

دوفصلنامه علمی-پژوهشی  
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(ع)  
سال هفتم، شماره ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۹۵

## بررسی تأویل و سطوح مختلف آن در حدیقه سنایی<sup>۱</sup>

پویان لاری زاده<sup>۲</sup>  
سیدعلی اصغر میرباقری فرد<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۸/۱۰

تاریخ تصویب: ۹۵/۱۰/۲۷

### چکیده

بحث تأویل در اسلام، نخستین بار درباره آیات قرآن کریم به کار رفته است. زبان متون عرفانی متأثر از زبان قرآن است. علاوه بر آن امروزه بحث تأویل و تفسیر متن برای بیشتر متون، به جز متون مقدس کاربرد دارد. مسئله اصلی این پژوهش، تحلیل تأویل در حدیقه، انواع تأویل در آن و ارائه تقسیم‌بندی مناسب با توجه به شواهد مستخرج از حدیقه است؛ بنابراین، بررسی تأویل‌های حدیقه از منظر علم معانی و با توجه به مقتضای حال، همچنین بررسی سطوح مختلف تأویل و استخراج موضوعات درخور تأویل در حدیقه، از اهداف و نوآوری‌های این مطالعه است. روش تحقیق در این گفتار، اسنادی کتابخانه‌ای و از نوع توصیفی-تحلیلی است. بدین منظور، اشعار حدیقه، مطالعه و ابیات متضمن تأویل استخراج

<sup>۱</sup>. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.12365.1223

<sup>۲</sup>. دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. [p.larizadeh@ltr.ui.ac.ir](mailto:p.larizadeh@ltr.ui.ac.ir)

<sup>۳</sup>. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول). [bagheri@ltr.ui.ac.ir](mailto:bagheri@ltr.ui.ac.ir)

شد. سپس با بررسی آیات، تقسیم‌هایی برای دسته‌بندی تأویل و تحلیل بهتر آن ارائه شد. در تقسیم‌بندی تأویل‌های حدیقه از منظر اقتضای حال مخاطب، گوینده و متن، به سه نوع تأویل مخاطب‌محور، گوینده‌محور و متن‌محور اشاره می‌شود. سطح باطنی تأویل‌های حدیقه گاه چندلایه و تودرتوست؛ این چندلایگی به سبب عوامل مختلفی مثل گستردگی و وسعت معنایی سطح ظاهر، تجارب و آگاهی نویسنده نسبت به لایه سطحی، همچنین تجارب و هوشیاری خواننده از لایه ظاهری است. با توجه به این مطالب، برای تأویل‌های حدیقه می‌توان سطوح مختلفی را در نظر گرفت. تقسیم تأویل به دو نوع مستقیم و غیرمستقیم از دیگر دسته‌بندی‌های تأویل در حدیقه است. سنایی بیشتر در قالب تأویل مستقیم، معنای باطنی (تأویلی) بسیاری از تمثیل‌های حدیقه را بیان کرده است، اما گاه وسعت معنایی تمثیل به گونه‌ای است که خواننده نیز می‌تواند با توجه به اقتضای متن و حال خود سطوح دیگری از تأویل را ارائه کند. تأویل آیات الهی، تأویل داستان‌های پیامبران، احادیث و سخنان بزرگان، مفاهیم و اصطلاحات عرفانی، نکات اخلاقی، برجسته‌ترین موضوعات تأویلی در حدیقه است.

### واژه‌های کلیدی: حدیقه، انواع تأویل، بلاغت، اقتضای حال.

#### مقدمه

تأویل در اسلام، نخستین بار برای درک و تبیین معانی ضمنی قرآن استفاده شد. در حوزه تمدن و فرهنگ اسلامی، اصولیین، متکلمان، مفسران و عرفا چهار گروهی هستند که هر یک با دیدگاهی متفاوت به ارائه افکار خود در قالب تأویل پرداختند. تأویل‌های عارفان، بدیع و متفاوت با دیگران، و کشف و درک آن دشوار است. در دریافت تأویل‌ها و معانی باطنی متون عرفانی می‌توان تقسیم‌بندی‌های مختلفی از منظرهای مختلف در نظر گرفت. بررسی تأویل از این منظرهای مختلف، در درک محتوا و دریافت معنای پنهانی و مستتر متن مفید است.

## طرح مسئله

سنایی در حدیقه از تأویل بهره بسیار می‌برد. تأویل‌های او را می‌توان از جنبه‌های مختلفی تقسیم‌بندی کرد. علاوه بر تأویل‌های مستقیم و غیرمستقیم که پیش‌تر در تحقیق‌های عرفانی بررسی شده است، می‌توان با تمرکز بر مبحث اقتضای حال از سه منظر مخاطب، نویسنده و متن، تأویل‌های عرفانی را به انواع مختلفی مانند تأویل‌های خواننده‌محور، مخاطب‌محور و متن‌محور تقسیم کرد. در تأویل، دریافت باطن و معنای نهانی کلام بسیار مهم است. با تأمل بر معنای باطنی تأویل‌های حدیقه چنین دریافت می‌شود که برخی از این معانی فراتر از آن است که فقط در یک سطح بررسی شود و گاهی موضوع و مفهوم مطرح‌شده لایه‌های متعدد و مختلف معنای باطنی را دربردارد. به همین سبب در این پژوهش از بررسی سطوح مختلف تأویل صحبت می‌شود.

بررسی تأویل از منظر علم معانی با تمرکز بر اقتضای حال، همچنین بررسی تمثیل‌ها و نقش آن در تأویل‌های حدیقه و بررسی سطوح مختلف تأویل و معانی باطنی مفاهیم و موضوعات، از مسائلی است که پیش‌تر به آن پرداخته نشده است و در این مقاله بررسی می‌شود. در پایان مقاله، انواع تأویل‌های حدیقه از نظر محتوا و مضمون، دسته‌بندی و برای هر یک نمونه‌هایی ذکر می‌شود.

## اهداف و روش پژوهش

بررسی انواع تأویل در حدیقه، با تمرکز بر مباحثی مانند اقتضای حال و بلاغت همچنین تحلیل دیدگاه سنایی به تأویل و کاربرد آن در اشعار وی، هدف اصلی این پژوهش است. روش پژوهش در این تحقیق، اسنادی کتابخانه‌ای و با رویکرد تحلیلی - توصیفی است که با مطالعه آثار و پژوهش‌ها درباره تأویل آغاز شد. سپس با استخراج شواهد و نمونه‌های انواع تأویل از حدیقه، به تقسیم‌بندی انواع تأویل از منظرهای مختلف و تحلیل آن در اشعار پرداخته شد.

## پیشینه پژوهش

پیشینه این پژوهش را می‌توان در دو بخش بررسی کرد:

۱. تأویل در حدیقه سنایی: در این زمینه، تنها در نقد هرمنوتیک در دیوان و حدیقه الحقیقه سنایی غزنوی (شعبانی، ۱۳۹۲) بحث‌هایی مطرح می‌شود که البته دیدگاه نویسنده و نگرش او به تأویل، با این پژوهش متفاوت است. تأویل در حدیقه، فقط حدود بیست صفحه از این اثر را به خود اختصاص داده است. البته نویسنده در آن بیشتر به توضیح موضوعات تأویل شده در حدیقه پرداخته است که با توجه به شواهد و بحث پایانی این پژوهش، این مبحث نیز جامع و کامل نیست. درباره مباحثی مانند تأویل مستقیم یا غیرمستقیم، اقتضای حال و سطوح تأویل، در این کتاب سخنی به میان نیامده است.

۲. پژوهش‌هایی که درباره تأویل و جایگاه آن در زبان عرفانی انجام شده است. در این زمینه، از پژوهش‌های زیر می‌توان یاد کرد:

الف) مقاله «نقش تأویل در گسترش زبان عرفان» (محمدی کله‌سر، ۱۳۹۳) که در آن، بحث‌های مفیدی درباره تأویل و انواع آن در زبان عرفانی مطرح شده است و به همین سبب این پژوهش را می‌توان از منابع برجسته پژوهش حاضر دانست؛ البته بحث انواع تأویل، به گستردگی مباحث حاضر در این پژوهش نیست؛ برای مثال، درباره بررسی سطوح تأویل و انواع تأویل (خواننده محور، نویسنده محور و متن محور) در آن بحثی ارائه نشده است.

ب) کتاب *زبان عرفان* (فولادی، ۱۳۸۹) که در آن، درباره تأویل بحث مختصری (صص ۱۳۲-۱۵۰) ارائه شده است. البته در این اثر نیز سخنی از انواع تأویل (مستقیم و غیرمستقیم) نیست. فقط نویسنده سعی دارد انواع تأویل را در زبان عرفان، به صورت فهرست‌وار معرفی کند.

ج) مقاله «اقتضای حال، زبان رمزی و تأویل شعر عرفانی» (پورنامداریان، ۱۳۹۰) که در آن، با تمرکز به بحث اقتضای حال به مبحث تأویل پرداخته می‌شود. از آنجا که در قسمت‌هایی از مقاله اقتضای حال مدنظر قرار گرفته است، پیشینه‌ای مناسب برای این مقاله به‌شمار می‌رود.

### چارچوب مفهومی پژوهش

**تأویل:** تأویل از ریشهٔ اول به معنای رجوع، بازگشت و بازگرداندن به اصل است<sup>۱</sup> (عمید زنجانی، ۱۳۷۹: ۱۱۴؛ خرماهی، ۱۳۷۶: ۱۵۸) و بیشتر همراه با تفسیر مطرح می‌شود. برخی تفسیر و تأویل را مترادف، برخی تفسیر را اعم از تأویل و بسیاری آن دو را متباین می‌دانند. تأویل در هفت سورهٔ قرآن<sup>۲</sup> در مجموع هفده بار به کار رفته است. این واژه در قرآن مشتمل بر مفاهیمی مانند توجیه متشابهات، تعبیر خواب، عاقبت و سرانجام یک امر، تجسم واقعیت‌های عینی و عده‌های قرآن و توجیه عمل شبه‌انگیز و آشکار کردن اسرار است (نصری، ۱۳۹۰: ۲۶۴-۲۶۸).

مفسران متأخر، معانی مختلفی برای تأویل بیان کرده‌اند: الف) انصراف دادن و برگرداندن لفظ از معنای راجح به معنای مرجوح برای اقتران کلام به قراین و شواهدی که دلالت بر این انصراف دارد؛ ب) تعیین یکی از احتمالات لفظ با استفاده از قراین؛ ج) بیان معنای مشکل لفظ؛ د) بیان مقصود ثانی؛ ه) بیان معانی و مقاصدی که از راه اشاره استفاده می‌شود؛ و) تفسیر باطن لفظ و... (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۶: ۸۰-۹۰؛ عمید زنجانی، ۱۳۷۹: ۱۲۲).

علامه طباطبایی در *تفسیر المیزان*، پس از بررسی آرای متعدد دربارهٔ تأویل، دیدگاه خود را ارائه می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۶: ۸۰-۸۵). از دیدگاه وی، «تأویل عبارت از آن حقیقت واقعیه‌ای است که تکیه‌گاه و مستند بیانات قرآنی بوده و از حکم و مواضعش گرفته تا آیاتی که متضمن بیان حکمت است، تمامی بر آن استناد دارد... و این حقیقت که آن را تأویل می‌گویند، مخصوص دستهٔ معینی از آیات نیست؛ بلکه برای تمامی آن‌ها اعم از محکمت و متشابهات ثابت می‌باشد... و آن حقیقت از قبیل مفاهیم و مدلول‌های الفاظ نبوده، بلکه از امور عینیّهٔ خارجیه است. آن حقیقتی است که از افق افهام عمومی بالاتر بوده و در تحت الفاظ قرار نمی‌گیرد. تنها اینکه خداوند متعال آن را در قید الفاظ کشانده به این سبب است که تا اندازه‌ای آن حقیقت و مطلب را به ذهن‌های بشر نزدیک کرده و آشنا نماید...» (همان: ۹۰). به‌طور کلی، «تأویل هر چیزی، حقیقتی است که آن چیز از آن سرچشمه می‌گیرد و آن چیز به گونه‌ای تحقق‌دهنده و حامل و نشانهٔ اوست» (همان: ۴۹).

تفسیر، شرح و گزارش لفظی که فقط بر یک وجه محتمل است و تأویل، توجیه لفظی که بر وجوه و معانی مختلف محتمل است و مؤول لفظ با استفاده و استمداد از شواهد به یکی از آن وجوه حمل می‌شود (جلالیان، ۱۳۷۲: ۳۶). به بیان دیگر، واژه تأویل در بین مفسران در دو معنا به کار می‌رود: الف) توجیه آیات متشابه و بیان مراد آن‌ها و ب) بیان معانی بطون آیات (ر.ک: ناصحیان، ۱۳۸۱: ۶۴). کربن در *تاریخ فلسفه اسلامی* می‌کوشد تا ثابت کند تأویل در واقع به معنای باطنی و پوشیده ظاهر قرآن کریم است (کربن، ۱۳۷۳: ۲۲-۲۳)؛ بنابراین، تأویل تطبیق نوشته‌ای است به معنای حقیقی و اصلی آن و به منزله تفسیر روحانی و درونی یا به منزله تفسیر رمزی و تعبیر باطنی و نظیر آن است (همان).

**تأویل مستقیم و غیر مستقیم:** تأویل آیات الهی، خاص خداوند و راسخان فی العلم است، اما در آثار عرفانی می‌توان تأویل‌های متنوع و متعددی را مشاهده کرد که بسیاری از آن‌ها درباره مسائل عرفانی است. در تقسیم‌بندی تأویل، از دو نوع مستقیم و غیر مستقیم یاد شده است (محمدی کله‌سر، ۱۳۹۳).

در تأویل مستقیم، فرایند تأویل به قصد ظاهر سازی معنای باطنی متنی مشخص انجام می‌گیرد؛ در ابتدا متن اصلی یا لایه ظاهری بیان می‌شود و پس از آن، تأویلی با هدف دستیابی به لایه‌ای باطنی صورت می‌گیرد. این ساخت موازی را می‌توان ساخت اصلی و بنیادین تأویل نامید که در تأویل آیات قرآن کریم و تفسیرهای عرفانی ریشه دارد (همان: ۱۰۶). تأویل مستقیم به موازات جملات ظاهر و اصلی است. به همین سبب، این نوع تأویل بیشتر در محور افقی متن شناسایی می‌شود. همچنین تأویل مستقیم در بردارنده دو سطح ظاهر و باطن است. سطح ظاهر که همان لایه رویی و ظاهر متن است و سطح باطن در حقیقت برداشت و تحلیلی است که مؤول از لایه سطحی ارائه می‌دهد.

در تأویل غیر مستقیم، توازی میان دو لایه سطحی و باطنی رعایت نمی‌شود و گویی معنای تأویل در متن مستتر شده است. در این نوع تأویل، از شکل دولایه، موازی، همراه با تناظر یک‌به‌یک و آشکار میان دال و مدلول دور می‌شویم (همان: ۱۰۹).

**سطوح تأویل:** برای تأویل، علاوه بر سطح ظاهر و باطن می‌توان سطح‌های دیگری نیز در نظر گرفت. شکل‌گیری این سطوح به عوامل مختلفی وابسته است؛ برای مثال، وسعت معنایی و مفهومی سطح ظاهری، از عوامل اصلی وجود لایه‌های عمیق‌تر و درونی‌تر تأویل است. هرچه مفهومی که در لایه ظاهر قرار می‌گیرد عمیق‌تر باشد، لایه‌های باطنی تأویل وسیع‌تر خواهد بود. درحقیقت، یکی از عوامل وجود تأویل در متون مقدس و آثار عرفانی، عمق مطالب و مفاهیم در این آثار است. از سوی دیگر، تجارب و درک و آگاهی نویسنده از لایه سطحی سبب می‌شود که خود مؤلف بتواند لایه‌های باطنی متعددی از تأویل استخراج کند. همچنین تجارب و درک و هوشیاری خواننده از لایه ظاهر نیز عاملی دیگر برای در نظر گرفتن لایه‌های مستتر تأویلی است. از این دو نکته اخیر، با عنوان تأویل‌های گوینده‌محور و مخاطب‌محور یاد می‌شود. بدین معنا که برخی از لایه‌های تأویل را نویسنده خود در ضمن کلام ذکر می‌کند که تأویل گوینده‌محور است. خواننده نیز می‌تواند به کمک عوامل مختلفی مانند دریافت‌های شخصی و وسعت سطح ظاهر، تأویل‌های دیگری نیز در نظر گیرد که از آن با عنوان تأویل مخاطب‌محور (یا تأویلی که متکی بر خواننده و آگاهی وی است) یاد می‌شود.

**تأویل و اقتضای حال:** عوامل متعددی بر شکل‌گیری یک کلام مؤثر است. در حقیقت، سه عامل متکلم، کلام و مخاطب، از عوامل اصلی و اولیه سازنده ارتباط کلامی است که از این میان، متکلم و مخاطب از نقشی پررنگ‌تر برخوردار است. هر یک از این سه عامل، به نحوی از شرایط محیطی، زمانی و مکانی تأثیر می‌پذیرد. از مجموع سه عامل زمان، مکان و اقسام محیط‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی می‌توان به بافت موقعیتی تعبیر کرد (آقا حسینی، ۱۳۹۴: ۲۸)؛ بنابراین، می‌توان گفت اقتضای حال، مجموعه عوامل درونی و بیرونی است که زمینه‌ساز ایجاد یک ارتباط کلامی و عامل تعیین‌چگونگی آن می‌شود. تأویل را می‌توان با توجه به اقتضای حال متکلم، مخاطب و متن نیز بررسی کرد. درحقیقت، آنچه با عنوان تأویل مخاطب‌محور، گوینده‌محور و متن‌محور معرفی می‌شود، توجه به مبحث اقتضای حال در بررسی تأویل است.

**الف) تأویل مخاطب محور:** ادبیات معناگرای کلاسیک، همواره مخاطب را شخصیتی منفعل در نظر گرفته است که در برابر متکلم متواضع است و فقط در صورت درک یا درک نکردن، در مقام تصدیق یا تکذیب سخن گوینده قرار می‌گیرد (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۴)، اما در متون عرفانی و مطرح شدن بحث تأویل در این آثار می‌توان گفت تا حدی از شخصیت منفعل خواننده کاسته شده است؛ زیرا در برخی از این تأویل‌ها، نقش خواننده در دریافت تأویل و معنای نهانی بسیار مؤثر است.

کربن بر این باور است که هنگامی متنی به حقیقتش بازگردانده می‌شود که نفس نیز در سیری صعودی که انتقال از سطح نمودها و مجازهاست، به حقیقت خود بازگردد. نتیجه اینکه براساس فهم رمزاندیشانه از متون حکمی، تأویل نه فقط درک معنای نهفته متن در سطح افقی، بلکه صعود شخص مؤول به سطح وجودی جدید و دریافت آگاهی‌ای از نوع این مرتبه وجودی جدید خواهد بود که کربن از آن با اصطلاح تأویل نفس یاد می‌کند (فاضلی، ۱۳۹۱: ۴۱). برای همین می‌توان گفت تأویل مخاطب محور مبتنی بر صعود آگاهی و دریافت‌های معنوی خواننده از مضمون و محتوای کلام است؛ هرچند دریافت این معانی نمی‌تواند بدون آشنایی با محتوا، مضمون و بافت کلام باشد. مشابه همین سخن را پورنامداریان بیان می‌کند. وی بر آن است که در فرایند ادراک، آنچه را گوینده ناگفته گذاشته است، هر مخاطبی بنا بر اقتضای امکانات ذهنی خویش می‌سازد و ادراک می‌کند. از این رو می‌توان گفت هر ادراکی ترکیبی است از فهم و شهود که اولی منشأ بیرونی و دومی منشأ درونی دارد. هر موضوعی که از بیرون وارد می‌شود، بدان سبب معنی دارد و درک می‌شود که در حاله‌ای از پیش‌داشت‌ها و پیش‌دیدهای ذهن مخاطب و تداعی‌های ناشی از ادراک موضوع قرار می‌گیرد (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۳).

این موضوع را می‌توان در نظریه‌های پیروان مکتب کنستانس آلمان نیز جست‌وجو کرد. پیروان این مکتب، اثر هنری را دارای دو محور می‌دانستند: محور خلق و محور دریافت. در این دیدگاه، با تکیه بر موضوع اهمیت خوانش اثر، اهمیت ویژه‌ای برای مخاطب در نظر گرفته می‌شود. در این مکتب، این باور مطرح شد که معنای یک اثر در یک فرایند پیچیده و در رویارویی با مخاطب شکل می‌گیرد (احمدی، ۱۳۸۰: ۶۸۰).



آیزر از پیروان مکتب کنستانس است. در نظریه‌های وی، دو عنصر خواننده و متن از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. وی معتقد است که اثر ادبی به‌مثابه پدیده‌ای است که هویت مستقلی دارد و حیات خود را بدون حضور نویسنده ادامه می‌دهد؛ بنابراین، هر خواننده با توجه به پیشینه ذهنی خود در نقش یک خواننده ناخودآگاه، انتظاراتی را از متن جست‌وجو می‌کند و به کمک ادراک‌ها و دانسته‌های قبلی خود چیزی را مشابه آنچه پیش‌تر درک کرده است، در ذهن خود تداعی می‌کند. همچنین آیزر به چندمعنایی متن توجه دارد. وی بر آن است که یک متن معانی مختلفی ندارد؛ بلکه دارای تأثیرات معنایی مختلف است؛ بنابراین، همیشه مقایسه‌ای بین معنای موجود در ذهن خواننده و معنای موجود در متن وجود دارد (جواری، ۱۳۸۶: ۱۵۹). با توجه به اینکه بنیان نظر آیزر آن است که «تأویل‌کنندگان دگرگون می‌شوند و هم‌پای آنان اثر تفاوت می‌کند» (احمدی، ۱۳۸۰: ۶۸۵). نظریه دریافت می‌تواند در کنار بحث اقتضای حال، توجیهی برای تأویل‌های متعددی باشد که از مخاطبان مختلف و حتی از یک مخاطب برمی‌خیزد.

**ب) تأویل گوینده‌محور:** نوع دیگر تأویل با تمرکز بر بحث اقتضای حال، تأویل گوینده‌محور است. این نوع تأویل، اغلب از نوع مستقیم است. تأویل آیات قرآنی یا احادیث از این نوع به‌شمار می‌رود. هرچند ممکن است گاهی برخی از این تأویل‌ها به‌گونه‌ای باشد که تفکر خواننده را به‌سوی تأویلی دیگر سوق دهد، در این موارد، گویی نویسنده ذهن خواننده را در چارچوب ازپیش تعیین‌شده‌ای قرار می‌دهد که فقط آن تأویل مدنظر قرار گیرد (مانند تأویل ظالم که در ادامه توضیح داده می‌شود).

**ج) تأویل متن‌محور:** تأویل متن‌محور، نوع دیگری از تأویل با توجه به شرایط و اقتضای حال متن است. بسیاری از تأویل‌هایی که خواننده در یک متن عرفانی برداشت می‌کند، در ارتباط با اقتضای حال متن است. برخی از این تأویل‌ها خارج از فضای متن عرفانی نمود و حضوری نخواهد داشت.

### بررسی انواع تأویل مستقیم و غیرمستقیم در حدیقه سنایی

سنایی در حدیقه، توجه به باطن قرآن را لازم می‌داند (ر.ک: سنایی، ۱۳۴۳: ۱۷۳، ۱۸۴) و از واژه تأویل به صورت خاص برای آیات قرآن بهره می‌برد. وی در اشعار خویش به این نکته اشاره دارد که باید به معانی ضمنی و پنهانی آیات کلام الله نیز توجه شود. در این زمینه، گاهی از لفظ تأویل نیز استفاده می‌کند. آیاتی از قرآن کریم، صفات و ویژگی‌های انسانی را به خداوند متعال نسبت می‌دهد. سنایی درباره این آیات معتقد است که باید بر معانی پنهان و درونی آن تمرکز شود و دربند معنای ظاهر آیات نماند (همان: ۶۵، ۶۶ و ۷۱). در حدیقه، تأویل در انواع مختلفی مشاهده می‌شود که از آن جمله، تأویل مستقیم و غیرمستقیم است. برخی از تأویل‌ها در قالب روایت و حکایت و از زبان شخصت‌های آن بیان شده است:

ثوری از بایزید بسطامی	از پی طاعت و نکونامی
کرد نیکو سؤالی و بگریست	گفت پیرا بگو که ظالم کیست...
گفت ظالم کسی است بدروزی	که یکی لحظه در شبانروزی
کند از غافل فراموشش	نبود بنده حلقه در گوشش
گر فراموش کردیش نفسی	ظالمی هرزه نیست چون تو کسی

(سنایی، ۱۳۴۳: ۹۵)

در این ابیات، در قالب پرسش از زبان شخصیت‌های داستان، مفهومی تأویلی از ظالم ارائه می‌شود. در تأویل سنایی، ظالم کسی است که حتی یک لحظه حق را فراموش کند. این مفهوم تأویلی در موازات جمله‌های اصلی (پیرا بگو که ظالم کیست؛ گفت ظالم کسی است) بیان می‌شود و به صورت مستقیم، خواننده برداشت تأویلی نویسنده از ظالم را درمی‌یابد. در بیت:

معنی دیو چیست بیدادی	تو به بیدادیش چرا شادی
----------------------	------------------------

(همان: ۶۷۸)

سنایی مفهوم بیدادی را به صورت مستقیم از دیو تأویل کرده است. پیش‌تر بیان شد که در تأویل مستقیم، متن و کلام به گونه‌ای پیش می‌رود که ذهن خواننده یا مخاطب، به آسانی

دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س) / ۴۳

تأویل متن را دریابد؛ برای مثال، در مفهوم تأویلی ظالم، پرسش شخصیت‌های داستان درباره مفهوم ظالم و پاسخ صریح بایزید، به صورت آشکار مفهوم تأویلی ظالم را برای خواننده آشکار می‌کند. همچنین در معنای تأویلی دیو، در مصراع اول از معنای دیو سخن رفته است و سپس بیدادی در معنای آن، به عنوان مفهوم تأویلی بیان شده است. در این نوع تأویل، فاصله میان واژه مؤول با مفهوم تأویلی آن کوتاه است و به طور صریح بدون هیچ ابهام و پوشیدگی در قالب جملات، خواننده مفهوم تأویلی را درک خواهد کرد. تأویل آیات قرآنی در بسیاری از تفسیرهای عرفانی اغلب از این نوع است؛ برای مثال، در بیت زیر سنایی تأویلی از آیه «إذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» (یس: ۸۲) به ویژه «کن» ارائه می‌دهد:

کاف و نون نیست جز نبشته ما      چیست کن سرعت نفوذ قضا

(سنایی، ۱۳۴۳: ۸۲)

همچنین است:

چه کنی بهر بی‌نوایی را	شادی و زیرک و بهایی را
شاد ازو باش و زیرک از دینش	تایبایی رضا و تمکینش
زیرک آن است کوش بردارد	شادی آن است کوش نگذارد
نیک‌بخت آن کسی که بنده اوست	در همه کارها بسنده بر اوست

(همان: ۹۹)

در تأویلی مستقیم از ابیات فوق می‌توان تأویل نویسنده از مفاهیم شاد، زیرک و نیک‌بخت را دریافت.

گفته شد که در تأویل غیرمستقیم، توازی میان دو لایه سطحی و باطنی رعایت نمی‌شود و گویی معنای تأویل در متن مستتر شده است. در این نوع تأویل، از شکل دولایه، موازی، همراه با تناظر یک‌به‌یک و آشکار و مستقیم میان دال و مدلول دور می‌شویم؛ برای مثال، در بیت:

دعوی دوستی تو با معبود	پس طلبکار لذت و مقصود
گر تو مقصود خود گری بر دست	بت پرستی نه‌ای خدای پرست

(همان: ۴۵۸)

می‌توان ضمن کلام سنایی، تأویل بت‌پرستی را دریافت. در این تأویل، بت‌پرستی چیزی جز دریافت مقصود و مراد خود نیست. تأویل بت‌پرستی که به صورت ضمنی بیان شده و در آن توازی لایه‌های سطحی مانند تأویل‌های مستقیم به صورت آشکار مشاهده نمی‌شود، از نوع تأویل غیرمستقیم است. در بیت:

بینی آنگه که یابی از دل قوت      ملک را از دریچه ملکوت

(همان: ۱۳۱)

شرط دیدن ملک از دریچه ملکوت، قوت یافتن از دل است. هر چند قوت یافتن از دل می‌تواند در بینش خواننده تأویل‌های متعددی داشته باشد که از آن جمله است: وارد شدن حال بر دل، تهذیب نفس و پاکسازی دل، توجه به معنویات، توجه به حق با استناد به اینکه قلب مؤمن جایگاه وی است، اما تغذیه شدن از دل با همه تأویل‌هایی که می‌توان در نظر گرفت، خود تأویل غیرمستقیمی است که برای دیدن ملک در نظر گرفته شده است. در بیت:

دین نیابی گرت غم بدن است      زانکه کابین دین طلاق تن است

(همان: ۴۱۰)

شرط دینداری، جدایی از تن و رهاکردن آن است. این از دیدگاه سنایی، موضوعی تأویلی است؛ زیرا در اسلام بحث رهبانیت مطرح نیست و ریاضت و طلاق تن با توجه به بافت عرفانی متن یا به بیان دیگر با توجه به اقتضای متن و تأویل متن محور، از مباحث تأویلی به‌شمار می‌رود.

### سطوح تأویل در حدیقه

پیش‌تر بیان شد که برای تأویل می‌توان سطوح مختلفی غیر از دو سطح ظاهر و باطن در نظر گرفت. این دو سطح، کلی است و به‌نظر می‌رسد می‌توان سطح باطن را دارای لایه‌های متعددی دانست که البته این سطوح با موضوع مطرح شده در پیوند است. هر چه مفهوم لایه سطحی عمیق‌تر باشد، لایه‌های پنهانی تأویل وسیع‌تر و بیشتر خواهد بود. در حدیقه، مطالبی عرفانی با معنای عمیق بیان می‌شود. برای همین می‌توان لایه‌های متعددی از تأویل را در آن مشاهده کرد. پیش‌تر بیان شد که می‌توان تأویل‌ها را به چند نوع گوینده محور، مخاطب محور و متن محور نیز تقسیم کرد. برخی از لایه‌های تأویل را نویسنده خود در

ضمن کلام ذکر می‌کند که به آن تأویل گوینده محور گفته شد و در مقابل، خواننده نیز می‌تواند به دلیل عوامل مختلفی مانند دریافت‌های شخصی و وسعت سطح ظاهر، تأویل‌های دیگری نیز در نظر گیرد که آن، تأویل مخاطب محور - یا تأویلی که متکی بر خواننده و آگاهی وی است - نامیده و بررسی شد. مثال:

آن شنیدی که تا خلیل چه گفت	وقت آتش به جبرئیل نهفت
کرد بیرون سر از دریچه جان	کای برادر تو دور شو ز میان...
دور کن یک زمان ز خویشتم	تا بر او بی تو یک نفس بزنم
عصمت او دلیل من نه بس است	علم او جبرئیل من نه بس است
بی تو بر در گهش تو حاضر شو	چشم بردوز و پس تو ناظر شو
یکسو انداز حظ خود ز میان	تا ییابی تو لذت ایمان
چون به عشق از چنارت آتش جست	آتش از آتشی بدارد دست
چون خلیل آن خویشان بگذاشت	آتش از فعل خویش دست بداشت

(همان: ۱۶۸-۱۶۹)

این ابیات، درباره سرد شدن آتش بر ابراهیم (ع) است. در این ابیات، نویسنده تأویلی مستقیم از سردی آتش بیان می‌کند که همان تأویل گوینده محور است که به صورت مستقیم بیان شده است: «چون خلیل آن خویشان بگذاشت/ آتش از فعل خویش دست بداشت». تأویلی که نویسنده برای این واقعه ذکر می‌کند، قابل گسترش است. به بیان دیگر، وسعت لایه ظاهری به گونه‌ای است که خواننده می‌تواند برای آن تأویل‌های متعدد دیگری نیز در نظر گیرد؛ برای مثال، در تأویل غیرمستقیم مخاطب محور می‌توان با توجه به حال‌ها و مقام‌های عرفانی، سطح‌ها و لایه‌های دیگری برای این واقعه در نظر گرفت؛ برای مثال، می‌توان این حکایت را چنین تأویل کرد که قرار گرفتن ابراهیم (ع) در منزل فناء بالله و بقاء بالله موجب شد که چیزی از حرارت آتش در نیابد. در سطحی عمیق‌تر می‌توان گفت ابراهیم (ع) در منزل توحید بود و غیر از حق چیزی نمی‌دید، از هستی خویش خارج شده بود و برای خود هیچ صفت و فعلی نمی‌دید. پس چون وجودی از خویش نمی‌دید، سوختنی نیز در کار نبود. به بیان دیگر گویی به فنا در توحید رسیده بود.

با تأمل در لایه ظاهری و تأمل در معانی باطنی آن، ممکن است خوانندگان دیگری، مطابق با اقتضای حال خویش تأویل‌های دیگری برای این حکایت در نظر گیرند. به بیان دیگر می‌توان این تأویل را باز گسترش داد و آن را نه خاص ابراهیم بلکه مختص هر سالک و طالب حق به فنا رسیده‌ای دانست که آن خویش را رها کند و فقط حق را ببیند.

گاه نویسنده خود در تأویل یک مفهوم، لایه‌ها و معانی متعدد باطنی را ذکر می‌کند؛ برای مثال، در ابیات زیر تأویل‌های متعددی از بندگی ارائه می‌شود. بندگی در لغت به معنای طاعت، اطاعت، عبادت، عبودیت، رقیب و انقیاد ذکر شده است (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل بندگی). آنچه سنایی درباره این واژه بیان می‌کند، درحقیقت، با توجه به متن و بافت عرفانی کلام است و درحقیقت، تأویل‌هایی است که به مقتضای بافت کلام (تأویل متن محور) بیان می‌شود. تأویل‌های مستقیم‌گوینده محور با توجه به بافت کلام، درباره بندگی در ابیات زیر عبارت است از: فکندگی، راه تسلیم، عجز، ضعف، استهانت و ذل.

چند پرسى که بندگی چه بود	بندگی جز <b>فکندگی</b> چه بود...
بندگی نیست جز <b>ره تسلیم</b>	ور ندانی بخوان تو قلب سلیم...
بندگی در سرای مبدع کل	<b>عجز و ضعف</b> است و <b>استهانت و ذل</b>

(سنایی، ۱۳۴۳: ۱۶۶)

در نمونه‌ای دیگر، سنایی تأویلی غیرمستقیم از گناه ارائه می‌کند که دریافت آن مستلزم تأمل بیشتری است:

تو ز حرص و حسد میان سعیر	گرد تو چون سرای پرده ائیر
با خودی از ائیر چون گذری	هیزمی از سعیر چون گذری
خویشتن را وداع کن رستی	عقد با حور بی گمان بستی

(همان: ۴۱۸)

در این ابیات، سنایی به گذشتن از دوزخ اشاره می‌کند. در پایان آورده است اگر خود را وداع کردی، به بهشت خواهی رسید و از دوزخ گذر خواهی کرد. به بیان دیگر، خودی و منی نزد سنایی به گناهی تأویل شده است که فرد را در دوزخ نگاه خواهد داشت و فقط زمانی به رهایی خواهد رسید که از گناه خودی بگریزد. این تأویل در ابیات بالا مستتر است

و سنایی در ضمن معانی دیگر آن را بیان کرده است. در تأویل گناه، نویسنده در این ابیات یک سطح در نظر گرفته است که به آن اشاره شد.

### تأثیر اقتضای حال بر تأویل و شکل‌گیری سطوح مختلف آن

گفته شد که برخی از تأویل‌های حدیقه مخاطب‌محور است و گاه خواننده می‌تواند برای آنچه نویسنده تأویل قائل شده است (سطح ظاهر)، در لایه‌های زیرین، تأویل‌های دیگری را نیز در نظر گیرد. در حدیقه، این نوع تأویل‌ها را می‌توان اغلب در تمثیل‌هایی یافت که به دلیل گستردگی موضوع از لایه‌های متعدد مستتر معنایی برخوردار و در نتیجه، بسیار تأویل‌پذیر است. به بیان دیگر، در این گونه تمثیل‌ها، ذهن خواننده با توجه به آگاهی، تجارب شخصی، شرایط فکری و بافت موقعیتی می‌تواند تأویل‌های دیگری نیز در نظر گیرد. در بیت زیر، دربارهٔ دین سخن رانده شده و در معنایی تأویلی، دین در تضاد با حیات دانسته شده است:

با حیات تو دین برون ناید      شب مرگ تو روز دین زاید

(همان: ۹۷)

در اینجا به صراحت بیان شده است که دین با حیات سازگاری ندارد. قرار گرفتن این جمله در بافت عرفانی موجب می‌شود ذهن خواننده به جانب تأویل سوق یابد. بافت حاکم بر متن، ذهن را از پذیرش معنای حقیقی مرگ باز می‌دارد. در این متن، مردن به معنای گریز و رهایی از خودی و همهٔ لوازم آن است. در حقیقت، بافت حاکم بر متن موجب می‌شود ذهن به معنای تأویلی روی آورد؛ هر چند نقش آگاهی و درک خواننده نیز در دریافت این تأویل بی‌تأثیر نخواهد بود. همچنین در بیت:

ژالهٔ ذل ز دل مران هرگز      کز ره ذل رسی به گلشن عز

(همان: ۴۹۱)

ذلت، راه رسیدن به عزت معرفی می‌شود. اما این مفهوم، به طور قطع نیازمند تأویل است و آنچه این تأویل را لازم می‌دارد، بافت عرفانی حاکم بر متن است. به بیان دیگر، اقتضای حال متن موجب تأویل مفهوم ذلت خواهد شد. در اینجا می‌توان ذلت را به خواری نفس و رهایی از آن، تواضع در برابر ولی حق، تواضع در برابر حضرت حق و... تأویل کرد. به بیان

دیگر، بافت حاکم بر متن اقتضا می‌کند که مفهوم ذلت در سطوح مختلفی تأویل شود. تأویل‌هایی که خواننده‌محور است و مطابق اقتضای حال متن شکل گرفته است. با تأمل در بحث اقتضای حال و تأویل می‌توان گفت همان‌گونه که در تولید یک متن، عواملی مانند نویسنده، مخاطب و کلام از لوازم اصلی است، در تولید تأویل و دریافت آن نیز سه عامل اقتضای حال متن، نویسنده و خواننده بسیار اهمیت دارد. نویسنده با دریافت‌های شخصی خود و آگاهی و تجارب به‌دست آمده، معنایی تأویلی را بیان می‌کند. بیان این تأویل، با توجه به اقتضای حال مخاطب صورت خواهد گرفت. همچنین متن و بافت حاکم بر کلام نیز عاملی دیگر بر دریافت و فهم معنای تأویلی نویسنده است.

### تأثیر تمثیل بر تأویل و شکل‌گیری سطوح مختلف آن

در شعر کلاسیک، انتقال معانی و نیت اصلی شاعر و نویسنده، مهم و مسلم بود. به همین سبب، خروج از اقتدار زبان تا حدی بود که متن در صورت آمادگی مخاطب، از انتقال نیت نویسنده در مانده نشود. به همین سبب در استعاره، کنایه یا دیگر آرایه‌های ادبی که کلمات از معانی اصلی خود خارج می‌شد، همواره علمای بلاغت کاربرد این آرایه‌ها را مشروط به وجود قراین و زمینه‌هایی می‌دانستند تا خواننده را به نیت نویسنده و شاعر هدایت کند (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۶)، اما در آثار عرفانی، با توجه به مضمون و محتوای کلام به‌ویژه آنجا که مباحث و مضامین شهودی مطرح می‌شود و ابهام نقش بسیار پررنگی ایفا می‌کند، گاهی قراین آرایه‌های ادبی (بلاغت) کمرنگ می‌شود و همین موضوع، راه را برای تأویل باز می‌کند. از سوی دیگر، گاهی معانی جدید در ظرف قدیم نشانه‌های زبانی آشکار می‌شود و خصیصه عادی و توضیح‌پذیری متن در مقابل تأویل‌پذیری آن کمرنگ می‌شود. در این حالت، نقش مخاطب یا خواننده در تأویل و معنی‌بخشی به متن در مقایسه با نویسنده برجسته‌تر می‌شود؛ زیرا خلق متن در این حالت، منحصر به نویسنده نیست و خواننده نیز یکی از عوامل مؤثر در خلق متن خواهد بود (همان: ۵).

در عرفان، سخن از نهان کردن اسرار است و فقط گاهی از موضوعاتی سخن می‌رود که در حوزه تجربه‌های شهودی قرار می‌گیرد. به دلیل عواملی از این قبیل، گاه کاربرد



آرایه‌های ادبی موجب ابهام می‌شود. در این زمان، نقش تأویل به‌ویژه تأویل مخاطب‌محور، در درک محتوا بسیار مؤثر است.

سنایی در حدیقه، از تمثیل بسیار بهره می‌برد؛ برای مثال، در ابیات زیر، از تمثیل پرورش و رام کردن حیوانات بهره می‌برد تا به معنای نهانی ریاضت و اهمیت آن برای انسان در سیر و سلوک برسد:

کره را که شد سه سال تمام	رائضش در کشد به زخم لکام...
کره را بر لگام رام کند	نام او اسب خوش لگام کند...
چون نیابد ریاضتی در خور	باشد آن کره از خری کمتر...
آدمی نیز کش ریاضت نیست	پیش دانا ورا افاضت نیست
علف دوزخ است و ترسانست	با حجر در جحیم یکسانست

(همان: ۱۶۰)

در ابیات زیر، سنایی از تمثیل مرد یخ‌فروش بهره می‌برد تا به معنای باطنی ارزش عمر و روزگار آسانی برسد:

مثلت هست در سرای غرور	مثل یخ‌فروش نیشابور
در تموز آن یخک نهاده به پیش	کس خریدار نی و او درویش...
یخ‌گدازان شده ز گرمی و مرد	با دلی دردناک و با دم سرد
زانکه عمر گذشته باقی داشت	آفتاب تموزیش نگذاشت
این همی گفت و اشک می‌بارید	که بسی مان نماند و کس نخريد
قیمت روزگار آسانی	بسر روزگار اگر دانی

(همان: ۴۱۹)

بیت پایانی درحقیقت، تأویل و تفسیری است که سنایی از معنای باطنی تمثیل یاد کرده است.

در ابیات زیر نیز حکایت شتر و مطیع شدن آن برای هر فردی حتی کودکان، به دلیل درد مهار، تمثیلی است که سنایی آن را این‌گونه تأویل می‌کند: «هر که را درد راهبر نبود/ مرد را ز آن جهان خبر نبود»

آن یکی خیره ز اشتری پرسید	که مر او را چنان مسخر دید
که چرا با چنین قد و قامت	کودکی را همی کنی طاعت...
دادش اشتر جواب و گفت ای مرد	من شدستم چنین متابع درد
من خود از کودک ارچه بی‌خبرم	به مهار و رسن همی نگرم...
هرک را درد راهبر نبود	مرد را زان جهان خبر نبود
مرد را درد عشق راهبرست	آتش عشق مونس جگرست

(همان: ۳۲۰)

این تمثیل قابلیت آن را دارد که غیر از تأویل نویسنده، تأویل‌های مخاطب‌محور دیگری نیز داشته باشد؛ برای مثال، لزوم اطاعت از فرد آگاه و تسلیم محض، از دیگر لایه‌های ضمنی سطوح تأویل این حکایت است.

بیشتر حکایت‌هایی که سنایی در حدیقه مطرح می‌کند، در بردارنده معنای باطنی و نهانی است. در این حکایت‌ها، نویسنده اغلب معنای باطنی را بیان می‌کند، اما گاه تمثیل داستان‌وار بیان می‌شود و نویسنده معنای نهانی آن را بیان نمی‌کند یا مانند حکایت بالا (اشتر و کودک) سطوح متعدد تأویل برای حکایت، دریافتنی است. در این مواضع، خواننده می‌تواند با توجه به وسعت معنایی آن حکایت، تأویل‌های متعددی برداشت کند و البته چه بسا سنایی این گونه تمثیل‌ها را با چنین اهدافی نیز به کار برده باشد.

به پسر شیخ گورکانی گفت	که ترا بهر کارهای نهفت
اندرین کوچه خانه‌ای باید	گر کلیدان به چپ بود شاید
ساز پیرایه در ره تجرید	هم سر از شرع و هم سر از توحید
اندرین منزل عنا و ضرر	چون مسافر در آی و زود گذر
بر در بوستان الا الله	برکش و نیست کن قبا و کلاه
نیست شو تا همو دهد بصواب	لمن الملک را سؤال و جواب

(همان: ۱۱۵-۱۱۶)

این حکایت، در بافتی عرفانی مطرح می‌شود؛ به‌ویژه تشبیهاتی که در متن به کار رفته است، مانند «بوستان لا اله الا الله» یا عباراتی مثل «برکش و نیست کن قبا و کلاه» ذهن را به

دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س) / ۵۱

جانب تأویل هدایت می‌کند. پورنامداریان از دو عامل برای تأویل یاد می‌کند که یکی از این عوامل، با مبحث مطرح در این قسمت سازگاری دارد. وی معتقد است گاهی کلمات با معنای قراردادی خود به موضوعی که دارای مصداقی سازگار با تجربه‌های آشناست، دلالت می‌کند، اما بافت موقعیت که سخن در آن بیان می‌شود، اجازه نمی‌دهد که معنا یا مصداق حاصل از معنای قراردادی کلمات پذیرفته شود (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۵). در این ابیات نیز از بافت عرفانی زبان، خواننده درمی‌یابد کوجه، خانه، کلید به چپ بودن، در معنای واقعی خود به کار نرفته است و همه این کلمات تأویل پذیر است. آنچه خواننده در اینجا به صورت تأویلی می‌تواند دریابد، بحث اسرار عشق و معرفت است و نهان داشتن آن از اغیار. در ابیات پایانی نیز بحث فنا مطرح است که عبارت «نیست شو» آن را به ذهن متبادر می‌سازد.

### بررسی محتوای مباحث تأویلی در حدیقه

**آیات قرآن و احادیث:** ساده‌ترین نوع تأویل در حدیقه، تأویل آیات قرآنی و احادیث است. این نوع تأویل‌ها، اغلب از نوع مستقیم است. ذهن خواننده، با این نوع تأویل‌ها آشنایی بیشتری دارد و در نتیجه درک آن آسان‌تر است. مراد از اولی‌الأمر در آیه «یا ایها الذین آمنوا أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و اولی‌الأمر منکم» (نساء: ۵۹) پادشاه و حاکم مردمان است. سنایی در تفسیر با دیدگاهی تأویل‌گونه، مراد از آن را عقل می‌داند:

عقل جز داد و جز کرم نکند      که اولوالأمر خود ستم نکند

(سنایی، ۱۳۴۳: ۳۱۳)

(و نیز همان: ۳۰۰). در جایی دیگر ظل‌الله را به عقل تأویل می‌کند که تأویل حدیث

«السلطان ظل الله فی الارض یاوی الیه کل مظلوم من عباده» است.

عقل سلطان قادر خوش‌خوست      آنکه سایه خدش گویند اوست

(همان: ۲۹۷)

در ابیاتی دیگر و در تأویل آیات و احادیثی مثل «جاء ربک و الملک صفاً صفاً» (فجر: ۸۹)، «ید الله فوق ایدیهم» (فتح: ۱۰)، «هو الذی بیده ملکوت کل شیء» (یس: ۸۳)، «بیقی

وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» (رحمن: ۵۵ و ۵۶)، «قلب المؤمن بین أصبعین من أصابع الرحمن»، «یضع الجبار قدمیه فیها فیقول قط قط» آورده است:

ید او قدر تست و وجه بقاش  
آمدن حکمش و نزول عطاش  
قدمینش جلال قهر و خطر  
اصبعینش نفاذ حکم و قدر  
(همان: ۶۴)

سنایی در قسمتی از حدیقه که در وصف معراج پیامبر (ص) سروده است، نزول والضحی و اذا سجدی را به وصف روی و زلف پیامبر تأویل می‌کند:

نعت رویش ز والضحی آمد  
صفت زلف اذا سجدی آمد  
(همان: ۱۹۶)

**داستان‌های پیامبران و دیگر بزرگان:** در متون عرفانی، تفسیرها و تأویل‌های مختلفی از داستان‌های پیامبران مشاهده می‌شود. هر عارفی با نگرش شهودی خاص خود به یک داستان، آن را به گونه‌ای خاص تأویل می‌کند. البته از آنجا که هر تفسیر و تأویلی سبب ترفیع ارزش‌ها و تثبیت اعتبار و احیای مجدد آن می‌شود - به‌ویژه زمانی که ارزش و اعتبار آن‌ها در اذهان مردم رو به کاهش گذاشته است - بسیاری از مفسران ترجیح می‌دادند داستان‌های دینی و سرگذشت پیامبران را موضوع تفسیر و تأویل قرار دهند که به دلیل حرمت و اهمیت دینی و جنبه تقدس آمیز، هم با طبایع اهل عصر و طبیعت زمان سازگارتر بود و هم از نظر تعلیم و انتقال مفاهیم عرفانی، وسیله‌ای مؤثرتر و نافذتر محسوب می‌شد (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۱۹۰-۱۹۱). سنایی نیز در حدیقه، گاهی از تأویل داستان‌های پیامبران بهره برده است؛ برای مثال، در تأویل داستان ابراهیم (ع) و مرغان، چهار مرغ را به چهار طبع و چهار کوه را به دین تأویل می‌کند:

چار مرغند چار طبع بدن  
بهر دین جمله را بزین گردن...  
بر سر چار کوه دین برنه  
بازخوان جمله را به جد و برجه

(سنایی، ۱۳۴۳: ۷۲۴)

سنایی در بخش «اندر ترجیح او بر پیغمبران علیه و علیه السلام» از پیامبران و داستان‌های آنان، به شکلی دیگر یاد می‌کند؛ برای مثال، درباره آیه «قالا ربنا ظلمنا أنفسنا و إن لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرین» (اعراف: ۲۳) آورده است که آدم (ع) از خجلت گناه خویش بر درگاه محمد (ص) «ربنا ظلمنا» خوان شده است (سنایی، ۱۳۴۳: ۲۰۷) یا درباره

دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س) / ۵۳

موسی (ع) با تأویل، ارنی را به پیامبر (ص) نسبت می‌دهد (همان: ۲۰۸)؛ همچنین خارج شدن یونس از دل ماهی را به دلیل مشتاقی وی برای دیدار پیامبر ذکر می‌کند (همان) یا در تأویل بینایی یعقوب آورده است:

شده یعقوب مستمند و ضریر از قدوم تو [پیامبر اسلام] تیزبین و بصیر

(همان: ۲۰۹)

همچنین داستان هبوط آدم از بهشت و رانده شدن وی را به شنیدن یا درک «عشق اهبطوا منا» تأویل می‌کند (همان: ۳۲۹). در ابیاتی، با نگاهی تأویلی به رانده شدن شیطان و گردن کشی او در برابر حق می‌نگرد. وی سبلی خوردن شیطان را از جانب پروردگار، زیبا و دوست داشتنی می‌داند و آن را به مرتبه‌ای تأویل می‌کند که هر کس لایق آن نیست:

با قضا مر ترا چو نیست رضای نشناسی خدای را به خدای  
کو در این راه کردنی کردن که تواند قفای او خوردن  
کردنی بایست عزازیلی تا زند دست لعنتش سبلی  
سبلی ای کز دو دست دوست خوری همچو بادام بی دو پوست خوری

(همان: ۱۶۲)

**واژه‌ها، اصطلاحات و آداب عرفانی:** هر علمی نیازمند واژه‌ها و اصطلاحات خاص خود است. عارفان برای حفظ اسرار و درامان ماندن آن از اغیار، از واژه‌ها و اصطلاحات خاص بهره بردند. در متون عرفانی، شرح‌های متعددی برای این اصطلاحات و واژه‌ها نوشته شده است. بسیاری از این توضیحات، برخاسته از تجربه شخصی و مؤثر از دیدگاه شعوری نویسنده یا عارف است. برخی از این توضیحات می‌تواند برداشت تأویلی نویسنده یا عارف باشد. سنایی در قسمت‌های مختلف حدیقه، تعبیر خود را از عشق بیان می‌کند که به دلیل آنکه عشق مفهومی تجربی است و تعریف و توصیف آن در قالب کلمات بسیار دشوار است، می‌توان برخی از این توصیف‌ها را دیدگاه تأویلی سنایی به عشق دانست:

عشق گوینده نمان سخن است عشق پوشیده برهنه تن است  
آب آتش فروز عشق آمد آتش آب سوز عشق آمد...

(همان: ۳۲۶)

عشق آتش نشان بی آبست      عشق بسیار جوی کمیابست

(همان: ۳۲۷)

آتش بار و برگ باشد عشق      ملک الملک مرگ باشد عشق

(همان: ۳۳۰)

در برخی از متون عرفانی، مباحثی با عنوان آداب عرفانی مطرح می‌شود. حتی متون و رساله‌هایی منحصر به فرد در این زمینه به رشته تحریر درآمده است.<sup>۳</sup> مفهوم ادب در بین صوفیان عبارت از رسوم و عاداتی است که رعایت آن‌ها نسبت به چیزی، شخصی یا جماعتی پسندیده باشد. همچنین حفظ و نگهداشت حد و اندازه چیزی، خواه از امور شرعی باشد و خواه نسبت به حق یا خلق، ادب نامیده می‌شود. به طور کلی، ادب روش پسندیده و گرد آمدن خصلت‌های خیر است (فروزانفر، ۱۳۸۶: ۷۲).

سنایی در اشعارش، از برخی آداب صوفیه یاد می‌کند و البته گاهی با دیدی تأویلی به آن‌ها می‌نگرد و معانی باطنی آن را بیان می‌کند؛ برای مثال، درباره طالب و غسل و طهارت وی برای ورود به عرصه عرفان آورده است:

طالب اول ز غسل در گیرد      کز جنب حق نماز نپذیرد...

**غسل ناکرده از صفات ذمیم**      نپذیرد نماز رب عظیم...

ندهد سوی حق نماز جواز      چون طهارت نکرده‌ای به نیاز

زاری و بیخودی طهارت تست      کشتن نفس تو کفارت تست

(سنایی، ۱۳۴۳: ۱۳۹)

در این ابیات، سنایی غسل را که از آداب طالبان در وادی عرفان است، به دوری از صفات ذمیه، طهارت را به نیاز، زاری و بی‌خودی و کفاره را به کشتن نفس تأویل می‌کند.

از دیگر آداب تصوف، پوشش و چگونگی آن است. درباره پوشش در آثار عرفانی تأویل‌های متعددی مشاهده می‌شود؛ برای مثال، در *کشف‌المحجوب* آمده است: «او بهترین اشارت اندر مرقعه آن است که قب مرقعه از صبر باشد و دو آستین مرقعه از خوف و رجا و دو تیریز از قبض و بسط و کمر از خلاف نفس...» (هجویری، ۱۳۹۰: ۷۶).<sup>۴</sup> توضیحات حدیقه درباره پوشش، به دیدگاه تأویل‌گرای عرفانی می‌گراید. برهنگی و عشق به عنوان

جامه برای خاصان، هم از دید نویسنده و هم از دید خواننده دربردارنده تأویل است.

جامه از بهر عورت عامه است      خاصگان را برهنگی جامه است...

چون نباشد ملامت و اتعاظ      بس بود جامه برهنه حفاظ...

چه کند عقل جامه زیبا      نقش دیبا چه داند از دیبا

چه کشی از پی هوس تن را      گرمی عشق جامه بس تن را

(همان: ۳۶۳)

**مباحث اخلاقی تربیتی:** برخی از تأویل‌های سنایی، جنبه اخلاقی و تربیتی دارد؛ برای

مثال، در بیتی مردگی را به جهل و زندگی را به دین تأویل می‌کند:

مردگی جهل و زندگی دین است      هر چه گفتند مغز آن این است

(همان: ۹۶)

پیش‌تر بیان شد که تمثیل در حدیقه سنایی، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. وی

اغلب تأویل‌ها و معانی مستتر تمثیل‌های خویش را در ابیات پس یا پیش حکایت بیان

می‌کند. این حکایات تمثیلی، بیشتر دربردارنده مضامین اخلاقی تربیتی است؛ برای مثال،

حکایت آشنای «بیابانی و شتر مست»، از جمله حکایات تمثیلی‌ای است که سنایی پس از

بیان آن، جزء به جزء عناصر شخصیتی داستان را گره‌گشایی و تأویل می‌کند. مردی از شتری

مست می‌گریزد و در چاهی پناه می‌برد. در چاه، پا بر سر دو اژدها می‌نهد، دست‌ها را به

خارهایی آویزان می‌کند که دو موش در حال جویدن آن‌اند. در این هنگام، ترنجبینی بر

گوشه چاه می‌بیند و مشغول لذت‌بردن از آن می‌شود و در نتیجه آن لذت، خوف را فراموش

می‌کند. آنچه در ابیات پایانی حکایت مطرح می‌شود، تأویلی است که سنایی برای داستان

و عناصر آن بیان می‌کند.

چار طبعت بسان این افعی

تویی آن مرد و جاهت این دینی

که برد بیخ خارین در دم

آن دو موش سیه سفید دژم

بیخ عمر تو می‌کنند تباه

شب و روز است آن سپید و سیاه

گور تنگ است زان نه‌ای آگاه

اژدهایی که هست بر سر چاه

اجل است ای ضعیف کوله‌دست

بر سر چاه نیز اشتر مست

خاربن عمر تست یعنی زیست  
می‌ندانای ترنجبین تو چیست  
شهووت است آن ترنجبین ای مرد  
که تو را از دو کون غافل کرد  
(همان: ۴۰۹)

یا در حکایت تمثیلی دیگری دختر پیرزنی بیمار می‌شود. مادر تا قبل از اوج داستان حاضر است جان خود را فدای او کند. گاو خانگی سر در دیگ می‌کند و پیرزن را به هراس می‌اندازد که مبادا عزرائیل است. در اینجا باطن علاقه و عشق پیرزن به دختر اشکار می‌شود. پیرزن برای نجات حیات خود، موجود عجیب را به جانب دختر هدایت می‌کند. سنایی تأویل حکایت را این گونه بیان می‌کند:

تا بدانی که وقت پیچاپیچ  
هیچ کس مر ترا نباشد هیچ...  
یارت آن باشد از نیاری خشم  
که ز سر بکند برای تو چشم  
گیرد از پرسشی اش پسندیده  
گفته ناگفته دیده نادیده  
هر که وقت بلا ز تو بگریخت  
به حقیقت بدانکه رنگ آمیخت  
صحبتش را مجو مرو بر او  
روز روزن بجه نه از در او  
(همان: ۴۵۴-۴۵۵)

علاوه بر این تأویل، خواننده نیز می‌تواند تأویل‌های دیگری برای این حکایت در نظر گیرد؛ برای مثال، درک نکردن حقیقت و ترس‌های بیهوده و لاشیء، متغیر بودن احوال انسانی و بی‌اعتباری دنیا و کثرات از جمله انسان. در مجموع، برداشت سنایی و هدف وی از بیان این حکایت، طرح مباحث اخلاقی و تربیتی است.

**مباحث شرعی:** برخی از تأویل‌های سنایی دربارهٔ مسائل شرعی است؛ برای مثال، سنایی در بیتی ربا را بدتر از می‌خواری می‌بیند و آن را این گونه تأویل می‌کند:

زان ربا ده بتر ز می‌خوارست  
کین مروت بر آن سخا آراست  
(همان: ۳۶۷)

در این بیت، آنچه در توجیه بدتر بودن ربا از شراب بیان شده (ربا نابودکنندهٔ مروت است و می‌بخشش آورنده)، درحقیقت تأویلی است که از زبان شخصیت‌های حکایت بیان می‌شود. می‌خواری و رباخواری، هر دو از اعمال حرام در شریعت اسلام است. حال اینکه



دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س) / ۵۷

یکی از دیگری ده بتر باشد، درحقیقت با تأویل این بیت توجیه شده است. به طور قطع، عوامل متعدد اجتماعی و اقتصادی در حرامی ربا مؤثر بوده است که در اینجا با دیدگاه تأویلی به آن نظر نشده است. در بیت:

چون به ترک جهان طین گفتی      در تقوی به شرط دین سفتی

(همان: ۵۹۲)

دستیابی به تقوا، در گرو ترک جهان مادی دانسته شده است. در اسلام، روایات متعددی از پیامبر (ص) و پیشوایان دین نقل شده است که رهبانیت را انکار می کند و دنیا را مزرعه‌ای برای کسب خیرات اخروی می داند. در نتیجه، می توان این نگاه سنایی به تقوا را نوعی تأویل دانست که برخاسته از دیدگاه عرفانی وی است. همچنین است تعریف تأویلی دین در بیت زیر:

دین باغی میان خوف و رجا      طمع لقمه دان و بیم قفا

(همان: ۲۶۰)

در حدیقه، داستان فیل و شهر کوران (همان: ۶۹-۷۰) بیان شده است. عنوانی که برای این حکایت در نظر گرفته شده، «التمثیل فی شأن من کان فی هذه اعمی فهو فی الآخرة اعمی جماعة العمیان و احوال الفیل» است. گویی فردی که این عنوان را برای این تمثیل برگزیده است، چه سنایی و چه دیگران، نتایج این حکایت را تأویلی برای آیه ۷۲ سوره اسراء (من کان فی هذه اعمی فهو فی الآخرة اعمی) در نظر گرفته‌اند. البته در بیت آخر، سنایی خود تأویل مختصری از داستان ارائه می دهد:

از خدایی خلاق آگه نیست      عقلا را در این سخن ره نیست

(همان: ۷۰)

که البته با تأویل این آیه سازگاری زیادی ندارد؛ زیرا آنچه سنایی مطرح می کند، درک نکردن کل توسط جزء است و آیه مذکور، بحث نداشتن بصیرت و دیده باطنی است. به هر حال، از این حکایت در مسائل مختلف شرعی و اخلاقی می توان برداشت‌های تأویلی ارائه کرد.

همچنین در توصیف بهشت آورده است:

مرغ و حور از بهشت ابدانست      حکمت و دین بهشت یزدانست

(همان: ۴۲۸)

برداشت سنایی از بهشت، برخلاف آن است که در تصور عام می‌گنجد. بهشتی که وی توصیف می‌کند عاری از مرغ و حور است و در تأویلی زیبا آن را حکمت و دین معرفی می‌کند.

**مجردات:** سنایی در قسمت‌هایی از حدیق درباره مجرداتی مثل نفس، بهشت و عقل کل سخن می‌گوید که گویی این سخنان برخاسته از تجربه‌ای شهودی است و خوانندگان در دریافت معانی واقعی آن گاه دچار حیرت و ابهام می‌شوند. همچنین غیرمجموعه بودن این موارد عامل دیگری برای گشوده شدن تأویل در توصیف، درک و دریافت این مجردات است. بنابراین تنها راه دریافت این معانی می‌تواند تأویل باشد. ابیات زیر درباره نفس کلی سردوه شده است و می‌توان آن را تأویلی از نفس کلی دانست.

در عبارت کتاب مسطور است	رق منشور و بیت معمور است
اوست در سایه پناه خرد	حاجب بار بار گاه خرد
کدخدای نبی مرسل اوست	عقل ثانی و نفس اول اوست
از پی استفادت و تحقیق	عقل کل مصطفی و او صدیق
دائم از جوهر پذیرنده	اثر از نور عقل گیرنده
هم دهنده است و هم ستاننده	هم پذیرای و هم رساننده
متوسط میان صورت و هوش	شده زین سو زبان و زان سو گوش...
مدتی گرد عقل برگردد	گرچه باشد پسر پدر گردد...

(همان: ۳۰۸)

همچنین است شرح عقل اول (ر.ک. همان: ۲۹۵ و ۲۹۶)، شرح عقل (همان: ۳۰۶).

### نتیجه‌گیری

زبان آثار عرفان اسلامی، از زبان قرآن کریم تأثیر پذیرفته است. به همین سبب می‌توان برخی از ویژگی‌های زبان قرآن را در زبان متون عرفانی مشاهده کرد و تأویل، یکی از این

ویژگی هاست. در معنای تأویل، سخنان متعددی بیان شده است، اما به طور کلی می‌توان گفت تأویل، تطبیق نوشته‌ای به معنای حقیقی و اصلی آن و به منزله تفسیر روحانی درونی یا به منزله تفسیر رمزی و تعبیر باطنی و نظیر آن است.

سنایی در حدیقه، از واژه تأویل، به صورت خاص برای آیات قرآن بهره می‌برد. وی در ضمن اشعارش به این نکته اشاره دارد که باید به معانی ضمنی و پنهانی آیات کلام الله نیز توجه کرد؛ در این زمینه، گاهی از لفظ تأویل نیز استفاده می‌کند.

در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان همه تأویل‌های حدیقه را در دو گروه تأویل مستقیم و غیرمستقیم بررسی کرد. در تأویل مستقیم، برداشت تأویلی به موازات جملات ظاهر و اصلی پیش می‌رود. این نوع تأویل، در بردارنده دو سطح ظاهر و باطن است. سطح ظاهر همان لایه رویی و ظاهر متن است و سطح باطن در حقیقت برداشت و تحلیلی است که مؤول از لایه سطحی ارائه می‌دهد.

در تأویل غیرمستقیم، توازی میان دو لایه سطحی و باطنی رعایت نمی‌شود و گویی معنای تأویل در متن مستتر شده است و به بیان دیگر سطح باطن همانند تأویل مستقیم بارز و آشکار نیست. در این نوع تأویل، از شکل دولایه، موازی، همراه با تناظر یک‌به‌یک و آشکار و مستقیم میان دال و مدلول دور می‌شویم.

با توجه به شواهد مستخرج از حدیقه می‌توان برای تأویل، علاوه بر سطح ظاهر و باطن، سطح‌های دیگری نیز در نظر گرفت. در نظر گرفتن سطوح مختلف برای تأویل، به عوامل مختلفی وابسته است. گستردگی و وسعت معنایی سطح ظاهر، تجارب و آگاهی نویسنده نسبت به لایه سطحی، همچنین تجارب و هوشیاری خواننده نسبت به لایه ظاهری، از عواملی است که برای تعیین لایه‌های مستتر تأویلی در خور توجه است.

تأویل‌های حدیقه را می‌توان با توجه به بحث اقتضای حال نیز بررسی کرد. برخی از تأویل‌های مستخرج، با توجه به اقتضای حال مخاطب یا خواننده انجام می‌شود. از این تأویل‌ها با عنوان تأویل‌های مخاطب‌محور و گوینده‌محور یاد شد. در تأویل گوینده‌محور، نویسنده با توجه به اقتضای حال خود تأویل‌های متناسب را بیان می‌کند. بارزترین این نوع تأویل‌ها را می‌توان در تأویل مستقیم به‌ویژه تأویل آیات الهی مشاهده کرد. متن عرفانی گاهی مطابق اقتضای حال خواننده، در بردارنده تأویل‌هایی است که در متن ذکر نشده

است. این نوع تأویل‌ها که اغلب در لایه‌های پنهانی متن مستتر است، از سوی خواننده مطابق با اقتضای حال وی دریافت می‌شود. در این تأویل‌ها، تجارب، افکار و آگاهی خواننده بسیار مؤثر است. همچنین متن می‌تواند طبق اقتضای بافت غالب بر آن تأویل‌هایی را پذیرا باشد که در خارج از این بافت، آن تأویل غیرممکن است.

اگر به تأویل از دریچه علم بیان نگریسته شود، می‌توان دریافت بسیاری از تمثیل‌هایی که در حدیقه به کار رفته است، یا توسط نویسندگان تأویل شده یا وسعت معنایی آن به قدری است که خواننده می‌تواند طبق اقتضای متن و همچنین طبق اقتضای حال خود سطوح دیگری از تأویل را برای آن بیان کند.

بررسی تأویل از منظر بحث اقتضای حال، همچنین بررسی لایه‌های مستتر درونی و باطنی و ارتباط تمثیل و تأویل در حدیقه، از مباحثی است که در پژوهش‌های قبلی پیشینه‌ای نداشته است و از نوآوری‌های این مقاله به‌شمار می‌رود.

در مجموع، موضوعاتی که در حدیقه به تأویل انجامیده، عبارت است از: آیات قرآن و احادیث، داستان‌های پیامبران و دیگر بزرگان، مباحث عرفانی (واژه‌ها و اصطلاحات عرفانی و آداب عرفانی)، مباحث اخلاقی تربیتی، مباحث شرعی و مجردات.

### پی‌نوشت

۱. درباره نظرات مختلف درباره معانی تأویل، ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۵: ۳۶۸-۳۶۹ ذیل اول؛ ابن فارس، ۱۴۱۴: ۶۲؛ راغب اصفهانی، بی تا: ۲۷؛ ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۱۶؛ ذهبی، ۱۳۹۶: ۲۰؛ ابن رشد، ۱۳۵۸: ۴۱.

۲. یوسف: ۶، ۲۱، ۴۴، ۱۰۰، ۱۰۱، ۳۶، ۳۷، ۴۵؛ کهف: ۷۸، ۷۹، ۸۲؛ النساء: ۵۹؛ الإسراء: ۳۵؛ آل عمران: ۷؛ الأعراف: ۵۳؛ یونس: ۳۹ (در سوره‌های آل عمران و اعراف، واژه تأویل در آیه‌های ۷ و ۵۳ دو بار به کار رفته و در مجموع ۱۷ بار این کلمه در قرآن استفاده شده است).

۳. مانند *اوراد الاحباب و فصوص الاداب یحیی باخرزی* (۱۳۴۵)، *آداب المریدین سهروردی* (۱۳۶۳)، *آداب الصوفیه و السایر الحایر دو رساله فارسی کهن در تصوف از نجم‌الدین کبری* (۱۳۹۰).

۴. درباره دیگر موارد، ر.ک: فولادی، ۱۳۸۹: ۱۳۹-۱۴۱.

## منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۳). ترجمه حسین انصاری. نشر اسوه. قم.
- آقا حسین، حسین و محبوبه همتیان. (۱۳۹۴). *نگاهی تحلیلی به علم بیان*. سمت. تهران.
- ابن رشد. (۱۳۵۸). *فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال*. ترجمه جعفر سجادی. انجمن فلسفه ایرانی مطالعه فرهنگ ها. تهران.
- ابن فارس. (۱۴۱۴). *مجمع اللغة. دارالفکر. بیروت*.
- احمدی، بابک. (۱۳۸۰). *ساختار و تأویل متن*. چ هفتم. نشر مرکز. تهران.
- باخرزی، یحیی. (۱۳۴۵). *اوراد الاحباب و فصوص الادب*. به کوشش ایرج افشار. ج دوم. چ دوم. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۶). *رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی*. چ ششم. علمی و فرهنگی. تهران.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۰). «*اقتضای حال زبان رمزی و تأویل شعر عرفانی*». *پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)*. س ۵. ش ۳ (پیاپی ۱۹). صص ۱-۲۰.
- جلالیان، حبیب الله. (۱۳۷۲). *تاریخ تفسیر قرآن کریم*. انتشارات اسوه (وابسته به سازمان اوقاف و امور خیریه). بی جا.
- جواری، محمدحسین. (۱۳۸۶). «*سیر نظریه های ادبی معطوف به خواننده در قرن بیستم*». *ادب پژوهی*. ش ۳. صص ۱۴۳-۱۷۶.
- خرمشاهی، بهاء الدین. (۱۳۷۶). *قرآن پژوهی (هفتاد بحث و تحقیق قرآنی)*. چ سوم. انتشارات ناهید. تهران.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). *لغت نامه دهخدا*. مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران. تهران.
- ذهبی، محمدحسین. (۱۳۹۶ هـ). *التفسیر و المفسرون*. ج اول. دار الاحیاء التراث العربی. بیروت.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. بی تا. *معجم مفردات الفاظ القرآن*. تحقیق ندیم مرعشلی. المكتبة المتزویة. بی جا.

- سنایی غزنوی. (۱۳۴۳). *حدیقه الحقیقه و شریعة الحقیقه*. تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. دانشگاه تهران. تهران.
- سهروردی، ضیاءالدین. (۱۳۶۳). *آداب المریدین*. ترجمه محمد بن احمد شیرکان. تصحیح نجیب مایل هروی. انتشارات مولی. تهران.
- شعبانی، فرید. (۱۳۹۲). نقد هرمنوتیک در دیوان و *حدیقه الحقیقه* سنایی غزنوی. سفیر اردها. تهران.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۶). *تفسیر المیزان*. ج ۳. ترجمه عبدالکریم نیری بروجردی. چ سوم. بنیاد فکری علامه طباطبایی با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجاء و مؤسسه انتشارات امیرکبیر. تهران.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۹). *روش‌شناسی تفسیر قرآن مبانی و روش‌های تفسیر قرآن*. چ چهارم با تجدید نظر و اضافات. انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. تهران.
- فاضلی، فیروز، حسنی درگاه، حسین و عبدالله راز. (۱۳۹۱). «تحلیل دیدگاه هانزی کربن در تأویل و رمز و نقش خیال در فهم متون حکمی اسلامی». *دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم*. س ۳. ش ۱. صص ۴۱-۵۴.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۵). *العین (الجزء الثامن)*. تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرای. دارالهجره. قم.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۸۶). *شرح مثنوی شریف*. ج اول. چ دوازدهم. انتشارات زوار. تهران.
- فولادی، علیرضا. (۱۳۸۹). *زبان عرفان*. سخن با همکاری انتشارات فراگفت. تهران.
- کبری، نجم‌الدین. (۱۳۹۰). *آداب الصوفیه و السایر الحایر دو رساله فارسی کهن در تصوف از نجم‌الدین کبری*. به اهتمام مسعود قاسمی. انتشارات طهوری. تهران.
- کربن، هانزی. (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه جواد طباطبایی. کویر. تهران.
- محمدی کله‌سر، علیرضا. (۱۳۹۳). «نقش تأویل در زبان عرفان». *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*. س ۸. ش ۲ (پیاپی ۲۷). صص ۹۹-۱۲۲.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س) / ۶۳

- ناصحیان، علی اصغر. (۱۳۸۱). «معنی‌شناسی تفسیر و تأویل». *الهیات و حقوق*. ش ۴ و ۵. صص ۴۱-۶۸.
- ناصر خسرو. (۱۳۶۳). *جامع‌الحکمتین*. تصحیح هانری کربن و م. معین. بی‌نا. تهران.
- نصری، عبدالله. (۱۳۹۰). *راز متن هرمنوتیک قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین*. چ هفتم. سروش. تهران.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۹۰). *کشف‌المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. چ هفتم. سروش. تهران.