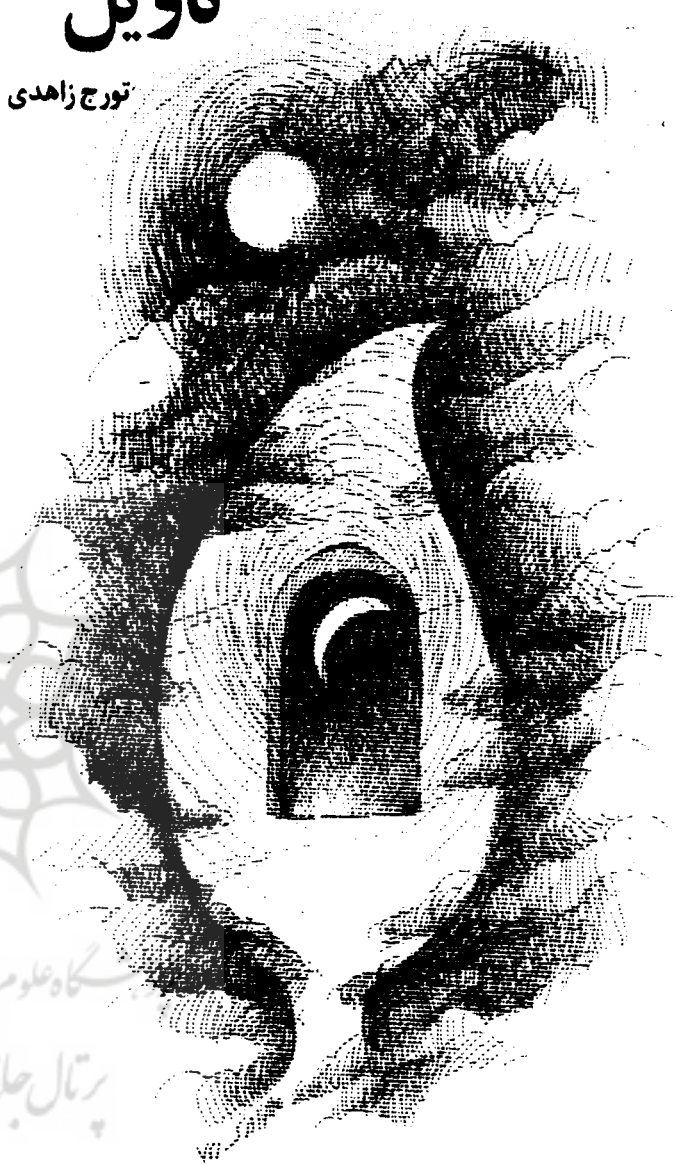




# تاویل

تورج زاهدی



افزون براین نه رهیافتهای هوشی، در شناخت آن راه دارد، و نه استناد به شواهد وقراین دیگر. «تاویل» به واقع بسیار صریح و روشن است، چندان که در مواردی حتی بیش از اندازه دارای صراحت است، ولی مخاطب فقط در همان حدی که «توانایی» دارد، قادر به درک آن خواهد بود. و به تعبیر لسان‌الغیب: «هر کس به قدر بینش خود می‌کند ادراک».

عقل و هوش در این شناخت هیچ گونه بهایی ندارند، زیرا در قلمرو «سطح»، حیرانی مطلق به مخاطب دست می‌دهد که اغلب به انکار می‌انجامد تا شناخت؛ چنان که بسیار دیده‌ایم اندیشه ورائی که پدیده‌های تاویلی را به مضحک‌ترین نحو ممکن دریافت کرده‌اند، در واقع هر مخاطبی به میزان کمال معنوی که از این برخوردار است، می‌تواند نصیبی حاصل کند. و شناخت کامل همیشه از آن کسانی است که به کمال مطلق رسیده‌اند. بدون شک از همین روست که شواهد و قراین بی‌اندرند. زیرا امکاناتی هستند که در محدوده عقل و هوش به کار می‌آیند و دریافتیم که شناخت تاویل، حاصل کمال و استعلاء شخص است.

یکی از مواردی که ممکن است مورد استهزاء اشخاص صاحب عقل و فراست واقع شود، این تعبیر زیبای علاءالدوله سمنانی است، ممکن است شخصی [در خواب] ببیند که ماری را کشته است. معبر می‌گوید خصمی را دفع خواهد کرد، اما سالک بنا بر طبیعت شخصی [که خواب دیده است] باید بگوید صورت صفتی از صفات ذمیه نفسانی هلاک خواهد شد. این قضاوتی است که به صورت مار تعلق ندارد. (۳) و مار به گونه‌ای استعاری دیده نشده، زیرا حضور مار می‌تواند معانی استعاری دیگری را هم در پی داشته‌باشد. سالک در واقع کمال خود را با قضاوتی که کرده به نمایش گذاشته‌است و از شهودی کمک گرفته که بدون اندیشیدن در درون او به ظهور رسیده‌است. اما حکایت به همین جا ختم نمی‌شود. سمنانی ادامه می‌دهد که حالا «اگر بیننده‌ای این واقعه را باصورت آوردی و مترصد آن شدی که اگر این واقعه راست باشد، من در عالم صورت [عالم واقع] ماری را بکشم و ممکن که کشته نشدی، و او از این واقعه هیچ فایده نیافتی و در خاطرش متمکن گشتی و حقایق غیبیات را منکر شدی و نظرش از ظاهر به باطن نفوذ نکردی» (۴) مادام که در عالم واقع پرهیز می‌کنیم که عملی را انجام دهیم که برای ما حداکثر از یک ارزش نسبی روان شناختی برخوردار است، درهای شناخت تاویل بر روی ما بسته خواهد ماند. با این توضیح که تعبیر زیبای سمنانی، مثالی بیش نیست و برای درک این مثال باید روش تاویل را در پیش گرفت!

روشنگری علاءالدوله سمنانی، مارا به فهم این نکته سوق می‌دهد که «هر سرگذشتی که در بیرون می‌گذرد چیزی جز بیان رمزی، جز بازسازی با بازگویی یک سرگذشت درونی که سرگذشت نفس و عالم نفس است، نیست. زیرا هر سرگذشتی که در این جهان پیدا می‌گذرد، بازسازی رویدادهایی است که نخست در نفس» (در

آسمان» رخ داده‌اند. به همین سبب جای تاریخ قدسی، یعنی کردوکارهای رخداده در تاریخ مقدس را به باری حواس نمی‌توان یافت، زیرا معنای آنها به جهان دیگری بر می‌گردد. تنها با تاویل معنوی می‌توان به حقیقت حکایت، به حقیقت سرگذشتهای قرآنی یا حماسه‌های پهلوانی دست یافت، چرا که تاویل معنای این گونه حکایتها را در همان مرتبه‌ای از وجود که رویداد به واقع در آن رخ می‌دهد، یعنی در زمان خاص آنها، در زمانی که ویرای تاریخ (Meta Histoire) است دست درمی‌یابد. (۵)

ارج تاویل در آن است که یکی از غلیت سالکین است و اهل سلوک، نه برای بها دادن به رموز فلسفی و ابهام ادبی، که به منظور سلسله اعمالی معنوی، که مفتاح عالم غیب را سرانجام در اختیارشان می‌گذارد، به تاویل عمل می‌کنند و در پی چنین حقیقتی است که به ناچار به جایی می‌رسند که حتی در زندگی عادی و طی گفتگو با مردمان معمولی همیشه سخنان خود را به «رمز» بیان می‌کنند. (۶)

در مقدمه هشتم «تفسیر صافی» (۶) حدیثی که منشور کلیه اهل باطن است به شخص پیامبر منتهی می‌شود، و آن حدیث این است که: قرآن دارای ظاهری لفظی و باطنی مکتوم است. یک معنای ظاهری و یک معنای باطنی. معنای باطنی به نوبه خود مشتمل است بر معنای باطنی دیگر، مانند هفت آسمان که هر یک در دیگری تعبیه شده است؛ پستی تا هفت معنی باطنی «هفت ژرفا از ژرفاهای نهانی» (۷)

عین القضاة همدانی نیز از همین حدیث استعانت می‌جوید، آنجا که می‌گوید: «هر آیتی را از قرآن، ظاهری هست، و پس از ظاهر، باطنی تا هفت باطن. کبرم که تفسیر ظاهر را کسی مدرک شود، اما تفسیرهای باطن را که دانست و که دید؟» (۸)

تاویل، نوعی «معرفت خاموش» است که فارغ از اثرات فلج‌کننده زبان می‌تواند درک و معنا شود. هر چه که معرفت خاموش و درونی سالک ژرف‌تر باشد، «این احساس که آن شخص دانش دارد و کلماتی که با آن دانش خود را بیان کند، ندارد» بیشتر است. (۹)

نیروی سیال و بی‌کرانی که چنین معرفت و مجموعه قدرتهای کمال یافته‌ای را در اختیار سالک قرار می‌دهد، فقط به کمک هنر موسیقی و شعر وصف می‌شود، زیرا این نیرو تنها وقتی گوینده با اشاره حرف بزند، گوش فرا می‌دهد. (۱۰) شیخ روزبهان بقلی شیرازی، شطحیات عرفا را ناشی از اجباری می‌داند که آنان را و می‌دارد تا با خداوند، به زبان رمز سخن گویند. او معتقد است که زبان

«تاویل» در لغت به معنای بازگرداندن چیزی به اصل خود است. «وینا بر این بازگرداندن مرتبه ظاهر و پدیدار، به مرتبه باطن و نامکشوف است» (۱۱) تاویل به ما می‌گوید باید «صورت ازلی» هر پدیده‌ای بویژه پدیده‌های معنوی را جستجو کرد و اصل آنها را بدانان باز گرداند. به این ترتیب بایستی با استنباطی به مثابه «مفتاح» راز، محسوسات عالم واقع را در هریک از مداخلی که باید به وسیله آنها، هیوط کنند داوری کرد. این کار کمک می‌کند تا بفهمیم که چگونه هر مدخلی می‌تواند مظهر مدخلی دیگر باشد.

اگر تاویل را همان استعاره بپردازیم دچار اشکال شده‌ایم، زیرا در استعاره، عمدی به کار رفته‌است که به آن بعدی بشری می‌بخشد. استعاره رایا باید به کمک رهیافتهای ذهنی و هوشی درک کرد، و یا به مدد شواهد وقراینی که معنای ثانوی آن را در بر می‌گیرد. اما تاویل یکسره در افقی فرای خواستها و امیال بشری سیر می‌کند. و اگر طبیعتی انسانی در آن مشاهده می‌شود، به دلیل شباهتهایی است که میان عالم صغیر و عالم کبیر وجود دارد. هرچه باشد، این پیام شاعرانه که «صورتی در زیر دارد هرچه در بالاستی» حاوی حقیقتی است که تاویل را جهت انسانی می‌دهد. هر چند که اکتفا به مباحث انسانی دون شأن آن است. از طرفی، هیچ عمدی به کار نرفته که تاویل را به عنوان منطری باطنی که به این زودبها شناخته نخواهد شد، نشان دهد. بلکه تاویل، خود در ذات چنین ماهیتی را داراست.

رمزی و درون باطنی کتاب الهی را فقط «خواص» می‌دانند و «اهل ظاهر از آن نصیب، جز ایمان ندارند» (۱۱).

او بر آن است که این «خواص»، به سه زبان به ذکر حق مشغولند: «یکی زبان صحو، [که] بدان علوم معارف گویند؛ و یکی زبان تمکین، و بدان علوم توحید گویند؛ و یکی زبان سرکر، و بدان رمز و اشارات و شطحیات گویند» (۱۲).

شطح در واقع سخنی است که به گفته مشهورترین شطاح حکمت معنوی، غیر از قرآن و حدیث، بر پایه «معدن الهام اولیا» (۱۳) قوام آمده است. الهامی که از منبع فیاض تخیل الهی فیض می‌گیرد، زیرا از آنجا که خداوند این جهان را با تخیل آن آفریده، مخلوق نیز می‌تواند از طریق همین تخیل با خالق خود ارتباط برقرار کند. (۱۴) تخیلی که «معدن الهام اولیا» و پدید آورنده شطح است، از آن جانمایه می‌گیرد. بر همین مبناست که خداوند «با عموم بندگان به زبان شریعت [سخن می‌گوید، و با خصوص به زبان حقیقت» (۱۵).



شیخ احمد غزالی و عین القضاة همدانی - گنجینه نقاشیهای توفیقی فارسی در کتابخانه بودلیان آکسفورد - انگلستان.

اکنون می‌بینیم که حقایق، همچون زنجیره‌ای از معانی پیاپی یکی پس از دیگری، در حیطه آگاهی ما قرار می‌گیرند، تا ما را به سوی غایت باطنی و صورت ازلی فرهنگ خود هدایت کنند؛ بدون اینکه تعدد متکلفانه‌ای در تقدم و تأخر و گزینش این سلسله معانی تأویلی به خرج رفته باشد.

به طور دقیق در همین حلقه و درست به مثابه مهره «هاج مزه» شده‌ای در عرصه شطرنج، ناگزیریم که قدم به حیطه امام شناسی شیعی بگذاریم، و دریافت خود را از اینکه «تأویل» ارتباط بی‌چون و چرایی با «باطن‌گرایی شیعی» دارد، تکمیل کنیم. چنان که آمد، و اکنون در پیامد آن خواهد آمد، روند مزبور چندان طبیعی و «خودانگیز» است که هر محقق دیگری را نیز به سر منزل خود می‌کشاند.

نخستین زنجیر از سلسله‌ای که ناچاریم به آن استناد کنیم، عبارت است از برگرداندن «امر محسوس» به رمز، رساندن «رمز» به وضعیتی که بتواند در آن بشکفتد و بارور شود. این چرخش دو سویه بیانگر «دو حرکتی است که دایره تأویل با آنها باز و بسته می‌شود» (۱۶).

شیخ اکبر محی‌الدین این عربی عبارت بالا را با تمسک به اصطلاحات کیمیاگرانه و البته در معنای تأویلی آن بر ما آسان می‌کند: «خشت نقره، نبوت است که ظاهر اوست، و خشت زر ولایت، که باطن

اوست» (۱۷). پیش از این دانستیم که کیمیا در اصل همان کاری را انجام می‌دهد که ولایت بر ذمه دارد. بنابراین توضیح، دو حرکتی که دایره تأویل با آنها باز و بسته می‌شود عبارت است از خاتمه «دایره نبوت» و شروع «دایره ولایت». و چنان که حکمت امام‌شناسی شیعی مقرر می‌دارد، دایره نبوت به خاتم‌الانبیاء حضرت رسول اکرم (ص) ختم می‌شود و دایره ولایت با امیرالمؤمنین علی ابن ابی طالب (ع) آغاز می‌شود.

به تعبیر اهل باطن، منزلت حضرت رسول (ص) تألیف کتاب و آوردن شریعت است، بدون اینکه تأویل آن را نیز بر ذمه داشته باشد، و منزلت وصی رسول (ع)، تأویل کتاب و شریعت است، بدون اینکه تنزیل آن بر عهده حضرتش باشد. (۱۸)

جعفر کشفی صاحب کتاب «تحفة الملوک» ضمن این اشاره ظریف که تأویل را باید با «باطن عقل» (و نه خود عقل) درک کرد، با تکیه بر حدیث اول و چهاردهم «کتاب العقل اصول کافی» اثر کلینی، بار دیگر بر انطباق تأویل و ولایت صحه می‌گذارد: «۱- در آغاز، عقل فرمان یافت تا از اصل خود جدا شده و با نزول در عالم، به سوی مخلوقات روی کند. از این حرکت، وجه ظاهری عقل به وجود آمد که با نبوت و تنزیل مطابقت دارد. ۲- فرمان دومی عقل را وادار می‌کند تا به اصل بازگردد. این حرکت به سوی بازگشت، وجه ظاهری عقل را به وجه باطنی آن باز می‌گرداند که با ولایت و تأویل مطابقت دارد» (۱۹).

این گونه باطن‌گرایی‌ها حتی در جوامع ابتدایی هم دیده می‌شود، (۲۰) و چنان که در پی خواهد آمد، جامعه کنونی غرب هم با آن آشنایی دارد. دانش غربی «تأویل» را با عنوان «هرمنوتیک» می‌شناسد. این عنوان را می‌توانیم در برخی ترجمه‌های فارسی مشاهده کنیم. باقر پرهام (۲۱) و جواد طباطبایی (۲۲) در آثار خود تأویل را در برابر واژه فرانسوی «Hermeneutique» آورده‌اند و سیدضیاء‌الدین دهشیری صورت فرانسوی آن را دروازه نامه چنین آورده است: «Hermeneutique Spirituel» بلایک احمدی همان صورت فرانسوی «Hermeneutique» را که پرهام و طباطبایی برگزیده‌اند، آورده است. (۲۳) و البته صورت انگلیسی آن یعنی «Hermeneutics» را نیز قید کرده، اما به جای اینکه در ستون برابر نهاده فارسی در مقابل این عنوان کلمه «تأویل» را ذکر کند، همان تلفظ فارسی صورتهای فرانسوی و انگلیسی یعنی «هرمنوتیک» را گذاشته است. و کمی پایین‌تر در برابر صورت فرانسوی «Interpretation» و انگلیسی «Interpretation» معنای فارسی «تأویل» را برگزیده است.

اکنون ببینیم متفکران غرب بر سر مفهوم تأویل چقدر با شیعه اشتراک معانی دارند. یاسپرس معتقد است: «ترانساندانس (باشنده فراتر از جهان هستی = خدا) با ما به زبان رمزی سخن می‌گوید... ما منکر هر آن آیینی خواهیم بود که مانند پانته ایسم، ترانساندانس را انکار می‌کند و نیز منکر هر آن آیین عارفانه‌ای خواهیم بود که ترانساندانس و جهان را از هم کاملاً جدا می‌داند» (۲۵).

ممکن است از خود بپرسیم که چرا اساساً باید «رمز» وجود داشته باشد، و نیز مجبور باشیم آن را بپذیریم؟ پاسخ روشن است، «زیرا هستی، نیست مگر به ترانساندانس، و ترانساندانس برهستی اشکار نمی‌شود، مگر به صورت رمز. بدینسان رمز عبارت است از آن بود جزئی و تجربی که باید به وسیله ما باز شناخته شود، همان بودی که من بدان وسیله می‌توانم حقیقت آن چیزی بشوم که هستم، و این تعریف تازه‌ای است از رمز. من از راه رمز به امکان وجود خود آگاهی می‌یابم» (۲۶).

هرمنوتیک یا تأویل برخلاف پیشینه کهن آن در فرهنگ ما، نزدیک به یک دهه است که مورد توجه متفکرین غربی قرار گرفته است. (۲۷) هر چند که واژه «هرمنوتیک» نخستین بار در کتاب «هرمنوتیک مقدس» یا «Hermeneutica sacra» اثر جی. سی. دانهاوسر - که در سال ۱۶۵۴ م تألیف شد - آمده (۲۸) اما تا دهه اخیر این گونه در مرکز توجه قرار نگرفته بود.

باید کاملاً به این نکته توجه داشت که «واژه یونانی «هرمینا» از نام هرمس آمده است و هرمس رسول و پیام آور خدایان بود» (۲۹).

و به عبارت دیگر، دو واژه «هرمس» و «هرمنوتیک» هر دو از یک ریشه واحد مشتق شده‌اند. این نکته گویای حقیقتی است که نشان می‌دهد از نظر غربی‌ها هرمس تا چه اندازه با علوم باطنی و تأویل همسان و حتی یکسان است.

یونانیان هرمس را پیام آور خدایان می‌شناختند. سقراط در «گفتگوی کراتیلوس»، افلاطون، او را آفریننده زبان و گفتار و «تأویل» دانسته است. (۳۰) اکنون باید دید که آیا هرمس در تفکر اسلامی نقشی دارد؟ و اساساً امام - شناسی شیعی که صورت ازلی ملت ایران است، شناختی از آن دارد یا خیر؟

پاسخ به این سؤال، بیش از آنچه که قیاس می‌کنیم، حیاتی است؛ زیرا پاسخ منفی به معنای فقدان ارتباط فرهنگ اسلامی (بویژه تفکر تهبیعی)، با بخش عظیمی از فرهنگ جهانی است؛ در حالی که پاسخ مثبت، رسانای این حقیقت ماندگار و انکار ناشدنی است که حیات باطنی تفکر شیعی ما در فیوضات درونی و فرهنگهای رازورانه بر روی این کوره خاک است. این نکته متضمن حقایقتی است که تأثیر بی‌چون و چرای تأویل و باطن‌گرایی شیعی را، بر کلیه مکاتب رازورانه بر ملا می‌سازد.

در اصل، شخصیت مانی از طریق نبوت مانوی وارد نبوت اسلامی شد و بی‌درنگ در فرهنگ اسلامی همپا و هم‌تای ادریس شناخته شد. پس مایه حیرت نیست اگر شیعیان از نخستین مسلمانانی باشند که عقاید

هرمس را پذیرفتند. اسلام پیشاپیش از طریق «معرفة النبوة» شیعه، بالفطره طبقه‌ای از پیامبران را که هرمس نیز به آن طبقه تعلق داشت، شناخته و مورد تأیید قرار داده بود.

عرفان تشیع، در خصلت به یک «معرفت مشترک» در طول تمام دوران ولایت، که جانشین دوران نبوت تشریحی است و میان اولیاء و امامان و رسول (ص) و انبیای پیشین مشترک است، اعتقاد دارد. این معرفت مشترک، به واقع همان فیضی است که به عنوان «الهام» توصیف شده است؛ یعنی مقامی که بالاتر از بعثت نبوت تشریحی به شمار می‌آید. فلسفه هرمسی در حقیقت به عنوان حکمت لدنی یا خردملم یعنی فلسفه نبوی مشخص می‌گردد. (۴۱)

عرفان شیعی همچنین معتقد است که یک سالک سیرالی الله در یکی از منازل تکامل یافته سلوک به بیداری ضمیر باطن ارتقاء خواهد یافت، و بی‌درنگ به درک این نکته نایل خواهد آمد که کیفیت ملاقات حضرت محمد (ص) در آسمان اول با آدم، در آسمان دوم با یحیی و عیسی، در آسمان سوم با یوسف، در آسمان چهارم با ادریس (= هرمس)، در آسمان پنجم با هارون، در آسمان ششم با موسی، و در آسمان هفتم با ابراهیم چه بوده است. (۴۲)

پذیرفتن هرمس در اسلام به این معنی نیست که این اندیشه از تفکر غربی وام گرفته شده است؛ زیرا همتایش، یعنی ادریس در تفکر اسلامی وجود داشته، و از طرفی حتی یک بار قرائت قرآن کریم به ما هشدار خواهد داد که اسلام به عنوان دینی که از آغاز خلقت وجود داشته، شناخته می‌شود.

از سویی، بنا بر قول افلاطون، حکمت غربی هرمس را همان «ایریس» می‌داند که پیام‌آور خدایان هم هست. از این رو وجود انطباق ایریس و ادریس، به ناچار محل تأمل است. (۴۳)

از سوی دیگر، بسیار مهم است که بدانیم در فلسفه اسلامی، اهل حکمت، هرمس را به نیکی یاد کرده‌اند، چنان که ابومعشر می‌گوید: او نخستین کسی است که از عالم بالا سخن گفته است. (۴۴) شیخ شهاب‌الدین سهروردی در «حکمة الانراق» هرمس را «پدر حکما» (۴۵) و ملاصدرا آن را در «المظاهر الالهیه» پدر حکیمان خوانده است. (۴۶) و بنا بر گزارش استاد حسن حسن‌زاده املی، محمد بن سعد معروف به ملاجلال دوانی در کتاب «شواکل الحور فی شرح هیاکل النور»، هرمس را به لفظ «علیه السلام» یاد کرده است. (۴۷)

ذوالنون مصری که از عرفای مشهور است، شیمیدانی بزرگ نیز بوده است، و مالاکنون می‌دانیم که در نظام کهن علم، شیمیدان همان کیمیاگر بوده. توسط ذوالنون مصری بود که عقاید هرمسی وارد تصوف اسلامی شد. (۴۸)

هرمس در واقع پدر کیمیاگری است و در ارتباط کیمیاگری و تشیع در کتب فیلسوفان اسلامی سخن بسیار رفته است. (۴۹)

کیمیاگران بی‌شمار جبهه‌های اعتقادی داشتند که البته همان جبهه معمولی که در شیمی با علامت اختصاری "Hg" شناخته می‌شود، نیست. این جبهه همان اکسیر اعظم کیمیاگران است که می‌تواند موجود سفلی را به موجود اعلا تبدیل کند و در نظام کیمیاگران، معرفت هرمس خدای وحی بود که او را به نام «هرمس سه بار بزرگ» (Hermes trismegistus) می‌خواندند و استاد اعظم کیمیا تلقی می‌کردند. (۵۰)

از آنجا که موسیقی سنتی به عنوان زیر مجموعه عرفان اسلامی هدف مشترکی با کیمیا دارد، می‌توان آن را پدیده‌ای کیمیایی می‌دانیم. رجوعی به منشأ اینکه موسیقی سنتی، اصل را بر «شنونده» گذاشته، رجوعی به منشأ کیمیاگرانه آن است، زیرا شنونده استحاله‌ای را از سر می‌گذراند که به تکاملی عظیم می‌انجامد، همچنان که کیمیا می‌خواهد هر ماده‌ای را به موجودی الهی تبدیل سازد و انسان را با شکوه و فناپذیری هورقلیایی و یا نورالانوار قرین کند. (۵۱)

در واقع موسیقی سنتی آنگاه بخشنده راز است که حواس باطنی شنونده را بگشاید. به گفته عین القضاة همدانی غیر از این پنج حس ظاهری، هر انسانی پنج حس باطنی دیگر دارد (۵۲) که باید هنگام شنیدن موسیقی سنتی توسط شنونده کشف شود.

این پنج حس باطنی اگر چه آثارشان در جسم مشهود است و سپس از عمری ریاضت و مراقبه احساس می‌شوند، ولی اساساً به روح انسان مربوط می‌شوند. اینکه کیمیاگران معتقدند که باید جسم را تبدیل به روح کرد، (۵۳) اشاره‌ای به درک و احساس همین حواس باطنی است و این اعتقاد کیمیاگران که ممکن است اسرار در خواب بر آنان آشکار شود، (۵۴) رمزی از «ساخت نغمه» است که در خواب و یا در اوج حالتی که به دلیل ناشناخته بودنش از طریق مقایسه با خواب شناخته می‌شود، به آهنگساز الهام می‌شود.

هر چند که ما می‌دانیم «آهنگسازی» چیست، اما هرگز نمی‌توانیم آن را درک کنیم و بفهمیم که طی چه روندی یک نغمه کاملاً موزون که پیش از آن در عالم هستی وجود نداشته، به ذهن آهنگساز خطور کرده و از کتم عدم پا به جهان وجود گذاشته است.

تا آنجا که عرفای اسلام از کیمیا برداشت می‌کنند «روح جهان باطبیعت [طبیعتی که به عقیده ناصرخسرو آینه روح می‌باشد (Speculum Animae)] متحد [می‌گردد و] نظام و آهنگی [را] که خاص اوست با طبیعت متصل و مرتبط می‌سازد. روح جهان، اجسام و عناصری می‌آفریند که مطیع عدد و مقدارند (ابوعقوب سجستانی این مسأله را به وضوح بیان کرده است). به همین نحو

است که روح هماهنگی و اتحاد خود را با طبیعت و در عین حال با زبان و موسیقی آشکار می‌سازد. (۵۵)

ملاصدرا از مفهوم «سمع حس باطنی» یاد می‌کند که می‌تواند پنج حس باطنی را بگشاید و موجب درک ماوراءالطبیعه شود. (۵۶) این فیلسوف مثالی عالم اسلام - که قشربون او را بخاطر عقایدی که داشت آزارها داده و محکوم به تبعید کردند - در مورد اینکه «شنونده» فقط به ظاهر موسیقی التفات کرده و از باطن آن غفلت کند، هشدار داده است. به گفته وی حقیقت موسیقی همین شنیدن صدای ظاهری «ساز» نیست، بلکه در اصل، استماع خطبات «الست بربکم» است. (۵۷)

ملاصدرا «شنونده» را به تساهل متهم کرده و می‌گوید: سز مستمع این است که بی‌واسطه از حق شنود و پرده از این راز سر به مهر بردارد که هنگام استماع موسیقی در واقع خداوند با او حرف می‌زند، نه موسیقیدان. (۵۸) و این سخنی عظیم است؛ سخنی که حاکی از اعتقاد گوینده آن نسبت به «تأویل» است.

باید تاکنون بر ما روشن شده باشد که چرا در «معرفت‌شناسی» موسیقی سنتی می‌باحثی مانند «کیمیاگری» و «تأویل» این گونه در مرکز توجه است، بویژه که این هر دو محث، از علوم باطنی طریقت شیعی شناخته می‌شوند و لازم است همواره در نظر داشته باشیم که «موسیقی سنتی» از آنجا که موسیقی کشور ایران است، از بطن فرهنگ شیعی ملت ایران برخاسته و از همین رو در پایه و اساس با هم کاملاً مشترک و منطبقند.

جابرین حیان که به گفته مجری طی «در علوم طبیعی استاد همه فلاسفه اسلام بوده است»، (۵۹) شاگرد امام ششم (ع) و پیرو امام هشتم امام رضا (ع) بود. او تحت تعلیمات باطنی این دو امام بزرگوار و معصوم پر بلندای مسند عظیم کیمیاگری نشست و به همین دلیل او را «حیان کیمیاگر» (۶۰) می‌شناختند.

کیمیاگری جابرین حیان یکی از موارد استعمال «تأویل» است. (۶۱) زیرا «عملیات کیمیاگری نیز چنان که گفتیم حالت اعلائی تأویل (تفسیر روحانی) است: مستور کردن ظاهر و به ظهور درآوردن مستور». (۶۲)

علامه طباطبایی معتقد بود که اگر قاریان قرآن ذهن خود را پاک کرده و از خواطر مصفا کنند، بر آنان مکشف می‌شود که قاری قرآن خداست. (۶۳) این هدف، منشأ آن را «تأویل» تشکیل می‌دهد، نشاندهنده توجه عرفا به باطن و امور قلبی است؛ زیرا می‌خواستند... راز خطابت قرآن را از الفاظ نص آن کشف نمایند، اما این کار هرگز ابداع و ابتکار تصوف نبوده است. برای تبیین مطلب کافی است این مورد را یادآوری کنیم که روزی امام جعفر صادق (ع) به نماز ایستاده بود و اصحاب، سکوت پر جذبه او را که نمازش را طولانی کرده بود محترم می‌شمردند. امام گفت: تلاوت ایه را چندان ادامه دادم تا آن را از همان فرشته که آن را بر پیمبر فرو خوانده بود باز شنیدم. (۶۴)

... [متن کلمات امام ششم (ع)] که در بالا به آن اشاره شد، در مقدمه تفسیر صوفیانه مهمی که روزبهان شیرازی (درگذشته به سال ۶۰۶ هـ - ۱۲۰۹ م) جمع‌آوری کرده، مندرج است... (۶۵)

خوانندیم که فلاسفه مغرب زمین نیز به تأویل (و زیر مجموعه آن یعنی کیمیا) معتقدند؛ زیرا این اعتقاد که آنان مسیح (ع) را دارای دو بدن، یکی خاکی و دیگری آسمانی می‌دانند، آنها را ناگزیر از پذیرش تأویل می‌کند. بر این اساس، آنان تا جایی پیش رفتند که درست مانند معرفت‌شناسی نظام موسیقی اصل تأویل را در بی‌تن هنر موسیقی نیز دخالت دادند. اما همان گونه که انتظار می‌رفت، شاید می‌تواند بخواهند، نتیجه کارشان چندان متفاوت شد که فقط در ظاهر با برداشت ما از تأویل مشابهت دارد.

چارلز سندرس پیرس فیلسوف سده نوزده غرب که اوایل سده بیستم را نیز درک کرد، «یک بار مورد تأویلی (Interpretant) را «تأثیر دلال‌نگر نشانه» خواند و نوشت: نخستین تأثیر مهم دلال‌نگر نشانه آن احساسی است که می‌آفریند. پیرس

این تأثیر یا احساس را «تأویل عاطفی» (Emotional interpretant) نشانه نامید و تأکید کرد که «ماه این احساس «یگانه نتیجه نشانه» است و افزود: «اجرای قطعه‌ای موسیقی خود یک نشانه است؛ بیانگر ایده‌های آهنگساز است، یا باید بیانگر آن باشد. اغلب ما این ایده‌ها را از راه سلسله‌ای از احساسها درمی‌یابیم»... (۶۶)

در حالی که نمی‌توانیم فرهیختگی پیرس و تفکرات والای او را فقط به دلیل اختلاف نظر آنکار کنیم، بایستی اعتراف کرد که این، بینشی بسیار سطحی از تأویل و ارتباط آن با عالم موسیقی است. پیرس در این اظهار نظر کاملاً بدون تقصیر است، زیرا همان چیزی را بیان کرد که به طور منطقی بدان دست یافته بود و اومانسیم، که اگر فقط در زیرمجموعه‌ای قراتر از بشر قرار بگیرد (یعنی خالق به جای مخلوق بنشیند) دارای مفاهیم ژرف معنوی و انسان‌ساز خواهد شد، هر متفکر دیگری را هم به اتخاذ همین قضاوت سطحی ناگزیر خواهد کرد.

اومبرتو اکو همتای ایتالیایی پیرس وی را سرزنش می‌کند که چرا با طرح مورد تأویلی، نشانه را تاحدی که اساساً پدیداری انسانی شناخته شود، تنزل می‌دهد؟ «حال آنکه باید بتوان نشانه را موردی غیر انسانی نیز دانست». (۶۷)

اکو آنچنان که خود را در خلال وقایع و پدیده‌های «نام گل سرخ» (۶۸) می‌نماید نشان می‌دهد که می‌تواند با معرفت‌شناسی فرهنگ دیرین ما آشنایی داشته

باشد، زیرا در بازتاب آنچه که از صنعت کیمیاگرانه سده‌های میانه باز می‌ماند، نوعی میل به انوار روحانی مشاهده می‌شود. اما به زعم وقوف به این مطلب، باز هم نمی‌توان حتی به میزانی محدود که دوستداران شرقی اکورا اقتناع کند، پژوهش‌های ضعیفی از تأویل راه آنچنان که مراد می‌کنیم تمیز داد. در واقع باطن - گریبی شیمی بیش از حد در جهان ناشناخته است، چرا که «غریب» بودن و ناشناخته ماندن جزئی از معرفت آن است. از رسالت فرشته گون سلمان فارسی، که صورت نوعی غریب است،<sup>(۵۹)</sup> پیداست که ریشه‌های نمود تأویل را در سرآغاز اسلام باید جست. حدیث مشهور امام جعفر صادق (ع) در باب «غریب» اشاره به همین تأویل دارد: «اسلام در غربت شروع شد و مانند آغاز خود دوباره غریب خواهد افتاد. خوشایه سعادت غربای آل محمد (ص)».<sup>(۶۰)</sup>

این خواسته که برداشت ما و غرب از تأویل یکسان باشد، انتظار بیپوده‌ای است، زیرا آنان اهل «کثرت» اند، و ما قایل به «وحدت» هستیم. این نکته که ناظر بر تفاوت اساسی برداشت شرق و غرب است، در این کلام رولان بارت متجلی است: «برای هر فرد اثر ادبی مجموعه‌ای از معانی است: اگر اثر ادبی در یک لحظه چندین مفهوم دارد، نه به دلیل ناتوانی و نادانی خواننده، بل به دلیل ساختار خود متن است. از این رو تأویل متن به معنای کشف مفهومی کمابیش درست برای آن نیست. دانستن اهمیت چگونگی کثرت مفاهیم آن است».<sup>(۶۱)</sup>

چنانچه بخش ادبی را دنبال کنیم، نظریات بارت پیش از اندازه معقول و به قاعده است؛ چندان که هیچ خللی در بیان کاملاً منطقی آن احساس نمی‌شود، همچنان که چندانکه بودن مفاهیم یک اثر ادبی ربطی به نادانی و ناتوانی خواننده متن ندارد و هر کسی آماده است تا درستی آن را مورد تأیید قرار دهد.

بر همین اساس می‌باید تمامی قواعد و چارچوب ادبیات غرب را یک آن از نظر دور نداشت، تا این نکته را آسان درک کنیم که وقتی «... بارت با اطمینان می‌نوشت: «ادبیات چیزی جز شگرد نیست و شگرد ادبیات همان هدف ادبیات است»<sup>(۶۲)</sup> بر همین فقدان معنای نهایی تأکید می‌کرد».

این حکم نیز نظیر سخنان پیشین بارت فقط تحت قیومیت جهان ادبیات، درست می‌نماید و در جای صحیح خود می‌نشیند؛ زیرا از دیدگاه تأویل «در جهان هیچ چیز درست همان نیست که به نظر می‌رسد... به این معنی که حقیقت آن به هیچ وجه به صورت تام و کامل با جلوه خارجی بیان نمی‌شود. هر نمودی متضمن بودی است، و به تعبیر اسلامی هرظاهری باطنی دارد. عمل تأویل یا تفسیر معنوی به معنای رفتن از ظاهر به باطن و از واقعیت خارجی به واقعیت داخلی است».<sup>(۶۳)</sup> به یاری آنچه که تأویل یا تفسیر معنوی به ما می‌آموزد، در می‌یابیم که اصلاً با کثرت مفاهیم و معانی روبه رو نیستیم، بلکه هر اثر پیرو نظریه توحید و نظام وحدت وجود فقط یک معنای حقیقی دارد، که در زیر کثرت صورت ظاهری هر اثر نهفته است. آنچه در باطن پدیده‌ها و موجودات عالم خفته است، فقط و فقط «یک» و واحد است.

از سوی دیگر، دقیقاً در پی ناتوانی و نادانی خواننده است که او فقط در بند صورت اسیر می‌ماند و با فراموش کردن مصداق حقیقی و توحیدی این جهان، کثرت در ظاهر را به کثرت در باطن نسبت می‌دهد، زیرا اگر به گفته مولانا «احول» نباشد، می‌تواند با دیده «یکتابین» حقیقت واحدی را در ژرفای باطنی پدیده‌های هستی تشخیص دهد.

باید بگوئیم تا از دامهای «عقل دور اندیش» و هفت خوان آن وارهم، تا مبادا معتقد شویم که کثرت حقیقی ناشی از خود متن است، و بدین وسیله دون کیشوت وار تصور کنیم این اعتقاد ما اقدام متهورانه‌ای علیه پیوسته‌یوم در علوم اجتماعی است که می‌خواهد معنای نهایی و قطعی را جستجو کند و از آن بدتر، اینکه معنای نهایی را دست نیافتنی بدانیم، و حتی یکسره منکر وجود آن شویم!<sup>(۶۴)</sup>

سخت حیرت انگیز است که ادبیات مسیحی به رغم اینکه معتقد است مسیح (ع) دارای دو بدن است، یکی خاکی و دیگری آسمانی<sup>(۶۵)</sup> و نیز قایل به آن است که کیمیاگری می‌تواند در استحاله‌ای روحانی هر انسانی را از بدن خاکی به بدن انسانی‌اش سوق دهد، چگونه همچنان در بند صورت متوقف شده و از باطن بازمانده است؟

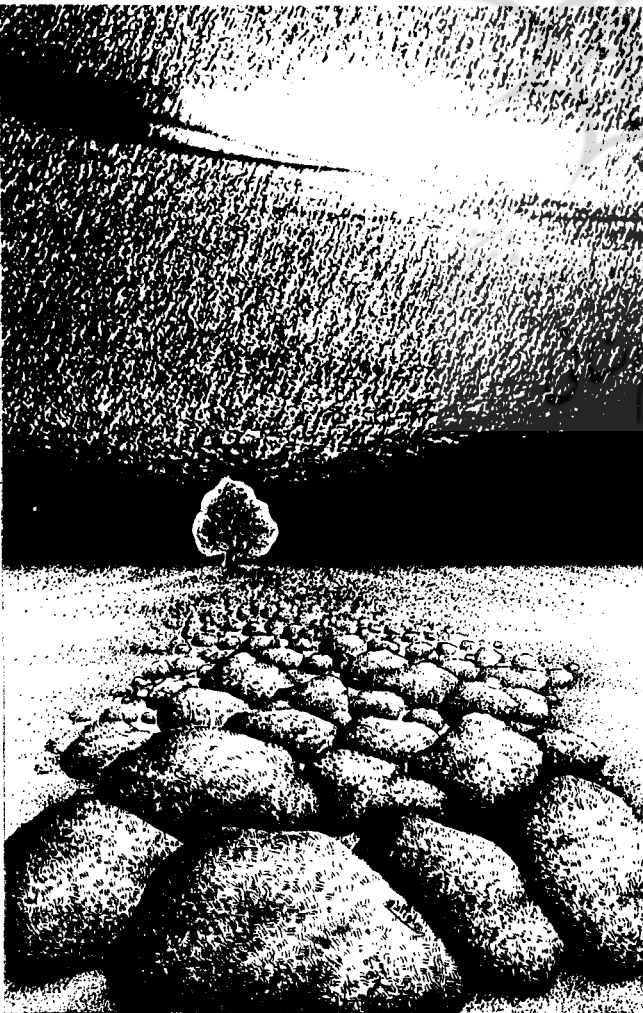
مهم‌ترین عاملی که موجب تساهل علمای غرب است و آنان را از تأویل دور می‌کند، ارزش بیش از حدی است که برای خواننده ادبیات و به طور کلی مخاطب آثار هنری قایل است. و این اندیشه‌ای است که از اعتقاد به «اومانیزم» ناشی می‌شود. بنابراین نظریه فلسفی، «انسان» محوری برای سنجش هستی و پدیده‌های آن است. هرچه او احساس کند، به عنوان نقش ماندگاری در آفرینش ثبت خواهد شد. انسان دارای چنان ارزشی در این نظام است که اگر برداشتهای متفاوتی از یک اثر داشته باشد، حقایق ویژه‌ای را دنبال کرده است، زیرا جز این نمی‌تواند باشد. اثر به خودی خود ارزشی ندارد، مگر هنگامی که مورد مراجعه و قضاوت شنونده قرار می‌گیرد. چون «انسان» در محور بینش غربی جای گرفته است، همه برداشتهایش حقیقی‌اند. و اثر مورد قضاوت یکسره بی‌معنا تلقی می‌شود، تا برداشتهای شنونده با تمام کثرت و تضادش صورت حقیقی پیدا کند، زیرا هر اثر و هر پدیده‌ای برای انسان به وجود آمده است و عکس آن هرگز متصور نیست؛ تا

جایی که حتی نمی‌توان هدفی را به عنوان نوعی حدیث آرزومندی مراد کرد، که انسان بخاطر دست یافتن به آن معنا پیدا کند. در تفکر غربی هر هدفی چندان که متعالی و آرزومندانه باشد، برای آن وجود دارد که انسان به آن دست یابد؛ و یا اینکه برای خالی نبودن تهی و آره‌ای که زندگی‌اش نامیده است، هدفی را در دیدگاه‌های خویش جستجو کند! «خودبینی» محور تمامی قضاوتهاست و تاج و تخت خود را در سراسر جغرافیای غرب، در هیأت بناهای رفیع و پرشکوه که در سده اخیر به شکل آسمان خراشهای سر به فلک کشیده در آمده، گسترانیده است.

در برابر اندیشه «خودبینی» که انسان را در اوج منیت و خودخواهی به زنجیر کشیده است، فرهنگ ما با اندیشه‌ای کاملاً متضاد با آن، خود را از این خطر تباهی آوار باز رها کرده است: «فنا فی الله».

فنا فی الله نقطه مقابل «خودبینی» و در واقع پادزهر آن است. «خودبینی» که با تعقل ملازمت دارد، چنان مهیب و خائمانسوز است که جز با از میان برداشتن «خود» و «فنا شدن» در ذات آن، کمال مطلق درمان نمی‌پذیرد. درست است که «فنا فی الله» عظیم‌ترین و در عین حال مشکل‌ترین وظیفه‌ای است که بر عهده هر انسان گذاشته شده و انسانهای معمولی را توان دست یافتن به آن نیست، اما به هر حال، حضور اندیشه آن، عوام را متوجه این مطلب می‌کند که چیزی به نام «خودبینی» وجود دارد که موجب ملال و اندوه انسان است و خونریزی‌ها و جنایتها و جنگهای خائمانسوز را موجب می‌شود. اندیشه «فنا فی الله» هر چند که فقط از عهده خواص ساخته است، اما کمک می‌کند تا دست کم از قدرت ویزانگر «خودبینی» کاسته شود و انسان را وادار کند تا به «اهمیت خود را از دست دادن» فکر کند، و آن را در دستور وظایف خود قرار دهد. خودبینی اژدهایی است با سه هزار سر که با قطع هر سر، سر دیگری به جای آن می‌روید. حتی وقتی که فکر می‌کنی اژدهای خودبینی را در خود از میان برده‌ای، ناخواسته (و در واقع به تحریک همان اژدهای شیطانی) خود را می‌ستایی که بر دشمنی چنین عظیم و قوی پیروز شده‌ای و با اقدام به ستودن خود، دیگر بار اژدهای خودبینی را درون خویش توان بخشیده‌ای.

عرفان اسلامی برای مبارزه با این اژدهای شیطانی وظایف عملی بی‌شماری را بر عهده سالک گذاشته است که برشمردن آنها خارج از موضوع بحث فکلی ماست، اما می‌توان به مهم‌ترین این وظایف که «فنا فی الله» است اشاره کرد؛ که بنابر آن، از



سالک خواسته می‌شود تا توجه خود را از درون و اندیشیدن به خویشتن، متوجه ذات اقدس باری کند، تا جایی که بر اثر تمرین تمامی دقت اولیه و توجهی که باعث ساختن اندیشه «من» در درون انسان می‌شود، بر روی خالق متمرکز شود و به صورت دقت ثانویه‌ای درآید که تمامیت شخص را در وجود حق مستحیل می‌کند.

خواص و برگزیدگانی که به این موفقیت بزرگ نایل آمده‌اند، اهمیت خود را کاملاً از دست داده و در شادمانی قدسی و سبکی پرنده گونه‌ای که تا همیشه نصیبشان می‌شود، خود را جزئی از حق می‌بینند و اگر ندای «انا الحق» سردهند، جای شگفتی نباشد. اما عوام، همین که با تمرکز و مراقبه بر روی «فنا فی الحق» موفق شوند، از قدرت بسی حدو حصر و مخرب «خودبینی» بکاهند، بیروز محسوب می‌شوند و می‌توانند از فیض عارفانه احساسات روحانی ناشی از آن بهره‌مند شوند.

اومانیسیم هر چند که برای زندگی مدنی بسیار سودمند است، اما اهل باطن را به تباهی می‌کشاند. یکی از عواقب آن، اصالت بخشیدن به انسان در مقام مخاطب قرار گرفتن یک اثر هنری یا ادبی است. همین جا باید این اشتباه را تصحیح کرد که اصالت بخشیدن به مخاطب، با اهمیت دادن موسیقی سنتی به شنونده، همسان پنداشته شود؛ زیرا تفکر غرب به شنونده اهمیت می‌دهد، به دلیل اینکه او را «کامل» می‌داند و احساسات و برداشتهای او را تأویلی از اثر تلقی می‌کند. بر عکس آن، موسیقی سنتی شنونده را «ناقص» می‌داند و از او می‌خواهد تا با تأویل اثر، احساسات و برداشتهای خود را به منظور تکامل بخشیدن به خود مرتب کند.

بنابر این بینش، لازم آمد که «اختلاف نظر و تفاوت برداشت» شنوندگان بررسی شود تا سرانجام قادر شوند مسیری را که یک اثر از «مبدأ» خود پیموده تا در آن لحظه خاص به گوش شنوندگان برسد، در جهت وارونه ببینانند و به همان مبدأ برسند. این وظیفه بر مبنای آن چیزی که در حکمت معنوی «تأویل» خوانده می‌شود، قوام آمده است. در این روند «مبدأ» همواره حقیقتی واحد و توحیدی است که ممکن است در پیامد «اختلاف نظر و تفاوت برداشت» شنوندگان به گونه‌های پر نمودی چهره بنمایند، از این رو جستار بعدی باید شناخت همین «اختلاف بینش شنوندگان» باشد؛ اختلافی که اگر به اثبات برسد، ما را بیش از پیش به فهم «تأویل» و اصالت آن رهنمون خواهد شد.

### پی نوشت:

- ۱- فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۱۱۸
  - ۲- مصنفات فارسی، ص ۱۶۳
  - ۳- همان، ص ۱۶۴
  - ۴- هانری کرین، «آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی»، ص ۲۹۱-۲۹۰
  - ۵- مصنفات فارسی، ص ۹۱
  - ۶- هانری کرین «تاریخ فلسفه اسلامی»، جلد اول، ترجمه دکتر اسدالله مبشری، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۸، چاپ دوم، ص ۳۳۸
  - ۷- همان، ص ۱۷
  - ۸- تمهیدات، ص ۳
  - ۹- کاستاندا، کارلوس، «قدرت سکوت»، ترجمه مهران کندری، تهران: فردوسی، ۱۳۶۷، چاپ اول، ص ۱۰۳
  - ۱۰- همان، ص ۲۶۵-۲۶۴
  - ۱۱- شرح شطحیات، ص ۵۵
  - ۱۲- همان، ص ۵۶-۵۵
  - ۱۳- همان، ص ۵۸
  - ۱۴- هانری کرین، «آفاق تفکر معنوی در اسلام معنوی»، ص ۳۹۶-۳۹۵
  - ۱۵- شرح شطحیات، ص ۵۸
  - ۱۶- هانری کرین، «آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی»، ص ۳۴۲
  - ۱۷- پارسا، خواجه محمد، «شرح فصوص الحکم»، تصحیح دکتر جلیل مسگرزاده، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶، چاپ اول، ص ۷۹
  - ۱۸- قبادیانی مروری یمگانی، ابومعین ناصر خسرو، «جامع الحکمتین»، به تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی هانری کرین و دکتر محمدمعین، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳، چاپ دوم، ص ۲۹۱
  - ۱۹- «تاریخ فلسفه اسلامی»، جلد دوم، ص ۱۸۴
  - ۲۰- ایاده، میرجا، «آینها و نمادهای آشناسازی»، رازهای زادن و دوباره زادن، ترجمه نصرالله زنگویی، تهران: انتشارات آگاه، پاییز ۱۳۶۸، چاپ اول، ص ۴۲
  - ۲۱- «آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی»، هانری کرین، باقر پرهام، ص ۲۰
  - ۲۲- فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، جواد طباطبایی، ص ۱۱۸
  - ۲۳- ارض ملکوت، سیدضیاءالدین دهشیری، ص ۳۵۳
  - ۲۴- «ساختار تأویل متن»، بابک احمدی، ج ۲، ص ۷۲۸
  - ۲۵- ول زان، «اندیشه هستی»، ترجمه باقر پرهام، تهران: کتابخانه طهوری، خرداد ۱۳۵۷، چاپ دوم، ص ۱۲۳
  - ۲۶- همان، ص ۱۳۰-۱۲۹
- به گفته ملاصدرا: بشر را چنین مقدر نشده است که خداوند با او سخن گوید، مگر به وسیله ارتباط از پشت حجاب با بدین گونه که بر او ملکی نازل کند. (سوره ۴۲، آیه ۵۱-۵۰ به نقل از جلد اول تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۸۱)
- ۲۷- احمدی، بابک، «ساختار و تأویل متن»، جلد اول: نشانه شناسی و ساختارگرایی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۰، چاپ اول، ص ۱
  - ۲۸- همان، جلد دوم، ص ۴۹۸
  - ۲۹- همان، ص ۴۹۶
  - ۳۰- همان، ص ۵۰۱

- ۳۱- «تاریخ فلسفه اسلامی»، جلد دوم، ص ۱۷۳-۱۷۲
- ۳۲- ارض ملکوت، ص ۲۱۴
- ۳۳- «ساختار و تأویل متن»، جلد دوم، ص ۵۰۱
- ۳۴- شهزوری، شمس‌الدین محمدبن محمود، «نزهة الارواح و روضة الافراح» (تاریخ الحکما)، ترجمه مقصودعلی شیرازی، با دیباچه‌ای درباره تاریخ نگاری فلسفه، به کوشش محصلتی دانش پژوه و محمد سرور مولایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۵، چاپ اول، ص ۲۷

- ۳۵- شیخ شهید شهاب‌الدین یحیی سهروردی، «حکمة الاشراق»، ترجمه و شرح دکتر سید جعفر سجادی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، خرداد ۱۳۶۶، چاپ چهارم، ص ۱۹
  - ۳۶- صدر المتألهین شیرازی (ملاصدرا)، «المظاهر الالهیه»، ترجمه و تملیق سیدحمید طبیبیان، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴، چاپ اول، ص ۶۹
  - ۳۷- حسن حسن زاده آملی، «معرفت نفس»، دفتر دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۵۰۸
  - ۳۸- «تاریخ فلسفه اسلامی»، جلد اول، ص ۱۷۴
  - ۳۹- «روان شناسی و دین»، ص ۱۳۷، «تاریخ فلسفه اسلامی»، جلد اول، ص ۱۸۳-۱۸۲، «ارض ملکوت»، ص ۳۱۰-۲۷۹
  - ۴۰- یونگ، کارل گوستاو، «روان شناسی و دین»، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی با همکاری انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰، چاپ سوم، ص ۱۹۹-۱۹۸
  - ۴۱- همان، ص ۲۰۱
  - ۴۲- تمهیدات، ص ۱۴۳
  - ۴۳- «روان شناسی و دین»، ترجمه فؤاد روحانی، ص ۲۲۳
  - ۴۴- همان، ص ۱۸۹
  - ۴۵- «تاریخ فلسفه اسلامی»، جلد اول، ص ۱۹۸
  - ۴۶- همان، ص ۸۳-۸۲
  - ۴۷- غزالی، [خواجه] احمد، «بهر الحقیقه»، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: انجمن فلسفه ایران، اردیبهشت ۱۳۵۶، ص ۱۹ (مقدمه مصحح)
  - ۴۸- همان، ص ۲۳-۲۲ (متن کتاب)
  - ۴۹- «تاریخ فلسفه اسلامی»، جلد اول، ص ۱۷۸
  - ۵۰- ۵۱-۵۲- همان، ص ۱۷۸، ۲۴، ۱۷۹
  - ۵۳- علی تاج‌دینی (گردآورنده)، «یادها و یادگارها»، تهران: انتشارات پیام نور، ۱۳۶۹، چاپ اول، ص ۲۲
  - ۵۴- این واقعه از طریق امامیه نقل شده است.
  - ۵۵- «تاریخ فلسفه اسلامی»، جلد اول، ص ۱۸
  - داراشکوه، محمد (محقق و مترجم سده یازدهم هجری قمری)، «مجمع البحرین»، تحقیق و تصحیح دکتر سیدمحمدرضا جلالی نایینی، تهران: نشر نقره، ۱۳۶۶، چاپ اول، ص ۲۶
  - شرح امام جعفر صادق [ع]
  - امام جعفر صادق (ع) فرمود که: «من آیات قرآن را چندان تکرار می‌کنم که آنها را از قلبشان شنوم».
  - ۵۶- «تاریخ فلسفه اسلامی»، جلد اول، ص ۱۸ (پانویس)
  - ۵۷- «ساختار و تأویل متن»، جلد اول، ص ۲۳
  - ۵۸- مشخصات چاپ فارسی اثر چنین است:
  - اگو، امبرتو، «نام گل سرخ»، مترجم شهرام طاهری، تهران: شایوینز، ۱۳۶۵، چاپ اول، پنج + ۷۴۲ ص.
  - از کلماتی که اگو در دهان شخصیت‌های کتابش می‌گذارد، چنین برمی‌آید که اعتقاد چندانی به باطن گرایی مسیحی ندارد:
  - «در اینجا بروج گفت که عیسی مسیح به ما تعلیم داده است که سخنان ما سر راست باشد و به صورتی باشد که بتوان در پاسخ آن آری یا نه آورد. غیر از این نوع سخن هر چه گفته شود، جنبه شیطانی دارد؛ مثلاً اگر بخواهیم بگوییم «ماهی»، بهترین راه این است که همان کلمه «ماهی» را به کار ببریم و گفته خود را در زیر پوششهای بیپرده پنهان نکنیم» (جلد اول، ص ۱۶۹)
  - ۵۹- هانری کرین، «آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی»، کتاب دوم، فصل چهارم، ب، «سلمان فارسی»، صورت نوعی غربی، ص ۱۴۱-۱۴۰
  - ۶۰- همان، ص ۱۴۱
- در «تاریخ فلسفه اسلامی»، جلد اول، چنین می‌خوانیم:
- «در رساله‌ای که جابر [ابن حیان] آن را «کتاب المجید» (رک فهرست کتابهای مستند) می‌نامد، همین «میزران حروف، بضم صوفی منظر نظر لوسنت»
- رساله مذکور با همه دشواری فهم آن رابطه اصول کیمیاوی او را با عرفان اسماعیلی به بهترین وجهی مکشوف می‌سازد و بسا که راز شخصیت او را به ما باز می‌گوید. این رساله با رسایه تمام، ارزش و معنای سه حرف رمزی «عین» (که رمزی از امام صامت، علی (ع)، است) و «میم» (که رمزی پنهان یا ناظر، بر عین آورنده شریعت، محمد (ص)، است) و «سین» (رمز سلمان، حجت) را بیان می‌کند. بیشتر کلماتی که بر حسب ترتیب برتری و تقدیمی که قابل توجه‌اند، حروف رمزی با ترتیب (میم، عین، سین) شیعه؛ اثناعشری و اسماعیلیه فاطمی را مشخص می‌کند، و ترتیب رمزی (عین، سین، میم)، مشخص اسماعیلیان اول (اسماعیلیانی که به هفت نبرد سلمان رساله ام الکتاب معتقدند) و اسماعیلیه الموت می‌باشد. در حالت دوم، یعنی در ترتیب (عین، سین، میم) سلمان یعنی حجت، برحرف (میم) مقدم می‌باشد. جابر، موجب این نظم تقدم و علت برتری را به علت تطبیق دقیق ارزشی می‌داند که میزان سه حرف مورد گفتگو آن را منکشف کرده است؛ (سین). این مجید و پرافتخار کیست؟ جابر هرگز نگفته است که منظور از اکسیری که منبع از حقیقت الهی است و جهان خاکی را دگرگون خواهد ساخت، امام منتظر می‌باشد (این فکر با اندیشه معاد که معتقد کلیه شیعیان است تطبیق می‌کند، اما مفسران باختاری اغلب میل دارند به آن «جنبه سیاسی» بدهند. منظور از سین عبارت است از «غریب» یا «بیتیم» که به همان معنای منزوی است، یعنی کسی که با کوشش خویش راه رستگاری و حقیقت را یافته و کسی که مقبول امام است، کسی که نور پاک عین، یعنی نور امام را به کلیه کسانی که چون او غریبند می‌نمایانند. نور پاک که قانون «عذاب دوزخی» ابدان و ارواح را منسوخ می‌سازد. نوری که از زمان شیخ پسر آدم، تا مسیح و از مسیح تا محمد (ص) در سلاله بشر سیر کرده و در شخص سلمان انتقال یافته است» (ص ۱۸۲-۱۸۱)- ۶۱- «ساختار و تأویل متن»، جلد اول، ص ۲۵۷
- ۶۲- همان، ص ۲۵۷
- ۶۳- سید حسین نصر، «سه حکیم سلمان»، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی با همکاری انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱، چاپ پنجم، ص ۱۲۳
- ۶۴- «ساختار و تأویل متن»، جلد اول، ص ۲۷۳-۲۷۲: [زوتوان] تودورف همچون [رولان] بارت به معنای یک معنی بی‌باور است: «متن در جریان دیوار خواندن یکسان نمی‌ماند، در هر بار خواندن معنایی تازه می‌یابد» و این علیه پوزیتیویسم در علوم اجتماعی است که معنای نهایی و قطعی را می‌جست. معنای نهایی نه اینکه دست یافتنی نیست، بلکه اساساً وجود ندارد.
- ۶۵- «روان شناسی و دین»، ترجمه فؤاد روحانی، ص ۲۲۱