

## معنای پنهان متن داستان موسی و خضر؛ خوانش پدیدارشناختی و هرمنوتیک آیات ۶۵-۸۲ سوره کُف

سید هدایت جلیلی<sup>۱</sup> - فرزانه روهی<sup>۲</sup>

### چکیده

تلقى جدید از دین مبتنی بر فهم پدیدارهای دینی است. قرآن به عنوان متن دینی مسلمانان، محصول واقعیات زنده و تاریخی است. واقعیاتی که از حقیقتی عینی و ملموس پرده برمی دارند. داستان همراهی خضر و موسی در آیات سوره کُف، نمونه‌ای از این واقعیات و پدیدارهای متن قرآنی است. در این جستار با مطالعه موردی داستان همراهی خضر و موسی به بررسی خوانش معنای پنهان متن در معنای آشکار آن، با تحلیل روش پدیدارشناسانه پرداخته شده؛ به سخن دیگر، نگارندگان به بررسی و چگونگی فهم هرمنوتیکی «متن بما هو متن» - که باید نقطه اتکای کنش خوانش، فهم و تأویل باشد - پرداخته‌اند. فهمی که قصد متن و معنای درون متن قرآنی را جویا می‌شود و در نتیجه بر هم‌راستا بودن معنا و مفهوم، در سطوح معنایی آشکار و پنهان متن صحنه می‌گذارد. این امر با تحلیل پدیدارشناسانه میسر است تا از این طریق برای بازسازی تأویل کوشش شود.

**کلیدواژه‌ها:** ابژه، بازسازی تأویل، پدیدارشناسی، قصد متن، معنای پنهان متن، خضر و موسی.

۱. استادیار دانشگاه خوارزمی. jalilish@gmail.com

۲. کارشناسی ارشد دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول). Frouhi1990@gmail.com

۱. استادیار دانشگاه خوارزمی.

۲. کارشناسی ارشد دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول).

دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۷ - پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۳۰

## بیان مسئله و پرسش اصلی

فهم پدیدارهای دینی ازجمله مهم‌ترین اهداف پژوهش در نگرش نوین دین‌شناسی است. (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵: ۶۱)

در متن دینی مسلمانان از مباحث مختلفی نظیر احکام، قصص انبیا، اخلاق و... سخن به میان آمده است. مطرح کردن این موارد در متن قرآنی به عنوان پدیده و آنچه بر مخاطب قرآن آشکار می‌شود، به فهم و درک صحیحی از این پدیدارها نیازمند است. قرآن به عنوان متن دینی مسلمانان همواره از واقعیات و پدیدارهایی سخن به میان آورده که فهمشان، دارای مراتب گوناگون معنایی است. (سعیدی روشن و دیگران، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۷) معنایی که یک سطحی نبوده؛ بلکه دارای سطوح معنایی مختلفی است.

اعتبار و درستی فهم برای دستیابی به سطوح معنایی، با کاربرد روش و رویکردهایی قابل بررسی و ارزشیابی است، که از طریق آن، فهم از ورطه برداشت‌های «من‌عندی و برآیی» نجات یابد.

مواجهه با معنای متن در دوره معاصر برای دستیابی به شناخت و فهم پدیدارها، با روش‌ها و رویکردهای نوینی همراه بوده است. در این میان، پدیدارشناسی و هرمنوتیک به عنوان دو مبحث مهم از مباحث فلسفه قاره‌ای<sup>۱</sup> (Continental Philosophy) ازجمله این روش‌ها و رویکردهای جدید به شمار می‌روند که در نحوه تأمل و فهم متن در مطالعات دینی مطرح شده؛ اما چنان که باید و شاید مورد اهتمام قرار نگرفته‌اند.

کم‌اقبالی دانشمندان اسلامی به هرمنوتیک و مباحث آن در متن قرآنی، برخاسته از نوع نگاه آنان به نحله هرمنوتیک فلسفی بوده است. (بنگرید به: همان، ۲/ ۵۴۹-۵۶۰؛ ۵۸۷-۵۸۹) نحله‌ای که فهم و خوانش متن را تنها به عهده خواننده می‌گذارد و بستری را برای فهم‌های متعدد و بدون ضابطه می‌گشاید (بنگرید به: همان، ۵۵۶-۵۵۸)؛ اما بسندگی

۱. فلسفه‌ای است در مقابل دیدگاه فلسفه تحلیلی و از قرن ۱۴ و ۱۵ م. با رویکرد جدید به نحوه علم‌ورزی مطرح شده.

به این نوع نگاه و نادیده‌انگاری و کم‌توجهی به دیگر مباحث هرمنوتیک و نحله‌های آن، از دیگر آسیب‌های مطالعات قرآنی است که مانع درک شایسته و فهم‌پذیری از شیوه‌های نوین می‌گردد. چه بسا کاربست دیگر نحله‌های هرمنوتیک در متن قرآنی، سبب قوام بخشیدن و رهنمون شدن به فهمی عمیق از دیگر سطوح معنایی قرآن و گزاره‌های آن باشد؛ اما بسندگی به این نوع نگاه، مانع به‌دست آوردن فهم و معنایی جدید شود.

پدیدارشناسی دین نیز چنان‌که باید مورد توجه دین‌پژوهان قرار نگرفته است و تنها تعداد انگشت‌شماری از مطالعات<sup>۱</sup> را می‌توان نام برد که در قالب و موضوع پدیدارشناسی به بحث پرداخته‌اند. (بنگرید به: فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵: ۳۲۲) کم‌توجهی محققان نسبت به این شیوه و روش مطالعاتی، ضرورت بررسی و کاوش گزاره‌های قرآنی بر مبنای روش پدیدارشناسی را آشکار می‌نماید تا بدین طریق بتوان به فهم جدیدی از مفاهیم و حقایق متن قرآنی نائل شد.

جستار پیش‌رو می‌کوشد با بررسی مطالعه موردی «داستان همراهی خضر و موسی»، فهمی از پدیدارهای قرآنی را که محصول رویکرد هرمنوتیکی (قصد متن)<sup>۲</sup> و روش پدیدارشناسانه (هوسرل) است، به خوانندگان خود عرضه کند تا از این رهگذر بتواند به فهمی دیگر از سطوح معنایی آیات و گزاره‌های قرآنی نائل آید. به عبارت دیگر، فهم معنای متن با بررسی و چگونگی دریافت معنا از پدیدارهای آن قابل بررسی است؛ معنای آشکار و معنای پنهان متن از سطوح معنایی متن قرآنی به‌شمار می‌روند. در آیات سوره کهف، متن قرآنی معنای آشکار را برای خواننده خود بازگو می‌نماید و معنای پنهان متن را نهان و نهفته باقی می‌گذارد. در این جستار کوشیده شده است که معنای پنهان متن با رویکرد

۱. بنگرید به: فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی نوشته هانری کربن، *The Divine Guide in Early Shiism*.

نوشته محمدعلی امیرمعزی و تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام از آن ماری شیمیل.

۲. قصد متن: مفهوم را در خود متن و دیگر بخش‌های آن جویا می‌شود و نه مانند هرمنوتیک فلسفی در

سوپرکتیویسم خواننده و یا مانند هرمنوتیک رمانتیک در سوپرکتیویسم مؤلف.

هرمنوتیک قصد متن و روش پدیدارشناسانه بازخوانی شود و به این پرسش پاسخ داده شود که چگونه فهم پدیدارهای همراهی خضر و موسی (در معنای آشکار) به فهم سطوح معنایی پنهان متن کمک می‌کند.

جستار پیش رو با مطالعه میان‌رشته‌ای، از طریق گفتگوی مؤثر بین رهیافت‌های دانش‌های پدیدارشناسی و هرمنوتیک به شناخت پدیدار می‌پردازد؛ چراکه چندتباری بودن مسئله پژوهش، ریشه در زمینه معرفتی گوناگون آن دارد. از آنجاکه موضوع و متعلق مطالعه پژوهش حاضر بخشی از متن قرآنی است، براساس عرف معرفت‌شناسی به معرفت درجه اول تعلق دارد و از این نظر که به کار بست مباحث فلسفی پدیدارشناسی و هرمنوتیک می‌پردازد، متعلق به معرفت درجه دوم است.

## ۱. مقدمه

قرآن کریم در آیات بی‌شماری خوانندگان خود را به فهم و تعقل درباره متن قرآنی فراخوانده است. تفسیر و تأویل دو فرازبانی هستند که متن قرآنی فراروی خواننده خود قرار می‌دهد تا بهره و نصیبی شایسته از فهم آیات داشته باشد. تلاش‌های متکثر دانشمندان و قرآن‌پژوهان در زمینه تفسیر و تأویل از زمان نزول تا امروز، به این امر اشاره دارد، که آنان می‌کوشیده‌اند این متن را بفهمند. با تحول در نظام تفسیرنویسی (بنگرید به: هاشم‌زاده، ۱۳۷۵: ۳۲۴) در دوره معاصر (قرن چهاردهم) سبک‌ها و گونه‌های مختلفی برای دستیابی به معنای متن ظهور کرد. یکی از رویکردهای پدیدآمده در این دوره، رویکرد هرمنوتیک متن است. اهتمام هرمنوتیک به مقوله فهم متن، جزء دغدغه‌های همیشگی این رویکرد بوده است. (بنگرید به: آزاد و مسعودی، ۱۳۸۹: ۱۰-۱۱) همچنین پدیدارشناسی به عنوان روشی نوین در مطالعات دینی در سده جدید مطرح شده که در ادامه به معرفی هریک پرداخته می‌شود.

## ۱-۱. هرمنوتیک

علم هرمنوتیک (Hermeneutics) در اصطلاح انگلیسی به علم تفسیر متون مقدس و

به طور خاص، تفسیر تورات و انجیل گفته می‌شود. در این علم، کوشیده می‌شود که ضابطه‌هایی برای چگونگی فهم کلام، مواجهه و برداشت از متون مقدس فراهم آید (ایازی، ۱۳۷۶: ۲۸-۲۹) هرکدام از نحله‌های متفاوت هرمنوتیک به گونه‌ای برای وصول به فن فهم و دستیابی به معنا تأکید کرده‌اند. مؤلفه فهم و معنای متن در هرمنوتیک رمانتیک، بیشتر بر قصد مؤلف تأکید می‌کند: «معنای هر اثر، همان است که سازنده یا نویسنده اثر قصد کرده بود و کوشیده تا آن معنا را در اثر خود تبیین نماید» (دیلتای، ۱۳۹۱: ۲۲۷) و در هرمنوتیک فلسفی بر قصد مفسر و خواننده تأکید می‌شود؛ به نحوی که متن رو به خواننده خود گشوده است و خواننده از آن گشودگی، مفاهیمی را برداشت می‌کند؛ در واقع متن هیچ معنای از پیش تعیین شده‌ای ندارد؛ بلکه معنای آن یکسره محصول نحوه تأویل ماست. (نیچه و دیگران، ۱۳۷۷: ۱۹) عوامل شرکت کننده در این معنا، ذهنیت و پیش داوری‌های مفسر و خود متن است. (Gadamer, 1994: 372) بین قصد مؤلف - که یافتنش بسیار دشوار است و اغلب ارتباطی با تفسیر متن ندارد - و قصد مفسر - که صرفاً «متن را به قالبی درمی‌آورد که در خدمت اهداف خودش خواهد بود» - امکان سومی وجود دارد: چیزی به نام «قصد متن» (Intention of the Text) یا (Texts Intention) (اکو، بی‌تا: ۱۳) که آن، فهم متن بر اساس نیت خود متن است، نه نیت صاحب متن یا مخاطب متن. (نیچه و دیگران، ۱۳۷۷: ۲۷۰) نیت متن همان چیزی است که متن بر اساس انسجام و پیوستگی درونی خود و نیز بر اساس یک نظام دلالت اصیل مفاهیم زیربنایی، بیان می‌کند و افق معنایی متن را مشخص می‌سازد (Eco, 1992a: 24) و عاملی است که متن بر اساس آن، قصد اثر را به عنوان یک کل منسجم به بوتۀ آزمایش می‌گذارد. این ایده، ایده‌ای قدیمی است و متعلق به آگوستین که «هر تفسیر از بخش خاصی از یک متن می‌تواند پذیرفته شود؛ اگر بخش دیگری از همان متن آن را تأیید کند و باید رد شود؛ اگر بخش دیگری از همان متن آن را به چالش بکشد». (اکو، ۱۳۸۶: ۴۷) به این ترتیب، انسجام متن درونی انگیزه‌های مهارناپذیر خواننده را کنترل می‌کند؛ انگیزه‌های مهارناپذیری که در غیر این صورت کنترل ناپذیر هستند. (همو، بی‌تا: ۱۰۳) به عبارت

دیگر، امکان متن است که تأویل را هدایت می‌کند. (همو، ۱۹۹۲b: ۴۲) تأویلی که موجودیت خود را از متن کسب می‌کند و به شدت با تأویل ولنگار یا خواننده‌محور در تعارض است و با این ضابطه همراه است که هر تأویل، توسط بخش یا بخش‌های دیگری از متن اثبات، اصلاح یا انکار شود. (همان، ۶۰)

متن قرآنی به‌عنوان متن مقدس مسلمانان از دو نظر با بحث هرمنوتیک ارتباط می‌یابد: نخست آنکه قرآن یک متن قدسی است و هرمنوتیک عهده‌دار تأویل و گشایش رموز و اسرار متون قدسی است؛ دوم آنکه در قرآن نکات ظریف و هرمنوتیک‌گونه‌ای تحت عنوان تأویل آمده است. (بلخاری، ۱۳۷۶: ۹، ۲۱) داستان همراهی خضر و موسی نمونه‌ای است که این دو نظر را دربردارد.

«فصل متن» امکانی است که کوشیده می‌شود در هرمنوتیک متن قرآنی همراهی خضر و موسی جست‌وجو شود. این امکان از طریق خود متن که با دیگر گزاره‌های قرآنی مرتبط است و در معنا با یکدیگر هم‌بستگی و انسجام دارند، قابل بررسی است. به عبارتی انسجام و پیوستگی متن قرآنی به‌گونه‌ای است که می‌توان در خوانش بخشی از متن، بخش دیگر متن قرآنی را بازخوانی و بازیابی کرد و به بیان «دور هرمنوتیکی»، فهم اجزا برای فهم کل ضروری است و از سویی، بدون فهم کل نمی‌توان اجزا را درک کرد. (حسینی شاهرودی و زنگویی، ۱۳۹۱: ۹۱)

## ۲-۱. پدیدارشناسی

نقطه تمرکز پدیدارشناسی، وجود عینی است؛ لیکن این وجود عینی در جریان میان‌ذهنی، ما را به ساخت معنایی پدیده رهنمون می‌شود (توسلی، ۱۳۶۹: ۳۶۱) ادمنند هوسرل به‌عنوان اصلی‌ترین چهره تاریخ پدیدارشناسی و مؤثرترین فیلسوف جنبش پدیدارشناسی شناخته شده و مطرح است. تطور معنایی اصطلاح «پدیدارشناسی» از زمانی که لامبرت، اولین بار این اصطلاح را به کاربرد تا زمان هوسرل و پس از او با بسط معنایی متفاوتی همراه بوده است. (بنگرید به: اشمیت، ۱۳۷۵) (الف):

۹-۱۱؛ دارتیک، ۱۳۷۳: ۴-۵؛ آلن، ۱۳۷۱: ۳۳-۳۵؛ مشکانی و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۵۵) جایگاه هوسرل به گونه ای است که می توان اصطلاح «پدیدارشناسی» را به لحاظ مفهومی به دو دوره تاریخی پیش از هوسرل و پس از هوسرل تقسیم کرد. در مقطع زمانی قبل از هوسرل، پدیدارشناسی به طور عمده فهم و ادراک هستی را مورد توجه قرار می دهد؛ اما در دوره زمانی بعد از هوسرل، پدیدارشناسی با نوعی از تکثر مفهومی مواجه می شود. (امامی سیگارودی و دیگران، ۱۳۹۱: ۶۳-۶۴) میان طبقه بندی های متنوع پدیدارشناسی، به رغم هم پوشانی در برخی موارد، تفاوت تنها در عنوان ها است. پدیدارشناسی متعلق به هوسرل با عنوان های کلاسیک (جمادی، ۱۳۸۵: ۱۲۹)، توصیفی (Sharpe, 1986: 224)؛ پروری، ۱۳۹۵: ۵۱-۵۵؛ فتحی، ۱۳۸۴: ۱۶۰-۱۶۱)، تجربی، متعالی، و روان شناختی مطرح شده است. (اعرابی و بودلایی، ۱۳۹۰: ۳۴)

هم زمان با تکثر مفهومی پدیدارشناسی، قلمرو آن نیز گسترش یافت و متعلق هایی؛ چون دین، اجتماعی، روان شناسی ... و به آن افزوده شد. دلیل این امر دامنه وسیع «پدیدار» است، به عنوان چیزی که خود را آشکار می کند و می نمایاند (جمادی، ۱۳۸۵: ۸۳؛ بیات و دیگران، ۱۳۸۱: ۷۲)؛ به گونه ای که هرکس به مطالعه و نمود چیزی بپردازد، پدیدارشناسی کرده است. (دارتیک، ۱۳۷۳: ۳)

یک صد سال بعد از لامبرت پدیده شناسی دین توسط پیردانیل شانیتی دو لاسویه در کتاب راهنمای مطالعه دین (۱۹۸۱) وضع گردید. (ریبا، ۱۳۸۹: ۱۸) پدیده شناسی دین تلاش می کند امر مقدس را از آنچه تجربه شده است، به چنگ آورد. این رویکرد، امر مقدس را فراتر از نقد عقلانی قرار می دهد؛ زیرا به عنوان تجربه، «مستقل و مطلق» است. چالشی که پدیده شناسی دین با آن روبه روست، درک امر مقدس در درون تجربه دینی فرد معتقد و سپس صورت بندی توصیف های دقیق آن است. (Kristensen, 1960: 23)

پدیدارشناسی دین از داده های تاریخی استفاده می کند نه به صورت خام، بلکه آن ها را از بستر تاریخی شان جدا کرده و به طریقی ترکیب می کند که معنای این پدیدارها به معنای دقیق کلمه روشن و واضح شود (Bleeker, 1959: 98)

گرچه هوسرل خود، روش پدیدارشناسی را در حوزه دین، اجتماع و... به کار نبرده است، به لحاظ نظری ابزار فلسفی توانمندی را در اختیار معرفت‌شناسان دین‌پژوه و جامعه‌شناسان قرار داده است. (خاتمی، ۱۳۸۲: ۹۵) لیکن برای کاربست روش پدیدارشناسی در داستان همراهی خضر و موسی به شناخت ابزار فلسفی هوسرل نیاز است.

### ۱-۲-۱. پدیدارشناسی هوسرل

تلاش هوسرل در راستای تأسیس علم و روشی است، که در مقابل نگرش طبیعی قرار می‌گیرد. نگرش طبیعی‌ای که امکان شناخت جهان و ابژه‌های آن را مسلم می‌انگارد و جهان و ابژه‌های درون آن را به مثابه هستندگانی موجود و فی‌نفسه بدون هیچ رابطه‌ای با آگاهی در نظر می‌گیرد. هوسرل بر این باور است که می‌توان با تأمل معرفت‌شناختی، میان علوم طبیعی و فلسفه تمایز گذاشت و با علمی که متافیزیک نام دارد و بر پایه «نقد شناخت» طبیعی است به علمی از وجود به معنای مطلق دست یافت. (هوسرل، ۱۳۹۷: ۴۹) او با کاربست روش «نقد شناخت» که آن را «روش پدیدارشناختی» نیز قلمداد می‌کند، بر آن است که امکان شناخت و قابلیت دسترسی به ابژه‌ها را مورد سؤال قرار دهد. (همان، ۲۴)

نقطه آغاز فلسفه هوسرل چنان که در شعار فلسفی اش پیداست، «پیش به سوی اشیا» است. پیش به سوی اشیایی که وجودشان و اعتبارشان نباید مفروض نگاه داشته شود؛ بلکه باید به آن‌ها به عنوان پدیده‌ای نگریست که نمودار و آشکار می‌شوند. (همان، ۴۰) هوسرل برای دستیابی به این مهم، به قلمرو و زمینه‌ای نیازمند است که بدون هیچ پیش‌فرض و داوری‌ای، به جهان و ابژه‌های آن امکان شناخت دهد. این قلمرو همان میدانی است که حاصل و نتیجه کاهش پدیده شناختی (Reduction) است. (بنگرید به: هوسرل، ۱۳۹۷: ۲۹، ۳۴، ۷۸) تمهیدات او برای وصول به این قلمرو با اپوخه (Epoch)<sup>۱</sup>

۱. یعنی کنار گذاشتن تعالی‌های وضع‌شده توسط «رویکرد طبیعی». (هوسرل، ۱۳۹۷: ۵۵-۵۶)



نمودن نگرش طبیعی (Natural Attitude) آغاز می‌شود.

با به تعلیق درآوردن جهان طبیعی و ابژه‌های آن، به عنوان پدیده و امری که نمودار می‌شود، جهان طبیعی به جهان ذهن انسان که در آن می‌باید به تأمل دربارهٔ این ابژه‌ها بپردازد، فروکاست و تقلیل می‌یابد (همان، ۷۴) و ابژه‌های طبیعی به آیدوس و ماهیت و صورت ذهنی تقلیل می‌یابند. (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۸۲) هوسرل از این فرایند با عنوان تقلیل آیدتیک یاد می‌کند. در این فرایند نه تنها جهان و ابژه‌های آن تقلیل می‌یابد؛ بلکه من (Ego) انسانی و طبیعی نیز در بین‌الهالین قرار گرفته و از حالت طبیعی خود به آگوی محض و من استعلایی و پدیده شناختی یعنی به قلمرو تجربهٔ استعلایی پدیده شناختی از خودم کاهش می‌یابد. (هوسرل، ۱۳۹۷: ۷۵-۷۷)

هوسرل با فراهم نمودن قلمرو و کانتکتست پدیده‌شناسی، گام اول را برای وصول به نگاه متأملانه برمی‌دارد. سپس او باید سازوکاری ارائه دهد که در آن بتواند با نگاه متأملانه به ابژه‌ها و اعیان دست یابد.

هوسرل در این فرایند از مؤلفهٔ «حیث‌التفاتی» و دو فرازبان «نوئما» و «نوئسیس» بهره می‌جوید. وی اذعان می‌کند که ساختار ذهنی انسان به گونه‌ای است که در مقابل شیئی که برایش پدیدار می‌شود، مشارکت می‌ورزد (Husserl, 1964: XXV1) و روندهای شناختی ذهن به علت ماهیتشان، دارای قصدی (Intention) هستند؛ معطوف به چیزی هستند و به یک عین مرتبط‌اند. (هوسرل، ۱۳۹۷: ۱۹۰) به عبارت دیگر، ذهن همواره وقتی دربارهٔ مطلبی (شیء) فکر می‌کند و پیش به سوی چیزی دارد، به چیزی هم ملتفت هست. هوسرل این حالت التفات (و متعلق بودن آن) و پیش به سوی چیزی بودن را به عنوان «حیث‌التفاتی» ذکر می‌کند و در باور او، آگاهی عبارت است از نسبت میان ادراک و متعلق ادراک. هوسرل این دو جهت در تأمل کردن را جنبه‌های نوئماتیک (Noematic) و نوئتیک (Noetic) نسبت‌التفاتی می‌نامد که به یکدیگر وابسته بوده و همواره تضایفی پایدار بینشان برقرار است؛ به گونه‌ای که نمی‌توان هیچ لحظهٔ نوئتیکی را بدون لحظهٔ نوئماتیکی در نظر گرفت. (Husserl, 1982, PT:3, CH:6؛ اشمیت، ۱۳۷۵ ب: ۳۶)

از منظر هوسرل هنگامی که به ابژه‌ای التفات داریم، معنایی از آن در آگاهی روی می‌دهد (روی داده می‌شود) که به آن «Noema» و به کیفیت روی آوردی آن (دادگی‌اش) «Noesis» گفته می‌شود (راثی، ۱۳۹۰: ۸۳-۸۴؛ نجات غلامی، ۱۳۹۸: ۳۳) و براین عقیده است که در دادگی مشاهده می‌کنیم که عین در شناخت تقویم می‌شود (هوسرل، ۱۳۹۷: ۱۱۵-۱۱۶) و می‌نویسد: عین جزء حقیقتاً انضمامی پدیده نیست؛ در زمانمندی‌اش چیزی دارد که به هیچ وجه نمی‌تواند در پدیده یافت شود یا به پدیده تحویل یابد؛ با وجود این، درون پدیده متقوم می‌شود، در آنجا عرضه می‌شود و بدهاهاً به مثابه موجود در آنجا داده می‌شود (همان، ۱۰۴) و اذعان می‌کند که هر مرحله ادراک با قسمت ممتدی از عین زمانی، نسبت قصدی دارد که می‌توان از طریق آگاهی قصدیتی، گذشته و حال و آینده را ادراک نمود. (حسن‌پور، ۱۳۹۲: ۸۶-۸۷)

به عبارت دیگر، هوسرل همچنان که در اندیشه دستیابی متأملانه به ابژه‌ها و اعیان است و سازوکاری برای آن تعبیه می‌کند، به این امر می‌پردازد که چگونه پدیده‌ها در زمان عینی و زمان آگاهی ذهنی متقوم می‌شوند؛ به تعبیری چگونه ابژه‌ها در افقی از آگاهی زمانمند می‌شوند.

صورت‌بندی تحلیل زمانمندی سازه آگاهی هوسرل، متناسب با روی آوردها و التفات‌هایی است که در بستری از زمان در آگاهی شکل می‌گیرند؛ بدین سان که هوسرل زمان حال و اکنون را به عنوان هسته اصلی و مرکز محوری زمان آگاهی با عنوان «Primordial Imperssion» (انطباع اولیه یا تأثیر اولیه) معرفی می‌کند. «اکنون» نقطه جهت‌گیری و نقطه مرجع تجربه‌های زمانی است و در نسبت با اکنون است که رویدادها به عنوان گذشته و آینده در افق زمانمند آگاهی پس‌یازی (Retention) و پیش‌یازی (Protention) نمودار می‌شوند؛ به این ترتیب که هوسرل از آن نحوه دادگی‌ها و التفات‌هایی که در زمان حال در انتظار روی آوردی و آشکارگی‌شان در آینده است، با عنوان «پیش‌یازی» و از دادگی‌ها و التفات‌هایی که اکنون از سر گذشته و به گذشته پیوسته است و می‌توان در این گذشته، حال حاضر سپری شده را یافت، با عنوان

«پس یازی یا نگهداشت» یاد می‌کند و قائل به این امر است که می‌توان در هر نگهداشتی، نگهداشتی آنی داشت؛ زیرا داده‌های زمان حال به صورت متوالی به گذشته می‌پیوندند و از کنار هم قرار گرفتن مجموعه‌ای از این نگهداشت‌ها، زنجیره‌ای پدید می‌آید که به مثابه یک انباشتگی از داده‌ها و روی آوردگی‌های گذشته است. زنجیره‌ای که با حال حاضر پیوند دارد و در افق آگاهی تقویم شده است؛ به گونه‌ای که می‌توان با یادآوری آنچه در گذشته روی داده، آن را در برابر خود دوباره حاضر ساخت و کشف کرد. (رائی، ۱۳۹۰: ۷۹-۸۰؛ نجات غلامی، ۱۳۹۸: ۳۹۳-۳۹۴؛ حسن پور، ۱۳۹۲: ۱۰۳، ۱۳۳).

## ۲. سطوح معنایی داستان همراهی خضرو موسی

از جمله مبانی فهم قرآن آن است، که قرآن دارای مراتب گوناگون معنایی است و نمی‌توان آیات قرآن را تنها در یک سطح و مرتبه خاص محدود کرد و در یک معنای معین نگریست. (سعیدی روشن و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۷/۱، ۲۹) عمق معانی آیات به گونه‌ای است که هر آیه چندین وجه معنایی دارد؛ معنا همچون ظاهر سطحی، باطن عمیقی را در خود دارد. (معرفت، ۱۳۷۹: ۲/۳۶۷؛ سیوطی، ۱۳۶۳: ۴/۳۶، ۱۹۲-۱۹۴) متن قسمتی از سخنان خود را آشکار و قسمتی را ناگفته و پنهان می‌گذارد. فهم و فعلیت بخشیدن به آن، رعایت ضوابط و روشی صحیح را می‌طلبد که سبب به خوانش درآمدن معنای پنهان در معنای آشکار می‌شود (نیچه و دیگران، ۱۳۷۷: ۱۲۴)؛ هر چند هرگز نمی‌توان به فهم کاملی از معنای نهایی نهفته در متن دست یافت، می‌توان بدان نزدیک شد. (Grondin, 1994: 56-59).

سطوح معنایی‌ای که متن مقدس در داستان همراهی خضرو موسی به بیان آن می‌پردازد، در وهله نخست، معنای آشکار و ظاهری متن است.

### ۱-۲. بیان معنای آشکار متن

از جمله واقعیات و حقایق قرآنی‌ای که متن قرآنی بدان اشاره دارد، نحوه دیدار و همراهی خضرو موسی در آیات ۶۵-۸۲ سوره کهف است.

در این همراهی واقعیاتی توسط خضر رقم می‌خورد و از این رهگذر، پدیدارهایی برای موسی آشکار شده، در پایان این همراهی، خضر از حقیقت این واقعیات پرده برمی‌دارد و به تأویل افعال خویش می‌پردازد. (کَهف / ۸۰-۸۲)

آنچه در این همراهی خود را می‌نماید و آشکارا بر شخص موسی پدیدار می‌شود، کنش و رفتارهایی است که از خضر سَر می‌زند و موسی در مواجهه با آن کنش‌ها و نحوه آشکارگی‌شان (بودگی‌شان) واکنش نشان می‌دهد. (کَهف / ۷۱، ۷۴، ۷۶) واکنشی که محصول برخورد ذهنیت موسی است با آنچه به عینیت در کنش‌های خضر می‌بیند و معنایی است که از این عینیت‌ها و واقعیات‌ها در ذهن او شکل می‌گیرد و او آن را بعد از هر برخورد خضر بازگو می‌کند.

خضر کشتی را سوراخ می‌کند (کَهف / ۷۱)، جوانی را می‌کشد (کَهف / ۷۴) و دیواری را بدون دستمزد تعمیر می‌کند. (کَهف / ۷۶) معنایی که در مقابل این کنش‌ها در ذهنیت موسی نقش می‌بندد، این است که خضر با شکستن کشتی اهل آن را غرق می‌کند و شخصی را بی‌گناه کشته است و روا است که برای تعمیر دیوار اجرتی بگیرد؛ چراکه به استناد سیاق آیات، آن دو گرسنه‌اند و موسی با خود فکر می‌کند که خضر با تعمیر دیوار دستمزد می‌گیرد تا بتوانند سد جوع کنند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳ / ۳۸)

و زمانی که مفارقت بین آن دو اتفاق می‌افتد، خضر از حقیقت واقعیات روی داده، پرده برمی‌دارد و تأویل کنش‌ها را مطرح می‌سازد (کَهف / ۷۸) و موسی را آگاه می‌سازد که علت کنش‌های او این بوده است که پادشاه غاصب کشتی‌های بی‌نقص را می‌ستانده و صاحب آن کشتی، فرد فقیری بوده و خضر با این کار خواسته است که کشتی به دست پادشاه غاصب نیفتد و مرد فقیر بتواند باز هم از طریق کشتی، روزی خانواده خویش را تأمین کند. (کَهف / ۸۰) (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳ / ۴۸۲) حقیقت کشتن پسر نیز این است که فرزند نام‌برده می‌خواسته است که پدر و مادر را با طغیان و کفر خود ارهاق کند؛ یعنی طاغی و کافر کند، نه اینکه به آن‌ها تکلیف کند که طاغی و کافر شوند. آیه ۸۱ سوره کَهف اشاره به این دارد که ایمان پدر و مادر فرزند، آن قدر نزد خداوند ارزش داشته است،

که اقتضای داشتنِ فرزندی مؤمن و صالح را داشته‌اند که در حق آن دو صلۀ رحم کند و آنچه در فرزند، اقتضا داشته خلاف این بوده؛ بنابراین خدا امر فرموده که او را بکشد تا فرزند دیگر، بهتر از او و صالح‌تر از او به آن دو بدهد (همان، ۴۸۳) و حقیقتِ تعمیرِ دیوار، وجود گنجی متعلق به دو یتیم در زیر دیوار بوده است؛ به این معنا که چنانچه دیوار بریزد، گنج آشکار شده و از دست می‌رود و اینکه پدر آن دو یتیم، مردی صالح بوده است؛ بنابراین رحمت خدای تعالی سبب اراده او است به اینکه یتیم‌ها به گنج خود برسند و چون محفوظ ماندن گنج، بسته به اقامۀ دیوار روی آن بوده است، لاجرم خضر آن را به پا داشته است. (همان؛ کهف / ۸۲)

این وقایع و حقایق، معنای آشکاری است که متن قرآنی رو به خواننده خود می‌گشاید و قصد متن از معنای آشکار در این همراهی به این امر دلالت دارد که ورای هر واقعیتی، حقیقتی نهفته است؛ به عبارت دیگر افعال سه گانه خضرو ابژه‌های رقم خورده علاوه بر ظاهرشان معنای باطنی دارند؛ اما معنای پنهان و نهفته در سطح زیرین این داستان با بررسی و دریافت معنا از پدیدارهای همراهی خضرو موسی از طریق تحلیل پدیدارشناسانه و رویکرد هرمنوتیکی میسر است. به عبارت دیگر، رابطه معناداری بین ساحت اکنون - ابژه‌ای که در زمان همراهی خضرو موسی رقم می‌خورد - و ساحت گذشته، افق زمانمند آگاهی موسی، برقرار است که سبب به فهم درآمدن معنای پنهان متن، در معنای آشکار آن می‌شود، در ادامه معنای پنهان متن بیان می‌شود.

## ۲-۲. بیان معنای پنهان متن

تاویل متن، آشکار شدن معنای پنهان آن است (احمدی، ۱۳۷۰: ۲ / ۵۵۳) و این معنا در صورتی پذیرفتنی است که با دیگر بخش‌های متن همخوانی داشته باشد. (نیچه و دیگران، ۱۳۷۷: ۳۱۷) متنی که بخشی از آن، بخش دیگر را همچون پایه و آغازگاهی می‌یابد و در پیوند با آن شناخته می‌شود. (احمدی، ۱۳۷۰: ۱ / ۳۲۸-۳۲۷) معنای پنهان متن در سوره کهف (همراهی خضرو موسی) با خوانش و فراخواندنِ دیگر بخشِ متن قرآنی

(سوره قصص) با روش پدیدارشناسانه، بازخوانی و پدیدار می‌شود و در این سازوکار است که انسجام درونی متن قرآن، هرمنوتیک قصد متن را بر مخاطب آشکار می‌کند.

## ۲-۱. سازوکار تحلیل پدیدارشناسی همراهی خضر و موسی و تبیین قصد متن

نحوه آشکارگی و مرکز ثقل پدیدار متن قرآنی، ابژه‌های رقم خورده در همراهی خضر و موسی است. ابژه‌هایی که در این متابعت و همراهی بر موسی پدیدار می‌شود، اعمال سه گانه خضر است. (کَهف / ۷۱، ۷۴، ۷۶) بستر و قلمرو پدیدارشناسی همراهی خضر و موسی، در گام اول با کاهش پدیده شناختی<sup>۱</sup> همراه است؛ به عبارت دیگر با به تعلیق درآوردن جهان طبیعی و ابژه‌های آن، امکان شناخت و قابلیت دسترسی به ابژه‌ها در بستر آگاهی موسی مورد بررسی قرار می‌گیرد. (بنگرید به: هوسرل، ۱۳۹۷: ۷۴، ۷۸) آگاهی همواره از چیزی است و پیش به سوی چیزی دارد؛ نسبت میان ادراک و متعلق ادراک جنبه‌های نئوماتیک (Noematic) و نئوتیک (Noetic) نسبت‌های التفاتی ذهن است. (بنگرید به: هوسرل، ۱۳۹۷: ۱۱۵-۱۱۶؛ اشمیت، ۱۳۷۵: ۳۶: ۳، ۱۳۹۷: ۳۶: ۳، ۱۳۹۷: ۳۶: ۳).

التفات ذهنی موسی در برخورد با این ابژه‌ها؛ یعنی سوراخ کردن کشتی، کشتن پسر و تعمیر دیوار بدون مزد و اجرت، نخست معنایی را به ذهن او متبادر می‌سازد: خضر قصد شکستن کشتی و غرق کردن مسافران آن را دارد، نفس محترمی را که کسی را نکشته، بی‌گناه کشته است و روا است که برای تعمیر دیوار، مزد و اجرتی بگیرد. این معناها نئوماتیک (Noema) است که در ذهن موسی در برخورد با کنش‌های خضر شکل می‌گیرد؛ اما آنچه نئوسیس (Noesis) کیفیت روی آوردی و دادگی متعلق‌های آگاهی ذهن موسی آن را به نگهداشت‌ها و پس‌یازی‌های (Retention) متقوم شده آگاهی اش ارجاع می‌دهد این است که زمانی خود او در نوزادی در قایق کوچکی به دریای نیل سپرده شده (قصص / ۷)، در جوانی فردی قبطی را کشته (قصص / ۱۵) و در برهه‌ای از زمان بدون

1. Reduction.

دستمزد و اجرت به سقاییت گوسفندان دختران شعیب پرداخته است. (قصص / ۲۳)

ابژه‌هایی که در زمان حال و اکنون توسط خضر رقم خورده است، نقطه جهت گیری و نقطه مرجع تجربه‌های زمانی است و در نسبت با اکنون است که داده‌ها و روی آوردگی‌های گذشته موسی که با حال حاضرش پیوند دارد و در افق زمانمند آگاهی‌اش متقوم شده است و موسی می‌تواند با یادآوری آنچه در گذشته روی داده است آن را در برابر خود حاضر سازد و کشف کند. به بیان دیگر، موسی در مواجهه با اعمال سه‌گانه خضر که در زمان حال و اکنون همراهی‌شان رقم می‌خورد، می‌تواند کنش‌های گذشته زندگی خود را متناظر با اعمال خضر، در نگهداشت‌ها و پس‌یازی‌های افق زمانمند آگاهی‌اش باز یابد و به یاد آورد و دریابد که در ظاهر آن کنش‌ها نیز باطنی وجود داشته است.

آنچه در افق زمانمند آگاهی موسی در پس‌یازی‌ها و نگه‌داشت‌های او متقوم شده، این است:

او در نوزادی در قایق و در دریا گذاشته شده است. اگرچه در ظاهر گذاشتن نوزاد در قایق و به دریا نهادن او صورت هلاکت دارد، در باطن رهایی او از کشته شدن بوده و او نجات یافته است (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۳۷) و اکنون در همراهی خضر، سوراخ کردن کشتی توسط خضر در ظاهر هلاکت؛ اما در باطن نجات از دست غاصب است. (همان، ۳۸۱)

و اما هنگامی که خضر جوانی را کشت، متناظر با آن در نگهداشت‌های آگاهی موسی این امر متقوم بوده است:

در جوانی برای دفاع از مردی اسرائیلی و پایان دادن به دعوا به دفع مردی قبطی پرداخته است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳ / ۲۴-۲۳) موسی یک مشت به مرد قبطی زد و او هم مُرد. (همان، ۲۳-۲۴ / ۱۶) او قصد کشتن نداشت؛ اما به هر رو کسی کشته شده بود و برای او چون روز روشن بود که فرعونیان خون‌خواهی خواهند کرد. راهی نیز برای گریز از قصاص نمی‌دید و فرعونیان فهمیده بودند که کار اوست. کاری که بی‌گمان زنگ خطری برای فرعونیان بود و نشانی از شورش و سرکشی اسرائیلیان در خود داشت؛ از این رو چیزی نبود که فرعونیان آن را دست کم بگیرند و به سادگی از آن بگذرند؛ چراکه اگر تنها یک

آدم‌کشی ساده می‌بود، فرعون و درباریان و بزرگان را اندیشناک نمی‌ساخت تا گرد هم نشینند و برای چاره‌کار رازینی کنند و برکشتن موسی هم‌رأی شوند. (محمد بیومی، ۱۳۸۳: ۲/ ۱۶۷) موسی متوجه شد مشتی که به مرد قبطی زده، او را در معرض هلاکت قرار داده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/ ۲۳-۲۴)؛ پس از شهر بیرون رفت و درحالی که ترسان و نگران پشت سربود، گفت پروردگارا مرا از شرم مردم ستمکار نجات بده. (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۳۸۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/ ۲۸) موسی در ظاهر به علت ترس گریخت؛ اما در معنا و باطن برای نجات از فرعون و عمل او بود، که آن را دوست نمی‌داشت، گریخت. (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۳۸۵)

از این رو خضر کشتن پسر را به موسی نشان داد و موسی کشتن پسر را بر او انکار کرد و کشتن مرد قبطی را متذکر نگشت. خضر به او گفت: «مَا فَعَلْتَهُ عَنْ أَمْرِي» (کهف / ۸۲)؛ «من آن کار را از جانب خود نکردم» و این گونه او را بر مرتبه خویش آگاه ساخت. (همان)

پس موسی به شهر مدین آمد و آن دو دختر را یافت و برایشان بدون هیچ مزدی آب کشید و سپس به سایه الهی روی آورد و گفت: «رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ»؛ «پروردگارا من به آنچه از خیر به سویم نازل کرده‌ای محتاجم» (قصص / ۲۴)؛ پس عین عملش را که آب کشیدن بود، عین خیری که خداوند بر او نازل کرد، قرار داد و خویشتن را به فقیرالی الله در خیری که نزد اوست، توصیف کرد؛ بنابراین وقتی خضر برپا داشتن دیوار را بدون هیچ مزدی ارائه داد و موسی او را برای آن کار نکوهش کرد، خضر به او آب کشیدنش را بدون هیچ مزدی یادآوری کرد. (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۳۸۷؛ نووی جاوی، ۱۴۱۷: ۱/ ۶۵۷) گرچه موسی در ظاهر، گرسنه بود و بدون دستمزد سقایتی را انجام داد، در باطن و در عوض آن شعیب او را دعوت کرد که مزد آب کشیدنش را بدهد و علاوه بر این خداوند رزق ده سال او را تأمین کرد و همسری به او داد که مایه سکونت و آرامش خاطرش باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/ ۳۵)

با کنار هم قرار دادن افق معنایی متن، در زمان اکنون همراهی در سوره کهف و زمان گذشته موسی در سوره قصص، بخشی از متن، بخش دیگر آن را تأیید کرده و این انسجام



و پیوستگی درونی متن قرآنی، «قصد متن» را این گونه بازگویی کند که ابژه‌های رقم خورده در هر دو بخش متن قرآنی (سوره کُهِف و قصص) علاوه بر ظاهر از باطنی عمیق برخوردار بوده‌اند و این مفهوم در هر دو سطح معنای آشکار و پنهان متن قرآنی مطرح است و این، نشان از هم‌بستگی و انسجام درونی سطوح معنایی آن دارد و بیانگر این است که قصد متن در لایه‌های آشکار و پنهان متن در یک راستا است.

گذشته		حال		
باطن	ظاهر	ابژه	ظاهر	باطن
رهایی او از کشته شدن توسط فرعون و نجات او	هلاکت نوزاد به دریا نهاده شده	گذاشتن موسی در قایقی در دریا	سوراخ کردن کشتی	کشستی از مستمندانی بود که در دریا کار می‌کردند و نجات آن از دست پادشاهی که در راهشان بود؛ زیرا پادشاه همه کشتی‌های سالم را به غصب می‌گرفت.
نجات از فرعون، و عمل او را دوست نداشت و گریخت.	موسی ترسید و فرار کرد	کشتن مرد قبطی	کشتن جوان	چنانچه پسر بخواهد پدر و مادر مؤمن را به طغیان و انکار بی‌گناه کشته دچار کند، پروردگار در

					عوض فرزندی پاکیزه‌ترو مهربان‌تر از او به آنان عوض می‌دهد.
دیوار از دو پسر یتیم و گنجی از مال ایشان زیر آن بود و پدرشان مردی شایسته بود. پروردگار خواست که به رشد خویش رسند و گنج خویش بیرون آرند.	دیوار از دو پسر یتیم و گنجی از مال ایشان زیر آن بود و پدرشان مردی شایسته بود. پروردگار سَدَّ جُوعِ خَواست که به رشد خویش رسند و گنج خویش بیرون آرند.	تعمیر دیوار	ساقایت گوسفندان	موسی گرسنه و خسته بدون دستمزد آب کشیدنش را به او بدهد و علاوه بر این خداوند رزق ده سال او را تأمین کرد و همسری به او داد که مایه سکونت و آرامش خاطرش باشد.	ساقایت گوسفندان
نوئم‌ا و معنایی که در ابتدا در ذهن موسی نقش می‌بسته.	نوئم‌ا و معنایی که در ابتدا در ذهن موسی نقش می‌بسته.	ابژه‌های زمان حال در سازه آگاهی انطباق اولیه	نوئس‌یس و متعلق‌های آگاهی که متناظر با ابژه‌های همراهی در افق زمانمند آگاهی موسی متقوم شده بوده. پس‌یازی و نگهداشت‌ها	نوئس‌یس و متعلق‌های آگاهی او	نوئم‌ا و معنایی که در ابتدا در ذهن موسی نقش می‌بسته.

نکات منتج شده از سازوکار پدیدارشناسی و قصد متن مورد مطالعه، از این قرار است:

۱. سطوح معنایی آشکار و پنهان متن قرآنی، هر دو، بر این امر دلالت دارد که هر کنش علاوه بر ظاهر، باطنی عمیق دارد که از حقیقت آن واقعیات پرده برمی دارد و نمی توان نسبت به آن کنش ها دیدی سطحی و نگاه ساده انگارانه ای داشت؛ بلکه باید با دید حقیقت جوینانه به آن ها نگریست؛

۲. معنای پنهان متن که در ذیل این داستان ذکر شده، به این امر اشاره دارد که وقایع روی داده به وسیله خضر، یگانه مسیر برای بازیابی نگهداشت ها و پس یازی های موسی است. این وقایع به عنوان رابط و پلی است که زمان حال همراهی را به گذشته موسی پیوند می دهد و از طریق این واقعیات، می توان رسوبات و ته نشین های ذهنی موسی را که در آگاهی او متقوم شده اند، آشکار کرد؛

۳. واقعیاتی که در اعمال خضر اتفاق افتاد و کنش های خضر در زمان حال، همه واقعیتهایی بودند که از حقیقتی پرده برمی داشتند؛ چنان که در گذشته، کنش های موسی واقعیت داشتند؛ هر چند که خود او در آن زمان آگاهی نداشت که این واقعیتهای از حقایقی پرده برمی دارند و رفتار و کنش های خضر در رفت و برگشت های ذهنی موسی و بازتاب او به گذشته اش و داده هایی که در زمان آگاهی او بایگانی شده بودند، این امر را روشن می ساخت. به عبارت دیگر موسی با مراجعه به افق زمانمند آگاهی اش و آنچه او در گذشته تجربه کرده بود، شواهد عینی را مورد بررسی قرار دهد. اینکه در ظاهر گذشته او باطنی وجود داشته که از حقیقتی پرده برمی داشته بدون اینکه خود موسی به این امر آگاه باشد. تمام این ظواهر تجربی زیسته موسی زمینه رهایی و رشد و بالندگی موسی را فراهم نموده تا بتواند از متن جامعه خود چه در زمانی که نوزاد بود و پسران را می کشتند، چه در زمانی که به علت کشته شدن مرد قبلی ترک شهر و دیار خود کند، در امان ماند و تمام این مصائب و سختی ها را به دوش بکشد تا زمینه رسالت او فراهم گردد؛

۴. اکنون که فرصت همراهی با خضر که یکی از بندگان شایسته خداوند است، برای موسی فراهم شده، به خواست الهی موسی در مسیری قرار می گیرد که به نوعی بتواند،

گذشته محفوظ در ذهن و آگاهی خویش را مرور کند و با مراجعه و بازتاب‌های او از زمان حال و عینی که اتفاق می‌افتد، به حقایق و روشننگری‌های زمان خود دست یابد و این فرصت مناسبی است که در این رفت و برگشت‌ها با خویشتن خویش، به مسائل و رخدادهای زندگی و تجربه زیسته پردازد که چگونه خدای سبحان وی را به مسیری هدایت نمود و پیامبری نائل شد.

### نتیجه

فهم پدیدارهای داستان همراهی خضر و موسی سبب به خوانش درآمدن معنای پنهان در معنای آشکار آن می‌شود. معنای پنهان متن، معنایی است که در جریان فهم پدیدارها و ویژه‌های داستان همراهی و ارتباطشان به گذشته زمانمند آگاهی موسی برساخته می‌شود. فحوا و محتوای معنای پنهان متن نیز با معنای آشکار آن، وفاق و سازگاری داشته؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت: سطوح معنایی قرآن از انسجام درونی در معنای آشکار و پنهان برخوردارند. پارادایمی که متن قرآنی در این سطوح معنایی ارائه می‌دهد، به این امر دلالت دارد که در ظاهر هر ابژه‌ای معنایی نهفته است یا در وای هر واقعیتی، حقیقتی پنهان است؛ به عبارت دیگر هر ابژه‌ای علاوه بر ظاهر باطنی دارد.

### منابع:

۱. قرآن کریم.
۲. آزاد، علی‌رضا و جهانگیر مسعودی، «بررسی تطبیقی مبانی مشترک تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک»، *اندیشه نوین دینی*، سال ۶، شماره ۲۳، زمستان ۱۳۸۹ش، ص ۹-۳۸.
۳. آلن، داگلاس، «پدیدارشناسی دین»، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، *فرهنگ (ویژه فلسفه)*، شماره ۱۱، پاییز ۱۳۷۱ش، ص ۳۳-۶۷.
۴. ابن تیمیه الحرانی، احمد، *مجموعه فتاوی*، تحقیق مروان کجک، دار الکلمه الطیبه، مصر، ۱۴۱۶ق.
۵. ابن عربی، محی‌الدین، *فصوص الحکم*، تصحیح و ترجمه محمد خواجوی، مولی تهران، ۱۳۸۶ش.

۶. ابوزید، نصر حامد. *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، طرح نو، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۷. احمدی، بابک. *ساختار و تأویل متن*، مرکز، تهران، ۱۳۷۰ ش.
۸. اشمیت، ریچارد، «تأویل پدیدارشناختی؛ تأویل استعلایی - پدیدارشناختی هوسرل»، ترجمه ضیاء موحد، *فصلنامه فرهنگ*، شماره مسلسل ۱۸، تابستان ۱۳۷۵ ش (ب)، ص ۲۷-۳۷.
۹. اشمیت، ریچارد، «سرآغاز پدیدارشناسی»، ترجمه شهرام پازوکی، *فصلنامه فرهنگ فلسفه*، شماره مسلسل ۱۸، تابستان ۱۳۷۵ ش (الف)، ص ۹-۲۶.
۱۰. اعرابی، سیدمحمد و حسن بودلایی، «استراتژی تحقیق پدیدارشناسی»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، سال ۱۷، شماره ۶۸، پاییز ۱۳۹۰ ش، ص ۳۱-۵۸.
۱۱. اکو، امبرتو، *تفسیر و بیش‌تفسیر جهان: تاریخ، متن، ترجمه آرش جمشیدپور*، شب خیز، بی جا، بی تا.
۱۲. اکو، امبرتو، *گل سرخ یا هرنام دیگر*، ترجمه مجتبی ویسی، اختران، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۱۳. امامی سیگارودی، عبدالحسین و دیگران، «روش‌شناسی تحقیق کیفی: پدیدارشناسی»، *پرستاری و مامایی جامع‌نگر*، سال ۲۲، شماره ۶۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ ش، ص ۵۶-۶۳.
۱۴. ایازی، سید محمد علی، «تفسیر و هرمنوتیک؛ پژوهشی مقایسه‌ای میان تفسیر قرآن و دانش تفسیر کتاب مقدس»، *صحیفه مبین*، شماره ۹ و ۱۰، ۱۳۷۶ ش، ص ۲۸-۳۹.
۱۵. بلخاری، حسن، «قرآن، تأویل و هرمنوتیک» بخش اول، *کیهان هوایی*، ۸ بهمن ۱۳۷۶ ش، ص ۹-۲۱.
۱۶. بیات، عبدالرسول و دیگران، *فرهنگ واژه‌ها*، موسسه اندیشه و فرهنگ دینی، قم، ۱۳۸۱ ش.
۱۷. پروری، پیمان، «گذر از فلسفه به روش‌شناسی؛ خوانشی نواز روش پدیدارشناسی»، *عیار پژوهش در علوم انسانی*، سال ۷، شماره اول پیاپی ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ش، ص ۴۹-۶۶.
۱۸. توسلی، غلام عباس، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، سمت، تهران، ۱۳۶۹ ش.
۱۹. جمادی، سیاوش، *زمینه و زمانه پدیدارشناسی، جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر*، ققنوس، تهران، ۱۳۸۵ ش.
۲۰. حسن پور، علیرضا، *آگاهی از زمان در پدیدارشناسی هوسرل*، علم، تهران، ۱۳۹۲ ش.
۲۱. حسینی شاهرودی، سید مرتضی و علی زنگویی، «مقایسه مهم‌ترین دستاوردهای هرمنوتیک با سنت تفسیری»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال ۹، شماره اول پیاپی ۱۷، بهار و تابستان ۱۳۹۱ ش، ص ۷۹-۱۰۸.
۲۲. خاتمی، محمود، «پدیدارشناسی دین: زمینه‌ها»، *قبسات*، شماره ۲۷، بهار ۱۳۸۲ ش،

- ص ۹۳-۱۰۴.
۲۳. دارتیک، آندره، *پدیدارشناسی چپست*، ترجمه محمود نوالی، سمت، تهران، ۱۳۷۳ش.
۲۴. دیلتای، ویلهلم، *دانش هرمنوتیک و مطالعه تاریخ*، ترجمه منوچهر صناعی دره بیدی، ققنوس، تهران، ۱۳۹۱ش.
۲۵. راثی، فاطمه، «زمان اندیشی درونی از دیدگاه هوسرل»، *جستارهای فلسفی*، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ش، ص ۶۳-۹۰.
۲۶. رشیدیان، عبدالکریم، *هوسرل در متن آثارش*، نی، تهران، ۱۳۸۴ش.
۲۷. ریبا، توماس، «پدیده شناسی دین (۱): خاستگاه، ماهیت و آینده پدیده شناسی دین»، ترجمه ابوالفضل مسلمی، *نشریه کتاب ماه دین*، شماره ۱۵۸، آذر ۱۳۸۹ش، ص ۱۰-۲۸.
۲۸. سعیدی روشن، محمدباقر و دیگران، *آسیب شناسی جریان های تفیسری*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم، ۱۳۸۹ش.
۲۹. سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، شریف الرضی، قم، ۱۳۶۳ش.
۳۰. سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن، *المیزان فی التفسیر القرآن*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۳۷۴ش.
۳۱. طباطبایی، سید محمدحسین، *قرآن در اسلام*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۵۳ش.
۳۲. فتحی، بشارت، «پدیدارشناسی به منزله روش پژوهش کیفی»، *اطلاع شناسی*، شماره ۷ و ۸، بهار و تابستان ۱۳۸۴ش، ص ۱۵۷-۱۶۸.
۳۳. فرامرزی قراملکی، احد، *روش شناسی مطالعات دینی*، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ۱۳۸۵ش.
۳۴. محمد بیومی، مهران، *بررسی تاریخی قصص قرآن*، ترجمه سید محمد راستگو، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳ش.
۳۵. مشکانی، عبدالحسین و دیگران، «تحلیل قرآنی نظریه پدیدارشناسی شوتس»، *معرفت فرهنگی و اجتماعی*، سال اول، شماره ۳، تابستان ۱۳۸۹ش، ص ۱۵۳-۱۷۶.
۳۶. معرفت، محمدهادی، *ترجمه التمهید فی علوم القرآن*، ترجمه ابو محمد وکیلی، سازمان تبلیغات اسلامی، بی جا، ۱۳۷۴ش.
۳۷. معرفت، محمدهادی، *تفسیر و مفسران*، ترجمه خیاط و نصیری، موسسه فرهنگی التمهید، قم، ۱۳۷۹ش.
۳۸. معرفت، محمدهادی، *علوم قرآنی*، موسسه فرهنگی التمهید، قم، ۱۳۸۱ش.
۳۹. نجات غلامی، علی، *آشنایی با پدیدارشناسی*، موسسه فرهنگی - هنری پگاه روزگار نو، تهران، ۱۳۹۸ش.

۴۰. نووی جاوی، محمد بن عمر، *مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید*، تحقیق محمد امین صفاوی، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۷ق.
۴۱. نیچه، فردریش و دیگران، *هرمنوتیک مدرن: گزینۀ جستارها*، ترجمۀ بابک احمدی و دیگران، مرکز، تهران، ۱۳۷۷ش.
۴۲. هاشم‌زاده، محمدعلی، «کتابشناسی تفاسیر قرن چهارده»، *پژوهش‌های قرآنی*، سال دوم، شماره ۷ و ۸، پاییز و زمستان ۱۳۷۵ش، ص ۳۲۴-۳۹۷.
۴۳. هوسرل، ادمنود، *ایده پدیدۀ شناسی*، ترجمۀ عبدالکریم رشیدیان، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۹۷ش.

1. Bleeker, C. Jouco, *The Phenomenological Method*, Numen6 (Fasc. 2), 1959, p96-777.
2. Eco, Umberto, "Interpretation and History" in *Interpretation and overinterpretation*, ED. Stefan Collini, Cambridge, England: Cambridge University Press, 1992 (a), P 23-44.
3. Eco, Umberto, "Over- interpreting Text", Cited in *Interpretation and Over- Interpretation*, ED, Stefan Collini, Cambridge: Cambridge University Press, 1992(b), P 45-66.
4. Gadamer, Georgia Warnke, *Truth and Method*, Continuum, New YORK, 1994.
5. Grondin, Jean, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale University Press, 1994.
6. Husserl, Edmund, *The paris lectures*, trans, Peter koestenbaum, With an Intro-Ductory Essay the Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1964, PXxvii
7. Husserl, Edmund, *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*, trans, F. Keresten, The Hague: Nijhoff, 1982.
8. Kristensen, William Brede, **The meaning of Religion**, TR. John B. Carman. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.
9. Sharpe, Eric. J, **Comparative Religion**, A History, Illioisc, Opc Court, 1986.