

دسته‌بندی تمثّل در هستی‌شناسی عین‌القضات (با رویکرد هرمنوتیک در تمهیدات)

کوروش امرایی^۱، علی فتح الهی^{۱*}، قاسم صحرایی^۲

۱- گروه ادیان و عرفان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد خرم‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم‌آباد، ایران.

۲- گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران.

آذر ۱۴۰۱، دوره ۱۵، شماره پیاپی ۷۹، صفحات ۸۵-۹۸

DOI: ۱۰.۲۲۰۳۴/bahareadab.۲۰۲۲.۱۵.۶۶۲۴

نشریه علمی سبک‌شناسی نظم و نشر فارسی

(بهار ادب)

چکیده:

زمینه و هدف: عین‌القضات همدانی (۵۲۵-۴۹۲هـ.ق) در کتاب تمهیدات، براساس برداشتها و دریافت‌های شخصی خود، تأویلات گسترده و عمیقی از مطالب عرفانی، دینی و قرآنی بکتابت آورده است. نگاه هستی‌شناسانه عین‌القضات براساس اصطلاح تمثّل، مفهوم پیدا میکند. هدف این مقاله تقسیم‌بندی مفهوم تمثّل از نگاه عین‌القضات است.

روش مطالعه: نگارندگان در این نوشتار، با بهره‌گیری از روش جمع‌آوری اطلاعات کتابخانه‌ای و بصورت توصیفی-تحلیلی، به انجام پژوهش پرداخته‌اند.

یافته‌ها: هستی‌شناسی عین‌القضات گاه منتج به وجودشناسی حضرت محمد و ابلیس میشود؛ بگونه‌ای که بدون وجود آنها، هستی نامفهوم میشود. تجسم، تشبیه، وحدت وجود، تجلی الهی و مانند آنها دسته‌بندی حاصل از این نگاه هستی‌شناسانه و گاه وجودشناسانه عین‌القضات است.

نتیجه‌گیری: عین‌القضات در تبیین اصطلاح تمثّل کاملاً ریزبین و جزئی‌نگر بوده است. وی اصطلاح تمثّل را بصورت غیرمستقیم به زیرمجموعه‌های تجسیم، تشبیه، وحدت وجود و تجلی و مانند آنها تفکیک کرده است.

تاریخ دریافت: ۱۲ مهر ۱۴۰۰

تاریخ داوری: ۱۴ آبان ۱۴۰۰

تاریخ اصلاح: ۲۹ آبان ۱۴۰۰

تاریخ پذیرش: ۱۵ دی ۱۴۰۰

کلمات کلیدی:

عین‌القضات همدانی، تمهیدات، هرمنوتیک، هستی‌شناسی، تمثّل و انواع آن.

* نویسنده مسئول:

Ali.fathollahi@yahoo.com

۳۳۱۲۰۰۱ (۹۸ ۶۶) (+)



ORIGINAL RESEARCH ARTICLE

Classification in the ontology of Eyn al-Ghozzat (With a hermeneutic approach in arrangements)

K. Amrayi^۱, A. Fathollahi^{*۱}, Gh. Sahraei^۲

^۱- Department of Religions and Mysticism, Faculty of Literature and Humanities, Khorramabad Branch, Islamic Azad University, Khorramabad, Iran.

^۲- Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khorramabad, Iran.

ARTICLE INFO

Article History:

Received: ۰۴ October ۲۰۲۱
Reviewed: ۰۵ November ۲۰۲۱
Revised: ۲۰ November ۲۰۲۱
Accepted:

KEYWORDS

Eyn al-Ghozzat Hamedani, arrangements, hermeneutics, ontology, representation and its types.

*Corresponding Author

✉ Ali.fathollahi@yahoo.com

☎ (+۹۸ ۶۶) ۳۳۱۲۰۰۱

ABSTRACT

BACKGROUND AND OBJECTIVES: Eyn al-Ghozzat Hamedani (۴۹۲-۵۲۵ AH) in his book Tamhidat, based on his personal perceptions and perceptions, has made extensive and deep interpretations of mystical, religious and Quranic content. The ontological view of the same judges finds meaning based on the term allegory. The purpose of this article is to divide the concept of representation from the point of view of Eyn al-Ghozzat Hamedani.

METHODOLOGY: In this article, the authors have done research using descriptive-analytical method of collecting library information.

FINDINGS: The ontology of the Eyn al-Ghozzat sometimes leads to the ontology of Prophet Muhammad and the devil; In a way, without them, existence becomes incomprehensible. The embodiment, the simile, the unity of existence, the divine manifestation and the like, is the classification resulting from this ontological and sometimes ontological view of the same Eyn al-Ghozzat.

CONCLUSION: The Eyn al-Ghozzat have been very meticulous in explaining the term allegory. He has indirectly divided the term allegory into subsets of embodiment, simile, unity of existence and manifestation, and the like.

DOI: ۱۰.۲۲.۳۴/bahareadab.۲۰۲۲.۱۵.۶۶۲۴

NUMBER OF REFERENCES	NUMBER OF TABLES	NUMBER OF FIGURES
 ۱۴	 ۰	 ۰

مقدمه

تأویل معادل تقریبی هرمنوتیک است. در تعریف آن گفته میشود هرمنوتیک «علم یا نظریه تفسیر است» (مکاریک، ۱۳۸۸: ۴۶۱). ارسطو واژه هرمنیا^۱ یا تأویل را در *العبارات*، دومین بخش کتاب *ارغنون* بکار برد و بیان کرد که سخن در حکم تأویل واقعیت است و هرمنوتیک را نظریه عام درباره معنا دانست (پورحسن، ۱۳۹۲: ۲۵-۲۶). ریشه واژه هرمنوتیک از هرمنوئین^۲ به معنای تفسیر کردن^۳ و در اصل یونانی است. این واژه از اسم هرمنیا به معنای تفسیر گرفته شده است (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۱۷). در فرهنگ وبستر هرمتیک^۴ به معنای مطالعه اصول روش‌شناسی تأویل و تبیین مخصوصاً اصول کلی تأویل متن کتاب مقدس است (پالمر، ۱۳۹۰: ۱۰). یونانیان کشف زبان و خط را به هرمس^۵، خدای پیام‌رسان یونان نسبت میدادند؛ بنابراین از نظر ریشه و اشتقاق این کلمه با هرمس، ارتباط روشنی وجود دارد (واعظی، ۱۳۸۴: ۲۳-۲۴). بطور کلی تعریف هرمنوتیک از معنای نشانه، هنر فهمیدن، روش‌شناسی علوم انسانی تا ماهیت فهم و تفسیر متن، تغییر پیدا کرده است. در نهایت میتوان گفت هرمنوتیک آشکار کردن معنای ضمنی و پنهان متن است. آغاز هرمنوتیک با آثار حماسی و دینی بوده است؛ اما بعدها در عصر روشنگری، دامنه آن در قالب نظریه فهم به شاخه‌های دیگر دانش بشری گسترش پیدا کرد. بطور کلی شش تعریف از هرمنوتیک بترتیب زمانی مطرح شده است: ۱- نظریه تفسیر کتاب مقدس ۲- روش‌شناسی عام لغوی ۳- علم هرگونه فهم زمانی ۴- مبانی روش‌شناسی علوم انسانی ۵- پدیدارشناسی وجود و فهم وجودی ۶- نظامهای تأویل برای رسیدن به معنای نهفته در اسطوره‌ها و نمادها (پالمر، ۱۳۹۰: ۴۱).

هرمنوتیک معاصر: درواقع هرمنوتیک قرن بیستم و بیست‌ویکم با سه فیلسوف برجسته (گادامر، هایدگر و پل ریکور)، خود را از هرمنوتیک مدرن متمایز کرد. یکی از ویژگیهای بارز هرمنوتیک معاصر این است که رسالت هرمنوتیک را فلسفه وجودشناسی انسان میداند و خصوصیت دیگر آن پذیرش فلسفه پدیدارشناسی هوسرل است. در میان ویژگیهایی که درمورد هرمنوتیک جدید مورد پذیرش قرار گرفته است، موارد ذیل از اهمیت و جایگاه خاصی برخوردار است:

۱- معنای متن، مستقل از نیت گوینده یا مؤلف است.

۲- متن میتواند بینهایت معنای صحیح و به عبارتی بینهایت تفسیر صحیح بپذیرد. به شرطی که این تفاسیر و معانی:

-از چارچوب زبان خارج نشود؛ یعنی الف: با ساختار نحوی زبان متن مطابقت داشته باشند. ب: از حوزه معانی مقبول لغات و اصطلاحات آن زبان خارج نشوند. ج: از قلمرو استعارات و تشبیهات و کنایات مبتنی بر فرهنگ سخنوران آن زبان فراتر نروند.

-این تفاسیر با خود متناقض نباشند.

۳- خواننده یا مفسر متن ممکن است بتواند متن را از مؤلف آن بهتر بفهمد و تفسیر کند.

هرمنوتیک و تأویل دینی: در ارتباط علم یا فن هرمنوتیک، که به اعتقاد عده‌ای، بنیاد علوم انسانی است، با تفسیر گفته‌اند: اگر نگاه هرمنوتیکی، باطنی باشد آن را تأویل میگویند و اگر نگاه ظاهری باشد، آن را تفسیر

^۱. Hrmnya

^۲. Hrmnvyyñ – Hermanuein -Hermeneuin

^۳. To Interpret

^۴. Hermetic

^۵. Hermes

مینامند. یکی از مباحث هرمنوتیک، تأثیر آن بر شیوه تفسیر متون دینی و مقدس است. شرح متون مقدس، مبانی اصول و قواعدی را می‌طلبد که مفسر با آنها نصوص مقدسه را تفسیر میکند (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۹). از مهمترین تأثیرات هرمنوتیک هایدگری و گادامری بر تفکر دینی میتوان به موارد ذیل اشاره کرد:

امکان قرائت مختلف از متون دینی: تفسیر دینی، امتزاج افق ذهنی مفسر با افق معنایی متن است و چون افقهای ذهنی به تعداد مفسران، متعدد و متفاوت است، تفسیرها نیز متفاوت میشوند و هیچ معیاری برای تشخیص برتری یک افق ذهنی بر افق ذهنی دیگر و یک تفسیر بر تفسیر دیگر وجود ندارد.

عدم دسترسی به فهم عینی متون دینی: درک عینی متن، یعنی امکان دستیابی به فهم مطابق با واقع، امکان‌پذیر نیست؛ زیرا ذهنیت و پیش‌داوری مفسر، شرط حصول فهم است.

۳- هیچ معیاری برای تشخیص تفسیر به رأی معتبر وجود ندارد.

۴- عدم معیار دقیق و روشنی برای فهم متون دینی.

۵- مراد و نیت مؤلف متن در مرکز توجه نیست. در هرمنوتیک، خواننده با متن روبرو است نه با مؤلف.

۶- امکان قرائت‌های بینهایت و بی‌پایان از متن.

۷- عدم معنای قطعی و نهایی و ثابت از متن.

۸- نسبی‌گرایی در تفسیرهای دینی با توجه به هرمنوتیک فلسفی و نسبیت‌گرایی تفسیری.

۹- اعتباربخشی به تمام فرقه‌ها بدون ملاک و معیاری برای اثبات انحرافی بودن یا غیرانحرافی بودن فرق دینی (پریمی، ۱۳۸۳: ۲۱-۲۲).

هرمنوتیک و عرفان: زبان عرفان اساساً زبانی رمزی و اشاری است و رمز «بدلیل مفاهیم متعددی که در خود پنهان دارد، دستیابی به معنی دقیق آن ممکن نبوده، نیاز به تأویل داشته دارد. پس ویژگی اساسی زبان رمزی، از جمله زبان هنری صوفیه، تأویل‌پذیری آن است» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۶۵). یکی از آموزه‌های جدی و مهم صوفیه این است که صورت هرگز نمیتواند گنجایش معنا را داشته باشد. بهمین دلیل، موضوع شطحیات را توجیه میکنند که دلیل بیان سخنان شطح‌آمیز، ظرفیت نداشتن زبان و صورت در بیان معنا است. دانش تأویل و هرمنوتیک در کتب عرفانی بسیار اهمیت دارد. عموماً عرفای اسلامی، برداشتها و دانش تأویلی خود را در جهت توضیح و تفسیر متون دینی (قرآن، حدیث، روایت و...) بگونه‌ای عرفانی با تلفیق شهود و الهامات درونی خود بیان میکنند. ابن‌عربی و مولانا از شهود و دریافتهای باطنی خود برای تفسیر و شرح قرآن بسیار بهره گرفته‌اند. این‌گونه تأویلهای اساساً با نص قرآن منافاتی ندارد و میتوانند دارای اصالت باشند. عرفا براساس بافت متن و تجربه عرفانی خود، براساس سنت و میراث صوفیه، در بیان عمیق مطالب به تفسیر مطالب دینی و اعتقادی و یا تجربه‌ها و دریافتهای روحانی خود می‌پردازند. در تفسیر عرفانی، عارف براساس ذوق عرفانی و حالات و تجربیات شهودی خود به تأویل قرآن می‌پردازد. بر مبنای این رویکرد، آیات قرآن یا روایات و احادیث، بطنی دارند که باید از ورای ظاهر آنها درک شود. این درک نیز نیاز به کشف و شهود تجربیات خاص عرفانی دارد. در این تفسیرها تأکید بر رمزی و اشاری بودن آیات وجود دارد. درواقع عرفا این روش را از متن قرآن دریافت کرده‌اند؛ چراکه بسیاری از مباحث در قالب تمثیل و به شیوه اشارت بیان شده است؛ بنابراین کتابهای مقدس سرشار از قصه‌ها و حکایات مبهم و اسرارآمیزی است که فهم هرمنوتیکی برای دریافت زوایای مبهم و معانی پوشیده می‌طلبد.

بحث و بررسی

معرفی عین‌القضات و کتاب تمهیدات

ابوالعالی عبدالله ابن ابی‌محمد بن علی بن حسن بن علی میانجی، معروف به عین‌القضات همدانی، عارف برجسته

ایرانی (قرن ششم ه.ق) در همدان متولد شد و در همان شهر در (۵۲۵ ه.ق) به جرم ارتداد به قتل رسید. وی شافعی بود و خانواده او نیز از شافعیان سرشناسی بودند که همگی فقیه و اهل قضا بودند. عین‌القضات، شاگردان و هواداران بسیاری داشت که بعضی از آنها از اشراف دربار سلجوقیان محسوب میشدند. زادگاه عین‌القضات همدان بوده است؛ اما تاریخ دقیق تولد او محل بحث است. عین‌القضات در آثار خود هرگز اشاره‌ای به عبدالله بعنوان نام خویش نکرده و از زادگاه خود سخن بمیان نیاورده است. او خود را عین‌القضات مینامد. هیچ‌کدام از تذکره‌نویسان توضیح نمیدهند که به چه دلیل او عین‌القضات نامیده شده است و شاهی که گویای مقام قضاوت او باشد، نیز در دسترس نیست.

عین‌القضات، اندیشمندی بلندمرتبه و بیباک بود که مورد رشک و حسد دشمنان قرار گرفت. تا اینکه این دشمنان، عاقبت او را به جرم ارتداد، دستگیر کرده و به زندان بغداد فرستادند. پس از آزادی و مراجعت به زادگاهش همدان، سرانجام در ۲۳ جمادی‌الآخر ۵۲۵ ه.ق این دانشمند جوان را اعدام کردند. عین‌القضات در نامه‌های شخصی و در رساله‌های خود چنین عاقبتی را پیش‌بینی کرده بود؛ زیرا او بازداشت و اعدام خود را پیش از وقوع آن را انتظار داشت.

کتاب تمهیدات/بدلیل ویژگیهای خاص، جامعترین و مهمترین اثر عین‌القضات و بطور کلی یکی از منابع اساسی تصوف محسوب میشود که آن را در ۵۲۵ ه.ق پیش از دستگیری و اعدامش نوشت. تمهیدات شامل ده فصل در عرفان است که به تجارب نظری سالک و چگونگی تفکر و ذهنیت او در مراحل مختلف رشدش میپردازد. فصل اول درباره تفاوت دانش اکتسابی و دانشی است که از راه قرب با خدا حاصل میگردد و روشن میکند که چنین تمایزی موضوع اصلی نوشته اوست.

بررسی هستی‌شناسی عین‌القضات با توجه به مفهوم تمثّل

درک و دریافت مفاهیم متون عرفانی، چه متونی که با هدف آموزش نگاشته شده‌اند و چه متونی که هدف از نگارش آنها، آموزش به دیگران نیست و تنها بیان حالات عارف بوده است؛ در گرو درک اصطلاحات خاص عرفانی است. این اصطلاحات عرفانی گاه مختص عارف است و در بعضی متون در بافتی تصویری قرار میگیرند و از اینرو برای برقراری ارتباط با چنین متونی، باید اصطلاحات شخصی و پربسامد این متون را دریافت و تفسیر کرد. «اصطلاحات رسمی عمدتاً اسمهای معنی عربی و واژه‌های انتزاعی (Abstract) هستند؛ مانند تجلی، صحو، سکر، فنا، کرامت، پیر، همت، تکوین، سالک، سلوک، دلیل، استغنا، حیرت، توبه، زهد، تجرد، رین، غین، حقیقت، حضرت، طمس، و فنا. این واژه‌ها عموماً اسم معنی هستند و خصلت تصویری و حسی ندارند؛ بلکه بصورت نشانه تک‌معنای زبانی بکار میروند و بعنوان اصطلاحات علمی تصوف شناخته میشوند» (فتوحی، ۱۳۸۵: ۲۱۲-۲۱۱).

تمهیدات از جمله متونی است که با واژگان و اصطلاحات غیرتصویری، برخوردی هنری و تصویری دارد. هستی‌شناسی عین‌القضات در برداشت و درک اصطلاح تمثّل بسط داده شد است. تجلی و ظهور حقتعالی در عالم هستی در منظومه فکری عین‌القضات در واژه تمثّل بخوبی مشهود است. «عین‌القضات این دیدارها و تجلیات را با اصطلاح تمثّل تعبیر میکند. از دید وی تمثّل پایه اساسی شناخت اسرار الهی است، تمثّل به معنی رؤیت حق در جامه بشریت است، چنانکه جبریل خود را در جامه انسانی بطریق تمثّل به مریم نمود و یا در صورت اعرابی و یا در کسوت دحیه کلّی بر پیامبر ظاهر میشد» (فتوحی، ۱۳۸۵: ۱۷۴). از همین واژه تمثّل، گاهی بعنوان تجسیم یاد میشود. «تجسیم یک نوع شطح رؤیت است؛ زیرا گاه در حین رؤیتی که عرفا از آن سخن میگویند، موجودات

روحانی، صورت جسمانی مییابد و تجسیم یعنی همین. بایزید را گفتند: پیشِ تو به شبه زنان و مردان، خلقی را میبینیم. گفت: این ملائکند که از من علم میپرسند» (فولادی، ۱۳۸۷: ۳۲۵).

تمثل در تفکر عین‌القضات مقامی بس بلند دارد که هر کسی قادر به تجربه آن نیست. «در تمثل مقامها و حالهاست. مقامی از آن تمثل آن باشد که هر که ذره‌ای از آن مقام بدید، چون در آن مقام باشد آن مقام او را از او بستاند» (تمهیدات: ۲۹۴). او این مقام را یعنی درک و تجربه مقام تمثل را مقام یگانگی با حضرت حق میداند و میگوید این مقام شاهد است و در این مقام شاهد و مشهود یکی است؛ یعنی همان مقام منصور حلاج در اناالحق است (همان: ۲۹۵). از نظر او در این مقام، همه‌چیز اوست؛ هر چیزی در عالم و درون و برون آدمی است، تمثلی از اوست. تمثل در منظومه فکری و زبانی عین‌القضات، نوعی حیل و نیرنگ عشق و حقتعالی است که از طریق آن، سالکان حقیقت را هر لحظه عاشقتر و مشتاقتر میکند. از نظر او، حیل تمثل، لازمه ارادت بیشتر مشتاقان الهی است. «اگر عشق حیل تمثل نداشته، همه رندگان راه کافر شدند، از بهر آنکه هر چیزی که او را در اوقات بسیار بر یک شکل و بر یک حالت ببینند، از دیدن آن وقت او را وقت ملامت آید؛ اما چون هر لحظه و یا هر روزی در جمالی زیادت و شکلی افزونتر ببیند، عشق زیادت شود، و ارادت دیدن مشتاق زیادتتر» (همان: ۱۲۴). در جهان‌بینی عین‌القضات، تنها راه تجلی خدوند از طریق تمثل است. درواقع او معتقد است که اگر خداوند از طریق تمثل، تجلی نمیکرد، تمام رندگان راه حقیقت خسته و ملول میشدند؛ چراکه انسان از دیدن یک چیز به یک شکل، ملول و دلخسته میشود. «یحبهم هر لحظه تمثلی دارد مر یحبونه را و همچنین تمثلی دارد. پس در این مقام عاشق هر لحظه معشوق را به جمالی دیگر ببیند، و خود را به عشقی کمالتر و تمامتر.

هر روز ز عشق تو به حالی دگرم وز حسن تو در بند جمالی دگرم
تو آیت حسن را جمالی دگری من آیت عشق را کمالی دگرم
(همان: ۱۲۴-۱۲۵)

عین‌القضات درک بسیاری از آیات قرآن را منوط به تمثل میداند: «این همه آیتها جز به مثل ندانی که مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ. تو را به جایی رساند که که سدها و کوهها چون پشم رنگین شود وَ تَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ. اِنَّ يَاجُوجَ وَ مَا جُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ تو را بنمایند. بدانی که این همه در تن آدمی کدام صفتهاست؟ پس دجال، حال نفس اماره را دریابی و أعدَى عَدُوكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ. پس جذبةٌ مِنْ جَذَبَاتِ الْحَقِّ تَوَازَى عَمَلُ الثَّقَلَيْنِ درآید و تو را بمیراند و فانی کند که مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مَيِّتٍ يَمْشِيَ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى ابْنِ أَبِي قُحَافَةٍ...» (همان: ۱۴). در این قطعه نشان داده میشود که نمونه یا تمثل یاجوج و مأجوج و دجال و ابن ابی قحافه در وجود توست و بدنبال چیزی بیرون از خودت نباش. بطور خلاصه میتوان گفت در دیدگاه عین‌القضات، حضرت حق هر لحظه خود را بشکلی و بگونه‌ای تازه در نظر سالکان جلوه میدهد. گاه در شکل زلف سیاه که در قالب ابلیس نشان داده میشود و گاه در شکل خط و خال زیبا که در قالب حضرت محمد، تجسیم یا تشبیه میشود. در چنین دیدگاهی تجلی و ظهور حضرت حق در تمام عناصر هستی دیده میشود؛ حتی در نور سیاه ابلیس.

تمثل بمثابة تجسیم

تجسیم درواقع یکی از راههای بیان ساختار تمثل است. «ضمناً تجسیم همواره بصورت تمثل اتفاق میفتد که مفهوم آن از آیه وَ تَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا (مریم/۱۷) درباره تمثل جبرائیل بر حضرت مریم گرفته شده است» (فولادی، ۱۳۸۷: ۳۲۶) و تمثل، حاصل ذهن تأویل‌گرا و خلاق عارف است. زبان نخستین صوفیان، زبان قرآن بود. زبان

معناهای ضمنی، مجازها، تمثیلهای و نمادها از زمانی وارد زبان صوفیه شد که واژگان مذهبی از راه تأویلهای گسترش پیدا کرد (احمدی، ۱۳۷۶: ۱۱۹).

گاه عین‌القضات، حقیقت را در اشکال مختلف، بصورت جسمانی، بتصویر میکشد؛ مثلاً حجرالاسود یا دیوارهای کعبه را بصورت قامتی زیبا بتصویر میکشد: «جمال کعبه نه دیوارها و سنگهاست که حاجیان ببینند: جمال کعبه آن نور است که بصورت زیبا در قیامت آید، و شفاعت کند از بهر زائران خود» (تمهیدات: ۹۴).

عین‌القضات، قالب حضرت محمد را در کسوت بشریت، تمثّل و درواقع تجسیم میداند. «مصطفی بقالب در کسوت بشریت بر طریق تشبه و تمثّل بخلق نمود؛ اگر نه قلب او نور بود، نور با قالب چه نسبت دارد؟» (همان: ۲۴۸) و دلیل او این است که او نوری است که سایه ندارد چون سایه حق است (همانجا). همچنین نورِ اوّلُ ما خَلَقَ اللهُ نوری را بصورت و قالب بایزید بسطامی تجسم میکند: «کعبه نور اوّلُ ما خَلَقَ اللهُ نوری در قالب بایزید بود، زیارت کعبه حاصل آمد» (همان: ۹۴). وی درباره‌ی اولین تمثّل و تجسمی که سالک در آخرت میبیند میگوید: «اول تمثّل که ببیند، گور باشد: مثلاً چون مار و کژدم و سگ و آتش که وعده کرده‌اند اهل عذاب را، در گور به تمثّل بر وی نمایند، این نیز هم در باطن مرد باشد» (همان: ۲۸۸). در ادامه منکر را تمثّل عمل گناه و نکیر را تمثّل طاعت میداند. «مرد درنگرد، صفات خود را ببیند که تمثّلگری کند» (همان: ۲۸۹). عین‌القضات، بنای عالم آخرت را در تمثّل و تجسم میداند. «بنای وجود آخرت بر تمثّل است و تمثّل شناختن نه اندک کاری است، بلکه معظم اسرار الهی دانستن تمثّل است و بینا شدن به آن» (همان: ۲۹۳). او نمونه‌ی تمثّل بگونه‌ی تجسیم را در تمثّل جبرئیل در جامه‌ی بشریت بر مریم و بر صورت مردی اعرابی بر صحابه‌ی رسول و بر خود حضرت رسول بر صورت دحیة کلبی بیان میکند. حتی دیدن پروردگار بصورت جوانی زیبا در شب معراج برای حضرت رسول را نیز تمثّل از نوع تجسم میداند (همانجا). عین‌القضات بیان میکند که تمثّل درواقع تجسم نام‌المُصور خداوند است. یعنی ظهور و تجلی و تجسم‌المُصور در صورتهای گوناگون (تمام آنچه در عالم هستی در دنیا و آخرت وجود دارد) بتصویر کشیده میشود. «رَأَيْتُ رَبِّي لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ أَيْ أَحْسَنَ صُورَةٍ تَمَثَّلَتْ؛ و اگر تمثّل نیست، پس چیست؟ ان الله خلق آدم و اولاده علی صورة الرحمن هم نوعی آمده است از تمثّل. دریغای یکی از نامهای او، یکی مصور باشد که صورت‌کننده باشد، اما من میگویم که او مصور است یعنی صورت‌نماینده است. خود تو دانی که این صورتهای در کدام بازار نمایند و فروشند؟ در بازار خواص باشد. از مصطفی -صلعم- بشنو آنجا که گفت: انّ فی الجنّة سوقاً یباع فیها الصّورُ گفت: در بهشت بازاری باشد که در آن بازار، صورتهای فروشند. فی احسن صوره این باشد» (همان: ۲۹۶). تجسم و تمثّل خداوند در چهره‌ی انسان در نقل قولی از ابوبکر قحطبی نیز دیده میشود. «امام ابوبکر قحطبی را بین که از تمثّل چه خبر میدهد. گفت: رایت رب العزه علی صوره امی یعنی خدا را بر صورت مادر خود دیدم» (همان: ۲۹۶-۲۹۷). اما نکته‌ی مهم این است که عین‌القضات مقام تمثّل را اینگونه بیان میکند که در این مقام، در تمام صورتهایی که بر او عرضه میشود، خود را میبیند. منظور از این هفتاد هزار صورت، عالم کثرت است. درواقع باید گفت انسان در این مقام، صورتهای و تجسم هر حقیقتی را میبیند و در تمام این صورتهای نیز خود را میبیند؛ یعنی هر حقیقتی را در خود میبیند. «باش تا بدان مقام رسی که هفتاد هزار صورت بر تو عرض کنند؛ هر صورتی بر شکل صورت خود بینی، گویی من خود از این صورتهای کدام؟ هفتاد هزار صورت از یک صورت چون ممکن باشد؟ ... مرد چون این همه صفتها ببیند، ندارد که خود اوست؛ او نیست، ولیکن ازوست» (همان: ۲۹۷). همچنین میگوید: «وقتی پریم گفت: قدس الله روحه- ای محمد هفتصد بار مصطفی را دیده‌ام، و پنداشته بودم که او را میبینم، امروز معلوم شد که خود را دیده بودم» (همان: ۲۹۸). حاصل آنکه او معتقد است که حقیقت و شاهد حقیقی را هرگز

نمیتوان دید مگر با تمثل. «آن حقیقت تمثل، بدین صورت نیکو توان کردن» (همان: ۲۹۷). اما او اعتقاد دارد غیر از ذات خدا، تمام صفات الهی قابلیت تمثل دارد و برای بیان این عقیده به شب معراج حضرت رسول متوسل میشود که در این شب به عایشه گفت حق را ندیدم و منظورش ذات حق بود اما به ابن عباس گفت در مقام تمثل حق را دیدم (همان: ۳۰۲).

تمثل به مفهوم وحدت وجود و تجلی

تمثل به مفهوم وحدت وجود: عین‌القضات معتقد است اگر وحدت با حیلۀ تمثل و تجسم به تجلیهای گونه‌گون درنی‌آمد، در حجاب همیشگی وحدت باقی میماند. عین‌القضات تعریف زیبا و گسترده‌ای از وحدت وجود دارد. او معتقد است همانقدر که وجود حضرت محمد در جهان لازم بوده، وجود ابلیس نیز لازم بوده است. هر کدام از این دو مخلوق، عهده‌دار نقشی هستند. حضرت رسول را خد و خال حق میداند و ابلیس را زلف و ابروی حق و درباره ابلیس میگوید: «پاسبان عزت آمده» (همان: ۱۱۹). وی معتقد است کسی مانند حلاج، که انال‌الحق گفت و به درجۀ وحدت وجود رسید، این مفاهیم را درک کرده بود: «دریغ از دست کسی که شاهد را ببند با چنین خد و خال و زلف و ابرو و حسین‌وار أنا الحق نگوید؟» (همان: ۱۱۹). در تمام این نمونه‌ها، ابلیس و حلاج و حضرت محمد (ص) با حضرت حق یکی شده‌اند. «نور محمد فراگیر است و تمام هستی را دربر میگیرد. اما نباید بین او و حق دوئیت دید؛ بلکه یکی هستند... اینجا خیلی زیبا وحدت وجود را بیان میکند» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۹: ۱۵۲). عین‌القضات در تأویلی خاص از کلمات و حروف آیات قرآن، بیان میکند که عالم کثرات درواقع همان حروف متصلی هستند که بصورت منفصل در برخی از آیات (کهیص، ق، ص، حم و...) ذکر شده است. او این حروف منفصل را خلق میخواند. «ای عزیز در این عالم که گفتم، حروف متصل جمله منفصل گردد که آنجا خلق خوانند» و عالم وحدت را یکپارچگی حروف در نقطه میداند و معتقد است که این وحدت زمانی حاصل میشود که سالک مبتدی نباشد و به میزانی از پختگی رسیده باشد. «چون پاره‌ای برسد حروف همه نقطه گردد» (تمهیدات: ۱۷۵-۱۷۶). در این تمثل، قرآن با حروف متصل در عالم پیش از خلق، رمز وحدت است اما هنگامی که نازل شد و بصورت کلمات جاری شد، به کثرت درآمد. یعنی قرآن تا پیش از نازل شدن به منبع حق تعالی اتصال داشته و پس از نازل شدن، منفصل میشود. «تعداد حروف ۲۹ تا ۳۲ هستند ولی از آنها بینهایت جمله ساخته میشود. حروف از الف و الف از نقطه ساخته میشوند. نقطه واحد است و طول و عرض و عمق ندارد و دیده نمیشود، اما بشمار حرف و جمله از آن ساخته میشود... نقطه همه چیز است. پس نقطه حق تبارک تعالی است» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۹: ۲۷۷).

تمثل بمثابه تجلی

نکتۀ مهم در این باب این است که عین‌القضات، هستی را براساس عشق تفسیر میکند و از طرفی از نظر او تمثل نیز تفسیر عشق جهان هستی به خداوند و عشق خداوند به انسان است. «یحبههم هر لحظه تمثلی دارد مر یحبونه همچنین تمثلی دارد. پس در این مقام عاشق هر لحظه معشوق را به جمالی دیگر ببند، و خود را به عشقی کمالتر و تامتر. پس «یحبههم تمثل و تجلی یحبونه است» (تمهیدات: ۲۱۰). «هرگز دانی که قوت و حظ معشوق از چیست؟ و عاشق نصیب از چه یابد؟ و عاشق خود به چه زنده است؟ و از عشق نیز بیان نتوان کرد جز به رمزی و مثالی که از عشق گفته شود و اگر نه از عشق چه گویند و چه شاید گفت؟

اگر عشق در زیر عبارت آمدی، فارغان روزگار از صورت و معنی عشق محروم نیستند اما اگر باور نداری از این بیته‌ها بشنو:

ای عشق دریا که بیان از تو محالست حظّ تو ز خود باشد و حظ از تو محالست
انس تو به ابرو و به آن زلف سیاهت قوت تو ز خدست و حیوه تو ز خالست
(همان: ۱۲۵)

پس از نگاه عین‌القضات عشق را نمیتوان دریافت مگر در عالم تمثّل: «دریا که از عشق الله که عشق کبیر است هیچ نشان نمیتوان دادن که بیننده در آن باقی بماند؛ اما آن چیز که در هر لحظه جمال خویر و زیباتر نماید عالم تمثّل را بر کار دارد» (همان: ۱۲۳-۱۲۴) و دلیل آن این است که «جز لیس کمثله شیء دیگر هیچ عبارت و شرح نباشد» (همان: ۱۲۴).

چون عشق تو بی‌نشان جمالی دارد در اصل وجود خود کمالی دارد
هر لحظه تمثّل و خیالی دارد این عشق دریا که چه حالی دارد
(همان: ۱۲۴)

او هدف از خلقت انسان را در تجلی بیان میکند. «حکمت آن است که تا جمال خود را در آینه روح تو بینم» (همان: ۲۷۲). و یا میگوید: «هرچه در عالم الهی ست، عکس آن در جان تو پدید کرده است. تو این ندانی، باش تا ترا بینای عالم تمثّل کنند، آنگاه بدانی که کار چو نیست و چیست. بینای عالم آخرت و عالم ملکت جمله بر تمثّل است. بر تمثّل مطلع شدن، نه اندک کاریست» (همان: ۲۸۲). پس نتیجه میگیرد شطحیات منصور حلاج و بایزید بسطامی در بیان همین تجلی و درواقع بیانی تمثلی است. «ای دوست آنها که در این زمره واشوقه الی لقای اخوانی باشند، حسین منصور را و بایزید را معذور دارند» (همان: ۲۷۴). اما نظر نهایی عین‌القضات درباره تمثّل و تجلی حقتعالی به بنده این است که حقتعالی خود را بر صورتی که بیننده می‌خواهد تجلی میکند. یعنی اگر بیننده حق را در نور متصور باشد بصورت نور میبیند. «اما آنچه تو صفات خوانی که اول ما خلق الله نوری از آن نشان باشد؛ چون او – جل جلاله – خود را جلوه‌گری کند بدان صورت که بیننده خواهد بتمثّل به وی نماید. در این مقام من که عین‌القضاتم، نوری دیدم که از وی جدا شد؛ و نوری دیدم که از من برآمد؛ و هر دو نور برآمدند و متصل شدند، و صورتی زیبا شد چنانکه چند وقت در این حال متحیر مانده بودم» (همان: ۳۰۳).

تمثّل بمثابه تشبیه

صوفیه برای بیان تجربه‌های شهودی، به حوزه مجازهای زبانی وارد شدند و از زبان مجازی بیشترین بهره را بردند. در گسترده‌ترین ژرف‌ساخت مجازهای زبانی، تشبیه عوالم غیرحسی به حسی در زبان صوفیه شکل گرفت. تشبیه عوالم غیب و دنیای ماورایی به عالم محسوس، مهمترین اتفاقی بود که در زبان مجازی صوفیان رخ داد. البته هرکدام از گویندگان و نویسندگان صوفیه در بکارگیری مجازهای زبانی به شیوه خاص خود عمل میکردند. تشبیهات و تمثیلهای گاه تبدیل به رمز و نمادهای پیچیده میشد که با هیچ روش ادبی و منطقی قابل تحلیل نبود. «زبان صوفی را باید کشف کرد، زیرا از روش قیاسها و تصدیقهای منطقی نمیتوان بدان رسید» (فتوحی، ۱۳۸۵: ۲۴۱). یکی از نمونه‌های تمثّل بمثابه تشبیه در دیدگاه اساسی عین‌القضات درمورد ابلیس و دفاع از او بعنوان زلف معشوق حقیقت، دیده میشود. از نظر عین‌القضات، همافدر که خال و خد و نور سفید برای چهره زیبا اهمیت دارد، زلف

سیاه و نور سیاه نیز وجودش لازم و ضروری است تا شاهد حقیقت، زیباییهای آشکار شود. «چه گویی شاهد بی زلف زیبایی دارد؟ اگر شاهد خد و خال و زلف، صورت بنده، رونده بدان مقام رسد که دو حالت بود و دو نور فرایش آید که عبارت از آن یکی خالست و یکی زلف، و یکی نور مصطفی است و دیگر نور ابلیس؛ و تا ابد با این دو مقام سالک را کارست» (تمهیدات: ۳۰).

تشبیه حضرت محمد به نور سفید و خد و خال: عین‌القضات بگونه‌ای درباره حضرت محمد (ص) سخن میگوید که در هیچ کتابی نیامده است. او بر اساس مشرب اشعری، هم کلام حق و هم باطن محمد (ص) را قدیم میداند و مرگ را تنها در قالب و صورت پیامبر میداند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۹: ۳۰). همچنین او عبودیت پیامبر را خالی بر چهره ربوبیت میداند. بارها در تمهیدات دیده میشود که حضرت محمد به نور سفید یا خد و خال تشبیه میشود که نماد زیبایی و جمال و صفات لطف خداوند است. «دریغا چه میشنوی خال سیاه مهر محمد رسول‌الله میدان که بر چهره لا اله الا الله ختم و زینتی شده است. خد شاهد هرگز بی خال کمالی ندارد. خد جمال لا اله الا الله بی خال محمد رسول‌الله هرگز کمال نداشتی و خود متصور نبودی و صدهزار جان عاشقان در سر این خال شاهد شده است» (تمهیدات: ۲۹) و در جای دیگر میگوید: «خد و خال معشوق جز چهره نور محمد رسول‌الله بدان... نور احمد خد و خال شده است بر جمال نور احد» (همان: ۱۱۷).

تشبیه حضرت محمد (ص) به آیات لطف الهی: در هستی‌شناسی عین‌القضات، حضرت محمد (ص) نماد هو الله الخالق الباری المصور است. او میگوید اگر این آیه را بشود نادیده گرفت، میتوان محمد و ایمان او را نیز نادیده گرفت. پس از آنجاکه نادیده گرفتن این آیه منجر به کفر است، نادیده گرفتن حضرت محمد و ایمان او نیز کفر خواهد بود (همان: ۱۸۷).

تشبیه ابلیس به نور سیاه و زلف: واژه ابلیس از ریشه بلس به معنای اندوه زیاد ناشی از نومیدی است. در عربی نام او عزازیل است (صدر حاج سیدجوادی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۹۲). عبدالقاهر بغدادی دفاع از ابلیس را برای اولین بار به بشاربن برد نسبت داده و بیان کرده است که عمل ابلیس بدلیل برتری آتش نسبت به خاک بوده است (عبدالقاهر بغدادی، ۱۳۶۷: ۲۹). حسین بن منصور حلاج در شعرهای خود به نام طواسین امر به سجده ابلیس درمقابل آدم را نوعی آزمون شمرده است، نه یک فرمان. سنایی نیز از زبان ابلیس شکوه سرمی دهد و حکایت مهجوری او را که روزی معلم ملکوت بود و اکنون هدف لعنت خدا قرار گرفته به زبان زیبا بیان میکند (دیوان سنایی: ۸۷۱-۸۷۲). شیخ ابوالقاسم کرگانی از فرط حرمت به ابلیس، هیچگاه نام او را بزبان نمی‌آورد و او را با لقب خواجه خواجگان و سرور مهجوران یاد میکند (تمهیدات: ۲/ ۴۱۶ و ۹۷/۱). سنایی و احمد غزالی نیز در دفاع از ابلیس، تصاویر زیبایی خلق کرده‌اند. اما عین‌القضات همدانی بزرگترین مدافع ابلیس بشمار میرود. در تمهیدات کاملاً مشهود است که قسمتی از دفاعیه خود را از شیطان بر مبنای تفکرات حلاج و پیر خود احمد غزالی بنیان نهاده است. او ترمذ ابلیس را از فرمان الهی، امری اعتباری میداند و نه حقیقی. او مؤمن واقعی است؛ چراکه هرگز حاضر نشد بر غیر او سجده کند. عین‌القضات اولاً معتقد است ابلیس برای جهان هستی ضرورت کامل دارد. لزوم وجود ابلیس در عالم را اینگونه ترسیم میکند: «خد و خال این شاهد شنیدی؟ زلف و چشم و ابروی این شاهد دانی کدامست؟ دریغا که نور سیاه بر تو، بالای عرش عرضه نکرده‌اند؟» (همان: ۱۱۸). و یا «دریغا چه دانی که شاه حبش

کیست؟ پرده‌دار إلاّ الله است که تو او را ابلیس میخوانی که اغوا پیشه گرفته است و لعنت غذای وی آمده است که فبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (همان: ۳۰).

عین‌القضات، شیطان را در درگاه الهی، سلطانی میداند که دارای سلطنتی بسیار گسترده است. سلطنت او تمام دایره لا اله را دربر میگیرد. در این دایره، انسانهای زیادی جواز عبور به حریم الهی را از سلطانی به نام شیطان نمیگیرند. او درمورد عالم لا اله و عالم الا الله میگوید: لا اله عالم عبودیت است و فطرت، و الا الله عالم الهیت و ولایت عزت. دریغا روش سالکان در دور لا اله باشد و إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ؛ پس چون بدور الا الله رسند در دایره الله آیند» (همان: ۷۴). عین‌القضات معتقد است هزاران سالک و رونده راه حقیقت در عالم لا اله به طمع گوهر الا الله قدم در راه نهادند و به عالم الا الله که عالم ابلیس است راه نیافتند؛ چراکه «پاسبان حضرت الا الله ایشان را بداشت سرگردان و حیران» (همانجا). ابلیس در این دیدگاه غلام صفت قهر الهی است. او دربان است و هر کس را، که لایق بارگاه الهی نباشد، از درگاه او میراند. «دانی که پاسبان حضرت کیست؟ غلام صفت قهر است که قد الف دارد که ابلیس است» (همانجا).

تشبیه ابلیس به آیات قهر الهی: از نظر عین‌القضات، ابلیس مظهر صفات الجبار و المتکبر است. «اگر الجبار المتکبر القهار صورت بندد که نباشد، صورت توان بست که ابلیس و کفر او نباشد. پس پدید آمد که سعادت محمد، بی‌شقاوت ابلیس نبود» (همان: ۱۸۷). عین‌القضات در دفاع از ابلیس میگوید: گمراه کردن خلق توسط ابلیس، حقیقی نیست، بلکه مجاز است و بصراحت این وظیفه اضلال خلق توسط ابلیس را تمثّل و حیلّه میداند. «ای عزیز هر کاری که با غیری منسوب بینی، بجز از خدای تعالی آن را مجاز میدان نه حقیقت؛ فاعل حقیقی، خدا را دان... راه نمودن محمد مجاز میدان، و گمراه کردن ابلیس، همچنین مجاز میدان... گیرم که خلق را اضلال، ابلیس کند. ابلیس را بدین صفت که آفرید؟» (همان: ۱۸۸). و در جای دیگر بیان میکند که هدایت توسط حضرت محمد، که مظهر حمد است، و ضلالت توسط ابلیس صورت میگیرد (همان: ۱۸۹).

نتیجه‌گیری

تمثّل در منظومه فکری و جهان‌بینی عین‌القضات، نوعی حیلّه و نیرنگ حق تعالی است که از طریق آن، سالکان حقیقت را هر لحظه عاشقتر و مشتاقتر میکند. از نظر او، حیلّه تمثّل، لازمه ارادت بیشتر مشتاقان الهی است. در این دیدگاه، تمثّل سبب میشود که سالک هر لحظه حق تعالی را در ظهور و جلوه‌ای تازه بیابد و همین امر سبب میشود از دیدار و لقای حق ملول نشود. عین‌القضات درواقع تمثّل را گاهی در معنای تجسم تلقی میکند که آن هم ظهور نام المصور است؛ یعنی ظهور و تجلی و تجسم المصور در صورتهای گوناگون (تمام آنچه در عالم هستی در دنیا و آخرت وجود دارد) بتصویر کشیده میشود. عالم کثرت در نگاه او خوب و بد ندارد؛ چراکه همه چیز ظهور، تجلی، تجسم یا تشبه به یکی از نامها و صفات اوست. همانقدر که حضور حضرت ختمی‌مرتبت در عالم لازم و بایسته است تا صفت لطف خداوند بظهور برسد، حضور شیطان نیز لازم و بایسته است تا صفت قهر الهی معنا داشته باشد. اما مهمترین نکته تفکر هستی‌شناسانه عین‌القضات درباره تمثّل و تجلی حق تعالی به بنده این است که حق تعالی خود را بر صورتی که بیننده میخواهد تجلی میکند. یعنی اگر بیننده حق را در نور متصور باشد، بصورت نور میبیند.

مشارکت نویسندگان

این مقاله از رساله دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی مصوب در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم‌آباد استخراج شده است. آقای دکتر علی فتح‌الهی راهنمایی این رساله را برعهده داشته و طراح اصلی این مطالعه بوده‌اند. آقای کوروش امرایی بعنوان پژوهشگر این رساله در گردآوری داده‌ها و تنظیم متن نهایی نقش داشته‌اند. آقای دکتر قاسم صحرایی به عنوان مشاور نیز در تجزیه و تحلیل داده‌ها و راهنماییهای تخصصی این پژوهش نقش داشته‌اند. در نهایت تحلیل محتوای مقاله حاصل تلاش و مشارکت هرسه پژوهشگر بوده است.

تشکر و قدردانی

نویسندگان بر خود لازم میدانند مراتب تشکر خود را از مسئولان آموزشی و پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم‌آباد که نویسندگان را در انجام و ارتقاء کیفی این پژوهش یاری دادند، اعلام نمایند.

تعارض منافع

نویسندگان این مقاله گواهی مینمایند که این اثر در هیچ نشریه داخلی و خارجی به چاپ نرسیده و حاصل فعالیتهای پژوهشی تمامی نویسندگان است، و ایشان نسبت به انتشار آن آگاهی و رضایت دارند. این تحقیق طبق کلیه قوانین و مقررات اخلاقی اجرا شده و هیچ تخلف و تقلبی صورت نگرفته است. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به عهده نویسنده مسئول است، و ایشان مسئولیت کلیه موارد ذکر شده را بر عهده میگیرند.

REFERENCES

- Abdul Qahir Baghdadi. (۱۹۸۸). *Al-Farq Bin Al-Feraq*, translated by Mohammad Javad Mashkour, ۴th edition, Tehran: Ishraqi Bookstore.
- Ahmadi, Babak. (۱۹۹۷). *Four Reports from Attar's Tazkerat al-Awliya*, Third Edition, Tehran: Markaz Publishing.
- Ebrahimi Dinani, GholamHosseini. (۲۰۲۱). *Intoxicated Reason: Preparations of the Hamedani*, by Ehsan Ebrahimi Dinani, Isfahan: Ancient Heritage.
- Eeyn al-Ghozzat, Abdullah Ibn Mohammad. (۱۹۹۸). *Tamhidat*, with introduction, correction, annotation and suspension of Afif Asiran, ۵th edition, Tehran: Manouchehri.
- Fotouhi, Mahmoud. (۲۰۰۶). *Picture Rhetoric*, Tehran: Sokhan.
- Fouladi, Alireza. (۲۰۰۸). *The Language of Mysticism*, Tehran: Faragoft.
- Makarik, Irna Rima. (۲۰۰۶). *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory*, translated by Mehran Mohajer and Mohammad Nabavi, Tehran: Agah.

- Palmer, Richard. (۲۰۱۱). *Hermeneutics*, translated by Mohammad Hanaei, Tehran: Hermes.
- Pourhassan, Ghasem. (۲۰۱۳). *Comparative Hermeneutics: A Study of the Similarity of the Philosophy of Interpretation in Islam and the West*, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation.
- Pournamdarian, Taghi. (۱۹۹۶). *Mysteries and Mysterious Stories in Persian Literature*, Fifth Edition, Tehran: Scientific and Cultural.
- Rikhtegaran, Mohammad Reza. (۱۹۹۹). *Logic and the topic of hermeneutic science (principles and foundations of the science of interpretation)*, Tehran: Congress in collaboration with the Center for Cultural Studies and Research of the Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Sadr Haj Seyed Javadi, Ahmad et al. (۱۹۹۶). *Shi'e Encyclopedia*, Tehran: Shahid Mohebbi.
- Sana'i, Majdaldin Adam. (۱۹۸۳). *Divan*, by Modarres Razavi, ۳rd edition, Tehran: Sana'i Library.
- Va'ezi, Ahmad. (۲۰۰۵). *An Introduction to Hermeneutics*, Tehran: Farhang-e Andisheh-e Islami.

فهرست منابع فارسی

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۹)، عقل مست: تمهیدات عین‌القضات همدانی، به اهتمام احسان ابراهیمی دینانی، اصفهان: میراث کهن.
- احمدی، بابک (۱۳۷۶)، چهار گزارش از تذکرةالاولیاء عطار، چاپ سوم، تهران: نشر مرکز.
- پالمر، ریچارد (۱۳۹۰)، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد حنایی، تهران: هرمس.
- پورحسن، قاسم (۱۳۹۲)، هرمنوتیک تطبیقی: بررسی همانندی فلسفه تأویل در اسلام و غرب، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵)، رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، چاپ پنجم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۷۸)، منطق و مبحث علم هرمنوتیک (اصول و مبانی علم تفسیر)، تهران: کنگره با همکاری مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سنایی، مجدالدین آدم (۱۳۶۲)، دیوان، به اهتمام مدرس رضوی، چاپ ۳، تهران: کتابخانه سنایی.
- صدر حاج سیدجوادی، احمد و همکاران (۱۳۷۵)، دایره‌المعارف تشیع، تهران: شهید محبی.
- عبدالقاهر بغدادی (۱۳۶۷)، الفرق بین الفرق، ترجمه محمدجواد مشکور، چاپ ۴، تهران: کتابفروشی اشراقی.
- عین‌القضات، عبدالله بن محمد (۱۳۷۷)، تمهیدات، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عسیران، چاپ ۵، تهران: منوچهری.
- فتوحی، محمود (۱۳۸۵)، بلاغت تصویر، تهران: سخن.

فولادی، علیرضا (۱۳۸۷)، زبان عرفان، تهران: فراگفت.

مکاریک، ایرنا ریما (۱۳۸۵)، دانشنامه نظریه ادبی معاصر، ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه.
واعظی، احمد (۱۳۸۴)، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: فرهنگ اندیشه اسلامی.

معرفی نویسندگان

کوروش امرایی: دانشجوی دکتری گروه ادیان و عرفان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد خرم‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم‌آباد، ایران.

(Email: alidani1384@gmail.com)

علی فتح‌الهی: دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد خرم‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم‌آباد، ایران.
(نویسنده مسئول: Email: Ali.fathollahi@yahoo.com)

قاسم صحرائی: دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران.
(Email: ghasem.sahrai@yahoo.com)

COPYRIGHTS

©۲۰۲۱ The author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. no permission is required from the authors or the publishers.

Introducing the authors

Korosh Amraee: PhD Student, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Literature and Humanities, Khorramabad Branch, Islamic Azad University, Khorramabad, Iran.

(Email: alidani1384@gmail.com)

Ali Fatehalahi: Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Literature and Humanities, Khorramabad Branch, Islamic Azad University, Khorramabad, Iran

(Email: Ali.fathollahi@yahoo.com : Responsible author)

Ghasem Sahraei: Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khorramabad, Iran.

(Email: ghasem.sahrai@yahoo.com)