار می‌شود. از سوی دیگر «استنباط» که نوعی تأویل است، به‌شیوه تفسیر عرفانی اطلاق می‌گردد (احمدی، ۱۳۷۸: ۵۰۵).

غزالی در جواهر القرآن تصریح می‌کند که الفاظ قرآن، رمزها و مثلهایی هستند که خداوند به‌وسیله آن‌ها حقایقی را که عقول مردم علم بدان ندارد، بیان کرده است (خیاطیان، ۱۳۹۰: ۳۶).

«پل نويا» با بررسی زبان تفاسیر عرفانی موجود از قرن دوم تا چهارم به طریق علمی ثابت کرده که عرفان چیزی جز تأویل گزاره‌های دینی (قرآن و حدیث) بر مبنای خیال نیست. آغازگر این تفاسیر خیالی یا استعاره‌ی مقاتل بن سلیمان (د: ۱۵۰ق) بود. آن‌گاه در قرن سوم توسط محمد بن علی ملقب به حکیم ترمذی (د: ۲۹۵ یا ۳۰۰ق)، جنبه نمادی یافت و سرانجام در قرن چهارم با تفسیر منسوب به امام جعفر صادق^(ع) که توسط ابو عبد الرحمن سلمی (د: ۴۱۲ق) عرضه گردید به تفاسیر نمادی مبتنی بر تجارب روحانی بدل گشت (نویا، ۱۳۷۳: ۱۷۹ و ۵۷).

ابوالفرج عبد الرحمن ابن جوزی (د: ۵۹۷ق) بزرگ‌ترین نقاد آگاه تصوف در کتاب معروف خود موسوم به تلخیص ابلیس در باب تأویلات صوفیه می‌گوید:

تأویلات همه این‌گونه است (یعنی اغلاط قبیحه است) و ابو عبد الرحمن السلمی از سخنان آن‌ها در تفسیر، کتاب در دو مجلد ساخته است که آن را حقایق التفسیر خوانده است و اکثر آن‌ها هذیان‌های نارواست (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۲).

برخی نیز در باب موافقت با آن گفته‌اند: تأویل آیات قرآنی از جهتی موجبات درک باطن قرآن را فراهم می‌سازد و از جهت دیگر موجب تداوم فیض بخشی قرآن در اعصار مختلف می‌گردد. این گونه تفسیری، نوعی از تفسیر اجتهادی به‌شمار می‌آید. اجتهاد در تفسیر تلاش برای فهم و تبیین معانی و مقاصد آیات بر اساس شواهد معتبر است (بابایی، ۱۳۸۱، ج: ۲، ۱۰۸).

برخی نیز می‌گویند تأویل جایی مطرح است که تنزیل رخ داده باشد و از آنجا که همه هستی به نوعی تنزیل عالم معنا و ملکوت است هیچ چیز در این عالم بی‌نیاز از تأویل نیست (آسیابادی، ۱۳۸۷: ۴۸). دیگری در باب موافقت با تأویل می‌گوید: «یک اثر تازمانی که به عنوان اثر وجود دارد، به روی اشکال تأویل گشوده است» (احمدی، ۱۳۷۸: ۵۹).

دلیل وجود این اختلافات در تفسیر کشف‌الاسرار روش منحصر به فرد میدی است. روش تفسیری میدی، التقاط دو روش مختلف (و در برخی مبانی، متضاد) است روش اهل حدیث و روش عرفا. در تفسیر، اصلی وجود دارد که می‌گوید: اتخاذ روش خاص برای مفسر او را متعهد به پیروی از همان طریقه و سازگار کردن سلايق و اندیشه‌ها با روش برگزیده می‌کند و نیز همین روش است که چارچوب نظری موضوع پژوهش را برای رسیدن به نتیجه مطلوب در اختیار او قرار می‌دهد (میر عبد اللهی، بی تا: ۱۹).

میبدی در روند تفسیر خود در هر بخش، کوشیده است اصول بنیادین مربوط به آن بخش و روش را رعایت کند. یعنی اخذ هر یک از دیدگاه‌های اهل حدیث و عرفا، به‌نوبه خود در خلق معنی آیات قرآنی دخیل‌اند. خوانش‌های متفاوت، ناهمگون و ناهم‌گرای میبدی به‌دلیل این است که وی در جوامع تفسیری مختلف، به خوانش قرآن می‌پردازد و با وجود اینکه تفسیر میبدی از دو جامعه مختلف تفسیر تشکیل شده است، روال تجویزهای خوانش در هر جامعه تفسیری یکسان است. میبدی نیز در هر جامعه تفسیری برای تعیین معنا، خود را موظف به رعایت شاخصه‌های متناسب با همان جامعه می‌داند.

نتیجه:

پردازش تفسیر کشف‌الاسرار در سه نوبت لغوی، شرعی، و عرفانی شیوه‌ای بی‌سابقه در تفسیر قرآن است.

اندیشه‌ای که منجر به این شیوه بی‌سابقه در تفسیر گشته است، شباهات فراوانی به آرا و نظریات پدیدارشناسی دارد. میبدی با مطالعه پدیده‌های خاص از دو چشم‌انداز عرفانی و شرعی، سعی بر آن دارد که پدیدار هر پدیده را از ورای هر چشم‌انداز (شرعی و عرفانی) مورد مطالعه قرار دهد.

مهم‌ترین مشترکات بین شناخت‌شناسی میبدی در کشف‌الاسرار و پدیدارشناسی عبارت‌اند از:

۱. حیث‌التفاتی: حیث‌التفاتی میبدی به آیات قرآن کریم با بررسی روش تفسیری وی شناخته می‌شود. شاکله تفسیر کشف‌الاسرار به دو بخش تقسیم می‌شود و میبدی به شکل هوشمندانه‌ای میان آن دو با عبارات «النوبه الثانیه» و «النوبه الثالثه» جدایی افکنده است. نوبت دوم تفسیر او کاملاً رسمی و به شیوه قاطبه مفسران تاریخ اسلام است در این نوبت پررنگ‌ترین شاخصه فکری، دفاع تام و تمام از اشعریت در عرصه کلام و سنی‌گری در عرصه فقه است؛ نوبت سوم به عرفان خراسان، نزدیک می‌شود.

۲. اپوخه: تک‌بعدی بودن تفاسیر پیش از میبدی، همان اصل متداول و پیش‌فرض مرسوم است که میبدی در راستای هدف خود - که همانا دست‌یابی به حقیقت - است علیه آن دست به طغیان می‌زند و می‌کوشد تا طرحی نو دراندازد.

۳. هنجارشکنی و نوآوری: میدی کاشفی است که همچون یک پدیدارشناس در جست‌وجوی معانی تازه، دلالات و ابداع تجلیات است وی با هنجارشکنی و به‌کار بردن بینش منحصر به فرد خود موفق شده است نظرگاهی جدید ابداع کند و جلوه‌های نویی از آیات الهی را پدیدار نماید.

۴. مبارزه با تحویل‌گرایی: درحالی که مفسران پیش از او تفاسیر خود را با تکیه بر تنها یک دیدگاه خاص (شرعی، عرفانی، ادبی و ...) به نگارش درآورده بودند، او با شکستن این هنجار دیرینه به مبارزه با آن برخاست و آیات قرآن را از دو چشم‌انداز شرع و عرفان بررسی کرد. میدی دریافته بود که هر متنی بیش از یک تفسیر را به‌خود می‌پذیرد و به همین دلیل به پدیدارشدن پدیده‌های مورد نظر تنها از یک جنبه اکتفا نمی‌کند (صرفاً شرعی یا عرفانی یا لغوی...) وی در تفسیر خود تجربیات متنوعی را توصیف می‌کند.

کتاب‌نامه:

- احمدی، بابک. (۱۳۷۸)، *ساختار تأویل متن*، چاپ چهارم، تهران: مرکز.
- _____ . (۱۳۸۲)، *هایدگر و پرسش بنیادین*، چاپ دوم، تهران: مرکز.
- ارشاد، محمدرضا. (۱۳۷۹)، «هوسرل و پدیدارشناسی» گفت‌وگو با محمدرضا ارشاد، بایا، ش ۱۰ و ۱۱ و ۱۲، فروردین و اردیبهشت و خرداد: ۶۲-۷۱.
- اشمیت، ریچارد. (بی‌تألیف)، «تأویل پدیدارشناختی، تأویل استعلایی پدیدارشناختی هوسرل»، ترجمه ضیاء موحد، *فصلنامه فرهنگ فلسفه*، ش ۱۸: ۳۷-۲۰.
- _____ (بی‌تا)، «سرآغاز پدیدارشناسی»، ترجمه شهرام پازوکی، *فصلنامه فرهنگ فلسفه*، ش ۱۸: ۵۶-۲۴.
- آسیابادی، علی محمد. (۱۳۸۷)، *هرمنوتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس*، تهران: سخن.
- باباسالار، اصغر. (۱۳۷۸)، «تأثیر عرفان بر تفاسیر قرآن براساس دو تفسیر *روض الجنان* و *کشف الاسرار*»، *مطالعات عرفانی*، بهار و تابستان: ۲۴-۵.
- بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۱)، *مکاتب تفسیری*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بابک معین، مرتضی. (۱۳۹۰)، «بررسی تطبیقی اندیشه‌های بنیادین پدیدارشناسی (با رویکرد هوسرلی) با مضامینی چند در شعر سهراب سپهری»، *دوفصلنامه علمی پژوهشی مطالعات تطبیقی هنر*، ش اول، بهار و تابستان ۱۳۹۰: ۲۹-۱۷.

- باقری، علی اوسط. (۱۳۸۸)، «مجاری تأثیر پیش‌دانسته‌های مفسر در تفسیر قرآن»، مجله قرآن‌شناخت، سال دوم، ش دوم، پاییز و زمستان: ۷۳-۱۷.
- پاکتچی، احمد. (۱۳۷۹)، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، مدخل «اصحاب حدیث»، ج ۹، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- جمادی، سیاوش. (۱۳۸۵)، *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*، جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر، تهران: ققنوس.
- جواری، محمدحسین، احمد حمیدی کندول. (۱۳۸۶)، «سیر نظریه‌های ادبی معطوف به خواننده در قرن بیستم»، *ادب پژوهی*، ش سوم، پاییز: ۱۷۶-۴۳.
- حق، علی. (۱۳۷۸)، «درآمدی بر پدیدارشناسی هوسرل» *نامه مفید*، ش نوزدهم، پاییز: ۸۷-۵۹.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۵)، «پدیدارشناسی از دیدگاه هوسرل و «منزلت دین در آن»» *فصلنامه تخصصی علوم اسلامی*، سال اول، ش دوم، تابستان: ۹۵-۷۵.
- خیاطیان، قدرت‌الله، یاسمن سلمانی. (۱۳۹۰)، «بررسی مفهوم تأویل‌گرایی در تفاسیر عرفانی میبدی و ابن عربی»، *الهیات تطبیقی*، ش ۶، پاییز و زمستان: ۵۰-۳۵.
- دامادی، سید محمد. (۱۳۸۶)، «روایت خضر در کشف‌الاسرار»، *مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت میبدی*، به کوشش یدالله پنداری، یزد: اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- دکارت، رنه. (۱۳۶۹)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احد احمد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- دهباشی، فهیمه، حمیدرضا آیت‌اللهی. (۱۳۸۸)، «پدیدارشناسی هوسرل: ایده‌آلیسم محض یا ایده‌آلیسم استعلایی؟»، *معرفت اسلامی*، تابستان، ش ۲۴: ۱۷۲-۱۲۹.
- دهقان، علی، طاهره حسین‌زاده. (بی‌تا)، «بررسی اعتبار علمی تأویل در نوبت سوم کشف‌الاسرار میبدی»، *پژوهش‌نامه فرهنگ و ادب*، سایت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی: ۲۹-۱۳.
- رحمدل شرفشاهی، غلامرضا. (۱۳۸۲-۸۳)، «نگاهی اجمالی به ادبیات پدیداری»، *فصل‌نامه علمی پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء (ص)*، سال ۱۳ و ۱۴، ش ۴۸-۴۹، زمستان و بهار: ۱۱۸-۹۷.
- رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۸۴)، *هوسرل در متن آثارش*. تهران: نی.
- رکنی یزدی، محمد مهدی. (پاییز ۱۳۵۰)، «فوائد لغوی تفسیر کشف‌الاسرار»، *جستارهای ادبی*، ش ۲۷، ۶۲۳-۶۰۲.

- رکنی یزدی، محمد مهدی. (۱۳۶۵)، *لطایفی از قرآن کریم (برگزیده کشف الاسرار و عده الابرار)*. مشهد: موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- ریخته گران، محمدرضا. (۱۳۸۲)، *مقالاتی درباره پدیدارشناسی، هنر و مدرنیته*، بی جا: ساقی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹)، *دنباله جست و جو در تصوف ایران*، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- شاکری، سید محمد تقی. (۱۳۸۹)، *حیث التفتاتی و حقیقت علم در پدیدارشناسی هوسرل و فلسفه اسلامی*، قم: موسسه انتشارات بوستان کتاب.
- شیخ، محمود. (۱۳۸۶)، «مبانی میدی در تفسیر عرفانی از قرآن»، *نامه پارسی*، ش ۴۲، بهار و تابستان: ۴۳-۵۶.
- عابدینی، یاسمین. (۱۳۸۳)، «مروری بر مبانی فلسفی، ویژگی‌ها، و روش‌های پژوهش کیفی»، *مجله روان‌شناسی و علوم تربیتی*، سال سی و پنجم، ش ۲: ۱۸۵-۱۵۹.
- علوی تبار، هدایت. (۱۳۸۸)، «وجود لنفسه در فلسفه سارتر»، *نامه حکمت*، سال هفتم، ش دوم، پاییز و زمستان: ۹۶-۷۷.
- قاسم‌پور، محمد. (۱۳۸۱)، *پژوهش در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی*، تهران: ثمین.
- کنعانی، ابراهیم، عبدالله حسن زاده میرعلی. (۱۳۹۱)، «تحلیل اشعار سهراب سپهری براساس دیدگاه پدیدارشناسی»، *فصلنامه علمی پژوهشی کاوش‌نامه*، سال سیزدهم، ش ۲۴: ۱۶۶-۱۴۳.
- گروه علوم قرآنی موسسه امام خمینی. (۱۳۷۶)، «میدید و تفسیر کشف الاسرار»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، ش ۱۰، بهار: ۵۱-۲۶.
- گلپایگانی، رضا. (۱۳۸۸)، «پدیدارشناسی ادموند هوسرل و هرمنوتیک»، *مجله کلام اسلامی*، سال یازدهم، مسلسل ۴۲، تابستان: ۵۲-۴۱.
- ملایری، محمد حسین. (۱۳۸۲)، «درنگی در تأملات بنیادگذار پدیدارشناسی، در سنگلاخ ارض موعود هوسرلی»، *مجله راهبرد*، ش ۲۸، تابستان: ۳۹۸-۳۶۷.
- ملک‌ثابت، مهدی. (۱۳۷۹)، *یادنامه ابوالفضل رشیدالدین میدی*، تهران: یزد.
- مهدی‌پور، علیرضا. (۱۳۹۰)، «بازتاب معرفت‌شناسی مدرن و پسامدرن در داستان کوتاه، شرحی تمثیلی از دو داستان کوتاه»، *پژوهش ادبیات معاصر جهان*، ش ۹۳، پاییز: ۱۳۸-۱۲۳.
- میدی، رشیدالدین. (۱۳۷۱)، *کشف الاسرار و عده الابرار*، تهران: امیرکبیر.
- میر عبدللهی، سید باقر. (بی تا) «روش تفسیر قرآن، معنا و قلمرو»، *خردنامه*، ش ۲۲: ۱۹-۱۱.

- نقیب‌زاده، احمد، حبیب‌الله فاضلی. (بهار ۱۳۸۵)، «درآمدی بر پدیدارشناسی به مثابه روشی علمی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال اول، ش ۲، ۵۵-۴۳.
- نقیب‌زاده، عبدالحسین. (۱۳۷۵)، *درآمدی به فلسفه*، تهران: طهوری.
- نوالی، محمود. (۱۳۶۹)، «پدیدارشناسی چیست؟»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، ش ۲-۳، ۹۶-۱۲۵.
- نوالی، محمود. (پاییز ۱۳۸۰)، «پدیدارشناسی به عنوان شناخت مجدد از شناخت»، *علامه*، دوره اول، ش ۱، ۲۳۷-۲۲۱.
- نوپا، پل. (۱۳۷۳)، *تفسیر قرآن و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- وال، ژان. (۱۳۷۰)، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- ورنو، روزه و دیگران. (۱۳۷۲)، *پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست‌بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- هوسرل، ادموند. (تابستان ۱۳۷۵)، «تزدیدگاه طبیعی و تعلیق آن، جهان دیدگاه طبیعی: من و جهان پیرامون من»، ترجمه ضیاء موحد، *مجله فرهنگ*، ش ۱۸، ۵۰-۳۸.
- Allen, Douglas and M. Eliade (ed.). (1987), *Phenomenology of Religion*, New York, Macmillan, vol. 11.
- Zahavi, Dan. (2003), *Husserl phenomenology*, Stnsford, Cifornfornia: Stanford university press.
- Shokolowski R. (2000), *introduction to phenomenology*, Cambridge university press, Cambridge.
- Husserl, E. (1997), *The idea of phenomenology*, The Hague, Netherlands: Nijhoff.
- Heidegger M. (1996), *being and time*, Trans J, Stambaugh, State University of New York.