

تحلیل روابط بینامتنی در تفسیرهای صوفیانه از آیه ۱۷ سوره انفال

فاطمه قادری*

تقی اژه‌ای**

چکیده

تفسیرهای کلامی و صوفیانه از آیات قرآنی در شکل‌گیری زبان و اندیشه صوفیان نقش مهمی ایفا کرده است؛ به‌طوری که بررسی بینامتنی روابط این تفسیرها، در شناخت نظام فکری متصوفه اهمیت ویژه‌ای دارد. یکی از مهم‌ترین آیات قرآنی که بارها در متون عرفانی اهل سنت، تفسیر و تأویل شده، آیه ۱۷ سوره انفال است. در این مقاله نقش روابط بینامتنی تفسیر این آیه در شکل‌گیری نظام اندیشه و سلوک صوفیانه مد نظر قرار گرفته است. بدین منظور، با روش توصیفی تحلیلی، داده‌های متنی کلامی و عرفانی از آیه مذکور تحلیل، و ارتباط اندیشه عرفانی توحید افعالی و آثار آن (رضا و تسلیم، موت اختیاری و...) را با اندیشه زیربنایی کلام اشعری نشان داده شده است. همچنین، نقش تفاسیر صوفیانه این آیه در سه سطح تعالیم نظری خداشناسی و انسان‌شناسی، تعالیم سلوکی و توصیف و تبیین تجارب عرفانی بررسی گردیده و مشخص شده است که تفسیر صوفیانه توحید افعالی در آیه مذکور در هر سه سطح اثرگذار بوده است؛ از این رو این آیه در شکل دادن به نظام معرفتی و سلوکی صوفیان اهل سنت، نقش مهمی ایفا کرده است.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، تفسیر صوفیانه، تفسیر کلامی، توحید افعالی، بینامتنیت.

* دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی، گروه زبان و ادبیات و فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان/

qaderi.fateme@gmail.com

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

۱. مقدمه

۱-۱. طرح مسئله و پرسش تحقیق

گروه‌های مختلفی با رویکردهای متفاوتی بر قرآن تفسیر نوشته‌اند. بابایی تفسیر را به سه دسته تقسیم کرده است: تفسیر روایی محض، باطنی محض و اجتهادی (۱۳۹۳: ۲۶). تفسیری که صوفیه بر قرآن نگاشته‌اند در دسته تفسیر باطنی قرار دارد؛ زیرا رویکرد غالب آن عرفانی و اشاری است. می‌توان تفسیر قرآن را به‌عنوان یک ژانر پذیرفت. ژانر مجموعه آثاری هستند که در یک طبقه قرار می‌گیرند، از قوانین زبانی واحدی استفاده می‌کنند و از آثار دیگر متمایزند (زرقانی و قربان‌صباغ، ۱۳۹۵: ۲۹۲). تفسیرهایی که صوفیان بر قرآن نوشته‌اند نیز در زیرژانر تفسیر عرفانی یا صوفیانه قرار می‌گیرد.

از نخستین تفسیر صوفیانه بر قرآن تفسیر منسوب به امام صادق (ع) است که به‌صورت الگویی در تفسیر عرفانی مورد توجه مفسران دیگر قرار گرفت (نک: نوپا، ۱۳۷۳: ۱۳۵). تفسیرهای صوفیانه دیگری نیز به سفیان ثوری، سهل تستری، منصور حلاج و ابن عطا نسبت داده شده است. بعدها عبدالرحمن سلمی در تفسیر بسیار مهم *حقایق التفسیر*، این تفسیر پراکنده را گردآوری کرد. *حقایق التفسیر* بر تفسیر صوفیانه بعدی تأثیر بسیار زیادی گذاشت. از تفسیرهای دیگر این گونه، تفسیر عرفانی خواجه عبدالله انصاری، *کشف الاسرار* میبدی و *عرایس البیان* روزبهان است. سیر تفسیر صوفیه از قرائت خطی به‌سوی تفسیر استنباطی و سپس به‌سمت تأویل مبتنی بر تجربه ادامه یافت. تجربه عرفانی به‌تدریج بر پایه واژگان قرآن، زبان ویژه‌ای پیدا کرد. عارف در احوال عرفانی از سطح افقی تفسیر آیات خارج می‌شود و به سطح عمودی یعنی تأویل و تفسیر وارد می‌شود. وقتی زبان عرفانی واژگان قرآنی را جذب و از آن خود کرد، دیگر مفسر واژگان قرآنی نیست بلکه مفسر تجربه عرفانی خود است (همان: ۸۷ و ۱۸۷).

کالدور برای یک اثر تفسیری ویژگی‌هایی برشمرده است؛ یک اثر تفسیری باید

براساس الگوی «مصحف رسمی، تقطیع آیات، بحث‌ها و توضیحات نظام‌مند» پی‌درپی به متن کامل قرآن پردازد، امکان قرائت‌های چندگانه را از طریق اقوال مراجع مشهور فراهم کند و متن قرآن را از نظر زبان‌شناسی و کلامی بسنجد. کالدرا با توجه به این ویژگی‌ها، آثار صوفیه را تفسیر به شمار نمی‌آورد. صوفیان خود، تفسیرهایشان را «اشاره»، «تأویل» و... می‌نامند. اما این آثار به دلیل اینکه از الگوی توضیحات نظام‌مند پیروی می‌کنند و پی‌درپی به متن قرآن می‌پردازند، در یک گروه قرار می‌گیرند (سندرز، ۱۳۹۷: ۱۱۳-۱۱۴).

قرآن منبع اساسی شاخه‌های مختلف علوم دینی در اسلام شمرده می‌شود؛ از جمله کلام اسلامی. از پایه‌های نظری و مبانی فکر دینی هر عارف دیدگاه‌های کلامی اوست. فیاض لاهیجی معتقد است علم کلام، سلوک ظاهر است و عرفان، سلوک باطن و این سلوک پیش از سلوک باطن رخ می‌دهد؛ بنابراین عارف ابتدا باید متکلم یا حکیم باشد (۱۳۸۳: ۳۸). موضوعات مشترکی میان کلام و عرفان یافت می‌شود؛ از جمله بحث توحید. تعریف عارفان در باب توحید برگرفته از دیدگاه‌های کلامی آنان است. مثلاً در رساله قشیریه تعریف جنید از توحید هماهنگ با آرای کلامی اوست: «یکی دانستن حق را به حقیقت یگانگی که او یکی است؛ از کس نژاد و کس از او نژاد؛ تضداد و انداد نفی کردن و تشبیه و تصویر و چگونگی برو جایز نیست 'لیس کمثله شیء'» (قشیری، ۱۳۸۸: ۵۱۴). می‌توان گفت موضوعات عرفانی همواره با توجه به تعریف کلامی آن‌ها مطرح می‌شود؛ از این رو کلام و عرفان پیوندی محکم با هم و تأثیر و تأثرات متقابل بر هم دارند.

در این تحقیق با تحلیل بینامتنی تفسیرهای کلامی و صوفیانه از آیه فوق و ارتباط این نظام‌ها با یکدیگر، روند شکل‌گیری اندیشه و نظام سلوکی عرفانی را از مآخذ قرآنی و کلامی بررسی می‌کنیم.

فرضیه اصلی: اندیشه‌های کلامی و عرفانی در باب توحید افعالی که در تفسیر آیه ۱۷ سورة انفال طرح و بحث شده، ضمن شکل دادن به اندیشه توحید در تفکر

صوفیانه، هم در ساحت نظری و مبانی فکری، هم در الگوهای سلوکی، و هم در تبیین و توصیف احوال و تجارب عرفانی صوفیان نقش مهمی داشته است. بنابراین این آیه از آیات مهم و کلیدی در نظام تصوف اشعری است.

پرسش اصلی مقاله این است که میان تفسیر کلامی و عرفانی توحید در آیه ۱۷ سورة انفال با اندیشه صوفیانه توحید و نتایج نظری و سلوکی آن چه ارتباطی وجود دارد؟

۲-۱. روش تحقیق

روش تحقیق در این جستار، روش توصیفی-تحلیلی به شیوه جمع‌آوری داده‌های متنی و تحلیل آن‌هاست. مبنای نظری مقاله، نظریه بینامتنیت است که بر ارتباط متون و رمزگان‌های مختلف (کلامی، عرفانی، قرآنی و...) تمرکز دارد و تأثیر و تأثرات متن‌های مختلف بر یکدیگر را بررسی می‌کند.

۳-۱. پیشینه پژوهش

در زمینه بینامتنیت و تفسیر عرفانی، کتاب‌ها و مقالاتی نوشته شده است از جمله:
- بینامتنیت (آلن، ۱۳۸۰). نویسنده این کتاب مجموعه نظریات و مباحث بینامتنیت را از آرای باختین تا نظریات پسامدرن شرح کرده است. این کتاب از منابع اصلی در تمامی پژوهش‌های مرتبط با حوزه بینامتنیت است.

- تفسیر قرآنی و زبان عرفانی (نویا، ۱۳۷۳). نویا برای آنکه نشان دهد زبان عرفانی چگونه از تفسیرهای قرآن پدید آمده است، تحول تفسیرهای قرآنی را از کاربرد عناصر خیال تا نمادگرایی ویژه صوفیان بررسی می‌کند و توجه ویژه‌ای به پیوند زبان قرآن و تجربه عرفانی صوفی دارد.

- نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی (مشرّف، ۱۳۸۴). نویسنده این کتاب به تحلیل تقابل کفر و ایمان و سنتز توحید در متون تفسیری عرفانی توجه کرده است که نمونه موفقیت از تحلیل دیالکتیکی تقابل‌هاست.

- خدای متعال (نتون، ۱۳۹۷). خداشناسی برخی از متکلمان، فیلسوفان و عارفان

مسلمان را از راه تحلیل بینامتنی این متون با متون نوافلاطونی و یونانی بررسی می‌کند. روش او به دلیل توجه به ارتباط دستگاه‌های مختلف فلسفی و فکری با یکدیگر اهمیت ویژه‌ای دارد.

- «بررسی تفسیر آیه پنجاه و چهار سورة مائده در متون عرفانی» (آیاد، ۱۳۹۶). آیاد به برداشت‌های عرفانی از تعبیر قرآنی «یحبههم و یحبونه» و مفهوم «ارتداد» در این آیه پرداخته و به تفاوت تفسیرهای عرفانی و غیرعرفانی توجه کرده است.

- «بازتاب آیه "الست" در متون عرفانی قرن هفتم» (شفق و اورنگ، ۱۳۸۹)؛ که نویسندگان به نقش تفاسیر آیه «الست» در رابطه عاشقانه انسان و خدا و بسامد تفسیر آن پرداخته‌اند.

- «تحلیل بازتاب آیه تجلی در متون عرفانی فارسی تا پایان قرن هفتم» (ازهای و آقاخانی، ۱۳۹۶)؛ که نویسندگان به مقایسه و تبیین جنبه‌های تمایز و تشابه آرای مفسران و عارفان در تفسیر آیه ۱۴۳ سورة اعراف پرداخته و روش خود را «تحلیل تطبیقی متون» دانسته‌اند. در این جستار، پیوند اندیشه‌های کلامی و عرفانی در تفسیر آیه بررسی نشده است.

- «بینامتنیت آیات و احادیث در غزلیات شمس» (سلامت‌باویل، ۱۳۹۷). نویسنده آن ضمن پرداختن به شاخص‌ها و ویژگی‌های چهار زیرگونه بینامتنیت ژنت به بررسی مناسبات بینامتنی غزلیات شمس با قرآن و حدیث پرداخته است.

- «جستاری در کلان متن قرآن کریم براساس بازتعریف بینامتنیت» (البرزی و منصوری، ۱۳۹۳). نویسندگان آن با توصیف ویژگی‌های کلان‌متن و بررسی چگونگی انطباق آن با متن قرآن، به چگونگی ارتباط خرده‌متن‌ها با یکدیگر و با ساختار کلی کلان‌متن پرداخته‌اند.

چنان‌که مشاهده می‌شود، هیچ‌یک از این پژوهش‌ها به بررسی تفاسیر عرفانی و کلامی از آیه ۱۷ سورة انفال نپرداخته‌اند؛ درحالی‌که این آیه در نظام کلامی و تصوف اهل سنت اهمیت ویژه‌ای دارد. بنابراین وجود این پژوهش‌ها، ضرورت و تازگی

پژوهش حاضر را نفی نمی‌کند.

۲. بینامتنیت و تفسیر عرفانی

یکی از شیوه‌های بررسی ساختار و مناسبات متون، بررسی بینامتنی یک اثر است. از منظر «بینامتنیت» متن در بافتی از متون دیگر تولید می‌شود. در این بافت هم تأثیر اقوال و متن‌های مشخص دیگر و هم تأثیر گفتمان‌ها و نظام‌های فرهنگی را می‌توان دید؛ چنان‌که به گفته مایکل پین، «متن به هم‌بافته از نقل قول‌ها، ارجاعات و پژواک‌هایی است که از درون و برون متن می‌گذرند» (پین، ۱۳۷۹: ۱۴-۱۵). مبحث بینامتنیت را ابتدا میخائیل باختین^۱ با مطرح کردن نظریه منطق مکالمه متن‌ها پی‌ریزی کرد؛ از نظر باختین، «زبان یعنی هرنوع گفتار یا نوشتار همیشه گفت‌وشنودی است. گفت‌وگو دارای سه رکن گوینده، شنونده و پاسخ‌دهنده است. زبان و آنچه فرد در زبان بیان می‌کند همیشه محصول تعامل میان دست‌کم دو نفر است» (کلیگز، ۱۳۹۹: ۱۹۴). کریستوا^۲ علاوه بر وضع واژه «بینامتنیت»، از آن برای مطالعه ادبیات و زبان و نظریه‌پردازی در این زمینه استفاده کرد (نک: نامورمطلق، ۱۳۹۰: ۱۲۵).

بر اساس رویکرد بینامتنیت، هیچ متنی مستقل از دیگری نیست و هر متن، برآمده از متون پیشین است. در واقع، بینامتنیت به معنی شیوه‌هایی است که هر متن ادبی به واسطه نقل قول‌های آشکار و پنهان با متن‌های دیگر تداخل می‌یابد. تا آنجا که می‌توان گفت: «همه متون ادبی از متون دیگر بافته شده‌اند... هر واژه و عبارت بازآفرینی نوشته‌های دیگری است که مقدم یا محاط بر اثر منفرد است. چیزی به نام اصالت ادبی یا نخستین اثر ادبی وجود ندارد. همه آثار ادبی، آثار میان‌متنی هستند» (ایگلتن، ۱۳۸۰: ۱۹۰). به‌طورکلی آرای نظریه‌پردازان حوزه بینامتنیت را می‌توان در سه دسته کلی جای داد:

۱. نظریه‌پردازانی که حوزه بینامتنیت را از بررسی تأثیرپذیری‌های آشکار و نقد منابع جدا می‌دانند و به‌نوعی تأثیر رمزگان‌ها^۳ و نظام‌های فرهنگی را به‌عنوان پیش‌متن، در کانون توجه خود قرار می‌دهند. در رأس این گروه، ژولیا کریستوا و رولان بارت^۴

قرار دارند.

کریستوا با پیگیری مبحث مکالمه متن‌ها می‌گوید: «هر متن همچون معرقی از نقل قول‌ها ساخته می‌شود. هر متنی به منزله جذب و دگرگون‌سازی متنی دیگر است» (کریستوا، ۱۳۸۱: ۴۴). این سخن او در امتداد اقوال باختین است که می‌گفت: «هیچ گفته‌ای را در مجموعه نمی‌توان تنها به گوینده نسبت داد؛ زیرا گفته حاصل کنش متقابل بین افراد هم‌سخن است» (تودوروف، ۱۳۹۳: ۵۴). مطابق نظریات باختین متن از راه ارتباط با متون دیگر، دارای معانی پویا می‌گردد. کریستوا از این منظر نظریات باختین را می‌ستاید و معتقد است باختین از نخستین کسانی است که «تقطیع تثبیت‌کننده متن‌ها را با الگویی جایگزین می‌کند که ساختاری ادبی نیست، بلکه ساختاری است که خود را نسبت به ساختار دیگر شکل می‌دهد» (نامور مطلق، ۱۳۹۰: ۱۳۰-۱۳۱)؛ اما با آنکه کریستوا تأثیر بسیاری از باختین گرفته است، مسیر خود را در یک نقطه از باختین جدا می‌کند و آن توجه او به ساختارگرایی است؛ چنان‌که پیگی‌گرو می‌گوید: «بر اساس اندیشه کریستوا متن دیگر بازنمایی جهان بیرونی نیست بلکه به یک ساختار پویا تبدیل شده است» (همان: ۱۳۴).

ساختارگرایی، کل یک پدیده یا متن را مورد بررسی قرار می‌دهد و هر جزئی را بنا به ارتباطی که با اجزای دیگر متن دارد بررسی می‌کند. «ساختارگرایان معتقدند هرگونه گفتاری در کمند زبان اسیر است و هر متنی از نوشته‌های پیشین پدید آمده است» (سلدن و ویدوسون، ۱۳۹۷: ۱۷۸). هر متن متکثر از متون دیگر است. می‌توان گفت تکثرگرایی ادبیات پست‌مدرن که متأثر از نگرش‌های پسامختارگرایی است، ریشه در بینامتنیت دارد. رولان بارت که به نظریه «مرگ مؤلف» و «تولد خواننده» رسید، از معناهای ثابت در درون ساختارها در نظریات ساختارگرایان به معناهای متفاوت در نظریات پسامختارگرایان که از تعامل متن و خواننده ایجاد می‌شود، رسید (برتنس، ۱۳۹۷: ۱۶۰ و ۱۶۴). کریستوا در نشانه‌شناسی ساختارگرایی خود، توجه خود را از جهان بیرون به‌ویژه تاریخ و جامعه که در دیدگاه‌های باختین مطرح می‌شود، به خود

متن معطوف می‌کند. «کریستوا با اتکا به اصطلاح بینامتنیت نظریه‌ای دربارهٔ متن ارائه می‌دهد. وی بر این باور است که متن شبکه‌ای از نظام‌های نشانه‌ای است که در نسبت با سایر کنش‌های دلالت‌گر در متن فرهنگ جای گرفته است» (مکاریک، ۱۳۸۴: ۷۲-۷۳)، ولی جایگاه این ارتباط فرهنگی در دل متون دیگر است. بنابراین در نظام بینامتنیت کریستوا متن با متن تحلیل می‌شود.

به دلیل گرایش ساختارگرایانه، کریستوا از مباحث سوسور در باب روابط همنشینی^۵ و جانشینی^۶ در محور افقی و عمودی نشانه‌ها (نک: سوسور، ۱۳۹۲: ۲۸) الهام گرفته بود. از نظر او باید از دو محور مهم در روابط متنی سخن گفت: الف. محور افقی که نویسنده و خواننده اثر را به هم مربوط می‌کند؛ ب. محور عمودی که متن را با متون دیگر متصل می‌سازد (چندلر، ۱۳۹۴: ۲۸۴). از نظر کریستوا سهم هریک از این دو محور را «رمزگان» تعیین می‌کند؛ زیرا هر متن و هر خوانشی از آن به رمزگانی از پیش موجود وابسته‌اند (همان: ۲۸۴).

در اصل، یکی از وجوه تمایز نشانه^۷ از نانشانه، معناداری است؛ یعنی نشانه‌ها چیزهایی هستند که با ارجاع به چیزی دیگر، معنادار به شمار می‌آیند (Hjelmslev, 79: 2011). این معنا تنها در ارجاع به یک نظام معنایی حاصل می‌شود که همان رمزگان است؛ یعنی نظامی از قراردادهای اجتماعی شده و متعارف (نک: گیرو، ۱۳۹۲: ۶۳) که چهارچوبی فراهم می‌آورد که با ارجاع به آن، نشانه واجد معنا می‌شود (نک: چندلر، ۱۳۹۴: ۲۲۱).

کریستوا ارتباط متون در محور عمودی را از راه رمزگان‌های مشترک آن‌ها می‌داند و معتقد است تمام متن، بینامتن است و امکان یافتن سرچشمه‌ها وجود ندارد (نک: آذر، ۱۳۹۵: ۱۷). بارت نیز متن را حاصل گفتمان‌های متعدد به هم بافته شده می‌داند که از این جهت، تکرر دلالت‌ها و معناها را به جریان می‌اندازد (نک: آلن، ۱۳۸۰: ۱۰۱).

۲. تلقی دوم، بینامتنیت را به معنای حضور هم‌زمان دو متن یا چند متن و حضور بالفعل یک متن در متنی دیگر می‌داند. نظریه‌پردازی که بینامتنیت را بدین حد فرو

می‌کاهد، ژرار ژنت^۸ است (نک: همان: ۱۴۸). او در تحلیل بینامتنی متون، از نقل قول‌های داخل گیومه تا کنایات و تلمیحات را در الگوی بررسی بینامتنی خود قرار می‌دهد (نک: نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۸۸-۸۹).

۳. تلقی سوم، رویکردی است که هم به حضور آشکار دو متن در یک نوشتار توجه دارد و هم نقش عناصر گفتمان‌ها و رمزگان‌های مختلف و روابط آن‌ها را با یکدیگر بررسی می‌کند. باختین در چهارچوب مباحث نشانه‌شناسی و رمزگان‌ها به تحلیل متن نمی‌پردازد، ولی هم تداخل گفتمان‌ها و آواها و هم حضور مستقیم یا غیر مستقیم یک متن در متنی دیگر را در بینامتنیت خود مطرح کرده است. باختین سه درجه متفاوت حضور سخن غیر را بدین صورت می‌داند:

الف. حضور کامل این سخن یا گفت‌وگوی آشکار؛ مانند حضور مستقیم آیات قرآنی در تفاسیر صوفیه و تفسیر و تأویل آن در این متون.

ب. دورگه کردن^۹ متن، که از نظر او نوعی تعمیم نقل قول آزاد است؛ یعنی گفتار به واسطه مشخصه‌های دستوری و ترکیبی به یک گوینده منفرد تعلق دارد؛ اما عملاً درون خود مشتمل بر دو گفتار درهم‌بافته، دو شیوه حرف زدن، دو سبک معاشناختی است. بارزترین نمونه آن آثاری چون شرح/التعرف مستملی بخاری است. در این کتاب، مستملی گاه در لباس یک متکلم با زبان پیش‌متن‌های کلامی خود سخن می‌گوید و گاه با زبان عارف به طرح نکته‌های سلوکی می‌پردازد. بدین سبب متن کتاب به شدت دورگه است و با دو زبان سخن می‌گوید.

ج. شیوه‌ای از گفت‌وگوی متون که در آن سخن غیر، تثبیت مادی ندارد؛ اما حضور آن حس می‌شود و این به دلیل حضور آن در خاطره جمعی گروه اجتماعی مفروض است (نک: تودوروف، ۱۳۹۳: ۱۱۸-۱۱۹). اشتراکاتی که عارفان به دلیل کاربرد زبان مشترک عرفانی و کلامی خود دارند، از این نوع است؛ همچنین تقابل زبان آنان با زبان گروه‌های دیگر در جامعه اسلامی نیز نوع جالبی از این گفت‌وگومندی است. این دو دسته آخر گونه‌های پیچیده‌تر گفت‌وگوی متون و بینامتنیت است که باختین تمرکز

اصلی کار خود را بر آن‌ها گذاشته است.

با وجود آنکه در زمان بررسی‌های باختین هنوز اصطلاح «بینامتنیت» ابداع نشده است، شیوه‌ای که او در طبقه‌بندی روابط بینامتنی متون و رمزگان‌های اجتماعی به کار می‌برد، در بررسی‌های بینامتنی بسیار راهگشاست؛ به‌ویژه آنکه بررسی هر دو گونه بینامتنی را شامل می‌شود.

تفاسیر صوفیانه از آیات قرآنی چهارراهی است که آواهای کلامی و عرفانی و قرآنی با یکدیگر گره می‌خورند و به‌شکلی تقاطع رمزگان‌های مختلف است. عناصر این رمزگان‌ها گاهی دال‌های یکسانی هستند که از رمزگان قرآنی یا کلامی گرفته شده‌اند و در رمزگان‌های مختلف دلالت‌ها و نقش‌های متفاوتی یافته‌اند. بسیاری از آرای کلامی و عرفانی در تفسیر آیات قرآن کریم شکل گرفته‌اند و با رمزگان زبان قرآنی گره خورده‌اند. خود قرآن، متنی با ویژگی‌های کم‌نظیر است. از یک نظرگاه متن‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند:

خردمتن‌ها^۱ یا متون عادی و کلان‌متن‌ها^{۱۱}. «خردمتن متنی است که یک نویسنده در زمانی مشخص، با کارکرد ارتباطی معین، درباره موضوعی خاص، در قالب گونه متن خاص و با استفاده از مؤلفه‌های زبانی مانند واژه‌ها و جملات نوشته است» (البرزی، ۱۳۹۳: ۶۳).

کلان‌متن‌ها (در مقابل خردمتن‌ها) الزاماً دارای مرزبندی روشنی از نظر موضوع نیستند؛ از خردمتن‌های متعدد و به‌هم‌مرتبط تشکیل شده‌اند؛ ممکن است توسط تولیدکننده‌های مختلف و در زمان‌های متفاوت تولید شده باشند؛ در قالب یک گونه متنی خاص نمی‌گنجند (همان‌جا).

قرآن کریم با داشتن بیشتر ویژگی‌های فوق، یک کلان‌متن است. درباره آیات قرآنی و با محوریت تفسیر مفاهیم آن، خردمتن‌های بسیاری شکل گرفته‌اند که هرکدام از وجوهی به متن قرآنی نگریسته‌اند؛ ولی برخی از این متون هم‌زمان دو صبغه اصلی یا دو موضوع محوری اصلی دارند و از این نظر ارزش بینامتنی ویژه‌ای دارند؛ همچون

بسیاری از متون عرفانی که صبغه کلامی و عرفانی در آن تقریباً پایاپای و مشترک است و هر دو موضوع توحید کلامی و معرفت عرفانی در آن موضوعات اصلی به شمار می‌آیند.

با توجه به اینکه حول محور اساسی قرآن، خردمتن‌های مختلف تاریخی، کلامی و عرفانی پدید آمده و اندیشه دینی مسلمانان نشئت گرفته از فهم قرآن است، بررسی روابط این خردمتن‌های مختلف و نیز نحوه حضور این خردمتن‌ها در متون کلامی و عرفانی و... اهمیت بسیاری دارد. در ادامه به بررسی روابط بینامتنی در مورد مطالعه خود می‌پردازیم.

۳. تفسیر کلامی آیه ۱۷ سوره انفال

ابتدا متن و ترجمه آیه را نقل می‌کنیم: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»؛ پس شما آن‌ها را نکشتید و لکن خدا آنان را کشت؛ و آنگاه که تو (تیر و سنگریزه) افکندی، تو نیفکندی بلکه خدا افکند و برای آنکه مؤمنان را نیک آزمایش کند که همانا خدا شنونده و داناست.

این مسئله که «فاعل» افکندن تیر پیامبر نبوده بلکه خدا بوده است، سبب استنتاج نوعی جبرباوری در کلام اشعری شده است؛ چنان‌که غزالی می‌گوید: «اگر کسی گوید که چون من نمی‌کنم و همه وی کند، ثواب از کجا بیوسم، و شک نیست که ما را ثواب بر عمل ماست که به اختیار ماست. جواب حقیقی آن است که تو راهگذر قدرتی و بس و تو هیچ کس نه‌ای. "وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى". آنچه کردی نه تو کردی که وی کرد...» (غزالی، ۱۳۸۳: ج ۲، ۲۸۰).

البته اشاعره با وجود آنکه انسان را فاعل فعل نمی‌دانند، با دلایل نقلی و عقلی، خود را از نتایج ظاهری این جبرباوری مبرا می‌دانند:

اما آنکه گفتیم به ظاهر به جبر ماند از بهر آن گفتیم که جبری می‌گوید که مرا فعل نیست و عارف [نیز] بگوید مرا فعل نیست... جبریان فعل نبینند و عارفان مفعول نبینند... چون جبری گفت مرا فعل نیست، امر و نهی تباه کرد و وعد و وعید تباه کرد... باز عارف چنین نگفت ولیکن گفت مرا فعل است و خداوند را بر من امر و نهی

است...» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ج ۱، ۴۴۰).

در حقیقت فهم و تفسیری که در کلام اشعری از این آیه ارائه می‌شود، مبتنی بر چند گزاره اصلی است که بخش مهمی از نظام توحیدی اشعری را مشخص می‌کند:

۱. انسان خالق افعال نیست و همه افعال به اراده خداوند است. «خیر و شر و کفر و ایمان و طاعت و معصیت همه به علم خدای است و به خواست وی و به قضا و قدر وی» (همان: ج ۱، ۴۱۰).

۲. اگرچه اراده حقیقی همراه با قدرت، مختص به خداوند است؛ اما انسان نیز اراده‌ای دارد و دست‌کم تا آنجا که خود درک می‌کند، خود را عامل افعال خود می‌داند؛ از این رو خود را مسئول می‌داند و مسئولیت عمل خود را به گردن دیگران نمی‌اندازد. این مسئله پیچیدگی ویژه‌ای دارد که اشاعره آن را از طریق ایده «کسب افعال» توجیه می‌کنند: «و ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى». «ای ما رمیت بنفسک و لکنک رمیت بنا، فکان منه (صلوات الله علیه) قبض التراب و إرساله من یده و لکن من حیث الکسب، و کسبه موجد من الله بقدرته، و کان التبلیغ و الاصابة من قبل الله خلقاً و إبداعاً» (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۱۱۰).

توضیح اینکه، اگر انسان اراده انجام عمل خیر و صالحی را داشته باشد و این اراده با اراده خالق افعال یکسان شود، بنده عمل خیر را کسب می‌کند. در نظام اشعری به این وفاق، «توفیق» می‌گویند: «حقیقت توفیق، موافقت تأیید خداوند بود با فعل بنده اندر اعمال صواب» (هجویری، ۱۳۸۹: ۹)؛ بنابراین اراده انسان در مرتبه نخست، اراده موجودی است که قدرتی بر ایجاد فعل ندارد؛ اما در مرتبه دیگر که اراده خدا با آن موافق است، منجر به کسب فعل و صدور آن می‌شود.^{۱۲} در متون کلامی و عرفانی برای بیان نقش «توفیق» در صدور فعل به این آیه استناد می‌شود: «و شاید که این را معنی دیگر باشد و آن، آن است که داند که مرا فعل است ولیکن بی توفیق وی حاصل نیاید و مر مرا خبر نه که بر من چه قضا کرده است اندر حیرت قضا گفت مرا فعل نیست... و اصل این همه که یاد کردیم کتاب خدای است، گفت: وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ

رَمَى» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ج ۱، ۴۴۴).

این اندیشه‌ها در آثار کلامی مثل *اصول الایمان* عبدالقاهر بغدادی و *ابکار الافکار* سیف‌الدین آمدی (نک: آمدی، ۱۴۲۳ق: ج ۲، ۲۴۶)^{۱۳} و نیز آثار عارفان متکلمی چون مستملی بخاری آمده است.

این پاره‌متن‌ها دریافت نظام الهیات اشعری از آیات قرآن را نشان می‌دهد. «توحید» در کلام اشعری با اندیشه خلق افعال و فاعلیت مطلق خداوند گره خورده است. در حقیقت در نظام خداشناسی اشعری، خداوند نه تنها یگانه خالق همه موجودات است، بلکه اراده او عامل اصلی هر فعل و حرکتی است.

۳. از آنجا که انسان به حکم شریعت مکلف است؛ ولی فاعل حقیقی نیست؛ عمل او عامل هیچ پاداشی نیست و خداوند خود، تکلیف عالم و آفریدگانش را می‌داند؛ چون صحنه‌گردان اصلی‌اش خود اوست. می‌تواند مؤمنی را به دوزخ ببرد یا کافری را به بهشت بفرستد! او هدایت و ضلالت را در دل بندگان «خلق» می‌کند و از این‌رو بندگان اهل ضلالت یا رستگاری می‌شوند: «و الاضلال من الله عز و جل لأهل الضلال علی معنی خلق الضلالة عن الحق فی قلوبهم. و علی ذلک یحمل قوله: "وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا" ... فمن أضله فبعده و من هداه فبفضله هذا قول أهل السنة» (نک: بغدادی، ۲۰۰۳م: ۱۱۵).

بنابراین آنچه متکلمان اهل سنت از عبارت کوتاه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» برداشت کرده‌اند، پاره‌ای از مهم‌ترین آرای کلامی آنان در باب «توحید» را شکل داده است. این آرا و اندیشه‌های کلامی با اندیشه صوفیانه در تصوف اهل سنت پیوند یافته است. برای یافتن ارتباط این اندیشه‌ها به بررسی تفسیر این آیه در متون صوفیانه می‌پردازیم.

۴. تفسیر صوفیانه آیه ۱۷ سورة انفال

خداشناسی و انسان‌شناسی ویژه اندیشه عرفانی بر پایه نظام‌های کلامی و الهیاتی زیربنایی آن است. در اندیشه صوفیانه به توحید و خداشناسی به‌عنوان مهم‌ترین رکن

در مبانی معرفتی بسیار توجه شده است. متصوفه با نوعی نظام دیالکتیکی «کفر» و «ایمان»، به مفهوم کلامی توحید، پویایی ویژه‌ای دادند و از آن برای تبیین نظام سلوکی خود بهره بردند. در اندیشه صوفیانه بر اساس مراتب سلوک هر درویش، امور تازه‌ای مصداق شرک و دوگانه‌پرستی می‌شود و دامنه توحید بنده ارتقا می‌یابد (نک: مشرف، ۱۳۸۴: ۱۶۱-۱۶۴).

در موضوع مورد بحث ما نیز، اگر در مرحله‌ای علاقه به زراندوزی نوعی «شرک خفی» و توجه باطن به غیر حق و نفی توحید محسوب می‌شود، در مراتب بالاتر، توجه و رؤیت عاملیت فعل و اراده بنده در افعال صالح نیز نوعی «شرک» و کفر به حساب می‌آید و سالک را از دایره ایمان خارج می‌کند. بنابراین مفهوم توحید در تمامی این مراتب متفاوت می‌شود: «انواع التوحید ثلاثة: توحید الشواهد: و هو افراد الصانع، و توحید المعاملة: و هو اسقاط الاسباب، و توحید الاسرار: و هو تجرید القدم. توحید الاقرار: فمن یکفر بالطاغوت، و توحید المعاملة: بیده ملکوت کل شیء، و توحید الذکر و الرؤیة: و ما رمیت إذ رمیت» (انصاری، ۱۳۹۶: ۳۲۵).

بدین گونه واژگان «کفر» و «ایمان» و «شرک» و «توحید» که از واژگان کلیدی و مهم در نظام‌های کلامی هستند، در اندیشه صوفیانه توحید و یگانگی خدا با مفهومی پویا و ویژه به کار رفتند و نقش ویژه‌ای به عهده گرفتند. همچنین تناقض اراده و فاعلیت ظاهری انسان با توحید افعالی و حاکمیت اراده خدا (که اشاعره به دنبال حل آن بودند)، در نظام تصوف تبیین دیگری یافت. صوفیان با رؤیت فعل بنده در ظاهر و رؤیت فعل خدا در باطن (که در پیوند با نگاه شهودی آنان بود) به شکل دیگری آن را با تقابل محوری ظاهر و باطن در مکتب خود تبیین کردند. چنان‌که نمونه فوق نیز مفهوم کلامی آیه را با «توحید رؤیت» مرتبط دانسته است. ما در بخش‌های بعد به این نکته به تفصیل خواهیم پرداخت.

چنان‌که گفتیم از مهم‌ترین نقاط ارتباط و تأثیر و تأثر اندیشه کلامی و تفسیرهای صوفیانه از این آیه است. ما در اینجا به دلیل اهمیت تفاسیر صوفیانه این آیه در مشرب

صوفیان اهل سنت، نقش این تفسیرها را در سه سطح معرفت‌شناسی و مبانی توحید، تعالیم سلوکی و توصیف تجارب عرفانی و شهودی بررسی می‌کنیم.

۱-۴. ارتباط مباحث کلامی این آیه با مبانی عرفانی توحید

این اندیشه که انسان در ید اراده و اختیار خدای فعال مایشاء است و جز کاسب افعال خود نیست، در شکل دادن به اندیشه فقر و ناچیزی انسان در نظر صوفیان نقش داشته است؛ چنان‌که در نمونه کیمیای سعادت دیدیم، غزالی از عبارت «و ما رمیت اذ رمیت» ناچیزی انسان را استنباط می‌کند: «اگر کسی گوید که چون من نمی‌کنم و همه وی کند، ثواب از کجا ببوسم، و شک نیست که ما را ثواب بر عمل ماست که به اختیار ماست. جواب حقیقی آن است که تو راه‌گذر قدرتی و بس و تو هیچ کس نه‌ای! و ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (نک: غزالی، ۱۳۸۳: ج ۲، ۲۸۰).

از نمونه‌های دیگر تفسیر این آیه که نشان‌دهنده هستی‌شناسی و اندیشه‌های بنیادین صوفیان است، نقل‌قولی است که روزبهان آورده است که خدا را مسمای اسما و وجود حقیقی می‌داند: «هو الاسم و المسمی... فلا أول، و لا آخر، و لا ظاهر، و لا باطن إلا هو لا هو فی شیء، و لا شیء فیهِ، و لا هو داخل، و لا هو خارج، و ینبغی أن تعرفه بهذه المعرفة لا بالعقل، و لا بالفهم، و لا بالوهم، و لا بالحس، و لا بالعين الظاهر، و لا الباطن، و لا یعلم ما هو إلا هو بنفسه یری نفسه، و بذاته یعلم ذاته لا یراه غیره، و لا یدرکه سواه لا نبی مرسل، و لا ولی مقرب. کیف لا؟ و قد قال الله تعالی: "وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى" و قال: "فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ" (روزبهان، ۱۴۲۸ق: ۳۶۹).

روزبهان در ادامه سخنانش این مباحث را به آیه ۸۸ سوره قصص پیوند می‌دهد که جز خدا را فانی می‌داند: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (نک: همان: ۳۷۰). صبغه عرفانی این بخش، به دلیل اشاره به مفاهیم «ظاهر» و «باطن» و «معرفت» و تعبیر شهودی «و لا یعلم ما هو إلا هو بنفسه یری نفسه» بسیار پررنگ است و نشانه‌هایی از اندیشه وحدت وجود، بدان صورتی که در سنت‌های پیش از ابن‌عربی وجود داشته، در آن دیده می‌شود.

صوفی که اراده خدا را تنها اراده حقیقی عالم می‌داند و خدا را تنها حیّ محرّک و ایجادکننده در هستی می‌شناسد، جهان و انسان‌های دیگر را فانی و ناچیز می‌شمارد؛ چنان‌که واژه قرآنی «هالک» برای بیان این جهان‌بینی به کار رفته است. پس خلق همه هیچ‌اند و مستقلاً اختیاری ندارند؛ بنابراین همه نگاه‌ها باید به یگانه خالق هستی باشد. همین «باید» است که نظام تکالیف سلوکی درویش را شکل می‌دهد و راه حرکت به سوی حق را به او نشان می‌دهد. در ادامه به ارتباط تفسیر عرفانی آیه با نظام سلوکی صوفیان می‌پردازیم.

۲-۴. ارتباط تفسیر کلامی و عرفانی این آیه با نظام سلوکی صوفیان

گفتیم که تفاسیر کلامی و عرفانی از آیه ۱۷ سوره انفال با بخش‌های مختلف مشرب صوفیانه اهل سنت پیوند یافته است. یکی از این بخش‌ها نظام سلوکی و قوه عملی تصوف یعنی تعالیم و اندیشه‌هایی که بیشتر جنبه کاربردی دارند و لازم است صوفیان به آن عمل کنند یا نظام رفتاری و سلوکی خود را به نحوی به پیش ببرند که به این نتایج برسند.

در اندیشه عارفان، قوه عملی و قوه نظری یکدیگر را تقویت می‌کنند و اندیشه درست به عمل و سلوک صافی منتهی می‌شود: «معرفت گواهی دهد کی عبادت صافی نیاید الا از توحید صافی» (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۵)؛ بنابراین توحید افعالی در اندیشه کلامی و عرفانی متن (قوه نظری)، با تعالیم و بایسته‌های سلوکی پیوند می‌یابد و تعالیم سلوکی و قوه عملی را تقویت و جهت‌دهی می‌کند؛ بنابراین تعالیم این بخش نتیجه عملی مبانی نظری بخش پیش است. در ادامه به موارد مشخصی از این تعالیم صوفیانه می‌پردازیم.

۱-۲-۴. رضا و تسلیم

در نظام سلوک عرفانی، توصیه به رضا و تسلیم در برابر حوادث و مقدرات الهی توصیه‌ای مکرر و مهم است. ابونصر سراج مقام رضا را آخرین مقام از مقامات سلوک دانسته است (نک: سراج طوسی، ۱۹۱۴م: ۵۳). مولانا در مثنوی معنوی با استناد به آیه ۱۷ سوره انفال به تسلیم و رضا در برابر مقدرات الهی توصیه می‌کند. هرچند واژه

«رضا» را به کار نمی‌برد؛ اما تعبیر او، به‌روشنی، توصیه به رضای عبد است؛ به‌طوری که در کتاب برای این بخش از ابیات عنوان «رضا» آمده است:

تیر پران بین و ناپیدا کمان جان‌ها پیدا و پنهان جان جان
تیر را مشکن که این تیر شهی است تیر پرتابی ز شصت آگهی است
ما رَمِیتَ إِذْ رَمِیتَ گفت حق کار حق بر کارها دارد سبق
لزوم رضا به قضا [عنوان از کتاب]

خشم خود بشکن تو مشکن تیر را چشم خشم خون شمارد شیر را
بوسه ده بر تیر و پیش شاه بر تیر خون‌آلود از خون تو تر
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲۰۸)

اگر این پاره‌متن را در ارتباط بینامتنی با پاره‌متن دیگری از *الانسان الکامل* نسفی بگذاریم، همچون برش‌های یک پازل بر هم سوار می‌شود. هم‌خوانی‌های این دو متن به این دلیل است که هر دو بر اساس دلالت‌های کلامی سیطره اراده الهی در مذهب اهل سنت، به نتایج سلوکی صوفیانه رسیده‌اند؛ یکی تسلیم و رضا و دیگری توکل و تسلیم: «هر که علم و قدرت خدا را محیط دید بر کل کائنات، اعتماد وی بر خدای است نه بر اسباب از جهت آنکه وی اسباب را همچون مسببات عاجز، بیچاره و مقهور و مسخر خدا دید و خدا را دانا به همه چیز و توانا بر همه چیز دید و به‌یقین دانست که هر چه می‌کند، خدا می‌کند و هر چه می‌دهد، خدا می‌دهد» (نسفی، ۱۳۸۶: ۳۳۳).

ارجاع هر دو متن به گفتمان مشترکی است که با تفسیر کلامی آیه ۱۷ سورة انفال تشخیص یافته است. در یک متن، آیه مذکور آمده است و در متنی دیگر به رمزگان کلامی مرتبط با این آیه ارجاع داده است. واژگان «سبب و مسبب» مربوط به رمزگان کلامی است و در متون کلامی در باب تأثیر آن در ثواب و عقاب اعمال سخن گفته‌اند (نک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ج ۵، ۱۲۷). نسفی با طرح موضوع عجز «اسباب» از گفتمان کلامی و رمزگان ویژه آن استفاده می‌کند؛ ولی مولانا با استناد به اصل آیه در سویه پنهان متن، دلالت‌های کلامی آن را در نظر دارد. هر دو متن از پیش‌متن‌های قرآنی و کلامی خود به نتایجی مشابه در تعالیم سلوکی رسیده‌اند.

۲-۲-۴. موت اختیاری

مفهوم «موت اختیاری» یا «موت ارادی» از مفاهیم مهم در تعالیم عملی صوفیانه است. به گفته شیخ نجم‌الدین کبری، طریق «سائرین الی الله» بر این مرگ مبنی است (کبری، ۱۴۲۶ق: ۹۱). تعبیر «موت اختیاری»، در اصل برگرفته از حدیثی نبوی است: «موتوا قبل ان تموتوا» (همان‌جا) در میان متون عرفانی، متنی که دلالت‌های این حدیث را با صراحت به آیه ۱۷ سوره انفال مرتبط دانسته، *انتها نامه* است. در این متن، شیخ و ولی، از آنجا که راه فقر و فنای اختیاری را گذرانده، مصداق آیه «و ما رَمِيتَ إِذْ رَمِيتَ» شده و مظهر خداست:

«در بیان آنکه ولی خدا مظهر خداست... زیرا چون پیش از اجل مرد که: "موتوا قبل ان تموتوا"، دوی برخاست و موحد شد. زیرا اول بنده بود و خدا؛ چون بنده نماند، خدا تنها ماند که: "وحده لا شریک له"؛ وجود آن بنده بعد مرگ و فنا آلت حق شد. پس هرچه از او آید همه را حق کرده باشد: ما رَمِيتَ إِذْ رَمِيتَ وَلَکِنَّ اللَّهَ رَمٰی» (سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۶۶). در این متن، ارتباطی بینامتنی میان آیه و حدیث پدید آمده است. از سوی دیگر، مؤلف، دلالت‌های آیه و روایت را با نظام گفتمان صوفیانه خود و نظریه ولایت در تصوف پیوند زده است.

به جز اشارات صریح به پیوند آیه مذکور با حدیثی که به آن اشاره کردیم، در متون عرفانی، آیه ۱۷ سوره انفال به تعلیم سلوکی موت اختیاری سالک دلالت دارد. در *مثنوی معنوی* آمده است:

پس خودی را سر ببر ای ذوالفقار	بی‌خودی شو فانی درویش‌وار
چون شدی بی‌خود هرآنچه تو کنی	ما رَمِيتَ إِذْ رَمِيتَ ایمنی
آن ضمان بر حق بود نه بر امین	هست تفصیلش به فقه اندر مبین

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۷۵)

در حقیقت اندیشه توحید افعالی به توصیه‌ای سلوکی منجر شده است: اکنون که اراده اصلی و فاعلیت مطلق در جهان از آن خداوند است؛ پس تو نیز چشم حقیقت‌بین داشته باش و اعمال و افعال خود را مبین و خود را هیچ بدان و به فعال مایشاء واگذار:

«خود را مباش تا حق تو را بود» و «ما رمیت إذر میت» (مبیدی، ۱۳۷۱: ج ۵، ۴۳). البته چنان‌که گفتیم مطالب این بخش نتیجه منطقی بخش پیشین است؛ چون قوه عملی بر پایه قوه نظری شکل می‌گیرد؛ اما یک حوزه شخصی‌تر در سلوک صوفیانه وجود دارد که اثرگذاری برداشت‌های کلامی و عرفانی از آیه مذکور در آن پیچیده‌تر است و آن حوزه تجارب عرفانی است.

۳-۴. ارتباط تفسیر عرفانی و کلامی آیه با توصیف تجارب عرفانی و شهودی

مبانی خداشناسی صوفیان اهل سنت، ترکیبی از اندیشه‌های کلامی اشعری و هستی‌شناسی مبتنی بر توحید و حضور و عاملیت یگانه خداوند است. این اندیشه‌ها که قوه نظری صوفیان را پدید آورده است، نقشی اساسی در شکل‌دهی به تعالیم عملی و سلوکی ایشان دارد. همین مبانی نظری و نظام سلوکی، با ادراکات شهودی عارف و احوال درونی او پیوند می‌یابد و این احوال و افکار، یکدیگر را تقویت می‌کنند. این مسئله یکی از اصلی‌ترین وجوه تمایز عرفان و علوم رایج اسلامی است.

تصوف در تلاش برای ارتباط مستقیم با خدا، همواره با خداشناسی کلامی و تجریدی در ارتباطی مبتنی بر جاذبه و دافعه بوده است؛ به‌طوری که هم وامدار مبانی کلامی خود است و هم تلاش می‌کند از آن فراتر رود و به تجربه‌هایی شخصی از رابطه با خدا دست یابد.

ضرورت رابطه شخصی انسان و خدا و احوال عاطفی و احساسات ویژه‌ای که در جریان این ارتباط پدید می‌آیند، پدیدآورنده «تجربه عرفانی» است. جیمز تجربه‌های عرفانی را بصیرت نفس می‌داند که مربوط به عالم ماوراء طبیعت است (نک: جیمز، ۱۳۷۲: ۷۱). او عواطف عرفانی همچون اطمینان قلب و را نیز در شمول «تجارب عرفانی» قرار می‌دهد (همان: ۱۱۸). در حقیقت تجربه عرفانی شامل طیف وسیعی از ادراکات شهودی و عاطفی می‌شود که محور اساسی آن رابطه شخصی انسان و خداست. نکته مهم اینجاست که تجارب شخصی ما نیز، تا آنجا که به نظام‌های نشانه‌ای باز می‌گردد، تجارب زبانی و حاصل تداخل پیش‌متن‌های ذهن و زبان ماست.

به گفته چندلر «متون نه فقط در بنا کردن دیگر متون، بلکه در بنای تجربیات به کار می آیند... می شود گفت که ما هیچ تجربه غیرمتنی نداریم» (چندلر، ۱۳۹۴: ۲۹۸).

بنابراین بررسی پیش متن های کلامی و دینی صوفیان در تبیین آنان از تجارب اهل سلوک، اهمیت ویژه ای دارد. بر همین اساس، تأثیر آیه مذکور را در توصیف احوال عرفانی و تجارب شهودی پیامبر و اهل سلوک بررسی می کنیم.

۴-۳-۱. نفی و اثبات

پیش تر گفتیم که در نظام توحید اشعری انسان در عین حال که مسئول عمل است، فاعل حقیقی و خالق افعال نیست و با وجود آنکه در ظاهر خود را فاعل می بیند، توان خلق افعال را ندارد؛ از این رو در مثنوی انسان از یک سو همچون «شیر عَلم» حرکات خود را از وزش باد دارد و از سویی از افعال خود خجل می شود و خود را مقصر می داند (نک: مولوی، ۱۳۷۳: ۲۷).

این اندیشه از نظر کلامی با ایده کسب فعل توجیه می شود ولی در نگاه صوفی ایده کسب دو ساحت دارد: ۱. ساحت ظاهری: بر اساس ظاهر (و عرف و عادت)، فعل از ما سر می زند و عمل از ماست؛ ۲. ساحت باطنی: بر اساس باطن و حقیقت امر، خدا فاعل فعل است و اراده همراه با قدرت از اوست.

صوفیان همواره باطن گرا هستند و به حقیقت نهانی امور توجه دارند؛ از این رو زمانی که سالک با ادراک شهودی حقایق غیبی را مشاهده می کند، در جریان معرفت قلبی خود، با کشف حجاب های مادی، اراده حقیقی خدا و فاعلیت نداشتن خود را ادراک می کند.

در حقیقت این مسئله باوری کلامی است ولی آنجا که به دستگاه معرفتی صوفیان وارد می شود و جنبه اشراقی می یابد، در زبان صوفیان با اصطلاحات و مفاهیم ویژه این دستگاه بیان می شود و بخشی از نظام معارف صوفیان را سازمان می دهد.

شهود یگانگی افعالی خدا شهودی بادوام نیست بلکه در لحظاتی از تجربه عرفانی عارف رخ می دهد و عارف در این حال خود را نمی بیند. در حقیقت عاملیت خدا در خلق افعال برای انسانی که در دنیاست، مشهود نیست و انسان خودش را خالق افعال

خود می‌داند؛ اما در لحظاتی که این پرده‌ها کنار رود، چیز دیگری مشاهده خواهد کرد. این شهود گاه‌گاهی همان است که در تفکر صوفیانه از آن با تعبیر «نفی و اثبات» سخن می‌گویند.

بحث از «نفی و اثبات» در آیه مذکور در متون کلامی آمده است. ابن ابی‌العز حنفی در کتاب شرح العقیده الطحاوی می‌گوید، در این آیه خداوند «رمی» را از پیامبر «نفی» و برای خود «اثبات» کرد (نک: حنفی، ۲۰۰۵: ۴۳۷). همچنین فخر رازی در باب «نفی و اثبات» در موضوع خلق افعال و کسب آن سخن گفته است (نک: رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۹: ۲۶۰-۲۶۱). این پاره‌متن‌ها نشان‌دهنده ارتباط مفهوم «نفی و اثبات» با پاره‌ای از آرای کلامی در باب جبر و اختیار است. این پیش‌متن‌ها برای صوفیان وجود داشته و این دوگانگی در متون عرفانی و کلامی مشترک است. اما صوفیان آن را از زمینه کلامی آن جدا کرده و با نظام معرفت‌شهودی خود تطبیق داده‌اند. بدین سان دلالت‌های جدیدی برای آن پدید آورده‌اند و آن را به یکی از اصطلاحات زبان ویژه خود تبدیل کرده‌اند: «مشایخ این طریقت، محو صفت را به اثبات تأیید حق، نفی و اثبات خوانده‌اند و به نفی، نفی صفت بشریت خواسته‌اند و به اثبات، اثبات سلطان حقیقت» (هجویری، ۱۳۸۹: ۵۵۴). در این اندیشه، «محو» و «نفی» دلالت‌های مشابهی دارند و حالتی از مکاشفات سالک را نشان می‌دهند که در آن شعوری به صفات بشری ندارد و در سیطره «سلطان حقیقت» است. هم‌ترازی «نفی و اثبات» با «محو و اثبات» بر اساس پیوند این اصطلاح با آیه قرآنی است: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۳۹).

در برخی متون عرفانی، نفی پرتاب تیر از پیامبر و اثبات آن برای خدا و پیامبر (ص) در آیه با مفهوم «محو و اثبات» تفسیر شده است: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» و «وَمَا رَمَى إِلَّا مُحَمَّدٌ. فَاَيْنَ مُحَمَّدٍ؛ فمحاء، و اثبتہ ثم محاء: فهو مثبت بین محوین، محو ازلی و هو قوله: «و ما رمیت»؛ و محو ابدی و هو قوله: «ولكن الله رمى». و اثباته هو قوله: «إذ رمیت» (ترمذی، ۱۴۲۲ق: ۲۰۲). در این تفسیر، آیه به تجارب

عرفانی پیامبر (ص) اشاره دارد. تجربه محو و شهود حقیقت وجود به صورتی که تنها وجود حقیقی در هستی فاعلیت دارد و وجودهای مجازی دیگر محو و فانی شده‌اند. این تجربه ادعایی، پیوندهایی با توحید افعالی در مباحث کلامی آیه مذکور دارد و نیز با اندیشه فنای افعالی و فقر سالک در نظام سلوکی صوفیانه مرتبط است.

۲-۳-۴. جمع و تفرقه

«جمع و تفرقه» برخلاف نفی و اثبات، از دایره واژگان کلامی الهیات اشعری خارج و ویژه زبان صوفیان است. جنید گفته است: «قرب به وجد، جمع است و غیبت او در بشریت تفرقه» (عطار، ۱۹۰۵م: ج ۲، ۲۹-۳۰) ابوعلی دقاق این دوگانگی را با نفی و اثبات هم تراز دانسته است: «جمع اثباتی است بی نفی و تفرقه نفیی است بی اثبات؛ و تفرقه آن بود که به تو منسوب بود و جمع آنکه از تو برده باشد» (همان: ۱۹۷). روزبهان در تفسیر آیه، اثبات و نفی تیراندازی پیامبر (ص) را با این مفاهیم تفسیر می‌کند و آن را نشانه «اتحاد» بنده با خدا می‌بیند: «قوله تعالى: "فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى": افهم أن في هذه الآية للعارفين موضع الاتحاد، و لهم في الاتحاد مقامات اتحاد بالأفعال، و اتحاد بالصفات، و اتحاد بالذات، و هاهنا إشارة اتحاد الأفعال و اتحاد الصفات و ذلك مقام جمع و تفرقه، و لهم تفرقة في الجمع، إذ ذكر فلم تقتلوهم، نفى فعلا بعد إثباته لهم، فإذا باشروا القتل كانوا في محل تفرقة، و إذا أضاف القتل إلى نفسه كانوا في محل جمع» (روزبهان، ۲۰۰۸م: ج ۱، ۵۱۸). اصطلاح «اتحاد افعالی» در این تعبیر، مشابه «توحید افعالی» در کلام اشعری است. این توحید آنجا که به صورت آموزه‌ای کلامی مطرح می‌شود، یک اصل اعتقادی برهانی است و آنجا که در مکاشفات عارف و در حالات جمع و تفرقه و اتحاد توسط او ادراک می‌شود، بخشی از تجارب عرفانی است که بدین صورت عرضه می‌شود؛ ولی منشأ آنچه صوفی در مقام جمع و تفرقه، ادراک و تجربه می‌کند، همان اندیشه کلامی توحید افعالی است که بدین صورت برای او جنبه شهودی و قلبی می‌یابد.

«وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» اشارت به حقیقت افراد است و طریق اتحاد و با خود بیگانگی است، إِذْ رَمَيْتَ صفت مرید است بر راه تلوین نشسته و از حق با خود

می‌نگرد. وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى نعت مرادست از خویشتن برخاسته تمکین یافته و از حق بحق می‌نگرد» (مبیدی، ۱۳۷۱: ج ۴، ۲۴).

مبیدی نیز در تفسیر آیه به بیگانگی سالک از خویش و اتحاد با حق اشاره کرده است. او معتقد است «تیر نیفکندن هنگام افکندن» همان توحید و از ذات خود جدا گردیدن است. قسمت نخست آیه «هنگامی که تیر افکندی» صفت مریدان است که در مقام تلوین قرار دارند و بخش دوم که فاعلیت از آن خداوند برشمرده شده است، صفت پیران که به مقام تمکین رسیده‌اند، از هستی خود فانی شده‌اند و حق را به حق می‌بینند. قشیری اهل تمکین را کسانی می‌داند که «حال ایشان از تغییر برگزشته باشد و محو باشند اندر وجود عین، ایشان را نه هیبت بود نه انس و نه علم و نه حس» (قشیری، ۱۳۸۸: ۱۶۴). اهل تمکین عارفان منتهی هستند که از صفات بشریت جدا گردیده در ذات حق فانی شده‌اند. عارف در منزل توحید که نتیجه فنا است از خود رها می‌شود؛ خود را از حق جدا نمی‌بیند و تنها صفات حق را می‌بیند... این مقام همان عین‌الجمع است (نک: روزبهان، ۱۳۷۴: ۹۴). عین جمع یا جمع؛ مقامی است که عارف در وحدت با ذات حق، چنان قرار می‌گیرد که خداست که انجام‌دهنده افعال و حرکات اوست: «عین‌الجمع آن است که انوار صفات را در لباس افعال بینی. همچنان که موسی نور تجلی را در کوه دید... عارف گفت عین‌الجمع حقیقت اتحاد است. آنگاه که خدا فرمود: «وَمَارَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (همو، ۱۴۲۶: ۲۲۵).

روزبهان این آیه را احوال عارفی می‌داند که در عین‌الجمع و وحدت با حق است و خدا فاعل فعل او شده است و این مقام که با حلول و تشبیه متفاوت است، همان تجلی نور حق بر موسی و وحدت عاشق و معشوق است. چنان‌که می‌بینیم اندیشه توحید افعالی پیش‌متن تجربه عرفانی وحدت و جمع واقع می‌شود. چنان‌که قشیری در تفسیر خود می‌نویسد: «قوله: "وَمَارَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى" ای مارمیت بنفسک ولکنک ریمت بنا فکان منه قبض التراب و ارساله من یده ولکن من حیث الکسب و کسبه موجدٌ من الله بقدرته و کان التبلیغ و الاصابة من قبل الله خلقا و ابداعا و لیس

الذی اثبت ما نفی و لا نفی ما اثبت الا هو و الفعل فعلٌ واحدٍ ولكن فی جهة الفعل لا فی عینه. فقولہ اذ رمیت فرقاً و قوله: ولكن الله رمی جمع، و الفرق صفة العبودیه و الجمع نعت الربوبیه و کل فرق لم یکن مضمناً بجمع و کل جمع لم یکن فی صفة العبد...» (قشیری، ۱۹۸۱م: ج ۱، ۶۱۰).

ترجمه: تو به خویش تیر نیفکندی ولیکن به وسیله ما تیر افکندی. برگرفتن خاک و انداختنش از دست اوست ولیکن از حیث کسب و کسب از قدرت خداوند یافت می شود و رسیدن و اصابتش از نظر خلق و ابداع، از جهت خداوند است. تنها خداست که اثبات کرد آنچه را نفی کرد و نفی نکرد آنچه را اثبات کرد و فعل، فعلی واحد است ولیکن در جهت فعل؛ نه عین. اذ رمیت فرق است و ولكن الله رمی، جمع است و فرق صفت عبودیت است و جمع نعت ربوبیت و هر فرقی متضمن جمع نیست و هر جمعی در صفت عبد نیست... .

قشیری در تفسیر آیه، به اندیشه کلامی کاسب بودن بنده در فعل خویش اشاره می کند و خداوند را در این تیر افکندن خالق و مبدع فعل می بیند. در ادامه سخن، قشیری با طرح مبحث «جمع و تفرقه»، قسمت نخست آیه را اشاره ای به فاعلیت پیامبر (ص) در هنگام افکندن دانسته است که با فرق منطبق است و بخش دوم آیه یعنی «ولکن الله رمی» مطابق با جمع. قشیری جمع را صفت ربوبیت و فرق را نعت عبودیت محسوب کرده و معتقد است هر فرقی جمع را در خود نهان دارد و هر جمعی نیز در صفت بنده فرق را تأیید می کند. بنابراین قشیری با پیش متن کلامی توحید افعالی به سراغ تفسیر آیه می رسد و به تجربه عرفانی جمع و تفرقه پیامبر (ص) می رسد.

او در رساله قشیری درباره جمع و تفرقه چنین گفته است: «اثبات خلق از باب تفرقه است و اثبات حق از صفت جمع بود و بنده را چاره نیست از جمع و فرقه زیرا هرکه او را تفرقه نبود عبادتش نبود و هرکه او را جمع نبود معرفتش نبود؛ قول خدای تعالی ایاک نعبد اشارت است به تفرقه و ایاک نستعین اشارت است به جمع» (همو، ۱۳۸۸: ۱۶۹). دیدگاه قشیری در رساله نیز تأکید اوست بر فرق که در عبودیت بنده تجلی می کند و جمع که در ربوبیت جلوه گر می شود؛ زیرا در تفرقه اثبات عبد است و در جمع اثبات رب.

۳-۳-۴. قرب نوافل

اصطلاح «قرب» در زبان صوفیان برای بیان حالتی از تجارب عرفانی به کار می‌رود که صوفی احساس می‌کند با امر قدسی ارتباط ویژه‌ای یافته است. به تعریف ابونصر سراج «حال قرب آن است که بنده با قلبش قرب خدا را مشاهده کند و با طاعت به سوی خدا تقرب بجوید و با دوام ذکر در نهان و آشکار، همتش را برای خدا جمع کند» (۱۹۱۴م: ۵۶). سراج قرب را دومین مرتبه از احوال می‌داند. ابن ترکه از دو نوع قرب سخن می‌گوید: «قرب فرائض» که «آن است که عبد آلت ادراک حق واقع شود» (۱۳۷۵: ۱۴۱) و «قرب نوافل» که آن را از تجلی ذات و صفات حق می‌داند و برای آن به آیه مذکور استناد می‌کند: «و قرب نوافل آنکه حق ادراک عبد باشد. در این صورت، مقصود، مظهر تجلی ذات حق است مع صفت، دلیل بر این قول حق است که گفت "فَبِیْ سَمْعٍ وَ بَصَرٍ وَ بَیْ یَمْسُحٍ وَ بَیْ یَنْطِقُ وَ بَیْ یَمْشِی" و مفهوم وَ مَرَمِیَّتٍ إِذْ رَمِیْتَ وَلَکِنَّ اللَّهَ رَمٰی» (همان: ۱۴۱). اصطلاح قرب نوافل از حدیثی قدسی گرفته شده است که صوفیه بارها به آن ارجاع داده‌اند و در پاره‌متن فوق، ابن ترکه صورتی از آن را نقل کرده است. در حقیقت او میان این حدیث و این آیه رابطه بینامتنی برقرار کرده است: «و مایزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یتبصر به و یده الذی یتطش بها و رجله الذی یمشی بها...» (اصفهانی، بی تا: ج ۱، ۵-۴).

تطابق این حدیث با آیه به دلیل ارتباطی است که صوفیان میان دلالت‌های کلامی توحید افعالی و اندیشه فانی افعال و صفات می‌دیدند. بر همین اساس، تجربه عرفانی نزدیک شدن به خدا از طریق فانی شدن افعال و صفات در تجلی صفات خداوند، با تفاسیر کلامی و عرفانی این آیه منطبق شده است؛ چنان‌که میبدی نیز میان مضمون حدیث قرب نوافل و آیه دلالت‌های یکسانی می‌یابد: «آنگه مرا زبانی داد از لطف صمدانی و دلی داد از نور ربانی، و چشمی از صنع یزدانی، تا اگر گویم به مدد او گویم و به قوت او پویم، «كنت سمعا یسمع بی و بصرا یتبصر بی» چون بدین مقام رسیدم، زبانم زبان توحید شد.... گوینده به حقیقت اوست... گفت: وَ مَرَمِیَّتٍ إِذْ رَمِیْتَ وَلَکِنَّ اللَّهَ رَمٰی» (میبدی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۳۳۱).

۵. نتیجه‌گیری

قرآن کریم به عنوان یک کلان‌متن که عناصر ادراک دینی جهان مسلمانان را شکل داده، نقشی اساسی در شکل‌گیری زبان و اندیشه صوفیه داشته است؛ به طوری که آیات، روایات و تمثیلات، و حتی واژگان قرآنی در نظام‌بخشی به اندیشه و زبان صوفیانه عاملیت داشته است. در میان آیات قرآن، آیه ۱۷ سوره انفال نقش مهمی در شکل‌گیری و تبیین اندیشه توحیدی و سلوک معنوی صوفیان داشته است. تفسیر کلامی این آیه که مبتنی بر اندیشه توحید افعالی و یگانگی خداوند در خلق افعال است، در اندیشه توحیدی صوفیان در باب فنای افعالی و فقر سالک اثرگذار بوده است و نشان‌دهنده پیوند نظام توحیدی اشعری با نظام فکری تصوف اهل سنت است. همچنین دلالت‌های کلامی و عرفانی این آیه از منظر اندیشه صوفیانه اهل سنت، در تعالیم سلوکی و توصیف تجارب عرفانی و شهودی عارفان اثرگذار بوده است. تعالیمی همچون ضرورت رضا و تسلیم، فقر و موت اختیاری از جمله تعالیمی است که صوفیان با استناد به این آیه به آن دعوت کرده‌اند. همچنین عارفان اهل سنت، برای تبیین تجارب شهودی و عرفانی پیامبر و سالکان به تفسیر عرفانی این آیه پرداخته‌اند. مفاهیم محو و اثبات، جمع و تفرقه و قرب نوافل از مفاهیم مهمی است که در زبان اهل عرفان برای توصیف و تبیین پاره‌ای از احوال و تجارب شهودی از آن سخن گفته‌اند و در این موارد نیز به تفسیر عرفانی این آیه روی آورده‌اند. با توجه به موارد فوق، دریافت کلامی و عرفانی از آن، ضمن آنکه اندیشه کلامی اشعری را با نظام عرفانی اهل سنت پیوند زده است، در تمام شئون نظری و سلوکی و احوال و مواجید شهودی عارفان اثرگذار بوده است.

پی‌نوشت‌ها

1. Mikhail Bakhtin
2. Julia Kristeva
3. Codes
4. Roland Barthes
5. Syntagmatic

6. Paradigmatic
7. Sign
8. Gérard Genette
9. Hybridization
10. Microtext
11. Macrotext

۱۲. همچنین در *اصول الایمان* عبدالقاهر بغدادی آمده است: «العبد لا يقدر على الانفراد بفعله و لو أراد الله الانفراد بإحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه و وجد مقدوره، فوجوده على الحقيقة بقدره الله تعالى» (بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۱۰).

۱۳. «و قوله تعالى: "جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ": أی تكسبون؛ فإن العمل قد يضاف إلى العبد بمعنى الاكتساب... و ليس في ذلك ما يدل على كون العمل مخلوقا للعبد.»

منابع

- قرآن کریم.
- آذر، اسماعیل (۱۳۹۵)، «تحلیلی بر نظریه‌های بینامتنیت ژنتی»، *پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی*، شماره ۲۴، ۱۱-۳۱.
- آلن، گراهام (۱۳۸۰)، *بینامتنیت*، ترجمه پیام یزدانجو، ویراست دوم، تهران: مرکز.
- آمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۳ق)، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره: دار الكتب و الوثائق القومية.
- آیاد، مریم (۱۳۹۶)، «بررسی تفسیر آیه پنجاه و چهار سورة مائده در متون عرفانی»، *پژوهش‌های ادب عرفانی*، سال یازدهم، شماره ۴ (پیاپی ۳۵)، ۴۱-۶۶.
- ابن ترکه، صائن‌الدین علی (۱۳۷۵)، *شرح گلشن راز*، تصحیح کاظم دزفولیان، ج ۱، تهران: آفرینش.
- اژه‌ای، تقی و آقاخان، نفیسه (۱۳۹۶)، «تحلیل بازتاب آیه تجلی در متون عرفانی فارسی تا پایان قرن هفتم»، *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*، سال یازدهم، شماره ۴ (پیاپی ۳۵)، ۸۹-۱۱۲.
- اصفهانی، ابونعیم (بی‌تا)، *حلیة الاولیا و طبقات الاصفیاء*، تحقیق کمال یوسف حوت، قاهره: دار ام القراء للطباعة و النشر.
- البرزی، پرویز و منصوری، مسعود (۱۳۹۳)، «جستاری در کلان متن قرآن کریم براساس بازتعریف بینامتنیت»، *پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، سال سوم، شماره ۱ (پیاپی ۵)، ۷۶-۶۱.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۹۶)، *طبقات الصوفیه*، تصحیح محمدرور مولایی، ج ۳، تهران: توس.
- ایگلتون، تری (۱۳۸۰)، *پیش درآمدی بر نظریه ادبی*، ترجمه عباس مخبر، ج ۲، تهران: نشر مرکز.
- بغدادی، عبدالقاهر (۲۰۰۳م)، *اصول الایمان*، تحقیق ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار و مکتبه

- بابایی، علی اکبر (۱۳۹۳)، مکاتب تفسیری، ج ۶، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- برتنس، هانس (۱۳۹۷)، مبانی نظریه ادبی، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: نشر ماهی.
- پین، مایکل (۱۳۷۹)، بارت، فوکو، آلتوسر، ترجمه پیام یزدانجو، ج ۱، تهران: نشر مرکز.
- روزبهان، ابومحمد ابی نصر (۱۳۸۹)، شرح شطحیات، تصحیح هانری کربن، ج ۳، تهران: طهوری.
- (۱۴۲۸ق)، تقسیم الخواطر، تصحیح احمد فرید المزیدی، ج ۱، قاهره: دار الآفاق العربیه.
- (۲۰۰۸م)، عرائس البیان فی حقائق القرآن، تصحیح احمد فرید المزیدی، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- (۱۴۲۶ق)، مشرب الارواح، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی حسینی شاذلی درقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ترمذی، محمد بن علی (۱۴۲۲ق)، ختم الاولیا، تصحیح عثمان اسماعیل یحیی، ج ۲، بیروت: مهد الآداب الشرقیه.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، مقدمه و تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی.
- تودوروف، تزوتان (۱۳۹۳)، منطق گفت و گویی میخائیل باختین، ترجمه داریوش کریمی، ج ۳، تهران: مرکز.
- جیمز، ویلیام (۱۳۷۲)، دین و روان، ترجمه مهدی قائنی، ج ۲، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- چندلر، دانیل (۱۳۹۴)، مبانی نشانه شناسی، ترجمه مهدی پارسا، ج ۵، تهران: پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی با همکاری شرکت انتشارات سوره مهر.
- حنفی، ابن ابی العز (۲۰۰۵م)، شرح العقیده الطحاویه، تحقیق ناصرالدین آلبانی، ج ۱، بغداد: دار الکتب العربی.
- رازی، فخرالدین (۱۴۰۷ق)، المطالب العالیة من العلم الالهی، تحقیق احمد حجازی سقا، ج ۱، بیروت: دار الکتب العربی.
- زرقانی، سید مهدی و قربان صباغ، محمدرضا (۱۳۹۵)، نظریه ژانر (نوع ادبی)، رویکرد تحلیلی - تاریخی، ج ۱، تهران: هرمس.
- سراج الطوسی، ابونصر (۱۹۱۴م)، اللمع فی التصوف، تصحیح رینولد نیکلسون، لیدن: بریل.
- سلامت باویل، لطیفه (۱۳۹۷)، «بینامتنیت آیات و احادیث در غزلیات شمس»، پژوهش دینی، شماره ۳۶، ۳۳-۶۱.
- سلدن، رامن، و ویدوسون، پیتر (۱۳۹۷)، راهنمای نظریه ادبی معاصر، ترجمه عباس مخبر، تهران:

نشر بان.

- سلطان ولد، بهاءالدین (۱۳۷۶)، *انتهانامه*، تصحیح محمدعلی خزانه‌دارلو، چ ۱، تهران: روزنه.
- سندرز، کریستین (۱۳۹۷)، *تفاسیر صوفیانه قرآن*، ترجمه زهرا پوستین‌دوز، چ ۲، تهران: انتشارات حکمت.
- سوسور، فردینان دو (۱۳۹۲)، *دوره زبان‌شناسی عمومی*، ترجمه کورش صفوی، چ ۴، تهران: انتشارات هرمس.
- شفیق، اسماعیل و اورنگ، زهرا (۱۳۸۹)، «بازتاب آیه "الست" در متون عرفانی قرن هفتم»، فصلنامه *ادبستان*، شماره ۳، ۲۹-۴۴.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۹۰۵م)، *تذکرة الاولیا*، تصحیح رینولد نیکلسون، لیدن: مطبعة لیدن.
- _____ (۱۳۸۳)، *کیمیای سعادت*، به‌کوشش حسین خدیو‌جم، چ ۱۱، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۴۱۶ق)، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، چ ۱، بیروت: دار الفکر.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۳۸۳)، *گوهر مراد*، مقدمه زین‌العابدین قربانی لاهیجی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۸۸)، *رسالة قشیریه*، ترجمه ابوعلی عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۴، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۹۸۱م)، *لطائف الاشارات*، تحقیق ابراهیم بسیونی، چ ۳، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- کبری، نجم‌الدین (۱۴۲۶ق)، *فوائح الجمال و فوائح الجلال*، تصحیح یوسف زیدان، چ ۲، قاهره: دار السعاد الصباح.
- کریستوا، ژولیا (۱۳۸۱)، *کلام، مکالمه و رمان*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز.
- کلیگز، مری (۱۳۹۹)، *درسنامه نظریه ادبی*، ترجمه جلال سخنور، الهه دهنوری و سعید سبزیان، چ ۳، تهران: اختران.
- گیرو، پی‌یر (۱۳۹۲)، *نشانه‌شناسی*، ترجمه محمد نبوی، چ ۴، تهران: آگاه.
- مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- مشرف، مریم (۱۳۸۴)، *نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی*، چ ۱، تهران: نشر ثالث.
- مکاریک، ایرنا ریما (۱۳۸۴)، *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*، ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، چ ۱، تهران: آگاه.

- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳)، *مثنوی معنوی*، تصحیح توفیق سبحانی، چ ۱، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- میدی، رشیدالدین (۱۳۷۱)، *کشف الاسرار و عده الابرار*، تصحیح علی اصغر حکمت، چ ۵، تهران: امیرکبیر.
- نامور مطلق، بهمن (۱۳۹۰)، *درآمدی بر بینامتنیت*، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۶)، «ترامتنیت: مطالعه روابط یک متن با دیگر متن‌ها»، *پژوهشنامه علوم انسانی*، شماره ۵۶، ۹۸-۸۳.
- نتون، یان ریچارد (۱۳۹۷)، *خدای متعال*، ترجمه سیده لیلا اصغری، چ ۱، تهران: حکمت.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۶)، *الانسان الکامل*، تصحیح ماریژان موله، چ ۸، تهران: طهوری.
- نويا، پل (۱۳۷۳)، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، چ ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۹)، *کشف المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، چ ۶، تهران: سروش.
- Hjelmslev, Louis (2011), «Extracts from Prolegomena to a Theory of Language», In *Semiotics (Critical Concept in Language Studyies)*, Edited by Frederik Stjernfelt and Peer F. Bongaard, Vol. II: Text and Image, New York, Routledge, 72-100.