

Analytical Recognition of the 'Alast' Verse in the Sufism Language and Its Meaning in the Interpretation Domain

Saeed Akbari*

Ebrahim Rahimi Zangeneh**

Gholamreza Salemian***

Abstract

The confluence of the deep artistic language of *the Holy Quran*, mind creativity, and the Sufism language in the 172nd verse of A'araf lead to the Alast era. Also, interpretive and verbal challenges of interpreters need an analytical viewpoint to enlighten the role of Sufism mind and language in relation with the aforementioned verse, the factors caused such an interpretation, and investigating whether the interpretation in the Sufism language is in line with the truth or is just related to mind/language creativity and activity in reading *the Holy Quran*. In this regard, the purpose of the present study was to investigate how the Sufism language, with its poetic capability and hermeneutic ability, can turn Quranic facts into metonymies, how it can be active in encountering such a source, and why the opposite is true in the interpretive domain. The study was conducted using the descriptive-analytical method based on library/document studies. The findings showed that the interpretation of the Alast verse in the Sufism language is the result of the Sufi's active mind and resourceful language and has nothing to do with the real meaning of that verse. Indeed, it is even in contrast with the real meaning in which the active mind of the Sufi has resulted in its own desirable meanings from the words 'Zorrayatahom' and 'Alast', and made the 'Zor world' and 'Alast era' metaphorically. Therefore, these metaphoric expressions prepared the ground for interpretations and led this verse beyond the symbolic allegory level. In the interpretation domain, interpreters were forced to confirm a stream named 'Zor world' and 'Alast era' or at least accepted it as a kind of allegory, without considering the conceptual relations in the verse 172 with its previous and next verses and neglecting the precedence of narrativity to *the Holy Quran* referral and their internal relations.

Keywords: *The Holy Quran*, Interpretation, A'araf, Alast, Zor World

* PhD Candidate of Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, kermanshah, Iran

** Associate Professor of Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, kermanshah, Iran (Corresponding Author Email: abr99172@gmail.com)

*** Associate Professor of Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, kermanshah, Iran

بازشناسی تحلیلی تأویل آیه «أَلست» در زبان صوفیانه و معنای آن در گستره تفسیر

سعید اکبری*

ابراهیم رحیمی زنگنه**

غلامرضا سالمیان***

چکیده

با دیدگاهی تحلیلی می‌توان ژرف‌ساخت هنری زبان قرآن و خلاقیت ذهن و زبان صوفیانه را در رویارویی با آیه ۱۷۲ سوره اعراف - که به جریان «عهد أَلست» می‌انجامد - و نیز مناقشه‌های تفسیری و کلامی مفسران بررسی کرد. با این دیدگاه روشن می‌شود که ذهن و زبان صوفیانه در رویارویی با این آیه چه نقشی دارد و چه عواملی باعث شده است تا این آیه چنین نمودهایی داشته باشد. همچنین به این پرسش نیز پاسخ داده می‌شود: آیا جلوه این آیه در زبان صوفیانه، متناسب با حقیقت است یا از کنشگری و خلاقیت ذهن و زبان صوفیانه در خوانش قرآن برخاسته است؟ یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که جلوه آیه ۱۷۲ سوره اعراف در زبان صوفیانه، دستاورد ذهن کنشگر صوفی و زبان زاینده اوست و با حقیقت این آیه همخوانی ندارد؛ یعنی ذهن کنشگر صوفی از واژه «ذُرِّيَّتَهُمْ» و «أَلست»، اشتقاق مطلوب خود را به دست آورده و با استعاره، ترکیب‌های «عالم ذر» و «عهد أَلست» را ساخته است. این ترکیب‌های استعاری نیز زمینه تأویل را فراهم آورده و این آیه را به مرتبه‌ای فراتر از تمثیل رمزی رسانده است. در گستره تفسیر نیز مفسران، بدون در نظر گرفتن ارتباط محتوایی آیه یادشده با آیات پیش‌و پس آن و نیز تقدم روایت‌مداری بر رجوع به آیات قرآن و ارتباط درونی آنها، ناگزیر شده‌اند به جریانی مانند «عالم ذر» و «عهد أَلست» قائل شوند یا سرانجام، قول به مجاز و تمثیل را بپذیرند. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر مطالعات کتابخانه‌ای و اسنادی تنظیم شده است. در این پژوهش، هدف آن است که روشن شود زبان صوفیانه چگونه با قابلیت شعری و توانایی هرمنوتیکی، حقیقت‌های قرآنی را به مجاز تبدیل می‌کند و در برخورد با این منبع می‌تواند کنشگر باشد. همچنین آشکار شود که چرا در گستره تفسیر، عکس این قضیه صادق است؛ به دیگر سخن، چرا ذهن صوفی در رویارویی با این آیه، کنشگر و ذهن مفسر، کنش‌پذیر است؟

واژه‌های کلیدی

قرآن؛ تأویل؛ اعراف؛ أَلست؛ عالم ذر

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران، saeid.akbari2013@gmail.com

** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران، abr99172@gmail.com

*** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران، salemian@razi.ac.ir

۱- مقدمه

شناسایی منابع تأثیرگذار بر متن‌های ادبی و شکافتن آنها در بوتۀ نقد، دستاوردهای جالبی به بار می‌آورد. اهمیت این امر در دنیای ادبیات بسیار است؛ زیرا «ادبیات، وجه ناپیدای واقعیت را برای خواننده آشکار می‌کند و با این کار، بصیرت جدیدی به او می‌دهد» (پاینده، ۱۳۹۰: ۸۳). در پژوهش‌های چینی، نگاه ژرف‌شناختی به چگونگی مسئله تأثیرپذیری و تأثیرگذاری، کارکردهای عناصر پنهان سازنده متن‌های ادبی را بازمی‌شناساند. چنین دیدگاهی پیوسته دو رویکرد را در جایگاه سودمندترین ابزارهای خود دنبال می‌کند که عبارت است از:

۱) رویکرد ذهن کنش‌گر در رویارویی با منبع تأثیرگذار؛

۲) رویکرد کنش‌گر منبع تأثیرگذار در رویارویی با ذهن تأثیرپذیر.

در محور نخست، این پرسش بنیادین مطرح است: آیا ذهن، منبع تأثیرگذار را فعّالانه می‌خواند و در رویارویی با آن کنشگر است؟ در محور دوم، این پرسش رخ می‌نماید: آیا این منبع تأثیرگذار است که در رویارویی با ذهن، فعّال است و کنشگرانه عمل می‌کند؟ به عبارت ساده‌تر، آیا این ذهن است که منبع تأثیرگذار را فعّالانه می‌خواند و از آن، تأثیر متناسب با خوانش خود را می‌پذیرد یا این منبع تأثیرگذار است که ذهن را برپایه ویژگی‌های ذاتی خود می‌خواند و با بهره از انفعال ذهن، بر آن تأثیر می‌نهد؟

با این دیدگاه، در بحث رابطه تأثیر و تأثر قرآن و زبان صوفیانه، این پرسش‌ها به ذهن می‌آید: آیا ذهن صوفی، خوانش آزادانه‌ای از قرآن دارد یا قرآن بر ذهن صوفی تأثیر می‌نهد و او را وامی‌دارد تا در حوزه زبان، چیزی را بگوید که موازی با اهداف تربیتی - الهی آن پیش می‌رود؟

آیه ۱۷۲ سوره اعراف در مسئله بهره‌جویی صوفیان از قرآن کریم، بسیار نقش داشته است. این آیه اگر نگوییم سرچشمه همه اطوارهای صوفیانه است، بی‌شک الهام‌بخش گستره توجه‌برانگیزی از آن و یکی از مهم‌ترین عناصر ژرف‌ساختی آموزه‌های صوفیانه به شمار می‌رود. آیه یادشده «در تفسیر صوفیه، آیه عهد متقابل میان آفریدگان و آفریدگار است» (نیکلسون، ۱۳۵۸: ۳۶) و چنان منطق گفت‌وگویی میان خدا و صوفی آفریده که زیربنای بسیاری از شیوه‌های سلوک صوفیانه شده است. البته این آیه در زبان تفسیر نیز محل مناقشه مفسران واقع شده و تا امروز کسی نتوانسته است از آن به‌گونه‌ای گره‌گشایی کند که به اختلاف‌های معنایی و روایتی‌اش پایان دهد. مضمون این آیه و ذهن و زبان کنشگر و خلاق صوفیانه و جریان تأویل‌هایی که حتی در زبان مفسران در این باره ایجاد شده است، پژوهش جداگانه‌ای می‌طلبد تا زمینه دستیابی به پاسخ شایسته‌ای فراهم آید؛ چه بسا به یاری آن بتوان زوایای تاریک و نامکشوف این قضیه زبانی را روشن کرد و افزون‌بر شناخت دقیق‌تری از زبان قرآن، سهم بنیادین کارکردهای زبان صوفیانه در بهره‌گیری از این آیه را نیز بازشناخت.

۱-۱ بیان مسئله

ژرف‌ساخت هنری زبان قرآن و خلاقیت ذهن و زبان صوفیانه در رویارویی با آیه ۱۷۲ سوره اعراف که به «عهد ألت» و منطق گفت‌وگویی عاشقانه خدا و صوفی می‌انجامد و نیز مناقشه‌های پایان‌ناپذیر تفسیری و کلامی مفسران، دیدگاهی تحلیلی می‌طلبد؛ برپایه این دیدگاه می‌توان پی‌برد ذهن و زبان صوفیانه در رویارویی با این آیه چه نقشی دارد و چه عواملی باعث شده است تا این آیه چنین نمودهایی داشته باشد و آیا جلوه این آیه در زبان صوفیانه، جلوه‌ای حقیقی است یا اینکه ناشی از کنشگری و خلاقیت ذهن و زبان صوفیانه در خوانش قرآن است.

۲-۱ فرضیه، هدف و روش پژوهش

فرض بنیادین این پژوهش و پاسخ به پرسش‌های یادشده این است که جلوه آیه ۱۷۲ سوره اعراف در زبان صوفیانه، دستاورد ذهن کنشگر صوفی و زبان زاینده اوست و با حقیقت این آیه همخوانی ندارد. همچنین ذات زبان هنری قرآن باعث شده است تا مفسران نیز نتوانند از حقیقت آن پرده بردارند و این مسئله به کنشگری زبان قرآن بازمی‌گردد. در این پژوهش، با روش توصیفی - تحلیلی و تکیه بر مطالعات کتابخانه‌ای و اسنادی، برآنیم تا نشان دهیم زبان صوفیانه چگونه با قابلیت شعری و توانایی هرمنوتیکی خود، حقیقت‌های قرآنی را به مجاز تبدیل می‌کند و در رویارویی با این منبع می‌تواند کنشگر باشد و در گستره تفسیر، چرا عکس این قضیه صادق است. به دیگر سخن، چرا ذهن صوفی در رویارویی با این آیه، کنشگر و ذهن مفسر، کنش‌پذیر است؟

۳-۱ پیشینه پژوهش

مهم‌ترین پژوهش‌های انجام‌شده درباره آیه مشهور به «ألسنت» عبارت است از: بورجوادی (۱۳۹۳) که سیر تاریخی تفسیرهای مربوط به این آیه را بررسی کرده و به بیان آرای مفسران، متکلمان، عارفان، فلاسفه و شاعران پرداخته است. پزشکی (۱۳۸۳) عالم ذر در مثنوی مولانا را بررسی کرده است. شفق و اورنگ (۱۳۸۹) به بررسی بازتاب این آیه در متون عرفانی قرن هفتم پرداخته‌اند. سلطانی (۱۳۹۰) مفهوم ألسنت را از دیدگاه عارفان تا قرن هشتم بررسی کرده است. مصطفایی و کبیر (۱۳۹۴) چگونگی عالم ذر را در آرای مفسران و متکلمان تا روزگار کنونی بررسی کرده‌اند. بهنام‌فر و باغبان (۱۳۹۴) به ریشه‌یابی موضوع معرفت در آیه ألسنت و همانندی آن با نظریه یادکرد افلاطون و کیفیت آن در مثنوی مولانا اقدام کرده‌اند.

۲- بحث

در پژوهش درباره زبان قرآن، نخست باید دید سرچشمه برداشت‌های هنری آن از کجاست و دوم اینکه، اهداف متناسب با این برداشت‌ها چیست و آیا با سرشت الهی و هدایتگری آن سازگاری دارد؟ پیداست سرچشمه توجه هنرمندانه و برداشت‌های هنری از آیات قرآن، به ذات هنری زبان قرآن بازمی‌گردد که در بسیاری از آیات، انواع صورخیال را مانند تشبیه، استعاره، کنایه و مجاز به کار برده و چنان هنرمندانه آنها را در ذات این آیات سرشته است که می‌توان گفت، حقیقت و مجاز آن، یک واحد معنایی را رقم می‌زند و در بسیاری موارد، قاطعانه نمی‌توان درباره آنها نظر داد. برای نمونه، پس از گذشت قرن‌ها هنوز هم مفسران نتوانسته‌اند معنای دقیق آیتی از این قبیل را به روشنی بیان کنند:

- «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، مَثَلُ نُورِهِ كَمَشْكُورَةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي الزُّجَاجَةِ، الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مَبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ، نُورٌ عَلَى نُورٍ، يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (نور: ۳۵).
- «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷).
- «وَ جَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲).
- «حَتَّىٰ يَنْتَهِيَ إِلَىٰ شَجَرَةِ الرَّقُومِ شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤْسُ الشَّيَاطِينِ» (صافات: ۱۷).

این مایه هنری زبان قرآن، راه را برای تلاش‌های گسترده تأویل‌گرایانه، به‌ویژه در مشرب تصوف، باز کرده است. امروزه نیز بازتاب صدای گرایش به رهیافت هنری برای فهم دقیق‌تر قرآن از زبان کسانی مانند نویسنده معاصر، «امین الخولی» شنیده می‌شود که بر آن است: «رویکرد ادبی به قرآن، تنها راه نجات روشنفکران مسلمان از شکاف روانی است» (ابوزید، ۲۰۱۵: ۸۳). او مانند دیگر نویسنده مصری، سید قطب، ادبی‌بودن قرآن را بهترین راه‌حل فهم راستین آن می‌دانست و «بر آن بود که ایمان به رسالت پیامبر، در گوهر خود، پیمانی بلاغی است؛ زیرا انگیزه اشتیاق به ایمان، تأثیر ادبی و بلاغی بود که قرآن در جان عرب‌ها پدید می‌آورد» (همان، ۲۰۱۰: ۱۱۱)؛ بنابراین، به زبان دقیق‌تر باید گفت وجه هنری زبان قرآن و شریعت ذهن صوفی را به ذهنی کنشگر و خلاق تبدیل می‌کند تا خوانش هنری خود را از قرآن به نمایش بگذارد. بدیهی است یکی از مهم‌ترین جلوه‌گاه‌های نگاه هنری به قرآن، گستره تأویل است؛ درباره آن گفته می‌شود که «تأویل، ابزاری است که با آن می‌توان ناسازگاری میان کشف و عقل را توجیه کرد» (فعال، ۱۳۷۸: ۳۳۸). علت گرایش به تأویل در تصوف این است که نخست، بسیاری از گزاره‌های صوفیانه از جهان خارج از اسلام و فرهنگ‌های دیگر به قلمرو تصوف وارد شده است و دوم اینکه عقل و استدلال عقلی، جایگاه درخوری در نظرگاه صوفیان ندارد (رک. همان: ۳۳۷). «برخی نیز برآن‌اند که بیشترین کاربرد تأویل مربوط به آیات متشابه است و وجه متشابه بیشترین کارکرد را در کتاب و سنت دارد» (قاسم‌پور، ۱۳۹۲: ۳۴)؛ اما دقیق‌تر، می‌توان گفت مهم‌ترین دلایل گرایش به تأویل، عبارت است از:

- نارسایی تفسیر و کنجکاوای ذهن مفسران برای فهم دقیق آیاتی که متشابه و چندمعنایی است؛
- گرایش‌های فرقه‌ای و سودجویی‌های سیاسی و استفاده ابزاری از معنی آیات قرآن؛
- ابهام و چندمعنایی برخی از آیات قرآن؛
- نداشتن توجه دقیق مفسران و عارفان به مسئله ادبی بودن زبان قرآن با وجود همه کوشش‌های ارزشمندی که در این زمینه انجام شده است؛
- تأکید قرآن بر قطعیت معنای واحد از آیاتی که قابلیت تأویل دارند و کوشش مفسران و صوفیان برای دستیابی به چنین معنای قطعی از قرآن؛
- وجود بسیاری از روایت‌های منسوب به پیامبر و امامان درباره برخورداری آیات قرآن از دو وجه ظاهری و باطنی.

از این میان، دو مورد آخر اهمیت بیشتری دارد. قرآن به‌روشنی تمام، قطعیت معنای تأویل‌های آیاتش را مطرح می‌کند.^۱ درباره تواتر روایت‌های دو وجهی بودن یا حتی چندلایگی آیات قرآن، برای نمونه، شیخ روزبهان بقلی «از عبدالله بن مسعود، روایت می‌کند که پیغمبر فرمود: قرآن هفت حرف است و هر آیه‌ای از آن ظهری و بطنی دارد» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۵۰) و نیز از امام جعفر صادق (ع) روایت شده است که «إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءٍ: عَلَى الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَاللَّطَائِفِ وَالْحَقَائِقِ. فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَاللَّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَالْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۶: ۳۱)؛ بنابراین مبنای معرفتی گرایش به تأویل، چه در گستره تفسیر و چه در گستره عرفان، همین رهیافت هنری بودن زبان قرآن است. رهیافتی که از همان صدر اسلام، قرآن را متنی می‌داند که معنای ظاهری و باطنی دارد و معنای باطنی آن نیز به فراخور استعداد مخاطبانش، مراحل دیگری دارد.

۲-۱-۲ تفسیر کشف الأسرار و عدّة الأبرار

قوله عالی «و اذ اخذ ربك من بنی آدم... الآية» از روی فهم بر لسان حقیقت این آیت رمزی دیگر دارد و ذوقی دیگر. اشارت است به بدایت احوال دوستان و بستن پیمان عهد و دوستی با ایشان روز اول در عهد ازل که حق بود حاضر و حقیقت حاصل... فرمان آمد که یا سید ذکرهم بایام الله، این بندگان ما که عهد ما فراموش کردند و به گیری مشغول گشته، با یاد ایشان ده آن روز که روح پاک ایشان با ما عهد دوستی می‌بست و دیده اشتیاق ایشان را این توتیا می‌کشیدیم که "الست بریکم". ای مسکین، یاد کن آن روز که ارواح و اشخاص دوستان در مجلس انس از جام محبت، شراب عشق ما می‌آشامیدند و مقربان ملاً اعلی می‌گفتند: اینت عالی همت قومی که ایشان‌اند! ما باری هرگز از این شراب نچشیده‌ایم و نه شمه‌ای یافته‌ایم و های‌وهوی این گدایان بر عیوق افتاده که "هل من مزید"...

«الست بریکم قالوا بلی» فرقه فرقتین: فرقه ردهم الی الهیبة فهاموا و فرقه لأطفهم بالقربة فاستقاموا. و قیل: تجلی لقوب قوم فتولی تعریفهم. فقالوا بلی عن صدق یقین و تعزز علی آخرین. فأثبتهم فی اوطان الجحد فقالوا بلی عن ظن و تخمین. روز میثاق به جلال عز خود و کمال لطف خود بر دل‌ها متجلی شد؛ قومی را به نعت عزت و سیاست و قومی را از روی لطف و کرامت. آنها که اهل سیاست بودند در دریای هیبت به موج دهشت غرق شدند و این داغ حرمان بر ایشان نهادند که "اولئک کالانعام بل هم اضل" و ایشان که سزای نواخت و کرامت بودند به تضاعیف قربت و تخصیص محبت مخصوص گشتند و این توفیق کرم بر منشور ایمان ایشان زدند که "اولئک هم الرأشدون" (مبیدی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۷۹۳-۷۹۵).

۲-۱-۳ تفسیر عرائس البیان

«خدای تعالی» ارواح را از نهانگاه غیب به صفت ایجاد بیرون آورد و دیدار تجلی فعل عام را به آنها بخشید و به نور فعل خاص، آنها را پوشانید و چشمه‌های محبت و ارادت را برای آنها مهیا کرد و از چشمه محبت، شراب عشق و از چشمه ارادت، شراب توحید به آنان نوشانید؛ پس آن ارواح از شراب محبت بر سر اشتیاق آمدند و از این عشق مست شدند و شادمانه به سوی معدن صفت رفتند و با بال‌های توحید در آسمان انوار صفات پر گشودند... "الست بریکم" خطاب مهربانی به اهل لطف است و برای اهل قهر، خطاب به تعظیم است. عارفان را به تعریف مشاهدات و جاهلان را به قهر و سختی خطاب کرد؛ پس همگی خشنود و ناخشنود به توحید او اقرار کردند؛ اهل عرفان به خشنودی اقرار کردند و اهل کوری و طغیان به ناخشنودی» (روزبهان بقلی، ۲۰۰۸: ۴۹۲-۴۹۳).

۲-۱-۴ تفسیر المحيط الأعظم

سید حیدر آملی ضمن آنکه خدای تعالی را معلم حقیقی و نخستین استاد و شیخ اعظم و اکمل می‌داند، آدم ابوالبشر را آدم حقیقی و انسان کبیر آفاقی می‌نامد که خداوند او را تعلیم داده و مظهر صفت «الرّحمن» شده است. از این نظر، به آدم ابوالبشر، لقب «الرّحمن ثانی» می‌دهد که البته خلیفه اول است و پس از تعلیم یافتن از خدای تعالی، یعنی گذر از مرحله «و علم الآدم الاسماء کلّها»، در عالم ذر، از راه ابداع و امانت، دانش فطری جمعی توحید را در سرشت ذریه‌اش می‌نهد و جریان عهد الست و عالم ذر را تحقق می‌بخشد (رک. آملی، ۱۳۸۵، ج ۵: ۳۶۰). چکیده آنچه سید حیدر آملی در تأویل آیه ۱۷۲ سوره اعراف نوشته، این است: «بدان که خدای تعالی

چون فرزندان آدم را به هیئت ذر از پشت او برگرفت و دانش یادشده را بالقوه در سرشت و فطرت آنان نهاد، به ایشان گفت: "أَلستُ برِّکم؟" ... "قالوا بلی"، و مراد از بلی، پاسخی تقدیری و فرضی است که اگر ایشان موجود حقیقی می‌بودند و می‌توانستند سخن بگویند، می‌گفتند: "بلی"؛ نیز می‌تواند پاسخی حقیقی و وجودی به این معنی باشد که ایشان به زبان عقل، یا نفس یا روح گفتند: "بلی"؛ همچنان که مراد از "ظهر"، صلب آدم نیست - اگرچه این نیز می‌تواند باشد - بلکه مراد از «ظهر»، عالم جبروت مسمی به عقل و عالم کلی و عالم لطیف است» (همان: ۳۶۲).

۲-۲ آیه أَلست در گستره تفسیر

به‌طور کلی در گستره تفسیر، دو دیدگاه درباره «آیه أَلست» دیده می‌شود:

«دیدگاه نخست مربوط به کسانی است که این عهد و پیمان را مربوط به عالمی قبل از عالم دنیا می‌دانند و اعتقاد دارند که آنان قبل از آفرینش در این دنیا، در عالمی به نام عالم ذر یا عالم أَلست آفریده شده‌اند... این عقیده، عقیده رایج عامه اهل سنت و برخی شیعیان است.

«دومین دیدگاه از آن کسانی است که عهد و پیمان را مربوط به این دنیا می‌دانند و معتقدند عهد و میثاق خداوند، در خلال زندگی دنیوی اتفاق می‌افتد و مقصود از پیمان، همین سنت‌های رایج آفرینش است. مهم‌ترین نظریه‌پرداز این گروه ابو‌حامد محمد غزالی است» (سلطانی، ۱۳۸۹: ۹۴).

در این باره، دو نکته مهم هست: نخست، مسئله عهد و میثاق خداوند با انسان؛ دوم، اعتقاد به «عالم ذر». ریشه‌یابی این دو اعتقاد، ضروری است؛ وگرنه نمی‌توان به شناخت درستی درباره این آیه رسید. آنچه از ظاهر آیه درباره عهد و میثاق خداوند با انسان برداشت می‌شود، این مسئله را تأیید می‌کند؛ اما درباره اعتقاد به «عالم ذر»، باید گفت که ریشه باور به این موضوع، در صنعت اشتقاق نهفته است؛ اشتقاقی هنرمندانه که بافت هنری آیه موجب پدیدآمدن آن است و می‌توان آن را «جادوی مجاورت» نامید. «تأثیر هنر جادوی مجاورت در شاهکارهای ادبی جهان و در کتب مقدس عالم، و در صدر همه آنها قرآن کریم، امری است که هیچ‌کس از آشنایان در آن، تردید ندارد» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۷: ۱۷). «جادوی مجاورت، گاه چنان عمل نموده که ما را وادار به پذیرفتن اجتماع نقیضین یا ارتفاع ضدین کرده است و ما برای توجیه این تناقض‌ها و تضادها در طول تاریخ، ناچار به انواع تلاش‌ها شده‌ایم و بسیاری از چیزهایی را که خرد آدمی، نمی‌تواند بپذیرد، جزو عقاید اجتماعی خویش، ساخته‌ایم و در عمل، آن تناقض‌ها و تضادها را پذیرفته‌ایم» (همان: ۲۱).

درباره ظاهر آیه، بحث عهد و میثاق گرفتن خداوند از انسان، به آنجا بازمی‌گردد که مخاطبان پیامبر اسلام، بر آیین پدارن خویش، تکیه کامل داشتند. آنان پیامبر را کسی می‌دانستند که می‌خواهد با دشمنی، رسم‌های اجدادی ایشان را در پرستش مشرکانه نفی کند. عمده این مخاطبان که از قبایل عرب بودند، پیوسته چنین دلیل می‌آوردند که آیا ما باید به آیین اجدادی خود بی‌اعتقاد شویم و آنان را نادان و گمراه بدانیم؟ این مسئله که در همه‌جای قرآن، بدان اشارت رفته، یکی از مهم‌ترین زمینه‌های درگیری عقیدتی سران قبایل عرب با پیامبر اسلام است. کلیدداری کعبه و ترویج آیین بت‌پرستی که در طول قرن‌های پیاپی، برای آنان، ثروت و شرف به بار آورده بود، آنان را وامی‌داشت تا در برابر پیام توحیدی قرآن که منافع آنان را به خطر می‌انداخت، اینگونه جبهه بگیرند. آیه ۱۷۲ سوره اعراف، یکی از مهم‌ترین آیاتی است که پاسخ جامعی به این اعتقاد عمیق مشرکان می‌دهد. این آیه با

توجه دادن مخاطبانش به گذشته تاریخ آفرینش انسان در نسل‌های نخستین، این مسئله را مطرح می‌کند که نسل‌های نخستین بشری، به‌خوبی از یگانگی خداوند آگاه بوده‌اند؛ اما در این آیه، دلیل این آگاهی که همان ظهور پیامبران و مقبولیت آنها از سوی نسل‌های نخستین فرزندان آدم بوده، ذکر نشده است؛ زیرا علاوه بر اینکه «سبک روایت قرآن به شدت، اشاری است و بسیاری جزئیات، توضیح داده نمی‌شود» (توکلی، ۱۳۸۹: ۵۷۰)، زمینه بحث نیز برای مخاطبان زمان پیامبر روشن بوده است؛ بنابراین قرآن با ایشان اینگونه احتجاج می‌کند که شما به گذشته پرستش اجدادی خود، به‌سختی اعتقاد دارید، پس باید بدانید که خداوند نخستین نسل‌های بشر را هدایت کرده و به‌واسطه پیامبران، آنها را بر خود گواه گرفته است تا به یگانگی او اقرار کنند تا همه نسل‌های بشر بدانند در این باره، غفلتی صورت نگرفته است. برای روشن شدن این معنا بهتر است به ساختار خود آیه دقت کنیم:

«وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲).

چنانچه با دقت به ساختار لفظی آیه بنگریم، زمینه تأیید این گفته‌ها فراهم می‌آید. نخستین دلیل، کاربرد تعبیر «إذ أخذ» است که بیانگر وجه زمانند بودن این آیه است؛ یعنی مسئله عهد و پیمان گرفتن، در ظرف زمان رخ داده و زمان، جزو جدایی‌ناپذیر دنیا و جزو ناپذیرفتنی عالم آخرت و رؤیاست. دوم، تعبیر «بنی آدم» (فرزندان آدم) است. سومین تعبیر که جسمانیّت این فرزندان را تأیید می‌کند، تعبیر «من ظهورهم» است؛ یعنی از پشت ایشان (از صلب ایشان). چهارمین تعبیر، «ذُرِّيَّتَهُمْ» و «علیٰ أنفسهم» است که این خلقت دنیایی و زاد و ولد انسانی را تأیید می‌کند؛ یعنی خداوند انسان‌های ذی‌شعوری را بر خودشان گواه گرفته است؛ انسان‌هایی که قابلیت همه شرایط عهد و پیمان را، از نظر وجودی و عقلی، دارند؛ بنابراین همه آنچه در ساختار این آیه به کار رفته است، زمینه مادی دارد. همچنین آیا خردمندانه است که برای منکران توحید و معاد، خداوند به یک جریان رؤیایی و پیش‌آفرینش استناد کند تا آنگونه که مفسران و سپس عارفان گفته‌اند، به «عالم ذر» و «عهد ألت» قائل شویم؟! زیرا «اصل امتناع راهیابی خطا به قرآن که مبنای عدول از ظاهر به تأویل است، نزد قرآن‌ناباوران، مفروض و مقبول نیست تا ذهن ایشان برپایه آن اصل، از ظواهر آیات به تأویل عبور کند» (نجفی، ۱۳۹۴: ۶۹۳).

ساختار این آیه با محتوای آن و نیز با سایر آیاتی که در قرآن درباره اعتقاد بی‌چون و چرای مشرکان به آیین پرستش شرک‌آمیز اجدادیشان است، به‌طور کامل همخوانی دارد و به هیچ‌وجه، با عالمی رؤیایی و پیش‌آفرینشی سازگار نیست. اگر به چند آیه پیشین بازگردیم، می‌بینیم که پس از اشاره به داستان موسی و قوم او، به ملت‌های دیگری اشاره می‌شود که گرفتار عذاب خداوند شده‌اند، سپس از آیه ۱۶۸-۱۷۱ به این مسئله پرداخته می‌شود که خداوند، اُمّت‌های گوناگونی را یکی پس از دیگری آورده است که در میان آنها، صالحان و مشرکان بوده‌اند. این بحث ادامه می‌یابد تا سرانجام به آیه ۱۷۱ می‌رسد که با بیانی کنایی، ماجرای تجلی خداوند بر «کوه طور» و لرزش کوه مطرح می‌شود؛ پس از این آیه برای تأیید آنچه خداوند به قوم موسی گفته است، مسئله هدایت نخستین نسل‌های فرزندان آدم مطرح می‌شود تا به مشرکان اثبات شود نخستین نسل‌های بشریّت، یکتاپرست بوده‌اند و چنانکه ایشان می‌پندارند، مشرک نبوده‌اند. به‌راستی، جای بسی شگفتی است که مفسران، آیه ۱۷۲ را بدون در نظر گرفتن ارتباط محتوایی آن با آیات پیش‌و پس آن و نیز بدون توجه به ارتباط معنایی این آیه درباره احتجاج مشرکان به رسوم و آیین مشرکانه پدرانشان تفسیر کرده‌اند و آیه را چنان در نظر گرفته‌اند که

گویی یک واحد معنایی جداگانه است و هیچ ارتباطی به آیات پیش‌وپس از خود ندارد؛ در نتیجه با پرداختن به روایت‌های گوناگون وادار شده‌اند در نهایت، به جریانی مانند «عالم ذر» و «عهد أَلست» قائل شوند. مسئله پیمان‌گرفتن خداوند از بندگان نیز پیچیدگی و ابهامی ندارد؛ زیرا در آیه ۱۶۹ همین سوره، به‌روشنی آمده است که خداوند پس از فرستادن پیامبران، از بندگان پیمان گرفته است.

۲-۲-۱ آیه أَلست در تفسیر المیزان و تفسیر ابوالفتوح رازی

از میان مفسران امروزی، برخی مانند صاحب تفسیر المیزان به مسئله مادی‌بودن خطاب آیه ۱۷۲ سوره اعراف رسیده‌اند؛ اما زمینه‌های روایات و احادیث درباره این آیه، مانع از آن شده است تا با سنجش محتوای این آیه با پیام توحیدی قرآن و نیز آیات پیش از آن، به معنای روشن آن دست یابند. نمونه برجسته دیگر این زمینه، ابوالفتوح رازی است. او به معنای راستین این آیه پرداخته است؛ اما به دلیل نداشتن درک درست محتوایی این آیه با آیات پیشین آن، به سرعت از آیه می‌گذرد. نکته مهم در کار او این است که وی نیز جریان «عالم ذر» و میثاق آن را ترهات می‌شمارد؛ اما نتوانسته دریافت عقلی درست خود را از معنای راستینی که از آیه فهمیده است، به گونه‌ای قاطع به اثبات برساند؛ بنابراین در کنار فهم معنای روشن آیه، وجه دیگری را نیز مطرح می‌کند:

«اگر گویند چون تأویل مخالفان و اخباریان باطل بکردی، تأویل صحیح چیست آیت را به نزدیک شما؟ گوئیم: ما را در تأویل آیت، دو وجه است: یکی اینکه مراد به این، جماعتی‌اند از فرزندان آدم که خدای تعالی ایشان را بیافرید و کمال عقل داد و کمالات و تمکین و تکلیف کرد ایشان را و بر زبان پیغامبران با ایشان تقریر کرد که: أَلست برئکم؟ ایشان از پس نظر در ادله و تحصیل علم و معرفت به خدای تعالی گفتند: بلی؛ و ایشان را بر یکدیگر گواه کرد تا فردای قیامت نگویند که ما از این غافل بودیم یا تعلیل کنند به شرک پدران، و گویند: ما را پدران مشرک بودند و ما نیز به آن شرک آوردیم که ما اطفال بودیم و به ایشان اقدا کردیم... و وجه دوم در تأویل آیت، آن است که چون خدای تعالی ایشان را به بدیع فطرت و کمال صنعت چنان آفرید و ترکیب عجیب و آیات و دلایل و عبر در خلق ایشان که دلیل کند بر آنکه ایشان را خالق است قادر، عالم، حی، موجود، حکیم، سمیع، بصیر، مرید، کاره مدرک. حاصل بر صفات کمال در این خلق به منزلت کسی بود که گواه بر ایشان گیرد تا انکار نتوانند کردن که جمله را خالق و آفریدگاری و مقدری و مدبری باید و ایشان در این باب، به منزلت معترفی باشند و اگرچه آنجا اعترافی و اشهادی حقیقی نباشد؛ چنانکه خدای تعالی گفت: ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ إِنِّيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ، و برحقیقت، نه از خدای تعالی قولی بود و نه از آسمان و زمین» (رازی، ۱۳۷۱، ج ۹: ۵-۹).

علامه طباطبایی نیز که تاحدی به زمینه خطاب زمانی و مادی آیه ۱۷۲ سوره اعراف نزدیک شده است، در این باره می‌نویسد: «بنابه مضمون این روایات، حال از دو بیرون نیست: یا اینکه ذریه که خداوند از صلب آدم استخراج کرده، به آنان عقل داده و سپس مورد خطاب خودشان قرار داده است، یا اینکه عقل نداده، و اگر عقل نداده پس چگونه مسئله توحید را درک نموده و خطاب خداوند را فهمیده‌اند؟» (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۴۰۵). همچنین پس از نقل روایتی می‌نویسد: «این روایت دلالت دارد بر اینکه سؤال و جواب مزبور گفت‌وگوی حقیقی بوده، نه صرف زبان حال» (همان: ۴۲۲). ایشان پیش از بازگویی این روایت، در ادامه بحث مفصلی که از «عالم ذر» دارد، نتیجه می‌گیرد که «این جهات اشکالی بود که بر عالم ذر و وجود ذری که آقایان از آن روایات فهمیده‌اند، وارد

می‌شود و هیچ بحث علمی قادر به حل آنها نیست و به هیچ وجه، نمی‌توان آیه و روایات را بر آن حمل کرد» (همان: ۴۱۴). درنهایت، با قائل شدن به نشئه‌ای پیش از نشئه دنیا برای روح در مشاهده صفت ربوبیت پروردگار، نظر خود را بیان می‌کند: «انسان به خاطر توجه به تمتعات مادی و لذائذ حسی، از پروردگار خود، محجوب شده، همه این احوال متفرع بر وجه دیگر زندگی است که گفتیم سابق بر این زندگی، و این زندگی متأخر از آن است و موقعیت این نشأت در تفرعش بر آن نشأت، موقعیت "یکون" و "کن" در جمله "إِنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" را دارد. به این بیان، روشن گردید این نشأت دنیوی انسان، مسبوق است به نشأت انسانی دیگری که عین این نشأت است، جز آنکه آحاد موجودات در آن، محجوب از پروردگار خود نیستند و در آن نشأت، وحدانیت پروردگار را مشاهده می‌کنند و این مشاهده از طریق مشاهده نفس خودشان است، نه از طریق استدلال، بلکه از این جهت است که از او منقطع نیستند و لحظه‌ای او را غایب نمی‌بینند و لذا به وجود او و هر حقی که از طرف او باشد، اعتراف دارند» (همان: ۴۱۸).

البته علامه طباطبایی منظور دقیق خود را از این «نشئه سابق بر دنیا» روشن نمی‌کند؛ اما با توجه به روحیه عرفانی و مشرب فلسفی وی، منظور او را در بحث «تزکیه روح» و باور به «خزانه ارواح» - که قدمتی به درازنای تاریخ دین و فلسفه دارد و به آرای افلاطون بازمی‌گردد - می‌توان جست‌وجو کرد. دقت در آنچه علامه طباطبایی بیان کرده، یادآور این بیت‌های خاقانی و مولاناست:

دل تابخانه‌ای است که هر ساعتی در او	شمع خزاین ملکوت افکند ضیا
بینی جمال حضرت نورالله آن زمان	کآیینۀ دل تو شود صادق الصفا
در دل مدار نقش امانی که شرط نیست	بت‌خانه ساختن ز نظرگاه پادشاه

(خاقانی، ۱۳۸۵: ۴)

ما همه اجزای آدم بوده‌ایم	در بهشت آن لحن‌ها بشنوده‌ایم
گرچه بر ما ریخت آب و گل شکی	یادمان آید از آنها چیزکی
لیک چون آمیخت با خاک کُرب	کی دهند این زیر و آن بم آن طرب

(مولوی، ۱۳۸۹: ۵۳۰)

۲-۲-۲ آیه اُلت در تفسیرهای کهن و معاصر

اینگونه ناهماهنگی برای معنای روشن آیه ۱۷۲ سوره اعراف و تفسیرهایی که از آن شده است، در لابه‌لای آرای دیگر مفسران نیز دیده می‌شود و کار به جایی می‌رسد که سرانجام، بسیاری از مفسران کهن مانند «بلخی، رمانی، سید مرتضی، شیخ مفید، زمخشری، محقق داماد و از معاصران، سید شرف‌الدین جبل عاملی و آیت‌الله مکارم شیرازی در مقام تفسیر آیه میثاق، قول به مجاز و تمثیل را پذیرفته‌اند» (مصطفایی و کبیر، ۱۳۹۴: ۶۰)؛ نمونه بسیار موجز آن را در تفسیر جلالین می‌توان دید: «و یاد کن هنگامی که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت بدانگونه که بعضی را از پشت بعضی مانند ذره از پشت بنی آدم برگرفت، نسلاً بعد نسل به صورت زاد و ولد در جایی به نام نعمان در کنار عرفات در روز عرفه، و دلایل ربوبیتش به آنان نشان داد و عقل و کلام را در آنها ترکیب کرد و آنان را بر خودشان گواه ساخت. گفت: آیا پروردگار شما نیستم؟ گفتند: چرا تو

پروردگار مایی. گواهی دادیم به آن تا مبادا روز قیامت بگوئید ما از این امر بی‌خبر بودیم و کافران بگویند توحید را نمی‌شناسیم. این رأی سلف است. رأی خلف بر آن است این آیه از باب مجاز و تمثیل است. مراد از این گواه‌گرفتن، خلقت فطری آنها بر توحید و یگانه‌پرستی است» (محلّی و سیوطی، ۱۳۸۵: ۱۷۳).

۲-۲-۳ جلوه تأویلی آیه ألس در گستره تفسیر

بنابراین در گستره تفسیر نیز می‌بینیم که آرای مفسران، رنگ تأویل به خود می‌گیرد. مهم‌ترین علت این امر، این است که «ذهن تأویل‌کننده در آغاز تأویل، پاک و خالی نیست. مجموعه‌ای است از پیش‌داوری‌ها، فرض‌های آغازین و خواست‌هایی استوار به افق معنایی امروز» (احمدی، ۱۳۸۹: ۵۷۴). «به دیگر سخن، هر تأویلی وابسته به دانش پیشین تأویل‌کننده و ظرفیت‌های پنهان در متن است» (میرزایی و نوروزپور، ۱۳۹۷: ۳۲۶). مفسران نیز با انبوهی از پیش‌فرض‌های احادیث و روایات، و ظرفیت ابهام هنری این آیه، به تفسیر پرداخته‌اند و توجهی به ساختار و محتوای این آیه با مفهوم کلی توحید و دعوای لجوجانه مشرکان با پیامبر بر سر پابندی به آیین‌های مشرکانه اجدادی‌شان نداشته‌اند؛ و گرنه چنانکه قرآن نیز یادآور می‌شود، مشکلات پیش‌آمده در کار دین را نخست باید به سخن خداوند، حواله دهیم؛ در این صورت روشن می‌شود که معنای این آیه، پیچیدگی و ابهام ناگشودنی ندارد که بخواهیم به چنین تأویل‌های دور و بی‌قاعده‌ای دست بزنیم؛ بنابراین علت این انباشتگی ذهنی مفسران در گستره «روایت‌مداری» ایشان تبیین‌پذیر است؛ درحالی‌که قرآن تأکید دارد نخست باید به سخن الهی توجه داشت و سخن پیامبر در مرحله دوم قرار دارد.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء: ۵۹).

پس می‌بینیم که تقدّم روایت‌مداری بر رجوع به آیات قرآن نیز از جمله علت‌های پراکنده‌گویی درباره آیه ۱۷۲ سوره اعراف است. به هر حال، نمی‌توان انکار کرد که «این مفهوم انتزاعی و نادرست، به عللی نامعلوم و شاید در نتیجه نفوذ مذاهب و ادیان دیگر و از طریق جعل و ترویج احادیثی چند که مفاد آنها با روح دین اسلام منافات دارد، بدون توجه به معنای قرآنی، در سنت عاشقانه و عرفانی ما به کار رفته است» (علمی و تسلیمی پاک، ۱۳۸۹: ۱۳۷) و این جریان «به همت صوفیانی چند، جنبه ماوراء تاریخی و آن جهانی به خود گرفت و تبدیل به زمینه‌ای شد برای تبیین بحث معرفت و ایمان به‌عنوان امری ماقبل تاریخی و متافیزیکی که البته با مذاق نوافلاطونی عرفا و صوفیان، سازگاری داشت» (پورجوادی، ۱۳۹۳: ۱۸)؛ بنابراین کاوشی در ذهن و زبان کنشگر صوفیانه، راهگشای ادامه این بحث است.

۲-۲-۳ ریشه‌یابی تأویل‌های «عالم ذر» و «عهد ألس»

گفته شد که ریشه‌یابی تأویل‌های «عالم ذر» و «عهد ألس» در دو محور توجه به ظاهر آیه و صنعت اشتقاق، امکان‌پذیر است. درباره توجه به ظاهر آیه، بررسی لازم صورت گرفت و اینک به محور صنعت اشتقاق، پرداخته خواهد شد.

بدیهی است ذهن کنشگر صوفی از واژه «ذُرِّيَّتَهُمْ» و «ألس»، اشتقاق مطلوب خود را به دست آورده و با استعاره، ترکیب‌های «عالم ذر» و «عهد ألس» را ساخته است. «نگرش گوینده نسبت به موضوع سخنش یا

شنوندگانش، سبب کاربرد استعاره به‌عنوان یکی از وسایل بیانی می‌شود» (ریچاردز، ۱۳۸۸: ۲۱۲). نگرش عاشقانه - عارفانه سازنده این ترکیب‌های استعاری نیز به‌خوبی ذهن مخاطب موخدا را برای پذیرش کیفیت این رخداد، با رنگ عاشقانه - عارفانه، اقناع می‌کند؛ زیرا «استعاره نموداری عالی است که به کمک آن، اشیای متفاوتی که تاکنون باهم پیوندی نداشته‌اند... به‌خاطر تأثیر بر نگرش و انگیزه‌ای که از نحوه تلفیق آنها و از الفتی که ذهن میان آنها برقرار می‌کند، با یکدیگر پیوند می‌یابند» (همان). درحقیقت، طرز بیان این آیه با حالتی از ابهام معنایی باعث می‌شود ذهن مفسر برای برداشتن این ابهام، از تأویل‌های جسورانه پرهیز کند و به یاری روایت‌های گوناگون، مشکل را از میان بردارد؛ اما ذهن صوفی که بی‌پروا و کنشگر است، به متن آیه چنان می‌نگرد که آن را حتی فراتر از تمثیل رمزی می‌یابد و به‌دقیق، آن را رمز تلقی می‌کند؛ زیرا «تمثیل رمزی، مجازی است که به حقیقتی پنهان، دلالت دارد و متن رمزی، حقیقتی است که مجازی در آن، نهفته است. این مجاز در قیاس با عالم عقل و حس، حقیقت است و در قیاس با عالم رؤیا و کشف، مجاز» (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۲۹۴). برداشت ذهن کنشگر و پویای صوفی نیز چنان است که عالم ذر و عهد اُلت را در قیاس با دنیا که عالم عقل و حس است، عین حقیقت می‌داند و آنها را در برابر دنیای رؤیا و خیال، مجاز به شمار می‌آورد؛ یعنی به گمان صوفی، عالم ذر و عهد خداوند با همه بشریت پیش از خلقت، حقیقتی است که مجازی به نظر می‌رسد؛ اما این حقیقت، در عالم مجازی رؤیا و خیال نمی‌تواند وجود داشته باشد و از این نظر، در برابر عالم مجاز، مجازی است.^۳

۲-۳-۱ ذهنیت صوفیانه در تأویل آیه اُلت

تلاش ذهن و زبان صوفی برای تأویل‌هایی چینی، عکس‌العملی در برابر مکتب فقهی و تفسیری است که روایت‌مدار و اخباری است؛ زیرا «از دیدگاه آنان، الفاظ قرآنی اشارات و کنایاتی هستند که اهل حقیقت، معانی آن را درک و فهم می‌کنند و اهل ظاهر را از آن نصیب و بهره‌ای نیست» (دهقان، ۱۳۸۳: ۱۱۱).

اما با وجود همه سود و سوادهای سیاسی که جهان‌بینی شهودی در تاریخ کشور ما داشته است، اگر مکتب فقهی و اخباری، در رفع ابهام‌های چینی و مشکلات معرفتی دینی، عملکرد موفقی می‌داشت، زبان صوفیانه نمی‌توانست چنین قدرتی داشته باشد. مسلم است که نگاه تأویل‌گرایانه در تاریخ تفسیر و تصوّف کشور ما، نگاهی نظام‌مند با قواعد مشخص نبوده است و بنیان‌های کشفی و ذوقی آن، همواره مانع از دستیابی به رهیافتی نظام‌مند و سودبخش برای دستیابی به فهم درست‌تری از آیات قرآن می‌شده است. در این زمینه، چنانچه سیر تاریخی نگاه تأویل‌گرایانه را از گذشته به حال بازگردانیم، رهیافت‌های نظام‌مندی را می‌توان یافت که برپایه آن، کاستی‌های مکتب فقهی و تفسیری و نیز مکتب تصوّف در رویارویی با دستیابی به معنای روشن و دست‌کم خردناگرای از آیات قرآن جبران می‌شود. یکی از این رهیافت‌های نظام‌مند، این نظر شلایر مآخر است که برای فهم معنای متن می‌نویسد: «دو شکل متفاوت از تعیین معنا وجود دارد: جای‌دادن متن در زمینه‌ای کلی همچون موقعیت سخن ادبی دوران. جای‌دادن متن در زمینه‌ای خاص همچون سخن مؤلف» (احمدی، ۱۳۸۹: ۵۲۵).

این رهیافت، دستور زبانی برای فهم معنای متن است. با توجه به چنین دستور زبانی، می‌توان متن قرآن را در زمینه خاص آن، یعنی زمان نزول بر پیامبر و برقراری ارتباط با مخاطبان آن روزگار و نیز در زمینه‌ای کلی‌تر، یعنی متنی برای برقراری ارتباط با آینده دانست. به دیگر سخن، می‌توان دو رویکرد «هم‌زمانی» و «درزمانی» برای زبان قرآن در نظر گرفت. رویکرد هم‌زمانی، قرآن را سخن دوران خویش معرفی می‌کند و رویکرد درزمانی، معرف

هدایتگری ابدی آن خواهد بود. نصر حامد أبوزید نیز با تأکید بر تفاوت بنیادین کارکردهای معناشناختی متن و گفتار، بر آن است که «فرایند تدوین قرآن، باعث این اعتقاد بنیادین در میان مسلمانان شد که قرآن، متن است؛ زیرا میان دو جلد، گردآوری شده است. این اعتقاد، به ناشناخته ماندن سرشت راستین قرآن و ماهیت کاربردشناختی آن به عنوان گفتارهایی با سیاق‌هایی متفاوت از یکسو و بی‌توجهی به دریافت‌کنندگان متعدد تاریخی آن، ازسوی دیگر شده است» (أبوزید، ۲۰۱۰: ۲۰۰). وی با پای فشردن بر این باور که قرآن، گفتار است نه متن، تناقض‌های احکامی را - که فقیهان پیوسته در پی چاره‌جویی برای آنها هستند - بخشی از ساختار گفتار می‌داند و بر آن است که «از نظر فقیهان، تناقض‌های احکام، مشکلی است که باید برای حل آن، چاره‌جویی کرد. آنان نمی‌توانستند بپذیرند که پدیده اختلاف احکام و بسیاری آن، بیش از آنکه نشان‌دهنده تناقض باشد، نمایانگر افقی گشوده پیش‌روی جامعه است تا به تناسب شرایط و زمینه‌های تغییرپذیرنده، بهترین حکم را برگزیند» (همان: ۲۰۹).

با توجه به چنین دیدگاه‌هایی، قرآن گفتاری است که پیوسته در حال ارتباط با انسان است و در کار ارتباط نیز از همه استعداد‌های هنری زبان بهره می‌برد. پس برای فهم درست زبان قرآن، باید با توجه به دو رویکرد در زمانی و هم‌زمانی و گفتاری بودن آن، این زمینه‌های هنری ارتباطی را به‌خوبی بشناسیم؛ بنابراین به‌جای دست‌یازیدن به تأویل‌های کشفی و ذوقی، یا تقدّم روایات و احادیث، با رجوع به خود قرآن می‌توان به معنای روشن‌تر و درست‌تری از آیاتی دست یافت که ظرفیت تأویل دارد و ژرفای هنری زبان قرآن نیز بهتر درک می‌شود. «بر این اساس، کنش خواندن می‌تواند به فعالیت پویا و اثرگذار تبدیل شود و گاه حتی در دگرگونی شکل تماس و دریافت زیبایی‌شناسانه و معناشناسانه متن، مؤثر باشد» (امینی و کهنسال، ۱۳۸۴: ۲۲). چنانچه به خود قرآن نیز دقت کنیم، خواهیم دید که تأکید قرآن بر روشن‌بودن بافت معنایی‌اش، بیشتر از آن چیزی است که درباره آیات تأویل‌پذیرش دارد؛ زیرا قرآن به‌عنوان گفتاری هم‌زمان با مخاطبان نزولش، در پی هدایت است و نیز به‌عنوان گفتاری فعال در درازنای زمان، این وظیفه را دنبال می‌کند؛ بنابراین نبود رهیافت‌هایی چنین نظام‌مند در گستره تفسیر، باعث گذشته‌نگری و روایت‌مداری افراطی شده است و «در نگاه‌ها و نگرش‌های مفسران غیرصوفیانه به متن، گستره فعالیت‌های ذهنی و ذوقی مفسر، به‌راستی تنگ و در محدوده خاصی منفعّل است» (اسپرهم، ۱۳۸۳: ۸۲). در گستره تأویل نیز صوفی با فهم وجوه هنری زبان قرآن، آن را به‌مثابه متنی فرازمانی و فرامکانی می‌نمایاند که بسیار خردگریز و خیالی است. آنچه روایت‌مداری و گذشته‌نگری افراطی را در گستره تفسیر، دچار تزلزل می‌کند، همان بحث جعل احادیث و روایات است که باز هم به‌علت روشمندنبودن این بخش از تاریخ معرفتی اسلامی و نیز هرج‌ومرج‌های سیاسی و سود و زیان‌های فرقه‌ای، به تردید در این زمینه دامن می‌زند. این مسئله چنان وسعتی دارد که گفته می‌شود در قرن‌های گذشته، متشرعان درباری «برای آنکه احکام را قابل انعطاف سازند، متوسّل به حیل‌های فقهی می‌شدند و درباره حیل‌های فقهی، کتاب‌های فراوانی نوشته شده که از مهم‌ترین آنها می‌توان کتاب «الحیل و المخارج» «خصّاف» و کتاب «الحیل فی الفقه» أبوحاتم طبری قزوینی را نام برد» (محقق، ۱۳۹۰: ۳۶۳). جالب‌تر اینکه طه حسین در کتاب *فی الشعر الجاهلی* با پافشاری بر اینکه *معالمات سبع* ارتباطی به دوران جاهلی ندارد و برساخته شاعران دوران اسلامی است، درباره این شعرها اینگونه می‌نویسد: «این شعرهای ساختگی، هیچ چیزی را اثبات نمی‌کنند و در هیچ موردی راهگشا نیستند؛ بنابراین، هیچ وسیله‌ای

شایسته‌تر از دانش قرآن و حدیث برای شناسایی آنها وجود ندارد. درحقیقت، این شعرها در جایی ساخته و پرداخته شده‌اند که دانشمندان دینی (برای تفسیر و تأویل‌های قرآن و حدیث) نیاز داشتند که به آنها استشهاد کنند» (حسین، ۲۰۰۷: ۷۳).

۲-۳-۲ زبان صوفیانه در تأویل آیه اُلت

زبان کنشگر و خلاق صوفی با تأثیرپذیری از وجه هنری زبان قرآن، بر کیفیت هنری بودن زبان قرآن تأثیر می‌نهد؛ این زبان با نزدیک شدن به مرحله روایت (Narrative) - که گشتار و تغییر از یک وضعیت به وضعیتی تعدیل یافته‌تر و «توالی ادراک شده و قایعی است که ارتباط غیراتفاقی دارند» (تولان، ۱۳۸۶: ۱۹) - در تأویل‌های آیات قرآن، ادراک تعدیل یافته صوفی را به صورت رمز می‌نمایاند و در جهان‌بینی رمزی صوفیانه خلاصه می‌کند که گاه با حقیقت‌های قرآنی همخوانی ندارد. به این ترتیب، «اعتقاد به اینکه کتاب خداوند، دارای باطن و بواطنی است و قبول این اصل که آیات خداوند، در آفاق و در آنفس هم تعبیه شده است... سبب می‌شود که نه تنها متشابهات قرآن، بلکه کل آن و از جمله داستان‌های پیامبران به منزله یک اثر رمزی تلقی گردد که معقولات را از طریق محسوسات تفهیم کند» (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۲۰۷). این ناسازگاری و تضاد جهان‌بینی رمزی صوفیانه، به ویژه درباره آیه مشهور به «آیه اُلت»، بیش از هر برداشت صوفیانه دیگری از قرآن، آشکار است؛ در واقع به جز اندکی پیامدهای ارجمند تربیتی که می‌تواند در عرض مفاهیم الهی و اخلاقی قرآن برای تزکیه نفس حرکت کند، ارزش دیگری ندارد. اگر جهان‌بینی صوفی اینگونه است که ظاهر قرآن نمی‌تواند آبشخور دستیابی به حقیقت باشد، یا آنگونه که تفسیرها کوشیده‌اند بفهمانند زبان قرآن دشواری و ابهام دارد، می‌توان با جان اسپینوزا موافقت کرد که «هرگاه معنای کتاب مقدس باید موضوع پژوهش دقیق باشد، پس مردم عادی که مجال و دانش چنین کنکاشی را ندارند، از درک آن، بی‌بهره خواهند ماند و دنباله‌روی فیلسوفان و متألهان خواهند شد» (احمدی، ۱۳۸۹: ۵۰۹).

۳- نتیجه‌گیری

مفسران بدون در نظر گرفتن ارتباط محتوایی آیه ۱۷۲ سوره اعراف با آیات پیش‌و پس آن و نیز بدون توجه به ارتباط معنایی این آیه درباره احتجاج مشرکان به رسوم و آیین مشرکانه پدران‌شان، این آیه را به صورت یک واحد معنایی جداگانه در نظر گرفته‌اند که هیچ ارتباطی به آیات پیش‌و پس خود ندارد. آنان با تقدّم روایت‌مداری بر رجوع به آیات قرآن و ارتباط درونی آنها، وادار شده‌اند تا درنهایت به جریانی مانند «عالم ذر» و «عهد اُلت» قائل شوند. البته برخی مفسران همچون صاحب تفسیر المیزان به مسئله مادی بودن خطاب آیه ۱۷۲ سوره اعراف، دست یافته‌اند؛ اما زمینه‌های روایات و احادیث درباره این آیه، مانع از آن شده است تا با سنجش محتوای این آیه با پیام توحیدی قرآن و نیز آیات پیش از آن، به معنای روشن آیه دست یابند. این فهم ناهماهنگ از معنای روشن آیه، در لابه‌لای آرای دیگر مفسران نیز دیده می‌شود و به آنجا می‌انجامد که بسیاری از ایشان در تفسیر آن، قول به مجاز و تمثیل را پذیرفته‌اند.

در گستره زبان صوفیانه نیز ذهن کنشگر صوفی از واژه «ذُرِّيَّتَهُمْ» و «اُلت»، اشتقاق مطلوب خود را به دست آورده و با استعاره، ترکیب‌های «عالم ذر» و «عهد اُلت» را ساخته است. این ترکیب‌های استعاری به خوبی ذهن

مخاطب موحد را برای پذیرش کیفیت این رخداد، با رنگ عاشقانه - عارفانه، اقناع می‌کند. درحقیقت، طرز بیان این آیه با حالتی از ابهام معنایی باعث می‌شود تا ذهن مفسر برای برداشتن این ابهام، از تأویل‌های جسورانه پرهیز کند و به یاری روایت‌های گوناگون، مشکل را از میان بردارد؛ اما ذهن صوفی که بی‌پروا و کنشگر است، به متن آیه چنان می‌نگرد که آن را حتی فراتر از تمثیل رمزی می‌یابد و آن را رمز تلقی می‌کند؛ این تلقی رمزی با تأثیرپذیری از وجه هنری زبان قرآن، بر کیفیت هنری بودن زبان این آیه تأثیر می‌نهد؛ سپس با نزدیک شدن به مرحله روایت (Narrative) - که گشتار و تغییر از یک وضعیت به وضعیتی تعدیل یافته‌تر است - ادراک تعدیل یافته خود را به صورت رمز دگرگون می‌کند و در جهان بینی رمزی صوفیانه که گاه با حقیقت‌های قرآنی سازگار نیست، آن را به مثابه متنی فرازمانی و فرامکانی می‌نمایاند که بسیار خردگریز و خیالی است. این برداشت صوفیانه فقط پیامدهای ارجمند تربیتی دارد که ممکن است به موازات مفاهیم الهی و اخلاقی قرآن برای تزکیه نفس حرکت کند؛ درواقع این برداشت صوفیانه با معنای روشن آیه همخوانی ندارد.

پی‌نوشت

۱. «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران: ۶).

۲. در همه تفسیرهای صوفیانه بازتاب یکسان «عهد ألت» و «عالم ذر» با چاشنی عاشقانه - عارفانه دیده می‌شود. افزون بر نمونه‌های یادشده در این مقاله، می‌توان به منابع زیر نیز مراجعه کرد و برداشت یکسان قائل بودن صوفیان به عالم پیشاآفرینش از «آیه ألت» را در آنها دید:

الف) شرح جامع تفسیر عرفانی و منظوم قرآن صفی علیشاه (۱۳۸۵)، ج ۳: ۱۴۹۶-۱۴۹۷؛

ب) تفسیر مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳)، ج ۲: ۷۲-۷۴؛

پ) حقائق التفسیر (۱۴۲۱)، ج ۱: ۲۴۷-۲۵۰.

۳. این تلقی رمزی را در این بیت مولانا می‌توان دید: آن خیالاتی که دام اولیاست / عکس مه‌رویان بستان خداست؛ یعنی آنچه برای ما انسان‌های عادی و خو گرفته به دنیا، خیالی است و آنها را مجاز می‌دانیم، برای اولیای خدا عین حقیقت است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آملی، سید حیدر (۱۳۸۵). تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخصم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، المجلد الخامس، حقه و علق علیه محسن الموسوی البریزی، قم: مؤسسه فرهنگی و نشر نور علی نور، الطبعة الاولى.
۳. احمد سعید، علی (۱۳۸۵). تصوف و سوررئالیسم، ترجمه حبیب‌الله عباسی، تهران: سخن.
۴. احمدی، بابک (۱۳۸۹). ساختار و تأویل متن، تهران: مرکز، چاپ دوازدهم.
۵. ابوزید، نصر حامد (۲۰۱۵). اصلاح اندیشه اسلامی، ترجمه یاسر میردامادی، <http://www.tavaana.org>
۶. _____ (۲۰۱۰). التجدید و التحریم و التأویل؛ بین معرفه العلمیه و الخوف من التکفیر، بیروت: مرکز

التقافى العربى.

۷. اسپرهم، داوود (۱۳۸۳). «جادوی مکاشفت»، *دوفصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، شماره ۳، ۸۱-۱۰۸.
۸. امینی، محمدرضا؛ کهنسال، مریم (۱۳۸۴). «جایگاه مخاطب در آفرینش ادبی و نقش وی در تأویل آن»، *مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*، شماره ۳، ۲۰-۲۹.
۹. پاینده، حسین (۱۳۹۰). *گفتمان نقد*، تهران: نیلوفر، چاپ دوم.
۱۰. پورجوادی، نصرالله (۱۳۹۳). *عهد ألت*، تهران: فرهنگ معاصر.
۱۱. پورنامداریان، تقی (۱۳۹۰). *دیدار با سیمرغ*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ پنجم.
۱۲. _____ (۱۳۸۹). *رمز و داستان‌های رمزی*، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ هفتم.
۱۳. توکلی، حمیدرضا (۱۳۸۹). *از اشارت‌های دریا*، تهران: مروارید.
۱۴. تولان، مایکل (۱۳۸۶). *روایت‌شناسی، درآمدی زبان‌شناختی - انتقادی*، ترجمه سیده فاطمه علوی و فاطمه نعمتی، تهران: سمت.
۱۵. حسین، طه (۲۰۰۷). *فی الشعر الجاهلی*، قاهره: رؤیه.
۱۶. خاقانی شروانی، علی بن بدیل (۱۳۸۵). *دیوان خاقانی شروانی*، به کوشش دکتر ضیاءالدین سجادی، تهران: زوار، چاپ هشتم.
۱۷. دهقان، بمانعلی (۱۳۸۳). «بررسی مبانی صوفیه در فهم و تأویل قرآن»، *مجله مطالعات اسلامی*، شماره ۶۶ و ۶۵، ۱۰۹-۱۳۱.
۱۸. رازی، أبو الفتوح (۱۳۷۱). *روض الجنان و روض الجنان*، ج ۹، تصحیح محمدجعفر یاقحی و محمدمهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۹. روزبهان البقلی (۱۴۲۹). *عرائس البیان فی حقائق القرآن*، المحقق الشيخ أحمد فرید المزیدی، بیروت: دارالکب العلمیه.
۲۰. ریچاردز، آیورآرسترانگ (۱۳۸۸). *اصول نقد ادبی*، ترجمه سعید حمیدیان، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۲۱. _____ (۱۳۸۲). *فلسفه بلاغت*، ترجمه دکتر علی محمدی آسیابادی، تهران: قطره.
۲۲. سلطانی، منظر (۱۳۸۹). «بررسی مفهوم ألت از دیدگاه عارفان (تا قرن هشتم)»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، سال ۱۸، شماره ۶۸، ۹۱-۱۲۷.
۲۳. شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه: درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی*، تهران: سخن.
۲۴. _____ (۱۳۷۷). «جادوی مجاورت»، *مجله بخارا*، شماره ۲، ۱۵-۲۶.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۷). *تفسیر المیزان*، ج ۸، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، چاپ چهارم.
۲۶. علمی، قربان؛ تسلیمی‌پاک، یونس (۱۳۸۹). «زمینه‌های شکل‌گیری دو اصطلاح «بار امانت» و «عهد ألت» در ادبیات عرفانی»، *مجله مطالعات عرفانی دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان*، شماره ۱۲، ۱۲۱-۱۴۲.
۲۷. فعالی، محمدتقی (۱۳۷۸). *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ سوم.
۲۸. فیض‌کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۶). *الصافی*، تحقیق شیخ حسین أعلمی، قم: مؤسسه الهادی، چاپ دوم.
۲۹. قاسم‌پور، محسن (۱۳۹۲). *جریان‌شناسی تفسیر عرفانی قرآن*، تهران: سخن.

۳۰. قیصری، داوود (۱۳۸۷). شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
۳۱. گنابادی، سلطان محمد بن حیدر (۱۳۷۸). بیان السعادة فی مقامات العبادة، ترجمه محمد آقا رضاخانی و حشمت الله ریاضی، تهران: محسن.
۳۲. محقق، مهدی (۱۳۹۰). تحلیل اشعار ناصر خسرو، تهران: دانشگاه تهران، چاپ هشتم.
۳۳. محلی، علامه جلال الدین؛ سیوطی، علامه جلال الدین (۱۳۸۵). تفسیر جلالین، ترجمه مسعود قادری مرزی، ارومیه: مؤسسه انتشاراتی حسینی اصل.
۳۴. مصطفایی، محمد؛ کبیر، یحیی (۱۳۹۴). «چگونگی عالم ذر با بررسی و نقد نظریات مربوط به آن»، مجله معرفت کلامی، سال ۶، شماره ۲، ۷۰-۴۹.
۳۵. مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۸۹). مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: سلسله مهر.
۳۶. میدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۶). کشف الأسرار و عده الأبرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر، چاپ ششم.
۳۷. میرزایی، نرجس خاتون؛ نوروزپور، لیلا (۱۳۹۷). تأویل قرآن در تمهیدات، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شماره ۵۳، ۳۲۱-۳۵۴.
۳۸. نجفی، روح الله (۱۳۹۴). «ارزیابی کارآمدی تأویل‌گرایی در فهم قرآن»، فلسفه دین، شماره ۴، ۶۸۱-۶۹۶.
۳۹. نیکلسون، رینولد (۱۳۵۸). تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: توس.

