

روش تمثیلی در تفسیر قرآنی و تکامل زبان عرفانی (نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی در روح‌الارواح سمعانی)

حامد شمس*

محمود براتی خوانساری**

چکیده

پل نوپا در کتاب *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، بسط و تکامل زبان و اندیشه عارفان را متأثر از زبان قرآن و مفاهیم آن می‌داند. از نظر او، تجربه عرفانی مبنای تفسیر قرآن قرار گرفته و سپس زبان قرآن برای بیان این تجارب به طور مستقل به کار رفته است. در این مقاله، با معرفی متنی دیگر و در امتداد مدل تکاملی زبان عرفانی در پژوهش پل نوپا، نشان داده شده که زبان عرفانی در روش تفسیری و نقلی خود، از تجربه‌محوری مورد اشاره نوپا عبور کرده و به روشی صوری و شکلی، از تفسیر قرآنی دست یافته است. مفسر عرفانی، در این شیوه، آیات و قصص قرآنی و دینی را صورت‌های همانندریخت برای گزاره‌های انتزاعی و ذهنی خود می‌داند. در این روش، واقعیت بیرونی و تاریخی روایت‌های دینی اهمیتی ندارد. آنچه اهمیت دارد، مفاهیم تجریدی و انتزاعی مورد نظر عارف است که برای بیان آن، روایت‌های دینی را به صورت ساختارهای تمثیلی، تفسیر می‌کند. این شیوه از یک سو به دلیل رها شدن از قید بافت و واقعیت بیرونی آیات و منابع خود، به زبان شعر و ادبیات نزدیک می‌شود و از سوی دیگر، به واسطه تکیه بر مدلول‌های انتزاعی و سوییته معرفتی زبان خود، در دایره زبان دین قرار می‌گیرد و با زبان ادبیات و هنر مرزبندی دارد.

کلیدواژه‌ها: زبان عرفانی، روح‌الارواح، تفسیر قرآنی، تجربه دینی، پل نوپا.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گرایش ادبیات عرفانی، دانشگاه اصفهان / Pazira1367@gmail.com

** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، نویسنده مسئول / MbK@ltr.ui.ac.ir

۱. مقدمه

بی‌تردید، بخش مهمی از متون عرفانی را تفسیر عرفانی آیات و روایات و داستان‌های قرآنی تشکیل می‌دهد. در حقیقت، عرفان اسلامی به عنوان بخشی از دایره الهیات و معارف دینی از تفسیر آیات و مآثورات دینی و نگاه خاص خود به این منابع پدیدار شده است؛ چنان‌که از قرون اولیه شکل‌گیری آن، کسانی چون سهل تستری و ابوالقاسم قشیری به تفسیر قرآن اهتمام داشته‌اند و سراسر منابع عرفانی پُر از آیات و روایات و قصص قرآنی است.

از زمانی که تفسیرهایی متفاوت از شیوه رایج مفسران مسلمان در میان عارفان پدید آمد، بحث از چگونگی این تفاسیر و ارزش دینی و صدق موضوع و محتوای آن مطرح بوده است. اولین نمونه‌های این تفاسیر، در تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع) (شهادت: ۱۴۸ق) دیده می‌شود. این جریان تداوم یافته است و در اغلب آثار عرفا و صوفیان، تفسیرهای خاص ایشان را می‌توان دید. با رشد علوم انسانی، به خصوص زبان‌شناسی و فلسفه جدید، بحث از جنبه‌های فکری و زبانی این تفاسیر و ارتباط آن با تجربه عرفانی صوفیان، اهمیت و جایگاهی دیگر یافت. در این مقاله، جنبه‌های زبانی فکری تفسیرهای قرآنی سمعانی و ارتباط آن با مسئله تجربه عرفانی بررسی شده است.

۱-۱. طرح مسئله

تفاوت شیوه تفسیری عارفان با روش رایج تفسیر در نزد مفسران مسلمان را، خود ایشان به سبب اختلاف تجارب و احوال ایشان دانسته‌اند. شارح/التعرف می‌نویسد: «اما آن کس که مشرف نباشد بر احوال سامعان و عبارت کند از مقامی و در آن مقام نفی و اثبات کند، جایز باشد که در شنوندگان کسی باشد که به آن مقام نرسیده باشد که این قائل خبر می‌دهد که آنچه قائل اثبات می‌کند در مقام خویش منفی باشد در مقام سامع، یا آنچه قائل نفی می‌کند در مقام خویش مثبت باشد در مقام سامع و در وهم سامع چنان افتد که او اثبات را نفی کرد یا نفی را اثبات کرد، او را مخطی خواند یا مبتدع، و

باشد که کافر خواند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ج ۳، ۱۱۵۱).

بر مبنای این اشارات و قراین، دیگر پژوهشگران همچون پل نویا (۱۳۷۳: ۲۶۵) و محمدی کله‌سر (۱۳۹۳: ۱۱۵) تجربه عرفانی را اساس و منشأ تفاسیر عرفانی صوفیان دانسته‌اند.

اگر بپذیریم که تفاسیر و تبیین‌های عرفا از قرآن و روایات و داستان‌های قرآنی، بر مبنای تجربه ایشان بوده، پذیرش این تبیین‌ها به عنوان حقایق قرآنی و مفاهیم باطنی کتاب قرآن، منوط به اعتقاد به صدق حال صاحبان این تجارب است. در این صورت می‌توان گفت آنچه عارفان می‌گویند، در نظر باورمندان به صدق حال ایشان، حکایت از حقایق قرآنی ژرف و پنهان دارد و از این منظر، ارزشی و رای ارزش‌های صوری و زبانی پیدا می‌کند. مفهوم «تجربه ماقبل زبانی» که میرباقری‌فرد و آنگونه از آن سخن می‌گویند، ناظر به این مسئله است که نوعی واقعیت بیرونی در پس این پدیده‌هاست (میرباقری فرد و آنگونه جونقانی، ۱۳۸۹: ۴۰-۴۵). بنابراین، تفاسیر عرفانی به شرط صدق تجارب عارف، می‌تواند به مثابه حقایق واقعی یا واقعیت‌های دینی پذیرفته شود، نه برداشت‌های آزاد و هنری.

در حقیقت، تفاوت اساسی اندیشه اسطوره‌ای و دینی و اندیشه هنری با وجود عناصر مشترک زبان عاطفی و تصویری آن دو، در باور به واقعیت موضوع زبان و اندیشه دینی است (بیدنی، ۱۳۷۳: ۱۷۱). به این ترتیب، با تجربه‌محوری تفسیر قرآنی، معارف دینی به استناد تجارب عارفان بسط می‌یابد و واقعیت موضوع آن می‌تواند پذیرفته شود. ولی این حکم، منوط به حضور مرکزی و همیشگی تجربه عرفانی در روش تفسیری متون عرفانی است.

در این پژوهش سعی شده است این مجهول بررسی شود که با وجود نقش مهم تجربه و شهود عارف، در حصول معارف دینی او، آیا ویژگی تجربه‌محوری، مبنای همیشگی روش نقلی و تفسیری متون عرفانی بوده است؟ و آیا همه صورت‌های تفسیر عرفانی را باید با اتکا به تجربه عارفان توضیح داد؟

برای بررسی این موضوع، خط سیر زبان تفسیری عرفانی را مطابق بررسی پل نوپا نشان می‌دهیم و سپس آن را در مرحله جدیدی پی می‌گیریم تا بتوانیم مسیر تکامل زبان دینی عرفانی را با توجه به روش تفسیری و نقلی عارفان دنبال کنیم.

۲-۱ فرضیه اصلی

اگر خط سیر زبان تفسیری عرفا، پس از تبیین‌های تجربه‌محور صوفیان و در سیری تکاملی دنبال شود، به مرحله‌ای از نگاه هنری و تمثیلی به الهیات می‌رسیم که بر پایه تجربه عرفانی نیست؛ بلکه بر نوعی روش شمایی و دلالت ساختارهای همانندریخت^۱ متکی است. این مسئله که نوعی نشانه‌شناسی تفسیری در عرفان اسلامی است، صدق محتوای این تفاسیر و ارزش معرفتی آن‌ها را با چالش جدی مواجه می‌کند. به بیان دیگر، نمی‌توان محتوای این تفاسیر را حقایق قرآنی یا معانی باطنی قرآن دانست.

۳-۱ پیشینه تحقیق

در حوزه زبان عرفانی، چندین کتاب و مقالات متعدد به چاپ رسیده است. مهم‌ترین این کتاب‌ها، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی تألیف پل نوپا و زبان عرفان تألیف علیرضا فولادی است. پل نوپا در کتاب خود، ضمن تأکید بر تأثیر زبان قرآن و مفاهیم آن در بسط و تکامل زبان و اندیشه عارفان، تجربه عرفانی را مبنای تفسیر عرفانی قرآن دانسته است. از نظر او، در مراحل بعدی رشد زبانی عارفان، زبان قرآن، برای بیان این تجارب، مستقلاً به کار رفته است (نوپا، ۱۳۷۳: ۲۶۵).

علیرضا فولادی نیز در کتاب زبان عرفان، سطوح مختلف زبان عرفانی را برآمده از برخورد تبیینی عرفا با موضوع تجربه عرفانی می‌داند (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۵۱). از دیگر کتاب‌های تألیف‌شده در این زمینه، قامت زبان در ساحت عرفان، اثر علی فلاح رفیع (۱۳۹۰) است. نویسنده در فصل سوم این کتاب، مباحث پژوهشگران غربی را درباره رابطه تجربه عرفانی و زبان عارفان نقد و بررسی کرده است.

در حوزه مقالات تألیف‌شده در زمینه زبان عرفانی، علیرضا محمدی کله‌سر در مقاله «نقش تأویل در گسترش زبان عرفان» (۱۳۹۳)، از تجربه عرفانی و نقشی که در تفسیر

قرآن و روایات دینی داشته، سخن گفته است. همچنین محمدرضا شفیعی کدکنی مقاله‌ای با عنوان «از عرفان بایزید تا فرمالیسم روسی» دارد که آن را در کتاب *زبان شعر در نثر صوفیه* (۱۳۹۲)، بازنشر داده است. این مقاله زبان عرفانی را به اتکای آراء فرمالیستی تحلیل می‌کند و به تجربه غیرزبانی توجهی ندارد. علی اصغر میرباقری فرد و مسعود آنگونه جونقانی، مقاله‌ای در نقد آراء شفیعی کدکنی در مقاله مذکور تألیف کرده‌اند که تکیه آن بر تجربه ماقبل زبانی است (میرباقری فرد و آنگونه جونقانی، ۱۳۸۹: ۴۵-۴۰).

از مقالات دیگری که در این زمینه به چاپ رسیده‌اند، «بررسی و تحلیل ویژگی‌های زبان عرفانی» (آقاحسینی، میرباقری فرد و محمودی، ۱۳۸۴) و نیز «زبان عرفان» (روحانی‌نژاد، ۱۳۸۸) را می‌توان نام برد؛ مقاله اول درباره زبان عبارت و اشارت و دومین مقاله درباره ارتباط زبان عرفانی با بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی است.

در هیچ‌یک از این مقالات و در آثار دیگری که در زمینه زبان و تفسیر عرفانی تألیف شده است، به روش نشانه‌شناسی تمثیلی عارفان، در جریان تکامل زبان عرفانی پرداخته‌اند.

۴-۱. روش تحقیق

این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی و شیوه کتابخانه‌ای انجام می‌گیرد و در آن، از نظریه‌های تکامل تاریخی زبان بر اساس دیدگاه ارنست کاسیرر و نورتروپ فرای استفاده شده است. برای این کار، ابتدا پیشینه تاریخی روش تفسیری عارفان بر اساس پژوهش نوین گردآوری شده، سپس متن *روح الارواح* برای بررسی شیوه تفسیری جدید او، با دقت فیش‌برداری شده و بر اساس مبانی نظری مقاله، مورد تحلیل قرار گرفته است.

۲. تفسیر قرآن و تجربه عرفانی در دیدگاه پل نوین

پل نوین در کتاب مهم *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، به بررسی نقش زبان و مفاهیم قرآنی در شکل‌گیری زبان تجربه‌محور عارفان مسلمان پرداخته است. او بررسی خود را از

تفسیر الکبیر مقاتل بن سلیمان (ف. ۱۵۰ق) آغاز می‌کند؛ این تفسیر از تفاسیر قرآنی قرن دوم و تا حدود زیادی به روش رایج مفسران اسلامی خارج از حوزه عرفان و تصوف، شبیه است. «آثار مقاتل، چنان‌که از ظواهر امر برمی‌آید، می‌بایست ادامه تعالیم ابن عباس بوده باشد... آنچه ما را مخصوصاً بر آن داشته است تا مقاتل را انتخاب کنیم این معنی است که یکی از آثار او را حکیم ترمذی (ف. ۲۸۵) در دست گرفته و نقد کرده است. تلاقی این دو اندیشه بزرگ چیزی نیست که بتوان به سهولت از آن گذشت» (نویا، ۱۳۷۳: ۲۴). بنابراین با پیوند مقاتل و حکیم ترمذی، خط سیر متصلی بین مقاتل و آثار عرفانی بعد از آن پیدا می‌شود.

بر مبنای گفته‌های نویا آنچه جنبه خلاق و پویای تفسیر مقاتل را پدید می‌آورد، قرائت‌های خیالی او در تفاسیر مربوط به وعد و وعید و قیامت و قصص و اخبار پیشینیان است (همان: ۵۴-۵۵). ولی به طور کلی، قرائت‌های او صبغه عرفانی ندارد. اما قرائت‌های قرآنی در آثار حکیم ترمذی و امام صادق(ع)، بر اساس «اصل تجربه دینی» صبغه عرفانی خاصی پیدا می‌کند و از محدوده قرائت‌های رایج مفسران فراتر می‌رود. ترمذی که پیش از این با آثار مقاتل آشنایی داشته است، در روش تفسیری خود گامی به جلو برمی‌دارد و غنای ذوق عرفانی را در تفسیر قرآنی وارد می‌کند. با این کار، زبان عرفانی را نیز غنا می‌بخشد. «ترمذی برخلاف مقاتل که به گفته ابن مبارک، متقی مسلمانان بیش نیست، عارفی است که قرآن را در پرتو مسائلی می‌خواند که تجربه خاص خودش برایش پیش آورده است، و آن را در واژگانی تفسیر می‌کند که دستاوردهای فلسفی و عارفان پیشین به تدریج آن را وسعت بخشیده‌اند... دقیقاً همین پدیده تجربه درونی است که علت اختلاف میان تفسیر مقاتل و تفسیر حکیم ترمذی را تشکیل می‌دهد» (همان: ۱۲۸-۱۲۹).

وجه اشتراک ترمذی و امام صادق(ع) در تفسیر عرفانی منتسب به او، درونی کردن موضوعات دینی و روحانی از طریق تجربه دینی است. در تفسیر امام صادق(ع) ادراک دینی قرآن، از عالم تخیل به تجربه درونی منتقل می‌شود. از نظر نویا، روش تفسیری

تفسیر منتسب به امام صادق(ع)، «دیگر نه قرائت قرآن، بلکه قرائت تجربه درونی در تفسیر نوی از قرآن است» (همان: ۱۳۲).

در تفسیر منتسب به امام صادق(ع)، قرآن دارای چهار لایه باطنی است. «به این معنی که همه قرآن را بر حسب عبارت یا اشارت یا لطایف یا حقایق می خوانند. هرکس بر حسب میزان تجربه روحانی خود به یکی از لایه های چهارگانه عمق دست می یابد. تجربه روحانی اصل تفسیر را تشکیل می دهد، از این جهت که به تعبیر مورد علاقه ترمذی، معنی از تلاقی نور باطن یا نص مقدس قرآنی حاصل می شود. از این تلاقی تجربه و نص در عین حال زبانی پدید می آید که همان زبان عرفانی است» (همان: ۱۸۰).

در مرحله بعد، این زبان قرآنی در عرفان و تصوف اسلامی جذب شده و نظام مفاهیمی را می سازد که صوفی آن ها را برای تبیین تجربه خود (و نه تفسیر قرآن) به کار می گیرد. در واقع زبان قرآن زبان تفسیر تجربه عارف می شود (همان: ۱۸۰-۱۸۱). شقیق بلخی (ف. ۱۹۴ق) نمونه ابتدایی این مرحله است که در آن زبان قرآنی، نظام مفاهیم مربوط به مقامات و منازل سلوک را شکل می دهد. این مفاهیم بر اساس تجربه شخصی عارف پرداخته شده و ترتیب یافته است (نک: شقیق بلخی، ۱۹۸۶). کوشش شقیق بلخی نشان دهنده چگونگی زندگی روحانی اسلامی، در زمانی است که هنوز واژگانی جز واژگان قرآنی در دست نبود (نویا، ۱۳۷۳: ۱۹۵-۱۹۶).

در پایان قرن سوم، استقلال زبان عرفانی به اوج خود دست می یابد و با ایجاد زبان خاص و اصیل خود، زبان قرآن را در نظام پیشرفته ای به کار می بندد که خود را از گرایش های فقهی و سیاسی اسلام رسمی منفک کرده است. پل نویا این زبان را به «اصالت تجربه» و «علم تجربه» تعبیر می کند و نمونه بارز آن را در آثار ابوسعید خراسانی (ف. پایان قرن سوم ق) می یابد (همان: ۱۹۶). در آخر، زبان تمثیلی و نمادهای بدیع ابوالحسن نوری (ف. ۲۹۵ق) در مقامات القلوب او و نفی (ف. نیمه دوم قرن چهارم) در آثارش، مورد بررسی قرار می گیرد. در آثار این عارفان است که با زبانی فراتر از

زبان اصطلاحات قرآنی مواجه می‌شویم. این کار به وسیلهٔ نمادپردازی، همچون نمادهای کیهانی (خورشید و ستارگان ثابت) (همان: ۳۳۹) و وضع اصطلاحاتی از طریق استعاره‌های مذهبی مثل معرفت و وقفه در آثار نفری (همان: ۳۲۱)، صورت می‌گیرد.

نویا در تبیین مسیر تحول و تکامل زبان عرفانی، محوریت تجربهٔ عرفانی را از دست نمی‌دهد و بر تجربهٔ عرفانی به عنوان منشأ اساسی ادراکات و تبیین‌های صوفیان تکیه دارد. این تجربه در ابتدا با تفسیر قرآن آغاز می‌شود و سپس از زبان قرآن برای تفسیر تجربهٔ عرفانی و «علم تجربه» استفاده می‌کند. آنجا که تجربهٔ عرفانی و شهود عارف اسباب فهم مفاهیم قرآنی و دینی می‌شود، آنچه در عمل رخ می‌دهد، بسط و گسترش معنا در متون قرآنی و مآثورات دینی است که قلمرو معارف دینی را تا حد زیادی گسترش می‌دهد. البته تفسیرهای صوفیانه به تجارب عرفانی ایشان منحصر نیست. در اینجا در تداوم خط سیر تکاملی پل نویا، از عارفی دیگر سخن می‌گوییم که به روش تفسیری بسیار متنوع‌تری مجهز است.

۳. تنوع روش‌های تفسیر قرآنی در روح الارواح سمعانی

کتاب *روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتح* اثر احمد بن منصور سمعانی، از آثار مهم عرفانی قرن ششم هجری قمری است. این کتاب نخستین شرح مستقل و مفصل اسماء الله به زبان فارسی است که از جهات مختلف حائز اهمیت است (سمعانی، ۱۳۸۴: چهل و هفت و چهل و هشت). آنچه در این مقال مورد توجه است، استفادهٔ گسترده و متنوع سمعانی از آیات و احادیث و داستان‌های دینی است که با شیوه‌های مختلف تفسیری خود، روش نقلی پیشرفتهٔ این متن را پدید آورده است. در این متن، آیات و روایات و قصص قرآنی به چند روش تفسیر شده است:

۳-۱. تفسیرهای منطبق با روش مرسوم عالمان دینی که براساس کتب رایج حدیث و تفسیر به دست آمده است؛ این تفسیرها در متون عرفانی فراوان است و چون مشابه آثار دیگر غیر عرفانی است، تشخص خاصی ندارد. این تفسیرها برآمده از تجربهٔ

عرفانی و شخصی نیست. در زیر نمونه‌هایی از آن نقل می‌شود:

«به نزدیک اهل معانی درست آن است که الرَّحْمَنُ من له الرَّحْمَةُ، و تفسیر الرَّحْمَةُ ارادة النَّعْمَةِ. رحمان آن است که رحمت صفت اوست، و رحمت ارادت نعمت است. و درست آن است که میان رحمن و رحیم هیچ فرقی نیست از روی معنی، همچنان‌که ندمان و ندیم به یک معنی است. و جمع میان این هر دو کلمه تأکید راست. چنان‌که گویند: فلان جاد مجدد» (همان: ۱۰).

«يَوْمَ يَسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ»^۲ شیخ الاسلام گفتی: همه مفسران زبان بگشادند در تفسیر کلام الله، اتفاق کردند که این آیت در حق قدریان است. فردا قدریه در آتش دوزخ بر روی می‌خواهند کشید. باز اهل سنت را وُجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ^۳» (همان: ۳۵۹-۳۶۰).

«وَيَقُولُونَ: يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا»^۴ ابن عباس می‌گوید: الصَّغِيرَةُ التَّبَسُّمُ والكَبِيرَةُ القَهْقَهَةُ» (همان: ۵۶۷).

۲-۳. تفسیرهای برآمده از تجربه دینی و عرفانی که مطابق روش رایج تفاسیر اهل سنت نیست و صبغه عرفانی دارد؛ این تفسیرها می‌تواند حاصل تجربه خود عارف یا نقل تفسیر دیگران و بر اساس تجربه عرفانی ایشان باشد. نمونه‌های آن:

«إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ؛ تو را پرستیم و از تو یاری خواهیم، که هرکه این آیت بخواند و دل را با سر او آشنا کرد، از جبر و قدر تبراً کرد. إِيَّاكَ نَعْبُدُ، شکر را علی نعمائک، وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، صبرا علی بلائک. تو را می‌پرستیم شکر بر نعمای تو، و از تو یاری می‌خواهیم برای صبر کردن بر بلای تو. و حقیقت آن است که بنده نتواند ذره‌ای بر بلا صبر کردن، مگر به رعایت و حفظ و کلائت ربانی. چنان‌که در اخبار آمده است که چون رب العزة آن بلاها از ایوب علیه السلام کشف کرد، روزی بر خاطر وی بگذشت که نیک صبر کردم بر بلایی بدان سختی؛ ندا آمد: انت صبرت ام نحن صبرناک یا ایوب لو لا انا و وضعنا تحت کل شعرة من البلاء جبلا من الصبر لم تصبر» (همان: ۴۷۰). مفاهیم عرفانی صبر، شکر و بلا در تفسیر آیه به کار رفته است.

«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ تَأْوِيل و صرف آیت از ظاهر نبود، خود ظاهر و حقیقت کلمه این باشد آنکه انوار بعضی ظاهر است و بعضی باطن. قال الله تعالى: أَمْ مَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ.^۵ به حقیقت بدان که هیچ چیز آن نور ندارد که دل مؤمن، و همه انوار ظاهر تبع و چاکر و خادم نور باطن است، از شمس منورتر و زیباتر نیاید، آخر مکدر و مکور گردد، إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ.^۶ اما آن شمس که از مطلع فلک دل‌ها سر برزند، او را کشفی است بی کسوف، و طلوعی است بی غروب، اشراقی است از مقام اشتیاق» (همان: ۵۸۶). در اینجا انوار به نور ظاهر و نور باطن تقسیم، و نور باطن با نور دل مؤمن مرتبط شده است.

۳-۳. تفسیرهای صوری که بر مبنای شباهت ساختارهای همانندریخت و با روش تمثیلی، منابع دینی را به صورت دال‌هایی برای مدلول‌های عرفانی قرار می‌دهند؛ این تفاسیر ریشه در تجربه عرفانی عارف ندارند، بلکه حاصل روش تمثیلی آگاهانه برای تبیین نکته‌های تعلیمی عارفان است. این شیوه در مواضع مختلف متن روح الارواح دیده می‌شود و به سبب اهمیت آن در توسعه زبان و اندیشه عرفانی، در ادامه به تفصیل بررسی می‌شود.

۴. روش تمثیلی تفاسیر سمعانی و ساختارهای همانندریخت

پی‌یر گیرو در کتاب نشانه‌شناسی خود، از نقش دلالت‌های صوری و شماییلی^۷ در شکل‌گیری علوم و معارف قدیم سخن می‌گوید. او در تعریف نظام‌های صوری این معارف، آن‌ها را نظام‌های «همانندریخت» می‌نامد و به توضیح این ساختارها می‌پردازد: «رمزپردازی معارف سستی بر نظام‌هایی استوار است که در آن‌ها دال با مدلول همانند است. طالع‌بینی، کیمیاگری، قیافه‌شناسی و...، نظام‌هایی بسیار کمال یافته‌اند که اشکال دلالتی‌شان عموماً هم‌ریخت هستند. درحالی‌که علم، نظام‌های نشانه‌ای اختصاصی و کاملاً دل‌بخواهی را خلق می‌کند که فقط روابط نظام معرفتی را بازتاب می‌دهند، معارف سستی در نظام دیگری که واقعی و انضمامی است در جست‌وجوی یک نظام دلالتی هستند. این چنین است که در چهارچوب معارف سستی، روان و کارکردهای آن

به کالبد تشبیه می‌شوند، سازمان‌بندی‌های اجتماعی به صورت‌های فلکی و... این شبیه‌سازی، حتی اگر بتواند در اساس خود یک شبیه‌سازی صوری و ساختاری محض باشد، تداعی‌های مبتنی بر همانندی میان اقلام این دو نظام را به دنبال می‌آورد. در اینجا خصوصیت‌های جوهری دال بر مدلول منتقل می‌شوند. مثلاً در نظامی که در آن "نفس" به روان (آنیمای) اشاره دارد، "آه" نشانه تباهی روان است» (گیرو، ۱۳۹۲: ۸۵).

نکته‌ای که گورو مطرح می‌کند بسیار مهم است. در واقع نظام‌های شمایی می‌تواند به مثابه واقعیت‌های علمی یا معارف حقیقی قلمداد شود، بی‌آنکه منشأ تمثیلی و همانندریخت آن در نظر گرفته شود. در معارف مبتنی بر این نظام‌ها، صرف شباهت و هم‌ریختی میان دو ساختار، نشان‌دهنده ارتباط حقیقی آن دو و دلالت آن‌ها بر یکدیگر است.

از مهم‌ترین نمونه‌های آن در فرهنگ اسلامی ایرانی ما روش تفسیری برخی عارفان مسلمان است.

پیش‌تر از تنوع روش‌های تفسیری سمعانی در روح‌الارواح سخن گفته شد. در این متن، نمونه‌هایی بارز از دلالت شمایی و مبتنی بر ساختارهای همانندریخت وجود دارد. به نمونه زیر توجه کنید.

«و هرکجا نصیب تو در میان آمد و اگرچه کرامت تو بود، روا باشد که کمینگاه مگری گردد، اما نصیب تو پرمکر و غایله است و گزارد حق او بی‌غایله و مکر است. موسی، صلوات‌الله‌علیه، آن مکلم حضرت و مکرم درگاه عزت چون به طور آمد عصا در دست داشت و آن عصا چوبی بود بی‌هیچ مکر و غایله، راست چون خطاب جباری درآمد که «وَمَا تَلْکَ بِمِیْنِکَ یَا مُوسٰی»^۱، در دست چه داری ای موسی؟ قال: هِیْ عِصَا. چون دعوی نصیب آشکارا گشت، همی در حال عصا ماری شد و روی به وی آورد تا بدانی که در هرچه دعوی نصیب کردی، فتنه و شور و آشوب و بلا پدید آمد.

همچنین همه عالم در روزگار نوح، صلوات‌الله‌علیه، به سلامت بودند به حکم ظاهر، و هیچ‌جا شوری و اضطرابی نبود، راست چون نوح به دعوی بیرون آمد که إِنَّ

اِئْتِي مِنْ أَهْلِیْ^۹، عالم را زیر و زبر کردند و آب سیاه از عالم برآوردند و طوفان فرستادند. این چه بود آفت دعوی در فرزند خویش، راست چون فرزند نوح هلاک شد چنان که نصّ کتاب خبر داد: وَ حَالٍ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ^{۱۰}، الآية. خطاب آمد که یا اَرْضُ اَبْلَعِيْ مَاءَكَ وَ يَا سَمَاءُ اَقْلَعِيْ^{۱۱}. ای آسمان آب بازگیر، و ای زمین آب فروخور، که تعبیه سرّ خداوندی تمام گشت.

و همچنین خلیل علیه السلام به اسماعیل نظری کرد، فرمان آمد که اسماعیل را بکش. چون خلیل دل برداشت و تیغ بر دست گرفت و اسماعیل را چون گوسپند بخوابانید. از غیب ندا در رسید که آنچه مقصود بود حاصل آمد. و همچنین موسی علیه السلام چون به نزدیک خضر آمد دو بار بر وی اعتراض کرد: یکی در حق آن غلام، و دیگر از جهت شکستن کشتی، چون نصیب در میان نبود خضر صبر می کرد، چون موسی به نصیب خود بجنبید که لَوْ شِئْتَ لَأَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا، قَالَ: هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ^{۱۲}. اکنون که به نصیب خود بجنبیدی ما را با تو روی صحبت نماند (سمعانی، ۱۳۸۴: ۶۹).

در این نمونه، آیات قرآنی و قصص آن به صورت ساختار همانندریختی برای این گزاره آمده است: «اگر به دنبال نصیب و بهره خودت باشی، فتنه و آشوب پدید می آید.» این گزاره با صورت داستان های قرآنی و آیاتی که در تبیین آن ذکر شده است، شباهت ساختاری دارد. برای مثال تکیه موسی بر عصای خود و ادعای مالکیت آن، شبیه به نصیب طلبی انسان است که مار یا اژدها شدن عصا را به دنبال دارد؛ یعنی فتنه و آشوب و مصیبت. بنابراین سمعانی بدون در نظر گرفتن بافت، و به دلخواه، این صورت ها را دال هایی برای مدلول های تعلیمی خود قرار می دهد. سمعانی در موضعی دیگر، اژدها شدن عصای موسی را به تناسب بافت سخن خود، به جهت معجزه و تحدی دانسته است:

«برهان نبوت انبیا از راه دیده ها درآمد، اما برهان رسالت محمدی از راه دل ها درآمد. هیچ رسول نبود الا که حق او را معجزه ای ظاهر داد چنان که دیده ها بدید، اما

معجزه ابراهیم آتش بود، و معجزه موسی ید بیضا، و معجزه عیسی احیاء موتی؛ و این همه ظاهر و آشکارا بود و محل اطلاع دیده‌ها بود، اما معجزه مصطفی بوستان دوستان باصفوت، و گلستان شربت محبت بود، بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ^{۱۳}.

بلی مصطفی را علیه‌السلام، معجزات بسیار بود که محل اطلاع دیده‌ها بود، کانشقاق القمر، و تسییح حجر، و کلام ذیب، و اسلام ضب و غیر آن؛ اما مقصود آن است که موسی تحدی به عصا کرد و عیسی تحدی به دم کرد، اما مصطفی علیه‌السلام تحدی به کلام حق کرد. فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ^{۱۴} بلی در عصای موسی صفتی ربانی تعبیه بود، و در دم عیسی لطفی الهی ودیعت بود، لیکن آن عصا از شجره عوسج یا از مورد بهشت بود، و آن دم نیز ودیعت سینه بشر بود. ای محمد تو که می‌روی دمی و چوبی با خود مبر که چوب بابت خران بود و دم نصیب بیماران بود؛ صفت قدیم ما را به شحنگی با خود ببر، تا معجزه تو صفت ما بود، نه صفت تو» (همان: ۶۱۱).

از آنجا که در این شیوه نقلی و استنادی، به اتکای همانندریختی ساختارها با گزاره‌های ذهنی مفسر، تفسیری از آیات و روایات و قصص قرآنی ارائه می‌شود، معنای تفسیری به عنوان معنای قرآنی نموده می‌شود. با این کار، دال‌های همانندریخت قرآنی، به واقع، واجد معنای مفسر دانسته می‌شود. در اینجا است که همانندی ساختارها نوعی معرفت دینی پدید می‌آورد که اساس آن بر شباهت‌های صوری و تمثیلی است. در حقیقت این‌گونه تفسیرها، روشی تمثیلی دارند؛ اما بدان سبب که در تمثیل هیچ شبهه‌ای بر کاربرد هنری و تشبیهی صرف وجود ندارد، آن را با تبیین گپرو بیان کردیم که آن را ساختارهای مبتنی بر همانندریختی می‌داند. تشبیه روان به کالبد هم نوعی روش تمثیلی است اما زمانی که خواص این دال‌های همانندریخت به مدلول‌هایشان سرایت می‌کند، مشکلات معرفتی پدید می‌آورد.

نمونه‌های دیگر از این شیوه تفسیری:

«موسی علیه‌السلام پاره‌ای خاشاک به دست گرفت تا آتش آرد، نبوت و رسالت یافت، اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ^{۱۵}. داود صلوة الله علیه، فلاخم برگرفت تا به شبانی شود، ظفر و

نصرت یافت، فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ^{۱۶}. عمر شمشیر برگرفت تا محمد را بکشد، معرفت و شهادت یافت، يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبِكَ اللَّهُ^{۱۷}.

پاکا خداوندا دو کار منکر و قبیح پیش عمر نهادند: عداوت رسول و طمع دنیا، آنگه از میانه، حالی بدان نیکویی پدید آمد؛ دو کار قبیح سحره فرعون نهادند: یکی عداوت موسی، و دیگر ولایت فرعون؛ آنگاه سرّی بدان عزیزی از میان پدید آوردند، فَأَلْتَمَى السَّحْرَةَ سَاجِدِينَ^{۱۸}؛ دو محنت شگرف پیش یوسف آوردند: یکی چاه و دیگر زندان، آنگاه از میان آن ولایت و سلطنت پدید آوردند وَ كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ^{۱۹}؛ دو نطفه مهین در رحم فراهم آوردند، آنگه از میان هر دو صورتی بدین زیبایی پدید آوردند وَ صَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صَوْرَكُمُ^{۲۰}؛ دو نجاست فراهم آوردند: یکی فرث، و یکی دم؛ از میانه شیر صافی پدید آوردند، مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَ دَمٍ لَبْنَا خَالِصًا^{۲۱}؛ دو کار صعب بر بنده جمع کردند: یکی معصیت، و دیگر تقصیر در طاعت؛ آنگه از میان رحمت پدید آوردند، يَصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ^{۲۲} (همان: ۴۸۶). گزاره مدلول این است: «خداوند از دو چیز پلید و بد، نیکویی عظیم پدید می آورد.»

«این همه فضل و لطف و احسان در حق موسی بفرمودیم، از صبی نبی کردیم، از شبانی جهانی، از صاحب گلیمی کلیمی؛ بی هیچ وسیلت و ذریعت و سبب و علت، و آنگه صمصام غیرت طریقت بر سر سرّ او بداشتیم تا چون در مقام کلام به عصا نظر کند که هی عَصَا، گفتیم: أَلْقِ عَصَاكَ. چون به نعلین التفات کرد، گفتیم: اِخْلَعْ نَعْلَيْكَ. چون به نظر دیده رخت فرونهاد، گفتیم: لَنْ تَرَانِي. از این بود که سید سادات و منبع عزّ و سعادات از حجره ام هانی به قبه قاب قوسین رفت، دیده اختیار فراز کرد و از میل آتشین و ناوک دل دوز موسی اعتبار گرفت.

وَ مَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى؟ قَالَ: هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا. موسی که کلیم الانبیا بود دانست که دنیا قاطع طریق است از همه دنیا برون آمد جز عصا بیش نماند. در مقام مکالمت فرمودند که أَلْقِهَا يَا مُوسَى فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى^{۲۳}... به وی نمود که در دیده تو در دنیا حقیرتر از این عصا نبود و این خود افعی است؛ شرط آن است که از

اندک و بسیار دنیا بترسی، فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى. یعنی تسعی الی موسی. افعی قصد کرد و لسان حقیقت بر منبر طریقت به این عبارت در سخن آمده که کلّ ما شغلک عن الحقّ فهو عدوّک، و کلّ ما انقطعت الیه ادنی انقطاع فهو خصمک کهذه العصاء. هرچه تو را از حق مشغول کند عدوّ تو است و بر هر ذره‌ای که اعتماد کنی خصم جان تو است. اول فرمودند که عصا بیفکن تا اعتماد بریده گردد، چون اعتماد بریده گشت، گفتند: بردار که سرّی ربانی آشکارا گشت» (همان: ۴۵۶).

گزاره مدلول در اینجا این گزاره است: «هرچه تو را از حق مشغول کند عدوّ تو است و بر هر ذره‌ای که اعتماد کنی خصم جان تو است.» این گزاره با داستان قرآنی حضرت موسی و آیات مربوط به آن همانندریختی و مشابهت‌های صوری پیدا می‌کند که به نوعی کشف هنری خود سمعانی بوده است. همچنین با داستان معراج پیامبر(ص) و آیه ۱۷ سوره نجم که آشکارا به آن اشاره دارد، پیوند داده شده و تمامی این آیات و قصص قرآنی، دال‌هایی برای این نکته عرفانی شده است.

نکته مهمی که نباید از آن غفلت کرد، این است که در این‌گونه تفسیرها تجربه عرفانی و مکاشفات و ادراکات قلبی عارف نقشی ندارد. توصیه به پرهیز از توجه به نفس و دنیا و ماسوی الله، از متداول‌ترین تعالیم صوفیان است که برای هرکسی که با آثار عرفانی آشنایی داشته باشد، مضمونی آشنا و مکرر است:

«نوری گفت توبه آن باشد که بازگردی از یادکرد هرچه جز خدا است جل و عز. و این از بهر آن است که ظاهر بنده مشترک است میان خدا و میان خلق، و همچنان که حق را در ظاهر بنده نصیب است خلق را نیز هم نصیب است، اما باطن فرد حق را است. پس چون ظاهری که خلق را در او نصیب است به غیر حق مشغول گردد، توبه می‌باید کردن. پس باطنی که خلق را در او نصیب نیست چون به غیر حق مشغول کند اولاتر که از او توبه آرد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ج ۳، ۱۲۱۶). «ابویعقوب نهرجوری کوید رحمة الله علیه: "صحّة العبودیة فی الفناء و البقاء" صحت بندگی کردن اندر فنا و بقاست؛ از آنچه تا بنده از کلّ نصیب خود تبرّاً نکند، شایسته خدمت باخلاص نگردد

پس تبراً از نصیب آدمیت فنا بود و اخلاص اندر عبودیت بقا» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۶۵).

این مضامین مکرر و تعالیم رایج، با کشف همانندریختی و دلالت شمایی در آیات و قصص دینی، در قالب تفسیری تازه از آن‌ها ارائه شده است. اینکه مضامینی مکرر و ثابت با صورت‌های تمثیلی متفاوتی بیان شود، یادآور نظریات صورت‌گرایانه است که پیش‌تر از آن برای تبیین ماهیت عرفان و تصوف استفاده کرده‌اند. ویکتور اشکلوفسکی در مقاله «هنر به مثابه فن» با این اندیشه که شاعری فکر کردن با تصاویر است و هنر شاعر خلق تصاویر جدید است، مخالفت کرد و تصاویر شاعر را همان تصاویر مکرر شمرد. به نظر او، خلاقیت‌های زبانی و هنرمندی‌هایی که ما امروز به فرم اثر مربوط می‌دانیم، باعث تازگی آثار هنرمندان می‌شود، نه تصاویر جدید و تازه (اشکلوفسکی، ۱۳۸۰: ۵۲).

این دیدگاه منشأ توجه بیشتر پژوهشگران به مسئله نقش خلاقیت‌های هنری در تازگی فرم‌ها شد و امروزه این تلقی رایج وجود دارد که آنچه به عنوان محتوای آثار هنری گفته می‌شود، مطالب مکرر و پیش‌تر گفته شده‌ای است که در فرم تازه‌ای بیان شده است. از میان پژوهشگران، شفیع‌ی کدکنی با رویکرد صورت‌گرایانه به عرفان و تصوف اسلامی می‌نگرد و در تعریفی مطلق و عام معتقد است: «تصوف و عرفان عبارت است از نگاه هنری به الهیات و مذهب» (شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۹۲: ۷۸). در این دیدگاه نیز وامدار اندیشه‌های فرمالیستی اشکلوفسکی در باب «آشنایی زدایی» است (اشکلوفسکی، ۱۳۸۰: ۶۰-۶۱). بر اساس دیدگاه شفیع‌ی کدکنی، کار عرفان و تصوف عادت‌ستیزی در قلمرو دین است و از این نظر خلاقیت و پویایی و قوت آن به درجه موفقیتش در آشنایی زدایی بازمی‌گردد (شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۹۲: ۸۸-۸۹).

به نظر می‌رسد دیدگاه شفیع‌ی کدکنی در این مسئله، خالی از اشکال نیست. ایشان عرفان و تصوف را به طور مطلق، به «نگاه هنری به الهیات و مذهب» تقلیل می‌دهند و نقش تجربه عرفانی و جنبه معرفتی آن را به هیچ می‌گیرند. درحالی‌که نقل اقوال مکرر

از مشهودات عارفان و محتوای تجارب دینی و عرفانی ایشان، نشان می‌دهد که بخشی از تبیین‌های عارفان حتی اگر با زبان مجازی و تصویری بیان می‌شود، برآمده از تجارب آن‌هاست. از این رو نمی‌توان جنبه معرفتی آن را یکسره نادیده گرفت؛ ولی آنچه برای ما مسلم است و شواهد متنی ما نشان می‌دهد، آن است که در مرحله‌ای از تکامل زبان و اندیشه عرفانی، نوعی نگاه تمثیلی و هنری به مآثورات دینی رواج داشته است. چنانچه این نگرش هنری و شیوه تمثیلی برآمده از آن، از روش‌های تجربه محور تفسیری تفکیک نشود، قلمرو معارف دینی به صرف خلاقیت‌های صوری و هنری، به حد بی‌پایانی گسترش خواهد یافت. در این شرایط، به نوعی بی‌مرزی و آزادی بی‌حد در معنای مآثورات دینی خواهیم رسید. از سوی دیگر چنانچه برخورد نقلی و شیوه تفسیری عارفان از آیات قرآنی و منابع دینی، یکسره حوزه بیان هنری و جمال‌شناسانه دانسته شود و به نگاه هنری به الهیات تقلیل داده شود، آنچه از تجربه عرفانی و شهود عارف نشئت می‌گیرد، امری واهی و فاقد ارزش معرفتی شناخته می‌شود. برای پرهیز از این دو لغزشگاه ما راه دیگری انتخاب کرده‌ایم که دنباله روش تکامل زبانی پل نوینا و البته با دستگاہ نظری پیشرفته‌تری است. در ادامه آن را شرح می‌دهیم.

۵. تکامل روش تفسیری متون عرفانی با توجه به آراء کاسیرر و فرای

در بخش‌های قبل، از کتاب تفسیر قرآنی و زبان عرفانی پل نوینا و روشی که در نشان دادن سیر شکل‌گیری زبان عرفانی داشت، سخن گفتیم. بر اساس دیدگاه نوینا، حرکت تدریجی زبان عرفانی از تفسیر مقاتل تا آثار نفری و خراز، حرکت از زبان قرآن به زبان تجربه و علم تجربه شهودی است. در این مسیر، محور اصلی، تجارب عرفانی است که با زبان قرآن و نمادگرایی صوفیان، راهی برای بیان خود پیدا می‌کند. این خط سیر تکاملی را با معرفی متنی دیگر و روش‌های تفسیری او تکمیل کردیم. روش‌های تجربه محور و غیر آن را در متن روح الارواح سمعانی نشان دادیم و از شیوه تفسیری تازه‌ای سخن گفتیم که نوینا به آن نپرداخته بود و آن تفسیرهای صوری مبتنی بر دلالت‌های همانندریخت است. در این بخش تلاش می‌کنیم که سیر تکامل روش

تفسیری صوفیان را بر اساس نظریه‌های تکاملی زبان و اندیشه تبیین کنیم. با این کار، پیشرفت زبان تفسیری عرفان را در درون حرکت تکاملی زبان دین قرار می‌دهیم. این نظریه‌ها به وسیله کاسیرر و نورتروپ فرای تبیین شده‌اند و می‌توانند یاریگر ما در نشان دادن سیر تکاملی زبان عرفانی باشند.

ارنست کاسیرر، فیلسوف اسطوره‌شناس، که در تحقیقات خود به نقش زبان در اندیشه اسطوره‌ای توجه ویژه‌ای دارد، در دو کتاب *زبان و اسطوره*، و *فلسفه صورت‌های سمبلیک*، به دلالت‌های زبانی در اسطوره، دین و ادبیات توجه کرده است. او تحول صورت‌های زبانی را با تحول اندیشه اسطوره‌ای بشر پیوند می‌دهد. نورتروپ فرای که اثر مهم او *تحلیل نقد*، از منابع مهم نقد ادبی محسوب می‌شود، از منظر ادبیات و نقد بلاغی به کتاب مقدس و زبان دین توجه کرده و در کتاب *رمز کل: کتاب مقدس و ادبیات*، دیدگاه‌های خود را شرح داده است. او در این اثر، تصاویر کتاب مقدس (عهدین) را موضوع پژوهش‌های خود قرار داده و آن‌ها را بر اساس نوعی رده‌بندی زبان دین و اسطوره، تحلیل کرده است. مدل فرای از تحول زبان دین، بسیار شبیه به مدل کاسیرر است و جز در تعابیر و اصطلاحات و برخی امور جزئی اختلافی ندارد.

در اینجا برای رعایت اختصار طبقه‌بندی کاسیرر را مبنا قرار می‌دهیم و توضیحات فرای را ذیل همان طبقه‌بندی می‌آوریم؛ زیرا هر دو طبقه‌بندی مشابه و قابل جمع است. از نظر کاسیرر، سه دوره مهم تحول شکل‌های زبانی و تحول اندیشه در تاریخ حیات بشری قابل شناسایی است که سیری خطی و تکاملی دارد:^{۲۴}

الف. مرحله بیان تقلیدی: معادل مرحله هیروگلیفی^{۲۵} نورتروپ فرای است. در این مرحله، «نشانه زبانی» و محتوای شهودی که این نشانه به آن ارجاع می‌دهد، در هم مستحیل می‌شود. واژه، قلمرو وجود محض است و آنچه به واسطه زبان و واژه‌ها درک می‌شود معنا نیست، بلکه وجود جوهری و قدرت جادویی واژه است (کاسیرر، ۱۳۹۳: ج ۲، ۳۵۲). زبان اسطوره به این مرحله تعلق دارد. این زبان ذاتاً شاعرانه است، بدین سبب که تصویر در آن از مفهوم ذهنی جدا نیست و چیزی بدل از چیز دیگر به حساب

نمی‌آید، بلکه تصویر چونان ذات زبان و کلمه است که به چیزی ارجاع نمی‌دهد. در اینجا کلمات انضمامی‌اند و هنوز به کلمات انتزاعی و مفهومی نرسیده‌ایم (فرای، ۱۳۸۸: ۲۶-۲۷). نمونه آن را در اسماء‌الله و تأثیر کلمات مقدس که دال‌هایی با خواص مدلول خود هستند، مشاهده می‌کنیم.

برای مثال در روح‌الارواح آمده است: «وَالَّذِينَ كَلِمَةُ التَّقْوَىٰ. ۲۶ کلمه تقوی لا إله الا الله است، و کلمه لا إله الا الله ازلی است و او را ابتدا نیست و در ازل آزال این کلمه دیده گشاده بود تا طالب ما پیدا آید، عرش و کرسی در وجود آوردند و قلم و لوح و جبرئیل و میکائیل، و کلمه دیده گشاده و چشم به راه نهاده تا طالبی که بر جبین مبین او رقم حقیقت است قدم از کتم عدم در فضای قضا نهد، تا آنکه که نوبت خاک و آب آمد، چون روز جمعه به آخر رسید خلق الله آدم فی آخر ساعة من یوم الجمعة. شوق کلمه با شوق آدم به هم جمع گشتند، گفتند: امروز را جمعه نام نهید که روز اجتماع مشتاقین است» (سمعانی، ۱۳۸۴: ۵۰۶).

در این مرحله، کلمات وجودی قدسی دارند که از مدلول‌های خود جدایی ندارند. همچنان که در نمونه فوق «لا إله الا الله» وجودی ازلی دانسته شده و از شوق کلمه سخن گفته است. در این دیدگاه واژه خواص حقیقی دارد.

ب. مرحله بیان قیاسی: معادل مرحله هیراتیکی^{۲۷} (کاهنی) نورتروپ فرای است. در این مرحله، طبیعت و جهان، در قیاس با فرهنگ انسان و نظام اخلاقی و ارزشی آن فهمیده می‌شود (کاسیرر، ۱۳۹۳: ج ۲، ۳۵۹-۳۶۰) به بیان دیگر، طبیعت، شمایی شیه به جهان انسانی دارد. از این مرحله نشانگی منفک و فهم چیزی به جای چیز دیگر پدید می‌آید. یعنی دال و مدلول یکی قلمداد نمی‌شود و دال‌ها واجد معنایی جداگانه‌اند که با تفسیر به دست می‌آید. فرای این مرحله را تمثیلی^{۲۸} می‌داند. در اینجا مبنای بیان از شکل استعاری در مفهوم همتایی زندگی یا قدرت یا توان میان انسان و طبیعت (این آن است)، به سمت رابطه‌ای می‌رود که تا اندازه‌ای مجازی است (این به جای آن قرار داده می‌شود) و زبان مجازی آن در واقع زبانی قیاسی تمثیلی است (فرای، ۱۳۸۸: ۲۹).

این مرحله با زبان دین پیوند دارد (کاسیرر، ۱۳۹۳: ج ۲، ۱۵۴)؛ زیرا در زبان دین مفاهیم مجرد اخلاقی و دینی به یاری صورت‌های تمثیلی و مجازی بیان می‌شود. زبان تمثیلی یا قیاسی بخش مهمی از زبان متون عرفانی را تشکیل می‌دهد و از تمثیل‌های برگرفته از زندگی اجتماعی و طبیعت تا حکایت‌های صوفیانه و تصویرسازی‌های ایشان را در بر می‌گیرد. هر کجا نکته‌های عرفانی و مفاهیم تجریدی و انتزاعی به یاری زبان تصویری و تمثیلی بیان می‌شود، با این نوع بیان مواجهیم؛ مانند نمونه‌هایی که از تفاسیر تمثیلی روح الارواح آوردیم.

ج. مرحله بیان سمبولیک (نمادین): معادل مرحله دموئیکی^{۲۹} (عامیانه) نورترپ فرای است. در این مرحله، دال و مدلول به کلی از هم منفک شده و هیچ ویژگی مشترکی ندارند. آنچه فرایند دلالت را پدید می‌آورد، دلالت نمادینی است که بر اساس وضع قراردادی و اختیاری برای فهم مفاهیم به کار گرفته می‌شود. زبان منطقی و مفاهیم انتزاعی به این مرحله تعلق دارد (کاسیرر، ۱۳۹۳: ج ۲، ۳۵۲).

از نظر فرای، این دوره، هم زبان فلسفه، هم زبان علم و هم صورت‌های زبان روزمره را در بر می‌گیرد. در مغرب زمین، آغاز آن، به عنوان یک مرحله زبانی به قرن شانزده میلادی برمی‌گردد که در قرن هجدهم به برتری فرهنگی می‌رسد. در این دوره، زبان علم تجربی وصف‌کننده نظم طبیعت عینی است و در آن الگوی صدق ناشی از تطابق با مصداق بیرونی لازم است. در این زبان، معیار صدقی که از ساختار درونی به دست بیاید، بی‌اعتبار است. این شرایط هم‌زمان با رشد علم پدید می‌آید (فرای، ۱۳۸۸: ۳۶-۳۷). البته زبان فلسفه و منطق نیز به این دوره اختصاص دارد. زبانی که در آن انتقال معنای مجرد ذهنی، از طریق وضع قراردادی اصطلاحات، برای مفاهیم انتزاعی است. همچنین زبان اصطلاحات صوفیه به این مرحله تعلق دارد. این همان زبانی است که عرفا آن را «زبان عبارت» نامیده‌اند.

تقسیم‌بندی زبان عرفانی به زبان عبارت و زبان اشارت، در آثار عارفان آمده است. در کتاب شرح‌التعرف مستملی بخاری، در ابیاتی عربی به آن اشاره شده است

(مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ج ۳، ۱۱۶۲) و در تفسیر *عرائس البیان*، روزبهان بقلی به اختصار از آن سخن گفته است (بقلی شیرازی، ۲۰۰۸م: ج ۱، ۱۳).

پل نوپا از روی همین اشارات و نیز شیوه عملی کاربرد زبان در آثار عرفانی، به تبیین زبان عبارت و زبان اشارت می‌پردازد: «البته در این زبان عرفانی دو نوع زبان هست: زبان عبارت و زبان اشارت. زبان عبارت زبانی است مبین و روشن و زبان اشارت القای معانی است بدون گفتن آن‌ها... در حقیقت زبان اشاره آن‌ها... زبانی است در مرتبه بلند رمز (نماد) و فقط به همین سبب است که جنبه باطنی یافته است» (نویا، ۱۳۷۳: ۵). در ادامه، درباره زبان عبارت و وضع اصطلاحات در زبان واقع‌نگری عارفان مسلمان می‌نویسد: «این را می‌توان نخستین صورت روح حقیقتاً فلسفی در جهان اسلام دانست» (همان‌جا). البته این صورت با تکوین و تکامل زبان مفهومی و منطقی دین در علم کلام همراه است. واقعیت این است که اغلب متون عرفانی پس از رواج مباحث کلامی نوشته شده است. برای نمونه، شرح *التعرف* مستملی بخاری که قدیمی‌ترین متن عرفانی زبان فارسی است، صبغه کلامی بسیار پررنگی دارد؛ به طوری که می‌توان این کتاب را متنی کلامی عرفانی دانست.

زبان مرحله اول و دوم الگوی تکامل زبانی کاسیر و فرای، زبان اشارت، و زبان مرحله سوم، زبان عبارت، عرفا را شامل می‌شود؛ چون مرحله اول و دوم به شکل‌های بیان مجازی و تصویری عارفان، مربوط است و مرحله سوم، زبان مفهومی و انتزاعی ایشان را در بر می‌گیرد. اما آنچه در اینجا به طور خاص مورد توجه ماست، مرحله بیان قیاسی یا زبان تمثیلی دین است که بخشی از زبان اشارت صوفیان است.

می‌دانیم که در ادیان درک نسبتاً پیشرفته‌ای از مفاهیم اخلاقی وجود دارد که با صورت‌های تمثیلی و به یاری تصاویر و حکایات بیان می‌شود. ولی یک نکته مهم درباره زبان دین و شیوه قیاسی آن وجود دارد. در زبان دین حکایت‌ها و روایات در عین نشانگی^{۳۰} به مفاهیم اخلاقی و تعالیم دینی، به عنوان واقعیت‌های بیرونی واجد حقیقت خارجی دانسته می‌شود. داستان پیامبران در قرآن در عین حال که آموزنده و

دارای نشانگی است، یعنی به چیز دیگری ارجاع می‌دهد، به همین شکل نقل شده، به عنوان حقیقتی تاریخی و عینی، واقعی هم شمرده می‌شود. همین مسئله درباره معاد و رویدادهای مربوط به قیامت هم صادق است. تنها پس از گذر زمان و پیدا شدن فهم‌های مختلف از این منابع است که بسیاری از آن‌ها در نظر مخاطبانشان، صورت تمثیلی پیدا می‌کنند. علت حساسیت‌های مسلمانان در تفسیر قرآن، مطابق بافت اولیه، همین مسئله است. اما آنچه در روش‌های تفسیری مبتنی بر همانندریختی مشاهده می‌شود، نوعی برخورد صوری است که واقعیت بیرونی روایات دینی و بافت اولیه آن را نادیده می‌گیرد تا این منابع را همچون صورت‌های تمثیلی به کار برد.

اگر عارفان در تفاسیر مبتنی بر همانندریختی، مدعی کشف معنای باطنی منابع دینی خود شوند، نوعی تفسیر مبتنی بر شباهت ساختاری را اسباب حصول معرفت دینی می‌کنند. درحالی‌که این شیوه تفسیری، روشی تمثیلی و هنری است. این کار باعث می‌شود منابع دینی وسیله تفسیر به رأی و تابع نگرش مفسر شود. ولی اگر بر آموزه‌های عرفانی تأکید کنند و روایت‌های دینی را تمثیلی برای مفاهیم انتزاعی خود بدانند، نشان‌دهنده مرحله‌ای از تکامل زبان قیاسی و دینی ایشان است. در ادامه به بررسی این مرحله از تکامل زبان دین می‌پردازیم.

۶. زبان تمثیلی و قیاسی عارفان و پیشرفت زبان دین

آنجا که زبان، خود را از قید واقعیت بیرونی روایت دینی و قطعیت معنای منابع مقدس می‌رهاند، بیان تمثیلی به نوعی آگاهی از تمثیلی بودن خود می‌رسد. در این مرحله، صورت‌های تمثیلی همانندریخت با گزاره‌های ذهنی مفسر، همچون دال‌های زبانی صرف در نظر گرفته می‌شود که باید از آن عبور کرد تا به مدلول‌های انتزاعی مورد نظر عارف رسید. در اینجا است که شباهتی نشانه‌شناسیک میان زبان دینی عارفان و زبان هنری در ادبیات پدید می‌آید.

کاسیرر در تبیین زبان شعری و هنری می‌نویسد: «آگاهی زیبایی‌شناختی خود را به تأمل محض می‌سپارد و شکلی از شهود را رشد می‌دهد که با دیگر شکل‌های عمل در

تقابل است. تصاویری که در قالب این آگاهی آفریده می‌شوند، برای نخستین بار معنایی حقیقتاً درون باش دارند. این تصاویر خود اعتراف می‌کنند که در مقابل واقعیت تجربی اشیاء وهمی‌اند. اما این وهم حقیقت خود را داراست؛ زیرا قانون خود را دارد. آگاهی انسان با بازگشت به این قانون، آزادی جدیدی به دست می‌آورد» (کاسیرر، ۱۳۹۳: ج ۲، ۳۸۱-۳۸۲).

آزادی سمعانی در استفاده از روایات قرآنی به عنوان ساختارهای تمثیلی و شمایی برای مطالب تعلیمی خود، نشان‌دهنده شکل‌گیری رویکردی در زبان عرفانی است که با مواد دینی و مستندات نقلی خود، به عنوان واقعیت‌های بیرونی و تاریخی برخورد نمی‌کند، بلکه آن را به مثابه صورت‌های تمثیلی و همانندریخت در نظر می‌گیرد. این رویه پس از سمعانی هم دنبال شده است؛ چنان‌که پورنامداریان درباره داستان پیامبران در آثار مولانا می‌نویسد: «عقیده مولوی دایر بر این نیست که داستان پیامبران تنها یک حادثه تاریخی است که یک بار اتفاق افتاده و تمام شده باشد، بلکه به نظر او این داستان در وجود هر انسانی تکرار می‌گردد و مولوی پیامبران و دشمنان آنان را نیز به مظاهر نیروها و استعدادها موجود در وجود انسان تبدیل می‌کند و بعد معنوی جدیدی به آنان می‌بخشد. با تبدیل و استحاله این شخصیت‌های تاریخی و اساطیری به نیروهای خیر و شرّ و بالفعل و بالقوه وجود انسان، سایر شخصیت‌ها و حوادث و پدیده‌ها و اشیاء مربوط به هر داستانی نیز تغییر سطح معنوی می‌دهد و در زمینه‌ای مناسب با بار معنوی شخصیت‌های اصلی همسو و هم‌جهت می‌گردد» (۱۳۹۴: ۱۳۵).

با این حال، پورنامداریان نمی‌تواند از سایه سنگین داعیه تجربه‌محوری تفاسیر صوفیه رها شود و روش‌های صوری و تمثیلی عارفان را با معانی باطنی و حقیقی آیات، ارتباط می‌دهد. درست در ادامه مطالب فوق می‌گوید: «نمونه‌های این‌گونه تفسیرهای رمزی صوفیانه را در اغلب کتب متصوفه می‌بینیم و گذشته از کتب منظوم و منثور صوفیانه، که به تناسب حال و مقال، آیات قرآنی در آن تأویل شده است، کتاب‌های تفسیری نیز، با توجه یا با تکیه به معنی باطنی آیات قرآن، توسط صوفیه

نگاشته شده است» (همان‌جا).

آن سوی تفاسیر برآمده از تجربه شهودی عارف، روش تفسیر تمثیلی عارفان، نه با معرفت قلبی باطن آیات و دین، بلکه با زبان هنر و ادبیات گره خورده است. اما با وجود قرابت این شیوه با زبان تمثیلی و قیاسی هنر و ادبیات، نقطه اختلاف اساسی نیز وجود دارد. آن هم اهمیت اساسی مدلول‌ها در این تفاسیر است. به بیان دیگر، خط ممیز مهمی که زبان عرفانی را حتی در روش‌های تمثیلی و صوری خود از زبان هنر و ادبیات جدا می‌کند، تکیه‌ای است که متن دینی بر سویه معرفتی خود دارد. کاسیرر معنای تصاویر برآمده از آگاهی زیبایی شناختی را «معنایی درون باش» می‌داند (همان: ۳۸۲)؛ درحالی که تمثیل‌های داستانی قرآنی، در برابر مدلول‌های انتزاعی مفسران، ارزشی ابزاری و ارتباطی دارند. اگر بخواهیم از منظر کاسیرر و فرای نگاه کنیم، آنجا که تفسیر دینی در خدمت مفهوم انتزاعی دینی است، هنوز از مرز تکامل زبان دینی به زبان هنر و ادبیات نگذشته‌ایم.

نمونه بارز این روش برخورد زبانی و فکری را می‌توان در جهان معاصر هم پیدا کرد. پل تیلیش متکلم بزرگ مسیحی دوران ما تلاش‌های بسیاری کرد تا اندیشه دینی را با توسعه افق‌های فکری جهان امروز سازگار کند. دستاورد نظری او بسیار شبیه به کاری است که عارفان اسلامی تا قرن هفتم به تکمیل آن پرداختند. او بر اساس نگاه وحدت وجودی، هر مفهوم دینی غیر از مفهوم «خدا وجود است» را نمادین خواند^۳ و تمام الهیات را به عرصه نمادها و زبان مجازی کشانید (نک: تیلیش، ۱۳۷۵: ۵۰-۵۱).

کاری که در آثار ابن عربی در عمل صورت گرفته است، او در عرصه نظری به طرح جسورانه آن پرداخت. با این کار میان صورت تمثیلی و نمادین و مفاهیم تجریدی و انتزاعی پس پشت این صورت‌ها تفکیک قائل شد. البته او نمادها را در تقدس آنچه به آن اشاره می‌کند، شریک می‌داند و همین عامل است که باعث پدید آمدن خصلتی می‌شود که او آن را «بت‌پرستی» می‌داند: «نمادهای دینی به طرز نمادین به چیزی اشاره می‌کند که نسبت به همه آنها متعالی‌تر است و از همه آنها فراتر می‌رود. لیکن

این نمادهای دینی در مقام نماد، در چیزی که به آن اشاره می‌کند دخیل و شریک است^{۳۲} و به همین سبب همواره می‌کوشد (البته در ذهن بشر) تا جانشین چیزی شود که باید به آن اشاره کند، تا از این طریق خود به غایاتی فی نفسه تبدیل شود. لحظه‌ای که این واقعه روی دهد، این نمادها به بت مبدل می‌شود. بت پرستی چیزی نیست مگر مطلق سازی نمادهای امر مقدس و یکی انگاشتن آن‌ها با خود امر مقدس» (همان: ۵۲). بنا بر این دیدگاه، نفی و ذمّ ظاهرپرستی قاریان و مفسران اهل ظاهر در متون عرفان اسلامی نیز ناظر به همین گونه بت پرستی است. به بیان دیگر، انتقاد عارفان از کسانی است که مفهوم متعالی و مجرد پشت این ظواهر را رها کرده و به صورت آیات و منابع دینی تکیه کرده‌اند؛ یعنی مرحله ابتدایی تر تکامل زبان و اندیشه دینی که هنوز مجازی بودن صورت‌های تمثیلی و نمادین منابع خود را نپذیرفته است.

مولانا در فیه ما فیه می‌گوید: «این مقری قرآن را درست می‌خواند آری صورت قرآن را درست می‌خواند و لیکن از معنی بی‌خبر. دلیل بر آنک حالی که معنی را می‌یابد رد می‌کند، به ناینایی می‌خواند. نظیرش مردی در دست قندز دارد، قندزی دیگر از آن بهتر آوردند، رد می‌کند. پس دانستیم قندز را نمی‌شناسد. کسی این را گفته است که قندزست، او به تقلید به دست گرفته است. همچون کودکان که با گردکان بازی می‌کنند، چون مغز گردکان یا روغن گردکان به ایشان دهی رد کنند که گردکان آن است که جع جع کند! این را بانگی و جعجعی نیست. آخر خزاین خدای بسیار است و علم‌های خدای بسیار. اگر قرآن را به دانش می‌خواند قرآن دیگر را چرا رد می‌کند؟ با مقری تقریر می‌کردم که قرآن می‌گوید که قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتِ رَبِّي (کهف: ۱۰۹). اکنون به پنجاه درم‌سنگ مرکب، این قرآن را تواند نبشتن. این رمزی است از علم خدای. همه علم خدا تنها این نیست. عطاری در کاغذ پاره‌ای دارو نهاد، تو گویی همه دکان عطار اینجاست، این ابله‌ی باشد. آخر در زمان موسی و عیسی و غیرهما قرآن بود، کلام خدا بود، به عربی نبود. تقریر بر این می‌دادم دیدم در آن مقری اثر نمی‌کرد، ترکش کردم» (مولوی، ۱۳۸۶: ۹۸).

۷. نتیجه‌گیری

زمانی که مفاهیم اولیه دینی با همان بافت اولیه و دلالت‌هایی که در فضای پیدایش خود داشته‌اند، نتوانند منابع دینی سنت‌های بعدی الهیاتی را فراهم کنند، با توجه به قدسی و قطعی بودن منابع دین، راه‌هایی برای تفسیرهای تازه از این متون، جست‌وجو می‌شود. صوفیان و عارفان در الهیاتی که دنبال می‌کرده‌اند، در درجه نخست به وسیله اتکا به تجربه شهودی فردی، مفاهیم قرآنی خود را بسط داده و معانی متن مقدس دینی را گسترش داده‌اند. تمامی سیری که پل نو یا بر اساس محوریت تجربه عرفانی پی می‌گیرد، بر همین اساس پیش می‌رود تا عرفان اسلامی را تا سطوح پیشرفته آن از دل متون مقدس و منابع دینی اسلامی بسط دهد.

ما به شمار عارفان مورد پژوهش نو یا و در دنباله خط سیر او، سمعانی و اثر او را گنجانندیم و با این بررسی نشان دادیم که سیر تکامل زبان عرفانی در مراحل بعد با روش تمثیلی و تفسیر آیات و روایات و قصص قرآنی، به اتکای همانندریختی ساختاری با گزاره‌های عرفانی، پیشرفته‌تر می‌شود. زبان عرفانی با اتکا به روش نقلی و تفسیری نوین خود، در مرحله‌ای قرار می‌گیرد که صورت زبان قیاسی و تمثیلی دینی را از مدلول‌های مورد نظر خود تفکیک می‌کند. در این سطح، زبان عرفانی در پیشرفته‌ترین صورت دوره قیاسی تکامل زبان و اندیشه قرار دارد. در اینجا روایت دینی در خدمت مفاهیم انتزاعی است و نقشی ابزاری دارد.

زمانی که تکیه اصلی بر مفاهیم انتزاعی است و صورت آیات و قصص قرآنی نقشی صرفاً شمایی و تمثیلی دارد، زبان و اندیشه این توانایی را یافته است که به جای تکیه بر دال و مدلول‌های درهم‌تنیده زبان دین و واقعیت عینی و بیرونی روایت‌های دینی، بر مفاهیم تجریدی و تعلیمی تکیه کند. اگر این مسئله را از نظرگاه کاسیر بیان کنیم، زبان عرفانی به دلیل تکیه بر مفاهیم تجریدی در زبان قیاسی، در پیشرفته‌ترین سطح زبان دینی قرار دارد. بیان عارفان در این سطح، از یک سو شبیه به زبان ادبیات و هنر است، چون متون دینی را به مثابه متون تمثیلی می‌داند و آزادانه در شباهت

ساختاری با مفاهیم ذهنی خود مورد استناد قرار می‌دهد؛ و از سوی دیگر با آن تفاوت دارد، چون خودبستگی زبان ادبیات و هنر را ندارد و در مرحله‌ای از پیشرفت زبان دینی است که تکیه اصلی آن بر مفاهیم مجرد الهیاتی خود است.

پی‌نوشت‌ها

1. Homo-analogue

۲. قمر: ۴۸

۳. قیامة: ۲۲ و ۲۳

۴. کهف: ۴۹

۵. زمر: ۲۲

۶. تکویر: ۱

7. Iconic

۸. طه: ۱۷

۹. هود: ۴۵

۱۰. هود: ۴۳

۱۱. هود: ۴۴

۱۲. کهف: ۷۷ و ۷۸

۱۳. عنکبوت: ۴۹

۱۴. بقره: ۲۳

۱۵. نازعات: ۱۷

۱۶. بقره: ۲۵۱

۱۷. انفال: ۶۴

۱۸. شعرا: ۴۶

۱۹. یوسف: ۵۷

۲۰. تغابن: ۳؛ غافر: ۶۴

۲۱. نحل: ۶۶

۲۲. احزاب: ۷۱

۲۳. طه: ۲۱

۲۴. این طبقه‌بندی به همین صورت، پیش‌تر در مقاله‌ای به کار رفته که آن هم توسط نویسندگان همین مقاله نوشته شده است. در آنجا تحقیق ما بر دلالت نشانه‌های زبانی در روح الارواح متمرکز است و با موضوع این مقاله متفاوت است؛ ولی از آراء کاسیرر و فرای در موضوعی دیگر استفاده کرده‌ایم. از آنجا که در زمان نگارش این مقاله، جستار پیشین هنوز به مرحله چاپ نرسیده است، ارائه مشخصات دقیق آن مقاله ممکن نیست.

25. hieroglyphic

۲۶. فتح: ۲۶

27. hieratic

28. analogical

29. demotic

30. semiosis

۳۱. چون اگر این مفهوم هم نمادین باشد، دچار دور فلسفی می‌شویم.
۳۲. تیلیش معتقد است نمادها برخلاف نشانه‌ها که حاصل قرارداد صرف‌اند، در عین نشانگی و ارجاع به چیز دیگر، در مفهوم و قدرت مدلول‌های خود شریک‌اند (تیلیش، ۱۳۷۵: ۵۰).

منابع

- آقاحسینی، حسین، علی اصغر میرباقری فرد و مریم محمودی (۱۳۸۴)، «بررسی و تحلیل ویژگی‌های زبان عرفانی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، شماره ۴۲-۴۳، ۶۵-۸۶
- اشکولوفسکی، ویکتور (۱۳۸۰)، «هنر به مثابه فن» در ساخت‌گرایی، پیاساخت‌گرایی و مطالعات ادبی، ترجمه فرهاد ساسانی (ص ۱۲۱-۱۵۳)، چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۲۰۰۸م)، تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن، تصحیح و تحقیق احمد فرید المزیدی، چ ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بیدنی، دیوید (۱۳۷۳)، «اسطوره، نمادگرایی و حقیقت»، ترجمه بهار مختاریان، نشریه ارغنون، شماره ۴، ۱۶۱-۱۸۲.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۹۴)، داستان پیامبران در کلیات شمس، ویرایش جدید، چ ۱، تهران: انتشارات سخن.
- تیلیش، پل (۱۳۷۵)، ماهیت زبان دینی، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، نشریه کیان، شماره ۳۲، ۵۰-۵۴.
- روحانی‌نژاد، حسین (۱۳۸۸)، «زبان عرفان»، نشریه قیاسات، شماره ۵۴، ۴۹-۷۰.
- سمعانی، احمد (۱۳۸۴)، روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتح، تصحیح و توضیح نجیب مایل

- هروی، چ ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲)، *زبان شعر در نثر صوفیه*، چ ۱، تهران: انتشارات سخن.
- شقیق بلخی، ابوعلی شقیق بن ابراهیم (۱۹۸۶)، «آداب العبادات»، تصحیح و تحقیق بولس نویا الیسوعی (پل نویا)، در *نصوص الصوفیة غیر منشورة*، بیروت: دار المشرق - المكتبة الشریة.
- فرای، نورتروپ (۱۳۸۸)، رمز کل: کتاب مقدس و ادبیات، ترجمه صالح حسینی، چ ۲، تهران: انتشارات نیلوفر.
- فولادی، علیرضا (۱۳۸۹)، *زبان عرفان*، چ ۳، تهران: انتشارات سخن با همکاری انتشارات فراگفت (قم).
- فلاح رفیع، علی (۱۳۹۰)، *قامت زبان در ساحت عرفان*، چ ۱، تهران: نشر علم.
- کاسیر، ارنست، (۱۳۹۳)، *فلسفه صورت‌های سمبلیک*، ترجمه یدالله موقن، چ ۴، تهران: انتشارات هرمس.
- گیرو، پی یر (۱۳۹۲)، *نشانه‌شناسی*، ترجمه محمد نبوی، چ ۴، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه.
- محمدی کله‌سر، علیرضا (۱۳۹۳)، «نقش تأویل در گسترش زبان عرفان»، *پژوهش‌های ادب عرفانی*، شماره ۲۷، ۹۹-۱۲۲.
- مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳)، *شرح‌التعرف لمذهب التصوف*، تصحیح محمد روشن، چ ۱، تهران: انتشارات اساطیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۶)، *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۲، تهران: انتشارات نگاه.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر و مسعود آگونه جونقانی (۱۳۸۹)، «تحلیل فرمالیستی زبان عرفانی: لوازم و عواقب آن»، *جستارهای ادبی*، شماره ۱۷۰، ۲۷-۴۸.
- نویا، پل (۱۳۷۳)، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، چ ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۹)، *کشف‌المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، چ ۶، تهران: انتشارات سروش.