

تأویل آیات قرآن در تمهیدات

نرجس خاتون میرزایی* - دکتر لیلا نوروزپور**

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گلستان - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گلستان

چکیده

تمهیدات نوشته عین‌القضات همدانی سرشار از آیاتی قرآنی است که تعدادی از این آیات مکرراً در جایگاه استشهاد قرار گرفته‌اند. عین‌القضات به دلیل انس با قرآن و تأمل ژرف و عمیق در معانی آن، در مواردی تأویل‌های خلاقانه و منحصر به فردی از آیات قرآن داشته است. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که شیوه‌های تأویل آیات قرآن در تمهیدات چگونه است. پس از بررسی این نتیجه حاصل شد که عین‌القضات با توجه به شیوه‌های زیر از لفظ آیه، به معنا رسیده است: تأویل بر اساس اشتراک لفظی، تأویل استعاری الفاظ قرآن، ترادف در حوزه واژگانی یکسان، خوشه‌تأویلی، تأویل بر پایه تداعی، قیاس مساوات، فرارفتن از شأن تاریخی آیه، تأویل آیه بر مبنای حدیث و تأویل بر مبنای صبغه عرفانی. این پژوهش با رویکرد توصیفی - تحلیلی در ذیل هر عنوان، روش تأویل و سپس شواهدی از متن تمهیدات با ارائه توضیحی آمده است. همچنین در مواردی آیه مد نظر با تفاسیر عرفانی دیگری که با تمهیدات قرابت زمانی نزدیکی داشته، مقایسه شده است. با توجه به تمثیل آینه که عین‌القضات درباره شعر به کار برده، می‌توان چنین برداشت کرد که از دیدگاه او، قرآن به مثابه متن با توجه به جهان ذهنی خواننده، عوامل کثیری در خود دارد.

کلیدواژه‌ها: عین‌القضات، تمهیدات، قرآن، تأویل، تأویل‌های خلاقانه.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۰۳/۲۴

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۰۷/۳۰

*Email: nmirzay@gmail.com

**Email: l.nowruzpur@gmail.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

با توجه به جایگاه و اهمیت قرآن در متون عرفانی، بررسی علمی شیوه‌های بهره‌مندی عارفان از آیات قرآن و دقت در برداشت و درک نویسندگان از معنای تفسیری و ضمنی آیات الهی ضرورت دارد. عین‌القضات عارف قرن ششم، ارتباط وسیع و عمیقی با قرآن داشته، در مواضع متعددی، آیات قرآن را در تمهیدات به کار برده و با توجه به نگرش عرفانی خود به تفسیر و گاه تأویل آیات پرداخته است. او تصریح می‌کند آنچه بیان کرده حاصل تجربه‌های روحی و عرفانی اوست: «هر چه در مکتوبات و امالی این بیچاره خوانی و شنوی از زبان من نشنیده باشی، از دل من شنیده باشی از روح مصطفی (ع) شنیده باشی و هر چه از روح مصطفی (ع) شنیده باشی، از خدا شنیده باشی.» (۱۳۷۰: ۱۷) او بنا به اظهار خود، با الهام از این تجربه‌های عرفانی و به سبب تسلط به علوم اسلامی، تأویلات قابل توجهی از آیات قرآن به عمل آورده است. «آمیختگی نوعی عرفان فلسفی که گاه با تجربیات عرفانی همراه شده»، (مایل هروی ۱۳۹۲: ۶۴-۶۳) اثر او - تمهیدات - را منحصر به فرد کرده است. با اینکه عین‌القضات تصریح می‌کند که در تأویل نباید الفاظ از قراین جدا شود، در بعضی موارد تأویلاتی کاملاً ذوقی و بدون قرینه از آیات آورده است. هر چند تمهیدات کتابی در تأویل آیات قرآن نیست، به سبب استفاده گسترده از آیات در اثبات نظر و اقناع مخاطب و به خصوص تأویل آیه‌ای با آیه‌ای دیگر، بررسی شیوه استدلال و گذر او از تفسیر به تأویل اهمیت می‌یابد.

پرسش مقاله این است که شیوه‌های تأویل آیات قرآن در تمهیدات چگونه است؟ در مواردی برای نشان دادن وجه شباهت یا تفاوت تأویل عین‌القضات به تفاسیر عرفانی هم‌عصران وی اشاره شده است. بنابراین، ضمن دسته‌بندی

معدودی از آیات تأویل شده در تمهیدات، تفسیر یا تأویل همان آیات در بعضی تفاسیر از جمله تفسیر میبدی و تفسیر زمخشری ذکر شده است.

پیشینه تحقیق

درباره سرچشمه‌های تأویل عرفانی، تحقیقاتی انجام گرفته است که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به تفسیر قرآنی و زبان عرفانی اثر پل نوپا^۱ اشاره نمود. بر اساس مدعای نویسنده، قرآن در بردارنده عناصر بنیادی ادراک دینی مسلمانان و سرچشمه حیات معنوی آن‌هاست، از این‌رو، با بررسی چند تفسیر نشان داده است که چگونه زبان عرفان در آثار مفسرانی چون مقاتل و امام صادق (ع) تکوین می‌یابد. در زمینه تأویل در کلام عرفا مقالاتی نوشته شده است: «قرآن و تأویل آن از دیدگاه ناصر خسرو»، (۱۳۸۱)، نوشته رضا روحانی، که در آن به بیان دیدگاه ناصر خسرو درباره قرآن، تنزیل و تأویل و تحلیل آن‌ها پرداخته است. «تأویل قرآن در مثنوی»، (۱۳۸۲)، اثر مهدی ابراهیمی، به دیدگاه مولوی درباره تأویل و اینکه تأویل باطل از نظر مولوی شامل تأویل به عقل جزئی و تأویل به هوای نفس بوده و تأویل پسندیده باید غایت‌شناسانه، موضوع‌شناسانه و فاعل‌شناسانه باشد، پرداخته است. در مقاله «تأویل آیات قرآن در متون فارسی»، (۱۳۸۷)، محمدعلی محمدی، کوشیده است ضمن بیان برخی از مباحث نظری پیرامون تأویل از دیدگاه‌های مختلف، نمونه‌هایی از تأویلات عرفا، فلاسفه و متفکران اسماعیلی مذهب را عرضه کند. مقاله «شیوه تفسیر و تأویل آیات قرآن در معارف بهاء ولد»، (۱۳۹۰)، نوشته سیدمحمد دشتی و سمیه سهرابی، شیوه‌های تفسیر و تأویل و شرایط آن را از نگاه بهاء ولد مورد بررسی قرار داده‌اند. مقاله نزدیک‌تر

1. Nwyia .Paul

به این موضوع، «جایگاه قرآن و تأویل آن از دیدگاه عین‌القضات»، (۱۳۹۰)، نوشته مریم عرب و فاطمه مدرسی، شیوه‌های کاربرد آیات را این‌گونه طبقه‌بندی کرده‌اند: آوردن آیه و حدیث در ابتدای تمهید و تفسیر و بررسی آن تا انتها (به منظور اثبات سخن و تأکید معنایی جملات که قابلیت حذف دارند)؛ آوردن آیه و حدیث به صورت ترکیب اضافی، به گونه‌ای که اغلب مشبه از امور حسی یا عقلی است و مشبه به آیه یا حدیث می‌باشد؛ شیوه تأویل آیات بر پایه مفهوم کلی آیه و موارد دیگر.

این پژوهش از منظری دیگر به شیوه‌های تأویل در تمهیدات می‌پردازد و نشان می‌دهد عین‌القضات چگونه از معنای اولیه به معنای ثانویه آیات رسیده است.

تأویل

تأویل در لغت به معنای بازگرداندن هر چیزی به اول، اصل و سرچشمه آن است، اما در اصطلاح، به معنای توجیه، حقیقت امر، مجاز، تعبیر خواب، تعبیر بیان و بازگرداندن لفظ از معنای ظاهر به معنای محتمل در صورتی که موافق قرآن و سنت باشد، دانسته‌اند. واژه تأویل در هفت سوره از قرآن مجید آمده است: هشت بار در سوره یوسف به معنای تعبیر خواب (یوسف)؛ اسرار و رموز کارها (کهف / ۷۸)؛ نتیجه اعمال (آشکار شدن اسرار اموری که بر عاملان آنها پنهان بوده) (اعراف / ۵۳)؛ سرانجام امور (نساء / ۵۹؛ اسراء / ۳۵)؛ برگرداندن معنا از ظاهر به باطن و درک معنای واقعی و پنهان آیات قرآن (آل عمران / ۷؛ یونس / ۳۹) آمده است که موجب اختلاف در درک متشابهات می‌شود. در میان مسلمانان از همان آغاز نزول قرآن بر سر تأویل آیات جدال بوده است؛ به خصوص با توجه به آیه هفت سوره آل عمران: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»، اختلاف برداشت‌ها،

بیشتر به نظر می‌آید. مخالفان تأویل در قرائت آیه با رسیدن به «الا الله»، وقف کرده و دنباله آن را: «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»، ابتدای سخن دانسته و تأویل را مختص خداوند دانسته‌اند. اینان با توجه به قسمتی از همین آیه که می‌فرماید: «فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ»، اهل تأویل را فتنه‌انگیز می‌دانند و مفهوم این آیه را - که درباره فتنه‌انگیزانی بوده است که با استفاده از آیات متشابه، افراد سست ایمان و جاهل را به شبه افکنده و باعث گمراهی آنان می‌شدند - تعمیم داده و تأویل را از اساس انکار می‌کنند، اما موافقان تأویل - با تحلیل نحوی دیگری از این آیه - معتقدند که باطن قرآن را راسخان در علم درمی‌یابند و این فهم از طریق تأویل میسر می‌شود.

تأویل به تعبیر ابن عباس، ما هو کاین (آنچه در آینده می‌آید)، و به تعبیر مقاتل عاقبت ترجمه شده است؛ پس تأویل نه به معنی تفسیر واقعه آینده بلکه به معنی خود واقعه آینده آمده است. به گفته نوپا، مقاتل عکس معنی لغوی تأویل را از این کلمه استنباط می‌کند و تأکید می‌کند که مقاتل در تفسیر خود همچون عالم فقه اللغة عمل نمی‌کند و به ندرت دیده می‌شود که او برای یافتن معنی کلمه به ریشه آن و معنی اولیه ریشه مراجعه کند؛ زیرا برای او معنی یک کلمه از درون خود آن کلمه بر نمی‌آید؛ بلکه از بافت کلام دریافت می‌شود؛ مثلاً وی در تفسیر خود با توجه به بافت کلام دو ترجمه متفاوت از کلمه احسان آورده است: در ترجمه آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» احسان را «عَفْوٌ عَنِ النَّاسِ» یعنی بخشایش دیگران و در آیه «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ»، چنین آورده است: آیا پاداش اهل توحید در آن جهان چیزی جز بهشت است؟ معلوم است که هیچیک از این ترجمه‌ها لفظی نیست؛ زیرا هیچ فرهنگ‌نویسی کلمات عفو و جنت را با احسان مترادف قرار نداده است، اما مقاتل از ترجمه لفظی فراتر رفته و بار معنایی آن را در نظر می‌گیرد. (۱۳۷۳: ۳۲-۳۱)

در مطالعات جدید، تأویل رسیدن به معنا یا معناهای باطنی متن است که در پس ظاهر الفاظ پنهان شده‌اند. ادراک اولیه، برداشت شخصی خواننده می‌شود با این حال «پیشرفته‌ترین و پیچیده‌ترین تأویل‌های ما نیز از قانون بنیادین همین برداشت شخصی جدا نیستند؛ یعنی بر پایه گمان فراهم می‌آیند. کنش شناخت یا ادراک همواره از پیش‌انگاشت‌ها آغاز می‌شود و ما چیزی تازه را به چیزهایی که پیشتر دانسته‌ایم مرتبط می‌کنیم.» (احمدی ۱۳۷۸: ۸) به بیان دیگر هر تأویلی وابسته به دانش پیشین تأویل‌کننده و ظرفیت‌های پنهان در متن است. بر این اساس معنای حاصل از تأویل، یقینی نیست و معنایی نهایی و قطعی نمی‌توان برای آن در نظر گرفت.

«در تأویل هدف کشف یا ساختن معناهای جدید است اگر کسی صرفاً به شناخت زبان متن پردازد و به سبک، شیوه بیان و معناهای ظاهری پردازد به تفسیر پرداخته است و در مقابل هنگامی که از این مرحله فراتر رود و وارد قلمرو شکل‌های نمادین شود و به کشف معناهای باطنی و پنهان متن پردازد به تأویل متن پرداخته است. کشف یک معنا اگر به کشف معناهای دیگری رهنمون شود، در قلمرو تأویل جای می‌گیرد.» (همان: ۱۴-۱۲)

اگر قول اخیر را بپذیریم آنگاه تأویل تنها برگرداندن یک واژه به معنای پنهان دیگر نیست، بلکه تأویل شبکه‌ای از معناها است که یک ساختار معنادار مرتبط با هم را پدید می‌آورد و هر معنای باطنی، هویتش را از نسبت خود با دیگر اجزای متن، کسب می‌کند.

برخی هرگونه تفسیر یا کوشش در کشف معنای متن را که فراتر از ظاهر الفاظ باشد، تأویل دانسته‌اند:

«منظور از تأویل، تطبیق نوشته‌ای است به معنی حقیقی و اصلی آن. بنابراین، کسی که عمل به تأویل می‌کند، کسی است که بیانی را از ظاهر آن برمی‌گرداند و به مفهوم حقیقی آن می‌رساند. پس از این قرار تأویل به منزله تفسیر روحانی درونی،

یا به منزله تفسیر رمزی و تعبیر باطنی و نظیر آن می‌باشد.» (پورنامداریان ۱۳۶۸:

۹۸)

تأویل متن تلاش برای راهیابی به معنای اصلی متن است. تأویل در روش هرمنوتیک برین مبناست که یک سخن به هر حال معنایی دارد، خواه ما آن را بشناسیم، خواه نشناسیم. معنا وجود دارد و در متن حاضر است. جدا از اینکه به این حضور آگاه باشیم یا نه. (مقدادی ۱۳۹۳: ۱۵۷) پس تأویل نوعی دریافت مخاطب از لفظ، جمله و یا کل اثر است.

کتب دینی، گاه معانی قدسی را در قالب رمز بیان می‌دارند؛ قرآن نیز با توجه به حدیث: «إِنَّ الْقُرْآنَ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لَبَنُهُ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ»، همانا برای قرآن ظاهری و باطنی است و برای باطن آن باطنی است تا هفت بطن»، دارای سطوح مختلف معنی است. در آیین شیعه اثنی عشری هیچ‌گاه توجه به باطن باعث کم‌توجهی به شریعت نشده است و لذا تأویلات آنان با شریعت انطباق دارد. کهن‌ترین تفسیر عرفانی قرآن از تعالیم امامان شیعی است که ضمن گفت‌وگو و مباحثه با اصحاب، بیان می‌شد و صوفیان اصول تأویل آنان را در نظر داشته‌اند. (کربن ۱۳۸۰: ۲۰) تأویل توسط شیعه، و به طور ویژه توسط اسماعیلیه و متصوفه بسط و گسترش پیدا کرد. صوفیه و عرفا به جنبه‌های باطنی و معنوی قرآن و کشف اسرار و اشارات قرآن توجه داشته‌اند و بر این باور بودند که برای فهم و درک کلام خداوند باید به باطن و ژرفای آیات نظر کرد؛ چرا که به صرف توجه به ظواهر الفاظ و آیات، نمی‌توان منظور و غرض غایی نزول قرآن را دانست. از دیدگاه آنان الفاظ قرآنی اشارات و کنایاتی هستند که اهل حقیقت معانی آن را درک و فهم می‌کنند و اهل ظاهر را از آن نصیب و بهره‌ای نیست. سنایی در خصوص باطن قرآن می‌گوید:

عاقلان را حلاوتی در جان غافلان را تلاوتی به زبان
دیده روح و حروف قرآن را چشم جسم این و چشم جان آن را
(۱۳۷۷: ۱۷۲)

نمونه‌های تأویل، یعنی کشف‌های باطنی قرآن و استنباط‌های شخصی از ظاهر متن قرآن را در سراسر آثار متصوفه و شیعه و به خصوص اسماعیلیه می‌توان مشاهده کرد. صوفیان سابقه‌ای طولانی در تأویل دارند که هم زمان با ظهور آن‌هاست، چنان‌که از حسن بصری (م ۱۱۰ق)، بایزید بسطامی (م ۲۶۱ق)، ابوعبدالرحمن سلمی (م ۴۱۲ق)، امام ابوالقاسم قشیری (م ۴۵۶ق)، ابوالفضل میبدی و دیگر عرفا تأویلات قابل توجهی از آیات قرآن برجای مانده است. از تفاسیر عرفانی، تفسیر منسوب به محی‌الدین بن عربی (م ۶۳۸ق) که خود منبع استفاده بسیاری از مفسران پس از وی و برخی از تأویلات بوده است.

به جز کتاب‌ها و رساله‌های مستقلی که در تفسیر و تأویل آیات قرآن نگاشته شده، در بسیاری از آثار حکمی و عرفانی متناسب با زمینه بحث آیات قرآن تأویل شده و برای پیشبرد استدلال و اغنای مخاطب مورد ارجاع قرار گرفته‌اند. برای مثال ناصر خسرو به اقتضای جهان‌بینی خاص اسماعیلیه به مناسبت‌های گوناگون به تأویل آیات می‌پردازد، در جامع‌الحکمتین به مناسبت اهمیت تأویل، با ذکر آیه یا «يَا اَبْتِ هَذَا تَاوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلِ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا» تأویل را حق می‌داند و تنها راه دستیابی به حق را تأویل. (۱۳۶۳: ۱۱۵) نمونه‌های فراوانی از تأویلات او در وجه دین آمده است. «در همه این تأویل‌ها به خوبی می‌توان دید که چگونه کلمات آیات قرآنی بی‌آنکه قرینه‌ای در کلام موجود باشد از معنی وضعی خود منتقل شده و با تغییر معنی، مفهوم آیه را از سطحی به سطح دیگر ارتقاء داده‌اند.» (پورنامداریان ۱۳۶۸: ۹۸) هرچند در این نقل قول، فعل ارتقا دادن در جهت بالا بردن ارزش متن اصلی تلقی می‌شود، هدف بیش از داوری ارزشی، بیان سیر اندیشه‌ورزی در تاریخ تصوف است.

پژوهشگران دیگری نیز تفسیر معنوی قرآن را از منابع قابل تأمل فلسفی در اسلام دانسته‌اند. بنا بر احادیث شیعی فهم معنای قرآن منوط به مراتب وجودی

انسان‌هاست. از احادیث منقول از امامان شیعی می‌توان دریافت که تأویل قرآن و تأمل فلسفی جوهر واحدی دارند. (کربن ۱۳۸۰: ۲۵-۱۸) به ارتباط نقش درون‌نگری امام و تأویل به گونه‌ای دیگر اشاره شده است:

«تشیع عبارت است از جنبه باطنی اسلام، که خود نتیجه ختم نبوت است و به دلیل همین ویژگی بر محور نقش میانجی‌گر و تأویلی امام عمل می‌کند و اهمیت بنیادی تأویل در دیدگاه امامی از همین جاست. از آنجا که رسالت تشیع، رسالت یک اجتماع معنوی بر محور عشق است، این آیین یکسره رو به سوی درون دارد و نمی‌خواهد مذهب اسلام را به شریعت مستقر و بیرونی آن تقلیل دهد.» (شایگان ۱۳۷۳: ۱۳۶)

پل نویا از قول قشیری از سه رویکرد تفسیری سخن می‌گوید: «یکی تفسیر سنی که شرح متن در سطح الفاظ و از جهات لغوی، تاریخی، فقهی و کلامی است. دیگری تفسیر شیعی که بیشتر تأویل است و فراتر از معنای لفظی در جست‌وجوی معنای پنهان است که آن در نزد اهل بیت است. و در نهایت مکتب تفسیری صوفیانه که خود صوفیه آن را استنباط می‌نامند.» (۱۳۷۳: ۲۷) این اظهار نظر در همه موارد صدق نمی‌کند، برای نمونه در لطایف‌الاشارات که تفسیر صوفیانه است، قشیری در مقدمه، خداوند را به جهت اعطای معرفت قرآن و تأویل آن به علما ستایش می‌کند و در ادامه ادعا کرده که اصفا بر لطایف اسرار و رموز پنهان آن آگاهی دارند. زرقانی از تفسیر صوفیه با عنوان التفسیر الاشاری نام می‌برد: «هو تأویل القرآن بغیر ظاهره لإشارة الخفیه تظهر لإرباب السلوک و التصوف و یمكن الجمع منها و بین الظاهر المراد ایضاً.» او پنج شرط برای پذیرش این تأویلات آورده است: عدم تناقض با ظاهر معنای آیه، عدم درک مانند تفسیر نادرست نحوی، عدم تعارض با شرع و علم، عدم ادعا درخصوص مطلق بودن برداشت مؤول چنان‌که باطنیه به آن قائلند و داشتن شاهی از شرع

که مؤید آن معنا باشد. از نظر زرقانی مهم‌ترین کتب تفسیر اشاری عبارتند از: تفسیر نیشابوری، تستری، ابن عربی و آلوسی. (زرقانی، بی‌تا، ج ۱: ۵۵۰-۵۴۶)

نگاهی به تمهیدات

تمهیدات تألیف عین‌القضات، عارف قرن ششم، در ده تمهید به بیان برخی مباحث اخلاقی، عرفانی، مسائل دینی و فلسفی پرداخته است. اگرچه عین‌القضات تمهیدات را به منظور تفسیر یا تأویل آیات قرآن به نگارش درنیاورده، از آنجا که به ظن قوی تمام قرآن را در سینه داشته، در ضمن مباحث، آیات بسیاری را تأویل کرده است. استناد به آیات یکسان نیست؛ گاه به ظاهر آیه استناد کرده و به منظور استشهاد آورده، آیاتی را به طور مستقل تفسیر و تأویل کرده و گاه فقط به محتوای آن توجه کرده و حتی لفظ آیه را با اندکی تغییر آورده است. استشادهای عین‌القضات به قرآن و حدیث در موضوعات مختلف نشان از تسلط شگفت‌انگیز و حضور ذهن او به معارف دینی دارد. این کتاب مملو از آیات و احادیثی است که درک ارتباط بین آنها و افکار نویسنده به بازخوانی و تأمل نیازمند است. از ویژگی‌های اثر علاوه بر انسجام مطالب، نثر خودجوش نویسنده است که در عین مبهم و رازآلود بودن، متأثر از فحوای کلام و اطلاعات عمیق و فلسفی نویسنده بوده و خواننده را به تحرک و تفکر وامی‌دارد. وی از چنان تسلط و معلوماتی در زمینه‌های کلامی، فلسفی و به خصوص معلومات قرآنی برخوردار است که گاهی با بیان مطلبی کوتاه یا اسم و آیه‌ای خاص اندیشه‌های بسیاری به ذهنش هجوم آورده و عنان کلام از دستش رها می‌شود، و با گفتن جملاتی نظیر «در نگر که این سخن مرا به کجا می‌کشاند» اما به سرعت به روال معمول بازمی‌گردد و بر نگارش مطالب تسلط می‌یابد. (عین‌القضات ۱۳۷۰:

(۲۱۸) وی علاوه بر درج معلومات، از کشف و شهود و مشاهدات خود نیز بهره می‌گیرد و چون نمی‌تواند آنچه را دیده است به طور کامل بیان کند، چنین اقرار می‌کند: «دریغا چون گوینده نداند که چه می‌گوید، شنونده چه می‌داند که چه می‌شنود» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۲۴۹) از این مطلب برمی‌آید که به ادعای او تأویل‌هایش مبتنی بر شهود است و آنچه می‌گوید حاصل تجربه اوست. عین‌القضات مبنای تفسیر و تأویلات خود را مشاهدات ذکر می‌کند. برای نمونه پیش از بیان توضیحاتی در خصوص آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور/ ۳۵) گفتن را در تقابل با دیدن قرار می‌دهد و گفتن را ناتوان از بیان حقیقت آن می‌انگارد: «دریغا هرگز تفسیر این آیت که گفته است آنگاه کسی را توقع باشد که من نیز بگویم. من در هیچ کتاب تفسیر و بیان آن آیت ندیده‌ام، اما ندانم که تو دیده‌ای یا نه؟ من دیده‌ام، اما در کتاب و عنده ام‌الکتاب، بی‌حرف و صوت و لکن نمی‌دانم که چون با حرف و صوت آرم چگونه بود.» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۲۵۵-۲۵۴) با توجه به مطلب ذکر شده مقصود از گفتن، بازگویی حقیقت و باطن معناست که بی‌مشاهده ممکن نیست و این مشاهده بی‌صوت و حرف از طریق ارتباط با ام‌الکتاب میسر شده و معلوم نیست از طریق گفتار بتوان دیده‌ها را آن‌گونه که هستند، بیان کرد.

تأویل برخی آیات قرآن در تمهیدات با ظاهر شرع منافات دارد؛ برای مثال در تمهید دهم در تأویل آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» آورده است:

«دریغا اگر بگویم که نور چه باشد، احتمال نکنی و عالم‌ها برهم افتد، اما رمزی بگویم... حاصل این سخن آن باشد که الله جوهر باشد و نور عرض و جوهر هرگز بی‌عرض نبود و نباشد. پس این سماوات و ارض، خود به رمز گفته‌ام که دو نور او باشد که اصل آسمان و زمین و حقیقت ایشان این دو نور است یکی نور محمد و یکی نور ابلیس.» (همان: ۲۵۸)

او خود به این امر واقف بوده و می‌دانست که روزی بدین سبب مؤاخذه خواهد شد. گاه بیان این مطالب را، فاش کردن اسرار می‌داند و آگاه از سرانجام خویش می‌نویسد: «فردا باشد روزی چند عین‌القضات را بینی که این توفیق چون یافته باشد که سر خود را فدا کند.» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۲۳۶)

شیوه‌های تأویل در تمهیدات

تأویل در تمهیدات به شیوه‌های متفاوتی انجام شده است. در اینجا پس از دسته‌بندی در ذیل هر عنوان، برای پرهیز از اطناب، به دو نمونه بسنده می‌شود. در صورت لزوم آیات با تأویلات عرفانی دیگر از جمله کشف‌الاسرار یا تفسیر ابن عربی مقایسه شده است.

۱- تأویل آیات بر اساس اشتراک لفظی

عین‌القضات در حین بیان مباحث، برای مستدل کردن بیانات خود از آیات و احادیثی استفاده می‌کند که با مفاهیم مورد نظرش مشترکات لفظی دارد و با تأویل آن به تبیین معنای مورد نظر خود دست می‌یابد. او بدون در نظر گرفتن زمینه و بافتی که آیه در آن قرار دارد و یا شأن نزول آن، صرفاً به جهت اشتراک در یک لفظ، معنایی از آن اراده کرده است.

روح در آیات مختلف معانی متعدد دارد، اما عین‌القضات تنها با اشتراک این لفظ در آیات، با توجه به مدعای خود، همه جا روح و نفخه الهی یا لطیفه واسط بین دل و قالب در نظر گرفته است. این در حالی است که مفسران زیادی بر این عقیده هستند که حقیقت روح حتی بر پیامبر اکرم (ص) پوشیده است. این مطلب را زمخشری در تفسیر «وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»، چنین بیان

می‌دارد: «نظر بیشتر مفسران این است که روح عبارت آن است که در موجودات زنده روان است. از پیامبر(ص) درباره روح پرسش کردند و حضرت از طریق وحی به آنان گفت که کار روح به خدا مربوط می‌شود؛ یعنی آگاهی از آن را تنها ویژه خویش گردانیده است. دیگرانی آن را به جبرئیل و یا قرآن تفسیر کرده‌اند.» (زمخشری ۱۳۸۹، ج ۲: ۸۷۴) منظور این است که عین‌القضات برخلاف مفسران دیگر به زمینه آیه و بافت آن بی‌توجه است: «عیسی(ع) کمال و رفعت که داشت از آن داشت که او را خلعت روح‌القدس در پوشیده بودند. و او را همه روح کرده؛ وَأَيَّدْنَا بِرُوحِ الْقُدُسِ.» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۱۴۸) وی در اینجا همان روح الهی را در نظر دارد، اما عموم مفسران روح‌القدس را در این آیه جبرئیل گفته‌اند که خداوند به واسطه او عیسی(ع) را یاری رساند. همچنین در ادامه مطلب آورده است: «آدم و آدم‌صفتان که کرامت کمال و فضیلت یافتند بر دیگران، به روح یافتند که و آیدهم بروح منه. روح را از عالم خدا به قالب فرستادند که نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي این باشد.» (همان: ۱۴۹) در تفسیر این دو آیه مفسران دیگر نیز با عین‌القضات هم‌رأی هستند و آن را نفخه الهی می‌دانند، اما عین‌القضات ادامه می‌دهد: «باش تا این آیت که وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا تو را روی نماید؛ آنگاه تو را بگویند که وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي چه معنی دارد.» همان‌طور که دیده می‌شود، تأویل عین‌القضات از روح همان نفخه الهی است که مفسران آن را وحی دانسته‌اند. زمخشری آورده است: «روحاً من امرنا، مراد وحی است که به آن حضرت شد، چرا که مردم مانند آن که تن به جان زنده است، به آن زنده می‌شوند.» (۱۳۸۹، ج ۴: ۲۹۵) از تفاسیر مختلف برمی‌آید که در قرآن، روح معانی مختلفی دارد: گاه به معنی وحی، گاه جبرئیل یا همان روح‌القدس، گاه به معنای رحمت، و گاهی نیز به معنای نفخه الهی است، که در بشر دمیده شده

است، اما برداشت عین‌القضات در همه این آیات از روح یکسان و روح الهی دمیده شده در کالبد بشری است.

نمونه دیگر اشتراک لفظی در مورد واژه «ذکر» از تمهید هشتم در بیان «اسرار قرآن و حکمت خلق انسان» بیان می‌شود: «دریغاً قرآن حبلیست که طالب را می‌کشد تا به مطلوب رساند. قرآن را بدین عالم فرستادند در کسوت حروف، در هر حرفی هزارهزار غمزه جان‌ربا تعبیه کردند، آنگاه این ندا دردادند فَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ.» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۱۶۸) او بر اساس آیه‌ای که در آن «ذکر» به معنای قرآن است: «قرآن در چندین هزار حجاب است، تو محرم نیستی؛ اگر در درون پرده ترا راه بودی، این معنی که می‌رود بر تو جلوه کردی. دریغاً إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ قرآن خطاب لم یزل است با دوستان خود و بیگانگان را در آن هیچ نصیبی نیست.» (همان: ۱۶۹) موارد دیگر کاربرد این آیه را با همین معنا تأویل کرده است.

این نوع تأویلات در حالی صورت گرفته که در آثاری مانند وجوه و نظائر مقاتل - مفسر شیعی قرن دوم - معانی و کاربردهای واژگان گوناگون قرآنی از جمله روح یا ذکر آمده است، این تحلیل‌های معناشناختی و کاربردی به بافت آیه نظر دارند، در مقابل در تمهیدات معنایی واحد به بافت‌های مختلف تحمیل شده است.

۲- تأویل استعاری الفاظ قرآن

برخی از حقایق قرآن در قالب استعاره بیان شده است. برخی از عارفان نیز از این شیوه بیانی یعنی استعاره، در تأویل آیات استفاده کرده‌اند. از شیوه‌های تأویلی عین‌القضات، تأویل بر اساس رابطه شباهت است. در تمهیدات واژه‌هایی چون

نور، پرده، سفینه، معشوق، آئینه، زلف، خدّ و خال و از این دست فراوان به چشم می‌خورد که عین‌القضات از ارتباط تشبیهی بین این واژگان و برخی واژگان قرآنی، برای تبیین مقاصد خویش بهره برده است. در ذیل نمونه‌هایی از آن ذکر می‌شود:

در تمهید دوم در خصوص «شرط‌های سالک در راه خدا» عین‌القضات پس از تقسیم سالکان به دو گروه طالبان و مطلوبان، مدعی برتری مطلوبان بر طالبان است بدان علت که طالب جوینده حقیقت است، ولی مطلوب کسی است که حقیقت، او را می‌جوید. وی حضرت محمد(ص) را جزو مطلوبان قرار داده و با توجه به واژه مطلوب که معشوق را تداعی می‌کند، بنا به سنت‌های شعری روی و موی معشوق وصف می‌شود. با توجه به این موضوع واژگانی در قرآن تداعی‌های استعاری را برای نویسنده فراهم می‌کند تا بر مبنای آن آیات را تأویل کند: «انبیاء به نام‌ها و صفت‌های خدا سوگند خوردند، اما خدا به جان و سر و موی و روی او سوگند یاد کرده، لعمرک وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى.» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۲۰) یا آنجا که می‌نویسد: «بدانکه چون معشوق با عاشق خود غمزه‌ای زند و سوگندی یاد کند، باشد که بگوید به جان من که چنین کن و ... گوید که به موی و روی من، مگر که «وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا» همین معنی دارد.» (همان: ۱۲۶) و یا اینکه آورده است: «هرگز این سوگندها تو را روی نموده است که «وَالطُّورِ، وَالتِّينِ، وَاللَّيْلِ، وَالضُّحَى»؟ اینهمه بدان ماند که می‌گوید: به جمال تو و به روی زیبای تو، لعمرک به جان پاک تو و به قد و بالای تو؛ و چون گوید وائل بدان ماند که گوید به زلف عنبر بوی تو و به گیسوی چون هندوی تو.» (همان: ۱۲۷) و این چنین هر یک از این واژگان قرآنی در نظر عین‌القضات مفهومی خاص می‌یابد. زیبایی و درخشندگی خورشید و ماه، «وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا» نشانه سر و

روی مصطفی(ص) و زیبایی و درخشش چهره آن حضرت است و تاریکی شب و سیاهی آن، و آرامش شب و نیز پوشانندگی آن که ناشی از سیاهی بی حد آن است «وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى» نشانه موی سیاه و دلکش مصطفی(ص) است. شیرینی انجیر نماد شاهد دل‌انگیز جان رسول و عظمت کوه طور نشانگر قد و بالای بی مثال اوست. (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۲۶۵-۲۶۳)

در کشف‌الاسرار در تفسیر نوبت سوم از آیه «الضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى» (الضحی / ۲-۱) دو تأویل آمده است، نخست به زبان اهل اشارت روز و شب، کشف و حجاب و نشان لطف و قهر و نیز تأویلی مشابه عین‌القضات که همراه با روایتی آمده است:

«گفته‌اند: والضُّحَى اشارتست به روشنایی روی با جمال مصطفی(ص)، «وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى» اشارتست به سیاهی موی با کمال مصطفی(ص) رب‌العالمین تحقیق تشریف وی را. روزی عظیم دلتنگ شده بود. روی مبارک بر خاک نهاد گفت: پادشاه به حق آن نسیم صبا و دولت معرفت که به هر وقت سحرگاهی به درگاه دل دوستان گذر کند. که یکبار دیگر صحرای سینه محمد(ص) را به آن نسیم وحی پاک خوش گردانی. آن ساعت زلزله در ملکوت اعلی افتاد. هفت اطباق زمین در جنبش آمده، خلق دریاها خون از دیدگان گشاده، صحابه صدق چون صورت او در قهر آن عتاب دیدند هر یکی ماتمی گرفته. عایشه صدیق گوید: رسول خدا(ص) در آن تلَهْف و تشوْق و تعطُّش بودند که ناگاه آثار وحی در طلعت مبارک سید قاب قوسین پدید آمد. یاران از پیش وی برخاستند و برید حضرت جلال جبرئیل امین وحی پاک به سماع سرّ او رسانید که: «وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى» ای سید به حق روشنایی روی تو و سیاهی موی تو که ما تو را فرو نگذاشتیم و از دوستی تو هیچ نکاستیم و در این عتاب جز سعادت امت تو نخواستیم.» (مبیدی ۱۳۷۶، ج ۱۰: ۵۳۱-۵۳۰)

نمونه دیگر این نوع تأویل در تمهید نهم، در جایی که سخن از انواع کفر است، به چشم می‌خورد. عین‌القضات کفر را به انواع مختلفی تقسیم کرده و کفر

نفس را یکی از اقسام آن می‌داند و در ادامه جهت تبیین مطلب، نفس را به بت مانند کرده است. از آنجا که هر کس از آنچه اطاعت کند، در حقیقت آن را الهه و معبود خویش ساخته است؛ پس هنگامی که انسان از هوای نفس خویش اطاعت می‌کند، در حقیقت نفس خویش را عبادت کرده و نفس پرستی نوعی بت پرستی است. و اطلاق بت اعظم به نفس همین امر باشد. «اما کفر دوم به نفس تعلق دارد؛ و نفس بت باشد که النفس هی الصنم الاکبر؛ و بت خدایی کند. «أفرأیت من اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» این باشد. مگر که ابراهیم - صلوات الرحمن علیه - از اینجا گفت: «وَأَجْنِبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ.» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۲۰۹)

مفسران دیگری منظور از الأصنام را در آیه «وَأَجْنِبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ» نفس می‌دانند. میباید نیز در کشف‌الأسرار تأویلی چون عین‌القضات برای این آیه دارد. همچنین حدیثی از امام صادق (ع) و روایتی از ابن‌عطا را در تأیید آن ذکر کرده است:

«هرچه ترا از حق باز دارد آن صنم تو است و هرچه دلت بدان گراید و نگردد جز از حق آن هواء تو است، و رَبِّ الْعِزَّةِ می‌گوید: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» یکی را مالی و تجارتی در پیش، یکی را زن و فرزند در پیش، یکی را جاه و حشمت در پیش، یکی در بند حرمت پارسایی و خویشتن داری بمانده و از آنجا قدم بر نگرفته، یکی طاعت و عبادت قبله خود ساخته و نگرستن بدان و تکیه بر آن حجاب راه وی گشته، ... این بود که ابراهیم (ع) می‌خواست بآنچ گفت: «أَجْنِبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ» ... بار خدایا دیدن فعل خود و نسبت با خود در راه خلت ما و نبوت فرزندان صنم است که راه بر ما می‌زند، به لطف خود این صنم از راه ما بردار و هستی ما از پیش بردار و همچنان منت خود بر ما می‌دار.» (۱۳۷۶، ج ۵: ۲۸۲)

ترادف در حوزه واژگانی یکسان

مفاهیم ذهنی با واژگان قابلیت انتقال می‌یابد. منظور از حوزه واژگانی مجموعه‌ای از اقلام واژگانی هستند که از نظر معنایی با هم ارتباط و وابستگی دارند، به

گونه‌ای که هر حوزه بافت مفهومی دامنه مشخصی از واقعیت‌ای جهان خارج را تشکیل می‌دهد. (گیرتس ۱۳۹۳: ۱۳۱) تقابل و مؤلفه‌های معنایی هر واژه جایگاه آن را در یک حوزه معنایی، تعیین می‌کند که ممکن است با حوزه‌های معنایی دیگر مشترکاتی داشته باشند. برای مثال واژگان کفر و شرک دارای حوزه معنایی یکسانی هستند که در تمهیدات به صورت مترادف به کار برده می‌شوند. در این مورد عین‌القضات شرک را در ترادف با کفر به کار برده و همین موضوع منشأ تأویل‌های دیگر شده است. به بیان دیگر کفر و شرک با رابطه مفهومی هم‌معنایی به کار رفته است؛ هم‌معنایی هنگامی روی می‌دهد که در یک بافت دو کلمه را بتوان جایگزین هم کرد.

در آغاز تمهید نهم، در بیان حقیقت ایمان و کفر چنین آمده است: «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» می‌گوید: بیشتر مؤمنان مشرکان باشند. ای عجب! مگر مصطفی (ع) از اینجا گفت: کاد الفقر أن يكون كفرا. (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۲۰۴) سخن درباره حقیقت کفر با آیه‌ای که در آن لفظ شرک آمده، آغاز شده است. ابن عربی «مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ»، را به ایمان علمی و «إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ»، را ایمان عینی تأویل می‌کند. (۱۴۲۲، ج ۱: ۳۵۶) میدی در کشف‌الاسرار آن را شرک کهن دانسته و به قول کسانی که آن را شرک مهین دانسته‌اند نیز اشاره کرده است. (میدی ۱۳۷۶، ج ۵: ۱۴۷) عین‌القضات در جای دیگری نیز کفر را به جای شرک آورده و از باطن آکنده به کفر و ضلالت به جای باطن شرک‌آلود، سخن گفته است: «و گفتند اگر باطن که مسکن ربوبیت است، آکنده به کفر و ضلالت بود، و از زنار خالی نباشد، اگر ظاهر که محل نظر خلق است، زنار دارد باکی نیست.» (۱۳۷۰: ۲۰۵)

در موضعی دیگر از تمهیدات با ذکر آیاتی که لفظ فراش و جراد در آن آمده، با توجه به تعلق آن‌ها به حوزه واژگانی یکسان، آن‌ها را به صورت استعاری

تأویل کرده است: «این پروانه‌ها و ملخ‌ها که از گور برآیند سیرت و حقیقت تو باشد. چنان‌که امروز صورتست فردا سیرت به رنگ صورت باشد این همه نهادهای خلق باشد.» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۱۴۴)

خوشه تأویلی

گاهی یک تأویل زنجیره‌ای از تأویل‌ها را با خود همراه می‌کند که مانند اجزای یک شبکه در ارتباط و متصل به هم هستند. به این مجموعه از تأویل‌ها که با یکدیگر ارتباط دارند و شبکه‌ای را به وجود می‌آورند، خوشه تأویلی یا تأویل زنجیره‌ای می‌توان گفت. مفهوم خوشه تأویلی برگرفته از خوشه تصویری است.^(۱) گروه تصاویری که با هم خوشه‌های تصویری را تشکیل می‌دهد، نشان‌دهنده کارکرد اصول نظام‌مند ناخودآگاه است؛ پیوستگی عاطفی بین دو مفهوم، زنجیره‌ای از تداعی‌ها را ایجاد می‌کند و خواننده متن باید مترصد یافتن حلقه‌های دیگر زنجیر باشد. یافتن این حلقه‌های پنهان، تفسیر متن را ممکن می‌سازد و بر شخصیت و ذهنیت نویسنده متن پرتو می‌افکند. (آرمسترانگ^۱ ۱۹۴۶: ۳۱) نویسنده‌ای که نگرش منسجمی دارد، در اجزای تخیل او هماهنگی و یکدستی به چشم می‌خورد. «نگرش واحد در یک تصویر کانونی متمرکز است و تمام تصویرهای فرعی برگرد آن می‌چرخند. کشف این تصویر مرکزی در حکم یافتن کلید ورود به ذهن و نگرش و شخصیت هنرمند است.» (فتوحی ۱۳۸۵: ۷۸-۷۶) تأویل ساختاری مفهومی است؛ زیرا نماینده مفاهیم موجود در ذهن شخص تأویل‌کننده است.

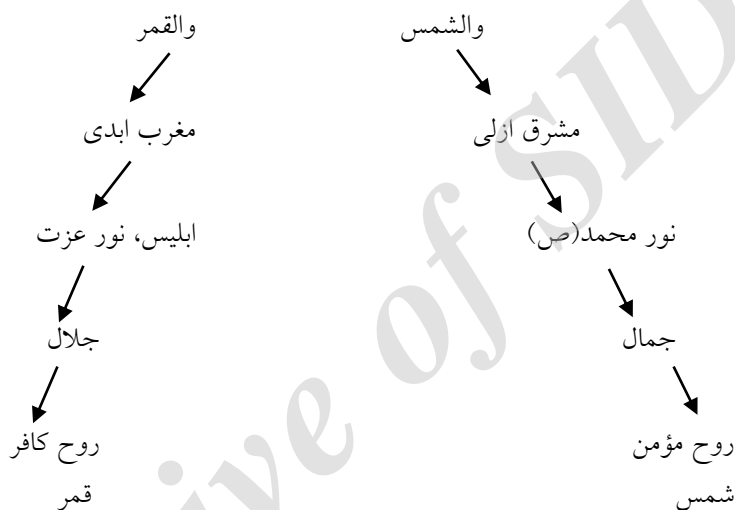
در تأویلات عین‌القضات با آیات یا احادیثی مواجه می‌شویم که در پی یکدیگر آمده و هر یک جداگانه تأویل شده است، اما با یکدیگر در ارتباط هستند

1. Armstrong, A, Edward

و مفهوم مدنظر را از جنبه‌های گوناگون توسعه می‌دهند. گاه این خوشه‌ها در امتداد یکدیگر و در یک مبحث ذکر می‌شود و در مواردی این خوشه‌های تأویل، در عین ارتباط نزدیک با هم، در تمهیدات به صورت مختلف آمده‌اند. اینک نمونه‌هایی از این خوشه‌های تأویلی را بررسی می‌کنیم.

در تمهید ششم، با عنوان «حقیقت و حالات عشق»، بعد از وصف عاشق و معشوق، آیه «وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَّاهَا» را به سوگند خداوند به جان معشوق خود؛ یعنی حضرت محمد(ص) تأویل می‌کند و سپس آیات دیگر، بر مبنای پیش‌فرض نخست به زیبایی‌های پیامبر(ص) تأویل می‌شود و ابلیس در جایگاه رقیب در بافتی غزل‌گونه تصویر می‌شود. محمد(ص) را به آفتاب و ابلیس را به مهتاب تأویل کرده می‌نویسد: «دانی که آفتاب چیست؟ نور محمدی(ص) باشد که از مشرق ازلی بیرون آید. و ماهتاب دانی که چیست؟ نور سیاه عزرائیلی که از مغرب ابدی بیرون رود. رب‌المشرقین و رب‌المغربین این سخن به غایت رسانیده است.» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۱۲۶) این‌گونه عین‌القضات در تأویل آیاتی که جفت متقابل دارند، با تقابل محمد(ص) و ابلیس خوشه تأویلی ساخته است. تعبیر ماهتاب و قمر برای ابلیس از این روست که از نظر او نور ابلیس از نور عزت الهی است: «نور ابلیس از نور عزت باشد.» (همان: ۲۱۱) و در موضعی دیگر از نور سیاه یاد کرده است: «دانی که نور سیاه چیست؟ وکان من الکافرین، خلعت او آمده است. شمشیر «فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ»، کشیده است.» (همان: ۱۱۹) این نگرش، تأویل دیگری را موجب شده است: جمال الهی را به محمد(ص) و جلال الهی را به ابلیس تأویل می‌کند. «نقطه کبریا بر هیچ چیز نزول نکرد تا صحرای صفات خود در عالم ذات بگسترانید، و آن نیست «الا جمالِ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ وَ جلالِ وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ.» (همان: ۷۳) و در تمهید دیگر آورده است که ارواح مؤمنان از نور جمال خدا و

ارواح کافران از نور جلال خداست. این دیدگاه او را به تأویل دیگری کشانده است: «پس از آن گفت «فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي» چون ماهتاب را که نور ابلیس است در آن مقام بدید گفت: هذا ربی که از نور جلال خداست، پس از آن برگذشت. «فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً» چون آفتاب نور احمدی بدید، که جان احمد در آن عالم، آفتاب باشد گفت: هذا ربی.» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۲۱۳)



نمودار ۱. خوشه تأویلی نشان‌دهنده ارتباط تأویلی چند آیه با هم

ارتباط این تأویل‌ها موجب ایجاد شبکه منسجمی از مفاهیم شده است. نمونه دیگری از این نوع در تأویل آیات آغازین سوره یوسف دیده می‌شود. در باب سخن گفتن سالک با پیر به آیه «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ» (یوسف/ ۳) استناد می‌کند و آن را بهترین مثال برای ارتباط مرشد و مرید می‌داند. سپس آیه «يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا» (همان/ ۴) را به واقعه گفتن مریدان با پیران تأویل کرده و در پاسخ یعقوب(ع) که یوسف(ع) را از روایت کردن رؤیا نهی می‌کند، می‌گوید: اولین وصیت پیر آنست که مرید از واقعه خود با کسی

سخن نگوید. به دنبال آن آیه «وَ كَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَ يَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ»، را در ارتباط با تعالیم پیر به مرید تأویل کرده است. (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۳۲-۳۳) مفسران درباره احسن‌القصص بودن سوره یوسف دیدگاه‌های گوناگونی ارائه کرده‌اند. میبیدی دلیل آن را بیان قصه عشق و حدیث فراق و وصال می‌داند و زمخشری این سوره را سرشار از عبرت‌ها و نکته‌ها و حکمت‌هایی می‌داند که در هیچ یک از متون دیگر نیامده، اما چنین تأویلی از این آیه خاص عین‌القضات است.

تأویل بر پایه تداعی

در بخش‌هایی از تمهیدات مواردی دیده می‌شود که تداعی حاصل از شباهت، سبب تأویل شده است. از جمله تأویل حروف مقطعه بر اساس شباهتی است که بین نام حرف و لفظی دیگر وجود دارد.

در تمهید هشتم در باب اسرار قرآن و حکمت خلقت انسان آمده است: «هر حرفی از قرآن در لوح محفوظ عظیم‌تر از کوه قاف است. این لوح خود دانی که چه باشد؟ لوح محفوظ دل بود. این قاف دانی که چیست؟ ق و القرآن المجید باشد.» (همان: ۱۷۳) «ق» در قرآن باید امری عظیم بوده باشد که خداوند به آن سوگند یاد کرده است. از طرفی کوه قاف نیز کوهی عظیم در الهیات عرفانی است و این چنین عین‌القضات از «ق» تأویل به کوه قاف می‌کند. «کوه قاف مرز بین دو عالم، عالم تعین و جهان مجرد است. مادر همه کوه‌های گیتی است.» (کربن ۱۳۷۴: ۱۵۱) تأویل حرف «ق» خاص عین‌القضات نیست و مفسران دیگری تأویلاتی از این دست داشته‌اند. برای مثال ابن عربی «ق» را اشاره به قلب محمدی می‌داند که بر عرش الهی محیط است و نیز می‌گوید «ق» کوهی است محیط بر

عالم بالاتر از عنقا که بر همه جا کشیده شده است. نیز حجابی است بر پروردگار و آن را نمی‌شناسد مگر کسی که به مقام قلب رسیده باشد و به آن و قرآن مجید سوگند خورده شده است. (ابن عربی ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۲۶۲) میبیدی «ق» را قوت دل مصطفی (ص) می‌داند که خداوند به آن سوگند یاد می‌کند. (میبیدی ۱۳۷۶، ج ۹: ۲۸۳) شاهد دیگر برای چنین تأویلاتی در تمهید پنجم، شرح ارکان پنجگانه نماز بعد از حدیث «اطلبوا العلم ولو بالصین»، آمده است:

«این علم «ص»، بحری است به مکه که، کان علیه عرش الرحمن إذ للیل و لانهار و لأرض و لاسماء، کدام مکه؟ در مکه اول ما خلق الله نوری، تا دل تو از علایق شسته نشود که، «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ»، دل تو پر از علم و نور و معرفت، «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ»، نباشد. علم صین، علم «ص» و «وَأَلْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ» است. (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۶۵)

ارتباطی که در ذهن تأویل‌کننده بین علم صین و حرف صاد ایجاد شده، چنین تأویلی را پدید آورده است.

مفسران دیگر نیز از «ص» در آیه «ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ» تأویلی مشابه کرده‌اند. ابن عربی از قول ابن عباس «ص» را کوهی در مکه می‌داند که بر آن عرش رحمن جای دارد. (۱۴۲۲ق، ج ۲: ۱۷۵) در کشف‌الاسرار آمده است: «و گفته‌اند: در آسمان بحری است که عرش الله بران بحر است و ص نام آن بحر است.» (میبیدی ۱۳۷۶، ج ۸: ۳۲۰)

قیاس مساوات

دو چیز مساوی یک چیز، با هم برابرند: الف مساوی ب است، ب مساوی ج است، پس الف مساوی ج است. این قیاس، نزد اهل منطق قیاس مساوات نامیده می‌شود. عین‌القضات از این نوع قیاس برای یکی بودن ماهیت محمد(ص) و

قرآن استفاده کرده است. او در آغاز تمهید «فرق علم مکتسب و علم لدنی» به نکوهش ظاهر بینان می‌پردازد و آیه «و تَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَ هُمْ لَا يُبْصِرُونَ» را در وصف آنان می‌داند:

«ای عزیز می‌گویم مگر این آیت در قرآن نخوانده‌ای و یا نشنیده‌ای که «قد جائکم من الله نورٌ و کتابٌ مبین» محمد(ص) را نور می‌خواند، و قرآن را که کلام خداست نور می‌خواند که «وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ...»، اما مقصود آنست که بدانی که جز این بشریت حقیقتی دیگر، و جز این صورت معنوی دیگر، و جز این قالب جانی و مغزی دیگر، و جز این جهان جهانی دگر است.» (۲:۱۳۷۰)

تأکید عین القضاة این است که نباید به ظاهر توجه کرد و باید حقیقت امر را در نظر داشت و با ذکر آیاتی، نتیجه می‌گیرد که حقیقت و جان پیامبر(ص) و قرآن یکی بوده، هر چند که ظاهر آن دو با هم متفاوت است. محمد(ص) نور است؛ قرآن هم نور است. طبق اصل قیاس مساوات قرآن و محمد(ص) هر دو مساوی یک چیز؛ یعنی نور هستند؛ پس هر دو با هم برابر و در حقیقت یک چیز هستند و تفاوت فقط در ظاهر آنهاست که یکی در هیأت بشر و دیگر در قالب کتاب است.

محمد(ص) نور است. / قرآن نور است. ← محمد(ص) قرآن است.

در تمهید ششم با عنوان «حقیقت و حالات عشق» آورده است:

«أَفْتَابِ اللَّهُ نُورَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، بی‌آینه جمال محمد رسول الله(ص) دیدن، دیده بسوزد، به واسطه آیینۀ مطالعه جمال آفتاب توان کردن علی‌الدوام؛ و چون بی‌آینه معشوق دیدن محال است، در پرده دیدن ضرورت باشد... ای عزیز بین که با موسی - علیه‌السلام - چه می‌گوید: «و قربناه نجیا»؛ مجاهد اندر تفسیر این آیت می‌گوید که بالای عرش هفتاد حجاب است از نور و ظلمت، و موسی - علیه‌السلام - سلوک می‌کرد در این حجاب‌ها تا جمله را واپس گذاشت، تا یک حجاب بماند میان موسی(ع) و میان خدای تعالی، گفت: «رب أرنی أنظر إلیک»

موسی آوازی شنید که «نُودِي مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» این درخت نور محمد(ص) را می‌دان که کلام و رؤیت به واسطه او توان دید و شنید. (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۱۰۴-۱۰۳)

محمد(ص) چون آیین، واسطه‌ای برای شناخت و رؤیت خداوند تلقی شده است. همان‌طور که چشم بی‌واسطه آیین نمی‌تواند جمال آفتاب را به نظاره بنشیند، انسان نیز برای شناخت خداوند به واسطه و آیین‌ای نیازمند است که همان جمال صافی و منور مصطفی(ص) است. سپس از موسی(ع) سخن می‌گوید که قادر به رؤیت خداوند نبود و خواستار رؤیت شده، از طریق درخت مشتعل در کوه طور، نور خدا را دید. مصطفی(ص) واسطه خدا و خلق خدا است. درخت کوه طور نیز واسطه خدا و موسی(ع) یعنی خلق خداست؛ یعنی هر دو مورد نور کوه طور و نور محمد(ص) با واسطه الهی برابرند؛ پس هر دو از یک جنس می‌باشند؛ یعنی نور درخت همان نور محمد(ص) است که به واسطه او می‌توان خدا را دید و کلام او را شنید.

نور محمد(ص) واسطه خلق و خدا است. / شجره کوه طور واسطه خلق و خدا است. ← نور شجره کوه طور، نور محمد است.

فرارفتن از شأن تاریخی آیه

منظور آن است که گاه بدون توجه به حادثه‌ای که آیه در شأن آن نازل شده است، تأویل صورت گرفته است. برای نمونه در تمهید دوم، برای بیان یکی از شرط‌های سالک در راه خدا - فارغ شدن از خودپرستی - آمده است: «باش تا از خود بدر آیی بدانی که راه کردن چه بود وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً.» (همان: ۲۵) همان‌طور که رسیدن به مقصود نیازمند لوازم خاص است، رسیدن به معبود

نیز نیازمند رهایی از خویشتن و ترک خودپرستی است. در حالی که زمینه آیه مربوط به گروهی از مسلمانان است که برای شرکت نکردن در جهاد نزد پیامبر (ص) آمده و از وی اجازه خواستند. خداوند نیز فرمود: کسانی از تو اجازه می‌خواهند که به خدا و روز قیامت ایمان نمی‌آورند و دل‌هاشان شک آورده است... اگر به راستی آهنگ بیرون آمدن داشتند، حتماً برای آن ساز و برگی فراهم می‌دیدند. (توبه/ ۴۶)

در موردی دیگر آیاتی مانند «وَإِنْ جُنَدْنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ وَ نِيزَ نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَ فَتْحٌ قَرِيبٌ» (صافات/ ۱۷۳) را که مربوط وعده خداوند مبنی بر پیروزی لشکر اسلام و غلبه مؤمنان است، به پیروزی معنوی و نجات از کفر و رسیدن به خدا تأویل کرده است. (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۷۵)

«داستان پیامبران مثال و مظهر عینی و محسوس حوادث مکرر و مستمر حوادث نفسانی و انسانی است. داستان پیامبران تنها حادثه‌ای تاریخی که یک بار اتفاق افتاده و تمام شده باشد نیست، بلکه حادثه‌ای است که در وجود هر کس و در هر زمان تکرار می‌شود و نقد حال هستی انسان است.» (پورنامداریان ۱۳۶۹: ۹۷)

این سخن را می‌توان توسع داد و در سوی مقابل دشمنان آنان نیز می‌توانند نماد قوا و احوال منفی آدمیان قرار گیرند. «إِنَّ يَأْجُوجَ وَ مَاْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ» (کهف/ ۹۴) پیش از تأویل این آیه چنین گفته است: «این همه آیت‌ها جز به مثل ندانی که مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ.» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۱۳) آنگاه یاجوج و ماجوج را به صفاتی در وجود آدمی تأویل کرده است که «أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ»، دجال نفس اماره است.» (همان: ۱۴-۱۳) برای رسیدن به خداوند باید این دشمنان در وجود را که نشان مرگ است، از بین برد تا به زندگی دوباره رسید: «او من کان میتا فاحییناه. خداوند نیز در این راه یاریگر کوشندگان است: وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا.» (همان: ۱۴) این چنین با تأویل آن اقوام بیرونی و حقیقی به صفات نفس راه‌های مبارزه با آن و سرانجام پیروزی بر آن را بیان می‌کند.

تأویل آیه بر مبنای حدیث

در تمهیدات حدود پانصد آیه به کار رفته که برخی از آن‌ها به طور مکرر مورد استشهاد قرار گرفته است. افزون بر آن بیش از دویست و پنجاه حدیث در ده تمهید آورده شده است. گاه این احادیث زمینه تأویل آیات را فراهم کرده‌اند. از آن جمله آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/ ۵) بر اساس حدیث «قلب المؤمن عرش الرحمن» تأویل شده است. (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۱۴۷) نیز در تمهید دهم، از حدیث مشهور پیامبر (ص) یاد کرده است: «دریغا هفتاد و دو مذهب که، اصحاب با یکدیگر خصومت می‌کنند و از بهر ملت هر یکی خود را ضدی می‌دانند و یکدیگر را می‌کشند و اگر همه جمع آمدندی و این کلمات را از این بیچاره بشنیدندی ایشان را مصور شدی که همه بر یک دین و یک ملت‌اند. تشبیه و غلط، خلق را از حقیقت دور کرده است «وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (همان: ۳۳۹)

این در حالی است که سایر مفسران ظن و گمان را در مفهوم این آیه نسبت به وجود خدا دانسته‌اند. زمخشری می‌نویسد: «نظر آن‌ها در اقرار به وجود خدا حتی در نظر خودشان نیز مستند به برهان نیست، برخی از مفسران گفته‌اند مراد آن است که آنان در سخنی که درباره بتان می‌گویند و آن‌ها را خدا و یا در نزد خدا شفیع می‌دانند، فقط از گمان و پندار پیروی می‌کنند.» (۱۳۸۹، ج ۲: ۴۴۹)

تأویل بر مبنای صبغه عرفانی

گرچه در نگاه اول بسیاری از تأویلات عین‌القضات را می‌توان در ذیل این عنوان جای داد، اینجا منظور مفاهیمی است که به طور مکرر در آثار عرفانی بازگو شده و در ساختار عرفان اسلامی نقش مهمی دارد؛ از جمله آن‌ها جایگاه بهشت و دوزخ در اندیشه عرفانی است. عین‌القضات در بحثی، نخست از بهشت و دوزخ

معنوی نام می‌برد و سپس بهشت را دیدن معشوق و دوزخ را دور بودن از او تعبیر می‌کند و بر مبنای این فرض آیاتی را تأویل می‌کند:

«وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ طَبِيعَتًا» (سبأ/ ۵۲) آدمی دوستدار معشوق و خواستار اوست و شاید بیش از هر چیز خواست عاشق رسیدن به معشوق باشد. بنابراین، با توجه به این آیه چنانچه بین عاشق و معشوق حایلی باشد «دوزخی تمام است مر اهل بصیرت را» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۲۹۱) «أَوْلَيْكَ يَنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ» و دوری از او دوزخی است که تنها اصحاب علم‌الیقین می‌توانند آن را دریابند. شاهدی از قرآن ذکر می‌کند که دوزخ را می‌توان از طریق علم‌الیقین مشاهده کرد: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ.» (تکواثر/ ۶-۵)

از سویی دیگر عین‌القضات دل را شهر عبودیت می‌نامد که سالک به آن راه می‌یابد و در آن با معشوق دیدار می‌کند، بنا بر توضیحات پیش گفته آنجا بهشت است چون معشوق در آن جای دارد: «چون سالک رخت در شهر عبودیت کشد که دل او باشد در بهشت شود؛ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَ ادْخُلِي جَنَّتِي.» (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۲۹۲-۲۹۱) در اینجا است که خداوند در پاسخ به درخواست آنان برای فنای در معشوق به آنان شراباً طهورا می‌نوشاند و با از بین رفتن احداث به «قربت طهارت» می‌رساند. (همان: ۲۹۲)

نتیجه

عین‌القضات به دلیل انس با قرآن و تأمل ژرف و عمیق در آن، در مواردی تأویل‌های خلاقانه و منحصر به فردی از آیات قرآن داشته است. هدف این مقاله استخراج شیوه‌های تأویلی در تمهیدات و نشان دادن راه‌هایی است که نویسنده

برای گذر از لفظ به معنای طی کرده است. این شیوه‌ها را به قرار زیر می‌توان برشمرد:

- در تأویل آیات بر اساس اشتراک لفظ عین‌القضات از آیات و احادیثی استفاده می‌کند که با مفاهیم مورد نظرش مشترکات لفظی دارد و با تأویل آن به تبیین معنای مورد نظر خود دست می‌یابد؛

- از آنجا که برخی از حقایق قرآن در قالب استعاره بیان شده، یکی از شیوه‌های تأویلی عین‌القضات، تأویل بر اساس رابطه شباهت است؛

- کلماتی که حوزه واژگانی یکسان دارند و از نظر معنایی با هم ارتباط و وابستگی دارند، گاهی به صورت مترادف به کار رفته‌اند؛

- در تأویلات عین‌القضات آیاتی در ارتباط با هم تأویل شده‌اند، این خوشه‌های تأویلی گاه در ذیل یک بحث و گاه در تمهیدات مختلف آمده‌اند؛

- در مواردی تداعی حاصل از شباهت، سبب تأویل شده است. برای نمونه حروف مقطعه بر اساس شباهتی که بین نام حرف و لفظی دیگر وجود دارد، تأویل شده است؛

- قیاس مساوات و یکسان دانستن دو مفهوم، شیوه دیگر تأویل در تمهیدات است؛

- گاه بدون توجه به شأن تاریخی آیه یا حادثه‌ای که آیه در شأن آن نازل شده تأویل صورت گرفته است؛

- در مواردی احادیث زمینه تأویل آیات را فراهم کرده‌اند. از آن جمله آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» بر اساس حدیث «قلب المؤمن عرش الرحمن» تأویل شده است؛

- مفاهیمی که در آثار عرفانی به طور مکرر بازگو شده و ساختار عرفان اسلامی بر مبنای آن شکل گرفته، از جمله جایگاه بهشت و دوزخ در اندیشه عرفانی مبنای تأویل قرار گرفته است.

عین‌القضات در نامه بیست و پنجم برای بیان ناممکن بودن درک علم آن جهانی برای عقل بشری، در مقام مقایسه از عدم درک جنین از علم انبیاء و اولیاء تمثیل گرفته است. از نظر او مدرکات سلسله مراتب دارند و هر مرتبه نسبت به مرتبه پیش از خود نامتناهی است. چنان‌که برای آنکس که علم ضرب نمی‌داند و در حیرت است که چگونه اعداد بسیار را کسی ضرب تواند کرد، درک علم بی‌نهایت جهانی دیگر برای جاهل به آن جهان ممکن نخواهد بود. وی خود را واصل به چهار عالم از مدرکات می‌داند و یقین دارد که از پس این عوالم مدرکات او چندین هزار عالم است که وهم و فهم آدمی آنجا نرسد. اینجاست که عین‌القضات با ذکر دو رباعی و انتساب مفهوم آن به این جهان‌های ممکن از آینه بودن شعر سخن گفته است. از نظر نگارندگان شیوه تأویل عین‌القضات از آیات قرآن با دیدگاه او در باب معانی متکثر شعر و مخاطب محور بودن آن مرتبط است. رازآمیز بودن شعر و عموماً کلام انسانی، در درجه‌ای پایین‌تر از رازگونگی کلام الهی است و باتوجه به باورداشت بطون سبعة در باب قرآن، خاصیت آیینگی آن افزون‌تر است. عین‌القضات قرآن را چون آینه‌ای می‌داند که خواننده با تجربه ناب خود آن را بازخوانی می‌کند.

پی‌نوشت

(۱) آرمسترانگ در کتاب *Imagination Shakespeare's* پس از ذکر مقدماتی در خصوص ارتباط هر اثر با ذهنیت و شخصیت نویسنده آن به تفصیل به تصاویر شکسپیر پرداخته و با

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ - تأویل آیات قرآن در تمهیدات / ۳۵۱

تحلیل اشعار او نشان داده است که چگونه خوشه‌های تصویری به شکل تداعی نشان‌دهنده احساسات و افکار نویسنده است.

کتابنامه

- ابراهیمی، مهدی. ۱۳۸۲. «تأویل قرآن در مثنوی». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز. س ۴۶. ش ۱۸۹. صص ۵۹-۳۹.
- ابن عربی، ابو عبدالله محیی‌الدین محمد. ۱۴۲۲ ق. تفسیر ابن عربی. محقق شیخ عبدالوارث محمدعلی. الطبعة الاولى. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- احمدی، بابک. ۱۳۷۸. آفرینش و آزادی. چ ۲. تهران: نشر مرکز.
- اخوان الصفا. ۱۳۸۰. رسایل اخوان الصفا. ترجمه علی اصغر حلبی. چاپ اول. تهران: منوچهری.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۶۸. رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . ۱۳۸۰. در سایه آفتاب. چاپ اول. تهران: سخن.
- _____ . ۱۳۶۹. داستان پیامبران در کلیات شمس. ج ۱. چ ۲. تهران: علمی و فرهنگی.
- دشتی، سیدمحمد و سمیه سهرابی. ۱۳۹۰. «شیوه‌های تفسیر و تأویل آیات قرآن در معارف بهاء ولد». مجله ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء. س ۲. ش ۴. صص ۸۶-۶۵.
- روحانی، رضا. ۱۳۸۱. «قرآن و تأویل آن از دیدگاه ناصر خسرو». الهیات و معارف اسلامی (مطالعات اسلامی). ش ۸۵. صص ۹۴-۶۹.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم. بی‌تا. مناهل العرفان فی علوم القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- زمخشری، محمودبن عمر. ۱۳۸۹. تفسیر کشاف. ترجمه مسعود انصاری. چاپ اول. تهران: ققنوس.
- سنایی غزنوی. ۱۳۷۷. حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه. تصحیح مدرس رضوی. چ ۵. تهران: دانشگاه تهران.
- شایگان، داریوش. ۱۳۷۳. هانری کرین آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی. ترجمه باقر پرهام. چ ۲. تهران: فرزانه.
- ضرابی‌ها، محمد ابراهیم. ۱۳۸۴. زبان عرفان تحلیلی بر کارکرد زبان در بیان دریافت‌های عرفانی. چاپ اول. تهران: بینا دل.

- ۳۵۲ فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— نرجس خاتون میرزایی - لیلا نوروزپور
- عرب، مریم و فاطمه مدرسی. ۱۳۹۰. «جایگاه قرآن و تأویل آن در تمهیدات عین همدانی». مجله معرفت. س ۲۰. ش ۱۶۱. صص ۹۷-۱۱۲.
- عین‌القضات همدانی. ۱۳۶۲. نامه‌ها. تصحیح عقیف عسیران و علینقی منزوی. چ ۲. تهران: منوچهری.
- . ۱۳۷۰. تمهیدات. مقدمه عقیف عسیران. چ ۳. تهران: منوچهری.
- . ۱۳۷۸. شکوی الغریب. قاسم انصاری. چاپ اول. تهران: منوچهری.
- فتوحی، محمود. ۱۳۸۵. بلاغت تصویر. چاپ اول. تهران: سخن.
- کرین، هانری. ۱۳۷۴. ارض ملکوت. ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری. چ ۲. تهران: طهوری.
- . ۱۳۸۰. تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه جواد طباطبایی. چ ۳. تهران: کویر.
- . ۱۳۹۰. تخیل خلاق در عرفان. ترجمه انشاءالله رحمتی. چ ۲. تهران: جامی.
- گیررتس، دیرک. ۱۳۹۳. نظریه‌های معنی‌شناسی واژگانی. ترجمه کورش صفوی. چاپ اول. تهران: علمی.
- مایل هروی، نجیب. ۱۳۹۲. خاصیت آیینگی. چ ۳. تهران: نشر نی.
- محمدی، محمدعلی. ۱۳۸۷. «تأویل آیات قرآن در متون فارسی». قرآن در آینه پژوهش. دفتر اول. قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان. صص ۲۵-۴۲.
- مشرف، مریم. ۱۳۸۲. نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی. چاپ اول. تهران: ثالث.
- مقدادی، بهرام. ۱۳۹۳. دانشنامه نقد ادبی از افلاطون تا به امروز. چاپ اول. تهران: چشمه.
- میبی، رشیدالدین. ۱۳۷۶. کشف‌الأسرار و عدة‌الابرار. تصحیح علی‌اصغر حکمت، چ ۶. تهران: امیرکبیر.
- ناصر خسرو. ۱۳۶۳. جامع‌الحکمتین. تصحیح محمد معین و هنری کرین. چ ۲. تهران: کتابخانه طهوری.
- نویا، پل. ۱۳۷۳. تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. ترجمه اسماعیل سعادت. چاپ اول. تهران: نشر دانشگاهی.

English source

Armstrong, A, Edward. (1946). *Shakespear's imagination*. London: Lindsay Drummond limited.

References

- Ahmadī. Bābak. (1999/1378SH). *Āfarīneš va āzādī*. 2nd ed. Tehrān: Markaz.
- Arab, Maryam & Fāteme Modarresī. (2011/1390SH). “Jāygāh-e qor’ān va ta’vīl ān dar tamhīdāte eynolqozzāt Hamedānī”. *Ma’refat*. Year 20. No. 161. Pp. 97-112.
- Corbin, Henry. (1996/1374SH). *Arz-e malakūt (Terre celeste et corps de resurrection de l’Iran Mazdeen a l’Iran Schiite)*. Tr. by Ziyā al-dīn Dehšīrī. 2nd ed. Tehrān: Tahūrī.
- _____. (2001/1380SH). *Tārīx-e falsafe-ye eslāmī. (History of Islamic Philosophy)*. Tr. by Javād Tabātabāeī. 3rd ed. Tehrān: Kavīr.
- _____. (2011/1390SH). *Taxayyol-e xallāq dar erfān ebn-e arabī (Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi)*. Tr. by Enšāallāh Rahmatī. 2nd ed. Tehrān: Jāmī.
- Daštī, Seyyed Mohammad & Somayyeh Sohrābī. (2011/1390SH). “Šīve-hā-ye tafsīr va ta’vīl-e āyāt-e qor’ān dar ma’āref-e bahā valad”. *Adabīyāt-e Erfānī*. Al-Zahra University. No. 4. Pp. 65-86.
- Ebnī, Abū abdollāh Mohīy al-dīn Mohammad. (1422). *Tafsīr-e ebn-e arabī*. With the effort of Šeyx Abd al-vāres Mohammad Alī. 1st ed. Beirut: Dār al-kotob al-elmīyat.
- Ebrāhīmī, Mahdī. (2003/1382SH). “Ta’vīl qor’ān dar masnavī”. *Našrīye-ye Dāneškade-ye Adabīyāt va Olūm-e Ensānī-ye Tabrīz*. Year 46. No. 189. Pp. 39-59.
- Exvān al-safā. (2001/1380SH). *Rasāyel-e exvān al-safā*. Tr. by Alīasqar Halabī. 1st ed. Tehrān: Manūčehrī.
- Eynolqozzāt Hamedānī. (1983/1362SH). *Nāme-hā*. Ed. by Alīnaqī Monzavī & Afīf Oseyrān. 2nd ed. Tehrān: Manūčehrī.
- _____. (1991/1370SH). *Tamhīdāte*. Introduction by Afīf Oseyrān. 3rd ed. Tehrān: Manūčehrī.
- _____. (1999/1378SH). *Šekvā al-qarīb*. Ed. by Qāsem Ansārī. 1st ed. Tehrān: Manūčehrī.
- Fotūhī, Mahmūd. (2006/1385SH). *Belāqat tasvīr*. 1st ed. Tehrān: Soxan.
- Geeraerts. Dirk. (2014/1393H). *Nazarīye-hā-ye ma’nī-šenāsī-ye vāžegānī. (Theories of Lexical Semantics)*. Tr. by Koroš Safavī. 1st ed. Tehrān: Elmī.
- Māyel Heravī. Najīb. (2013/1392SH). *Xāsīyat āyenegeī*. 3rd ed. Tehrān: Ney.

- Meqdādī, Bahrām. (2014/1393SH). *Dāneš-nāme-ye naqd-e adabī az aflātūn tā be emrūz*. 1st ed. Tehrān: Češme.
- Meybodī, Rašīd al-dīn. (1997/1376SH). *Kašf al-asrār*. Ed. by Alīasqar Hekmat. 6th ed. Tehrān: Amīrkabīr.
- Mohammadī. Mohammad Alī. (2008/1387SH). “Ta’vīl āyāt-e qor’ān dar motūn-e fārsī”. *Qor’ān dar Āyene-ye Pažūheš*. Vol. 1. Qom: Mo’ssese-ye Tebyiān. Pp. 25-42.
- Mošarrāf, Maryam. (2003/1382SH). *Neāne-šenāsī-ye tafsīr-e erfānī*. 1st ed. Tehrān: Sāles.
- Nāser Xosrow. (1984/1363SH). *Jame’ al-hekmatayn*. Ed. by Mohammad Mo’in & Henry Corbin. 2nd ed. Tehrān. Tahūrī.
- Nwyia .Paul. (1994/1373SH). *Tafsīr-e qor’ānī va zabān-e erfānī (Exegese Coranique et langage Mystique)*. Tr. y Esmā’īl Sa’ādat. 1st ed. Tehrān: Našr-e dānešgāhī.
- Pūrnāmdāriyān. Taqī. (1989/1368SH). *Ramz va dāstān-hā-ye ramzī dar adabiyāt-e fārsī*. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- _____. (1990/1369SH). *Dāstān-e payāambarān dar kolliyāt-e šams*. Vol. 1. 2nd ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- _____. (2001/1380SH). *Dar Sāye-ye Āftāb*. Tehrān: Soxan.
- Rouhānī, Rezā. (2002/1381). “Qor’ān va ta’vīl ān az dīdgāh-e nāser xosrow”. *Majalle-ye Motāle’āt-e Eslāmī*. No. 85. Pp. 69-94.
- Sanāeī Qaznavī. (1997/1377H). *Hadīgat al-haqīqat va šarī’at al-tarīqat*. Ed. by Moddarres Razavī. 5th ed. Tehrān: Dānešgah-e Tehrān.
- Šāygān, Dāriyūš. (1994/1373SH). *Henry corbin āfāq-e tafakkor-e ma’navī dar eslām (Henry Corbin: La topographie spirituelle de l’Islam iranien)*. Tr. by Bāqer Parhām. 2nd ed. Tehrān: Farzān.
- Zamaxšārī, Mahmūd ebn- Omar. (2010/1389SH). *Tafsīr-e kaššāf*. Tr. by Mas’ūd Ansārī. 1st ed. Tehrān: Qoqnūs.
- Zarqānī, Mohammad Abdol Azīm. (no date). *Manāhel al-erfān fī olūm al-qor’ān*. Beirūt: Dāre Ehyā-ye Torās al-arabī.
- Zarrābī-hā, Mohammad Ebrāhīm. (2005/1384SH). *Zabān-e erfān-e tahlīlī bar kār kard-e zabān dar bayān-e daryāft-hā-ye erfānī*. 1st ed. Tehrān: Bīnā Del.