

مقایسه سبک تأویل احمد غزالی و ابوالفضل رشیدالدین میبیدی

(ص ۱۰۱ تا ۱۱۸)

فاطمه مدرسی^۱ (نویسنده مسئول)، طاهر لاوژه^۲

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۱/۲۵

تاریخ پذیرش قطعی: ۸۹/۳/۲۸

چکیده:

متون مقدّس مهم‌ترین منبع برای شناخت احکام و معارف اسلامی به شمار می‌آیند؛ اما دربارهٔ چگونگی فهم این متون میان صاحب نظران اختلاف عقیده وجود دارد و هر گروهی از دیدگاه خاص خود به آنها نگریسته‌اند. چنان که تأویل عارفانه به جنبه‌های باطنی و معنوی متون قدسی و کشف اسرار و اشارات آن می‌پردازد. به این معنا که عرفا با دیدگاهی متفاوت از سایرین، شیوه صحیح فهم متون مقدّس را از طریق باطن، امر ممکن دانسته‌اند. و درصدد فهم متون از راه تأویل برآمده‌اند. صوفیه برای تأویل از ظواهر عبارات فراتر رفتند و به بواطن امور توجه نمودند و رمز و رازهای متون و حیانی را در قالب اشاره برای اهل آن بیان داشتند.

پژوهش حاضر به بررسی و تطبیق سبک احمد غزالی و ابوالفضل رشید الدین میبیدی بر اساس قواعد و ضوابط تأویل می‌پردازد و دیدگاههای تأویلی آنان را با اصول موجود در هرمنوتیک جدید مورد مقایسه قرار می‌دهد. آیا میتوان گفت که میان آرای تأویلی احمد غزالی اشتراک و یا تفاوتی با آرای تأویلی میبیدی وجود دارد؟ برآیند تحقیق در پاره‌ای موارد نشان از وحدت سبک تأویل غزالی و میبیدی و حتی هرمنوتیک جدید دارد. نگارندگان علاوه بر یافتن برخی اشتراکات در دیدگاه‌های احمد غزالی و میبیدی، مواردی در سبک غزالی در تأویل یافتند که منحصر بخود اوست که با شیوه های رایج دیگران، از جمله تأویلات رشیدالدین میبیدی و نیز اصول تأویل در هرمنوتیک جدید، تفاوت بین و آشکاری دارد.

کلمات کلیدی:

تأویل و تفسیر، زبان، احمد غزالی، رشیدالدین میبیدی، مقایسه و تطبیق، هرمنوتیک جدید.

۱. استاد دانشگاه ارومیه. Fatememodarresi@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه. t.lavjheh@urmia.ac.ir

مقدمه:

امروزه اغلب محققان به این نکته اذعان دارند که از عمده ترین تفاوت‌های فکری اهل معرفت (صوفیه) با فلاسفه، علما، متکلمان و دیگران، وسعت نظر آنان در فهم متون وحیانی و قدسی است. اندیشمندان تمدن عظیم اسلامی تفکرات و اندیشه‌های درونی خود را متفاوت از متفکران دیگر علوم بیان میدارند که این تفاوتها در سطح زبانی نیز خود را بخوبی نمایان میسازد. تعبیرات و تفاسیر صوفیه از متون مقدّس-آیات، احادیث، روایات- در اصل مبتنی بر ذوق و درک باطنی و نوعی کشف و شهود عرفانیست که از راه تصفیه باطن حاصل می‌آید. صوفی با تکیه بر دریافت قلبی خویش، در تحلیل آنها به زبان تازه ای دست می‌یابد و حاصل این زبان تازه، دریافت تازه و معنایی نو است که به ایده و اندیشه نوینی ختم گردیده و محققست که اندیشه نو در قالب زبانی نو پرورده و ارایه میشود.

در حوزه عرفان اسلامی- ایرانی، با توجه به این اصل مهم، تحقیقات مبسوطی در رابطه با تأویل و ساختار آن تا به امروز صورت گرفته است، ولی کمتر نگاهی به تأویل در متون عرفانی صورت گرفته است و بیشتر کتابها، (برای مثال؛ «تفسیر قرآنی و زبان عرفانی» از «پل نوبیا» شرق شناس فرانسوی، «هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی» از «واینس هایمر جوئل»، «ساختار و تأویل متن» و «ساختار و هرمنوتیک» هر دو از بابک احمدی) پایان نامه‌ها («فرهنگ تطبیقی وجوه عرفانی آیات قرآن بر اساس متون برجسته و محوری تفسیر، حکمت و ادب عرفانی از قرن چهارم تا پایان قرن هشتم هجری» از لیلا امینی لاری به راهنمایی دکتر محمد یوسف نیری) و مقالاتی («هرمنوتیک در عرفان ابن عربی»؛ از ویلیام چیتیک، - «تأویل و تفسیر»؛ از عبدا... جوادی آملی، - «هرمنوتیک متون مقدّس»؛ از سید محمد فرجاد) که در زمینه تأویل نوشته شده است مبتنی بر نظریات اندیشمندان بزرگ در غربست و متأسفانه کمتر به متون ادبی ما توجه شده است. مقالاتی هم که در این باره نگارش یافته‌اند، مبتنی بر آرای اندیشمندان ایران در رابطه با مسایل حاشیه‌ای تأویلیست و نه خود تأویل در متون منثور یا منظوم فارسی.

بررسی ساختار تأویل، هم در شکل واژه‌های آن و هم فراتر از آن، در حد نایل آمدن به مفاهیم، با توجه به بسامد بالای آن از نظر سبک‌شناسی نیز حایز اهمیت فراوانست. پس از این بررسی، سخن گفتن از معنا یا معانی نهفته در اثر، قابل اعتمادتر و موثّق تر خواهد بود.

افزون بر در برداشتن فواید بسیار و از جمله فهم عمیق، لذت ما را از خواندن یک متن ادبی هم بیشتر میکند. و از این روی، ضرورت تحقیق درباره موضوع این پژوهش بخوبی احساس میشود.

این تحقیق با شیوه پژوهش مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای، بر اساس منابع اصلی، عرفانی، و نیز مطالعات غربیها، و در فرجام با تطبیق و سنجش مباحث و آرایه نتایج حاصل از پژوهش، تدوین شده است. با توجه به رمزگرایی احمد غزالی و سمبلیک بودن کشف الأسرار میبیدی هدف اینست که آیا میتوان میان آرای تأویلی احمد غزالی اشتراک و یا تفاوتی را با آن میبیدی جست؟ برای رسیدن به اهداف اصلی و فرعی پژوهش حاضر، تأویلات عرفانی احمد غزالی در «مجموعه آثار فارسی احمد غزالی» با آرای رشیدالدین میبیدی در تفسیر عرفانی «کشف الأسرار و عدة الأبرار» مورد مقایسه، تطبیق و سنجش قرار گرفته است.

سرچشمه تأویلات عرفانی احمد غزالی و رشیدالدین میبیدی را، افزون بر معارف ژرف باطنی آنان، باید در طریق تأمل در متون قدسی، اشارات انبیاء، اولیاء و دیگر عرفای هم مشرب آنان جست. آنان به مدد ریاضتهای خویشتن و نیز سیر و سلوک در آفاق و انفس، همچنین توسل به اقوال اندیشمندان اسلامی درباره کسب معارف الهی از طریق تزکیه نفس، به کسب چنان معارف نایل آمده‌اند که اگر سالکان راه حق از آنها بهره‌ای نگیرند و آن را توشه‌ای برای دنیا و عقبای خویش نگردانند، خود را ناتمام در انجام رسالت خویشتن - که ارشاد و دستگیری سالکان باشد - می بینند.

بیشترین تأویلات عرفانی غزالی، در نامه‌هایی است که به عین‌القضات نوشته است. این مسئله خواه ناخواه پیام روشنی دارد و آن اینست که عین‌القضات تنها کسی بوده است که شاید تأویلات استادش را درک مینموده است و بنابراین، میتوان درک نمود که تنها کسانی میتوانند با افکار وی آشنا شوند که رمز و سمبل را در حوزه عرفان و تصوف بخوبی دریابند و لذا مخاطب غزالی عده‌ای محدود از خاصان حق اند. اما مخاطب میبیدی در وهله اول (ترجمه و تفسیر) عموم مردمان، و در مراتب عالیتر (تأویل) فقط خاصان حق است.

تأویل در نگاه غزالی و میبدی

تأویل از منظر صوفیه، «... از اصلیت‌ترین فرآیندهای تفکر انسان است.» (بید هندی، ۱۳۸۳: ۵۳) و به واقع نوعی نگاه فلسفی و عمیق به متن است و از آنجا که هر متنی را ظاهر و باطنی / بواطنی است و تأویل، «عبارتست از پی گرفتن چیزی تا آخرین پیامدهای آن.» (نویا، ۱۳۶۸: ۹۱) تنها با این شیوه است که میتوان از ظاهر متنی به باطن / بواطن آن که دارای فرآیندهای پیچیده‌ای هست، رسید.

در آثار غزالی، و بویژه در «سوانح‌العشاق» استفاده از شگرد تأویل برای بیان مسایل حکمی، بسیار مورد توجه و علاقه او قرار گرفته است. او تمامی اسرار و رموز صوفیه را مبتنی بر حدیث قلب (۱) و بر پایه تثلیث معرفت (نقل، عقل، کشف)، تأویل عرفانی مینماید و تجربیات ارزشمند خود را در مقام عارفی آگاه دل و بهره‌ور از درد عرفانی، برای خواننده طالب درد بیان میدارد. برای رسیدن به این مقصود، بخوبی از تمثیل بهره میبرد. رمز نیز همینگونه است و اهمیت بسیاری در پروردن اندیشه‌های تأویلی دارد و در هرمنوتیک جدید نیز، خصلت هر متن گفتاری یا نوشتاری است. رمزگویی متون نیز بنوبه خود ریشه در خصلت نمادین زبان دارد. زبان در سرشت خود، ساختاری نمادین دارد و از لایه‌های متعددی نظام یافته است؛ زیرا نشانه‌های زبانی را «بسی بیشتر از آنچه به نظر می‌آیند، بیان میکنند.» (شایگان، ۱۳۸۰: ۲۹۲)

شایان ذکرست که زبان، بیان، هدف، محتوا و مفهوم، طرز نگرش و چگونگی پرداختن به مسایل و مباحث در تأویل، شیوه خاص خود را دارد و از آنجا که مرحله نخستین برای درک تجارب عرفانی‌اند، باید مورد توجه محقق قرار بگیرند. غزالی کمتر از میبدی سخن گفته، و آنچه را هم که بیان داشته، در کسوت رمز و اشارت و به زبانی پوشیده و نمادین است که برای هر کسی قابل کشف و بیان نیست. از این رو باید، زبان روایات را در تأویل شناخت تا هر گونه استنتاجی بر مبنای صحیح آشنایی با همه جنبه‌های لفظی و معنوی کلام باشد. این تعبیر عین‌القضات که میگوید: «چه گویی؟ تا حروف بندانی، کلمه چون بدانی؟» (همدانی، بخش اول / ۱۳۶۲: ۴۲) از توجه بیش از حد عارفان به مسئله زبانی حکایت دارد و در عین حال نشان میدهد که آنان به مسئله زبان - که آغاز ورود به این

حوزه پر از رمز و رازست، بی توجه نبوده‌اند. و لذا غزالی میگوید: «لِکُلِّ کَلِمَةٍ أَلْفُ فَهْمٍ. و مرا صدق این ذوق است و یقین است.» (غزالی، ۱۳۷۰: ۱۴۷)

گفتنی است که انسان به کمک زبان در پهنهٔ بیکران هستی و زمان حضور می‌یابد. از مجموع شش تعریفی که از ابتدا تا به امروز دربارهٔ هرمنوتیک ارائه داده‌اند، دو مورد به طور مستقیم به بررسی زبان آن باز می‌گردد. (۲) هرمنوتیک از واژه هرمنین (Hermeneuein) یونانی است که افلاطون در رساله کراتیلوس (Cratylus) وی را خدای آفرینندهٔ زبان و گفتار دانسته است. (احمدی، ۱۳۷۰: ۲/ ۴۹۶) زبان به آدمی در جهان، هستی و هویت میبخشد و برای انسان جهان را عینی و ملموس میکند؛ بدین ترتیب، واسطه‌ای میان انسان و جهانست و سه مقوله مهم، یعنی، «انسان»، «جهان» و «زبان» با یکدیگر مفهوم «هستی» را عینیت میبخشد و در نتیجه میتوانند آن را به کمال رسانند. بیجهت نیست که در روایات ما آمده است: المرءُ مَخْبُوءٌ تَحْتَ لِسَانِهِ و قلمه. (نامه‌ها/ بخش دوم، ۱۳۶۲: ۵۶) این سخن اودن / W.H.Auden که: «چگونه میتوانم بدانم که چه می‌اندیشم؛ مگر زمانی که بینم چه می‌گوییم.» (امامی جمعه، ۱۳۸۵: ۱۱) گواه بر آنست که زبان، وسیله نیست؛ بلکه تمامیت اندیشه بدان وابسته است و آن گاه عرفان و تصوف در اوجست که این زبان غنی و در اوج باشد و از سوی دیگر، انحطاط تصوف و عرفان نیز از همان نقطه‌ای آغاز میگردد که زبان صوفیانه روی در انحطاط گذارد. عرفا بدین منظور و برای عادت ستیزی اهل ظاهر، آشنایی زدایی را به صورت بسیار گسترده‌ای وارد عرصهٔ هنر سخن نمودند؛ چرا که به اعتقاد صورت‌گرایان: «هنر عاداتهای ما را تغییر میدهد و هر چیز آشنای گرداگرد ما را بیگانه میکند.» (کریمی، ۱۳۸۲: ۲۸)

زبان تأویل، زبانیست اشاره‌ای و رمزی. و رمز نیز ترکیب یا عبارتیست که بر معنی و مفهومی غیر از آنچه در ظاهر به نظر میرسد، دلالت میکند و «بدلیل مفاهیم متعددی که در خود پنهان دارد، دستیابی به معنی دقیق آن ممکن نبوده، نیاز به تأویل داشته باشد. پس، ویژگی اساسی زبان رمزی، از جمله زبان هنری صوفیه، تأویل‌پذیری آنست.» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۶۵) همین خصیصه تأویل‌پذیری، مانع از فهم عبارات ظاهری کلام میگردد و لذا پژوهشگر درمی‌یابد که با زبان پیچیده‌ای روبه‌روست که بایسته است رازها را برای دریافت معنا از هم بشکافد. اینجاست که زبان صوفیه اهمیت فوق‌العاده‌ای پیدا میکند.

صوفیانی همچون بایزید بسطامی، احمد غزالی، عین‌القضات همدانی، رشیدالدین میبیدی و دیگران برای انتقال اندیشه و بیان معارف خود رمزها و نمادهایی را ابداع کردند و سپس عرفای دیگر با کاربرد مجدد همان اصطلاحات، آنها را در زبان تثبیت نمودند. کسانی که نتوانستند در حوزه زبان و نماد به نوآوری بپردازند، تصویرها در کلام آنان تکراری و نگرشهایشان صرفاً تقلیدی باقی ماند و در اغلب موارد ابداع و ابتکاری در متون صوفیانه آنان دیده نمیشود. (نک: فتوحی رود معجنی، ۱۳۸۶: ۲۲۳) بنابراین، عرفا هم به صورت و هم به معنی، توأمان می‌اندیشیده‌اند. هر چند که به تعبیری، اختلاف معنی با صورت و این که «صورت هم شأن معنی نیست، از آموزه‌های جدی عرفاست.» (اسپرهم، ۱۳۸۳: ۸۲) اما در بررسیهای متون صوفیه که سرشار از مباحث متون مقدس‌اند، همه جا پیوندی استوار و رابطه‌ای تنگاتنگ بین ظاهر و باطن کلام آنان میتوان دید.

از اینرو، توجه به زبان صوفیه با تمامی ویژگیهای بلاغی آن، از اهمیت فوق‌العاده‌ای در تحقیقات عرفانی برخوردارست. زبان، بخشی جدایی‌ناپذیر از معارف صوفیانه است. «هم‌نشینی واجها و نقش موسیقایی تکرار حروف و اصوات، نه تنها از عوامل تعیین‌کننده در تأثیرات زبانی و بلاغی، بلکه بعنوان عنصری اندیشه‌آفرین در متون صوفیه مطرحست؛ تا جایی که بخش عظیمی از تصوف عرفای نام‌آور، حاصل همین جادوگری در مجاورت کلمات هم‌آواست... در واقع، در متون عرفانی حرکت از لفظ به معنیست، نه این که لفظ تابع نگاه متفاوت و معنی باشد.» (به نقل از اسپرهم، ۱۳۸۳: ۱۰۵)

اصولاً هر آنچه هویت زبانی داشته باشد، میتواند هویت تفسیر و تأویلی را نیز دارا باشد. از اینرو، هر فهمی، خود تفسیر و تأویل قلمداد میگردد. تفسیر و تأویلی که اساساً خود ناظر به تفسیر و تأویل دیگرست و این سلسله تأویلهای ادامه‌می‌یابد. انسان همواره در موقعیت تفسیر و تأویل قرار دارد و بر این اساسست که در هرمنوتیک مدرن، نشانه‌های زبانی دارای هویت تأویلی‌اند: «هر نشانه فی نفسه، آن چیزی نیست که خود را در معرض تأویل قرار میدهد؛ بلکه در حکم تأویل نشانه‌های دیگرست.» (فوکو، ۱۳۷۹: ۱۸۶-۱۸۵) به این لحاظست که تأویل فرآیندی بی‌پایان به شمار می‌آید.

زبان و زمینه متن

به نظر می‌آید در برخی موارد، بعضی از عرفا زمینه کلام را در نظر نمیگیرند که بر آن اساس به تأویل پردازند. بدترین نوع تأویل آنست که در آن مؤولی زمینه متن را در نظر نیاورد. مثلاً به این آیات از سوره توبه توجه فرماید: *فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرَهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ. فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ.* (التوبه / ۸۲-۸۱) (۳) احمد غزالی این آیه شریفه را این گونه تأویل میکند: «کثرت بکاء نافعست و قرآن بدان ناطق و از ضد آن ناهمی... و این حدیث ذوقست نه عبارت، و طعمست نه اشارت...» (غزالی / ۱۳۷۰: ۲۲۹) و حال آن که گریه و زاری این گروه با آن کسانی که از سر خشوع و تضرع بدرگاه خداوند مینالند، بسیار متفاوتست. بنا به مفاد برخی احادیث و از جمله حدیث: «اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي عَيْنَيْنِ هَطَّالَتَيْنِ تَشْفِيَانِ الْقَلْبَ بِذُرُوفِ الدَّمْعِ مِنْ خَشْيَتِكَ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ الدَّمُوعُ دَمًا وَ الْأَضْرَاسُ جَمْرًا.» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۲۰۶) (۴) گریه کردن - به ویژه بر گناهان از خشیت خداوند - نیکوست، اما در این نوع، زمینه کلام چنین نکته‌ای را بیان نمیدارد. و لذا کلمات هم قادرند حقیقت امور را آشکار سازند و هم قدرت پنهان کردن و مخدوش کردن پدیده‌ها را دارند. (کاظمی، ۱۳۷۴: ۵۶) بنابراین، آیات و هر نوع متن را بایستی در چهارچوب زمینه خود تأویل و تفسیر کرد تا از بی‌قاعدگی در تفسیر بازدارد.

بحث از تأویل و رمزگشایی در اسلام پیشینه‌ای دیرینه دارد. اختلاف میان مفسران در مورد عاطفه یا غیر عاطفه بودن «واو» در آیه ۷ از سوره مبارکه آل عمران: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» و تأکید روایات اهل بیت - علیهم السلام - بر این که: «نَحْنُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَ نَحْنُ نَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ.» (بحرانی، بی تا: ۱ / ۲۷۱) و دعای منتسب به پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - در حق ابن عباس که: «اللَّهُمَّ فَفِّهْهُ فِي الدِّينِ وَ عَلِّمَهُ تَأْوِيلَهُ.» (سیوطی، ۱۳۶۳: ۲ / ۴۴۵) و قرائتهای چندگانه قرآن کریم، همگی نشانگر اینست که برای متون دینی، افزون بر معنای ظاهری، معانی دیگری وجود دارد و کشف آن معانی، مادامی که خاصیت زبان و ویژگیهای بسیار پیچیده و رمزی آن شناخته نگردد، به هیچ وجه امکان‌پذیر نخواهد بود.

به گفته برخی از محققان، در آغاز، تجربه عرفانی و تفسیر قرآنی از هم جدایی ناپذیراند؛ زیرا هر یک از آنها دیگری را روشن میکند و حتی پوشش میدهد و زبان تجربه، محدود به واژه‌های قرآنیست؛ ولی بتدریج می‌بینیم که تجربه عرفانی، استقلال می‌یابد و از زبان قرآنی جدا میشود و زبان خاص خود را پدید می‌آورد. (نک: نويا، ۱۳۷۳: ۱۹) عارف از طریق جنبه استعاری زبان عرفانی، چیزی درباره این تجربه میگوید که با یاری گرفتن از اصطلاحات نمیتوان آنها را بیان داشت و به معرفت حقیقی نایل آمد. برای کسب معرفت، باید آن را فهم کرد و دید و چشید. بنابراین، برای درک مفاهیم عرفانی راهی جز هماهنگی میان ظاهر و باطن - عقل و اندیشه عرفانی - پیش روی مخاطب آن آثار نمیماند. غزالی میگوید: «حقیقت عشق جز بر مرکب جان سوار نیاید، اما دل محل صفات اوست، و او خود به حجب عزّ متعزّزت، کس ذات و صفات او چه داند؟ یک نقطه از نهمت او روی به دیده علم نماید که از روی لوح دل بیش از این ممکن نیست که از او بیانی یا نشانی تواند داد.» (غزالی، ۱۳۷۰: ۱۵۶)

تفسیر از نظر میدی

رشیدالدین میدی میان تفسیر و تأویل فرق میگذارد و میگوید: «فرق میان تفسیر و تأویل آنست که تفسیر علم نزول و شأن و قصه آیتست و این جز به توقیف و سماع درست نیاید، و نتوان گفت الا بنقل و اثر، و تأویل حمل آیتست بر معنی که احتمال کند، و استنباط این معنی بر علما محظور نیست بعد از آن که موافق کتاب و سنت باشد... استعمال تفسیر یا در الفاظ غریب باشد، چنان که بحیره و سائبه و وصیله، یا در سخن موجز باشد که حاجت به شرح دارد چون «أَقِمْوُا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ» (البقره/ ۴۳) یا سخنی که قصه در آن تعبیه باشد و تا آن قصه بنانند، آن سخن متصور نشود... اما استعمال تأویل گاه بر سبیل عموم بود، گاه بر سبیل خصوص... و هم از تأویلیست لفظی مشترک میان معنیهای مختلف».

(میدی، ۱۳۸۲: ۲/ ۲۰) در زبان عربی و فارسی، تفسیر که در لغت بمعنای آشکار کردن و پیدا کردنست، بیان معنای ظاهری متن دانسته شده؛ یعنی فهم متن انسان که در ظاهر ادبی خود مینماید؛ بر این اساس، تأویل با تفسیر تفاوت دارد و تأویل راهیابی است به معنای باطنی و نهانی متن و نیز کشف باطن متن. دانستیم که تأویل در عربی بمعنای بازگشت است و بر بازگرداندن چیزی به اصل آن دلالت دارد.

برای فهم متون قدسی، دو شیوه تفسیر و تأویل متداول است که تفسیر را بیان معانی گرفته شده از لغت و ظاهر عبارت میدانند؛ در حالیکه تأویل را بیان باطن و معانی مستفاد از طریق رمز و اشاره محسوب میدانند که همه کس قادر به درک آن به صورت مستقیم نیست. (نک. نیری - امینی لاری، ۱۳۸۳: ۱۸۶) رویکرد عرفان در تبیین و توضیح این متون آمیخته‌ای از هر دو شیوه معمولست؛ عارف در پرتو کشف و شهود، برای هر گروهی فراخور حال و ذوق آنان، ثمره‌ای از این کشفیات خود را بیان میدارد. در سبک تأویلی احمد غزالی و رشیدالدین میبیدی با قایل بودن به تفاوت‌هایی میان تفسیر و تأویل این مبانی رعایت شده است.

تفاوت مهم بین تفسیر و تأویل اینست که تفسیر همواره نیازمند «تفسره» یا واسطه‌ایست که مفسر با نظر و دقت در آن به کشف مراد خود نائل میشود، اما تأویل فرایندیست که همواره به واسطه نیاز ندارد؛ بلکه گاه مبتنی بر حرکت ذهن در کشف «اصل» پدیده‌ها با پی جویی «عاقبت» آنهاست. (نک: فتح اللهی - ذوالفقاری، ۱۳۸۷: ۲۱) بالاخره مهمترین تفاوت تأویل و تفسیر از نظر پالمر چنین تبیین شده است: «علم هرمنوتیک (تأویل) از علم تفسیر از این حیث متمایز شده است که علم هرمنوتیک در حکم روش شناسی تأویل است.» (پالمر، ۱۳۸۴: ۴۲)

هرمنوتیک

معنای اولیه هرمنوتیک تفسیرست. (نک: شمیسا، ۱۳۷۸: ۲۷۱) هرمنوتیستهای جدید عقیده دارند که دامنه هرمنوتیک بسیار وسیعست و از جنبه‌های مختلفی چون پدیدارشناسی، روش‌شناسی واژه‌ها، درک علم زبانی، روش‌شناسی علوم انسانی و تفسیر کتاب مقدس انجیل قابل توصیفست. بر این اساس، از نظر غربیان هرمنوتیک به بررسی کتاب مقدس، جنبه‌های لغوی متون، جنبه‌های علمی اثر، جنبه‌های علوم انسانی و جنبه‌های فرهنگی آنها میپردازد. آنها بر این باورند که هر یک از تعاریف ارائه شده، تکامل بخش هرمنوتیک از جنبه‌های مختلفست و این تعاریف هیچکدام در تقابل با همدیگر نیستند. در نقد ادبی جدید، هرمنوتیک روشی است که مسئله فهم متن را بررسی میکند و در باب چگونگی فهم خواننده از متن و تحلیل و تفسیر متن بحث مینماید. (نک: جوئل واینس هایمر، ۱۳۸۱: ۱۷)

در این نوع، در تفسیر و تأویل متون گاهی کار به نبود ملاکها و معیارها و پایه‌های ثابت میرسد و از جمله انتقادهای مهم و سازنده «پل ریکور» متوجه همین بخش از هرمنوتیک جدیدست. (ریکور، ۱۳۶۸: ۲۶۳ به بعد). اما هرمنوتیک اسلامی، بواقع نوعی «هرمنوتیک توحیدی» است، چرا که برداشت و تأویلهای آنان بر پایه قواعد استنباط شناخته شده در میان اهل فن است و اگر خارج از آن چهارچوب کلی همگانی باشد، میان آشنایان به فن پذیرفتنی نیست.

هرمنوتیک جدید معنا را همان چیزی میداند که خواننده درک میکند. این علم نوین از عدم قطعیت معنی سخن به میان می‌آورد که بر اساس آن معنی ثابت نیست و هر کس نیت مؤلف / Author's Intention را بگونه‌ای متفاوت از دیگران میتواند فهم کند. وظیفه اصلی و کارکرد اساسی علم هرمنوتیک، اساساً فهمیدن متن است و نه مؤلف. اما عارف هیچگاه درصدد حذف گوینده / مؤلف از کلام نیست و اصولاً یکی از عوامل استناد او به متون مقدس، به سبب کمال گوینده آنست. غزالی و میبدی پیر را انسان کامل میدانند که خلیفه خداوند در روی زمین است و بر همین مبنا، استناد آنان به سخنان پیر و انسانهایی است که خود به این درجه عالی دست یافته‌اند. در واقع نگرش تأویلی عرفا و بویژه میبدی، تنها در رابطه با متون مقدس است؛ در حالیکه در هرمنوتیک جدید هر متنی میتواند در دایره تأویل قرار گیرد.

رسیدن به معرفت خداوند در حد توان و ظرفیت انسانی نه تنها ممکن؛ بلکه مبتنی بر هدف از خلقت انسان، ضرورت نیز هست. انسان در میان موجودات، قابلیت ادراک معرفت را دارد. از این رو، عرفا در کلام خویش، راههای رسیدن به این شناخت را برای سالکان ترسیم نموده‌اند. اینکه چگونه به مقام بزرگان و خاصان حق میتوان نایل آمد، احمد غزالی با عباراتی آن را برای مخاطبان خویش اینطور بیان داشته است: «و صدف (معنی) هر دریا بدست باید آورد تا غسل یابد از آرایش دید خود، پاک گردد از حدیث حجاب، تا آنگاه دُر (حیات) وی را به پاکی حکم کنند. تا پاک نگردد، حاضر حضرت نگردد، و محرم مؤانست نگردد، و اهل امانت نگردد. و تا اهل قربت نگردد، شایان وصلت نگردد. تا شایان وصلت نگردد، امانتدار سر نگردد، و تا امانتدار سر نگردد، صاحب کرامت نگردد و تا صاحب کرامت نگردد، اهل فراست نگردد و تا اهل فراست نگردد، واقف و شنونده اسرار

حق نگردد. تا واقف و شنونده اسرار حق نگردد، جمال معرفت بر او کشف نگردد. و تا جمال معرفت بر او کشف نگردد، محرم مشاهده نگردد. و تا محرم مشاهده نگردد، حیات وی طیبه نگردد. و تا حیات وی طیبه نگردد، باقی به حق نگردد. و تا باقی به حق نگردد، بینایی وی راست نگردد و صاحب سرّ و والی ولایت نگردد. و تا بدین محل نرسد، پایگاه خاص نیابد». (غزالی / ۱۳۷۰: ۱۱) لذا این معرفت، دانشی است باطنی و نتیجه سیر از ظاهر به باطن قرآن و دیگر متون قدسی، و البته دیده‌ای بصیر باید و ذوقی سلیم، تا خود بخواند حدیث مفصل از این مجمل.

احمد غزالی در تأویل آیات و احادیث و اقوال مشایخ، به اقتضای حال مخاطب سخن میگوید. بنابراین، تا آن جا به تأویل میپردازد که مخاطب بتواند مقصود وی را ادراک کند و عبارتهایی از این دست فراوان دارد: «و اندر ترکیب این حروف (حروف عشق) اسرار بسیارست و این قدر در تنبیه کفایت است.» (غزالی، ۱۳۷۰: ۱۶۷)

در تأویل آیه شریفه *اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ*. (الأعراف / ۱۷۲) بر اساس تأویل احمد غزالی، خداوند خواست که انسان با راهنمایی وی به مقصود خود نایل آید؛ چرا که انسان همواره نیازمند به دستگیری و ارشاد بوده است و چون در بین دو نیروی مخالف گرفتار بوده، که نیرویی او را به سمت خیر و سعادت سوق میدهد، و بر عکس، آن نیروی دیگر قاطع طریق او میگردد، اگر نیک هدایت شود، بر اساس فطرت خداجویی اش، میتواند به معرفت نفس خویش دست یابد: «به هدایت خدای - عزّ و جلّ - و به ارادت او بود که در مقام لطفشان داشته بود و با مشاهد شان خو کرده... اکنون او را سفری دیگر فرمودند تا آن صدف (روح) را هجرت افتاد تا بدین جوارح مر او را ولایی باشد. هر که خواهد تا شاهد آن معانی گردد، سفر اختیار باید کرد از خود در خود». (غزالی / ۱۳۷۰: ۸-۹) اما این که بنده اقرار به «بلی» گفتن میکند، هم به واسطه فیض الهی و هدایت اوست؛ چرا که ندای حق به بنده اش این است که: «تو به خواست من، مرا خواستی. تعریف کردم تا مرا بشناختی، و هدایت کردم تا به وحدانیت من بگریدی...» (غزالی / ۱۳۷۰: ۲۹)

تأویل میبدی از این آیه صورتی دیگر دارد. او میگوید: «از روی فهم بر لسان حقیقت، این آیت رمزی دیگر دارد و ذوقی دیگر. اشارتست بیدایت احوال دوستان، و بستن پیمان و عهد دوستی با ایشان روز اول در عهد ازل که حق بود حاضر و حقیقت حاصل... روز

میثاق، بجلال عزّ خود و کمال لطف خود بر دلها متجلی شد، قومی را بنعت عزّت و سیاست، قومی را از روی لطف و کرامت. آنها که اهل سیاست بودند، در دریای هیبت ب موج دهشت غرق شدند ... و ایشان که سزای نواخت و کرامت بودند، بتضاعیف قربت و تخصیص محبت مخصوص گشتند.» (میبدی، ۱۳۸۲: ۳ / ۷۹۵-۷۹۳)

میبدی معتقدست که این آیه دو گروه را مخاطب قرار میدهد: گروهی که از روی ظن و گمان به این خطاب شریف الهی پاسخ گفتند، از رحمت خداوند به دور افتادند؛ برعکس آن دسته از مؤمنان که با صدق نیت و بر اساس فطرت خداجویی و خداجویی خویش اقرار به خدای یگانه کردند، مورد محبت و نواخت خداوند قرار گرفتند. این در حالیست که غزالی چنین گروه‌بندی را در سخنان خویش نیاورده است.

البته این تفاوت در تعبیر عارفانه عرفا نیز تا حدود زیادی مولود نحوه نگرش عرفا به آموزه‌های دینی و عرفانی و چگونگی انتقال آن آموخته‌ها به دیگرانست و لذا آیه‌ای، همان گونه که بصورت‌های مختلفی میتواند قرائت شود، به انحای مختلفی هم میتواند مورد تفسیر و تأویل قرار بگیرد. میتوان گفت که تأویل میبدی از آن نظر صریحتر است که وی بی‌پرده سخن میگوید و بعنوان مفسر با طبقات عامه مردمان سر و کار دارد، و حال آنکه بیان غزالی برای عده محدودی از خاصان حق است. (غزالی / ۱۳۷۰: ۶۲) از آنجا که ممکنست واژه‌های تشکیل دهنده یک آیه، در اوقات متفاوت برای عارف، معنا/ معانی متفاوتی را القا کند، یک لفظ در یک آیه میتواند دارای وجوه معنایی متعددی شود که با تجربه‌های عرفانی در شرایط مختلف همخوانی و تطابق کامل دارد. بنابراین، شاید در نگاه اول اینگونه برداشت شود که تجارب عرفانی هر دو عارف و عرفای هم مسلک آنان، با هم تناقض دارند، در حالیکه تمامی مراتب شهودی عارف در طول هم هستند و مکمل یکدیگر به شمار می‌آیند و عارف فقط از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای فراتر میرسد.

مقایسه آرای احمد غزالی و ابوالفضل میبدی

حال میتوان به مقایسه آرای تأویلی احمد غزالی با تأویلات میبدی از یک سو، و از طرف دیگر به بررسی همان آرا و مقایسه آن با عقاید هرمنوتیستها پرداخت.

احمد غزالی و عارفان هم مشرب وی، همچون رشید الدین میبدی، همیشه قرآن را بعنوان مهمترین و موثّق‌ترین مرجع ممکن در تعبیر حقایق و شناخت معارف الهی میدانند. آنان

دریافتهای درونی انسان را ادامه همان معارف والایی میدانند که در صورت انطباق اندیشه‌ها با حقایق این متون و نیز عالم هستی، (۵) میتوانند سعادت هر دو جهان را برای انسان به ارمغان آورد. تفسیر عرفانی ده جلدی کشف الأسرار، شاهدهی گویا بر این مدعا میتواند بود و نیز استفاده بسیار غزالی از آیات و احادیث و روایات در جهت تبیین نگرشهای عرفانی خویش، دلیلی متقن بر صدق این ادعاست.

در تأویلهای عرفانی غزالی و میبدی، معنای تأویلی از چهارچوب دلالت لفظی متون مقدس (قرآن کریم) بیرون نیست. بدون در نظر داشتن این خصیصه، نوعی بیقاعدگی و هرج و مرج در ضوابط تأویل بوجود می‌آید که احتمال تحریف، بدعت و گمراهی را هم در معنای متن و هم در وجود عارف و هم در وجود مخاطب ایجاد میکند.

غزالی و میبدی افزون بر موارد تأویلی بسیار، که هدف آنان شناخت حقایق قرآن کریم و همه متون قدسی دیگرست، در موارد کثیری نیز به تفاسیر بزرگان اشاره دارند و در فهم متن از مفاهیمی که آنان در برداشتهای خود بدان رسیده‌اند، استفاده می‌کنند. بنابراین، آنان تأویل‌گرای صرف نیستند، بلکه جایی/ جاهایی که نیازست، از تفسیر نیز برای حل مشکلات و دشواریها در جهت زدودن ابهام در حوزه تأویل استفاده میکنند.

رشیدالدین میبدی بی‌پرده سخن میگوید و به تفصیل در باب تجربیات و نظریات عرفانی خود بحث میکند و برای این منظور از همه امکانات زبانی، بیانی، اندیشه‌های دیگران و متون مقدس مدد میگیرد؛ بر عکس، غزالی همیشه در پرده ضخیم عبارات و اشارات سنگین سخن میراند، وی بیشتر تأویلات خود را به مدد اصطلاحات عرفانی - در بیان خاص خود - و در پرده اشارت بیان میدارد: «پس معنی هر صدفی در اشارت باز نماییم بدانچه حق - عز اسمہ - ما را بنماید.» (غزالی / ۱۳۷۰: ۱۲)

غزالی و میبدی، ظاهر کلمات و عبارات را بمنظور تبعیت از شرع مقدس، حفظ میکنند و تنها به تأویل صرف اکتفا ندارند؛ بلکه هم به ظاهر عبارات و هم به بواطن آنها در هر حال توجه دارند؛ اما در عین حال، معتقداند که ظاهر برای عوامست و باطن جهت خواص. میبدی در باب تأویل قصه ابراهیم^(ع) میگوید: «ای ابراهیم! اکنون که زندگی در مردن است و بقا در فنا، شو چهار مرغ را بکش، از روی ظاهر، چنانکه فرمودیم تعظیم فرمان ما را و

اظهار بندگی خویش را، و از روی باطن هم در نهاد خود این فرمان بجای آر، طاووس زینت را سر بردار و با نعیم دنیا و زینت دنیا آرام مگیر...» (مبیدی، ۱۳۸۲: ۱ / ۷۱۸)

شیوه بیان حقایق کشفی و شهودی عارفانه نیز بالطبع بر همین اساس تغییر می‌یابد. مبیدی در وهله اول به عنوان یک مفسر، و سپس در مقام یک تأویلگر، نگرانست که مخاطب سخن او را درنیابد؛ لذا تمامی آیات قرآن را در سه سطح ترجمه، تفسیر و تأویل، شرح و تبیین میکند. اما بنظر می‌آید که غزالی فاقد آن نوع نگرانی است که پیر باید در حق مرید / مریدان خود داشته باشد. در غزالی، خطاب به صورت سوم شخص است و از خاص تا عام میتواند مخاطب سخنان او شوند؛ مثلاً از این دست تعبیرات در غزالی فراوانست: «بگویم که مسافر این بحر را چه باید کرد.» (غزالی / ۱۳۷۰: ۱۲)

مبیدی هر چند به کشش ایمان دارد و به مصداق حدیث معروف صوفیه که: «جذبَةُ مِنْ جَذَبَاتِ الْحَقِّ تُوَازِي عَمَلَ التَّقْوَى» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۳۴) کشش را به وزن عمل ثقلین برابر و حتی از آن فراتر میداند، باز مخاطب را به تلاش در راه حق فرا میخواند. اما غزالی بیشتر طرفدار کشش است تا کوشش: «بریدن این بحر مسافری راست که حق - سبحانه و تعالی - بهر صفتی آثار خدایی خود بر او کشف گرداند، مر او را مستغرق آلاء و نعمای خود گرداند.» (غزالی / ۱۳۷۰: ۱۳)

در بسیاری از اصطلاحات عرفانی نیز، بین آرای احمد غزالی و مبیدی تفاوت وجود دارد. اگر بخواهیم مثال بزینیم، بهترین نمونه آن را در «طلب» می‌یابیم. «طلب» نه مقامست و نه حال؛ بلکه بیشتر آن را «وادی» میدانند. «طلب وادی پر دردسری است که سالها جد و جهد را شایسته است.» (حایری / ۱۳۷۹: ۵۲) مبیدی معتقدست که با طلب میتوان به سعادت معرفت نایل آمد: «آنرا که سعادت نهاده‌اند، کمال راه آن سعادت رفتن او را میسر کنند از طلب تمام.» (مبیدی، ۱۳۸۲: ۱ / ۴۴۲)

تمثیل از دیدگاه هر دو عارف اهمیت دارد؛ مبیدی و غزالی برای بیان آنچه که در دل و ذهن خود دارند، از تمثیل مدد میگیرند. احمد غزالی میگوید: «دریا را صفتیست که هرگز زنده عادت را به کس ننماید تا آنگاه که غرقش کند و لباس عادت را از او برکشد. پس مرده به خلق ننماید تا همه وی را به حکم مردگان کنند، آن ضرب مثل است.» (غزالی / ۱۳۷۰: ۱۷) مبتنی بر آموزه قرآن کریم در باب اهمیت تمثیل در انتقال مطلب به خواننده،

تمثیل و مثل در جای جای کشف الأسرار نیز مورد استفاده قرار گرفته است. «مصطفی - صلعم - گفت: مَثَلُ شَمَا دَرِین دَنیای غَدَارِ مَثَلُ مَهْمَانِیَسْتِ که به مهمان خانه فرو آید هر آینه مهمان رفتنی بود نه بودنی، همچون آن مرد کاروانی که به منزل فرو آید، لابد از آن جا رخت بردارد و تمنا کند که آن جا بایستد سخت نادان و بی سامان بود که آن گاه نه به مقصود رسد و نه به خانه باز آید.» (میبدی، ۱۳۷۰: ۱۲۴)

گاهی در سبک تأویل آیات تفاوت‌هایی میان آرا و عقاید غزالی و میبدی دیده می‌شود. مثلاً در تأویل این آیه شریفه *صُمُّ بُکْمُ عُمَى فُهْمُ لَا یَعْقِلُونَ* (البقره / ۱۷۱) میبدی جایگاه این گروه را در دوزخ می‌یابد. (نک: میبدی، ۱۳۸۲: ۱/ ۹۶) و حال آنکه احمد غزالی، آن را وصف ارباب حقایقی میدانند که در دوستی حق ذلیل آمده‌اند و این ذلّ عین عزتست: «بدان حضرت شکسته و نیازمند این را خوانند که هیچ چیز را در دل وی - مُحِب - منزل نمانده باشد تا بینایی همت وی را بود، و کژی سرّ و گنگی دل وی را بود *صُمُّ بُکْمُ عُمَى فُهْمُ لَا یَعْقِلُونَ* در حق این چنین محب بود که این محب را مذلّ خوانند که ذلیل دوست باشد نه ذلیل جز دوست. در دوستی محب را ذل است. ذلیل آید اما عزیزش بازگردانند.» (غزالی / ۱۳۷۰: ۴۳)

نتیجه :

برای فهم متون قدسی، دو شیوه تفسیر و تأویل متداولست که عرفان به هر دو جنبه نظر داشته است و رویکرد آن آمیخته‌ای از هر دو شیوه معمولست و لذا، تفسیر بخشی از فرایند تأویلیست و ادامه تفسیر در سطوح عالی‌تر، تأویل نامیده می‌شود. پس از تفسیر درست و صحیح می‌توان به تأویل حقیقی دست یافت و در نهایت، مبتنی بر تأویل صحیحست که عارف می‌تواند مدارج کمال را طی کند و به شناخت حقیقت نایل آید. بر اساس برداشتهای متفاوتی که غزالی و میبدی با حفظ هماهنگی بین ظاهر و باطن کلام، احیاناً از یک آیه و یا حدیث و هر نوع روایتی در سیاق مختلف سخن می‌کنند، می‌توان گفت که هیچگونه تأویلی قطعی نیست. بنابراین، عمل فهم حد و مرزی ندارد و مدام در حال توسعه و تکامل است. در «هرمنوتیک مدرن» نیز هیچ چیز قابل رد و ابطال نیست.

وظیفه اصلی و کارکرد اساسی علم هرمنوتیک، اساساً فهمیدن متن است و نه درک مؤلف. اما از آن جا که متون عرفانی درصدد رسیدن به همان معنا/ معنایی است که در اندیشه مؤلف بوده است؛ لذا نمیتوان گفت که مؤلف به تمامی از اندیشه عارفانه متن خارج میشود. مؤلف همچنان حضوری فعال در متون قدسی دارد و تأویلگر بیش از پیش تلاش دارد که به نیات وی دست یابد و همین جنبه از مسئله است که تفاوت اساسی میان مطالعات هرمنوتیکی ما را با غربیان آشکار میدارد.

برآیند تحقیق نشان از وحدت نظر در پاره‌ای موارد در باب سبک تأویل غزالی و میبیدی و نیز هرمنوتیک جدید دارد. برخی اشتراکات در دیدگاه‌های احمد غزالی و میبیدی در باب تأویل به نیکی مشهودست. علاوه بر آن مواردی نیز یافت میشود که حاکی از آنست که غزالی سبک خاصی در تأویل دارد که منحصر بخود اوست و با شیوه‌های رایج دیگران، از جمله تأویلات رشیدالدین میبیدی و نیز اصول تأویل در هرمنوتیک جدید، تفاوت بین و آشکاری دارد.

یادداشتها:

(۱): « صوفیه در مقام مکاشفه آن چنان سرمست کشف و شهودند که دیگر به نقل احادیث و ذکر اسناد آن اهمیت نمیدهند؛ بلکه بی واسطه حدیث را از قلب خود، از خدای خود نقل مینمایند و میگویند: حَدَّثَنِي قَلْبِي عَنِ اللَّهِ. » (دهقان، ۱۳۸۳: ۱۲۳)

(۲): این شش تعریف عبارتند از: نظریه تفسیر کتاب مقدس - روش شناسی عام لغوی - علم هر گونه فهم زبانی - مبنای روش شناختی علوم انسانی - پدیدارشناسی وجود و پدیدار شناسی فهم وجودی. (نک: پالمر، ۱۳۸۴: ۴۱)

(۳): ترجمه آیه چنین است: «بر جای ماندگان، به (خانه) نشستن خود، پس از رسول خدا، شادمان شدند، و از این که با مال و جان خود در راه خدا جهاد کنند، کراحت داشتند، و گفتند: (در این گرما بیرون نروید). بگو: (-) اگر دریابند - آتش جهنم سوزان‌تر است. (از این پس کم بخندند، و به جزای آنچه به دست می‌آوردند، بسیار بگریند.»

(۴): ترجمه حدیث: «خداوندا! دو چشم اشک بار به من عطا فرما، تا با اشکی که از خوف تو ریزند، قلبم را آرام گردانند، پیش از آن که اشک به خون و دندانها به اخگر بدل گردد.»

(۵): «بین کتاب تکوین(عالم) و کتاب تدوین(قرآن کریم) و کتاب نفس(انسان) تطابق و هماهنگی کامل برقرار است، به گونه‌ای که ظاهر و باطن عالم و آدم و قرآن با یکدیگر متحد بوده، و احکام هر یک درباره دیگری صادق است.»(بیدهندی، ۱۳۸۳: ۵۶)

فهرست مطالب:

الف: کتابها

- ۱- قرآن مجید، ترجمه استاد محمد مهدی فولادوند.
- ۲- احمدی، بابک (۱۳۷۰-۱۳۸۰ تک جلدی) *ساختار و تأویل متن*، دو جلد، ج ۲، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
- ۳- بحرانی، سید هاشم (بی تا) *البرهان فی تفسیر القرآن*، ج ۱. چاپ اول، (بی جا): انتشارات دارالتفسیر.
- ۴- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵) *رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی*، چاپ پنجم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۵- جوئل، واینس هایمر (۱۳۸۱) *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*، ترجمه مسعود علیا، چاپ اول، تهران: انتشارات ققنوس.
- ۶- حایری، محمد حسن (۱۳۷۹) *راه گنج*، چاپ اول، تهران: مؤسسه انتشارات مدینه.
- ۷- سیوطی، جلال الدین (۱۳۶۳) *الإتقان فی علوم القرآن*، المطبعة الاولى، دارالکتب العربی، بیروت: لبنان، ج ۲.
- ۸- شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۸۶) *قلندریه در تاریخ*، چاپ اول، تهران: انتشارات سخن.
- ۹- شمیسا، سیروس (۱۳۷۸) *کلیات سبک شناسی*، چاپ ششم، تهران: انتشارات فردوس.
- ۱۰- غزالی، احمد (۱۳۷۰) *مجموعه آثار فارسی*، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۱- فتح اللهی، ابراهیم؛ ذوالفقاری، شهروز (۱۳۸۷) *تاریخ تفسیر قرآن کریم*، چاپ دوم، تهران: انتشارات نگاهی دیگر.
- ۱۲- فتوحی رود معینی، محمود (۱۳۸۶) *بلاغت تصویر*، چاپ اول، تهران: انتشارات سخن.
- ۱۳- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۶۱) *احادیث مثنوی*، چاپ سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۱۴- فوکو، میشل (۱۳۷۹) *مجموعه هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها*، (مقاله نیچه، فروید، مارکس)، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی،

- ۱۵- کاظمی، علی اصغر (۱۳۷۴) روش و بینش در سیاست (نگرش فلسفی، علمی و روش شناختی)، تهران: دفتر مطالعات و تحقیقات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
- ۱۶- میبدی، ابو الفضل رشید الدین (۱۳۸۲) کشف الاسرار و عدّه الابرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، چاپ هفتم، تهران، انتشارات امیرکبیر. جلد ۱-۲-۳-۴-۵-۷-۸-۹-۱۰.
- ۱۷- _____ (۱۳۷۰) گزیده تفسیر کشف الاسرار و عدّه الابرار، به اهتمام دکتر رضا انزابی نژاد، چاپ دوم، تهران: انتشارات سپهر.
- ۱۸- نويا، پل (۱۳۷۳) تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۹- همدانی، عین القضاة (۱۳۶۲) نامه‌ها، به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران، با نظارت و اصلاح حسین خدیو جم، چاپ دوم، تهران، انتشارات منوچهری- زوآر، بخش اول.
- ب: مقالات
- ۱- اسپرهم، داوود (۱۳۸۳) «جادوی مکاشفت»، دو فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی، دوره جدید، شماره سوم، پاییز و زمستان، ص ۸۱-۱۰۸.
- ۲- امامی جمعه، سید مهدی (۱۳۸۵) «وجوه هرمنوتیکی رمز در فلسفه اسلامی»، پژوهشهای فلسفی- کلامی، فصلنامه دانشگاه قم، سال چهارم، شماره سوم و چهارم، ص ۱۳-۲.
- ۳- بیده‌ندی، محمد (۱۳۸۳) «معناشناسی تأویل و اعتبار معرفتی آن در اندیشه ملاصدرا»، مجله پژوهش و حوزه، شماره ۲۱-۲۰، ص ۷۰-۵۱.
- ۴- دهقان، بمانعلی (۱۳۸۳) «بررسی مبانی صوفیه در فهم و تأویل قرآن»، مجله مطالعات اسلامی، شماره ۶۶-۶۵، پاییز و زمستان، ص ۱۳۱-۱۰۹.
- ۵- ریکور، پل (۱۳۶۸) «رسالت هرمنوتیک»، ترجمه مراد فرهاد پور- یوسف اباذری، مجله فرهنگ، کتاب چهارم و پنجم، بهار و پاییز، ص: ۲۹۳-۲۶۳.
- ۶- کریمی، امیر بانو (۱۳۸۲) «تجربه عرفانی و بیان پارادوکسی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، سال اول، دوره دوم، ص ۴۱-۲۱.
- ۷- نويا، پل (۱۳۶۸) «تفسیر قرآنی و پیدایش زبان عرفانی»، ترجمه اسماعیل سعادت، مجله معارف، دوره ششم، شماره ۳، آذر-اسفند، ص ۱۰۴-۵۲.
- ۸- نیری، محمد یوسف- امینی لاری، لیلیا (۱۳۸۳) «وجوه عرفانی قرآن در متون تفسیر، حکمت و ادب عرفانی»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، دوره جدید، شماره ۱۵، (پیاپی ۱۲) بهار، ص ۲۰۶-۱۷۹.