

دوره دکتری

عرفان و تفسیر قرآن

درآمدی بر شناخت شناسی عرفان اسلامی

سید محمد علی ایازی

۱۳۸۶

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

درس اول

سخن ما درباره نسبت میان عرفان و آموزه های قرآن کریم است، مطالبی که در این درس مطرح می گردد، به صورت فهرست وار به شرح زیر است:

۱- تعریف درس:

در این درس درباره جایگاه این درس و آشنایی با عرفان و درباره نسبت میان عرفان و آموزه های قرآن کریم و تفسیر بویژه تفسیر عرفانی سخن گفته خواهد شد. لازمه این سخن، آشنایی با تفسیر، تأویل، سیر پیدایش عرفان و تفسیرهایی است که باین عنوان نامبردار شدند و آشنایی با مبانی و روشهای تفسیر عرفانی و بزرگترین مفسران عرفانی و رهیافت به این گونه از تفسیرهایی است که یکی از گرایشهای مهم تفسیر را تشکیل می دهد. در نتیجه بررسی و تحلیل تأثیر قرآن در پیدایش مفاهیم و مسائل عرفان نظری و عملی کاوش خواهد شد. اکنون در آغاز سخن، تعریفی درباره این درس و تفسیر عرفانی خواهیم داشت.

تفسیر عرفانی، تفسیری است که با تکیه بر یک سلسله مبادی نظری عرفانی و عملی، یا تعالیم فلسفی، یافته های خود را از حقایق قرآن، در جهت معرفت جهان و خالق جهان و راه سیر و سلوک برای وصول به حق بیان می کند. بنابراین در این درس، درباره تفسیر عرفانی سخن گفته خواهد شد که به جای معلومات، وجدانیات عارف از جهان کبیر (عالم بیرونی) و جهان صغیر (انسان) مبنای فهم قرار گرفته و عارف درباره چگونگی ارتباط این انسان با هستی جهان سخن می گوید و ما درباره نسبت این روش با روشهای دیگر تفسیری بحث خواهیم کرد.

۲- جایگاه و اهمیت این درس

یکم: اهمیت دانستن تفسیر عرفانی و چگونگی سیر تحول و تطور و رواج آن پس از نهضت ترجمه در جهان اسلام، به شناخت ما از جریان مهم تفلسیر قرآن و نسبت آن با عرفان برمی گردد. زیرا این جریان جنبه دیگری از کشف پیام قرآن را به ما نشان می دهد.

دوم: در تفسیر و تأویل عرفانی، مسائل و مشکلات فراوانی مطرح است، به طور مثال، دشواری بیان، سوءفهم، منضبط نبودن قواعد، و منافشات اهل ظاهر، در این روش، مفسران و تأویل گران عرفانی به جای کندوکاو در الفاظ و عبارات قرآن و کشف دلالت ظاهری آن، به اموری می پردازند که با دلالت ظاهر منطبق نیست و بر خلاف سیاق و سبق ذهنی مفسران است. در این

جاست که به اهمیت شناخت و ضرورت آشنایی با تفسیر و تأویل عرفانی به ویژه در آثار دوره متأخر، پی می بریم.

سوم: اهمیت این موضوع نه تنها به این دلیل است که تاکنون درباره تأویل عرفانی و نقد و تحلیل این گرایش پژوهش انجام نشده؛ بلکه به این خاطر است که این گام ها در جهت تبیین اهداف و علل گرایش و خاستگاه آن نبوده است.

بگذریم از این نکته که روش های عارفان در تأویل و ویژگی های آن و همچنین مبانی تفسیر و تأویل عرفانی به خوبی کاوش نشده است.

چهارم: برای فهم ادعای عارفان از راه هایی که خود به آن رسیده اند، در این سطح نمی توان گامی به پیش نهاد؛ باید زمینه های رسیدن به این تأویلات را از راه توضیح و تفسیر و تحلیل به پیش برد. اصطلاحاتی که در این دانش راه یافته و زبان مخصوصی را به وجود آورده، باید شناسایی کرد. امروز ما در عصری زندگی می کنیم که فیلسوفان و عارفان در پی این هستند که مطالب پیچیده و سنگین را به زبان ساده حتی در قالب نمای شنامه و رمان ارائه دهند و استفاده از آن را برای مخاطبان بیشتری فراهم سازند. پس در یک بحث تئوریک و تحلیلی لازم است، فضاشناسی شود، و تطبیق های مربوط به تعیین مقامات و حالات سیر و سلوکی مخصوص این گرایش، مورد توجه قرار گیرد. از این رو جا دارد که این صبغه قرآن پژوهی در آثار امام خمینی، مورد کاوش قرار گیرد و نگاه امام به این نوع برداشت ها مشخص شود.

از این رو شناخت تفسیر و تأویل عرفانی و بسترگرایش آن و همچنین آگاهی از گرایش ها و روش های گروه های مختلف، ما را در شناسایی مبانی تأویل و روش های عارفان بویژه در دوره متأخر امام خمینی، کمک می کند. به این جهت پیش از هر سخنی، باید از چستی و جایگاه این گرایش سخن بگوییم و در ابعاد معنایی و گرایشی آن کاوش کنیم.

۳- تبیین سر فصلهای این درس

سرفصل های این درس شامل مسائل زیر می باشد:

۱- چستی تفسیر عرفانی که شامل بررسی واژگانی و اصطلاحی تفسیر و تأویل و شناخت شناسی تفسیر عرفانی است.

۲- اقسام تأویل زیر تأویل در عالم اسلام شاخه ها گوناگونی دارد، لازم است برای درک درست تأویل عرفانی این اقسام روشن شود.

۳- جایگاه تفسیر عرفانی

۴- تاریخچه و سیر تحول تفسیر عرفانی.

۵- سیر پیدایش عرفان و تفسیرهایی است که باین عنوان نامبردار شدند

۶- مبانی تفسیر عرفانی

۷- روش شناسی تفلسیر عرفانی

۸- آموزه های بنیادین عرفانی در قرآن

۹- رهیافتی به تفسیرها و تأویل های عرفانی.

۴- محورهای تحقیق برای کنفراس و تدوین پروژه علمی .

- ۱- مبانی قرآنی تفسیر عرفانی . ۲ - بررسی روش تفسیر عرفانی . ۳- نقد و بررسی دیدگاه مخالفان تفسیر عرفانی . ۴- روش استنباط در تفاسیر عرفانی . ۵- روش تطبیق در تفاسیر عرفانی . ۶- اهداف تفسیر عرفانی . ۷- مهم ترین آیات تفسیر عرفانی . ۸- نقد یکی از تفاسیر عرفان نظری . ۹- نقد یکی از تفاسیر عرفان عملی .

۶- ساختار تحقیق:

۱- عنوان تحقیق باید دقیق، گویا و مناسب با ساختار تحقیق باشد.

۲- تحقیق باید دارای چکیده، کلید واژه‌ها، مقدمه، چند فصل و نتیجه باشد.

۳- چکیده باید ۷ الی ۱۰ سطر باشد.

۴- در مقدمه توضیح عنوان مقاله، اهداف انتخاب موضوع، فواید پژوهش مربوطه و تبیین نتیجه‌ای که آن پژوهش دارد، پیشینه بحث و احیاناً توضیحاتی در مورد بعضی از منابع مهم و کاربردی در تحقیق باید لحاظ شود. سعی شود مقدمه از سه صفحه بیش تر نشود. نوشتن پیشینه،

در مقدمه باید به ترتیب باشد و در پایان نامه‌ها، نوشتن فرضیه و سؤالات تحقیق در مقدمه ضروری می‌باشد.

۵- فصل اول به کلیات اختصاص داده شود. در کلیات ضمن تعریف واژه‌ها، نظریات و تقسیمات مربوط به موضوع مطرح گردد و براساس آن فصول و بخش‌های مقاله و رساله تنظیم و در پایان هر فصلی، جمع‌بندی مربوطه نیز صورت پذیرد.

۶- نهایتاً در فصل آخر باید جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از کل فصول بیان گردد.

۷- فهرست منابع همراه با ذکر مشخصات کامل از قبیل چاپ، ناشر، سال چاپ.

۸- مقاله باید به صورت تایپی و دست‌کم در ۲۵ صفحه ۳۰۰، کلمه، حروف ۱۴ بدون غلط انجام گیرد.

8- فهرست منابع درس

- 1- ذهبی، محمد حسین: التفسیر و المفسرون. ۲- تفسیر قرآن مجید بر گرفته از آثار امام خمینی. (جلد اول، مقدمه در شناخت شناسی تفسیر). سید محمدعلی ایازی. ۳- آتش، سلیمان: مکتب تفسیر اشاری، ترجمه توفیق سبحانی. ۴- پور جوادی، نصرالله: مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی. ۵- پل نويا: تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت. ۶- استیس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی ۷- ایزوتسو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمد جواد گوهری. ۸- زرین کوب، ارزش میراث صوفیه. ۹- پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی. محسن قاسم پور. ۱۰- قشیری، عبدالکریم: لطائف الاشارات. ۱۱- المنهج الاشاری فی تفسیر الامام القشیری. رانیا محمد عزیزنظمی. ۱۲- زبان اهل اشارت (مجموعه مقالات درباره تفسیر کشف الاسرار). یدالله جلالی پندری. ۱۳- معرفت، محمد هادی: التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب ۱۴-

چیستی تفسیر عرفانی

پیش از توضیح چیستی تفسیر عرفانی لازم است در باره واژگان تفسیر و تأویل و ارتباط آن با این گرایش سخن بگوییم.

1 - واژگان تفسیر

تفسیر از ریشه فَسَرَ گرفته شده، مانند نَصَرَ و خَلَقَ، و به معنای کشف و اظهار و پرده برداری آمده است.^۱ و گفته شده: فَسَرَ جابه جا شده حروف از ریشه سَفَرَ است؛ مانند اَسْفَرَ الصَّيْحُ، آنگاه که صبحگاهان دمید، اَسْفَرَتِ الْمَرْأَةُ عَنْ وَجْهِهَا النِّقَابَ: ای کثَرَفَقَةً^۲ زن نقاب از رخ برکشید. برخی گفته اند تفسیر از الْفَقْرَةِ از ریشه رباعی است. بَفَقَرَهُ، به آن وسیله یا روش یا عملی می گویند که وسیله آن بیماری شخص آشکار می شود و پزشک با آن، بیماری مریض را تشخیص می دهد.^۳

هر کدام از این معانی و ریشه ها را که بگیریم، در نتیجه و معنای اصلی تفسیر، فرقی ندارد؛ زیرا همه به معنای کشف، روشن ساختن، تبیین کردن و پرده برداری آمده است. کلمه تفسیر در قرآن نیز به معنای بیان و تبیین کردن آمده است: (وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا).^۴ این آیه در پاسخ مشرکین مکه بود که همواره پیامبر را مورد شماتت قرار می دادند و سخنان او را در مورد جهان غیب باطل می دانستند و در رسالت حضرت تردید می کردند. قرآن پاسخ می دهد: برای تو نیاورند هیچ مثلی مگر آن که تو را پاسخ درست و به بهترین بیان بیاوریم. در این آیه آوردن ذکر آن مثال ها تفسیر نامیده شده، چیزی که کشف و اظهار و پرده برداری است. اما اصطلاح تفسیر، در قرون متأخر از عصر بعثت رایج شد و پیش از آن برای شرح و پرده برداری و توضیح مراد وحی از واژه های تأویل و معانی قرآن استفاده می کردند. این واژه اصطلاحی به عنوان شرح قرآن در آن عصر شناخته شده نبود و تفسیر، به شرح کتاب ها و نوشته ای علمی و فلسفی گفته می شد و مرادف با شرح و بیان معانی این علوم متداول بود. در نهضت ترجمه به کتاب هایی که در شرح آثار دانشمندان یونانی، به ویژه افلاطون و ارسطو نگاشته می شد، تفسیر می گفتند، مانند تفسیر طیمائوس از افلاطون، تفسیر اربع مقالات بطلیموس از علی بن رضوان.^۵ به همین دلیل اکثر کتاب هایی که هم اکنون به نام تفسیر مشهور است، نام دیگری داشته؛ مانند تفسیر طبری (م ۳۱۰)، که جامع البیان فی تأویل آی القرآن، تفسیر تبیان شیخ طوسی (م

۱. ابن منظور، لسان العرب، ج ۶، ص ۳۶، ماده فسر.

۲. جوهری، صحاح، ماده سفر.

۳. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ماده فسر.

۴. فرقان / ۳۳.

۵. کارادی فو، دائرة المعارف الاسلامیة، ماده تفسیر، ص ۴۰۹.

(٤٦٠) التبيان في علوم القرآن، و تفسیر مجمع البیان طبرسی، مجمع البیان فی علوم القرآن و تفسیر کبیر فخررازی (م ٦٠٦) مفاتیح الغیب نام داشته است.

در برابر این نام ها واژه معانی القرآن نیز رایج بوده، مانند معانی القرآن فراء (م ٢٠٧) زجاج (م ٣١١) و نحاس (م ٣٣٨).

بنابراین، اصطلاح تفسیر تا قرن پنجم برای شرح و توضیح کتاب مقدس الهی متداول نبود؛ هر چند تعبیر تفسیر به عنوان واژه ای در این معنا به کار می رفته و آرام آرام در آغاز برخی از این کتاب ها ذکر شده است، که گاهی آن را استخراج معانی قرآن می نامیده اند و گاهی در کنار علم اسباب نزول و علم معانی و تأویل می آورده اند.^٦ شاید نخستین فردی که علم تفسیر را تعریف کرده، حسین بن مسعود فراء بغوی (م ٥١٦) باشد. وی تفسیر را سخن گفتن درباره اسباب نزول آیه و شأن نزول و ذکر قصه های آن می داند، و می گوید:

اصل تفسیر از تفسره است و به آبی [ادرار] می گویند که پزشک به آن نگاه می کند و بیماری مریض را کشف می کند. مفسر نیز چنین است که با دیدن اسباب نزول و قصه ها شأن آیه را کشف می کند.^٧

فخررازی (م ٦٠٦) می گوید: تفسیر بحث از مدلول کلام و وضع معنای آن است.^٨ ابوحیان اندلسی (م ٧٤٥) می گوید: تفسیر علمی است که درباره چگونگی نطق به الفاظ قرآن (علم قراءات)، مدلولات و احکام فردی (علم لغت) و ترکیب کلمات (علم معانی و بیان) و معانی ای که از آن الفاظ احتمال برداشت دارد، سخن می گوید.^٩

حال اگر تفسیر عبارت از پرده برداری از مدلول لفظ و بیان معانی باشد، این پرسش به میان می آید که آیا بیان معنای ظاهری و دلالت مطابقی که به ذهن می رسد از مقوله تفسیر است؟ آیا کسانی که به ترجمان و شرح معنای لغوی می پردازند، تفسیر کلام می کنند؟ اگر گفتیم تفسیر پرده برداری و کشف معانی پنهان است، این بیان معنای ظاهری و ترجمان، از مقوله تفسیر نخواهد بود؛ چیزی را می توان تفسیر دانست که لایه های پنهان در آن کشف می گردد و تحلیل های کلام از نتایج و لوازم سخن به دست می آید و مورد کاوش قرار می گیرد، به همین دلیل کسانی با صراحت گفته اند:

٦. واحدی، ابوالحسن علی بن احمد، الوسیط فی تفسیر القرآن، ج ١، ص ٤٧، همچنین طوسی (م ٤٦٠)، التبیان، ج ١، ص ٤.

٧. تفسیر البغوی (معالم التنزیل) ج ١، ص ٣٥، تحقیق خالد عبدالرحمن العک.

٨. رازی، مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر) ج ٢٤، ص ٨.

٩. ابوحیان اندلسی، بحرالمحیط، ج ١، ص ١٣.

پرده برداری در جایی درست است که گزارشگر نوعی پنهانی و پیچیدگی در کلمه باشد، یا نوعی ابهام و اشکال در کلام وجود داشته باشد تا بخواهیم از راه تفسیر، آن پیچیدگی و ابهام را کشف و زایل کنیم، اما در جایی که کارها با معانی ظاهری و زود رس حل می گردد و لفظ از معنای آن خبر می دهد، دیگر تفسیر نامیده نمی شود، زیرا از چیزی پنهان پرده برداری نکرده است.^{۱۰}

از سوی دیگر، کشف معانی پنهان در اصطلاح اهل تفسیر هر چند نامحدود است، اما در محدوده درک و فهم بشری و به اندازه توانایی های اوست، بدین روی کسانی در تعریف تفسیر این نکته را گنجانده اند، که این تفسیر در محدوده قدرت و طاقت بشری می باشد، نه آنچه که در کتب قرآن وجود دارد.^{۱۱}

به همین دلیل امام خمینی در معرفی تفسیر تأکید می کند که علمای بزرگ در طول تاریخ اسلام، هر کدام روی آن تخصص و فنی که داشتند یک پرده ای از پرده های قرآن کریم را تفسیر کرده اند، آن هم معلوم نیست به طور کامل بوده باشد.^{۱۲} همچنین تأکید می کند که ما یک صورت و پرده ای از پرده های کتاب خدا را می فهمیم و دست ما از لطایف قرآن کوتاه است؛ نه اینکه مفسرین کوتاهی کرده باشند، بلکه به علت عظمت قرآن این دسترسی حاصل نشده است.^{۱۳} از سوی دیگر تأویل، جایگاه مهمی در عرفان دارد، زیرا شالوده اصلی تفسیر عرفانی، در بستر تأویل نمایان شده است و فهم تفسیر عرفانی فقط با ژرف اندیشی در مفهوم تأویل میسر خواهد بود. تأویل سابقه ای بس دراز در مکاتب بشری دارد. از عهد فیثاغورثیان و نوافلاطونیان گرفته تا زمان کنونی آن را می توان دید. این شیوه از معنا کردن متن، در بین اقوام و امت های گذشته بیشتر وسیله ای بوده برای اثبات عقاید و آرای تازه و بی سابقه، یا راه فراری بوده برای پرهیز از ظواهر سخنانی که گمان می رود با مقتضای عقل یا ذوق قلبی موافق نیست. اصحاب فیلون یهود [م حدود دو سه قرن پیش از میلاد تا ۳۰ بعد از میلاد] در تفسیر تورات، و فرقه های زندیک (زندیق) مجوس در تفسیر اوستا، همین شیوه را دنبال می کردند.^{۱۴} پس از اسلام، این شیوه از برخورد با متون، در ابعاد کلامی، فلسفی و عرفانی به وجود آمد. گروه هایی در جهت برگرداندن کلام به معنایی که با عقل یا ادله دیگر شرع سازگار نمی آمد از آن استفاده می کردند و متون را تأویل عقلی

۱۰. امین، سید حسن: دائرة المعارف الاسلامیة الشیعة، ج ۱۴/۶، مقاله تفسیر، ط ۵، ۱۴۱۸ ه. ق.

۱۱. زرقانی، عبدالعظیم: مناهل العرفان، ج ۲، ص ۵.

۱۲. تفسیر سوره حمد، ص ۹۵ - ۹۳.

۱۳. صحیفه امام، ج ۱۷، ص ۴۳۲، صحیفه نور، ص ۲۵۱.

۱۴. زرین کوب، عبدالحسین: ارزش میراث صوفیه، ص ۱۲۱.

می کردند. گروه هایی نیز، آن را وسیله ای برای اثبات عقاید و اندیشه های فلسفی خود و مشروعیت بخشیدن به آنها کرده بودند. در این میان در فرهنگ اسلامی روش ها و آموزه هایی از پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع)، به تأویل گرایي زیر عنواني مانند ژرفناكي و بطون داشتن قرآن کمک کرده است.

در این زمینه ابن عباس از امیرمؤمنان (ع) نقل می کند که: «إِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، مَا مِنْهَا إِلَّا وَ لَهُ ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ».^{۱۵} امام باقر (ع) درباره باطن می فرماید: منظور از آن تأویل قرآن است.^{۱۶} مفسرین نخستین، به طور صریح تر جهت گیری تأویل را بازگو کرده اند. آنها معتقد بوده اند که: ظاهر آیه آن معانی ای است که بر اهل علم ظاهر گشوده شده و باطن هم آن معانی پنهانی است که خداوند بر ارباب حقایق بیان کرده است.^{۱۷}

واژگان تأویل

واژه تأویل از ماده أَوَّلَ به معنای فرجام، نهایت، مقصود کلام و رجوع به اصل آمده است. حتی برگرداندن معنایی از ظاهر، به چیزی که لفظ تحمل آن را داشته باشد؛ اما از ظاهر لفظ استفاده نمی شود، تأویل نامیده شده است.^{۱۸}

کلمه تأویل هفده بار در قرآن به کار رفته؛ اما تفسیر یک بار به کار رفته، آن هم در معنای لغوی آن آمده است (فرقان / ۳۳). و این نشان می دهد که این واژه در زبان عرب از تداول بیشتری برخوردار بوده و موارد کاربرد آن زیاده تر بوده و در فرهنگ پیش از اسلام نمودها و مصادیق بیشتری داشته است. در قرآن مواردی از آن را می توان دید؛ به طور مثال «تأویل الاحادیث» (یوسف / ۶) و «تأویل الاحلام» (یوسف / ۴۴) و «تأویل رؤیا» (یوسف / ۱۰۰) برای تعبیر خواب آمده؛ «احسن التأویل» (نساء / ۵۹) برای نیک فرجامی آمده؛ «تأویل ما لم تستطع» (کهف / ۷۸) برای شنیدن مطالب و اخباری آمده که صبر شنیدن آن نیست و «ابتغاء تأویل» (آل عمران / ۷) برای تأویل جویی و یا طلب تأویل آمده است و جالب اینجاست که درباره تفسیر و کشف و پرده برداری از معنای آیه، سخنی مبنی در انحصار و محدودیت نیامده است؛ اما درباره تأویل آمده است: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) (آل عمران / ۷).

۱۵. مجلسی: بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۹۳، چاپ بیروت به نقل از تفسیر نقاش و تفسیر طبری، ج ۱، ۲۲ تحقیق احمد شاکر.

۱۶. همان، ص ۹۴، ح ۴۷.

۱۷. سیوطی: الاتقان، ج ۲، ص ۱۸۵ به نقل از ابن نقیب در مقدمه تفسیر رک: مقدمه تفسیر ابن نقیب: ص ۵۱۰.

۱۸. در این باره رک: ابن منظور: لسان العرب، ج ۱۱، ص ۳۲، قم، نشر ادب الحوزه. همچنین خلیل بن احمد فراهیدی: کتاب العین، ص

۴۸، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.

نکته‌دیگر این که: واژه تأویل گاهی به جای تفسیر و گاهی در کنار آن به کار رفته است. در بعضی موارد نیز تفسیر به جای تأویل به کار رفته، اما این دو اصطلاح کم کم از یکدیگر متمایز شده و به صورت امروزی آن در آمده است. از مجموع آیاتی که درباره این واژه آمده، به خصوص از آیه ۳۹ سوره یونس و از لفظ (وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ)، استفاده می شود که تأویل، تلاش برای وصول به علم و حقیقت و کنه و مبداء اصلی شیء است؛ گرچه ظاهر، آن را نشان ندهد و میان ظاهر و کنه آن فاصله بسیار باشد. به همین دلیل در آغاز پیدایش تفسیر می بینیم که تأویل به معنای تفسیر کلام و بیان معنای آیه به کار گرفته می شده؛ هر چند موافق با ظاهر کلام باشد.^{۱۹}

تفاوت تأویل با تفسیر

مجاهد بن جبر (م ۱۰۴) ظاهراً تفسیر و تأویل را مترادف می دانسته؛ زیرا می گوید: «ان العلماء يعلمون تأويله»؛ یعنی تأویل قرآن.^{۲۰} ابن جریر طبری نام کتاب تفسیری خود را جامع البیان فی تأویل آی القرآن گذاشت. وی پس از نقل مآثورات در تفسیر آیات می نویسد: «القول فی تأویل قوله تعالی کذا» و «اختلف اهل التأویل فی هذه الآية». او هیچگاه سخنی از واژه تفسیر به میان نمی آورد و به طور کل، اشاره ای به رواج آن در بین قرآن پژوهان در آن عصر نمی کند. این پدیده تا پنج قرن نخست پس از هجرت پیامبر، مشهود است و کسانی که تفسیر نگاشته اند با تعبیر تفسیر از آثار خود یاد نکرده اند و به جای آن واژه تأویل یا در بعضی موارد، معانی القرآن را به کار برده اند. حتی شیخ طوسی (م ۴۶۰) نام اصلی تفسیر خود را التبیان فی علوم القرآن نهاد و طبرسی (م ۵۴۸) تفسیر خود را مجمع البیان لعلوم القرآن نامید.^{۲۱}

با همه این اوصاف عده ای در همان زمان با دقت و وسواس به تفکیک این دو واژه پرداختند،^{۲۲} مثلاً ماتریدی (م ۳۳۳) گفته است: در تفسیر ما قطع داریم که مراد از لفظ همین است و می توانیم پشهادت بدهیم که خدا همین را قصد کرده، اما تأویل ترجیح دادن یکی از احتمالات بدون قطع و شهادت بدون انتساب است.^{۲۳} ابوطالب تغلبی می گوید: تفسیر بیان وضع الفاظ است؛ چه حقیقت باشد و چه مجاز، مانند تفسیر صراط به طریق و صیب به مطر (باران)، اما تأویل،

۱۹. ذهبی، محمدحسین: التفسیر والمفسرون، ج ۱، ص ۱۷.

۲۰. زرقانی، عبدالعظیم: مناهل العرفان، ج ۲، ص ۷.

۲۱. مجمع البیان لعلوم قرآن، ج ۱، ص ۹، با مقدمه شلتوت، تهران، مؤسسه هدی.

۲۲. منظور این است که تفسیر، در میان قرآن پژوهان اصطلاح رایجی نبوده است، نه اینکه این دو از نظر لغوی یکسان و مترادف هستند.

۲۳. ماتریدی، ابو منصور: تأویلات اهل السنة، ص ۶.

تفسیر باطن لفظ است و در حقیقت، تأویل خبر دادن از حقیقت مراد و تفسیر خبر دادن از دلیل مراد است.^{۲۴}

قشیری (م ۶۶۵) در این زمینه می گوید: خطابات قرآن بر دو گونه است، گونه ای که توضیح آن واضح و آشکار است و گونه ای که پیچیدگی دارد و تأویل آن دشوار است. قسمت نخست برای بسط شرع و هدایت اهل ظاهر آمده است، و قسمت دوم برای نگهداری اسرار از اطلاع بیگانگان است. به همین دلیل تفسیر، پیروی و شنیدن و استناد مطالب است، اما تأویل استنباط و برداشت مطالب است.^{۲۵} او گرچه از تفسیر به صراحت سخن نمی گوید، ولی چون سینه های علما را جایگاه معرفت قرآن و تأویل آن می داند، چنین تفکیکی از سخنان او استفاده می شود و می فهمیم تنزیل را در برابر تأویل قرار داده است.

شمس الدین اصفهانی (م ۷۴۹) نیز در این باره می گوید: تفسیر در عرف دانشمندان، کشف معانی قرآن و بیان مراد است؛ خواه در الفاظ مشکل باشد و کلمات غریب را معنا کند، یا در کلامی فشرده باشد که نیازمند شرح و بیان است، اما تأویل بیشتر در جمله هاست که گاه به صورت عام و گاهی به صورت خاص استعمال می شود. به طور مثال کفر گاهی در معنای انکار مطلق به کار گرفته می شود و گاه در معنای انکار حضرت باری تعالی، بنابراین تأویل به همه این مسائل می پردازد.^{۲۶}

۲۴. سیوطی: الاتقان، ج ۴، ص ۱۹۳.

۲۵. قشیری، عبدالکریم: لطائف الاشارات، ج ۱، ص ۱۳۳.

این نقل ها را اگر در کنار تفاوت های دیگری بگذاریم که درباره تفسیر و تأویل در دوره های متأخر گفته اند، معلوم می شود که تفاوت در تعبیر و اختلاف در تعریف بسیار زیاد است.

به هر حال تفسیر - همان طور که پیش تر گفته شد - دو بُعد دارد؛ گاهی شرح و بیان الفاظ غریب است؛ مانند این که مُنْخَنَقَه، مَوْقُودَة، مُتَرَدِّیَة، و نَطِیْحَة (مائده / ۳) چهار واژه مشکل موجود در قرآن را معنا کنیم، و گاهی جمله ای موجز و اشاره ای در قرآن آمده که لازم است از معنای آن پرده برداری بشود.

راغب اصفهانی (م ح ۴۱۵) در این زمینه می گوید: تفسیر اعم از تأویل است و بیشترین استعمالش در الفاظ و مفردات است؛ اما تأویل بیشترین کاربردش در معانی و جمله ها است^{۲۶}، گرچه وی در مقدمه تفسیرش تفاوت دیگری برای آن می آورد و می گوید: تأویل بیشتر در کتاب های الهی به کار گرفته می شود، اما تفسیر هم در کتاب های آسمانی و هم در غیر آن به کار می رود.^{۲۸}

۲۶. سیوطی: الاتقان، ج ۴، ص ۱۹۳.

۲۷. مفردات قرآن: ماده فسر، ص ۶۳۶، تحقیق، صفوان داودی.

۲۸. راغب: مقدمه جامع التفاسیر، ص ۴۷.

درس دوم

- تفسیر عرفانی

اکنون با این توضیحات که در باره تفسیر و تأویل داده شد، نوبت به بحث خاص این نوشته رسید. به عنوان مقدمه اشاره شود که یکی از تقسیمات تفسیر، تقسیم آن بر اساس گرایش ها و جهتگیری های ذهنی و علمی مفسر است. اگر مفسری به مباحث کلامی توجه داشته باشد، تمام تلاش خود را در تفسیر آیات، بر تبیین مسائل کلامی می گذارد و اگر به مباحث فلسفی توجه داشته باشد، تمام کند و کاوهای او صبغه عقلی و فلسفی پیدا می کند و اگر گرایش او اجتماعی باشد، موضوعات و مسائل اصلی جامعه در دستور کار تفسیر او قرار می گیرد.

عارفان، با جهتگیری عرفانی به تفسیر و تأویل آیات می پردازند و تقسیمی دیگر از تفسیر ارائه می ده ند. چهره بارز تفسیر در پژوهش های قرآنی آنان، گرایش به تفسیر و تأویل عرفانی است.

البته موضوع تأویل عرفانی، بحث مستقل و دامنه داری را می طلبد که در مباحث آینده به آن خواهیم پرداخت، اما در زمی نه تفسیر عرفانی لازم است به تعریف، جایگاه و بیان تفاوت آن با تأویل عرفانی و همچنین اقسام تفسیر عرفانی و اصطلاحاتی که نزدیک به این محور است، مانند تفسیر اشاری و تفسیر انفسی، تفسیر فیضی، تفسیر شهودی بپردازیم و سابقه تاریخی و تفاوت این تفسیر با گرایش های دیگر آن و موضع امام خمینی را در این زمینه بیان کنیم، همچنین شرایط تفسیر عرفانی و ریشه های گرایش به آن را در قرآن از آغاز پیدایش تفسیر، تحلیل و بررسی کنیم و در نهایت ویژگی های تفسیر عرفانی و مقایسه آن با تأویل عرفانی را بیان نموده و توضیح دهیم. نکته مهم آن است که فراموش نکنیم فراز برجسته و حرکت شاخص در این نوشته، کاوش در تفسیر و تأویل عرفانی است که باید به روشنی و گستردگی، آن را شرح داد.

- تعریف تفسیر عرفانی

تفسیر عرفانی، تفسیری است که با تکیه بر یک سلسله مبادی نظری عرفانی و یا تعالیم فلسفی، یافته های خود را از حقایق قرآن، در جهت معرفت جهان و خالق جهان و راه سیر و سلوک برای وصول به حق بیان می کند. در تفسیر عرفانی به جای معلومات، وجدانیات عارف از جهان کبیر (عالم بیرونی) و جهان صغیر (انسان) بیان می گردد و چگونگی ارتباط این انسان با هستی جهان بازگو می شود.

در نگاه عارف، هر آیه دو جنبه دارد، یکی آن چیزی که در جهان خارج می بیند و ارتباط با نظام هستی دارد، و جنبه دیگر آن چیزی است که در درون خود مشاهده می کند. دیدن و ترسیم کردن جهان آفاقی و انفسی، چیزی است که به نظر عارف توسط خدا انجام می گیرد، و با ریاضت و کشف و شهود و تجربه عرفانی حاصل می گردد و همگی در ارتباط با خداست.

لازم به ذکر است که تجارب عرفانی در زمان ها و مکان های گوناگون عرضه شده و تفاوت های قابل ملاحظه ای در میان نحله های دینی و مذهبی داشته است، که با تعبیرات گوناگونی بیان شده است؛ از این رو در آغاز، پیش از ذکر ویژگی های تأویلات عرفانی به تجربه هایی می پردازیم که در همه ادیان و نحله های معنوی امری رایج است. این تجربه ها ممکن است در بسترهای مختلفی به وجود آمده باشد، اما دارای حالت های مشترکی است. منظور از اشتراک این است که ادراکات و مشهودات یکسان باشد، یعنی تجربیات باطنی و شناخت شناسی های یک عارف با عارف دیگر نزدیک به هم باشد؛ هر چند از نظر تعبیر و گزارش با زبان مختلفی ادا شده باشد.

استیس به نقل از دانشمندان مختلف این رشته، از این اشتراک، سخن می گوید. به طور مثال از نظر ا.چ.د براد می نویسد:

بسیار محتمل است که انسان در حالات دینی با حقیقت یا جنبه ای از حقیقت ارتباط پیدا کند که به هیچ طریق دیگری این ارتباط برقرار نشود.^{۲۸} (استیس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ص ۳۱-۳۴).

در ادیان الهی این تجربه های مشترک از ویژگی هایی برخوردار است که از سایر ادراکات و تجربه ها متمایز و وجه شباهت آنها عام می باشد. در ذیل به برخی از آنها اشاره می شود:

۱- ذوق یعنی ادراک بی واسطه مکاشفه، حقیقت عینی است که همراه با حدوث حال وجد در میان عرفا پدید می آید و آن تجربه ها را بیان می کند.

۲- معمولاً این تجربه ها بیان ناپذیر است و یا توضیحاتی که از این شهودات ارائه می شود، بیانگر تمام آن یافته ها نیست.

۳- این تجربه ها در حالت اعتلای معنوی و بهجت و شفقت انجام می گیرد و نشاط و شادابی خاصی به عارف دست می دهد که کمتر می توان آن را به خوبی توصیف کرد.

۴- این تجربه ها درون بینی است نه برون بینی و احساسی که برای شخص عارف ایجاد می شود، احساسی عمیق از شناخت حقایق عالم درون است.

البته کسان دیگری صفاتی مانند انفعالی بودن، زودگذر بودن، ناگهانی بودن، احساسِ عالم بالا کردن، رهایی از هراس و رهایی از احساس گناه را از مشترکات این تجربه ها برشمرده اند، که نمی توان آنها را از اوصاف اصلی و جوهری این گرایش به حساب آورد و در حقیقت این موارد، اوصاف و حالات زمان کسب تجربه است، نه اشتراک دریافت ها و تجربه ها. وانگهی این امور از مشترکات همه تجربه های معنوی نیست؛ بلکه فقط در برخی مراحل یا در برخی نحله ها دیده می شود.

از راه دیگری هم می توان به احساسات مشترک و علائم جامع دریافت های عرفانی دست یافت و آن از طریق امور سلبی است. یعنی برای تمایز پدیده های عرفانی از غیر عرفانی، بیایم شنیده ها و شهوداتی را که عرفانی نیست از آن تجربیات جدا کنیم؛ در آن صورت بهتر می توانیم چارچوب مشخصی برای مشهودات عرفانی تعیین کنیم.

به طور معمول یافته های سلبی از ناحیه خود عرفا مورد تأیید قرار گرفته و در مواقعی به اموری از خاطره های خود خواطر شیطانی نام داده اند. به طور مثال ابن عربی در باب پنجاه و پنجم فتوحات مکیه به این خواطر پرداخته و نوشته است:

خواطر انسان بر چهارگونه است و بیشتر از آن نیست، خاطرات ربانی، خاطرات مُلکی، خاطرات نفسی و خاطرات شیطانی، و خاطرات شیطانی را به دو گونه معنوی و حسی تقسیم کرده و قسم حسی آن را بر دو قسم انسانی و شیطانی دانسته و در این زمینه به آیه شریفه «يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا»، (انعام/ ۱۱۲) استدلال کرده است. (فتوحات مکیه/ ج ۱، ص ۲۸۱).

به هر حال این خاطرات در ذهن آنها چیزهایی را القا می کند که به گمان آنها کشف است، در حالی که توهمات و خیالاتی بیش نیست.

اکنون سؤال این است که آیا می توان این امور سلبی را قاعده مند کرد و اساسی بر آن بنا کرد؟

ما در این بخش به دنبال مشترکات و ویژگی های تأویل در فرهنگ اسلامی هستیم و علائم مشخصه این گرایش را بررسی می کنیم. به عقیده ما، در فرهنگ اسلامی تأویلات عرفانی از غنا و برجستگی خاصی برخوردار است. هرچند که ممکن است در طی مسیر با فراز و نشیب ها و آفاتی همراه بوده باشد.

مفسرین عرفانی در توجه به این گرایش به این آیه شریفه اشاره می کنند: (سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) (فصلت/۵۳)؛ به زودی نشانه های خود را در آفاق عالم و در دل های ایشان خواهیم نمود تا بر ایشان روشن گردد که او خود حق است. همه آیات الهی نمود حق است و مفسر عرفانی با این صبغه خاص در مقام تبیین آن است. (فتوحات مکیه، باب ۵۴، ج ۱، ص ۲۷۹).

تفسیر عرفانی در میان چند اصطلاح

تفسیر عرفانی، با مدلول کلام و استناد الفاظ سر و کار دارد، هر چند که این معانی پنهان باشد. و دربرگیرنده رموز و اشارات و لطایف عرفان باشد. از تفسیر عرفانی گاهی به تفسیر اشاری و فیضی هم یاد می کنند و می گویند:

1- اشاری بودن تفسیر و تأویل

یکی از اصطلاحات رایج در میان این گرایش، اشاری بودن است. اشاری بودن، نوعی تلاش برای کشف زوایایی خاص از پیام کلام است. معمولاً اشاره ها، آن نکته هایی است که توسط افراد آشنا با گوینده و فضای سخن شناخته می شود و پیوندی وثیق با سخن دارد یا در لفظ یا در شخصیت گوینده. در آنجا که اشاره مستند به لفظ باشد، آن را تفسیر اشاری می نامند و در آنجا که به شناخت گوینده و احوالات و نشانه های غیر زبانی مربوط شود به تأویل باز می گردد.

به همین دلیل درباره تفسیر اشاری گفته اند: تفسیری است که مفسر با نوعی معانی پنهان کلام درگیر است و مطالبی را که استخراج می کند با مدلول ظاهری مطابقت دارد. (زرقانی، مناهل العرفان، ج ۲، ص ۷۸).

البته این تفسیر بر الهامات و اشارات مبتنی است، اشاراتی که در اثر ریاضت و کشف و شهود بر قلب عارف می تابد و اندیشه هایی نیست که عارف بخواهد آنها را بر قرآن تطبیق دهد یا مشروعیت آنها را به وسیله ذکر آیات کسب کند. اما تأویل عرفانی از اشاره هایی سخن می گوید که از لفظ نیست؛ اما بی ارتباط با لفظ هم نیست. بلکه گسترشی است از لفظ در جهت اشاره هایی که او از حقایق جهان می بیند، به همین دلیل ابن عربی اشاره ها را آن معانی می دانست که در خارج و در نفس خود می بیند و گویی در کلام به آن اشاره می کند. از این رو فرق میان تفسیر اشاری و تأویل عرفانی، همان مطابقت تفسیر با ظاهر لفظ و استنباط از مدلول آیه است؛ هر چند که این معانی پنهان باشد و در مرحله نخست قابل دستیابی نباشد.

در حقیقت تفسیر اشاری بر لطائف کلام مبتنی است و دور از دسترس نیست، در صورتی که تأویل، گاه موجب آشوب اهل ظاهر می شود. اما به گونه ای هم نیست که موجب شگفتی وحشت مخاطب از آن برداشت شود. بنابراین، تفسیر اشاری:

اولاً: به ریاضت سالک و تأمل معنوی او متکی است؛ نه به اندیشه های عقلی و علمی پیشین وی. بدین ترتیب کاری که او انجام می دهد، بیان معانی درونی آیات و بیرون آوردن لطائف اشارات از آیات، توسط سیر و سلوک است.

ثانیاً: کسی که تفسیر اشاری می کند، ادعا ندارد که معنایی ورای معنای او در آیه نیست و نمی توان درجات و مراتب و مراحل دیگر را برای کسب معارف طی کرد و یا این اشارات نافعی معنای ظاهری است؛ بلکه مفسر اشاری می گوید: قرآن معانی ظاهری ای دارد که مردم آن را از ظاهر کلام به دست می آورند، اما این معانی لطیف هم وجود دارد که با کندوکاو ادبی نمی توان آن را به دست آورد. تفسیر اشاری، بر الهامات و اشارات و لطایف کلام مبتنی است، اشاراتی که در اثر ریاضت و کشف و شهود بر قلب عارف می تابند، و به این علت به آن اشاره می گویند، که به صراحت بیان نشده، و به آن لطیفه می گویند، چون لطافت هایی در کلام است که عارف آن را می یابد و کشف می کند و بیان می نماید. به طور مثال آنجا که رشید الدین میبیدی در تفسیر کشف الاسرار در ذیل آیه: (أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ) (انعام / ۹۰). ایشان آنند که خداوند راه نمود ایشان را، پس به راست راهی ایشان پیروی کن. برداشت عرفانی و اشاره ای می کند و آن را برای بیان طریق و توجه به مشکلات سیر و سلوک و لزوم استاد به کار می برد، و می گوید:

هر که نه در خدمت پیری است یا در بند استادی، یا در مرافقت رفیقی، یا در صحبت

مهرتری، وی بر شرف هلاک است، بی استاد و بی رفیق خود روییده است و از خود روییده

چیزی نیاید. اقتدار را کسی شاید و مهرتری را کسی برآزد که صحبت مهتران و پرورش ایشان

یافته و برکات نظر ایشان به وی رسیده باشد و باز گفت: «طوبی لمن رآنی، فاز من اثر فیه

رؤیتی»: خوشا به حال کسانی که مرا بینند و پیروزند کسانی که به دنبال رؤیت

من روند. (کشف الاسرار، ج ۳، ۴۲۴)

این شیوه از برداشت، مستند به لفظ است، اما ناظر به اشارات قرآن است و عرفانی می باشد. زیرا در مقام توصیف جهان یا راه سیر و سلوک است؛ به عبارت دیگر از وجدانیات عارف است، زیرا از تجربه درون خود خبر می دهد.

۲ - تفسیر فیضی . این تفسیر را، تفسیر فیضی هم می گویند، چون از زمره فیوضاتی است که در قلب عارف وارد می شود و گستره آن شامل حقایق و لطایف شهود قلبی و کشف باطنی اوست. این مرتبه غیر از شرح دلالت کلام و توضیح معانی و تبیین مبانی است، به همین دلیل ادعا نمی کند استنباط او انحصاری و برداشت نهایی است . او آیات قرآن را دارای وجوه متعدد معنایی و مراتب تفسیری گوناگونی می داند که در طول معنای ظاهری می باشند. برخلاف تأویل عرفانی که متکی به ظاهر کلام نیست و سالک از رهگذر الفاظ به آسمان معانی و حقایق سفر می کند و بر پایه مبانی ویژه ای چون وحدت وجود و نسبت میان عالم کبیر و صغیر، خبر از پیام و مفاد کلام می دهد و ظاهر را به چیزی بر می گرداند که به گمان عارف مقصود و غایت سخن گوینده است.

۳ - تفسیر انفسی . یکی از اصطلاحات رایج در بین عرفا، تفسیر انفسی است . عارف به جای تفسیر الفاظ و کلمات و پرده برداری از مدلول کلام، تفسیر انفسی می کند، حال سؤال این است که تفسیر انفسی چیست؟ چه تفاوتی با تأویل عرفانی دارد؟ اگر تفسیر هدفش کشف معانی است و معانی به وسیله الفاظ منتقل می گردد، چه ربطی به نفس انسانی دارد؟ عارف، در تفسیر انفسی ، به جای کندوکاو در الفاظ و کشف معنا، از طریق سیر و سفر در

خود، می خواهد به کشف معانی و شناخت پیام بپردازد و حالات خود را به قرآن انطباق دهد . بنابراین در ظاهر، او نیز پرده برداری می کند؛ اما به جای پرده برداری از معنای لفظ، با استمداد از نص از حالات نفس پرده برداری می کند.

در این جا دو پرسش مطرح می شود:

۱- ذکر تجربه ها و حالات درونی و دریافت های معنوی چه ربطی به تفسیر وحی و پیام

خداوند دارد؟

۲- تفسیر انفسی با تأویل عرفانی چه تفاوتی دارد؟

بی گمان این نوع تفسیر کردن برخلاف قواعد کشف نصوص و مدلول الفاظ است . زیرا نخستین راه برای پرده برداری از مدلول کلام، استفاده از سایر عبارت های نص و به تعبیر رایج، تفسیر قرآن به قرآن است، راه دیگر آن استفاده از قواعد ادبیات و قراین تاریخی و همچنین پرده برداری از نص توسط شناخت تاریخ نزول و اسباب نزول است ؛ بنابراین در این راه نمی توان الفاظ را جدای از شرایط تاریخی و جغرافیایی آن زمان در نظر گرفت.

به طور مثال کسی که می خواهد حکمی مانند ظاهر در سوره مجادله را بررسی کند، ناچار است که با فرهنگ عمومی دوران جاهلیت آشنایی داشته باشد تا بتواند آیات نخست این سوره را دریابد. با این وجود تفسیر انفسی قابل توجیه است؛ زیرا راه های دریافت پیام متفاوت است. در این نوع تفسیر کسی که می خواهد پیام های قرآن را درباره سیر و سلوک و مشکلات آن بفهمد، یا روش انسان را در پالایش نفس شناسایی کند، ناچار است که به خود مراجعه کند و با رفع حجاب ها، حالات و مقامات و دریافت های خود را بررسی کند در صورت انطباق خود با آن آیات، به پیام حقیقی قرآن برسد و بفهمد که قرآن در این باره چه گفته است.

به عبارت دیگر، تفسیر انفسی، پرده برداری کردن از پیام های قرآن با استفاده از قرینه نفس است. این قرینه - که مشروط به رفع حجاب و طی مراحل سیر و سلوکی است - به مفسر یاری می رساند که منظور نص را دریابد. وی برای شناخت نفس و سیر و سلوک به قرآن مراجعه می کند و راه و روش آن را از قرآن به دست می آورد.

بنابراین به این دلیل تفسیر انفسی می گویند که تفسیر عرفانی برخلاف تفسیرهای دیگر که هدفش کشف معانی است و معانی به وسیله الفاظ منتقل می گردد؛ به دنبال کند و کاو در حالات و مقامات سالک است و پیام های قرآن را برای این می خواهد که راه و چاه را به سالک بنمایاند. به همین دلیل از طریق سیر و سفر معنوی در خود، می خواهد به کشف معانی و پیام قرآن در مورد انسان و نفس او پردازد و همچنین حالات او را به قرآن انطباق دهد.

اما سؤال دوم مربوط به فرق میان تفسیر انفسی و تأویل عرفانی بود، با توضیحاتی که درباره تفسیر انفسی داده شد، می توان تفاوت آن را با تأویل فهمید. همان نسبتی که میان تفسیر و تأویل وجود دارد، میان تفسیر انفسی و تأویل عرفانی وجود دارد. البته این نکته را نباید از یاد ببریم که برخورد با نص در فضای عرفان، ابتدا با تفسیر انفسی شروع شد. بدین روی بیشتر آثار قرآنی و عرفانی تا قرن ششم با توجه به این گرایش، و بر اساس تفسیر الفاظ و ظاهر کلمات به وجود آمد، اما اندک اندک تفسیر تجربه های درونی، فضا را برای تأویل های عرفانی فراهم ساخت، و این گرایش در کتاب های عرفانی با اسم تأویل و تفسیر انفسی رایج شد.

بنابراین بخشی از تأویلات قرآنی متأخر، تفسیر انفسی و بخشی تأویلات عرفانی است. به همین دلیل گاهی تفکیک میان این دو، در آثار عرفانی به خوبی شفاف نیست.

۴ - تفسیر شهودی. تفسیر شهودی، اصطلاح دیگری است که در این گرایش وجود دارد. منظور از شهودی غیر از آن چیزی است که به عنوان یک گرایش در تفسیر شناخته

می شود، منظور از آن، استفاده از منبعی غیر از نقل و عقل است. راهی است برای دستیابی به حقیقت قرآن از طریق کشف و شهود. مفسر عارف، خودسازی و سیر و سلوک می کند و صفحه دل را پاک و بی آرایش می کند تا بتواند بهتر ببیند. آنهایی که با فرهنگ زبان عرب آشنایی دارند و قواعد تفسیر را می شناسند، تنها به ظاهر قرآن دست می یابند و به تعبیری تنها پرده های نخست قرآن را می بینند.

جمع بندی

عارف قرآن را تفسیر می کند، اما تفسیری عرفانی و در جهت شناخت و معرفت. تفسیر او اشاری است؛ چون لطایف و نکات دقیق را در برمی دارد. فیضی است چون از فیوضات ربانی الهام می گیرد؛ افسی است، چون به جای پرده برداری از معنای لفظ، از حالات نفس پرده برداری می کند.

بنابراین در جایی اشاری می گویند که ناظر به روش این تفسیر است و در جایی که ناظر به منبع تفسیر باشد فیضی می گویند و در جایی که ناظر به غایت و مقصد تفسیر باشد تفسیر افسی می گویند. از این جهت که نتیجه تلاش خود را می بیند شهودی است.

در این تفسیر، کسی که می خواهد پیام های قرآن را درباره سیر و سلوک و مشکلات آن بفهمد، یا روش انسان را در پالایش نفس شناسایی کند، ناچار است که به خود مراجعه کند و با رفع حجاب ها، حالات و مقامات و دریافت های خود را بررسی کند و در صورت انطباق خود با آن آیات، به پیام حقیقی قرآن برسد؛ این مطلب را با مثالی بهتر می توان توضیح داد. یکی از مسائل سلوک، باز و بسته شدن دل در حالات گوناگون است. قبض و بسط دل، توسط خدا به سبب اعمالی انجام می گیرد؛ که ما آنها را انجام می دهیم. در آنجا که از خدا روی بر می گردانیم قبض قلب اتفاق می افتد: (نَسُوا اللَّهَ فَانَسَاهُمْ اَنْفُسَهُمْ) (حشر/۱۹) خدای را فراموش کردند، پس خود را فراموش کردند. و آنجا که به او روی آوریم، بسط قلب انجام می گیرد.

قشیری (م ۶۶۵) یکی از مفسران عارف در تفسیر لطائف الاشارات به مناسبت تفسیر آیه: «قَبْضٌ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (بقره/۲۴۵)، که بحث درباره معیشت بندگان و انفاق آنان است، ابتدا تفسیری ظاهری از آن ارائه می دهد و آن را قبض صدقه از اغنیا و قبول و گسترش آن توسط خداوند تفسیر می کند، اما در تفسیر عرفانی و اشاری معیشت را به معنای اعم می گیرد و به نوعی بر نفس انطباق می دهد و می گوید: خدا دل های آنان را با روی گردانی از حق قبض می کند و با روی آوری به حق، باز می کند. در مرتبه ای بالاتر، قبض را برای متسابقین و بسط را برای

عارفین می داند و سپس احتمالاتی را ارائه می دهد که همه در سیاق معانی عرفانی است. (لطف الاشارات، ج 1، ص 113).

اکنون با این توضیحات به سراغ نگرش امام به تفسیر عرفانی می رویم و دیدگاه ایشان را درباره این گرایش شرح می دهیم.

- دیدگاه امام خمینی درباره تفسیر عرفانی

این پرسش مطرح است که چرا ایشان در تفسیر نسبت به هدف و مقصود قرآن آن همه تأکید می ورزد، و معنای تفسیر کتاب را آن می داند که مقاصد قرآن را شرح کند؟ (آداب الصلاة، ص ۱۹۳)

یکم: آنچه ایشان در زمینه شرح مقاصد قرآن و تفسیر بازگو می گوید؛ در حقیقت جهت پوشش دادن به تفسیر عرفانی است. اینکه ایشان یادآور می شود؛ مفسر در هر آیه از آیات قرآن و هر قصه از قصص آن، جهت اهتدای به عالم غیب و حیث راه نمایی به طرق سعادت و سلوک طریق معرفت و انسانیت را به متعلم بفهماند؛ (همان) در حقیقت بیان تفسیر خاصی از اقسام تفسیر است، هر چند به نظر ایشان، مفسر واقعی کسری است که مقصد نزول را بفهماند نه سبب نزول و سایر علوم قرآن، مانند محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ و اعجاز قرآن را. به همین جهت می گوید:

کتاب تفسیر نیز باید کتاب عرفانی، اخلاقی و مبین جهات عرفانی و اخلاقی باشد و مفسری که از این جهت غفلت کرده یا صرف نظر نموده یا به آن اهمیت نداده، از مقصود قرآن و منظور اصلی انزال کتب و ارسال رسل غفلت ورزیده است. (همان).

دوم: ایشان منکر گرایش های دیگر در تفسیر نیست و پیام های اجتماعی و سیاسی را هم بازگو می کند، اما مقصد اصلی را در گرایش و جهتگیری تفسیر عرفانی می داند و این تفسیر را هدایت گر به عالم غیب و راهنما به طریق سعادت و سلوک انسانیت می داند. وقتی امام این نکته را یادآور می شود که در قرآن معارف و مواعظ زیادی مذکور و مرموز است، (همان) در حقیقت به دو بخش از آیات آشکار و آیاتی که لطایف و رموزات در آن پنهان است؛ اشاره می کند، این کاری است که عرفای مفسر انجام می دهند. وقتی می گوید: قرآن مقدار زیادی از معایب نفس و اخلاق ابلیسی و کمالات آن و معارف آدمی را معرفی می کند که ما از آن غافل هستیم (همان) گویی تفسیر عرفانی و تفسیر انفسی را شرح می دهد و به جای تفسیر الفاظ و کلمات و پرده

برداری از مدلول کلام، سری به درون خود زده و به شرح حالات انسان و مشکلات سیرو سلوک خود می پردازد و با استمداد از نص، از حالات نفس پرده برداری می کند.

سوم: امام خمینی راه استفاده از قرآن را، کشف و پرده برداری از دستورات عرفانی و اخلاقی می داند، چون قرآن را کتاب سلوک الی الله، تهذیب نفس و بیان آداب و سنن الهی می داند. ایشان بزرگترین وسیله رابط بین خالق و خلق و عروة الوثقی و حبل المتین تمسک به عز ربوبیت را قرآن می داند. تعالیم قرآن را برای بیان کیفیت ربط مخلوق با خالق و بیان هجرت از دارالغرور به دارالسرور و الخلود می داند.^(همان، ۱۹۴) چنین توصیفاتی به روشنی نوعی نگرش و جهتگیری در تفسیر را نشان می دهد که نامی جز تفسیر عرفانی، تفسیر اشاری و تفسیر انفسی بر آن نمی توان گذاشت. وقتی امام می گوید:

در قرآن مسائل عرفانی هست که هر کس نمی تواند ادراک کند و برای درک آن ذوق عرفانی لازم است و این ذوق عرفانی در شخص کمالی را ایجاد می کند که آن معارف و یافته ها را وجدان می کند، از تفسیری عرفانی سخن می گوید که فیضی است، یعنی در اثر فیوضات الهی است. آنگاه شکوه می کند که برخی از مفسرین آیات را به خوبی درک نکرده اند و ذوق عرفانی آنها کم شده است و کلام را به خوبی در مسائل و حالات انسان در مراحل سیرو سلوک در نیافته اند. (صحیفه امام، ج ۱۷، ۴۵۷)

چهارم: از دیدگاه امام، آن جا که مفسر به شرح الفاظ می پردازد، اگر مقصود معانی عرفی باشد، مردم همه آن را می فهمند و اگر بیان دیگر باشد هر چند در ظاهر نام تفسیر دارد، اما تفسیر قرآن نیست، ترجمه ای است که بعضی از مفسرین بویی از قرآن برده اند؛^(همان، ج ۱۹، ص ۸) در آنجا که تفسیر به تبیین کیفیت انسان سازی می پردازد، در مسیر قرآن قرار می گیرد.^(همان، ج ۳، ۲۳۰)

به این جهت می گوئیم تمام تلاش امام در توجه به تفسیر عرفانی است؛ هر چند گرایش های دیگر مانند گرایش های اجتماعی و کلامی در جای خود ارزش و اهمیت دارد، ولی ایشان سعی دارد از یکسونگری جلوگیری شود. تأکید فراوان ایشان و تکرارهای زیاد، گویای این واقعیت است که وجهه همت ایشان این گرایش، با تعریفی است که از آن به دست دادیم.

پنجم: جهت دیگری که وجهه همت امام در تفسیر عرفانی است، این است که ایشان اصرار دارد، نظریه های عرفانی را به ساحت عمل بکشد. به طور مثال به مناسبت موضوعات عرفانی و به ویژه در بحث

انسان، فطرت، توحید، آخرت و معاد آن اندیشه معهود در عرفان را در عمل و حوزه عرفان عملی پیاده می کند. مثلاً وقتی درباره (اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) یا (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ) و یا درباره سوره توحید و سوره حمد بحث می کند، به گونه ای سخن می گوید که منجر به بیداری و هوشیاری شود و در جهت سیرو سلوک و تهذیب نفس باشد.

خود ایشان در شرح حدیث جنود عقل و جهل، تفسیر ادبی و علمی و شرح آیات و احادیث را باعث دور شدن از مقصد و مقصود قرآن می داند و می گوید:

باید روش این گونه باشد که مفسر با پیام های بشارت آمیز یا تهدید آمیز، موعظه و نصیحت کردن، تذکر دادن و یادآوری کردن، مقاصد خود را در نفوس ج ایگزین کند، چنان که کتاب های اخلاقی باید چنین باشد. عالم در ضمن راهنمایی باید راهبر ؛ و در ضمن ارائه علاج، باید معالج باشد و کتاب او، دواى درد باشد نه حکم نسخه . طبیب روحانی باید کلامش حکم دوا داشته باشد، نه نسخه دعا نما. (شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۳).

این شیوه در تفسیر عرفانی برجستگی خاصی دارد و بدین روی می توان یکی از نقاط متمایز در تفاسیر عرفانی را راهنمایی به عمل دانست که تنها به شرح آیات بسنده نمی کنند و در پی پیاده کردن نسخه سیر و سلوک هستند.

درس سوم

اقسام تأویل

تأویل در عالم اسلام شاخه ها گوناگونی دارد و بر اساس جهتگیری قرآن پژوهان متفاوت شده است. تأویل کلامی، تأویل فلسفی، تأویل عقلی و تأویل عرفانی از این جمله است. علمای اسلامی در برخورد با قرآن و روایات با توجه به گرایشی که داشتند، هنگام بیان عقایدی مانند جبر، تفویض، قضا، قدر و صفات الهی از دلیل قرآنی استفاده می کردند؛ اگر آیه و روایتی با آن عقیده ناسازگار بود، در جهت برگرداندن کلام و منطبق کردن آیه با عقاید خود، به تأویل روی می آوردند. اشاعره، معتزله، جبریه و مرجئه و ده ها گروه و فرقه دیگر از این شیوه برای اثبات عقیده خود استفاده می کردند و آیات را به گونه کلامی تأویل می کردند.

فلاسفه اسلامی نیز در مکاتب مختلف مشایی، اشراقی و حکمت متعالیه، از تأویل فلسفی استفاده می کردند. آنان با استناد به نص، ظاهر را به معنایی حمل می کردند که خود لفظ در رساندن مقصود گویا نبود و احتمالی مورد توجه قرار می گرفت که به ظاهر برتر از دیگر احتمالات بود.

نمونه های گرایش به تأویل فلسفی در آثار تفسیری این فیلسوفان فراوان است. بدین روی نیاز به ذکر کردن آنها نیست. گروه های مختلف در جایی که ظاهر کلام با عقل یا دیگر ادله قطعی شرع منطبق نمی آمد، به تأویل عقلی روی می آوردند. به طور مثال در تفسیر آیاتی که مربوط به صفات و افعال خدا می شود، مانند رؤیت (قیامت / ۱۹)، استوا (طه / ۵) و... برای دفع شبهه جسم بودن و مکان داشتن خدا آن را به احتمال و معنایی تأویل می کردند که چنین اشکالی پیش نیاید و یا بر عکس، به گونه ای تأویل می کردند که عقیده مورد نظر مشروعیت پیدا کند.

این مسئله در تأویل عرفانی در سطح وسیع تری انجام گرفت، به گونه ای که در مقایسه با گرایش های پیشین از دشواری، سوء فهم، منضبط نبودن قواعد و درگیری و اختلاف بیشتری برخوردار بوده است، زیرا تأویل گران عرفانی، به جای کندوکاو در الفاظ و عبارات قرآن و استناد فنی و ادبی، به اموری اشاره می کردند که از لفظ استفاده نمی شد و برای ذهن مأنوس و متداول نبود و چنین اموری سابقه ای نداشت. آنان می گفتند: این مطالب، اشارات قدسی قرآن و معارف تنزیهی خداوند است و تأویلاتی است که با کشف و بالازدن پرده غیب، بر قلوب عارفین تابیده^{۲۹} و احتمالات برتری است که مؤید آنها کشف و شهود عارف است.

به هر حال، چون بحث اصلی ما در مورد تأویل عرفانی است، آن را با توضیح بیشتری بیان می‌کنیم.

تأویل عرفانی

گفتیم تأویل عرفانی در برابر تفسیر اشاری، قرار دارد که متکی به ظاهر کلام نیست و سالک از رهگذر الفاظ به آسمان معانی و حقایق سفر می‌کند و از طبیعت به خیال و از آنجا به ملکوت عالم تدوین. بنابراین نسبت میان ظاهر و تأویل، نسبت صدف و گوهر و پوست و مغز است. تأویل جای تفسیر را تنگ نمی‌کند و تفسیر جای خود را دارد؛ اما نباید با تأویل هم به اشتباه گرفته شود و همان توقعاتی که از تفسیر در پرده برداری از لفظ داریم، از تأویل هم داشته باشیم. تفسیر با آموزش و یادگیری عملی می‌شود، اما تأویل عرفانی افزون بر قواعد خاص، از طریق سیر و سلوک، و آموزش خداوند به دست می‌آید، به این جهت یک پایه م‌هم تأویل، عارف است. این عارف است که مدعی کشف حقایق و استخراج مطالب می‌شود، لذا باید او را شناخت. تأویل گرایی در مکتب عرفا، تفسیر نصوص و توضیح کلمات ظاهری قرآن و این گونه مسائل نیست، به همین دلیل با معیار تفسیر نمی‌توان از آن دفاع کرد؛ گرچه تأویل نیز به تعبیری، خبر از پیام و مفاد کلام می‌دهد؛ اما با معیار تفسیر و پرده برداری از معنای ظاهر نمی‌توان با آن برخورد کرد. همان طوری که تعبیر خواب، خبر از واقعیتی از گذشته، حال و آینده می‌دهد و کلمات و صورت های ظاهری حوادث را تفسیر نمی‌کند و در قرآن از آن تعبیر به «تأویل الحدیث» (یوسف/ ۶) شده است.

بنابراین تأویل نوعی اهتمام برای برگرداندن ظاهر به چیزی است که به گمان عارف، مقصود و غایت سخن گوینده است. همان طور که اشاره کردیم، این حرکت به عارفان اختصاص ندارد، متکلمان و فیلسوفان نیز از چنین روشی استفاده کرده اند. با این تفاوت که عارف به الهام و اشاراتی استناد می‌کند که در اثر سیر و سلوک و کسب مقامات به دست آورده است، و فیلسوف به اصل عقلی و فقیه به قاعده ای فقهی استناد می‌کند.

نکته دیگر؛ تأویل عارف از قرآن، شهودی است از حقیقت جهان بزرگ و نگرش به عالم اکبر، اما یک سر دیگر تأویل، نگرش به انسان به عنوان جهان کوچک و بررسی روابط و نسبت میان جهان بزرگ و جهان کوچک است.

از سوی دیگر عارف به جای کندوکاو در الفاظ و عبارات، دست به سفر می‌زند؛ سفری در خود، برای یافتن خود. وی این کار را برای آن انجام می‌دهد که تفسیر انفسی‌کند و از عالم خارج برای شناخت جهان خود کمک بگیرد. او میان جهان خارج و نفس خود دست به نوعی

مقایسه می زند و تمام آنچه را در جهان اکبر است، بر جهان اصغر - یعنی انسان - انطباق می دهد و آنچه را در جهان تکوین است بر جهان تدوین - یعنی قرآن - تطبیق می دهد. در مقام مقایسه می توان به فعالیت ادیب و مطابقت دادن آن قواعد به شواهد و آیات اشاره کرد و یا به فیلسوف که قواعد فلسفی را با قرآن مستند می کند، یا حتی می توان به فقیه که قواعد فقهی مثل قاعده احسان را و یا عالم اصولی که قواعدی مثل برائت و اشتغال را از قرآن استنباط می کند، و یا به تعبیری استناد سازی می نماید؛ اشاره کرد. عارف نیز از بطون قرآن، معانی قرآن را در می آورد؛ یا اصول عرفانی را با شواهد آیات تحویل می دهد. به همین علت درباره ی تعریف تأویل عرفانی گفته اند:

گرایشی است که عارف بر اساس ذوق وجدانی در حالت استغراق و وجد و ریاضت، به سبب نوعی حدس نفسی و کشف باطنی و شهود قلبی، بدون ربط و مناسبت با ظاهر آیه درک و بیان می کند.^{۳۰}

ابن عربی (م ۶۳۸ هـ) از این آیات به عنوان آیات انفسی در برابر آیات آفاقی یاد می کند؛ زیرا از قرآن استفاده می شود که خداوند دو نوع آیه دارد، آیات آفاقی و آیات انفسی: (سُنُّرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) (فصلت / ۵۳) هر آیه دو جنبه دارد. اهل الله یک جنبه آن را در نفس های خود و جنبه دیگر آن را در عالم خارج می بینند. آن معانی را که در نفس های خود می بینند اشاره می نامند. وی این تأویلات عرفانی را اشاره می داند، نه تفسیر.^{۳۱} حال با توجه به نظر ابن عربی در مورد تفسیر و تأویل اشاری و جایگاه ویژه آن در بین عرفا، بهتر است به طور جداگانه بُعد اشاری بودن آن را بررسی کنیم.

جایگاه عارف در تفسیر و تأویل

ما در این نوشته همواره از تفسیر و تأویل عرفانی و نگاه عارف به قرآن سخن می گوئیم، اما این سؤال مطرح است که عارف چه کسی است و به چه چیزی می پردازد که با فیلسوف و متکلم و عالم اخلاقی تفاوت دارد، عارف چه جایگاهی دارد؟

ابوعلی سینا در آغاز نمط نهم الاشارات و التنبيهات (مقامات العارفين) می گوید:

العارف هو المنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديماً لشروق نوره الحق؛^{۳۲}

۳۰. لون يعتمد العارف الصوفي فيه على التذوق الوجداني، الذي يدركه في حالة استغراقه في الوجد والرياضة الروحية، بضرب من الحدس النفسي والكشف الباطني والشهود القلبی من دون ربط و مناسبة مع ظاهر الآية. ر.ک: ایازی: المفسرون حياتهم ومنهجهم، ص ۶۰.

۳۱. ابن عربی: فتوحات مکیه، باب ۵۴، ج ۱، ص ۲۷۹.

۳۲. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۴، ص ۵۸، بیروت، مؤسسة النعمان.

عارف کسی است که اندیشه ی خود را از توجه به غیر حق باز داشته و متوجه به عالم قدس جبروت کرده تا نور حق در درونش بتابد.

او زاهد را کسی می داند که از متاع دنیا و لذت های آن کناره گیری کند و عابد را کسی می داند که مواظب بر انجام عبادات است و از نماز و روزه چیزی را فرو نگذارد. عبدالرزاق کاشانی (م ۷۳۰) می گوید:

عارف کسی است که چشم برزخی اش باز شده و خدا ذات و صفات را به او نشان داده

است.^{۳۳}

این تعریف، هر چند موقعیت عارف و هدف کار او را نشان می دهد، اما میدان عمل او را به خوبی بیان نمی کند. در حالی که وقتی متکلم از هست های دینی سخن می گوید و دفاع می کند، یا فیلسوف به هستی و چیستی جهان می پردازد، میدان عمل آنها مشخص است. عارف با دو گرایش نظری و عملی، از طریق کشف و شهود، به مقام شناسایی صفات و ذات حق و راه های رسیدن به آن می پردازد تا به آنها نایل آید و به حق متصل گردد، به گونه ای که به فناء الله برسد. عارف برای رسیدن به این مقصود باید به سیروسلوک بپردازد و حجاب ها را کنار بزند تا بتواند حقیقت وجود را مشاهده کند.

نکته دیگر درباره عارف، نگاه او به قرآن است. او با مبانی خاصی و با نگرشی ویژه به قرآن چشم می دوزد. درک این مبانی تأثیر بسیار مهمی در شناخت روش تأویل عارفان و علل تفاوت آن با سایر تفسیرها و تأویل ها دارد. به عنوان نمونه، آنان معتقدند که تأویل جای تفسیر را تنگ نمی کند.

در همین راستا ابن عربی یکی از مدافعان جدی تأویل عرفانی، تفسیر ظاهر را انکار نمی کند. بدین روی مهم ترین فرق بین عارفان و باطنیه همین نظر آنها در مورد جایگاه تفسیر است. وی در مقدمه فتوحات به این مسئله اشاره می کند و برای اینکه سوء برداشت پیش نیاید، عقاید رایج مسلمانان را یکی یکی بازگو می کند و آن گاه می گوید: همان گونه که اصل کتب از سوی خداوند بر دل های پیامبران نازل شده، معانی آنها هم از سوی خداوند بر دل های بعضی از مؤمنان فرود آمده است.^{۳۴}

۳۳. العارف من اشهد الله ذاته وصفاته واسمائهم وافعاله فالعرفه حال تحدث عن شهوده. اصطلاحات الصوفیه، ص ۱۰۶، قم، انتشارات بیدار.

۳۴. فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۴۷ و ۲۷۹.

به همین دلیل مرحوم امام خمینی در آغاز تعلیقه بر فصوص الحکم ابن عربی می گوید: تنزیل کتاب از سوی خدا به حسب مراتب هفتگانه ای است که برای جهان است.^{۳۵} بنابراین برای قرآن نیز عوالم و بطون می باشد تا به هفت بطن و هفتاد تا هفتاد هزار برسد؛ بلکه می توان گفت که بطون قرآن حد و نهایت ندارد. آنگاه ایشان به نقش عارف و اهمیت او در کشف بطون می پردازد و می گوید: کسی می تواند از تأویل آگاه شود که بهره ای از مراتب عالم داشته باشد. هر اندازه که حظی از مراتب عالم داشته باشد، همان مقدار می تواند از تأویل قرآن آگاه و بهره مند شود تا جایی که به غایت کمال انسانی برسد. در کمال انسانی، کمال مراتب تأویل به دست می آید.^{۳۶}

نکته دیگر آنکه: عارفان برای تفسیر خود مبانی و پیش فرض هایی را پذیرفته اند، یکی از این پیش فرض ها این است که عالم تکوین و عالم تدوین با هم انطباق دارد و هر آنچه در عالم تکوین هست، در عالم تدوین (قرآن) هم وجود دارد. یکی از مظاهر عالم تکوین انسان است که عالم صغیر نامیده می شود، بنابراین میان عالم صغیر و کتاب تدوین این نسبت و هماهنگی برقرار است، و شناخت انسان، شناخت قرآن است، و آنچه این انسان برای سیر به سوی خدا نیاز دارد، در پیام الهی لحاظ شده و خداوند آنها را برای سعادت انسان مد نظر قرار داده است. بدین روی اگر کسی بخواهد حقایق قرآن را در ورای الفاظ کشف کند، یکی از راه های آن مراجعه به خود می باشد، البته مراجعه ای بدون پرده و حجاب. زیرا تا حجاب و مانع را از نفس خود برطرف نکند؛ نمی تواند به آن حقایق دست یابد. وقتی این حجاب ها برطرف شد؛ می تواند آنها را ببیند، در این صورت کشف حقایق درونی، کشف حقایق برونی است و مشاهده حقایق عالم صغیر، مشاهده حقایق عالم کبیر و جهان تدوین است.

جایگاه تفسیر عرفانی

باتوضیحاتی که درباره تفسیر عرفانی و نسبت آن با چند اصل طراح داده شد، جایگاه این گرایش روشن می شود. درحقیقت محوریت تفسیر عرفانی استفا ده از منبعی متفاوت از منابع دیگر تفسیر است، هرچند که از منابع دیگر تفسیری استفاده می برد.

از طرف دیگر کسانی که تدبر می کنند و عقل خود را به کار می گیرند؛ پرده های دیگری از ژرفای قرآن را به دست می آورند و برحسب تفاوت فهم و استعداد به پرده های پسین می رسند،

۳۵. منظور، عوالم هفتگانه یا مراتب هفتگانه انسان کامل است که به تعداد آن تأویل وجود دارد.

۳۶. تعلیقه علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۵۰ - ۵۱، قم، انتشارات پاسدار اسلام.

چنانکه عالمان مختلف هر مقدار، از علوم روز افزون تر آگاهی داشته باشند، از قرآن نصیب

بیشتری می برند. راغب اصفهانی در مقدمه هفتم تفسیر خود اصلی را مطرح می کند و می گوید:

ان الانسان بقدر ما يكتسب من قوته في العلم تتزايد معرفته بغوامض معانيه. انسان به اندازه آموخته ها و توانایی هایی که در علم پیدا می کند شناخت او در پیچیدگی های معانی قرآن افزایش پیدا می کند.^{۳۷} اما راغب به این کلام بسنده نمی کند و جمله ای را مطرح می کند که در میان قرآن پژوهان به عنوان قاعده مطرح می شود. به عنوان نمونه زرکشی این اصل را بدون آن که اشاره به راغب، گوینده آن سخن کند، در کتاب البرهان نقل می کند.^{۳۸} این قاعده به این بیان آمده است:

كل مَنْ كَانَ حَظُّهُ فِي الْعُلُومِ أَوْفَى، كَانَ نَصِيبُهُ مِنْ عِلْمِ الْقُرْآنِ أَكْثَرَ^{۳۹}

هر کسی بهره او در علوم فراوان تر باشد، بهره او از علم قرآن بیشتر است. بنابراین اینکه، بدرالدین زرکشی (م ۷۹۴) نیز درباره نقش علم به عنوان منبع می گوید: «كل من كان حظه من العلوم اوفر، كان نصيبه من علم القرآن اكثر»،^{۴۰} هر کس آگاهی او از علوم بیشتر باشد، نصیب او از علم قرآن بیشتر است، شامل هر علمی و از آن جمل عرفان و آنهم عرفان عملی هم می شود. بر اساس همین قاعده مرحوم امام خمینی در اهمیت تهذیب نفس و تأثیر آن در فهم قرآن گفته است : درجه بالاتر نصیب کسانی می گردد که این مقامات را بیمایند و با تهذیب نفس به مقامی برسند که از راه شهود دریافت کنند. در این باره می گوید:

«كل من كان تنزهه و تقدسه اكثر، كان تجلی القرآن له اكثر و حظه من حقائقه اوفر»^{۴۱}

هر آن کس که پاکیزگی و قداست بیشتری پیدا کند و دل خود را صاف و پاک کند، تجلی

قرآن بیشتر و بهره او از حقایق آن افزون تر است.

در مقام مقایسه میان عقل و شهود باز ایشان می گوید:

۳۷. مقدمه جامع التفاسیر، ص ۴۶.

۳۸. البرهان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۱۴۸. اینجانب در برخی آثار خود مانند: قرآن و تفسیر عصری، این کلام را به زرکشی نسبت دادم و تصور می کردم نخستین گوینده آن وی است، همچنین تفسیر امام خمینی، ج ۱، ص ۱۹۷.

۳۹. مقدمه جامع التفاسیر، ص ۷۶.

۴۰. زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۴۸.

۴۱. شرح دعای سحر، ص ۵۹.

حظ عقل همان اعتقاد جازم برهانی است و این حاصل برهان اگر با مجاهدت و تلقین به قلب نرسد، فایده و اثرش ناچیز است، چه بسا بعضی از همین اصحاب برهان عقلی و استدلال فلسفی بیشتر از دیگران در دام ابلیس و نفس خبیث می باشد. پای استدلالیان چوبین بود^{۴۲} و آنگاه این قدم بهانی و عقلی تبدیل به قدم روحانی و ایمانی می شود که از افق عقل به مقام قلب برسد و قلب باور کند آنچه را استدلال و اثبات عقلی کرده است.^{۴۳}

در این گرایش عقل و کارکردش نفی نشده، بلکه توانایی هایش مورد تردید قرار گرفته است، چنانکه آفت هایش یادآوری شده و مشکلاتی که در راه تحقق مقصد مطرح است، بازگو شده است. باز در اهمیت و ارستگی برای کشف مطلوب و تأثیر تأدب به آداب و مراقبت باطنی و برتری این روش در تفسیر و ارائه پیام قرآن، می گوید:

وارستگان صاحب آداب قلبی و مراقبات باطنی، رشحه و جرعه ای از آنچه قلب عوالم از ادبنی ربی، دریافت فرموده، برای تشنگان این کوثر به هدیه آوردند و آنان را مؤدب به آداب الله تا حد میسر نمایند، و متقیان تشنه هدایت، بارقه ای از آنچه به نور تقوا از این سرچشمه جوشان، (هدی للمتقین)، هدایت یافته اند، برای عاشقان سوخته هدایت الله به ارمغان آورند.^{۴۴}

دلیل اینکه چرا باید از این روش و منبع تفسیری استفاده کرد، آن است که قرآن کتاب معمولی بشری نیست، بلکه کتاب وحی الهی و هستی جامع است؛ کتابی است که خود با نوعی تجربه باطنی و محتوی و مکاشفه غیبی به دست آمده است، طبعاً وصول به حقیقت این کتاب نیز با همین راه ممکن است.

افزون بر آن روایاتی وجود دارد که در مقام معرفی قرآن از ظاهر و باطن داشتن قرآن، ژرفایی و بی کرانی قرآن سخن گفته و مهم تر آن که در برخی روایات، قرآن به چهار مرتبه تقسیم شده است. عبارت، اشاره، لطایف و حقایق. عبارت برای توده های مردم، اشارات قرآن برای خواص، لطایف از آن اولیا و حقایق از آن کسانی است که به وحی الهی دسترسی دارند.^{۴۵}

۴۲. اشاره ای است به شعر مولانا جلال الدین بلخی که در مقام مقایسه میان عقل و شهود و برتری شهود می گوید:

پای استدلالیان چوبین بود *** پای چوبین سخت بی تمکین بود

مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۱۲۸، ص ۱۰۵.

۴۳. صحیفه امام، ج ۱۸، ص ۵۱۴ - ۵۱۵.

۴۴. همان، ج ۲، ص ۹۲.

۴۵. مجلسی، بحارالانوار، ج ۸۹، ص ۲۰ و ۱۰۳.

نقشی که عارف ایفا می کند، به استناد اشاره ای پنهانی است که برای اهل سلوک و تصوف آشکار می شود، او بین آن معنای باطنی با معنای ظاهری قرآن الفت برقرار می کند.^{۴۶} مهم ترین فراز آن، رویکرد عرفانی به آیات است که به وسیله سیر و سلوک و دستیابی به مراتب برتر و صعود نفس، و گوش جان دادن به کلام قدسی حاصل می گردد، مراتبی که در اثر بالا زدن پرده ها کشف گردیده و آشکار شده است ؛ و همان طور که در آغاز اشاره شد محصول این تفسیر، بیان اشارات و ارائه فیوضات است که در اثر شهود حاصل می گردد. به این جهت با نام های مختلف چون تفسیر اشاری، تفسیر صوفی، تفسیر فیضی و تفسیر شهودی مشهور شده ؛ البته کسانی خواسته اند از تفاوت این تعبیرها استفاده کنند که میان آنها تفاوت است،^{۴۷} اما باید توجه داشت که کتاب های عرفانی و تفسیری همگی یکسان است.

با این وجود، می توان این تفاسیر را از نظر طرح مباحث عرفان نظری و عرفان عملی تقسیم کرد، یا دریافت های شهودی آنها را متفاوت دانست و هر کدام را به حساب تجربه و قدرت بیان آن تجربه ها و میزان صفای باطن و پاکیزگی دل سالک، دارای سطوح مختلف و تقسیم بندی خاص دانست، اما نمی توانیم بگوییم تفسیر شهودی با تفسیر صوفی فرق می کند، زیرا دلیل قابل قبولی نداریم و اگر کسی به اصطلاحی اشاره می کند، ما در اصطلاح نویسنده و مفسر خاص، اعتراضی نداریم.

نکته ای که نباید هنگام استفاده از این منبع مورد غفلت واقع شود، رابطه تنگاتنگ میان گرایش عرفانی و منبع کشف است. کسی که معتقد است باید تفسیرش کتاب عرفانی اخلاقی و مبین این جهات باشد، تا آنجا که اگر از این جهت غفلت کرد، یا به آن اهمیت نداد از مقصود قرآن و منظور اصلی انزال کتب و ارسال رسل غفلت ورزیده،^{۴۸} نمی تواند خود دعوتگو به اخلاق و عرفان باشد، ولی در عمل به راه دیگری برود. دعوتگری به عرفان و اخلاق، شبیه اطلاع رسانی نیست که گوینده معلوماتی ریاضی و نجومی را می دهد و از اعداد و اوصاف جهان سخن می گوید و خواننده هم می شنود و خشنود می شود. مفسری که بیانگر جهان عرفانی است، باید خود عامل باشد و گرنه به مصداق: (لَمْ يَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ)، (صف / ۲-۳) سخنی را گفته که خود به آن عمل نکرده و خشم خدا و خلق را برافروخته است، که اگر این سخنان حق است، پس چرا خود عمل نمی کند و موفق نمی شود؟

۴۶. زرقانی، عبدالعظیم، مناهل العرفان، ج ۲، ص ۸۶.

۴۷. در این باره ر. ک: ذهبی، محمد حسین: التفسیر و المفسرون، ج ۲، ص ۳۵۲، بیروت دار احیاء التراث العربی.

۴۸. آداب الصلاة، ص ۱۹۳.

این نکته غیر از آن چیزی است که در آغاز اشاره کردیم که مفسر تا وقتی سیر و سلوک، تهذیب، مجاهدت و تلقین به قلب نداشته باشد، نمی تواند حجاب فهم را بردارد. و ارستگان، از آنچه از قلب دریافت نموده، برای تشنگان این کوثر هدیه می آورند و بارقه ای از آنچه به نور تقوا کسب کرده به ارمغان می آورند،^{۴۹} بدین روی بحث مراجعه به این منبع یکی در وصول به مقصد و گرفتن نتیجه و دیگری در موفقیت در هدف و عینیت بخشیدن به آن است.

نسبت میان عقل و قلب

حال که تفسیر عرفانی برپایه قلب به کشف معانی می پردازد. در اینجا این پرسش مطرح می شود که نسبت میان عقل و قلب چیست؟ آیا می توان گفت: آنچه با تفسیر برهانی دریافت می گردد، عالمی دارد، و آنچه در تفسیر عرفانی مشاهده می شود، عالم دیگری است؟ بدون شک ادعاهایی که عرفا می کنند، اگر مستدل و برهانی نشود، برای دیگران قابل قبول نیست. وقتی عارف در تبیین یافته های خود موفق است که بتواند آنها را با قدم برهان عرضه کند، و گر نه ادعای اینکه من این مطالب را به عیان یافته ام، برای دیگران همیشه نمی تواند قابل قبول باشد. سیر ترتیبات علمی و حتی سیر و سلوک از تفکر شروع می گردد و در بیان و عرضه نیز با منطق و برهان ختم می گردد:

تفکر، مفتاح ابواب معارف و کلید خزاین کمالات و علوم است و مقدمه لازمه حتمیه سلوک انسانیت است.^{۵۰}

اگر سیروس سلوک معقول و قاعده مند نشود و با برنامه عقلی دنبال نشود، نتیجه بخش نیست. رفتارهایی است نامنظم که همه زوایای وسوسه گری و تُرک تازی نفس را مهار نمی کند و جاهایی باقی می ماند که نفس از آن گوشه راه باز می کند و مانند سوراخی می ماند که در سدی راه باز کرده تا جایی که این سوراخ بازتر و بازتر می شود و دیواره سد را آسیب پذیر و خطرناک می کند. به همین دلیل ایشان می گوید:

قوت و کمال تذکر، بسته به قوت و کمال تفکر است.^{۵۱}

علوم و معارف دریافتی عرفا از سنخ براهین نیست و حتی از جنس تفکر نیست، بلکه عارف مشاهدات خود را با برهان عرضه می کند.^{۵۲} به همین دلیل ایشان در جایی دیگر از خواجه

۴۹. صحیفه امام، ج ۱۸، ص ۵۱۵ - ۵۱۴.

۵۰. شرح چهل حدیث، ص ۱۹۱.

۵۱. همان، ص ۲۹۱.

۵۲. همان، ص ۱۹۱.

عبدالله انصاری نقل می کند که تذکر بالاتر از تفکر است چون تفکر خواستن است و تذکر یافتن، و تا انسان در راه طلب و در جستجوی آن است، از مطلوب محجوب است و چون به محبوب واصل شد، از سختی و رنج تحصیل آسوده گردد.^{۵۳}

امام خمینی در مجموع مباحث عرفانی و تفسیرهای آن از کسانی است که نسبتی معقول میان عرفان و عقل برقرار می کند، او به عرفان عقلی و عقل عرفانی اهمیت می دهد. نه عرفانی که از عقل گریزان است، مطلوب اوست؛ و نه عقلی را کارساز می داند که خود را از عرفان بی نیاز بداند. از این رو در مسائلی که در حوزه عرفان می گنجد، به ویژه درباره توحید و اسما و صفات الهی می گوید باید از عقل به قلب برسد و توصیه هایی که می کند به ترتیباتی اشاره دارد که چنین مرحله گذاری را طی کرده باشد:

حظ عقل همان اعتقاد جازم برهانی است و این حاصل برهان اگر با مجاهدت و تلقین به قلب نرسد؛ فایده و اثرش ناچیز است. چه بسا بعضی از همین اصحاب برهان عقلی و استدلال فلسفی بیشتر از دیگران در دام ابلیس و نفس خبیث می باشند... و آنگاه این قدم برهانی و عقلی تبدیل به قدم روحانی و ایمانی می شود که از افق عقل به مقام قلب برسد، و قلب باور کند آنچه را استدلال [و] اثبات عقلی کرده است.^{۵۴}

بنابراین کمال واقعی و کمال برتر جایی است که میان عقل و شهود هماهنگی برقرار باشد و دریافت ها از عقل به قلب برسد. به عبارت دیگر یافته های صحیح و دقیق عقلانی از راه مجاهدت به قلب برسد و آنچه رسیده، امکان بیان و گنجاندن آن در قالب منطق و استدلال را داشته باشد.

استاد جلال الدین آشتیانی که از شاگردان امام بوده اند، در تحلیل نسبت میان عقل و شهود چنین می نویسند:

راه استدلال به طور مسلم مقدم بر راه باطن است. انسان باید عالم به طریق و موازین طریق باشد. اهل باطن که طریق رسیدن به حق و اتصال به وجود مطلق است بپیماید. چون راه ظاهر و طریق اهل نظر، راهی است که به وسیله آن انسان آگاهی به حق پیدا می کند ولی به واسطه راه باطن به حق می رسد. انبیاء - علیهم السلام - مأمور ارائه این طریقند که طریق دشوار و صعب المنال است. حقیقت تصوف، همان سلوک راه باطن است و غایت آن وصول به عین وجود و فناء در حق است... سلوک این منزل فرع بر سلوک ظاهر و متوقف بر آن می باشد. چون باطن، مسبوق به ظاهر است. لذا محققان صوفیه گفته اند: پیش از

۵۳. همان، ص ۲۹۱.

۵۴. صحیفه امام، ج ۱۸، ص ۵۱۴.

استحکام طریق نظر و علم حکمت و کلام، طی طریق باطن امکان ندارد و تا شخص، عالم به موازین طریق نباشد، طی طریق امکان ندارد و تا شخص عالم به موازین نباشد، طی طریق میسر نگردد... اشخاصی که در طریقه نظر و تکلم کامل نیستند و از موازین و طرق به حق جاهلند و خود را صوفی و عارف نام نهاده اند، شیاد و صیاد مردم ساده لوح، و عوام فریبند و از جواب ساده ترین مسائل نظری عاجزند ... بدون شک، طریقی که انسان را به حق می رساند، مقدم بر طریقه ای است که انسان را به حق و واقع آگاه و عالم می نماید... فرق بین مدرکات علمای رسوم و اصحاب بحث و حکمت نظری، و اصحاب مکاشفه و واقفان به اسرار وجود، به شدت و ضعف است، به این معنا که علمای رسوم حقایق را در پرده و حجاب می بینند، یعنی به مدرکات خود یقین دارند ولی در پرده حجاب . [اما] اهل کشف حقایق را بی پرده می بینند، یعنی به حاق و حقیقت معلوم پی می برند... مؤدای براهین عقلیه با نتیجه مشاهدات سلاک باطن تباین وجودی ندارند، بلکه فرق آنها به شدت و ضعف است و معلوم به کشف، همان معلوم به قوه برهان است . تفاوت در جلاء و خفا است . نمی شود چیزی به مکاشفه معلوم گردد، مگر آنکه قبلاً با برهان، واضح و آشکار شود و حکم به صحت کشف، موقوف به صحت برهان است و کمال حقیقی از آراستگی ظاهر و باطن حصول پیوندد. مکاشف محقق، باید واقف از مؤدیات براهین عقلی باشد، کما اینکه عظمای از متصوف اسلامی مثل محیی الدین و صدرالدین قونیوی و جمال الدین کاشی و قیصری و عزالدین کاشی، آشنایی، بلکه مهارت کامل در علم کلام و حکمت نظری داشته اند.^{۵۵}

تأویل و خیال

بخشی از عمل عارف در ورای حس و ظواهر محسوس جهان و استفاده از راه تشبیه و تمثیل و مجازگویی است. گاهی مفاهیمی که عارف به استخدام می گیرد، مفاهیمی نیست که در عالم حس شناخته شده باشد. وقتی عارف نام های حقیقی اشخاص را مظهر یکی از اسما و صفات حق می داند و به آن معنا باز می گرداند، به طور طبیعی می فهمیم که او از جهان دیگری سخن می گوید که در عالم ذهن به دست آورده است. سفر معنوی او در سیر و سلوک نیز از طبیعت به خیال و از آنجا به ملکوت عالم است. اکنون این پرسش مطرح می شود که ارتباط تفسیر و تأویل با خیال چیست؟ اگر تفسیر به شرح الفاظ و کندوکاو در ظاهر لفظ برای کشف معانی پنهان می پردازد، خیال در این رابطه چه نقشی دارد؟

در جواب باید گفت: تأویل عرفانی در ماورای ظاهر الفاظ گام برمی دارد. حتی گاهی کلمات را در معانی رمزی و نمادین به کار می برد و حوادث تاریخی موجود در قرآن را نشانه هایی از

فعل و انفعالات درونی و جهان غیب می داند.^{۵۶} بدین روی استنباط او از کلمات به عالمی دیگر تعلق دارد؛ عالمی که به چشم ظاهر و حواس ظاهری دیده نمی شود و محسوس نیست. به همین دلیل عارف مجبور می شود کشفیات خود را تصویر سازی کند و حالات خود را با خامه خیال بر صفحه کتاب بنگارد، و به این ترتیب رابطه ی تنگاتنگی با خیال و تصویر نگاری هایش پیدا می کند.

به عبارت دیگر از دو جنبه می توان به این پدیده نگاه کرد:

- ۱- مطالبی که عارف دریافت می کند؛ به عالمی دیگر تعلق دارد و قلب او از آن آگاهی می دهد؛ به این جهت به عالم ظاهر و محسوس وابسته نیست.
 - ۲- الفاظ و کلمات، جوابگوی دریافت های او نیست، بدین جهت عارف دچار مشکل می شود و باید از عالم دیگری کمک بگیرد و توسط مثال و تشبیه نقبی به خارج بزند، تا بتواند دریافت های کشف و شهودی خود را ملموس و عینی کند.
- در چنین مواردی تخیل مفسر و تأویل گر به کار می افتد و قواعد لفظی و نشانه شناسی را پشت سر می گذارد و برای بیان دریافت ها از عالمی دیگر کمک می گیرد. در حقیقت مهم ترین وسیله عارف برای انتقال دریافت ها، استعاره ها و تشبیه ها و کنایه های اوست.
- در تخیلات شعری صور خیال ابزارهای شاعر به حساب می آید و او از طریق سیر و سفر در عالم معنا ذهنیات خود را نشان می دهد. جسته جسته سخن می گوید و از این شاخه به آن شاخه می پرد و از هر سوی صورتی و سیرتی می نماید و با همه اینها مورد سرزنش واقع نمی شود.
- اما عارف تأویل گر لفظ قرآن را به استعاره و کنایه برمی گرداند و تفسیر را از امر ظاهر به قلمرو دیگری سیر می دهد، قلمرویی که محسوس و ملموس نیست و به جهان دیگری تعلق دارد که به راحتی قابل بیان و انتقال نیست. عارف واژه را تغییر می دهد، از جایی به جای دیگر می برد و همه چیز را برای هدف خود به خدمت می گیرد.
- عرفا این شیوه را در غیر تأویلات هم به کار می بردند. آنان از زبان تمثیل و شعر برای بیان مطالب عرفانی استفاده می کردند. به طور مثال جلال الدین رومی در کتاب مثنوی از زبان تمثیل، استعاره، قصه و در مجموع از شعر برای بیان مطالب عرفانی استفاده می کند. این شیوه در بیان تأویلات قرآنی هم کاربرد دارد. استفاده از مثل، قصه، اسطوره و زبان شعری، ذهن مخاطب را به

۵۶. در این باره روایت امام رضا که می فرماید: «قد علم اولوالباب کل ماه ناک لا یعلم الا بما هیئنا» (توحید صدوق، ص ۴۲۸، ج ۱۰) و شرح

دعای سحر، ص ۱۴۶، برای تطبیق عالم غیب با عالم حس با عالم خیال قابل توجه و طرح و تفسیر است.

آفاق دیگری سیر می دهد و یادآوری شخصیت ها، حوادث و سخنان رمزی خیال را به فعالیت و می دارد، به گونه ای که گوهر پیام عارف را در آن می توان دید. او از همین اسم ها و حوادث معهود سخن می گوید، اما به عالم معهود تعلق خاطر ندارد و از جای دیگر سخن می گوید. همیشه تمثیل ها وسیله ای برای عارف بوده تا بتواند عناصر روحانی - تجربه ای که در آن می زیسته - را به شکلی ملموس و عینی صورت سازی کند. این تمثیل ها در خود قرآن نیز به شکل قابل ملاحظه ای وجود دارد و در ورای آن معارف بس بلندی نهفته است.

بهره گیری از خیال و ابزارهای آن همیشه یکی از مواردی بوده که مخالفان تأویل عرفانی، عرفا را به علت به کارگیری آن مورد سرزنش قرار می دادند. این مشکل در شعر برای غیر شاعران قابل تحمل بوده است، زیرا شعر را در بستر خیال تفسیر می کرده اند^{۵۷} و از سویی مجازها و استعاره های شاعران را به حساب شاعری آنها می گذاشته اند؛ اما در عرفان این روش قابل توجیه و تحمل نبوده است، به ویژه برای فقیهانی که با شیوه فقیهانه (شریعت مدارانه) مسائل را واری می کردند و همه چیز را از ظاهر الفاظ آن مورد قضاوت قرار می دادند؛ چنین چیزی برای آنان قابل قبول نبود، زیرا روش خود فقها در استنباط احکام، استفاده از ظاهر احکام است؛ بدین روی آن را به حساب کفر گویی و شطح عارفان می گذاشتند، در حالی که زبان عرفان - همان طور که بعدها نشان خواهیم داد - زبان علمی و زبان فقهی نیست و نباید از این زبان - که از عالم دیگری سخن می گوید - همان توقعاتی را داشته باشیم که از زبان های حقوقی داریم. به طور مثال کسی که می خواهد متنی رمزی و دست کم کنایی را تفسیر کند؛ نمی تواند مانند متنی معمولی با آن برخورد کند، زیرا در این صورت نتیجه ای برعکس به بار خواهد آورد، و دیگران در حق او قضاوت نادرست خواهند کرد. عرفا، زبان قرآن را لایه به لایه و دارای مراتب می دانند و می گویند: همان طور که زبان ظاهری آن حجت است، معانی تأویلی دارد که فهم آن از هر کس ساخته نیست.

تأویل عرفانی و هرمنوتیک

تفسیر نص اختصاصی به قرآن ندارد و در همه فرهنگ ها و سنت های دینی معمول و متداول است و شامل هرگونه پرده برداری و روشن کردن الفاظ و جمله های پیچیده می شود. هرمنوتیک، پیش از اینکه به شرح و فعالیت تفسیری در همه متون و آثار پردازد و تبدیل به روشی برای فهم یا تبدیل به فلسفه ای برای حقیقت فهم گردد، برای شرح متون مقدس به کار

۵۷. نمونه زیبای آن را در دفتر پنجم مثنوی مولوی در مقایسه میان آب آسمان و آب ناودان و معانی آن ملاحظه کنید.

گرفته می شد. این واژه در اصل یونانی و مصدر فعلی آن Hermenin است. در این علم کوشش آن است که ضابطه هایی برای چگونگی فهم کلام و چگونگی برخورد با نص کتاب مقدس فراهم آید.

عزیز فهمیم، یکی از پژوهندگان کتاب مقدس، در مورد سیر تاریخی این اصطلاح در فرهنگ کتاب مقدس می گوید: در آغاز، این اصطلاح در یونان به کسانی نسبت داده می شد که در اتصال با الهه بودند و اراده او را تفسیر می کردند. به همین دلیل هرمس یکی از خدایان اساطیری را مفسر و متکلم و سخنگوی الهه نامیده اند. فیلون (م ۳۰ قبل از میلاد) فیلسوف یهودی، از هارون به عنوان سخنگو و مفسر موسی یاد می کند؛ زیرا او کلمات غامض و سرّی حضرت موسی را توضیح می داد. در مرحله ای بعد، این واژه به معنای ترجمه به کار رفته است و بارها این کلمه در عهد جدید برای ترجمه از زبانی به زبان دیگر استعمال شده است.^{۵۸} اما این کلمه در عصر جدید، نزد مسیحیان نوعی تحول یافته و از معنای سنتی خود جدا شده و به معنای رساندن پیام کتاب مقدس به مخاطبان در آمده است. بنابراین هرمنوتیک در معنای جدید دینی آن، جنبه ارشادی پیدا کرده و به معنای تازه شدن مفاهیم، متناسب با نیازهای عصر تبدیل شده است.^{۵۹}

این واژه به موازات تحول یافتن در عالم مسیحیت، سیر و تحول شگرفی در فلسفه غرب پیدا کرد و در دهه های اخیر رونق دو چندان یافت و در کنار معرفت شناسی، فلسفه تحلیلی و زیبایی شناسی، شأن فلسفی ویژه ای پیدا کرد؛ به گونه ای که بخشی از اندیشه های دانشمندان هرمنوتیک در زمان معاصر مانند هایدگر، در مورد تأویلات عرفانی و موضوعات مشترک وجودشناسی و دغدغه هایی است که در تأویل عرفانی مطرح است. به همین دلیل و برای شناخت موضوعات مشترک باید این واژه را بیشتر توضیح داد؛ سپس به بیان نسبت تأویل عرفانی و هرمنوتیک پرداخت. البته نباید از یاد ببریم که این واژه در طول تاریخ کوتاه استعمالش در این فضا از فرط تنوع، کمتر انضباط معنایی پذیرفته و عناوینی که تحت این نام بررسی می شود، بسیار گسترده و ناهمگون است؛ زیرا به زمینه های گوناگون تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و نظری گسترش یافته است و در قالب شاخه ها، گرایش ها و مکتب های مختلف مورد بررسی قرار گرفته است.^{۶۰}

تعریف هرمنوتیک

۵۸. یوحنا، باب ۹:۷، متی، باب ۱:۲۳، مرقس، باب ۵:۴۱، باب ۱۵:۲۳ و ۲۴.

۵۹. فهمیم، عزیز: علم التفسیر، ص ۹ - ۱۱.

۶۰. دراین باره رک: واعظی، احمد: درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۲۲ - ۲۶.

برای هرمنوتیک تعریف های متنوعی ارائه شده است، که برخی از آنها عبارت است از : هنر تفسیر؛ هنر دستیابی به فهم کامل عبارات گفتمانی و نوشتاری ؛ علم به قواعدی که به کمک آن، معنای نشانه ها درک می شود؛ علم به قواعد و دانش تاریخی که به درک اندیشه های گفتاری و نوشتاری مؤلف یا گوینده، درست مطابق با آنچه او می اندیشیده است، می پردازد.

شلایر ماخر (م ۱۸۳۴ م) هرمنوتیک را هنر فهمیدن می دانست، او مسئله بدفهمی را مهم می دانست و بر آن بود که تفسیر متن همیشه در معرض خطر ابتلای به سوء فهم قرار دارد، از این رو هرمنوتیک باید به عنوان مجموعه قواعدی روشمند و روش آموز، برای رفع این خطر به استخدام درآید.

ویلهلم دیلتای (م ۱۹۱۱ م) هرمنوتیک را دانشی می دانست که روش شناسی علوم انسانی را ارائه می کند. هدف اصلی در تلاش هرمنوتیکی او ارتقای اعتبار و ارزش علوم انسانی و همطراز کردن آن با علوم تجربی بود.

اما از این به بعد هرمنوتیک از روش و قاعده ای برای فهم، به نظریه ای فلسفی در مورد ماهیت فهم و شرایط وجودی دسترسی به آن تبدیل شد ؛ به طوری که بابتز یکی از نویسندگان معاصر آلمانی آن را آموزه فهم تعریف کرد، تعریفی که با هرمنوتیک فلسفی مارتین هایدگر و هانس گادامر تناسب داشت و هدفش وصف کردن ماهیت فهم، تحلیل واقعه فهم و تبیین شرایط وجودی حصول آن بود.^{۶۱}

نسبت هرمنوتیک و تأویل عرفانی

هرمنوتیک از دو جهت با بحث تأویل عرفانی مرتبط می شود:

۱- در شناخت تأویل و مسائل معرفت شناسی و انسان شناسی؛
در این زمینه جنبه هایی از هرمنوتیک، مانند هرمنوتیک فلسفی هایدگر به تأویل عرفانی نزدیک می شود. وی نظریاتی ارائه داد، که با تأویل عرفانی همخوانی دارد.

۲- مباحثی که درباره روش و قاعده فهم بحث می کند یا مسائل و مشکلاتی را بررسی می کند که از ناحیه تأویل زمینه سوء فهم را ایجاد می کند؛ مانند ذهنیت تأویل گر، بی توجهی به ظهور لفظی متن، تأکید بر لب کلام به جای پوسته آن و تاریخی بودن متن، از جمله موارد ارتباط هرمنوتیک و تأویل عرفانی است.

به عبارت دیگر نظریه فلسفه فهم و هرمنوتیک فلسفی و قواعد و روش فهم در دانش هرمنوتیک، در فضا و فرهنگ و اندیشه های متفاوت از فرهنگ فلسفی و عرفانی مشرق زمین به وجود آمد و در بسیاری از زمینه ها با آن متفاوت است، اما با این همه، در بُن مایه های خود موارد مشترکی با آن دارد که باید بررسی شود. در اینجا به چند مورد از این نقاط مشترک اشاره می شود:

۱- بحث هستی شناسی انسان در هرمنوتیک فلسفی و شناخت هستی از طریق احوال و احساسات انسان، یکی از مسائلی است که شباهت قابل توجهی با اندیشه عرفان نظری و مباحثی دارد که ابن عربی درباره انسان و عالم صغیر مطرح می کند.^{۶۲} در این زمینه هایدگر می گوید: وقتی با حصول فهم، امکانی برای وجود انسانی (دازاین) فراهم می شود، گونه ای از هستی و موقعیتی خاص بر روی او گشوده می شود که می تواند خود را به پیش ببرد و به آن گو نه هستی و موقعیت وجودی جدید برسد.^{۶۳} طبق این اندیشه، هرمنوتیک باعث انکشاف و افشای هستی می شود و این با اندیشه ابن عربی شباهت دارد که می گوید: تنها راه شناخت حضرت حق، شناختن خودمان است و ما باید به عمق نفوس خود بازگشته و حق را به صورت جلوه هایش ادراک کنیم.

در جهان بینی ابن عربی، نه تنها نفوس ما بلکه همه چیزهای اطراف ما صورت های متعددی از تجلی ذاتی حق هستند بدین جهت در میان این اشیاء به لحاظ عینی اختلاف گوهری وجود ندارد؛ ما نمی توانیم به درون اشیاء نفوذ کنیم و از داخل، فعل الهی تجلی را که در درون آنها ساری است، تجربه کنیم؛ بلکه فقط می توانیم از طریق خود آگاهی به درون خود نفوذ یابیم و از درون خود، فعل الهی تجلی را تجربه کنیم.^{۶۴}

۲- از مسائل دیگر در هرمنوتیک فلسفی پرهیز هایدگر از اهتمام به زمان حال و غرق شدن در روزمرگی است، که در واقع نوعی فاصله گرفتن از وجود معتبر است. او می گوید: این مستغرق شدن در روزمرگی نوعی حجاب است که مانع شناخت وجود انسانی می گردد، و وضعیتی رخ می دهد که انسان نسبت به شناخت برخی از امکان های وجود خویش سستی می ورزد. هایدگر از

۶۲. منظور از ارتباط و پیوند، یکسان بودن این بحث ها نیست، بلکه هدف توجه د ادن به موضوعاتی است که میان این دو جریان علمی همخوانی وجود دارد.

۶۳. همان، ص ۱۵۱.

۶۴. ایزوتسو: صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمد جواد گوهری، ص ۶۱ و ۶۲.

این حالت تعبیر به سقوط می کند و معتقد است : غالب اوقات، وجود انسانی در روزمرگی پیوسته اش وضعیت سقوط دارد. وی عافیت طلبی و خود بیگانگی را نوعی سقوط می داند.^{۶۵} علمای عرفان نیز به مسئله حجاب و مشغول شدن انسان به نفس خود پرداخته اند. ابن عربی رساله ای درباره ی حجاب هستی دارد که در آن انواع حجاب ها را بررسی می کند و خطرات آن ها را بازگو می کند.^{۶۶}

مرحوم امام نیز در این باره با صراحت می گوید: «تا زمانی که انسان در حجاب خود قرار دارد؛ نمی تواند این قرآن را که نور است ادا کند.»^{۶۷} البته آموزه حجاب به شکل های گوناگون در سیر و سلوک مطرح است که از حوصله این بحث خارج است. و در بحث های گذشته در فصل سوم به مناسبت موانع استفاده از قرآن درباره آن سخن گفتیم.

۳- بولتمان به پیروی از هایدگر معتقد بود. پیام و ندای کتب مقدس در جنبه وجودی آن قرار دارد؛ بدین روی مفسر باید از قشر این تفسیر، به مغز و هسته وجودی متن برود تا آن را دریابد.^{۶۸} این اندیشه نیز شباهت های جدی با اندیشه ابن عربی در زمینه تأویل عرفانی دارد که معتقد است به جای تکیه بر ظاهر باید به حقیقت و لب کلام وحی پی برد. امام خمینی در این باره می نویسد:

گمان مکن که کتاب آسمانی و قرآن فرو فرستاده ربانی همین پوسته و صورت است، بدان که ایستادن در حد صورت و ماندن در حد علم ظاهر و الفاظ و نرفتن به سوی مغز و باطن، سبب مرگ و هلاک می شود.^{۶۹}

۴- از مشترکات دیگر هرمنوتیک فلسفی با تأویل عرفانی در این است که در هرمنوتیک فلسفی تفسیر متن باید به دنبال معانی غایب در متن باشد و آنها را صید کند و به تعبیر هایدگر عمل هرمنوتیکی یعنی توسط تفسیر، متن را آشکار کردن و ناگفته های متن را بیان کردن^{۷۰}، عرفا نیز در تأویل متن مدعی چنین کاری هستند و خود را مسئول این رسالت می دانند.

۶۵. درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۱۵۲.

۶۶. در این باره ر.ک: فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۱۹۴، ج ۳، ص ۹۳ و ح ۴/۲۷۴. و رساله ی حجاب هستی، ترجمه و شرح گل بابا سعیدی، تهران، انتشارات شفیعی.

۶۷. صحیفه امام، ج ۱۴، ص ۳۸۹.

۶۸. درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۱۷۵.

۶۹. شرح دعای سحر، ص ۵۹ - ۶۰.

۷۰. درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۱۸۰ و ۱۸۱.

شباهت دیگر بین این دو مکتب فکری، این است که تفسیرهای هایدگر از متون در بعضی موارد غیر متعارف است و نوعی نقض یا تحمیل متن را به نمایش می گذارد. به گونه ای که دیگران را علیه خود برآشوبانده است. حتی برخی منتقدان افکار وی بر این باورند که: تفسیرهای او از آثار فلسفی ضابطه مشخصی ندارد و بیشتر سلیقه شخصی او است و او با پیش فرض های خاص خویش، این معانی را به متن تحمیل می کند.^{۷۱} جالب این جاست که همین شیوه در بسیاری از تأویلات عرفا و به ویژه در تأویلات ابن عربی دیده می شود که نشان دهنده گونه های مشترک و مساوی آنها است.

۵- مورد دیگر نظر هایدگر درباره کانون فلسفه حقیقی است. او می گوید: این علم باید معطوف به بحث حقیقت وجود باشد. به راحتی می توان دریافت این نظر با نظریه حکمت متعالیه صدر المتألهین در اصالت وجود نزدیک شده است.^{۷۲} حکمت متعالیه در حقیقت فلسفی کردن اندیشه های عرفانی و تثبیت آن به وسیله تأویل نصوص دینی است.

۶- توجیه تأویلات در بستر هرمنوتیک، با توجیه تأویل در میان عارفان شباهت نزدیکی دارد. به عنوان نمونه امبرتو اکو یکی از پژوهشگران هرمنوتیک در توجیه تأویل می گوید: به دلیل نارسایی زبان، نمی توان خداوند را در قالب اصطلاح های مشخص و روشن توصیف کرد؛ بدین روی طبق اندیشه های هرمسی، زبان هر چه مبهم تر و چند معناتر باشد و هر چه بیشتر از نمادها و استعاره ها بهره بگیرد، برای نامیدن آن یکتایی که در آن تضادها هم آیند هستند، مناسب تر می شود. هر چیز زمینی یا آسمانی در خود رازی را نهان دارد. هر گاه که رازی بر ملا شود، آن چیز به راز دیگر اشاره خواهد داشت و با حرکتی تصاعدی رو به سوی راز غایی خواهد کرد. با این همه راز غایی نمی تواند در کار باشد. راز آخرین در آیین گشایش هرمسی این است که همه چیز راز می باشد.^{۷۳} حال اگر این سخنان را در کنار سخنان عارفان بگذریم و ببینیم که چگونه آنان در تأویل نص و به ویژه در توضیح اسما و صفات الهی سخن می گویند و نسبت به حق تعالی به صراحت یاد آور می شوند که حق تعالی برتر از آن است که در قالب این الفاظ بیان شود، تشابه - نه عینیت - این سخنان آشکار می شود. امام خمینی در این زمینه می گوید:

۷۱. همان.

۷۲. همان، ص ۱۸۵.

۷۳. جمعی نویسندگان، هرمنوتیک مدرن، ص ۲۷۹، مقاله تأویل و تأویل افراطی.

قرآن هم نازل شده، منزل شده است، رسیده است به جایی که با این مردم در بند و در چاه ضلالت، مخاطبه کند. دست و زبان پیغمبر اکرم هم بسته است، نمی تواند آن را که واقعیت است برسانند مگر اینکه منزل [کنند]، تنزل [بدهند].^{۷۴}

ایشان در جایی دیگر آن گاه که سخن از هویت غیبت مقام احدیت پیش می آید، می گوید: این مقام در پس پرده های نوریه و حجاب های تاریک است و از حقیقت پاکش اثری در ملک و ملکوت نیست و لذا برای هیچ کس از انبیاء و اولیا و رسولان شناخته شده نیست تا بتوانند به الفاظ در آید.^{۷۵}

۷- پیش تر اشاره کردیم که هایدگر هرمنوتیک را به درجه فلسفه و هستی شناسی ارتقا داد. نزدیک به آنچه در حکمت متعالیه مطرح است. وی با ایجاد پیوند میان هرمنوتیک و تلاش فلسفی خاص خویش که گاه آن را هستی شناسی و گاه پدیدارشناسی می نامید، معنای جدیدی به هرمنوتیک بخشید. طبق تعریف او، هرمنوتیک هنر درک زبان انسان دیگر و به ویژه درک زبان نوشتاری است. پروژه فلسفی او تحلیل ساختار وجودی انسان برای نزدیک شدن به درک معنای هستی است. به اعتقاد هایدگر فلسفه حقیقی باید در جست و جوی هستی باشد و این هدف جز از رهگذر تحلیل پدیدار شناسانه وجود انسانی حاصل نمی شود.

بدین ترتیب علم هرمنوتیک هایدگر به تفسیر وجود انسانی تبدیل می شود و طی آن مباحث هرمنوتیکی فراوانی نظیر تفسیری بودن فهم های وجود انسانی، تأثیر پذیری فهم امر وجود انسانی از پیش ساختار وجودی، و دوری و حلقوی بودن فهم یعنی: رابطه چرخشی و تقابلی فهم مطرح می گردد.^{۷۶}

نکته دیگر آنکه هایدگر به پیروی از هوسرل هستی را از امور شهودی می داند.^{۷۷} معنی از اموری می داند که ما آن را شهود و تجربه می کنیم و از سنخ امور حصولی نیست؛ بلکه از سنخ داده ها و بخشیده ها است.^{۷۸}

وی در جای دیگر می گوید: وجود انسانی چیزی است که بر خود او منکشف می شود. افزون بر این که اشیاء در وجودات را در فرایند به خود اختصاص دادن در دنیای خویش وارد می کند و به آن ها معنا می دهد و آن ها را به طریقی برخود منکشف می کند.^{۷۹}

۷۴. تفسیر سوره حمد، ص ۱۳۷.

۷۵. مصباح الهدایه، ص ۱۳.

۷۶. درآمدی بر هرمنوتیک، همان، ص ۱۳۲ - ۱۳۶.

۷۷. دیویدل، اندیشه های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، ص ۷۶ و ۱۶۸، تهران نشر مرکز، ۱۳۷۶ ش.

۷۸. درآمدی بر هرمنوتیک، همان، ص ۱۳۷.

این نمونه هایی از موارد مشترک میان تأویل و هرمنوتیک بود . البته تأویل در سنت مسیحیت که خود را در اندیشه های هرمنوتیکی نشان داده ؛ به طور عمده از اندیشه های اگوستین^{۸۰} (م ۴۳۰ م) گرفته شده و هایدگر و گادامر در همان زمینه نظرات خود را ارائه داده اند و اصولی را بر آن استوار کرده اند که به طور اجمال به شرح زیر است:

۱- صرف پیروی از قواعد تفسیری برای درک وحی کفایت نمی کند و آن نوری که به واسطه آن ابهام وحی بر طرف می شود؛ باید از جانب خدا بیاید. پس همه چیز به وضعیت روحی مفسر و اشراقات و کشف و شهودهای او بستگی دارد.

۲- خلط معانی حقیقی با معانی مجازی و استعاری به ویژه در داستانها و تمثیل ها، دلیل اصلی ابهام کتب مقدس است که به مدد روشنگری و ارجاع امور مهم به امور روشن، می توان از آن جلوگیری کرد.

۳- زبان ما ترجمان دقیق اندیشه های درونی ما نیست و زبان عرضی و محسوس نمی تواند تجلی کامل و تمام عیار معنای درونی باشد . اگوستین این معنا را با مثالی توضیح می دهد که در عالم عرفان نیز مانند آن در تشابه میان عالم تکوین و تدوین بیان شده است . او می گوید: در عالم تکوین، کلمه خدا - یعنی مسیح - نمی تواند به طور دقیق همان چیزی باشد که از ازل با خداوند بوده است. گرچه تجلی خدا از آن جهت که تجلی است؛ تام و کامل است.

۴- معنای درونی ما برخاسته از معرفت ضمنی ما است . به همین دلیل زبان ما که برگرفته از شهود واضح نیست، به صورت نامحدود و شکل پذیر و متنوع است.

۵- فهم ما از اشیاء و اشخاص همیشه هرمنوتیکی است، به تعبیر دیگر دریافت ما مسبوق به فهم ها و پیش ذهنیت ها است. بدین روی ادراکات ما از آنها تأثیرپذیر است . البته باید در تفسیر، لایه های سوء تفسیر شخص مفسر را جدا کنیم .^{۸۱} بدین روی مسبوق بودن، بدان معنا نیست که پیش فرض ها مانع فهم می باشد؛ بلکه پیش فرض ها به عنوان واقعیتی گریزناپذیر حضور دارد و مفسر باید آنها را پالایش کند.

۷۹. همان، ص ۱۵۰.

۸۰. وی یکی از بزرگترین فیلسوفان نوافلاطونی مسیحی است که در الجزایر در سال ۳۵۴ م به دنیا آمد و به رُم رفت . وی در ۳۳ سالگی به مسیحیت ایمان آورد و در تاریخ کلیسا به عنوان بزرگترین و مؤثرترین متفکر مسیحی شناخته شد و آثار و تألیفاتی در زمینه فلسفه و الهیات مسیحی به نگاش درآورد . توماس میشل، کلام مسیحی، ترجمه حسین توقیفی، ص ۱۳۳، همچنین مقدمه کتاب اعترافات اگوستین ترجمه سایه میثمی، ص ۲۰.

۸۱. درباره نقش شخصیت مفسر و مسائلی که در تفسیر تأثیرگذار است، در فصل سوم، بخش ششم سخن گفتیم . و در این باره نیاز به ارائه مثال و توضیح مواد نیست.

۶- واژه ها معانی ثابت و واحدی، مستقل از کاربرد و استعمالشان ندارند . بلکه به واسطه روابط متقابل چشمگیری که جهان ما را می سازند، به واژه ها تعلق می گیرند، بدین روی برای فهم متن باید افزون بر لغت و قواعد ادب به شرایط تاریخی عصر مؤلف توجه کنیم. بنابراین، بررسی نسبت تأویل عرفانی و نظریه هرمنوتیک فلسفی مهم است و در فهم گرایش به آن در عرفان اسلامی مفید می باشد.

تعبیرهای زیادی در هرمنوتیک فلسفی وجود دارد که مشابه آنها در کتاب های عرفانی ما آمده است. تعدادی از این تعبیرها عبارت است از: ژرفنای سطح متن،^{۸۲} مفهوم مداوم، لغزش معنا، حقیقت به لفظ و بیان نمی آید،^{۸۳} برای درک پیام نهفته یک کتاب باید در جستجوی مکاشفه ای فراسروی زبان بشری بود، نارسایی زبان برای توصیف خداوند در قالب اصطلاح های مشخص و روشن.^{۸۴}

یکی دیگر از تعبیرهای مهم در هرمنوتیک فلسفی، این است که هنگام تحلیل و تفسیر کتاب مقدس می گویند: کتاب مقدس راز آلود و لغزش پذیر است، و این مسئله ای است که ما در قرآن به عنوان م تشابهات مطرح می کنیم یا در فلسفه ذکر متشابهات و مثال های قرآن آن را به کار می بریم، در جای دیگر می گویند: تأویل نامحدود است زیرا تلاش برای یافتن معنایی نهایی و دست یافتنی، باعث انحراف یا لغزش بی پایان معنا می شود.^{۸۵} این نکته نیز در تفسیر ابتغاء تأویل در آیه هفتم سوره آل عمران مطرح می شود و از آفت های تأویل سخن گفته می شود. آوردن این نمونه ها برای روشن کردن این مطلب است که : لازم نیست در جستجوی تأثیرپذیری اندیشه ای از اندیشه دیگر باشیم . معارف بشری به ویژه آنهایی که به حقیقت هستی برمی گردد، از امور مشترکی است که بشر با اختلاف درجات به آن دست می یابد.

ذهن کمال پذیر انسان همواره در جستجوی حقیقت و حکمت است، و تداعی اندیشه هم نمونه های فراوان دارد ؛ بنابراین همه اشتراکات فکری را نباید به حساب تأثیرپذیری یا بازتاب فکری گذاشت.

۸۲. جمعی نویسندگان: هرمنوتیک مدرن، ص ۲۷۷.

۸۳. همان، ص ۲۸۲.

۸۴. همان، ص ۲۷۹.

۸۵. همان، ص ۲۸۹.

درس چهارم

پیشینه تفسیر عرفانی

پیشینه این گرایش را باید به دو بخش تفسیر و تأویل تقسیم کرد، هرچند که آزمایش مشترکی برخوردار هستند.

۱ - قرآن کریم و احادیث نبوی . سابقه تفسیر عرفانی را در آموزه ها و شیوه زبان و بیان قرآن

کریم و سخنان پیامبر گرامی و اهل بیت آن حضرت باید دید. در این متون از سویی مردم به جهات معنوی و معارف الهی فراخوانده شده اند و تمام همت آنها اصلاح نفوس بوده است. وقتی قرآن کریم درباره عدم تدبر در قرآن سخن از قفل زدن بر دل ها به میان می آورد و می گوید:

«أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا»^{۸۶}، منظور از تدبر، فهم قرآن و کشف معانی آن است و علت آن بسته شدن، ردیلت دل است، که در اثر گناه و زنگار گرفتگی پدید می آید؛ و ویژگی های آن در فضا و گرایش تفسیر عرفانی با تفصیل بیان می گردد و از سویی دیگر شیوه بیان چند گانه ولایه به ولایه است . مفسرین عرفانی در توجه به این گرایش به این آیه شریفه اشاره می کنند: (سُورِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) (فصلت/۵۳)؛ به زودی نشانه های خود را در آفاق عالم و در دل های ایشان خواهیم نمود تا بر ایشان روشن گردد که او خود حق است. همه آیات الهی نمود حق است و مفسر عرفانی با این صیغه خاص در مقام تبیین آن است.^۱

در گرایش تفسیر عرفانی آیات بسیاری استشهاد شده، اما برخی از آنها غرر آیات محسوب می شوند. محوری ترین آیات، آیه: (إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) (بقره / ۱۵۶) در مورد فناء در الوهیت است، مدارج رؤیت علم الیقین و عین الیقین در آیه (لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ) (تکواثر / ۵) نور بودن خداوند و نوع ترسیم این نور در آیه: (اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) (نور / ۳۵) و همچنین تفسیر این نور و تجلی الهی در جهان و نوع نگاهی که به جهان در نظام هستی می شود تا جایی که در عالم چیزی جز او نیست در آیه: (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) (قصص / ۸۸) و تحلیل نسبت میان عالم تکوین و تدوین، عالم صغیر و کبیر در آیه: (سُورِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ) (فصلت / ۵۳) و جریان آیات الهی در نفس انسانی و نسبت دادن همه افعال به خداوند در آیه: (وَمَا رَمَيْتَ

۸۶. سوره محمد / ۲۴. آیا در قرآن نمی اندیشند یا این که بردل های ایشان قفلهاست.

إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (انفال / ۱۷) و نظریه وحدت وجود در آیه (وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ) (بقره / ۱۱۵) و برخی دیگر از آیات در زمره این گرایش است که هم دلیل بر این است که مایه های تفسیر عرفانی در قرآن می باشد و هم بیانگر نوع اهتمام مفسران این گرایش به دسته ای از آیات است^{۸۷} که به نظر آنها غُرَرِ آیات و محوری ترین آنها محسوب می گردد.

البته هدف از ذکر این نمونه ها، آشنایی با انتخاب آیات و تأثیر قرآن در گرایش به تفسیر عرفانی است، وگرنه تمام آیات عرفانی اینها نیست و این بحث خود تحقیق مستقلی را می طلبد

در روایات اهل بیت این ویژگی نیز توضیح داده می شود. در یکی از این روایات آمده است :
 قلب نیز دارای گوش هایی است که هر وقت خدا اراده کند ، این گوش ها را باز و آنگاه که اراده ای جز آن کند، برای همیشه آن را می بندد.^{۸۸}

توجه به تفسیر عرفانی و لطائف و اشارات قرآن، ریشه معرفت نبوی دارد، زیرا از ایشان و اهل بیت رسیده است : «ان للقرآن ظهراً و بطناً». و یا آمده است : «ما انزل الله آية الا و له ظهر و بطن».^{۸۹} در برخی منابع رسیده است:

ان القرآن انزل على سبعة احرف ما منها حرف الا له ظهر و بطن و ان علي بن ابي طالب عنده علم الظاهر و الباطن؛^{۹۰}

قرآن بر مبنای هفت حرف نازل شده و حرفی در آن نیست مگر آنکه ظاهری و باطنی دارد و علم ظاهر و باطن نزد علی بن ابی طالب است.

علم باطن قرآن چیست و چه معنایی از باطن وجود دارد که در نزد علی (ع) است؟
 عبدالرزاق کاشانی در آغاز تأویلات که به نام تفسیر القرآن الکریم منسوب به ابن عربی به چاپ رسیده، پس از نقل روایت ظهر و بطن، به تفسیر و تأویل روایتی می پردازد که سرآغاز بحث تمام عرفا در تفسیر و تأویل نیز هست:

۸۷. در این باره ر. ک آتش، سلیمان: مکتب تفسیر اشاری، ص ۳۱۲، گلدزیهر، مذاهب التفسیر الاسلامی، ص ۲۰۴.

۸۸. بحرانی، تفسیر البرهان، ج ۴، ص ۲۱۷ و برقی، المحاسن، ص ۲۰۰، ح ۳۵.

۸۹. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۳۷۴ بحارالانوار، ج ۸۹، ص ۹۰ - ۹۴ و ۹۵.

۹۰. اصفهانی، ابونعیم: حيلة الاولیاء، ج ۱ ص ۶۵، قاهره، ۱۳۵۱ هـ.ق.

«لقد تجلی الله لعباده فی کلامه و لکن لاتبصرون»^{۹۱} بی گمان خداوند برای بندگانش

در کلام خودش تجلی کرده است، اما شما نمی بینید.

این تعبیر تجلی خدا در قرآن، نگاهی عارفانه، و تطبیق عالم تکوین به تدوین و ظهور و بروز

حق در کلام است، که بحث های زیادی را در عرفان نظری به دنبال خود آورده است.^{۹۲}

در این نوشته امکان یادآوری تمام سخنان پیامبر و اهل بیت که پایه های تفسیر عرفانی را

تشکیل می دهد نیست.^{۹۳} برای بررسی بیشتر این موضوع و اطلاع از سابقه تفسیر عرفانی به

کتاب هایی که در این زمینه نوشته شده است، مراجعه کنید.^{۹۴}

اصول اخلاقی قرآن در جای جای آیاتش مبتنی بر اراده مطلق و پیوند انسان با چنین

موجودی است. به همین دلیل در روایات آمده است؛

«تخلقوا باخلاق الله، لیتخلقوا باخلاق خالقهم»^{۹۵} به اخلاق الهی خود را آراسته کنید تا

اخلاق آفریدگار را پیدا کنید.

نکته مهم این است که برخی از دستورات اخلاقی و سیرو سلوکی قرآن یا در ادیان گذشته

وجود نداشته، یا آن گونه که باید روی آن تأکید نشده است.^{۹۶} به همین علت روایات بسیاری با

مضامین مختلف از طریق شیعه و سنی نقل شده است:

«بعثت لاتمم مکارم الاخلاق»^{۹۷} مبعوث شدم تا مکارم اخلاق را - که در ادیان گذشته آمده و

انسانیت به آن توجه دارد - تمام کنم.

۹۱. مضمون این حدیث با اندکی اختلاف در نهج البلاغه در نامه حضرت در عرفة و ج ۱۸، ص ۲۲۱ بحارالانوار مجلسی آمده است. از امام

صادق نیز دقیقاً این عبارت در بحارالانوار، ج ۸۹، ص ۱۰۷ نقل شده است.

۹۲. اگر در صحت انتساب روایت به حضرت تردید داشته باشیم، اما سابقه و قدمت این سخن نشان می دهد که مایه های تفسیر عرفانی از دوران های بسیار دور وجود داشته است.

۹۳. نمونه ای از آن را می توان در بحث جایگاه خدا پیش از خلق آسمان و زمین در عرفان ملاحظه کرد که بر طبق برخی روایات (عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۵۴، ح ۷۹) آمده که در عما (بالای آسمان در ابرها) است.

این عنوان بحثی پر زمینه را در عرفان و تأویل بوجود آورده و حضرت امام در کتاب مصباح الهدایه، ص ۴۵ و جاهای دیگر درباره آن سخن گفته است. رک: غفوریان محمدرضا، مجموعه آثار کنگره اندیشه های اخلاقی و عرفانی، ج ۴، ص ۴۷۳.

۹۴. در این باره رک آتش، سلیمان: مکتب تفسیر اشاری، ص ۱۹ به بعد، ترجمه توفیق سبحانی

۹۵. مجلسی، بحارالانوار، ج ۶۸، ص ۴۲۳، ح ۶۲.

۹۶. این جانب در کتاب فقه پژوهی قرآنی، ص ۴۳۰ به نمونه ای از این دستورات اخلاقی اشاره کرده ام که در ادیان گذشته سابقه نداشته و یا به این گونه تأکید نشده است.

۹۷. حاکم نیشابوری، مستدرک علی صحیحین، ج ۲، ص ۶۱۳، مستدرک وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۱۸۷، امالی شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۰۹،

صدوق، معانی الاخبار، ص ۱۹۱، ح ۳.

حال اگر بگوییم تفسیر عرفانی با آن صبغه خاص، عوامل پیدایش و سابقه آن در آیات و روایات است، کلام گزافی نیست.

۲ - تفسیر عرفانی در قرن دوم : از مایه ها ولایه های این گرایش که بگذریم واز آن عصر که بگذریم و این متون را برای تکون و تدوین تفسیر عرفانی منشأ خوبی بدانیم، نوبت به قرن بعد می رسد که آرام آرام در میان عرفای عصر تابعین چون حسن بصری (م ۱۱۰هـ) سفیان ثوری (م ۱۶۱) و عبدالله بن مبارک (م ۱۸۱) مطالبی با گرایش به تفسیر عرفانی دیده می شود،^{۹۸} تفسیری که با افزایش توجه به زهد و گسترش تصوف، فرهنگی موافق با آموزه های اخلاقی و سیر سلوکی به وجود آورد و هر چه بیشتر می گذشت، روی به گسترش می نهاد و اخباری که در این زمینه موجود بود با برجستگی خاصی در میان علاقه مندان آن نقل و دست به دست می شد.

جالب اینجاست که در متن این جریان فرهنگی، امام جعفر صادق (۸۳ - ۱۴۸ق) به عنوان یکی از اندیشمندان و صاحبان مکتب وجود دارد که بعدها ابو عبدالرحمن سلمی (م ۴۱۲ق) در حقایق التفسیر روایات ایشان را نقل کرده^{۹۹} و پل نويا (م ۱۹۸۳ م) آن را در مجموعه ای مستقل تحقیق و منتشر نمود.^{۱۰۰}

روایاتی که سلمی از امام صادق نقل کرده کاملاً صبغه عرفانی دارد و کمتر در منابع شیعه نقل شده، اما از اختصاصات فرهنگ عرفا و صوفیه، و در سلسله آثار آنان می گنجد و در فضای گواش این جریان قابل تفسیر و تحلیل است، و معلوم نیست که اگر امام صادق (ع) چنین مطالبی را گفته، چرا در منابع شیعی نقل نشده است؟

۳ - تفسیر عرفانی در قرن سوم : از عصر تابعین که بگذریم، تفسیر اشاری با اندیشه عشق الهی و فنا فی الله رو به گسترش نهاد و مجموعه های گوناگون و متفاوتی با ویژگی تفسیر اشاری در آغاز به صورت شفاهی، و آرام آرام به صورت مکتوب تدوین شد. از نمونه های روشن این تفاسیر که موجود می باشد، تفسیر سهل بن عبدالله تستری (م ۲۹۳)^{۱۰۱} جنید بن محمد خزاز معروف به جنید بغدادی (م ۲۹۸)، محمد بن موسی واسطی (م ۳۳۱)، ابوبکر وراق جعفر بن محمد خلدی (م ۳۴۸) ابو سعید قرشی، ابو یعقوب موسی و محدث و صوفی بزرگ حکیم ابو محمد عبدالله

۹۸. مکتب تفسیر اشاری، ص ۳۰-۵۵.

۹۹. در این باره ر. ک تفسیر السلمی (حقائق التفسیر بیروت). دارالکتب العلمیه، تحقیق سید عمران.

۱۰۰. ر. ک: تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۱۵۶.

۱۰۱. پور جوادی، نصرالله: مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی، ج ۱، ص ده - پانزده، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۶۹.

نیشابوری (م ۴۰۵) است که همگی آنها را برای نخستین بار ابو عبدالرحمن محمد بن حسین ازدی سلمی (م ۴۱۲) در تفسیر حقایق خود گردآوری کرد و دائرة المعارفی از آثار تفسیر عرفانی را تدوین و تألیف کرد.

۴ - تفسیر عرفانی در قرن چهارم و پنجم: نمونه ای دیگر از این تفاسیر بر جای مانده، در این قرن، تفسیر لطائف الاشارات عبدالکریم بن هوازن نیشابوری قشیری (م ۴۶۵) و کشف الاسرار میبدی (م ح ۵۲۰) است. نکته ای که لازم است در مورد این مرحله از تفسیر عرفانی گفته شود، آن است که هر چند گرایش عمده نویسندگان این دوره تفسیر اشاری است، اما جوانه هایی از تأویل عرفانی در این آثار دیده می شود، به ویژه اگر فراموش نکنیم که محورهای مهم تفسیر و تأویل عرفانی پیوند انسان به توحید، گذر کردن عارف از راه سیر و سلوک و عبادت و زهد به توحید، کسب مقام انسانیت، فانی شدن در حق و احساس مشاهده اوست. البته عالی ترین مرتبه این فنا، جایی است که چیزی جز حق را نمی بیند و آنچه مشاهده عینی می کند، حق است. همین اندیشه آخر یعنی وحدت وجود بود که دستمایه تأویل گران عرفانی مانند ابن عربی شد که مباحث عرفانی را به شکل نظری با آیات و روایات گسترش دهند.^{۱۰۲}

نکته حائز اهمیت که به بحث تفسیر عرفانی ارتباط پیدا می کند، رشد این گرایش است.

۵ - در قرن هشتم تفسیری شیعی با این گرایش توسط سید حیدر آملی (م ۷۹۴) به نام المحیط الاعظم و البحر الخضم تألیف گردید. سید حیدر آملی از بزرگان عرفا و مفسرین شیعه و از شاگردان فخرالمحققین فرزند علامه حلی است. این تفسیر با گرایش عرفانی و در قالب تأویلات این گرایش تألیف یافته و تناسبی تام با تأویلات عرفانی محیی الدین ابن عربی (م ۶۳۸) و ملا عبدالرزاق کاشانی (م ۷۳۰) در تفسیر منسوب به ابن عربی^{۱۰۳} دارد. با این تفاوت که از معارف اهل بیت استفاده می کند و مذاق شیعی بر این کتاب حاکم است.

۶ - اثر دیگر این صبغه در قرن چهاردهم بیان السعادة فی مقامات العباد از محمد گنابادی و به تعبیر مرحوم امام خمینی تفسیر ملاسلطان علی^{۱۰۴} (م ۱۳۲۷ ق) است که طریقه وی ذکر معارف و ارائه مباحث سیر و سلوکی و عرفانی در لابه لای تفسیر و توضیح آیات است.

۱۰۲. به همین دلیل بخش های بعدی این سیر تطور را در تأویل عرفانی مشاهده می کنیم و آن را در بخش تأویل، توسط کسانی مانند

روزبهان بقلی (م ۶۰۶) نجم الدین رازی (م ۶۵۴) و ابن عربی (م ۶۳۸) مورد شناسایی و بررسی قرار می دهیم.

۱۰۳. این تفسیر در اصل از ملا عبدالرزاق کاشانی است، ولی در بین عامه به تفسیر ابن عربی مشهور شده است.

۱۰۴. تفسیر سوره حمد، ص ۹۳.

البته در این میان نمی توان تفسیر بسیار مهم، اما ناقص صدرالمتألهین شیرازی (م ۱۰۵۰) را نادیده گرفت که با تفسیر فلسفی و عرفانی فضای دیگری از طرح معارف الهی را باز می کند؛ اما از آنجا که این تفسیر مورد استفاده امام نبوده، به عنوان منبع تأثیر گذار در سیر اندیشه ایشان شناخته نمی شود.

شیوه تفسیر عرفانی در جریان ظهور، حیات و تطور خود همانند دیگر گرایش های تفسیری، در بستری از تحولات فرهنگی برخاسته از نیازهای فطری انسان ها و با بهره گیری از دانش بشری در فرهنگ های دیگر بالیده است.^{۱۰۵}

بنابراین، طرح مباحث عرفان نظری در تفسیر و تأویل آیات یکباره پدید نیامده است. افرادی مانند حارث محاسبی (م ۲۴۳)، ذوالنون مصری (م ۲۴۵) و جنید بغدادی (م ۲۹۸) مسائلی را در زمینه توحید، اسماء و صفات الهی مطرح کردند و سیر و سلوک را برای رسیدن به درک آنها لازم دانستند و گفتند: سیر و سلوک در معرفت و تعمیق فکر توحید و صفات ضروری است، بلکه به اهل ولایت الله اختصاص دارد که با قلب خود خدا را مشاهده می کنند،^{۱۰۶} این اندیشه آرام آرام شکل گرفت و با مراجعه به قرآن و تأمل عمیق، فضای دیگری از این معارف در میان دانشمندان این رشته گشوده شد تا به عصر ابن عربی (م ۶۳۸) رسید که عرفان عملی به عرفان نظری در تفسیر آیات می پیمودند و تطبیق مبادی و مسائل نظری با قرآن اهتمام عمده عارفان می شود و گرایش به تأویل به جای تفسیر، روش عمومی آنان می گردد.

به طور مثال در قرن دوم از فضیل بن عیاض (م ۱۸۷) در تفسیر: «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» (نساء / ۲۹) آمده است: «لا تغفلوا عن أنفسكم»؛ از خود غافل نباشید که غفلت از نفس به منزله کشتن آن است.

همچنین از سفیان بن عیینه (م ۱۹۸) نقل شده که در آیه (وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ) (انبیاء ۳۰) آب را به خدا تأویل کرده و گفته است: کسی که در زندگی خدا را ندارد و با خدا نباشد؛ مرده است.^{۱۰۷}

۷ - اما همین تأویلات در عصر ابن عربی و عبدالرزاق کاشانی و سید حیدر آملی تا برسد به امام خمینی، رنگ و جلوه دیگری پیدا می کند و جایگاه دیگری از اهداف و مقاصد تفسیر معرفی می گردد، تا جایی که امام خمینی آشکارا به شیوه ای که بر اساس آن،

۱۰۵. در بحث تأویل به مناسبت سیر تاریخی و عوامل پیدایش تأویل عرفانی به این بسترها و تأثیر و تأثرها خواهیم پرداخت.

۱۰۶. عبدالحمید، محسن: تطور تفسیر القرآن، قراءه جدید، ص ۱۵۱.

۱۰۷. همان، ص ۱۵۴.

تفسیر منحصر به ضبط و جمع اختلاف قرائات و ذکر معانی لغات و تصاریف کلمات و محسنات لفظی و معنوی باشد، خرده می گیرد و تفسیری را کامل می داند که از دعوات قرآن و جهات روحی و معارف الهی برخوردار باشد؛ ایشان با مقایسه میان این دو شیوه، مفسران دسته اول را مانند کسانی می داند که بیمار شده و به طبیب مراجعه کرده و نسخه ای را از او گرفته اند؛ اما در مقام معالجه به جای علم به نسخه و عمل به آن، به ضبط نسخه و حفظ آن و کیفیت ترکیبات آن پردازند، معلوم است که چنین مراجعه و نگهداری از نسخه سودی نخواهد داشت و به بیماری بیشتر منتهی خواهد شد.^{۱۰۸} به همین دلیل در جایی دیگر با صراحت و شفافیت سخن از این شیوه تفسیر می گوید و به صراحت روش مطلوب خود را بازگو می کند.

کتاب خدا، کتاب معرفت و اخلاق و دعوت به سعادت و کمال است. کتاب تفسیر نیز باید کتاب عرفانی اخلاقی و مبین جهات عرفانی و اخلاقی و دیگر جهات دعوت به سعادت آن باشد. مفسری که از این جهت غفلت کرده یا صرف نظر نموده یا اهمیت به آن نداده، از مقصود قرآن و منظور اصلی انزال کتب و ارسال رسل غفلت ورزیده [است].^{۱۰۹}

جالب اینجاست که امام خمینی به این سیر تطور دانش تفسیر آگاهی دارد و تحول معنوی و عرفانی را که به واسطه قرآن پیدا شده بالاتر از همه مسائل می داند و می گوید:

هر چند افراد هر کسی از یک بُعد به قرآن نگاه کرده، بعضی به بُعد ظاهری قرآن و بعضی بُعد اجتماعی و بعضی بُعد مسائل سیاسی و مسائل فلسفی و عرفانی، اما آن بُعد حقیقی که میان عاشق و معشوق است، آن سرّی که بین خدا و پیامبر است، آن مطلب ساده ای نیست و در گذشته و با کمال تأسف عده ای در راه دانستن آن نیافتاده اند، برخی در راه معرفت کتاب خدا قدم برنداشته اند. ارتباط با مبدأ وحی برقرار نکرده اند که از مبدأ وحی تفسیر شود.^{۱۱۰}

ایشان در همین سخنرانی در آغاز سخن تأکید می کنند که: همین مقدار از تحول که در سیر عرفانی با تعلیمات اسلام و قرآن تحول عظیمی در دنیا پیش آورده که سابقه نداشته و لاحق هم ندارد.^{۱۱۱}

۱۰۸. آداب الصلاة، ص ۱۷۱.

۱۰۹. همان، ص ۱۹۳.

۱۱۰. صحیفه امام، ج ۱۸، ص ۲۶۲.

۱۱۱. همان، ص ۲۶۱.

ایشان در یک چنین فضایی از مـ خاطبان به نکاتی از تفسیر (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ) (حدید/۳) و آیه (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ) (حدید / ۴) (اللَّهُ تَوْرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) (نور/ ۳۵) اشاره می کند و ظرایف این سخن را بازگو می کند و می گوید: متعمقان آخر الزمان هم به اندازه عمق ادراکشان بهتر از دیگران فهمیده اند. و این چیزی است که در سیر دانش تفسیر و در صبغه خاصی از تفسیر، یعنی تفسیر عرفانی پدید آمده است، صبغه ای که از نظر ایشان و عارفان دیگر تنها با تحصیل علم و تعلیم قواعد تفسیر به دست نمی آید. بلکه به برکت مجاهدات و ریاضت های قلبیه خلص اهل معرفت، پرتوهایی از آن به قدر استعداد و مراتب سیر حاصل می گردد.^{۱۱۲}

سیر تحول تأویل عرفانی

آنچه تا کنون سخن گفتیم درباره تفسیر عرفانی بود، اما جا دارد که به سیر تأویل عرفانی نیز بپردازیم. بی گمان نیز تأویل عرفانی سیر و مراحل داشته است. در بسیاری از موارد تفسیر اشاری و تأویل عرفانی از یکدیگر تفکیک نشده یا به یکدیگر اطلاق شده است. در آغاز پیدایش عرفان در تمدن اسلامی، رفتار زاهدانه و سیر و سلوک عملی مطرح بود و برای این مهم به قرآن استناد می شد. همچنین برای عشق به خدا و فناپذیری انسان، دیدار خداوند و دستیابی به وصال، به آیات و لطایف آن اشاره می شد و این معانی برخلاف ظاهر نبود، بدین روی دیگران آن را مقوله ای جدا از تفسیر نمی شمردند. به طور مثال قشیری (م ۶۵۰) تفسیر خود را لطیفه های قرآنی می داند. بدین روی آن را لطائف الاشارات می نامد. سلمی (م ۴۱۲) حقائق التفسیر را که سرپا تأویل است تفسیر می داند. در حالی که در آن کمتر تفسیر به معنای مصطلح و رایج آن رعایت شده است. رشیدالدین میبدی (م ح ۵۲۰ هـ) نیز در کشف الاسرار به نوبت های سه گانه تفسیر اشاره می کند و در نوبت سوم، مطالب عرفانی را در قالب اشارات تفسیری بیان می کند، و عنوان تأویلات در اثر او دیده نمی شود. اما از این مرحله به بعد، آرام آرام تفسیر اشاری از تأویل عرفانی راه خود را جدا می کند. ابن عربی (م ۶۳۸) در فتوحات و فصوص، هر چند می گوید آنچه ما بیان می کنیم اشارات است - چون واهمه تکفیر را دارد^{۱۱۳} - اما در حقیقت دیگر تفسیر اشاری نمی کند و به طور عموم به تأویل عرفانی می پردازد. در فتوحات مکیه تفسیر به معنای رایج کمتر دیده می شود. در فصوص این کار را به نهایت خود می رساند. به گونه ای که تأویلات او از شکل متعارف خارج شده و به سمتی رفته که تا زمان او هیچ کس به این مرحله نرسیده بود. به

۱۱۲. همان، ج ۲، ص ۹۲ - ۹۳. البته در بحث مراتب تفسیر در بخش اقسام تفسیر با تفصیل بیشتر این معنا را توضیح خواهیم داد.

۱۱۳. ابن عربی، فتوحات مکیه، باب ۵۴، ج ۱، ص ۲۷۹.

همین دلیل موج تأویلات عرفانی نظری، بر تفسیر اشاری غلبه پیدا می کند به طوری که نجم الدین رازی (م ۶۵۴ هـ) در کتاب بحر الحقائق والمعانی فی تفسیر السبع المثانی به دریای حقایق تأویلات اشاره می کند و به همین علت بحر الحقائق با عنوان تأویلات نجم الدین کبری مشهور شده است. مروج مکتب ابن عربی در مباحث قرآنی، یعنی صدر الدین قونیوی (م ۶۷۳) در اعجاز البیان فی تأویل ام القرآن و ملا عبدالرزاق کاشانی (م ۷۳۶) در تأویلات با صراحت بیشتری فاصله میان تفسیر و تأویل را نشان دادند. کاشانی تعامل با آیات را از موضعی متفاوت با ابن عربی دنبال کرد و مرز میان تفسیر و تأویل عرفانی را مشخص کرد.^{۱۱۴} در مرحله ای بالاتر، در فرهنگ شیعه این سیر را می بینیم. المحيط الاعظم و البحر الخفیم فی تأویل کتاب الله العزیز الحکیم سیدحیدر آملی (م ح ۷۹۴) و منتخب تأویلات شیخ بهایی (م ۱۰۳۰)^{۱۱۵} این صف بندی و مرز قائل شدن را حتی در نام کتاب ها به ظهور و بروز می رساند و دیگر این گروه ادعای تفسیر ندارند و مرز بیان خود را نسبت به کتاب خدا به طور شفاف اعلام کرده اند.

به این جهت تأویلات که حکمتی است ذوق ی و به چشم ذوق در اشیاء و احوال عالم نظر می کند و از آن دیدگاه آیات را تأویل می کند، به جریان می افتد. ملاک قبول در این تأویل برخلاف تأویل های دیگر، تسلیم قلب هاست؛ نه تصدیق عقل ها. بدین روی عارف، نیازی به استفاده از ظاهر نمی بیند و می گوید: می تواند به مدد ذوق و بدون واسطه بحث و استدلال، به حقیقتی برسد که قلب توسط خضوع و تسلیم آن را دریافته و این حقیقت، همان تأویل آیات است. وی در بیان مطالب یا بیان کشف و شهودهای خود از تمثیل و مثال استفاده می کند؛ و گاهی از اسمی مشهور در قرآن برای مقام یا تعیین موقفی بهره می برد. نوح مظهر اخلاق و تقیید وجودی و به تعبیر ابن عربی مظهر تشبیه و تنزیه می شود.^{۱۱۶} و اینها در حالی است که هیچ با ظاهر وفق نمی دهد و در فرهنگ تفسیر پژوهی جنجالی بوجود آورده است.^{۱۱۷} ابراهیم مظهر افراط عشق و تجلی تام تمامی اسماء و صفات الهی می گردد.

۱۱۴. کاشانی در مقدمه کتاب به دو گانگی تفسیر و بطن و تأویل اشاره می کند و به صراحت می گوید: که من در بند تفسیر نیستم و آنچه تأویلش ممکن نباشد آن را نمی آورم. رک: تفسیر القرآن الکریم منسوب به ابن عربی، ج ۱، ص ۴ - ۵.

۱۱۵. نسخه های خطی این کتاب در کتابخانه آستان قدس و دانشگاه تهران و کتابخانه تخصصی فلسفه و عرفان قم موجود است، اما انتساب آن به شیخ بهایی به شدت مورد تردید است. البته در نام کتاب به عنوان تأویلات بهائیه آمده است، اما لفظ به لفظ تأویلات عبدالرزاق کاشانی (منسوب به ابن عربی) است و حداکثر برخی عبارات، اضافه یا کاسته شده است و در آثار شیخ بهایی چنین اثری نام برده نشده است.

۱۱۶. ابن عربی: فصوص الحکم، تحقیق عفیفی، ص ۶۸ و حواشی، ص ۳۱.

۱۱۷. در این باره رک به حواشی عفیفی در بخش دوم کتاب فصوص الحکم.

گاهی واژه ها را برخلاف معنای متداول، در معنای دیگری به کار می برد. این اصطلاح ها ممکن است در جایی دیگر نیز به کار رفته باشد، اما مهم آن است که عارف تأویل گر، واژه ها را در معنای دیگر به کار می گیرد و معانی ای برخلاف ظاهر لفظ بیان می کند. از زکاتِ گوسفند، مراتب وجودی انسان را قصد می کند و می گوید: هر انسانی در پیشگاه خدا به درجه خود قربانی می دهد.^{۱۱۸}

بنابراین، تأویل عرفانی در معنای کنونی خود مراحل مشخصی را پشت سر گذاشته و تحولاتی را طی کرده است. بدین روی نمی توان در مقام قضاوت نسبت به تأویل عرفانی، این مجموعه را یکسان تلقی کرد و حکم واحدی برای همه موارد آن صادر کرد؛ بلکه باید در هم آمیختن اصطلاحات ناشی از همین تحولات را در نظر گرفت. همان طور که درباره علم تفسیر چنین است و نمی توان همه تفاسیر را یکسان تلقی کرد و به طور کلی قبول یا رد کرد.

تقسیم بندی تأویل عرفانی

۱ - عرفان نظری و عرفان عملی. عرفا کتاب خدا را به دو گونه تأویل می کردند:

الف: گاهی به لحاظ نظری به مباحث تفسیر اشاری می پرداختند و این گرایش حضور خود را در جمع میان تفسیر کلمات و اشاره به لطائف قواعد عرفان نشان می دادند که آن را عرفان نظری می گویند.

منظور از عرفان نظری، عرفانی است که بر اساس معرفت شناسی خداوند و قواعد آن استوار شده و جهت گیری مهم آن، وجود حق و نشان دادن همه موجودات به عنوان تجلیات حق است. در پرتو طرح این مباحث و نشان دادن مبدا و معاد، مسئله معرفت نفس و سیر و سلوک در قالب مباحث، علمی مطرح می شود که بلاستشهاد به آیات و برگرداندن ظاهر آنها به آن مطالب انجام می گیرد.

ب: اما گاهی تأویل به لحاظ طرح مباحث عملی، مانند اخلاق و سیر و سلوک و زهد و اعراض از دنیا و شب زنده داری و اهمیت جوع و ریاضت برای تحقق آن مقامات انجام می گرفت. این مباحث بیشتر در تفاسیر صوفیه نمود داشته و در تأویلات عرفانی متأخر کمتر مطرح شده است.

۲ - تأویل و تطبیق

۱۱۸. فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۷۴۹ و حواشی عقیفی بر فصوص، ص ۷۱.

یکی از نمونه های تأویلات عرفانی، تأویلات تطبیقی است و منظور از آن تطبیق دادن معانی و پیام های عرفانی قرآن به حالات و شرایط روحی نفس انسان است. مهم ترین جلوه این نوع تطبیق ها در قصه های قرآن می باشد که در تمام کتاب های عرفانی دیده می شود و مخالفت های جدی را برانگیخته تا جایی که آن را نمونه آشکار تفسیر به رأی و تحمیل عقیده دانسته اند. در این روش، عرفا قهرمانان قصه های قرآن را در قوای روحی انسان جسته اند و آن اسامی را، مظهر قدرت و صفت و یا نامی از اسماء حق دانسته و بر انسان کامل منطبق کرده اند. ابن عربی در فصوص الحکم، از ۲۷ نام پیامبر به ۲۷ کلمه و صفت انسان، فص (نگین انگشتر) می سازد و در ذیل نام یکایک آنان صفات و گرایشات عرفانی را تبیین می کند.

نمونه آغازین این نظریه را در این سخن سهروردی می توان یافت. که درباره قرائت قرآن کریم می گوید: قرآن را چنان بخوان که گویی درباره حال طبیعی تو نازل شده است.^{۱۱۹} این تعبیر از فردی مثل سهروردی مفهوم و پیام مشخصی دارد و در عمل روش معینی را پیشنهاد می کند.^{۱۲۰}

البته این روش در عالم مسیحیت پیشینه دراز دارد و هم اکنون متداول است و از آن به تفسیر تطبیقی یاد می کنند. تفسیر تطبیقی در مسیحیت شکل دهی و انطباق دادن انجیل به واقعیات معاصر است. این انطباق دادن، در مرحله نخست، تفسیر مسیحیان از آموزه ها و الهیات مسیحی است تا تفسیر خود کتاب. هر چند که ممکن است این تفسیر در مورد سخن یا تجربه ای از انجیل باشد. به عنوان نمونه آیین پنجاه گرای در سال ۱۹۰۶ در بخش سیاه پوست نشین لس آنجلس ظهور کرد و نوعی از ظهور و حضور روح خداوند بر بشر را رواج داد. این عقیده آنان برگرفته شده از این جمله کتاب مقدس مسیحیان است که خدا می گوید: در ایام آخر چنین خواهد بود که از روح خود بر تمام بشر خواهیم ریخت. (اعمال ۲: ۱۷).^{۱۲۱}

آنچه از ظاهر این آیین می فهمیم، این است که نمادگرایی در هنگام ظهور آن چشم گیر بوده است، اما حقیقت این است که این آیین یکی از نمودهای تفسیر تطبیقی بر اساس کتاب مقدس است که در عالم مسیحیت شکل گرفته و تجربه باطنی و معنوی به حساب جمله ای از کتاب مقدس گذاشته شده است.

۱۱۹. سهروردی، شهاب الدین، سه رساله، کلمة التصوف، ص ۱۲۲، تحقیق نجف قلی حبیبی.

۱۲۰. تطبیق به نفس از موضع اخلاق عملی و دستور سیر و سلوکی، و به عنوان روش متکامل در قرائت، در بیان قرآن پژوهان سابقه دیرین دارد. سیوطی (م ۹۱۱) در آداب قرائت، تفکر و تدبر در آیات را جزو آن می داند و شیوه این تفکر را تطبیق بر خود می داند. رک: الاتقان، ج ۱ ص ۳۶۸.

۱۲۱. کاکس، هاروی: مسیحیت، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، ص ۱۲۳ - ۱۲۸، قم مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول، ۱۳۷۸.

در بُعد اجتماعی و سیاسی نیز این شیوه از تفسیر، در مسیحیت شکل گرفته است. نظام های الهیات آزادی بخش - که حرکتی روشن برخلاف ظواهر نصوص مسیحیت است - یکی دیگر از نمونه های تطبیقات جدید در کتاب مقدس را تشکیل می دهد. در سال ۱۹۶۸ م، اسقف های کاتولیک رمی آمریکای لاتین در شهر مدلین کلمبیا اجتماع کردند تا معنا و مفهوم شورای واتیکانی رم را برای مردم گرسنه و مستضعف قاره خود بررسی کنند، آنها در این مورد بر یک نکته اساسی توافق کردند و آن، این بود که: کلیسای آنها باید نقش دآوری بین ستمدیدگان و ستمگران را کنار گذاشته و خود را همسوی مردم بیچاره و رنج کشیده و طرد شده قرار دهد.^{۱۲۲}

این تحول عظیم در محتوای تعالیم مسیحی، مورد قبول همه جوامع نبود؛ بلکه در تطبیق و پاسخگویی به یک حرکت اجتماعی و روشی برای تفسیر کتاب مقدس بود، و بدون شک مفهوم خاص و معین تطبیق تأویلی در عرفان را ندارد. زیرا تطبیق تأویلی فراتر از تطبیق معانی سیر و سلوکی گام برمی دارد. به طور مثال وقتی ابن عربی از موسی یاد می کند منظور او از موسی شخص خارجی نیست، بلکه منظور او از موسی همان قوای تدبیری انسان است.^{۱۲۳} وی درباره نوح و شعیب نیز چنین روشی را برگزیده است. او به گونه ای حقیقت را به اسمی از اسم هایی تطبیق داده که آن اسم در ذهن ها به شخص خاصی اطلاق می شود. همینطور در داستان شعیب آمده که موسی ده سال به او خدمت کرد. وی این قسمت آیه شریفه را به موضوع دیگری تطبیق می دهد و می گوید: معلوم می شود که هر انسان دارای ده قوه حسی و معنوی است و موسی برای به فعل درآوردن هر قوه ای یک سال کوشیده است، یعنی هر قوه ای را یک سال به کار برده است. وی همچنین منظور از یوسف را قلب مستعد در وجود انسان می داند. قلب به سبب استعداد و زیبایی خود، نزد پدرش یعقوب (عقل) محبوب تر از سایر قوای انسان است و منظور از برادرانش را که پنج نفر بودند، پنج حس ظاهر و پنج حسن باطن غضب و شهوت می داند که اینها به استثنای حس ذاکره، فرزندان نفس اند؛ زیرا حس ذاکره بر قلب حسد نمی ورزد و خواستار بدی قلب نیست.^{۱۲۴}

این شیوه از تأویل تعجب برانگیز می نماید؛ اما در توجیه این نوع تطبیقات گفته اند: خداوند فرموده: (سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ)^{۱۲۵} یعنی آیاتی از خداوند در آفاق هست و قصصی

۱۲۲. همان، ص ۱۲۹.

۱۲۳. فصوص الحکم، فص حکمة علویة فی کلمة موسویة، ص ۱۹۷، از تحقیق ابوالعلا عفیفی.

۱۲۴. آتش: مکتب تفسیر اشاری، ص ۳۱۱ - ۳۱۳.

۱۲۵. سوره فصلت/۵۳، به زودی نشانه های خود را در افق های گوناگون و در دل هایشان بدیشان نشان خواهیم داد.

در تاریخ وجود داشته که او می خواهد آنها را به بشریت نشان دهد و همان آیات طبق معنای ظاهری آن در درون انسان وجود دارد. بنابراین شیع آن قصه ها در وجود انسان هم رخ می دهد، زیرا آیات خداوند که در آفاق جریان دارد، در نفس انسان هم جریان دارد و همان قصه ها در درون او رخ می دهد.^{۱۲۶} از این رو هر آنچه که در بیرون رخ می دهد، و قرآن در شرح احوال پیامبران نقل کرده، در درون انسان اتفاق خواهد افتاد و قابل تطبیق است.

به هر حال این گونه تطبیق دادن قصص به روح یا به رویدادهای معنوی و سیر و سلوکی و مراحل دریافت و مشکلات آن، در آثار ابن عربی، عبدالرزاق کاشانی، علاءالدوله سمنانی، سید حیدر آملی و دیگر عرفای شیعه و سنی دیده می شود. در آثار مرحوم امام و به خصوص در حواشی بر فصوص الحکم این تطبیق ها نه تنها تأیید شده؛ بلکه تشریح هم شده است؛ البته ایشان در جاهایی بر نوعی از دلالت آنها در سیر و سلوک و حالات نفس مناقشه کرده است. اما اصل قضیه را نفی نمی کند.^{۱۲۷}

تأویل و تطبیق در مکتب عرفا

اکنون این سؤال مطرح می شود که چه فرقی میان تأویل و تطبیق در مکتب عرفا هست؟ تأویل، بر گرداندن لفظ به معنایی است که از ظاهر کلام پیدا نیست و می توان گفت به حقیقت معنا توجه دارد، به عبارت دیگر تأویل کوششی است برای به دست دادن معنایی که هر چند از ظاهر لفظ دور می باشد و با ژرف کاوی به دست می آید، اما در پیوند با کلام و ظاهر آن می باشد؛ در حالی که تطبیق در فضای عرفان، شناخت سیر و سلوک و موقعیت درون انسان است و در زمره تعیین مصداق به حساب می آید و برای پیوند دادن معنایی با امری در خارج انجام می گیرد، هر چند که با ظاهر لفظ پیوندی نداشته باشد؛ مانند پیوندهای تشبیهی و تمثیلی. به همین جهت در بسیاری موارد، تطبیق از تأویلات گرفته شده است.

به عنوان نمونه سلمی در حقائق التفسیر از امام صادق (ع) در ذیل آیه: (فَأَنْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ) (اعراف / ۱۶۰) عین را به معرفت تأویل می کند و اولین معرفت را توحید و عبودیت می داند و آن را به موارد دیگری مانند عین الاخلاق و عین الصدق سرایت می دهد.^{۱۲۸} نمونه ای دیگر از این تطبیق ها، تأویلی است که ابن عربی و قیصری و امام خمینی از داستان نوح کرده اند.

۱۲۶. همان، ص ۳۱۱.

۱۲۷. به عنوان نمونه رک: حواشی فصوص، فص نوحی، ص ۸۷ و ۹۱.

۱۲۸. حقائق التفسیر، ج ۱، ص ۲۴۶.

نوح پس از سال ۱۰ تبلیغ و اتمام حجت کردن، از هدایت قوم خود ناامید شد ؛ به ویژه که می دید این گروه، کسان دیگری را به گمراهی می کشانند و جامعه را فاسد می کنند، به همین دلیل فرمود: (رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَي الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ ذِيَارًا)^{۱۲۹}. تفسیر آیه آن است که نوح برای جلوگیری از فساد اجتماعی و تأثیر خطرناک این گروه، درخواست نابودی آنان را کرد . اما ابن عربی این قصه را در مقام تطبیق تأویلی به جای دیگری می برد و بر نفس و احوالات آن پیاده می کند و می گوید: دعای نوح برای دگرگونی در درون مایه آنان بود، و داود قیصری (م ۷۵۱) در شرح فصوص الحکم منظور ابن عربی از ارض را عالم اجسام می داند و می گوید: نوح برای آنها دعا کرد که خداوند آنها را از عالم اجسام به عالم ملک داخل و در عالم جسمانی نگه ندارد.^{۱۳۰} و امام خمینی در تعلیقه بر کلام قیصری می نویسد: منظور از ارض معهود، ارض نفس است، یعنی ارض طبیعت و خروج از آن عالم به ملکوت نفس، با این تفاوت که خروج از عالم ملکوت نفس، گاهی از ارض عالم ملک بیرون می رود و گاهی تنها بخشی از طبیعت بیرون می‌رود و این بیرون رفتن کامل یا ناقص به حسب مدارج نفس و مقامات و قوت ملکوت و نقصان آن است.^{۱۳۱} خوب، روشن است که این نمونه ها از باب تفسیر و شرح حوادث داستان نوح نیست و ناظر به احوالات نفس و تجربه های سیر و سلوکی و مشکلات و آفات آن است و چنین تطبیق هایی مبتنی بر پذیرش تأویل عرفانی و قبول مبانی آن است که در جای خود به آن خواهیم پرداخت.

تفسیر تطبیقی: در میان مفسران اسلامی به اشکال مختلف آن بسیار رایج است، به این معنا که مفسر مفاد و پیامی را به شرایط و احوال شخص یا حادثه ای خارجی و دستوری مناسب با پدیده ای اجتماعی و فرهنگی در عصرهای بعدی تطبیق می دهد. به طور مثال آیه : (وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ) (اسراء / ۶۰) هر چند که مربوط است به پیامبر گرامی اسلام که در معراج حوادث حیات خود را دیدند ؛ اما مفسران همین آیه را با آوردن شواهدی بر بنی امیه تطبیق کرده اند.^{۱۳۲}

نمونه دیگر از این دست تطبیقات تفسیری، استنباط فقها از آیات شریفه و تطبیق دادن آیات به موضوعات جدید و مستحدث است، به طور مثال، برای صحت عقد بیمه به آیه «اَوْفُوا بِالْعُقُودِ» تمسک می شود، یا برای تعیین جوایز به عقد جعاله استشهاد می کنند.

۱۲۹. نوح ۲۶. پروردگارا، هیچ کس از کافران را بر روی زمین نگذار.

۱۳۰. شرح القیصری علی فصوص الحکم، ص ۱۴۸، قم، بیدار، چاپ سنگی.

۱۳۱. تعلیقات علی شرح الفصوص، ص ۹۶.

۱۳۲. آلوسی، روح المعانی، ج ۹، ص ۱۵۵.

بنابراین می توان تطبیق را به دو گونه تفسیری و تأویلی تقسیم نمود و تطبیق تأویلی را با گرایش عرفانی، نمونه ای از روش های تعامل با نص دانست؛ به ویژه اگر منظور از تأویل به دست دادن مصادیقی از حقیقت و اصل کلام باشد که در آن صورت تطبیق همان تأویل خواهد بود. ابن تیمیه و شهید صدر چنین معنایی را پذیرفته اند.^{۱۳۳} البته در آینده، در بحث رهیافت اندیشه های تأویل عرفانی به این موضوع خواهیم پرداخت و با مقایسه در روش استنباط از آیات، این موضوع را به بحث خواهیم گذاشت که آیا شیوه تأویل عرفا انحصاری است، یا با اندک تفاوت این شیوه در گرایش های کلامی، فقهی و اصولی معمول می باشد؟ به نظر می رسد تطبیق هر چند به صورت تأویلی ریشه فرهنگی و تاریخی دارد؛ اما تأویل در سرشت انسان نهفته است.

زبان عرفانی

یکی از ویژگی های تفسیر و تأویل عرفانی زبان دشوار همراه با اشاره و رمز آن است.^{۱۳۴} زبان عرفا به طور معمول پیچیده، رازآلود و مشکل است.^{۱۳۵} البته انتخاب این زبان نمی تواند اختیاری باشد؛ عارفان دلایلی برای انتخاب این زبان دارند:

- ۱- مطالبی هست که نباید همه بفهمند، آنها به مخاطبان تأویل شناس خود توصیه می کنند که: این راز را به دیگران باز نگویند.^{۱۳۶} در این باره ابن عربی می گوید: عرفا این تأویلات را به این گونه بیان کرده اند که کسی چیزهایی را که از آنها نیست وارد تفکرات آنها نکند و کسی به اعتقادات آنها پی نبرد و این امر به علت شفقتی است که نسبت به این کار دارند، زیرا ممکن است کسی چیزی از آن را بشنود و به کینه آن نرسد، آنگاه اهل الله را انکار کند و به سبب محروم ماندن از آن راز عقاب بشود.^{۱۳۷}

۱۳۳. در مورد نظر ابن تیمیه ر. ک: دقائق التفسیر، ج ۱، ص ۱۴۴ و برای نظر شهید صدر ر. ک: حکیم، محمدباقر: علوم القرآن، ص ۲۲۸ - ۲۳۱.

۱۳۴. ویلیام جیمز می گوید: یکی از ویژگی های مشترک عرفان در هر مکتب و فرهنگی بیان ناپذیری است. ر. ک: استیس، عرفان و فلسفه، ص ۲۹۰.

۱۳۵. امام خمینی در تعلیقه بر فوائد الرضویه قاضی سعید قمی می نویسد: و هذه الرسالة المختصرة الموضوعه للرمز والاشارة. ص ۱۳۶.

۱۳۶. زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، ص ۱۶۸.

۱۳۷. فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۲۷۹ - ۲۸۱. شعرانی، الیواقیت والجواهر، ص ۳۷.

امام خمینی در حواشی خود بر فوائد الرضویه قاضی سعید قمی (م ۱۱۰۷) می نویسد:

و در اینجا اسرار و رموزی هست که برخی از آنها به احوال اهل برزخ و قیامت، از سعادت‌مندان و اشقیاء و کیفیت انتقال آنها به جهان آخرت برمی گردد که اینجا محل ذکر آن نیست و من اجازه افشای آنها را ندارم.^{۱۳۸}

بنابراین یکی از راه های فاش نشدن اسرار، پیچیده و رازآلود سخن گفتن است.

۲- مطالب تأویل از عالم دیگری خبر می دهد که با امور محسوس و ملموس مردم سر و کاری ندارد و اکثر مردم با آن مأنوس نیستند. این مطالب به دلیل عمق و ژرفنایی برای دیگران قابل فهم نیست. زیرا وقتی قرآن خبر از جهان غیب و گنج پنهان می دهد، آن را همراه با لفظ حجاب می آورد که با مدد تأویل قابل ارائه است. امام خمینی در این باره تأکید می کند:

کتاب تکوینی الهی و قرآن ناطق ربانی نیز از جهان غیب و گنج پنهان الهی با هفتاد هزار حجاب نازل شده است تا این کتاب تدوینی الهی را حمل کند و نفّس های واژگونه زندانی در طبیعت و جهنم آن را نجات دهد و غریبان این سرزمین ناآشنا را به وطن هایشان راهنمایی کند و اگر این کتاب مقدس و این نوشته پاک سبحانه به اشاره ای از اشاره هایش و جلوه ای از جلوه هایش تجلی می کرد و بعضی از حجاب های نورانی خود را بر آسمان و زمین کنار می زد، ارکان آن دو را می سوزاند.^{۱۳۹}

۳- این تأویل ها بیان تجارب عرفانی و شهود کسانی است که از راه سیر و سلوک به کشف آن نائل آمده اند؛ البته تا در قالب استدلال و برهان قرار نگیرد و به ش کل منطقی عرضه نشود، قابل استناد نیست و نمی توان از دیگران توقع پذیرش آن را داشت؛ اما در هر صورت میان آن دریافت و بیان آنها فاصله هست. درست است که عارف می کوشد آنها را بیان کند، اما آیا در انتقال یافته ها و تجربه ها همه یکسان هستند و آیا در همه حالات چنین چ یزی اتفاق افتاده است؟

به شهادت متون عرفانی، این راز آلودگی و ابهام و برخی افراط گری ها همیشه وجود داشته است. از سوی دیگر، یکسونگری و افراط در تأویل همه چیز، بر خلاف پیام قرآن است؛ اگر این زبان به این سو رفت مسئله ساز می شود.

امام خمینی به یکسونگری برخی عا رفان اعتراض می کند و می گوید: چرا عده ای از عرفا تمام آیات را به آن جهات عرفانی و فلسفی و جهات معنوی بر می گردانند و از حیات دنیا و

۱۳۸. التعلیقه علی الفوائد الرضویه، ص ۱۴۰.

۱۳۹. شرح دعای سحر، ص ۵۸ - ۵۹؛ و تبیان دفتر ۱۳، قرآن کتاب هدایت در دیدگاه امام خمینی، ص ۱۸.

جهاتی که در این عالم نیاز به آن هست غفلت کردند.^{۱۴۰} یا در جای دیگر از اینکه برخی از احکام اجتماعی مانند جهاد و قتال را به قتال با نفس تأویل می کردند و مسائل مربوط به زندگی و حیات را به آن معانی می بردند، اظهار تأسف می کند.^{۱۴۱}

در تأویلات عارفان عنصر خیال جایگاه رفیعی دارد. ذوق و اشراق و حیرت در آن موج می زند. و به همین دلیل خرد و تحلیل و دقت زبانی کمتر در آن دیده می شود. کسانی که با زبان کشف و شهود سخن می گویند و از اتصال خود به عالم دیگر خبر می دهند، مانند خود آن عالم، ابهام ذاتی دارند. پل نویا در کتاب تفسیر قرآن و زبان عرفانی می نویسد:

زبان عرفانی مانند هر زبان دیگر به الفاظ به کار برده محدود نیست و معنای تازه ای که در تجربه عرفانی حاصل می شود؛ تنها استحاله همان الفاظ نیست که اراده جدیدی در آنها دمیده شده باشد. با زبان عرفانی نه تنها اصطلاحات، بلکه تمثیلات جدید و نمادهای جدیدی به وجود می آید که سرنوشت آنها به طور حتم وابسته به سرنوشت اصطلاحات نیست.^{۱۴۲} از این رو سخنان عارفان دشوار فهم و مشکل آفرین می شود.

۴- در هر علمی متخصصین آن علم، اصطلاحاتی برگزیده اند. به طور مثال علمای علم اصول، فقه، کلام و فلسفه برای خود اصطلاحاتی دارند. همان طور که این علوم برای خود اصطلاحاتی دارد، در عرفان نیز این اصطلاح ها به شکل افزون تر و دشوارتری وجود دارد. به گونه ای که مانع فهم دیگران می شود. عارف برای بیان مطالب خود از این اصطلاح ها استفاده می کند. ولی برای توضیح بهتر، از نمادها و تمثیل هایی سود می جوید، که گاهی خود آنها نشانه هستند؛ نشانه برای پیامی مخصوص با حوزه ای معناساختی معین. این نمادها و تمثیل ها به وجود آورنده زبان اشاره است، که از نظر آنان تنها زبان معتبر در بعضی سطوح و مراتب است، به ویژه آنکه تمثیل ها و نمادها در تجربه عرفانی زاده می شود و از طریق آنها مطلبی را درباره این تجربه بیان می کند. پل نویا معتقد است که: گاهی این اصطلاح ها نمی تواند مقصود را بیان کند، یا بعضی مواقع بسیار اختصاصی است و روح این عارف و آن عارف، آن واژه ها را برمی گزینند؛ اما خرسند نمی شود.^{۱۴۳}

۱۴۰. صحیفه امام، ج ۳، ۲۳۰.

۱۴۱. همان، ج ۱۱، ص ۲۱۶ - ۲۱۷.

۱۴۲. پل نویا: تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، ص ۲۶۶ - ۲۶۷.

۱۴۳. همان.

ابن عربی در فتوحات به مناسبت روش تأویلی خود آشکارا بیان می کند که اهل الله با الفاظی سخن می گویند که جز خود آنها کسی آن را نمی شناسد و از راهی گذر می کنند که جز عارفان کسی آن را نمی داند، همان طور که عرب در کلام خود از تشبیهات و استعارات استفاده می کند؛ و عجب این است که همه علوم برای خود اصطلاحی دارد، که کسی جز صاحبان تخصص از آن آگاه نیست، ولی دیگران توقع دارند که در این علم اصطلاحی نباشد و همه بتوانند از آن استفاده کنند.^{۱۴۴}

امام خمینی در تعلیقه بر فوائد الرضویه می گوید:

بی گمان هر قوم زبانی دارد و هر کلام نسبت به متکلم مقامی دارد.^{۱۴۵}
ایشان در کتاب مصباح الهدایه نیز بر این نکته تأکید می کند و می گوید: ای برادر روحانی! مبادا از این الفاظ و عبارت ها، معنای حرفی و اصطلاح های رسمی را بفهمی که در وادی کفر به اسماء الله وارد می شوی و از ساحت قدس الهی و مقام انس او به دور خواهی افتاد، زیرا که الفاظ و عبارت ها همه حجاب های حقایق و معانی هستند و عارف ربانی چاره ای ندارد جز آنکه حجاب الفاظ و عبارات را پاره کند و به دور افکند و با نور دل به حقایق غیبی بنگرد؛ با وجود این، همین الفاظ و عبارات در ابتدای امر برای عموم مردم مورد نیاز است و همین الفاظ بذر حقایق است.

بنابراین ساختار زبان در عرفان صورت های گوناگونی دارد:

- ۱- سر بسته و پیچیده ارائه می گردد.
- ۲- عارف از زبان نمادین و رمزی استفاده می کند و گاهی اصطلاحاتی به کار می برد که گویی در ظاهر مفهوم است؛ اما چون برای مخاطب روشن نشده، آن را اشتباه می فهمد و به گمان اینکه همان معنای رایج و متداول در محاورات را دارد به بی راهه می افتد.
- ۳- عارف ناچار است برای پایین آوردن سطح آن محتوا، از حکایت و مثل استفاده کند که این خود بر دشواری زبان تأویل می افزاید و موجب تأویل آن داستان ها می شود.
- ۴- در بعضی مواقع مطالب عارف، بیان تجارب و شهودات او است، و رمز و کنایه نیست؛ بلکه بیان واقعیت واقع است، اما چون خبر از عالمی دیگر می دهد؛ زبانش متفاوت می شود و فهمیدن آن برای دیگران دشوار می گردد.

۱۴۴. فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۲۸۱، باب ۵۴، بیروت، دار صادر.

۱۴۵. مصباح الهدایه، ترجمه سید احمد فهری، ص ۳۷، تهران، پیام آزادی. البته ایشان به مناسبت اختلاف اصطلاح در تفسیر سوره حمد در

درس پنجم به اختلاف زبان ها اشاره می کند. ر.ک: ص ۱۷۵.

۵- استفاده از امور حسی، برای انتقال معانی غیبی در بین عرفا بسیار متداول است. برای تفهیم امور ذهنی و مسائل معنوی از تشبیه معقول به محسوس استفاده می کنند و در تأویلات خود به تمثیل گرایی روی می آورند. در این زمینه استفاده از مظاهر طبیعت مانند ابر، باد، باران، ماه، خورشید، چشمه جوشان، درختان و گیاهان با تصویر آفرینی های بدیع، یکی دیگر از ویژگی های زبان عرفانی است.

۶- لایه به لایه کردن تأویل و بطون آیات ؛ در قرآن تعبیراتی مانند: فتح، هجرت، قلب، ارض و آب آمده است که عارفان آنها را به لایه های دیگری از معانی غیبی برگردانده و تأویل و زبان دیگری به وجود آورده اند.

۷- چون به موضوعی اهمیت می دهد به هر مناسبت الفاظ را به همان م عانی مورد توجه خود تأویل می کند، گویی که پیام قرآن همه در مقام بیان آن موضوعات است، در نتیجه مقصد عرفانی، مایه افراد و یکسونگری می شود.

درس پنجم

عوامل پیدایش تأویل عرفانی

با رشد و شکوفایی تمدن اسلامی، گروهی از مفسران عارف و تأویل گر پدید آمدند و به گونه ای متفاوت از دیگر دانشمندان اسلامی به شرح پیام های الهی پرداختند. به طوری که این تأویل ها آرام آرام به اندیشه و مبانی خاصی تبدیل شد و از آن دانشی مستقل، در کنار سایر علوم اسلامی چون فقه، اصول، کلام و فلسفه پدید آمد.

در این جا نباید از یاد ببریم که تمام علوم اسلامی از قرآن سرچشمه گرفته و علوم و دانش ها از این کتاب به وجود آمده تا جایی که گفته شده فرهنگ و معارف اسلامی، فرهنگ کتابی است؛^{۱۴۶} یعنی در سایه و محور یک کتاب تدوین یافته است، بنابراین، خیلی طبیعی است که پرسیده شود: چرا برخلاف علوم دیگر که متکی به معارف ظاهری قرآن بودند، و برمحور ظاهر متن رشد و بالندگی یافت، تأویل عرفانی به راهی غیر از شرح الفاظ رفت و قواعد مخصوصی را پذیرفت که غیر از قواعد نص و تفسیر بود؟

۱- نهضت ترجمه و تأثیرپذیری از فرهنگ بیرونی

۱۴۶: ابوزید، نصر حامد: مفهوم النص، ص ۹.

عده ای تحولات پس از عصر بعثت و به خصوص نهضت ترجمه متون یونا نی را عامل پیدایش تأویل دانسته اند و گفته اند: در سایه بسط و گسترش اسلام پس از فوت پیامبر و آمیزش مسلمانان با اقوام تازه مسلمان شده؛ تبادل فرهنگی بین آنها رونق گرفت و زمینه انتقال میراث تمدن های بزرگ یونان باستان، ایران باستان، دین یهود و مسیحی و اندیشه های عرفانی آن، مانند فیثاغورثیان و رواقیون فراهم شد. در این زمینه مکتب فیلون که به تأویل توجه عمیق داشت و در تأویل تورات صاحب مکتب خاصی بود^{۱۴۷} و همچنین فرقه های گنوسی، در گرایش به تأویل در دین اسلام تأثیر جدی داشت. این ارتباطات فکری عاملی بود برای اثرپذیری از مکاتب و موارث فرهنگی^{۱۴۸}. البته این گروه اثرپذیری را تنها در این جنبه خلاصه نمی کنند؛ بلکه آن را در کلام، فلسفه، اخلاق و حتی علم اصول^{۱۴۹} شایان توجه می دانند. در علم کلام بحث حدوث و قدم، خلق قرآن^{۱۵۰} و اندیشه های مرجئه و معتزلی را از نمونه های آن می دانند.^{۱۵۱} همچنین تقریر فلسفه مشایی ارسطو توسط ابوعلی سینا و مکتب اشراقی توسط سهروردی را از نمونه های دیگر تأثیر نهضت ترجمه می دانند.^{۱۵۲}

از سوی دیگر در این زمینه میان عرفان و فلسفه و کلام تفاوت زیادی وجود دارد؛ در کلام، اندیشه های مشخص و مدون در قرن دوم و به خصوص پس از نهضت ترجمه حضور خود را نشان داد؛ در فلسفه نیز اندیشه های فلسفی در آثار فارابی و ابن سینا به شکل غیر قابل انکاری اندیشه های ارسطویی و فلوپینی را تبیین می کند؛^{۱۵۳} اما در عرفان و تأویل های آنان، که در آثار منقول از امام صادق (ع) و سفیان ثوری و سهل بن عبدالله تستری و جنید بغدادی چنین چیزی مشاهده نمی شود، و پس از آن نیز در آثار عارفان تأویل گرا مانند حقائق التفسیر ابو عبدالرحمن سلمی (م ۴۱۲) و لطائف الاشارات ابوالقاسم عبدالکریم قشیری این اندیشه های مدون را نمی توان دید. نکته قابل توجه در این آثار لطائف و اشارات و تأویلات عرفانی و اخلاقی مناسب با فرهنگ قرآنی است و هرگز نمود و ظهوری از اندیشه های مشخص پیشین در این آثار دیده نمی شود.

۱۴۷. گلدزیهر، اجتنس: مذاهب التفسیر الاسلامی، ص ۲۰۳ و ۲۰۴، تعریب عبدالحلیم النجار، بیروت، دار اقرأ.

۱۴۸. معرفت، محمدهادی: التفسیر والمفسرون فی توبه القشیب، ج ۲، ص ۵۲۶.

۱۴۹. استرآبادی، ملا امین: الفوائد المدینه، ص ۵۶، چاپ سنگی.

۱۵۰. شریف: تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۳۰۲، تهران نشر دانشگاهی، همچنین ابراهیمی دینانی، غلامحسین: ماجرای فکر فلسفی در

جهان اسلام، ج ۳، ص ۳۷. تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.

۱۵۱. همان، ص ۳۱۶.

۱۵۲. همان، ص ۴۰۸.

۱۵۳. همان، ص ۶۴۰ و ۶۸۳.

امام خمینی این تحلیل را در علت گرایش به عرفان و تأویلات آن نمی پذیرد و با صراحت منبع آن را قرآن کریم و جهتگیری های گسترده به مسائل معنوی و سیر و سلوکی این کتاب الهی می داند و معتقد است: کتب و صحف اعظم فلاسفه عالم - با آن که علوم آنها از سر چشمه وحی الهی است و کتاب هایی که در این رشته تألیف کرده اند برای معرفی مقام ربوبیت است - قابل مقایسه با قرآن کریم نیست و تنها یک آیه کریمه اول سوره حدید از م عانی بلند و سرّ توحید بر خوردار است که شبیه آن در تمام گفته های آنان دیده نمی شود.^{۱۵۴} یا به مناسبت مطالبی که در تأویل سوره قدر بیان می نماید، می نویسد: این بیانات عرفانی و مکاشفات ایمانی، به دستگیری اولیای عظام بر قلب مفسر اهل معرفت ظاهر شده است.^{۱۵۵} یا به هنگام اعتذار در طرح مطالب عرفانی غیر مأنوس یاد آور می شود که اگر مطالبی در این رساله مطابق مذاق خود ندیدند، رمی به باطل نکنند؛ زیرا این مطالب از معارف قرآنی و دقایق الهیه بر گرفته شده و آنان بی خبرند.^{۱۵۶} وانگهی اندیشه هایی که مسلمان بعدها توسط اشخاصی مانند: ابن عربی (م ۶۳۸) تدوین کردند نه تنها مایه باروری آن در فرهنگ اسلامی شد؛ بلکه تأثیر جدی در تأویل عرفانی ادیان دیگر به ویژه یهود گذاشت.^{۱۵۷} در حقیقت شیوه تأویل، شیوه عامی است که در بین همه اقوام و امم به منزله وسیله ای برای اثبات عقاید و آرای تازه به کار می رود، یا دریافتی است که به مقتضای عقل یا ذوق عرفانی استنباط می شود؛ هر چند صبغه اسلامی و استناد به قرآن، مسئله ای نیست که بتوان آن را انکار کرد و یا آن حجم انبوه از تأویلات را به حساب انتقال گذاشت.

البته می توان پذیرفت که یافته های کلی عرفانی در تمام ادیان و نحله های معنوی اموری مشترک است. بسیاری از فلاسفه غرب با کاوش در یافته های عرفانی، تأکید می کنند که عرفان در همه جا یکسان است و تنها تفاسیر بعد از تجربه عرفانی است که تنوع و تفکیک می پذیرد.^{۱۵۸} بنابراین، تفاسیر بعدی از تجربه های عرفانی است که سبب می شود یک روش عرفانی از روش دیگری متمایز شود. وقتی در گوهر عرفان با وجود همه اختلافات، اموری مشترک و پایه ای وجود دارد، نمی توان این تنوع ها را به حساب تضاد آنها یا تأثیرپذیری یکی از دیگری گذاشت.

۱۵۴. آداب الصلاة، ص ۳۰۳.

۱۵۵. همان، ص ۳۴۵.

۱۵۶. همان، ص ۳۴۷.

۱۵۷. وایدا، ژرژ: عرفان یهود، مجله هفت آسمان، شماره ۱۱، ص ۱۱۰، ترجمه احمد رضا مفتاح.

۱۵۸. الیاده، میرچا: فرهنگ و دین، گزیده دایرة المعارف دین، زیر نظر بهاءالدین خرمشاهی، ص ۵۰ - ۵۱، تهران، طرح نو.

دانش بشر مرهون آموزه های پیامبران و تجربه های دینی است. این تجربه ها به یک دیگر یاری رسانده و هر یک در تکامل دیگری نقش داشته اند، با وجود این، در بستر و هویت مستقلی زیسته و بالندگی یافته اند.

البته ما معتقدیم که در قرآن معارفی بلندتر از همه نوشته های ادیان و کتاب های عرفانی وجود دارد و این معنا جز این است که بگوییم مطالب عرفان اسلامی بر گرفته شده از قبل از اسلام است، یا چون مخلوطی از آنها و فرهنگ قرآن است، باید آنها را از هم تفکیک کرد. تنها در جایی این معارف غیرقابل قبول است که معارض با قرآن باشد.

بنابراین نمی توان عامل پیدایش تأویل را نهضت ترجمه و انتقال علوم یونانی و یهودی دانست، هر چند این علوم و تجربه ها در باروری و تدوین مسائلی از آن سهم قابل توجهی داشته، و در برهه هایی حضور خود را نشان داده است.

2- آموزه های قرآن

برخی دیگر عامل گرایش به تفسیر و تأویل عرفانی را قرآن دانسته و گفته اند:

آموزه های خاصی در قرآن وجود دارد که مبانی سیر و سلوکی و رابطه بین خدا و عالم و انسان را بیان می کند. این آموزه ها در متن قرآن و به ویژه در سوره های حدید، حشر و نور، زمینه توجه عرفانی به قرآن را فراهم می آورد. قرآن کریم در مورد تأویل حساسیت نشان داده و آن را چند گونه دانسته است؛ البته برخلاف تفسیر، برای آن حد تعیین کرده و گفته است: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) (آل عمران / ۷). قرآن در چند مورد به این گزاره اشاره می کند. در داستان موسی و خضر در سوره کهف می گوئیم: موسی تأویل کارهای خضر را نمی دانست و در ظاهر تحمل دیدن آن کارها را نداشت و آن رجل صالح تأویلش را به او یادآور شد (کهف / ۷۸ - ۸۲). در سوره اعراف نیز آمده است: مردم در انتظار تأویل آند و وقتی تأویل آن فرا می رسد، کسانی که از پیش آن را به فراموشی سپرده اند، می گویند: همانا که فرستادگان پروردگار ما حق را آوردند.

(وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ) (اعراف / ۵۲ - ۵۳).

قرآن باز در جایی دیگر با انکارکنندگان رسالت پیامبران را سرزنش می کند و می گوید که: چرا دروغ پنداشتند، در حالی که به دانش آن احاطه نداشتند و هنوز تأویل آن بر ایشان نیامده است: (بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ) (یونس / ۳۹).

بنابراین ماده تأویل در تمام این موارد به طور قطع مفهومی غیر از تفسیر و فهم ظاهری دارد و کارکردهای مخصوصی در آن هست که زمینه جلب توجه و گرایش به آن را در میان عده ای خاص فراهم ساخته است.

از سوی دیگر، آیات بسیاری وجود دارد که فهم حقیقت آن مشکل است و در ورای ظاهر آن، نوعی پیچیدگی و راز آلودگی نهفته است. به همین دلیل دانشمندان اسلامی از همان روزهای آغازین به دنبال کشف تأویل آن بوده اند. کتاب هایی چون تأویل مشکل القرآن و تأویل مشکل الحدیث از ابن قتیبہ دینوری (م ۲۷۶) و تأویل الدعائم و اساس التأویل از قاضی نعمان مغربی (م ۳۶۳) و قانون التأویل از ابن العربی اشبیلی (م ۵۴۳) و ملاک التأویل از ابن زبیر ثقفی (م ۷۰۸) و ده ها کتاب دیگر در همین راستا نگارش یافته است. این کتاب ها هر چند به تأویل عرفانی نمی پردازد؛ اما برخاسته از آموزه های قرآنی و زاینده حساسیت های آن می باشد.

البته ده ها کتاب پس از نزول قرآن با توجه به همین ویژگی تأویل نگاشته شده است؛ به طور مثال حقائق التأویل از سیدرضی (م ۴۰۶) امالی از سیدمرتضی (م ۴۳۶)، درة التنزیل و غرة التأویل از راغب اصفهانی^{۱۵۹} (م ح ۴۲۵) در این زمینه است.

در همه این کتاب ها حساسیت بر روی تأویل بوده و گزاره تأویل از تفسیر جدا شده است؛ بدین روی نمی توان حجم انبوه معارف در اطراف تأویل را نادیده گرفت و بحث مستقلی برای آن باز نکرد.

بنابراین بحث تأویل در قرآن و فرهنگ اسلامی مهم و پر دامنه است و نیازی نیست که گرایش به آن را متأثر از فرهنگ یهود و مکتب فیلون و فیثاغورثیان و رواقیون بدانیم. وقتی آن همه توجه به تأویل در قرآن وجود دارد، چگونه می توان جریان تأویل را برخاسته از فرهنگی بیرونی دانست؟

آیا این همه آیه درباره تأویل و به خصوص ساختار ویژه قرآن که تأویل پذیر و تأویل گر است، برای گرایش به تأویل در فرهنگ اسلامی کافی نیست؟ ما نباید هنگام بحث در علل گرایش به تأویل، دنبال سرچشمه های بیرونی آن باشیم، یا بخواهیم ثابت کنیم که چون تأویل در دین یهود و مسیح و تمدن یونان باستان وجود داشته، پس از طریق نهضت ترجمه به تمدن اسلامی وارد شده و باعث روی آوری به آن شده است. البته طبیعی است که تأویل با گرایش های مختلف و متناسب با دغدغه های خاص دانشمندان هر رشته ای پدید آمده است،

۱۵۹. این کتاب منسوب به ابوالفرج اصفهانی و خطیب اسکافی است.

تأویل عقلی، کلامی، فلسفی، حدیثی و تأویل عرفانی از جمله گرایش های آن است. البته این روند متوقف نشد و دو نوع دیگر تأویل رایج شد. یکی تأویل در پاسخ به شبهات اجتماعی و سیاسی است، و دیگری تأویل علمی و پاسخ به شبهات کسانی است که نظریات هستی شناسانه قرآن را با یافته های علمی ناسازگار می دانند.

تحقیق و بررسی درباره این تأویل ها، به ویژه در درستی روش و فرآورده ای که این تأویل ها عرضه می کند، کاری منطقی و معقول است؛ حتی اگر کسانی در تأویل اشتباه کرده اند یا قلم آنان طغیان کرده و شطح گفته اند، و یا تفسیرهای آنان از تجربه شهودی اشتباه بوده یا در مقام استدلال و بیان و تأویل آنها معقول جلوه نکرده است، نمی توان آن را رد کرد و آن را دلیل بر وارداتی بودن تأویل دانست. اگر کسی در تفسیر اشتباهاتی ببیند و یا بسیاری از مفسرین آیه ای را اشتباه فهمیده باشند و از قواعد صحیح استفاده نکرده باشند؛ کسی نمی تواند بگوید دانش تفسیر محکوم است و از تمدن بیگانه وارد جهان اسلام شده است.

در فقه، حدیث، کلام و تاریخ اسلامی، اشتباهات جدی رخ داده؛ اما نمی توانیم بگوییم: فقه، کلام، تاریخ و حتی حدیث اسرائیلی، منشأ اسلامی ندارد و این دانش ها بی بنیان و وارداتی است و یا چون این ضعف ها را داشته اند، اصل آنها را غیر جایز و یا غیر لازم بدانیم.

از همه این ها گذشته، روایات بسیار زیادی در منابع شیعه و سنی وجود دارد که به تأویل آیات می پردازد و جالب اینجاست که بخش عظیمی از روایات اهل بیت (ع) در زمینه تأویل امور طبیعت مانند: آب، آسمان، سایه، بهشت و جهنم است؛ حتی می توان آن را در مورد اشخاص به ویژه اهل بیت و دشمنان و مخالفین آنان دید. شیوه آنان در تأویل و برگرداندن آیات به فضائل اهل بیت (ع)، شباهت بسیاری با تأویل عارفان دارد. حتی اگر به این دلیل که در کتب اصلی شیعه نیامده، در درستی صدور آنها از امام معصوم تردید شود، اما نمی توان اجمالاً حجم انبوه آنها را با عنوان تأویل نادیده گرفت.

بدون شک این گونه تأویل ها تأثیر جدی در گرایش به تأویل می گذارد؛^{۱۶۰} زیرا به عنوان واقعیتی از برخورد با کلام الهی و گرایش طبیعی در برخورد با نصوص پذیرفته می شود، گو اینکه استعمال تأویل در قرآن و تشابه کامل تأویل عرفانی با تأویل الاحادیث و تأویل رؤیا و همچنین بحث هایی که در عصر بعثت در مورد تأویل رایج بوده و مسلمانان با آن مأنوس بودند

۱۶۰. در این زمینه اینجانب ذیل عنوان قرآن و اهل بیت اثری تألیف کرده و یکی از مباحث آن اهل بیت و تأویل می باشد که به طور مفصل

سخن گفته ام. در این باره نیز رک: مجله پژوهش دینی، شماره ۱۱، اهل بیت و تأویل، ۱۳۷، آبان ۱۳۸۴.

– که قرآن در سوره آل عمران و کهف آن را مطرح می کند – کفایت می کند تا دریابیم که مسأله تأویل، از تنزیل یا تفسیر آیات به طور جدی تر مطرح بوده و در بین مسلمانان تداول بیشتری داشته است. البته پذیرفتن این نظریه که منشاء گرایش به عرفان و تأویل های خاص آن قرآن بوده، نقش عوامل دیگر همچون نهضت ترجمه و انتقال فرهنگ را کاهش نمی دهد. بدون شک مسلمانان از علوم و تجربه های بشری بهره گیری کردند و همان طور که در علم اصول و علم فقه از روش ملت های دیگر در فهم نص استفاده بردند، یا در منطق و شیوه استدلال و برهان در اثبات معارف دینی، فرهنگ دیگر را به میهمانی خود دعوت کردند، در عرفان نیز این واقعیت غیر قابل انکار است.

اما پرسش اصلی همچنان مطرح است که این علوم و تجربیات تا چه اندازه با فرهنگ قرآن سازگاری دارد؟

3- تطبیق اندیشه های عرفانی

یکی دیگر از عوامل گرایش به تأویل در میان عارفان و صوفیان را توجیه دینی اندیشه های عرفانی با آیات و روایات می دانند. این دسته از پژوهش گران معتقدند علت اصلی گرایش صوفیه به استفاده از آیات قرآن، نیازمندی به مشروعیت است، زیرا آنها فهمیده بودند تأویل نصوص که به طور معمول برخلاف ظاهر لفظ و حتی برخلاف قواعد لفظی انجام می شد؛ می تواند سرپوشی بنای افکار آنها باشد. بدین روی به وسیله تأویل به مشروعیت بخشیدن به افکار خود می پرداختند، یا کشف و شهودات خود را به این وسیله مقبول دینداران و یا فقیهان می کردند.

این نظر را بسیاری از مسلمانان و مستشرقین پذیرفته اند، اما طرح مسأله در میان مستشرقین قابل توجه است. به طور مثال گلدزیهر با اینکه می پذیرد در خود قرآن مطالبی وجود دارد که زمینه های تأویل را تقویت می کند.^{۱۶۱} اما هنگام بحث از عوامل گرایش به آن، در کنار تأثیر عمیق از فرهنگ بیرونی، بر عامل تطبیق اندیشه های عرفانی با قرآن تأکید می ورزد و اصرار دارد ثابت کند که: انتقال اندیشه های افلاطون الهی و فیلون و آباء کلیسا نخستین عامل گرایش به تأویل و طرح مباحث خاص بود و تأسیس بنای مذهبی و قرآنی در تأویل، عامل ثانوی بود.^{۱۶۲}

۱۶۱. گلدزیهر، مذاهب التفسیر الاسلامی، ص ۲۰۴.

۱۶۲. همان، ص ۲۰۵.

آیات زیادی در قرآن وجود دارد که می تواند دست مایه تأویل قرار گیرد. به طور مثال قسمتی از آیه ۱۵۶ سوره بقره: (إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) اگر از سیاق آیه جدا شود به راحتی دلالت بر فناى در الوهیت دارد و یا علم الیقین و عین الیقین در سوره تکوین را در برابر متاع دنیا قرار می دهند و به آسانی آن را به حالات و درجات دریافت عارف حمل می کنند و از این آیات، تقسیمات دریافت و ادراکات را ثابت می کنند، یا از قبض و بسط (بقره / ۲۴۵) قرآنی، علم النفس صوفی و سیر و سلوک صوفی را نشان می دهند، یا از آیه نور (سوره نور / ۳۵) معنای نور عرفانی را توصیف می کنند.^{۱۶۳}

نویسندگان روشنفکر معاصر این تحلیل را فراوان به کار برده و به صورت مستقیم و یا غیر مستقیم از نشوته گلدزیهر متأثر شده و آن را آسان ترین وجه برای گرایش به تأویل دانسته اند. به طور مثال گفته اند: استخدام آیات قرآنی در میان عارفان برای مشروعیت بخشیدن به افکار خود، سابقه دیرینه ای دارد و بسیاری از مفسرین عارف م سلک مسیحی نیز نسبت به کتاب مقدس چنین روشی را برگزیده اند.^{۱۶۴} بدین روی طبیعی است که در عالم اسلام نیز عارفان از همین روش استفاده کنند و آنچه را که می اندیشند به گونه ای با تأویل آیات قرآنی منطبق کنند، در این صورت هم از آزار و اذیت دشمنان و متعصبان در امان هست ند، و هم اندیشه عموم را قانع می کنند.

این عامل ممکن است در برخی افراد مؤثر باشد و بتوان شواهدی از تاریخ برای آن ذکر کرد، اما دلیل عام و قوی و کلی نمی تواند باشد. زیرا همان طور که پیش تر اشاره شد، بنیادهای تأویل در خود قرآن وجود دارد و عمل تأویل نوعی عطف توجه و

روحی و کامال یابی و کاوش زبانی محسوب می شود که به طور طبیعی انسان به سمت آن سوق داده می شود. تأویل ریشه در روحيات و حالات انسان در ابراز افکار درونی دارد، نوعی خردورزی و کاوش معناشناسانه و ابراز دریافت های درونی است. اگر نص، آمادگی چنین روشی را نداشته باشد، یا برخی از آموزه های آن بستری مناسب برای تشویق به این گرایش نباشد، نمی توان این حجم انبوه از تأویلات را صرفاً بر اساس تطبیق و توجیه حمل کرد، به ویژه که ما این تأویل را در ساحت های دیگری در دانش های

۱۶۳. همان، ص ۲۰۵.

۱۶۴. ابوزید، نصر حامد: فلسفه التأویل، ص ۲۸.

اسلامی چون کلام، حدیث و فقه مشاهده می کنیم و متکلمان و محدثان و فقیهان نام آوری را می بینیم که در آثار خود به تأویل روی آورده اند و در عمل تأویل با عارفان به طور مشترک گام زده اند. هر چند محصول متفاوتی عرضه کرده اند.

4. انتخاب روشی برای کشف معنا

یکی دیگر از عوامل گرایش به تأویل را انتخاب روشی برای کشف معنا دانسته اند، به همین دلیل هنگام بحث در زمینه علل گرایش به تأویل، به کاوش های معناشناسانه توسل جسته اند و مباحث معناشناسی را پیش کشیده اند. به طور مثال فردینان سوسور (م ۱۹۱۳) معتقد است که: نشانه های زبانی به چیزی در ورای خود دلالت دارد و فرد را به معنا راهنمایی می کند.^{۱۶۵} این اندیشه تأثیر خود را بر تأویل و چگونگی بهره گرفتن از نشانه های غیر زبانی گذاشت. کسان دیگری جهان متن را با جهان طبیعت مقایسه می کنند. و می گویند: عناصر متشکله جهان طبیعت به گونه های مختلف دلالت دارد و به صورت نامرئی با پیوندی که با یکدیگر دارند خود را نشان می دهند، متن چنین نقشی ایفا می کند و معانی ای به دست می دهد که محدود به ظاهر نیست. زبان از ذهن برمی خیزد و متصل به چشمه جوشان ذهن و اندیشه های آن می باشد. واژگان داده هایی حسی هستند و وقتی در درون دستگاهی ذهنی ریخته می شوند، در صورتی قابل دریافت هستند که به ظاهر آن ها بسنده نکنیم و رمزهای آن را بگشاییم.

بعضی دیگر از پژوهش گران معتقدند: اگر ابن عربی به روش تأویل روی آورده و مطالب عرفانی را در قالب تأویل آیات بیان کرده، به این دلیل نیست که او می خواست از نص استفاده تطبیقی کند، یا نص را در خدمت اندیشه های خود قرار دهد، بلکه وی این کلمات را آینه ای از عالم دیگری دانسته که به وسیله تأویل، ما را به آن عالم سیر می دهد. هانری کربن (م ۱۹۷۸) از این دسته کسان است.^{۱۶۶} وی می گوید: میان عالم و تأویل رمزی آن رابطه وجود دارد، زیرا خیال عارف با این عالم متصل می شود و با استمداد از این عالم برای تأویل رمزی توانمند می شود. رمزی که پیوندی مستحکم با آن عالم دارد. جهان متن، گویای جهان طبیعت است. عالم تدوین

۱۶۵. احمدی، بابک: ساختار و تأویل متن، ج ۱، ص ۱۲.

۱۶۶. کربن، راه های تفسیر نگاری توسط پیروان لوتر را ارائه می کرد و در همین زمینه درباره شیوه کارل بارت، حکیم الهی پروتستان آلمانی معاصر کتابی منتشر ساخت. وی همچنین با اندیشه های هایدگر آشنایی داشت و ترجمه متونی از وی را به عهده گرفته بود؛ به همین علت چنین اندیشه هایی را می توان در او یافت. در این زمینه ر. ک. بدوی، عبدالرحمن: فرهنگ کامل خاورشناسان، ص ۲۸۸، ترجمه شکرالله خاکرند.

بیانگر عالم تکوین است.^{۱۶۷} بدین روی در کتاب خیال خلاق در تصوف ابن عربی می گوید: برای درک تأویلات ابن عربی باید مدت زمانی جزو مریدان او شد و در فضای فکری او قرار گرفت تا فهمید که او چه می گوید.^{۱۶۸}

دیدگاه دیگری می گوید: ابن عربی هنگام بحث در مورد علل تأویلات خود از دشواری مطالب و بیان سنگین معارف شناخت هستی می نالد و می گوید: این لغت ها، ظرفیت بیان این معارف را ندارد، بدین روی برای چیره شدن بر این مشکل چاره ای جز استخدام زبان رمزی ندارد، شاید که از زندان زبان عادی مطالبی نفوذ کند. بدین گونه، تأویل راه گشای معانی حقیقی می شود.^{۱۶۹} این سخن وقتی منطقی به نظر می رسد که میان این الفاظ و آن معارف رابطه ای باشد و به صورت نشانه عمل کند. وقتی به تحلیل های ابن عربی از تأویل و باطن معانی قرآن توجه می کنیم، می بینیم که همان تحلیل تطابق جهان متن و جهان طبیعت به صورت دیگر و با تعبیر تطابق عالم تکوین با عالم تدوین بیان شده است. او می گوید: مگر این عالم و جهان خلقت یک ظاهر و باطن ندارد؟ ظاهری که ما حس می کنیم و ملکوتی که روح و روان این عالم را تشکیل می دهد و باطن ذات الهی است؟ کتاب تدوین نیز چنین است. یک ظاهری دارد که آن را تفسیر می نامند و بر اساس ظاهر بیان می شود و یک باطن که ورای وجود الفاظ می باشد و دلالت آن به گونه دیگری است که با اشارات بیان شده است.^{۱۷۰}

5- مشکل زبان

یکی دیگر از علل گرایش به تأویل در بین عارفان، اعتقاد آنها به دشواری بیان مطالب عرفانی قرآن است. آنها با انتخاب زبان در این سطح سعی کرده اند آن مطالب را برای مخاطبان عمومی آسان کنند. آنان معتقدند قرآن دارای چند لایه است و نمی توان به ظاهر آن بسنده کرد، بسیاری از حقایق قرآن در لایه لای الفاظ و کلمات آمده است و تأویل نوعی جستجو برای دریافت این حقایق است. عارفان می گویند: زبان و سطح گفتگوی قرآن برای توده مردم است، بدین روی از الفاظ و عبارات متداول و مفهوم در زبان عرف استفاده شده است؛ اما چون این اصل مسلم است که معانی ای در ورای ظاهر آنها نهفته است، پس باید از طریق ظاهر به باطن آنها رفت و از

۱۶۷. ابوزید، فلسفة التأویل، ص ۲۹.

۱۶۸. همان، ص ۳۰ به نقل از خیال خلاق، ص ۷۵.

۱۶۹. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۳۵.

۱۷۰. ابوزید، فلسفة التأویل، ص ۳۲، و نیز فصوص الحکم، ص ۴۴ - ۴۵ و ۲۵۷ و ۲۵۸ تحقیق عقیقی.

طریق تأویل به حقیقت کلام دسترسی پیدا کرد . ابن عربی در توضیح این نکته می گوید: چون عرب در آن زمان بیشتر با محسوسات سر و کار داشته و از مسائل عقلانی به دور بوده، خداوند برای بیان معارف از الفاظ مأنوس به ذهن و فکر آنان استفاده کرده و از راه استعاره، مجاز، تشبیه معقول به محسوس، و سایر روش ها بهره گرفته و آن مطالب عالی و بلند را پایین آورده و در حد فهم مردم عادی بیان نموده است.^{۱۷۱}

این تحلیل از جهتی قابل مناقشه است. زیرا فقط عرف عصر پیامبر نبوده که با محسوسات سر و کار داشته و از درک مطالب بلند عرفانی عاجز بوده است؛ بلکه مطالب عرفانی در همه زمان ها برای توده مردم مفهوم نبوده است. حتی در عصر کنونی نیز چنین است؛ زیرا عموم مردم با درک عقلانی و مسائل تجربیدی سر و کاری ندارند . بدین روی این مشکل منحصر به عصر رسالت نیست و باید در این زمینه به علتی عام تر اشاره کرد. به همین دلیل امام خمینی این تحلیل را به گونه ای تأیید می کند و می گوید: حقایق عقلیه را حق تعالی به لسان عرف و عامه مردم بیان کرده و حقایق غیبیه را نازل فرموده تا به درجه محسوسات و مأنوسات عامه مردم برسد ؛ اما دیگران از باب شکر نعمت باید صورت را به باطن ارجاع داد ه و قشر را به لبّ و دنیا را به آخرت بر گردانند.^{۱۷۲}

بنابراین آنچه می توان گفت، این نکته است که: ادیان توحیدی به سازگار کردن نتایج تأملات عقلانی و تعمق بر روی مسائل هستی و پیدایش جهان و نظام آفرینش و روابط میان آنها می پردازند و بیان این حقایق با زبان ساده مم کن نیست و اگر هم ممکن باشد، برای عموم مردم قابل فهم نیست. عارفان این مطالب را فقط در قرآن می شنوند و می بینند، به همین جهت آن را به عرفان و مطالب آن برمی گردانند.

به طور مثال یکی از مطالب بسیار مهم قرآن توحید است . توحید در بیان ساده آن یگانگی خدا است. در شرح بیشتر آن می توان گفت: همه کائنات از خداوند به وجود آمده و همه چیزها از خدا ناشی شده است . حال اگر در قرآن آمده است : (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) (قصص / ۸۸) همه چیزها نابود شدنی است، جز ذات او . فرمان، فرمان اوست؛ همه به او بازگردانیده می شوید. در شرح ظاهر آن می توان گفت: همه هستی فناپذیر است و قابل دوام نیست جز او. اما ابن عربی در برخورد با این آیه به دو شکل عمل می کند، از جهتی با تفسیر آیه

۱۷۱. فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۳۴، چاپ قدیم، ج ۲، ص ۶۸ تحقیق، عثمان یحیی.

۱۷۲. شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۳۹-۳۸.

توضیح می دهد که منظور از وجه چیست و ضمیر آن به اشیاء برمی گردد یا به حق، به عبارت دیگر آن را اینگونه معنا می کند: هر چیزی نابود شدنی است، مگر صورت آن اشیاء یا مگر صورت حق. بعد توضیح می دهد که هر چیزی که گمان می شود چیزی هست، نابود شدنی است؛ از آن جهت که به خود وابسته است، اما از آن جهت که به خدا وابستگی دارد، باقی است. وی سپس با استفاده از تأویل به لایه های دیگر این آیه اشاره می کند و مفهوم شیء بودن جهان را توضیح می دهد و می گوید: هیچ صورتی جز حق ندارد و آنچه هست نابود شدنی است.^{۱۷۳}

بنابراین، مطالب پیچیده ای نسبت به وجود مطلق و صفات او هست که الفاظ توانایی ارائه آنها را ندارد و قالب های زبانی بیانگر آنها نیست و چون فراتر از کلمات و ظاهر معانی است، به لایه دیگر، یعنی باطن و تأویل منتقل می گردد. این باطن ابعاد مختلفی دارد، که یکی از آن ابعاد، تأویلات عرفانی است. آموزه هایی در قرآن هست که می تواند چندین معنا را تحمل کند و البته همه به یک گونه از آن قانع نمی شوند؛ به طور مثال چگونگی انتقال از این عالم به جهان دیگر، به سرزمین و آسمانی که به تعبیر قرآن به جز این عالم است : (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ) (ابراهیم / ۴۸) و انسان در لباس جدیدی قرار می گیرد: (لَهُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ) (ق / ۱۵) و عالمی است که حیات دارد : (وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ) (عنکبوت / ۶۴) و برخلاف دنیا، دار قرار است (غافر / ۳۹) معانی مختلفی را برمی تابد و همه افراد به یک گونه پاسخ نمی گیرند و در یک سطح قانع نمی شوند. آنچه در متون دینی آمده و در قالب الفاظ قرآن جای گرفته در ذهن کاوشگر انسان ها به یک گونه جا نمی افتد.

البته چنین آموزه هایی فقط در عصر پیامبر مطرح نبود ؛ بلکه پیش از اسلام نیز سابقه داشته است. به طور مثال متفکران یهودی قرن دوم قبل از میلاد تا قرن نخست میلادی به آموزه هایی مانند فرشته شناسی، شیطان شناسی، جغرافیا، اسطوره، فلک نگاری، توصیف آسمان ها و کاوش درباره مظاهر الهی و رؤیای به حرکت در آمدن تخت پادشاهی (کرسی) در پیش گویی حزقیال روی آوردند. آنها همچنین درباره منشأ دوگانه انسران، آخر الزمان و رستاخیز به تأویل پرداختند و آنچه به عنوان تفسیر انجام می گرفت، آنها را اقناع نمی کرد.^{۱۷۴} بدین روی می توان خاستگاه تأویل را در موضوعات مشترک همه ادیان الهی یکی دانست.

6 - مشکل طرح برخی مطالب

۱۷۳. غراب، محمود: رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن من کلام الشیخ الاکبر محی الدین، ج ۳، ص ۳۱۵.

۱۷۴. وایدا، ژرژ، مجله هفت آسمان، شماره ۱۱، مقاله عرفان یهود، ترجمه احمد رضا مفتاح، ص ۱۰۲.

برخی از عارفان دلیل دیگری را برای گرایش به تأویل مطرح کرده اند. آنها می گویند: معارف الهی برای هاضمه ذهنی و فکری افراد سنگین است و اگر قرآن می خواست آن معانی را آشکارا مطرح کند؛ موجب سوء برداشت می شد، بدین روی آنها را در لفافه و با زبان اشاره و رمز بیان کرد تا برای این دسته از مردم سوء فهم ایجاد نکند و تأویل عارفان راهبری به آن معانی است. از سوی دیگر، بعضی معانی هست که بیان آشکار آنها زیانی ندارد؛ اما بیان آنها از طریق رمز و تمثیل در روح انسان مؤثرتر است، به همین جهت خداوند آن معانی را به صراحت بیان نکرده و به شکل تمثیل آورده است، به این جهت نباید به ظاهر ض رب المثل های قرآن بسنده کرد؛ بلکه باید آنها را به ژرفای معانی تأویل کرد.^{۱۷۵} مثال بارز این معنا آیه شریفه: (أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا) (رعد/ ۱۷) است که بسیاری از عارفان به این آیه تمسک کرده و گفته اند: منظور از آب در این آیه قرآن است و منظور از رودخانه قلب ها است، بعضی از قلوب به دریا راه می یابند و برخی خیر. زبد هم کفر و نفاق است. اگر اینها چون کف بر روی آب هم بیایند باز قرار ندارند.^{۱۷۶} این نوع تأویل جنبه سیر و سلوکی دارد و برای ارشاد معنوی و توجه به تهذیب نفس و آثار آن است و هدف تأویل گر، اگر صحیح باشد همراه با ایجاد جاذبه، تأثیر نیز می گذارد.

البته تمام متون عرفانی تقریباً با گرایش رمزگرایی و راز آلودگی و انتقال مفاهیم در سطحی غیر متداول مواجه است. تأویل در چنین فضایی انجام می گیرد. عرفا در توجیه روش خود به صراحت گفته اند: عرفان فراتر از عقل است. وقتی عارف می گوید این آیه چنین معنایی را دارد، نمی خواهد استدلال کند، یا نشانه های لفظی را دلالت واژه ها بر معنا بداند، بلکه او می خواهد بگوید: من با شهودی که دریافت می کنم، اسراری را درمی یابم که از دایره لفظ بیرون است. در دایره عقل هم نمی گنجد؛ هر چند ضد عقل و یا قابل اثبات نیست.

اما این استدلال هم کافی نیست. نمی توان گفت: که چون مطالب قابل هضم نیست و سوء فهم ایجاد می کند، پس باید پیچیده سخن گفت. بالاخره باید آن را در قالب استدلال ریخت و برای دیگران که دسترسی به کشف و شهود ندارند، اثبات کرد و گرنه ارزش القا ندارد و دیگران نمی توانند از آن بهره ببرند.

۱۷۵. آتش، سلیمان: مکتب تفسیر اشاری، ص ۳۱۰.

۱۷۶. سلمی، حقائق التفسیر، ج ۱، ص ۳۳۱.

البته پذیرفتنی است که مشکل برخی از معارف بلند قرآن تنگی قالب الفاظ و محدودیت انتقال آن معانی به مخاطب است. ابن عربی بارها در کتاب فتوحات به این مشکل اشاره می کند و می گوید: اگر بخواهی علم اسرار را در قالب عبارت قرار دهی پیچیده و دشواری درک آن آشکار می شود، تا جایی که برخی از عقول ضعیف آن را پس می زنند؛ به همین دلیل بسیاری از عارفان از راه مثال و اشعار به این مطالب اشاره می کرده اند.^{۱۷۷}

علامه طباطبائی (ره) برای تقریب به ذهن و بیان مشکل به مثالی متوسل می شود و می گوید: ادراک ذاتی و شهودی در حیات افراد عارف نادر است و کسی که می خواهد این یافته ها را از طریق الفاظ بیان کند، مانند کسی است که می خواهد رنگ ها را از طریق گوش به فرزندی نابینا شرح دهد.^{۱۷۸}

امام خمینی مشکل را در محدودیت فهم مخاطبان و نارسایی زبان تفسیر می کند و می گوید: اولیا نمی توانند مشاهدات خودشان را برای مردم بیان کنند، اصلاً برخی از آنها گفتنی نبوده است؛ از این جهت با مثال، یا نظایر آنها می خواستند چیزی به ما بفهمانند.^{۱۷۹}

7- محدودیت های تفسیر

یکی دیگر از علل گرایش به تأویل را، نامحدود بودن آن برحسب اختلاف درجات مخاطبان می دانند. ملاعبدالرزاق کاشانی در مقدمه تأویلات می نویسد: من نیز در بعضی اوقات می خواستم مقداری از اسرار حقایق باطن و اسرار شوارق مطالع را که در قلبم پدید می آمد بنویسم، بی آنکه بمظواهر و احکام آن برخورد؛ زیرا که آنها را حد محدودی است، و گفته اند: هر کس قرآن را تفسیر به رأی کند، کافر می شود؛ اما تأویل را حد و حدودی نیست. زیرا تأویل به حسب احوال مستمع و مراتب او در سلوک تغییر پیدا می کند و اگر از مقام خود ارتقا پیدا کند، بایی جدید برایش گشوده می شود.^{۱۸۰}

مشابه این تعبیر و درباره علت گرایش به تأویل در فلسفه غرب آمده است: امبرتو اِکو در توجیه تأویل می گوید: به دلیل نارسایی زبان نمی توان خداوند را در قالب اصطلاح های مشخص و روشن توصیف کرد، بدین روی طبق اندیشه های هرمسی، زبان هر چه

۱۷۷. فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۳۳.

۱۷۸. طباطبائی، محمدحسین: بررسی های اسلامی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، ص ۶۸ - ۶۹.

۱۷۹. تفسیر سوره حمد، ص ۱۳۶-۱۳۷.

۱۸۰. کاشانی، ملاعبدالرزاق: تفسیر القرآن الکریم، (منسوب) به ابن العربی، ج ۱، ص ۵.

مبهم تر و چند معناتر باشد و هر چه بیشتر از نمادها و استعاره ها بهره بگیرد، برای نامیدن آن یکتایی که در آن تضادها هم آیند هستند، مناسب تر می شود.

هر چیز زمینی یا آسمانی در خود رازی را نهان دارد. هر گاه آن راز برملا شود؛ آن چیز به راز دیگری اشاره خواهد کرد و با حرکتی تصاعدی رو به سوی راز غایی حرکت خواهد کرد. با این همه راز غایی ای نمی تواند در کار باشد و آخرین آیین گشایش هررسی این است که همه چیز راز است.

یک گیاه بر اساس ویژگی های ساختمانی و کارکردی خود تعریف نمی شود، بلکه تعریف آن بر پایه شباهت و حتی شباهتی محدود و ناقص به عنصر دیگری در جهان شکل می گیرد. اگر گیاه شباهتی مبهم به قسمتی از بدن انسان داشته باشد، با ارجاع آن به بدن معنادار خواهد بود.^{۱۸۱} در چنین حالتی است که تأویل شکل می گیرد و فرد را از عنصری به عنصر دیگر راهنمایی می کند. بدون شک وحی گفتگویی است که این معارف را منتقل می کند و خصوصیت وحی به گونه ای است که به این شرایط دامن می زند. زیرا سخن گفتن خدا با واسطه انسان صورت می گیرد و خداوند که موجودی مجرد، مطلق و قدیم است، با موجودی مادی و محدود و حادث ارتباط برقرار می کند. البته واسطه، شخصیت و مقام و موقعیت منحصر به فردی دارد؛ اما با این حال، منزلت فرا انسانی فرستنده پیام، سبب می شود که کلام وحی و شیوه و ساختار بیان آن وضعیتی خاص و کاملاً استثنایی پیدا کند که بسیار دور از عادت و انتظار ما در مقایسه با گفتگوی با واسطه میان انسان هاست. در چنین حالتی است که معانی ظرفیت ناپذیر می شود. اما مهم این است که بدانیم چه کسی به این ظرفیت ناپذیری پی می برد. پاسخ آن روشن است، کسی که از هر راهی به آن مطالب پی می برد، تلاش می کند که مطالب را با این الفاظ انطباق دهد. در برخی موارد این انطباق به خوبی انجام می گیرد؛ ولی گاهی موفق نمی شود و نمی تواند به خوبی از مسئولیت تطبیق برآید، بدین روی دچار مشکل می شود.

8- عوامل اجتماعی و فرهنگی

در زمینه عوامل گرایش به تأویل در میان عرفا گفته اند: تأویل واکنش به شرایط اجتماعی، و بازتاب فشارهای سیاسی و ادبیات مخصوص استبداد، نا امنی و استفاده های ابزاری از دین در این دوران هاست. در ایران و غرب این تحلیل بسیار رایج است. استیس (م ۱۹۶۷) این نظریه را

۱۸۱. هرمنوتیک مدرن، مقاله تأویل و تأویل افراطی، ص ۲۷۹.

بدین گونه بیان می کند که: همه انسان ها دارای گرایش عرفان هستند، اما زمینه ها و گرایش های انسان به مسائل معنوی و عرفانی به ویژه در شرایط سخت و بحرانی و اعمال فشارهای سیاسی بیشتر می شود و زمینه فرو رفتن به خود و توجه به عالم معنا آماده تر می شود. انسان در تنهایی و در کنج عزلت این زمینه ها برای بیشتر پیدا می شود. در تاریخ عرفان برجستگی تأویلات عرفانی در دوران اختناق و فشار و کشتار نیروهای خلاق و پر استعداد نمایان است. آنان به طور طبیعی برای فرار از بیرون به درون پناه می بردند و یافته های خود را با تأویلات بیان می کردند. این نظریه با طرح اندیشه های تأویلی در شرایط عادی نقض می شود. وانگهی گرایش به عرفان از آن ذات انسان است. گرایش به عرفان در نژادهای گوناگون و در سرن اجتماعات متفاوتی وجود داشته و در همه ادوار، آن تجربه ها قابل ملاحظه است. این دریافت ها در حالات دینی یا غیر دینی با جنبه هایی از حقیقت مشترک دیده شده که گویای وجه واحد و تجربه های مشترک است.^{۱۸۲}

از این رو، گرایش به عرفان و حالت بروز آن یعنی تأویل، خاص نصوص این دوران نیست، هر چند در شرایط بحرانی زمینه های گسترش آن بیشتر فراهم می شود و در این دوران ها افزایش و نمود چشمگیری پیدا می کند.

9. ساختار قرآن

در گذشته گفتیم که یکی از عوامل گرایش به تأویل عرفانی، آموزه های خاص سیر و سلوکی و تفسیرهای موجود از خدا و عالم و انسان در متن قرآن بود؛ همچنین گفتیم که تطبیق اندیشه های عرفانی به عنوان یک عامل، در بستر مطالبی بود که زمینه های این نوع تأویل را فراهم می ساخت و حتی کسانی مانند گلدزیهر پذیرفته اند که بیانات قرآن تأثیر به سزایی در گرایش به تأویل عرفانی دارد. از سوی دیگر مشکل مخاطبان و گزینش زبان عمومی به این گرایش کمک می کرد تا بر اساس این مبنا که قرآن ظاهری دارد و باطنی، از ظاهر عبور کنند و لایه های دیگر معنا را نشان دهند، با وجود همه اینها نمی توان از ساختار لفظی قرآن غفلت کرد؛ یعنی شیوه ای که خود قرآن در انتخاب زبان و تعبیرها برگزیده و زمینه های تأویل را فراهم ساخته است. این چندگونگی ساختار از جنبه های مختلف شایسته بررسی است.

۱۸۲. استیس: عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ص ۳۲، تهران، انتشارات سروش.

۱- تغییر بی مقدمه کلام از متکلم به مخاطب و دگرگون شدن متکلمان و مخاطبان جدید در یک آیه، یا در ضمن بیان مطالب؛ به طور مثال در وسط آیه بدون هیچ تو ضیح و مقدمه ای، متکلم تغییر می کند و خدا خود سخن می گوید. این جابه جایی گوینده و مخاطب یا حاضر به غایب، در بسیاری از آیات دیده می شود و زمینه معنایی کلام را تغییر می دهد. در آخر سوره مریم این چند حالتی بودن فراوان دیده می شود. در آیه خداوند درباره مؤمنان بپیامبر با حالت سوم شخص سخن می گوید؛ اما در آیه بلافاصله روی سخن به پیامبر و با لحن دوم شخص می شود و به شکل تو و درباره ی تو (پیامبر) و ما (خدا و متکلم) سخن گفته می شود. باز در آیه لحن تغییر پیدا می کند و به حالت آیه پیشین در می آید و با دوم شخص از جایگاه سوم شخص سخن می گوید. اما قبل از آن که آیه به پایان برسد، دوباره روی سخن به دوم شخص می شود و به صورت مستقیم مورد خطاب قرار می گیرد.

نمونه این شیوه از تعبیر و تغییر لحن و انتخاب ضمیرهای متفاوت را می توان در داستان موسی و خضر با انتخاب های واژه های اردت، اردنا و اراد در آیات ۷۹، ۸۱ و ۸۲ سوره کهف در تفسیر امام خمینی و تأویلات عرفانی که به دنبال آن شده، ملاحظه کرد.^{۱۸۳}

یکی از نویسندگان معاصر درباره این شیوه بیان قرآن و تأثیری که ساخت شکنی متن بر جای می گذارد؛ این چنین می نویسد:

گردش آزاد متکلم و مخاطب که دقیقاً اشی از ظهور سخن در شرایط بافت خاص حاکم بر سخن گفتن است، هم شالوده طبیعی زبان مورد انتظار و توقع شنونده و خواننده قرآن را در هم می شکنند، و هم ضمن پدید آوردن تنوع معنایی، روال منطقی تألیف معانی را از هم می گسلند.^{۱۸۴}

بدون شک این شیوه از بیان و تنوع زبانی هدفدار و دارای حکمت است؛ اما به هر حال باعث آن می شود که عرفا از این شیوه استفاده کنند و معانی دیگری ورای ظاهر لفظ پیدا کنند.

۲- شیوه پخش موضوعات قرآن و پراکندگی توصیف مطالب، که به شکل جسته جسته بیان شده، یکی دیگر از این نمونه هاست. به تعبیر یکی از نویسندگان معاصر، پاشانی بودن یکی از شیوه های قرآن است.^{۱۸۵} گاهی در یک آیه و حتی در تعبیر یک جمله با موضوعات مختلفی

۱۸۳. اردبیلی، سید عبدالغنی، تقریرات فلسفه امام خمینی، ج ۲، ص ۳۵۶-۳۵۵.

۱۸۴. پورنامداریان، تقی: در سایه آفتاب، ص ۱۱۵.

۱۸۵. خرمشاهی، بهاء الدین: ذهن و زبان حافظ، مقاله قرآن و اسلوب هنری حافظ، ص ۶.

مواجه هستیم که از شاخه ای به شاخه ای دیگر منتقل شده است. در نتیجه پیوند برخی از مطالب با مطالب دیگر و اتصال موضوعات و درک پیام دشوار می شود.

حتی گاهی موضوعی کنار موضوعی دیگر قرار می گیرد و معلوم نیست چه تناسبی میان آنها است. به عنوان نمونه واژه ابل در سوره غاشیه در کنار آسمان و زمین و کوه ها ابهام آفریده و معلوم نیست اهمیت شتر در کنار آسمان ها و زمین برای چه آمده است.^{۱۸۶} این شیوه زمینه را فراهم می کند تا عارف به سراغ تأویل برود و این موقعیت را دلیل لایه به لایه بودن موضوعات و باطن داشتن معانی الفاظی بداند که در ظاهر با هم ناسازگار می نماید و با تأویل، موضوعات ناهمگن را به معانی خاص برگرداند، یا تأویل های خاصی ارائه دهد.

۳- وجود جاهای خالی فراوان میان آیات قرآن که اغلب خواننده را به توقف و تأمل وادار می دارد.

داستان پیامبران در بسیاری موارد در خلال کلام و به صورت پراکنده مطرح می گردد و گاهی بدون مقدمه، پس از بیان حکمی، مطلب ذکر می شود. به طور مثال در سوره انعام (آیات ۱۵۲ - ۱۵۶) ابتدا درباره مال یتیم، دقت در اندازه گیری، به عدالت رفتار کردن و اهمیت پیروی از راه راست سخن می گوید، اما یکباره به قصه حضرت موسی می پردازد و دوباره به روال عادی برمی گردد. یا در سوره مریم بدون مقدمه و بی آنکه از آمدن موسی و هارون به بارگاه فرعون و چگونگی حضور آنان در مقابل وی سخنی رود، با سخن موسی و هارون در خطاب به فرعون آغاز می شود. این حذف جمله های لازم برای پیوند روایی مطلب، از جمله شالوده شکنی ها در متن قرآن است که خلاف انتظار و عادت خوانندگان است. و در بیشتر مواقع آنها را به توقف و تأمل وادار می دارد.^{۱۸۷}

البته شیوه های بیانی قرآن که عرفا را به سمت تأویل کشانده و در ظاهر کلام، خلاف عادت و انتظار انسان ها می باشد، از این هم بیشتر است و امکان شمارش و بررسی یکایک آنها نیست؛ ولی آنچه بسیار مهم و جالب توجه می نماید، تغییر و تبدیل بی مقدمه و بی قرینه متکلم و مخاطب است، تا آنجا که گاهی تشخیص این که چه کسی می گوید و چه کسی می شنود، به سختی ممکن است و همین هم باعث پیدایش تشابه در کلام الهی می گردد و زمینه تأویل را دو چندان می کند؛ زیرا از سویی ساختار لفظی تشابه آفرین است، و از سویی بعضی از این آموزه ها

۱۸۶. در پاسخ به این شبهه، ر. ک: ایازی، سیدمحمد علی: چهره پیوسته قرآن، ص ۱۷۹. همچنین در تفسیر عرفانی این آیه به تفسیر سوره

حمد، ص ۱۳۶-۱۳۷ مراجعه کنید.

۱۸۷. در سایه آفتاب، ص ۱۱۹ - ۱۲۰.

در جهت سیروسلوک و سیرآفاق و انفس است، و از سویی دیگر ق رآن از حقایقی سخن می گوید که در حیطه علم و تجربه و ظرفیت زبانی مخاطبان در نمی آید. به همین علت آن را به شیوه ای رمزی و انعطاف پذیر درمی آورد و وضع کلام را سمبلیک و واجد حقایقی می کند که فهم آن جز از طریق تأویل و به اقتضای ذهن تأویل کنندگان میسر نیست.^{۱۸۸}

بنابراین در علل گرایش به تأویل عرفانی، عوامل گوناگونی نقش داشته است. در مرحله نخست گرایش به مسائل معنوی و عرفانی در انسان ها در توجه به بهره گیری از تجربه های شهودی و بیان آنها در قالب تأویل امری طبیعی است و نقش به سزایی در آن داشته است. این نوع گرایش اختصاصی به عالم اسلام ندارد و تقریباً در تمام ادیان دیده می شود. آموزه های خاص قرآن نیز در مورد خدا، عالم و انسان به ویژه در سوره حدید، حشر، نور، توحید و آیاتی که به مبدا و معاد می پردازد، زمینه توجه به عرفان را در شکل گسترده فراهم ساخته، و شیوه زبان قرآن و چند لایه بودن طرح مطالب و روایاتی که بر این معنا دلالت دارد؛ مانند ظاهر و باطن داشتن قرآن به این جهت کمک کرده و عارفان این اصل را مورد تأکید قرار داده اند که زبان و سطح گفتگوی قرآن، در مرحله نخست، زبان توده های مردم است، اما معانی، و رای ظاهر آنها است، پس باید از طریق ظاهر به باطن آنها رفت.

البته در این میان سهم عوامل اجتماعی و فرهنگی و نقش نهضت ترجمه و تأثیر از فرهنگ بیرونی را نمی توان نادیده گرفت. علوم و معارفی که از بیرون به جهان اسلام منتقل شده، در تقویت این حرکت بسیار مؤثر بوده است، عملکرد خود عارفان نیز در تطبیق اندیشه های عرفانی به آیات و روایات غیر قابل انکار است. توجه دینی اندیشه های عرفانی با نصوص دینی هم در اسلام و هم در یهودیت و مسیحیت سابقه داشته؛ بدین روی بسیار طبیعی است که عده ای بخواهند مانند متکلمین و فیلسوفان، با بهره گرفتن از آیات، یافته های خود را مشروعیت ببخشند و از آزار و اذیت یا دست کم تکفیر مخالفان برهند و مخالفان خود را قانع کنند و آنها را در وادی دیگر معارف که به نظر آنها بسیار مهم است قرار دهند.

درس ششم

شناخت نامه تفاسیر عرفانی

دانش تفسیر عرفانی، در بستری از تحولات شکل گرفته است. در آغاز، تفسیر و تأویل عرفانی با اشارات معنوی، تأکید بر مسائل اخلاقی، روش های سیروسلوک، اعراض از دنیا و برجسته کردن این دسته از آیات انجام می شده است و سپس به شکل کنونی در آمده است. عارفان این حاجت طبیعی درون انسان را که می خواهد با مبدأ وجود و معبود خویش رابطه مستقیم برقرار کند، به شکل بارزی در گفته ها و نوشته های قرآنی آشکار می کردند و چون در عصر خلافت امویان، در دمشق و شهرهای بزرگ رفا، تجمل، جمع آوری ثروت و تمایز خواص به وجود آمده بود، و این گروه اعتراض سیاسی و مبارزه را بی فایده، غیر عملی و دست کم خطرناک می دیدند؛ نارضایتی و اعتراض خود را با هجوم به دنیا خواهی و ترویج زهد و ژفه پوشی و گاه با مبارزه با نقد دنیاخواهی ستم گران نشان دادند و بر اساس آیات به لذت جویی و رفا و تنعم دنیا طلبان حمله می کردند و به بی اعتباری دنیا و ارزش زهد، و برکناری از این نوع گناهان تأکید می ورزیدند.^{۱۸۹}

گفتیم، نخستین تفسیرهای عرفانی و آرام آرام تأویل عرفانی از همین دوره پدید آمد و سخنان کسانی مانند سفیان ثوری (۱۶۱ - ۹۶)، حسن بصری (۲۱ - ۱۱۰)، ابوهاشم کوفی (م ۱۶۰)، بشر بن حارث حوفی (م ۲۲۷)، حارث بن اسد محاسبی (م ۲۴۳)، ذوالنون مصری (م ۲۴۵)، ابو یزید بسطامی (م ۲۶۱)، حکیم ترمذی (م ۲۸۵)، ابوالحسن نوری (م ۲۹۵)، جنید بغدادی (م ۲۹۸) و حسین بن منصور حلاج (م ۳۰۹)^{۱۹۰} مایه هایی گردید که برخی با جهت گیری ها و اهداف اخلاقی به تفسیر یا تأویل بپردازند، یا کسانی مانند سهل بن عبدالله تستری (۲۹۳ - ۲۰۰) تفسیری عرفانی اما بسیار کم حجم و کوتاه بنویسند و اندیشه های خاص خود را در کتابی مخصوص به این گرایش گردآوری می کنند.^{۱۹۱} از این آثار کمتر چیزی باقی مانده. ولی در نوشته های بعدی منعکس شده است؛ البته اثر تفسیری سفیان ثوری را دیگران گردآوری کرده اند^{۱۹۲} و برخی آثار حارث محاسبی باقی

۱۸۹. زرین کوب، عبدالحسین: ارزش میراث صوفیه، ص ۴۴.

۱۹۰. همان، ص ۵۵ - ۶۲.

۱۹۱. درباره آثار افراد یاد شده رک آتش، سلیمان: مکتب تفسیر اشاری، ص ۳۰ - ۹۰.

۱۹۲. این تفسیر به روایت ابوجعفر محمد از ابی حذیفه نهی نقل شده و امتیاز علی عرشی در شهر رامپور هند آن را تحقیق کرده است.

مشخصات چاپ این تفسیر به شرح زیر است: بیروت، دارالکتب العلمیه، ط ۱۴۰۳، ۱۹۸۳ م.

مانده است. تفسیر سهل بن عبدالله نیز با اندکی تأویل موجود است، اما در اواخر قرن چهارم هجری این گرایش گسترش وسیعی یافت و تفسیرهای شفاهی، غیر مدون و غیر مستقل به تفسیرهای برجسته تبدیل شد.

نکته قابل توجه آنکه هرچند باید میان تفسیرهای عرفان نظری با عرفان عملی بایدفراق گذاشت، اما به دو دلیل این کار عملی نیست. یکی به این دلیل که آغاز گرایش به تفسیر عرفانی در بستر عرفان عملی شکل گرفته و دیگری به این دلیل که برخی از این تفسیرها دوگانه عمل کرده اند، بلکه نظر در خدمت سیر و سلوک بوده است.

1 - حقائق التفسیر سلمی

از نخستین کسانی که به طور مستقل کتابی در این زمینه نوشت، ابو عبدالرحمن محمد بن حسین ازدی سلمی (۳۲۵ - ۴۱۲) است که حقائق التفسیر را بر اساس اقوال پیشینیان به نگارش درآورد. استاد اصلی وی ابوالقاسم نصرآبادی (م ۳۸۲) از مریدان و شاگردان شبلی است. ویژگی مهم حقائق آن است که مأخذ اندیشه های عرفانی پیشینیان است؛ زیرا در این کتاب تفسیرها و تأویل های متصوفان را جمع آوری کرده و کمتر جایی دیده می شود که از خود مطلبی را بیان کند.

در مقایسه ای میان تفسیر طبری و کتاب سلمی می توان گفت: طبری در مآثورات و تفسیر ظاهری هر چه بوده، گردآوری کرده و سلمی اشارات و تأویلات عرفانی را. با این توجه که جنبه تأویلی آن کمتر و تفسیر اشاری آن بیشتر است؛ البته همان ها نیز در بیان عرفان عملی است تا عرفان نظری.

2 - الکشف والبیان ثعلبی

پس از این مرحله نوبت به الکشف والبیان ابواسحاق احمد ثعلبی (م ۴۲۷) می رسد. وی که مطالب خود را بر چهارده جنبه تقسیم می کند و در کنار نقل مسائل ادبی و تاریخی و مآثورات، تفسیر و تأویل و اشارات عرفانی عملی را بیان می کند.^{۱۹۳} او متأثر از مکتب صوفیه و به ویژه حق ائق

۱۹۳. این تفسیر توسط مؤسسه احیاء التراث العربی بیروت در ۱۰ مجلد در سال ۱۴۲۲ / ۲۰۰۲ به چاپ رسیده است.

التفسير است.^{۱۹۴} او با سلمی معاصر بوده و در یک شهر می زیسته و چه بسا اساتید مشترکی داشته اند.

در این کتاب نقل فضائل اهل بیت زمینه گسترده ای دارد، مطلبی که کمتر در تفاسیر اهل سنت می توان مشاهده کرد.^{۱۹۵}

3 - لطائف الاشارات قشیری

در مرحله بعدی نوبت می رسد به تفسیر لطائف الاشارات ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری (۴۶۵ - ۳۷۶). وی افزون بر اینکه تفسیر کامل و متنوعی را ارائه داده، میان مباحث عرفانی و تفسیری به تطبیق پرداخته است. قشیری گرچه دو کتاب دیگر به نام تیسیر التفسیر و المجالس دارد که صبغه عرفانی آن در قیاس با این تفسیر کمتر است؛ اما تأویلات او در اشارات به گونه ای نیست که مخالفین را بر آشفته سازد، یا در شکل گسترده ای همه آیات را تأویل و تطبیق بر امور سلوکی کند و به هر مناسبتی از این مقوله ها سخن بگوید. تفاوت این اثر با رساله قشیری و تیسیر، تأکید بر لطائف و ذکر آیات و بعد عملی عرفان است.

4 - کشف الاسرار و عدة الابرار

در مرحله ای دیگر تفسیر عرفانی دیگری به نگارش درمی آید که همانند لطائف الاشارات میان تفسیر ادبی و بیانی و تفسیر عرفانی جمع کرده، با این تفاوت که این بخش ها را جداگانه و در هر نوبت متمایز کرده و مباحث عرفانی را در نوبت سوم آورده است.

این تفسیر به نام کشف الاسرار و عدة الابرار می باشد که در آغاز به صورت فشرده توسط ابواسماعیل عبدالله بن محمد انصاری هروی (۴۸۱ - ۳۹۶) معروف به خواجه عبدالله انصاری مؤلف منازل السائرین به نگارش درآمده و سپس توسط رشیدالدین میبیدی (م ح ۵۲۰) توضیح و تفصیل داده می شود. این تفسیر به زبان فارسی می باشد و نسبت به تفاسیر آن عصر مفصل و دارای نثری فخیم و پرجاذبه است.

5 - تأویلات اخوان الصفا

۱۹۴. به عنوان نمونه به صفحات ۱۹۶ - ۱۲۴، ۱۱۸ از جلد اول مراجعه کنید.

۱۹۵. رک همان، ج ۱، ص ۱۱۹ و ص ۱۲۰ در معنای صراط و آل البيت، ص ۱۱۲.

در سال ۳۸۲ ق گروهی که خود را شیعه اسماعیلی می دانستند، دائرة المعارفی به نام رسائل اخوان الصفا نوشتند که در آن سعی شده بود تمام مبانی دینی با آرای فلسفی توجیه شود. اخوان الصفا، که نام یکایک آنها به خوبی روشن نیست و مجموعه ای گمنام را تشکیل می دهند،^{۱۹۶} یکی از جریانات تأویلی خاص در قرن چهارم هستند که آثار آنان در کتاب رسائل اخوان الصفا باقی مانده است. اخوان الصفا، چهره ای متمایز از اندیشه مکتب مشاء و اعتزال و حتی اندیشه فلسفی اشراق دارد.

آنها در عهد خود که عموم عارفان به مسائل سیروسلوکی توجیه نشان می دادند، به طور جداگانه، به مسائل نظری و شناخت شناسی اهتمام می ورزیدند. آنها در اندیشه به مشرب فیثاغورثیان و پیروان هرمس نزدیک بودند و به همین علت به شناخت و پرده برداری از حقایق جهان و جهان متن توجه می کردند، به هر حال تأثیر پذیری آنها را از فلسفه یونان می توان مشاهده کرد.

این گروه بسیاری از مطالب خود را به وسیله تمثیل و داستانسرایی و در قالب معانی باطنی و عرفانی بیان کرده اند.^{۱۹۷} خود آنها بر این باور بودند که کتب پیامبران را تأویلات و تفسیرهایی تشکیل می دهد که غیر از آنچه الفاظ بر آنها دلالت دارد، مغانی باطنی است و بدین روی رسائل مملو از تأویل آیات قرآن است.

آنها مردم را به سه دسته عوام، متوسطین و خواص تقسیم می کنند و ژرف نگری و دقت در اسرار دین و بواطن آن، و اسرار مکنون را برای عوام و متوسطین نمی دانند. از سوی دیگر می توان گفت رسائل اخوان الصفا نخستین اثر درحوزه عرفان نظری است، و بعید نیست که آثار ابن عربی متأثر از این رسائل باشد.

نمونه ای از تفسیرهای تأویلی آنها این است که فرستادن انبیا و صاحبان شرایع را به نزول باران بر زمین و رویش نبات و پیدایش حیات و حیوان و معدن تشبیه می کنند و برای تأیید گفته های خود به آیه: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا»، تمسک می جویند.^{۱۹۸} در بحث

۱۹۶. گفته می شود احمد بن عبدالله مستور، یکی از اولاد امام صادق از نویسندگان رسائل باشد. رک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶

ص ۷۴۲. همچنین ابوسلیمان محمد بن مشیر البستی و ابوالحسن علی بن هارون زنجان از نویسندگان رسائل هستند. رک مقدمه

رسائل و دائرة المعارف اسلامی، مدخل اخوان الصفا، ص ۴۶۴.

۱۹۷. به عنوان نمونه رک: رسائل اخوان الصفا، ج ۳، ص ۳۸۰ - ۳۸۲.

۱۹۸. همان، ج ۴، ص ۷۷.

رؤیت خداوند پس از آنکه رؤیت حق را همان رؤیت نور با نور می دانند، به آیه نور استشهاد می کنند و عبارت قرآنی: (لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ) را به: لاصوتية ولا هيولانية، تأویل می کنند.^{۱۹۹}

6 - تنبيه الافهام ابن برجان اندلسی

از دیگر کسانی که به تفسیر و تأویل قرآن پرداخت، عبدالسلام بن عبدالرحمن ابوالحکم اندلسی (م ۵۳۶) معروف به ابن برجان است. اثر ابن برجان به نام: «تنبيه الافهام الى تدبر الكتاب وتعرف الآيات والنبأ العظيم»، تا کنون به چاپ نرسیده و نسخه خطی آن در برخی از کتابخانه ها موجود است.^{۲۰۰} نمونه هایی از آن در کتاب ها نقل شده و ابن عربی نیز در فتوحات^{۲۰۱} از او نقل می کند. روش او جمع میان ظاهر و باطن و تأکید بر امور عرفان نظری است. از آنجا که ابن برجان در قرن ششم و در منطقه غرب عربی می زیسته و از همان منطقه اندلس برخاسته و ابن عربی نیز در آثار خود از او یاد می کند، می توان به تأثیر او در آثار بعدی پی برد. محورهای مهم فکری او چون اسماء و صفات، وحدت وجود، تأکید بر حروف و معناداری آنها به خوبی نشان از تأثیر بر ابن عربی می دهد.

روش ابن برجان در این اثر، در چند نقطه با عرفا مشترک می باشد:

۱- از قواعد تفسیری متداول تبعیت نمی کند و بیشتر آیات را اشاره به چیزهایی ورای الفاظ

می داند، بدین روی پله پله و به صورت تصاعدی به سوی قرائت برتر گام بر می دارد.

۲- فهم و کشف قرآن وابسته به سیر و سلوک و طی منازل و کسب مقامات است. به همین دلیل او فهمی را که در یک مقام طی کرده، با فهم دیگری که در مقام دیگر می باشد متفاوت می بیند. او گاه در مسیر همین مقامات، پیش گویی می کند و با استفاده از آیات قرآن، از حوادث آینده خبر می دهد؛ به طور مثال وی در آغاز سوره روم، فتح بیت المقدس را در سال پانصد و هشتاد و سه، یعنی چهل و هفت سال پس از مرگ خود خبر می دهد.^{۲۰۲}

۳- شیخ اشراق (م ۵۸۷) می گفت: اِقْرَؤُا الْقُرْآنَ كَأَنَّهُ نَزَلَ فِي شَانِكْ؛ قرآن را چنان بخوان که گویی در حق تو نازل شده است.^{۲۰۳} ابن برجان نیز در غرب عربی، تلاوت قرآن را بر اساس صعود روحانی و طی منازل و مدارج و شبیه به نظر مشارقه می دانست.

۱۹۹. همان، ج ۳، ص ۲۸۲.

۲۰۰. در این باره رک: مکتب تفسیر اشاری، ص ۱۲۴.

۲۰۱. به عنوان نمونه رک: فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۷۵.

۲۰۲. مکتب تفسیر اشاری، ص ۱۲۶.

۲۰۳. سهروردی، شیخ اشراق، سه رساله، کلمة التصرف، ص ۱۲۲.

اگر چنین نگرشی در فضای سیروسلوک و تهذیب نفس قرار گیرد، می توان فهمید که آیات چگونه تأویل می شود و هدف تفسیر، دستیابی به راه های سلوک و حل مشکلات این راه خواهد بود. به عنوان نمونه وی در تفسیر آیه (وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) (نساء / ۱۱۳) می نویسد:

بدان که اگر این حکمت را به دست آوری هیچ چیز بر تو پنهان نمی ماند. جویای حکمت باید بداند که خداوند همه کائنات را در بنده خود گردآورده است. در وجود انسان دو جوهر است؛ یکی جسم بیرونی که عرضی و مادی است که درازا، پهنا، ژرفا، چشایی، بویایی و حجم او را شامل می شود. و دیگری که جوهر و باطن است و نفس، روح و عقل را در بر می گیرد.^{۲۰۴} این تفسیر به طور کامل نوشته شده و نسخه های آن در برخی از کتابخانه ها و به ویژه در کتابخانه های ترکیه موجود است.

7 - شیخ اشراق

یکی دیگر از مفسران عرفانی و تأویل گران جنجال آفرین، شهاب الدین یحیی سهروردی معروف به شیخ مقتول (م ۵۸۷) است که در آثار گوناگون خود به تأویلات عرفانی از قرآن روی آورده است. این سهروردی غیر از شهاب الدین عمر سهروردی (م ۶۳۲) مؤلف کتاب عوارف المعارف است. دیدگاه وی و هم فکرائش افزون بر عقل و اندیشه، استفاده از ذوقی ات، ریاضات و مشاهدات درونی است.^{۲۰۵}

عبدالرزاق لاهیجی طریقه اشراق را همان مسلک باطن می داند و تفاوت زیادی با تصوف برای آن قائل نیست، جز آنکه متصوفه در برابر متکلمین قرار می گیرند و اشراقیون در برابر حکمای مشاء.^{۲۰۶}

از دیدگاه وی باید به قرآن به عنوان یک اثر رمزی ن گریست، زیرا قرآن آینه ای است که هر کس به اقتضای حال و شأن خویش معنای خاصی از آن در می یابد یا تصویر خود، را در آن می یابد.

با توجه به آنچه در مورد دیدگاه وی و ابن برجان نقل کردیم که می گفت: اقرأ القرآن كأنه نزل فی شأنک؛ روشن می شود که تفسیر ها و تأویلات وی بر اساس تطبیق می باشد. در آن عهد

۲۰۴. مکتب تفسیر اشاری، ص ۱۲۷ به نقل از نسخه شماره ۲۷ در کتابخانه داماد ابراهیم پاشا، برگ ۱۷۳.

۲۰۵. حکمة الاشراق، ج ۱، ص ۱۹۱-۱۹۲.

۲۰۶. لاهیجی، گوهر مراد، ص ۱۳-۱۷.

تأویل به معنای نفی معنای ظاهری نبوده است . زیرا علاوه بر معنای ظاهری، معانی دیگری هم وجود دارد، که معارف قرآن بر حسب مراتب و مقامات و معرفت سالک تبیین می شود.^{۲۰۷}

کتاب قصة الغربة الغريبة^{۲۰۸} نمونه ای از تأویل آیات، در مورد مراحل سیر و سلوک است و گاهی حالت اقتباس از آیات را دارد.

سه رساله وی، یعنی : الواح العمادیه، کلمة التصوف و اللوحات وی سراسر تأویل و اقتباس عرفانی از آیات است.^{۲۰۹}

8 - عرائس البیان روزبهان بقلی

در قرن هفتم جریان تفسیر عرفانی آرام آرام رنگ مستقلی به خود گرفت و حتی از صبغه تفسیری به سبک تأویل عرفانی تبدیل شد . به طور مثال ابومحمد روزبهان بقلی شیرازی (م ۶۰۶) عرائس البیان فی حقائق القرآن را نوشت و مانند سُلَمی به نقل سخنان بزرگان در اشاره به مقامات عرفانی و تأویل آیات پرداخت . تفسیر بقلی هر چند ترکیبی از حقائق سلمی و لطائف الاشارات قشیری است، اما حرکت این تفسیر بیشتر به سمت تأویل است و تطابق حالات و مقامات به آیات قرآن در آن زیادتر است . او به صراحت مطالب مربوط به احکام را به دستورات سیروسلوکی تأویل می کند.^{۲۱۰}

9 - بحرالحقایق نجم الدین رازی

یکی دیگر از کسانی که با همین روش به سراغ آیات می رود و مانند سُلَمی و روزبهان عمل می کند، شیخ نجم الدین رازی معروف به نجم الدین دایه (۵۷۰ - ۶۵۴) است. بحرالحقایق وی معروف به تأویلات نجم الدین دایه گردیده است . او هر چند معانی ظاهری را می پذیرد؛ اما در طرح تأویلات تلاش فراوانی می کند. نکته مهم در شیوه وی آن است که مانند سلمی و روز بهان آنها را از زبان مشایخ این رشته ، مانند: جنید بغدادی، بایزید بسطامی، شبلی، ابوعبدالرحمن سلمی و ابوحامد غزالی نقل می کند؛ البته مطالبی نیز از خود دارد، اما سعی می کند آنها را از زبان دیگران بگوید .

۲۰۷. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۴۵، تصحیح هنری کرین.

۲۰۸. همان، ج ۲، ص ۲۷۴.

۲۰۹. این کتاب توسط محقق معاصر آقای نجف قلی حبیبی در سال ۱۳۹۷ هـ ق تحقیق و به چاپ رسیده است و بعدها نیز توسط مرکز

تحقیقات فارسی ایران و پاکستان در سال ۱۳۶۳ ش / ۱۴۰۴، افست شده است.

۲۱۰. به عنوان نمونه رک: سوره حج آیه ۲۶، همچنین آیات مربوط به اصحاب کهف.

البته او فرصت نمی یابد که تأویلات را تمام کند و فقط تا آیه ۱۸ سوره ذاریات می رسد. پس از او علاء الدوله سمنانی (۶۵۷ - ۷۳۶) تأویلات را تا آخر قرآن کامل می گرداند.^{۲۱۱}

10- آثار گوناگون محی الدین بن عربی

شاید بتوان ابن عربی را مهم ترین شخصیت در عرصه تفسیر و تأویل عرفانی به حساب آورد. حرکت او نقطه عطفی در تاریخ تأویل و اوج عرفان است. او نویسنده ای پر کار بود به گونه ای که آثار او را شعرانی چهارصد عدد دانسته است.^{۲۱۲} برخی حتی به هشت صد و پنجاه و شش کتاب و رساله اشاره کرده اند و آنها را با نام یاد کرده اند.^{۲۱۳} او دارای چندین اثر تفسیری بوده؛^{۲۱۴} اما مهم ترین اندیشه هایش - که ابتکار و توانایی او را در بیان عرفان نظری نشان داده و او را مشهور کرده - فصوص الحکم و فتوحات مکیه است. هیچ دانشمندی به این اندازه مورد احترام اهل فن خود نبوده، و به این اندازه نیز درباره خود و آثارش جنجال برپیانگیخته است. مهم ترین اندیشه او که در تفسیرها و تأویلات او نمایان است، هستی شناسی های او است. مفهوم هستی و نسبت آن با جهان پایه اصلی تفکر فلسفی او را تشکیل می دهد.

نظریه او درباره وحدت وجود، هر چند در میان عرفای پیش از او به شکل غیر شفافی دیده می شود، اما نظم و انسجام بخشیدن به آن و در قالب نظریه ای مشخص در آوردن، کار اوست و چنان تازگی و امتداد تاریخی به آن بخشید که فردی مانند ملاصدرا در حکمت متعالیه این نظریه را با ذوق و عقل، برهانی کرد.

در میان عرفا دو گرایش مهم در شیوه نگرش به جهان دیده می شود، نگاه حُب مدارانه و عشق جویانه و نگاه توصیف نگارانه. ابن عربی طرفدار نظریه اول، یعنی مذهب عشق است. این عشق آن چنان جاذبه آفریده و به اندیشه او عمومیت داده که محدود به مسلمانان نشده و فراتر از مؤمنان مسلمان و مسیحی، جهان گستر شده است. نگاهی که می تواند انسان ها را در کنار یکدیگر جمع کند تا به معنویت ببانیدهند و در فضای سنگین و گیج کننده تکنولوژی، نزاع های مذهبی و فرقه ای، جهان دیگری از معنویت بسازند.

۲۱۱. موجدی محمدرضا، آن سوی آینه، ص ۱۳۰ و ۱۵۴، همچنین ر.ک: مکتب تفسیر اشاری، ص ۱۳۹ - ۱۴۰.

۲۱۲. شعرانی، عبدالوهاب بن احمد: البواقیت والجواهر فی بیان عقاید الاکابر، ص ۲۵، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

۲۱۳. ایزوتسو، صوفیسم و تائوئیسم، ص ۲۲.

۲۱۴. شعرانی، یواقیت، ص ۲۵.

ابن عربی هنگام تأویل در فتوحات مکیه، از ظاهر آیات عبور می کند و تأویل او در اتصال با عبارت آیات قرار دارد، اما در فصوص الحکم د ر یچه ای دیگر باز می کند که ورای عبارات و معانی است و با آنکه بر الفاظ و کلمات تأکید می کند، اما فضای مباحث از جایی دیگر سرچشمه می گیرد.

عرفان نظری ابن عربی در بین عرفای ایران از حلاج و جنید گرفته تا حکیم ترمذی و غزالی و بابا فرج تبریزی و عین القضاة همدانی و خواجه عبدالله انصاری و روزبهان بقلی شیرازی و حتی فیلسوفانی چون ابن سینا در نمط نهم اشارات و رسائل عرفانی و تفسیر بعضی از سوره های کوچک قرآن و در آثار سهروردی مطرح بود؛ اما با آنها متفاوت بود. به عنوان نمونه یکی از کارهای مهم محی الدین در فتوحات مکیه، پاسخ دادن به سئوال های حکیم ترمذی درباره ولایت است.^{۲۱۵} در همین راستا مطالب عرفانی و تأویلی او فصل جدیدی در عرفان نظری باز کرد و مبنایی برای تألیفاتی چون شرح بر فصوص الحکم یا تألیف آثاری مستقل چون تأویلات ملا عبدالرزاق کاشانی، المحيط الاعظم سید حیدر آملی و دیگران گردید.

در فارسی نیز هر چند دلیل روشنی مبنی بر تأثیر جلال الدین رومی از اندیشه های ابن عربی در مثنوی و کلیات شمس نداریم ؛ اما شیخ محمود شبستری در گلشن راز، این تأثیر را پذیرفته است؛^{۲۱۶} با این تفاوت که گرایش او و بخشی از عرفای ایرانی در عرفان عملی به جای سیر در آفاق، سیر در انفس، تفکر حدیث نفس، سیر در عالم درون و شناخت احوالات نفس است. به هر حال ابن عربی آثاری را در تفسیر و تأویل قرآن نگاشت . یکی از این آثار: الجمع والتفصیل فی اسرار معانی التنزیل یا تفسیر کبیر است که تا سوره کهف رسیده و در ۹۵ جزء بوده است.^{۲۱۷} دیگری الجمع والتنزیل فی معرفة معانی التنزیل یا تفسیر صغیر می باشد که تا آیه ۶۰ سوره کهف نگارش یافته و در ۸ جزء بوده ؛ ظاهراً تفاوت این دو در شیوه تفسیر و تفکیک میان تفسیر و تأویل بوده است . از دیگر آثار قرآنی ابن عربی، اشارات القرآن فی عالم الانسان می باشد.^{۲۱۸} هم چنین فتوحات مکیه پر از تفسیر و تأویل آیات است و فصوص الحکم در حقیقت، تأویل قصص قرآن و

۲۱۵. آشتیانی، سیدجلال الدین: مقدمه ترجمه شرح مثنوی نیکلسون، ص هفتاد و نه.

۲۱۶. آقای علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، در کتاب عرفانیات، ص ۲۷۲، فصل مشیعی در تأیید نظریه اسناد آشتیانی در مورد جدایی اندیشه

مکتب عرفانی مولوی از ابن عربی مطرح کرده است که می توان به آن مراجعه کرد.

۲۱۷. فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۵۹ و ۶۳، آتش، مکتب تفسیر اشاری، ص ۱۷۳ به نقل از رساله ابن عربی، شعرانی، البواقیت والجواهر، ص

۲۵

۲۱۸. مکتب تفسیر اشاری، ص ۱۷۴.

برجسته کردن ۲۷ صفت انسانی در قالب نام پیامبران و اسامی آنان است که مظهر یکی از صفات الهی است.

محمود محمود غراب در کتابی به گردآوری تفسیرها و تأویل های ابن عربی از مجموع آثار وی پرداخته و آن را تحت عنوان : رحمة من الرحمان فی تفسیر و اشارات القرآن من کلام الشیخ الاکبر ، در چهار جلد به چاپ رسانده است . وی در مقدمه، از دو کتاب دیگر ابن عربی یاد می کند که می تواند وصف قرآنی داشته باشد . وی احتمال بسیار می دهد این دو نیز از آثار ابن عربی باشد. یکی از آنها کتاب ردّ الایات المتشابهات الی الآیات المحکمات، و دیگری تلقیح الاذهان است. بدین روی بارها از این اثر عرفانی مطالبی در لطائف و اشارات قرآنی ابن عربی نقل می کند.^{۲۱۹} سوگمندانه آن دو تفسیری که بارها ابن عربی از آن یاد می کند و در فتوحات به آنها ارجاع می دهد در دسترس نیست و معلوم نیست چه شده است، اما این مجموعه باقی مانده، از تحقیقات و دقت های تأویلی و تفسیری برخوردار است.

مهم ترین اندیشه های ابن عربی در ارتباط با قرآن

- ۱- ابن عربی تأکید فراوان دارد بر اینکه چون قرآن به لسان عربی نازل شده، باید همین قواعد را در فهم کلام هم مد نظر قرار داد. حتی در این زمینه تعبیری دارد:

وكانت العرب التي نزل القرآن بلسانها تطلق هذا.^{۲۲۰}
- ۲- از دیدگاه او نزول قرآن برای فهمیدن مخاطبان و آشکار کردن است، نه اینکه حقایقی باشد که دیگران نمی فهمند و به آن دسترسی ندارند:

فَمَا نَزَلَ الْقُرْآنَ إِلَّا لِلْبَيَانِ وَ كُنْتُ أَنْتَ الْمَخَاطَبُ فِي خِطَابِ الْحَقِّ بِسْمَعِكَ لَا بِسَمْعِ الْحَقِّ، فَإِنَّ لَا تُخَمِّرُ نَفْسَهُ وَلَا يَخْفَاهَا؛^{۲۲۱}

قرآن برای بیان نازل شده است و تو مخاطب به خطاب حق هستی با گوشه‌های نه با گوش حق، چون خداوند خود را امر و نهی نمی کند.

به همین دلیل در جای دیگر با صراحت می گوید: آیات خطاب به انسان ها به اندازه فهم آنان است نه متکلم؛

۲۱۹. رحمة من الرحمان، ج ۱، ص ۵، دمشق، مطبعة نصر، ۱۴۱۰ ق.

۲۲۰. فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۶۷۲، ج ۳، ص ۱۴۵، ۱۶۸.

۲۲۱. همان، ج ۳، ص ۴۰۳، باب ۳۶۹.

فَإِنَّ نَزَلَ لِبَلِيٍّ رَسُولَ اللَّهِ لِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِ مُحَمَّدٍ، فَكَانَ مِنَ الْمُنذِرِينَ... فَإِنَّ الْخُطَابَ عَلَى قَدَرِ فَهْمِ السَّامِعِ ، لَا عَلَى قَدَرِ الْمُرْسَلِ تَكَلَّمَ وَ لَيْسَ سَعَى النَّبِيِّ (ص) وَ فَهْمُهُ فِيهِ فَهْمُ السَّامِعِ مِنْ أُمَّتِهِ فِيهِ إِذَا لَمْ يَلَهُ عَلَيْهِ.^{۲۲۲}

۳- ابن عربی مدعی است که آنچه در مجالس و کتاب ها گفته و نوشته به برکت قرآن و دریافت از قرآن و خزائن آن بوده است .^{۲۲۳} او معتقد است قرآن به او هم نازل می شود، ولی می گوید:

فرق است میان آنچه بر او نازل می شود با آنچه بر پیامبر نازل شده؛ زیرا نزول بر پیامبر، نزول قلب و شهود است، اما نزول بر کسانی مانند او با فاصله و حجاب است .^{۲۲۴} در جایی دیگر می گوید:

ما هم صورت نزول بر پیامبر را مشاهده می کنیم، زیرا حروف را می یابیم و در معانی هم تدبر می کنیم؛ اما بر ما با حجاب نازل می شود، و برای پیامبر به طور مستقیم و بر دل و قلب است. به تعبیر دیگر نزول قرآن بر ما بر زبان ها است نه بر دل، در حالی که بر پیامبر بر دل است.^{۲۲۵}

۴- ابن عربی همان طور که معتقد است قرآن مبهم نیست، رمز و لغز نیست، اما معتقد است که دارای تشابهاتی است که باید پیامبر آنها را روشن کند:

ولو لا البيان ما فصل بين المتشابه والمحکم^{۲۲۶}؛ و اگر بیان پیامبر نباشد میان محکم و متشابه فاصله نخواهد افتاد.

۵- در تمایز میان کشفیات و مشاهدات خود، با وحی الهی می گوید:

آنچه ما می فهمیم، از عبارت و اشارات این آیات است ؛ اما آنچه به او می فهمانند از حقیقت آن است.^{۲۲۷}

البته این نکته با تصریح به این مطلب است که:

آنچه من در آثار خود دریافت کرده ام با نگاه عقلانی و رؤیت و فکر نیست ، بلکه با دمیده شدن روح الهی و الهام بوده است.^{۲۲۸}

۲۲۲. همان، ج ۴، ص ۴۲۷.

۲۲۳. همان، ج ۳، ص ۳۲۱، باب ۳۶۵.

۲۲۴. همان، ج ۲، ص ۱۹۲، باب ۱۱۰.

۲۲۵. در این باره رک، فتوحات، ج ۳، ص ۹۳، ۱۳۱، ج ۴، ص ۴۲۷.

۲۲۶. همان، ج ۲، ص ۶۷۲.

۲۲۷. همان، ج ۳، ص ۳۲۱، باب ۳۶۵.

۲۲۸. همان، ص ۳۲۷، باب ۳۶۶.

در جایی دیگر که باز همین معنا را تکرار می کند، می گوید:

کتاب های من از املاى الهى و القای ربانى و دمیدن روحانى در وجود و جانم است و
این از باب ارث از انبیاء و تبعیت از آنان است، و چیزی نیست که به استقلال به من رسیده
باشد.^{۲۲۹}

۶- او معتقد است آنچه در کلام عرفا تعبیر به نبوت می شود، نبوت رسالت و تشریع نیست؛
بلکه منظور، کسب الهام و فیوضات شهودی است؛ بدین روی مفهوم نبوت اولیاء الله توجه به
تلاوت قرآن است، مانند آنچه پیامبر انجام می داده است:

و يكون التنزل على صاحب هذا الفتح من المرتبة التي نزل فيها القرآن خاصة؛ زیرا کلام
خدا همواره بر قلوب اولیاء الله نازل می شود و ولی به آنچه تلاوت شده و پیامبر آنها را دیده
نظر می کند؛ بدین روی یا تلاوت قرآن از آنچه اراده شده، آگاه می شود.

وهذا هو المعنى الذى اشار اليه فيما سبق عند ذكر النبوة العامة وانها لم تنقض بموت النبى .^{۲۳۰} وی سپس
توضیح می دهد که این دریافت ها از قبیل اجتهاد نیست؛ به همین دلیل بارها این جمله را تکرار
می کند:

از قلبم از کردگارم روایت است . یا می گوید: شما علموتان را از مرده ای به نقل از مرده ای
فرا می گیرید، و ما علوم خودمان را از خدای زنده نامیرا اخذ می کنیم.^{۲۳۱}

ابن عربی در جواب به این سؤال که چرا به این تأویلات می پردازد و مطالبی را بیان می کند
که به ظاهر قابل قبول نیست، می گوید: عرفا این تأویلات را به این گونه بیان کردند تا کسی
گمان نکند که اهل الله این اشارات را برای خودشان می خواهند و حقایق را فقط در میان
خودشان رد و بدل می کنند. اینان این مطالب را می دانند و برای آنها بازگو کردن لازم نیست؛
بلکه کار آنها به این علت است که می ترسند این مطالب برای دیگران بازگو نشده باشد؛ بدین
روی خود آن را بیان می کنند تا مبادا در بیان نکردنش دیگران محروم شوند.^{۲۳۲}

به هر حال ابن عربی سخنان عجیب و غریبی دارد، هر چند عالمی توانا و برخی سخنان او
بسیار بلند و شنیدنی است، اما برخی از سخنان او به ظاهر غیر قابل هضم و مناقشه برانگیز است.
به تعبیر استاد سیدجلال الدین آشتیانی: کتاب های مفصل ابن عربی پر از غث و ثمین است و کلمات

۲۲۹. همان، باب ۳۷۷.

۲۳۰. فصوص الحکم، ج ۲، ص ۲۱۷، تحقیق ابو العلا عفیفی.

۲۳۱. فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۴۵۶ و ج ۲، ص ۲۸۰.

۲۳۲. همان، ج ۱، ص ۲۷۹ - ۲۸۱.

نامعقول و سطحی در تألیفات او زیاد به چشم می خورد.^{۲۳۳} از این رو کسان بسیاری با او به مخالفت برخاسته و نوشته هایش را انحرافی دانسته و او را تکفیر کرده اند.^{۲۳۴} از آن طرف اندیشه های او در عرضه پهناوری گسترش یافته، و تأثیر بسیاری در نوشتن ه های بعدی گذاشته است.

درس هفتم

11 مثنوی معنوی جلال الدین محمد بلخی

یکی دیگر از کسانی که به شدت گرایش به تأویل عرفانی دارد و هم زمان با ابن عربی، اما در جای دیگر به این رویکرد دل داده ؛ مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی (۶۰۴ - ۶۷۲) است. از آثار مهم و مشهور مولوی، مثنوی معنوی است که بعضی آن را صیقل الارواح نیز نامیده اند.^{۲۳۵} این کتاب که از شاهکارهای شعر عرفانی دنیا است، در شش دفتر تنظیم شده است. مولوی از شش هزار و اندی آیه قرآن، یک سوم آن را یعنی دو هزار و دویست آیه و پانصد حدیث را یادآور گردیده است؛^{۲۳۶} اما نگاه گسترده و عمیق او به آیات الهی آن چنان است که بسیاری، از مثنوی به عنوان تفسیر جلال الدین یا تفسیر مولوی رومی یاد کرده اند.^{۲۳۷}

کثرت به کارگیری شگفتی برانگیز مفاهیم و معارف قرآنی، و طرح اعتقادات و اخلاقیات قرآنی در بستر اندیشه های عرفانی، حکایت از اشراف کم نظیر مولوی بر قرآن و مضامین آن دارد. مولانا، گذشته از آنکه فضای فکریش فضای معرفت قرآنی است، در نقل قصه ها و تمثیل های قرآن در راستای تبیین این هدف اهتمام ویژه ای دارد. او به هر مناسبت این قصه ها و تمثیل ها را ذکر می کند و آنها را در جهت توصیف و ترسیم اهداف خود تأویل می کند. البته منظور او از تأویل، تأویل کلامی و فلسفی و حتی عقلی نیست ؛ زیرا در نقد تأویل عقل گرایان و به ویژه معتزله برمی آشوبد و این روش را ناشی از توجه به عقل و بی بهره گی از ذوق و تجربه

۲۳۳. آشتیانی، سیدجلال: شرح مقدمه قیصری، ص ۵۶.

۲۳۴. درباره مواردی از این مطالب شبهه برانگیز رک: مکتب تفسیر اشاری، ص ۱۶۷ - ۱۷۰.

۲۳۵. حلبی، علی اصغر: تأثیر قرآن و حدیث در ادبیات فارسی، ص ۱۵۹.

۲۳۶. درباره انعکاس آیات قرآن در مثنوی از محمد تقی جعفری تحقیقی در شرح مثنوی در مجلدات ۱۲، ص ۲۳ - ۹۲ و ج ۱۴، ص ۳۶ -

۶۲۶ انجام گرفته و این حجم از آیات برشمرده شده است. رک عبدالله نصری، تکاپوگر اندیشه ها، ص ۲۲ و ۳۷.

۲۳۷. سبزواری، شرح اسرار شرح مثنوی، ص ۱۵، انتشارات کتابخانه سنایی.

می‌داند.^{۲۳۸} به طور کلی مولانا در زمینه تأویل یک ملاک کلی دارد و آن این است که تأویل باید آدمی را گرم گرداند و حرکت ببخشد نه آنکه مایه سستی و تنبلی گردد.

حق بود تأویل کآن گرم کند
پر امید و چست و با شرم
کند

ور کند سست، حقیقت این بدان
این برای گرم کردن آمده است
معنی قرآن ز قرآن پرس و بس
است اندر هوس^{۲۳۹}

برخلاف این نظر که این معیار غایت‌گرایانه است نه معیار صحت،^{۲۴۰} ارجاع تأویل به خود قرآن معیاری برای صحت می‌باشد، هر چند گرم کردن و از سستی رهانندن در هدف و معیار صحت تأویل می‌تواند مفید باشد.

مولوی مانند دیگر عرفا به این اصل به شدت معتقد است که قرآن دارای ظاهر و باطنی است:

حرف قرآن را بدان که ظاهری است
زیر آن باطنی کی بطن سوم
تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین
ظاهر قرآن چو شخص آدمی است
زیر ظاهر باطنی بس قاهری است
که در او گردد خردها جمله گم
دیو آدم را نبیند جز که طین
که نقوشش ظاهر و جانش خفی
است^{۲۴۱}

بنابراین مولوی به تأویل گرایش دارد و به طور مکرر می‌خواهد این مخفیات قرآن را علنی کند و با تأویل ظاهر، جان قرآن را آشکار نماید. با این همه در سه جا با تأویل مخالفت می‌کند: یکی، تأویل‌هایی است که در اثر درک ناقص از رابطه لفظ و معنا سبب شده، یعنی تأویل‌های زبان‌شناسانه.

۲۳۸. این نقد به مناسبت تفسیر تسبیح موجودات در آیه (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ) (اسراء/ ۴۴) و در ابیات ۱۰۲۵ - ۱۰۲۸ در دفتر اول آمده است، در این زمینه رک: نامه شهیدی، مقاله عبدالکریم سروش، ص ۳۹۹، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.

۲۳۹. مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۱۲۷ - ۳۱۳۰، شرح استعلامی، ج ۵، ص ۱۵۱.

۲۴۰. رک: نامه شهیدی، ص ۴۰۶.

۲۴۱. مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۲۴۷، ج سوم، ص ۱۹۴.

دیگری، در جایی است که برای گریز از اوامر و نواهی و سرپوش گذاشتن بر وجدان، احکام را تأویل کند، مانند برخی از باطنیه، که آن را باطل می دانند.

و دست آخر، تأویلی است که در اثر پناه بردن به عقل جزئی انجام می شود.^{۲۴۲}

مهم ترین مطالب مولوی، درباره توحید، وحی، معجزه، سعادت و شقاوت، جبر و اختیار، ویژگی های انسان، جهان آخرت و کیفر و پاداش است. نکته ای که جالب توجه است، اینکه در مثنوی مواردی هم یافت می شود که مولوی آیه ای را با تغییراتی در ساختمان اصلی آن نقل کرده است؛ اما این مانع نمی شود که تأویل او دگرگون شود و به چارچوب آن آسیب رساند، چنان که او گاهی داستان های قرآن را تغییر می دهد. بدین روی این داستان ها پردازش شده یا صحنه هایی به آن افزوده شده که مناسب با منقولات روایی است.

نکته مهم در تأویلات مولوی، روشن کردن موارد و نمونه های عینی این آیات است؛ روشن کردنی که با اندیشه و گرایش او سازگار است و بدین روی گاهی به تطبیق روی می آورد. به عنوان نمونه آیه: (وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَبَلِكِ وَرَجِلِكِ) (اسراء/ ۶۴) درباره وسوسه های شیطان است؛ اما مولوی آن را به توجیه و تعلیل ها و اجتهادهایی تطبیق می دهد که عده ای تحت تأثیر وسوسه های شیطانی برای فرار از احکام الهی به کار می برند.

تو چو عزم دین کنی با اجتهاد دیو بانگت بر زند اندر نهاد

که مرو زآن سو بیندیش ای غوی که اسیر رنج و درویشی شوی

بی نوا گردی زباران و ابری خوار گردی و پشیمانی خوری^{۲۴۳}

در اینجا نمی خواهیم شیوه های مثنوی را در تأویل بیان کنیم؛ ولی می توانیم تأکید کنیم که روش مولوی در تفسیر و تأویل آیات به گونه کنایی است. بیشتر از جایگاه یک متکلم خاص پاسخ می دهد، و یا در جواب به فرد خاصی همچون یک مرید، عقیده او را اصلاح می کند و از بدفهمی ها پیشگیری می کند، یا او را به فضاهای دیگری سیر می دهد و معارف بلند را بیان می کند.

12- اعجاز البیان صدرالدین قونوی

پس از ابن عربی نوبت به شاگرد، او صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی (۶۷۳ - ۶۰۶) می رسد که قریب ۲۰ سال از عمر خود را همراه ابن عربی بوده و با آثار و اندیشه های وی آشنایی داشته و

۲۴۲. نامه شهیدی، مقاله عبدالکریم سروش، تأویل در مثنوی، ص ۳۹۸.

۲۴۳. مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۳۲۹، شرح استعلامی، ج ۳، ص ۱۹۸.

روش تأویلی او را در اعجاز البیان فی تأویل ام القرآن دنبال کرده است.^{۲۴۴} البته این روش در دیگر آثار او چون حقائق الاسماء فی شرح اسماء الحسنی، مفتاح غیب الجمع و جواهر الفصوص نمود روشنی دارد و او در تأویل نظری و عملی آیات، تلاش فراوانی می کند.

قونوی در مقدمه این کتاب به دو نکته اشاره می کند:

اولاً: هدف او از این نگارش تکرار سخنان مفسرین نیست ؛ بلکه به بخشش های خداوندی بسنده می کند و به دنبال ارتباط ثابت میان الفاظ و معانی و قالب و ظروف و معانی و به تعبیر دیگر تفسیر ظاهری نیست مگر به هنگام ضرورت.^{۲۴۵}

ثانیاً: مخاطبان او مردم عادی نیستند تا بخواهد مناسب با فهم آنان سخن بگوید، یا با تفصیل و شرح مطالب را بازگو کند ؛ بلکه به تعبیر خودش، محققین از اهل الله و خواص و محبین این رشته هدف او هستند، کسانی که دارای فطرت سالم و خردهای نورانی می باشند و صبح و شام پروردگار خود را می خوانند.^{۲۴۶}

مطالب این کتاب از دو بخش تشکیل می شود؛ بخش نخست در خصوص مبانی و اصول و مطالب کلی است که در عرفان نظری مطرح است . مطالبی که اگر کسی این اصول را قبول داشت، به جزئیات نمی پردازد و بر آن اساس می تواند دریافت های صاحبانش را بپذیرد. در قسمت دوم با همان نگاه تأویل عرفانی، به شرح و توضیح سوره حمد می پردازد. قونیوی در تأویل ادامه دهنده راه ابن عربی شمرده می شود، و خود به این نکته اعتراف می کند که این کتاب محصول نظر استادش می باشد که فقط برای عده ای از خواص شاگردانش بیان می کرد.^{۲۴۷}

او برای اینکه تفسیر و تأویل عرفانی در قرآن را برهانی کند، مقدمات و مبانی ای را می آورد و حروف را دارای جایگاه مهمی می داند و معنا داری و پیوستگی علامت و حیات آنها را باور دارد. او می گوید: آیات از این کلمات وجودی برمی خیزد که متضمن معنایی بر حقیقت، صفت خاص یا حالت معین یا نوع مخصوص است.^{۲۴۸}

۲۴۴. این کتاب دارای چاپ های گوناگونی است که از آن جمله چاپ مطبعه مجلس دائرة المعارف عثمانیه حیدر آباد دکن ۱۳۳۸ ق -

۱۹۴۹ م است. اخیراً نیز در قم، دفتر تبلیغات اسلامی با مقدمه و تعلیقات سیدجلال الدین آشتیانی آن را چاپ کرده است.

۲۴۵. اعجاز البیان، ص ۶، چاپ مطبعه مجلس دائرة المعارف، افسس قم، مطبعه ارومیه، ۱۴۰۵.

۲۴۶. همان، ص ۱۲.

۲۴۷. همان، ص ۲۹.

۲۴۸. همان، ص ۸۶.

محور مباحث قانونی عرفان نظری است؛ بدین روی آنچه را که به معرفت حق و مظاهر او باز می گردد، در مقدمات و در تأویل آیات بیان می کند و عجیب آن است که در تأویل بر اساس همان مبانی ای عمل می کند که در روش رمزی برای حروف قائل است و آنها را دارای هویتی خاص می داند.^{۲۴۹}

در بخش های پایانی باز این نکته را تکرار می کند که دانش های حصولی همگی دارای درجه بندی و اختلاف است، اما معرفت حقیقت در نفس الامر از جهت عارفین آنها دارای برتری یا تفاوت نیست، تنها آنچه در این مشاهدات هست از جهت معرفت حق است.^{۲۵۰}

13 - تأویلات کمال الدین عبدالرزاق کاشانی

اگر بخواهیم در پیوند به ابن عربی سخن بگوییم، باید به یکی دیگر از بهترین شارحین آثار وی و به ویژه شارح فصوص الحکم، یعنی کمال الدین عبدالرزاق کاشانی (م ۷۳۰) بپردازیم. کاشانی روش تأویلی او را ادامه داد و آن گونه به این راه گام نهاد که عده ای اثر تأویلی او را به ابن عربی نسبت دادند.^{۲۵۱}

استاد سیدجلال الدین آشتیانی درباره وی می نویسد:

بعد از قونوی، ملا عبدالرزاق کاشانی نیز در تألیف و تنظیم مسائل عرفانی ماهر بوده است و اصول کلیه و مسائل مهم عرفان را به بهترین وجهی تقریر و تحریر نموده است. ملا عبدالرزاق در عرفان عملی نیز از اساتید بزرگ به شمار می رود. شرح بر منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری حاکی از عظمت و بزرگی نظر و مقام، و سعه باع و تضلع کامل او در تصوف علمی است.^{۲۵۲}

۲۴۹. همان، ص ۱۳۹.

۲۵۰. همان، ص ۴۰۲.

۲۵۱. هر چند در همه نسخه های خطی موجود، تأویلات به نام کاشانی ثبت شده (مکتب تفسیر اشاری، ص ۲۰۰) اما در اثر اشتباه کسانی، مانند گلدزیهر (مذاهب التفسیر الاسلامی، ص ۲۵۰) و انتشار آن به نام ابن عربی در قاهره، چنین تلقی شد که این تفسیر از ابن عربی است؛ در حالی که در این تفسیر، مؤلف از شیخ خود نورالدین عبدالصمد نطنزی اصفهانی (م ۷۰۴ق) یاد می کند که استاد کاشانی بوده و نمی تواند مرشد ابن عربی مقفای سال ۶۳۸ باشد. وانگهی مطالبی که از اسامی و تاریخ ایران در ج ۱، ص ۱۳۹ و حوادثی که درباره ابیورد (در منطقه درگز و ترکمنستان) (ج ۲، ص ۸۵۵) نقل می کند با آشنایی های کاشانی سازگار است که مدتی در این منطقه بوده و نه ابن عربی که هرگز به این مناطق نیامده و با آن آشنایی نداشته است. در این باره ر.ک: ذهبی، التفسیر والمفسرون، ج ۲، ص ۴۰۰، آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ص ۵۷، رشیدرضا، المنار، ج ۱، ص ۱۸.

۲۵۲. آشتیانی، سیدجلال: شرح مقدمه قیصری، ص ۵۷.

کتاب تأویلات و شرح فصوص او گویای احاطه او بر مبانی عرفان نظری است . او در بیان مباحث توحید به طور بسیار فشرده بحث می کند و از توضیح و تفصیل به شدت پرهیز می کند. تأویلات او شامل همه آیات قرآن نمی باشد.

ادبیات ملا عبدالرزاق خاضعانه و خالی از مجامله است و گویی از زبان بسیاری از عرفا و از آن جمله ابن عربی استفاده نمی کند و آنگاه که فهم خود را بیان می کند، می گوید:

و علم الله لا یتقید بما علمت؛ علم خدا به آنچه من دانستم، مقید نیست.

افول دانش تأویل عرفانی

از این مرحله که بگذریم، تفسیر و تأویل عرفانی به شرح و حاشیه نویسی دچار می شود. به گونه ای که بر فصوص الحکم ابن عربی بالغ بر صد و دوازده شرح عربی، فارسی و ترکی نوشته می شود.^{۲۵۳} عده ای نیز تحقیقات خود را در سایه تألیفات ابن عربی قرار می دهند و به تعلیقه نویسی روی می آورند. جمعی دیگر کتبی در رد این آثار به نگارش در می آورند که از تندترین این آثار، نوشته های ابن تیمیه و ابن قیم شاگرد او است.

از میان شرح هایی که بر فصوص الحکم و تأویلات عرفان نظری نوشته شده، می توان به شرح عبدالرزاق کاشانی، شرح موید الدین محمود بن ساعد حاتمی معروف به مؤید الدین جندی (م ۶۹۰)، نورالدین عبدالرحمن جامی (م ۸۹۸)، شرح عفیف الدین تلمسانی (م ۶۹۰) و محمود قیصری (م ۷۵۱) اشاره کرد. هر چند شرح و حاشیه نویسی حکایت از اهمیت کار و گستره نفوذ مؤلف می کند؛ اما از سویی، نشانه انحطاط و رو به افول نهادن دانش عرفان می باشد؛ زیرا شارحین به جای ابداع و ابتکار و ارائه آثار جدید، بر محور اثر پیشین می چرخند.^{۲۵۴} به همین دلیل تأویل در این طبقه اصالت خود را از دست می دهد و در فضا و فرهنگ اهل سنت فقط آثار زیر را می توان دارای اصالت دانست:

غرائب القرآن و رغائب الفرقان از نظام الدین حسن بن محمد نیشابوری (م ۸۵۰)، الفواتح الالهیه والمفاتیح الغیبیه از نعمت الله نخجوانی (م ۹۲۰) و تفسیر روح البیان از اسماعیل حقی بروسوی (م ۱۱۳۷) و چند اثر دیگر مشابه آنها را می توان تا حدی اصیل دانست . بقیه آثار در حقیقت شرح و نقل این اندیشه ها است و نکته جدیدی در آنها دیده نمی شود.

۲۵۳. همان، ص ۲۳.

۲۵۴. درباره شرح نویسی های تفسیری رک: ایازی، سیدمحمدعلی: شناخت زامه تفاسیر، ص ۱۷۴.

اکنون یک بار دیگر شیوه های تفسیر و تأویل را که دارای حالت های مشترکی است و پیش از آن در بحث ویژگی های تأویل عرفانی درباره آن سخن گفته ایم؛ در سیر تطور تفسیر و تأویل در مدرسه اهل سنت مرور می کنیم. البته بسیاری از این تأویل گران مسلمان، افزون برگرفتن معارف خود از قرآن مجید، در بسیاری از مسائل سیروسلوکی، مکاشفات خود را به خاتم ولایت محمدیه مستند می دانند و سر سلسله اقطاب خود را ائمه اطهار - علیهم السلام - می گیرند. به هر حال ویژگی این شیوه ها عبارت است از:

- ۱- به طور عمده از قواعد تفسیر پیروی نمی کند و هدف تأویل گران شرح کلمات و الفاظ نیست؛ بلکه هدف آنان تطبیق سیر و سلوک، تهذیب انسان و شناخت انسان با مراجعه به قرآن است. به همین جهت یک شیوه پلکانی و لایه به لایه از معانی و معارف در آثار آنان دیده می شود که هر کدام جنبه ای از جنبه های عرفان عملی و نظری را بیان می کند.
- ۲- قرائت آنان از قرآن بر اساس صعود روحانی و فهم منازل و مقامات عرفانی است.
- ۳- به برقراری نسبت میان عالم صغیر و کبیر، انسان و جهان اهتمام ویژه ای دارند؛ بدین روی در تأویل همواره به این دو جهان می اندیشند.
- ۴- روش آنان چه در تفسیر و چه در تأویل، به صورت غیر مستقیم و در مقام شرحی از جهان و ارائه رهنمود برای سلوک است.
- ۵- در مواردی برای ارائه شناخت یا دستور العمل، از حکایات پندآمیز، داستان های نبوی عرفانی، مثل داستان حارثه یا روایات خاص و موجود در این متون سود می جویند.
- ۶- در این تأویلات، کوشش آن است که نشان دهند انسان می تواند به جایی برسد که فانی در حق شود و خود را در توحید فانی ببیند و غیر از حق چیزی نبیند.

سیرتطور تفسیر و تأویل عرفانی در فرهنگ شیعه

در همان دورانی که گرایش به تفسیر و تأویل عرفانی در حوزه ای رو به افول می رفت، جریان دیگری در حال زایش و بالندگی بود. این گرایش هر چند از آبشخور دیگری تغذیه می شد و بنیادهای فکری خود را مانند تفسیر، بر سفره اهل بیت چیده بود، اما تجربه ها و مبانی مشترکی با تأویل پیشین داشت و در بسیاری از مبانی وابسته به مکتب ابن عربی بود، که به نمونه هایی از آن اشاره می گردد.

سید حیدر آملی (م ح ۷۹۴) یکی از اولین تأویل گران عرفانی است که این گرایش را پایه ریزی نمود. سید حیدر از بزرگان عرفای شیعه و فحول مفسران اشاری و از شاگردان فخرالمحققین فرزند علامه حلی است. وی تفسیر المحيط الاعظم و بحرالخضم فی تأویل کتاب الله العزیز الحکم را بر مذاق عرفانی و گرایش تأویلی نگاشته و در اصل هفت مجلد بوده است، ولی تاکنون بیش از جلد اول و دوم از نسخه خطی آن یافت نشده است. در حال حاضر، قسمتی از جلد نخست آن در چهار جلد به چاپ رسیده که شامل مقدمه اول از هفت مقدمه در بیان نگرش عرفانی و قرآن شناسی مؤلف است. جلد دوم یعنی اصل کتاب، تفسیر سوره حمد و بخشی از سوره بقره است.

ویژگی این کتاب را باید در تأویلات عرفانی طبق مذاق شیعی دانست؛ البته با همان اشتراک که این کتاب ها در بیان سیروسلوک، ذکر مقامات، مدارج و معارج انسان و شناخت اصل وجود حق تعالی و منشا تعیین و تحقق جمع حقایق دارند: شناخت اسماء و صفات حق، تجلیات وجود مطلق از مظاهر خلقی، چگونگی تفاوت نهادن میان اسماء ذات و صفات و افعال و چگونگی تمایز برخی از اسماء بر برخی دیگر مثل اسماء مستأثره و غیر مستأثره یا حکومت اسامی بر اسامی دیگر مثل حکومت اسماء کلیه بر اسماء مظاهر خلقی از دیگر مباحث مهم این کتاب است. سیدحیدر آملی در آغاز بحث، درباره کیفیت مطالعه کتاب های تدوین و تکوین سخن می گوید و تعبیر کتاب را شامل قرآن و انسان می داند. وی در این جا به این آیه شریفه نظر دارد که می فرماید: (سُورِهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ) (فصلت / ۵۳). او در آغاز ترتیبی از کیفیت مباحث را بیان می کند، مانند ترتیب مفردات قرآن که حروف الهی هستند؛ بعد معرفت کلمات بعد معرفت آیات. روش او در این زمینه مانند ابن عربی و صدر الدین قونوی در تفسیر سوره حمد است. او در این زمینه می نویسد:

وقتی ترتیب حروف قرآن را بر وضعی که خود نهاده، دانستی و آنها را به عالم آفاق و کلماتش تطبیق کردی، آنگاه برای تو علم به مرکبات عالم حاصل می گردد. ترتیب آیات نیز همین طور است. بعد وقتی به خودت مراجعه کردی (و میان کتاب تکوین و تدوین تطبیق کردی) کتابی که جامع دو کتاب است و به همان گونه که در کلمات و آیات مطالعه کردی، در نفس خود مطالعه کردی، در می یابی که ترتیب حروف کتاب تو (نفس) که مفردات جسد توست؛ مطابق با حروف آفاق و مفردات آن است. از سوی دیگر با شناخت کلمات خودت و مطابقت با علم، علم به کلیات جهان پیدا خواهی کرد.^{۲۵۵}

سیدحیدر آملی در بحث کتاب آفاقی و انفسی به بیان مراد از تأویل می پردازد، اما نه به این معنا که بخواهد تأویل را معنا کند و یا اقوال دیگران را در این باره بیاورد، بلکه او با گذاشتن عنوان بر بحث های خود، مسئله تأویل را پیش می کشد و هدف خود را از این شیوه از گفتمان قرآنی روشن می سازد. به طور مثال در بحث پیشین به بیان مراد از تأویل و تشریح در کتاب آفاق و انفس می پردازد و آن گاه این نکته را توضیح می دهد که چگونه این آیه سوره فصلت (سُتْرِیْهِمْ ءَايَاتِنَا)، صورت جامع و هیئت کامل نشانه های الهی است.

از دیدگاه او تأویل یعنی نگاه به غیر ظاهر، و دریافت حقیقت جهان . به همین دلیل مشی او در قالب تفسیرهای رایج نمی گنجد؛ حتی از قبیل فتوحات مکیه و از آن نوع که در رحمة من الرحمن ابن عربی آمده نیست . او می خواهد یک دسته از مسائلی را بیان کند که به نظر او ت تأویل کتاب است و تأویل کتاب را نفس انسانی و خواندن نفس را معرفت نفس می داند. از دیدگاه او معرفت نفس به معرفت رب منتهی شود، نفسی که مظهر جهان خواهد شد. وی پس بیان این گونه مطالب با شیفتگی می نویسد:

ونعم التأویل الذی یرشدک الی هذه المکاشفات ونعم القراءة التی توصلک الی هذه المشاهدات؛ و چه خوب تأویلی است آن تأویلی که تو را به این مکاشفه ها رهنمون می سازد و چه زیبا خواندنی است آن خواندنی که تو را به این دیدنی ها می رساند.^{۲۵۶}

پیش از این درباره ویژگی های تأویل عرفانی سخن گفتیم و بر این نکته پای فشرديم که هر چند تجارب عرفانی و تأویل هایی از این دست، در نحله های گوناگونی بالیدن گرفته است، اما دارای مشترکات بسیاری است ؛ البته تأویل در فرهنگ شیعه تمایزهایی هم دارد که به طور جداگانه درباره آن سخن خواهیم گفت . مانند اشتراک نص برای طی مسیر و کشف مجهولات و انتخاب زبان ویژه. از این رو تأویلات آملی ادامه روش ابن عربی است.

سیدحیدر آملی در گرایش به تأویل قرآن تنها در المحيط الاعظم این روش را در پی نمی گیرد، بلکه در کتاب های نص النصوص و نقد النقاد نیز همین طریق را می پیماید. به طور مثال در رساله نقد النقاد فی معرفة الوجود که رساله بسیار کوچکی است، مطالب بسیاری به مناسبت بررسی وجود، اطلاق، نسبت حق تعالی با موجودات، صادر اول و ترتیب موجودات با تأویل آیات دارد، و وقتی با این شبهه مقدر رو به رو می شود که چرا خاموش نمی گردد و اسرار را پنهان نمی سازد؟ در

جواب به آیه نهی از کتمان (بقره/ ۱۵۹) و آیه مشیت الهی در کفر و ایمان (کهف/ ۲۹ و آیه مذمت ترس از آشکار کردن حقایق (مائده/ ۵۴) تمسک می جوید.^{۲۵۷}

2 - صدر المتألهین شیرازی

صدر الدین محمد بن ابراهیم شیرازی معروف به صدر المتألهین (۹۷۹ - ۱۰۵۰) یکی دیگر از مفسران تأویل گرای شیعه در قرون متأخر است که افزون بر تفسیرهای خود، در آثار فلسفی و عرفانی، به تأویل آیات پرداخته و آیات را در جهت شناخت مبدأ هستی و انسان و مراحل سیر و سلوک تأویل کرده است.

در میان تأویل گران متقدم و متأخر کسی دیده نمی شود که در حکمت مشایی و قواعد اشراقی همچون وی راسخ و صاحب نظر باشد و کتاب هایی بس گسترده در این باره تألیف کند، ولی باز هم به روش اهل مکاشفه روی آورد و مبانی اهل مکاشفه را در قالب و زبان فلسفی بیان کند و یا آنها را با قواعد فلسفی تطبیق دهد.

گرایش عرفانی ملاصدرا را می توان در بخش عرشیه ها و اشارات او در تفسیر و شرح بر هدایه اثیر الدین ابهری و تعلیقات بر شفای شیخ الرئيس ابو علی سینا و حواشی او بر حکمة الاشراق سهروردی و شواهد الربوبیه و بخش های زیادی از اسفار اربعه و مفاتیح الغیب مشاهده کرد.

انتخاب واژه های اسفار اربعه و حکمت متعالیه برای نام کتاب مهم و مشهور خود اشاره به همین روش او دارد. او تلاش کرد بین مسلک های مختلف فلسفی، فقهی و عرفانی جمع کند؛ به همین دلیل در جایی از اسفار بر یگانگی حقیقت و طریقت و شریعت و تأکید می کند و اعتقاد به این آموزه را که احکام شریعت با معارف یقینی برخورد دارد، به شدت رد می کند.^{۲۵۸} ملاصدرا به واسطه غور در کتاب های فلسفی اعم از اشراقی و مشایی، و کسب تجربه در علوم اهل کشف و احاطه بر مآثورات شریعت حقه محمدیه و سیر کامل در افکار افلاطونیان جدید و قدیم و اطلاع کافی از جمیع مشارب و افکار، خود مؤسس طریقه ای شد که بر جمع مشارب و مآرب فلسفی ترجیح دارد... ملاصدرا معتقد است که باید مبانی عقلی و قواعد نظری را با چاشنی ذوق و کشف و شهود از صورت فلسفه خشک و استدلالی صرف خارج نمود. نتیجه این کار منشأ توفیق کامل در جمع بین قواعد عقلی و مبانی کشفی و حقایق وارده در کتاب و سنت الهی گردید.^{۲۵۹}

۲۵۷. رساله نقد النقود، ترجمه و تعلیق سیدحمید طبیبیان، ص ۴۹، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۴.

۲۵۸. اسفار اربعه، ج ۱، ص ک از مقدمه مظفر.

۲۵۹. صدر المتألهین شیرازی، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، ص یک.

مهم ترین کار ملاصدرا استدلال پذیر کردن مبانی عرفان نظری و ترسیم چهره جامعی از انسان کامل و تقویت مهم ترین اندیشه عرفان نظری شیعه، یعنی جایگاه ولایت است. آقای آشتیانی معتقد است:

ملاصدرا جزو عرفا و صوفیه محسوب نمی شود؛ بلکه یکی از حکمای بزرگ اسلامی است که کثیری از مبانی عرفانی را پسندیده و داخل در فلسفه نموده است. سبک بحث و طریقه مشی او همان طریقه اهل حکمت است.^{۲۶۰} اما این نکته را نمی توان از یاد برد که او مهم ترین مقدمه عرفان، یعنی سیر و سلوک و تهذیب نفس و دستیابی به کشف و شهود را در ریاضت هایی به دست آورد که مدتی در منطقه کهک قم بود. او مراحل عرفان نظری و عملی را در این دوران طی کرد و بر مبانی عرفا احاطه کامل پیدا کرد. ملاصدرا از روشی استفاده می کند که دیگر تأویل گران عرفانی نیز استفاده کرده اند با این تفاوت که او در ریاضت شرعی به شدت پای بند بوده است.

وی همچنین در بیان مطالب عرفانی از شطحیات نا معقول و سطحی و سؤال برانگیز دوری می گزیند^{۲۶۱} و تلاش می کند حتی مطالب بسیار مهم، مانند نظریه وحدت وجود را استدلال پذیر کند و برای بسیاری از مباحث مهم مانند اسماء و صفات الهی و نسبت آنها با عالم، و ترتیبات وجود و نسبت میان آنها، برهان عقلی و شرعی اقامه کند و چون با هر دو رشته آشنایی کامل دارد، توانسته مشکلات بسیاری را از سر راه خود بردارد و در مسیر قابل فهم درآورد و در سنت درسی حوزه ها به عنوان اندیشه ای فلسفی ارائه دهد.

از سوی دیگر در معیار صحت کشف و شهود، این نکته مطرح است که چون دیگران از چند و چون کشف و شهود با خبر نیستند و ادعاهای عارف را به صرف دعوی کشف، پذیرفتنی نمی دانند؛ بدین روی عارف کامل باید قدرت برهانی نمودن حقایق کشفی را داشته باشد و بتواند آن یافته ها را برهانی کند. درباره ابن عربی گفته اند:

مهم ترین ویژگی او پس از فراز و نشیب های طولانی سیر تطور عرفان آن بود که این مطالب را در قالب استدلال ریخت؛ هر چند در همه جا نتوانست این موفقیت را به دست آورد، اما ملاصدرا این ویژگی را داشت که توانست علم کشفی را با ادله عقلی بیان و ترویج کند، به همین

۲۶۰. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ص ۵۰.

۲۶۱. یعنی در مقایسه با کتاب فتوحات ابن عربی این موارد کمتر دیده می شود.

جهت کتاب های ملاصدرا به سبک فلسفه نوشته شده و مطالب مهم ه همراه با استدلال و برهان عرضه گردیده است.

حال اگر به طور خاص به تفسیر ملاصدرا بر کلام الله مجید و اسرار الآیات سری بزنیم، درمی یابیم که مطالب او مملو از افکار اهل کشف است. کتاب شواهد الربوبیه او که جای خود دارد، زیرا بحث او درباره مناهج سلوک است. فقط کافی است که به فهرست این کتاب مراجعه شود تا معلوم گردد، چگونه مطالب عرفانی را با اصطلاحات فلسفی بیان می کند و چگونه از آیات و روایات در جهت تأویل آنها سود می جوید. به طور مثال پس از تفسیر آیه: (وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا... وَ لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ) (بقره / ۲۵) می نویسد:

و اما اشاره ای دیگر به زبان اهل معرفت ؛ و آن، این که نسبت نفوس به ارواح عالی، مانند نسبت زن به شوهر می باشد. (أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ) برای ارواح مقدس در علم و عمل - که خود را به فضیلت ایمان و عمل صالح آراسته اند، و نفوس مطمئنه ای که در جایگاه مقدس و پاکی نشسته اند - نفوس پاکی وجود دارد که در بهشت اعمال از آلودگی های بدنی و کاستی های دنیایی بر حذر هستند، این گروه در بهشت رضوان در گردشند.^{۲۶۲} ولی در این تأویل نگاهی به ازواج می کند و از منظر سیر و سلوک کلمات را به جای دیگر می برد.

3 - پیروان صدر المتألهین

پس از ملاصدرا، کسان دیگری در این عرصه گام برداشتند ؛ اما آثار آنها بیشتر شرح و توضیح و تقریر اندیشه های صدر المتألهین و مکتب خاص او بود. یکی از معروف ترین آنها آخوند ملا علی نوری (م ۱۲۴۶ هـ) است که تقریباً هفتاد سال کتب ملاصدرا را در شهر اصفهان تدریس کرد و در تقریر مبانی ملاصدرا بسیار ماهر بود. وی بیش از ملاصدرا شاگرد تربیت نمود و کسانی مانند سیدرضی لاریجانی را تربیت کرد که در عرفان از بزرگترین اساتید عصر خود بودند و اگر در مسائل نظری و فلسفی بحثی به مرتبه آخوند نوری نرسیدند، ولی در عرفانیات و حکمت ذوقی و تأویل و احاطه به کلمات اهل عرفان، بر خود آخوند نوری ترجیح دارند.^{۲۶۳}

همچنین از کسان دیگر که در حوزه عرفان روش ملاصدرا را دنبال کرد و در متون خود به تقریر مبانی عرفان و تأویل آیات و روایات پرداخت، حاج ملاهادی سبزواری (م ۱۲۸۸ هـ) است.

۲۶۲. صدر المتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۱۸۷.

۲۶۳. مقدمه آشتیانی بر شواهد الربوبیه، ص صد و شش و صد و هفت.

وی شاگرد آخوند نوری بود و مدتی در تهران تدریس کرد؛ سپس به سبزوار رفت و شاگردان بسیاری را تربیت کرد. سبک الهیات او مانند ملاصدرا است، البته به نظر آقای آشتیانی تعمق و تصلبی در عرفانیات و اصول و مبانی دقیق اهل تصوف ندارد.^{۲۶۴} نمونه هایی از تأویلات او را در شرح بر مثنوی جلال الدین محمد بلخی می توان دید.

4 - آقا محمد رضا قمشه ای

یکی دیگر از افراد برجسته این دوره آقا محمد رضا قمشه ای (م ۱۳۰۶ ق) است که بر مصباح الانس فناری و مفتاح الغیب کاشانی حاشیه دارد و این دو کتاب را تدریس می کرده است. تدریس او رونق بسیار زیادی داشته است.^{۲۶۵}

وی از اصفهان به تهران آمد و شرح فصوص و تمهید القواعد و مصباح الانس و فتوحات مکیه را به خوبی تدریس می نمود. به عقیده استاد آشتیانی، آقا محمد رضا در عرفانیات بعد از اتباع محی الدین مانند قونوی و قیصری و کاشانی مهم تر از دیگران است و بر جامی و امثال او ترجیح دارد و از بزرگان اهل کشف و شهود به شمار می رود و در سلوک و مقامات شهود و مراتب کشف، سرگذشتی حیرت انگیز داشته و در عرفانیات اهل نظر و تحقیق بوده است.^{۲۶۶}

5 - میرزا محمد علی اصفهانی معروف به شاه آبادی

هرچند پس از آقا محمد رضا قمشه ای کسان بسیاری آمدند؛ اما می توان گفت دانش عرفان و تأویل رونق پیشین خود را از دست داد، شاید بتوان گفت از کسانی که در این اواخر اهل نظر بود و در این رشته مهارت زیادی داشت میرزا محمد علی اصفهانی معروف به شاه آبادی (۱۲۹۲ - ۱۳۶۹ ق) است که از تلامیذ دوره اول حوزه درس آقا میرزا هاشم بود که به درس اسفار و شرح فصوص و مصباح الانس او حاضر می شد.^{۲۶۷} او دارای حواشی بر مصباح الانس است.^{۲۶۸} بسیاری از مباحث عرفانی متأثر از تفسیر و تأویل عرفانی و بلکه ناظر به تأویلات ابن عربی است. در ظاهر کتابها و آثار سید حیدر آملی در دسترس این گروه اخیر نبوده است.

6 - امام خمینی

۲۶۴. همان، ص صد و چهل و سه مقدمه.

۲۶۵. همان، ص صد و بیست و دو.

۲۶۶. همان، ص صد و بیست و چهار و بیست و پنج.

۲۶۷. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ص ۳۲.

۲۶۸. همان، ص ۱۰۲.

شاگرد این عارف نامدار یعنی میرزا محمد علی اصفهانی است و گویا شاگرد منحصر به فرد او بوده و سبک مباحث تأویلی و مسائل عرفانی ایشان، بسیار متأثر از روش شاه آبادی است؛ با این تفاوت که در شاکله کلی مباحث بر ممشای ابن عربی گام برداشته و صبغه شیعی داشته و در بحث ولایت بر قواعد و اصول شیعه گام برداشته است.^{۲۶۹} مرحوم امام شاگرد ایشان و آقای سید ابوالحسن ابوالحسن قزوینی بود و در رشته های مختلف فقه و اصول و اخلاق و توحید تدریس می نمود و گاهی مستعد و اهل ذوق را در علم اخلاق به سبک اهل توحید و لسان قرآن مستفیض می نمود.^{۲۷۰} این جانب به طور تفصیلی در مقدمه تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی (جلد نخست) به شرح اندیشه، مبانی، روش تفسیری و تأویلی ایشان پرداخته ام.

این بود خلاصه ای از تفاسیر و تاویلات عرفا و آشنایی با رجال رشته عرفان و تصوف، و کسانی که به صورت مستقل یا به طور حاشیه نویسی به تفسیر و تأویل عرفانی روی آوردند.

درس ۵ ششم

مبانی تفسیر عرفانی

بی گمان تفسیر عرفانی مبتنی بر بینش خاص عارفان از جهان هستی است. جهانی که عارف به آن چشم می دوزد، در مرتبه ای فوق محسوسات و متخیلات است. او از پیش، اصول و پیش فرض هایی را پذیرفته و در جایگاهی متفاوت با دیگر مفسران نشسته، و در پی کشف و پرده برداری از معانی و مقاصد به کاوش می پردازد. حال اگر تفسیری در حال و هوای استدلال و

۲۶۹. همان، ص ۳۳.

۲۷۰. آشتیانی، مقدمه بر شواهد الربوبیه، ص صد و چهل.

استنتاج باشد، به وضوح آشکار می شود که بر اساس مبانی و اصول و قواعد عرفانی نگارش یافته است.

تأثیر پیش فرض ها و مبانی، همیشه در شیوه برخورد با این کتاب مقدس تأثیر گذار بوده است. به عنوان نمونه اگر مفسر یکی از مستشرقین باشد و قرآن را کتابی بداند که توسط مؤلفی عادی به نگارش درآمده؛ در برخورد با این کتاب، مانند دیگر کتاب ها عمل خواهد کرد و از آن توقع ژرف اندیشی و کاوش های خردگرایانه به مانند یک معتقد به وحی بودن آن ندارد و در تفسیر آن، به خود اجازه نمی دهد که فراتر از معنای ظاهری به پیش رود. اما اگر از پیش، این کتاب را وحی الهی دانست که از سوی خداوند برای همه مردم جهان و برای همیشه نازل شده، در این صورت شیوه برخورد او بر اساس این پیش فرض، دگرگون می شود و خواهان این می شود که پیام های آن مناسب با وحیانی بودن باشد و از طرف خدا بر پیامبر نازل گردیده باشد.

این پیش فرض ها، همیشه از سوی مفسر ابراز نمی شود؛ برخی به این دلیل است که مسلم و بدیهی است و چنان آشکار است که مفسر ضروری نمی داند آنها را بیان کند، یا اگر بیان می کند، نمی گوید: این مورد، اساس برخورد من با تفسیر است. و گاهی پیش فرض ها در ناخودآگاه ذهن مفسر جای گرفته و بدون آنکه خود متوجه باشد و یا چیزی ابراز کند، ما در می یابیم از مبانی و اصول او سرچشمه گرفته است.

به طور مثال در برخورد با نص به دو گونه می توان رفتار کرد، یک بار نویسنده نوشته ای را با این پیش فرض می پذیرد که از سوی فردی ناآشنا و حتی غیر مطمئن نگارش یافته و یک بار نوشته را از سوی کسی می داند که دروغ نمی گوید، تناقض در سخنان او نیست و اهداف مقدسی در بیان و نگارش کتاب داشته است. این فرض ها همگی در شیوه تفسیر، و در جمع میان کلمات و تحلیل و توصیف آن متفاوت می شود. در فرض دوم، مفسر سعی می کند تفسیرش در جهت جمع میان این دو سخن باشد، یا کلام او را به گونه ای تفسیر کند که اهداف مقدس و معنوی آن نادیده گرفته نشود. در این صورت مفسر نمی گوید چه می اندیشد، اما تفسیر پژوه از شیوه برخورد مفسر می فهمد این اصل در ذهن او جای گرفته است. به این جهت شناخت مبانی هر تفسیر، در شناخت روش و گرایش های مفسر آن تأثیرگذار است، و بر عکس شناخت روش ها، در شناخت مبانی تأثیرگذار است.

از سوی دیگر، علایق و رویکردهای مفسران از مواردی است که در تفسیر، آثار خود را نشان می دهد و به گونه ای بیانگر مبانی مفسر و در عین حال، جهت دهنده اصول تفسیر است. این

علائق بسیار متنوع و چشم گیر است و نمی توان آن را از مجموعه عوامل شخصیتی مفسر کنار گذاشت. اگر کسی درباره تأثیرگذاری علایق بررسی جامعی انجام دهد، در می یابد که رویکردها و علایق زاینده وراثت، تربیت و آموزش در نزد استاد خاص است.

این شخص به علت اتصال به خانواده ای، تحت تأثیر فضای آن خانواده قرار گرفته و به صورت ناخودآگاه در موضع گیری ها و دیدگاه های خود از آن فضا اثر پذیرفته است. همچنین گاهی تأثیر استاد، کمتر از خانواده نیست؛ البته منظور هر استادی نیست. چون گاهی شخصیت مفسر از یک فرد خاص اثر می پذیرد. به طور مثال امام خمینی، اساتید بسیاری دیده، اما همواره از مرحوم شاه آبادی سخن می گوید^{۲۷۱} و از او به بزرگی و عظمت یاد می کند، این نشان می دهد، رابطه تنگاتنگی میان این استاد و شاگرد برقرار بوده است.

به هر حال برای آن که این علایق در فردی استوار شود و به صورت نهادینه در ذهن او اثر بگذارد، سال ها طول می کشد. در آن صورت است که به گونه نظام هماهنگ و منسجم شیوه موضع گیری وی را نشان می دهد. حال اگر بخواهیم گوهر این مجموعه را نشان دهیم، همان مبانی و اصولی می شود که به منزله روح، در جسم تألیف و گفته ها، کارساز و نمایان است. نکته دیگری که در این مقدمه یادآوری آن مفید است، درباره مبانی تفسیری عرفانی است. برخی مبانی، از اصول مشترک و رایج میان همه مفسران به حساب می آید؛ به طور مثال همه مفسران مسلمان و حیانی بودن قرآن را باور دارند. بدین روی جایی برای طرح و معرفی باقی نمی ماند و برخی از مبانی از چیزهایی نیست که نیازمند به معرفی باشد، هر چند ممکن است در اندیشه گروهی از مفسران جای داشته باشد؛ مانند دوست دار اهل بیت بودن، که از اختصاصات شیعه و جمعی از مفسران خاص است.^{۲۷۲} بنابراین در معرفی مبانی باید به اموری اشاره کرد که دارای ویژگی های زیر باشد:

الف: این اصول و مبانی باید در مجموعه گرایشات و روش تفسیری حضور خود را به صورت مستقیم و غیر مستقیم نشان دهد.

ب: جهت دهنده آنها در تفسیر باشد و از اختصاصات گرایش عرفانی؛ مانند همه تفسیرهای عرفانی محسوب شود.

۲۷۱. در این باره رک: شرح چهل حدیث، ص. ۲۰، ۴۵، ۵۲، ۶۷، ۱۱۱، ۱۲۳، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۸۱، ۱۸۵، ۲۰۸، ۳۵۲، ۳۹۰، ۴۵۹، ۵۹۰، ۶۲۲، ۶۵۲

و در دیگر آثار بویژه صحیفه امام که تعداد آن بسیار است.

۲۷۲. مگر اینکه نوعی نگرش متفاوت و متمایز از سایر هم مذاهبان خود در اندیشه تفسیری داشته باشد، یا تأکیدهای خاصی در ب رخی

قسمت های اعتقاد به اهل بیت داشته باشد، در آن صورت باید آنها را مشخص و تأثیر آن را در تفسیر معین کرد.

ج: به گونه ای فصل ممیز اندیشه و گرایش تفسیر باشد و از اصول عامه همه مفسران مسلمانان نباشد.

د: هر چند لازم نیست که این موارد به صراحت به عنوان مبانی معرفی شده باشد، اما علائم و شواهد روشنی بر مبنا بودن در آثار عرفا وجود داشته باشد و یا دست کم در جاهای مختلف از آن یاد شده باشد که بتوانیم بر اساس تأکیدها، آن را کشف کنیم.

ه: لازم نیست که این مبانی اختصاص به تفسیر داشته باشد؛ بلکه می تواند در مواردی از مبانی تأویل یا چیزهای دیگری هم محسوب شود؛ زیرا بستر مشترکی بین آنها هست و آن گرایش عرفانی است. به همین جهت ممکن است در مواردی از دو جنبه مورد توجه قرار گیرد؛ یکی از جهت تفسیر و دیگری از جهت تأویل با کارکردهای مخصوص خود.

اکنون با این مقدمه، به سراغ یکایک مبانی تفسیری عرفانی می رویم، مبانی ای که در شیوه پرده برداری و نتیجه استنباط تأثیرگذار می گردد. یعنی از یک طرف در روش تفسیر مؤثر است، و از طرف دیگر چون این مبانی را پذیرفته اند، در استنباط و استخراج معانی اثر می گذارد، تا جایی که این مبانی حضور خود را نشان می دهد و جهت دهنده تفسیر و فصل ممیز اندیشه و گرایش عرفانی می شود، هر چند که خود عارفان به صراحت نگفته باشند که این نکته مبنای من است، اما اگر علائم و شواهد روشنی بر مبنا بودن و اثر گذار بودن در آثار تفسیری وجود داشته باشد؛ جزو مبانی تفسیری به حساب می آید.

1 - هدفمندی مفسر

همان طور که در اقسام تفسیر گفته شد، یکی از تقسیمات تفسیر، تقسیم بر حسب اهداف و مقاصد تفسیر است. درست است که تفسیر به دنبال پرده برداری و کشف معنا است، اما این پرسش مطرح است که این کشف را برای چه می خواهد و مفسر چه هدفی را دنبال می کند؟ در این زمینه مفسرین سخنان بسیاری گفته اند و در آغاز تفاسیر خود انگیزه ها و اهداف گوناگونی را علت نگارش و هدف کار خود دانسته اند. ممکن است در جمله ای بسیار ساده بگویند: تفسیر برای روشن شدن پیام قرآن و عمل کردن به آن است؛ اما می دانیم که این جمله در عمل نتایج متفاوتی بر جای گذاشته و در خارج، تفاسیر گوناگونی به نگارش در آمده است. به این جهت روشن کردن هدف مفسر به این نگرش کمک می کند تا مبنای او در پرداختن به تفسیر روشن شود؛ زیرا از یک سو برای مفسر این نکته بسیار دارای اهمیت است که در شکل کلی یا در مورد آیه ای خاص اهداف نص و اهداف تفسیر را روشن کند و متناسب با مقصدی که اعلام نموده، به

کشف زوایای پیام بپردازد و از آن نتیجه گیری کند و از سوی دیگر در مقام نفی تفسیر در جایی باشد که در حال و هوای این مقصد نباشد.

عارفان از یک سو معنای تفسیر کتاب را شرح مقاصد قرآن می دانند و از سوی دیگر آن را برای هدایت و تعلیم و نور طریق سلوک انسانیت می دانند، و طریق سلوک انسانیت را هدایت به عالم غیب و راهنمایی به سعادت و سلوک طریق معرفت می دانند.^{۲۷۳}

بنابراین، تاکید بر برجسته کردن اهداف معینی از نزول قرآن، نوعی مبنا برگ زیدن در تفسیر است. وقتی امام خمینی، می گوید:

کتاب خدا، کتاب معرفت و اخلاق و دعوت به سعادت و کمال است، پس کتاب تفسیر نیز باید کتاب عرفانی اخلاقی و مبین جهات عرفانی و اخلاقی و دیگر جهات دعوت به سعادت آن باشد، و حتی می گوید: اگر مفسری از این جهت غفلت کرد، از مقصود قرآن و منظور اصلی انزال کتب و ارسال رسل غفلت ورزیده،^{۲۷۴} گویی می خواهد جهت تفسیر را با جهان بینی خاص خود در عمل پرده برداری نشان دهد، به همین دلیل می گوید: این یک خطایی است که قرنهایست این ملت را از استفاده از قرآن شریف محروم کرده و راه هدایت را به روی مردم مسدود نموده است.^{۲۷۵}

بی گمان چنین مبنايي، در شیوه کشف پیام و نتیجه استنباط تأثیرگذار است، یعنی از یک طرف او را به سمت دسته بندی و اولویت بخشیدن به موضوعات خاص هدایت می کند و از سوی دیگر اهداف و مقاصد دیگری را که در کتاب ذکر شده، در راستای به خدمت گرفتن آن برای این هدف می دانند. به عنوان نمونه امام در تفسیر آیات به معنای لغوی لفظ توجه نکرده و تفسیری از آیه ارائه داده که گاهی بر خلاف ظاهر است؛ حتی اگر مجموع آیات در این موضوعات بررسی شود، چنین نتایجی به دست نمی آید. البته می توان توجیه کرد، که تفسیر او در جهت تثبیت آن مقصد خاص است.

امام ذیل آیه (وَاخْلَلْ عَقْدَةً مِنْ لِسَانِي) (طه / ۲۷) می گوید:

۲۷۳. آداب الصلاة، ص ۱۹۲.

۲۷۴. همان، ص ۱۹۳.

۲۷۵. همان.

زبان انبیا عقده داشته [لذا می گفته اند] (رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي*
 وَأَحْلِلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي) عقده ها در زبانشان نه [بلکه] در قلبشان بوده است. نمی توانستند
 آنچه یافته اند، آن طور که یافته اند، بگویند. گفتنی نبوده است.^{۲۷۶}

بر اساس این تحلیل، دعای حضرت موسی نه به این جهت بوده که زبانش گیر داشته و بر
 اساس شواهد دیگر آیات، لکن داشته؛ بلکه به این خاطر بوده که نمی توانسته مشاهدات خود را
 برای مردم بیان کند. اما با بررسی آیات دیگری که در این باره رسیده، مانند تقاضای حضرت
 موسی به هنگام بعثت و رسیدن به مقام رسالت که می گوید: (وَأَخِي هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ
 مَعِيَ)^{۲۷۷} برادرهارون را با من بفرست، چون او از من فصیح تر سخن می گوید و یا در جای
 دیگر که می گوید: (وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي)^{۲۷۸} سینه ام تنگی می کند و زبانش باز نمی شود،
 می فهمیم که موسی در فصاحت مشکل داشته، به همین دلیل وقتی این مشکل را مطرح کرد، خدا
 نگفت: مشکل زبان تو را حل می کنم، بلکه با فرستادن هارون موافقت کرد و فرمود: (قَدْ أُوتِيتَ
 سُؤْلَكَ يَا مُوسَى)^{۲۷۹} ما خواسته تو را اجابت کردیم.

شاهد دیگر بر این معنا، کلام فرعون است که وقتی درباره شخصیت موسی سخن می گوید،
 به همین کاستی اشاره می کند و می گوید: (أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ)^{۲۸۰} آیا نه
 این است که من از این شخصی که بی مقدار است و نمی تواند درست سخن بگوید و بیان کند،
 بهتر هستم؟ در صورتی که این تعبیر را درباره هارون به کار نمی برد، با آنکه هارون نیز پیامبر
 بود و به او وحی می شد.

بنابراین، درست است که باز و یا بسته شدن زبان به چند عامل بستگی دارد و یکی این است
 که مطلب در سطح عالی و پیچیده و غیر قابل بیان است و اگر هم بیان کند مخاطب نمی تواند
 ادراک کند، بدین روی گمان می کند که گوینده سخن پیچیده ای گفته است، در حالی که سطحی
 و ساده ترین مورد آن جایی است که فرد، زبان الکنی دارد و نمی تواند به لحاظ فیزیولوژی به
 راحتی سخن بگوید.

۲۷۶. تفسیر سوره حمد، ص ۱۳۶.

۲۷۷. قصص / ۳۴.

۲۷۸. شعراء / ۱۳.

۲۷۹. طه / ۳۶.

۲۸۰. زخرف / ۵۲.

مرتبه دیگر به این خاطر است که مخاطب در برابر شخصیتی واقع شده که هیبت او مانع از سخن گفتن می شود. عظمت و بزرگی مخاطب، متکلم را دچار مشکل می کند، یا ترس و وحشت از مخاطب، مانع شیواگویی متکلم می شود، بدین روی از ارائه همه آنها عاجز می شود. تفسیر امام خمینی از دعای حضرت موسی در برخورد با فرعون در صورتی قابل پذیرش است که احوالات کودکی ایشان را نداشته باشیم که زبانش گیر می کرده و نمی توانسته سخن بگوید، یا از یاد ببریم که در برابر فرعونی قرار داشت که شکل طرح معارف درباره او صدق نمی کند؛ زیرا فرعون در مقامی نبود که نیازمند بیان معارف بلند باشد، یا موضوع ترس از نفهمیدن نبود؛ بلکه موضوع ترس از سفاکی و ستمگری فرعون بود.^{۲۸۱}

بنابراین باید باز نشدن زبان، متناسب با شخصیت گوینده و مخاطب باشد. بسیار آشکار است که موسی می گوید: (رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ) (قصص/۳۳)؛ چون که کسی را کشته ام، می ترسم که آنها من را بکشند. ترس دیگر موسی از عدم پذیرش سخنانش بود: (إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ) (قصص/۳۴) به همین دلیل دعا می کند که بتواند ایستادگی کند و مقاومت نشان دهد و کارها برایش آسان شود و زبانش باز شود. بدین روی در سوره شعرا همین معنا را به ترتیب دیگری بیان می کند: (رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ * وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ * وَلَهُمْ عَلَى ذَنْبٍ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ)^{۲۸۲} در سوره قصص نیز پس از آنکه موسی مشکلات را بیان می کند و خداوند همه مشکلات او را حل می کند، می گوید: شما و کسانی که از تو و برادرت پیروی کنند؛ غالب خواهند شد.^{۲۸۳}

بنابراین، موضوع این آیه با تفسیر عرفانی که امام خمینی می کند، ظاهراً ارتباطی ندارد،^{۲۸۴} زیرا ایشان می گوید: اولیا نمی توانند مشاهدات خود را برای مردم بیان کنند، به همین دلیل زبان انبیاء عقده داشته و این عقده در قلب بوده، و این مشاهدات را طوری یافته اند که گفتنی نبوده است.^{۲۸۵} با این همه، این نوع تفسیر در راستای همان مقصدی است، که امام در مقام بیان آن است. مقصد آن است که راه استفاده از این کتاب که تنها کتاب سلوک الی الله است و کتاب

۲۸۱. در سوره قصص خداوند به موسی چنین می گوید: (يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْأَمِينِينَ)؛ (قصص / ۳۱) به پیش برو و ترس که

تو از ایمن یافتگانی.

۲۸۲. شعراء / ۱۲-۱۴.

۲۸۳. قصص / ۲۵.

۲۸۴. تفسیر سوره حمد، ص ۱۳۶-۱۳۷.

۲۸۵. مگر آن که کسی بگوید: این آیه ارتباطی با شخصیت موسی و حوادث پیشین زندگی او نداشته و دعایی مستقل از ایشان بوده که

می خواسته پیام الهی را برساند و بد فهمی ایجاد نشود، اما باز این سؤال مطرح است که چرا در برابر فرعون؟

تهذیب نفس و آداب و سنن الهی است، روی مردم مفتوح شود و مفسرین در کتاب های خود تعالیم و دستورات عرفانی و اخلاقی و بیان کیفیت ربط مخلوق به خالق را بیان کنند،^{۲۸۶} و به این نکته راهنمایی دهند که معارف قرآن بلند و انسان محجوب است.

2 - برخورداری قرآن از مراتب نزول

یکی دیگر از مبانی تفسیری عرفانی، که در روش تفسیری و تأویلی آنان تأثیر گذاشته؛ اعتقاد به این نکته است که قرآن، پیش از نزول، دارای مراتب و مراحل بوده است. مفهوم نزول در مورد قرآن به معنای پایین آمدن به سطح جسمانی از بالا نیست. فرود قرآن که در آیات بسیاری به آن اشاره شده، مانند: (تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ)؛^{۲۸۷} یا درباره چگونگی نزول آمده که با وساطت جبرئیل بر قلب پیامبر انجام گرفته است: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ)،^{۲۸۸} به این معناست که آن معانی بلند از مرتبه ای عالی به سطحی برسد که بتواند در قالب الفاظ و کلمات مورد استعمال مردم، قرار گیرد و زمینه ارتباط با مردم در سطح درک شنوندگان فراهم گردد. مفهوم این سخن آن است که حقیقت قرآن به عنوان کلام الهی، پیش از مرحله نزول، فراتر از الفاظ و معانی کنونی بوده، سپس تنزل کرده و پایین آمده و محدود شده و در قالب الفاظ قرار گرفته است به عنوان نمونه امام خمینی می گوید:

خدای تبارک و تعالی به واسطه سعه رحمت بر بندگان، این کتاب شریف را از مقام قرب و قدس خود نازل فرموده و به حسب تناسب عوالم تنزل داده تا به این عالم ظلمانی و سجن طبیعت رسیده و به کسوت الفاظ و صورت حروف در آمده^{۲۸۹} [است].

آن مراتب هفت بطن یا هفتاد بطن است. از آن بطون هفتگانه تنزل کرده تا رسیده به جایی که با انسان ها بخواهد صحبت کند،^{۲۹۰} و گرنه در آن مرحله برای انسان ها قابل فهم نبوده است. حتی وقتی که به قلب پیامبر رسیده باز تنزل کرده، تنزلی که بتواند بر قلب پیامبر وارد شود. پس از آنکه بر قلب پیامبر هم تنزل کرده، باز نزول کرده تا رسیده به جایی که برای دیگران قابل فهم باشد.^{۲۹۱}

۲۸۶. آداب الصلاة، ص ۱۹۴.

۲۸۷. زمر / ۱. همچنین رک: کهف/ ۱، حجر/ ۹، طلاق/ ۱۱، ۱۰.

۲۸۸. شعراء/ ۱۹۴-۱۹۳.

۲۸۹. آداب الصلاة، ص ۱۸۴.

۲۹۰. تفسیر سوره حمد، ص ۱۶۵.

۲۹۱. همان.

تأثیر این نظریه در تفسیر قرآن لوازم و توابع خاصی بر جای می گذارد. اگر پذیرفتیم که قرآن با نزول به مراتب هفت گانه، برای دیگران قابل فهم شده، این نکته به دست می آید که مصحف کنونی، نازل و مرتبه هفتم قرآن است.^{۲۹۲} مفهوم این سخن آن است که الفاظ و عبارات قرآن، گویای همه حقایق قرآن نیست و در ورای این الفاظ، معانی و پیام های گسترده ای نهفته است. درست است که الفاظ گویای این کلمات است، اما معانی در لباس الفاظ قرار گرفته و حقیقت مستقلاً دارد؛ بدین روی نباید خود را محدود به این ظاهر و لباس کرد. علامه طباطبایی برای فهم این معنا مثالی می زند و می نویسد:

معارف حقه الهیه مانند آبی است که خداوند از آسمان فرو می فرستد که تنها آب است، بدون اینکه به چگونگی و اندازه آن مقید شود؛ اما این آب وقتی به زمین رسید و مانند سیل در سطح زمین قرار گرفت؛ به اشکال و اندازه های گوناگونی در می آید، مانند راه های باریک، آبشارهای بلند و رودخانه های وسیع.^{۲۹۳}

معارف الهی که از آسمان نازل می شود، مانند همان آبی است که به شکل های گوناگون در می آید با آنکه پیش از نزول در قالب و شکل خاصی نبود و رنگ و صورت و محدودیت نداشت.

حال شناخت آن آب به شناخت این صورت ها و خصوصیات نیست. معارف الهی نیز منهای الفاظ و عبارات است. البته این معارف در ظرف الفاظ ریخته شده و توسط همین الفاظ تعیین سطح می شود و بعد از رهایی از این محدودیت ها به صورت کلامی الهی در می آید. نکته ای که نباید از آن به سادگی گذشت، موقعیت کلمات نسبت به آن معانی است. طبیعی است که مبنای دلالت و فهم، این الفاظ باشد؛ اما به قول علامه طباطبایی نباید از یاد ببریم که این کلمات نماینده و مثل هایی برای آن معانی نامحدود و غیر مقید است که به مرور ایام و گذر از مسیرهای طولانی، مانند رودخانه ای که این آب را به شکل های مختلف در می آورد، معانی را جا به جا می کند. البته نه در همه جا، بلکه در آن جاهایی که انسان با آنها آشنایی لازم را ندارد و از دسترسی او خارج است.

بیانات لفظی قرآن مثل هایی برای معارف حقه الهی است. چون این بیانات در این آیات، تا سطح فهم عامه مردم - که جز امور حسی را درک نمی کنند - تنزل یافته است، زیرا آنها معانی کلی را هم در قالب جسمانی آن در می یابند.^{۲۹۴}

۲۹۲. صحیفه امام، ج ۱۷، ص ۴۳۱.

۲۹۳. المیزان، ج ۳، ص ۶۱.

۲۹۴. همان، ص ۶۲.

بر اساس این مبنا است که نگاه به الفاظ و دلالت آنها جلوه دیگری پیدا می کند و همیشه الفاظ به عنوان نماینده آن معانی شناخته می شود نه خود آن معانی . به عبارت دیگر الفاظ دلالتهای به حساب می آید. نشانه هایی که تنها بخشی از حقیقت را نشان می دهد و نه خود حقیقت را و بخش های دیگر را با نشانه های غیر زبانی باید به دست آورد.

نتیجه این نظریه، آن است که قرآن منازل و مراحل و ظواهر و باطن هایی دارد که پایین ترین مرحله آن در پوسته ظاهر و زندان تعینات قرار دارد و این آخرین منزل بهره زندانیان در تاریکی عالم طبیعت است و مراتب دیگر آن برای کسانی است که از این زندان خود را بیرون کشند و حجاب ها و آلودگی های عالم طبیعت را از دل خود پاک سازند.^{۲۹۰}

این نظریه نیز هم در عالم تفسیر جهت دهنده و مبناست و هم در عالم تأویل، و عرفا و از آن جمله امام از این مبنا در هر دو جای آنها استفاده می کند و آن را در روش تفسیر و تأویل مد نظر قرار می دهد. البته در این زمینه باز در بحث های بعدی سخن خواهیم گفت.

3 - قابل فهم بودن قرآن

برخورداری قرآن از مراتب نزول، هر چند به این مفهوم است که کلام الهی پیش از مرحله نزول، فراتر از الفاظ و معانی کنونی بوده و محدودیت الفاظ، آن معانی را در تنگنا قرار داده ؛ ولی به این معنا نیست که قرآن قابل فهم نیست . این سخن در فرهنگ عارفان اهمیت بسیاری دارد که اگر به تفسیر عرفانی روی می آورند ، به این معنا نیست که قرآن قابل فهم نیست، و باید الفاظ را به جایی دیگر برد ، تأویل کرد ، یا از ظاهر آن دست شست . یکی از این عارفان که به صراحت این بحث را مطرح کرده ، امام خمینی است . ایشان در بحث اصول فقه در مورد دیدگاه کسانی که می گویند: ظواهر قرآن تنها برای کسانی که قصد افهام آن را کرده و مخاطب به خطاب آن بوده اند، معتبر است و برای دیگران حجت نیست ؛ انتقاد جدی دارد و به مناسبت اثبات حجیت ظواهر قرآن به نقد این دیدگاه می پردازد.

طرح این دیدگاه به طور عده توسط اخباریین و محدثین مطرح شده، که نگاه آنها بیشتر معطوف به روایات اهل بیت و اصالت دادن به آن بوده و می خواستند از طریق این روایات به فهم قرآن برسند، در حالی که این روایات در برابر آیات قرآن بسیار محدود است و همپوشی

چندانی نسبت به همه قرآن ندارد . آنچه در روایات اهل بیت آمده، عرضه روایات بر قرآن و اصالت دادن به آن است، نه عرضه قرآن بر روایات و تبعیت قرآن از روایات.

حضرت امام در این زمینه دیدگاه اخباریین را نقد می کند و می نویسد:

بنای عقلا بر عمل به ظواهر کلام است، مگر اینکه بنای گوینده بر رمز و حذف قرائن استوار باشد و نخواهد به دیگران آن را بفهماند و گرنه کلام برای همه قابل تمسک است و نمی توان روشی را که تمام عقلا در استفاده از کلام دارند، محدود به گروهی کرد . وانگهی نظریه اختصاصی بودن قرآن به انگیزه و رعایت مصلحتی است، مانند اینکه کسی نامه ای را به دوست خود می نویسد و در آن از مطالبی سخن می گوید که محرمانه و سرّی است و احتمال می دهد در دست دشمن بیفتد و اسرار فاش گردد ؛ لذا به صورت رمزی و با حذف علائم و قرائن می نویسد. در این صورت، ظاهر کلام برای دیگران قابل استناد نیست . اما در مورد قرآن چنین احتمالی داده نمی شود و انگیزه اختصاصی بودن پیام مطرح نیست تا قرآن در خطاب به گروهی خاص باشد.^{۲۹۶}

چنین استدلالی درباره فهم قرآن، هر چند در علم اصول و در مقام استنباط احکام مطرح شده، اما بیانگر نگرش امام به تفسیر آیات است ؛ در هر بُعدی که می خواهد باشد. با این همه دشواری در جای دیگری است . از برخی بیانات امام گویی چنین استفاده می شود که حقیقت قرآن برای هیچ کس قابل فهم نیست:

حقیقت قرآن برای احدی حاصل نمی گردد، نه به علوم رسمیه و نه به معارف قلبیه و نه به مکاشفه غیبیه مگر به مکاشفه تامه الهیه برای ذات مبارک نبی ختمی.^{۲۹۷}

حتی قرآن تعبیر به سرّ شده است، رازی که میان خدا و پیامبر گذاشته شده است :

قرآن در حد ما نیست، در حد بشر نیست، قرآن سرّی است بین حق و ولی الله اعظم که رسول خداست و به تبع او نازل می شود تا می رسد به این جایی که به صورت حروف و کتاب در می آید.^{۲۹۸}

پیچیده تر از این سخنان، برخی تعبیراتی است که می گوید: اگر قرآن برای افرادی غیر از پیامبر و اهل بیت قابل استفاده باشد، آن افراد از خالصان اولیای الهی هستند:

و دست آمال عائله بشریه از [قرآن] کوتاه است، مگر خلص از اولیاءالله که به حسب ذات انوار معنویه و حقایق الهیه با روحانیت آن ذات مقدس مشترک و به واسطه تبعیت تامه

۲۹۶. سبحانی، جعفر: تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۹۵.

۲۹۷. آداب الصلاة، ص ۱۸۱.

۲۹۸. صحیفه امام، ج ۱۹، ص ۲۸۵، و صحیفه نور، ج ۱۹، ص ۱۷۲-۱۷۳.

فانی در آن حضرت شدند، که علوم مکاشفه را بالوراثه از آن حضرت تلقی کنند و حقیقت قرآن به همان نورانیت و کمال که در قلب مبارک آن حضرت تجلی کند، به قلوب آنها منعکس شود.^{۲۹۹}

و تعبیرات دیگر که نسبت به محدودیت وصول به حقیقت قرآن شده و گویای این نکته است که قرآن را مَن خُوطِبَ بِهِ می فهمیده است.^{۳۰۰} البته اگر این سخنان را بدون سایر گفته های ایشان در نظر بگیریم، این نتیجه به دست می آید که در دیدگاه امام خمینی، قرآن قابل فهم نیست و فهم قرآن محدود به مخاطبین خاص است.

کسانی که می گویند: برای تفسیر و تأویل قرآن راهی جز طریق بیان رسول خدا نیست؛ و یا می گویند: قرآن برای ما قابل درک نیست؛ در حقیقت معتقدند: منطق فهم متون در مورد قرآن حاکم نیست و قرآن متنی اختصاصی است که باید توسط افراد خاصی تفسیر شود. این سخن با گفته کسانی که معتقدند قرآن دارای مراتب و درجاتی است؛ متفاوت است:

قرآن یک نعمتی است که همه ازش استفاده می کنند، اما استفاده ای که پیغمبر اکرم می کرده است از قرآن، غیر استفاده ای است که دیگران می کردند. اِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوطِبَ بِهِ...، آن که قرآن برش نازل شده می داند چیست... هنر انبیا این بوده است که مسائل را، مسائل دقیق عرفانی را با یک لفظی می گفتند که هر کسی یک جوری ازش خودش می فهمیده، ولی واقعش مال آنهاپی است که بالاتر از این افشان است.^{۳۰۱} مفهوم این سخن، آن است که هر چند حقیقت و بُعد نهایی و لایه های عمیق قرآن در اختیار افراد خاصی است؛ اما قرآن قابل فهم و استفاده است:

قرآن کریم اشارات بسیار لطیفی دارد، لکن چون برای عموم وارد شده است؛ به یک صورتی گفته شده... است، که هم خواص از آن ادراک کنند، هم عموم از آن ادراک کنند. قرآن کریم مرکز همه عرفان هاست. مبدأ همه معرفتهاست، لکن فهمش مشکل است. آنهاپی که فهمیدند که «و من خُوطِبَ بِهِ» بودند و کسانی که متصل به رسول خدا بودند، آنها می دانند، قضیه چی هست. آنها مقاصد انبیا را می دانند چیست.^{۳۰۲}

۲۹۹. آداب الصلاة، ص ۱۸۱.

۳۰۰. رک: صحیفه امام، ج ۱۸، ص ۲۶۲.

۳۰۱. همان، ج ۱۹، ص ۳۵۵.

۳۰۲. همان، ص ۴۳۸.

بنابراین، امام خمینی معتقد به قابل فهم بودن قرآن به عنوان یک مبناست. ایشان معتقد است که قرآن بر اساس فهم بشر نازل شده و به گونه ای نیست که با این الفاظ قابل فهم نباشد.^{۳۰۳}

قرآن برای طبقات مختلف مردم آمده و در آن علمی وجود دارد که مخصوصین به وحی می فهمند و دیگر مردم از آن بهره ای ندارند.^{۳۰۴} بعضی از آنها رمز میان گوینده و یک دسته خاص است، چنان که دولت بعضی تلگرافات رمزی دارد که صلاح کشور نیست که همه آنها را کشف کنند. در قرآن از این گونه رمزها وجود دارد که حتی به حسب روایات، جبرئیل هم که قرآن را آورده خود معنای آن را نمی دانست.^{۳۰۵} و علمی وجود دارد که برای یک طبقه عالی از دانشمندان است و دیگران از آن به کلی بی بهره هستند. مانند براهینی که بر مجرد واجب و احاطه قیومی اوست، لکن اهل آن مانند فیلسوف بزرگ، صدرالمتألهین و شاگرد عالی قدر او فیض کاشانی، علوم عالیه عقلیه را از همان آیات استخراج می کنند.^{۳۰۶} بنابراین اگر امام می گوید: حقیقت قرآن برای هیچکس قابل فهم نیست؛ منظور آن مرتبه عالی و آن کلام قبل از تنزل به منازل خلقیه و تطور به اطوار فعلیه است که از شئون ذاتی حضرت حق و حقایق علمیه ای است که در حضرت واحدیت است که ایشان از آن تعبیر به کلام نفسی می کند و دسترسی به آن را ناممکن می داند.^{۳۰۷}

چنین دیدگاهی با توجه به برخورداری قرآن از مراتب نزول و آنچه بعدها درباره عقلانیت در تفسیر عرفانی خواهیم گفت، زیر ساخت روشنی از تفسیر عرفانی را به دست می دهد که نشان می دهد، قرآن یک سفره ای است که انسان ها به اندازه استعداد و کمالات خود از آن بهره می گیرند.^{۳۰۸}

4 - محجوبیت انسان

مبنای دیگر عرفا در مورد تفسیر قرآن، این است که انسان قرآن مدار، در اصل محجوب و مقید است. چون در عالم ماده و ناسوت قرار گرفته، و پرده هایی از این جهان همچون غرائز و هواها اطراف او را احاطه کرده که نمی تواند به خوبی همه معانی متعالی قرآن را درک کند. البته

۳۰۳. صحیفه امام، ج ۱۷، ص ۵۲۵.

۳۰۴. کشف الاسرار، ص ۳۲.

۳۰۵. همان، ص ۳۲۲.

۳۰۶. همان، ص ۳۲۱.

۳۰۷. آداب الصلاة، ص ۱۸۱.

۳۰۸. صحیفه امام، ج ۱۴، ص ۳۸۷.

می تواند مفاهیم ظاهری و پیام های عادی آن را دریابد؛ زیرا قرآن براساس فهم بشر نازل شده و به گونه ای نیست که با این الفاظ قابل فهم نباشد،^{۳۰۹} اما همین قرآن براساس فهم بشر نازل شده؛ یعنی از آن معانی بلند تنزل پیدا کرده تا به جایی رسیده که انسان ها بتوانند با آن ارتباط برقرار کنند و هدایت شوند. ایشان در این باره با صراحت می نویسند:

این کتاب بزرگ الهی، که از عالم غیب الهی و قرب ربوبی نازل شده و برای استفاده ما مهجوران و خلاص ما زندانیان سجن طبیعت و مغلولان زنجیرهای پیچ در پیچ هوای نفس و آمال به صورت لفظ و کلام در آمده، از بزرگترین مظاهر رحمت مطلقه الهیه است.^{۳۱۰}

بر اساس این تحلیل، این قرآن نیست که فهمش مشکل داشته باشد، بلکه این انسان است که در زندان است و دسترسی به قرآن ندارد.

همچنین در جای دیگر می نویسند: کتاب تکوینی الهی و قرآن ناطق ربانی نیز از جهان غیب و گنج پنهان الهی با هفتاد هزار حجاب نازل شده تا این کتاب تدوینی الهی را حمل کند و به انسان ها برساند، انسان هایی که نفس های واژگونه زندانی در طبیعت دارند و در این دنیا غریب و نا آشنا هستند، باید اینها را راهنمایی کند.^{۳۱۱} به این جهت، انسان به علت بشری بودن و ناسوتی بودن محبوب است، و پرده هایی بس ضخیم میان او و پیام قرآن آویخته شده، یا گویی در زندانی حصر شده و از دریافت و درک جهان بیرون محروم است.

اما این پرسش مطرح است که محور محبوبیت کجاست و عرفا، برای دستیابی به حقیقت، محبوبیت قرآن را در چه محوری می دانند؟

ایشان علت رسیدن پیامبر گرامی اسلام به مقام ضیافت الله و استفاده ایشان از نعمت بیکران قرآن را اعراض از دنیا می داند؛ زیرا این گزاره اصل و اساس ریاضت معنوی است. بدین گونه امام خمینی محور محبوبیت را در همین بخش متمرکز می کند:

[پیامبر گرامی اسلام] سال های طولانی ریاضات معنوی کشیده است تا رسیده است به

جایی که لایق این ضیافت شده و مهم قضیه اعراض از دنیا است.^{۳۱۲}

حضرت امام، حُبّ به دنیا را از چند جهت برای دستیابی به مقامات و کشف حقیقت قرآن مشکل آفرین می داند. از جهتی حب دنیا را منشأ آشفتگی خیال و مانع از حضور قلب می داند که علاج این مرض مهلک و فساد خانمان سوز را با علم و عمل نافع امکان پذیر می داند^{۳۱۳}

۳۰۹. همان، ج ۱۷، ص ۵۲۵.

۳۱۰. آداب الصلاة، ص ۶۶.

۳۱۱. شرح دعای سحر، ص ۵۸.

۳۱۲. صحیفه امام، ج ۱۷، ص ۴۹۰.

و از جهتی دیگر، حب دنیا را منشأ انکار مقامات اهل الله می داند،^{۳۱۴} یادست کم آنان را از تحصیل این معارف باز می دارد،^{۳۱۵} چنین تحلیلی از محور محجوبیت است که در بحث حجاب ها، از حجاب دنیا به عنوان پرده ضخیم دستیابی به معارف قرآن یاد می کند:

یکی دیگر از حجب غلیظه، که پرده ضخیم است بین ما و معارف و مواعظ قرآن، حجاب حب دنیا است که به واسطه آن قلب تمام هم خود را صرف آن کند و وجهه قلب یکسره دنیاوی شود... و هر چه علاقه مندی به دنیا و اوضاع آن زیادت شود، پرده و حجاب قلب ضخیم تر گردد.^{۳۱۶}

بر اساس چنین تحلیلی از واقعیت انسان، فاصله میان انسان و قرآن زیاد می گردد. به همین دلیل ایشان بارها از سیر بودن قرآن سخن می گوید:

قرآن سیر است، سیر مستسر به سیر است، باید تنزل کند، بیاید پایین تا به جایی که مراتب نازل انسانی را در بر بگیرد.^{۳۱۷}

البته این اندیشه و تحلیل، در نظر ایشان به این معنا نیست که قرآن قابل فهم نیست، زیرا همان طور که پیش از این گفتیم ایشان به صراحت می گوید:

اگر مقصود معانی عرفیه باشد که مردم همه می فهمند،^{۳۱۸}

منظور از سیر بودن، نامفهوم بودن و مبهم بودن قرآن نیست، بلکه به نظر ایشان مطالب قرآن تنزل یافته به حدی که برای فهم معارف بلند ناچار شده از مثال هایی استفاده کند که این سطح از ذوق و فهم عرفی را منتقل کند، بدین روی خدا خودش را با شتر معرفی کرده است: (أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْأَيْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ)،^{۳۱۹} و این برای انسان های والا تأسف آور است که برای شناخت حقایق بزرگ به شتر، شمس، آسمان و زمین متوسل شوند، بدین روی ایشان می نویسد:

۳۱۳. آداب الصلاة، ص ۴۷-۴۸.

۳۱۴. همان، ص ۵۶.

۳۱۵. همان، ص ۱۶۸.

۳۱۶. همان، ص ۲۰۱-۲۰۲.

۳۱۷-تفسیر سوره حمد، ص ۱۶۵.

۳۱۸. صحیفه امام، ج ۱۹، ص ۲۷۷.

۳۱۹. غاشیه/۱۷، آیا در آفرینش شتر نمی نگرند که چگونه آفریده شده است.

خوب وقتی که خدا با شتر معرفی بشود، معلوم است که مرتبه ما چه مرتبه ای است، مرتبه همان حیوان است و معرفتی که ما از آن پیدا می کنیم چه معرفتی است، یک چیز بسیار ناقص.^{۳۲۰}

نتیجه چنین تحلیلی از انسان و واقعیت قرآن در ارتباط با تفسیر، پیشنهاد درمان محجوبیت و برداشتن قیود از سر راه انسان است. اگر انسان قلب خود را روشن به انوار خدایی کرد و طهارت لازم را برای دریافت کلام الهی به وجود آورد؛ می تواند به قرآن برسد و از نور باطنی آن بهرمند خواهد شد. به همین دلیل سیرو سلوک را شرط تفسیر و مقدمه وصول می داند و در شرح دعای سحر می نویسد:

تو اگر دارای قلبی روشن به انوار خدایی و روحی پرتو گرفته از شعاع های روحانی باشی... سر و حقیقت کتاب الهی، به شرط داشتن طهارت لازم در مس حقایق قرآن، برای تو کشف می گردد و در آینه مثل اعلی و آیت کبری حقیقت کلام الهی و عنایت تکلم حق تعالی را می شناسی.^{۳۲۱}

در جای دیگر نیز در تفسیر (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا)^{۳۲۲} و معنای قفل قلب و محجوبیت انسان نسبت به علایق دنیوی می نویسد:

کسی که بخواهد از معارف قرآن استفاده کند و از مواعظ الهیه بهره بردارد، باید قلب را از این ارجاس تطهیر کند و لوث معاصی قلبیه را، که اشتغال به غیر است از دل براندازد، زیرا که غیر مطهر، محرم این اسرار نیست.^{۳۲۳}

چنین نگرشی تنها در جایی کاربرد و کارایی دارد که کسی بخواهد از معارف قرآن بهره گیری کند و به اسرار این کتاب دست یابد و در وادی تفسیر عرفانی قرار گیرد تا بتواند استفاده کند، چنانکه ایشان در کتاب آداب الصلاة، فصل چهارم را به این موضوع اختصاص می دهد،^{۳۲۴} تا موانع استفاده از قرآن را شناسایی و راه برداشتن آنها را نشان دهد. در صورتی که فهم ظاهر، بیان بلاغت و فصاحت، جهات صرف و نحو، اثبات اعجاز و شرح دلالت لفظی قرآن به این چیزها نیاز ندارد و قرآن پژوهانی که از علم موهبت و لزوم تصفیه قلب از بدعت، کبر و هواخواهی

۳۲۰. تفسیر سوره حمد، ص ۱۳۶-۱۳۷.

۳۲۱. شرح دعای سحر، ص ۵۶.

۳۲۲. واقعه/۷۹. پس چرا در قرآن تدبیر نمی کنید، مگر بر دل های شما قفل زده شده باشد؟

۳۲۳. آداب الصلاة، ص ۲۰۲.

۳۲۴. همان، ص ۱۹۵.

سخن گفته اند، به صراحت این مسائل را برای فهم حقایق وحی و دریافت اسرار لازم دانسته اند.^{۳۲۵}

منشأ این اندیشه خود قرآن بوده است که فرموده: (إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا) (انفال/۲۹)؛ اگر پرواداری کنید، نورانیتی درونی در شما ایجاد می شود که می توانید در پرتو آن حق را از باطل و طاعت را از معصیت تشخیص دهید.

البته مطالب دیگری درباره محجوبیت مطرح است که در بخش موانع استفاده از قرآن (فصل دوم جلد اول تفسیر) مطرح شده است. و تفصیل این بحث را به مناسبت های دیگری در پایان فصل دهم جلد نخست تفسیر درباره جهتگیری سیر و سلوکی آورده ام.

5 - عقلانیت در تفسیر

همانطور که گفته شد، ویژگی تفسیر عارفان، تأویل عرفانی آنها است. و مفهوم این سخن آن است که کمتر به استدلال می پردازند. جای برهان و دلیل نیست. درحالی که قرآن کریم باآنکه مرکز همه عرفان ها و مبدأ همه معرفت ها است،^{۳۲۶} اما به این معنا نیست که استدلال پذیر نیست. و به این معنا نیست که این گرایش در افکار عرفانی خود برهانی نباشد، یا اگر داعیه وصول به حقایق را از راه شهود پیدا کرده است، نیازمند برهان و استدلال نیست. اتفاقاً هر ادعای کشف و شهودی و هر ادعای تفسیر عرفانی بدون دلیل و برهان محکوم به شکست و ابطال است. از دیدگاه امام خمینی وقتی تفکر و عقلانیت، مفتاح ابواب معارف و کلید خزاین و کمالات علوم است، وقتی که تفکر مقدمه لازم و حتمی سلوک انسانیت است،^{۳۲۷} چگونه می تواند دریافت های آن بدون استناد به عقل باشد؟

امام بارها این نکته را یاد آور می شود که انسان باید یک چیزی را اگر قبول می کند، با برهان قبول بکند و اگر هم رد می کند با برهان رد بکند،^{۳۲۸} یا در سخنی دیگر می گوید: قوت و کمال تذکر، بسته به قوت و کمال تفکر دارد.^{۳۲۹}

۳۲۵. در این باره ر. ک: زرکشی، بدرالدین: البرهان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۳۱۹ و ۳۹۲، راغب اصفهانی: مقدمه جامع التفاسیر، ص ۲۹۵

سیوطی، التحبیر، ص ۳۲۹، الاتقان، ج ۴، ص ۲۱۵.

۳۲۶. صحیفه امام، ج ۱۹، ص ۴۳۸.

۳۲۷. شرح چهل حدیث، ص ۱۹۱.

۳۲۸. تفسیر سوره حمد، ص ۱۷۰.

۳۲۹. شرح چهل حدیث، ص ۲۹۱.

چگونه می شود اثبات صانع و توحید و تقدیس و اثبات معاد و نبوت، بلکه مطلق معارف، حق طلق عقول و از مختصات آن باشد،^{۳۳۰} اما یافته های عرفانی قابل برهان نباشد؟ عرفان حقیقی بدون استمداد از عقل و تفکر نصیب کسی نمی شود. عقل و اندیشه فروغ درونی و چراغ روح است. به همین دلیل ایشان مسیر عرفان را از افق عقل به مقام قلب می داند و می گوید:

و آن گاه قدم برهانی و عقلی تبدیل به قدم روحانی و ایمانی می شود که از افق عقل به مقام قلب برسد و قلب لایق کند آنچه را استدلال و اثبات عقلی کرده است.^{۳۳۱} عقلانیت در تفسیر غیر از آن چیزی است که در روش تفسیری مطرح می گردد و از عقل به عنوان روشی برای استنباط و فهم کلام استفاده می شود. عقل در آن بخش به عنوان یک منبع و قرینه برای فهم نص استفاده می شود و در این بحث به عنوان یک معیار و مبنا.^{۳۳۲} بر این اساس، تفسیر عرفانی، در صورتی قابل قبول است که از سرچشمه عقل هم سیراب شود. مفسر حقیقی هر چند از راه شهود به معارف الهی می رسد و راه وصول به حق را در سیر و سلوک می داند، اما بی نیاز از حجت باطنی خداوند یعنی عقل نیست و نمی تواند برای دیگران داعیه ای داشته باشد که قابل فهم و استدلال نباشد.

کمال واقعی تفسیر عرفانی در قسمتی رقم می خورد که بتواند آن معارف بلند را در قالب استدلال بریزد. به گفته علامه طباطبایی خود خداوند در قرآن، حتی در یک آیه بندگان خود را امر نفرموده که نفهم یده به خدا و یا هر چیزی که از جانب او است، ایمان آورند و یا راه را کورکورانه بپیمایند، حتی برای قوانین و احکامی که برای بندگان خود وضع کرده و عقل بشری به تفصیل ملاک های آن را درک نمی کند؛ علت آورده است.^{۳۳۳} حال چگونه عارف می تواند مدعی شود که چیزهایی که او دریافته، عقلی نیست و نمی توان برای آنها استدلال و شاهد و دلیل خردپسند آورد؟

همان طور که یافته های صحیح و دقیق عقلایی از راه مجاهدت به عقل و یقین و باور می رسد - و اگر نرسد بی فایده است - اگر یافته ای نیز با شهود مستدل و عقلانی همراه نباشد؛ برای دیگران ارزشی ندارد. بنابراین داعیه عرفا آنگاه اقناع کننده خواهد بود که خرد پسند باشد.

۳۳۰. آداب الصلاة، ص ۲۰۰.

۳۳۱. صحیفه امام، ج ۱۸، ص ۵۱۵.

۳۳۲. البته این مبنا تأثیرگذار در روش استنباط می باشد ولی تا این مبنا منقح نشده باشد و جایگاه و قلمرو آن مشخص نباشد، روش کار منسجم و هماهنگ نخواهد بود.

۳۳۳. طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۲۵۳-۲۵۶.

پس این گرایش و مبنا در برابر گرایش دیگری از تفسیر عرفانی است که برای عقل و استدلال جایگاهی قائل نیست و در مواردی به گونه ای موضع گرفته که پشتوانه عقلانی و برهانی ندارد و باعث تشویش و لاخترسندی اهل شریعت نسبت به تفسیر عرفانی شده است.

این گروه در ادعاهای فکری، باطل را ترویج می کند و در مقام عمل، به انزوا روی آورده و از خلق بریده و مسئولیت بازگشت به سوی مردم را نادیده می گیرد؛ به همین علت جهت گیری دیگری در تفسیر عرفانی دارد و از معیاری نامشخص سخن می گوید.

اکنون جهت مقایسه و برای نشان دادن عقلانیت در تفسیر عارفان وازآن جمله امام خمینی، به چند نمونه از تفسیرهای عرفانی اما استدلالی و تحلیلی ایشان اشاره می شود:

الف: در تطبیق (وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ)^{۳۳۴}؛ مفسرین آن را به سفر حسی عینی انسان تطبیق داده و موضوع آیه را مسافرت جهادی زمینی دانسته اند، اما ایشان این آیه را به دو جهت تطبیق می دهد؛ از سویی به سفر حسی عینی و از سویی دیگر به سفر عرفانی الی الله تطبیق می دهد. شیوه استدلال ایشان به دو گونه است:

یکی، با مقایسه بین شرایط مادی و معنوی در مهاجرت است که در این زمینه می نویسد:

اول شرط تحقق سیر الی الله خروج از بیت مظلّم نفس و خودی و خودخواهی است،

چنانچه در سفر حسی عینی تا انسان به منزل و جایگاه خویش است، هر چه گمان مسافرت

کند؛ بگوید من مسافروم، مسافرت تحقق پیدا نمی کند. مسافرت شرعی [تحقق پیدا نکند

[مگر به خروج از منزل و اختفای آثار بلد، همین طور این سفر عرفانی الی الله و مهاجرت

شهودی تحقق پیدا نکند، مگر به خروج از بیت مظلّم نفس و اختفای آثار آن.^{۳۳۵}

این تطبیق، تا جایی پیش می رود که به آثار و احکام جزئی مسافرت هم سرایت می کند و ایشان نتیجه می گیرد، همان طور که مسافرت حسی وقتی تحقق پیدا می کند که فرد دیوارهای شهر را پشت سر بگذارد و دیگر اذان شهر را نشنود، در هجرت معنوی نیز فرد باید تعینات، وابستگی ها و دلبستگی ها را پشت سر بگذارد و دیگر صدای این و آن را نشنود، در این صورت است که مسافر الی الله و مهاجر خواهد شد و می تواند ادعای سیر و سلوک کند.

شیوه دیگر، بررسی نتایج و آثار این سفر با تحلیل عقلی و عرفانی است. نتیجه ای که از این سیر و سلوک به دست می آید، تجلی خداوند بر دل سالک است که در آن صورت اسما و

۳۳۴. نساء، ۱۰.

۳۳۵. چهل حدیث، ص ۶۲۵.

صفات الهی در این شخص بروز و ظهور می کند و به حسب مقام و موقعیت مظهر یکی از اسامی و صفات الهی می گردد:

پس از آنکه سالک الی الله به قدم ریاضت و تقوای کامل از بیت خارج شده و علاقه و تعیناتی همراه بر نداشت و سفر الی الله محقق شد، اول تجلی که حق تعالی بر قلب مقدسش کند، تجلی به الوهیت و مقام ظهور اسما و صفات است.^{۳۳۶}

این شیوه از بحث و تطبیق، هر چند از این مسئله ناشی می شود که ایشان در مفهوم خروج، مهاجرت و درک موت، تصرف می کند و آن را به مفهومی عام و گسترده تر از آنچه در تفسیر آمده، اما چنین نیست که مبنای لغوی نداشته باشد و یا در تحلیل جزئیات و بررسی آثار، جنبه استدلالی به خود نگیرد. در حقیقت این برداشت، نوعی استفاده عرفانی از آیات و مقایسه خردگرایانه در میان انواع مسافرت های مادی و معنوی انسان است.

طبیعی است که تفسیر بر اساس تجربه های عرفانی و رجوع به حالت های شخصی عارف و مفسر استوار است. چون وقتی از حالات مهاجر الی الله سخن می گوید و شوقی را که پس از آغاز سفر ایجاد شده؛ نشان می دهد - به گونه ای که دیگر عارف با سفر خود انس می گیرد و وحشت و خستگی سیر و سلوک زایل می گردد - گویی از درون خود سخن می گوید،^{۳۳۷} اما گونه نیست که این اثر قابل دریافت نباشد و دیگران نتوانند تجربیات آن سفر را تصدیق کنند. ب: نمونه دیگر در تفسیر تسبیح آسمان ها و زمین و خورشید و ماه و ستارگان و درختان و چارپایان است که در چندین جای قرآن مطرح شده است.^{۳۳۸} در تفسیر رایج، تسبیح این موجودات به تسبیح تکوینی و خضوع در برابر سنت ها و قوانین و تسلیم شدن آنان تفسیر شده و نه خضوع واقعی.^{۳۳۹}

امام در جایی به اهل ظاهر خرده می گیرد که چرا به اهل فلسفه طعنه می زنند که تأویل عقلی کتاب خدا جایز نیست، ولی خود در این همه آیات و روایات، به مجرد آن که نطق موجودات را دریافته اند - با آنکه برهانی در دست ندارند - تسبیح موجودات را از حالت واقعی آن خارج و به تسبیح تکوینی ذاتی تأویل کرده اند؛ در صورتی که این جهان، دار حیات و حقیقت علم و شعور است و تسبیح موجودات، تسبیح نطقی شعوری ارادی است و تمام موجودات به حسب حظی که

۳۳۶. همان.

۳۳۷. همان، ص ۶۲۶.

۳۳۸. حج/ ۱۸؛ سوره حدید/ ۱؛ نحل/ ۴۹.

۳۳۹. در این باره ر.ک: فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۲۳، ص ۲۰، ذیل آیه ۱۸ سوره حج؛ قرطبی، جامع لاحکام القرآن، ج ۱۰، ص ۱۱، ذیل آیه ۴۸ نحل.

از وجود دارند به مقام باری - جلّت عظمت - معرفت دارند ؛ ولی انسان به خاطر حجاب ها و فرورفتن در طبیعت آنها را در نمی یابد، مگر آنکه از این حجاب ها بیرون برود و به مشاهده جمال جمیل پردازد.^{۳۴۰}

نکته مهم در این بحث پردامنه، استدلال های گسترده ایشان در اثبات تسبیح واقعی این موجودات و با تأکید بر حیات نطقی از دیدگاه اهل معرفت و عرفان است، که به نمونه ای از آن اشاره می گردد:

حقیقت وجود عین شعور و علم و اراده و قدرت و حیات و سایر شئون حیاتی است، به طوری که اگر شیئی از اشیاء را علم و حیات مطلقاً نباشد، وجود نباشد . و هر کس حقیقت اصالت وجود و اشتراک معنوی آن را با ذوق عرفانی ادراک کند، می تواند ذوقاً یا عملاً تصدیق کند حیات ساریه در همه موجودات را با جمیع شئون حیاتی، از قبیل علم و اراده و تکلم و غیر آن . و اگر به ریاضات معنوی دارای مقام مشاهده و عیان شد، آن گاه غلغله تسبیح و تقدیس موجودات را عیاناً مشاهده می کند.^{۳۴۱}

آنچه در این جملات گویا است، هماهنگی میان ذوق و علم در تصدیق حیات این موجودات است. با این تفاوت که یکی را با علم و دیگری را با عین تصدیق می کند. همچنین فرازهای بعدی استدلال های عقلی و نشان دادن شواهد قرآنی بر اثبات تکلم حیوانات و داشتن شعور ارادی آنان در این راستا است. در تمام این بحث ها عقلانیت و استدلال نهفته است، هر چند که درک کامل و دقیق آن، نیازمند طرح مباحث مقدماتی است.

ج: مورد دیگر، استدلال و تحلیل امام خمینی در معنای حمد فعلی و حالی و نقد کلام قیصری در آغاز شرح فصوص است. قیصری (م ۷۵۱) در آغاز کلام ابن عربی می گوید: خداوند کتاب خود را (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) شروع کرد تا به بندگان خود این حمد را تعلیم دهد و راه رشاد را به آنان تفهیم کند. حمد و ثنا در جایی است که فرد ستایش شده دارای کمالی باشد و کمالی جز کمال خدا نیست و هر کسی کمالی دارد، از خدا سرچشمه می گیرد؛ به این جهت تنها ستایش از آن اوست. این حمد بر دو گونه است: یک: حمدی که به زبان جاری می شود؛ دوم: و حمدی که در عمل انجام می گیرد، و در مرتبه ای حال شخص گویای ستایشگری حق تعالی است. درک حمد زبانی دشوار نیست، زیرا ثنای حق به گونه ای که خود او به زبان پیامبران جاری ساخته،

۳۴۰. آداب الصلاة، ص ۲۵۵-۲۵۶.

۳۴۱. شرح چهل حدیث، ص ۶۵۵.

انجام می گیرد و حمد فعلی، انجام اعمال بدنی مانند عبادات و خیرات برای تقرب و توجه
إلی الله است.^{۳۴۲}

حاشیه ای که ایشان بر این کلام دارد، این است که حمد فعلی و حالی آنگونه که قیصری
تفسیر کرده؛ نادرست است. آنگاه ایشان به تحلیل و استدلال آن می پردازد و شرح می دهد که
چرا این تفسیر درست نیست؛ زیرا انجام اعمال به قصد تقرب به خداوند حمد و ستایش نیست،
بلکه ستایش فعلی، اظهار کمال محمود با عمل است. و فرق است میان اینکه کسی عبادات و
خیرات را به قصد تقرب الی الله انجام دهد، با آنکه کسی با عبادت، اظهار کمال حق و ثنای بر
ذات و اسماء و صفات او کند.^{۳۴۳}

در این استدلال و نقد آنچه مهم است، بیان عرفانی، اما برهانی ا مام در تمایز میان عبادات
است که چگونه و با چه اندیشه و بینشی انجام می گیرد. اگر حمد و ثنا بر حسب مقام جامع و
اسم اعظم او باشد؛ مانند نماز خاصی که دارای مقام قرب احدی احمدی است، در آن صورت
اظهار کمال است و حمد فعلی در رتبه عالی محسوب می شود؛ اما اگر به قصد وجه الله است،
حمد نیست؛ هر چند عبادت است. البته عبادات دارای مراتب و شئون مختلفی است. گاهی
عبادت ثنای اسم جلالی خداوند است و گاهی ثنای اسم جمالی خداوند است. گاهی عبادت ثنای
الطاف الهی است و گاهی ثنای خدا قهاریت حق است. هر ثنایی جایگاه و مقام خاص خود را
دارد. به همین دلیل عبادت پیامبر در شب معراج ثنا بر حسب مقام جامع و اسم اعظم بود، و ثنای
الله تعالی (اسم جامع) محسوب گردید.

این گونه تفسیرها و تحلیل های عرفانی که بیانگر نوعی گرایش و ذوق خاص است، بدون
استدلال و پشتوانه برهان ممکن نیست و ایشان با این سخنان و ن قدهای خود نمی خواهد نظر
خواننده را با تعبد جلب کند. وقتی خود ایشان تفکر و عقلانیت را ابواب معارف و خزائن و
کمالات می داند،^{۳۴۴} نمی خواهد سخنی بگوید که بر مشرب ذوقی استوار است، اما پشتوانه عقلی
و استدلالی ندارد. البته این گرایش به طور طبیعی از زبان مخصوصی برخو ردار است و درک آن
نیازمند آشنایی با مبانی و اصطلاحات دانش عرفان است. از این رو همان طور که اگر کسی اهل
تعقل نباشد به قرآن نمی رسد و اگر از تعقل محروم باشد به علم شهودی نیز نمی رسد، در
تفسیر عرفا و فهم کلام آنان هم باید اهل تعقل بود و هم اهل شهود.

۳۴۲. قیصری، داود: شرح فصوص الحکم، ص ۴۸-۴۷.

۳۴۳. تعلیقات علی شرح الفصوص، ص ۴۲.

۳۴۴. شرح چهل حدیث، ص ۱۹۲.

در اینجا این پرسش مطرح می شود که اگر عقلانیت در تفسیر عرفانی یک ضرورت است، پس چرا در عرفان این همه بر عقل و استدلال خرده گرفته شده تا جایی که مولوی می گوید:

پای استدلالیان چوبین بود***پای چوبین سخت بی تمکین بود^{۳۴۵}

و مرحوم امام نیز به همین شعر بارها استناد می کند و روش اصحاب برهان عقلی و استدلال فلسفی را مورد انتقاد قرار می دهد،^{۳۴۶} یا با تعبیرهای مختلف کوچک می شمارد؟

این گونه موضعگیری سابقه طولانی دارد. ابن عربی (م ۶۳۸) در کتاب فتوحات از ملاقاتی با ابن رشد اندلسی (م ۵۹۵) سخن می گوید که در زمینه نسبت بین یافته های عقلی و شهودی است و موضع عرفا نسبت به عقل را بیان می کند.^{۳۴۷} در این ملاقات آنچه جلب توجه می کند و می تواند نتیجه گفتگوی ابن رشد و محیی الدین را آشکار سازد، در جمله کوتاه ولی پرمحتوای محیی الدین جوان نهفته است. آن جمله کوتاه ولی پر محتوای او چیزی جز دو کلمه «بلی» و «نه» نمی باشد. ابن عربی می گوید:

«بلی»، معنای آن این است که عقل گوهری است که می تواند انسان را به سوی خداوند هدایت نماید و تا اندازه ای اسرار هستی را دریابد؛ ولی هنگامی که می گوید: «نه»، معنای آن این است که عقل همواره در معرض خطر گمراهی است. امکان لغزش و فرو افتادن در ورطه هلاکت، چیزی است که همیشه عقل را تهدید می نماید.^{۳۴۸}

بنابراین نمی توان مقام عقل را انکار کرد؛ زیرا این عقل روشنایی بخش و هدایت گر است، و کسانی که نصیبی از عرفان ندارند با استدلال قدرت راهیابی دارند؛ البته از آن طرف هم نمی توان به عقل بسنده کرد، چون کارکرد عقل محدود به صورت ها و ادراکات حصولی است. نظیر آنچه پیش از این به آن اشاره کردیم و در گفته ها و تمثیل های فراوان ادبیات عرفانی منعکس است؛ نمونه آن ملاقات میان ابن سینا و ابوسعید ابوالخیر است که امام خمینی در داستانی به آن نیز می پردازد.^{۳۴۹}

بعد از آنکه میان ابن سینا و ابوسعید ابوالخیر ملاقاتی رخ داد، دوستان و پیروان هر کدام پرسیدند: همنشین خود را در این ملاقات چگونه یافتی؟ ابن سینا در مقام پاسخ گفت: هر جایی

۳۴۵. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۱۲۸.

۳۴۶. صحیفه امام، ج ۱۸، ص ۵۱۴-۵۱۵.

۳۴۷. رک: فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۵۴.

۳۴۸. ابراهیمی دینانی، در مقدمه شرح فصوص الحکم مؤید الدین جندی با تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ص چهاردهم.

۳۴۹. تفسیر سوره حمد، ص ۱۶۳ بدون اینکه نامی از گوینده ببرد و با اندکی اختلاف رک نا مه دانشوران نا صری، ج ۳/۱۸۷.

که ما با عصای استدلال می‌رویم، ابوسعید پیش از ما با چراغ روشن به آنجا رسیده است، و پاسخ ابوسعید این بود: هر جایی که ما با چراغ روشن می‌رویم، ابن سینا با عصای استدلال به دنبال ما می‌آید.^{۳۵۰}

این داستان اگر درست هم نباشد، ولی گویای دو نوع موضعگیری و نسبت سنجی میان کارکرد عقل و شهود است. اما آنچه قدر متیقن است، اینکه: برای کسانی که چنین چراغی به دست ندارند، داشتن عصا ضروری است و این معنا به عنوان یک مبنا در روش ارائه، و اقناع مخاطب گریزناپذیر است. چگونه می‌توان از معارفی لمس کردنی و مشهود برای مخاطبی سخن گفت که آن را ندیده و نچشیده، اما عارف آن را فهمیده است؟ بنابراین باید با استدلال او را آگاه کند یا دست او را بگیرد و به وصول حقیقت راهنمایی کند؛^{۳۵۱} اما نمی‌تواند دیگری را محکوم کند. روش مهم پیامبران این بوده که به گونه‌ای قابل فهم سخن بگویند یا به دو گونه تعبیر، سخن گفته‌اند، اما در عوض به تفکر در پیام‌های مهم دعوت کرده‌اند.^{۳۵۲}

درس نهم

6- ذوق عرفانی

یکی دیگر از مبانی تفسیری عارفان، داشتن ذوق سلیم و ضمیر صاف و پاک است. ذوق عرفانی ناظر به صورت ظاهر تفسیر نیست؛ زیرا در جایی که ظاهر باشد، اهل زبان و آشنایان به صرف و نحو و لغت عربی متوجه می‌شوند، سخن در معانی پیچیده و کلماتی است که معارف بلندی در خود دارد و نداشتن این صفای باطن و ذوق سلیم، موجب اشتباه و اعتقاد به تناقض می‌گردد؛ چنانکه یکی از زنادقه در عهد امیرمؤمنان به حضرت عرض کرد: اگر در قرآن اختلاف و تناقض نبود، من در دین شما داخل می‌شدم! آنگاه آن شخص مواردی را بر شمرد. حضرت در پاسخ به این شبهات، پس از توضیحاتی که در جمع میان آیات بود؛ کلام الهی را به سه دسته تقسیم کرد و فرمود: «قسماً منه يعرفه العالم والجاهل»؛ دسته‌ای از آن را عالم و جاهل می‌شناسند؛ اما دسته‌ای دیگر را، «لایعرفه الا من صفی ذهنه و لطف حسه و صح تمییزه، ممن شرح الله صدره للاسلام»؛^{۳۵۳} این مرتبه از معارف قرآن برای کسی میسر نیست، مگر اینکه برخوردار از صفای باطن و لطافت حس و شرح صدر باشد.

۳۵۰. ابراهیمی دینانی، همان، ص پانزده.

۳۵۱. البته در نسبت میان عقل و شهود در بحث روش‌های استنباط، به استناد سخنان امام مطالبی نقل کردیم که از تکرار آن در این بحث خودداری می‌شود.

۳۵۲. دراین باره رک: مطهری، مرتضی، بیست گفتار، مقاله قرآن و تفکر، ص ۲۰۷-۲۱۴.

۳۵۳. طبرسی، احتجاج، ج ۱، ص ۲۵۳؛ بحارالانوار، ج ۹۰، ص ۱۲۰.

در قرآن حقایق نهفته است که فهم آن نیاز به صفای باطن، ذوق، قریحه و زدوده شدن زنگارها از آینه روح دارد و این به معنای نفی استفاده از قواعد زبان و فهم و درک محاورات زبان عربی و نفی استفاده از قرآن نیست؛ جایگاه قرآن می‌طلبد که چنین مبنایی در تفسیر لحاظ گردد. در این زمینه امام سخنان بسیاری دارد که نشان می‌دهد، این مبنا چگونه در اندیشه تفسیری ایشان جای گرفته و بر اساس آن تفسیرهایی که چنین حالت را ندارد، نقد کرده است. این سخنان گاهی به صورت خاص و موردی در برخی از آیات آمده است، چنانکه در تفسیر (ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى) ^{۳۵۴} می‌گویند:

لکن آن ذوق عرفانی چون حاصل نشده است، نمی‌تواند وجدان کنند. آیه شریفه در قرآن: (ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى)، خوب مفسرین، فلاسفه در این باب صحبت‌ها کردند، لکن آن ذوق عرفانی کم شده است... این مسئله ای نیست که غیر آن کسی که نور پیدا کرده است؛ بتواند فهم کند، ادراک کند، ذوب کند. ^{۳۵۵}

در جایی دیگر از همین سخنرانی، ایشان از اینکه عده ای گمان کرده اند، این معارف بلند اهل بیت و تفسیرهای عرفانی، سخنان صوفیه و حرف‌های درویشی است، انتقاد می‌کند و می‌گوید:

نگویم اینها حرف‌های درویشی است، همه این مسائل در قرآن هست به نحو لطیف.

در جایی دیگر، آیات قرآن را بر چند دسته تقسیم می‌کند و به‌مناسبت اشاره به آیه سی و پنجم سوره نور، و آیات سوم و چهارم سوره حدید، می‌گوید:

[در] قرآن آیاتی در این زمینه است که اهل معرفت از آن استفاده می‌کنند. ^{۳۵۶}

منظور از ذوق عرفانی

گاهی این تأکیدها به طور کلی و در قالب بیانات کلی آمده عرفا آمده است. ^{۳۵۷} اما روشن نشده که این ذوق چیست و چه معیاری دارد و چگونه ایجاد می‌شود.

اکنون برای توضیح ذوق عرفانی و معیار آن به سخنان امام متوسل می‌شویم. ایشان در برخی از نوشته‌های خود در مورد فهم برخی از آیات تأکید می‌کند که فهم آنها مخصوص ژرف اندیشان و صاحبان دید دقیق است. ^{۳۵۸}

به نظر می‌رسد که ذوق عرفانی به دو شکل ایجاد می‌شود:

۳۵۴. سپس نزدیک و نزدیک تر شد، پس به فاصله دو کمان یا نزدیک تر بود. نجم/۸۹.

۳۵۵. صحیفه امام، ج ۱۷، ص ۴۵۷ - ۴۵۸.

۳۵۶. همان، ج ۱۸، ص ۱۹۹.

۳۵۷. برای نمونه این مباحث رک: شرح چهل حدیث، ص ۶۵۹ - ۶۶۰.

۳۵۸. آداب الصلاة، ص ۳۰۲.

یکی، توسط آگاهی از معارف نظری که به تعبیر ایشان، کسانی که حَظّی از سرایر توحید و معارف الهیه دارند، به آن دست می یابند؛ به همین دلیل در جایی به صراحت در تفسیر این دسته از آیات می نویسند:

کسانی که حَظّی از سرایر توحید و معارف الهیه ندارند، حق نظر در این آیات ندارند، و حق ندارند این آیات را به معانی عامیه یومیه که خود می فهمند، حمل و قصر نمایند.^{۳۵۹}

دیگری، بُعد سیر و سلوکی و عملی است که صفای باطن و باز کردن پنجره دل از طریق آن انجام می گیرد و از این مسیر و شفافیت ضمیر همچون آینه، زمینه انعکاس نور الهی فراهم می شود؛ نکته ای که مولوی در داستان نقاشان چینی و رومی مطرح می کند و عارفان صافی دل را به نقاشان رومی تشبیه می کند:

رومیان آن صوفیاند ای پدر
بی ز تکرار و کتاب و بی هنر
لیک صیقل کردند آن سینه ها
پاک از آرز و حرص و بخل و کینه ها
آن صفای آینه لاشک دل است
کو نقوش بی عدد را قابل است^{۳۶۰}
جالب این جاست که مولوی وقتی به درک این مقام می رسد و نقش صفای دل را بطن می کند، از عقل به شیوه ای خاص یاد می کند و می گوید: در این مواقع که دل در می یابد، عقل یا ساکت است یا گمراه:

عقل اینجا ساکت آمد یا مُضَلّ
ز آنکه دل با اوست یا خود اوست دل^{۳۶۱}
هر چند تصریح می کند که عقل با او همراهی دارد، یا بلکه عین دل است ؛ اما در هر حال، دریافت دل چیز دیگر است.

7- وضع الفاظ برای روح معنا

یکی دیگر از مبانی تفسیر عرفا به ویژه در تفسیر جملاتی که واژه های آن در معانی محسوس و مادی به کار رفته ؛ توسعه آنها به اعم از آن معانی ظاهری است. در تفسیر عرفانی وقتی می توان آیات قرآن را از فهم عرفی فراتر برد که معانی طولی حقیقی برای کلام فرض شود. به عبارت دیگر هر واژه می تواند آن لایه هایی از معنا را در خود جای دهد که در عرف مردم آن معنای ظاهر بیشتر متداول است. در مرتبه ای بالاتر، معانی مثالی و مجرد وجود دارد که اصل و

۳۵۹. همان.

۳۶۰. مثنوی معنوی، دفتر اول، ص ۱۵۴، ابیات ۳۴۸۵-۳۴۸۸.

۳۶۱. همان، ص ۱۵۵.

روح آن کلام را تشکیل می دهد. جالب تر از آن، فهم غایت کلام است که گاهی از لفظ که آینه معنا محسوب می گردد، به نتایج و آثار و نهایت کلام دلالت می یابیم.

ظاهراً در میان عرفا، نخستین کسی که چنین دیدگاهی داشته، ابن عربی (م ۶۳۸) در کتاب تفسیر ایجاز البیان و فتوحات مکیه است.^{۳۶۲} اما جالب تر، آن جایی است که تفسیر معنا به غایت و حقایق و معانی مکنون بر گردانده شود. گویی در نظر ایشان وقتی واژه ای استعمال می گردد، لباسی که به ظاهر لفظ پوشیده می شود و عارف برای دریافت حقیقت ناچار است این معنای ظاهری را کنار بزند و تعیناتش را تجرید کند تا به جان کلام برسد.

فیض کاشانی (م ۱۰۹۲) که متأثر از حکمت متعالیه و شاگرد صدر المتألهین، نیز از نخستین کسانی است که به این نکته تصریح می کند. فیض در این باره می نویسد:

« ان لكل معنى من المعانى حقيقة و روحاً و له صورة و قالباً و قد يتعدد الصور و القوالب لحقيقه واحدة و انما وُضعت الالفاظ للحقائق و الارواح و لوجودهما فى القوالب تُستعمل الالفاظ فيها على الحقيقه لاتحاد ما بينهما ». (الصافی، ج ۱، ص ۲۹).

نتیجه این دیدگاه در تفسیرهایی که فراتر از لفظ پیش می روند و توسعه مفهومی برای آیات قائل می شوند، به خوبی قابل مشاهده است و نقش محوری و کلیدی در تصحیح این گونه برداشت ها دارد، زیرا وقتی واژه ای برای امری در مرتبه ای عرفی به کار رفت که ذهن مردم به آن عادت کرد، به عنوان مثال: لفظ قلم، وسیله ای برای ثبت و کتابت استعمال می شود. این لفظ معین نمی کند که این قلم از چه چیزی ساخته شده از نئی یا آهن، و معین نمی کند آنچه که نوشته می شود محسوس است یا معقول، هر چند در ذهن مردم از قلم، همان معنای محسوس است و جنس آن از چیزهایی است که در میان مردم رایج است. در صورتی که این قلم گاهی در آسمان نوشته می شود یا در لوح محفوظ و یا در قلب. این نمونه را می توان در واژه میزان که گاه برای ترازو، یا موازنه اعمال و معیاری برای مقادیر ملاحظه کرد. (ر. ک: انعام / ۱۴۹، شوری / ۱۷، الرحمن / ۷، حدید / ۲۵). در این صورت بر طبق مبنای فیض کاشانی، معنای توسعه یافته بر خلاف لغت نیست، بلکه در مرتبه ای از همان معنای کلام تفسیر شده است، چون الفاظ برای روح معنا وضع شده است. در قرآن کریم نمونه این گونه استعمالات فراوان است.

۳۶۲. غراب، محمود: رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، ج ۱، ص ۱۴ و فتوحات مکیه، ج ۱ ص ۲۵۳.

در روایات اهل بیت، نمونه این توسعه معانی دیده می شود که اگر این اصل لحاظ نشود، تفسیر آنان بر خلاف ظاهر دیده می شود، مثلاً امام صادق علیه السلام، گاه طعام را که به ظاهر در معنای غذا و خوراکی های مادی تفسیر شده: **فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ** (عبس / ۲۴) و در سیاق آیات غذاهای مادی هم آمده؛ آن را به علم و غذای معنوی تفسیر می کند: **«فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّنْ يَأْخُذُ الْعِلْمَ مِنْهُ»** (کلینی، ج ۱، ص ۳۹، کتاب فضل العلم، باب ۱۴، ح ۸). فیض کاشانی خود بارها از این روش در تفسیر و تأویل آیات استفاده می کند. (به عنوان نمونه ر. ک: الاصفی، ج ۲، ص ۱۰۰۴، الصافی، ج ۴ / ۸۱).

وجالب اینکه وی در این باره چنین توضیح می دهد: این شیوه از تفسیر و التزام به این اصل را سفر کردن به ملکوت و عالم معنا و باز شدن عالم روحانیتی فراتر از حس و شهادت می داند:

«و انت اذا اهتديت الى الارواح ، صرت روحانياً و فتحت لك ابواب المملکوت و اهلت المرافقة الملاء الاعلى و حسن اولئك رفيقا ، فمام ن شى ء فى عالم الحس و الشهاده إلّا و هو مث ال و صورة الامر الروحانى فى عالم المملکوت و هو روحه المجرد و حقيقة الصرفة» (الصافی، ج ۱، ص ۳۰).

امام خمینی نیز در تفسیر عرفانی خود در مورد وضع الفاظ، مبنایی را با توجه به این مبنا مطرح می کند و می گوید: واضع، در وضع الفاظ به روح معنا توجه داشته است.

آیا از اشارات اولیا و کلمات عرفا - رضی الله عنهم - این معنا را به دست آورده ای که الفاظ برای روح معانی و حقیقت آنها وضع شده است و آیا در این مطلب تدبر کرده ای؟ به جان خودم سوگند که در این مطلب اندیشیدن، از عبادت شصت سال بهتر است؛ زیرا این مطلب، کلید کلیدهای معرفت و اصل، اصول فهمیدن رازهای قرآن است.^{۳۶۳}

نتیجه این دیدگاه در تفسیر عرفانی و توسعه مفهومی اصطلاحات قرآنی به خوبی قابل مشاهده است و نقش محوری و کلیدی در تصحیح این گونه برداشت ها دارد. زیرا وقتی واژه ای برای امری در مرتبه ای عرفی به کار رفت که ذهن مردم به آن عادت کرده و در کتاب های لغت هم آمده است. اگر این واژه را به معانی مجرد و حقایق طولی آن - که در مراتب بالای آن لغت

جای می گیرد - توسعه بخشیدیم، در این صورت، بر خلاف لغت نیست بلکه در مرتبه ای از همان معنای کلام تفسیر شده و مجاز و استعمال بر خلاف موضوع له نیست.

به طور مثال کلمه: «فتح» برای گشایش های مادی استعمال می شود و قرآن در آیه شریفه (إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا) (فتح/۱) آن را در مرتبه حسی و برای گشایش و پیروزی پیامبر در برابر دشمنان بیرونی به کار گرفته، حال اگر این مبنا را پذیرفتیم که لفظ برای روح معنا و حقیقت واحدی در لایه های گوناگون مادی و معنوی وضع شده، دیگر تفسیر فتح به فتوحات سه گانه قلب^{۳۶۴} برخلاف معنا نیست؛ چون وضع الفاظ به روح معنا است. و می تواند شامل معنای عرفانی یعنی گشایش دل هم بشود.

به عنوان نمونه، یکی از مشکلات تفسیر **رحمن و رحیم**، این است که علمای ظاهر گفته اند: **رحمن و رحیم** مشتق از رحمت است و در آن عطوفت و رقت نهفته، در نتیجه اطلاق آن بر ذات مقدس حق دارای اشکال است. به همین علت به تأویل و توجیه آن پرداخته و آن را مجاز گرفته اند.^{۳۶۵} برخی دیگر در استفاده از این گونه اوصاف به مقاصد کلام توجه کرده و گفته اند: اطلاق این اوصاف بر خداوند به لحاظ آثار و افعال است نه به لحاظ مبادی و اوصاف و معنای **رحمن و رحیم** این است که کسی معامله رحمانیت و رحمت کند.

اما امام به صراحت مجاز بودن را بعید می داند، به ویژه در کلمه «رحمان» که استعمال مجاز آن شگفت آور است؛ چون این کلمه در معنایی وضع می گردد که استعمال مجاز در آن جایز نیست، و مجاز بلاحقیقت است، بدین روی راه حل مبنایی خود را مطرح می سازد:

و اهل تحقیق در جواب این اشکالات گفته اند، الفاظ موضوع است از برای معانی عامه و حقایق مطلقه، پس بنابراین، تقید ببعطوفت و رقت داخل در موضوع له لفظ رحمت نیست و از اذهان عامیه این تقید تراشیده شده و الا در اصل وضع دخالت ندارد ... زیرا معلوم است که واضع نیز یکی از همین اشخاص معمولی بوده و معانی مجرده و حقایق مطلقه را در حین وضع در نظر نگرفته [است]، بلی، اگر واضع حق تعالی یا انبیاء باشند به وحی و الهام الهی، از برای این مطلب وجهی است ... ممکن است در بیان این مطلب چنین گفت که واضع لغات گر چه در حین وضع، معانی مطلقه مجرده را در نظر گرفته است، ولی آنچه که از الفاظ درازای آن وضع شده؛ همان معانی مجرده مطاقه است. مثلاً لفظ نور را که می خواسته وضع کند، آنچه در نظر واضع از انوار می آمده، گر چه همین انوار حسیه عرضیه بوده به واسطه آن که ماوراء این انوار را نمی فهمیده - ولی آنچه را که لفظ نور در ازای او واقع شده، همان

۳۶۴. ک: شرح چهل حدیث، ص ۳۴۱-۳۴۲.

۳۶۵. در این باره رک: آلوسی، روح المعانی، ج ۱، ص ۹۸، ۱۰۱-۱۰۳.

جهت نوریت او بوده نه جهت اختلاط نور با ظلمت، که اگر از او سؤال می کردند که این انوار عرضیه محدوده نور صرف نیستند، بلکه نور مختلط به ظلمت و فتور است آیا لفظ نور در ازای همان جهت نوریت او است یا در ازای نوریت و ظلمانیت آن است؟
 بالضرورة جواب آن بود که در مقابل همان جهت نوریت است و جهت ظلمت به هیچ وجه دخیل در موضوع له نیست ... و همین طور است جمیع الفاظی که برای معانی کمالیه، یعنی اموری که از سنخ وجود و کمال است، موضوع است.^{۳۶۶}

تلاش امام در توسعه معنایی واژه های رحمن و رحیم، نور و نار و سایر واژه های مشابه، توسعه معنایی برای درک معارف الهی، به ویژه در شناخت حق تعالی و معانی بلند قرآن در لفافه الفاظ متداول عرفی است که به زبان قوم استعمال شده و گمان مجاز و استعمال لفظ در غیر موضوع له برده می شود؛ بدین روی ایشان در پایان همین بحث نتیجه گیری می کند که مطلق این نحو اوصاف کمالی که در مرحله ای معنای آن تنزل یافته و با مصادیق محدودی مختلط شده، در ذات مقدس حق در روح آن معانی است و اطلاقتشان بر حق تعالی مجاز نیست.^{۳۶۷}
 در این بخش دیدیم که مرحوم امام این راه حل را به اهل تحقیق نسبت می دهد. امام در شرح دعای سحر، آنگاه که به مقامات سالک اشاره می کند و نتیجه سیر او را نشان می دهد، این نکته را بیان می کند که بهترین هدیه و خلعت برای این شخص امکان دستیابی به ارواح معانی و بطون و سِرِّ حقایق و توانایی تجرید کلام از پوسته تعینات است:

بزرگترین چیزی که بر مهاجر سرزمین ستمگران، از حضرت جبروت افزای می گردد و نفیس ترین خلعتی که پس از در آوردن لباس خاکی از طرف وادی مقدس و بقعه مبارکه بر او پوشیده می شود... گشایش سینه او برای ارواح معانی و بطون آن و سِرِّ حقایق و مکنون آن می باشد و قلب او برای تجرید از پوسته تعینات و برخاستن از گورستان های هیئت های تاریک گشوده می گردد... و از این درخت مبارک و چشمه زلال، درهای تأویل برای دل های سالکین گشوده می شود.^{۳۶۸}

البته این درون مایه، همیشه از قبیل ارواح معانی نیست و اگر ارواح معانی شامل غایت کلام است در اینجا به صراحت ذکر نشده؛ ایشان در جایی دیگر با بیان مدارج و مراتب سالک و اهتمام به تهذیب نفس می نویسد:

تو اگر دارای قلبی روشن به انوار خدایی و روحی پرتو گرفته از شعاع های روحانی باشی و قلبت بدون بهره گیری از تعالیم خارجی روشن شده باشد، و از نور باطنی که

۳۶۶. آداب الصلاة، ص ۲۴۹ - ۲۵۰.

۳۶۷. همان، ص ۲۵۱.

۳۶۸. شرح دعای سحر، ص ۳۷.

پیشاپیش تو در حرکت است بهره مند باشی، سرّ و حقیقت کتاب الهی، به شرط داشتن طهارت لازم در مسّ حقایق قرآن برای تو کشف می گردد. و در آینه مَثَلِ اعلی و آیت کبرای، حقیقت کلام الهی و غایت تکلمحق تعالی را می شناسی، و خواهی دانست که مراتب وجود و عوالم غیب و شهود کلام الهی هستند.^{۳۶۹}

بنابراین در بحث وضع الفاظ برای روح معنا چند نکته مطرح است:

الف: راه حل دریافت مراتب و درجات معانی به این است که وضع الفاظ را محصور در معنای عرفی و متداول نگیریم و حقیقت وضع را برای روح معانی بگیریم تا استعمالش در سایر موارد حقیقت باشد و نیازمند قرینه نباشد.

ب: معانی طولی، گاهی مراتب و درجات مفهوم است، و گاهی غایت تکلم و مراتب وجود و سرّ حقایق است که در اصطلاح به آن معانی مکنون و بطون گفته شده است.

ج: راه وصول به این معانی، تجرید لفظ و کنار گذاشتن لایه ها و پرده های مفهوم از حوزه مادی و محسوس و بالا بردن آن در معانی متعالی است که به گفته عرفا و به ویژه حضرت امام، تنها با خروج از ظلمت تعلق به دنیا و تهذیب نفس و جلا دادن قلب حاصل می گردد.

د: این مبنا اختصاصی به تفسیر ندارد، در تأویل عرفانی نیز این مبنا کارگشا و نقش آفرین است؛ چنانکه خود ایشان در شرح دعای سحر سیر و سلوک را زمینه گشایش سینه برای ارواح معانی و باز شدن درهای تأویل برای سالکین می داند.^{۳۷۰}

هـ: بنابراین مبنا، دیگر نیازی نیست که ما تعبیرهای خدا را مجاز بدانیم، چون الفاظ به روح معنا و مفهوم جامع دلالت دارد و به خصوصیات و جزئیات و پوشش های کلام، نظری ندارد. به نظر این جانب مهم ترین عاملی که باعث شده عرفا به این نظریه روی آورند و وضع الفاظ را برای روح معنا بدانند، چون برخی از افعال به خدا، نسبت داده شده با آنکه خداوند این افعال را به گونه ای انجام می دهد که از مقوله انجام انسان نیست تا لباس مادی بپوشد، یا مانند عمل انسان نیست که بی واسطه به او نسبت داده شود، مانند: (أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً)، (رعد/۱۷، نحل/۶۵) فرستادن باران و آب از آسمان به طور مستقیم بدون فعل و انفعالات انجام نگرفته است. این عمل خداوند توسط اسباب و علل گوناگون و واسطه های فیض انجام شده است. در جای دیگر قرآن آمده است: ما آهن را فرو فرستادیم (حدید/۲۵) اما می دانیم که خداوند آهن را از آسمان نفرستاده است، بلکه در همین زمین اسباب به وجود آمدنش را با مقدمات فراهم ساخته است.

۳۶۹. همان، ص ۵۶.

۳۷۰. همان، ص ۳۷.

(أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَؤَاتِكُمْ) (اعراف/۲۶) ما برای شما لباس فرو فرستادیم که عورت های شما را پوشیده می دارد. خداوند به طور مستقیم از بالا و پایین لباس نفرستاده است. پس باید در نسبت دادن آنها به خداوند قائل به مجاز شویم ؛ اما اگر گفتیم فرو فرستادن، به شکل عمل مستقیم نیست و فعل خداوند از قبیل فعل انسان نیست، بلکه هر چه در این عالم اتفاق می افتد، فعل خداوند است ؛ حتی کارهایی که ما انجام می دهیم و سنگی که پیامبر به دشمن می زند (انفال، ۱۷) از این دسته است، در آن صورت استعمال این افعال برای خداوند مجاز نیست ؛ زیرا معنای انجام دادن، انجام دادن مستقیم و بی واسطه نیست و این افعال بر صادر اول صدق می کند، هر چند با واسطه های فراوان به او رسد ؛ چون وضع الفاظ بر ای روح معانی است.

در این زمینه نمونه های بسیاری در تفسیر های عرفا وجود دارد که نشان می دهد آنان چگونه می خواهند مشکل مجاز و انتساب افعال به خدا را حل کنند.

این نظریه نقطه کلیدی گرایش تفسیری عرفا و راه حال بسیاری از شبهات کلامی و تفسیری و عرفانی است . مشکل قضا و قدر و جبر را فلاسفه ، بلکه متکلمین از همین طریق حل می کنند.^{۳۷۱}

امام خمینی در احکام ذات حق تعالی و نسبت دادن اوصاف به ذات حق به پیروی از ملاصدرای شیرازی^{۳۷۲} و مرحوم حکیم سبزواری - در رساله ای که به همین عنوان در اشتراک معنوی صفات کمالیه میان حق و خلق نوشته - در تقریرات فلسفه خود هنگام شرح منظومه برای انتساب علم به حضرت حق، از همین روش استفاده می کند و می گوید: مفاهیم کمالیه همگی از او منتن می شود، بدون اینکه جهتی مادی داشته باشد و ترکیبی در ذات حضرت حق باشد، چون علم برای علوم جزئیه وضع نشده ؛ بلکه الفاظ وضع برای معانی کلیه شده است . انسان برای این و آن، و این وجود محدود و آن وجود محدود و این متشخص و آن متشخص موجود، وضع نشده است ؛ تا وضع، عام و موضوع له، خاص باشد ؛ بلکه برای طبیعت کلیه سیاله وضع شده است. منتهی به موجودیت این فرد و آن طبیعت موجود می شود.^{۳۷۳}

۳۷۱. به عنوان نمونه رک آداب الصلاة ، ص ۳۱۸ - ۳۲۱.

۳۷۲. اسفار اربعه ، ج ۶، ص ۱۴۳ - ۱۴۸.

۳۷۳. سبزواری، رسایل، ص ۶۰۵، تهران، اسوه، ۱۳۷۰.

البته نمونه این موارد در نوشته ها و آثار امام فراوان است و توضیح و تقریر آنها نیازمند تحقیق مستقلی است، ولی بدون شک این مبنا در تحلیل مباحث تفسیری و حل مشکلات تشبیه و تجسیم و راه برون رفت از آن، اثر بسیاری مهمی دارد.

8- رویکرد دفاعی برای عمومی سازی عرفان

شیوه برخورد عارفان، متفاوت از شیوه برخورد مفسران نص گرا است. این شیوه در دو شکل متفاوت بروز کرده است:

الف: نسبت به تلقی‌ات مخالفان خود حساسیت نشان می ده د و برای ایجاد مقبولیت توصیه می کنند که نباید به گفته های عارفان با سوءظن برخورد کرد و گمان کرد آنچه که آنها می گویند بی مبنا و بی دلیل است. ابن عربی بارها در فتوحات مکیه از اینکه کسانی بویژه فقیهان نسبت به برداشتهای عارفان سوء ظن دارند، گلایه می کند ، وی در مقدمه فتوحات به این مسئله اشاره می کند و برای اینکه سوء برداشت پیش نیاید، عقاید رایج مسلمانان را یکی یکی بازگو می کند و آن گاه می گوید: همان گونه که اصل کتب از سوی خداوند بر دل های پیامبران نازل شده، معانی آنها هم از سوی خداوند بر دل های بعضی از مؤمنان فرود آمده است.^{۳۷۴} امام خمینی نیز در این باره می گوید:

آنها که به کلمات عرفای شامخ و علمای بالله و اولیای رحمان خرده گیری می کنند، خوب است ببینند کدام عارف ربانی یا سالک مجذوبی بیشتر از آنچه این آیه شریفه: (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ)، و نامه قدس الهی متضمن است بیانی کرده یا تازه ای به بازار معارف آورده [است]... پس بگذریم و ادراک آن را به قلوب محبین و اولیاء واگذار کنیم.^{۳۷۵}

همچنین در پاسخ به این گفته کسانی که تفسیرهای عرفانی را برداشت های درویشی می دانند، این گونه می گویند:

نگویم اینها حرف های درویشی است، همه این مسائل در قرآن هست به نحو لطیف و در کتب ادعیه مبارکه ما، که از ناحیه ائمه هدی وارد شده است، همه این مسائل هست، نه به آن لطافت قرآن، لکن به نحو لطیف . آنها و همه اشخاصی که بعدها این اصطلاحات را به کار برده اند، فهمیده و نفهمیده از قرآن و حدیث گرفتند.^{۳۷۶}

در مرحله ای بالاتر ایشان از مخالفان تفسیر عرفانی می خواهد که اگر چیزی را نمی فهمند، انکار نکنند:

۳۷۴. فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۴۷ و ۲۷۹.

۳۷۵. شرح چهل حدیث، ص ۶۵۷.

۳۷۶. صحیفه امام، ج ۱۷، ص ۴۵۸.

همان طور که اثبات یک چیزی محتاج به برهان است، اگر گفتیم: «نه»، آن هم برهان می خواهد. یک وقت می گویی: نمی دانم، یک وقت انکار می کنی. قلبی هست که اینها جحود دارند. اصلاً وضع قلبشان جوری شده است که انکاری هستند. همه چیز را انکار می کنند، از باب این که نمی توانند ادراک کنند ... [خوب] این را احتمال بده صحیح باشد... بگو این ممکن است و احتمال دارد باشد یا نباشد، اما انکار چرا. ما که دستان به ماورای این عالم نمی رسد، آن قدر هم که دستان به این عالم رسیده یک چیز ناقصی است... چرا انکار کند آن چیزی که پیش اولیا هست. این قلب، قلب انکاری یک قلبی است که دیگر از ورود حقایق و ورود انوار به کلی محروم است ... آن را که اهل معرفت می گویند، می گویند: اصلاً اینها می بافند... خودش محروم است، از این جهت آن را که آنها می گویند، می گویند: می بافند.^{۳۷}

ب: از سوی دیگر این رویکرد دفاعی به این جا خاتمه نمی یابد، زیرا مخالفان تفسیر عرفانی، به انکار و طعنه بسنده نمی کنند؛ بلکه گاه از تکفیر در حمله به مخالفان خود استفاده می کنند. کسانی که به تکفیر روی می آورند، شیفتگی خاصی نسبت به دینداری و عقاید خود دارند، گویی در میان انسان ها تنها آنها هستند که می فهمند و از اسلام به خوبی شناخت دارند و دیگران هیچ اند و هیچ.

متأسفانه یکی از بیماری های جوامع مذهبی به ویژه در میان اهل علم و داعیان تبلیغ دین، رواج تکفیر مخالفان فکری است. این بیماری در محیط های رشد نیافته و استبدادی، رواج بیشتری دارد، چون سعه صدر و قدرت تحمل عقاید تجربه نشده است. افراد از کوچکی برای تحمل عقاید دیگران تربیت نشده اند. به جای نقد علمی، از آسان ترین روش، یعنی تکفیر استفاده می شود و هر فکری که با نظر آنان ناسازگار باشد، طرد می شود.^{۳۷۸} در صورتی که این شیوه بر خلاف تعالیم اسلامی است. به همین دلیل در روایاتی از اهل بیت رسیده است که از رحمت الهی به دور باد کسی که مؤمنی را به کفر نسبت دهد و کسی که مؤمنی را به کفر نسبت می دهد مانند آن است که او را کشته است.^{۳۷۹} قرآن کریم می گوید: (وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا)؛^{۳۸۰} کسی را که نزد شما اظهار اسلام می کند نگویند تو مؤمن نیستی. در این آیه نمی گویند: مگویند مسلمان نیستی؛ بلکه می گویند: اگر اظهار اسلام کرد، نگویند مؤمن نیستی.

۳۷۷. تفسیر سوره حمد، ص ۱۷۰-۱۷۱.

۳۷۸. تفصیل این مسئله و پیامدهای این روش را در کتاب آزادی در قرآن: ص ۹۶ به بعد آورده ام، شمامم ببینید.

۳۷۹. قمی، سفینه البحار، ج ۴، ص ۲۳۲، ماده کفر؛ بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۲۰۹.

۳۸۰. نساء، ۹۴.

این، نهایت ادب و احترام به شخصیت انسان و پرهیز از روش تخریب و تکفیر است، که سوگمندانۀ برخی افراد از آموزه های قرآن به دور هستند و هر اندیشه ای را که با ذوق آنها مخالف باشد به سرعت طرد می کنند و تنگ نظری خود را نشان می دهند. امام خمینی در رویکرد دفاعی در مورد تفسیرهای عرفانی، از روش تکفیر به شدت انتقاد می کند و این نکته را یادآور می شود که وقتی شما این مباحث را پیش صاحبان آن نخوانده اید و از مباحث دقیق عرفان مطلع نیستید، پس چرا نسبت به صاحبان آن اینگونه برخورد می کنید؟

اگر خدای تبارک و تعالی از ما سؤال کند که شما که مثلاً معنای وحدت وجود را به حسب مسلک حکما نمی دانستید و از عالم آن علم و صاحب آن فن اخذ نکردید و تعلم آن علم و مقدمات آن را نکردید، برای چه کورکورانه آنها را تکفیر و توهین کردید؛ مادر محضر مقدس حق چه جوابی داریم بدهیم، جز آنکه سر خجلت به زیر افکنیم؟ و البته این عذر پذیرفته نیست که من پیش خود چنین گمان کردم. هر علمی مبادی و مقدماتی دارد که بدون علم به مقدمات، فهم نتیجه میسر نیست، خصوصاً چنین مسئله دقیقه که پس از عمرها زحمت، باز فهم اصل حقیقت و مغزای آن به حقیقت معلوم شود.^{۳۸۱}

ایشان در یکی از همین اشعار عرفانی این رویکرد را نشان می دهد:

گر اهل نه ای ز اهل حق خرده مگیر ای مرده چه خود، زنده دلان مرده مگیر
برخیز از این خواب گران ای مهجور بیدار دلان، خواب گران پرده مگیر^{۳۸۲}
با توجه به آنچه گفته شد، این سؤال پیش می آید که هدف امام از دفاع ها در بیان معارف الهی در سنت عرفانی چیست؟

درست است که امام با این معارف آشنایی کامل دارد و مبانی و اصول عرفان را پذیرفته و در تفسیرهای خود به کار گرفته و با حسن ظن با این تفسیرها برخورد می کند، اما در یک نگرش مبنایی، ایشان تحلیل دیگری دارد. اعتقاد امام آن است که ما باید نسبت به بیان معارف بلند قرآنی فضاسازی کنیم. در ابتدا باید زمینه های سوءظن و برخورد با روش عارفان برطرف شود و تکفیر و تفسیق ها خاتمه یابد؛ سپس در مرحله دیگر، آرام آرام این مسائل را عمومی سازی کنیم. ایشان پس از ذکر این نکته که حیف است یک دسته ای از اهل علم که مردم صالح و خوبی هستند، از این معارف محروم بمانند^{۳۸۳}؛ داستانی را از اس‌تاد بزرگ و مؤثر خود در این رشته یعنی مرحوم شاه آبادی نقل می کند که بیانگر لزوم طرح و ترویج عمومی سازی است:

۳۸۱. شرح چهل حدیث، ص. ۳۸۹-۳۹۰.

۳۸۲. دیوان امام، ص ۲۱۶

۳۸۳. تفسیر سوره حمد، ص ۱۸۹.

این مقدمه بود برای همه مسائلی که بعدها هم اگر [مطالبی عرفانی] پیش بیاید و عمری باشد، که اگر ما هم یک وقتی یک احتمال دادیم، نگویید که این تعبیرات را شما آوردید دوباره در میدان. مثلاً دوباره [تعبیرات] عرفا [را آوردید]. خیر، باید بیاید. مرحوم آقای شاه آبادی - رحمه الله - برای عده ای از کاسب ها [که] می آمدند آن جا، مسائل را همان طوری که برای همه می گفت؛ برای آنها هم می گفت. من به ایشان عرض کردم: آخر اینها [که سنخیتی ندارد!] گفت: بگذار این کفریات به گوششان بخورد.^{۳۸۴}

اکنون این پرسش مطرح است که چه ربطی میان رویکرد دفاع و ترویج عمومی سازی مباحث عرفانی با مبانی روش تفسیری وجود دارد؟ مبانی، بنیادها و اصول روش تفسیر را تشکیل می دهد، در صورتی که رویکرد دفاع، شیفتگی و اهتمام مفسر را نشان می دهد. پاسخ به این شبهه در قالب مباحث هرمنوتیکی تفسیر امکان پذیر است. درست است که مفسر در مقام شرح و آشکار ساختن و کشف و پرده برداری است، اما مقصد گرا و گزینش گر است. مفسر به دنبال هدفی خاص در شرح پیام هاست. مفسری وجود ندارد که در لابه لای شرح آیات، گرایش های خود را دنبال نکند. یک مفسر ممکن است در حوزه کلام، فلسفه، تاریخ، عرفان و سیاست صاحب اندیشه باشد. اما در مقام تفسیر قرآن و روایات، به حسب اندیشه ای که دارد آنها را برجسته می کند و از میان مباحث فراوانی که در قرآن مطرح است، آنهایی را کندوکاو می کند که در ذهنیت او از برتری و اهمیت ویژه ای برخوردار است. به طور مثال، مفسری که در تلاش برای ایجاد رابطه و همگونی میان هدف دینی و هدف اجتماعی است و در اندیشه اصلاح و بهبود جامعه و گذر از شرایط موجود به شرایطی است که قرآن پیشنهاد می دهد و راه هایی در جهت حل مشکلات فکری و اجتماعی ارائه می دهد، هم مقصد گرا و هم گزینش گر است. او به طور عملی روش خاصی را در تفسیر پیموده و با اندیشه اجتماعی که پیدا کرده، در استنباط آیات موضوعاتی را برجسته نموده و برای طرح آنها کوشش کرده که نمود این تفسیر اجتماعی و شیوه فهم آن، با تفسیر فلسفی و کلامی متفاوت شده است.

درست است که مثلاً تفسیر هدایتی گونه ای از تفسیر است، اما مفسری که به دنبال یافتن تأکیدات قرآن در این جهت است، در عمل به دنبال نشان دادن نکات بلاغی و اشاره های هنری و تناسب های اعجاز گونه و برجسته کردن آنها نیست، مگر اینکه این مسائل هم بتواند به هدف او کمک کند و به برجسته کردن و تقویت اندیشه او یاری رساند. این مقصد گرایی و گزینش گری، در همه گونه های کلامی، تفسیر علمی و تفسیر بیانی قابل مشاهده و استخراج

است، و نیازی به ذکر مثال و آوردن نمونه هایی از این گرایش - که تأثیر جدی در روش تفسیری می گذارد - نیست.

حال گرایش بارز امام خمینی، طرح مباحث عرفانی است و این گرایش به خوبی در بر جسته کردن مفاهیم و مباحث قرآنی در آثاری دیده می شود که به طرح موضوعات نظری و عملی عرفان می پردازد، به همین دلیل از سویی به طرح آنها در قالب آیات و روایات می پردازد، و از سویی آشکارا به دفاع از این رویکرد و پاسخ گویی به شبهات و اعتراض به حمله ها و سوءظن ها می پردازد.

جالب این جاست که امام، پس از انقلاب اسلامی، داعیه دار تشکیل حکومت اسلامی است و کسی که چنین است، باید علی القاعده و به طور عموم به دنبال جا انداختن اندیشه سیاسی و حکومتی، به ویژه در برابر مخالفان خود باشد؛ اما بر اساس همان طرح زیربنائی، تمام تلاش خود را در دفاع از عرفان به کار گرفته و در بیشتر سخنرانی ها به ویژه در خطاب به مسئولین، به فضاسازی و طرح مباحث عرفانی می پردازد، بدین روی در جلسه چهارم تفسیر تلویزیونی خود که به عنوان تفسیر سوره حمد مشهور شده، با تأکید یادآور می شود که:

انبیا نیامده اند حکومت درست کنند. حکومت را می خواهند چه کنند؟ این هم هست، اما نه این است که انبیا آمده اند که دنیا را اداره کنند ... البته بسط عدالت همان بسط صفت حق تعالی است ... حکومت هم تأسیس می کنند، حکومتی که حکومت عادلانه باشد؛ لکن مقصد این نیست، اینها هم وسیله است که انسان برسد به یک مرتبه دیگری که برای آن انبیا آمده اند.^{۳۸۵}

ایشان پیش از این گفته بود:

قرآن آمده انسان را انسان کند. انسان را به فعلیت برساند. آدم انسان شود. انسان الهی.

بدین روی حضرت امام، روش خود را در این موضوعات که گرایش عرفانی دارد و در قالب عرفان نظری و عملی می گنجد؛ بیان کرده است. بنابراین شگفت انگیز نیست که ایشان از زبان استاد خود به صراحت نقل می کند که: بگذار این کفریات به گوششان بخورد. مظلور از این کفریات، واقعاً کفریات نیست، منظور مباحث عرفانی است که در نظر متحجران و مقدس نماها کفر گویی است. ایشان می خواهد همین اموری که در نظر این گروه کفریات است، در جامعه مطرح و عمومی شود.

به هر حال امام با تأثیرپذیری شدید از اندیشه های استاد خود تلاش می کند که در قالب آیات و روایات، به برجسته کردن این امور بپردازد و اگر آیه ای چند احتمال دارد و یا چند لایه دارد، آن احتمالی را تقویت کند که در جهت همین گرایش است و به لایه ای از پیام قرآن بپردازد که همسویی با اندیشه عرفانی دارد. یا به طور مستقیم در مقام جهت دادن به آن اهداف و برجسته کرن آنها برمی آید.

به عنوان نمونه در تفسیر (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) صراط مستقیم را مرتبه فنای تام و استهلاك کلی در حضرت ذات حق می داند.

قوله تعالى: (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ)؛ بدان ای عزیز که چون در سوره شریفه حمد، اشاره به کیفیت سلوک ارباب معرفت و ارتیاض است و تا ((إِيَّاكَ نَعْبُدُ)) تمام کیفیت سلوک من الخلق الى الحق است، چنانچه سالک از تجلیات افعالی به تجلیات صفاتی و از آن به تجلیات ذاتیه ترقی نمود و از حجب نورانی و ظلمانی خارج و به مقام حضور و مشاهده واصل گردید، پس مرتبه فنای تام حاصل و استهلاك کلی رخ داد.^{۳۸۶}

این گونه اهتمام امام در دفاع از این دیدگاه، اقتضا می کند که از یک سو آن معارف را بیان کند، و از سویی دیگر به گونه ای باشد که طرح آن به اصل آن هدف آسیب نرساند و برتری آن را نسبت به شیوه های دیگر نمایان سازد:

قوله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ)... در این آیه شریفه و بسیاری از آیات شریفه [از طرفی] تنزیل قرآن را نسبت به ذات مقدس خود می دهد... و در بعضی آیات نسبت به جبرئیل که روح الامین است می دهد... علمای ظاهر در این مقامات گویند [آیه] از قبیل (يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صِرْحًا)^{۳۸۷}، مجاز است. نسبت تنزیل مثلاً به حق تعالی از باب آن است که ذات مقدس سبب تنزیل و آمر آن است. یا آن که تنزیل نسبت به حق حقیقت است و چون روح الامین واسطه است به او، نیز نسبت می دهند مجازاً. و این برای آن است که نسبت فعل حق به خلق را چون نسبت فعل حق به خلق انگاشته اند... و این قیاسی است بس باطل و مع الفارق. و فهم نسبت خلق به حق و فعل خلق و خالق از مهمات معارف الهیه و امهات مسائل فلسفیه است که از آن، حل بسیاری مهمات شود، از آن جمله مسئله جبر و تفویض است، که این مطلب ما از شعب آن است. باید دانست که در علوم عالیّه مقرر و ثابت است که جمیع دار تحقیق و مراتب وجود، صورت فیض مقدس که تجلی اشرافی حق است، می باشد؛ و

۳۸۶. همان، ص ۷۰.

۳۸۷. ای هامان از برای من قصری بنا کن. غافر، ۳۶. یعنی چون بنا نیست هامان که قصر را بسازد، او دستور می دهد تا دیگران برای او قصر بسازند و نسبت ساختن به هامان مجاز است.

چنانچه اضافه اشراقیه محض ربط و صرف فقر است، تعینات و صور آن نیز محض ربط می باشند و از خود حیثیت و استقلالی ندارند ... و چون این لطیفه الهیه در قلب راسخ شد و فواد ذوق آن را چنانچه باید و شاید کرد، بر او سرّی از اسرار قدر کشف شود و لطیفه ای از حقیقت امر بین الامرین منکشف گردد.^{۳۸۸}

چنین تحلیلی، هم در مقام طرح مسائل عرفانی وحدت وجود، و هم در پاسخ به شبهه جبر و تفویض و حقیقت امر بین الامرین و قضا و قدر الهی وجود دارد، در مرتبه ای بالاتر از نگاه به اسباب و مسببات ظاهری که دستی بالاتر از این دست ها وجود دارد و اوست که همین دست ها را تکان می دهد، اصلاً چیزی غیر از دست او نیست و هر آنچه هست دست خداوند و قدرت خداست.

9- پیوند حقیقت با شریعت

یکی دیگر از مبانی عارفان در تفسیر، تلاش برای نشان دادن پیوند حقیقت با شریعت است. منظور از شریعت، یا مجموعه آموزه های الهی است که از طریق وحی برای سعادت انسان آمده است، و یا مجموعه بایدها و نبایدهایی است که توسط پیامبران در حوزه عملی آمده است؛ و منظور از حقیقت، دریافتی است که عرفا از جهان و نسبت حق به آن دارند.

عارف، آن یافته های وجدانی و شهودی را با مجموعه آموزه های الهی مقایسه می کند و بر این اعتقاد است که آن آموزه های الهی با یافته های حقیقی هماهنگ است؛ بلکه با هم پیوندی محکم دارد و اگر روشی در عمل، در جهت تحقق ملکات اخلاقی و وصول به حق، در قالب شریعت آمده؛ با طریقت عرفا سازگاری دارد.

این مبنا را با تعبیر دیگری هم می توان بیان کرد که ناظر به پاسخگویی به شبهه تعارض و تضاد است. برخی معتقدند: آنچه عرفا گفته اند با آموزه های وحی سازگاری ندارد و برخی از تفسیرها و تاویل ها بی حساب و کتاب و بی معیار است؛ به همین علت عرفا پاسخ داده اند که چنین نیست و نه تنها این دو جریان با هم تعارضی ندارد؛ بلکه با یکدیگر پیوند استواری دارد و بر فرض که جایی بر خلاف قرآن باشد، معیار قرآن است و هر تفسیری که بی حساب و کتاب باشد ارزش و اعتباری ندارد.

طرح این مبنا سابقه درازی دارد و از آغاز طرح مباحث عرفان نظری، به ویژه در ارتباط با تفسیر آیات مطرح بوده است. ابن عربی در فتوحات در مورد تفسیر اهل الله، چنین دیدگاهی دارد. وی معتقد است که اهل الله کسانی هستند که از طریق عطایای او، عارف به کلام الهی هستند،

خداوند اسرارش را به آنها بخشیده، و فهم معانی کتاب و اشارات خطاب را به آنان ارزانی کرده است. وی در جواب به این سؤال که چرا این گروه معارف دریافتی خود را در انطباق با تفسیر قرآن اشارت می‌نامند و تفسیر نمی‌گویند؟ پاسخ می‌دهد: به این دلیل است که آن علوم پیش از مراجعه به قرآن بر اساس آن یافته‌ها و موهوبات الهی وجود داشت، ولی نمی‌توانستند آنها را بیان کنند، و ناچار بودند که به صورت رمز و اشاره آن را بیان کنند و این مطلب در قرآن هم سابقه دارد. به طور مثال حضرت مریم در پاسخ به سؤال معاندان و مخالفانی که از او درباره حوادث خودش و عیسی معلومات می‌خواستند، با اشاره و رمز سخن گفت و حاضر نشد با صراحت سخن گوید.

در ادامه این سخن، ابن عربی می‌نویسد: مطالب عرفا حقیقت دارد و تفسیر معانی نافع قرآن می‌باشد، تقریر آنان در عموم از کتاب است. با این حال این مطالب و بازگشت همه آنها به نفوس ایشان است، همان طور که اهل لسان - کسانی که کتاب خدا به زبان آنان نازل شده - تفسیرهای خود را از قرآن می‌دانند.^{۳۸۹}

طبق این تحلیل از پیوند حقیقت با شریعت، مطالب عرفانی حضور و شهود و یافتن معارف است، معارفی که با وحی منطبق با حقایق به طور کامل هماهنگی دارد، بلکه از وحی گرفته می‌شود.

سید حیدر آملی از عرفا و مفسران شیعه (م بعد از ۷۹۴) افزون بر تألیف مستقلی به نام: اسرار الشریعه و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه،^{۳۹۰} در مقدمه کتاب تفسیر المحيط الاعظم می‌نویسد: مقصود از شریعت و طریقت و حقیقت یکی است و اینها اسامی مترادف هستند که بر حقیقت واحدی - که همان حقیقت شرع محمدی است - با اعتبارات مختلف دلالت دارد. هرگز میان این مراتب مغایرتی نیست و مانند بادامی است که پوستی بر روی پوست قرار گرفته و مغزی دارد که روی آن مغز پوستی وجود دارد. پوست آن به منزله شریعت و احکام ظاهری است و مغز به منزله راه باطنی است، و مغز مغز، حقیقت باطنی باطن است و بادام جامع همه این خصوصیات است. آنگاه به روایاتی منسوب به پیامبر استناد می‌کند که فرموده است:

۳۸۹. فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۲۷۹ - ۲۸۱. رحمة من الرحمن فی اشارات القرآن، ج ۸، ص ۱۳.

۳۹۰. این کتاب با مقدمه و تصحیح محمد خواجوی در مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت علوم، در سال ۱۳۶۲ به چاپ رسیده است.

«الشريعة اقوالی، و الطريقة افعالی و الحقیقة احوالی و المعرفة رأس مالی و الع قل اصل دینی»^{۳۹۱}؛ شریعت گفتارها، و طریقت کارها، و حقیقت حالات، و معرفت سرمایه، و خرد اصل دین من است.^{۳۹۲}

وی در تعریف و تفاوت این سه، در کتاب اسرار الشریعه می نویسد:

و در نزد اهل تحقیق، شریعت عبارت از تصدیق قلبی گفته های پیامبران و عمل بر طبق آنهاست و طریقت، انتخاب آگاهانه کارها و اخلاق پیامبران و تلاش و جدیت برای مانند آنان شدن است و حقیقت، مشاهده احوال و مقامات پیامبران از طریق کشف است، زیرا اسوه حسنه ای که خداوند فرموده است، برای شما در پیامبر خدا اسوه حسنه است، جز با اتصاف به این اوصاف حاصل نمی گردد.^{۳۹۳}

و در کتاب جامع الاسرار به عنوان پایان سخن بالا می گوید:

مرجع تمام این سه مرحله و جهت، هر چند در ظاهر اختلاف است، اما ملاک آن آموزه های پیامبر است.^{۳۹۴}

از نظر امام، سخن از پیوند و هماهنگی نیست ؛ سخن از منبع بودن قرآن برای معارف و حقایق حکمی و عرفانی در سنت اسلامی است . این گونه نیست که عرفا مطالب خود را بر قرآن تحمیل کرده باشند، یا از فلسفه یونان آورده باشند . هر کس به معارفی رجوع کند که در ادیان عالم و نزد فلاسفه بزرگ هر دین رایج است و معارف مبدا و معاد آنها را با معارفی مقایسه کند که در دین حنیف اسلام و نزد حکمای بزرگ اسلامی و عرفای شامخ این ملت است، تصدیق می کند که این معارف، از نور معارف قرآن شریف و احادیث نبی ختمی و اهل بیت او - علیهم السلام - است که از سرچشمه نور قرآن استفاده و بهره برده اند.^{۳۹۵}

و بالاترین شاهد بر اینکه این معارف از حوصله بشر خارج و از حیطه فکر انسانی بیرون

است، آن است که تا قبل از نزول این آیات شریفه و امثال آن، از معارفی که قرآن شامل

است، در بشر سابقه ای از این قسم معارف نبوده و راهی به این سرایر نداشته اند.^{۳۹۶}

۳۹۱. این روایت را ابن ابی جمهور در غوالی اللثالی، ج ۴، ص ۱۲۴، ح ۲۱۲ نقل کرده و حاجی نوری نیز در مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص

۱۷۳ کتاب الجهاد، ابواب جهاد نفس، باب ۴، ح ۸.

۳۹۲. المحيط الاعظم، ج ۱، ص ۲۲۷ و همچنین اسرار الشریعه، ص ۸ - ۹.

۳۹۳. اسرار الشریعه، ص ۹.

۳۹۴. همان، ص ۱۰.

۳۹۵. آداب الصلاة، ص ۳۰۴.

۳۹۶. همان، ص ۳۰۲.

آنگاه ایشان به کتب و صحف اعظم فلاسفه مانند اثولوجیا فلوطین اشاره می کند که اعظم این فن ماننّ شیخ الرئیس ابوعلی سینا در برابر آن تواضع کرده اند و مباحثش درباره شناخت حق است؛ اما این کتاب کجا و قرآن کجا . به تعبیر ایشان بویی از سرّ بزرگ توحید در آن دیده نمی شود و قرآن معارف بسیار مهمی را در آیات کوچک مطرح کرده است.^{۳۹۷} به همین دلیل ایشان می گوید:

فلسف حکمای اسلام و معارف جلیله اهل معرفت را به حکمت یونان نسبت دادن از بی اطلاعی بر کتب قوم و بی اطلاعی به معارف صحیفه الهیه و احادیث معصومین - سلام الله علیهم - است.^{۳۹۸}

موضعگیری امام خمینی برای مبنا قرار دادن قرآن و روایات اهل بیت به این جا ختم نمی شود. ایشان همواره در آثار خود تأکید می کند تا خواننده را به واریسی باطنی آیات تشویق کند و از اینکه به ظهور عرفی و معنای ظاهری عبارات بلندی مانند سوره توحید، سوره حدید، حشر، نور و آیات دیگر بسنده شود؛ بر حذر می دارد تا جایی که محدود شدن در فهم ظاهری را وسواس شیطانی و قطع طریق انسانیت می داند. از دیدگاه ایشان، بی توجهی به معارف، سبب گشوده شدن دام برای باز داشتن از معارف و سبب بسته شدن درهای حکمت و معرفت است . جالب اینجاست که ایشان برای رفع این شبهه که مبدا کسانی تصور کنند این تأکیدها نوعی بازار گرمی است، یاد آور می شود که آنچه او می گوید، توجه به معانی عمیق معارف اهل بیت است:

خدا شاهد است «و کفی به شهیداً» که مقصود من از این کلام ترویج بازار فلسفه رسمیه یا عرفان رسمی نیست، بلکه مقصود آن است که برادران ایمانی من، خصوصاً اهل علم به قدری به معارف اهل بیت - علیهم السلام - و قرآن توجه کنند. آن را نسیان نکنند، که عمده بعثت رسل و انزال کتب برای مقصد شریف معرفه الله بوده [است].^{۳۹۹}

ایشان پیوسته مخاطبان خود و به ویژه اهل علم را در رویارویی با متون سخت و دشوار یاب عرفانی به احتیاط و عدم انکار توصیه می کند و آنها را از انکار بی جا و بی موقع و بدون علم و فهم و بدون توجه به مبانی و ملاک آن عارف بالله که شاید دلیل متقنی دارد، بر حذر می دارد.^{۴۰۰}

۳۹۷. همان، ص ۳۰۳.

۳۹۸. همان، ص ۳۰۴.

۳۹۹. شرح چهل حدیث، ص ۶۶۰.

۴۰۰. همان، ص ۱۳.

اما به این معنا نیست که نسبت به برخی یکسونگری ها اعتراض نمی کند^{۴۱} یا معیاری برای برخی تفسیرها ارائه نمی دهد. چون ایشان معارف بلند الهی را از سرچشمه قرآن می داند، اصل و اساس را هم قرآن می داند که باید همه چیز به قرآن تطبیق داده شود.

درس دهم

روش شناسی تفسیر عرفانی

از مهم ترین فرازهای تفسیر پژوهی، پس از شناخت کلیات و نگرش های عام مفسر، کاوش در روش تفسیر است. در میان مفسران، از نظر اسلوب و سلیقه بحث در استخراج معانی و مفاهیم قرآن، اختلاف بسیاری وجود دارد.

این اختلاف، گاهی براساس بینش و فرضیات مفسر است که در اصطلاح به آن مبانی تفسیری گفته می شود و در شیوه استنباط و طرح مسائل در تفسیر تاثیرگذار است، و گاهی از نقطه نظر استناد به قواعد ادبی و بیانی و محوریت قراردادن ادبیات، بلاغت، فصاحت و ابعاد اعجاز و هماتطلبی قرآن مورد بررسی قرار می گیرد. کسانی از مفسران برای فهم و استناد به معنایی تنها با روش تفسیر قرآن به قرآن به کشف و پرده برداری روی آورده و دیگر منابع را نپذیرفته اند. و گروهی از مفسران با تکیه بر اخبار و آثار رسیده در حوزه تفسیر به طور خاص، برای فهم و درک آیات به آنها روی آورده اند و برای تدبر و تفکر و اجتهاد جایگاهی قائل نیستند؛ بدین روی در تفسیر خود به نقل مأثورات می پردازند، بدون آنکه حد دلالت و وثاقت دلیل یا جنبه های دیگر مسئله را مورد بررسی قرار دهند.

البته کسان دیگری هم هستند که از زاویه عقل و کاوش های خردورزانه آیات را تفسیر کرده و معیارهای عقلی و عرفی را ملاک برداشت از پیام قرآن قرار داده اند، یا از زاویه شهود و درک قلبی که از راه سیر و سلوک حاصل می گردد و ذوق وجدان در مفسر به وجود می آید به تفسیر روی آورده و گرایش خاصی را به عنوان تفسیر عرفانی پدید آورده اند.

در این میان گفتیم، ذهنیت و دانستنی های مفسر در گرایش ها و روش های تفسیر بی تأثیر نبوده است. به طور مثال گروهی در طریق تفسیر آیات احکام و استخراج قوانین قرار گرفته و با روش استنادی، تفسیر این مجموعه از آیات را در دستور کار خود قرار داده اند، و عده ای به این دلیل که می خواهند مسائل اجتماعی قرآن را بازگو کنند و پاسخگوی پرسش ها در حوزه تحولات اجتماعی باشند، برای فهم این دسته از آیات با استفاده از روش مقایسه و تطبیق اندیشه های بیرونی، به استخراج نظریات اجتماعی قرآن دست زده اند؛ گروهی نیز آیاتی را تفسیر کرده اند که مربوط به تکوین و خلقت آسمان ها و زمین و حیوانات و انسان بوده و چون این دسته از آیات نیازمند تفسیر علمی است؛ روش تفسیر علمی را برگزیده اند.

به هر حال آنچه در تفسیر پژوهی و شناخت روش تفسیری اهمیت دارد، شناخت تفسیر توسط روش هایی است که به فهم آیه و استخراج پیام کلام، کمک می کند، و گرنه صبغه های تفسیری گوناگون است و تفاسیر جامعی وجود دارد که در تفسیر هم عقلی و هم اجتماعی و هم علمی است و از منابع گوناگون تفسیر بهره می برد، یا با ترکیب چند جهت، سبک جدیدی از تفسیر را ارائه می دهد. بگذریم از این جهت که در این قرن اخیر دگرگونی در حوزه تفسیر آن چنان گسترده و مربوط به امور اجتماعی و سیاسی جامعه مسلمین بوده است که می توان بخشی از این تفاسیر را تفسیرهای عصری و با ویژگی های خاص خود آنها دانست.^{۴۰۲}

هدف از طرح این مقدمه، آشنایی با زمینه بحث و شناخت روش تفسیری عرفا در مقایسه با تفسیرهای دیگر گرایش هاست، به ویژه آنکه شناخت روش تفسیری عارفان ما را به شناخت مبانی تفسیر آنان دلالت می کند و می فهمیم اگر اختلاف و تنوع در تفسیرها وجود دارد، ریشه آن در اختلاف مبانی و روش هایی می باشد که مفسران به طور اصولی در چگونگی کشف معانی و مقاصد آیات قرآن برگزیده اند.

اکنون جهت بررسی و شناخت روش این گروه به چگونگی شیوه استنباط و استناد آنان در تفسیر می پردازیم؛ البته نباید از یاد ببریم که آثار تفسیر عرفانی در طول تاریخ و سیر تطور آن از یکدستی لازم برخوردار نیست و چه بسا آثار مستقلی در حوزه قرآن پژوهی به نگارش در نیآمده است، اما از مجموع این رویکردها می توان به نظری جامع و منسجم دست یافت و آن را به عنوان روش تفسیری آنان در زمینه های یاد شده تلقی کرد.

۴۰۲. درباره تفسیر عصری، ویژگی ها، اهداف و مسائل دیگر آن رک: ایازی، سید محمد علی: قرآن و تفسیر عصری.

ویژگی های روشی تفسیر عرفانی

آنچه در این بخش یاد آوری می شود نکاتی است روش شناسانه در باره رویکرد و ویژگی های نگرش عارفان در برخورد با این متن و تفسیر و تأویل آن. یاد آوری این نکته مفید است که این بررسی شامل مسائل عام این کتابها می شود و جای بررسی مستقل یکایک این تفسیر و تأویل ها نیازمند فرصت مستقلى می طلبد. از سوى دیگر وقتی سخن از تفسیر و تأویل می رود، باید این تقسیم بندی را لحاظ کرد که سخن در تفسیر عرفانی بیشتر درحوزه عرفان عملی است و در تأویل بیشتر در حوزه عرفان نظری است.

۱- بازگشت به نص واحد

نخستین ویژگی تفسیر و تأویلات عرفانی در فرهنگ اسلامی، اشتراک در نصی است که در میان همه عرفای مسلمان مورد پذیرش و قبول واقع شده، و اتقان و صحت این متن برای کشف بیشتر لایه های حقیقت انسان و جهان تردید ناپذیر است.

عارفان مسلمان به نصی استناد می کنند که همچون رودخانه ای حرکت بر بستر آن هدایت به اقیانوسی بی انتها را به همراه می آورد. این نص و الفاظ و معانی آن وحیی تضمین شده و تجربه ای باطنی مخصوص است. وحیی که حاصل گفتگوی خداوند با شخصیت و مقام منحصر به فردی است که عصمت او اطمینان بخش دل های همه کسانی است که با این نوشته ارتباط برقرار می کنند. جایگاه فرا انسانی فرستنده پیام و واسطه ارتباط در فرایند وحی سبب می شود که کلام وحی و شیوه و ساختار بیان آن موقعیتی استثنایی پیدا کند.

قرآن در حقیقت گزارش دقیق تجارب پیامبر است. کتابی که کلماتش وحی قطعی و عین کلمات خداوند است. این تجارب روحانی و باطنی در اختیار امت گذاشته شده است. همان طور که پیامبر و مسلمانان صدر اسلام مخاطب این کلمات بوده اند، نسل های دیگر نیز مخاطب آن هستند، گویی که آن تجربه برای ما و همه عصرها تکرار می شود و همان کلمات عیناً برای ما فرو خوانده می شود. به همین دلیل ما همیشه با یک وحی و تجربه تازه و شاداب روبه رو هستیم؛ هیچ گاه کهنگی ندارد. همیشه بانگ این وحی و تجربه باطنی در فضا به گوش می رسد و همه افراد آن را می شنوند و می توانند به آن دسترسی پیدا کنند و در هر سطحی از آن استفاده ببرند و به اندازه دستیابی به مقامات، تشنگی خود را فرو نشانند.

به همین دلیل برای کسانی که می خواهند از این تجربه استفاده کنند، منبع پایان ناپذیری است و می توانند به گسترش لایه های روین و زیرین آن پردازند و آن را در معرفت و سلوک خود معیار قرار دهند. داشتن یک متن مورد اطمینان در اس‌تواری و نظم بخشیدن به تجربه های باطنی و ابراز آنها بسیار سرنوشت ساز است.

این ویژگی دستاورد بسیار مهمی برای بشریت است که می تواند ضمن کسب تجربه، برای تأویلات عرفانی میزان و صراط و فرقان^{۴۳} به دست آورد و در فراز و نشیب و سیر و صعود روش خود را تصحیح کند.

۲- کشف و شناخت عمیق انسان

ویژگی دوم تأویلات عرفانی، راهیابی به معانی باطنی در کشف انسان و شناخت ابعاد گسترده شخصیت انسان و توانایی هایش می باشد؛ همچنین شناخت راه های برداشتن موانع و پرده های معرفت و وصول به حق و حقیقت یکی دیگر از این ویژگی ها است.

به نظر می رسد پس از اشتراک در متن و زمینه، مهم ترین ویژگی و جهت گیری، همین راهیابی به دریای بی کران معرفت شناسی جهان، با استناد به تجربه های وحیانی به عنوان متن تعیین کننده باشد؛ به همین دلیل می توان متون عرفانی را و حتی آنهایی را که به ظاهر عنوان تفسیر و تأویل ندارد، مانند مثنوی مولوی و فتوح مکیه با این دو ویژگی مشخص و جدایی ناپذیر مورد کاوش قرار داد. تا جایی که گاهی از مثنوی باید به دلیل کثرت استفاده از آیات در جهت شناخت درون مایه انسان و کاوش در حالات و عکس العمل های وی به عنوان تفسیر وجودی انسان یاد شود؛ زیرا مبانی عرفانی و روش های سیر و سلوک را بیان می کند و تجربه ها و افت و خیزهایی را که در این مقام واقع می شود، بازگو می کند. فتوحات مکیه نیز سراپا استناد به آیات قرآن و در عین حال در مقام معرفت شناسی و کشف انسان است.^{۴۴}

۳- استفاده از تمثیل در تأویلات

۴۰۳. این تعبیرات از نام های قرآن گرفته شده که به مناسبت های مختلف در قرآن ذکر شده است.

۴۰۴. البته در این قسمت در مقام بیان مسائل مهم عرفان نظری یا شمارش مبانی عرفان نیستیم و گرنه فهرست آن مطالب به خوبی نشان می دهد که چگونه در مهم ترین کتاب های تأویلی عرفانی چه آنهایی که نام آنها آمده و چه آنهایی که نیامده دغدغه بر حول این دو محور می باشد.

استفاده از تمثیل، یکی از روش های طرح مباحث و انتقال مطلب است. تمثیل به طبیعت و جهان محسوسات، یا تشبیه انسان به جهان می تواند در شناخت او و حالات و صفات او کمک کند.

به طور معمول در این تمثیل ها استدلال وجود ندارد؛ زیرا به عنوان یک پیش فرض پذیرفته شده، یا خبر از واقعیتی می دهد که این دو با هم شباهت دارند. در روایات اهل بیت موارد فراوانی وجود دارد که انسان مومن به کوه: «کالجبل الراسخ» یا انسان قسی القلب به سنگ سخت تشبیه شده است.

هر چند این ها همگی تشبیه هستند، اما برای شناخت خصوصیات انسان آمده؛ و شاید فراتر از تشبیه، نوعی تطابق میان عالم طبیعت با انسان باشد. به هر حال این نوع تشبیهات در آیات و روایات برای شناخت انسان آمده و اگر دقت شود، نکات بسیار عمیقی در محتوای آن ها وجود دارد.

یکی از نمونه هایی که در عرفان بسیار متداول است، استفاده از دایره برای قطب بودن نبوت و ولایت می باشد^{۴۰۵}؛ چنانکه انسان کامل به موجودات علوی و سفلی تشبیه شده^{۴۰۶} یا در تفسیر: (وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ)، کوه ها را به معنای اولیا می گیرند.^{۴۰۷}

افزون بر آنچه ذکر شد، نقش دیگر تمثیلات در تأویل ترسیم واقعیات غیبی برای مشهودات حسی است. در این گونه موارد، مثال برای درک و فهم آن چیزی است که بر گوش و چشم نامفهوم است. حکیم ترمذی در این باره می گوید:

تمثیل از جهان محسوس - که از جنس حواس بیرون است - گرفته می شود، تا انسان را به وسیله آنچه برای او حاضر و شناخته شده است به آنچه که برای حواسش غایب است هدایت کند.^{۴۰۸}

۴- چندگانه شدن تأویلات

۴۰۵. همان طور که این تعبیر در کلام مولا علی (ع) در نهج البلاغه آمده: لَعَلَّكُمْ أَنْ مَحَلِّ مِنْهَا مَحَلِّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَا. خطبه ۳. این تشبیه در

تعبیرات دیگر نیز آمده است رک: خطبه ۱۱۹ و ۱۴۶.

۴۰۶. مکتب تفسیر اشاری، ص ۲۸۶.

۴۰۷. همان، ص ۲۹۵.

۴۰۸. حکیم ترمذی، محمدبن علی: الامثال من الکتاب والسنة، ص ۲، تحقیق علی محمد البجاوی.

چندگانه شدن ولایه به بردار شدن تفسیرها و تأویلات یک آیه و یک فراز از سوره، بر اساس دریافت های مختلف و شرایط و حالات عارف است . بدین روی این تأویلات دارای مراتب موافق با حالات سالک است . به همین دلیل گاهی دیده می شود که عارفی در تأویل آیه به گونه ای متفاوت از عارف دیگر سخن گفته است؛ حتی گاهی متناقض سخن می گویند.

این اختلاف در تأویلات صوفیه، محتمل و قابل پیش بینی است . برای اینکه شهود یک عارف با بیان و تفسیری که از آن می کند، متفاوت می شود. مانند کسی که خوابی دیده، اما گزارش او از آن خواب، به گونه دیگری است و گاهی هربار که تعریف می کند به گوشه ای و قسمتی اشاره می کند و یا خودش احساس می کند نمی تواند همه آنچه را که دیده بیان کند. شاید فرق کشف و وحی همین عدم دقت در نقل کشف و عدم عصمت در صحت و دقت در نقل مشهودات باشد.

از طرف دیگر، تأویل انعکاسی از موقعیت و شرایط و حالات خود شخص است و چه بسا با سیر مقامات، به مرتبه دیگری که می رسد؛ تأویلش از همان آیه، مناسب با آن مقام جدید باشد . به این جهت چندگانه شدن تأویل طبیعی و از ویژگی های تأویلات عرفانی است.

۵- کشفی و ذوقی بودن تأویلات

تأویل و تفسیر عارفان جنبه کشفی و ذوقی دارد . تأویل کشفی بر تجربه وجدانی مبتنی است، بدین روی هر قدر سالک در مراتب و حالات و مقامات بالاتر رود، ابواب تازه ای در ادراک معانی قرآن بر روی وی گشاده می شود.

البته مفهوم این سخن این نیست که قاعده مند نیست، یا معیاری بر صحت و سقم آن نیست و نمی توان تفاوتی میان کشف و خواطر شیطانی گذاشت، بلکه به این معناست که از روش خاص خود تبعیت می کند.

۶- محور بودن قلب در تأویلات

محور مباحث سیروسلوکی عارف در تفسیر و تأویل، قلب است . در مورد قلب مباحث گوناگونی مطرح شده است که به چند نمونه آن در تقسیم بندی و شکل مباحث اشاره می گردد.

قلب عارف از آن خداست و کالبدش از خلق خدا، قلب طلوع و غروب دارد، عقل گاهی حجاب قلب است. قلب پاکیزگی و ترس دارد . بصیرت قلب و کوری قلب، آفت های قلب، نور قلب و ده ها عنوان دیگر را می توان در کتاب های تأویلی یافت.^{۴۰۹}

۴۰۹. به عنوان نمونه صرف نظر از آیات صریحی که درباره قلب و فؤاد آمده رک: سلمی، حقایق التفسیر، ج ۲، ص ۳۳، ۴۳، ۴۷.

۷- تأثیر ویژگی های درون متنی قرآن در تأویلات عرفانی

افزون بر آنچه در آغاز بحث گفتیم که مهم ترین ویژگی تأویلات عرفانی بود، تأویل عرفانی قرآن بر اساس آموزه های بسیار غنی و پربار معارف وحی استوار است؛ به گونه ای که مخاطب را از هر قشر و نحله ای باشد به شکل اجتناب ناپذیری به وادی عرفان می کشاند. رمزگویی در حروف مقطعه تمثیل ها یا قصه های شگفت انگیز مانند داستان خلقت انسان، موسی و خضر یا اصحاب کهف و توصیف های چندگانه از قیامت، پیچیدگی های آفرینش جهان، عرش، کرسی، لوح، تکلم با آسمان و زمین و کوه، عرضه امانت، همچنین استعارات و کنایات و تشبیهات پر راز و رمز^{۴۱۰}، همه این ها از اموری است که اساس عرفان و تأویلاتش را تشکیل می دهد.

حال اگر این موارد به دست عارف برسد، معلوم است که چگونه عمل می کند و چه تفاوت های جدی میان این تأویلات و تأویلات موجود در کتاب های دیگر و یا حتی حدیث می گذارد. این ویژگی به جز آن چیزی است که گفتیم عرفان اسلامی خط مستقیمی چون وحی مکتوب قرآن دارد.

درس یازدهم

۸- تأکید بر گرایش های فردی

از آنجا که تلاش عرفا اصلاح درون است و کمتر به بیرون کار دارند، آنچه تأویل می کنند، در زمینه شناخت حق و تجلیات و مظاهر وجود و اصلاح نفس است؛ اما بررسی این که نفس با دیگران چه می کند و فرد چه وظیفه ای دارد و چه باید با دیگران بکند، در راستای کار عارف نیست و او به خود اجازه نمی دهد وارد این صحنه ها بشود. به همین دلیل عارفان جز موارد استثنایی از کنار آیات اجتماعی گذشته اند و از اموری که مربوط به مردم و کیان و قوام جامعه بوده؛ چشم پوشی کرده اند.

۴۱۰. درباره این مایه بعدها صحبت خواهیم کرد و در این جا از ذکر منابع و ارجاعات خودداری می شود.

اوج تعالیم و اندیشه عرفانی در قرون پنجم، ششم، هفتم، و هشتم هجری بوده است و پس از این دوران انحطاط جامعه اسلامی و افول تمدن اسلامی و ضعف قدرت های سیاسی و تهاجم سنگین مغول به کشورهای مسلمان نوعی تخدیر ذهنی و شکل گیری خانقاه ها گسترش می یابد. سختگیری و استبداد سهمگین حکومت ها، عدم امنیت، تخریب مدارس، آتش زدن کتابخانه ها، سرکوب اندیشه ها و متوقف شدن رشد و بالندگی مسلمانان، باعث شد عارفان روش دیگری را برگزینند. تعصب های کور، خشونت های مذهبی، دوری از عقلانیت و رواج بازار تکفیر، زمینه را فراهم ساخت که عارفان در خانه های خود بمانند و کمتر در حوزه اجتماع وارد شوند، و تمام سهم و تلاش خود را مصروف این چهره قرآن کنند.

جالب اینجاست که گاهی مفسری آیه را با آنکه به صراحت مربوط به حقوق مردم یا موضوعات اجتماعی و سیاسی است به این امور تأویل می کند.^{۴۱۱} به طور مثال رشید الدین میبیدی در ذیل آیه (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَفْسُقُونَكُمْ) (بقره/ ۱۹۰) می گوید:

به زبان عارفان و طریق جوانمردان این قتل و قتل، منزلی دیگر است رهروان را، و حالتی دیگر است محبان را؛ اما تا به شمشیر مجاهدت، در راه شریعت کشته نشوی و به آتش محبت سوخته نگردی، مسلم نیست که در این باب شروع کنی؛ و نگر تا اعتماد نکنی که آتش همین چراغ است که تو دانی و بس، یا کشتن خود این حالت است که تو شناسی که کشتگان حق دیگرانند و کشتگان خلق دیگر، و سوختن به آتش عقوبت دیگر است و سوختن به آتش محبت دیگر^{۴۱۲} ...

البته مفهوم این سخن نفی توجه به هر اندیشه اجتماعی نیست. ما با آنکه یکسونگری های عارفان را آفت و مشکل جدی آنان در زندگی اجتماعی می دانیم؛ اما کتمان نمی کنیم که این گروه از عارفان، از هوشیاران روزگار خود بوده اند و نیابردن مباحث اجتماعی و عدم طرح معضلات مردم، همیشه به این معنا نبوده که نسبت به اتفاقات بیرون بی تفاوت بوده اند و واکنشی نسبت به حوادث اجتماعی نشان نمی دادند؛ بلکه تحلیل آنان این بود که چون نمی توانند به رفتار حکام اعتراض کنند و صداها به شدت سرکوب می شود، پس چاره آن است

۴۱۱. در یک نگاه اجمالی به حقائق التفسیر، ملاحظه گردید که تنها به چند بحث از مباحث اجتماعی اشاره شده؛ آن هم به اموری عرفانی

تأویل گردیده است. مانند آیه ۲۶۴ سوره بقره (ج ۷۹/۱) آیه ۱۶۷ آل عمران (۱۲۵/۱) و آیه ۷۶ سوره نساء (همان/ ۱۵۵) حتی آیه (ان

الله لا یتغیر ما بقوم) را به معانی فردی آن تأویل می کند. (همان، ص ۲۱۶ و ۳۲۹).

۴۱۲. کشف الاسرار، ج ۱، ص ۵۲۱، تهران، امیرکبیر، چاپ ششم، ۱۳۷۶.

که از جامعه ستم زده و گناه آلود کناره گیری کنند و مانند برخی عالمان، با دنیا طلبان همراهی نکنند و دست کم گمراهان و تبهکاران را به حیات آخرت و اصلاح نفس آگاه کنند.

به همین دلیل در مواقعی در نشر اسلام و یا معارضه با ارباب قدرت جان خود را به خطر می افکندند و در این راه پیشگام می شدند.^{۴۱۳} قشیری درباره مجاهده و تفسیر آیه : (وَالَّذِينَ فِينَا لَنْهَدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) (عنکبوت / ۶۹) ابتدا روایتی را از ابو سعید خدری از پیامبر نقل می کند که از پیامبر می پرسد: افضل جهاد چیست؟ حضرت می فرماید: کلمة عدل عند سلطان جائر.

از ابو علی دقاق نیز نقل می کند که همواره می گفت:

کسی که ظاهر خود را با مجاهدت آراسته کند، خداوند باطن او را با مشاهده آراسته می گرداند.^{۴۱۴}

اما همین سخنان را در راستای تهذیب نفس و خودسازی می داند و تأویلاتی را می آورد، که در جهت آن هدف می باشد، چنانکه پیش از این از رشید الدین میبیدی در تفسیر کشف الاسرار نقل گردید. البته برخی از عارفان که مراحل سیر و سلوک را طی می کردند اوج قله فنای در حق را شهادت می دانستند و از خدا می خواستند که این توفیق نصیب آنان گردد.^{۴۱۵}

۹ - لغزندگی برداشت های عرفانی

از دیگر ویژگی های تفسیر و تأویل عرفانی که در گذشته به مناسبت های دیگر اشاره شد، لغزندگی و پیچیدگی کلام عرفا است.

عرفا آنگاه که سخن گفته اند، گاه مطالب دشوار، لغزنده و حتی غیرقابل فهمی عرضه کرده اند، که مخالفین عرفان مواردی از آنها را شطحیات و کفریات دانسته اند، و چون این موارد با صراحت تفسیر نشده، همچنان در بسیاری از کتاب های عرفانی، در بوته ابهام باقی مانده و از این کتاب ها به کتاب های دیگر راه یافته است. این لغزندگی موجب آفت این رشته از گرایش قرآنی شده تا جایی که عده ای آن را بافندگی دانسته اند و عده ای از این گرایش سوء استفاده کرده اند.

۴۱۳. زرین کوب، عبدالحسین: ارزش میراث صوفیه، ص ۱۶۴.

۴۱۴. رساله قشیری، ص ۱۶۴.

۴۱۵. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ص ۵۷۲.

ساده کردن مطالب عرفانی هر چند ممکن است آفت هایی داشته باشد، اما فواید بسیاری دارد که یکی از آنها عمومی کردن روش سیر و سلوک و انتقال معارف بلند به خوانندگان تشنه این مطالب است.

۱۰- تأثیر باورها و پیش فرض ها

در تفسیر این نکته به تجربه ثابت شده که دانستنی های پیشین و باورهای مفسر در تفسیر وی نقش اساسی دارد. به طور مثال باورهای مفسر که دارای یکی از گرایش های اشعری، معتزلی، شیعی و سنی باشد، تأثیر جدی در شیوه تفسیر و موضعگیری او در موارد اختلافی می گذارد و اگر در مقام مقایسه برآییم؛ گرایش و کارکرد این تفاسیر به طور کامل مشخص و نمایان است.^{۴۱۶} این نکته را می توان در مواضعی مشاهده کرد که این دسته از عرفا در تأویل گرفته اند. کسی که اندیشه های اشعری دارد، آیاتی را که با آن اندیشه سازگاری دارد، برجسته می کند و در برابر کسانی که موضع سلفی دارند، به گونه متفاوتی می اندیشند و تأویلات آنها صبغه خودش را دارد؛ چنانکه تأویل گران شیعه چون سید حیدر آملی و ملاصدرا بر طبق مواضع شیعه گام برمی دارند. در بین اهل سنت می توان نمونه افکار آنان را در آثار سلمی، نجم الدین رازی، روزبهان بقلی و ابن عربی مشاهده کرد.^{۴۱۷}

برخی از مخالفان این تأویلات برآشفته اند که چرا آن عارف در حق عقیده و یا مکتبی خاص چنین گفته و اگر سخن او مبتنی بر کشف و شهود است، پس چرا آن شخص را به شکل سگ دیده و فکر و مذهب خود را بر اندیشه آن مذهب برتری نهاده است؛ در جواب باید گفت: آن شخص معصوم نیست، دیدن چیزی است و وصف آن دیدن چیز دیگری است و چون این افراد با حواس سر و کار دارند، یافته های خود را با این الفاظ، اصطلاحات، پیش ذهنیت ها و باورها تعریف و بیان می کنند؛ بدین روی این طبیعی است که این پیش فرض ها در تأویلات اثر بگذارد. وقتی وحی الهی که مصون از خطا است، زبان قوم در آن راه می یابد، به گونه ای که کسانی آن را بازتاب فرهنگ زمانه دانسته اند، نباید مشهودات غیر معصوم را مصون از بازتاب ها و تأثرات فکری و فرهنگی دانست.^{۴۱۸}

۴۱۶. درباره نقش شخصیت مفسر در تفسیر رک به مقاله ای از نویسنده در مجله صحیفه مبین، شماره ۱۹، ص ۹ - ۴۳.

۴۱۷. به عنوان نمونه رک ابن عربی: رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، ج ۳۸۸/۳.

۴۱۸. درباره اندیشه و بحث هایی که در این موضوع است، شما را به کتابی از نویسنده این سطور تحت عنوان قرآن و فرهنگ زمانه ارجاع

۱۱- تعیین مقامات در تأویل عرفانی

یکی از ویژگی های تأویل عرفانی ، افزون بر لایه به لایه کردن شناخت جهان و انسان و روش های سلوک مناسب با احوال سالک، تعیین مقامات و مشخص کردن مدارج سلوک است . اینکه سالک دارای مقامات است ؛ از این آیه شریفه : (وَمَا مِّنْآ إِلَّا لَهُوْ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ) (صفات/ ۱۶۴) گرفته شده است، و بدین ترتیب یکایک این مقامات از آیات استنباط شده است.

این روش افزون بر اینکه نشان می دهد، هدف عرفا از تأویل آیات چیست و آنان به دنبال چه چیزی از این تأویل هستند، نشان می دهد که راه و رسم سلوک چیست و چگونه باید عارف نردبان تعالی و ترقی را طی کند و در مسیر پرفراز و نشیب، احوال نفس را مراقبت کند و در هر مرحله چه خطراتی به کمین نشسته و باید در هر مرحله از چه آفت هایی پرهیز کند تا به آن مقام خاص برسد.

اینکه دیده می شود یکی بر محبت و عشق تأکید می کند و یکی بر خطاب و عقاب، و یکی بر عزلت و دیگری بر مراقبت، ناشی از همین مقامات و حالات آن و گاه اختلاف مخاطبان است. در نخستین آثار تأویلی، کمتر به تعیین مراحل و منازل سالکان توجه شده و بیشتر از تجربه های پاره پاره خود سخن گفته اند؛ اما با گذشت زمان و تراکم تجربیات این مقامات دسته بندی شده و مراحل و منازل سالکان طبقه بندی گردیده است.

از نخستین کسانی که در این باب به نگارش تألیف مستقلی دست زد، خواجه عبدالله انصاری (م ۴۸۱) است. وی منازل السائرین را نوشت که از آن استقبال فراوانی شد و شرح های فراوانی بر آن نگاشته شد، از مشهورترین این شرح ها شرح کمال الدین عبدالرزاق کاشانی (م ۷۳۰) است.^{۴۱۹} شیخ اشراق نیز مقامات العارفين را نگاشت.^{۴۲۰}

مقام عبارت از اقامت است، مانند مدخل. در نزد عارفان مقام هر کسی پس از حصول آداب و مبادی خاص و تحصیل سختی های لازم به دست می آید و کسی که در مقامی باشد و اعمال آن مقام را به جا می آورد تا آن اعمال را تکمیل نکرده است ؛ نمی تواند از آن مقام به مقام های دیگر ارتقا یابد.^{۴۲۱}

۴۱۹. این کتاب چاپ های فراوانی دارد، و به فارسی نیز ترجمه شده است . چاپ عربی آن در قم با تحقیق و تعلیق آقای محسن بیدارفر توسط انتشارات بیدار در سال ۱۴۱۳ / ۱۳۷۲ می باشد.

۴۲۰. این کتاب توسط امیل معلوف تحقیق و در بیروت توسط دارالمشرق در سال ۱۹۹۳ به چاپ رسیده است.

۴۲۱. کاشانی عبدالرزاق، شرح منازل السائرین، ص ۱۳، همچنین سجادی، سیدجعفر: فرهنگ اصطلاحات و تعبیران عرفانی، ص ۷۳۵.

این مقامات الزاماً به مدارج علمی اشاره ندارد، ولی در بعضی موارد، مقامات به معنای ارتقای عارف به کسب معرفت مدارج عرفان نظری نیز هست.

اگر کسی به کتاب های یاد شده و به ویژه به منازل السائرین مراجعه کند به خوبی درمی یابد که این مقامات چگونه از مفاهیم و آموزه های قرآنی گرفته شده است. به طور مثال مقام تبیت یعنی انقطاع از دنیا و ماسوای حق از آیه: (وَ اذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَ تَبَتَّلْ لِلّٰهِ تَبَتُّلاً) (مزل / ۸) گرفته شده و رشید الدین میبیدی در کشف الاسرار^{۴۲۲} به آن می پردازد. عبدالرزاق کاشانی نیز در تأویلات و شرح منازل السائرین به این درجات و منازل اشاره می کند، مانند انقطاع از لذایذ، انقطاع از نفس و هواهای نفسانی، تجرید از طلب مقام و...^{۴۲۳}

از این مقامات، مقام صدق و صدیقین (محمد/ ۲۱)، مقام فتوت (کهف/ ۱۳)، مقام تواضع (فرقان/ ۶۳)، مقام رضا (مجادله/ ۲۲)، مقام طمأنیه (فجر/ ۲۷، رعد/ ۲۸)، مقام قاب قوسین (نجم/ ۹)، مقام ایشار (بروج/ ۳)، مقام توکل (مائدة/ ۲۳) و سایر مقامات مانند تسلیم، توبه، اسلام، احسان، ابرار، روح، سابقین، مقربین، شهید، ولایت است که هر کدام واژه ای قرآنی است، و عرفا به گونه ای موضوع را به یکی از مقامات تأویل کرده اند و این نشان می دهد که آنان به دنبال شرح و معنا کردن آیات نبوده اند و نمی خواسته اند بگویند: این مطالب ما بیان انحصاری قرآن است و از آن نمی توان معانی ظاهری به دست آورد.

۱۲- تثبیت عقاید و نظرات

گرچه فیلسوفان و متکلمان مسلمان در جهت تثبیت عقاید دینی خود از تأویل استفاده فراوان برده اند؛ اما در این زمینه متکلمان بیشتر از فیلسوفان از این روش استفاده کرده اند. فقیهان نیز در جایی که به نظرشان فتوایی ترجیح داشته، یا میان دو خبر تعارض وجود داشته، روایات متعارض یا معارض با عقل را به معنای مرجوح حمل کرده اند و با تقویت احتمال مرجوح، خبر را تأویل کرده اند.^{۴۲۴} اما تأویل در عرفان نقش گسترده تری در تثبیت یا توجیه عقاید و نظرات، آداب و

۴۲۲. کشف الاسرار، ج ۱۰، ص ۲۷۴.

۴۲۳. تفسیر القرآن الکریم، منسوب به ابن عربی، ج ۲، ص ۷۲۰، شرح منازل السائرین، ص ۵۶.

۴۲۴. به عنوان نمونه در روایات آمده است که اگر با شخص مجوسی مصافحه کردید، وضو بگیرید زیرا موجب نقض وضو می شود. اما

شیخ طوسی وضو را به معنای شستن دست می گیرد و می گوید: هذا الخبر محمول علی وضوء الید. وذلک قد یسمی وضوء علی ما بیناه،

لانه متی صافح المسلم الکافر، وجب علیه غسل یدیه (تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۳۶۹، ح ۱۰۲۰ چاپ جدید غفاری)، یا کلینی روایتی را

نقل کرده: الرجل یغتسل بماء الورد و یتوضأ به الصلاة، قال لا بأس بذلک. فردی با گلاب وضو می گیرد و نماز می خواند، حضرت

می فرماید: اشکالی ندارد. شیخ طوسی این روایت را تأویل می کند و می گوید: محتمل است مراد از وضو شستن باشد که بعد نماز

رسوم و دستورات سیروسلوکی دارد. مفسران عارف همواره به کمک آیات، با ظاهر و باطن، و لایه به لایه کردن مفاهیم قرآنی، به سمت دستورات سلوکی پیش رفته و به توجیه نظرات خود با تأویل پرداخته اند. گویی که تمام قرآن از عقاید گرفته تا احکام و تاریخ، در راستای همین جهت آمده و بنیان اساس باید آن را تفسیر و تأویل کرد.

این روش از جهتی یکسویه کردن قرآن و فراموش کردن پیام های دیگر آن در ابعاد اجتماعی و فکری است، و از سوی دیگر می توان گفت که آنان در مقام تفسیر و توضیح سایر جنبه ها نبوده اند؛ بدین روی گاهی آن جنبه ها را در تفسیرهای ظاهری خود آورده اند و این کتاب ها برای اهداف دیگری نوشته شده، مانند فقهی که آیات الاحکام می نویسد و تمام اهتمام او آن است که هر آنچه را مربوط به فقه و اصول فقه می گردد، تفسیر و توضیح دهد؛ به همین دلیل حتی آیات امثال و قصص و عقایدی را که در این راستا است، می آورد و با این گرایش به توجیه آن می پردازد و آن را در جهت مبانی فقهی تثبیت می کند و کسی اشکال نمی کند، چرا چنین کاری انجام می دهد.

تنها اشکالی که در این قسمت می ماند، آن است که اگر قرار به مقایسه باشد، گرایش فقهی و کلامی بر مدار تفسیر می گردد و گرایش عرفانی بر مدار تأویل، پس نمی توان آنها را با هم مقایسه کرد، وانگهی آنان در روش خود این چنین افراط نداشته اند که هر آیه را در جهت مقصود خود توجیه کنند.

در پاسخ باید گفت: در گرایش فقهی و کلامی نیز همیشه تفسیر را نمی توان دید، بسیاری از موارد، از قبیل تأویل و استنباط نظر و حکم از آیه می باشد و یا حتی از باب تطبیق و تعیین مصداق است، با این وجود گرایش عرفان بیشتر بر مبنای تأویل و تأکید بر لایه های زیرین قرآن است، زیرا عارف به دنبال کشف روابط وجود و تجلیات الهی در موجودات است و باید پذیرفت که توضیح این مباحث آسان نیست و طرح آن با صراحت، به وسیله زبان قوم که در قرآن بر آن تأکید شده (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ) (ابراهیم/ ۴) سازگاری ندارد.

منظور از زبان قوم، لغت قوم نیست؛ بلکه منظور کلماتی است که با بار معنایی برای مخاطبان قابل فهم باشد و آن معارف بزرگ در قالب کلمات ساده برای مردم متعارف قابل فهم باشد و اگر

خواننده است نه اینکه وضو گرفته باشد یا مقصود از ماء ورد، گلاب نباشد، بلکه آبی باشد که قدری گلاب در آن ریخته شده است (همان/ ۲۳۱) شیخ این روش را در جاهای مختلف می آورد و در آغاز تهذیب (ج ۱، ص ۲) مدعی است مبنای تأویلات او از احادیث - با اینکه نظری به صحت و سقم روایات ندارد - این است که قرائتی از خود احادیث دال بر تأویل بیاورد تا تأویل به اثر باشد.

به گونه ای بیان شد که پیچ در پیچ و لایه به لایه باشد، کسانی با استفاده از روش تأویل به انتقال آن پردازند.

بنابراین، قرآن با رعایت سطح فهم و افق فکری مردم متوسط سخن می گوید، همان طور که در حدیث از پیامبر آمده است:

نَحْنُ مَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ أُمَرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ^{۴۲۵}؛ به ما جمعیت پیامبران دستور داده شده که با مردم به اندازه درکشان سخن بگوییم.

به این جهت تثبیت عقاید و نظریات یکی از ویژگی های تأویل عرفانی است تا آنچه مَدِّ نظر آنان می باشد یا روش سلوک و تهذیب نفس را که خود تجربه کرده اند، از آیات استنباط و استخراج کنند و به خوانندگان خود بر حسب مقاماتی که دارند نشان دهند.

البته نباید افراط هایی را هم که در این روش شده، نادیده گرفت و توجیه هایی را که به شکل مبالغه آمیزی در جهت تأویل آیات ا^۱ رائه گردیده، قابل قبول دانست. بدون شک برخی از واکنش ها برخاسته از همین روش افراطی بوده است؛ حتی از میان خود عارفان تأویل گرا، عده ای به اعتراض برخاسته و یکسونگری در تفسیر و تأویل را مردود دانسته اند.

به عنوان نمونه مرحوم امام خمینی در چند جا از سخنان خود این روش را به باد انتقاد می گیرد و می گوید:

آنان همه آیات قرآن را به جهات معنوی [تأویل] کردند و دیگران را تخطئه کردند و از حیات دنیایی و جهاتی که در این جا به آن احتیاج است غفلت کردند.^{۴۲۶}

یا در جایی می گوید:

عرفا اسلام را قبول داشتند، لکن تمام مسائل را برمی گردانند به آن معانی عرفانی، [به] مسائل روز قائل نبودند و حتی اگر روایتی یا آیه ای در جهاد می آمد، آنها همان جهاد نفس را می گفتند هست و اسلام را با یک صورت دیگری، غیر از آن صورت واقعی که جامع است؛ نظر می کردند.^{۴۲۷}

در جای دیگر با صراحت می گوید:

مع الاسف ما در دو زمان، مبتلای به دو طایفه بودیم، در یک زمان ما مبتلا بودیم به یک جمعیتی که قرآن را وقتی که نگاه می کردند و تفسیر می کردند، تأویل می کردند، اصلاً راجع به آن جهت بُعد مادیش، بُعد دنیایش توجه نداشتند، تمام را برمی گردانند به یک

۴۲۵. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۲۳. این روایت با تعبیرهای مختلفی آمده است مثل: ما کَلَّمَ رسول الله العباد بكنه عقله. در منابع اهل

سنت رک: غزالی، احیاء العلوم، ج ۱، ص ۹۹.

۴۲۶. صحیفه امام، ج ۳، ص ۲۳۰.

۴۲۷. همان، ص ۱۶۷. صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۱۲۴.

معنویاتی، حتی قتال را تأویل به قتال با نفس می کردند، چیزهایی که مربوط به زندگی دنیایی بود، تأویل می کردند به معنویات.^{۴۲۸}

تأویلات عبدالرزاق کاشانی، حقایق التفسیر سلمی و بحر الحقائق نجم الدین رازی، نمونه های گرایش به این روش هستند که هر جا فرصتی دست داده، آیات را به حالات، مقامات و منازل عرفانی تأویل کرده اند و از آنها نکته های دقیق و مواردی مبنی بر تأیید رسوم سیروسلوکی در آورده اند. ولی انتقاد به مواردی از تأویل به معنای نفی تأویل عرفانی نیست، بلکه توجه به حدود است، چنانکه انتقاد به برخی تفسیرها و افراط ها، نفی علم تفسیر و ضرورت آن نمی کند. البته در این جا موضوع تثبیت عقاید به عنوان یک ویژگی به آن نگاه می کنیم و در جای خود در نقد تأویل عارفان به این گرایش بیشتر خواهیم پرداخت.

۱۳- تفسیر بر مبنای تأویل

یکی از نکات قابل توجه در روش شناسی تأویلات عرفانی، تفسیرهایی است که بر بستر تأویل انجام می گیرد. تأویل یا تفسیر عرفانی آیات اموری عادی است؛ اما تفسیر بر مبنای تأویل در متون عرفا جالب توجه است. به طور مثال آیه: (فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى) (طه/ ۱۲) تأویل می شود و خلع نعلین به کنیدن شهوات از دل و تهذیب نفس معنا می شود؛ سپس بر اساس آن به توضیح و تفسیر این تأویل می پردازند که برائت جستن از کارهای زشت و محو کردن آنها برای این است که در احوال خود فرد ثباتی به وجود آید و تعلقات و وابستگی ها کاهش یابد و آنچه مانع شهود اوست جدا شود.^{۴۲۹}

همچنین آیه: (وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا) (مریم/ ۶۲) به رزق قلوب تأویل می شود و بر آن اساس تفسیر می شود: هر گاه پرده ای از آسمان دل با لذتی آویخته شود، لویحی از کشف عارض می شود و نورانیتی از قرب می درخشد، این امور وقتی اتفاق می افتد که انتظار آمدن یکباره این لویح را داشته باشند.^{۴۳۰}

نمونه دیگر تأویل علاء الدوله سمنانی از این آیه است: (وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِّنْ فِرْعَوْنَ وَ عَمَلِهِ) (تحریم/ ۱۱) وی (لِلَّذِينَ آمَنُوا) را

۴۲۸. همان، ص ۱۶۸، صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۲۷۴.

۴۲۹. قشیری، لطائف الاشارات، ج ۲، ص ۲۵۵. همچنین گلدزیهر، مذاهب التفسیر الاسلامی، ص ۲۲۱.

۴۳۰. قشیری، الرسالة القشیریة، ص ۱۴۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

به نفس لوامه برمی گرداند که قوای مؤمن است و (امْرَأَةٌ فِرْعَوْنُ) را به قوه قابله و صالحه که زیر سلطه قوه فاسد، فاعل و متکبر است. وی بر این اساس تأویل را بدین صورت تفسیر می کند:

اگر قوه قابله بالذات نیکی باشد، آن سلطه به او زیانی نمی رساند و قوای مؤمنه همچنان تأثیر گذار است.^{۴۳۱}

سپس دلیل این تفسیر را آن می داند که در تفسیر ظاهری، زن فرعون، زنی صالح است و در برخورد با فرعون، قوی، کوشا و بالذات نیک است و ارتباط خود را با خدا حفظ کرده و از او مدد می گیرد.^{۴۳۲}

۱۴- بهره گیری از روایات غیر مسند

از ویژگی های روشی تفسیر و تأویل عارفان که بسیار هم چشمگیر است، اتکای آنان به احادیثی است که کمتر در منابع حدیثی آمده و می توان گفت: منابع انحصاری این بخش از روایات، کتاب های خودشان می باشد. گرچه می توان برای این دسته از روایات، منابع حدیثی دست و پا کرد؛ اما این منابع نزد اهل سنت و شیعه جزو منابع معتبر به حساب نمی آید، به ویژه آنکه این احادیث از سند مشخص و روشنی برخوردار نیست و بسیاری از آنها در اصطلاح علم حدیث مرسل به حساب می آید.

این دسته از احادیث هر چند به عنوان مدرک و دلیل نظریات عرفانی محسوب نمی شود، ولی از آنجا که در جهت تثبیت عقاید تأویلی به کار گرفته می شود و در محاورات بارها مورد استشهاد قرار می گیرد، جای بررسی مستقلی را می طلبد که چگونه می توان این اخبار را مورد استشهاد قرار داد؟

نکته قابل توجه، کسانی مانند ابن عربی به مشکل این روایات توجه کرده و ضعف سندی و سستی منابع حدیثی آنها را پذیرفته اند، پاسخی به این اشکال داده اند.

به هر حال در پاسخ به این شبهه یادآوری نکاتی مفید است:

۱- تعدادی از این احادیث در منابع اصلی شیعه و اهل سنت، مانند کتب اربعه، صحیح بخاری، مسلم و اصول کافی، کتب اربعه و کتاب های مشهور وجود دارد. مانند حدیث قرب نوافل،^{۴۳۳} و

۴۳۱. ذهبی، محمدحسین، التفسیر والمفسرون، ج ۲، ص ۳۹۸ به نقل از نجم القرآن (تمه بحر الحقائق نجم الدین رازی).

۴۳۲. همان.

۴۳۳. کلینی، اصول کافی، ج ۲، کتاب ایمان و کفر، ص ۳۵۲، ح ۸ و ۷.

حدیث: «من اخلص لله اربعين صباحاً جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»^{۴۳۴} و حدیث «وان تقرب إلى بشير تقرب اليه ذراعاً»^{۴۳۵} و حدیث «لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى الملكوت»^{۴۳۶} در منابع اصلی شیعه و اهل سنت یافت می شود.

اما روایاتی در این تأویلات دیده می شود که یا منبعی برای آن یافت نشده، یا منبعی چون غوالی اللثالی ابن ابی جمهور، دعائم الاسلام قاضی نعمان، احیاء العلوم و مشكاة الانوار غزالی، مشارق انوار البقین فی مقامات امیر المؤمنین حافظ رجب برسی و غرر و درر آمدی و کتاب هایی از این قبیل است که فاصله بسیار با عصر تدوین حدیث دارد و مربوط به قرن های، چهارم، پنجم و ششم می باشد و سندی ندارد. از مشهورترین آنها این روایات است:

«اللهم ارنا الاشياء كم هي»؛ «اول ما خلق الله نوري»؛ «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف»؛ «من عرف نفسه فقد عرف ربه»؛ «خلق الله آدم على صورته»؛ «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً»؛ «تخلّقوا باخلاق الله»؛ «لا يسعني ارضي ولا سمائي ولكن يسعني قلب عبدی المؤمن»؛ «اعدت لعبادی الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»، و روایات دیگر که قریب به این مضامین است و در اکثر این کتاب ها نقل و استشهاد شده است. این روایات هر چند مضمون بسیار بالایی دارد و به لحاظ محتوا بدون اشکال است، اما از نظر سند دچار مشکل است.

۲- ابن عربی در باب دویست و هفتم فتوحات مکیّه به مناسبت نقل روایت: ان الله خلق آدم علی صورته، به صورت غیر مستقیم مشکل این روایات را می پذیرد؛ اما آن را توجیه می کند و می گوید:

روایة یُصحِّه الكشف و ان لَمْ تثبت عند اصحاب النقل علی صورة الرحمن فارفع الاشكال و هو الشافي من هذه العلة، يقول تعالى: (لَتُبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) ، فَعَلِمْنَا أَنَّ كُلَّ رَوَايَةٍ تَرْفَعُ الاشكال هي الصحيحة وان ضعفت عند اهل النقل؛^{۴۳۷}
این روایت را کشف تایید و تصحیح می کند، گرچه در نزد اصحاب نقل ثابت نشده که آدم بر صورت رحمان آفریده شده باشد و چون کشف آن را تأیید می کند، اشکال

۴۳۴. صدوق، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۶۸، قریب به این مضمون، اصول کافی، ج ۲، ص ۱۶، ح ۶ و در بحار الانوار، ج ۷۰، ص ۲۴۹ ح

۲۵

۴۳۵. مسند احمد حنبل ج ۵، ص ۱۵۳؛ صحیح مسلم، ج ۴، باب ذکر و دعا ج ۲۲.

۴۳۶. مسند احمد حنبل ج ۵، ص ۱۵۳؛ صحیح مسلم، ج ۴، باب ذکر و دعا ج ۲۲.

۴۳۷. فتوحات مکیّه، ج ۲، ص ۴۹۰، باب ۲۰۷ فی حال العلة.

سندی برطرف می شود و این معنا علاج کننده بیماری است . همان طور که خداوند می فرماید: ای پیامبر آنچه را که به سوی ای شان نازل شده بیان کن . [همان طور که مقام وحی تفسیر آیات می کند، مقام کشف بیانگر نازل ه های الهی است]. از این جا می فهمیم که اگر روایتی از نظر سند به خاطر کشف اصلاح شد، صحیحه می شود، گرچه در نزد اهل حدیث ضعیف باشد.

اما مشکل این پاسخ این است که کشف به خودی خو د، مفید و اطمینان آور نیست و تا معیاری برای صحت کشف مشخص نشود و از خواطر شیطانی متمایز نگردد، نمی توان بر اساس آن خبری را حجت دانست . در این موارد تنها راه، مطابق بودن محتوای حدیث با آیات و مستند بودن آن به دلیل و برهان است . البته این سخن در مقام اثبات است و گر نه در مقام ثبوت اگر کشفی واقعاً اتفاق بیافتد و به درستی نقل شود، درست است.

۳- دلیل قبول این دسته از روایات آن است که مربوط به مسائل اعتقادی و اخلاقی است که صحت آنها از دلیل عقل و برهان می رسد و از قبیل احکام حلال و حرام نیست که متوقف بر بیان شارع باشد ؛ بدین روی اگر روایتی محتوایش با عقل سازگار بود، روایة یصححه العقل. خبری است که عقل آن را تصحیح کرده است.

نکته مهم در این پاسخ این است، که اگر روایتی صحیح السند باشد، باز برای اثبات عقیده کافی نیست، مگر اینکه بر طبق قواعد باشد و چون عرفا از این نکته آگاه هستند، باتکیه برشواهد و قرائن بیرونی و محتوایی تأکید می ورزند و به مسئله صحت سند توجه چندانی نمی کنند . بنابراین، تأکید آنها بر تصحیح خبر از راه های دیگر است.

۴- گرچه این روایات ضعیف و مرسل است، اما چون با اصول و مبانی عرفانی قرآن سازگار است و به تعبیری از نظر محتوا مورد قبول است، مانند دلیل دوم قابل استناد است . شاید عمده وجه استدلال به این روایات - که می تواند برای دیگران مفید و تعمیم پذیر باشد - همین استدلال است ؛ بدین روی اگر بگوییم: استناد به این روایات از باب تأیید است ، نه اثبات سخن، ناظر به همین جهت است و دلیل مستقلى نمی تواند باشد.^{۴۳۸}

۱۵- تعیین قلمرو در تأویل عرفانی

۴۳۸. این جانب به جز آنچه ابن عربی در فتوحات گفته، جای دیگر ندیدم که کسی در این باره بحث کرده باشد، به همین دلیل این استدلال ها را بر اساس فرض قبول روایات از سوی عرفا آوردم.

یکی دیگر از ویژگی های روشی این گرایش، مشخص بودن قلمرو تأویل است. باطنیان و برخی صوفیه و حتی فلاسفه در حوزه های مختلف عقاید، از عقاید مبدأ گرفته تا احوال قیامت حتی در حوزه احکام شریعت تأویل را در ابعاد گوناگون گسترش داده اند؛ اما عارفان با اهدافی که در عرفان تعیین کرده اند، تنها در موضوعاتی به تأویل پرداخته اند که یا نقش جهان شناسی و انسان شناسی داشته و یا در مسائلی است که در سلوک و خودسازی مؤثر است، به همین دلیل تأویل آنان به مفاهیمی محدود شده که به اوصاف خداوند مانند اول و آخر بودن، ظاهر و باطن بودن و دیگر اسامی الهی خدا می پردازد، یا نسبتی میان جهان کبیر و صغیر برقرار می کند.

اگر در تأویلات عرفان نظری، مباحثی چون وحدت وجود، توجیه کثرت، تجلی حق، استناد موجودات به حق، تشکیک در مظاهر، اسمای حق و مسائلی از این قبیل مطرح می شود و آیات و روایات، تأویل یا به استشهاد گرفته می شود به این جهت است که در مقام تفسیر و توضیح هستی برمی آیند؛ اما در عرفان عملی به مراحل کمال انسانی و روش های رسیدن به قرب الهی و مقام فنا و مباحثی از این دست می پردازند. بدین روی عارفان تأویل گرا، برخلاف برخی باطنیه به تأویل احکام کاری ندارند و اگر هم از مفاهیم نماز و روزه استفاده تأویلی می کنند، به این معنا نیست که می خواهند نقش ظاهری این امور را انکار کنند، بلکه می خواهند درجات دیگر آن را تذکر دهند؛ همان طور که تأویل مقاصد و اهداف این احکام را به جهت تأثیر در خودسازی و تأکید بر فلسفه و ملاکات احکام انجام می دهند و نه در جهت نفی یا سست کردن احکام شریعت.^{۴۳۹}

جالب این جاست که آنها به تأویل آیات معاد و قیامت پرداخته اند و هر آنچه از مباحث عرفانی مطرح کرده اند، در راستای تصحیح معرفت نسبت به آن عالم و در رابطه با تجلی و ظهور حق و نفی نابود شدن است.

عبدالرزاق کاشانی در تأویلات به مناسبتی تصریح می کند که احوال قیامت تأویل بردار نیست.^{۴۴۰} ابن عربی، نیز در تأویل: «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ» (نساء / ۱۳۳) اگر او بخواهد شما را می برد و دیگران را می آورد، استدلال می کند که:

آنچه در انسان است اظهار و اخفلاست؛ آمدن و رفتن دیگران است، بدین روی قرآن به جای «يُذْهِبْكُمْ»؛ «يُذْهِبْكُمْ» آورد. و مرگ بردن است نه اعدام. به عبارت دیگر انتقال از دنیا به آخرت

۴۳۹. نمونه فراوان این بحث را می توان در فتوحات مکیه در بخش یکایک احکام طهارت و صلات و زکات ملاحظه کرد.

۴۴۰. تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی)، ج ۲، ص ۸۵۵.

است.^{۴۴۱} آنها حتی برخلاف فلاسفه، معاد جسمانی را توجیه عقلی و فلسفی نکرده اند؛ بلکه احوال قیامت را با تجربه های باطنی و حالات نفس توصیف و ترسیم کرده اند و در فهم آن عالم چیرگی خاصی نشان داده اند.

آنها به صراحت درباره قیامت و بنا شدن عالمی دیگر می گویند: قیامت قطع تجلیات حق نیست؛ بلکه ارائه تجلی با نام های دیگر است. بنابراین تأویل و تحلیل عارف از آیات قیامت، شناخت شناسانه است؛ به همین دلیل تأکید می کنند که قیامت باطن این جهان و جلوه حق تعالی و مظهر اسم واحد قهار است که همواره صدای (لِّلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ) (غافر/ ۱۶) سر می دهد.^{۴۴۲} گزاره های این جهانی، مانند هجرت و فتح هر چند معانی ظاهری دارد، اما چون در جهت سیروسلوک است به هجرت نفس و پیروزی در مراتب سه گانه فتح قریب، فتح اقالیم سبعه و فتح مبین تأویل می گردد^{۴۴۳} و قلمرو تأویل در محدوده اهداف عرفان منحصر می شود.

۱۶- ویژگی های روشی تفلسیر عرفانی شیعی

در سیر تطور تأویل عرفانی شیعه گفتیم که این گرایش هر چند در بستر فرهنگ عمومی مسلمانان پدید آمد و تأویل گران برجسته آن از اهل سنت بوده اند، اما در میان مؤلفان شیعه، رنگ و جلوه دیگری پیدا کرده؛ زیرا از آبشخور دیگری سیراب شده است. این تأویلات در محورهایی معین برجستگی خاصی یافت؛ به گونه ای که می توان آن را از سایر جریانات تأویلی، در برخی مسائل و موضوعات جدا دانست.

مهم ترین نکته این برجستگی، پشتیبان بودن آن به روایات و آموزه های اهل بیت است. اگر به مهم ترین این آثار، یعنی به المحيط الاعظم سید حیدر آملی، آثار گوناگون ملاصدرای شیرازی، بیان السعاده گنابادی، تعلیقه بر منظومه از میرزا مهدی شیرازی، و آثار عرفانی امام خمینی مراجعه کنیم، در می یابیم که چگونه این نامبرداران عرفان در جای جای مباحث خود از این روایات سود جسته اند و افزون بر آیات و تفسیرهای رسیده از اهل بیت، معارف اهل بیت را برای تطبیق یا تثبیت یافته ها و نظریات خود به کار گرفته اند.

این بخش در قسمت تمسک و استناد به روایات امام علی (ع) و امام جعفر صادق (ع) بیشتر است، تا جایی که بخشی از مباحث عرفانی در هر دو مدرسه شیعه و اهل سنت برمدار این

۴۴۱. رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، ج ۱، ص ۵۵۲.

۴۴۲. شرح دعای سحر، ص ۳۱ - ۳۲.

۴۴۳. سر الصلاة، ص ۶۰.

روایات گردیده است. روایاتی همچون: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ»^{۴۴۴} «ان الله جعل الذكر جلاء القلوب»^{۴۴۵}؛ «فتجلى سبحانه لهم في كتابه من غير ان يكونوا رآه بما اراهم»^{۴۴۶}؛ «كتاب الله على اربعة اشياء على العبارة والاشارة واللطائف والحقائق»^{۴۴۷}؛ «ان للقرآن ظاهراً و باطناً»^{۴۴۸}؛ «القرآن يجرى كما يجرى الشمس والقمر»^{۴۴۹}؛ یا روایت امام علی در نهج البلاغه: «داخل فی الاشياء لا بالمازجة و خارج عن الاشياء لا بالمباینه»؛ «و ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و بعده و معه و فیه». و روایات دیگر که نقش کلیدی در تأویل آیات و گسترش و ژرفکاری در آیات را فراهم ساخته، مطالبی است که به طور عام در عرفان و در متون شیعی، موجود و تأثیر گذار بوده است.

حال اگر نظریه افرادی مانند هانری کربن را در نظر بگیریم که معتقد است:

منبع افکار و منشأ معارف کامل شریعت اسلام، امامان شیعه هستند، یا جنبه باطنی اسلام را تشیع می داند،^{۴۵۰} اهمیت جایگاه اهل بیت و تأثیرگذاری آنها به خوبی روشن می شود و در ضمن می فهمیم صرف نظر از نزاع های کلامی و جبهه بندی های فرقه ای و مذهبی که ممکن است این مذهب بر آن مذهب داشته باشد، معارف اهل بیت به گونه ای شمول پذیر و گسترده است که دایره المعارف های عرفانی مانند حقائق التفسیر بخشی از احادیث خود را به روایات نقل شده از امام صادق اختصاص می دهند.

در متون دیگر نیز نمونه ای از غرر روایات و کلیدی ترین اصول عرفانی و روش تأویل در روایات مورد توجه قرار گرفته که اگر بخواهیم آنها را با منقولات دیگر مقایسه کنیم، هم به لحاظ شمول، و عمق، و هم به لحاظ اتکای به منبع و قدمت، برتری آنها بر سایر گفت ها آشکار می شود.^{۴۵۱}

البته ممکن است برخی از این روایات از نظر سند در آن سطحی نباشد که در روایات فقهی از آن تعبیر به صحیح اعلائی می شود، اما مضامین بلند و اتقان در محتوا، حکایت از آن دارد که

۴۴۴. غررالحکم، ج ۵/ ۱۹۴.

۴۴۵. غررالحکم، ج ۵/ ۱۹۴.

۴۴۶. همان، خطبه ۱۴۷.

۴۴۷. بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۱۰۳.

۴۴۸. بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۱۰۳.

۴۴۹. بصائر الدرجات، ص ۲۱۶؛ بحار الانوار ج ۸۹، ص ۹۴، ح ۴۷.

۴۵۰. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ص ۸۵.

۴۵۱. اگر کسی بخواهد حجم و کیفیت این روایات را ملاحظه کند، باید به فهرست روایات تفسیر ملاصدرا که توسط محقق محترم آن جناب آقای بیدارفر استخراج شده، مراجعه کند، تا معلوم شود این روایات چگونه چارچوبی از معارف مهم عرفان را تعیین می کند و ملاصدرا از این روایات خط مستقیم معارف غنی اهل بیت را نشان می دهد.

این مطالب تنها باید از جایی صادر شده باشد که گویندگانش نوعی اتصال به مبدأ وحی دارند و تربیت یافته آن مکتب هستند، آنها از باب علم نبوی ریشه گرفته و متصل به او می باشند؛ به همین علت توانسته اند چنین مطالبی را عرضه کنند.

درس دوازدهم

رهیافتی به تأویلات عرفانی

اکنون با ذکر این مقدمات به سراغ تأویلات می رویم. البته باید یادآور شویم که همه آنچه در کتاب های تفسیری عرفا مانند : لطائف الاشارات، تفسیر سهل تستری، حقائق التفسیر سلمی، فتوحات مکیه ابن عربی، بحر الحقایق رازی، تأویلات کاشانی، المحيط الاعظم سیدحیدر آملی، تفسیر ملاصدرا و مفاتیح الغیب او و مصباح الهدایه و حواشی بر فصوص امام خمینی آمده، یکسان نیست . برخی تأویل و برخی تفسیر و در رابطه نزدیک با دلالت ظاهر است و از این جهت مورد بحث ما نیست . بحث ما درباره تأویل های عرفانی است که از آن گاهی به اشارات و لطائف نیز یاد می شود و هیچ گاه از معانی محتمل راجح نمی تواند باشد، زیرا در آن صورت از قبیل تفسیر خواهد بود . این احتمالات مرجوح، دارای حالات مختلفی است که تقریباً به حوزه دلالت مطابقی و تضمنی کلام بر نمی گردد، یا از لوازم کلام یا دلالت اقتضا و اشاره است، یا به حوزه مصداق و خارجیت یک شی برمی گردد و صفات، حالات و علل آن حکم و قضیه را بیان می کند که به مواردی از آن اشاره می گردد:

۱- تأویل از طریق تشبیه عالمی به عالم دیگر

گاهی تأویل از طریق تشبیه عالم کبیر به عالم صغیر و از نسبت میان کتاب تکوین به کتاب تدوین به دست آمده و طبق اصلی که در عرفان مطرح است، و بارها در این کتاب به آن اشاره شد، حالات و صفات عالم تکوین به حالات انسان یا به جاهای دیگر نسبت داده شده و آیه ای

از قرآن به این معنا بازگردانده شده است. نمونه هایی از تطابق و تشبیه میان انسان و طبیعت در روایات اهل بیت آمده که موارد آن نیز فراوان است.^{۴۵۲}

در یک دید کلی، این تشبیه ها در زبان و ادبیات ملت ها مرسوم است و بسیاری از مردم طبیعت را در بیان همین حالات به کار می گیرند. به طور مثال می گویند: قلب او سنگ است. یا وقتی می خواهند لطافت دل کسی را بیان کنند از طبیعت استفاده می کنند و می گویند: از برگ گل هم نازک تر است. مقاومت و استواری فرد را به طبیعت تشبیه می کنند و می گویند: مانند کوه پابرجاست. یا وقتی می خواهند غیرت کسی را بیان کنند از حیوان خروس استفاده می کنند. وقتی می خواهند فریب و مکر کسی را نشان دهند از موجودی به نام روباه یاد می کنند. وقتی وفاداری به صاحب را می خواهند نشان دهند آن را به سگ تشبیه می کنند.

عارف این حالات نفس را که در احکام و طبیعت و حیوانات، نمونه های آن آمده با تطبیق آن به قرآن بیان می کند. به طور مثال می گوید: آب بر دو قسم است، آب صاف و آب لطیف، آب صاف آب باران است، زیرا از فشار بخار پدید آمده است؛ اما آب دیگری وجود دارد که تا این حد صاف نیست. مانند آب چاه و آب جوی. زیرا این آبها از خاک و سنگ می جوشد، بنابراین چندان صاف نیست. آب اول که شرعی است، علم لدنی است. آب دوم هم که صحیح است، علوم عقلی و اندیشه را نشان می دهد.

علمی که از اندیشه ناشی شود، چون نسبت به خُلقیات صاحب آن خود تغییراتی می پذیرد، همانند علم اول صاف نیست، و طعم آن تغییر می کند؛ اما علم مشروع لدنی و الهی اگر منشأ آن هم عوض شود، طعم آن تغییر نمی یابد.^{۴۵۳}

این عربی این کار را در تطبیق احکام طهارت ظاهری به طهارت باطنی انجام می دهد و احکام طهارت ظاهری را به طهارت قلب از گناه، شهوات و خواطر شیطانی تطبیق می دهد و آیاتی را که در این باره رسیده به آنها بر می گرداند.^{۴۵۴}

۲- تأویل از راه نشانه ها و آثار

۴۵۲. به عنوان نمونه می توان به این روایت علوی در نهج البلاغه اشاره کرد که برخور د چهارفصل به درختان را با انسان تطبیق می دهد.

ر.ک: نهج البلاغه، حکمت ۱۲۸، ص ۴۹۱ چاپ صبحی صالح.

۴۵۳. مکتب تفسیر اشاری، ص ۱۷۷، به نقل از فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۳۲۹ - ۳۳۰.

۴۵۴. به عنوان نمونه ر.ک: فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۳۲۲، باب ۶۸ در اسرار طهارت در تقسیم آیه ها، یا درباره اقسام مرگ ها در ص ۳۷۹ و

مسائلی که در احکام شریعت در این فصل به جنبه باطنی آن تأویل می کند.

از طریق نشانه و آثار و علائم عمل، یا دستور می توان به سراغ موضوع رفت . به طور مثال خداوند در آیه سوم سوره مائده می فرماید: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ) در این آیه خداوند درباره گوشت مردار، خون و گوشت خوک و آنچه به نام غیر خدا کشته شده باشد، یا خفه شده باشد، یا به چوب مرده، یا از بلندی افتاده، و یا به ضرب شاخ مرده باشد؛ سخن می گوید و آنها را حرام می داند، اما عبد الکریم قشیری (م ۶۶۵) در تفسیر لطائف الاشارات در ذیل همین آیه پس از تفسیر ظاهری آن می گوید:

همان طور که اگر گوشت به نام غیر خدا کشته شود، حرام است؛ کسی که روح خود را برای غیر خدا قرار دهد، آن را آلوده کرده است و همان طور که اگر سگ حیوانی را بکشد، حرام است، قلب انسان را نیز اگر سگ های دنیا بکشند و چنگال های خود را بر قلب او فرود آورند، دیگر طیب نیست.

او منخنقه را کسی می داند که در دام آرزوها افتاده و زنجیرهای حرص او را آزار می دهد و موقوذه را کسی می داند که خوی او در طلب پستی ها سرشته شده است و نطیحه را کسی می داند که با امثال خود همچون حیوان شاخ خورده ستیزه جویی کند.^{۴۵۵}

این شیوه از تأویل در مقام این نیست که بگوید: ظاهر آیه دلالت بر این معنا دارد، یا تنها این تأویل مورد بحث آیه است؛ بلکه می خواهد بگوید: اگر آثار و علائم عملی موجب خارج شدن از گردونه می شود و دیگر قابل مصرف نیست؛ قلبی که چنین حالاتی پیدا می کند از گردونه طبیعی خود خارج می شود و باید فکری به حال او کرد.

۳- تأویل از تفاوت قرانات

گاهی تأویلات عارفان از طریق واژه ای است که گویش های مختلفی دارد و در متون علم قراءات به شکل های مختلفی ضبط شده است، یا در علم لغت چند معنا ذکر شده و هر کدام معنای متفاوتی ایجاد می کند؛ در بعضی موارد نیز تأویل گر از اشتقاق یک کلمه، معنایی را قصد می کند که با سیاق سازگار نیست، گرچه با ریشه لغت سازگاری دارد . در این صورت هدف عارف تفسیر کلمه نیست تا الزاماً تطابق با لفظ و سیاق شرط باشد؛ بلکه هدفش، اشاره به جهتی سیروسلوکی یا ارائه مبنایی عرفانی در قالب ظاهری است.

ابن عربی در فصوص الحکم بارها از این شیوه استفاده می کند، به طور مثال در فص هارونی به مناسبت نقل داستان سامری و اینکه او مال و جواهرات مردم را در جهت گمراهی و پرستش گوساله به کار گرفت، به کلمه مال به معنای اعم آن می پردازد و می گوید:

از آن جهت که مال در ذات خود دل فریب است و انسان ها را به جای حق به دنیا دعوت می کند، پرستیدن به آن اطلاق شده است. به همین دلیل مال را به مسائل نفسانی و خطراتی که انسان را از درون تهدید و سوسه می کند، تأویل می نماید.^{۴۵۶}

همو در فص نوحی از تنزیه سخنی که توسط نوح توصیه شده، تأویل دیگری با عنوان کلمه فرقان - که اصطلاح قرآنی است - انجام می دهد. وی به این واژه، معنای جدیدی می دهد و فرقان را به معنای جداسازی جنبه وحدت از کثرت می داند و از جنبه تجلی تنوعی حق به گونه ای کاملاً مشخص سخن می گوید. او می پرسد: چه چیزی باعث شد که نوح ناکام بماند و نتواند رسالت خود را انجام دهد؟ خود او جواب می دهد: چون دعوت او جداسازی بود، موفق نشد؛ در حالی که کار او باید جمع کردن باشد و کسی که در پی قرآن است به فرقان روی نمی آورد، گرچه در قرآن، فرقان هم است.^{۴۵۷}

نوح از قوم خود اعتقاد به تنزیه کامل را خواست، لیکن آنها به او گوش ندادند؛ بدین روی بر حسب قرآن به درگاه الهی در حق این مردم بی ایمان شکایت کرد.

تأویل محی الدین از فرقان به جز آن چیزی است که در آیات درباره فرقان آمده، یا ظواهر آیات سوره نوح دلالت دارد؛ زیرا بر حسب ظاهر، این آیه دلالت دارد که نوح از بی ایمانی خیره سرانه قومش شکایت دارد و نه از تنزیه حق، و اتهام قوم او این بود که گناهکار بودند، نه اینکه حق را تنزیه نمی کردند. اما ابن عربی از این داستان، تأویلی عرفانی در مقام سیروسلوک به دست می دهد و می گوید: باید در توحید محض الهی کوشید، و معلم در مقام آموزش باید هم تشبیه را در نظر بگیرد هم تنزیه را.

شگفتی تأویل او به جای می رسد که عقل عرفی را در نگاه به نص دچار بهت و حیرت می کند، او در پایان این داستان چنین جمع بندی می کند:

نوح از قوم خود می گوید که ایشان خود را به ناشنوایی زدند با آنکه می دانستند که بر ایشان است که به دعوت او لبیک بگویند. پس عالمان به الله دانستند که آنچه نوح (ع) در

۴۵۶. فصوص الحکم، ص ۱۹۲، فص ۲۴، تحقیق عقیفی؛ و رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، ج ۲، ص ۲۲۶.

۴۵۷. همان، ص ۷۰.

حق قومش اشاره کرده است، ثناء است با زبان مذمت و دانستند که ایشان به دعوت او پاسخ ندادند؛ به دلیل فرقانی که در دعوتش بود.^{۴۵۸}

بنابراین ابن عربی نمی خواهد تفسیر کند ، یا بر مدار الفاظ، داستان را شرح دهد . او می خواهد از سلوکی سخن بگوید که در میان عالمیان به الله در سیر الی الله اتفاق می افتد. او معتقد است ایمان صحیح این نیست که ما همیشه تنزیه را بخواهیم . باید تشبیه و تنزیه را با یکدیگر تلفیق کنیم. داستان نوح، تجربه دینی است برای انسان های دیگر تا در تبلیغ میان کثرت و وحدت جمع کنند، میان نیازهای ملوی و معنوی مادی و معنوی جامعه، رابطه برقرار سازند. یک تلفیق هماهنگ میان تنزیه و تشبیه از سوی ابن عربی، قرآن نامیده می شود. قرآن اصطلاح جدیدی است که او به کار می گیرد و تنها موقف صحیح انسان در برابر خداوند است.^{۴۵۹} نکته مهمی که همواره در این گونه تأویلات باید مورد توجه باشد، نگرش تأویل گر و بستری است که او با توجه به آن می خواهد از راه تطبیق و اقتباس به فضای دیگر نقب بزند.^{۴۶۰} مرتبه ای قابل باور از تصرف واژگانی، تأویلاتی است که صدرالمألهین شیرازی (م ۱۰۵۰) انجام می دهد. به طور مثال وی در آیه (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ) (حدید/ ۲۵) در معنای میزان تصرف می کند و میزان را به ترازوی عالم آخرت باز می گرداند و می گوید:

منظور ما از میزانی که درباره آن سخن می گوئیم، چیزی است که دقیقاً به روز قیامت برمی گردد، چیزی که با عالم آخرت مناسبت دارد. این ترازو وسیله ای است برای شناسایی یکایک مردم در اندازه عملی که انجام داده اند... و همین معنای میزانی است که مردم به وسیله آن اقامه قسط می کنند.^{۴۶۱}

و در جایی دیگر میزان را اشاره به اعتدال در کیفیات و صفات جسمانی در اجزای بدن تأویل می کند.^{۴۶۲}

در مرحله ای دیگر در ذیل همین آیه درباره (وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ) (حدید/ ۲۵) می گوید:

این آیه اشاره به درجات معادن دارد، معادن جمادی و معادن نباتی و معادن حیوانی، چنان که درجه انسانیت از حیوان گرفته شده و آیه همان طور که ظاهری دارد، دلال ت بر باطن می کند و بیانگر سلوک طبیعت در صعود به سوی حق است.^{۴۶۳}

۴۵۸. همان، ص ۷۱.

۴۵۹. ایزوتسو، توشیهیکو: صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، ص ۷۸.

۴۶۰. در این باره بعدها بیشتر توضیح خواهیم داد و مواردی این چنینی را شرح خواهیم داد.

۴۶۱. تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، ص ۲۸۶.

۴۶۲. همان، ص ۲۸۹.

نمونه دیگر از تصرف واژگانی و ایجاد تلفظ های متفاوت، تأویل : (وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ) (اعراف / ۱۹) است که ابن عربی شجره را به تشاجر و اختلاف، تأویل می کند و می گوید: ای انسان! از اختلاف و تراحم پرهیز.^{۶۴}

این نوع تأویل واژه و اشتقاق یک کلمه، گرچه ممکن است با سیاق آیه سازگار نباشد، اما چون هدف از آن تفسیر آیه نیست و نشان دادن حقیقتی وجودی است که بر آیه هم تطبیق داده می شود؛ حقانیت خود را از سیاق آیه نمی گیرد، تا اگر استناد به لفظ نداشت دچار مشکل بشود، بلکه صحت خود را از براهین خاص خود می گیرد و بر اساس آن معیارها ارزیابی می شود.

۴- تجسم بخشیدن تجربه شهودی

از آنجا که تأویل عرفانی به شکل رازآلودی به انتقال مفاهیم سیروسلوکی می پردازد و از وقایع نهفته در درون انسان سخن می گوید، گاهی این تأویلات از طریق تجسم بخشیدن تجربه یک شخص به یک موضوع پیگیری می شود. نام شخصی مانند ابراهیم را می آورد؛ اما منظور او یک شخص نیست؛ بلکه منظور یک تجربه است، راهبرد عملی فرد در مبارزات سیروسلوکی است. یک فعالیت بیرونی مانند جنگیدن را به جنگیدن در درون تأویل می کند؛ بدین روی مفاهیم و نام ها دگرگون می شود.

نام اشخاص جابه جا می شود، حتی در اسم شخص دخالت می شود و به معنا و مفهوم ویژه ای درمی آید که با تفسیر متعارف قرآن ناسازگار است. امام خمینی در ذیل سوره فتح آیه (إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا) به تأویل معنای فتح برمی آید و این فتح را نه از آن گشایش های ظاهری، بلکه از گشایش های جنود الهی بر شیطان و نفس تأویل می کند:

مادامی که اعضا و قلب در تصرف شیطان یا نفس است، معبد حق و جنود الهیه مغضوب است و عبادت حق تعالی در آنها صورت نگیرد و جمیع عبادات برای شیطان یا نفس واقع شود. و به هر اندازه که از تصرف جنود شیطان خارج شد، مورد تصرف جنود رحمانی شود، تا آنکه فتوحات ثلاثه واقع شود، یعنی فتح قریب، که پیش ما فتح اقالیم سبعة است به اخراج جنود شیطانی از آنها، و نتیجه آن تجلی به توحید افعالی است : (نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَ فَتْحٌ قَرِيبٌ) (صف / ۱۳) و فتح مبین که فتح کعبه قلب است به اخراج شیطان موسوس از آن : (إِنَّا

۶۳. همان.

۶۴. رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، ج ۲، ص ۱۲۹.

فَتَخَنَّا لَكَ فَتَحًا مُبِينًا) و فتح مطلق که ترک رسوم خلقیه و افنای تعینات شهادتیه و غیبیه است. (إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ) (نصر / ۱) و پس از این فتح، تمام تصرفات الهیه شود و نتیجه قرب نوافل حاصل گردد.^{۴۶۵}

در اینجا امام خمینی نمی خواهد این آیه را تفسیر کند، و یا داستان فتح مکه را به معنای باطنی تغییر دهد؛ بلکه از یک مفهوم قرآنی به نام «فتح»، فتحی ربانی را یادآوری می کند، کاری که پیش از او سُلَیْ در حقائق التفسیر انجام داده و فتح را تأویل کرده است:

الفتح هو النجاة من السجن البشري بقاء الله تعالى.^{۴۶۶}

وی فتح را به رهایی از زندان بشری و ملاقات پروردگار تعمیم داده است. به هر حال این هم نوعی بیان تجربه و تأویل مفهوم است.

ابن عربی بر این نکته تأکید می‌ورزد که نمی خواهد تفسیر کند، بلکه می خواهد اشارات سیر و سلوکی را بیان کند. او در کتاب موسوم به: اشارات القرآن فی عالم الانسان توضیح می دهد که هر سوره از لحاظ انفسی به چیزی اشاره می کند. وی تأثیرات آن را در منازعات روحی میان قوای نفس و بر رفتن و فرود آمدن روحی بیان می کند؛ یعنی آیات را به انسان تطبیق می دهد. با الهامی که از آیات می گیرد، به نوعی مشاهدات خود را شرح می دهد.^{۴۶۷}

نجم الدین رازی (م ۶۵۴) نیز در تفسیر بحرالحقائق گاهی از این روش استفاده می کند و مفاهیم ظاهری را به تجربه های عرفانی ارتقا می دهد. وی در آیه (فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ) (بقره / ۶۰) آب چشمه ها را همان حکمت می داند و اضافه می کند کلمه «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» دوازده حرف است و هر حرف چشمه ای. این دوازده حرف اشاره به دوازده صفت از صفات انسانی است که هر کدام آبشخوری دارد.^{۴۶۸} همچنین در ذیل آیه: (وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ) (نساء / ۵۸) حکم کردن را به مرحله بعد از فناء وجود مجازی و نیل به بقاء وجودی تأویل می کند.^{۴۶۹}

۵- تأویل از راه ایجاد رابطه

گاهی تأویل از طریق رابطه میان عنوانی با آثارش است. چنانکه درباره اعضای انسان آمده است. در این صورت تأویل به جای خود عضو به کارکردهایش اشاره می کند. مثل چشم به

۴۶۵. سر الصلاة، ص ۶۰.

۴۶۶. حقائق التفسیر، ج ۲، ص ۴۲۵.

۴۶۷. مکتب تفسیر اشاری، ص ۱۸۱.

۴۶۸. موحدی، محمدرضا: آن سوی آینه، در آمدی بر تفسیر عرفانی نجم الدین رازی، ص ۱۹۹.

۴۶۹. همان، ص ۱۹۵.

جای دیدن، دست به جای انجام دادن، و قلب به جای فهمیدن . گاهی کارکرد یکی از اعضا به عضو دیگر تأویل می گردد.

به عنوان نمونه عبدالرزاق کاشانی در تأویلات، ذیل آیه : (إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ) (انعام / ۹۵) - که درباره شکافندگی دانه و هسته و بیرون آوردن زنده از مرده است - چنین می گوید:

خداوند شکافنده دانه قلب به نور روح از سرزمین علوم و معارف است . او شکافنده نفس به نور قلب از سرزمین اخلاق و مکارم است . او قلب زنده را از نفس مرده بیرون می کشد و این زندگی از راه استیلای نور روح بر نفس است.^{۴۷۰}

در اینجا هر چند آیه درباره هسته و شکافندگی آن از دل زمین است ؛ اما وی این عنوان را بر موضوعات دیگری تطبیق می دهد که چنین کارکردی دارند، یعنی نفس به نور قلب، در جایی که اخلاق و مکارم باشد. او برای قلب چنین عملکردی را قائل است ؛ بدین روی با به کارگیری قلب به آثار آن توجه می کند و می گوید:

این قلب هرگونه که باشد پیامدهای خاص خود را خواهد داشت . این آثار یا آثار حیات است یا آثار مرگ. در اینجا مرکز تأویل زندگی و مرگ است که به مصادیق گوناگون در طبیعت، گیاه و انسان سرایت می کند.

اما برای جایی که کارکرد عضوی به عضو دیگر تأویل می گردد، می توان این مثال را آورد . ابن عربی از آیه: (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) (انعام / ۱۲۱) و (أَهْلًا لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ) (انعام / ۱۴۵) استفاده می کند، و شنیدن اشعاری را که برای غیر خدا سروده شده، نوعی خوردن گوشت حیوان بدون ذکر خدا می داند و می گوید:

والشعر فی غیر الله مما اهل لغير الله ... وكل ما كان قربة الى الله شرعاً فهو مما ذكر اسم الله عليه^{۴۷۱} . سرودن شعر درباره غیر خداوند از قبیل حیوانی است که از روی نافرمانی ذبح شده باشد و هر شعری برای تقرب خداوند سروده شده باشد، از قبیل آن چیزی است که نام خدا بر آن برده شده است.

در اینجا برخلاف سیاق، عضو خوردن به جای عضو شنیدن قرار می گیرد و کارکرد عضوی به عضو دیگر تأویل می شود.

۴۷۰. تفسیر القرآن الکریم (منسوب به محی الدین بن عربی)، ج ۱، ص ۳۹۰.

۴۷۱. رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، ج ۲، ص ۱۱۰.

نمونه دیگر در تأویل آیه: (فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى) (طه/ ۱۲) است که بسیاری از عرفا کارکرد عضو پا را به قلب نسبت داده اند. در تفسیر ظاهری چنین است که به موسی در کوه طور دستور می رسد که کفشهای را از پا بیرون بیاورد زیرا در سرزمین مقدس وارد شده ای؛ اما ابوعبدالرحمن سلمی این کلام را به جدایی و رهایی از ماده و طبیعت تأویل می کند^{۴۷۲} و امام خمینی تأویل نزدیک تر و مشخص تری می کند و در ذیل آیه، آن را به خلع محبت زن و فرزند - که موسی با آن درگیر بوده و به امید آوردن آتش و گرم کردن آنها در تلاش بوده - بر می گرداند.^{۴۷۳} و این چنین است که تأویل با ظاهر منافاتی ندارد، اما از معنای ظاهری هم گرفته نشده، و بر خلاف آیات و روایات هم نیست؛ چون در آوردن کفش از پا کنایه باشد و ممکن است حقیقتی داشته باشد که در ورای لفظ باشد، مانند آنچه که در برخی آیات آمده: (أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ) (مجادله/ ۲۲) با اینکه نوشتن در دل، به ظاهر ممکن نیست؛ پس توسعه مفهوم کتابت از کاغذ و نوشت افزار به قلب، به معنای استقرار و تثبیت حقیقی است.

درس سیزدهم

۶- تحلیل سیر و سلوکی

از نمونه های جالب در تأویلات عرفانی، تحلیل سیروسلوکی آثار و پیامدهای یک قضیه و حادثه است. به طور مثال در این باره که قرآن از زبان شیطان نقل می کند: (ثُمَّ لَا تَأْتِيَهُمْ مِّنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ) (اعراف/ ۱۷) ابن عربی می پرسد: چرا شیطان از چهار طرف راست، چپ، جلو و عقب هجوم می آورد، اما از بالای سر و پایین پا نمی آید، با اینکه از این دو جهت نیز قابل نفوذ و فریب دادن است؟ تأویل عرفانی او چنین است: لثلا يحترق بنور تنزل الامر من مولاه؛ چون شیطان نمی تواند از جایی که نور الهی تنزل پیدا می کند نفوذ کند و گرنه می سوزد.

سپس می پرسد: چرا از پایین پا نمی آید تا او را فریب دهد؟ و خود جواب می دهد: چون پایین مقام عبودیت بنده خدا است، از این طریق می خواهد اما اثرگذار نیست.^{۴۷۴}

۴۷۲. حقائق التفسیر، ج ۱، ص ۴۳۷.

۴۷۳. شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۷۶. البته در جای دیگر آن را به کندن نعلین شهوت و غضب از پای نفس تأویل می کند. در این

زمینه رک: شرح دعای سحر، ص ۹۷.

۴۷۴. رحمة من الرحمن، ج ۲، ص ۱۲۸.

این شیوه از بیان، افزون بر آنکه تأویلی است، سیروسلوکی و با گرایش تحلیلی تبیین شد.^ه است، زیرا به جنبه های تربیتی و اخلاقی موضوع توجه می کند و هر آنچه را در این جهت مفید و کارساز باشد، مورد تأکید قرار می دهد.

نمونه دیگر برداشتی است که ملاصدرا از آیه : (مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ) (جمعه / ۵) می کند و در تأویل آیه، آن را به کسانی انطباق می دهد که قرآن را می خوانند، اما معنای آن را نمی فهمند و یا پس از خواندن و فهمیدن، از عمل دوری می کنند. یا می خوانند و می فهمند، اما به اسرار حکمت و مقاصد اصلی کلام توجه نمی کنند؛ به ویژه در معارف الهی و علوم ربانی و اسرار مبدأ و معاد از چنین عملی غافلند، پس کسی که دارای چنین صفاتی باشد به این تمثیل نزدیک تر و سزاوارتر است تا کسی که اصلاً کتابی ندیده و از رسالت خبر ندارد.^{۴۷۵}

این تحلیل عرفانی و سیروسلوکی از ظاهر آیه استفاده نمی شود و در تشبیه با عالمان یهود که تنها حامل کتاب بوده اند، سازگار نیست؛ مگر اینکه بگوییم این گونه برداشت، نوعی تأویل است که به پیامدها و لوازم یک آیه توجه می کند.

۷- توسعه مفهوم کلام الهی

از نمونه های دیگر تأویل که در بعضی موارد جنبه سیروسلوکی ندارد، ولی توسعه کلام الهی می باشد، آن است که عرفا، داستان یا قضیه ای تاریخی را با نگاه کلی مورد توجه قرار داده و بر آن اساس احکام عام را مترتب کرده اند. چنین مواردی به گفته صدرالمآلهین توجه به اسرار آیات الهی و مقاصد اصلی کلمات است.^{۴۷۶}

به عنوان نمونه عبدالرزاق کاشانی در تأویلات ذیل آیه : (كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِي إِسْرَءِيلَ) (آل عمران / ۹۳) بنی اسرائیل را تأویل می کند و از آن معنای عامی برمی گیرد و می گوید: ای العقلا بحکم الاصل.

منظور آن است که طعام برای همه انسان ها از آن جهت که عاقل هستند، حلال است و عقل حکم می کند که اشیا یی که برای م نافع بندگان آفریده شده، حلال باشد . بدین روی همه خوراکی ها برای خوردن آفریده شده و باید آنها را خورد . (إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَءِيلُ عَلَى نَفْسِهِ). مگر

۴۷۵. تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۱۸۴ - ۱۸۵.

۴۷۶. همان، ص ۱۸۵.

آنچه را که روح با نگاه عقل و تجربه به دست آورده که زیان آور است و شناختی از منافع و زیان های آن به دست آورده است.^{۴۷۷}

در این جا بنی اسرائیل به عقلا تأویل می شود و اسرائیل یعنی یعقوب، فرزند اسحاق به روح - که منشأ و ریشه عقل است - تأویل می گردد. در اینجا است که برداشتی اخلاقی می کند و طعامی را که در ظاهر به خوردنی ها تفسیر شده، به اموری تأویل می کند که به گونه ای در انحراف انسان تأثیرگذار است و حجاب میان انسان و خدا می گردد و موجب هواپرستی و شهوترانی می شود، و آن را حرام می داند.

این توسعه های مفهومی در منتخب تأویلات منسوب به شیخ بهایی (م ۱۰۳۱) نیز فراوان دیده می شود؛ البته تأویل عرفانی همراه با مسائل اخلاقی و سیروسلوکی است. به طور مثال وی در مورد کسانی که ادعای معرفت حق دارند و در این راه تظاهر می نمایند تا دیگران را بفریبند، در تأویل آیه: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) (بقره / ۲۰۴) چنین می نویسد:

گروهی از مردم، کلام آنها تو را به شگفتی می اندازد؛ زیرا ادعای محبت می کنند، اما بدترین دشمنان هستند؛ چون در درون خود زندیق هستند و ظاهرشان آراسته است. بدین روی می گوید: (يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ)، درباره زندگی دنیا سخن می گویند، چون سخنی درباره آخرت در قلب خود ندارند.^{۴۷۸}

وی در جایی دیگر درباره (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ) (بقره / ۲۱۹) خمر را به مستی هواپرستی و دنیا دوستی تأویل می کند و میسر را به فریب های نفس در جذب لذت ها، آنگاه می گوید:

(قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ)، بگو خمر هواپرستی و قمار فریب نفس، حجاب است.^{۴۷۹}

این گونه تأویل ها هر چند با ظاهر آیه ناسازگار است، اما چون هدف نویسنده توجه به مقامات و برحذر داشتن از پستی ها و آشنایی با رسم و رسوم سیر و سلوک است و در مقام تأویل می باشد نه تفسیر، نباید آن را به بی ارتباطی با قرآن متهم کرد، چون هدف از این تأویلات چیز دیگری است.

۸- توسعه مصداقی کلام الهی

۴۷۷. تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۲۰۲.

۴۷۸. منتخب التأویلات، نسخه خطی، برگ ۵۵ و تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۲۶.

۴۷۹. تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۳۶.

گاهی به جای توسعه مفهومی، توسعه مصداقی در تأویل مد نظر قرار می گیرد و مصادیقی که باید برای یک مفهوم در نظر گرفته شود، از شکل متعارف آن به اموری معنوی و سیر و سلوکی برگردانده می شود. مانند آنچه صدرالدین شیرازی در معنای قرض آورده است. وی در ذیل آیه: (إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ) (حدید/ ۱۸) دست به تأویل می زند، چون گاهی مفهوم قرض توسعه پیدا می کند و شامل دادن و پرداختن هر کاری می گردد و گاهی مفهوم وام دهی توسعه پیدا می کند، این وام در خارج گاهی پول است و گاهی عمل صالح. در آنجا که پول باشد، معنا و مصداق متعارف دارد و (يُضَاعَفُ لَهُمْ) به این تناسب بیان شده، ای کسانی که پول به دیگران می دهید! بدانید که اجر چنین وام دهی چند برابر عملی است که انجام می دهید. اما در آنجا که عمل صالح باشد، در این صورت عمل صالح میان خدا و بندگان او مفهوم پیدا می کند. بدین روی صدرالمتألهین می گوید: و ممکن است صدقه دادن از مال پاکیزه همراه با نیت صالح باشد.^{۴۸۰} در آن صورت برخلاف ظاهر می شود و مصداق قرض دادن دگرگون می گردد.

البته موارد توسعه مفهوم در تأویل آیات، در آثار عرفا فراوان دیده می شود، تا جایی که حتی مفاهیم احکام جزائی به معانی دیگری برگردانده شده است. مثل توسعه مفهوم قتل، به کشتن ظاهری و کشتن باطنی به علت در افتادن به ورطه گناه و عصیان که در ذیل آیه (فَأَقْضُوا أَنْفُسَكُمْ) بیان شده است. بکشید نفوس خود را، یعنی کشتن ظاهری و کشتن باطنی.^{۴۸۱}

۹- اقتباس به جای تأویل

برخی از مواردی که عرفا از آیات قرآن استفاده کرده اند از مقوله تفسیر نیست و چنین می نماید که از قبیل تأویل باشد؛ اما در حقیقت نوعی اقتباس است. منظور از اقتباس آن است که در نثر یا نظم یا ضمن بیان مطلبی، قسمتی از آیه در کلام گنجانده شود، بدون آنکه گوینده یا نویسنده قصد استدلال داشته باشد تا مورد استشهاد قرار گیرد. چه بسا هدف از ذکر آیه، زینت بخشیدن به کلام است.

اقتباس در کلام عرب بسیار کاربرد دارد و ادیبان و سخنوران زبر دست به هنگام سخن گفتن برای جلب توجه خواننده و شنونده، گوشه ای از کلام خدا را در ضمن بیان خود می آورند.^{۴۸۲}

۴۸۰. تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، ص ۲۲۵.

۴۸۱. نجم الدین رازی، بحر الحقایق، نسخه خطی، برگ ۴۰ ذیل آیه ۵۴ بقره.

۴۸۲. درباره تفصیل این شیوه رک: ایازی، سیدمحمدعلی: فقه پژوهی قرآنی، ص ۴۵۴.

بنابراین، نمی توان بخشی از این اقتباسات را به حساب توضیح آیه و تطبیق گذاشت، البته در مواردی تأویل زبان اقتباسی دارد. به طور مثال جلال الدین مولوی آیه (أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ) (فرقان / ۴۵) را که مربوط به عالم طبیعت و وجود سایه به عنوان یکی از نعمات خداوند است، برای بیان نکته دیگر که حضور اولیاء الله در جامعه است استفاده می کند و می گوید: همان طور که فرو گستراندن سایه نعمتی نامحسوس در برابر آفتاب سوزان و گرما، و استفاده از چتر طبیعت است، وجود اولیای خدا نعمتی نامحسوس در برابر شرور و بدی ها و انحراف هاست.

سایه یزدان بود بنده خدا مرده این عالم و زنده خدا
دامن او گیر زودتر بی گمان تا رهی در دامن آخر زمان
کیف مد الظل نقش اولیاست کو دلیل نور خورشید خداست
اندرین وادی مرو بی این دلیل لا احب الا فلین گو چون خلیل^{۴۸۳}

البته می توان این تأویل را به حساب توسعه مفهوم سایه گذاشت و گفت: اولیای حق نماذ حضرت حق هستند، همان گونه که سایه نقش و نماد خورشید دارد،^{۴۸۴} اما بعید نیست که تأویل باشد و تأویلش اقتباس باشد و جنبه استشهاد و دلیل هم داشته باشد.

نمونه دیگر در مورد عرصه پهناور و ساحت گسترده اولیای خدا با تعبیر قرآنی (أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ) (نساء / ۹۷) است که مولانا در جای دیگر اقتباس می کند و می گوید:

اندکی جنبش بکن همچون جنین تا ببخشندت حواس نور بین
وز جهان چون رحم بیرون روی از زمین در عرصه واسع شوی
آنکه ارض الله واسع گفته اند عرصه ای دان انبیاء را بس بلند
دل نگر در تنگ زان عرصه فراخ نخل تن آنجا نگرده خشک شاخ^{۴۸۵}

این آیه درباره مستضعفین روی زمین است که به آنها گفته می شود: با فراخی زمین چرا مهاجرت نکردید؟ اما مولوی این فراخی را به شرح صدر و فراخی میدان کارزار اولیا و انبیا در عرصه مبارزه با نفس برمی گرداند و این آیه را در خدمت بیان خود می گیرد و این روش نه تفسیر است و نه استدلال بر واقعیت مطلب از آیه.

۴۸۳. مثنوی، ج ۱، ص ۲۸، بیت ۴۲۶. از شرح دکتر محمد استعلامی.

۴۸۴. راستگو، تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی، ص ۶۰.

۴۸۵. مثنوی، ج ۱، ص ۱۰۲، بیت ۳۱۹۳.

درس چهاردهم

۱۰- قیاس غایب بر شاهد

قیاس غایب به شاهد، نمونه ای دیگر از تأویلات عرفاست. منظور از غایب و شاهد این است که برخی از تجربیات سلوکی قابل مشاهده نیست و از عالم دیگری خبر می دهد، یا حالاتی است که درک آن به سادگی حاصل نمی گردد. عارف این تجربه و حالت را با استفاده از آیه ای محسوس و ملموس می کند. در تجربه عرفانی، یکی از حالات دیرپاب حالت فنای در حق و بی اختیاری عارف است که به این طرف و آن طرف کشیده می شود. دیگران گمان می کنند که او بیدار و هشیار است، اما این طور نیست؛ بلکه در عالمی دیگر سیر می کند و اگر کسی در کنار او باشد، متوجه نمی شود. مولانا این حالات را به اصحاب کهف قیاس می کند، افرادی که عده ای می پنداشتند، بیدار هستند؛ در حالی که آنها خفته بودند.

(وَتَحْسِبُهُمْ أَيْقَظًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقِلْتُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ) (کهف / ۱۸).

اولیا اصحاب کهفند ای عنود در قیام و در تقلب، هم رُقُود

می کشدشان بی تکلف در فعال بی خبر، ذات الیمین، ذات الشمال

چیست آن ذات الیمین؟ فعل حَسَن چیست آن ذات الشمال؟ اشغال تن

می رود این هر دو کار از انبیا بی خبر زین هر دو ایشان، چون صد^{۴۸۶}

البته نمونه های دیگری هست که درک آن دشوارتر و تأویل آن پیچیده تر است؛ مثل آنچه ابن عربی در تفسیر الرحمن ذکر کرده و آن را به قلب برگردانده و گفته است: این قلب است که قرآن را نازل می کند.^{۴۸۷}

۱۱- اشاره به ملاک عرفانی امر و نهی

گاهی تأویلات عرفا اشاره به ملاک امر و نهی در احکام است. در تفسیر نمونه های توجه به ملاک امر و نهی در کنار بیان ظاهر آیه فراوان است. به طور مثال در تفسیر: (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ) (انفال / ۶۰) آمده است: هر چه در توان دارید از نیرو و اسب های آماده به کار بگیرید و همواره خود را در برابر دشمن مجهز کنید، مفسران معاصر بر این نکت ه تأکید

۴۸۶. مفتوی، دفتر اول، بیت ۳۲۰۰، ج ۱، ص ۱۵۲، شرح استعلامی.

۴۸۷. برای تفصیل آن رک: فتوحات مکیه، باب ۳۰۱، ج ۳، ص ۶.

کرده اند که (رِبَاطِ الْخَيْلِ) خصوصیتی ندارد و (تُرْهُونُ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ) - آماده شدن تا حدی که دشمنان خدا بترسند- ملاک حکم است.^{۴۸۸}

بدین روی اگر اسب های آماده هم نباشد، ولی در عوض تجهیزات جنگی دیگری فراهم گردد که این آمادگی را به وجود آورد و نقش بازدارندگی در برابر دشمن داشته باشد، کافی است.

تأکید بر ملاک در امور اجتماعی و در قوانین، امری پذیرفته شده و طبیعی است؛ اما در دستور العمل های سیر و سلوکی با تأکید بر آیات، برای عامه مردم پرسش برانگیز است. به طور مثال سهل بن عبدالله تستری (م ۲۸۳) در تفسیر خود در ذیل آیه (وَقَدْ يَنْشَأُ بَذِيحٍ عَظِيمٍ) (صافات / ۱۰۷) درباره ملاک دستور خدا به ابراهیم در مورد ذبح اسماعیل، می گوید:

چون ابراهیم فرزندش را بسیار دوست داشت، خداوند می خواست او را آزمایش کند. به همین دلیل به او دستور داد که در بندگی خدا و دوست داشتن اسماعیل یکی را انتخاب کن و در این مسیر گام بردار تا به روشن ترین وسیله، بندگی خدا را نشان بدهی. مقصود خداوند از این فرمان انجام ذبح نبود، بلکه پاک کردن درون ابراهیم از محبت غیر خدا با آشکارترین وسیله بود، و چون با بردن اسماعیل به قربانگاه این مقصود به دست آمد، هدف واقعی خود را بیان کرد و گفت: (وَقَدْ يَنْشَأُ بَذِيحٍ عَظِيمٍ).^{۴۸۹}

۱۲- تاویل به علت

از نمونه های دیگر تاویل های عرفانی بیان مسائل احوال درونی به علت انجام گرفتن آن در آیات شریفه است. توجه و تأکید بر علل حکم، و برجسته کردن آن در میان مفسران و فقی هان ما تازگی ندارد و آنان در بسیاری موارد مانند کشف ملاک بر آن تأکید می کنند و کسی به آنها اشکال نمی کند که چرا در تفسیر این گونه عمل می کنید؟ به طور مثال قرآن درباره علت شهادت در کتابت می گوید: (ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا) (بقره / ۲۸۲) این نوشتن شما نزد خدا عادلانه تر و برای شهادت استوارتر، و برای اینکه دچار تردید و شک نشوید؛ به احتیاط نزدیک تر است. مفسرین از این علت آوری استفاده کرده اند و تعلیلی که نسبت به ضرورت مسئله بیان شده، یعنی موضوع قسط و عدالت و استواری و برطرف کردن شبهه و رفع تردید در تعهدات اجتماعی را به عنوان علت حکم برای موارد دیگر دانسته اند.^{۴۹۰}

۴۸۸. فضل الله، سید محمد حسین: من وحی القرآن، ج ۱۰، ص ۴۰۸ - ۴۰۹.

۴۸۹. تفسیر تستری، ص ۱۲۰، و همچنین سلمی، حقائق التفسیر، ج ۲، ص ۱۸۰ - ۱۸۱.

۴۹۰. رشید رضا، تفسیر المنار، ج ۳، ص ۱۲۶.

این روش را عارفان در تطبیق مسائل سیر و سلوک بسیار انجام داده اند و از آیات در جهت توجه و تأکید بر این امور استفاده فراوان برده اند. با این تفاوت که گرایش مفسران و فقیهان با استناد به لفظ و ظاهر است و گرایش عارفان با استناد به معنا و محتوای کلام و تحویل آن به مقاصد است.

به عنوان نمونه این عربی در تعلیل: (وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ) (بقره / ۱۱۵) به ذیل آن اشاره می کند: (فَأَيْنَمَا تُولَّهُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ) و این فراز را یادآور می شود که قبله القلوب است و پس از تفسیر ظاهری و بیان احکام می گوید:

مظهر وجه خدا دلالت می کند که حقیقت وجه، بارقه نور توحید است و این سر «اینما

تولوا»، است.^{۴۹۱}

گاهی نیز تأویل به علت و دلیل عمل، سر بسته بیان می شود و گوشه ای از پرده کنار زده می شود. مثل آنچه مرد صالح به موسی گفت و دلیل عمل خود را بازگو کرد: (ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا) (کهف / ۸۲).

۱۳- تأویل با استمداد از علوم قدیم

از تعجب برانگیزترین موارد تأویل در فرهنگ نوشتاری عارفان، بهره گیری از علوم قدیم برای نشان دادن تطابق عالم تکوین با عالم تدوین، یا جهان اکبر با جهان اصغر یعنی انسان است. عارفان گاهی برای تأویل، بخش هایی از جهان خلقت را با معلوماتی که از علوم قدیم داشته اند تفسیر و برای تطبیق به انسان، مورد استفاده قرار داده اند.

شگفتی آن وقتی بیشتر می گردد که این دانستنی ها از بین رفته و دیگر به عنوان علم شناخته نمی شود. به همین جهت عده ای به آنها ایراد گرفته اند که این چه سخنانی است؟ اما باید متوجه بود که هدف این افراد، استدلال نبوده است تا با منسوخ شدن این علوم، مبانی آن ها از پایه ویران شود، هدف، تقریر مطالب و در حقیقت نوعی تمثیل جهت نزدیک شدن آن به ذهن و مقایسه میان عالم خارج با عالم درون است، حتی تقسیمات آنها حقیقی نیست و به کل سخنان آنان آسیبی نمی رساند، مگر اینکه اصل مطلب عرفانی آنها با قواعد خاص خودش مورد مناقشه باشد.

در هر صورت، رهیافت به تأویلات عرفانی، بر علوم قدیم و جدید استوار نیست؛ بلکه بر مبانی خاص خود عرفان استوار می باشد. به عنوان نمونه رشید الدین میبدی در تفسیر کشف الاسرار هنگام تأویل آیه: بسم الله الرحمن الرحیم در ابتدای سوره ق چنین می گوید:

بدان که عناصر عالم چهار است: باد و آتش، آب و خاک. و این چهار عنصر، وجود که یافتند در بدو آفرینش، از این چهار کلمت یافتند: بسم الله الرحمن الرحیم. نسیمی و شمیمی بود از عالم جلال و جمال. این کلمات که بوزید تا این چهار عنصر در عالم پیدا آمد. آنکه در دور اول تا عهد آخر، این چهار عنصر قوت طبیعت داشتند و عالم از ترکیب اجزای ایشان منظم همی بود و بر وفق تقدیر الهی، و در هر عهده این چهار عنصر قوتی زیادت نمودندی. عهد نوح قوت آب بود و طغیان آن. و در عهد هود، قوت باد صرصر بود و طغیان آن. در عهد موسی زمینی خاکی، قوتی زیادتی نمود تا انتقام خویش با انتقام قارون ظاهر کرد.^{۴۹۲}

مشابه همین سخن را سید حیدر آملی در مراتب عالم تکوین دارد و می گوید:

مراتب کتاب تکوین عبارت است از عقل و نفس و افلاک نه گانه و عناصر چهار گانه و موالید سه گانه.^{۴۹۳}

به هر حال در تفسیر نباید علوم قدیم و جدید را بر آیات تطبیق داد، حال چه ثابت شود که در عالم چهار عنصر وجود دارد یا بگویند صد و ده عنصر وجود دارد. ممکن است در آینده عناصر جدیدتری کشف کنند، یا بگویند عناصر کشف شده همگی از این چهار عنصر گرفته شده است.

اما باید پذیرفت که هم در گذشته و هم امروز مفسران ما با دانستنی های خود زندگی کرده و می کنند و با یافته های ذهنی و معلومات پیشینی به سراغ معارف می روند، آنها با عینک این علوم به معارف دینی و غیر دینی نگاه می کنند و گاهی تفکیک کردن دشوار می گردد. آنچه نباید فراموش کنیم این است که اگر مفسر یا تأویل گر، از این علوم استفاده می کند و برای فهم سخنان خود از آن بهره می گیرد، در مواردی که از قبیل تمثیل و تشبیه باشد، به چهارچوب سخن آسیب نمی رساند، چه اینکه قرآن همین روش را در بسیاری از آیات به کار گرفته و هفت آسمان و طلوع خورشید از شرق و قضیه افلاک و بیر ۳ون آمدن منی از پشت را به همین طریق مطرح نموده است.^{۴۹۴}

۴۹۲. کشف الاسرار، ج ۹، ص ۲۸۰.

۴۹۳. آملی سیدحیدر، نص النصوص، ص ۹۶۷، ترجمه محمد رضا جوزی، تهران انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.

۴۹۴. تفصیل این مطلب و تفسیرهای علمی و نقدهای آن را می توانید در کتاب اعجاز علمی قرآن اثر محمد رضایی اصفهانی مطالعه کنید.

البته در جاهایی مفسران و عارفان به طور افراطی در این حوزه ها وارد شده اند و تطبیق های آنان درست نیست؛ چون گویی خواسته اند پیام آیه را با آن نظر علمی مطابقت دهند. اما آنچه قابل تحمل است، فهم پذیر شدن مراد آیه با تفسیر و تأویل و تقریر آنها با علوم قدیم است که در موارد بسیاری انجام گرفته است.

۱۴- مقایسه میان تأویل عرفانی و تأویل فقهی

برای شناخت موقعیت تأویل عارفان، عمل فقهی با عرفانی مقایسه می شود تا نشان داده شود که عمل تأویل، همیشه فاصله زیادی با نص ندارد و اگر فقیه از اطلاق و عموم نص استفاده می کند و فاصله های دور میان نص و مصادیق را با کاوش های فقیهانه نزدیک می کند و برای مشخص کردن حکم، دایره بزرگی به وجود می آورد تا این اجزای پراکنده را در حوزه نص قرار دهد، عارف نیز در سیر و سلوک، چنین دایره ای ترسیم می کند و با کشف اندک تناسبی میان معنا و مقاصد و مصادیق گوناگون و حوزه شناخت حق و نفس، بین آنها پل ارتباطی برقرار می کند. تنها تفاوتی که میان این دو وجود دارد در هدف و مقصد کاوش است.

اکنون ببینیم فقیه در استنباط احکام چگونه عمل می کند و نص را چگونه بالا و پایین می کند تا گوشه هایی از آن را برای مقصد خود مورد استشهاد قرار دهد و از نص در جهت حکم بهره بگیرد؛ البته مواردی که در حوزه دلالت ظاهر است، محل بحث نیست؛ اما لازم است نمونه هایی از آن برشمرده شود:

الف: فقیه در بعضی موارد فقط از دلالت مطابقی و تضمنی با دلالت و ظهور نص استفاده می کند. به طور مثال این آیه شریفه را (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) (مائده / ۶) برای لزوم شستن دست و صورت در وضو به کار می برد. در این قسمت جای بحث و مقایسه نیست.

ب: اما گاهی فقیه به استناد تعمیم مفهوم (به ادات عموم یا اطلاق) استنباط حکم می کند؛ مانند آیه (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)، (مائده / ۱) یا از این آیه لزوم تمام معاملات قدیم و جدید، حتی آنهایی را که در عصر رسالت سابقه نداشته، استفاده می کند: مانند عقد بیمه، عقد سرقفلی، پیمان های پایاپای.

در این صورت مفهوم آیه، آن چنان توسعه پیدا می کند که حتی شامل معاملاتی می شود که در ظاهر اجاره به نظر می رسد، مثل فروش آپارتمان هایی که حق مالکیت در سال، در یک هفته غیر معین یا یک فصل خاص است.

فقیه برای تطبیق این قراردادها نه تنها از واژه ها استفاده می کند، بلکه از عرف و روش عقلا در تطبیق مفاهیم به این موضوعات استفاده می کند و می گوید: اگر به فقهای پیشین چنین مواردی را می گفتید، سرباز می زدند؛ اما چون عرف امروز این نمونه ها را جزو معاملات ملکی می داند یا در داخل عقود به حساب می آورد، پذیرفته می شود و لوازم عقد بر آن مترتب می شود.^{۴۹۵}

ج: اما گاهی توسعه مفهومی در لسان روایات از این هم شگفت آورتر است. به طور مثال امام رضا(ع) در قضیه کمک نگرفتن از دیگری برای وضو به آیه (وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا) (کهف/ ۱۱۰) تمسک می کند و عدم شرک در آیه را به معنای عام آن می گیرد و شریک عمل شدن را مصداقی از معنای آیه می داند.^{۴۹۶}

گاهی نیز در این میان استفاده جنبی می شود، مثل آنکه امیرمؤمنان از آیه (سَوَاءٌ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ) (حج/ ۲۵) استفاده می نماید:

هیچ کس به هیچ عنوانی نمی تواند مزاحمتی برای زائران خانه خدا ایجاد کند.^{۴۹۷}
 اهل بیت در بهره گیری از آیات و تقطیع آیات برای استشهاد تلاش فراوانی کرده اند، به گونه ای که اگر در صحت سند یکی دوتای آن تردید کنیم، اما مجموعه گسترده آن قابل انکار نیست و نشان می دهد که در تعامل با قرآن کارهای زیادی می توان انجام داد و ما از این ظرفیت به خوبی استفاده نکرده ایم^{۴۹۸} و اگر عارفان از دیدگاه خود به این حوزه نگاه می کنند، دلیل بر این نیست که آنها اشتباه کرده اند؛ بلکه دلیل بر این است که ما در ابعاد تدبری قرآن و استفاده از لایه های گوناگون آن کم تر تلاش کرده ایم و کمتر به قواعد قرآن اندیشیده ایم.

د: گاهی استنادها از لحن کنایی قرآن است. در این میدان فقیهان اهل سنت بیشتر کار کرده اند؛ به طور مثال قرطبی در تفسیر خود از آیه : (إِنْ أَنْكَرَ الْأَصَوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ) (لقمان/ ۱۹) استفاده می کند که بلند سخن گفتن زشت و ناپسند است، در نتیجه نباید بلند و درشت سخن گفت.^{۴۹۹}

۴۹۵. درباره مالکیت های موقت یا مالکیت زمانی (تایم شرینگ) (time sharing) رک: مجله مفید، شماره ۲۴، ص ۱۲۳ مقاله آقای عبدالمطلب احمدزاده.

۴۹۶. ثعالبی، ابومنصور: الاقتباس، ج ۱، ص ۹۰.

۴۹۷. نهج البلاغه، نامه ۶۷، شرح صبحی صالح، ۴۵۷.

۴۹۸. درباره این روش و به ویژه تقطیع فرازهای قرآنی رک: ایازی، فقه پژوهی قرآنی، صص ۴۵۱ - ۵۱۱.

۴۹۹. قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۴، ص ۷۳.

استفاده از امثال، قصص و آیات خلق جهان که دیگر جای خود دارد و نمونه استفاده از این آیات برای احکام بسیار است؛ در صورتی که لحن هیچ کدام از آنها فقهی و حقوقی نیست.^{۵۰۰} بنابراین در چارچوب خاص و معینی می توان چنین استدلال کرد و از مقصود خداوند دور نیست، با اینکه گاهی لحن قرآن خبری است؛ مثل: (لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ) (نور / ۶۱) (لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ) (نساء / ۱۴۸) و یا به صورت سئوالی است، مثل (هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ) (رحمن / ۶۰) که باز استناد به آنها معقول است.

اما در میان تأویل عارفان همین تشابه وجود دارد که در بعضی موارد بادالالت مطابقی و تضمینی همراه است، به طور مثال قشیری آیه (قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ) (بقره / ۹۴) را در جهت مقصود سیر و سلوکی خود تأویل می کند و می گوید: علامت اشتیاق به حق و خدای بزرگ آرزوی مرگ است، چنانکه وقت ی یوسف را به چاه انداختند درخواست مرگ نکرد؛ اما چون به قدرت رسید، درخواست مرگ کرد.^{۵۰۱}

هـ: اما گاهی لحن این تأویل تغییر پیدا می کند و استفاده از عموماً در فضای سیروسلوک است. مثل استفاده قشیری از آیه (وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ) (بقره / ۱۱۵) در راستای اینکه منظور از شرق و غرب، مشارق و مغارب قلوب است، زیرا او مفهوم (لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ) را توسعه می دهد و افزون بر زمین، دل انسان را از محل هایی می داند که در تصرف خدا است و هر گاه که خورشید در طلوع است، قبله دل ها آشکار و روشن است، و آنگاه که خورشید پشت کند، حقایق مخفی است.^{۵۰۲}

سهل بن عبدالله تستری در ذیل آیه: (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ) (روم / ۴۱) خشکی و دریا را به انسان تطبیق و تعمیم می دهد و می گوید: همان گونه که زمین دو حالت دارد، انسان هم این دو حالت را دارد و همان طور که فساد در زمین به وجود می آید، در نفس هم به وجود می آید. خشکی نفس در جوارح، و دریا در قلب است. وی توضیح می دهد که چون قلب نفع آورتر و خطر برانگیزتر است، دریاست؛ و تصریح می کند که این تأویل باطن آیه است و نه ظاهر.^{۵۰۳}

روز بهان بقلی شیرازی (م ۶۰۶) که تفسیر عرفانی و در حقیقت تأویل عرفانی دارد، جنت را در آیه (وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) (بقره / ۲۵) تعمیم می دهد و بهشت را بهشت های

۵۰۰. در این زمینه رک: فقه پژوهی قرآنی، که این نمونه ها به طور مفصل بررسی شده است.

۵۰۱. لطائف الاشارات، ج ۱، ص ۵۷.

۵۰۲. همان، ص ۶۳.

۵۰۳. تفسیر تستری، ص ۷۳.

مادی و معنوی می گیرد و مصادیق این بهشت معنوی را به عبودیت، ربوبیت، معرفت و محبت مؤمن برمی گرداند.^{۵۰۴}

از آنجا که مفاهیم قرآنی در عمده موارد به نفستطبیق داده شده و از جمله تعمیم مفاهیم یا مصادیق است، موارد این بخش زیاد است. تا جایی که اگر این گونه تعمیم را بپذیریم و تأویل کردن از این زاویه را جایز بشماریم، نگاه و استناد به کلمات در تأویل قابل قبول است.

۱۵- سترون بودن متن بدون تأویل

در فهم تأویل می توان از مباحث هرمنوتیک کمک گرفت. در نگاه عده ای از شالوده شکنان هرمنوتیک، تأویل نامحدود است. تلاش برای یافتن معنایی غایی، به پذیرش انحراف و لغزش در معنا می انجامد. پس بهتر آن است که هیچ گاه معنا را در تأویل محدود نکنیم. اندیشه هرمنسی می گوید: همه چیز راز است و هر کس که وانمود کند رازی را آشکار کرده، خود با راز آشنا نیست. از این رو تماشاخانه جهان را باید تبدیل به پدیداری زبانی کرد. بنابراین تحلیل، چون زبان محدودیت دارد و نابسندگی تفکر را منعکس می کند، هستی در جهان ما چیزی نیست مگر ناتوانی در یافتن معنایی استعلایی. هر متنی که وانمود کند، بیان چیزی تک معنا است؛ جهانی است سترون و نافرجام. کسی که می کوشد بگوید: «این همین است»، زنجیره بی وقفه ای از تأخیرهای بی پایان معنا را سبب می شود که به واسطه آنها «این همین نیست» را معتقد می شود.^{۵۰۵}

اگر این سخنان را در کنار سخنان عارفان تأویل گرا بگذاریم، درخواهیم یافت که چه شباهت هایی باهم دارد. به طور مثال مولانا جلال الدین رومی در شرح محدودیت زبان برای بیان تجارب عرفانی چنین می گوید:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشنگر است لیک عشق بی زبان روشن تر است
چون قلم اندر نوشتن می شتافت چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت.^{۵۰۶}

از سوی دیگر اگر به منابع دینی مراجعه کنیم و درباره لایه به لایه بودن قرآن و ظاهر و باطن داشتن و ژرفناکی آن کاوش کنیم، این نکته به خوبی روشن می شود که اگر هر متن را به صورت

۵۰۴. بقلی شیرازی، روزبهان: عرائس الیاب، ذیل آیه.

۵۰۵. جمعی از فیلسوفان، پل ریکو، هرمنوتیک مدرن، ص ۲۸۷ - ۲۷۹.

۵۰۶. مثنوی، دفتر اول، ص ۱۴، ابیات ۱۱۲ - ۱۱۴، ج ۱، شرح استعلامی.

تک معنا تفسیر کنیم، جهانی عقیم و نافرجام و فرآورده ای گیج و گنگ تهیه خواهد شد. فراموش نکنیم که ما در برابر یک مفهوم قرار نگرفته ایم، بلکه با مفاهیم مختلف مواجه هستیم و به تعبیر برخی روایات اهل بیت، اگر قرآن پیرامون عده ای نازل می شد و با مرگ آنان دیگر معنا و پیامی نداشت، از قرآن چیزی باقی نمی ماند؛^{۵۰۷} یا طبق روایتی دیگر، بخشی از باطن قرآن پیش از این گذشته است و بخشی هنوز تحقق نیافته. قرآن به سان خورشید و ماه در گردش است.^{۵۰۸}

بنابراین بخشی از تأویل، تطبیق دادن آموزه ها و تجسم بخشیدن رهنمودها و ارائه اسوه عملی است. به تعبیر امام باقر: «و بطنه الذین عملوا بمثل اعمالهم»^{۵۰۹} عینیت دادن آنها به کسانی است که مانند آنان عمل می کنند، به همین دلیل تأویل نامحدود است و معنای غایی ندارد.

تأویل و مصادیق، مانند روزها هر روز نو، و مانند خورشید و ماه در گردش است. بر این باور می توان تأویل های عرفانی را در بسیاری موارد دریافت و قابل قبول دانست. حال اگر این تأویل ها در میان عارفان متفاوت است، می توان آن را بر اساس سیروسلوک و طی مدارج و اهتمام به سلوک خاص طبیعی دانست.

۱۶- توجه به اهداف تأویل عرفانی

هر چند تا کنون به مناسبت های مختلف درباره اهداف تأویل سخن گفته ایم؛ اما در این جمع بندی لازم است، جهت شناخت آن به نکاتی اشاره کنیم که در رهیافت تأویل بسیار مؤثر است. اگر بپذیریم که هدف عارف از تأویل، طرح مباحث معرفت شناسانه از جهان صغیر و کبیر است و موضوع بحث او وجود حق و تجلیات اوست و همچنین قبول داشته باشیم که به این دلیل درباره نفس و حالات آن سخن می گوید که شناخت نفس شناخت حق است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» و شناخت نفس نیازمند رفع حجاب و سیر و سلوک است و طی مسیر و رسیدن به مدارج، نیازمند اسباب و مقدمات است؛ در آن صورت به خوبی معلوم می شود که چرا عارف به تطبیق ذوقیات و کشف یافته های عرفانی روی می آورد؟ و چرا به تثبیت اخلاقیات و ایجاد تأثیر

۵۰۷. قال الباقر (ع): لو ان الآية اذا نزلت فی قوم ثم مات اولئك القوم ماتت الآية، لما بقى من القرآن شيء ولكن القرآن یجری اوله علی آخره مادامت السموات والارض، ولكل قوم يتلونها، هم منها من خير أو شر. تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۸۵ ح ۳۱، بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۱۱۵، ح ۴.

۵۰۸. فضل بن یسار عن ابی جعفر ... قال: ظهره و بطنه تأویل، منه ماضی و منه مالم یکن بعد. یجری کما تجری الشمس والقمر، کما جاء منه شيء وقع. تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۸۶ ح ۳۶؛ بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۹۴، ح ۴۷.

۵۰۹. همان، ص ۸۶ و غرر الحکم، ج ۵، ص ۱۹۴.

در مخاطب می پردازد و بعد به توصیف و تشریح و تحلیل اصول و مبانی عرفانی مشغول می شود. این اهداف با شکافتن و تجزیه و تحلیل موضوع و ذکر ن کاتی از آیه که در مناسبت با بحث قرار دارد، انجام می گیرد.

البته ادعای عارفان این است که ما این حقایق را از لابه لای کلمات و اشارات درمی یابیم و تأویل ما خبر از این دریافت هاست. لطایف و اشاراتی هست که در ظاهر لفظ ناپیداست و ما آن را کشف می کنیم. حال اگر عارف، این معارف را در قالب توسعه معانی یا بیان مصادیق بیان کرد، همیشه از قبیل توضیح مفهوم نیست تا الزاماً مستند به الفاظ باشد. حقیقتی است که از روح کلام از دیدگاهی خاص استفاده شده، یا بیان مصداقی است که به گونه ای با توسعه مفهوم سازگار و قابل فهم است.

توصیه ای از صدرالمآلهین

در پایان این قسمت مناسب است به مطلبی اشاره شود که صدرالمآلهین در کتاب مفاتیح الغیب درباره تأویل و روش های گوناگون آن بیان کرده است. وی پیش از تعیین روش تأویل و حساسیت موضوع، به روش برخورد مسلمانان با حقایق قرآن اشاره می کند و می نویسد:

اصحاب مسالک تفسیری در چهار مقام قرار دارند، عده ای مانند اهل فلسفه در بی توجهی به ظاهر افراط کرده اند، و خطاب های شریعت را که در کتاب و سنت آمده، به غیر معانی حقیقی خود برگردانده اند و تعبیراتی مانند حساب و میزان و صراط را به اموری غیر معانی حقیقی خود تأویل کرده اند.

دسته دوم کسانی مانند حنابله هستند که در معارف الهی بخل ورزیده و خردگرایی را به کنار گذاشته و از هر گونه تأویلی سرباز زده اند؛ حتی احادیثی مانند «قلب المؤمن بین اصبع الرحمن» را تفسیر ظاهری کرده و گمان دارند که خداوند انگشتانی دارد که قلب مؤمن در میان این دو انگشت است.

دسته سوم گروهی هستند که تأویل را در صفات خدا و در احوال مبدأ جایز شمرده، اما در احوال معاد نادیده گرفته اند.

دسته چهارم در حد اعتدال این گروه ها قرار گرفته که نه با افراط غلو کننده همراهی دارد و نه با تفریط ظاهر بین.^{۵۱۰}

آن گاه خود درباره روش تأویل صحیح سخن می گوید و شرایط صحت تأویل را بیان می کند و این چنین می نویسد:

مقتضای دین و دیانت در تأویل ابقای ظواهر، نصوص دینی است و نباید چیزی از اعیانی را که قرآن از آن سخن گفته و در حدیث رسیده، تأویل کند؛ مگر به صورت و شکلی که از سوی خدا و رسولش آمده است.

پس کسی که می خواهد کشف خاص کند، یا اشاره ای از قرآن را آشکار سازد و معنای مقرر را تحقیق کند، باید به گونه ای این کار را انجام دهد، که فحوای آن باعث بطلان ظاهر نشود و معنای باطنی متناقض با مبنای آن نگردد و صورتش با معنایش مخالفت نکند، چنین تطابقی از شرایط مکاشفه می تواند به عنوان علائم صحت تأویل و کشف آن تلقی گردد.^{۵۱۱}

آنگاه به نمونه ای از تأویلات خود از عرش و کرسی و استوای حق بر آن اشاره می کند و تأویل آیات مربوط به آنها را نمونه ای از تأویلات صحیح و با معیارهای قابل قبول در شرع معرفی می کند و می گوید:

اگر این مثال ها را شناختی و دانستی که بر چه معیاری تأویل می گردد، درخواهی یافت که میزان تأویل صحیح چیست و چگونه می توان در سایر جاها به تأویل پرداخت. البته ما هنگام بررسی تأویل در فرهنگ شیعه به اندیشه های مهم ملاصدرا اشاره کردیم و تأثیر او را در تطبیق بیانات اهل کشف با براهین عقلی نشان دادیم، گو اینکه در برخی مباحث فلسفی به شیوه عرفا بحث کرده است، مانند بحث علت و معلول و نفس و معاد.

۱۷- تأویل های عرفانی در ترازوی نقد

پایان بخش سخن ما در بررسی و جمع بندی تفسیر ها و تأویل های عرفانی است. گرچه ما در طول مباحث گذشته به دفاع از تأویلات عارفانه پرداختیم و معتقدیم که تأویل های عرفانی در زوایای خود به اندیشه ها و آثار بی مانندی راه یافته و نکاتی را روشن ساخته که از متکلم، فیلسوف و مفسر ساخته نبوده است و عارفان به کشفیاتی دست یافته اند که به سادگی بهای افراد دیگر دست یافتنی نبوده است؛ اما بدون شک نمی توان گزافه گویی ها و دعوی های ناممکن برخی از تأویل گران عرفان را نادیده گرفت؛ دفاع ما از تأویل، دفاع از ماهیت آن و تلاش برای

راه یافتن به حقیقت اهداف عارفان است و نه دفاع از تک تک تأویلاتی که در این آثار وجود دارد.

اگر کسی از تفسیر و اهداف و روش های آن دفاع کرد، به این معنا نیست که می خواهد از تمام مفسران و تمام تفسیرهای آنها دفاع کند . بنابراین باید پرسید آیا این مشکلاتی که در تأویلات عارفان وجود دارد تنها در آثار تأویلی عارفان یافت می شود و در تأویلات متکلمان و فقها و مفسران دیده نمی شود و آنان از این بابت پاک و منزّه هستند و در میان سخنان آنان ادعاهای مضحک و احکام رنج آور و دعاوی غیر قابل اثبات دیده نمی شود؟ از سوی دیگر، گاهی در شیوه عملی و سیر و سلوک برخی از این تأویل گران، انحطاط و ابتذال دیده شده است؛ اما آیا ریاکاری و دنیا جویی های اهل ظاهر و قدرت پرستی و خرافه گرایی و غلو در گرایش های علمی و دینی آنان قابل مثال زدن نیست؟ چگونه می توان حجم انبوه تکفیرهای فقیهانه را - که سوگمندانه بخشی از آنها عطف به قدرت دارد و مایه رنج فرهیختگان و نخبگان جامعه را در طول تاریخ فراهم آورده - نادیده گرفت و تمام ضعف های عارفان را برجسته کرد، گویی که تنها این گروه به راه کژ رفته اند؟

هنگام بحث درباره دعاوی غریب اهل عرفان باید به این نکته توجه کنیم که معیار تأویل عرفانی، توجه به مبانی، آشنایی با اصطلاحات و محک زدن سخن است، نه توجه به آفت های آن طبقه علمی خاص ؛ به ویژه آنکه این همه تفاوت مشرب و اختلاف برداشت در ادب و آموزه های این گروه دیده می شود. همان زمان که ابن عربی از وحدت وجود سخن گفت و مکتب تأویلی خود را بر آن پایه نهاد، علاءالدین سمنانی به شدت به این اندیشه تاخت ؛ اما خود او هم تأویلاتی عرفانی در ادامه کار تأویلات نجم الدین رازی، در تفسیر بحر الحقایق ارائه کرد. ما می پذیریم که برخی ادعاهای ابن عربی قابل دفاع نیست و آن همه حکایت از احوال نفسانی خاص و دعاوی غریب در کتاب فتوحات مکیه و رؤیاهای شگفتی که از احوال خویش و یا حتی دخ تر شیرخوار خود دارد، قابل اثبات نیست و برای دیگران حجت نیست - هر چند که وی آنها را با قوت بیان می کند که گویی شکی درباره آن نیست -^{۵۱۲} اما باید شخصیت علمی و نوآوری های او را هم نادیده نگرفت، به همین دلیل امام خمینی به افراط در تأویل آیات قرآن، و معنوی دانستن سراسر قرآن خرده می گیرد،^{۵۱۳} و آن را مخالف منطق دینی می داند و به برخی

۵۱۲. در این باره رک: شرح مقدمه قیصری، ص ۵۶، ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۷؛ معرفت، محمدهادی؛ التفسیر و المفسرون، ج ۲، ص ۵۲۷.

۵۱۳. صحیفه امام، ج ۳، ص ۲۲۱.

تأویل های بر خلاف اصول و قواعد اعتراض می کند^{۵۱۴} و یادآور می شود، هر کس مجاز نیست بدون حساب و کتاب، دست به تأویل قرآن بزند و به رأی خودش قرآن را تأویل کند.^{۵۱۵} در این راه معیار هست و آن اهل بیت پیامبر می باشند؛ از طرف دیگر به تفریط در تأویل خرده می گیرد؛ زیرا به لایه های زیرین قرآن توجه نمی شود. بر همین اساس ایشان از چارچوب کلی تأویل دفاع می کند و خود در جای جای آثار به این گونه تأویل ها می پردازد.

۱۸- رهیافتی به تأویل عرفانی امام

در آغاز بحث گفتیم که مهم ترین ویژگی قرآن پژوهی امام، تأویل عرفانی است و در شرح آن به روش ایشان اشاره شد؛ و در این فصل در جهت فهم بهتر تأویلات عارفان نکاتی را بیان کردیم اما اکنون به اموری می پردازیم که ما را به شناخت بهتر تأویل عرفانی در اندیشه و نظر ایشان با توجه به آنچه که درباره رهیافت نسبت به تأویلات عرفا گفتیم، راهنمایی می کند.

الف: تأویل فراسوی شرح و تفسیر

با آنچه تاکنون گفتیم، باید روشن شده باشد که دیدگاه امام خمینی در مورد تأویل آیات، شرح و تفسیر آنها نیست تا اگر سخنی برخلاف ظاهر لفظ و سیاق کلام آمده، کسی بگوید از کجای ظاهر استفاده می شود و حتی در تطابق با اصطلاح تأویل در سایر رشته ها نیست. ایشان در یک جا به صراحت می گوید:

استنادات اخلاقی و ایمانی و عرفانی به هیچ وجه مربوط به تفسیر نیست تا تفسیر به رأی باشد، به طور مثال اگر کسی از کیفیت مذاکرات حضرت موسی با خضر، بزرگی مقام و آداب سلوک متعلم با معلم را استفاده کند، این چه ربطی به تفسیر دارد تا تفسیر به رأی باشد.^{۵۱۶}

در دیدگاه ایشان یکی از حجاب هایی که مانع استفاده از این صحیفه نورانی می شود، اعتقاد به این است که تنها آنچه مفسرین گفته و نوشته اند مبنا و معیار و وسیله م راجعه قرار گیرد و کسی دیگر حق استفاده از قرآن شریف را نداشته باشد.^{۵۱۷} تأویل عرفانی در دیدگاه ایشان تطبیق دادن آیات الهی با جهان خارج و از آن جمله انسان و حالات وی است. مطالبی که در ورای

۵۱۴. همان، ج ۱۰، ص ۴۵۹.

۵۱۵. همان، ج ۱۸، ص ۴۲۳.

۵۱۶. آداب الصلاة، ص ۱۹۹.

۵۱۷. همان.

الفاظ و معانی نهفته است و با تفکر و تدبیر از طریق استنباط و استخراج، از آیات حاصل می گردد.

بنابراین اگر کسی بداند که جهت گیری فهم در تأویلات امام رهنمود به امور سیروسلوکی و به تعبیر ایشان تعلیمات برای تعیین رابطه معنویه و ارتباط غیبیه بین بندگان خدا و مربی آنهاست، روشن می گردد که چرا این دسته از تأویل گران تمام آیات را به این جهت برمی گردانند: قرآن کتاب الهی است و در آن شئون الهیت است. قرآن جبل متصل بین خالق و مخلوق است و به وسیله تعلیمات آن باید رابطه معنویه و ارتباط غیبی بین بندگان خدا و مربی آنها پیدا شود. از قرآن باید علوم الهیه و معارف لدنی حاصل شود. قرآن حامل این علوم است. اگر ما از قرآن این علوم را فراگیریم، آن را مهجور نگذاشتیم ... والا غور در صورت ظاهر قرآن نیز إخلاد إلى الارض است.^{۵۱۸}

به این جهت نباید این گونه مطالب با تفسیر و استناد به ظاهر مقایسه شود. یا گمان کرد بیان مطالب تأویلی نفی تفسیر و نفی ظهور آیات است. مشکل مهم در فهم کلمات ایشان و سایر عرفا این است که ما آنها را در ترا زوی خشک تفسیر می گذاریم و گمان می کنیم که با معیارهای تفسیر می توان به سراغ تأویلات آنها رفت. تأویل قواعد و معیارهای مخصوص به خود را دارد؛ و مهم این است که ما هدف تأویل را فراموش نکنیم و از این دیدگاه در مورد برداشت های آنان قضاوت نکنیم و یا فهم قرآن را مح دود به لایه های ظاهر کنیم. خود ایشان در پایان کتاب آداب الصلاة به صراحت می گوید: غالب مطالبی که ما در بیان آیات شریفه ذکر کردیم، از قبیل بیان مصادیق مفاهیم است و بیان مصداق و مراتب حقایق، مربوط به تفسیر نیست تا آن که تفسیر به رأی باشد.^{۵۱۹}

ب: پیوند میان عالم کبیر و صغیر

گاهی تأویلات امام مانند سایر عرفا از طریق پیوند میان عالم کبیر با عالم صغیر و مرتبط کردن این پیوند با قرآن مجید است. در عرفان اصل و قاعده ای است که می توان حالات و صفات عالم کبیر و جهان هستی را به جهان صغیر یعنی انسان تطبیق داد. بنابراین اگر ما اوصاف واقعی جهان را شناختیم، می توانیم همان اوصاف را نسبت به انسان پیاده کنیم و از آن عالم به این عالم گریز بزنیم. حفظ آن هدف که تأویل عرفانی برای راهنمایی سیروسلوکی است، در

۵۱۸. همان، ص ۱۹۸.

۵۱۹. همان، ص ۳۴۶.

تأویلات امام وسیله ای می شود که بتواند از نسبت میان عالم کبیر و کارکردهایی که دارد نقبی به عالم صغیر بزند؛ به طور مثال بسیار دیده می شود که ایشان به مناسبت آیه ای درباره توصیف بخشی از جهان هستی مانند آب که مایه زندگانی و پاکی است به تأویل دست می زند و آن را به امور معنوی ارتقا می دهد و می نویسد: (وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا * لِنُخْصِيَ بِهِ) (فرقان / ۴۹) این آب وسیله پاکی انسان می گردد تا آن موجود حی قیوم را مشاهده کند و همان طور که آب وسیله طهارت و وضو می شود، وسیله مشاهده حق می گردد؛ چون آب رحمت اطلاق وجود حق است. پس ما می توانیم رحمت اطلاق خدا را مشاهده کنیم و به تجلی فیض اطلاق و مشاهده جمال بی حد او پی ببریم و این تجلی مایه پاکی و ایستادگی انسان می شود تا بتواند به قرب حق واصل شود.^{۵۲۰} ایشان از آب و کارکردهایش سخن می گوید و آن را به انسان و حالات او تطبیق می دهد. از خاک که در احکام تیمم آمده و وسیله تطهیر اضطراری انسان است؛ استفاده می کند که این خاک نشانه اصل انسان است و خدا فرموده: (مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ) (طه / ۵۵) و این برای آن است که از این خاک که طبیعت و جزء عالم کبیر است، تفکر کنی در ذات خود و معرفت پیدا کنی که کی تو را ایجاد کرده، و از چه آفریده و برای چه ایجاد کرده پس خاضع شوی و تکبر را از سر بگذاری.^{۵۲۱}

ج: بهره گیری از روش های سایر عرفا

همان طور که پیش از این اشاره کردیم، امام خمینی در جهت تأویل آیات از روش سایر عرفا استفاده می کند؛ به طور مثال بخشی از تأویلات امام ناشی از گسترش مفهوم کلام، و لایه به لایه دانستن مفاد آیات است. در این دسته از تأویلات، ایشان مفهوم کلمات را از ظاهر آنها برمی گرداند و به مراحل مختلف عرفان نظری یا عملی مرتبط می سازد. به طور مثال ایشان در تأویل آیه: (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا...) (احزاب / ۷۲) که مفسرین امانت را به اراده، اختیار، مسئولیت و تکلیف و ولایت معنا کرده اند؛ ایشان آن را به مقام ظل الهی که نمایانگر حضرت احدیت و سایه وجود مطلق اوست، تأویل می کند و دلیل امتناع آسمان و زمین را از پذیرش امانت محدودیت و مقید بودن آنها می داند؛ محدودیتی که نمی توانند به خوبی تجلی گاه و مظهر کامل حق باشند. اما این انسان،

۵۲۰. سر الصلاة، ص ۴۱.

۵۲۱. همان به نقل از اسرار العبادة، قاضی سعید قمی.

ستمگر شده و تعینات و حدود را پشت سر گذاشته و جهول شده ؛ یعنی حتی متوجه نشده که فانی در حق شده و به فنای از فنا رسیده است، به همین دلیل حاضر به پذیرش امانت شده است. نکته ای که ایشان برخلاف تفسیر بیان می کند، این است که پذیرش امانت در قوس نزول نبود، بلکه در هنگامی بود که به مقام قوسین رسید و آن جا توانست امانت را به حقیقت اطلاقی^{۵۲۲} اش بپذیرد.

برای فهمیدن این معنا که چگونه ایشان امانت، ظلم و جهل را چنین تأویل می کند، باید به دو نکته توجه کرد:

اول: مفاهیم قرآن دارای درجات و مراتب است و قرآن ظاهر و باطنی دارد و اگر امانت به مسئولیت و تکلیف و یا اختیار که شرط قبول مسئولیت است، تفسیر شده ؛ در معنای باطنی به حقیقت انسان - که خلیفه خدا و مسجود ملائکه است - برمی گردد. در حالی که آسمان و زمین و کوه ها نمی توانسته اند چنین باشند و در یک تحلیل، از حقیقت این موجودات این نکته روشن می شود که تفاوت این دسته از موجودات در چیست و به خاطر چیست؟

دوم: عارف در مقام تفسیر جهان و انسان است و باید نسبت میان آسمان و زمین و انسان را کشف کند و در تأویل این کار را انجام می دهد و حقیقت انسان را از لایه لای حجاب ها کشف می کند. در حقیقت تأویل به جای کشف و پرده برداری از معنای لفظ، حقیقت کلام را کشف و پرده برداری می کند و ابعاد گوناگون پیام را مورد توجه قرار می دهد.

البته در این تأویل روشن است که امام نمی خواهد معانی ظاهری آیه را منکر شود ؛ بدین روی ایشان در جای دیگر می گوید: بعضی مفسرین امانت را تکالیف الهیه دانسته اند، و بر این اساس از این آیه و تأویلش استفاده های اخلاقی می برد. تا آنجا که صفت ظلم را مدح انسان می شمارد که توانسته همه بت ها را بشکند و توجه نکرده که نباید همه چیز را بشکند، بدین روی جهول شده است.^{۵۲۳}

با این وجود گاهی این لایه به لایه کردن در تأویل آیات از قبیل توسعه مصداقی است . به طور مثال در آنجا که خدا می فرماید: (يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا) (سبا/ ۲) و بحث درباره علم خدا در مورد رویدنی های از زمین است، امام آن را به علم حق تعالی به جزئیات مراتب وجود در سلسله غیب و شهود و نزول و صعود تأویل می کند؛^{۵۲۴} چون هر چند این آیه

۵۲۲. مصباح الهدایه، ص ۵۶.

۵۲۳. شرح چهل حدیث، ص ۴۷۵.

۵۲۴. همان، ص ۶۵۹.

از زمین و رویدنی هایش سخن می گوید، اما معلوم است که این علم محدود به زمین نمی شود و علم حق در تمام مراتب وجود است؛ این علم در غیب و شهود است، در فراز و فرود است، پس اگر کسی این آیه را به معنای وسیعش برگرداند، هر چند از ظاهر لفظ تجاوز کرده و مستفاد نیست، اما این معنا مطابق با کلام است؛ چون با حقیقت کلام سازگار است.

یا در آنجا که ایشان آیه: (هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ) (حدید / ۴) را تأویل می کند، به معنایی دقیق تر و مشخص تر از مفسرین اشاره می کند، دیگران می گویند: خدا با شما هست، هر کجا که باشید؛ اما ایشان می گوید: بودن خدا با انسان ها از نوع بودن انسانی کنار انسان دیگر نیست، بودن مدیریتی است، معیت قیومیه حق است. بودن است که او بر انسان ها احاطه و نظارت دارد و دایره حضورش گسترده و چشمگیر است. احاطه وجودیه و سعه قیومیه است.^{۵۲۵}

چنین تأویلی خارج از مفاد کلام نیست، اما از ظاهر کلام هم قابل استفاده نیست؛ بلکه استفاده از لوازم کلام و دقت در مفهوم بودن و حضور خدا در میان انسان هاست.

گاهی تأویلات امام از قبیل تطبیق یک قضیه به قضیه دیگر قیاس اولویت است. در حقیقت در چنین مواردی با همان هدف سیروسلوکی آیه مورد استشهاد قرار می گیرد. در این موارد هر چند به دلالت آیه توجهی نشده، اما این شیوه مبنای استفاده عرفا نی است، و تأویل به حساب می آید؛ اما به این معنا نیست که می خواهد احتمال مرجوحی را تقویت کند، بلکه می خواهد حقیقت یک پیام را در معنای توسعه یافته اش شرح دهد.

به طور مثال از آیه (قَالَ فَأَخْرِجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ) (حجر / ۳۴) این نکته را برداشت می کند که شیطان چون مجاور عالم قدس بود و در سلک کروبیان به شمار می رفت، به خاطر ملکات خبیثه از مقام مقربین اخراج شد؛ حال ما انسان ها که جزو کروبیان نیستیم و از بازماندگان کاروان عالم غیب و فرورفتگان در چاه عمیق طبیعت و مردودان اسفل سافلین هستیم، چه توقع که با دارا بودن ملکات خبیثه شیطانیه اخراج نشویم و لایق محضر قدس الهی گردیم و مجاور روحانیین و رفیق مقربین شویم.^{۵۲۶}

نکته تأویل در این مقایسه آن است که ایشان قصه شیطان را با همه سابقه و تقرب، مبنا قرار می دهد تا در مورد انسان ها به کار بگیرد که هر چند حق را عبادت کنیم و مراحل سیروسلوک را پشت سر بگذاریم، اما اگر این ملکات خبیثه را داشتیم؛ در معرض اخراج هستیم.

۵۲۵. همان.

۵۲۶. آداب الصلاة، ص ۷۷.

این شیوه از تأویل در مقام این نیست که بگوید : ظاهر آیه دلالت ندارد که چگونه شیطان اخراج شد، بلکه هدف تطبیق وضعیت دلالت آیه به جاهای دیگر است.

در حقیقت در آنجا که تأویل در قالب استدلال و تطبیق قضیه ای قرآنی به حالتی نفسانی می شود، از مقوله استنباط است. در فقه این روش معمول است، چون گاهی از اطلاق و عموم نص استفاده می شود یا از دلالت اقتضا یا اشاره یا لوازم بین کلام برای تطبیق کلام به موردی دیگر بهره برداری می شود و با روش فقیهانه میان نص و مصادیق اتصال برقرار می گردد، به طور مثال فقیه از آیه : (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ) (اسراء / ۲۳) که درباره پدر و مادر آمده، استفاده اولویت می کند، وقتی اف گفتن به آنها ممنوع است، توهین و اذیت و آزار دادن آنها ممنوع تر است. در جای دیگر فقیه به استناد تعمیم مفهوم : (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (مائده / ۱) لزوم تمام معاملات قدیم و جدید، حتی آنهایی که در عصر رسالت متداول نبوده مانند عقد بیمه و سرقتی را استفاده می کند و کلام را تعمیم می دهد و اسم آن را استنباط می گذارد، ایشان نیز به همین شیوه در جهت بیان مسائل عرفان نظری و سیروسلوکی چنین توسعه ای انجام می دهد و به استنباط می پردازد و با اندک تناسبی، میان معنا و مقاصد و مصادیق گوناگون و حوزه شناخت حق و نفس، پل ارتباطی برقرار می کند؛ تنها تفاوتی که میان این دو وجود دارد، اختلاف در هدف و مقصد کاوش است. به همین جهت امام خمینی با تفاوت مقصدی که با فقیه دارد، در پی کشف حقیقت جهان و سیروسلوک است؛ بدین روی می گوید: کسی که این گونه به سیروسلوک می پردازد، می تواند دریابد و به حقیقت برسد. نمونه این روش در آثار عرفانی بسیار است.

اکنون باز به یکی از مواردی که اما م در تأویلات خود از شیوه استنباط بهره می گیرد، اشاره می شود تا معلوم گردد که این تأویلات جنبه ای خاص از استفاده از نص قرآن کریم است. به طور مثال در آنجا که ایشان درباره مهجور بودن قرآن سخن می گوید و برای مهجور بودن مراتبی قائل می شود، یکی از مراتب این مهجو ریت را صرف کردن عمر در تجوید و قرائت و بیان و علوم قرآن می داند و می گوید:

اگر کسی غالب عمر خود را در این امور صرف کند از شکایت رسول خدا که در آیه آمده است: (وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا)^{۵۲۷} رها نشده است. زیرا هیچ یک از این امور مورد نظر قرآن و مُنَزَّلِ عَظِيمِ الشَّانِ آن نیست. قرآن کتاب الهی است و در آن شئون الهیت است و به وسیله تعلیمات آن باید رابطه معنویه و ارتباط

غیبی بین بندگان خدا و مربی آنها پیدا شود . از قرآن باید علوم الهیه و معارف لدنیه حاصل شود.^{۵۲۸}

در این مورد باید بدانیم که این شیوه از بحث هر چند جنبه استنباطی دارد، اما بی جهت نیست؛ جهت فقیهانه، کلامی و فلسفی ندارد، بلکه جهت عرفانی دارد و نوعی مصروف کردن ظاهر قرآن به اهدافی است که عارف در پی بیان و استنباط آن است.

گاهی تأویل امام از آیات، مانند سایر عرفا از طریق رابطه میان عنوانی با عنوان دیگر، یا رابطه عملکرد عضوی از انسان به عضو دیگر انجام می گیرد. در این صورت تأویل به جای خود عضو به کارکردهایش اشاره می کند. مثل چشم به جای دیدن، دست به جای انجام دادن و قلب به جای فهمیدن. گاهی هم کارکرد یک عضو به جای عضو دیگر مورد استفاده قرار می گیرد. این شیوه در بیان عرفا بسیار متداول است و تأویل آن از این باب است که عمل خداوند در هستی و در انسان قابل سرایت به دیگر موارد است، به طور مثال در قرآن آمده است : (إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ) (انعام / ۹۵) و در تفاسیر به شکافتن دانه و هسته و بیرون آوردن موجودی زنده از دل خاک پس از آنکه مرده بود، تفسیر شده است؛ اما در تأویل به شکافتن دانه قلب به نور روح در سرزمین علوم و معارف توسط خداوند تأویل می گردد. خداوند قلب زنده را از نفس مرده بیرون می آورد و این زندگی از راه استیلای نور روح بر نفس انجام می گیرد.^{۵۲۹}

در اینجا هر چند آیه درباره هسته و شکافتگی آن از دل زمین است، اما وقتی به نفس عمل توجه می کنیم، می توانیم پی ببریم که گاهی سطح انجام عمل زمین است و گاهی سطح انجام آن انسان است. اگر قوار باشد که خداوند بر طبق قانونی مرده ها را زنده کند، نقل یکی از موارد احیاء در نبات، ما را به احیای معنویت در قلب ها دلالت می کند.

و یا این چنین است که تأویل در لایه ای دیگر از پیام قرآن انجام می شود و درآوردن کفش از پا، مفهوم دیگری پیدا می کند.^{۵۳۰} هر چند که ممکن است که آن معنای ظاهری هم در جای خودش وجود داشته باشد.

از نمونه های دیگر تأویل در آثار امام خمینی که جنبه سیروسلوکی نیز دارد و در راستای تهذیب نفس و اهداف عرفانی است، در جایی است که آیه می تواند مصادیق گوناگونی داشته باشد و مفسرین تنها بخشی از مفاد آن را مورد توجه قرار داده اند. به عنوان نمونه، فقها از آیه :

۵۲۸. آداب الصلاة، ص ۱۹۸ - ۱۹۹.

۵۲۹. کاشانی عبدالرزاق، تأویلات، ج ۱، ص ۳۹۰. این کتاب به نام تفسیر القرآن الکریم منسوب به ابن عربی چاپ شده است.

۵۳۰. شرح چهل حدیث، ص ۱۷۶.

(إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) (واقعه / ۷۷ - ۷۹) استفاده کرده اند که تماس با قرآن بدون طهارت جایز نیست،^{۵۳۱} و مفسرین گفته اند: شرک و کفر مانع از دریافت مطالب قرآن می گردد.^{۵۳۲} اما در نگاه عرفانی و در توسعه مفاد آیه، منظور از طهارت، طهارت قلب می باشد، چنانکه ایشان می نویسند:

و چون قلب را از کثافات خالی کرد، مهبای ذکر خدا و قرائت کتاب خدا می شود و تا آلودگی ها و کثافات عالم طبیعت در آن است، استفاده از ذکر و قرآن شریف میسر نشود.^{۵۳۳}

جالب این جاست که ایشان در یکی از مباحثی که مربوط به این آیه می شود و درباره تأویل سخن می گوید، پس از ائمه اطهار (ع) تأویل را برای علمای امت به مقدار قدم آنها در علم و طهارت می داند و می گوید: علم تأویل به این شرط برای آنها حظ وافری دارد.^{۵۳۴} نمونه دیگر از این توسعه مفهومی یا مصداقی در تأویلات امام، زبان گرفتگی در آیه : (وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي) (طه / ۲۷) است. در سیره حضرت موسی نقل شده که نمی توانست به خوبی و شیوایی برادرش هارون سخن بگوید، اما ایشان آن را به عقده در بیان معارف بلند تأویل می کند و می نویسند:

زبان انبیاء عقده داشته، عقده ای که نمی توانستند آنچه را که یافته اند آن طور که یافته اند بگویند، گفتنی نبوده است.^{۵۳۵}

در این جا به خوبی روشن است که زبان گرفتگی، در عدم تحمل پذیری مخاطبان تأویل شده است.^{۵۳۶}

د: جهت گیری سیروسلوکی مهم ترین وصف تأویل

در پایان این بخش جا دارد که تأکید شود برای شناخت تأویلات عرفانی از اهداف تأویل نباید غفلت کرد. هر چند نگارنده این سطور به مناسبت های مختلف درباره اهداف تأویل امام

۵۳۱. به عنوان نمونه رک: اردبیلی، زبدة البیان، ص ۵۷، زمخشری، کشاف، ج ۴، ص ۴۶۹.

۵۳۲. طبرسی، مجمع البیان، ج ۹، ص ۲۲۶، ذیل آیه، بیروت، داراحیاء التراث، ۱۳۷۹ ق/ ۱۳۳۹ ش.

۵۳۳. آداب الصلاة، ص ۲۰۲، سر الصلوة، ص ۳۵ - ۳۶.

۵۳۴. شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۶۱.

۵۳۵. تفسیر سوره حمد/ ۱۳۶.

۵۳۶. درباره این تفسیر و چند و چون آن به ذیل آیه ۲۷ سوره طه از این تفسیر مراجعه کنید.

خمینی، سخن گفته است؛ اما آنچه در بحث رهیافت بیشتر مؤثر می باشد توجه به هدف عارف از تأویل است.

امام خمینی به دنبال طرح مباحث معرفت شناسانه از جهان کبیر و صغیر است، می خواهد وجود حق و تجلیاتش را برای مخاطب خود تبیین و تفسیر کند، موقعیت انسان به ویژه انسان کامل را و نقشی که می تواند این انسان در معرفی حق و اسماء و صفاتش داشته باشد؛ آشکار سازد. درباره نفس و حالات و مقامات او سخن می گوید، چون شناخت او به شناخت حق می انجامد، «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، و شناخت نفس منوط به رفع حجاب و سیروسلوک و تهذیب نفس است. در این مرحله است که طی مسیر و رسیدن به مدارج و اسباب و مقدمات اهمیت پیدا می کند و معلوم می شود که چرا در این نوشته ها به تطبیق ذوقیات و تبیین یافته های عرفانی روی می آورد و چرا تلاش خود را به تثبیت اخلاقیات و ایجاد تأثیر در مخاطب می گذارد.

البته ایشان بارها یادآور می شود که این حقایق را بزرگان از تفکر و تأمل در آیات به دست آورده اند و تأویل ما خبر از این دریافت ها می دهد، و لطائف و اشاراتی است که هر چند از ظاهر لفظ به دست می آید، اما قرار نیست همه حقایق از لایه های ظاهری استفاده شود. حال اگر کسی این معارف را در قالب توسعه معانی، بیان مصادیق و استفاده از لوازم کلام به دست آورد و به ظاهر بسنده نکرد و به شرح مقاصد توجه پیدا کرد، نباید وسیله انکار شود.^{۵۳۷} در این بخش نیاز به آوردن مثال و نمونه از تأویلات امام نیست؛ زیرا فضای کلی این نوشته بر این جهت گیری سیر می کند و نمی توان این جلوه مهم آثار عرفانی امام خمینی را از آنها جدا کرد.

۵۳۷. در این بخش به کتاب آداب الصلوة، صص ۱۹۱ - ۱۹۵ مراجعه شود.