

## سازه‌های تأویلی زبانی و تصویری در کلام شیخ ابوسعید

### (با تکیه بر اسرار التوحید)

فریده خواجه پور

دکتری زبان و ادبیات فارسی استاد دانشگاه فرهنگیان

fakhaz@yahoo.com

#### چکیده:

تأویل به معنای بازگردان چیزی به اصل آن می‌باشد که در واقع پیشینه و ریشه آن را باید در هر منوتیک یونان باستان جست و جو کرد. در اسرار التوحید محمدبن منور سازه‌های تأویلی مختلفی به کار رفته است. اسرار التوحید محمدبن منور به رغم دارا بودن ظرفیت‌های پژوهشی فراوان در خصوص جنبه‌های تأویلی، کمتر مورد توجه محققان و پژوهشگران قرار گرفته است. از سوی دیگر شناخت ویژگی‌های زبانی اثر می‌تواند به درک درست‌تری از ابعاد شخصیت فکری و اندیشه‌های عرفانی ابوسعید ابوالخیر منجر شود. هدف اصلی این پژوهش بررسی انواع سازه‌های تأویلی مورد استفاده در اسرار التوحید است. این پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای و روش سند کاوی از کتاب اسرار التوحید شیخ ابوسعید ابوالخیر صورت گرفته است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که تمهیدات زبانی و بلاغی در راستای تأویل امور گوناگون در اسرار التوحید شامل فرم‌ها و سازه‌های زبانی اعم از واژگان، جملات و سازه‌های بلاغی شامل تشبیه، استعاره، رمز و خلاف عادت، حسن تعلیل است. شیخ ابوسعید در مواجهه با موقعیت‌های گوناگون از تمامی پدیده‌های جهان اطراف ظرفیت‌های تأویلی می‌سازد.

واژه‌های کلیدی: اسرار التوحید، زبان، سازه‌های تأویلی، عرفان، نثر عرفانی.

# چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and  
Research in Persian culture, language and literature

## مقدمه:

زبان را می‌توان کارآمدترین و مؤثرترین ابزار تعامل اجتماعی در سطوح خرد و کلان دانست. «این ابزار سرنوشت‌ساز تا بدانجا اهمیت می‌یابد که نحوه تعامل نوع بشر با یکدیگر به گونه‌ای جدی متأثر از نوع زبان به مثابه امری ذهنی و چگونگی گفتار آنان به مثابه نمود بیرونی امر ذهنی در تعاملات اجتماعی است» (بارت، ۱۳۷۰: ۲۰). این وسیله ارتباط اجتماعی در عرصه متون ادبی و بویژه متون عرفانی، می‌تواند کارایی هنری بیابد. توجه به رابطه و پیوند زبان به عنوان پدیده‌ای فراگیر و عام در قالب تأویل به کمک سازه‌های هنری و بلاغی در کلام ابوسعید ابوالخیر، محور و مسأله پژوهش پیش روست؛ این همه را شاید بتوان تمهیدات شیخ ابوالسعید دانست برای ایجاد ارتباط با مخاطب و تغییرات کرداری در آنان. «چه بسا صوفیان بدون ایجاد تنش‌های آزار دهنده، تغییرات رفتاری (گفتاری و کرداری) را در مخاطبان خویش محقق ساخته‌اند که اصولاً صوفیه برای نشر اندیشه‌های خود از ادبیات بهره می‌بردند و اثرگذارترین قشر در حوزه روابط اجتماعی ایران بوده‌اند» (شریفیان، ۱۳۸۵: ۱۳۵ - ۱۳۷). سابقه تأویل در جهان اسلام به قرون اولیه هجری بازمی‌گردد و تأویل حروف مقطعه در قرآن را می‌توان از نخستین نمونه‌های این تأویلات به شمار آورد (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۱۷). به موازات ظهور و پیدایی رگه‌هایی از عرفان و تصوف در همان سال‌های نخستین پس از ظهور اسلام، صوفیه نیز به موازات تأویل متون دینی مانند نص صریح قرآن، آیات و یا احادیث نبوی با توجه به دامنه تجارب روحانی خویش و زبان عرفانی، رویکردی تأویلی را در پیش گرفتند؛ دامنه این تأویلات تا بدانجا پیش رفت که «از مواد و اصطلاحات علوم تا گفتار و کردار مردم کوچه بازار و از حروف الفبا تا اسامی خاص و از رفتار جانوران تا مهره‌های شطرنج همه و همه به عرصه تأویلات عرفانی وارد شده‌اند» (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۳۳). ابوسعید در طریقت اهل بسط بود و از این رو زبان هنری را برای بیان مقاصد تأثیرگذار اخلاقی و انسانی خویش مورد استفاده قرار می‌دهد و همین شیوه بلاغت هنری و وعظ وی بود که سبب نفوذ چشمگیر او در میان طبقات گوناگون مردم شده بود چرا که کلام را از یکنواختی و ملال خارج می‌ساخت و به شیوه سایر واعظان تنها به اندرز و نصیحت بسنده نمی‌کرد. در این طریق، شیخ ابوسعید کلام را با شگردهای هنری و صورخیال در هم می‌آمیخت و با آفرینش‌های هنری خود و هم چنین با فراست و خلاقیت خاص توانست سازه‌های تاویلی هنرمندانه و برداشت‌های متفاوت و تأثیرگذاری را خلق نماید تا اثری جاودان بر ذهن و زبان مستمعان و خوانندگان کلام بر جای بگذارد. در این مقاله کوشش بر آن است که تأویل صوفیه از پدیده‌ها و امور گوناگون جهان پیرامون را که محمدبن منور از قول شیخ ابوسعید ابوالخیر در اسرار التوحید گزارش کرده است، مورد توجه قرار دهیم. برای رسیدن به این منظور پرسش‌های اصلی پژوهش که بدان پاسخ داده خواهد شد عبارت است از: آنکه ابوسعید ابوالخیر چه امری را مورد تأویل قرار داده است و از چه شگردها و شیوه‌هایی برای بیان این تأویل‌ها استفاده نموده است؛ پیش فرض جستار پیش‌رو آن است که شیخ ابوسعید ابوالخیر سازه‌های تاویلی را از تمامی امور اعم از گیاهان، جانوران، اسامی اشخاص، نام جای‌ها و...

# چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

مورد استفاده قرار داده و تمهیدات وی رویکردی بلاغی و زیبایی‌شناسانه دارد. فرضیه پژوهش پیش‌رو آن است که وقتی از اسرارالتوحید سخن می‌گوییم، برای درک حالات عارفانه و دریافت‌های شهودی شیخ ابوسعید باید به دنبال شواهد زبانی در بافت متن باشیم چرا که به نظر می‌رسد گفتار و روحيات شیخ ابوسعید به گونه‌ای است که سبب خروج زبان وی از حالت عادی و رسیدن به گفتمان تأویلی از تمامی پدیده‌های هستی شده است و این تکنیک زبانی به نحو شایسته در خدمت بیان مفاهیم عرفانی قرار گرفته است.

## ۱,۱ هدف پژوهش:

اسرارالتوحید محمد بن منور از جمله متونی است که محمل مناسبی برای بسیاری از تمهیداتی گردیده که از جهات مختلف بسترساز تأویلات گوناگون عرفانی است، اما این اثر تاکنون از حیث نوع تأویلات به کمک پدیده‌های غیرزبانی در ساختاری هرمنوتیکی مورد توجه بحث و بررسی قرار نگرفته است از این رو با توجه به اهمیت جایگاه و نمود بسیار زیاد این گونه رفتاری با زبان در اثر مورد بررسی و نیز با توجه به خلاء پژوهشی موجود در بحث و بررسی مباحث زبان عرفانی و صوفیانه ضروری می‌نماید به موضوع پژوهش پیش‌رو پرداخته شود. در این جستار هدف اصلی نگارنده آن است که از منظر تأویلی و هرمنوتیکی گونه رفتاری ابوسعید ابوالخیر با زبان را در قالب گزارهای تأویلی از پدیده‌های مختلف، مورد بحث و تبیین قرار دهیم.

## ۲,۱ اهمیت و ضرورت پژوهش:

آنچه پژوهش پیش‌رو را از دیگر پژوهش‌ها متمایز می‌کند آن است که نویسنده در این مقاله می‌کوشد تا در ساحات گوناگون زبان (واژگان و جملات) و نیز تصاویر بلاغی، در متن کتاب اسرارالتوحید، ویژگی‌های تأویلی اثر را تحلیل و بررسی نماید؛ از آنجا که موضوع جستار پیش‌رو حول مسأله فهم و ادراک صوفیه از «زبان» و «متن» صورت گرفته است، ضروری می‌نماید تا با تکیه بر نظریه تأویل و تفسیر متن به شکل نظام‌مند به بررسی زبان عرفانی کتاب اسرارالتوحید بپردازیم؛ حاصل این پژوهش می‌تواند در حیطه تحلیل و طبقه‌بندی زبان در دیگر آثار عرفانی نیز مورد استفاده قرار گیرد.

## ۳,۱ پیشینه پژوهش:

در خصوص زبان عرفانی متون صوفیه تاکنون پژوهش‌هایی صورت گرفته است؛ از جمله شفیعی کدکنی در تعلیقات کتاب اسرارالتوحید ابوسعید ابوالخیر، به نوعی از رفتار زبانی صوفیه در قالب گفتار مردم کوچه و بازار اشاره می‌نماید و آن را تفسیر عرفانی صوفیه از گفتار مردم می‌داند (محمدبه منور، ۱۳۸۹: ۲ / ۵۰۱). شفیعی کدکنی همچنین در کتاب «زبان شعر در نثر صوفیه» (۱۳۹۲) نوعی از رفتار هرمنوتیک صوفیه با زبان را در قالب تأویل نام‌آواها، آوای پرندگان، اصوات و... را برخاسته از ذهن تأویل‌گرای صوفیه می‌داند که قادر است در برخورد با جهان پیرامون، از امور و رخداد‌های گوناگون بهره‌ای عرفانی - تأویلی یابد. فولادی (۱۳۸۹) در

# چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

کتاب «زبان عرفان» نیز دایره شمول تأویلات عرفانی صوفیه را تنها محدود به امور عادی نمی‌داند بلکه آن را گونه‌ای رفتار زبانی در تأویل اعداد، حروف، اشکال هندسی، اذکار، صورت‌های فلکی، اسامی اجسام و... می‌داند.

اشرفی و فرخ‌زاد (۱۳۹۸) در مقاله «فعل وارونه در گفتار و رفتار شیخ ابوسعید ابوالخیر» باژگونی معنا در اسرارالتوحید را بر مبنای تأملات عرفانی شیخ ابوسعید مدّ نظر قرار داده و کژتابی معنا در این اثر را در قالب تأویلات ذوقی که گفتن امری و دریافت معنای ثانویه از آن است، تا حدودی به صورت مختصر و گذرا مورد توجه قرار داده‌اند. مقاله یاد شده تأویلات زبانی و معنایی اسرارالتوحید از منظر نحوی و بلاغی را در بر نمی‌گیرد و بیشتر از نگاه تعلیمی و تربیت عرفانی به دگرگونی زبان شیخ ابوسعید توجه داشته است. طاهری (۱۳۸۲) در مقاله «بازی‌های طنزآمیز زبانی ابوسعید در اسرارالتوحید» ضمن توجه به تفسیرهای موجود در حکایات طنزآمیز ابوسعید به بن‌مایه‌های تأویلی کلام ابوسعید در برخی از این حکایات توجه شده است. عباسی (۱۳۸۰) در مقاله «اندرونی کاندرون‌ها مست از اوست» پس از توجه به تأویل، تفسیر و پیشینه تاریخی آن در دوران اسلامی به طبقه‌بندی

تأویلات ابوسعید در قالب تأویل نصوص دینی، آیات قرآن، تأویل آیات قرآن با شعر، تأویل احادیث، تأویل اشعار، و برخی اصطلاحات صوفیانه پرداخته است؛ گرچه از منظر توجه به تأویل در اسرارالتوحید پژوهش یاد شده بسیار سودمند است و بویژه طبقه‌بندی‌های علمی در این زمینه را مدّ نظر قرار داده است اما از آنجا که رویکرد مقاله حاضر حول محور تأویلاتی است که نسبت به پدیده‌های غیرزبانی و رفتار صوفیانه شیخ ابوسعید با تمامی پدیده‌های جاندار و بی‌جان مدّ نظر وی قرار گرفته است در جستار پیش‌رو تأویل در ارتباط با آموزه‌های ابوسعید و اسرارالتوحید، به شکلی خاص مدّ نظر قرار خواهد گرفت که وارد ساحات مختلف زبانی می‌شود، از این رو مسأله‌ای که ما از روزنه آن به بحث تأویل در اسرارالتوحید خواهیم پرداخت نسبت به سایر پژوهش‌های یاد شده متفاوت می‌باشد.

## ۴.۱. روش پژوهش:

روش پژوهش در این جستار به شیوه توصیفی - تحلیلی بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای و شیوه سندکاوی از منابع معتبر علمی می‌باشد. به سبب محدودیت حجم مقاله و تعداد شواهد که برای هر یک از ساحات مورد نظر گردآوری شده است، نگارنده در ذیل هر یک از این ساحات، به ذکر چند شاهد مثال روشن و واضح بسنده نموده است.

## ۱. بحث و چهارچوب نظری:

زبان عرفانی با انواع و گونه‌های متفاوت و مختلف آن، زبانی است که توسط عارفان برای بیان مقاصد و معانی بلند عرفانی، مورد استفاده قرار گرفته است. گونه‌های مختلف زبان عرفانی را بر حسب مقاصد و نوع کاربرد آن سه نوع دانسته‌اند: «یک دسته از نحوه کاربرد زبان عرفانی در آثاری است که زبان در آنها برای انتقال معنی به مخاطب به کار می‌رود و تشخیص زبانی، ناشی از بلاغت گوینده است. دوم آنکه بیان معنی با حساسیت‌های عاطفی گوینده پیوند تنگاتنگ دارد و این حساسیت عاطفی به زبان او تشخیص می‌بخشد که غلبه آن باعث کمرنگ شدن بیان معنی می‌شود؛ سوم آنکه زبان در خدمت بیان تجارب روحی خاص قرار می‌گیرد؛ تجاربی که چون با تجارب مشترک و عام، بیگانه است، نمی‌توان مصداقی قابل فهم برای آن در زبان معمول یافت» (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۲۹۲).

# چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

زبان عرفان در نقطه تقابلی با زبان ارجاعی، علمی و... قرار دارد. « گزاره‌های ارجاعی از آنجا که در رای ما به ازای خارجی هستند، صریح، بدون ابهام و تک‌معنایی هستند زیرا در جمیع حالات، همه افراد در مواجهه با این نوع گزاره‌ها، ذهنشان به امری واحد ارجاع پیدا می‌کند » (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۹). از این رو ملاک صدق در این گزاره‌ها، خارج از آن و از نوع منطقی می‌باشد، برخلاف گزاره‌های ادبی که به علت ماهیت و درونمایه عاطفی، معنا به حالات و روحيات گوینده و نیز توسعاً شنونده نیز وابسته است. طبق این اصل گزاره‌های ادبی چیزی را به اثبات نمی‌رسانند بلکه خواننده را قانع می‌کنند مانند یک قطعه زیبای موسیقی. «صدق و کذب گزاره‌های عرفان، هنری است. اگر در کتاب‌های تصوف، توصیفی از کرامات مشایخ صوفیه دیده می‌شود، برخورد خرافی با این مسائل نباید داشت. بیش از امکان وقوع باید بیندیشیم که این واقعه را نویسنده چقدر خوب توصیف کرده است، اگر از لحاظ هنری نیک از عهده برآمده باشد، صادق است و اگر ناموفق باشد کاذب است » (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۸). اگر تعریف «نگاه هنری و جمال‌شناسانه نسبت به الهیات و دین» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۵). را در خصوص شرح ضمنی روش عرفان و تصوف بپذیریم، می‌توان ادعان داشت تأویل‌های صوفیه، جنبه هنری و زیبایی‌شناسانه دارند.

## ۱.۲. تأویل:

تأویل را معادل تقریبی «هرمنوتیک»<sup>۱</sup> گرفته‌اند و در تعریف آن گفته‌اند: «هرمنوتیک علم یا نظریه تفسیر است. ریشه واژه هرمنوتیک، واژه یونانی Hermeneuein به معنای تفسیر کردن، به زبان خود ترجمه کردن و به معنای روشن و قابل فهم کردن و شرح دادن است» (مکاریک، ۱۳۸۸: ۴۶۱). هدف تأویل آن است که نشان دهد کدام شیوه از خواندن به لحاظ درستی، از سایر شیوه‌ها و روش‌ها محتمل‌تر است (احمدی، ۱۳۸۲: ۵۹۷). اما چه کسی می‌تواند تأویل را انجام دهد؟ پاسخ به این سؤال، مکاتب فکری گوناگون را در طول تاریخ به وجود آورده است. مفسران اسلامی برای قرآن و لایه‌های معنایی آن هفت بطن قائل شده‌اند و به دنبال کشف معانی آن از لایه‌های زیرین بوده‌اند و از این رو تأویل را منصرف ساختن آیه به روش استنباط به سمت و سوی معانی احتمالی دانسته‌اند به گونه‌ای که با آیه پیش و پس از آن و با کتاب و سنت نبوی سازگار باشد (ر.ک زرکشی، ۱۴۲۱ ق: ۲ / ۲۸۲). پژوهشگران غربی نیز مانند «شلایر مائر»<sup>۲</sup> و «دیلتای»<sup>۳</sup> بیان کردند که بی‌شک متن دارای معنایی حتمی و قطعی است و به دنبال رهیافتی «مؤلف محور» بودند و در عوض برخی دیگر مانند «گادامر»<sup>۴</sup> و «هایدگر»<sup>۵</sup> هدف از تفسیر را نفس متن می‌دانستند (ر. ک مکاریک، ۱۳۸۸: ۴۶۴) دقت در این تعاریف نشان می‌دهد که «ترجیح معنای محتمل و اینکه تأویل عبارت از حرکت ذهن در کشف پدیده‌ها بیانگر آن است که تأویل به قوه خلاقانه مؤول وابسته است؛ اما خلاقیتی که با متن تأویل شده پیوند خورده است، اگر مؤول با آنچه تأویل می‌کند به لحاظ معنایی، همسان نباشد، تأویل نیست بلکه متنی جدید است که به متن اول ربطی ندارد و اگر با آنچه تأویل می‌کند به لحاظ معنایی، متفاوت نباشد، تأویلی از متن نیست بلکه رونوشتی از آن است» (وانسهایمر، ۱۳۹۳: ۱۲۵). در خصوص نگرش تأویلی ابوسعید به دنیای پیرامون و بن‌مایه‌های عرفانی نکته قابل توجه رابطه تأویل‌های وی با خلق معانی تازه است؛ یعنی سازه‌های تأویلی که معانی جدید را «تداعی»<sup>۶</sup> می‌کند. این سازه‌های تأویلی گاه در قالب واژه یا جمله، معنایی را تداعی می‌کند و گاه با

<sup>۱</sup> Friedrich.D.schleiermacher

<sup>۲</sup> Wilhelm Dilthey.

<sup>۳</sup> Hans. G. Gadamer.

<sup>۴</sup> Martin. Heidegger.

<sup>۵</sup> Association.

# چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

داشتن بلاغت آمیخته شده و سازه‌های هنری - تأویلی را پیش روی خواننده قرار می‌دهد؛ اینکه چه نسبتی میان واژه با سطوح زبانی و بلاغی برقرار است، موضوعی است که در بخش نهایی این مقاله بررسی و تحلیل خواهد شد.

## ۲،۲. سنت عرفانی و تأویل زبانی:

از دیدگاه صوفیه تأویل از اصلی‌ترین و مهمترین فرایند تفکر انسانی بوده است که در حقیقت نوعی نگاه عمیق و فلسفی به امور و پدیده‌هاست و از آنجا که هر متن دارای ظاهری و باطنی است از این رو تأویل «عبارت است از پی گرفتن چیزی تا آخرین پیامدهای آن» (نویا، ۱۳۷۳: ۹۳). در خصوص زبان تأویلی پورنامداریان معتقد است، زبان تأویل، زبان رمزی و اشاری است و رمز چیزی است که بر معنا و مفهومی غیر از آنچه در ظاهر است دلالت دارد «و به دلیل مفاهیم متعددی که در خود پنهان دارد، دستیابی به معنی دقیق آن ممکن نبوده، نیاز به تأویل داشته باشد. پس، ویژگی اساسی زبان رمزی، از جمله زبان هنری صوفیه، تأویل‌پذیری آن است» (۱۳۷۵: ۶۵). از این رو می‌توان گفت در عرفان، هم به صورت توجه می‌شود هم به معنی. «از این رو توجه به زبان صوفیه با تمام ویژگی‌های بلاغی آن، از اهمیت فوق‌العاده‌ای در تحقیقات عرفانی برخوردار است [چرا که] زبان بخش جدایی‌ناپذیر از معارف صوفیانه است. هم‌نشینی واج‌ها و نقش موسیقایی تکرار حروف و اصوات، نه تنها از عوامل تعیین کننده در تأثیرات زبانی و بلاغی، بلکه به عنوان عنصری اندیشه آفرین در متون صوفیه مطرح است تا جایی که بخش عظیمی از تصوف عرفای نام‌آور، حاصل همین جادوگری در مجاورت کلمات است. در واقع در متون عرفانی حرکت از لفظ به معنی است نه اینکه لفظ تابع نگاه متفاوت و معنی باشد» (مدرسی و لاوژه، ۱۳۸۹: ۱۰۵).

از دیدگاه ذوقی و زیبایی‌شناسانه عارف «تأویل مایه و اساس سازگاری اندیشه و افکار آنان با سنت و شریعت است. گذر از بافت معنایی ظاهر و توجه به تأویل در متون عرفانی حاصل نوعی معنا‌گریزی است. این میل حاصل خارج شدن پی در پی و مداوم از بافت اولیه و انعقاد معنای تازه است و نیازمند توانمندی‌های نظری و علمی خاصی است. تأویل حتی در میان فرق و مذاهب گوناگون اسلام نیز از وجوه و دریافت افتراقی برخوردار است. اسماعیلیه به‌عنوان سردمداران توجه به مسأله تأویل در قرون نخستین اسلام، درک و دریافت عقلانی را مبنای تأویلات خویش قرار می‌دادند در حالی که بینش و نگرش صوفیه بر درک و معرفت شهودی استوار است و همین قضاوت سبب ایجاد روش ذوقی در تأویل صوفیانه می‌شود» (جوادزادگان، ۱۴۰۱: ۱۴۷).

تأویل در متون عرفانی، برخاسته از زبان خاص این‌گونه آثار است. «عارف در جریان سیر و سلوک و دستیابی به کشف و شهود، میان خود، طبیعت و خدا، روابط و پیوندهایی برقرار می‌کند و به افق‌هایی ورای افق‌های این‌جهانی دست می‌یابد و امری ماورای استدلال و عقل برای او منکشف می‌شود. حصول چنین امری، یعنی گشوده شدن دریچه‌های عالم معنی زبان خاص خود را می‌طلبد. شیوه برخورد عرفا با موضوع معرفت و کیفیت بیان آن به دلیل ماهیت تجربه عرفانی، دوگونه است: زبان اشارت و زبان عبارت. اینکه عارف در بیان تجربیات خود چه هدفی را دنبال می‌کند و قصد او از انتقال احساس و ادراکش چیست، نوع بیان او را مشخص می‌کند، چنانکه در پی تحلیل تجربه خود که به‌طور ارادی و به قصد تحقیق و شناخت صورت گرفته، برآید از قوه تعقل بهره می‌جوید و می‌کوشد تحلیل روشنگری از موضوع به دیگران ارائه دهد و مخاطب را قانع کند، این‌گونه بیان در اصطلاح عرفا به زبان عبارت تعبیر شده است یعنی زبانی روشن و گویا که ذهنیات و تجربیات عارف را بیان می‌کند و بیشتر به قصد تعلیم و توضیح و تفسیر تجربه

# چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

درونی است به طوری که بتوان مخاطب را اقناع و حتی به امر قدسی و ماورایی ترغیب کرد. (نویا، ۱۳۷۳: ۳ - ۷). گونه دوم که بدان زبان اشارت می‌گویند لقاء معانی است بدون گفتن آنها. (رک همان)

هنگامی که از تأویل در سنت عرفانی سخن به میان می‌آید به‌طور خاص مجموعه‌ای از تعاریف و نظریات را می‌توان مدنظر داشت که عبارتند از: «هدف غایی تأویل یعنی بازگرداندن متن به معنای حقیقی، دوم باور به عوالم موازی که عامل مهم در پیدایش مبانی نظری تأویل در سنت عرفان اسلامی محسوب می‌شود. مبنای این اندیشه، باور به وجود نوعی تناظر، تشابه و هم‌ارزی میان لایه‌ها و طبقات عالم است. در سنت عرفانی از آنجا که لایه‌های معنایی متن با طبقات و لایه‌های روحی انسان متناسب است کشف این معانی وابسته به حالات درونی موئل دانسته می‌شود چنانکه عارف هر چه در مراتب و حالات بالاتر رود، ابواب تازه‌ای در ادراک معانی بر وی گشوده می‌شود» (کُربن، ۱۳۸۷: ۱۲۵ - ۱۲۶؛ محمدی آسیابادی، ۱۳۸۷: ۴۸؛ رک محمدی کله سر، ۱۳۹۳: ۱۰۳ - ۱۰۴). تأویلات عرفانی را می‌توان به گفته فولادی، حاصل تداعی دانست. «تأویلی که صوفی به‌صورت گزاره‌های زبانی بیان می‌کند، کوششی هنرمندانه و روش‌مند است. تأویل عرفانی از ساحات تداعی‌های قاعده‌مند بیرون نیست و کمتر دیده‌ایم که یک عارف، در بیرون این ساحات به جست و جوی معنای چیزی بپردازد» (فولادی، ۱۳۸۹: ۹۶).

## ۳- سازه‌های زبانی و شیوه‌های تأویلی ابوسعید:

در این بخش دو بستر اصلی تأویل واژگان و جملات از نظر ابوسعید مطرح خواهد شد:

### ۱,۳. سازه‌های زبانی:

زبان مجموعه‌ای به هم تنیده شده و متشکل از حروف، واژگان و جملات است. این پرسش مطرح است که در متن عرفانی کدام یک از اجزاء زبان قابلیت تأویل را دارند. واژگان، جملات؟ این موضوع درباره ابوسعید چگونه است؟ بخش نخست این پرسش را پاسخ گفته‌اند؛ شفیعی کدکنی ضمن بررسی دو رساله از امام قشیری و صائن‌الدین ابن تَوَکَه به این نتیجه رسیده است که در «سمبولیسم، زبان صوفی هیچ مرزی ندارد و برای این طایفه، همه چیز می‌تواند زمینه تداعی معانی برای لقاء تجارب روحانی و سلوکی ایشان قرار گیرد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۳۷). در اسرارالتوحید شیخ ابوسعید، واژگان، یکی از اصلی‌ترین مبانی تأویلی اندیشه‌های عرفانی به حساب می‌آیند.

ابوسعید ابوالخیر در مواجهه با رخدادهای جهان پیرامون شیوه‌ای تأویل‌گرایانه را در پیش می‌گیرد. در سخنانی از وی در اسرارالتوحید بر جای مانده است می‌توان به داستان‌ها، حکایات و گفتاری اشاره نمود که با زمینه تأویلی، شالوده فکری شیخ را به نمایش می‌گذارند؛ تا جایی که در خصوص وی می‌توان گفت «تمامی عناصر هستی را جلوه‌ای از رموز عرفانی دانسته، به سرعت و حدت، رفتار، سخنان و گفتار، سخنان و گفتار عوامانه را تعبیری عارفانه می‌نمود و یا از نام‌های اماکن، شهرها و دیه‌ها، آیات قرآن و احادیث برداشت عرفانی ارائه می‌داد» (طاهری، ۱۳۸۲: ۱۰۷).

### ۱,۳. سازه تأویلی در سطح واژه:

# چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

نمونه‌ای از تأویل‌های شیخ ابوسعید ابوالخیر به کمک بهره‌گیری از ساختار واژگانی کلماتی در جمله:

«شیخ ما گفت پس ما قصد آمد کردیم و به جانب ابیورد و فسا بیرون شدیم... هر سه رفتیم تا به ابیورد و از آنجا به سوی دره گز قصد شاه میهنه کردیم و آن دیه‌ی است از روستای دره گز ابیورد و آن دیه را شامینه گفتندی، پیش از این چون شیخ ما آنجا رسید و زیارت تربیت پیر بوعلی خوجی که آنجاست به جای آورد پرسید که این دیه را چه گویند؟ گفتند: شاهینه، شیخ گفت این دیه را شاه میهنه باید خواند. از آن وقت باز آن دیه را شاه میهنه خوانند تبرک لفظ شیخ و اشارت شریف او را» (محمدبن منور، ۱۳۸۹: ۲۸).

«در آن وقت که شیخ ما ابوسعید قدس الله روحه العزیز به نیشابور بود، روزی گفت: ستور زین باید کرد تا به روستا بیرون شویم. ستور زین کردند و شیخ برنشست و جمع بسیار، در خدمت شیخ ما برفتند و در نیشابور به دیه‌ی رسیدند. شیخ ما پرسید که این دیه را چه گویند؟ گفتند در دوست. شیخ ما آنجا فرود آمد و آن روز آنجا مقام کرد. دیگر روز جمع مریدان گفتند ای شیخ برویم، شیخ گفت بسیار قدم باید زدن تا مرد به در دوست رسد، چون ما اینجا رسیدیم، کجا رویم» (همان: ۱۹۳).

واژه «در دوست» در ساختاری تأویلی از سوی ابوسعید به جز نام روستا، اشاره به درگاه حضرت حق دارد. چنان که از این مثال بر می‌آید ابوسعید روستای «شاهینه» را به «شاه میهنه» تأویل نموده است و شاید بتوان دلیل این امر را وجود تربت و مزار «پیر بوعلی خوجی» دانست که چنان که شواهد و قراین متن بر می‌آید، دلیلی بر ارادت شیخ ابوسعید به این پیر باشد. نمونه‌ای دیگر در تأویل نام روستای «اندرمان» در مثال زیر:

«چو شیخ ما قدس الله روحه العزیز به ولایت فسا رسید، بر کنار شهر دیه‌ی است که آن را اندرمان خوانند. خواست آنجا منزل کند پرسید که این دیه را چه گویند؟ گفتند اندرمان. شیخ ما گفت اندر نرویم تا اندر نماییم. در آن دیه نرفت و منزل نکرد و در شهر فسا نشد» (همان: ۳۹).

تأویل ذوقی ابوسعید از واژه «اندرمان» به دل بستگی و وارد شدن به جایی و اقامت گزیدن و رخت افکندن در مثال یاد شده قابل توجه است. نمونه‌های دیگری از این‌گونه تأویلات واژگانی را می‌توان باز هم مشاهده نمود که در اینجا به ذکر دو نمونه دیگر بسنده می‌کنیم:

«و چون شیخ ما ابوسعید به ولایت کوروی رسید جمعی به دیه‌ی رسیدند، خواستند که آنجا منزل کنند. شیخ ما گفت: این دیه را چه گویند؟ گفتند کلف. شیخ گفت نباید. به دیه‌ی دیگر رسیدند، شیخ ما گفت این دیه را چه گویند؟ گفتند در بند، شیخ ما گفت در بند نباید. به دیه‌ی دیگر رسیدند، شیخ گفت این دیه را چه گویند؟ گفتند خدشاده، شیخ ما گفت: خدا شاد باید، شاد باید بود، آنجا منزل کردند» (همان: ۱۴۵).

در تأویل اسم «حمویه» از ابوسعید آمده است که روزی شیخ به خواجه حمویه می‌گوید: «یا خواجه تو دانسته‌ای که تو را حمویه چرا نام کرده‌اند؟ برای آنک تا خلق را حمایت کنی و گوش با خلق داری» (همان: ۸۷).

## ۲،۱،۳. سازه تأویلی در سطح جمله:

گاه جمله، ذهن خواننده را به سمت و سوی معنای تأویلی سوق می‌دهد و این در حالی است که بافت حاکم بر جمله سبب می‌شود، ذهن خواننده به صورت همه‌جانبه‌ای به معنای تأویلی و چندگانه روی بیاورد به بیان دیگر، شرایط و اقتضای جمله است که



# چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

سبب تأویل می‌گردد. «در متون عرفانی، با توجه به این که مضامین و مباحث عرفانی به‌ویژه مضامین شهودی مطرح می‌شوند، راه برای تأویل بیشتر از هر متنی هموار می‌گردد. این افق معنایی زمانی که پیش‌روی خواننده قرار می‌گیرد، او را با طیف گسترده‌ای از مفاهیم مواج [مواجه] می‌سازد که شدت وضوح پیام آنها به عوامل گوناگونی مرتبط می‌شود؛ از این رو مخاطب مانند معماری می‌تواند متن را بیافزاید و اثر را معنا کند» (قاسم‌پور، ۱۳۸۱: ۷۹ - ۷۸).

در حکایتی تأویلی در قالب و ساختار جملات تأویل‌گرایانه در اسرارالتوحید آمده است که فردی از شیخ پرسید:

«که دی گفتی که مرد به یک قدم به خدای رسد؟ شیخ گفت: بلی امروز همین گوییم و تا قیامت همین گوییم. گفتند چگونه ای شیخ؟ گفت میان بنده و حق یک قدم است و آن آن است که یک قدم از خود بیرون نهی تا به حق رسی در جمله تو بی نوایی در میانه» (محمد بن منور، ۱۳۸۹: ۶۲).

در حکایتی معروف از اسرارالتوحید آمده است که روزی شیخ ابوسعید سوار بر مرکبی در نیشابور با جماعتی از متصوفه به بازار می‌رفت؛ در میانه راه جمعی از جوانان را عور و برهنه دید و در حالی که شخصی را برگردن گرفته، می‌آوردند امیر از حال آن فرد پرسید و گفتند «امیر مقامران» است.

«چون پیش شیخ رسیدند، شیخ پرسید که این کیست؟ گفتند امیر مقامران است. شیخ او را گفت این امیری به چه یافتی؟ گفت: ای شیخ به راست باختن و پاک باختن. شیخ نعره‌ای بزد و گفت راست‌باز و پاک‌باز و امیر باش» (همان: ۲۱۶).

شیخ ابوسعید در حقیقت با مصادره به مطلوب ساختن این جمله و در خدمت گرفتن آن برای بیان مقاصد عرفانی، تأویلی ذوقی از قمار بازی و پاک بازی در راه حق به دست می‌دهد. و یا تأویل جمله «کما و همه نعمتی» در اثنای گفت‌وگوی شیخ و فردی منکر که ناگاه:

«بر در خانقاه طوآفی آواز می‌داد که کما و همه نعمتی! شیخ گفت از آن مرد غافل بشنوی کاربندی کم آیی و همه شما بیید» (همان: ۶۱ - ۶۲).

در تعلیقات اسرارالتوحید از شفیعی کدکنی آمده است: «کمای، نوعی سبزی بیابانی که دارای انواع است. نوعی از آن را در کدکن، کمای کندل می‌گویند. نوعی از آن بسیار بدبوی است و نوعی از آن را در آش مصرف می‌کنند. آن فروشنده دوره‌گرد، کمای خود را جار می‌زده و بوسعید از آن سود جسته و آن را به‌صورتی دیگر تفسیر کرده از کم + آی [فعل امر از کم آمدن] گرفته و می‌گوید کم آیی و همه شما بیید؛ یعنی خود را کم و اندک شمارید تا همه شما باشید» (همان: ۵۰۱). نیز تأویلی که ابوسعید به اقتضای حال خویش از «نماز» کرده است:

«روزی در دعوتی، سماع می‌کردند و شیخ ما را حالتی پدید آمده بود و جمله جمع در حالت بودند و وقتی خوش پدید آمده مؤذن بانگ نماز پیشین گفت و شیخ همچنان در حالت بود و جمع در وجد بودند و رقص می‌کردند و نعره می‌زدند. در میان آن حالت امام محمد قاینی گفت: نماز! نماز! شیخ ما گفت ما در نمازیم و همچنان در رقص می‌گشت» (همان: ۲۲۶).

سازۀ تأویلی در این مثال چنان که مشخص است در جمله‌ای است که شیخ می‌گوید «ما در نمازیم» و از آن سماع را برداشت می‌کند. خلاف آمد بر پایه تداوی تضاد در قالب عمل و کردار در مثال‌های یاد شده قابل ملاحظه است.

# چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

## ۲،۳. سازه های تاویلی بلاغی:

## ۱،۲،۳. سازه های خلاف آمد تاویلی:

خلاف آمد را می توان گونه ای از پارادوکس یا متناقض نما دانست؛ اما پارادوکسی که در حیطة کردار و رفتار است و به تعبیری پارادوکس رفتاری؛ «یعنی پارادوکسی که یک سویه آن در درون سخن وجود داشته باشد و سویه دیگر آن از بیرون سخن به دست آید» (فولادی، ۱۳۸۹: ۲۵۱). مبنای این هنر بر پایه تضاد هنری است یعنی انجام عمل و کرداری، ضد آن را در ذهن تداعی نماید. در خلاف آمد به مانند پارادوکس اصل بر اجتماع نقیصین استوار است. در حقیقت تاویل هایی که ریشه در خلاف آمد عادت دارند نوعی برجسته سازی هستند که هنرمند با استفاده از ترفندهای ویژه زبانی، سعی می کند هنجارهای متعارف و مألوف ذهن را بشکند؛ خلاف آمد را در متون صوفیه به دو گونه خلاف آمد گفتمان و خلاف آمد رفتار و رویداد تقسیم نموده اند؛ «خلاف آمد گفتمان خلاف آمدی است که به فعل سخنگویی بازمی گردد و خلاف آمد رویداد خلاف آمدی است که به افعالی دیگر [جز به سخن گویی] باز می گردد» (فولادی، ۱۳۸۹: ۲۵۵ - ۲۵۷) خلاف آمد «شکل روایی متناقض نماست تا جایی که می توان آن را پارادوکس روایی نامید. خلاف آمد، چیزی جز تناقض فعل با عرف نیست، خواه آن فعل، یک گفتمان باشد و خواه یک رویداد» (فولادی، ۱۳۸۹: ۲۵). در این ساختار مخاطب کلامی را خلاف آنچه گفته شده است در پاسخ دریافت می کند. در مثالی دیگر از سازه هایی که ابوسعید به صورت هنری در خلاف آمد رفتار خویش بیان می کند می خوانیم که:

«روزی جمعی بودند و هیچ چیز گشاده نمی گشت. ما دستارکی در سر داشتیم در راه ایشان نهادیم و بعد از آن کفش بفروختیم پس آستر جبهه خرج کردیم... پدر ما روزی ما را بدید سر برهنه و پای برهنه و تن برهنه او را طاقت برسید. گفت ای پسر! آخر این را چه گویند؟ گفتیم این را تو مدان میهنگی گویند» (محمدبن منور، ۱۳۸۹: ۳۱ - ۳۲).

ابوسعید در این مسائل حرکات و رفتار خارج از عرف خویش را با جوابی غافل گیر کننده و با تاویل شرایط به نفع خویش. مصادره به مطلوب می نماید و در پی رازداری، علت برهنگی و عربانی خویشتن را «تو مدان میهنگی» تاویل نموده است. در تاویلی دیگر به خلاف عادت؛ در خصوص «طعم وقت» آورده است:

«روزی شیخ ما قدس الله روحه العزیز بعد از حالت - که او بدان درجه رسیده بود که مشهور است - بر در مشهد مقدس عمرها الله نبشته بود، مریدی از مریدان شیخ سر سر خربزه شیرین به کارد برمی گرفت و در شکر سوده می گرداند و به شیخ می داد تا می خورد، یکی از منکران این حدیث بر آنجا بگذشت گفت ای شیخ! این که این ساعت می خوری چه طعم دارد و آن سر خار و گز که در بیابان هفت سال می خوردی چه طعم داشت. و کدام خوشتر است؟ شیخ ما گفت قدس الله روحه العزیز که هر دو طعم وقت دارد یعنی اگر وقت را صفت بسط بود، آن سر گز و خار خوشتر از این بود و اگر حالت را صورت قبض بود و آنچه مطلوب است در حجاب، این شکر ناخوش تر از آن خار بود» (همان: ۳۶).

تلقی و تاویل خوردن خار و خربزه به طعم وقت (قبض و بسط) در این مثال خلاف آمد است که ابوسعید به کمک آن خار خوردن در بیابان در سال های ریاضت و خربزه خوردن پس از آن را به حالات قبض و بسط عرفانی خویش تاویل می نماید. تاویل طنز آمیز و جالب توجه دیگری با ساختار گفتمان خلاف آمد در خصوص «خاک کردن کتاب» از ابوسعید در کتاب اسرارالتوحید آمده است در این باره می خوانیم: ستیز ابوسعید با علوم رسمی زمانه در مثال بالا در ساختاری تاویلی به کمک خلاف آمد عادت بیان شده است. به

# چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

دیگر سخن ابوسعید با بیان رموز و اشارات عرفانی و نکات دقیق و ظریفی که سالک در سلوک معنوی خویش باید مدنظر قرار بدهد. یعنی اعراض از علوم رسمی و ظاهری - اغلب ناظر به عقیده کلی و رایج در بین اهل طریقت است، چنین تأویلی از ابوسعید با ساختاری خلاف آمد عادت، قرائتی دیگرگون از رموز صوفیه است که ابوسعید به خوبی توانسته از عهده ادای آن بر آید. نیز پاسخ قابل توجه یکی از یاران شیخ در خصوص تأویل سفر حج:

«شیخ [ابوسعید] گفت: یا یحیی! فتوح چنان حضرتی رستی نتوان کرد. آنچه [از سفر حج] آورده‌ای با جمع در میان باید نهاد و ایشان را فایده داد. سر برآورد یحیی و گفت یا شیخ! رفتیم و یافتیم و شدیم و دیدیم یار آنجا نه شیخ نعره‌ای دیگر بزد و گفت دیگر بار بگوی، سدیگر بگفت، شیخ نعره‌ای بزد. پس شیخ روی به جمع کرد و گفت و رای صدق این مرد، صدقی نیست، از وی بشنوید» (همان: ۱۵۲).

جواب خلاف آمد عادت از سوی مخاطب شیخ ابوسعید و در تأویل سفر حج نکته مورد توجه در مثال بالاست. ابوسعید گاه تأویل‌هایی خلاف آمد از مجالس و عطا خویش دارد؛ چنان که محمدبن منور به نقل از شیخ آورده است که:

«یک روز شیخ ما ابوسعید، قدس الله روحه العزیز، مجلس می‌گفت. مدعی آمده بود و در پس ستونی از آن مجلس نشسته و نظاره می‌کرد. شیخ را دید بر تخت نشسته و چهار بالش نهاده و کرامات ظاهر می‌گفت و آن مرد، پوشیده نظاره سخن شیخ می‌کرد و به باطن انکاری کرد. شیخ روی بدان ستون کرد و گفت: ای مردی که در پس ستون مسجد نشسته‌ای، انکار از دل بیرون کن، فرا میان آئی. آن مرد از پس ستون بیرون آمد و فریاد در گرفت و گفت این چه خداوندی است، این همه خداوندی است! شیخ گفت: تو غلط کرده‌ای، این همه بی اختیاری است، فریاد از جمع بر آمد، آن مرد توبه کرد از انکار شیخ و مرید شیخ ما گشت» (محمدبن منور، ۱۳۸۹: ۱۶۴).

در مثال یاد شده مدعی ابوسعید را به «ادعای خدایی» متهم می‌نماید اما شیخ بر خلاف تفسیر مدعی، رفتار و گفتار خویش را ناشی از جذبۀ روحی و نوعی عمل غیر ارادی می‌داند، مشاجره و بحث شیخ با مدعی در قالب گفتمانی خلاف آمد قابل توجه است. در مثالی دیگر شیخ ابوسعید خلاف انتظار حصار و شنوندگان از آیه «یحبهم و یحبونه» در عبارت:

«پیش شیخ بوسعید این آیت خواندند که یحبهم و یحبونه. فقال نحن نحبهم فأنه لا یحب الانفسه» (همان: ۱۷۱).

در آیه یاد شده تأویل ابوسعید از آیه چهار سوره مائده که می‌فرماید: «ای گروهی که ایمان آورده‌اید هر که از شما از دین خود مرئد شود به زودی خدا قومی را که بسیار دوست دارد و آنها نیز خداوند را دوست دارند و نسبت به مؤمنان سر افکنده و فروتن و به کافران سرافراز و مقتدرند، بر انگیزد که در راه خدا جهاد کنند و در راه دین از نکوهش و ملامت احدی باک ندارند، این است فضل خدا به هر که خواهد عطا کند و خدا را رحمت وسیع و بی منتهاست و او داناست» چنان که از ظاهر آیه بر می‌آید حضرت باری تعالی از عشق بندگان خالص و پاک به خداوند و توجه خداوند به این دسته سخن گفته است اما ابوسعید تأویلی خلاف عادت ارائه داده است و با عبارت «لا» جمله بعد از یحبهم را از قاعده اصلی «عشق» مستثنی دانسته است پاسخ خلاف آمد و انتظار دیگری که ابوسعید به یکی از شنوندگان خویش می‌دهد نیز در مثال زیر جالب توجه است: «درویشی سؤال کرد یا شیخ! بندگی چیست؟ گفت خدایت آزاد آفرید، آزاد باش. گفت: سؤال در بندگی است! گفت ندانی تا آزاد نگردی از هر دو کون بنده نشوی؟!» (همان: ۶۳). چنان که ملاحظه می‌شود تأویل ابوسعید از آزادگی بر خلاف انتظار گوینده است.

# چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

## ۲،۲،۳ سازه‌های تأویلی به کمک تشبیه:

«اگر دستگاه بلاغی را شامل همه تصاویر و تزئینات بدیعی و بیانی بدانیم» (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۳۲). تشبیه، مهم‌ترین و اصلی‌ترین عضو سازنده این دستگاه است که دیگر صور خیال از جمله استعاره، تشخیص، مجاز و حتی کنایه از آن ناشی می‌شود. تشبیه، نمایان‌گر عمق و وسعت زاویه دید هنرمند است و نشان می‌دهد که در یک اثر ادبی چگونه هنرمند توانسته از میان اشیاء و عناصر متنوع و به ظاهر بی اعتبار، پیوند و رابطه‌ای عمیق ایجاد نماید؛ از این رو هسته مرکزی تخیل هنری و شاعرانه را می‌توان تشبیه دانست. از سویی آنچه که سبب می‌شود یک تصویر هنری در معنای محض آن بدیع و نو باشد، میزان قدرت تخیل خالق آن است. هر اندازه ذهن هنرمند اعم از شاعر و نویسنده، خلاق‌تر و پویاتر باشد، به همان اندازه تصاویر خلق شده، هنرمندانه‌تر و بدیع‌تر خواهد بود. از سویی تأویل‌پذیری کلام ادبی، خود حاکی از میزان قدرت خیال پدیدآورنده آن است چرا که «تأویل، فعالیت ذهنی کشف معنای باطنی متن است که در پس معنای ظاهری پنهان شده باشد، یعنی آشکار شدن درجه‌های درونی - لایه‌های درونی - معنا که در معنای آشکار، نهفته‌اند» (ریکور، ۱۳۷۳: ۱۶). اگر ما به وجود رسالت معانی نهفته در تأویل قائل باشیم آنگاه این مسأله در پیوند با لایه‌های پنهان معنی در ساختار تصویری حاصل از به کار بردن تشبیه، می‌تواند تأثیری دو چندان خلق نماید به دیگر سخن، در تأویل، رسالت مخاطب درک و دریافت معنای ضمنی متن است و اگر هنرمند این سازه تأویلی را به کمک تشبیه، هنری‌تر و تصویری نماید، تأویل از قدرت تأثیر گذاری بیشتری بر خور دار خواهد بود. تأویل زیر از ابوسعید در تشبیه رفتار «کفش درویشان راست کردن» به «زندگی در خمول و گمنامی» قابل توجه است:

«یک روز شیخ بوبکر عبدالله گفت قدس الله روحه العزیز که شیخ بوسعید خواجه امام بوعلی را فرمود تا به ازار گرد از دیوار پاک می‌کرد تا همه عمر به ازار سخن حقیقت، گرد معصیت از دیوار دل‌های بندگان حق سبحانه و تعالی پاک می‌کند و ما را فرمود تا کفش درویشان راست می‌کردیم تا همه عمر در پایگاه بماندیم که هرگز ذکر ما نکردند و ما را نشناختند» (محمدبن منور، ۱۳۸۹: ۱۸۰ - ۱۸۱).

در مثال دیگری با ساختار تشبیهی، ابوسعید حمله سگان کوی به سگ بیگانه، یادآور حال و روز شیخ ابوسعید است:

«روزی استاد امام با جمعی و با شیخ ما به کویی فرود می‌شدند سگی بیگانه به محله در آمد. سگان محله به یک بار بانگ در گرفتند و در آن سگ افتادند و او را مجروح کردند و از آن محله بیرون کردند. شیخ عنان باز کشید و گفت: بوسعید در این شهر غریب است، با وی سگی نباید کرد» (همان: ۲۰۴ - ۲۰۵).

## ۳،۲،۳ سازه‌های تأویلی به کمک استعاره و رمز:

در این نوع تأویل، حرکت از عمق و باطن به سمت رو ساخت در قالب بهره‌گیری از استعاره است. «زبان عرفانی بسیار تحت تأثیر زبان قرآن است. در قرآن، استعاره‌های بسیاری به کار رفته است که می‌توان برای دریافت معانی حقیقی، آنها را تأویل کرد» (نافلی و آقا حسینی، ۱۴۰۰: ۱۱۷). در اسرار التوحید نیز می‌توان به نمونه‌هایی از سازه‌های تأویلی در قالب تصاویر استعاری بر خورد نمود؛ برای نمونه؛ استعاره مکنیه‌ای که در این عبارت وجود دارد و در آن شیخ ابوسعید به کمک تأویل، مخاطب را از مصاحبت ناجنس بر حذر داشته است.

# چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

«شیخ ما روزی در نیشابور به محله‌ای می‌گذشت. کناسان چاه مبرز پاک می‌کردند و آن نجاست به خیک می‌آوردند، صوفیان چون آنجا رسیدند، خویشان را فراهم گرفتند و بینی بگرفتند و می‌گریختند؛ شیخ ایشان را بخواهند و گفت این نجاست به زفان حال با ما سخن می‌گوید: ما آن طعام‌های با لذتیم و خوشبوی که شما سیم و زر بر ما می‌فشانید و جان‌ها از بهر ما نثار می‌کردید و هر سختی و مشقت که از آن حکایت نتوان کرد در راه به دست آوردن ما تحمل می‌کردید به یک شب که با شما صحبت داشتیم به رنگ شما شدیم از ما به چه سبب می‌گریزد و بینی فرامی‌گیرید که ما رنگ و بوی درون شمایم؛ چون شیخ این سخن بگفت، فریاد از جمع بر آمد و بسیار بگریستند و حالت‌ها رفت» (محمدبن منور، ۱۳۸۹: ۲۶۵ - ۲۶۶).

تأویل استعاری نجاست به تأثیر مصاحبت ناجنس در این مثال نکته مورد نظر است. در مثالی دیگر شیخ ابوسعید از زبان «آسیابی» به تأویل دست زده است:

«یک روز شیخ ما با جمعی صوفیان به در آسیابی رسیده اسب بازداشت و ساعتی توقف کرد پس می‌گفت: می‌دانید که این آسیا چه می‌گوید؟ می‌گوید تصوف این است که من در آنم. درشت می‌ستانی و نرم باز می‌دهی و گرد خود طواف می‌کنی، سفر در خود می‌کنی نه در عالم تا زمین به زیر پای بازگذاری. همه جمع را وقت خوش گشت» (محمدبن منور، ۱۳۸۹: ۲۷۴).

گاه این تأویل صورت رمزی به خود می‌گیرد:

«روزی شیخ ما ابوسعید در نیشابور در خانقاه عدنی کویان مجلس می‌گفت. در میان سخن گفت: از در خانقاه تا به بن خانقاه همه گوهر است ریخته، چرا برنچیدید؟ جمع جمله بازنگریستند، پنداشتند که گوهر است ریخته تا برگیرند؛ چون ندیدند گفتند: ای شیخ، کجاست که ما نمی‌بینیم؛ شیخ گفت: خدمت، خدمت، خدمت» (همان: ۲۱۰).

چنانکه از مثال فوق بر می‌آید، گوهر رمزی از خدمت تلقی شده است. در تعریف رمز آمده است «چیزی است از جهان شناخته شده و قابل دریافت و تجربه از طریق حواس که به چیزی از جهان ناشناخته و غیر محسوس یا به مفهومی جز مفهوم مستقیم و متعارف خود اشاره می‌کند به شرط آن که این اشاره مبنی بر قرارداد نباشد و آن مفهوم نیز یگانه مفهوم قطعی و مسلم آن تلقی نگردد» (پور نامداریان، ۱۳۷۵: ۲۶). برای رمز دو شاخصه اصلی در نظر می‌گیرند که عبارت است از پدیداری بودن و فرا روانی بودن (رک فولادی، ۱۳۸۹: ۴۳۰). مقصود از فرا روانی بودن آن است که در یک تجربه روحی، رابطه بین یک صورت و یک معنی کشف می‌گردد و این رابطه است که خالق رمز است؛ منظور از پدیداری بودن نیز آن است که ادراک شهودی و قدسی رمزپرداز سبب کشف و پدید آمدن چنین رابطه‌ای می‌گردد (همان). زمانی که رمز از این دو مرحله عبور نماید خواه ناخواه دو شاخصه تأویل‌پذیری و بی‌قرینگی بودن را نیز تجربه می‌نماید؛ از این رو ساختار باطنی رمز به‌گونه‌ای است که معنا و مفهوم آن قطعی و مسلم نیست بلکه به اقتضای موقعیت، فرهنگ و بافت کلامی که در آن پدید می‌آید، متفاوت است. نمونه‌ای دیگر از سازه‌های رمزی - تأویلی در کلام ابوسعید که (خاشه / خاشاک) را رمز دنیا و آخرت می‌داند و در طریق عاشقی، توجه به هر دو را مانع وصال سالک با حقیقت غایی:

«خواجه عبدالکریم که خادم خاص شیخ ما، قدس الله روحه العزیز بوده است گفت کودک بودم که پدرم مرا به بر شیخ ابوسعید آورد، به خدمت چون پدرم بازگشت من پیش شیخ بایستادم به خدمت، چشم شیخ بر خاشه‌ای افتاد انداخته. بدان اشارت کرد. من برفتم و برداشتم. شیخ گفت بیار. پیش شیخ بنهادم. شیخ گفت: به زفان شما این را چه گویند؟ گفتم: خاشه. شیخ گفت: بدانک دنیا و آخرت خاشه این راه است تا از راه بر نداری به مقصود نرسی که مهتر عالم علیه الصلوه و السلام چنین گفت که... کمترین درجه‌ای از

# چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

درجات ایمان آن است که خاشه از راه برداری، هر چه نه خدای را نه چیز هر که نه خدای را نه کس، آنجا که تویی همه دوزخ است و آنجا که تو نیستی همه بهشت است» (محمد بن منور، ۱۳۸۹: ۲۰۵). در حکایت «بوعلی طوسی» در اسرارالتوحید آمده است:

«چون به سماع مشغول گشتند، شیخ را وقت خوش گشت و وجدی بر وی ظاهر شد. جامه مجروح کرد. چون فارغ شدند از سماع، شیخ جامه بر کشید و آن را پیش او پاره می‌کردند. شیخ یک آستین با تیزر به هم جدا کرد و بنهاد و آواز داد که یا بوعلی طوسی کجایی؟ من جواب ندادم. گفتم شیخ مرا نمی‌داند و نمی‌بیند شیخ بار دیگر آواز داد... سه دیگر بار بگفت. جمع گفتند مگر شیخ ترا آواز می‌دهد. من بر خاستم و پیش شیخ شدم. شیخ آن آستین و تیزر برداشت و به من داد و گفت: تو ما را همچون آستین و تیزری» (محمد بن منور، ۱۳۸۹: ۱۱۹).

در این حکایت که «بوعلی طوسی» بر شیخ ارادت می‌ورزد. از ملازمان پنهان وی می‌شود، در مجلسی که شیخ ابوسعید به حالت وجد عرفانی است و جامه درانده است با تشبیهی شگفت که وجه شبه آن ذکر نشده است، بوعلی طوسی به شکاف و چاک جامه «تیزر» تشبیه شده است و کشف آن را در تأویلی هنرمندانه به عهده مخاطب گذاشته است، اما چنانکه از ظواهر امر در خصوص نوع ساختاری تشبیه (تشبیه کردن مشبه به به چاک و آستین لباس) تأویل آن قرب و اهمیت و مقام بوعلی نزد شیخ ابوسعید خواهد بود.

## ۴،۲،۳. سازه‌های تأویلی به کمک حسن تعلیل:

حسن تعلیل نیز از صناعات ادبی است که علت رخدادن پدیده را به صورت ادبی و با زبان تصویری و هنری بیان می‌کند. در ترجمان البلاغه آمده است: «و این صنعت چنان باشد که شاعر چیزی را صفت کند چون بهار و پاییز و مانند این، مر آن چیز را معنی و صفات بسیار باشد، آنکه شاعر بعضی صفات او را به علت بعضی ثابت کند و اندر آن وصف، تصرف نیکو کند» (رادویانی، ۱۳۶۲: ۹۲). همایی نیز در خصوص این صنعت آورده است که: حسن تعلیل «آن است که برای صفتی یا مطلبی که در سخن آورده‌اند علتی ذکر کنند که با آن مطلب مناسبت لطیف داشته باشد و بیشتر ادبا شرط کرده‌اند که این علت ادعایی باشد نه حقیقی» (همایی، ۱۳۶۷: ۲۶۰). در حقیقت حسن تعلیل آن است که گوینده برای ادعای خود و و باورپذیر کردن آن ادعا نزد مخاطب، استدلالی غیر عقلانی و هنری بیاورد تا مخاطب را وادار به پذیرش نماید! مانند تأویل احساس لذت در گرمابه که با ساختاری هنرمندانه و و عرفانی به «سبکباری» تأویل شده است:

«آورده‌اند که شیخ ما ابوسعید قدس‌الله روحه العزیز به نشابور در گرمابه بود، شیخ بومحمد جوینی قدس‌الله روحه العزیز، به سلام شیخ آمده بود به خانقاه گفتند: شیخ به حمام است، او نیز موافقت کرد. چون در آمد و پیش شیخ بنشست شیخ گفت: این گرمابه خوش است؟ گفت: هست. دیگر بار گفت: این گرمابه از چه سبب خوش است؟ گفت از بهر آن که شیخ در اینجاست. شیخ گفت: بهتر از این باید. گفت تا شیخ بگوید: شیخ ما گفت از بهر آنکه با تو ازاری و سطلی بیش نیست و آن نیز آن تو نیست» (محمد بن منور، ۱۳۸۹: ۲۱۱).

در بیان تأویلی «گرمابه» می‌خوانیم: «یک روز شیخ در گرمابه بود با شیخ بومحمد جوینی. شیخ ما گفت خواجه! این آسایش و راحت گرمابه از چیست؟ شیخ بو محمد گفت: مردم کوفته و خسته باشد، آبی گرم و خویشتن ریزد بیاساید. شیخ ما گفت: بهتر از این باید...

# چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

شیخ بومحمد گفت: من بیش از این نمی‌دانم، شیخ را چه می‌نماید؟ شیخ گفت: ما را چنین می‌نماید که دو مخالف جمع شدند چندین راحت باز می‌دهد؛ شیخ بومحمد بگریست و گفت آنچه شیخ را می‌نماید هیچ خلق را آن نیست « (محمد بن منور، ۱۳۸۹: ۲۱۹).

## ۵،۲،۳. سازه‌های تأویلی به کمک ایهام:

ایهام «ظریف‌ترین و رازناک‌ترین شگرد[های] شاعرانه [است] که شاعران ظریف‌کار و هنرور با به کارگیری آن، هنری‌ترین و پرورده‌ترین سروده‌های خویش را پر داخته‌اند» (راستگو، ۱۳۷۹: ۷). شیخ ابوسعید در سازو کار ذهن تأویلی خویش از روش ایهام نیز به صورت هنرمندانه‌ای بهره برده است؛ آنچه در ادامه خواهد آمد نمونه‌هایی از تأویلات شیخ ابوسعید ابوالخیر است که در قالب سازه‌های ایهامی بیان شده است.

«در ابتدای حال بوسعید، اهالی میهنه او را منکر بودند. رئیس میهنه، خواجه حمویه به دشمنی با ابوسعید، از سرخس، دانشمندی فاضل آورده بود. تا در میهنه مجلس می‌گفت و فتوا می‌داد روزی او به مجلس شیخ ابوسعید می‌آمده کسی از شیخ در باره خون کیک [کک] فتوی می‌خواهد که خون کیکتا به چقدر معفو است و تا چه مقدار روا بود که با آن نماز کنند؟ شیخ با اشاره به آن دانشمند پاسخ می‌دهد که: امام خون کیک خواجه امام است، این چنین مسأله‌ها از وی پرسید از ما که پرسید، حدیث او پرسید « (ر.ک محمد بن منور، ۱۳۸۹: ۲۲۰).

در این عبارت ضمیر «او» دارای ایهام است. این که «او» کیست؟ حضرت حق یا خواجه امام دلیل این شیوه سخن‌گویی ابوسعید آن است که وی ضمن ارجاع مخاطبان به مهمان تازه وارد و دوری از ابزار فضل، خواستار آن است که اهمیت و جایگاه دوست را بیان کند. یا در مثالی دیگر؛ وقتی سائلی از شیخ در خصوص آداب نماز می‌پرسد که:

## «ای شیخ! در نماز دست بر کجا نهیم؟» (همان: ۲۸۷).

در این سؤال غرض پرسنده آن است که آیا باید به شیوه سنیان دست‌ها را بست یا به شیوه شیعیان دست‌ها را در راستای بدن قرار دهیم؟ اما بوسعید با پاسخی حکیمانه و عارفانه می‌گوید «دست بر دل و دل بر حق» (همان). بدین گونه پاسخ دو پهلوی ابوسعید با زیر ساخت دلنشین، هوشمندانه و عارفانه زمینه ساز دوستی و صلح و تفاهم می‌شود. ساخت ایهام از منظر تداعی، بر پایه تشابه بنا شده است و این تشابه را می‌توان در مثال زیر مشاهده نمود:

«شیخ را به کوی عدنی کویان به خانقاه بوعلی طرسوسی فرود آوردند. خواجه محمد گفت: تا ما ترتیب طبعی سازیم دراز شود، حالی از بازار سر بریان باید آورد. سر بریان آوردند و سفره بنهادند و سر بریان پیش شیخ نهادند. شیخ گفت مبارک باد! از سر در گرفتیم» (همان: ۶۱).

# چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

واژه «سر» در جمله «از سر در گرفتیم» در دو معنا استنباط می‌شود نخست در خصوص طعمی که بر سفره نهاده شده است یعنی «از سر بریان آغاز کردیم» و دیگر در معنای ثانویه «از نو و دوباره شروع خواهیم کرد» در توضیح مطلب به مثالی دیگر اشاره خواهیم نمود:

«خانقاهی بود، حالی خادم پیش آمد و استقبال کرد، چنان که رسم باشد و خدمت به جای آورد و حالی گوسفندان بکشت و گفت تا چیزی سازند. بگفت تا حالی جگر بندها قلیه کردند و پیش شیخ آورد. شیخ گفت اول قدم جگر می‌باید خورد. خادم گفت بقایا شیخ را که پارگی دل در کرده‌ام. شیخ را خوش آمد و گفت چون دل در باشد خوش باشد. بوسعید خود دلی می‌جوید آن روز آنجا بودند و دیگر روز از آنجا برفتند تا به نیشابور» (همان: ۱۴۵).

در عبارت «جگر می‌باید خورد» معنای نخستی که به ذهن متبادر می‌شود، جگر گوسفند است اما در معنای ثانویه، مشقت و رنج و سختی را نیز به ذهن متبادر می‌کند نیز در عبارت «بوسعید خود دلی می‌جوید» نه تنها به خوراک دل گوسفند اشاره دارد بلکه در معنای ثانویه مقصود دل آگاه است که ابوسعید در جست و جوی آن است. به هر روی، زبان در ساختار ذهنی ابوسعید نقش اساسی را در شکل‌گیری معرفت در بافت سخنان وی دارد؛ ابوسعید تنها صوفی ملازم خانقاه نیست بلکه او در میان مردم و جامعه حضور دارد؛ نمونه دیگری از سازه‌های تأویلی و هنری که به کمک ایهام ساخته شده است می‌توان به بازی زبانی بسیار ظریف و هنرمندانه وی در مثال زیر اشاره نمود:

«روزی شیخ به حمام می‌رود و خواجه محمود مرید وی به هنگام حمام رفتن پیش دستی می‌کند و زودتر از حمامی، دستار از سر باز می‌کند و پیش پای شیخ می‌گذارد. شیخ در تأویل این رفتار نکته‌ای عرفانی را به میان می‌کشد و می‌گوید: «مبارک باد چون محمود کلاه بنهاد، دیگران را خطری نباشد» (همان: ۶۱).

در عبارت یاد شده، ایهامی نهفته است و چنانچه از شواهد بر می‌آید واژه «محمود» و «خطر» از واژگان تأویلی عبارت یاد شده است بدین معنا که محمود را در معنای پسندیده و خطر را به معنای ارزش مورد توجه قرار داده است، از سویی چون در دوره ابوسعید سلطان محمود به شکوه و عظمت شهره بود (ر.ک طاهری، ۱۳۸۲: ۱۱۶) و این اشاره نیز در زیر ساختی ایهامی با خلق زبانی تازه و هنری سعی در ارائه معنی دارد.

## نتیجه‌گیری:

در قرون اولیه اسلامی، تأویل دارای معنای مشخص و به نسبت واحدی از قرآن و متون دینی بود اما در دوران بعد و به ویژه با ظهور عرفان و قدرت گرفتن نحله‌های تصوف رفته رفته دامنه تأویل گسترش یافت و در میان فرق و نحله‌های مختلف عرفانی تأویل بیشتر جنبه ذوقی و شهودی پیدا کرد. یکی از رفتارهای زبانی منعکس شده در زبان شیخ ابوسعید ابوالخیر بهره‌گیری از سازه‌های تأویلی گوناگون است. ابوسعید در مواجهه با موقعیت‌های مختلف سعی دارد از تمامی عناصر و مؤلفه‌های جهان اطراف سازه‌های تأویلی خلق نماید. واژگان، جملات، اسامی خاص، تصاویر بلاغی و بدیعی هر یک دست مایه‌های هنری تأویل ساز برای ابوسعید به حساب می‌آیند. رفتار ابوسعید در مواجهه با زبان، بر محور معنا سازی است. وی از یک گفتار و واژه ساده و کوچک بازاری تا جملات عمیق عرفانی سازه‌های تأویلی خلق می‌نماید. ساختار غالب تأویل‌های ابوسعید حول محور واژگان (اسامی خاص، اسامی مکان‌ها،



# چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

اشخاص) و جملات می‌چرخد. در رابطه با صورت‌های بلاغی و تصویر ساز، باید گفت سازه‌های تأویلی در قالب تشبیه، استعاره، رمز، خلاف آمد عادت و حسن تعلیل کاربرد قابل توجهی در کتاب اسرار التوحید دارند که حاکی از جهان‌بینی عرفانی و اندیشه تأویل‌گرایی شیخ ابوسعید است.

## پی‌نوشت:

۱. لازم به ذکر است که انسان به کمک زبان در پهنه بی‌کران جهان خلقت و زمان، حضور می‌یابد. از مجموع شش تعریف و توضیحی که از ابتدا دربارهٔ هرمنوتیک ارائه داده‌اند دو تعریف به‌صورت مستقیم به زبان و بررسی آن باز می‌گردد. «هرمنوتیک از واژه هرمنین Hermeneuein یونانی است که افلاطون در رسالهٔ کراتیلوس Cratylus وی را خدای آفرینندهٔ زبان و گفتار دانسته است» (احمدی، ۱۳۸۲: ۲ / ۴۹۶). زبان به آدمی هستی و ماهیت می‌بخشد و جهان را برای انسان ملموس و عینی می‌نماید؛ بدین ترتیب، واسطه‌ای میان انسان و جهان است از این رو تمامیت اندیشهٔ آدمی در زبان خلاصه شده است «عرفا برای عادت‌ستیزی اهل ظاهر، آشنایی زدایی از زبان را به‌صورت [هنری] و بسیار گسترده‌ای وارد عرصهٔ هنر سخن نمودند» (کریمی، ۱۳۸۲: ۲۸).
۲. در ایهام، هنرمند به صورت هوشیارانه و ظریفی، یک واژه را که دارای معنای دوگانه یا چندگانه است چنان هماهنگ با واژگان موجود در جمله به کار می‌برد که فضای جمله با گزاره‌های موجود آن، دو یا چند معنایی را برتابد.

## منابع و مأخذ:

۱. قرآن کریم، ترجمه الهی قمشه‌ای.
۲. احمدی، بابک (۱۳۸۲)، **ساختار و تأویل متن**، چاپ سوم، تهران: مرکز.
۳. بارت، رولان (۱۳۷۰)، **عناصر نشانه‌شناسی**، ترجمه: مجید محمدی، تهران: الهدی.
۴. پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵)، **رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی**، چاپ پنجم، تهران: علمی و فرهنگی.
۵. .... (۱۳۸۰)، **در سایهٔ آفتاب**، تهران: سخن.
۶. .... (۱۳۸۴)، **مدخل ادبیات عرفانی: دانشنامه زبان و ادبیات فارسی**، به سرپرستی اسماعیل سعادت، جلد اول، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
۷. جوادزادگان، نادر (۱۴۰۱)، **بررسی اغراض و اهداف فکری عین‌القضات همدانی پیرامون تأویل عرفانی**، نشریه علمی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی، (بهار ادب) دورهٔ ۱۵، شماره پیاپی (۷) صص ۱۳۷ - ۱۵۳.
۸. رادویانی، محمدبن عمر (۱۳۶۲)، **ترجمان البلاغه**، به تصحیح و اهتمام: احمد آتش، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
۹. راستگو، سید محمد (۱۳۷۹)، **ایهام در شعر فارسی**، تهران: سروش.
۱۰. ریکور، پُل (۱۳۷۳)، **زندگی در معنای متن**، ترجمه: بابک احمدی، تهران: نشر مرکز.
۱۱. زرکشی، بدرالدین (۱۴۲۱ ق)، **البرهان فی علوم القرآن**، به کوشش: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالفکر.

# چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

۱۲. شریفیان، مهدی (۱۳۸۵)، *جامعه‌شناسی ادبیات صوفیه*، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره دوم، شماره ۴۷، صص ۱۱۷ - ۱۳۷.
۱۳. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲)، *زبان شعر در نثر صوفیه: درآمدی بر سبک‌شناسی نگاه عرفانی*، تهران: سخن.
۱۴. .... (۱۳۸۸)، *آن سوی حرف و صوت (گزیده اسرارالتوحید)*، چاپ سوم، تهران: سخن.
۱۵. طاهری، قدرت‌الله (۱۳۸۲)، *بازی‌های طنزآمیز زبانی ابوسعید در اسرارالتوحید*، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، شماره ۲، صص ۱۰۷ - ۱۲۲.
۱۶. فولادی، علیرضا (۱۳۸۹)، *زبان عرفان*، تهران: سخن.
۱۷. قاسم‌پور، محسن (۱۳۸۱)، *پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی*، تهران: ثمین.
۱۸. کربن، هانری (۱۳۸۷)، *ابن سینا و تفسیر عرفانی*، ترجمه: ان شالله رحمتی، تهران: جامی.
۱۹. کریمی، امیربانو (۱۳۸۲)، *تجربه عرفانی و بیان پارادوکسی*، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، سال اول، دوره دوم، صص ۲۱ - ۴۱.
۲۰. محمدبن‌منور (۱۳۸۹)، *اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، مقدمه*، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۱ و ۲، تهران: آگه.
۲۱. محمدی آسیابادی، علی (۱۳۸۷)، *هرمنوتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس*، تهران: سخن.
۲۲. محمدی کله‌سر، علیرضا (۱۳۹۳)، *نقش تأویل در گسترش زبان عرفان*، پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، سال هشتم، شماره دوم، پیاپی، ۲۷، صص ۹۹ - ۱۲۲.
۲۳. مدرسی، فاطمه و لاوژه، طاهره (۱۳۸۹)، *مقایسه سبک تأویل احمد غزالی و ابوالفضل رشیدالدین میبیدی*، فصلنامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، سال سوم، شماره اول، پی در پی ۷، صص ۱۰۱ - ۱۱۸.
۲۴. مکاریک، ایرنا ریما (۱۳۸۸)، *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*، چاپ سوم، تهران: آگه.
۲۵. نافلی، مریم و آقاحسینی، حسین (۱۴۰۰)، *تحلیل محتوا و ساختار در تأویل‌های مثنوی معنوی*، فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی، شماره ۶، صص ۹۷ - ۱۲۶.
۲۶. نوپا، پل (۱۳۷۳)، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه: اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۷. وانسهایمر، جوئل (۱۳۹۳)، *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*، ترجمه: مسعود علیا، تهران: ققنوس.
۲۸. همایی، جلال‌الدین (۱۳۶۷)، *فنون بلاغت و صناعات ادبی*، چاپ پنجم، تهران: هما.

چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در  
**فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی**  
The 4th National Conference on Innovation and  
Research in Persian culture, language and literature