

Epistemic tolerance in the hermeneutic view of Ayn al-Qadat Hamdani Somayeh Khademi 1

1. Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. E-mail: s.khademi@azaruniv.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received:

Received in revised form:

Accepted:

Published online:

Keywords:

Epistemological tolerance, Ayn al-Qudsat Hamadani, hermeneutics, epistemological humility, astonishment.

ABSTRACT

Abstract

In epistemology, human cognitions are accompanied by limitations and errors. The error possibility in understanding the truth is one of the cases that justify the truth of tolerance. This study examines tolerance from its epistemological aspect using an analytical method based on the traditional hermeneutic views of Ayn al-Qud'at al-Hamadani. In this paper, we seek to answer the fundamental question of how Ayn al-Qud'at al-Hamadani justified epistemic tolerance in his traditional hermeneutic perspective. The findings indicate that, in Ayn al-Qud'at's thought, individuals are at different levels of epistemology. Even for a complete mystic in a state beyond reason knowing the truth is impossible, let alone for those stuck in the state of reason. On the other hand, the transmission of knowledge is also not possible, except through similar words; its understanding is also different due to linguistic limitations and restrictions in audience understanding. Therefore, this possibility of error and the existence of limitations in knowing the truth can be considered the most important factor justifying tolerance; it results in "cognitive humility", which manifests itself for the mystic as "astonishment", and for the non-mystic, in "interpretation", which paves the way towards changeability, which is the product of admitting epistemic impotence.

Cite this article:

.



Extended Abstract

1- Introduction

“Tolerance” is translated as accepting the other and refraining from imposing values on others (Rajabi and Nasiri, 2015: 553-554). Often, when the discussion of tolerance in religion is raised, the first understanding of it is the affirmation of pluralism, which in religion results in the affirmation of all possible readings of religion and in ethics promotes relativism. However, such a superficial understanding of tolerance is incorrect; because tolerance is focused on openness and acceptance of the right of another to choose, even if the choice is wrong, for this reason it can open a third way against dogmatism and relativism. Although the concept of tolerance as defined above does not exist in Islam, and most of the discussions that have been raised under this issue in the Islamic tradition do not mean tolerance, but rather religious tolerance, in which a sense of rightness and superiority over opponents is seen. But one can find possibilities in the Islamic religion that have opened the way to tolerance, the most important of which is the tradition of Islamic mysticism. Ayn al-Quddat al-Hamadani is one of the mystics who has paid attention to the issue of epistemological tolerance in his opinions and thoughts. The basic question of the present study is how Ayn al-Quddat al-Hamadani justified epistemological tolerance in his traditional hermeneutic perspective. Therefore, the author of these lines has chosen Ayn al-Quddat's views as a research example from among the traditional hermeneutic perspectives in order to, in addition to describing and analyzing the views of this thinker, provide a model according to which to present the hermeneutic perspectives of Muslim mystics in an epistemological format regarding tolerance, and to provide a basis for tolerance in Islam from hermeneutic ethics - recognizing the possible legitimacy of the other.

2-Research method

This research was conducted in a descriptive-analytical manner using library resources. Initially, the relevant sources in the field of tolerance as well as the works of Ayn al-Quddat Hamedani in the field of epistemology were studied and important topics were extracted from them. Then, the justification of epistemic tolerance in Ayn al-Quddat Hamedani's perspective was explained and analyzed.

3-Discussion

Ayn-ul-Qadāt Hamadani places the position of reason in the knowledge of truth in two areas: rational and beyond rational, the difference between these two areas being related to knowledge and the means of knowledge. Normally, humans have the possibility of gaining knowledge through sensory and rational perception, but this knowledge cannot be immune from error through its tools (the five senses and reason). In addition to its errors and the different capacities of individuals in utilizing it, reason has limitations that, according to Ayn-ul-Qadāt, its ultimate ability is to reach certain knowledge, and it is prevented from reaching higher levels, the ultimate of which (reason) is the beginning of knowledge. On the other hand, to reach the state beyond reason, another possibility and tool (the heart) is needed, which, as Ayn al-Qadat points out, is not provided for everyone to reach the same level of knowledge due to intrinsic and non-essential veils, and the number of those who reach the level of Haqq al-Iqin - immediate knowledge of truth - is very small; because any intermediary, whether it is reason or heart, has limitations in reaching truth. This is where Ayn al-Qadat opens a window towards hermeneutics; because it is possible for the perfect mystic to convey what he has found about truth to those who have not, through language, and here again the role of reason as a means of translation through words and vocabulary becomes important. From the perspective of Ayn-al-Quds, it is only through similar words that such a possibility for transmitting knowledge exists, because similar words are used in both the realms of reason and beyond reason; but the relationship between word and meaning is adjectival, not real, and these words also have different meanings in each realm (Mirbagheri Fard and Niazi, 2010: 273);

Now, we can turn the discussion from the realm of traditional Ayn-al-Quds hermeneutics to the realm of epistemological tolerance. As mentioned, from the epistemological perspective, all the means that man has to attain knowledge are limited, inadequate, and subject to error, and the possibility of attaining knowledge is not possible except for a few due to the inherent and non-inherent obstacles to knowledge, and these people are also at different levels of knowledge. For this reason, he does not even consider absolute truth to be the last stage of knowledge, but rather introduces the ultimate knowledge as “astonishment” arising from ignorance (Ayn-ul-Qudsat Hamedani, 1994: 109). According to Ayn-ul-Qudsat, it is not possible to know the truth even for a complete mystic, let alone for those who have remained stuck in the state of reason. On the other hand, the expression of knowledge is also diverse and inadequate due to linguistic limitations and the different levels of understanding of individuals. For this reason, the possibility of error and the existence of limitations in knowing the truth can be considered the most important factor justifying tolerance, the result of which is "cognitive humility" that manifests itself as "astonishment" for the mystic and as "interpretation" for the non-mystic, paving the way for changeability resulting from epistemic impotence

4-result

Although Ayn al-Qadat, like other Muslim mystics, believes in a single truth or right, he considers the degrees of knowledge of this truth to be different due to the nature of this truth itself, as well as the differences in the level of understanding of the audience and the inherent and non-inherent obstacles, and even in the field of his traditional hermeneutics he points to linguistic and conceptual limitations. And after pointing to the last degree of knowledge, namely ignorance and the astonishment that results from it, he forces us to a form of epistemic humility that can provide possibilities for tolerance in Islam that can be a third way that keeps us away from the epistemic exclusivism that tends to dogmatism and on the other hand, is different from the epistemic pluralism that leads to relativism; rather, it can unite all humans in their common epistemic impotence

5-References

- Almond, Y. (2011). *Sufism and Deconstruction: Comparative Analysis of the Views of Derrida and Ibn Arabi*. translated by Fariduddin Radmehr. First Edition. Tehran: Parseh.
- Abu Zaid, N. (2007). *Thus Spoke Ibn Arabi*. translated by Seyyed Mohammad Rastgoo. First Edition. Tehran: Nashr-e Ney.
- Alavi Moqaddam, M. Sahar, S. (2010). "Critique and Analysis of Hermeneutical Views of Ayn al-Qudat Hamadani." *Literary Research Journal*. 27: pp. 59-76.
DOI: 20.1001.1.17352932.1389.7.27.3. <http://lire.modares.ac.ir/article-41-37898-fa.html>.
- Ayn al-Qudat Hamadani. (1983). *Letters of Ayn al-Qudat Hamadani*. edited by Ali Naqi Monzavi and Afif Asiran. Second Edition. Tehran: Manouchehri.
- Ayn al-Qudat Hamadani. (1994). *Tamhidat*. edited by Afif Asiran. Fourth Edition. Tehran: Manouchehri.
- Ayn al-Qudat Hamadani. (1962). *Complaint of the Stranger to Scholars of the Land*. edited by Afif Asiran. First Edition. Paris: Bibliotheca Orientalis.
- Chittick, W. (2011). *The Mystical Way of Knowing: Muhyiddin Ibn Arabi*. translated by Mahdi Najafi Afra. Second Edition. Tehran: Jami.
- Corbin, H. (2010). *Realism of Colors and the Science of Balance*. translated by Ensha Allah Rahmati. First Edition. Tehran: Sophia.
- Elahi Rad, S. (2016). *An Introduction to Hermeneutics*. First Edition. Tehran: Organization for the Study and Compilation of Humanities Textbooks for Universities.
- Fadavi, S. (2021). *Ayn al-Qudat Hamadani*. First Edition. Tehran: Negahe Mo'aser.
- Ferguson, D. (2010). *Rudolf Bultmann*. translated by Ensha Allah Rahmati. Fifth Edition. Tehran: Gam-e No.

- Ghazali, A. M. (2007). *Translation of Ihya Ulum al-Din*, translated by Moeid al-Din Khwarazmi. edited by Khadiv Jam. Sixth Edition. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Ghazali, A. M. (2006). *Collected Epistles of Imam Ghazali*. Fourth Edition. Beirut: Dar al-Kutub.
- Ghoddusi, M. A. (2022). *Tolerance*. First Edition. Tehran: Negahe Mo'aser.
- Hafiz Shirazi, Sh. M. (2013). *Divan of Ghazals*. 52th Edition. Tehran: Safi Alishah.
- Hujwiri, Abu al-Hasan Ali Ibn Uthman. (1996). *Kashf al-Mahjub*. edited by Valtin Alexei Yurich Zhukovsky. Fourth Edition. Tehran: Tahoori.
- Ibn Arabi, M. D. (1422 AH). *Tafsir Ibn Arabi (Interpretations of Abd al-Razzaq Kashani)*, edited by Samir Mustafa Rabab. First Edition. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Ibn Arabi, M. D. (n.d.). *Al-Futuh al-Makkiyah*. First Edition. Beirut: Dar Sadir.
- Jahangiri, M. (1996). *Muhyiddin Ibn Arabi: A Prominent Figure of Islamic Mysticism*. Fourth Edition. Tehran: Tehran University Press.
- Maulavi, J. M. (2012). *Masnavi-ye Ma'navi*. based on Reynold Nicholson's edition, Second Edition. Tehran: Adineh Sabz.
- Mirbagheri Fard, S. A. Niazi, Sh. (2010). "Study and Analysis of Mystical Language in the Works of Ayn al-Qudat Hamadani." *Philosophical-Theological Research Journal*. (1 & 2): PP: 267-286
DOI: 10.22091/pfk.2010.147. https://pfk.qom.ac.ir/article_147.html.
- Nasafi, A. D. (2000). *Bayan al-Tanzil*, edited by Ali Asghar Mirbagheri Fard. First Edition. Tehran: Association of Cultural Heritage and Honours.
- Nasafi, A. D. (2007). *Kashf al-Haqa'iq*, edited by Ahmad Mahdavi Damghani. First Edition. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Nikfar, M. (2000). "Tolerance," in *Toleration and Forbearance*. edited by Mohammad Taqi Fazel Meybodi. First Edition. Tehran: Afarineh.
- Nikpanah, M. Noori, E. (2016). "Evaluation and compromise of mind, narrative, and love in Rumi's cognitive pyramid". *Journal of Lyrical Literature Researches (JLLR)*. 14: pp. 221-238.
DOI:10.22111/jllr.2016.2579. https://jllr.usb.ac.ir/article_2579.html.
- Nouri, E. Mehr Avaran, M. (2022). "Levels of Theology in Rumi's Masnavi". *Journal of Lyrical Literature Researches*. 20(39). pp. 227-242. DOI: 10.22111/jllr.2021.34912.2755.
https://jllr.usb.ac.ir/article_7390.html.
- Qasem Pour, M. (2013). *A Flow Study of Mystical Quranic Interpretation*. First Edition. Tehran: Sokhan.
- Ragheb Esfahani, H. (2007). *Mufradat Alfaz al-Qur'an*, translated by Mostafa Rahimi-Nia. First Edition. Tehran: Sobhan Publications.
- Rajabi, M. Nasiri, M. (2015). "The Conceptual Dilemma of Tolerance." *Journal of Philosophy of Religion*. 12(3): PP. 545-566. DOI: 10.22059/jpht.2015.5636.
https://jpht.ut.ac.ir/article_56360.html.
- Ramberg, B. Gjesdal, K. (2014). *Hermeneutics*. translated by Mehdi Mohammadi. First Edition. Tehran: Ghoghnoos Publications.
- Shajari, M. (2012). "Knowledge from Ayn al-Qudat's Perspective" *Quarterly Journal of Mystical and Mythological Literature Studies*. 6 (20): PP. 85-112.https://journals.iau.ir/article_511807.html.
- Vaezi, A. (2001). *An Introduction to Hermeneutics*. First Edition. Tehran: Institute of Contemporary Thought and Culture.

رواداری معرفتی در دیدگاه هرمنوتیکی عین‌القضات همدانی

سمیه خادمی ✉

۱. استادیار، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.

رایانامه: s.khademi@azaruniv.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	در حوزه معرفت‌شناسی، شناخت‌های انسان با محدودیت و خطا همراه است. امکان خطا در درک حقیقت، یکی از مواردی است که صدق رواداری را توجیه می‌کند. هدف پژوهش حاضر، بررسی رواداری از وجه معرفت‌شناختی آن به روش تحلیلی و مبتنی بر آرای هرمنوتیک سنتی عین‌القضات همدانی است. در این نوشتار، در پی پاسخ به این سؤال اساسی هستیم که عین‌القضات همدانی در دیدگاه هرمنوتیک سنتی خویش، چگونه به توجیه رواداری معرفتی پرداخته است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که در اندیشه عین‌القضات، افراد در سطوح مختلف معرفتی قرار دارند. حتی برای عارف کامل در طور و رای عقل نیز، امکان شناخت حقیقت ممکن نیست، چه رسد به کسانی که در طور عقل متوقف مانده‌اند. از سوی دیگر انتقال معرفت نیز، جز به واسطه الفاظ متشابه، ممکن نیست؛ که فهم آن نیز، به واسطه محدودیت‌های زبانی و فهم مخاطبان متفاوت است. بنابراین، همین امکان خطا و وجود محدودیت در شناخت حقیقت را می‌توان مهم‌ترین عامل توجیه رواداری به‌شمار آورد، که نتیجه آن «فروتنی معرفتی» است، که برای عارف در مقام «حیرت»، و برای غیرعارف، در «تأویل»، خود را نشان می‌دهد، که راه را به سوی دگرپذیری، که محصول اقرار بر ناتوانی معرفتی است، هموار می‌کند.
تاریخ دریافت:	
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه‌ها:	
رواداری معرفتی، عین‌القضات همدانی، هرمنوتیک، فروتنی معرفتی، حیرت.	



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان.

«رواداری»، اصطلاحی پیچیده است که علت پیچیدگی آن، چرخش معنایی‌ای است که بسیاری از فارسی‌زبانان را دچار کج‌فهمی کرده است؛ زیرا بسیاری از پژوهش‌گران، آن را با مدارا و تسامح و تساهل، هم‌معنا فرض کرده و مدارا و رواداری را به‌صورت مترادف به‌کار برده‌اند. این در حالی است که اصطلاح Toleration، به‌واسطهٔ جنگ‌های خونین مذهبی مسیحیان، در سدهٔ شانزدهم میلادی، با پایه‌گذاری سیاست‌های مبتنی بر پلورالیسم دینی در فرهنگ غرب معنایی تازه یافت؛ و این معنای دگرگون‌شده، به ادبیات اخلاقی و دینی نیز ورود کرد که در زبان فارسی می‌توان آن را به‌صورت «رواداری»، به‌معنی پذیرش دیگری و خودداری از تحمیل ارزش‌ها بر دیگران ترجمه کرد (رجبی و نصیری، ۱۳۹۴: ۵۵۴-۵۵۳).

رواداری، دارای دو معنای خاص و عام است. در معنای خاص آن، به مباحثی مربوط می‌شود که ماهیت اخلاقی دارند و در این خوانش از رواداری، آزادی انتخاب دارای اولویت و در مقابل امور قابل تغییر معنادار است؛ اما در معنای عام آن رواداری هر موضوعی را که موجب عدم تأیید و انزجار قرار گیرد شامل می‌شود. اما در هر دو مورد، رواداری به معنی رفتار بزرگووارانه و چشم‌پوشی نیست؛ زیرا کنار آمدن از روی بزرگواری به معنی رسمیت شناختن حق منع مخاطب است، درحالی‌که از آن صرف‌نظر شده است. اما در رفتار روادارانه، فرد خود را ملزم می‌داند که برای دیگری، «حق برناحق بودن» قایل است و باورهای مخالف را به رسمیت می‌شناسد. یک علت نامناسب بودن واژه مدارا همین است که در آن، تحمل و چشم‌پوشی منظور می‌شود. اما نباید رواداری را با تکثرگرایی هم‌معنا فرض کرد؛ زیرا تکثرگرایی با ستایش مشتاقانه همراه است؛ اما در رواداری، عدم موافقت وجود دارد (قدوسی، ۱۴۰۱: ۴۹).

به همین علت، غالباً زمانی که بحث رواداری در دین مطرح می‌شود، نخستین برداشت از آن تأیید تکثرگرایی است که نتیجه آن در دین، تأیید همه قرائت‌های ممکن از دین و در اخلاق ترویج نسبی‌گرایی است. درحالی‌که چنین برداشت سطحی‌ای از رواداری نادرست است؛ زیرا رواداری معطوف به گشودگی و پذیرش حق دیگری برای انتخاب است، حتی اگر انتخابی نادرست است؛ به همین علت می‌تواند راه سومی در مقابل جزم‌اندیشی و نسبی‌گرایی بگشاید. اگرچه مفهوم رواداری به صورتی که در تعریف فوق آمده در اسلام موجود نیست و غالب مباحثی که در ذیل این مسئله در سنت اسلامی مطرح شده‌اند، نه به معنای رواداری، بلکه به‌معنای مدارای دینی‌اند که در آن نوعی حس برحق و برتری نسبت به مخالفان دیده می‌شود. اما می‌توان امکان‌هایی در دین اسلام یافت که راه به‌سوی رواداری گشوده‌اند که از مهم‌ترین آن‌ها سنت عرفان اسلامی است.

۱-۱- بیان مسأله و سؤالات تحقیق

پژوهش حاضر در پی پاسخ به این مسئله اصلی به نگارش در آمده است که در سنت عرفان اسلامی، به ویژه از اندیشه‌های هرمنوتیکی عین القضاة همدانی، چگونه می‌توان به رواداری معرفتی راه یافت؟ از میان وجوه مختلف دینی، معرفتی، سیاسی و اخلاقی، سویه معرفت‌شناختی رواداری می‌تواند مورد بهتری برای ورود به گفتمان عرفانی اسلام باشد؛ زیرا کاملاً با مباحث هستی‌شناختی (متافیزیکی) پیوند می‌یابد و می‌توان آن را به سایر حوزه‌های رواداری نیز تسری داد. به همین علت پژوهش حاضر از میان مباحث معرفتی در عرفان اسلامی، مفهوم هرمنوتیک را انتخاب نموده است که دارای پتانسیل‌های بیشتری برای پیوند با رواداری در اسلام است، بی‌آن‌که در شکلی از تکثرگرایی

فروغلتد. عین القضاة همدانی یکی از عارفانی است که در آراء و اندیشه‌های خویش، به موضوع رواداری معرفتی توجه داشته است. بنابراین نگارنده این سطور، از این میان دیدگاه‌های هرمنوتیک سنتی، آرای عین القضاة را به عنوان نمونه پژوهش انتخاب کرده است تا افزون بر توصیف و تحلیل دیدگاه‌های این اندیشمند الگویی ارائه دهد که طبق آن، دیدگاه‌های هرمنوتیکی عرفای مسلمان را در قالبی معرفت‌شناختی درباب رواداری عرضه کند و از اخلاق هرمنوتیک - بازشناسی حقانیت ممکن دیگری - محملی برای رواداری در اسلام مهیا سازد. از جمله پرسش‌های مهم این تحقیق عبارتند از:

۱. چه پیوندی میان رواداری و هرمنوتیک سنتی عرفای مسلمان می‌توان یافت؟
۲. رواداری چه امکان‌هایی را می‌تواند در حوزه معرفتی اسلام بگشاید؟
۳. عین القضاة همدانی در دیدگاه هرمنوتیک سنتی خویش، چگونه به توجیه رواداری معرفتی پرداخته است؟

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

هدف این تحقیق تبیین رواداری معرفتی در دیدگاه سنتی هرمنوتیک عین القضاة همدانی است که سبب توجیه صدق رواداری در عرفان اسلامی می‌گردد. ضرورت انجام پژوهش حاضر، یافتن امکان‌هایی در دین اسلام در جهت رواداری است که مهم‌ترین مصادیق آن را می‌توان در اندیشه‌های هرمنوتیکی عین القضاة همدانی یافت.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

این پژوهش، به صورت توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام یافته است. در ابتدا منابع مورد نظر در زمینه رواداری و همچنین آثار عین القضاة همدانی در حوزه معرفت‌شناسی، مورد مطالعه قرار گرفت و مباحث مهم از آن استخراج گردید. سپس توجیه رواداری معرفتی در دیدگاه عین القضاة همدانی، مورد تبیین و تحلیل قرار گرفت.

۱-۴- پیشینه پژوهش

پژوهش‌های مختلفی در قالب کتاب، مقاله و پایان نامه با موضوع رواداری در اسلام انجام شده که در آن‌ها رواداری به معنای مدارا، تساهل و تسامح به کار رفته است. از جمله اینکه احد قربانی در کتاب «رواداری در تاریخ فرهنگی ایران» (۱۴۰۰)، با وجود دقتی که در تعریف «رواداری» و تفاوت آن با بردباری داشته است، در بخش سنت عرفانی ایرانی این اثر، آن را با اصطلاح‌هایی چون مدارا، تسامح و تساهل، خلط کرده است. هم‌چنین ابوالفضل محمودی در بخش دوم کتاب «مدارا و رواداری دینی در اندیشه و عمل عارفان مسلمان» (۱۴۰۰)، رویکردهای مختلف فقهی، فلسفی و عرفانی را با محوریت رواداری به معنی مدارا بررسی کرده است. هاتف سیاه کوهیان نیز در مقاله «قبض و بسط گفتمانی اندیشه رواداری دینی در تصوف اسلامی (تا سده هشتم)» (۱۴۰۱)، با توجه به نظریه فوکو و ارتباط دوسویه میان استراتژی‌های قدرت و ایدئولوژی‌های حاکم بر جامعه، به اندیشه رواداری دینی نزد صوفیان مسلمان اشاره کرده و آن را دارای سرشتی گفتمانی و مرتبط با اراده سیاسی حاکمان فرض کرده و آن را در بستر تحولات سیاسی و اجتماعی دوره‌های تاریخی بررسی کرده است. محمدرضا رجبی و محمد نصیری در مقاله «معضل مفهوم مدارا»

(۱۳۹۴)، به تعریف لغوی و اصطلاحی مفهوم مدارا پرداخته‌اند و ریشه آن را در بیرون از مرزهای زبان فارسی بررسی کرده‌اند و همچنین تفاوت گفتمان «مدارا» و «رواداری» را بیان کرده و نتایج این دو گفتمان در قلمرو معنا را تبیین نموده‌اند. محمد حسن موحدی ساوجی در مقاله «رواداری از منظر قرآن کریم و سنت» (۱۳۸۷)، رواداری را به معنای تسامح عملی با مخالفان و احترام و به رسمیت شناختن حقوق اجتماعی آنان در این جهان، در قرآن کریم و سنت مورد بررسی قرار داده است. محسن گلپایگانی و همکاران در مقاله «بررسی مبانی کنش‌های روادارانه ناظر بر بینش‌های عرفانی داراشکوه و بومه» (۱۴۰۰)، با استخراج مباحثی از جمله وحدت وجود، سریان عشق در هستی، توحید در مالکیت، توحید در عبادت، اشتراک در خلقت، موضوع رواداری را از دیدگاه عرفانی داراشکوه و بومه تحلیل و تفسیر نموده‌اند. احمد نوری صفا در پایان نامه کارشناسی ارشد «رواداری از منظر علاءالدوله سمنانی و امام خمینی (ره)» (۱۳۹۹)، رواداری را به معنی مدارا و تساهل، در اندیشه عرفانی شیخ علاءالدوله و امام خمینی (ره)، مورد بررسی قرار داده است. همچنین پژوهش‌هایی در رابطه با مباحث معرفت‌شناسی عین القضاة همدانی صورت گرفته است. از جمله اینکه صبا فدوی در کتاب «عین القضاة همدانی»، به مبانی معرفتی عین القضاة پرداخته است. علیرضا حاجیان‌نژاد در مقاله «معرفت از نظر عین القضاة همدانی» (۱۳۸۳)، به تبیین اندیشه‌های عین القضاة همدانی در رابطه با معرفت‌شناسی پرداخته است. مرتضی شجاری در مقاله «معرفت از دیدگاه عین القضاة» (۱۳۸۹)، مباحثی مانند معرفت و تفاوت آن با علم، ابزار کسب علم و معرفت، نسبت عقل و طور و رای عقل، رابطه معرفت و سعادت، رابطه سعادت آدمی با شناخت خداوند و شناخت دل را از نظر عین القضاة همدانی بیان کرده است. طاهره کمالی زاده در مقاله «معرفت عرفانی در آرای عین القضاة همدانی» (۱۳۹۰)، به مباحث معرفتی عین القضاة توجه داشته است. اما تاکنون پژوهشی در زمینه رواداری معرفتی در دیدگاه هرمنوتیکی عین القضاة همدانی انجام نشده است.

۲- مبانی نظری تحقیق: رواداری و هرمنوتیک

واژه «Toleration» از واژه لاتین «Toleratia» مشتق شده است. این کلمه در آغاز به معنی تحمل و سرکردن با موارد مختلف بود. در زبان انگلیسی دو واژه مهم «Toleranca» به معنی «صبوری» و «شکیبایی» و «Toleration» به معنی «رواداری» از «Toleratia» مشتق شده است. شاید بتوان گفت «شکیبایی» به معنی نوعی روش، میل و توانایی است که به «رواداری» به مثابه یک عمل منتهی می‌شود. بر این اساس تعاریف متعددی برای رواداری ارائه شده است. از جمله اینکه:

- ۱- رواداری، تصمیمی عمدی است برای خودداری از ممنوع کردن، مانع شدن یا دخالت قهرآمیز در رفتارهایی که فرد مخالف آنهاست؛ اگرچه فرد قدرت ممنوع کردن، مانع شدن یا دخالت قهرآمیز را دارد.
- ۲- اقدام به رواداری، خودداری عمدی و اصولی یک فرد از منع اشخاص مخالف، در شرایط تنوع است. زمانی که فرد باور دارد که دارای قدرت منع است.
- ۳- رواداری یعنی تلاش نکردن برای تغییر رفتار دیگران، در حالی که رفتار دیگران برای ما عمیقاً ناپسند است (قدوسی، ۱۴۰۱: ۴۷-۴۶).

می‌توانیم مدارا را به عنوان زبر مفهومی در نظر بگیریم که تحمل و تساهل و تسامح و بردباری و رواداری - و مفهومی‌های دیگری از این دست - زیر مفهوم‌های آن باشند. با استفاده از این تثبیت مفهومی می‌توانیم این نظر را تقریر

کنیم که مفهوم مدارا بیانگر طیفی از شیوه‌های رفتار در برابر دگراندیش و دگرباش است که از تحمل آغاز می‌شود و به رواداری می‌انجامد؛ پس تحمل - که هنوز آمیخته با احترام به دگرباشی دگری نیست - شکل زیرین مدارا و رواداری - که احترام به دگرباشی است - شکل برین آن است. بنابراین میان رواداری و تحمل تفاوت وجود دارد. خیلی چیزها را تحمل می‌کنیم، بی‌آنکه آنها را روا بدانیم. پس رواداری روا داشتن از موضع ناتوایی نیست، بلکه از موضع توانایی است (نیکفر، ۱۳۷۹: ۲۳۳ و ۲۳۶). رواداری، دارای دو معنای خاص و عام است. در معنای خاص آن، به مباحثی مربوط می‌شود که ماهیت اخلاقی دارند و در این خوانش از رواداری، آزادی انتخاب دارای اولویت و در مقابل امور قابل تغییر معنا دار است؛ اما در معنای عام آن رواداری هر موضوعی را که موجب عدم تأیید و انزجار قرار گیرد شامل می‌شود. اما در هر دو مورد، رواداری به معنی رفتار بزرگوارانه و چشم‌پوشی نیست؛ زیرا کنار آمدن از روی بزرگواری به معنی رسمیت شناختن حق منع مخاطب است، درحالی‌که از آن صرف‌نظر شده است. اما در رفتار روادارانه، فرد خود را ملزم می‌داند که برای دیگری، «حق بر ناحق بودن» قایل است و باورهای مخالف را به رسمیت می‌شناسد. یک علت نامناسب بودن واژه مدارا همین است که در آن، تحمل و چشم‌پوشی منظور می‌شود. اما نباید رواداری را با تکثرگرایی هم‌معنا فرض کرد؛ زیرا تکثرگرایی با ستایش مشتاقانه همراه است؛ اما در رواداری، عدم موافقت وجود دارد (قدوسی، ۱۴۰۱: ۴۹).

یکی از مباحثی که با موضوع رواداری ارتباط دارد، هرمنوتیک است. اصطلاح *Hermeneutics*، شکل لاتینی شده کلمه یونانی *Hermeneutice*، از آغاز سده هفدهم، بخشی از زبان رایج بوده است. اما تاریخ آن به فلسفه باستان می‌رسد. افلاطون هنگام بررسی فهم شهودهای دینی، این اصطلاح را در برخی از مکالمه‌هایش به کار برد و معرفت هرمنوتیکی را رویاروی معرفت مربوط به سوفیا نشان داد (رَمبرگ و گسدال، ۱۳۹۳: ۱۳). ریشه واژه *Hermeneutics*، در فعل یونانی «هرمینوین» *Hermeneuein* نهفته است، که عموماً به تأویل (یا تفسیر) کردن ترجمه می‌شود و صورت اسمی آن «هرمینیا» *Hermeneia* نیز به معنای تأویل (تفسیر) است. به همین دلیل است که دانش هرمنوتیک با مباحث تفسیری و تأویلی ارتباطی مستقیم دارد (الهی راد، ۱۳۹۵: ۶). هرمنوتیک در سیر تحول و تطوّر از نوعی معرفت‌شناسی به گونه‌ای روش‌شناسی و سپس هستی‌شناسی یا نظریه هرمنوتیکی، تحول یافته است. یافتن معانی تازه و متعدد و یا حتی بی‌شمار که برخی از صاحب‌نظران در هرمنوتیک مدرن برای تأویل متن قائل شده‌اند، از جمله نکات و ویژگی‌های هرمنوتیک جدید است (قاسم‌پور، ۱۳۹۲: ۶۴). در کتاب *درآمدی بر هرمنوتیک*، از اصطلاح هرمنوتیک بی‌نام استفاده شده است. منظور از این اصطلاح، آراء و اندیشه‌هایی هرمنوتیکی است که با نام رسمی عرضه نشده است، اما درون‌مایه هرمنوتیک داشته است. آرای متفکرانی نظیر سنت آگوستین (۴۵۴-۴۳۰م) و ویلهلم نیچه (۱۹۰۰-۱۸۴۴م)، از زمره این افراد محسوب می‌شوند (واعظی، ۱۳۸۰: ۴۶؛ قاسم‌پور، ۱۳۹۲: ۶۵).

در رابطه با بحث هرمنوتیک ممکن است این مسئله مطرح شود که هرمنوتیک از اصطلاح‌های دوره مدرن محسوب می‌شود و پیوند آن با سنت‌های پیشین، ناروا است. در پاسخ باید به این موضوع اشاره کرد که به‌طور کلی مباحث هرمنوتیکی، محدود به دوره مدرن یا تنها برخاسته از سنت مسیحی نیست؛ بلکه در دیگر سنت‌های فکری و دینی نیز می‌توان شکل‌هایی از هرمنوتیک را یافت. به طور مثال *عین‌القضات همدانی* (۵۲۵-۴۹۲ق)، در بحث «الفاظ

متشابه»، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (۶۰۴-۶۷۲ ق)، در حکایت «پیل در تاریکی» و «منازعت چهارکس جهت انگور»، عزیزالدین نسفی (قرن هفتم هجری) در حکایتی مشابه از فیل و کوران و ابن عربی (۶۳۸-۵۶۰ ق) در بحث تأویل و تفسیر متن مقدس قرآن، به این موضوع پرداخته‌اند.

۳- رواداری معرفت‌شناختی

در ادبیات فارسی، غالباً رواداری و مدارا را به یک معنا به کار می‌برند؛ اما با وجود نتیجه یکسانی که هر دو در پی دارند، از نظر خاستگاه و ارزش با هم تفاوت دارند و تعریف آن‌ها در طول تاریخ، به واسطه تحوّل‌های سیاسی، اخلاقی و اجتماعی و .. از هم جدا شد. بحث مدارا در پی نزاع‌های دینی و مذهبی برای حل معضلات تکثر دینی شکل گرفت؛ اما این تکثر موجب تنش و درگیری سیاسی شد و امکان رشد و پیشرفت افراد در جامعه را به مخاطره انداخت که نتیجه این تکثرهای روزافزون توسعه در معنای مدارا و جایگزینی آن با رواداری شد (قدوسی، ۱۴۰۱: ۱۱).

تفاوت اصلی رواداری با «مدارا» در این است که مدارا به معنی رفتار بردبارانه و تحمل باورها و رفتارهایی است که در تعارض با ارزش‌ها و منش‌های فرد قرار دارند و در زبان عربی می‌توان آن را برابر نهادهای تساهل و تسامح قرار داد؛ هرچند که میان این واژگان نیز تفاوت معنایی وجود دارد. در مدارا، فرد سعی در تاب‌آوری و آسان‌گیری نسبت به دیگری دارد، اخلاقی که در سنت اسلامی و ادبیات عرفانی نیز به آن تأکید شده است، چنان‌که حافظ شیرازی (متوفی ۷۹۲ ق) گفته است:

آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است با دوستان مروّت با دشمنان مدارا

(حافظ شیرازی، ۱۳۹۱: غزل ۵)

اما در این تعریف از مدارا، «دیگری» بیگانه‌ای است، که تنها می‌توان او را تحمل کرد: «بد یاری بود آن که با وی زندگانی به مدارا باید کرد» (هجویری، ۱۳۷۵: ۴۳۷). در حالی که «رواداری» شکلی خاص، والا و نواز «مدارا» است. در این رویکرد، فرد یا دیدگاه مخالف به رسمیت شناخته می‌شود و چیزی بیش از تحمل و تسامح و تساهل است و بیش از این که رفتاری بزرگ‌منشانه و بردبارانه باشد، رفتاری فروتنانه است و افزون بر تفاوت لفظی و معنایی آن با مدارا، کارکردی متفاوت دارد (رجبی و نصیری، ۱۳۹۴: ۵۵۶-۵۶۱).

رواداری، دارای وجوه و توجیه‌های متنوعی در حوزه‌های مختلف اخلاق، دین، سیاست و معرفت است. از منظر معرفتی، انسان جهان را از راه قوای ادراکی خود تجربه می‌کند و این قوای ادراکی افزون بر احتمال خطا، دارای محدودیت بسیارند، چنان‌که مولانا معتقد است:

چنبره دید جهان ادراک تُست پرده پاکان، حس ناپاک تُست

(مولوی، ۱۳۹۱: ۴/۵۴۳)

این امکان خطا در درک حقیقت، یکی از مواردی است که صدق رواداری را توجیه می‌کند و به «فروتنی معرفتی» می‌انجامد. عارفان مسلمان به این امر مهم توجه داشته‌اند و این مسئله بازتاب قابل توجه‌ای در آثار عرفانی داشته است، هر چند که در گذشته، مدارا هنوز به مرزهای رواداری نرسیده بود.

به طور کلی در حوزه معرفت‌شناسی دو گروه تکثرگرا و انحصارگرا رواداری را نمی‌پذیرند؛ زیرا معتقدان به پلورالیسم معرفتی، بر این نظرند که نزاعی میان حق و ناحق وجود ندارد؛ زیرا حقیقت متکثر است، بنابراین باطلی وجود ندارد که بخواهیم نسبت به آن رواداری داشته باشیم. از سوی دیگر، در انحصارگرایی معرفت‌شناختی، حقیقت یکی است و هر چیزی غیر از آن، باطل است؛ پس رواداری با باطل، نکوهیده و غیرقابل دفاع است (قدوسی، ۱۴۰۱: ۷۲). اما رواداری چه موضعی نسبت به این دو گروه دارد؟ می‌توان گفت رواداری با انحصارگرایی همسو است، با این تفاوت که برای دیگری، ناحق بودن را قائل می‌شود و به شکلی از فروتنی معرفتی می‌انجامد که بر این حقیقت اذعان دارد که در دنیای امروز، قوای معرفت‌شناختی انسان، حتی در اصول منطقی و فلسفی، راه بی‌مانع و بی‌حجابی به سوی حقیقت ندارد و چون گزاره‌های علمی ظنی و تا اطلاع ثانوی‌اند، فرد روادار از گفتن «این است و جز این نیست» پرهیز می‌کند تا در دام جزم‌اندیشی و قطعیت معرفت‌شناختی نیفتد؛ بنابراین شکلی از انحصارگرایی خالی از تعصب به همراه عقلانیت و فروتنی معرفتی است که با نسبی‌گرایی تفاوت دارد (همان: ۷۸-۷۹).

با توجه به آنچه گفته شد برای پذیرش رواداری از منظر معرفت‌شناختی، ابتدا نیاز است که به نقص ابزارهای کسب معرفت اشاره شود. به این منظور، در ادامه به قوای ادراکی از منظر عین‌القضات همدانی، و محدودیت‌های آن پرداخته می‌شود.

۳-۱- مراتب مختلف معرفتی از دیدگاه عین‌القضات همدانی

عارفان برای ادراک و معرفت انسان، مراتبی را ذکر کرده‌اند؛ چنان‌که در اندیشه ابو‌حامد غزالی ادراک و معرفت انسان دارای چهار مرتبه است:

- ۱- طور محسوسات، انسان به واسطه حواس مختلفی که دارد نسبت به عالم محسوسات آگاهی می‌یابد.
- ۲- طور تمیز، به معنی درک اولیات عقلی و فهم حسن و قبح افعال.
- ۳- طور عقل، که در آن امور واجب و ممکن و محال و اموری که در اطوار قبلی قابل دسترسی نیستند، درک می‌شود.

۴- طور ورای طور عقل، به این صورت که انسان دارای چشمی غیب‌بین می‌شود و اموری را ادراک می‌کند که دست عقل از فهم آن‌ها کوتاه است. این مرتبه همان «طور نبوت» است که دارای دو مرتبه است. درجه‌اعلای آن مخصوص انبیاست که وحی را دریافت می‌کنند و درجه ادنای آن، خاص ارباب مشاهده و اولیاست که به الهام دست می‌یابند (غزالی، ۲۰۰۶: ج ۷، ۶۷-۶۶؛ شجاری، ۱۳۸۹: ۹۰-۹۱). همچنین با تحلیل فلسفی الهیات مثنوی مولانا در حوزه معرفت دینی، سه مرتبه معرفت سطحی، معرفت کسبی و معرفت کشفی قابل استخراج است (نوری و مهرآوران، ۱۴۰۱: ۲۳۵).

بخش مهمی از دیدگاه‌های عین‌القضات همدانی، به بحث درباره معرفت اختصاص دارد. عین‌القضات در فصل ۶۱ زبده الحقایق تحت عنوان «الفرق بین العلم و المعرفة»، به تبیین تفاوت علم و معرفت پرداخته است. بنابر نظر وی، هر معنایی که تعبیر کردن از آن با عبارتی مطابق با همان معانی به تصور دربیاید، علم محسوب می‌شود، مانند علمی که دانش آموز از معلم می‌آموزد. هر معنایی که تعبیر کردن از به تصور درنیاید، مگر از طریق واژه‌های متشابه،

معرفت و شناخت است: «هر معنایی که به تصور درمی‌آید، ممکن است از آن به عبارتی مطابق با آن معنی تعبیر شود، تا وقتی که معلّم آن را برای متعلّم به همان عبارت، یک بار یا دو بار یا بیشتر شرح می‌دهد، متعلّم در علم، با معلّم برابر گردد، آن، از علوم است. و هر معنایی که اصلاً از آن تعبیر نشود مگر وقتی که الفاظ همانند شود، آن از معارف است» (عین القضاة همدانی، ۱۹۶۲: ۶۷). عین القضاة معتقد است که گاهی لفظ «علم» به کار می‌رود و از آن «معرفت» اراده می‌شود؛ چنانکه خداوند در آیه ۴۹ سوره عنکبوت فرموده است: «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ»؛ به این معنی که: «بلکه آن‌ها نشانه‌هایی روشن هستند در دل کسانی که به آن‌ها علم داده شده است». همچنین خداوند در آیه ۶۵ سوره کهف فرموده است: «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا»؛ به این معنی که: «او را از پیش خود علم آموختیم» (همان). عین القضاة علوم و دانش پیامبران را لدنی و از نوع معرفت دانسته است که از جانب خداوند به آن‌ها اعطا شده است: «علوم پیامبران، لدنی است، کسی که علم را از کتاب‌ها و معلمان فراگرفته است، در آن علم از ورثه پیامبران نیست، فقط از طریق گستردگی عبارت از لفظ "میراث" است و علوم پیامبران، از طرف خدای بزرگ است» (همان: ۶۸).

عین القضاة راه‌های شناخت و معرفت را به دو دسته طور عقل و طور ورای عقل، تقسیم می‌کند و «معرفت» را شکلی از علم می‌داند، که برخلاف علم حصولی و اکتسابی، علمی یقینی و ذوقی است که کامل‌کننده علم اکتسابی است. عین القضاة تفاوت این دو علم را به شیوه ادراک و مُدرک آن‌ها بازمی‌گرداند؛ برای نمونه معتقد است که در ادراک حسی، مدرکات متناهی‌اند، در حالی که در ادراک عقلی، بیشتر مدرکات نامتناهی‌اند، در حالی که در معرفت بیشتر مدرکات نامتناهی، اما در مقایسه با مدرکات عقلی متناهی‌اند، که البته پس از آن، عوالم دیگری وجود دارد که امور نامتناهی این عالم در آن نامتناهی‌اند و این سیر ادامه دارد: «آدمی تا در ادراک حسی بود، ادراکش خود متناهی صفت تواند بود. چون با درک عقلی رسد، آحاد مدرکات او نامتناهی گردد. چون به معرفت رسد، او را مدرکاتی بود که آحاد آن را نهایت نبود و نامتناهی عالم عقلی در ادراک او متناهی گردد. همچنین دیگر بار پای در عالم دیگر نهد که آحاد این عالم نو چون لاتناهی عالم گذشته بود» (همان، ۱۳۶۲: ج ۱، ۲۱۳-۲۱۵). عین القضاة در نامه چهارم مکتوبات، از دو علم سماعی و علم ایمانی به غیب نیز سخن گفته است. بنابر نظر او، علم سماعی، علمی است که از راه گوش و آموختن از دیگران کسب می‌شود و سبب معرفت و شناخت اندک برای انسان می‌شود. اما علم ایمانی (قلبی)، از سرچشمه دل می‌زاید و سبب سرازیر شدن چشمه‌های حکمت از قلب انسان به سوی زبانش می‌گردد: «ظَهَرَتْ يَنْبِيعِ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلِي لِسَانِهِ» (همان: ۲۷).

عین القضاة در فصل ۹۵ زبده الحقایق تحت عنوان «هل ينبغی لكل عاقل ان یصل فی الدنيا الی الطور الذی وراء العقل»، به این معنی که: «آیا برای هر خردمندی ممکن است که در دنیا به «طوری» که ورای عقل است، برسد؟» معتقد است که برای هر انسانی امکان وصول به طور ورای عقل وجود دارد؛ اما به واسطه حجاب‌های ذاتی و غیرذاتی، این امکان برای همه فراهم نمی‌شود، تا به مراتب یکسانی از معرفت دست یابند، چنانکه گفته است:

«فاعلم أن الأطوار كثيرة و لا بدّ و أن یصل کل واحد من الخلق الی طور ما وراء العقل، و إن کان بعد الموت؛ فأما أن یصل الكل الی اطوار ممکنه فی حق البعض، فلا یجوز؛ لا بل الواجب الحق أن یصل واحد من الخلق الی اطوار كثيرة وراء العقل و هو بعد فی دنیا غیر

متجرّد عن جلباب قلبه، و لا يتصورّ لغيره الوصول الى اكثرها، لا في الدنيا و لا في الآخرة؛
به این معنی که: «بدانکه طورها زیادند و ناچار هر یک از خلق، به طوری که ماوراء عقل
است، می‌رسد، اگرچه بعد از مرگ باشد. اما اینکه همگان به اطواری که فقط در حق برخی
ممکن است، برسند، جائز نیست. بلکه واجب حق این است که یکی از آفریدگان به درجات
فراوان و رای عقل برسد، در حالی که او در دنیای خود از جامه قالبش مجرد نباشد، و برای
غیر او، نه در دنیا و نه در آخرت، وصول به بیشتر آن اطوار ممکن نگردد» (همان، ۱۹۶۲:
۹۶).

او از میان حجاب‌های غیرذاتی، به عادت پرستی، تعصب، شهوات، شواغل دنیوی و مانند آن اشاره می‌کند؛ اما در
بحث حجاب ذاتی به شکلی از تقدیرباوری نزدیک می‌شود که براساس آن هر انسانی دارای قابلیت و ظرفیت هر
انسانی پیش از تولد تعیین می‌شود که از آن به راه مستقیم - صراط مستقیم - تعبیر می‌کند (همان: ۸۴). همان‌گونه که
ابوحامد غزالی، صلاحیت داشتن را شرط وصول به مراتب بالای معرفت می‌دانست که این صلاحیت فطری است
(غزالی، ۱۳۸۶: ۳۱). ابن عربی نیز برترین و بهترین معرفت خداوند را از راه فتوح مکاشفه ممکن می‌دانست که معرفت
ذوقی است، اما معتقد بود در چیزی که معرفت ذوقی آن ممکن نیست، خداوند از طریق تعلیم الهی، امکان معرفت
خویش را برای اولیاء و صدیقین، فراهم می‌سازد (ابن عربی، بی‌تا: ج ۱، ۵۲۲-۵۲۳؛ همان: ج ۳، ۱۳۹)؛ اما در این جا نیز
درجات معرفت مختلف است؛ و ابن عربی همه این راه‌های دست‌یابی به معرفت (از نظر فقها، متکلمان و فیلسوفان
مشاء) را خوب و مفید می‌دانست، در عین حال که به وجه حجاب بودن آن‌ها به‌ویژه عقل، برای نیل به بهترین و
واقعی‌ترین شکل معرفت، که خود خدا آن را تعلیم می‌دهد، هشدار می‌داد (چیتیک، ۱۳۹۰: ۲۹۰-۲۹۱)؛ زیرا او معتقد
بود که نظر و برهان مستند به حس، یا ضرورت و یا تجربه است و خداوند با این اصول و مدارک که مستند برهان
است، ادراک نمی‌شود. پس عقل از راه دلیل و برهان به معرفت خداوند نمی‌رسد (ابن عربی، بی‌تا: ج ۱، ۹۲؛ جهانگیری،
۱۳۷۵: ۲۱۹). مولانا نیز بعداً برخورد دوگانه‌ای با عقل داشت و از عقل جزوی و عقل کلی نام برد (نیک پناه و نوری،
۱۳۹۵: ۲۲۵-۲۲۶). عقل جزوی در نظر مولانا کرکس و جیفه‌خوار است، بر خلاف عقل ابدالان که مانند پرجبرئیل
است و تا سدره می‌پرد:

پرّ او با جیفه خواری متصل

عقل جزوی کرکس آمد ای مقل

می‌پرد تا ظلّ سدره میل، میل

عقل ابدالان چو پرّ جبرئیل

(مولوی: ۸۹۸/۶)

عین‌القضات تفاوت در مراتب معرفت را به مراتب مختلف یقین یعنی علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین، پیوند
می‌دهد. بنابراین وی، در علم‌الیقین فرد از راه عقل و استدلال طور عقل به علم می‌رسد، در حالی که در مرحله
عین‌الیقین از راه دل به باطن امور راه می‌یابد که این آغاز طور و رای عقل است که پس از آن مرحله حق‌الیقین و
مشاهده بی‌واسطه قرار دارد. چنان‌که در وصف حق‌الیقین گفته است: «حق‌الیقین کاری عظیم است و مرتبتی بلند.
جمله علم‌ها با حق‌الیقین همچنان باشد که خیال مرد متخیّل با عقل مخیّل، یا صورت‌ها که به واسطه آئینه و غیره

بیند» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۳: ۷۲-۷۱). می‌توان گفت همین اهمیت وجود موانع ذاتی و غیرذاتی و مراتب مختلف معرفتی افراد نزد عین‌القضات بود که موجب شد او بر بحث دیگری که لزوم هم‌ترازی میان گوینده و شنونده در فهم معارف است تأکید کند؛ به‌گونه‌ای که حتی فهم متن مقدس را مبتنی بر درجه معرفتی افراد متفاوت می‌دانست: «تو ای عزیز پنداری که قرآن مجید خطاب است با یک گروه یا با صد طایفه یا با صد هزار؟ بلکه هر آیتی و هر حرفی خطاب است با شخصی، و مقصود شخصی دیگر بلکه عالمی دیگر. و آن چه درین ورق‌ها نوشته شد، هر سطری مقامی و حالتی دیگر است، و از هر کلمه‌ای مقصودی و مرادی دیگر، و با هر طالبی خطابی دیگر که آن چه با زید گفته شود نه آن باشد که با عمرو بود و آنچه خالد بیند بوبکر مثلاً نبیند» (همان، ۱۳۷۳: ۶). چنان‌که بعدها نیز، مولانا در قالب داستان‌های تمثیلی مانند "اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل" (مولانا، ۱۳۹۱: ۳/۳۳۲)، و "منازعت چهار کس جهت خرید انگور" (همان: ۲/۲۷۹)، به اختلاف تعبیر و اصطلاحات، در مراتب مختلف معرفتی تأکید داشت.

براساس آنچه درباره موانع معرفتی از دیدگاه عین‌القضات گفته شد، عین‌القضات معتقد است افراد مختلف متناسب با درجه معرفتی‌شان از عبارات یکسان، فهم‌های مختلفی خواهند داشت که این موضوع نیاز است در بحث مبانی هرمنوتیکی‌اش بررسی شود تا مشخص گردد که آیا این دیدگاه او را به‌سوی پلورالیسم یا کثرت‌گرایی سوق می‌دهد یا خیر؟

۳-۲- چندمعنایی از دیدگاه عین‌القضات همدانی

دوگانه عقل و ورای عقل مبنای دیدگاه‌های هرمنوتیکی عین‌القضات را تشکیل می‌دهد. از دیدگاه او، عقل ابزاری است که معنای به‌دست آمده از طور ورای عقل را به لفظ تبدیل می‌کند تا بیان‌پذیر گردد. اما رابطه میان این لفظ و آن معنا را، رابطه‌ای حقیقی نمی‌داند، بلکه معتقد است رابطه میان لفظ و معنا از نوع اصطلاحی است و پیوند حقیقی ندارند، چنان‌که گفته است: «بدان ای دوست که معنی دیگر است و لفظ که دلالت کند بر معنی دیگر» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۹۲). بنابر نظر وی، نه تنها هر لفظی دارای معانی متفاوت است، بلکه معنای یک لفظ درجات مختلفی دارند: «این الفاظ را معانی بسیار بود و هر معنی که درجات متفاوت در او روا بود و یک لفظ بود که بر آن همه درجات دلالت کند. نشاید که تصرف کنند در آن همه درجات بر یک منہاج...» (همان: ۴۰۵).

او در تقسیم‌بندی‌ای که از الفاظ دارد به سه دسته از الفاظ اشاره می‌کند:

مشترک: لفظی که بر معانی زیادی دلالت دارد؛ مانند: کوکب به معنی ستاره و مشتری.

متواطی: در لفظ متفاوت اما در معنا مشترک‌اند؛ مانند: حیوان که برای انسان و اسب به‌کار می‌رود.

متشابه: در لفظ مشترک اما در مفهوم متفاوت‌اند؛ مانند: سفید بودن عاج و کاغذ (همان، ج ۲: ۲۵۷)، اگرچه او به‌واسطه این دسته‌بندی قصد دارد نشان دهد که درک افراد مختلف از اسما و صفات خداوند متفاوت است (علوی مقدم و سعادت، ۱۳۸۹: ۶۵)، اما آنچه این دسته‌بندی را با پژوهش حاضر پیوند می‌دهد، نقش محوری الفاظ متشابه در بیان‌پذیر کردن معرفت است. عین‌القضات در تفاوت میان علم حصولی و علم لدنی (معرفت) به تفاوت آن‌ها در روش انتقال و بیان‌پذیری تأکید می‌کند. از نظر او هرگز نمی‌توان از معرفت تعبیری ارائه داد مگر به‌واسطه الفاظ متشابه. زیرا بر خلاف علم که آموزگار می‌تواند با الفاظ مطابق معانی علم را به او انتقال دهد؛ اما برای انتقال معرفت، تنها

می‌توان الفاظی را به‌کار برد که اگرچه در ابتدا معنای ظاهری‌شان به ذهن متبادر می‌شود، در پس این معانی ظاهری معانی حقیقی‌ای وجود دارد که لایه‌های مختلفی دارد و شرط آن رهایی از حجاب‌های معرفتی است (عین‌القضات، ۱۹۶۲: ۶۷).

بنابراین می‌توان گفت از نظر عین‌القضات «شاهد و مشهود، خود یکی باشد در حقیقت؛ اما در عبارت و اشارت، تعدّد نماید» (همان: ۲۹۵)؛ به این معنی است که حقیقت یکی، اما تعبیر به نسبت سطح معرفتی افراد متعدد است و او از این تعبیر به نام «تأویل» یاد می‌کند که مادامی که چشم بصیرت فرد گشوده نشده است، تنها راه دستیابی او به معانی نهفته در الفاظ متشابه از راه تأویل امکان‌پذیر است (همان: ۴۳). واژه «تأویل»، مصدر باب تفعیل و از ماده «أول»، به معنای رجوع به اصل است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۶: ۳۵-۳۶). تأویل‌هایی که عارفان و صوفیان، از قرآن به دست می‌دهند، برخاسته و برآمده از درک و دریافت آنان از اشارت‌های قرآن است؛ اشارت‌هایی که در عبارت‌های قرآن نهفته است (ابوزید، ۱۳۸۶: ۱۲۲). چنان‌که ابن‌عربی قرآن را «بحر لا ساحل له» توصیف می‌کند که اشاره‌ای به ابدیت متن است، به نقش مراتب معرفتی مختلف افراد در تأویل تأکید می‌ورزد، و آن‌ها را در سه دسته جای می‌دهد:

الف) گروه صاحب علوم وهبی - راسخان در علم -، که آنچه از معانی ظاهر آیات قرآن است، بدون اندیشه و مطابق با حقیقت بر آن‌ها وارد می‌شود؛

ب) گروه دارای علم اکتسابی، که امکان دارد در آنچه که تأویل کرده‌اند، به حقیقت نزدیک شوند، ولی هیچ وقت به یقین دست نمی‌یابند؛

ج) گروهی که اکثریت را به خود اختصاص می‌دهد و متوجه نسبت میان لفظ و معنا نمی‌شوند (ابن‌عربی، بی‌تا: ج ۲، ۵۹۴-۵۹۵)؛ اما برخلاف عین‌القضات، به تأویلی قائل است که مطابق با حقیقت است (تأویل وهبی) و تنها مخصوص افرادی است که عقل آن‌ها به نور هدایت روشن شده است و از هوی، هوس و عادات، منزّه گشته‌اند (همان، ۱۴۲۲: ج ۱، ۹۶).

بنابراین اگرچه امکان بی‌نهایت تفسیر از متن (قرآن) وجود دارد و هر خوانشی از متن، شکلی از تفسیر است، اما برخی از این تفاسیر، بعید یا تصنعی هستند (آلموند، ۱۳۹۰: ۱۴۲)؛ از جمله تفسیر کسانی که به رابطه میان لفظ و معنی را به درستی درک نکرده‌اند، یا در تأویل صرفاً به عقل متکی‌اند و به طور و رای آن بی‌توجه‌اند. به همین علت از نگاه عین‌القضات، تأویل از منظر هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، نوعی بالا رفتن از مرتبه محسوس مادی است برای فهم معانی مراتب بالاتر است (کربن، ۱۳۸۹: ۱۹). پس ممکن است در پاره‌ای از امور خلاف حکم عقل باشد و اگرچه در بعضی موارد با حکم عقل موافق است؛ زیرا تأویل به ساحتی و رای طور عقل اختصاص دارد، حکمی است که عقل در ادراکش مستقل نیست (ابن‌عربی، بی‌تا: ج ۲، ۵۲۲-۵۲۳؛ جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۱۸). همان‌گونه که نسفی معتقد است فرد در مقام کثرت، قادر به فهم حقایق عالم وحدت نیست؛ زیرا به واسطه اسامی و الفاظ در حجاب است، الفاظی که گویای حقیقت نیستند و راه به‌سوی معنی ندارند و این حجاب موجب شرک و سرگردانی او می‌شود. او از این اسامی و الفاظ با عنوان دربانان حرم وحدت نام می‌برد که نامحرمان را از این حرم دور نگه می‌دارد (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۴۷ و همان، ۱۳۸۶: ۴۸-۴۹).

بنابراین می‌توان گفت، در نظام فکری عین‌القضات هنگامی که عارف از راه دل و تجربه شهودی به معانی معرفتی دست می‌یابد، این معانی را با الفاظ متشابه بیان می‌کند و تأویل، رسیدن به این معانی حقیقی از راه واژگان و الفاظ ظاهری است. پس باید گفت از نظر عین‌القضات الفاظ متشابه، کیفیت زبان معرفت و زبان گوینده است؛ ولی تأویل برداشتی متناسب با فهم مخاطب، و کیفیت تفسیر معرفت است (فدوی، ۱۴۰۰: ۱۹۱). به همین علت به نظر می‌رسد که جایگاهی که ابن‌عربی برای تأویل قائل است در نگاه عین‌القضات به سطحی نازل‌تر وارد می‌شود و تأویل را نه بیانی مطابق با حقیقت، بلکه برداشتی متناسب با فهم مخاطب می‌داند. همان‌گونه که نسفی الفاظ را گویای حقیقت نمی‌داند و آن‌ها را نه راه‌های رسیدن به حقیقت بلکه حجاب‌های زبانی و لفظی معرفی می‌کند.

۳-۳- رواداری در آرای هرمنوتیکی عین‌القضات همدانی

عین‌القضات همدانی جایگاه عقل در شناخت حقیقت را برخلاف بسیاری از عرفا نادیده بگیرد، آن را دو ساحت عقلی و ورای عقلی قرار می‌دهد که تفاوت این دو ساحت در متعلق شناخت و ابزار شناخت است. به‌طور معمول، انسان از راه ادراک حسی و عقلی امکان علم یافتن را دارد، اما این علم به‌واسطه ابزارهای آن (حواس پنج‌گانه و عقل) نمی‌تواند مصون از خطا باشد. عقل در کنار خطاهایش و نیز ظرفیت‌های مختلف افراد در بهره‌گیری از آن دارای محدودیت‌هایی است که از نظر عین‌القضات، نهایت قابلیت آن رسیدن به علم‌الیقین است، و از رسیدن به مراتب بالاتر باز می‌ماند، نهایت آن (عقل) بدایت معرفت است.

از سوی دیگر برای رسیدن به طور ورای عقل، امکان‌ها و ابزار دیگری (دل) نیاز است، که همان‌گونه که عین‌القضات اشاره می‌کند به‌واسطه حجاب‌های ذاتی و غیرذاتی این امکان برای همه فراهم نمی‌شود تا به مراتب یکسانی از معرفت دست یابند، و تعداد کسانی که به مرتبه حق‌الیقین -شناخت بی‌واسطه حقیقت- راه می‌یابند بسیار اندک است؛ زیرا هر واسطه‌ای چه عقل باشد، چه دل، برای رسیدن به حقیقت، دارای محدودیت است. در این جاست که عین‌القضات دریچه‌ای به سوی هرمنوتیک می‌گشاید؛ زیرا این امکان برای عارف کامل وجود دارد که از راه زبان، آن‌چه را درباره حقیقت یافته است به از راه ماندگان انتقال دهد، و این‌جا باز هم نقش عقل به‌عنوان ابزار ترجمان از راه الفاظ و واژگان اهمیت می‌یابد.

از نگاه عین‌القضات، تنها از راه الفاظ متشابه است که چنین امکانی برای انتقال معرفت وجود دارد، زیرا الفاظ متشابه در هر دو ساحت‌های عقل و ورای عقل، کاربرد دارند؛ اما رابطه میان لفظ و معنی، اعتباری است نه حقیقی، و این الفاظ نیز در هر ساحتی معانی مختلفی دارند (میرباقری فرد و نیازی، ۱۳۸۹: ۲۷۳)؛ بنابراین نمی‌توان دیدگاه او را با چندمعنایی که لازمه تکثرگرایی در دوره نوین است، یکی دانست. از سوی دیگر، فهم حقیقتی که به‌واسطه الفاظ متشابه بیان می‌شود، برای کسانی که به حقیقت (حق) شناخت نیافته‌اند، از راه تأویل ممکن می‌شود، این جاست که عین‌القضات در انتقال معرفت، شرط هم‌ترازی گوینده و شنونده را برجسته کرده است.

اکنون می‌توان بحث را در چرخشی، از حوزه هرمنوتیک سنتی عین‌القضات به میدان رواداری معرفتی وارد کرد. همان‌گونه که گفته شد از نظر عین‌القضات از منظر معرفتی، تمام ابزارهایی که انسان برای رسیدن به علم دارد محدود، نابسند و در معرض خطا قرار دارند، و امکان رسیدن به معرفت به‌واسطه موانع ذاتی و غیرذاتی معرفت جز برای معدودی ممکن نیست، و این افراد نیز در سطوح مختلفی معرفتی قرار دارند، به همین علت او حتی حق‌الیقین را نیز

آخرین مرحله معرفت نمی‌داند، بلکه نهایت معرفت را «حیرت» برآمده از جهل معرفی می‌کند (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۳: ۱۰۹)؛ زیرا او بر این حقیقت واقف است که «هیچ آفریده‌ای به کمال معرفت راه نمی‌یابد، و آن چه از معرفت حق باقی مانده، بی‌نهایت است، همان گونه که برای عوام نیز معرفتی که برایشان حاصل نشده بی‌نهایت است، و از این جهت فرقی میان این دو نیست؛ اما به ندرت کسی به این مقام در معرفت نایل می‌شود؛ به همین علت عامی نباید خود را با عارف برابر بداند» (فدوی، ۱۴۰۰: ۲۱۷).

به عبارت دیگر از نظر عین‌القضات حتی برای عارف کامل نیز، امکان شناخت حقیقت ممکن نیست، چه رسد به کسانی که در طور عقل متوقف مانده‌اند. از سوی دیگر بیان معرفت نیز به واسطه محدودیت‌های زبانی و سطوح مختلف فهم افراد متکثر و ناکافی است. به همین علت همین امکان خطا و وجود محدودیت در شناخت حقیقت را می‌توان مهم‌ترین عامل توجیه رواداری به‌شمار آورد که نتیجه آن «فروتنی معرفتی» است که برای عارف در مقام «حیرت» و برای غیرعارف در «تأویل» خود را نشان می‌دهد که راه را به سوی دگرپذیری ناشی از ناتوانی معرفتی هموار می‌کند.

۴- نتیجه

از نظر نگارنده مهم‌ترین کارکرد رواداری در حوزه زیستن یعنی اخلاق و سیاست است؛ اما نمی‌توان بدون وجه معرفت شناختی‌اش به وجه کاربردی آن در زیست فردی و اجتماعی راه یافت. رواداری اگرچه سطح بالاتری از مدارا محسوب می‌شود که در آن افزون بر بردباری و تحمل صدای مخالف، شکلی از فروتنی معرفتی و دگرپذیری نیز وجود دارد اما با کثرت‌گرایی و نسبی‌گرایی فاصله دارد و به منش و رفتاری اخلاقی در شرایط عدم قطعیت معرفتی نزدیک است. در این جاست که می‌توان از امکان‌هایی برای رواداری در عرفان اسلامی سخن گفت که نقطه اوج آن را می‌توان در مباحث هرمنوتیکی عرفایی چون عین‌القضات همدانی یافت.

اگرچه عین‌القضات مانند سایر عرفای مسلمان به حق یا حقیقتی واحد قائل است؛ اما درجه‌های شناخت این حقیقت را به واسطه ذات خود این حقیقت و نیز تفاوت در سطح فهم مخاطبان و موانع ذاتی و غیرذاتی، مختلف می‌داند، و حتی در ساحت هرمنوتیک سنتی‌اش نیز به محدودیت‌هایی زبانی و مفهومی اشاره می‌کند. و پس از اشاره به آخرین درجه معرفت، یعنی جهل و حیرت ناشی از آن، ما را به شکلی از فروتنی معرفتی وامی‌دارد که می‌تواند امکان‌هایی را برای رواداری در اسلام فراهم آورد که می‌تواند راه سومی باشد که ما را از انحصارگرایی معرفتی که به جزم‌اندیشی می‌گراید، دور نگاه می‌دارد و از سوی دیگر با کثرت‌گرایی معرفتی که به نسبی‌گرایی منجر می‌شود، متفاوت است؛ بلکه می‌تواند همه انسان‌ها را در ناتوانی معرفتی مشترک‌شان به هم پیوند دهد.

منابع

آلموند، یان. (۱۳۹۰). *تصوّف و ساختارشکنی*. بررسی تطبیقی آراء دریدا و ابن عربی. ترجمه فریدالدین رادمهر. چاپ اول. تهران: پارسه.

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۲). *تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق کاشانی)*. تصحیح سمیر مصطفی رباب. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابن عربی، محیی الدین. (بی تا). *الفتوحات المکیه*. چاپ اول. بیروت: دارصادر.
 ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۶). *چنین گفت ابن عربی*. ترجمه سید محمد راستگو. چاپ اول. تهران: نشر نی.
 الهی راد، صفدر. (۱۳۹۵). *آشنایی با هرمنوتیک*. چاپ اول. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
 جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵). *محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*. چاپ چهارم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۰). *طریق عرفانی معرفت محیی الدین ابن عربی*. ترجمه مهدی نجفی افرا. چاپ دوم. تهران: جامی.

حافظ شیرازی، شمس الدین محمد. (۱۳۹۲). *دیوان غزلیات*. چاپ پنجاه و دوم. تهران: صفی‌علیشاه.
 راغب اصفهانی، حسین ابن محمد. (۱۳۸۶). *مفردات الفاظ القرآن*. ترجمه مصطفی رحیمی‌نیا. چاپ اول. تهران: نشر سبحان.

رجبی، محمد رضا؛ نصیری، محمد. (۱۳۹۴). «معضل مفهومی مدارا». *مجله علمی پژوهشی فلسفه دین*. دوره دوازدهم، شماره ۳، صص ۵۶۶-۵۴۵.

DOI: 10.22059/jpht.2015.5636. https://jpht.ut.ac.ir/article_56360.html.

رمبرگ، بیرون؛ گسدال، کریستین. (۱۳۹۳). *هرمنوتیک*. ترجمه مهدی محمدی. چاپ اول. تهران: ققنوس.
 شجاری، مرتضی. (۱۳۹۱). «معرفت از دیدگاه عین القضاة». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. سال ششم، شماره ۲۰، صص ۱۱۲-۸۵.

https://journals.iau.ir/article_511807.html.

علوی مقدم، مهیار؛ سعادت، سحر. (۱۳۸۹). «نقد و تحلیل نگرش هرمنوتیکی عین القضاة همدانی». *پژوهش‌های ادبی*. شماره ۲۷، صص ۷۶-۵۹.

DOI: 20.1001.1.17352932.1389.7.27.3.

<http://lire.modares.ac.ir/article-41-37898-fa.html>.

عین القضاة همدانی. (۱۳۶۲). *نامه‌های عین القضاة همدانی*. به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران. چاپ دوم. تهران: منوچهری.

عین القضاة همدانی. (۱۳۷۳). *تمهیدات*. تصحیح عقیف عسیران. چاپ چهارم. تهران: منوچهری.
 عین القضاة همدانی. (۱۹۶۲م). *شکوی الغریب عن الأوطان إلى علماء البلدان*. تصحیح عقیف عسیران. چاپ اول. پاریس: دار بیلیون.

غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۸۶). *احیاء علوم الدین*. ترجمه مؤیدالدین خوارزمی. تصحیح خدیو جم. چاپ ششم. تهران: نشر علمی و فرهنگی.

غزالی، ابوحامد محمد. (۲۰۰۶). *مجموعه رسائل الامام الغزالی*. چاپ چهارم. بیروت: دارالکتب.
 فدوی، صبا. (۱۴۰۰). *عین القضاة همدانی*. چاپ اول. تهران: نگاه معاصر.

فرگوسن، دیوید. (۱۳۸۹). *رودولف بولتمان*. ترجمه انشالله رحمتی. چاپ پنجم. تهران: گام نو.

قاسم پور، محسن. (۱۳۹۲). *جریان‌شناسی تفسیر عرفانی قرآن*. چاپ اول. تهران: سخن.

قدوسی، محمدمامیر. (۱۴۰۱). *روادری*. چاپ اول. تهران: نگاه معاصر.

کربن، هانری. (۱۳۸۹). *واقع‌نگاری رنگ‌ها و علم میزان*. ترجمه انشالله رحمتی. چاپ اول. تهران: سوفیا.
مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۹۱). *مثنوی معنوی*. بر اساس نسخه رینولد نیکلسن. چاپ دوم. تهران: آدینه
سبز

میرباقری فرد، سید علی؛ نیازی، شهرزاد. (۱۳۸۹). «بررسی و تحلیل زبان عرفانی در آثار عین‌القضات همدانی». *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، شماره ۱ و ۲. صص ۲۶۷-۲۸۶.

DOI: 10.22091/pfk.2010.147. https://pfk.qom.ac.ir/article_147.html.

نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۹). *بیان‌التنزیل*. تصحیح علی اصغر میرباقری فرد. چاپ اول. تهران: انجمن آثار و مفاخر
فرهنگی.

نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۶). *کشف‌الحقائق*. تصحیح احمد مهدوی دامغانی. چاپ اول. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
نوری، ابراهیم؛ مهرآوران، محمود. (۱۴۰۱). «مراتب خدانشناسی در مثنوی مولوی». *پژوهشنامه‌ی ادب غنایی دانشگاه
سیستان و بلوچستان*. سال بیستم. شماره ۳۹. صص ۲۲۷-۲۴۲.

DOI: 10.22111/jllr.2021.34912.2755 . https://jllr.usb.ac.ir/article_7390.html.

نیک‌پناه، منصور؛ نوری، ابراهیم. (۱۳۹۵). «سنجش و سازش عقل، نقل و عشق در هرم معرفتی مولانا». *پژوهشنامه‌ی
ادب غنایی دانشگاه سیستان و بلوچستان*. سال چهاردهم. شماره ۲۶. صص ۲۲۱-۲۳۸.

DOI:10.22111/jllr.2016.2579. https://jllr.usb.ac.ir/article_2579.html.

نیکفر، محمدرضا. (۱۳۷۹). *رواداری، تساهل و تسامح*. زیر نظر محمد تقی فاضل میبدی. چاپ اول. تهران: آفرینه.
واعظی، احمد. (۱۳۸۰). *درآمدی بر هرمنوتیک*. چاپ اول. تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۷۵). *کشف‌المحجوب*. تصحیح والتین آلکسی یوریچ ژوکوفسکی. چاپ چهارم. تهران:
طهوری.