

Mystic Interpretations of Natural and Historical Events and Phenomena in Qoshairiyyah's Treatise: Asrar al-Tawheed and Tazkirat al-Awliya

Mohammadhasan
Hasanzadeh Niri* 

Professor Of Persian language and literature,
Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

Hooman Rashidi 

MA in Persian language and literature, Allameh
Tabataba'i University, Tehran, Iran.

Abstract

Interpretation and hermeneutics have long been common ways of reading texts, particularly holy texts. Over time, mystics and Sufis have expanded their interpretations beyond the scope of the Qur'anic verses and hadiths to include natural phenomena and everyday events. In this article, we examined mystics' interpretations of non-holy matters by exploring three important mystical works of Qoshairiyyah's treatise: Asrar al-Tawheed and Tazkirat al-Awliya, where mystics interpreted all kinds of natural occurrences and everyday events from their own perspective. He removes his natural and conventional contractual systems and creates a new meaning that aligns with his mystical worldview. In order to explain the interpretations of the mystics as best as possible, we have also used modern Western hermeneutical opinions that give an important role to understanding the meaning of the text. The results of this research suggest that mystics seek to integrate natural occurrences and events into their mystical thoughts and intellectual world, constantly striving to find a way to bridge the gap between the visible and unseen worlds. The interpretation of associations occurs in various rhetorical forms, such as Iham, Al-Hakim style, double-reading Iham, Tabadur Iham, simile and majaz, which Sufis use to develop their spiritual and mystical experiences.

Keywords: interpretation, hermeneutics, mystics, Sufis, interpretation of phenomena, mystical associations.

* Corresponding Author: mhhniri@yahoo.com

How to Cite: Hasanzadeh Niri, M. H., Rashidi, H. (2023). Mystic Interpretations of Natural and Historical Events and Phenomena in Qoshairiyyah's Treatise: Asrar al-Tawheed and Tazkirat al-Awliya. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 2, No. 4, 101-132. Doi: 10.22054/MSIL.2023.71647.1072



تأویلات عرفا از وقایع و پدیده‌های طبیعی، تاریخی در رساله قشیره، اسرارالتوحید و تذکرةالاولیا

محمدحسن حسن‌زاده نیری * دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

هومن رشیدی کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

چکیده

مقوله «تأویل» یا «هرمنوتیک» از شیوه‌های متداول قدیمی در خوانش متون، به ویژه متون مقدس بوده است. عرفا و صوفیه کم‌کم نگاه تأویلی خود را از حوزه آیات قرآن و احادیث فراتر برده‌اند و به تأویل سایر پدیده‌ها و وقایع روزمره طبیعی نیز پرداخته‌اند. در این مقاله تلاش کرده‌ایم تا با کاوش در سه اثر مهم عرفانی رساله قشیره، اسرارالتوحید و تذکرةالاولیا به بررسی آن بخش از تأویلات عرفا از امور غیر قدسی بپردازیم که عارفان انواع رخدادهای طبیعی و وقایع روزمره را از حالت طبیعی و نظام‌های قراردادی متعارف خود خارج می‌کنند و به وضع معنایی جدید مطابق با جهان‌بینی عرفانی خود می‌پردازد. برای تبیین هر چه بهتر تأویلات عرفا از آرای هرمنوتیکی مدرن غربی که نقش مهمی را برای فهمنده قائل است نیز استفاده کرده‌ایم. نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که عارف درصدد انطباق همه امور و وقایع طبیعی با اندیشه‌های عرفانی و جهان فکری خود است و مدام در پی یافتن بهانه‌ای برای رفتن از جهان شهود به عالم غیب است. این تداعی‌ها تأویلی به صورت‌های گوناگون بلاغی همچون ایهام، اسلوب الحکیم، ایهام دوگانه‌خوانی، ایهام تبادر، تشبیه و مجاز رخ می‌نماید و صوفی با این شیوه‌ها به توسع تجارب روحی و عرفانی خویش می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: تأویل، هرمنوتیک، عرفا و صوفیه، تأویل پدیده‌ها، تداعی‌های عرفانی.

مقدمه

شکل‌گیری عرفان و تصوف در پهنه ایران در عصر اسلامی، پیامدهای گوناگونی در پی داشته است؛ از شکل‌گیری فرقه‌های مختلف فکری گرفته تا ورود مفاهیم و عناصر تازه در پیوند با دین و آداب و سلوک خاص. قرآن به عنوان سرچشمه و آبشخور اصلی فکری مسلمانان همواره مورد توجه تام آنان بوده است و به سبب وجود کنایات، اشارات و تمثیلات در آن، مسلمانان را به تأمل و تفکر برای کشف معانی ظاهری و باطنی آن وا داشته است.

یکی از شیوه‌هایی که برای درک و تبیین معانی ضمنی قرآن استفاده می‌شده «تأویل» بوده است. تمایل به تأویل متون مقدس از قدیم‌ترین ادوار بشری یکی از شیوه‌های متداول برخورد با متن بوده است و در حوزه فرهنگ اسلامی هم گروه‌های مختلفی همچون فقیهان، اصولیین، متکلمان و... از تأویل بهره گرفته‌اند، اما عرفا در شیوه تأویلی خود از ساحت قرآن و احادیث فراتر رفته‌اند و به تأویل انواع وقایع، پدیده‌ها و امور روزمره نیز پرداخته‌اند.

از آنجا که هدف از این پژوهش بررسی برداشت عرفا از وقایع و پدیده‌های طبیعی، تاریخی است، «تأویل» جامع‌ترین و کاربردی‌ترین عنوانی است که برای بررسی روند فهم و برداشت عرفا می‌توان در نظر گرفت. در تعاریف گوناگونی که از هرمنوتیک ارائه شده است همواره با کلمه «متن» روبه‌رو می‌شویم؛ یکی از کاستی‌های تعاریف موجود، وجود کلماتی از قبیل متن و متون نوشتاری است؛ زیرا در حوزه هرمنوتیک و تأویل، ما نه فقط متون نوشتاری و گفتاری بل کنش‌ها، رویدادها، خواست‌ها و حتی حالت‌ها (لحن صدا، نگاه‌ها، اشارات و...) را نیز تأویل می‌کنیم؛ یعنی می‌کوشیم تا معنا یا معناهای چندگانه آن‌ها را درک کنیم یا معنایی برای آن‌ها قائل شویم (پالمر، ۱۳۹۵: ۱۰). در زبان و اندیشه عرفا هم تأویل به متون نوشتاری محدود نمی‌ماند، بلکه تأویل متون گفتاری را نیز دربر می‌گیرد و از آن مهم‌تر، شامل تأویل واقعیات و وقایع طبیعی، مدنی و تاریخی هم می‌شود (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۳۳).

۱. بیان مسئله

در این پژوهش با جست‌وجو در سه اثر مهم عرفانی رساله قشیریه، اسرارالتوحید و تذکرة الاولیا در پی کشف، بررسی و دسته‌بندی آن جنبه از ساحت‌های تأویلی عرفا و صوفیه هستیم که در آن‌ها، وقایع و پدیده‌های روزمره فردی و اجتماعی و تاریخی از حالت طبیعی خود خارج شده و بهانه‌ای برای برداشت‌ها و بهره‌برداری‌های عرفانی قرار گرفته‌اند. در این پژوهش از آرای هرمنوتیکی مدرن غربی برای تبیین و تحلیل تأویلات صوفیه نیز استفاده کرده‌ایم. برای رسیدن به این مقصود، سه پرسش اصلی مطرح شده و درصدد پاسخ به آن‌ها برآمده‌ایم:

- ۱- منشأ تأویل وقایع و رخدادهای طبیعی و روزمره اجتماعی در میان عرفا چیست؟
- ۲- نحوه مواجهه عرفا با پدیده‌ها و رویدادهای طبیعی و روش تأویل آن‌ها چگونه بوده است؟
- ۳- عرفا در تأویل وقایع گوناگون طبیعی و اجتماعی چه اهدافی را دنبال می‌کرده‌اند؟

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های بسیاری در زمینه تأویلات عرفا از آیات قرآن و احادیث صورت گرفته است، اما در باب کوشش عرفا برای تأویل پدیده‌های طبیعی و امور روزمره زندگی، پژوهش‌های گسترده‌ای انجام نگرفته است و بیشتر مطالب به صورت اشارات ضمنی مانده است. آنچه الهام‌بخش و راهگشای ما در نگارش این مقاله بود، تعلیقات سودمند شفیع کدکنی بر کتاب «اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید» در ذیل چند حکایت، تحلیل ایشان از کوشش صوفیه در بسط نگاه تأویلی خود و تسری بخشی آن به امور غیرقدسی در کتاب «درآمدی به سبک شناسی نگاه عرفانی»، همچنین فولادی در کتاب «زبان عرفان» با الهام از نظریات شفیع کدکنی به ذکر نمونه‌هایی از تأویلات صوفیه از وقایع روزمره هستی پرداخته است.

در کتاب مناقب العارفين، شماری از حکایات وجود دارد که نشان می‌دهد مولانا به تأویل امور غیرقدسی پرداخته است و در این زمینه مقاله‌ای سودمند با عنوان «رفتار مولانا با زبان و پدیده‌های غیرزبانی در مناقب العارفين افلاکی» از مرتضایی و همکارانش (۱۳۹۷) نگاشته شده است. اما درباره مسئله تأویل وقایع و پدیده‌های طبیعی و روزمره و به طور

کلی امور غیرقدسی در کتاب‌های رساله قشیریه، اسرارالتوحید و تذکرة الاولیا مطلب مستقلی نگاشته نشده است.

۳. روش پژوهش

جمع‌آوری داده‌ها در این مقاله به شیوه کتابخانه‌ای صورت گرفته است و برای پاسخ دادن به پرسش‌های پژوهش از روش تحلیلی-توصیفی استفاده کرده‌ایم. حکایات و عباراتی را که در آن، عارف رویکرد تأویلی داشته با توجه به مبنای نظری بحث، تحلیل کرده‌ایم.

۴. معنی تأویل نزد قدما

در این پژوهش، نگارنده تفاوت معنایی بین «هرمنوتیک» و «تأویل» قائل نیست و آن‌ها را برابر یکدیگر می‌داند، زیرا هرمنوتیک «گسترش حوزه مفهومی و معنایی یک متن به اعتبار ساحت‌های مجازی و کنایی و تمثیلی آن [است]، دقیقاً همان چیزی که در تمدن اسلامی به عنوان تأویل شناخته می‌شود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۱۴).

یادآوری دو نکته در اینجا ضروری است؛ نخست آنکه یک معنای پر کاربرد تأویل نزد قدمای ما «ارتقای معنی بوده است، رسیدن از دانی به عالی» (شمیسا، ۱۳۹۴: ۳۸۳). باید در نظر داشت بسیاری از تأویلات عرفا از وقایع و پدیده‌های طبیعی ذیل این تعریف می‌گنجد. این ارتقای معانی، بیشتر خود را در تبدیل امور محسوس و مادی به معانی مجرد و روحانی نشان داده است. عارف همواره در پی پل زدن از جهان شهود و حس به عالم غیب و مجردات است. آواز یک دوره گرد خیارفروش، ذهن صوفی را معطوف به خیار و برگزیدگان الهی می‌کند. نکته دوم دیدگاه ما نسبت به تأویل در این پژوهش است. نگارنده با بسط حوزه مفهومی تأویل، هرگونه نگاه نو و تازه صوفی به پدیده‌ها و وقایع را و همچنین هرگونه تغییر و دخل و تصرف، چه در لفظ و چه در معنای اسامی، واژگان و اصطلاحات را که منجر به درک و دریافت تازه‌ای شود، در شمار تأویل قرار داده است. این تغییرات گاه به ظاهر بسیار کوچک می‌نماید؛ در حد عوض کردن لحن خوانش یک شعر، اما منجر به ادراکی تازه می‌شود؛ قوالبیتی را می‌خواند: «از بهر بتی گبر شوی عار نبو*** تا گبر نشی ترا بتی یار نبو» و استاد امام از شنیدن این بیت انکاری در دلش پدید می‌آید؛ ابوسعید با تغییر لحن خوانش بیت و تبدیل آن به وجه استفهامی که منجر به برداشتی تازه می‌شود،

آن انکار و داوری را از بین می‌برد: «از بهر بتی گبر شوی عار نبو؟ *** تا گبر نشی ترا بتی یار نبو؟» (اسرار التوحید، ۱۳۸۵، جلد ۱: ۷۶-۷۷).

۵. پیش‌فرض‌های صوفی

پیش‌فرض‌های صوفی مجموعه‌ای از آموزه‌های عرفانی و تجارب روحی او در ضمن سیر در حالات و مقامات است که نقشی تعیین‌کننده در تأویلات او از پدیده‌ها را داراست. حضور فعال این آموزه‌ها و تجارب روحانی در ذهن و ضمیر عارف باعث می‌شود که او مقصود مؤلف یک متن، گوینده یک سخن و فاعل یک کار را نادیده بگیرد و عناصر معنایی آن را با زمینه ذهنی خود تطبیق بدهد و براساس پیش‌فرض‌ها و دانسته‌های خود به تأویل پردازد. این پیش‌فرض‌ها و آموزه‌های ذهنی صوفی به تعبیر گادامر سازنده افق معنایی و موقعیت هرمنوتیکی او هستند و باعث می‌شوند که ذهن مؤول، محصور در این نگرش‌ها و دیدگاه‌ها شود.

یکی از شالوده‌های فکری صوفی این است که جهان شهود و امور آفاقی نشانه‌هایی هستند برای تذکار امور درونی و انفسی. عرفا «به کلمات و پدیده‌ها به مثابه نشانه‌ها می‌نگریستند. به همین دلیل این امکان برای‌شان فراهم شد تا بتوانند از این نشانه‌ها معانی تازه‌ای را کشف کنند و از رهگذر تجربه‌های شخصی خویش به فهم تازه و متفاوتی از جهان دست یابند» (عباسی، ۱۳۸۰: ۷۰).

باید در نظر داشت نه تنها اعمال انسانی، بلکه رفتار حیوانات، صورت جمادات و اساساً هر پدیده‌ای دستمایه‌ای می‌شود تا صوفی آن را برای گسترش تجارب روحی خویش مورد تأویل قرار دهد.

۶. ذهن دیالکتیکی عارف

ذهن عارف در مواجهه با پدیده‌های گوناگون متفعل نیست؛ یعنی پدیده‌ها و وقایع گوناگون طبیعی را در بافت و افق ذهنی خود قرار می‌دهد و از این رهگذر به فهم و دریافت تازه‌ای نائل می‌شود. صوفی با پدیده‌ها به گفت‌وگو می‌نشیند و زبان حال آن‌ها را در می‌یابد، وقتی پرنده‌ای «کوکو» سر می‌دهد، صوفی این را نه یک آواز ساده، بلکه پرسشی قلمداد می‌کند که با گفتن «هوهو» آن را پاسخ می‌دهد (عطار، ۱۳۸۲: ۵۴۹). ابوسعید صوفیان را می‌بیند که به سبب بوی بدن جاسات مبرز، بینی خود را گرفته‌اند، آن نجاسات

را به گفت‌وگو با صوفیان می‌نشانند و از زبان نجاسات می‌گوید: «این نجاست به زفان حال با ما سخنی می‌گوید. می‌گوید: ما آن طعام‌های با لذتیم و خوشبوی که شما سیم و زر بر ما می‌فشاندید ... به یک شب که با شما صحبت داشتیم به رنگ شما شدیم از ما به چه سبب می‌گریزید و بینی فرا می‌گیرید که ما رنگ و بوی درون شما ایم» (اسرارالتوحید، ۱۳۸۵، جلد ۱: ۲۶۷).

گادامر^۱ معتقد بود تجربهٔ هرمنوتیکی محصول یک گفت‌وگو یا مبادله میان متعلق فهم یا موضوع با ذهنیات مؤول و مفسر است (واعظی، ۱۳۸۶: ۲۳۶). هدف صوفی از ساخت و برقراری مکالمه، وسعت بخشیدن به تجارب عرفانی خویش است. عنصر اصلی در برقراری مکالمه همان اندیشه‌ها و تجارب عرفانی صوفی است که سازندهٔ افق معنایی او هستند.

۷. اهداف تأویلات عرفا از وقایع طبیعی

روش صوفیه در تأویل قرآن و احادیث مبتنی بر تزکیهٔ نفس، کشف و شهود و الهام باطنی بود که به نوعی مخالفت با شیوه‌هایی بود که تأکید صرف بر شناخت نقلی و ظاهری از آیات و احادیث داشتند. در زمینهٔ تأویلات عرفا از پدیده‌های هستی نیز باید گفت که در مختصات ذهنی صوفی هر پدیده‌ای دارای ظاهر و باطنی است و ظاهر را فرع بر باطن می‌داند. آن‌ها با توسع نگاه باطنی و شهودی خود از سطح آیات و احادیث به پدیده‌های هستی به دنبال کشف معانی حقیقی و باطنی امور بودند. در نظر صوفی، حقیقت در پس این عالم ظاهری و امور آن است که باید بنا بر ذوق و سلیقه و تدبر خود، حقیقت آن‌ها را فهم کرد؛ بنابراین، با تأویلات خود از امور گوناگون طبیعی در پی کنار زدن این پردهٔ ظاهری و رسیدن به کنه، حقیقت و اصل هستی هستند.

۸. روش عرفا در تأویل پدیده‌ها

بیان تجارب هرمنوتیکی عرفا در قالب گزاره‌های زبانی است. گادامر معتقد بود فهم اساساً ماهیتی زبانی دارد (واعظی، ۱۳۸۶: ۲۷۲). چیزی به نام اندیشهٔ خالص جدا از چهارچوب - های زبانی وجود ندارد. در واقع فهم تقدیمی نسبت به زبان ندارد و این گونه نیست که ما ابتدا چیزی را بفهمیم و سپس برای بیان آن از گزاره‌های زبانی بهره ببریم. فهم همان

1. Gadamer, H.

جست‌وجوی واژگان با ساحات گوناگون حقیقی و مجازی زبان است. این مقدمه را برای آن گفتیم که نشان دهیم کلمه «روش» در عنوان این بخش، نه ناظر به واقعۀ فهم، بلکه بیشتر برای دسته‌بندی موضوعی تأویلات است. اگر تعریف شفيعی کدکني از تصوف را که «تلقى هنری از الاهیات و به تعبیری دیگر تصوف عبارت است از برخورد جمال شناسانه و هنری با مذهب» (شفيعی کدکني، ۱۳۹۲: ۱۳۸) را مدنظر قرار دهیم، بهتر می‌توانیم به تحلیل تأویلات عرفا و وجه هنری آن‌ها پردازیم. هنرمندانه نگریستن به پدیده‌ها در تأویلات آن‌ها مشهود است، درک و دریافت صوفی، دیدن و شنیدن او در رابطه با پدیده‌ها عمیق و هنرمندانه است. در نظر او، همه چیز زنده است و تازه، زیرا از ورای پرده عادت‌زدگی به پدیده‌ها می‌نگرد. ستون زیر سقفی را می‌بیند و می‌گوید: «لَا سِتْوَانَك حَمَلَتْ مَا حَمَلَتْ» (اسرار التوحید، ۱۳۸۵، جلد ۱: ۲۳۸).

عارف بر بنیاد تداعی و تخیل خلاق خود، بسیاری از واژگان و عبارات، صورت اشیاء و جمادات، صدای جانوران و یا حوادث و وقایع روزمره طبیعی را بر مبنای نوعی مشابهت-یابی یا مشابهت‌سازی با جهان ذهنی خود که در بردارنده مفاهیم مجرد و روحانیست، پیوند می‌زند و به تأویل آن‌ها می‌پردازد. ذهن عارف سرشار از مفاهیم و آموزه‌های قدسی است؛ بنابراین، هر چیزی را دستاویزی قرار می‌دهد برای تداعی تجارب روحی خویش. این تداعی‌ها تأویلی به حوزه ایهام، تشبیه و مجاز وارد می‌شود (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۳۶-۱۳۸) و به صور گوناگونی همچون ایهام (اسلوب الحکیم، ایهام دوگانه خوانی، ایهام تبادر)، تشبیه و مجاز رخ می‌نماید. کوشیده‌ایم تأویلات عرفا را بر مبنای متون تأویلی با الهام از دسته-بندی فولادی در کتاب زبان عرفان (۱۳۸۹: ۱۳۹) طبقه‌بندی کنیم، اما در ضمن حکایاتی که مربوط به تأویل گفتار مردم می‌شود به بررسی بلاغی آن‌ها نیز خواهیم پرداخت. اکنون به تعریف ایهام دوگانه‌خوانی، ایهام تبادر و اسلوب الحکیم می‌پردازیم.

- شبه ایهام یا ایهام دوگانه‌خوانی: «ایهام دوگانه‌خوانی به این معنی است که جمله یا عبارتی را بتوان به دو گونه خواند و از این رو، دو گونه معنی کرد. ایهام دوگانه‌خوانی انحصاری مختلفی دارد، گاهی کلمه بسیطی را به اجزاء معنی‌دار تجزیه می‌کنیم، گاهی جمله خبری را سؤالی می‌خوانیم و گاهی جای تکیه را عوض می‌کنیم» (شمیسا، ۱۳۸۶: ۱۲۶).

- ایهام تبادر: «واژه‌ای از کلام، واژه دیگری را که با آن (تقریباً) هم‌شکل یا هم‌صداست به ذهن متبادر کند» (همان: ۱۳۳).

- اسلوب‌الحکیم: گونه‌ای از ایهام است که در آن «جمله‌یی را برخلاف مقصود گوینده حمل کنند و بنا به معنایی که مقصود گوینده نیست، پاسخ دهند. اساس اسلوب‌الحکیم بر جناس تام استوار است» (همان: ۱۴۲).

۹. اشاره‌ای کوتاه به چهارچوب اندیشه‌های هرمنوتیکی جدید

در هرمنوتیک جدید، معنی امری شناور است که خواست و نگرش خواننده در تعیین معنی یا معانی جدید نقش محوری دارد؛ برخلاف هرمنوتیک کلاسیک که متن را دارای یک معنی ایستا بر پایه نیت مؤلف می‌دانست. رسالت تأویل‌گر یا مخاطب اثر، کشف مقاصد و اهداف پدیدآورنده متن نیست. نظریات گادامر (بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز هرمنوتیک قرن بیستم) به درک بهتر ما از رفتار صوفیه و تأویلات آن‌ها از وقایع گوناگون هستی کمک می‌کند.

گادامر دریافت و فهم در حوزه علوم انسانی را از جنس حادثه و واقعه می‌داند که برای فهمنده رخ می‌دهد. او تجربه هرمنوتیکی را محصول یک گفت‌وگو یا مبادله میان متعلق فهم یا موضوع با ذهنیات مؤول و مفسر می‌داند؛ مقصود گادامر از «کاربرد فهم» این است که از آنجایی که ذهن مؤول و مفسر تهی نیست و حاصل انباشت مجموعه‌ای از باورها، پیش‌فرض‌ها، پیش‌داوری‌ها و خواسته‌هایی است استوار به افق معنایی عصر مؤول (احمدی، ۱۳۹۶: ۵۷۴)؛ بنابراین، «فهم یک اثر با توجه به موقعیت مفسر و علائق و شرایط و انتظارات فعلی او صورت می‌پذیرد» (همان: ۲۴۰). موقعیت هرمنوتیکی هر مفسر، مشحون از پیش‌داوری‌های او در باب موضوع مورد مطالعه وی است. این پیش‌داوری‌ها تحت تأثیر تاریخ و سنتی است که مفسر در آن به سر می‌برد. اساس ایده موقعیت هرمنوتیکی، چیزی است که گادامر آن را «افق» می‌نامد. افق، قلمرویی از بصیرت است که هر چیزی را که از منظری مساعد و خاص درباره آن موضوع می‌توان دید، شامل می‌شود» (همان: ۲۵۸-۲۵۹). نکته پایانی در خاتمه این گفتار، جایگاه و نقش زبان در اندیشه گادامر است. او شالوده و بنیان فهم را زبان می‌داند. گادامر تعریف عمومی از زبان را که شامل مجموعه‌ای از علائم و نشانه‌های قراردادی برای برقراری ارتباط و مفاهمه است، نمی‌پذیرد.

از منظر گادامر اساساً مقوله فهم سرشتی زبانی دارد؛ هرگونه فهمی مبتنی بر تفسیر و ادراکی خاص است و تفسیر محملی غیر از زبان ندارد. عناصری که در اندیشه گادامر در مقوله فهم نقش دارند در بطن زبان به وقوع می‌پیوندند. (همان: ۲۷۳)

۱۰. تأویل اسامی خاص

در اسرارالتوحید در چند نوبت، شیخ ابوسعید ابوالخیر بر بنیاد تداعی‌های ایهامی (تبادر، دوگانه‌خوانی، اسلوب‌الحکیم و...) به تأویل نام مکان‌ها می‌پردازد.

۱-۱۰. اندرمان

«چون شیخ ما قدس الله روحه العزیز به ولایت نسا رسید، بر کنار شهر دیهی است که آن را اندرمان خوانند. خواست که آنجا منزل کند، پرسید که «این دیه را چه گویند؟» گفتند: «اندرمان». شیخ ما گفت: «اندر نرویم تا اندر نمائیم» (اسرارالتوحید، ۱۳۸۵، جلد ۱: ۳۹).

نام دیه اندرمان، ایهامی را براساس منظومه فکری عارف شکل می‌دهد، معنی اندرمان در جایی ماندن، سکون و ایستایی را به ذهن ابوسعید متبادر می‌کند؛ این تداعی، بازتاب حضور فعال ذهنیات عارف است. صوفی باید در آفاق و انفس سفر کند، در یک جا ماندن و سکون برای او، حکم آب را کد و گندیدگی را دارد.

۲-۱۰. کلف، دربند، خدشاد، دل

«و چون شیخ ما ابوسعید به ولایت کوروی رسید. جمع 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 گفت: «بند نباید». به دیهی دیگر رسیدند، شیخ گفت: «این دیه را چه گویند؟» گفتند: «خدا شاد». شیخ ما گفت: «خدا شاد باید، شاد باید بود» (همان: ۱۴۵).

در این حکایت نیز اسامی دیه‌ها، ایهام‌هایی را در ذهن ابوسعید شکل می‌دهد. نام دیه اول «کلف» به معنای لکه و تیرگی است (نام نوعی بیماری پوستی نیز است) که ابوسعید از رفتن به آنجا اجتناب می‌کند. نام دومین دیه، «دربند» به معنای اسارت و در بند بودن است که شیخ از رفتن به این دیه نیز پرهیز می‌کند؛ و اما سومین دیه که خدا شاد نام دارد توجه شیخ را برای رفتن به آنجا جلب می‌کند و نکته ظریف‌تر تأکید ابوسعید روی کلمه

شاد است. در ادامه همین حکایت ابوسعید و مریدانش در خدشاد منزل می‌کنند، خانقاهی در آنجا بوده و در ادامه:

« خدام پیش آمد و استقبال کرد، چنانک رسم باشد و خدمت بجای آورد، و حالی، گوسفندان بکشت و گفت: تا چیزی سازند دیر باشد. بگفت تا حالی جگربندها قلیه کردند و پیش شیخ آورد. شیخ گفت: «اول قدم جگر می‌باید خورد» خادم گفت: «بقاباد شیخ را! که پارگکی 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 آن جا برفتند تا به نیشابور» (همان: ۱۴۵).

عبارت «جگر می‌باید خورد» را ابوسعید به دو معنی به کار برده است؛ معنی اول آشکار است و معنی دوم آن، کنایه از تحمل رنج و شکیبایی است؛ یعنی در آغاز این راه (تصوف) رنج‌ها را باید بر خود هموار کرد و شکیبا بود (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵، جلد ۲: ۵۴۶). اما ابوسعید گریزی دیگر نیز می‌زند؛ ابوسعید با شنیدن کلمه «دل» و تداعی ایهامی که برای او دارد، وقتش خوش می‌شود. دل در منظومه فکری عرفا و سلوک معنوی ایشان جایگاه بسیار رفیعی دارد. این دل که مخزن الاسرار حقیقت انسان است و لطیفه‌ای نهانی است؛ مرکز ثقل و اضطراب عواطف، احساسات و مصدر غلیان و جوشش معنا در وجود آدمی است.

۱۰-۳. در دوست

«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 برنشت 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 زد تا مرد به در دوست رسد، چون ما اینجا رسیدیم کجا رویم؟» (همان: ۱۹۳).

نام آن دیه در دوست، تداعی کننده نام معشوق الهی که همانا حضرت حق باشد، است و در نظر ابوسعید جایگاهی بهتر از درگاه و آستانه دوست نیست.

۱۰-۴. کوی حرب

و در حکایتی دیگر محمد بن منور نقل می‌کند که:

«پدرم نور الدین منور، رحمه الله علیه، روایت کرد که شیخ ما، قدس الله روحه العزیز، در نیشابور به جایی می‌رفت. به سر کوی حرب رسید. دوکان آراسته دید، پر ریاحین و میوه-های نیکو نهاده. و آن جایی عظیم خوش بودی، چناک در نیشابور هیچ موضع خوشتر و آراسته تر از آن نبود. شیخ ما گفت: «خه! کسی را که سر کوی حربش چنین بود، بنگر تا سر کوی صلحش چه گونه بود؟» (همان: ۲۱۹).

ابوسعید با همان روش ایهام‌سازی که در این مورد می‌توان آن را ایهام تضاد تلقی کرد با دقت در معنای غایب کلمه «حرب» به معنی جنگ، و از سوی دیگر با مشاهده آراستگی و زیبایی آن کوی به برقراری نوعی پیوند نقیضی و در حقیقت، تأویل نام آن مکان می‌پردازد.

۱۱. تأویل عرفانی گفتار مردم کوچه و بازار

در مجموعه حکایات زیر صوفی به تأویل گفتار مردم می‌پردازد.

۱-۱. دل گرمی غلام به خواجه خود در قحطی

«و گویند سبب توبه او (شقیق بلخی) آن بود که قحطی افتاد و مردمان اندوهگن بودند، بنده‌ای را دید که بازی همی کرد گفت یا غلام چیست این نشاط و مردمان چنین اندوهگن، غلام گفت مرا از آنچه خواجه مرا دیهی است خاص او را، و چندانک او را باید از آنجا ارتفاع یابد، ما را بی برگی نباشد، او را بیداری افتاد، گفت اگر او را خداوندی است که دیهی دارد این غلام بدان خداوند خویش چنان می‌نازد و درویش است، خداوند من توانگر است انده روزی بردن هیچ معنی ندارد» (رساله قشیریه، ۱۳۹۱: ۳۶-۳۷).

در این حکایت، اطمینانِ غلام به خواجه خود و نترسیدن از بی سر و سامانی، شقیق بلخی را از طریق تداعی تشبیهی متوجه این نکته می‌سازد که وقتی غلامی به خواجه خود که فقط دیهی دارد چنان متکی و مستظهر است، پس چرا من نگران باشم در حالی که خداوند من مالک همه چیز است.

۱۱-۲. در سرای آمدن دزد و بردن کالا

«مردی بنزدیک سهل بن عبدالله شد و گفت دزد اندر سرای من آمد و کالا ببرد، گفت شکر کن، اگر دزد در دل تو شدی و آن شیطان است و درستی ایمان تو ببردی تو چه توانستی کرد» (همان: ۲۶۵).

در این حکایت سهل بن عبدالله از طریق تداعی تشبیهی با شنیدن داستان دزدی کالایی، این واقعه را بهانه‌ای برای ارشاد آن مرد قرار داده است و این نکته را تذکر می‌دهد که دزدیده شدن کالای مادی خطرناک نیست؛ دزد اصلی شیطان است که رهن دل آدمی است و گرانبهاترین سرمایه آدمی؛ یعنی ایمان را می‌دزدد، پس باید از او حذر کرد و ترسید.

۱۱-۳. سَعْتَرِ بَرّی

«عبدالله بن علی الطوسی گوید از یحیی بن الرضا شنیدم که ابو حُلَمان دمشقی آواز طوافی شنید که میگفت یا سَعْتَرِ بَرّی، بیفتاد و از هوش بشد چون باز هوش آمد گفتند چه سبب بود که از هوش بشدی گفت پنداشتم که میگوید اِسْعَ تر بَرّی» (رساله قشیریه، ۱۳۹۱: ۶۱۴).

ذهن خلاق صوفی با شیوه اسلوب الحکیم، گفتار ساده فروشنده دوره گرد را که آویشن خشک «سَعْتَرِ بَرّی» را فریاد می‌زند به جمله «اِسْع تر بَرّی» که به معنای سعی کن تا نیکویی من بینی، تأویل می‌کند.

۱۱-۴. خیار

«گویند کسی آواز میداد که خیار ده بدانگی شبلی بشنید فرا بانگ ایستاد و گفت چون خیار ده بدانگی بود نُفایه را چه خطر بود» (همان: ۶۱۷).

شبلی به شیوة اسلوب‌الحکیم، کلمه «خیار» خوردنی را به خیار به معنی برگزیدگان الهی تأویل می‌کند و همچنین نتیجه می‌گیرد که چون قیمت و ارزش ده تن از برگزیدگان الهی یک دانگ (بسیار کم) است؛ پس وای به حال انسان‌های پست و بی‌ارزش و ناکس! این تأویل و نتیجه‌گیری نشان می‌دهد که بازیگر اصلی صحنه و معناپرداز واقعه، جهان اندیشه صوفی است که ساده‌ترین وقایع و کلمات را به نحو شگفت‌انگیزی بدل به یک تجربه و تذکار عرفانی می‌کند.

۱۱-۵. رباط بانی

«گفتند: شیرین زبانی رباط‌بانی را شایبی. گفت: من خود رباط بانم هرچه اندرون من است در اندرون نگذارم اگر کسی در آید برود با من کار ندارد. من دل نگاه می‌دارم نه گل...» (عطار، ۱۳۸۲: ۹۵).

رابعه با شنیدن رباط‌بانی از طریق تداعی تشبیهی متوجه دل می‌شود. یک امر بیرونی و آفاقی تداعی‌کننده یک امر درونی و انفسی می‌شود. رابعه خود را رباط‌بان می‌داند، اما این رباط برای او، نه کاروانسرا و خانقاه است بلکه دل اوست و حافظ و نگهبان دل است.

۱۱-۶. رنگ

«نقل است که چهار درم سیم به یکی داد که مرا گلیمی بخر که برهنه‌ام آن مرد برفت و بازگردید. گفت: یا سیده چه رنگ بخرم؟ رابعه گفت: چون رنگ در میان آمد به من ده. آن سیم بستد و در دجله انداخت، یعنی هنوز گلیم نپوشیده تفرقه پدید آمد» (عطار، ۱۳۸۲: ۹۷).

رابعه بنابر مفاهیم دنیای ذهنی خود و به شیوهٔ اسلوب‌الحکیم به تأویل کلمهٔ رنگ می‌پردازد. رابعه مقصود گوینده از رنگ را که همان نمود اشیا بر اثر بازتاب نور از آنهاست، نادیده می‌گیرد و ذهن او متوجه رنگ به معنی آرایش و خودبینی و پراکندگی خاطر می‌شود.

۱۱-۷. او خود می‌داند و می‌بیند

«نقل است که زمستانی سرد در بازار نیشابور می‌رفت. غلامی دید با پیراهن تنها که از سرما می‌لرزید. [عبدالله مبارک] گفت: چرا با خواجه نگوئی که از برای تو جبه‌ای سازد؟ گفت: چه گویم؟ او خود می‌داند و می‌بیند. عبدالله را وقت خوش شد نعره‌ای بزد و بیهوش بیفتاد پس گفت طریقت از این غلام آموزید» (همان: ۲۱۲).

پاسخ سادهٔ غلام که او خود می‌داند و می‌بیند از طریق تداعی ایهامی عبدالله بن مبارک را به وجد می‌آورد و طریقت را در این پاسخ و در این رفتار و دم برنیارندن و حضرت حق را ناظر و شاهد بر اعمال آدمی دانستن، می‌بیند.

۱۱-۸. غلامی که در قحطی به خواجهٔ خود دل گرم است

«نقل است که در بلخ قحطی عظیم بود چنانکه یکدیگر می‌خوردند. [شقیق بلخی] غلامی دید در بازار شادمان و خندان، گفت: ای غلام! چه جای خرمی است نبینی که خلق از گرسنگی چونند! غلام گفت: مرا چه باک که من بندهٔ کسی‌ام که وی را دهی است خاصه و چندین غله دارد مرا گرسنه نگذارد. شقیق آن جایگاه از دست برفت. گفت: الهی! این غلام بخواجه‌ای که انبار داشته باشد چنین شاد باشد تو مالک‌الملوکی و روزی پذیرفته‌ما، چرا اندوه خوریم...» (همان: ۲۲۴).

تأویل بر مبنای تداعی تشبیهی، پریشان نبودن غلام از قحطی و پشت گرمی‌اش به خواجهٔ خود که فقط مالک دهی است، شقیق را به این فکر فرو می‌برد که ما چرا شاد نباشیم و اندوه خوریم وقتی که تو (حضرت حق) پشتیبان ما هستی.

۱۱-۹. خرّقه

«نقل است جنید جامه به رسم علماء پوشیدی. اصحاب گفتند: ای پیر طریقت! چه باشد اگر برای خاطر اصحاب مرقّع در پوشی؟ گفت: اگر بدانمی که به مرقّع کاری برآمدی از آهن و آتش لباس ساختمی و در پوشمی ولیکن به هر ساعت در باطن ما ندا می‌کنند که لیس الاعتبار بالخرّقه، انما الاعتبار بالخرّقه» (همان: ۳۸۴).

تأویل بر مبنای شباهت آوایی و برابری هجایی صورت گرفته است. «خرّقه» تداعی گر «حرّقه» شده است.

۱۱-۱۰. آه من فراقِ الوکد

«نقل است که جناره‌ای می‌بردند یکی از پس می‌رفت و می‌گفت: آه من فراقِ الوکد. شبلی تپانچه بر سر زدن گرفت و می‌گفت: آه من فراقِ الاحد. و گفت: ابلیس به من رسید و گفت: زنهار مغرور مگرداناد ترا صفای اوقات از بهر آن که در زیر آن است غوامض آفات» (عطّار، ۱۳۸۲: ۵۵۳).

در حکایت بالا تداعی ایهامی از نوع تبادر سبب می‌شود که شبلی با شنیدن «فراقِ الوکد» به یاد «فراقِ الاحد» که همان دوری از معبود است، بیفتد. همسانی هجایی واژگان در وسعت بخشیدنِ صوفی به تجربه معنوی خود بی‌تأثیر نبوده است.

۱۱-۱۱. باب الطاق

«نقل است که [شبلی] به باب الطاق شد. آواز مغنیه‌ای شنود که می‌گفت: وَقَفْتُ وَقَفْتُ بِبَابِ الطَّاقِ. از هوش بشد و جامه پاره کرد و بیفتاد. برگرفتندش به حضرت خلیفه بردند. گفت: ای دیوانه! این سماع تو بر چه بود؟ گفت: آری شما باب الطاق شنودید اما ما باب الباق شنویم میان ما و شما طایی درمی‌آید» (همان: ۵۵۷).

در حکایت فوق نیز شبلی از زبان زن آوازخوان «باب الطاق» را که محله‌ای است بزرگ در بغداد از رهگذر تداعی ایهامی تبادر «باب الباق» به معنای سرای باقی و جاودان می‌شنود.

همسانی هجایی این دو کلمه سبب می‌شود که صوفی آواز مغنیه را تأویل کند و برداشتی همسو با چهارچوب فکری خود مطرح کند.

۱۱-۱۲. لَمْ يَبْقَ إِلَّا وَاحِدٌ

«نقل است یک روز در بغداد رفت فقّاعی آواز می‌داد: لَمْ يَبْقَ إِلَّا وَاحِدٌ جز یکی باقی نماند. شبلی نعره‌ای بزد و می‌گفت: هَلْ يَبْقَى إِلَّا وَاحِدٌ وَالسَّلَام» (همان: ۵۵۸).

شبلی از کلمه «واحد» در جمله فقّاعی که برای یک جام فقّاع استفاده شده است، دریافت دیگری دارد و آن را به یگانگی و وحدانیت حضرت حق تعالی پیوند می‌زند و تجربه معنوی شگفتی را کشف می‌کند.

۱۱-۱۳. کَمَا وَ هَمَّ نَعْمَتِي

«دیگر روز شیخ را در خانقاه عدنی کویان مجلس نهادند. در اول مجلس از شیخ سؤال کردند که اینجا بزرگی است او را استاد امام بلقاسم قشیری می‌گویند. می‌گوید که بنده به دو قدم به خدای رسد، شیخ چه گوید؟ شیخ گفت: نی ایشان چنین می‌گویند که بنده به یک قدم به خدای رسد ... گفتند: چگونه ای شیخ! گفت: میان بنده و حق یک قدم است و آن آنست که یک قدم از خود بیرون نهی تا به حق رسی در جمله تو می‌نویسی در میانه. چون شیخ این سخن بگفت بر در خانقاه طوافی آواز می‌داد که: کَمَا وَ هَمَّ نَعْمَتِي! شیخ گفت: از آن مرد غافل بشنوی و کار بندی. کم آید و همه شما یید!» (اسرار التوحید، ۱۳۸۵، جلد ۱: ۶۲).

«کَمَا، کَمَا نوعی سبزی بیابانی است. آن فروشنده دوره گرد کَمَای خود را جار می‌زده و بوسعید از آن سود جسته و آن را به صورتی دیگر تفسیر کرده از کم+آی (فعل امر از کم آمدن) گرفته و می‌گوید کم آید و همه شما یید یعنی خود را کم و اندک شمارید تا همه شما باشید» (اسرار التوحید، ۱۳۸۵، جلد ۲: ۵۰۱). ذهن خلاق و بداهه گوی بوسعید به شیوه اسلوب‌الحکیم با تأویل آن عبارت فروشنده دوره گرد در حقیقت به تأیید سخن

پیشین خود که «یک قدم از خود بیرون نهی تا به حق رسی در جمله تو می‌نوبی در میانه» می‌پردازد.

۱۱-۱۴. یک گام فراتر آید

«شیخ یکبار به طوس رسید. مردمان از شیخ استدعای مجلس کردند. اجابت کرد. بامداد در خانقاه استاد تخت بنهادند. مردم می‌آمد و می‌نشست. چون شیخ بیرون آمد مقرران قرآن برخواندند و مردم بسیار در آمدند، چنانکه هیچ جای نبود. معرف بر پای خاست و گفت: خدایش پیامرزا که هر کسی از آنجا که هست یک گام فراتر آید. شیخ گفت: وَ صَلَّی اللّٰهُ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ أَجْمَعِينَ. و دست به روی فرو آورد و گفت: هر چه ما خواستیم گفت و همه پیغامبران بگفته‌اند، او بگفت که از آنچه هستید یک قدم فراتر آید. کلمه‌ای نگفت و از تخت فرود آمد و برین ختم کرد مجلس را» (همان: ۲۰۰).

ابوسعید این سخن ساده معرف را به شیوه اسلوب‌الحکیم بسط و گسترش معنایی می‌دهد و می‌گوید لُب کلام همه پیامبران و عرفا نیز تذکر همین یک نکته بوده است که معرف گفت: «هر کسی از آنجا که هست یک گام فراتر آید»؛ شما آدمیان، همت و کوشش کنید و در جهت رشد و تعالی معنوی خود گام بردارید.

۱۲. تأویل رفتار و کردار مردم

در این نوع تأویلات کمتر با بازی‌های زبانی و ایهام پردازی مواجه هستیم، بلکه بیشتر با برداشت‌ها و تأویلاتی روبه‌رو هستیم که بر بنیاد نگاهی نو و آفرینش معنی برای یک رفتار یا واقعه بنا شده‌اند.

۱۲-۱. دزدیدن بار خرما

«نقل است که گفت: در بصره خرما خریدم و گفتم: کیست که دانگی بستاند و این خرما با ما به خانقاه آورد؟ هیچ کس قبول نکرد در پشت گرفتم و بردم تا به خانقاه و بنهادم، چون از خانقاه به در آمدم، آن را کسی بیرد. گفتم: ای عجب، دانگی می‌دادم تا با من بدر

خانقاه آورند نیاوردند، اکنون کسی آمد به رایگان با من تا به لب صراط می برد» (عطار، ۱۳۸۲: ۵۵۸).

مواجهه صوفی با دزدیده شدن بار خرمایش و گفتن جمله «اکنون کسی آمد رایگان با من تا به لب صراط می برد» نمودار تمایل صوفی به تعالی معانی است

۱۲-۲. گریختن صوفیان از نجاسات

«شیخ ما روزی در نیشابور به محله‌ای می گذشت. کناسان چاه مبرز پاک می کردند و آن نجاست به خیک می آوردند و در گوی می ریختند. صوفیان چون آنجا رسیدند خویشتن را فراهم گرفتند و بینی بگرفتند و می گریختند. شیخ ایشان را بخواند و گفت: این نجاست به زفان حال با ما سخنی می گوید. می گوید: ما آن طعام‌های با لذتیم و خوشبوی که شما سیم و زر بر ما می فشانید و جان‌ها از بهر ما نثار می کردید و هر سختی و مشقت که از آن حکایت نتوان کرد در راه به دست آوردن ما تحمل می کردید به یک شب که با شما صحبت داشتیم به رنگ شما شدیم از ما به چه سبب می گریزید و بینی فرا می گیرید که ما رنگ و بوی درون شمایم. چون شیخ این سخن بگفت، فریاد از جمع برآمد و بسیار بگریستند و حالت‌ها رفت (همان: ۲۶۷-۲۶۶).

در این حکایت، کسانی مشغول تخلیه چاه مستراح هستند و فضولات را داخل کیسه می کنند؛ مریدان چون این صحنه را می بینند، بینی خود را می گیرند و می گریزند، ابوسعید با دیدن این واکنش صوفیان با نگاه و برداشت خاص خود به بیان نکاتی نغز و قابل تأمل را از زبان نجاسات می پردازد که این آلودگی و بوی نامطبوع در اثر همنشینی با انسان‌ها بوده است.

۱۲-۳. دلاکی و جوانمردی

«شیخ ما قدس الله روحه العزیز روزی در حمام بود. درویشی شیخ را خدمت می کرد و دست بر پشت شیخ می نهاد و شوخ بر بازوی شیخ جمع می کرد چنانکه رسم قایمان گرمابه باشد تا آنکس ببیند که او کاری کرده است. پس در میان این خدمت از شیخ سؤال کرد که ای شیخ! جوانمردی چیست؟ شیخ ما حالی گفت: آنک شوخ مرد پیش روی او نیاری.

همه مشایخ و ائمه نیشابور چون این سخن بشنودند. اتفاق کردند که کس درین معنی بهتر از این نگفته» (همان: ۲۶۸).

در حکایت فوق، دلاک حمام در اثنای کیسه کشی و جمع کردن چرک بدن ابوسعید از او می‌پرسد: «که ای شیخ جوانمردی چیست؟» پاسخ نغز و طنز ابوسعید به این پرسش که در حقیقت پاسخی است به رفتار دلاک، بیانگر برداشتی در لحظه و آنی است، هم شوخ طبعی ابوسعید را می‌رساند و هم این نکته را تذکر می‌دهد که نباید عیب مرد را پیش چشم او آوری.

۱۲-۴. رفتن خانقاه

«وقتی درویشی در پیش شیخ ما خانقاه می‌رفت. شیخ ما گفت: ای اخی چون گوی باش در پیش جاروب چون کوهی مباح در پس جاروب» (همان: ۲۷۴).

ابوسعید خادمی را می‌بیند که مشغول جارو کردن خانقاه است؛ با دیدن این رفتار یک پند صوفیانه به خادم می‌دهد که در قبضه قدرت الهی تسلیم باشد.

۱۲-۵. جر و بحث زن با شوهر

حسن بصری را «پرسیدند که: تو را هرگز وقت خوش بوده است؟ گفت: روزی بر بام بودم، زن همسایه با شوهر می‌گفت که قریب پنجاه سالست که در خانه توام اگر بود و اگر نبود صبر کردم در سرما و گرما و زیادت‌نطیلیدم و نام و ننگ تو نگاه داشتم و از تو به کس گله نکردم، اما بدین یک چیز تن در ندهم که بر سر من دیگری گزینی. این همه برای آن کردم تا تو مرا بینی همه. نه آنکه تو دیگری را بینی، امروز به دیگری التفات می‌کنی اینک به تشنیع دامن امام مسلمانان گیرم. حسن گفت: مرا وقت خوش گشت و آب از چشمم روانه گشت. طلب کردم تا آن را در قرآن نظیر یابم. این آیت یافتم: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ. همه گناهت عفو گردانم، اما اگر به گوشه‌ای خاطر به دیگری میل کنی و با خدای شریک کنی هرگزت نیامرزم» (عطار، ۱۳۸۲: ۶۵).

حسن بصری شاهد بگو مگوی زن و شوهری است که زن شکوه کنان می‌گوید که در زندگی همه سختی‌ها و کاستی‌ها را تحمل کرده، اما با اینکه مرد بر سر او شریک بیاورد، دیگر کنار نمی‌آید. این واقعه باعث تداعی‌ای تشبیهی برای حسن می‌شود و به یاد این می‌افتد که خداوند نیز همه گناهان بشر را می‌آمرزد، الا شریک گرفتن برای خودش.

۱۳. تأویل وقایع و حوادث

۱۳-۱. مشغله اهل باطل

«در همسایگی شیخ مردی بود او را احمد بوشره گفتندی. مگر شبانه در سرای خود با جمعی به کار باطل مشغول شده بوده بود و بامداد صبح کرده بودند و مشغله‌ای عظیم می‌کردند. صوفیان و عامه خلق بر فریاد آوردند و برآشفتمند و غلبه در مردمان افتاد که «برویم و سرای بر سر ایشان فرو گذاریم.» شیخ در میان سخن بود. گفت: «سبحان الله! ایشان را باطل ایشان چنان مشغول کرده است که از حق شماشان یاد می‌نیايد، شما حقی بدین روشنی می‌بینی و چنان مشغولتان نمی‌کند که از آن باطلتان یاد نیاید؟» (همان: ۲۱۸).

در حکایت فوق، ابوسعید برداشتی خاص هم از مشغله اهل باطل دارد و هم از رفتار مریدان خود. اهل باطل را به این سبب که تمام و کمال مشغول کار خود هستند، دارای اخلاص و پابندی می‌بیند و همچنین مریدان خود را نکوهش می‌کند که چون اهل باطل در کار خود غرق نگشته‌اند و حق با این عظمت و بزرگی آن‌ها را چنان مجذوب نکرده که باطل، اهل مشغله را. پس نباید سرای آنان را خراب کرد.

۱۳-۲. دیدن پاره آهن تافته

«... روایت کنند از ربیع بن خثیم که نزدیک ابن مسعود همی‌شد، بدکان آهنگری بگذشت، پاره آهن دید تافته، سرخ، اندر کارگاه آن آهنگر، بیفتاد و از هوش بشد تا دیگر روز با هوش نیامد چون باز جای آمد پرسیدند که آن چه حال بود گفت از اهل دوزخم یاد کردم اندر دوزخ...» (رساله قشیریه، ۱۳۹۱: ۱۱۰).

در حکایت فوق، صوفی با دیدن آهن سرخ در کوره آهنگری به یاد مجازات شدن اهل دوزخ در آتش سوزان می‌افتد که می‌توان آن را نوعی تداعی بر پایه شباهت پنداشت. ذهن صوفی آونگ‌وار در حال آمدو شد از عالم شهود به عالم غیب است.

۱۳-۳. سه اتفاق که موجب شادی صوفی شده‌اند

«ابراهیم ادهم گوید اندر مسلمانی شاد نشدم هرگز، مگر سه بار، یکبار اندر کشتی بودم مردی مسخره در آنجا بود و میگفت بترکستان گبرانرا چنین گرفتمی و موی سرم بگرفت و بجنبانید من شاد شدم از آنک اندر کشتی هیچکس نبود بچشم او حقیرتر از من و دیگر بیمار بودم در مسجدی، مؤذن درآمد و گفت بیرون شو، من طاقت نداشتم، پای من بگرفت و بیرون کشید، سدیگر به شام بودم، پوستینی داشتم اندرو نگریستم موی از جنبنده باز ندانستم از بس که بودند، بدان نیز شاد شدم» (همان: ۲۲۳).

در این حکایت سه اتفاق هولناک برای صوفی رخ می‌دهد، اما آموزه‌ها و باورهای صوفی، معانی دیگری برای این پیشامدها وضع می‌کند و مایه شادی خاطر او فراهم می‌شود. برداشت و تأویل صوفی از این وقایع، دُلّ نفس، خواری در چشم دیگران و در بند دنیا نبودن است.

۱۳-۴. دیدن آویختن دزدی در بغداد

«نقل است که در بغداد دزدی را آویخته بودند جنید برفت و پای او بوسه داد. ازو سؤال کردند، گفت: هزار رحمت بر وی باد که در کار خود مرد بوده است و چنان این کار را به کمال رسانیده است سر در سر آن کار کرده است» (عطار، ۱۳۸۲: ۳۹۰).

ادای احترام جنید به دزدی که بر بالای دار رفته زیرا که «در کار خود مرد بوده و سر در سر آن کار کرده است»؛ تأویلی شگفت‌آور است.

۱۳-۵. عصابه بستن

«نقل است که وقتی یکی را دید که عصابه‌ای بر سر بسته بود. گفت چرا عصابه بسته‌ای؟ گفت: سرم درد می‌کند. رابعه گفت: تو را چند سال است؟ گفت: سی سال است. گفت: بیشتر عمر در درد و غم بوده‌ای؟ گفت: نه، گفت: سی سال تنت درست داشت هرگز عصابه شکر بر نبستی به یک شب که درد سرت داد عصابه شکایت در می‌بندی» (تذکره‌الاولیا، ۱۳۸۲: ۹۷-۹۶).

ملاحظه می‌کنیم که رابعه چگونه یک اتفاق ساده را وسیله‌ای برای تذکار آن شخص قرار می‌دهد و به او تلنگر می‌زند که این دستار، دستار شکایت و گله از خدا است در حالی که تو بیشتر عمرت را در سلامت بوده‌ای، اما هرگز عصابه شکر و سپاس نبسته‌ای.

۱۳-۶. دیدن کله

«پس در راه می‌شد. کله سر یافت بر وی نوشته: صم بکم عمی فهم لایعقلون. نعره‌ای بزد و برداشت و بوسه داد و گفت: سر صوفی می‌نماید در حق محو شده و ناچیز گشته نه گوش دارد که، خطاب لم یزلی بشنود؛ نه چشم دارد که جمال لایزالی ببند، نه زبان دارد، که ثنای بزرگواری او گوید؛ بلکه عقل و دانش دارد، که ذره‌ای معرفت او بداند. این آیت در شان اوست» (عطار، ۱۳۸۲: ۱۶۵).

صوفی با دیدن کله سر به وجد می‌آید و در حقیقت آن را مانند آینه‌ای می‌بیند که اندیشه‌های خود را در آن بازمی‌تاباند. آن را سر صوفی می‌بیند که در حق ناچیز شده و آن آیه مبارکه در شأن اوست.

۱۳-۷. روبه‌رو شدن با سگی در کوی

«نقل است که یک روز می‌گذشت با جماعتی. در تنگنای راهی افتاد، و سگی می‌آمد. بایزید بازگشت و راه بر سگ ایثار کرد تا سگ را باز نباید گشت، مگر این خاطر به طریق انکار برمریدی گذشت که حق تعالی آدمی را مکرم گردانیده است. و بایزید سلطان العارفین است. با این همه پایگاه -و جماعتی مریدان- راه بر سگی ایثار کند و بازگردد.

این چگونه بود؟ شیخ گفت: ای جوانمرد! این سگ به زبان حال با بایزید گفت در سبق‌السبق از من چه تقصیر در وجود آمده است و از تو چه توفیر حاصل شده است که پوستی از سگی در من پوشیدند و خلعت سلطان العارفین در سر تو افکندند؟ این اندیشه در سر ما درآمد تا راه بر او ایثار کردم» (همان: ۱۷۳).

نوع مواجهه بایزید با این واقعه، رفتار انسانی و ایثار کردن راه بر سگ، پیوندی که به روز ازل می‌زند، همه و همه نمودار تأویلاتی خاص بر مبنای اندیشه‌های عرفانی است. صوفی با واقعه به گفت‌وگو می‌نشیند و از زبان سگ سخن می‌گوید.

۱۳-۸. خاموش شدن شمعی

«شبی شمعی پیش او [یحیی بن معاذ رازی] نهاده بودند. بادی درآمد و شمع را بنشانند. یحیی در گریستن آمد. گفتند چرا می‌گریی؟ هم این ساعت باز گیریم. گفت: از این نمی‌گیریم از آن می‌گیریم که شمع‌های ایمان و چراغ‌های توحید در سینه‌های ما افروخته‌اند، می‌ترسم که نباید که از مهبّ بی‌نیازی بادی درآید همچنین و آن همه را فرو نشانند» (تذکرة الاولیا، ۱۳۸۲: ۳۳۵).

خاموش شدن شمع در اثر وزش باد، یحیی رازی را به یاد «شمع‌های ایمان و چراغ‌های توحید» می‌اندازد که مبدا از سر بی‌نیازی و غفلت بادی بُورَد و این شمع‌های ایمان و توحید را خاموش کند.

۱۴. تأویل آوای جانداران

۱-۱۴. هوهوی فاخته

«نقل است که یکبار چند شبانه روز در زیر درختی رقص می‌کرد و می‌گفت: هو هو. گفتند: این چه حالت است؟ گفت: این فاخته برین درخت می‌گوید: کو، کو! من نیز موافقت او را می‌گویم: هوهو و چنین گویند تا شبلی خاموش نشد فاخته خاموش نشد» (عطار، ۱۳۸۲: ۵۴۹).

شبلی در این حکایت براساس مشابَهت آوایی آواز فاخته که «کوکو» است، به معنی کجاست کجاست؟ با «هوهو»، به تأویل آن می‌پردازد و «کوکو» را پرسشی قلمداد می‌کند که پاسخ آن «هوهو» است، به معنی اوست، اوست. هو در تداول صوفیان مخفف هو و مراد حضرت حق تعالی است.

۱۴-۲. بانگ سگ

«نقل است که شبی با مریدی در راه می‌رفت سگی بانگ کرد. جنید گفت: لیک لیک. مرید گفت: این چه حال است؟ گفت: قوه و دمدمه سگ از قهر حق تعالی دیدم و آواز از قدرت حق تعالی شنیدم و سگ را در میان ندیدم، لاجرم لیک جواب دادم» (عطار، ۱۳۸۲: ۳۸۷).

صوفی برای پیشامد ساده، معانی بلندی وضع می‌کند. جنید خشم سگ را به قهر حضرت حق تعالی و بانگ او را به قدرت حق تأویل می‌کند. با این برداشت، لیک گفتن جنید عجیب نیست.

۱۴-۳. هزار دستان

«شیخ ما گفت: او سبحان است. پاک است از هر چه گویند و اندیشند و وهم برند... چون سبحان بگفتی همه بگفتی... چون سبحان بگویی همه بیایی. می‌درین باید کوشید تا سبحان بسیار گویی. و هر چه او بیافریده است جمله می‌گویند: سبحان الله! و لکن تو از غفلت که داری در دل می‌نشوی. آن هزار دستان که از هزار گونه می‌الحان گرداند و می‌گوید: سبحان... خدای تعالی می‌گوید (وَ اِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ۴۴/هفده)» (اسرارالتوحید، ۱۳۸۵، جلد ۱: ۲۴۱).

ابوسعید به تأویل آواز هزار دستان می‌پردازد و معتقد است همه مخلوقات به تسبیح خداوند مشغول‌اند و برای این تأویل خود به آیه‌ای از قرآن کریم استناد می‌کند.

۱۵. تأویل جمادات

در دو حکایت زیر از رساله قشیریه، جمادات به شیوه تشخیص مورد تأویل قرار گرفته‌اند.

۱۵-۱. چاه بیکره

«از شیخ ابو عبد الرحمن شنیدم که گفت اندر نزدیک ابو عثمان مغربی شدم کسی در سرای وی آب می کشید از چاه بیکره گفت یا عبد الرحمن دانی که این بکره چه میگوید گفتم ندانم گفت می گوید الله الله الله.» (رساله قشیریه، ۱۳۹۱: ۶۱۶).

۱۵-۲. ناقوس

«از رؤیم حکایت کنند که گفت از امیر المومنین علی بن ابی طالب رَضِیَ اللهُ عَنْهُ حکایت کنند که آواز ناقوس بگوش وی آمد، یاران را گفت دانید که این ناقوس چه میگوید گفتند ندانیم گفت میگوید. سُبْحَانَ اللَّهِ حَقًّا إِنَّ الْمَوْلَى صَمَدٌ یَبْقَى.» (همان، ۶۱۶).

۱۵-۳. آسیا

«یک روز شیخ ما با جمعی صوفیان به در آسیایی رسید. اسب بازداشت و ساعتی توقف کرد. پس می گفت: می دانید که این آسیا چه می گوید؟ می گوید: تصوف این است که من در آنم: درشت می ستانی و نرم باز می دهی و گرد خود طواف می کنی. سفر در خود می کنی تا هر چه نباید از خود دور کنی، نه در عالم تا زمین به زیر پای باز گذاری. همه جمع را وقت خوش گشت» (اسرارالتوحید، ۱۳۸۵، جلد ۱: ۲۷۴).

ابوسعید با دیدن حرکت آسیا و چگونگی کارکرد آن که غلات را آرد می کند، تأویل بسیار زیبایی از این کارکرد آسیاب می کند؛ ابوسعید این آسیا را در سیمای یک صوفی فرزانه می بیند که درشت می ستاند و نرم باز می دهد در خویشتن خویش سیر و سفر معنوی می کند تا درون را پالایش کند. کارکرد این آسیا، نمودار یک عرفان عملی است.

۱۵-۴. خاشه

«خواجه عبدالکریم که خادم خاص شیخ ما، قدس الله روحه العزیز، بوده است از نیشابور، گفت: کودک بودم که پدر مرا به بر شیخ ابوسعید آورد، به خدمت. چون پدرم بازگشت و من پیش شیخ بایستادم به خدمت، چشم شیخ، قدس الله روحه العزیز، در میان رواق خانقاه 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 الصلوٰه و السلام چنین گفت که اَدْنَاهَا اِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ کمترین درجه‌ای از درجات ایمان آن است که خاشه از راه برداری. پس گفت: هرچه نه خدای را نه چیز و هرکه نه خدای را نه کس. آنجا که تویی همه دوزخ است و آنجا که تو نیستی همه بهشت است» (همان: ۲۰۵).

ابوسعید با دیدن «خاشه» افتاده بر رواق خانقاه، آن را دستاویزی برای تذکار باورهای عرفانی قرار می‌دهد. به مرید پند می‌دهد که دنیا و آخرت مانند خاشه‌ای در راه رسیدن به مطلوب و مقصود نهایی انسان است؛ باید آن‌ها را از سر راه برداشت و شیفته و در بند آن‌ها نماند.

۱۵-۵. ستون

یکبار یکی از مریدان ابوسعید از او درخواست می‌کند که به سرای او آید «چون الحاح کرد، شیخ فرو آمد. با جمع، به هم، به سرای او درشد. ستونی بود بزرگ و بسیار چوب‌ها سر بر وی نهاده، در خانه او، چنانکه بیشتر این عمارت را بار برین ستون بود. چون شیخ را چشم بر آن ستون افتاد گفت: «لَا سِتَوَائِكَ حَمَلَتْ مَا حَمَلَتْ» چون این کلمه بر زفان شیخ برفت آن خواجه گفت: «آری ای شیخ! مرا چندین خرج افتاده است برین ستون و چندین گردون ببرده‌ایم و مشقت‌ها تحمل کرده تا این ستون اینجا آورده‌ایم و در همه شهر ما چنین ستونی نیست». شیخ ما گفت: «سبحان الله! ما کجاییم و این مرد کجاست؟» هم بر پای از آنجا بیرون آمد» (اسرارالتوحید، ۱۳۸۵، جلد ۱: ۲۳۸).

ابوسعید شیفته و جویای اخلاص است. حوزه معنایی اخلاص، برای ابوسعید محدود به امور عبادی نیست؛ اخلاص و راستی و بی‌آلایشی را در ستونی که بار عمارتی را با راستی و ناخمیدگی تحمل می‌کند نیز می‌بیند و آن را با این جمله مورد خطاب قرار می‌دهد: از استواء و راست قامتی توست که توانسته‌ای حمل کنی آنچه را حمل کرده‌ای.

۱۵-۶. قنديل

«نقل است که دانشمندی در مجلس شیخ [ابواسحاق کازرونی] حاضر بود چون شیخ از مجلس پرداخت دانشمند بیامد و در دست‌وپای شیخ افتاد. گفت: چه بودت؟ گفت: به وقتی که مجلس می‌گفتی در خاطر من آمد که علم من از تو زیادت است و من قوت به جهد می‌یابم و به زحمت لقمه‌ای به دست می‌آورم و این شیخ با این همه جاه و قبول و مال بسیار که بر دست او می‌گذرد، آیا در این چه حکمت است؟ چون این در خاطر من بگذشت در حال، تو چشم در قنديل افکندی و گفتی که آب و روغن در این قنديل با یکدیگر مفاخرت کردند. آب گفت: من از تو عزیزتر و فاضل‌تر و حیات تو و همه چیز به من است چرا تو بر سر من می‌نشینی؟ روغن گفت: برای آنکه من رنج‌های بسیار دیدم از کشتن و درودن و کوفتن و فشردن که تو ندیده‌ای و با این همه در نفس خود می‌سوزم و مردمان را روشنایی می‌دهم و تو بر مراد خود روی و اگر چیزی در بر تو اندازند فریاد و آشوب کنی. بدین سان بالای تو استاده‌ام» (عطار، ۱۳۸۲: ۶۸۵-۶۸۶).

در حکایت فوق، صوفی با نگریستن به قنديل و آب و روغن موجود در آن، پرده‌ای نمایشی تصویر می‌کند که آب و روغن به عنوان دو شخصیت در حال مفاخره و مناظره کردن با یکدیگر هستند. صوفی از زبان این دو شخصیت نکات نغز و زیبایی را بیان می‌کند.

۱۶. تأویل اشعار

«یک روز دیگر استاد امام به در خانقاه شیخ ما بر می‌گذشت و شیخ فرموده بود تا سماع می‌کردند و شیخ را حالتی بود و جمع را وقت خوش گشته و قوال این بیت میگفت: از بهر بتی گبر شوی عار نبو *** تا گبر نشی ترا بتی یار نبو

انکاری از آن بیت به دل استاد امام در آمد و با دل خود گفت اگر همه بیت‌ها را به وجهی تفسیر توان کرد و عذری توان نهاد این بیت باری از آن جمله است که این را هیچ وجه نتوان نهاد... این انکار به دلش در آمد ... شیخ روی به استاد امام کرد و گفت: ای استاد! از بهر بتی گبر شوی عار نبو؟ *** تا گبر نشی ترا بتی یار نبو؟ (اسرارالتوحید، ۱۳۸۵، جلد ۱: ۷۶-۷۷).

دخل و تصرف به ظاهر ساده ابوسعید در این بیت؛ یعنی تغییر لحن خوانش بیت و تبدیل بیت به وجه استفهامی که در حوزه اسلوب الحکیم می‌گنجد، منجر به دریافت و فهم تازه‌ای می‌شود و انکار پیش آمده در دل استاد امام را برطرف می‌کند. یکی دیگر از نمونه‌های برخورد تأویلی ابوسعید با شعر در ضمن حکایتی است که حسن مؤدب، مرید شیخ ابوسعید برای تهیه آذوقه به در خانقاه علی صندلی از منکران سرسخت ابوسعید، می‌رود؛ حسن سلام می‌دهد و پیغام ابوسعید را چنین ابلاغ می‌کند «شیخ سلام می‌گوید و می‌گوید که هیچ چیز معلوم نیست نیابتی می‌باید داشت در حدیث درویشان. و او مردی نکته‌گیر و طناز بودی. گفت: اینت مهم شغلی و فریضه کاری! پنداشتم که آمده‌ای تا چیزی بررسی. برو، ای دوست! من کار دارم مهم‌تر از این. من چیزی به شما دهم تا شما دجملکو زنید و کخ کخ کنید و این بیت برگویید؟ بیت: آراسته و مست به بازار آیی *** ای دوست نترسی که گرفتار آیی. من بازگشتم و با نزدیک شیخ آمدم... آنچه رفته بود حکایت گفتم، به راستی. شیخ ما گفت: دیگر بار بیاید شد و او را بگوی که آراسته به زینت دنیا، مست و مخمور دوستی دنیا، نترسی که فردا در بازار قیامت بران صراط باریک گرفتار آیی که خداوند می‌گوید...» (همان: ۲۷۰-۲۷۱).

ابوسعید این شعر عاشقانه و زمینی را با تأویل خود، وارد ساحت عرفانی و آسمانی می‌کند و مصداق همان تعالی معانی پست است.

نتیجه‌گیری

اگر به تفاسیر و تأویلات عرفا از قرآن کریم و احادیث بنگریم، درمی‌یابیم که این تفاسیر مبتنی بر ذوق و کشف و شهود یا همان واردات غیبی است و صوفی می‌کوشد که از سطح الفاظ بگذرد و به معنای حقیقی و باطنی آیات و احادیث برسد. عرفا به تدریج این روش

تأویلی خود در مواجهه با قرآن و احادیث را به سایر پدیده‌ها و وقایع روزمره نیز بسط داده‌اند.

بیشتر تأویلات عرفا از وقایع و پدیده‌های طبیعی ذیل یک تعریف خاص از تأویل می‌گنجد که میان قدمای ما مرسوم بوده است و آن هم، ارتقای معانی از دانی به عالی است. این تمایل صوفی برای ارتقای معانی و تعالی امور هیچ حد و مرزی نمی‌شناسد به همین سبب است که در منظومه تأویلی صوفیه از گفتار و رفتار مردم گرفته تا صدای حیوانات، شمایل نباتات و جمادات نیز مورد تأویل قرار گرفته است. شیوه عرفا در تأویل پدیده‌های طبیعی، بیشتر بر بنیاد مشابهت‌یابی و مشابهت‌سازی میان امور آفاقی و انفسی است که از طریق تداعی‌های ایهامی، تشبیهی و مجازی صورت می‌پذیرد. ذهن خلاق صوفی با نگاه هنرمندانه خود به امور، به آفرینش معناهای جدید، خارج از نظام عرفی و قراردادی پدیده‌ها می‌پردازد.

یکی از نتایج این پژوهش این است که عارف در روند تأویل امور و پدیده‌ها، توجهی به نیت و هدف گوینده سخن یا فاعل یک فعل ندارد و صرفاً براساس تداعی‌های شخصی و مقتضای حالات روحی خود دست به تأویل می‌زند. اگر بخواهیم این قضیه را از منظر بلاغی بنگریم باید گفت که تأویلات صوفی از گفتار و رفتار مردم و وقایع طبیعی روزانه و...، وارد حوزه ایهام و فروع آن؛ یعنی اسلوب‌الحکیم، ایهام دوگانه خوانی، ایهام تبادر و... می‌شود. در واقع برای صوفی هر رخدادی در عالم آفاق که همان عالم اجسام و طبیعت است، تداعی‌کننده اموری در عالم انفسی یا همان عالم باطن و ارواح است؛ عارف پدیده-های هستی را به منزله نشانه و دلالت می‌بیند که باید از این دلالت‌ها به مدلول حقیقی رسید شاید بتوان ریشه این نوع نگاه را در قرآن نیز یافت که آدمیان را به گردش و سیاحت در عالم آفاق برای عبرت گرفتن و افزایش معرفت و شناخت فراخوانده است. درباره اهداف صوفیه از این پیوند زدن امور بیرونی و آفاقی به عوالم درونی و انفسی باید گفت که آنان حقیقت هستی و زندگی را نه در این عالم که در عالم دیگر می‌بینند. آنان این عالم را به شکل پرده و پوششی می‌بینند که روی عالم حقیقی و باطنی کشیده شده است و با تأویلات خود به دنبال کنار زدن این پوسته و عالم ظاهری هستند تا به کنه و حقیقت هستی برسند و دیگران را نیز در این راه آگاه کنند.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Mohammadhasan

Hasanzadeh Niri

Hooman rashidi



<http://orcid.org/0000-0002-0312-208337>



<https://orcid.org/0009-0000-2297-1367>

منابع

- احمدی، بابک. (۱۳۹۶). *ساختار و تأویل متن*. چاپ نوزدهم. تهران: نشر مرکز.
- _____. (۱۳۹۳). *آفرینش و آزادی*. چاپ هفتم. تهران: نشر مرکز.
- پالمر، ریچارد. ا. (۱۳۹۵). *علم هرمنوتیک*. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. چاپ نهم. تهران: انتشارات هرمس.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۲). *زبان شعر در نشر صوفیه (درآمدی به سبک شناسی نگاه عرفانی)*. چاپ پنجم. تهران: انتشارات سخن.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۹۴). *نقد ادبی*. چاپ سوم. تهران: انتشارات میترا.
- _____. (۱۳۸۶). *نگاهی تازه به بدیع*. چاپ سوم. تهران: انتشارات میترا.
- عباسی، حبیب الله. (۱۳۸۰). «اندرونی کاندرون ها مست از اوست». *شناخت*، ۳۱ (۱۱)، ۶۵-۸۷.
- عطار، فرید الدین محمد بن ابراهیم نیشابوری. (۱۳۸۲). *تذکره الاولیاء*. چاپ دوم. تهران: انتشارات پیمان.
- فولادی، علیرضا. (۱۳۸۹). *زبان عرفان*. چاپ سوم. تهران: انتشارات سخن و انتشارات فراگفت.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۹۱). *ترجمه رساله قشیریة*. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیحات و استدرکات بدیع الزمان فروزانفر. چاپ یازدهم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- میهنی، محمد بن منور بن ابی سعد بن طاهر بن. (۱۳۸۵). *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیع کدکنی. چاپ ششم. تهران: انتشارات آگاه.
- واعظی، احمد. (۱۳۸۶). *درآمدی بر هرمنوتیک*. چاپ پنجم. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

References

- Abbasi. H. (2001). Andarouni Kandaroun ha Mast Azoust. *shenakht*. 31(11), 65- 87 [in Persian]
- Ahmadi, B. (2017). *The Text Structure and Textual Interpretation*. 19th Ed, Tehran: Markaz [in Persian]
- _____. (2014). *Creation and Liberation*. 7th Ed, Tehran: Markaz [in Persian]
- Attar Neyshabouri, F. (2003). *Tazkerat-al-Awliya*. 2nd Ed, Tehran: Peyman [in Persian]
- Fouladi, A. (2010). *The Language of Mysticism*. 3rd Ed, Tehran: Sokhan: Faragoft [in Persian]
- Mihani, M. (2006). *Asrar-ottowhid Fi Maghamat –e Abi-saeed*. Ed by Mohammad Reza Shafi' ei Kadkani, 6th Ed, Tehran: Agah [in Persian]
- Palmer, R. E. (2016). *Herneneutics*. Translated by Mohammad saeed hanaee kashani. 9th Ed, Tehran: Hermes [in Persian]
- Qosheyri, A. (2012). *Translation of Qosheyriyeh pamphlet*. Tnaslated by Abu Ali Hasan-ebn Ahmad Osmani. Edited by Badi- al- Zaman Forouzanfar. 6th Ed, Tehran: Elmifarhangi [in Persian]
- Shaf'ei Kadkani, M. R. (2013) *Poetry Language in Sufi*. 5th Ed, Tehran: Sokhan [in Persian]
- Shamisa. S. (2015). *Literary Criticism*. 3rd Ed, Tehran: Mitra [in Persian]
- _____. (2007). *Figures of Speech: a new outline*. 3rd Ed, Tehran: Mitra [in Persian]
- Vaezi, A. (2007). *An Introduction to Hermeneutic*. 5th Ed, Tehran. Publishing Organization of Islamic Culture and Thought Research Institute [in Persian]

استناد به این مقاله: حسن‌زاده نیری، محمدحسن، رشیدی، هومن. (۱۴۰۲). تأویلات عرفا از وقایع و پدیده‌های طبیعی، تاریخی در رساله قشیریه، اسرارالتوحید و تذکرةالاولیا؟، عرفان پژوهی در ادبیات، (۴) ۲، ۱۰۱-۱۳۲.

Doi: 10.22054/MSIL.2023.71647.1072



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.