

مبانی تأویلی روح در نثر عرفانی فارسی و تفاسیر قرآن کریم

حمیرا زمردی

دانشیار دانشگاه تهران

الهه آبین

دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تهران

(از ص ۶۷ تا ۸۶)

تاریخ دریافت: ۹۱/۰۴/۱۲

تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۱/۰۹

چکیده:

بحث تأویل و هرمنوتیک نه مربوط به گذشته است و نه منحصر به متون مذهبی، بلکه دامنه ای بسیار وسیع و گسترده دارد. در قرون اخیر مباحث تأویل و هرمنوتیک در حوزه علوم انسانی به ویژه ادبیات به طور قابل توجهی خود را نشان داده‌اند. توجه اندیشمندان به مقوله هرمنوتیک آنچنان از اهمیت برخوردار بوده است که شعبه‌ای از نقد ادبی اروپا محسوب می‌شود و در آن علم جایگاه ویژه‌ای یافته است. از آنجائی که اخیراً در ادبیات فارسی نیز این مسئله مورد توجه و اقبال خاصی قرار گرفته است.

در این مقاله سعی شده است که از رهگذر تحقیق و تتبع در باب تأویل و هرمنوتیک و مطالعه قرآن کریم، تفاسیر آن و متون منثور عرفانی فارسی برای نخستین بار به مسأله تأویل روح و چگونگی تأویلات آن در متون منثور عرفانی فارسی و تفاسیر قرآن کریم پرداخته شود و در این میان موضوعاتی چون برداشت‌های تأویلی عرفا از روح، میزان توجه آنها در تأویلات به قرآن کریم، تشابهات و تفاوت‌های تأویلات در بین متون منثور عرفانی و تفاسیر قرآن کریم مورد تحلیل و بررسی بیشتر قرار گیرد.

واژه‌های کلیدی: هرمنوتیک، تأویل، روح، قرآن کریم، متون منثور عرفانی و تفاسیر

قرآن کریم.

مقدمه

در این مقاله برای اولین بار سعی بر آن شده است که به مبانی تأویلی روح به عنوان یکی از مهم‌ترین و ناشناخته‌ترین پدیده‌های عالم، در قرآن کریم، تفاسیر آن و متون منثور عرفانی فارسی پرداخته شود و با مطالعه و بررسی این منابع ارزشمند، به سؤالاتی از قبیل اینکه عرفا چه تأویلات و برداشت‌هایی از پدیده روح در کتب خود داشته‌اند؟، آیا در این تأویلات به قرآن کریم و تفاسیر آن نیز توجه نشان داده‌اند؟ و اینکه چه مضامینی بین متون منثور عرفانی و تفاسیر قرآن کریم در تأویل پدیده روح مشترک می‌باشد و در چه زمینه‌هایی با هم تفاوت دارند؟ در حد امکان پاسخ داده شود.

برای تحلیل و بررسی هر چه بیشتر این موضوع، روش کار در این پژوهش بدین‌گونه می‌باشد؛ در ابتدا مقدمه مختصری در باب هرمنوتیک و تأویل ارائه شده است. سپس طبقه‌بندی موضوعی مفاهیم روح در متون عرفانی و تأویلات عارفان از آن، همراه با ذکر شواهد صورت گرفته است. در بخش‌های بعدی به بررسی و تحلیل موضوعاتی چون؛ مضامین مشترک بین تفاسیر قرآن کریم و متون عرفانی و تأویلات صورت گرفته از آیات مربوط به روح در تفاسیر قرآن کریم که در متون هیچ اشاره‌ای به آنها نشده، پرداخته شده است. در نهایت نتایج و تحلیل‌های حاصل از این تحقیق بیان گردیده است. در پایان باید یادآور شد که مبنای تفسیری کار، در این پژوهش دو تفسیر ارزشمند کشف‌الاسرار میبیدی و روض‌الجنان و روح‌الجنان ابوالفتح رازی می‌باشند اگر چه در کنار آنها تفاسیر دیگری نیز مورد مطالعه قرار گرفته‌اند و متون منثور عرفانی مدنظر در این پژوهش، چهار متن عرفانی گرانسنگ کشف‌المحجوب، رساله قشیریه، مرصادالعباد و مصباح‌الهدایه می‌باشند که هر کدام از این کتب براساس تقدم زمانی نویسنده مورد بررسی و پژوهش قرار گرفته‌اند.

هرمنوتیک

اصطلاح هرمنوتیک در اصل از واژه هرمس^۱ یونانی به معنای خدای پیام‌آور گرفته شده است. وظیفه هرمس انتقال پیام‌های خداوندی برای بشر می‌باشد. او به عنوان فرزند

1. Hermes

ژئوس باید آنچه را که در ورای فکر و اندیشه بشر جای دارد به حوزه فکر و اندیشه انسان‌ها انتقال دهد و موجبات کشف رموز و معانی را فراهم سازد. هرمنوتیک در اصطلاح، علم یا آیین تفسیر کتاب مقدس بوده است چرا که کتب مقدس ذوبطون و معانی بوده‌اند. بدین جهت اندک‌اندک به علت شباهت متون ادبی و هنری با متون مقدس به جهت کثیرالمعانی بودن، این شیوه تأویل و تفسیر از متون مقدس به متون ادبی نیز کشیده شد و کم‌کم باب هرمنوتیک در علوم ادبی و انسانی باز شد (ساروخانی، ۱۳۷۰: ۹۰۸ و پالمر، ۱۳۸۲: ۱۰).

اگر چه نمی‌توان تعریف دقیق و جامعی از هرمنوتیک ارائه داد اما با مروری بر نظر صاحب‌نظران این علم به تعریف نسبتاً مقبولی از آن می‌توان رسید:

۱. جان مارتین کلاوینوس: هرمنوتیک هنر تفسیر است، هرمنوتیک هنر دستیابی به فهم کامل و تام عبارات گفتاری و نوشتاری است.

۲. شلایر ماخر: هرمنوتیک مجموعه قواعدی ارزشمند برای رفع سوء فهم است، او می‌گوید هرمنوتیک برای رفع ابهام از متن نیست بلکه برای رفع سوء فهم است.

۳. ویلهلم دیلتای: هرمنوتیک دانشی است که عهده‌دار ارائه روش شناسی برای علوم انسانی است.

۴. مارتین هایدگر و هانس گادامر: هدف از هرمنوتیک از نظر آنها وصف ماهیت فهم است. از نظر آنها هرمنوتیک نه به فهم متن منحصر می‌شود و نه خود را در چارچوب فهم علوم انسانی محدود می‌کند بلکه هرمنوتیک آنان به مطلق فهم نظر دارد و در صدد تحلیل واقعه فهم و تبیین شرایط وجودی حصول آن است (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۹ و ۳۰).

در جهان غرب از اوایل قرن نوزدهم این دانش توسط کسانی چون شلایر ماخر^۱، ویلهلم دیلتای فیلسوف بزرگ آلمانی و گادامر از شاگردان مارتین هایدگر^۲ شکل جدیدی به خود گرفت. در این میان نظریه‌پردازان علم هرمنوتیک به دو گروه تقسیم شدند: عده‌ای به قطعیت معنا در متن معتقد بوده و نیت مؤلف را مرکز معنای متن دانسته‌اند که شلایر ماخر و دیلتای از این دسته‌اند. دسته‌ای دیگر به عدم قطعیت معنا

1. Schleiermacher

2. Heidegger

رای داده‌اند و مخاطب را در آفرینش معنا سهیم دانسته‌اند که نیچه، هایدگر، پالمر و گادامر از این گروه‌اند (قاسم‌پور، ۱۳۸۱: ۶۳ و ۶۴ و پالمر، ۱۳۸۲: ۱۴).

در هرمنوتیک ما با معانی سروکار داریم نه معنای واحد، زیرا ساختار متون عرفانی و مقدس به گونه‌ای چند بعدی و کثیرالاضلاع طراحی شده است و از چنین متونی نمی‌توان و نباید معنای واحد در نظر داشت. بنابراین عمل رمزگشایی و فهمیدن معنای اثر، کانون علم هرمنوتیک است.

تأویل

این واژه از ریشه «اول» به معنای رجوع و بازگشت است. عده‌ای تأویل را به معنای تفسیر گرفته‌اند، گروهی دیگر نیز گفته‌اند تأویل معنایی است که مخالف با ظاهر لفظ باشد و این معنا از سایر معانی که برای کلمه تأویل آورده‌اند شایع‌تر است. تعریف هرمنوتیک‌های سنتی از تأویل همان «کشف معنا» است زیرا بر این باورند که معنا قطعیت دارد اما هرمنوتیک‌های مدرن تأویل را به «آفرینش معنا یا معناهای تازه» تعریف می‌کنند زیرا آنان معتقدند که معنا قطعیت ندارد (حسنی واعظ، ۱۳۸۱: ۲۲ و ۲۳ و پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۲۰۹).

دیدگاه عارفان

عارفان و صوفیان نیز برای اثبات و گسترش اصول و مبانی عقاید خود دست به تأویل زده‌اند. این گروه در تأیید اصول مکتب عرفانی و شهودی خود آیات فراوانی را تأویل کرده‌اند. در اینجا به دیدگاه چند تن از عرفا درباره تأویل می‌پردازیم:

۱. ابوالفتوح رازی: نظریه شیخ ابوالفتوح رازی در خصوص تأویل، اصول نظریه هرمنوتیک‌های مدرن را دربر دارد. ایشان می‌فرمایند که تأویل یک امری است که اولاً، با معنای سروکار دارد نه لفظ. ثانیاً، با معنای محتمل سروکار دارد نه یک معنی و ثالثاً برای نزدیک شدن و رسیدن به معنی اصلی و درست، مآول باید آن معنی را با شواهد و قرائنی که در متن آمده است مستند و موثق سازد. شیخ ابوالفتوح رازی می‌گوید: «اما

تأویل صرف آیت باشد با معنی (ای) که محتمل باشد آن را موافق اذله و قرائن» (حسنی واعظ، ۱۳۸۱: ۲۲)

۲. رشیدالدین ابوالفضل میبیدی: تفسیر، علم نزول و شأن و قصد آیت است و این جز به توقیف و سماع درست نیاید و نتوان گفت الا بنقل و اثر و تأویل حمل آیت است بر معنی که احتمال کند و استبطای این معنی بر علما محظور نیست بعد از آن که موافق کتاب و سنت باشد (میبیدی، ۱۳۷۶: ۲/۲).

۳. علی بن عثمان هجویری: هجویری تأویل را همان «زند» می‌داند که نوعی تفسیر از کتاب اوستا بوده است و معتقد است که عجم تأویل‌گر بودند و به معانی و رای ظاهر کتاب مسلمانان معتقد بودند (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۹۰).

۴. ابوالقاسم قشیری: قشیری به علت آنکه صوفی است به طور طبیعی اهل تأویل هم می‌باشد. او تأویل را در صورتی که از ضوابطی پیروی کند به رسمیت می‌شناسد: ۱- تأویل را برای خواص می‌داند و تنزیل و تفسیر را برای عوام ۲- از نظر او تأویلی از مقبولیت برخوردار است که قرائن علمی و برهانی بر آن دلالت داشته باشد ۳- قشیری معتقد است که تأویل نباید با شریعت مخالفت داشته باشد (قاسم‌پور، ۱۳۸۲: ۲۴۷).

با توجه به مطالب فوق در می‌یابیم که تأویل در میان صوفیان و عرفای ما رواج داشته است اما نه هر تأویلی بلکه بنابر گفته خود آنها تأویلی که مطابق شریعت و سنت باشد و مستند و موثق باشد. واژه تأویل در قرآن هم هفده بار بکار رفته است که در همه آنها با یک معنی نیامده است بلکه معانی متفاوتی دارد. بنابراین وظیفه تأویل آن است که غبار نگاه خشک عالمانه را از چشمان ما بردارد تا ما بجای تحلیل مفهومی متن که با ذهن سروکار دارد با متن مواجهه داشته باشیم.

الف) طبقه‌بندی موضوعی مفاهیم روح و تأویلات عارفان از آن

با توجه به اهمیت پدیده روح و اقبال فراوان عارفان به این مقوله، در بخش اول به طبقه‌بندی موضوعات مربوط به روح در کتب عرفانی مذکور می‌پردازیم که خود به طور کلی بیانگر دیدگاه‌ها و برداشت‌های تأویلی عرفا از پدیده روح می‌باشد. در این قسمت سعی بر آنست تا اهم تأویلات عرفا در مورد این پدیده ناشناخته ذکر گردد و مشخص

شود که عرفا چگونه به تأویل این پدیده پرداخته‌اند. ضمن اینکه موضوعات مربوط به روح ذکر می‌گردد شواهد مربوط به هر مضمون در صورتی که در چند کتاب باشد براساس تقدم زمانی کتب عرفانی نیز ارائه می‌شود. باید یادآوری نمود که به دلیل حجم فراوان این موضوعات در کتب عرفانی مذکور، تنها به ارائه شواهد چند نمونه مهم‌تر می‌پردازیم، همچون:

۱. قوام روح و جسم به خداوند

قشیری در رساله قشیری می‌گوید قوام روح و جسم به خداوند است و توسط خداوند تعالی پدید آمدند نه به ذات خویش:

«واسطی گوید چون ارواح و اجساد به خدای قائم شدند و بدو پیدا آمدند نه به ذات خویش، هم‌چنین خطرات و حرکات بدو قائم‌اند نه به ذات خویش، از بهر آنکه خطرات و حرکات فروع ارواح و اجسادند و پیدا گشت بدین سخن که کسب بنده خدای آفریند» (قشیری، ۱۳۸۷: ۹۳).

۲. حجاب‌های روح

رازی در مرصادالعباد به‌صورت مفصل درباره حجاب‌های روح بحث می‌کند و می‌گوید پس از عبور روح از عوالم جسمانی و روحانی، تا پیوستن به قالب، هفتاد هزار حجاب برای او پدید آمد و به واسطه آن حجاب‌ها از مشاهده جمال احدیث محروم ماند:

«پس از عبور روح بر چندین هزار عوالم مختلف روحانی و جسمانی، تا آنکه که به قالب پیوست، هفتاد هزار حجاب نورانی و ظلمانی پدید آمده بود، چه نگرش او بهر چیز در هر عالم اگر چه سبب کمال او خواست بود، حال را هر یک او را حجابی باشد تا به واسطه آن حجب از مطالعه ملکوت و مشاهده جمال احدیت و ذوق مخاطبه حق و شرف قرب محروم ماند» (رازی، نجم‌الدین، ۱۳۸۷: ۱۰۲ و ۱۰۳).

۳. حکمت تعلق روح به قالب

حکمت تعلق روح به قالب از مضامین مهمی است که تنها در مرصادالعباد رازی ذکر گردیده است. نجم‌الدین رازی با آرایه‌هایی چون تشبیه و استعاره به تأویل این مضمون پرداخته است و یک بخش کامل کتاب خود را به این عنوان اختصاص داده است. او

کمال سعادت روح را در تعلق او به قالب می‌داند چرا که تنها از این راه است که می‌تواند به معرفت الهی دست یابد:

«و اما معرفت شهودی معرفت خاص الخاص است که خلاصه موجودات و زبده کاینات‌اند، فایده تعلق روح به قالب حقیقت این معرفت بود، زیرا که ارواح بشری را چون ملائکه از صفات ربوبیت برخوردار می‌بود و لکن از پس تنق عزت چندین هزار حجاب نورانی واسطه بود» (رازی، نجم‌الدین، ۱۳۸۷: ۱۲۰).

۴. مراتب ارواح

نجم‌الدین رازی مبدا همه ارواح را روح محمدی می‌داند. او برای این مراتب یک تشبیه بسیار زیبا و دلنشین ذکر می‌کند. او قند صافی را روح پاک محمدی می‌داند که بقیه ارواح از آن قند صافی آفریده شده‌اند. او این عنوان را به صورت‌های گوناگون در قسمت‌های مختلف کتاب خود بیان می‌کند:

«در بعضی روایات می‌آید که حق تعالی به نظر محبت بدان نور محمدی نگریست حیا بر وی غالب شد و قطرات عرق از او روان گشت ارواح انبیاء را علیهم‌الصلوة والسلام از قطره نور محمدی بیافرید. پس از انوار ارواح انبیاء، ارواح اولیاء بیافرید و از انوار ارواح اولیاء، ارواح مؤمنان بیافرید و از ارواح مؤمنان، ارواح عاصیان بیافرید و از ارواح عاصیان، ارواح منافقان بیافرید و کافران. و از انوار ارواح انسانی، ارواح ملکی بیافرید و از ارواح ملکی، ارواح جن بیافرید و از ارواح جن، ارواح شیاطین و مَرَدَه و ابالسه بیافرید... پس درین مثال بدانک آن قند صافی روح پاک محمدی است که به حقیقت آدم ارواح اوست.» (رازی، نجم‌الدین، ۱۳۸۷: ۳۸ الی ۴۰)

۵. روح محمدی

از مضامین بسیار مهم در میان متون عرفانی مربوطه، روح محمدی می‌باشد. قشیری در رساله قشیریّه پیشرو ارواح انبیا در رسیدن به روضه وصال را روح محمدی می‌داند: «ذوالنون مصری گوید ارواح انبیا، علیهم‌السلام، اسب اندر میدان معرفت افکندند، روح پیغمبر ما، از پیش همه روح‌ها بشد و به روضه وصال برسد.» (قشیری، ۱۳۸۷: ۵۶۸)

کاشانی نیز در مصباح‌الهدایه روح محمدی را محبوب اول می‌داند که خاصیت جذب ارواح مومنان را دارد و می‌گوید، ارواح مشایخ علی الترتیب با روح محمدی به محبت پیوسته‌اند:

«روح محمدی که محبوب و مجذوب اول است، خاصیت جذب ارواح مؤمنان، از مغناطیس محبت قدیمه اکتساب کرد و چندین هزار ارواح صحابه، از اطراف و اکناف عالم به خود کشید و هر یک از ایشان به قدر استعداد از آن خاصیت نصیبی یافتند و ارواح تابعین را به خود کشیدند» (کاشانی، ۱۳۸۲: ص ۷۸ و ۷۹)

و موضوعاتی چون: روح محل مشاهده، روح منشا صفات حمیده، خاطر روح، تحلیه روح، روح واسطه خلق مقخلوقات و

ب) تطبیق مضامین مربوط به روح در تفاسیر قرآن کریم و متون منثور عرفانی در این بخش به آن قسمت از شواهد عرفانی خواهیم پرداخت که متون عرفانی عین آیه مربوط به روح را از قرآن کریم اقتباس نموده و به تأویل آن پرداخته‌اند. در این قسمت ابتدا به ذکر آیه مربوط به روح و تأویلات مفسران از این آیه می‌پردازیم و سپس شواهد عرفانی مورد نظر را براساس تقدم زمانی نویسندگان متون عرفانی ذکر می‌نمائیم و در پایان هر قسمت به ذکر شباهت‌ها و تفاوت‌های تأویلات عرفا و مفسران از پدیده روح در این آیات می‌پردازیم. در ضمن باید یادآور شد که به دلیل حجم بالای شواهد، تنها به ذکر چند نمونه مهم‌تر می‌پردازیم:

۱. «و یسئلونکَ عن الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً» (اسراء/ ۸۵)

«می‌پرسند ترا از جان، بگوی جان از امر خداوند من است و ندادند شما را از دانش مگر اندکی» (میبیدی، ۱۳۷۶: ۶۰۳/۵).

«و یسئلونک عن الروح» سبب نزول این آیت آن بود که کاروان قریش از مکه به شام می‌شد به تجارت، و گذرگاه ایشان مدینه بود، چون آنجا رسیدند از جهودان مدینه پرسیدند از کار محمد و حال او که شما در وی چه گوید و در کتاب شما از نعت وی چیست؟ ایشان گفتند او را از سه چیز پرسید؟ از اصحاب کهف و از ذوالقرنین و از روح، اگر قصه اصحاب کهف و ذوالقرنین گوید و جواب دهد، پیغامبرست و اگر نگوید پیغامبر نیست، و اگر از روح جواب دهد و بیان آن کند پیغامبر نیست و اگر جواب ندهد و بیان نکند پیغامبرست. پس چون به مکه بازآمدند از رسول خدا (ص) هر سه پرسیدند: تا

جبرئیل آمد و آیت آورد، «و یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی» اکنون علماء دین را خلافتست که مراد به این روح که از وی پرسیدند چیست؟ - قتاده گفت: جبرئیل است به دلیل قوله: «نزل به الروح الامین» علی (ع) و ابن عباس گفتند: فرشته‌ایست در آسمان که او را هفتاد هزار رویست، در هر روی هفتاد هزار زبان، در هر زبانی به هفتاد هزار لغت خدای را عزوجلّ تسبیح می‌کند. مجاهد گفت: روح، خلقی‌اند از خلق خدای عزوجلّ در آسمان بر صورت بنی آدم اما نه آدمیانند و نه فرشتگان. حسن گفت: روح اینجا قرآن است که مشرکان از رسول خدا (ص) پرسیدند که این قرآن که داد به تو و از کجا رسید به تو؟ جواب ایشان این آمد: «قل الروح من امر ربی» ای من وحی ربی و من عنده» (همان، ۶۱۳/۵ و ۶۱۴)

«ای محمد تو را از روح می‌پرسند بگو که روح در فرمان خداست (در اینجا ابوالفتوح سبب نزول این آیه را چون میبیدی ذکر می‌کند) مفسران خلاف کردند در آنکه این روح چیست که ایشان پرسیدند، حسن و قتاده گفتند: جبرئیل است و از شاه ولایت امیرالمؤمنین علی (ع) روایت کردند در این آیت که او گفت: روح نام فرشته‌ایست که او را هفتاد هزار رویست و بر هر روی هفتاد هزار دهان، در هر دهنی هفتاد هزار زبان، بهر زبانی هفتاد هزار تسبیح می‌کند، از هر تسبیح از تسبیحات او خدای تعالی فرشته‌های می‌آفریند که با فرشتگان می‌پرد تا بروز قیامت. عبدالله بن عباس گفت: روح خلقی است از خلقان او، خدای تعالی ایشان را بر صورت بنی آدم آفریده است. بعضی دگر گفتند این روح است که در آدمی مرکبست که قوام حیات به آنست که آدمی به او زنده می‌باشد و بعضی دگر گفتند مراد به روح قرآنست.» (رازی، ابوالفتوح، ۱۴۶۳، ۳۷۹/۷ و ۲۸۰)

عین اقتباس متون از آیه

«بدان که اندر هستی روح علم ضروری است و اندر چگونگی آن عقل عاجز و هر کسی از علما و حکمای امت برحسب قیاس خود اندر آن چیزی گفته‌اند. و اصناف کفر را نیز اندر آن سخن است که چون کفار قریش به تعلیم جهودان مر نصر بن حارث را بفرستادند تا از رسول - صلی‌الله‌علیه - کیفیت روح پرسیدند و ماهیت آن، خداوند - تعالی - نخست

عین آن اثبات کرد؛ قوله، تعالی: «و یسلونک عن الروح» (۸۵/اسراء)، آنگاه قدم را از وی نفی کرده؛ قوله، تعالی: «قل الروح من امر ربی» (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۸۳).

«فاما امر هم ملکوت ارواح را فرا می‌گیرد و هم ملکوت نفوس را، چنان که فرمود: و «یسلونک عن الروح قل الروح من امر ربی» (رازی، نجم‌الدین، ۱۳۸۷: ۴۸).

«قال الله - تعالی: «و یسلونک عن الروح قل الروح من امر ربی» بدان که پایه معرفت روح و ذروه ادراک آن، به غایت رفیع و منیع است؛ به کمند عقول، وصول بدان میسر نگردد.» (کاشانی، ۱۳۸۲: ۶۴)

وجوه اشتراک و افتراق

در کشف‌الاسرار و روض‌الجنان در مورد این آیه علاوه بر تأویلاتی که ذکر می‌کنند سبب نزول این آیه نیز ذکر می‌شود که بیانگر اهمیت آن می‌باشد چرا که شأن نزول آیات دیگر که کلمه روح در آن وجود دارد را بیان ننموده‌اند. نکته‌ای که در مورد تفاسیر می‌توان ذکر کرد این است که آنها تنها تأویلات کلمه روح را آورده و همچون متون عرفانی به جوانب آن پرداخته و تنها در بعضی از تفاسیر علت و وجه تسمیه‌ها ذکر گردیده است حال آنکه در متون عرفانی مذکور وقتی کلمه روح مطرح می‌شود از جنبه‌های مختلف به آن پرداخته می‌شود و شاخ و برگ زیادی می‌گیرد که یکی از وجوه افتراق و تمایز مهم تفاسیر و متون عرفانی همین امر می‌باشد که این متون به کلمه روح با یک دید کاملاً همه جانبه توجه دارند حال آنکه تفاسیر تنها به ذکر تأویل این کلمه پرداخته‌اند. متون عرفانی در تأویل این آیه، به هستی روح و عینیت داشتن آن و حدوث و قدم آن پرداخته و روح را مسئله‌ای کاملاً مبهم دانسته که صید هیچ فهم و وهمی نمی‌شود و ضمن آن ملکوت ارواح را با توجه به این آیه مطرح می‌کنند که در تفاسیر هیچ سخنی از آن نیامده است. بنابراین باید دانست که در تفسیر و تأویل این آیات در تفاسیر و متون عرفانی مذکور تفاوت‌هایی وجود دارد که با بررسی می‌توان به آن پی برد. در ضمن باید گفت که متون عرفانی چندان به قرآن کریم و تفاسیر آن وفادار نبوده بلکه بیشتر از برداشت‌های خود استفاده نموده‌اند و به تأویل آیات مربوطه پرداخته‌اند. تنها

تشابهی که در مورد این آیه بین متون و تفاسیر وجود دارد این است که در کشف‌المحجوب نگاهی گذرا به شأن نزول آیه نیز شده است اما نه به آن صورتی که در تفاسیر ذکر شده است.

۲. «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوْحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (۲۹/حجر)

«که من بالا و نگاشت وی راست کنم و درو آرم از روح خویش، همه او را بسجود افتید» (میبدی، ۱۳۷۶: ۳۰۲/۵)

«و نفخت فیہ من روحی» فصار بشراً حیاً، بدان که نفخ بر خدای عزوجل رواست، فعلیت از افعال او جلّ جلاله، او را هم فعلست و هم قول، نفخ اضافت با خود کرد و آدم را با آن مشرف کرد، حیاة آدم به آن حاصل آمد و از ذات باری جل جلاله در ذات آدم جزئی نه. (همان، ۳۰۷/۵)

«و روح خود را درو دم و اضافت روح با او اضافه الفعل الی فاعله باشد و او مختص است به قدرت بر آن.» (رازی، ابوالفتوح، ۱۳۶۳: ۵۹/۷)

عین اقتباس متون از آیه

«ابوالحسین نوری را پرسیدند که فراست از چه خیزد گفت خدای تعالی می‌گوید «فاذا سویته و نفخت فیہ من روحی فقعو له ساجدین» هر که حظ وی از آن نور تمام‌تر مشاهدت وی قوی‌تر و محکم‌تر، وی به فراست راست‌تر، نبینی که نفخ روحی را چگونه واجب گردد تا فریشتگان وی را سجود کردند چنان که حق تعالی گفت «فاذا سویته و نفخت فیہ من روحی فقعو له ساجدین» (قشیری، ۱۳۸۷: ۴۲۰)

«همچنین زمین قالب انسان را استعداد آن داده‌اند که چون تخم روحانیت به دهقنت «و نفخت فیہ من روحی» در وی اندازند، و با آفتاب عنایت پرورش دهند، از آن ثمرات قربت و معرفت چندان بردارند که در وهم و فهم و عقل هیچ آفریده نگنجد و بیان هیچ گوینده بکنه آن نرسد.» (رازی، نجم‌الدین، ۱۳۸۷: ۱۱۱ و ۱۱۲)

«پس آنجا که مزارعت تخم روحانیت است، که از انبار خاص «من روحی» بیرون آرند و به دهقنت «و نفخت فیه من روحی» در زمین قالب انسانیت می‌اندازند، در پرورش آن تخم تا به کمال ثمرگی رسد و آن مقام معرفت است.» (همان، ۱۱۳ و ۱۱۴)

«بدان که شریف‌تر موجودی و نزدیک‌تر مشهودی به حضرت عزت، روح اعظم است که حق - سبحانه و تعالی - آن را به خود اضافه کرده است به لفظ «من روحی» و «من روحنا». آدم کبیر و خلیفه اول و ترجمان الهی و مفتاح وجود و قلم ایجاد و حقیقت ارواح، همه عبارت از اوصاف اوست» (کاشانی، ۱۳۸۲: ۶۴)

وجوه اشتراک و افتراق

این آیه در دو سوره ص و حجر عیناً ذکر گردیده است و تفاسیر در هر دو مورد روح را تأویل به جان نموده‌اند، علت اضافه روح به حق را میبیدی شرافت آدم دانسته حال آنکه ابوالفتح اضافه فعل به فاعل دانسته است که تنها خداوند سبحان بر آدم قدرت دارد. این آیه در متون عرفانی مذکور بسیار مورد توجه بوده است. چنانکه قبلاً ذکر گردید تفاسیر تنها تأویلاتی برای روح آورده حال آنکه متون عرفانی کاربردهای متفاوتی از این آیه ارائه نموده‌اند. در مرصعالعباد این آیه کاربرد فراوانی داشته است و نویسندگان این آیه را به صورت تشبیه و استعاره و گاه سایر آرایه‌های ادبی به کار برده است مثلاً دهقنت «و نفخت فیه من روحی» و انبار خاص «من روحی»، چنین کاربردی از آیه نه تنها در تفاسیر وجود ندارد بلکه در سه متن عرفانی دیگر نیز یافت نشده است و تنها در مرصاد بدین گونه از آیه استفاده شده است. نویسندگان چگونگی تعلق روح به قالب را بدین گونه به صورت داستانی و همراه با آرایه‌های ادبی با ذکر این آیه بیان می‌کنند. او علت اختصاص روح به حضرت را که در این آیه بیان شد، تشریف و تکریم آدم می‌داند که این موضوع در تفاسیر نیز مطرح گردیده است و یکی از وجوه تشابه این متن در مورد این آیه با تفاسیر می‌باشد. این گونه طرح موضوع و ابزارهای به کار برده شده برای تفسیر یک آیه تنها در مرصاد آمده است و خاص این کتاب می‌باشد که از وجوه افتراق بارز این کتاب با کتب دیگر و تفاسیر می‌باشد. کتب دیگر به صورت ساده و با زبانی مرسل به ذکر موضوع می‌پردازند حال آنکه رازی با نهایت دقت از ابزارهای ادبی برای ذکر این

موضوع و تفسیر آیه می‌پردازد. اساساً موضوع روح در این کتاب از اهمیت بالایی برخوردار می‌باشد. چرا که بیش از نیمی از آن به این امر پرداخته است. او در همه جا آیه «و نفخت فیه من روحی» را در باب تعلق روح به قالب آورده است اما در هر جایی با بیانی خاص و متفاوت ذکر کرده است. در مصباح‌الهدایه هم جزئی از این آیه ذکر شده که بیانگر شرافت و تقرب روح به حضرت خداوندی می‌باشد که این موضوع در مرصادالعباد و تفاسیر نیز مطرح شده است.

پ) مضامین مشترک میان تفاسیر و متون عرفانی

در این قسمت به آن بخش از تأویلات عرفا می‌پردازیم که مضامین این تأویلات با مضامین تفاسیر قرآن کریم مشترک می‌باشد حال آنکه متون عرفانی عین آیه را در این تأویلات اقتباس کرده باشند و یا نه تنها به تأویل پدیده روح پرداخته باشند و به آیه اشاره‌ای نداشته باشند:

۱. تشریف آدمی با نفخه خداوندی

تشریف قالب آدم با روح از مضامین مشترک میان متون عرفانی و تفسیر منهج‌الصادقین می‌باشد. همه آنها نفخ روح به قالب آدم را مایه شرافت و تکریم روح می‌دانند:

«اضافه روح به خود به جهت تکریم و تشریف آدمست و اظهار این که وی مخلوقی شریف و عجیب است و او را شأن و مرتبه‌ایست که مناسبت دارد به حضرت ربوبیت.» (منهج‌الصادقین، ج ۷: ۲۲۹، ۹، سجده)

«در خلقت آدم به خصوصیت «بیدی» سرّی تعبیه افتاد که موجودات در آفرینش تبع آن سرّ بود، و این خود هنوز تشریف قالب آدم است که عالم صغری است به نسبت با عالم کبری.» (رازی، نجم‌الدین، ۱۳۸۷: ۸۲)

۲. ناممکن بودن معرفت روح

ناممکن بودن معرفت روح از مضامین مشترکی است که از میان تفاسیر، تنها در منهج‌الصادقین و از میان متون عرفانی تنها در مصباح‌الهدایه مطرح گردیده است:

«و ما اوتیتم من العلم الاّ قليلاً، و داده نشده‌اید شما از دانش مگر اندکی نسبت به علم خدا و اکثر اشیاء به حواس مدرک نمی‌شوند و آنها نیز که مدرک می‌شوند بکنه و

حقیقت آن علم حاصل نمی‌شود و این اشارتست به آن که روح از آن چیز است که ممکن نیست معرفت ذات آن، مگر به عوارض که ممیز او باشند از ماعدا. «(منهج‌الصادقین، ج ۵: ۳۰۲ «۸۵، اسراء»»

«قال الله تعالی: «و یستلونک عن الروح قل الروح من امر ربی» بدان که پایه معرفت روح و ذروه ادراک آن به غایت رفیع و منیع است، به کمند عقول، وصول بدان میسر نگردد.» (کاشانی، ۱۳۸۲: ۶۴)

۳. حادث بودن روح

حادث بودن روح از مضامینی است که علاوه بر رساله قشیری و کشف‌المحجوب در منهج‌الصادقین نیز مطرح شده است. در منهج‌الصادقین در تفسیر آیه ۸۵ سوره اسراء موضوع حادث بودن روح بیان گردیده است:

«سوال ایشان از روح، از حیثیت آن بود که آن مخلوق و محدث است یا قدیم، حق تعالی جواب داد که «قل الروح من امر ربی» ای من فعله و خلقه، پس آیه، جواب سوال ایشان باشد.» (منهج‌الصادقین، ج ۵: ۳۰۱ «۸۵، اسراء»)

«یکی از مشایخ گوید که جان اندر تن چون آتش است اندر انگشت، آتش مخلوق و انگشت مصنوع و قدم جز بر ذات و صفات خداوند روا نیست» (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۸۷)

«و روح آفریده است و هر کس گوید روح قدیم است خطایی بزرگ بود و اخبارها دلیل است که آن اعیان لطیف است» (قشیری، ۱۳۸۷، ۱۹۵)

۴. روح محل مشاهده و تجلی ذات بر روح

از موضوعات مشترک میان کشف‌الاسرار، مرصادالعباد و مصباح‌الهدایه محل مشاهده بودن روح می‌باشد. میبیدی در بخش سوم کشف‌الاسرار، روح را محل مشاهده می‌داند که غذای وی دیدار دوست است. رازی تجلی حق را تنها بر روح بنده می‌داند. کاشانی نیز روح را محل مشاهده می‌داند که عارف پیوسته با روح در عین جمع می‌باشد:

«آدمی هم تنست و هم دل و هم روح، تن محل امانتست، دل بارگاه خطابست، روح نقطه‌گاه مشاهدتست ... آنچه رؤیت و مشاهدت بود نصیب روح آمد، غذای وی دیدار دوست، تن در قهر قدرت است، دل در قبضه صفت، روح در کنف عزت.» (کشف‌الاسرار، نوبه الثالثة، ج ۵: ۶۲۶

«۸۵، اسراء»)

«مریدی صفات ذات حق است و تا حق تعالی بدین صفت بر روح بنده تجلی نکند، عکس نور ارادت در دل بنده پدید نیاید، مرید نشود» (رازی، نجم‌الدین، ۱۳۸۷، ۲۵۰)

«حکم جمع تعلق به روح دارد و حکم تفرقه تعلق به قالب، مادام تا رابطه ترکیب میان روح و قالب باقی بود، اجتماع جمع و تفرقه از لوازم وجود بود، پس عارف محقق، پیوسته به روح که محل مشاهده است، در عین جمع بود و به قالب که آن آلت مجاهده است در مقام تفرقه» (کاشانی، ۱۳۸۲: ۹۱)

ت) تأویلات آیات مربوط به روح در تفاسیر قرآن کریم که در متون اشاره‌ای به آنها نشده است:

در این قسمت به آن دسته از آیات مربوط به روح در قرآن کریم می‌پردازیم که تنها در تفاسیر به آنها پرداخته شده و مورد تأویل و بررسی قرار گرفته‌اند ولی در متون عرفانی هیچ اشاره‌ای به آنها نشده است و تأویلی برای آنها ذکر نگردیده است. به عنوان مثال طی مراحل تحقیق و بررسی متون منثور عرفانی هیچ شاهی از روح‌القدس، روح‌الامین و ... در کتب مزبور نیافتیم که در این پژوهش تنها به ذکر دو نمونه از آن اکتفا می‌کنیم:

۱. «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَ قَفَيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَ آتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْنَاتِ وَ آيَدِنَاهُ بَرُوحَ الْقُدُسِ» (۸۷/ بقره)

«و دادیم عیسی را پسر مریم نشانه‌های روشن پیدا و نیرو دادیم او را بروح القدس، به جان پاک از دهن جبرئیل» (میبدی، ۱۳۳۶: ۲۵۸/۲)

«و آیدناه بروح القدس» - ای جبرئیل - گفته‌اند که روح جبرئیل است. ابن عباس گفت و جماعتی از مفسران که معنی و آیدناه بروح القدس آنست که وی را نام اعظم درآموختیم تا مرده بدان زنده می‌گردانید و خلق را بدان عجائب معجزات می‌نمود، پس به این قول روح‌القدس اسم اعظم است. ابن زید گفت: روح‌القدس انجیل است هم بدان معنی که قرآن را روح خواند «و ذلك في قوله أوحينا اليك روحاً من امرنا» (همان، ۲۶۳/۱ و ۲۶۴)

«و آیدناه، قویناه، و مفسران خلاف کردند ربیع انس گفت: مراد از روح، روح عیسی (ع) است که در او دمید. اسدی و ضحاک و مجاهد گفتند مراد از روح القدس، جبرئیل

است. عبدالله عباس و سعید جبیر و عمرو عبید گفتند مراد نام مهم‌ترین خداست جل جلاله که او به برکت آن احیاء موتی کردی. ابن زید گفت مراد انجیل است چه انجیل روح او بود چنانچه قرآن روح محمد (ص) بود و روح در قرآن از معانی مختلف آمده؛ روح، روح آدمیان و جانوران است که او شرط است در وجود و بقاء حیات و آن از جمله بنیه است فی قوله تعالی «و یسلونک عن الروح قل الروح من امر ربی» و آن نفس متردد باشد که تا تردد در آن بود حیات بماند و چون نباشد حیات نماند، و روح ریخ بود و این از باب فُعل و فعل به اتفاق معنی باشد اعنی روح ریخ بود جز که تا در هوا بود ریخ خوانند چون به حیوانات پیوند آن را روح خوانند و روح به معنی وحی آمد فی قوله «یلقی الروح من امره علی من یشاء من عباده» و روح قرآن است فی قوله «و کذلک او حینا روحاً من امرنا» و روح جبرئیلست فی قوله «قل نزله روح القدس من ربک» و روح عیسی است (ع) فی قوله تعالی: «و کلمتُهُ القاها الی مریم و روح منه» و روح نام فرشته‌ایست که روز قیامت به یک صف بایستد و فرشتگان دیگر به یک صف فی قوله تعالی یوم یقوم الروح و الملائکة صفاً» و روح آمد به معنی رحمت فی قوله تعالی:

«و آیدهم بروح منه» (رازی، ابوالفتوح، ۱۳۶۳: ۲۵۲/۱ و ۲۵۳)

این آیه قرآنی با مطالعه در دو تفسیر مربوطه، تأویلاتی مشابه دارد. یعنی کلمه روح القدس که مدنظر ما در این پژوهش می‌باشد، تنها با چند تأویل، مورد تفسیر و توضیح قرار گرفته است، به طور کلی گفته شده که روح القدس یا جبرئیل (ع) است و یا انجیل و روح عیسی (ع) و یا اسم اعظم. ابوالفتوح در ذیل این آیه ضمن تأویلاتی که برای کلمه روح القدس می‌آورد به توضیح بیشتر در مورد وجوه مختلف روح در قرآن می‌پردازد و مطابق با هر وجه، آیه مورد نظر را نیز ذکر می‌کند. در حالی که کشف‌الاسرار تنها به ذکر تأویلات پرداخته و در باب اول به ترجمه آیه و در باب ثانی آن تأویلات را آورده و هیچ گونه توضیحی در این مورد نداده است. اگرچه این آیه در این تفاسیر مورد بررسی قرار گرفته، اما در متون عرفانی مورد نظر، هیچ اشاره‌ای به این آیه نشده است.

۲. «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (۱۹۳/ شعراء)

«فرود آورد آن را، آن روح استوار [جبرئیل]» (میبدی، ۱۳۷۶: ۱۵۳/۷)

«قرائت حجازیان و ابوعمرو نزل به تخفیف است و الروح الامین برفع، و معنی آنست که: فرو آورد آن را جبرئیل بر دل تو، و نزل به، به تشدید الروح الامین به نصب قرائت باقی است و معنی آنست که: فرو فرستاد الله جبرئیل را به فرمان بر دل تو» (همان، ۱۵۷/۷)

«نزل به الروح الامین» یعنی جبرئیل، علی قلبک یعنی قلب المصطفی. جبرئیل، پیغامرسان حق جلّ جلاله چون پیغام گزاردی گه گه به صورت ملک بودی و گه گه به صورت بشر، اگر وحی و پیغام، بیان احکام شرع بودی به صورت بشر آمدی، باز چون وحی پاکی، حدیث محبت و عشق بودی، جبرئیل به صورت ملک آمدی، روحانی و لطیف تا بدل رسول (ص) پیوستی و اطلاع اغیار در آن نبودی.» (همان، ۱۷۲/۷)

«(نزل به الروح الامین) اهل حجاز و أبوعمرو نزل خواندند بتخفیف زای من النزول بر فعل لازم و «الروح الامین» برفع بر فاعلیت و باقی قرآء نزل خواندند بر فعل متعدی بتشدید زای بر آنکه فعل خدای را باشد «الروح الامین» به نصب خواندند بر مفعول به. بر قرائت اول معنی آن باشد که فرود آورد روح الامین این قرآن را بر دل تو و بر قرائت دوم فرو فرستاد خدای تعالی جبرئیل امین را به این قرآن» (رازی، ابوالفتح، ۱۳۶۳: ۳۶۲۸)

آیه مورد نظر در تفاسیر مذکور به دو صورت ترجمه شده است ولی در هر دو شکل از روح الامین تأویل به جبرئیل شده است و هیچ اختلافی در این مورد در بینشان وجود ندارد، حال آنکه این آیه در متون عرفانی مورد نظر یافت نشده است.

نتیجه

بررسی و تحلیل هرمنوتیک و تأویل و به طور کلی روش‌های فهم متون، به‌ویژه متون دینی؛ بیش از سایر رشته‌ها ضرورت دارد. در واقع هرمنوتیک و تأویل یکی از اصلی‌ترین فرآیندهای تفکر انسان می‌باشد. تأویل یکی از مهم‌ترین موضوعاتی است که در دانش قرآنی از آن بحث می‌شود. خاستگاه تأویل و هرمنوتیک، مربوط به کتاب مقدس است که ابتدا با هویتی معرفت‌شناختی مطرح گردیده و سپس صورتی هستی‌شناسانه به

خود گرفته‌اند. عرفا نیز برای گسترش عقاید و اصول خود دست به تأویل زده‌اند و تأویلی را صحیح می‌دانستند که موافق ادله و قرائن باشد و هیچ مخالفتی با سنت و شریعت نداشته باشد. در این پژوهش سعی بر آن شده است تا تأویلات صورت گرفته از واژه روح مورد بررسی قرار گیرد. طبق بررسی‌ها و تحلیل‌های انجام شده این نتیجه حاصل شد که عرفا توجه خاصی به پدیده روح داشته و بیشتر از هر موضوع دیگری به آن پرداخته‌اند. پدیده روح آنقدر برای آنها مبهم و مهم بوده است که با مضامین و عبارات متعدد به تأویل آن پرداخته و یک نگاه همه جانبه به این مقوله داشته‌اند. برخلاف تفاسیر قرآن کریم که در تأویل قرآن کریم تنها در پی آن بوده‌اند که به این مسأله برسند که منظور از واژه روح در این آیه چه کسی می‌باشد و مصداق آن کیست؟، عارفان در برداشت‌های خود از مسئله روح به تفسیر و توضیح بسیاری پرداخته و حتی در این راه تمثیلات و تشبیهات و داستان‌های زیبا و زیادی را ذکر نموده‌اند که در تفاسیر، اشاره‌ای به آنها نشده و تنها برداشت‌های ذهنی مؤلفین این کتب عرفانی است. نکته قابل توجه این است که عرفا در تأویلات خود تنها به آن دسته از آیاتی که مربوط به روح انسانی می‌باشد توجه داشته و به بسط و گسترش تأویلی از آن آیه پرداخته‌اند و به آیات دیگری که کلماتی چون روح‌القدس و روح‌الامین در آن ذکر شده توجهی نشان نداده‌اند و اشاره‌ای به آن نکرده‌اند و این شاید به دلیل آن باشد که روح انسانی آنقدر برای آنها ناشناخته و پیچیده بوده که تمام ذهن آنها را به خود معطوف ساخته است و عرفا در پی آن بوده‌اند که با تأویلات خود آن را برای خواننده ملموس و تا حدودی قابل فهم سازند. عرفا در اقتباس آیات قرآن نیز تنها به آیات مربوط به روح انسانی توجه نموده و به تأویلات خاص خود پرداخته‌اند. متون عرفانی در این بخش چندان به آیات و تفاسیر وفادار نبوده و بیشتر برداشت‌های خود را به آن افزودند و به بسط معانی پرداختند. اگر چه در این میان مضامین مشترکی هم در رابطه با پدیده روح میان تفاسیر و متون عرفانی وجود دارد. تنها نقطه مشترک اساسی که می‌توان میان تفاسیر قرآن کریم و متون عرفانی یافت در زمینه آیات مربوط به روح انسانی می‌باشد که همه، آن را به روح انسانی نسبت می‌دهند و به تأویل آن می‌پردازند که حتی در این موارد هم عرفا موضوع را بسیار گسترده‌تر کرده و با سبک و شیوه خاص خود به تأویل آن

می‌پردازند. بنابراین می‌توان گفت دنبال یک معنا گشتن آن هم در کتابی چون قرآن کریم کاری عبث و بیهوده بوده و این ذوبطون بودن آن، مفسر و تأویل‌گر را بر آن می‌دارد که تنها به دنبال یک معنای واحد نباشد و این خود طراوت و تازگی و پویندگی ذهن را منجر می‌شود و این همان چیزی است که عرفا و مفسران ما به آن توجه داشته و از جنبه‌های گوناگون به تأویل پدیده روح پرداخته‌اند.

منابع:

- پالمر، ریچارد، (۱۳۸۲)، علم هرمنوتیک، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات هرمس.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۲)، گمشده لب دریا، تهران، انتشارات سخن.
- پورنامداریان، (۱۳۶۸)، رمز و داستان‌های رمزی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- حسین واعظ، ابوالمکارم، (۱۳۸۱)، دقائق التأویل و حقائق التنزیل، ترجمه جویا جهان‌بخش، نشر میراث مکتوب.
- رازی، ابوالفتوح، (۱۳۶۳)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تصحیح محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، انتشارات بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- رازی، نجم‌الدین، (۱۳۸۷)، *مرصادالعباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ساروخانی، باقر، (۱۳۷۰)، *درآمدی بر دائرةالمعارف علوم اجتماعی*، تهران، انتشارات کیهان.
- عبدالباقی، محمد فؤاد، (۱۳۸۵)، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم*، قم، انتشارات نوید اسلام.
- قاسم‌پور، محسن، (۱۳۸۱)، *پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی*، تهران، انتشارات مؤسسه فرهنگی هنری ثمین.
- قرآن کریم.
- قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۸۷)، *رساله قشیریہ*، ترجمه ابوعلی حسن‌بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات زوآر.
- کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۸۲)، *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*، تصحیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، تهران، انتشارات زوآر.

کاشانی، ملا فتح‌الله، (۱۳۳۶)، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، انتشارات کتاب‌فروشی علمی.

میبدی، رشیدالدین، ابوالفضل، (۱۳۷۶)، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، نشر امیرکبیر.

واعظی، احمد، (۱۳۸۰)، *درآمدی بر هرمنوتیک*، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، (۱۳۸۳)، *کشف‌المحجوب*، تصحیح محمد عابدی، نشر سروش.

یاحقی، محمدجعفر، (۱۳۸۶)، *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*، تهران، انتشارات فرهنگ معاصر.

Archive of SID