



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو د مرستی

پرتال جامع علومو انساني

کتابشناخت



پروشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

تأملی در شناخت لطائف الاشارات و معرفی تفاسیر عرفانی مهم دیگر

سید محمدباقر حجتی^۱

سید حمید شمع ریزی^۲

چکیده:

یکی از روشهای تفسیری، روش تفسیر عرفانی است. عرفای اسلامی با توجه به نکاتی که در برخی روایات در این رابطه وجود داشته، سعی کرده‌اند با ذوق عرفانی خود، اشارات و لطایفی را از وراء معانی ظاهری و تحت اللفظی قرآن کریم استخراج کرده و بیان نمایند. قشیری در لطائف الاشارات دست به چنین کاری زده و با توجه به شواهد و قرائن موجود می‌توان گفت که این تفسیر، اولین تفسیر عرفانی کامل قرآن مجید است که به رشته تحریر درآمده و مباحث عرفانی عملی در آن به وفور یافت می‌شود. در این مقاله به بررسی کوتاهی در خصوص تفسیر لطائف الاشارات به همراه معرفی اهم تفاسیر عرفانی دیگر، پرداخته می‌شود.

کلید واژه‌ها: روشهای تفسیری، تفسیر عرفانی، عرفان نظری، عرفان عملی، حقیقت،

طریقت، شریعت، ظاهر، باطن، حد، مطلع، تأویل، تفسیر جامع.

مقدمه

روشهای تفسیر قرآن متعدد است و برخی، بیش از ده روش تفسیری را نام برده‌اند که از آن

۱- استاد دانشکده الهیات دانشگاه تهران

۲- عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد یزد

جمله می‌توان به روشهای نقلی (روایی)، قرآن به قرآن، عقلی، فلسفی، عرفانی، علمی، اجتماعی، فقهی، ادبی (بلاغی)، کلامی و موضوعی اشاره کرد. روش تفسیر عرفانی با نامهای دیگر مانند رمزی، صوفی، اشاری، شهودی و باطنی نیز یاد می‌شود، که البته این اصطلاحات به طور دقیق به یک معنا نمی‌باشد و نظرات علماء و دانشمندان در مورد آنها یکسان نیست. عرفای مختلف نیز در تفسیر عرفانی راه یکسانی را نپیموده‌اند.

آن چه در ادامه می‌آید، بیان همین نکته است. ابتدا روش تفسیری قشیری در لطایف الاشارات را بررسی می‌نماییم و آن گاه این را با روش عرفای بزرگ مهم دیگر اعم از اهل سنت و شیعه به مقایسه اجمالی خواهیم گذاشت.

روش قشیری در تفسیر لطایف الاشارات

قبل از بیان روش تفسیری قشیری، به جاست که مختصری از زندگی‌نامه وی را مرور نماییم. عبدالکریم بن هوازن بن عبدالملک بن طلحة بن محمد در ماه ربیع الاول سال ۳۷۶ هـ ق در قریه «استوا» از نواحی نیشابور به دنیا آمد. وی از جهت پدر و مادر عربی النسب است و خانواده وی از جمله عربهایی بودند که وارد خراسان شده و در آن نواحی سکنی گزیدند، دایی‌اش ابو عقیل سلمی، از بزرگان دهقانان (ملاکین) ناحیه استوا بوده است. کینه وی، ابوالقاسم و ملقب به زین الاسلام و شهرت وی، قشیری نیشابوری می‌باشد. تحصیلات خود را در استوا و سپس نیشابور ادامه داد و از اساتیدی همچون ابوبکر محمد بن بکر طوسی، ابوبکر بن فورک، ابو اسحاق اسفراینی، ابو عبد الرحمن سلمی و بیشتر از همه، شیخ ابوعلی دقاق کسب فیض نمود. وی با دختر ابوعلی دقاق ازدواج کرد که ثمره آن شش پسر و یک دختر بود. وی از سال ۴۳۷ هـ ق برای خویش مجلس املاء حدیث منعقد ساخت و تا پایان عمرش یعنی سال ۴۶۵ هـ ق به این کار پرداخت و پایان املاهای خود را با ابیات خویش مزین می‌نمود و چه بسا که در حدیث نیز اشارات و لطایفی را بیان می‌کرد. او به خاطر فتنه‌ای که در نیشابور به وجود آمد، مجبور به ترک وطن گردید و به مدت ۱۰ سال یعنی از سال ۴۴۵ تا ۴۵۵ این غربت به طول انجامید. وی در این مدت در شهرهایی همچون بغداد، مدینه و مکه زندگی کرد. قشیری در طول زندگی خود، آثار و تألیفاتی را

از خود به جای گذاشته که تعداد آنها به ۲۹ اثر می‌رسد و بیشتر آنها در مورد تصوف و عرفان می‌باشد.

قشیری در مقدمه تفسیر چنین می‌گوید: «همه حمد از آن خداوندی است که قلوب اولیای خویش را با عرفان و شناخت خود، گنجوری گشاده گردانید و راه حق را با نور برهان خویش - به کسانی که خواهان طریقه او هستند - روشن کرد، و نعمت بصیرت را برای کسانی که جویای تحقیق و معرفت حقانیت می‌باشند، عطا نمود، و فرقان را به‌عنوان هدایت و تبیان بر برگزیده خویش حضرت محمد(ص) - به‌صورت معجزه و بیان - نازل فرمود، و شناخت قرآن و تأویل آن را در سینه علماء به ودیعت نهاد و آنها را با علم به قصه‌های قرآن و نزول آن مورد تکریم قرار داد و ایمان به محکم و متشابه و ناسخ و وعد و وعید قرآن را ارزانی داشت و بندگان برگزیده خویش را به فهم آنچه - که از لطائف اسرار قرآن و انوار آن در قرآن به ودیعت نهاده است - ارج نهاد تا آنان از توان درک اشارات دقیق اسرار پنهان قرآن برخوردار شوند، چرا که مکنونات را در دورن جان و روحشان آشکار ساخت و آنها به حقایقی از انوار غیب - که ویژه آنها مقرر کرده بود - آگاه گردانید، حقایقی که از اغیار آنها پنهان مانده بود، سپس بر حسب مراتب معنوی و توانهایشان لب به سخن گشودند و حق تعالی آنان را به حقایقی الهام فرمود که از رهگذر آن، آنها را مشمول تکریم خود قرار داد، آنان از طریق الهام حقایق قرآن زبانشان گویا شده و لطایف آن را گزارش کنند و بدان اشارت داشته و از چهره آن، هاله‌های ابهام را به یک سوی‌نهند، خدایی که مرجع هر حکم و فرمانی است چه در کارهایی که مردم بدانها دست می‌یازند و یا ترک و رهایش می‌کنند». (همو، ۴۱/۱)

قشیری می‌گوید: «این کتاب ماحوای پاره ای از اشارات قرآنی به زبان اهل معرفت - یا راجع به معانی گفتار یا قضایای اصول و مبانی آنها - است. ما در این کتاب، به خاطر بیم از ملال و افسردگی مطالعه کننده راه ایجاز را پیموده ایم و از خداوند متعال استمداد می‌کنیم که منت خویش را به ما ارزانی دارد که به مدد حول و قوه او بهبود یافته و از او می‌خواهیم که ما را از خطا و نقص مصون دارد و از او مدد می‌جوییم تا برای گفتار و کردار بهتر

موفق و کامیاب باشیم و از او خواهانیم که درود خویش را بر سید و سرور ما حضرت محمد (ص) نثار کرده و با تفضل و احسان خویش، فرجام ما را نیک گرداند.

از این مقدمه چند نکته استفاده می‌شود:

۱- تفسیر عرفانی، به ظواهر قرآن و معانیی که در قاموس‌های عربی وجود دارد، چندان اهتمام ندارد بلکه عمده کوشش خود را به بطن قرآن و اشاراتی - که تنها اهل معرفت آن را باز می‌یابند و توده مردم با فهم عادی از درک آن ناتوانند - محدود می‌سازد.

۲- اهل معرفت نیز اگر به چنین درکی توفیق یابند از آن رو است که بنده برگزیده خدا هستند و این اصطفاء، نیز نتیجه ایمان و عمل آنهاست، و این که آنها خویششان را تزکیه نموده و قلوب خود را از غیر خدا تجرید کردند.

۳- اهل معرفت نیز همه در یک پایه و مرتبت نیستند و لذا سخنانی که بر زبان جاری می‌سازند در یک سطح قرار ندارد، و به شدت و استواری پایگاه و درجه معرفتی آنها بستگی دارد.

۴- قشیری خود را از جمله اصحاب معرفت می‌داند که طریق عرفان را طی کرده‌اند و لذا به اندازه ظرفیت معرفتی خود، اشاراتی در این تفسیر دارد و مدعی نیست که همه آن چه را که بایسته می‌نماید، آورده است. زیرا آنانکه معرفت به سراسر اشارات قرآن دارند، پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) می‌باشند.

۵- درک اشارات قرآنی از عهده عقل ساخته نیست بلکه با الهام الهی می‌توان بدان دست یافت، البته این بدان معنی نیست که از عقل نمی‌توان در فهم قرآن بهره‌جست و باید اضافه کرد که فهم همه چیز در حیطه توان عقل هم نمی‌باشد، لذا در فهم قرآن هم باید از عقل استفاده نمود و هم از قلب، منتهی می‌بایست در حریم معرفت و شناخت به افراط و تفریط دچار نیاییم. پس از بیان مقدمه کتاب و بررسی روش قشیری در تفسیر لطائف الاشارات، گزارشی بدین شرح در پیش‌رو داریم:

۱- وی در تمام سوره‌ها، بسم الله الرحمن الرحیم را کلمه به کلمه و احیاناً حرف و به حرف، تفسیر نموده است و با وجود تکرار «بسمله» در همه سوره‌ها (بجز سوره براءت)

قشیری در هر سوره ای به گونه ای متفاوت از سوره‌های دیگر آن را تفسیر کرده است، به گونه‌ای که باسیاق کلی آن سوره نیز هماهنگی دارد و ما از همین نقطه متوجه می‌شویم که وی - علی‌رغم نظر اکثر اهل سنت که بسم الله الرحمن الرحیم را (به جز در سوره حمد) جزء قرآن بر نمی‌شمارند بر سرآن است که این آیه جزء هر سوره می‌باشد و تنها به عنوان تبرک در ابتدای سوره‌ها خوانده نمی‌شود ضمن اینکه وی با این بیان مصر است که در قرآن کریم هیچ تکراری وجود ندارد و هریار که بسمله در ابتدای سوره‌ای ذکر می‌شود متضمن نکته تازه‌ای می‌باشد، این مطلب را از بیان قشیری در ابتدای سوره حمد (همانجا، ۴۴/۱) به صراحت می‌توان احساس کرد. در مورد سوره برائت (همانجا، ۵/۲) هم، که بسمله در ابتدای آن وجود ندارد قشیری در باره عدم ذکر آن، اشاراتی یاد کرده است.

۲- وی در این تفسیر، تقریباً تمام آیات را تفسیر کرده است و در هر آیه‌ای سعی نموده است تا اشارات عرفانی آن را - هر چند به صورت اجمال و به گونه ای فشرده و گذرا - بیان نماید و این مسئله توان بالای او را در فهم استنباط اشارات قرآنی به ما می‌فهماند، که در کمتر تفسیری این خصیصه را می‌توان یافت.

۳- قشیری، از هر دستاویزی برای بیان میانی تصوف و عرفان و سیرو سلوک الی الله استفاده نموده است؛ مانند حروف مقطعه، آیات الاحکام و احکام فقهی، نسخ برخی از احکام، اسباب النزول، مظاهر قدرت الهی در جهان آفرینش و حیات و انسان و معانی لغوی کلمات و جنبه‌های صرفی و نحوی آیات قرآن و در مورد همه آنها ترتیب ملکات باطنی انسان از پایین به بالا (یعنی نفس، قلب، روح، سر) را در مد نظر قرار داده است. برای نمونه وی در ابتدای سوره بقره، بعد از ذکر ۵ قول در مورد «الم» به بیان ۶ اشاره در این باره پرداخته است. (همانجا ۴/۱ الی ۵۳) ویا در ذیل آیه وجوب روزه (البقره، ۱۸۳) می‌نویسد: «روزه بر دو قسم است: روزه ظاهر که همان امساک از مفطرات به همراه نیت است، و روزه باطن که مصونیت قلب از آفات و سپس مصونیت روح از مساکنات و آن گاه مصونیت سر از

ملاحظات است. و می‌گویند شرط کمال روزه عابدین، محفوظ بودن زبان از غیبت و مصونیت چشم از نگاه با ریه است، همچنان که در روایت آمده است: *من صام فلیصم سمعه وبصره...* و اما روزه عارفین، حفظ سر از شهود هرغیری است. و کسی که از مفطرات امساک می‌نماید، نهایت روزه او ورود به شب است و شخصی که از اغیار امساک می‌کند، پایان روزه وی، شهود حق است. پیامبر (ص) می‌فرماید: «صوموا لرؤیته وافطروا لرؤیته». ضمیر «هاء» در این بیان، در نزد اهل تحقیق به حق تعالی برمی‌گردد و علماء می‌گویند معنای آن این است که هنگام رؤیت هلال ماه مبارک رمضان روزه بگیرید و با رؤیت هلال ماه شوال افطار کنید، اما خواص روزه شان برای خداست، زیرا شهودشان خداست و افطارشان با خدا و رویشان به سوی اوست و خدا غالب برایشان است و او - خدا - کسی است که آنها محو در وی می‌باشند». (همانجا، ۳/۱-۱۵۲) و یا در ذیل آیه ۱۸ سوره فتح، بعد از بیان شأن نزول آیه - که بیعت رضوان در سال ششم هجری است - می‌گوید: «این آیه دلالت می‌کند بر اینکه گاهی اوقات به ذهن انسان امور مشکوکی خطور می‌کند که نباید به آن اعتنا نمود، خداوند سبحان اگر به بنده ای، خیری را اراده کرده باشد، توحید را ملازم قلبش می‌نماید و حقیقت را همراه با سرش، و لذا مکر شیطان نمی‌تواند به او ضرر برساند و لذا فرمود: «ان الذین اتقوا اذا مسهم طائف من الشیطان تذکروا فاذا هم مبصرون» (الاعراف، ۲۰۱) (همانجا، ۷/۳-۴۲۶) و یا در ذیل آیه ۱۶۴ سوره بقره - ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنهار و... - می‌نویسد: «خداوند برای قلبهای طالب - از اصحاب استدلال و صاحبان خرد، - نشانه‌های قدرت و وجود و ربوبیت خویش را که همان انواع افعال وی می‌باشد، شناسانده است و با برهانهایی که لطیف تر از عبارات و دلالتهایی که دقیق تر از اشارات است، وجود حکمت و نشانه‌های وحدانیت خویش را به ما فهمانده است و چیزی از عدم حاصل نشده است مگر اینکه دلیلی بروحدانیت اوست و راهی است برای کسی که قصد وجود او را نموده است». (همانجا، ۱/۱۴۴) و یا در سوره اخلاص بعد از تفسیر بسم الله، می‌گوید: «هنگامی که مشرکین به پیامبر (ص) گفتند نسب خدای خویش را برای ما بازگو، خداوند این سوره را نازل کرد، پس معنای «هو» یعنی آن کسی که از او پرسش نمودید،

همان الله است و معنی «احد» یعنی: او احد است. و گفته شده که: «هو» مبتدا، و «الله» خبر آن و «احد» خبر دوم می‌باشد مثل اینکه می‌گویی: هذا حلو حامض. و «صمد» آقایی است که در برآورده شدن حاجات به سوی او می‌آیند و در امور، قصد وی را می‌نمایند و گفته شده که صمد، به معنای فرد کاملی است که استحقاق همه صفات مدح را داشته باشد. و سخن کسی که گفته: صمد، به کسی می‌گویند که خلل و جوفی در آن وجود نداشته باشد، براقوال دیگر ترجیح دارد. «لم یلد ولم یولد» یعنی نه والد است و نه مولود. «ولم یکن له کفواً احد» تقدیرش چنین بوده: «لم یکن احد کفواً له». و اصل «احد» وحد بوده و وحد و واحد به یک معنی است و خداوند واحد است یعنی: قسیم و شبیه و شریکی ندارد. آنگاه قشیری ۵ وجه دیگر برای تفسیر این سوره بر می‌شمارد و در پایان، ۴ وجه عرفانی نیز برای صمد ذکر می‌کند. (همانجا، ۴/۳-۷۸۲). قشیری در ذیل آیه ۸۹ سوره واقعه - فروح وریحان و جنت نعیم ۹ وجه برای روح ذکر می‌نماید و نیز می‌گوید: «گفته شده پیامبر این کلمه را «روح» باضم راء قرائت نموده اند که در این صورت معنی چنین می‌شود که برای مقربین درگاه الهی در بهشت، حیات دایمی وجود دارد». (همانجا، ۸/۳-۵۲۷).

۴- و بالاخره اینکه قشیری در تفسیر لطائف الاشارات، اشارات عرفانی و مباحث تصوف را به گونه ای سامان داده که هیچ گونه تراحم و تضاد می‌با شریعت ندارد به عبارت دیگر وی می‌خواهد اثبات نماید که میان شریعت و حقیقت ارتباط تنگاتنگی وجود دارد، به گونه‌ای که آن دو، دو روی یک سکه اند. وی نه شریعت را فدای حقیقت می‌کند و نه حقیقت را فدای شریعت، و لذا مذهب وی، مذهب اعتدال است و می‌خواهد تصویری از تصوف را در بهترین حالت اعتدال خود برای دیگران ترسیم نماید و در کتاب «الرساله» نیز که آن را ۳ سال پس از لطائف الاشارات نگاشته، همین روند را پی گرفته و سعی کرده است عقیده شیوخ متصوفه را درباره توحید واقعی - به دور از هرگونه افراط و تفریط - ارائه کند و در شرح حال آنان نیز، اقوال و اخباری را باز گو سازد تا مؤید این مسئله باشد و در نهایت - که طی آن مبادی و مناهج سلوک عرفانی را یاد آور می‌شود - هر بابی را با آیات قرآن کریم و احادیث پیامبر اسلام (ص) آغاز می‌کند و این کار قشیری با توجه به

شرایط زمانی و مکانی که وی در آن به سر می‌برد، نباید موجب شگفتی باشد چرا که تعصبات ضد تصوف در آن زمان به ویژه از طرف فقهای مذاهب مختلف بر فضای فرهنگی حاکم بود. وی عملاً از طریق نگاهشسته‌ها سعی کرده است چهره واقعی تصوف را برای دیگران بنمایاند تا آنها نپندارند که میان شریعت و تصوف، تضاد و ناسازگاری وجود دارد تا از مخالفت خود با این مکتب دست نهند و سیمایی ناخوش آیند از متصوفه برای دیگران ترسیم نکنند.

پایان این بخش، سزا می‌بینیم سخن منیع عبدالحلیم محمود را یاد کنیم. وی پس از شرح حال زندگی قشیری و مقدمه توضیحی درباره تفسیر او چنین می‌گوید: «از این مقدمه روشن می‌گردد که کتاب وی حاوی اشارات قرآن به لسان اهل معرفت است و این اشارات، دقیق، محکم و مختصر است و علیرغم آنکه در صدد تبیین حقیقت است، مخالف با شریعت نیست و هر شریعتی که با حقیقت هماهنگ نباشد قابل قبول نیست و هر حقیقتی که مقید به شریعت نباشد حاصل و ثمره ای ندارد. این تفسیر مرحله دیگری بالاتر از مرحله تفسیر عادی را - که بر اساس قواعد لغوی و انواع علومیه که مفسر به آنها احتیاج دارد - برای ما ارائه می‌کند تفسیری که با ذوق، حجاب زدایی شده و تجلی احساسی است که ما حاصل مجاهده و خود سازی است، و تفضل و نصرت الهی نیز به مدد آن می‌آید تا چشمه سارهای فهم، روان و جاری شود و با توجه به همین امر پی می‌بریم، این نوع تفسیر، مکمل انواع تفسیر دیگر است نه مابین با آنها و همه این تفسیرها در فهم آیات قرآن کریم یار و مددکار یکدیگرند و در مقام همیاری با هم به ثمر رسیده‌اند». (همو، ۸۹)

در ادامه روش تفسیری قشیری را با چند تفسیر عرفانی مقایسه می‌نماییم.

۱- تفسیر کشف الاسرار و عده الابرار

ابو الفضل رشید الدین مبینی، که متوفای بعد از سال ۵۲۰ هـ ق است، تفسیر خود را در سه بخش تنظیم کرده است. در بخش اول به ترجمه آیات به زبان فارسی اکتفا کرده، و در بخش دوم به تفسیر نقلی با بیان شأن نزول و روایات و شرح کلمات پرداخته و در بخش سوم به بیان تفسیر عرفانی آیات قرآن روی آورده و کلمات بزرگان عرفا را بیان کرده

است. در این قسمت است که بیشتر متأثر از خواجه عبدالله انصاری (م ۴۸۰) است. میبیدی با الفاظی همچون پیر طریقت، امام، شیخ انصاری و پیر هرات سخنان وی را نقل نموده است. در واقع تفسیر میبیدی، شرح و بسط تفسیر خواجه عبدالله انصاری است که وی نسبت به آن همت گمارده است و متأسفانه اصل تفسیر خواجه عبدالله انصاری در دسترس ما نیست و شاید به همین جهت است که تفسیر کشف الاسرار و عدة الأبرار به تفسیر خواجه عبدالله انصاری معروف شده است.

میبیدی در مقدمه تفسیر، فشرده بودن کتاب اصلی، یعنی کتاب خواجه عبدالله انصاری را تنها انگیزه تألیف خود می داند که این مسئله مقصود رهروان را بر آورده نمی ساخت و لذا وی به شرح و تفصیل آن پرداخته است (همو، ۱/۱) و در تنظیم مطالب و تفسیر آیات بر آن سخنان افزوده و ذوق و هنر خود را آشکار ساخته است.

برای نمونه، میبیدی در ذیل آیه ۴ سوره حمد- «مالک يوم الدين»، در بخش سوم، چنین می نویسد: «- این آیه- اشارت است به دوام ملک احدیت و بقاء جبروت الهیت. یعنی که هر ملکی را روزی مملکت به آخر رسد و زوال پذیرد و ملکش بسر آید و حالش بگردد، و ملک الله بر دوام است امروز و فردا، که هرگز به سر نیاید و زوال نپذیرد. در هر دو عالم هیچ چیز و هیچ کس از ملک و سلطان وی بیرون نیست و کس را چون ملک وی ملک نیست، امروز ربّ العالمین و فردا مالک يوم الدين، و کس را نبود از خلقان چنین، عجباً، کار رهی چون می داند؟ که در کونین ملک الله راست بی شریک و بی انباز و بی حاجت و بی نیاز، پس اختیار رهی از کجاست؟ آنرا که ملک نیست حکم نیست، و آنرا که حکم نیست، اختیار نیست، و ربّک یخلق ما یشاء و یختار ما کان لهم الخیره.

و گفته اند: معنی دین اینجا شماراست و پاداش- می گوید مالک و متولی حساب بندگان منم تا کس را بر عیوب ایشان وقوف نیفتد که شرمسار شوند، هر چند که حساب کردن راندن قهراست، اما پرده از روی کار بر نگرفتن در حساب، عین کرم است، خواهد تا کرم نماید پس از آنک قهر راند. این است سنت خدای جل جلاله، هر جای که ضربت قهر زند، مرهم کرم برنهد.

پیر طریقت گفت: فردا در موقف حساب اگر مرا نوایی بود و سخن را جایی بود گویم بار خدایا از سه چیز که دارم در یکی نگاه کن اول، سجودی که هرگز جز تو را از دل نخواست است، دیگر تصدیقی که هر چه گفتمی گفتم که راست است، سه دیگر چون باد کرم برخاست است، دل و جان جز تو را نخواست.

جز روی تو ندارم هوسی من بی تو نخواهم که بر آرم نفسی

(همانجا، ۴۱-۳۳)

با توجه به این مطلب چنین نتیجه می‌شود که اولاً این تفسیر صرفاً یک تفسیر عرفانی نیست، بلکه تفسیر نقلی نیز در آن وجود دارد، بر خلاف تفسیر قشیری که به تفسیر ظاهری و نقلی آیات قرآن نپرداخته و در تفسیر دیگری این کار را انجام داده است. ثانیاً به آن بخش از این تفسیر، یعنی بخش سوم - که بر مذاق صوفیان و عارفان، آیات قرآن را معنا نموده است - بیان سخنان بزرگان عرفا به ویژه خواجه عبدالله انصاری است، البته میباید خود نیز از عرفای به نام قرن ششم هجری است و بعید نیست که بخشی از این اقوال از مکاشفات خود او باشد ولی به هر حال همه آنها بیان میباید نیست درحالی که سراسر تفسیر قشیری بیان خود اوست. البته وجه مشترک هر دو مفسر آن است که هر دو شافعی مذهب و اشعری مسلک بوده و آثار آن در تفسیر آنها نیز پدیدار است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

۲- تفسیر منسوب به ابن عربی

برخی از علماء این تفسیر را از آن ابن عربی می‌دانند، که متولد ۵۶۰ و متوفای ۶۳۸ هـ ق است، اما برخی دیگر^۱ معتقد هستند که این تفسیر همان تأویلات مولی عبدالرزاق کاشانی است که برای ترویج آن بین مردم، آن را به ابن عربی نسبت داده است، چرا که وی بین مردم شهرت داشته است. البته باید توجه داشت که عبد الرزاق کاشانی از شارحان معروف کتاب فصوص الحکم ابن عربی می‌باشد و این کار از وی بعید نمی‌باشد. نکته ای که نظر دوم را تأیید می‌کند جمله ای است که در ذیل آیه ۳۲ سوره قصص آمده است: «و قد سمعت شیخنا

۱- مانند شیخ محمد عبده، حاجی خلیفه صاحب کشف الظنون و محمد حسین ذهبی

نورالدین عبدالصمد قدس روحه العزیز فی شهود الوحده و مقام الفناء عن ایبه ...» (تفسیر ابن عربی، ۱۱۶/۲)

و این نور الدین عبد الصمد که در اواخر قرن هفتم از دنیا رفته، استاد عبد الرزاق کاشانی بوده است که او هم متوفای سال ۷۳۰ هجری می‌باشد و معقول و منطقی نیست که نور الدین عبدالصمد استاد ابن عربی باشد که در سال ۶۳۸ هجری از دنیا رفته بود.

به هر حال، آن چنان که از مقدمه این تفسیر بر می‌آید صاحب این تفسیر از روایت پیامبر اکرم (ص) که فرموده‌اند: «ما نزل من القرآن آیه آلا و لها ظهر و بطن و لكل حرف حد و لكل حد مطلع» چنین برداشت می‌نماید که مقصود از ظهر، تفسیر قرآن و مراد از بطن، تاویل کلام الله مجید و منظور از حد، نهایت مفهوم از معنای کلام و مقصود از مطلع، آن چیزی است که از رهگذر این قرآن به سوی خداوند اوج می‌گیرد و انسان در مرتبه شهود ربوبی بر آن اطلاع پیدا می‌کند و از امام صادق (علیه السلام) روایتی نقل کرده که ایشان فرموده‌اند: «خداوند در کلام خویش بر بندگانش تجلی نموده است اما آنها آن را شهود نمی‌کنند» و نیز از آن حضرت روایت شده که ایشان در حال نماز بیهوش شده است، علت این امر را پرسیدند و امام در جواب فرمود: «آنقدر این آیه را تکرار نمودم تا آن را از گوینده آن شنیدم» صاحب تفسیر در ادامه می‌گوید که قصدش از نوشتن این کتاب بیان ظاهر و تاویل وحد نیست بلکه می‌خواهد آن مطالبی را که از اسرار و حقایق این کتاب بر قلبش اشراق شده، بیان کند و البته مدعی نیست که این، نهایت کار است بلکه این مطالب، اموری است که وی باز یافته است و ضمناً اشاره می‌کند که وی در همه آیات قرآن کریم چنین شیوه ای را در پیش نگرفته است (همانجا، ۱/۳۰۴)

عبدالرزاق کاشانی از متصوفه است و از مکتب ابن عربی اثر پذیرفته است، لذا در این تفسیر علاوه بر تفسیر اشاری - که معمولاً اهل تصوف از پی آن می‌کاوند - به تفسیری که متأثر از عرفان نظری ابن عربی است نیز اهتمام می‌ورزد. و شاید همین امر سبب شده است که برخی چنین پندارند که این تفسیر را ابن عربی به نگارش در آورده است. البته به گفته حاجی خلیفه، ابن عربی تفسیر بزرگی را به طریقه اهل تصوف در ۶۰ مجلد تا

سوره کهف به نگارش در آورده و نیز تفسیر کوچکی در ۸ مجلد به سبک سایر مفسرین داشته است که متأسفانه اکنون در دسترس ما نیست (همو، ۱/۴۳۸) البته اخیراً محمود غراب از کشور سوریه، تفسیر آیات قرآن را که در آثار ابن عربی در کتابهای الفتوحات المکیه و فصوص الحکم بوده گردآوری کرده و با نام «رحمة من الرحمان فی تفسیر اشارات القرآن» در چهار جلد در دمشق در سال ۱۴۱۰ هجری قمری به چاپ رسانده است. (ایازی، ۱۸۵)

برای مثال، عبدالرزاق کاشانی در ذیل آیات ۱۵۳ و ۱۵۴ سوره بقره - «یا ایها الذین آمنوا استعینوا بالصبر و الصلوة ان الله مع الصابرين، ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات ولکن لاتشعرون» - می‌نویسد: «یا ایها الذین آمنوا» یعنی ایمان عینی، «استعینوا بالصبر» یعنی صبر با من‌هنگام یورش تجلی عظمت و کبریای من، «والصلوة» یعنی شهود حقیقی به من، «ان الله مع الصابرين» یعنی افرادی که طاقت تحمل تجلی انوار الهی را دارند، «ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله» یعنی اشخاصی که نفس خود را در پیمودن راه توحید، از هوای نفس میرانده و به مقام فنا رسیده، چنان که رسول خدا (ص) فرمود: بمیرانید - خود را - قبل از اینکه بمیرد، و ایشان «اموات» یعنی عاجز مسکین هستند، بلکه ایشان در نزد پروردگار خود زنده‌اند «بل احياء» آن هم به حیات حقیقی، و حیات الهی، دائمی و سرمدی بوده، شهدای راه خدا نیز با حضور ذاتی خود، قادر به چنین امری هستند، «ولکن لاتشعرون» یعنی شما به علت بینا نبودن و محروم بودن از نوری که قلبها را بصیرت می‌بخشد تا اعیان عالم قدس و حقایق ارواح را مشاهده نمایند، قادر به درک این معانی نیستید. (تفسیر ابن عربی، ۱/۶۵)

از آن چه گذشت چنین می‌فهمیم که:

◆ اولاً این تفسیر حاوی همه آیات قرآن نیست بر خلاف تفسیر قشیری که سعی او بر

این بوده که همه آیات قرآن را تفسیر کند.

◆ ثانیاً در این تفسیر آیه بسم الله الرحمن الرحيم تنها یک بار و آن هم در ابتدای

سوره حمد تفسیر شده، در حالی که در تفسیر قشیری در هر سوره ای این آیه تفسیری متفاوت از سوره دیگر دارد.

◆ ثالثاً در این تفسیر از مبانی عرفان نظری - که ابن عربی بنیان گذار آن است - بهره‌ای فراوان برده شده است و مسئله وحدت وجود به شکل نظری آن با آیات متعددی تطبیق و اثبات شده است در حالی که در تفسیر قشیری چنین امری دیده نمی‌شود. به هر حال وجه مشترک هر دو مفسر آن است که از طریق مکاشفات درونی به معانی از آیات دست یافتند که آن را در قالب الفاظ به ما ارائه کرده‌اند.

۳- تفسیر ملاصدرا

آنچه که امروز به عنوان تفسیر ملاصدرا در اختیار ما می‌باشد، شامل سوره‌های حدید، اعلیٰ، آیه الکرسی، آیه النور، طارق، سجده، یس، واقعه، زلزال، جمعه، فاتحه و ۶۵ آیه اول از سوره بقره می‌باشد که اخیراً به شکل مرتب و منسجم در هفت مجلد منتشر شده است. (تفسیر القرآن الکریم، ۱/۱۱۸) وی متولد ۹۷۸ و متوفای ۱۰۵۰ هـ ق است. البته وی در ابتدا، سوره‌ها و یا آیاتی از قرآن کریم را به صورت پراکنده تفسیر نموده، وبعد تصمیم گرفته است که قرآن را به طور کامل تفسیر نماید، لذا از سوره حمد و بقره آغاز می‌کند. اما روزگار به او بیشتر از این فرصت نمی‌دهد که بتواند بیش از ۶۵ آیه از ابتدای سوره بقره را در تفسیر کند. وی که این مطالب را در طول مدت ۲۰ سال به صورت پراکنده - و نه مداوم - به رشته تحریر درآورد، دارای حالتهای روحی متفاوتی بود. لذا برخی را مختصر و موجز، و برخی را بسیار مفصل برگزار کرده است، در برخی موارد از سایر مفسرین چندان فراتر نمی‌رود، و در بعضی از جاها بر منهج تفاسیر ذوقی مطالب زیادی را به نگارش در آورده است، و هر مقدار که به پایان کار نزدیک می‌شود - یعنی پایان تفسیر سوره حمد و بقره - مطالب، نظم و نسق بیشتری پیدا می‌کند.

ملاصدرا ابتدا بعد از هر آیه - یا دسته ای از آیات - به معانی لغات و اختلاف قراءات اشاره نموده، و در برخی موارد مربوط به آنها را نقد کرده، و سپس خلاصه کلام مفسرین را در معانی آیات آورده است و سرانجام، مطالب عقلی را با توجه به مبانی خویش و یا سایر فلاسفه ذکر کرده و لطائف و اشارات آیات الهی را به مقتضای حال و مقام، تحت عناوینی همچون مکاشفه، مشاهده اشراقیه، اشاره کشفیه و تمثیل نوری به نگارش در آورده است.

مراجع تفسیری وی در اوائل بحثهای مربوط به معانی کلمات، قرآآت و بیان اقوال و آراء، تفاسیر مجمع البیان، الکشاف، انوار التنزیل، فخررازی و نیشابوری است. وی در برخی از موارد، نظریات فخررازی و غزالی را مردود ساخته و در برخی از موارد، احتجاجات معتزله و جبریون را بیان کرده و به آنها پاسخ داده است، ملاصدرا از گفته‌های ابن عربی در این تفسیر نیز بهره برده است.

ملاصدرا قرآن را به منزله مانده نازل شده از آسمان بر زمین می‌داند که در آن، انواع غذاها برای هر صنفی از مخلوقات و انسانها وجود دارد. وی معتقد است که اکثر الفاظ بکار رفته در این کتاب الهی همانند سایر الفاظ وضع شده برای حقایق کلی است که مجمل می‌باشد، گاهی مراد از آن ظاهر محسوس، گاهی سر و حقیقت و باطن، و گاهی سر سر و حقیقت سر و باطن باطن است، چراکه وی، اصول عوالم و نشأت را سه چیز می‌داند: دنیا، آخرت و عالم الوهیت و می‌گوید که همه آنها برهم منطبق هستند؛ و هر حقیقتی که در یکی از عوالم یافت شود، در دو عالم دیگر نیز به صورتی - متناسب با آن موجود - وجود دارد. وی کسانی را که در تفسیر قرآن، به دنبال تبیین لغات و نکات ادبی راه می‌یابند. به تفاسیر دیگر، بویژه الکشاف ارجاع می‌دهد؛ و معتقد است کسانی که تنها به ظاهر قرآن همت می‌گذارند، به لب عمیق آن نمی‌رسند و حقیقت و اسرار قرآن برای علماء راسخین در علم، کشف می‌گردد؛ آن هم به قدر علم و صفای قلبشان، و دستیابی به نهایت و غایت این امر برای کسی میسر نیست. لذا عقول گذشته از اشتراکشان در معرفت ظاهری تفسیر که مفسرین ذکر نموده‌اند در فهم قرآن از هم متفاوت هستند، و آنچه که راسخین در علم از اسرار قرآن به آن می‌رسند، متناقض با ظاهر تفسیر نیست؛ بلکه کامل کننده آن است و از طریق ظاهر به باطن دست می‌یابند، پس مفسر نمی‌تواند مگر جز بر نقل صریح یا مکاشفه کامل و ارادت قلبی - که رد و تکذیب آن امکان پذیر نیست - تکیه کند. وی همچنین بر این عقیده است که انسان، بدون اینکه خویشتن را به تکلف و اداری و در اموری به تداوم و استمرار روی آورد که او را به خداوند نزدیک می‌کند از ریاضت و خضوع و خشوع و صبر و نماز و ستردن ذهن از عوامل سرگرم کننده و بستن درهای احساسات و دوام نظر در الهیات، نمی‌تواند عالم ربانی و مفسر کلام الهی باشد. (همانجا، ۸۱ - ۱۲۲)

برای نمونه، ملاصدرا در ذیل آیه اول سوره زلزال- «اذا زلزلت الارض زلزالها»- تحت عنوان «اشاره نوریه» چنین می‌نویسد: همانا اضافه شدن زلزال به ضمیر-ها- که به ارض بر می‌گردد و دلالت بر اختصاص می‌نماید، به این نکته اشاره می‌کند که این نوع حرکت، حرکتی معهود از زمین بوده و مختص به آن است و بر اساس ذات و غریزه از زمین واقع می‌شود و این حرکت، در طبیعت و سرشت زمین مخفی و مدفون است، و امور غریزی اشیاء، از آنها جدا نشده و به تأخیر نمی‌افتد- اگر ما باشیم و طبیعت آنها- حکم این زلزله نیز چنین است.

و در معارف الهی، با برهانهای نورانی، ثابت شده است که زمین و زمینیان، همانند آسمان و آسمانیان، دارای حرکت ذاتی جوهری هستند، که لحظه ای سکون ندارد؛ و هیچ امر طبیعی و یا دارای طبیعت نیست مگر اینکه دائماً در حرکت استکمالی جوهری می‌باشد و با این حرکت، حق اول- خداوند- را جستجو می‌نماید و به سوی آن بر می‌گردد، همچنان که خداوند سبحان می‌فرماید: «فقال لها وللارض ائتیا طوعاً او كرهاً قالتا اتینا طائعين» (فصلت، ۱۱)

لذا، آمدن آسمان و آنچه در آن است، به سوی خداوند سبحان، در ابتدای امر، از روی میل و رغبت بوده، زیرا آنها در ابتدای خلقت بر حسب فطرت اولیه، بر کمال کاملشان سرشته شده و مطیع خداوند متعال می‌باشند، و اما آمدن زمین و افرادی که روی آن زندگی می‌کنند، در ابتدا به شکل قهری و جبری است، زیرا آنها بر حسب فطرت اولیه ناقص‌اند، و بر اساس فطرت دیگر و نشأ ثانویه، کمال و قرب الهی را به دست می‌آورند. بنابراین، موجودات زمینی بعد از کامل شدن و رسیدن به نفس کامل انسانی، بدون هیچ اکراهی، همانند موجودات آسمانی، مطیع خداوند متعال می‌گردند، و هر دو در طی کردن راه حق و سیرالی‌الله و آمدن به سوی او، متفق می‌گردند و روی همین جهت است که هر دو می‌گویند: «اتینا طائعين» و در الکشاف آمده است: «معنای این اضافه، زلزله ای که حکمت الهی آن را ایجاب می‌نماید، و آن، مشیت الهی است، زلزله شدیدی است که در نهایت حد خود می‌باشد، مانند اینکه بگویی: اکرم‌التقی‌اکرامه، و اهن‌الفاسق‌اهانته، و مقصود این باشد که از

اکرام و اهانت، آن اندازه که در حد توان داشته، انجام داده است؛ در مورد زلزال نیز، کل زلزله و آنچه ممکن بوده به منصف ظهور رسیده است» و خداوند، بر لسان حق، آنچه را که ممکن بوده اراده نماید، از مجموع انتقالات زمینی که در همه زمین و آنچه که از سایر مرکبات تامه و ناقصه و امور بسیط تام و ناقص، به وقوع می‌پیوندد، بیان نموده است، و این کار هنگامی صورت می‌گیرد که همه آنها یک دفعه گرفته شده و به شهود اخروی می‌رسند و آن اموری که مختص به اهل آخرت و اهل معرفت است، پدیدار می‌گردد، هر چند که دیگر بر حسب ظاهرشان به سوی خداوند محشور نمی‌گردند، زیرا بر اساس قلبهایشان محشور شده‌اند.

و این حرکت، هنگامی که آغاز گردد، چنین خواهد بود، یعنی حرکت عقلی از روی اشتیاق، که مبدأ آن خداوند و مقصد آن نیز اوست، به اسم او به جریان و حرکت درآمده و لنگرگاهش نیز اوست، همچنان که خداوند متعال می‌فرماید: «یَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مَرْسِيهَا، فِيمَ آنتَ مِنْ ذِكْرِيهَا، أَلِي رَيْكُ مَتْنَهَا» (نازعات، ۴۲-۴۴)

همچنین در معارف الهی، عقل و اراده برای زمین، با برهان منور به انوار قرآنی، تبیین و اثبات گردیده؛ همانند قول خداوند که می‌فرماید: «أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت، ۱۱)، «و اشرفت الارض بنور ربها» (زمر، ۶۹) و «أَنْ الَّذِي أَحْيَاهَا لِمَحْيِ الْمَوْتِي» (فصلت، ۳۹) و هر کس، چشم بصیرتش به نور حکمت حق باز گردد، متوجه می‌شود که هر جرمی - غلیظ و مادی و یا لطیف - دارای حیات و نفس و عقل است، زیرا هیچ جسمی نیست مگر اینکه صورت طبیعی دارد که مبدأ حرکت قریب آن است، و هر جسمی، تفرق و انقطاع و تکثر، از شئون آن می‌باشد و هنگام قطع شدن و تکثر پیدا کردن، ذاتش معدوم گشته و اتصالش از بین می‌رود، و هر امر طبیعی خاصیت آن، استحاله و حرکت دائمی است - چنانچه در جای خود ثابت شده است - لذا نفس روحانی، علت اتصال جرمها و وحدت آنها می‌باشد، بنابراین، وحدت و اتصال در هر جرمی که نفس دارد، فهمیده می‌شود، بقا و استمرار نیز همینطور، چرا که طبیعت اشیاء، جریان داشته و استحاله می‌گردد - همچنان که علت آن قبلاً بیان گردید -

و نفس، وجودش جز با عقل، کامل و تمام نمی‌گردد، زیرا نفس از جهت فعل و تدبیر، طبیعی و مادی بوده، اما از حیث ذات و حقیقت، عقلی است، لذا ثابت گردیده که زمین، دارای حیات نفسانی می‌باشد، و وجودی فعال و روحانی دارد.

معلم حکمای قدیم - ارسطو - با دلیل رشد و نمو موجودات زمینی و رویانیدن کوهها، بر حیات زمین استدلال کرده است، - بدرستی که کوهها، رویدنی زمین محسوب می‌شوند - و در داخل کوهها، حیوانات زیاد و معادن وجود دارد، و ایجاد چنین چیزهایی از زمین، به خاطر وجود دارای نفس می‌باشد، زیرا نفس است که در داخل زمین، این صورت‌ها را به تصویر می‌کشد و این وجود، همان صورت ارض فاعله ای است که در زمین، این کارها را انجام می‌دهد، و زمین نمی‌تواند مرده باشد و این افعال عجیب و بزرگ را انجام بدهد، پس اگر زمین زنده است، به ناچار دارای نفس خواهد بود. بنابراین، اگر این زمین حسی زنده است - در حالی که بی جان است - به طریق اولی، زمین عقلی زنده است.

مبنای ارسطو بر این استوار است که هر طبیعت جسمانی دارای صورت عقلی، در عالم ارواح عقلی می‌باشد که در نزد استادش افلاطون و افراد قبل از وی، آنهایی که تصدیق کردند، آنچه که خدا را بر آن، عهد و پیمان گرفتند و با نفسهای صاف و قلبهای پاک به عالم قدس عروج نمودند، به اسم مثل نوریه و صورتهای مفارقه، نامیده می‌شود؛ و آنها، این صورتهای الهی را که مظاهر اسماء خداوند متعال است، مشاهده نمودند، لذا آنها، اهل بیت حکمت‌اند، همچنان که ائمه ما - سلام الله علیهم اجمعین - اهل بیت نبوت و ولایت می‌باشند و آنچه که آنها در مورد وجود آن صورتهای عقلی بیان نمودند، امرحقی است که نزد صاحبان بصیرت، هیچ شکی در آن وجود ندارد، و هیچ چیزی وجود ندارد مگر اینکه، دارای طبیعتی است که آن را به حرکت درآورده، و صاحب نفسی است که آن را تدبیر می‌نماید و واجد عقلی است که آن را نورانی می‌کند، و اسم الهی دارد که به وجودش می‌آورد، و چیزی نیست مگر اینکه به حمد الهی تسبیح می‌کند، فسبحان الذی بيسده ملکوت کل شیء والیه ترجعون. (یس، ۸۳ و نیز نک: همانجا، ۸/۷-۸۱۵)

از این مباحث نتیجه می‌گیریم:

◆ اولاً تفسیر ملاصدرا، همه آیات قرآن کریم را در بر نمی‌گیرد، در حالی که تفسیر قشیری حاوی تفسیر همه آیات قرآن است.

◆ ثانیاً تفسیر ملاصدرا از تفاسیر جامع به حساب می‌آید، یعنی به ابعاد گوناگون قرآن پرداخته و به نکات ادبی، لغت‌شناسی، تاریخی، کلامی، اخلاقی، عقلی و فلسفی، و عرفانی اشاره کرده‌است، در حالی که تفسیر لطائف‌الاشارات تنها مشتمل بر اشارات عرفانی است، البته چنان که قبلاً اشارت رفت وی تفسیر جامع دیگری دارد که بصورت خطی موجود است.

◆ ثالثاً ملاصدرا صاحب مکتب حکمت متعالیه است، و بین فلسفه مشاء و اشراق و شریعت جمع و سازش و آشتی به هم رسانده و معتقد به اصالت وجود است. وی حرکت جوهری را اثبات نموده، در تفسیر خویش از مبانی عقلی و فلسفی اش فراوان استفاده برده، و به نکات و اشارات دقیقی اشاره کرده است که در تفاسیر دیگر کمتر دیده می‌شود. او در مباحث عرفانی نیز از ابن عربی و نظریات وی اثر پذیرفته است و مباحث عرفان نظری در تفسیر او بیشتر مشهود می‌باشد، در حالی که در تفسیر قشیری بیشتر مباحث عرفان عملی به چشم می‌خورد تا عرفان نظری. اما به هر حال، هر دو مفسر، از اصحاب کشف و شهود بوده و مکاشفات خویش را در قالب الفاظ و عبارات، به عنوان حقایق و بواطن قرآن برای ما به ارمغان آورده‌اند.

۴- تفسیر آلوسی

آن چه از خطبه تفسیر آلوسی استفاده می‌شود این است که وی قبل از بیست سالگی تا سطحی از معرفت رسیده بود که توان رفع و دفع بسیاری از اشکالات را دارا بوده - اشکالاتی که در خرد گیری از قرآن کریم مطرح می‌شد - و آن را از الهامات پرودگار به خویشتن و انمود کرده، اضافه می‌کند او اولین و آخرین نفری نیست که مشمول لطف خداوند در این ارتباط قرار می‌گیرد.

ذهبی می‌نویسد: «گفته‌اند که روش آلوسی در نوشتن این تفسیر امری عظیم و سرّی از اسرار بوده‌است، به گونه‌ای که در طول روز، مشغول به تدریس و افتاء بوده و در آغاز شب،

نشستی بامونسان و همدمان خویش داشته و در اواخر شب اوراقی از تفسیر را می‌نگاشته و با مداد فردایش در اختیار افرادی قرار می‌داد تا آن را تبیض و پاک‌نوشت کنند. و آنها نیز قریب به ده ساعت فرصت در این کار مصروف می‌داشتند».

وی در ادامه می‌افزاید: «تفسیر آلوسی جامع آراء پیشینیان او است و از تفاسیری همانند تفسیر ابن عطیه، تفسیر ابو حیان، تفسیر کشاف، تفسیر ابوالسعود، تفسیر بیضاوی، تفسیر فخر رازی و سایر کتابهای تفسیری معتبر استفاده کرده است و با امانت در نقل، آنها را مورد نقادی قرار داده و در پایان کار نظر خویش را در مورد آیات قرآن مستقلاً مطرح کرده است.

آلوسی اشعری مسلک است و لذا در بسیاری از موارد، آراء معتزله و شیعه را مردود اعلام کرده است. در مورد مسائل هیأت و نجوم نیز، آراء علماء این علم را بازگو ساخته و برخی از آنها را که به نظر او مقبول و قابل پذیرش می‌نمود - تأیید و سایر آراء را مردود اعلام کرده است.

در اکثر آیات قرآن مسائل نحوی را به صورت مفصل بیان نموده، به گونه‌ای که او را از سمت مفسر بودن خارج می‌کند. در مورد آیات الاحکام نیز در ذیل هر آیه، مذاهب فقهای چهار گانه اهل سنت را بازگو نموده و در اکثر موارد، نظر ابو حنیفه را مورد تأیید قرار می‌دهد و این نشان دهنده آن است که وی حنفی مذهب بوده است. هرچند که قبلاً شافعی مذهب به نظر می‌رسید. وی همچنین با عبارات شدید اللحنی اسرائیلیات را مورد انتقاد قرار داده و در برخی از موارد، مفسرانی را که چنین اخبار دروغ و ساختگی را در کتابهای خویش بیان کرده‌اند، به باد انتقاد می‌گیرد.

در مورد قرآات نیز متذکر آنها شده اما خود را مقید به بیان قرآات متواتر ننموده است و به تناسب بین سوره‌ها و آیات و اسباب النزول عنایت دارد و به اشعار عرب برای بیان معانی لغوی آیات، فراوان استناد کرده است».

ذهبی در پایان می‌نویسد: «آلوسی بعد از فراغ از ظواهر آیات، از تفسیر اشاری نیز سخن به میان آورده است و لذا برخی از علماء، تفاسیر وی را از زمره کتب تفسیر اشاری برشمرده‌اند اما من تفسیر وی را در عداد کتب تفسیری قرار داده‌ام که رأی و نظر قابل

ستایش و پسندیده در آنها مطرح شده است چرا که مقصود اصلی این تفسیر، تفسیر اشاری نیست بلکه این نحوه تفسیر یک امر تبعی است که به دنبال تفسیر ظاهر آیات قرآن، در آن آمده است». (همو، ۷/۱-۲۵۲)

برای نمونه، آلوسی در تفسیر آیه ۱۱ سوره بقره - «و اذا قيل لهم لا تفسدوا فی الارض قالوا انما نحن مصلحون» - چنین می‌نویسد: «در این جمله اختلاف شده، برخی گفته‌اند: عطف بر یکذبون - آیه ۱۰ - می‌باشد، زیرا نزدیکترین معطوف علیه است و نیز دلیل عذاب آیه قبل را بیان می‌کند و نیز می‌فهماند که از صفت فساد نیز می‌بایست دوری جست همچنان که از کذب و دروغ باید اجتناب نمود. اینکه این آیه، فساد را علت عذاب بر می‌شمارد، بدین جهت است که داخل در مکان صله موصولی است که سبب واقع گردیده، زیرا معنای «انما نحن مصلحون»، انکار ادعای آنها مبنی بر اصلاح است، چرا که آنها عناد ورزیده و اصرار بر فساد دارند، که خود، گناه به شمار می‌آید، و این قولی که زمخشری به آن تمایل دارد - که مبنی بر عدم احتیاج به ضمیر در جمله می‌باشد - به (ما) باز می‌گردد و در تابع، چیزهایی جایز است که در متبوع نمی‌توان انجام داد، در غیر این صورت، تقدیر چنین است - و لهم عذاب الیم بالذی كانوا اذا قيل لهم...، و این چنین چیزی با نظم آیه جور در نمی‌آید و مثل این می‌ماند که مای مصدریه را وصل به کان بنماید که چنین امری، یعنی وصل کان به جمله شرطیه، سابقه ندارد. البته برخی معتقدند که جمله «انما نحن مصلحون»، کذب و دروغ است، لذا معنا بدین صورت تأویل می‌گردد که آنها به خاطر کذب و دروغ، مستحق عذاب می‌گردند، اما باید گفت که عطف تفسیر - به او - از جمله چیزهایی است که بر خلاف ذوق سلیم و ظاهر استعمال لغت عرب می‌باشد. بدین جهت است که گفته شده: این عطف، بر اساس قرائت یکذبون با تشدید - بنا بر یکی از احتمالات - امر پسندیده ای است تا بتوان بین مذمت آنان به دروغ و تکذیب کردن، جمع نمود، و سخن مولانا مفتی دیار روم قابل تأمل است که در اعتراض می‌گوید: این نوع تعلیل می‌بایست از اقسامی باشد که اوصافش ظاهر باشد و ثبوتش برای موصوف قطعی بوده، و نیازی به بیان نداشته باشد زیرا نزد شنونده مشهور بوده و یا قبلاً به شکل صریح و یا به

صورت التزامی، ذکر شده است. و شکی نیست که این شرط، قطعی نبوده، تا نظم آیه را در مورد تعلیل از بین ببرد.

و عده‌ای گفته‌اند: این آیه، عطف بر یقول- آیه ۸- می‌باشد تا دغدغه‌های قبلی برطرف گردیده و آیات، بر سیاق شمردن کارهای زشت آنان باشد که به طور مستقل، متصف بودن آنها را به هر یک از این صفات به ما می‌فهماند و نیز بر این نکته دلالت نماید که رسیدن عذاب به آنها به خاطر کذبی بوده که کمترین جرم آنها تلقی می‌گردیده، چه رسد به بقیه کارهای آنها.

و فعل ماضی که با اِذا به کار رفته و معنای مستقبل می‌دهد، عطف این آیه را به آیه ۸، موجه جلوه می‌دهد؛ نهایت اینکه، این جمله، کذب را می‌رساند که قبلاً به آن اشاره شد، لذا با سخن قبلی فرقی ندارد، بر فرض هم که فرقی داشته باشد و قیدها را هم در نظر بگیریم، آنها نیز جزء صله یا صفت می‌باشد و در هر دو صورت، اقتضای عدم استقلال را دارد، و نیز این مسئله که آن کذب و دروغ که کمترین جرم آنهاست، سبب تخلُّل بیان و استیناف گردیده، قابل قبول نزد کسی که کمترین عقلی داشته باشد، نمی‌باشد، و این مطلب که امر نامربوطی بین اجزاء صله یا صفت وجود نداشته باشد، خالی از استهجان نیست.

لذا آنچه که من خود به آن تمایل دارم و برآن، غیر از این دو قول، تکیه می‌کنم، قول مدقق درالکشف می‌باشد، که نظر ابوحنیفان در البحر نیز همین است، آن است که این آیه، عطف بر «و من النَّاسِ من یقول»- آیه ۸- می‌باشد، زیرا حال آنها را در ادعای ایمان داشتن و کذب آنان را در ابتدا بیان نموده و سپس وضعیت ایشان را در جدِّت و اهتمام بر باطل، و زیبا دیدن امور قبیح و زشت، و فساد را صلاح پنداشتن، مطرح کرده و مجموع حالات را در عطف مد نظر قرار داده، هر چند که لازمه این کار، عطف جمله فعلیه بر جمله اسمیه می‌باشد، و این نظر، بر حسب سیاق جمله و نوع شمارش افعال قبیح، بر دیگر نظرات ترجیح دارد. عده ای می‌گویند این بحث اهمیت چندانی ندارد، هر چند که این توهم وجود دارد که برای رساندن این معانی، کفایت می‌کند، زیرا دلالتی بر داخل بودن این صفت و ما بعد آن در قصه منافقین و بیان حالات آنها ندارد، چون برگرداندن ضمائر در این جمله به آنها، درست به نظر نمی‌رسد- همچنان که هر انسان سلیم الفطره‌ای به آن گواهی می‌دهد،

اگر کمترین مهارتی نسبت به اسلوبهای جملات عربی داشته باشد. اما باید گفت که این نظریه، دور از انصاف است، چنان که هر شخص سلیم الفطره ای که به دور از هرگونه تعصب و ظلمی باشد، به آن شهادت می‌دهد؛ زیرا برگشت ضمائر، رابط بین صفات و خود آنهاست و سیاق کلام نیز گواه آن است، و گاهی در یک قصه، از جمله استینافیه استفاده می‌شود، بدون اینکه از حرف عطف استفاده شود، حال اگر استفاده از جمله استینافیه بلا اشکال باشد، آیا استفاده از جمله همراه با حرف عطف اشکالی ایجاد می‌نماید؟ و حرف عطف، به اقتضای عوض شدن حالات به کار می‌رود نه تغییر قصه و افراد آن. و روایتی که ابن جریر از سلمان فارسی (ره) آورده - که مصداقهای این آیه هنوز به دنیا نیامده‌اند - بدین معنا نیست که آیه، اختصاص به افراد دیگری دارد، بلکه به این معناست که، اختصاصی به منافقین ندارد، هر چند که در مورد آنها نازل شده است، زیرا مورد، مخصص نیست. اما گوینده این سخن در عصر نزول به منافقین، یا نبی اکرم (ص) بوده که از طرف خداوند، خبر از نفاق آنها به خودشان داده؛ یا اینکه پیامبر (ص)، این مطلب را به آنها رسانده، اما قطعیت به این مسئله نداشته، لذا آنها را نصیحت کرده و در جواب، چنین پاسخی را از ایشان دریافت کرده است؛ یا برخی از مؤمنینی که حسن ظن به آنها داشته و با نور ایمان در آنها می‌نگریسته‌اند؛ چنین حرفی را به آنها زده‌اند؛ یا بعضی از افرادی که فسادی متوجه آنها شده و آنها به هر دلیلی آن را نپذیرفته‌اند، به شکل موعظه، روی به آنها کرده و چنین گفته‌اند.

«لانتفسدوا» فساد، تغییر از حالت اعتدال و استقامت، و نقیض صلاح می‌باشد. معنای آیه چنین می‌شود: کاری نکنید که منجر به فساد می‌گردد - و فساد در اینجا به معنای کفر است، چنان که ابن عباس گفته است - یا معاصی و گناهان - چنانچه که ابوالعالیه قائل به آن می‌باشد - و یا نفاق که با کفار رابطه صمیمی داشته و آنها را از اسرار مؤمنین آگاه می‌نمودند و این عمل - ولو با چند واسطه - منجر به خرابی زمین، کم شدن خیر، از بین رفتن برکت و معطل ماندن منافع می‌گردد. و اگر گوینده این سخن، فردی از آن دسته بوده که فساد به او القا شده و آن را قبول ننموده ولی شریک آنها در کفر می‌باشد، فساد او به این گونه توجیه می‌گردد که: جنگ و فتنه ای را به راه‌انداخته که سبب از بین رفتن استقامت و مشغول شدن برخی به برخی دیگر گردیده و حرث و نسل را از بین برده است. و شاید نهی از فساد، به

خاطر ایجاد ضعف و سستی یا اندیشه در عاقبت، و راحتی نفس از آنچه که ضررش بیشتر از نفع آن می‌باشد، که هر انسان حاذق و ماهری طالب آن است، صورت پذیرفته است؛ چرا که در ذهن عده زیادی از کفار چنین مطلبی وجود داشته که اگر رنج و سختی به مؤمنین برسد، دیگر نیازی به کارزار با آنها نبوده و همین مسئله آنها را تسلیم خواهد نمود، «و یأیی الله الا ان یتم نوره»، البته تکلف این طور معنی کردن، بر کسی پوشیده نیست.

و مقصود از «الارض»، جنس زمین و یا مدینه منوره می‌باشد، و حمل آن بر همه زمین، نمی‌تواند درست باشد زیرا اگر لفظ مفردی، معرفه گردد، در بر گرفتن همه آن فرد را نتیجه می‌دهد نه اجزاء را، مگر اینکه هر منطقه ای را زمین به حساب بیاوریم، اما اشکالی که باقی می‌ماند این است که حمل بر استغراق، درست نمی‌باشد، زیرا در یک فرد نیز حکم تحقق پیدا می‌کند و بیان کردن ارض، تنها برای تأکید نیست بلکه به ما می‌فهماند که فساد درخانه‌ای واقع می‌گردد که مالک داشته، همان کسی که نعمت به ما داده و ما را در آن اسکان داده و نعمتهایش را به ما ارزانی داشته است.

واقیح خلق الله من بات عاصياً لمن بات فی نعمانه یتقلب

(همانجا، ۴/۱-۳۳)

یعنی: زشت ترین خلق خدا کسی است که شب را به صبح برساند، در حالی که معصیت کار و گناهکار است، آن کسی که غرق در نعمت‌های الهی است. کلمه «انما» برای حصر است، چنانکه برخی از نحوین و اهل اصول برآند و ابوحیان در کتاب البحر معتقد است که حصر، از سیاق عبارت فهمیده می‌شود و کلمه «انما» دلالت وضعی بر آن ندارد و می‌گوید: انما، مرکب از مای نافی و ان می‌باشد که برای اثبات به کار می‌رود، لذا اینکه قائل باشیم انما، حصر را می‌رساند، قول رکیکی است که از شخص ناآگاه از نحو صادر شده است.

و معنی «انما نحن مصلحون» آن است که ما تنها قصد اصلاح محض را داریم که هیچ چیزی از وجوه فساد در آن وجود ندارد و این امر به اندازه ای واضح و روشن است که شکی در آن

نمی‌تواند راه پیدا نماید، و قصر یا قصر افراد است و یا قصر قلب، و این، یا ناشی از جهل مرکب است که معتقدند، فساد، صلاح می‌باشد و بر آن اصرار ورزیده و استکبار می‌نمایند،

يقضى على المرء فى ايام محنته حتى يرى حسناً ما ليس بالحسن

(همانجا، ۴/۱-۳۳)

یعنی: بر انسان، در روزگار رنج و سختی، اموری می‌گذرد که همه چیز را خوب می‌نگارد در حالی که اینگونه نیست. و یا بر عادت آنها در دروغگویی جاری می‌گردد و سخن زبانی آنها که در باطنشان اینگونه نیست.

هشام و کسائی، (قیل) را با اشمام ضمه قرائت نموده‌اند تا دلالت بر واو متقلبه داشته باشد و این نظر که آن را قول- با ضمه قاف و سکون واو- بخوانیم، لهجه قبیله هذیل است و کس دیگری آن را اینگونه قرائت نموده است. (الوسی، ۹/۱-۲۴۶)

و یا وی در پایان آیه ۷۳ سوره بقره- بعد از تفسیر آیات مربوط به جریان گاو بنی اسرائیل- از باب اشاره می‌نویسد: «گاو، همان نفس حیوانی است که دوران کودکی را پشت سر گذاشته و به دوران پیری هم نرسیده است، شکلی شگفت‌انگیز دارد، زمین استعداد را با اعمال صالح، شخم نمی‌زند و کشتزار معارف و حکمت‌های بالقوه آن را با آب توجه به حضرت دوست، و حرکت به سمت بوستان انس، سیراب نمی‌نماید. تسلیم گردیده تا شکوفه‌های شهوت را حفظ نماید و مقید به قیود آداب و طاعات نمی‌شود، لذا هیچ مذهب و اعتقادی در وی رسوخ نمی‌کند و نور استعدادهایی که در او به ودیعه گذاشته شده، به منصفه ظهور نمی‌رسد؛ تیغ هوای نفس، او را ذبح نموده و از کارهای خاص خود با لبه شمشیر ریاضت منع گردیده است.

لذا هر کس که بخواهد قلبش را با حیات طیبه احیاء نماید، به زیور معارف الهی و علوم حقیقی آراسته گردد، ملک و ملکوت به روی او منکشف شود، اسرار لاهوت و جبروت برای او ظاهر بشود، و دعوی بین عقل و وهم وی که از الفت و انس با محسوسات نشأت گرفته، مرتفع گردد، می‌بایست این نفس حیوانی را ذبح نماید و اثر آن به قلب مرده او برسد، در این صورت است که امور پنهانی خارج گردیده و در سایه علوم به جوشش در می‌آید، و این ذبح، همان جهاداکبر و موت احمر است که نتیجه آن، حیات حقیقی و سعادت

ابدی است». (همانجا، ۱/۴۶۵)

با توجه به مطالب یاد شده به این نتیجه می‌رسیم که تفسیر آلوسی تنها یک تفسیر عرفانی محض نیست بلکه یک کتاب جامع تفسیری است که برخی مطالب عرفانی نیز در آن وجود دارد بر خلاف تفسیر قشیری که تنها تفسیر عرفانی است البته قشیری کتاب تفسیر دیگری نیز به نام «التیسیر فی علم التفسیر» دارد که در آن به روش علماء سلف مباحث لغوی، شأن نزول، قرآت و احادیث را در آن درج کرده است اما در تفسیر لطائف الاشارات، شرح و تبیین به مسائل عرفانی محدود است.

ذکر این نکته ضروری می‌نماید که آلوسی در تفسیر عرفانی بیشتر از محی الدین بن عربی اثر پذیرفته و اقوال وی را بیان کرده است.^۱

در مورد «بسم الله الرحمن الرحيم» نیز وی در ابتدای سوره حمد اول ده نظر را نقل نموده و سپس نظر خویش را که مطابق با مذهب حنفی است، نقل می‌نماید و آن را اثبات می‌کند که این یک آیه مستقل از قرآن می‌باشد و جزء سوره حمد و یا سوره‌های دیگر قرآن نمی‌باشد و برای تیمن و تبرک در آغاز سوره‌ها قرائت می‌شود (همانجا، ۱/۶۹-۸۲)، بنابراین بر خلاف نظر قشیری است که نظر شافعی مذهب‌ها را دارد و این آیه را جزء همه سوره‌ها (بجز آغاز سوره برائت) می‌داند و در هر سوره ای متناسب با محتوای آن سوره این آیه را تفسیر عرفانی نموده است که قبلاً بیان آن گذشت.

۵- تفسیر بیان السعادة فی مقامات العباده

مؤلف این تفسیر، حاج سلطان محمد گنابادی ملقب به سلطان علی شاه، متولد ۱۲۵۱ و متوفای ۱۳۲۷ هـ ق است، از عرفای مشهور شیعه در قرن چهاردهم هجری است. او در مقدمه این تفسیر - که مشتمل بر چهارده فصل است - می‌گوید: «از عنفوان جوانی به مطالعه کتب تفسیر و اخبار و روایات اشتیاق داشته و در برخی از فرصتها، از اشارات قرآن و تلویحات روایات، لطایفی را درک می‌کرده که در کتابها نیافته و از گوینده ای شنیده است و لذا تصمیم

۱- برای نمونه نگاه کنید به: روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، ۱/۸۶، ۸۹، ۹۳، ۱۳۵، ۱۰۰.

و ۱۵۴ (لازم بذکر است که وی از سخن عرفای سلف همانند شبلی، جنید و دیگران نیز استفاده کرده است)

گرفت آنها را ثبت و ضبط کرده و به عنوان تفسیر قرآن بنگارد تا موجب تذکر برای خود و برادران مؤمن و تنبه برای غافلان باشد». (همو، ۲/۱)

وی در آغاز هر سوره، نام سوره، عدد آیات، مکی و مدنی بودن آیات، فضیلت سوره و ثواب تلاوت آن را ذکر می‌کند. سپس از بحث قرآنت، صرف و نحو، لغت، و احتمالات تفسیری و در برخی موارد اقوال مفسرین را در معانی آیات می‌آورد و در ادامه به نقل روایات از ائمه اطهار علیهم السلام می‌پردازد، و آنگاه مباحث عرفانی و فلسفی را - با تأکید بر قواعد نظری و عملی عرفان - یاد می‌کند، البته مطالبی را که وی به عنوان معانی باطنی و اشاری و یا به تعبیری دیگر، تأویلی، ذکر می‌کند به گونه ای است که منافاتی با روایات وارده از ائمه اطهار علیهم السلام ندارد.

وی در مقدمه - فصل چهاردهم - بیان می‌کند که همه قرآن، یا نیمی یا ثلثی و یاربعی از آن درباره ائمه اطهار علیهم السلام وارد شده است و می‌گوید در تأیید این امر روایاتی نیز وجود دارد و یا برهان و استدلال نیز این مسئله را اثبات می‌نماید». (همانجا، ۲۰/۱-۲۱)

ایشان با صراحت بیان ننموده که از چه منابعی استفاده نموده است اما می‌توان با حدسی قوی گفت که از کتب اربعه حدیثی شیعه و بحار الانوار و نیز تفاسیر علی بن ابراهیم قمی و فیض کاشانی و سیدهاشم بحرانی و طبرسی و زمخشری و بیضاوی بهره جسته و از مطالب فلسفی ملاصدرا، شیخ اشراق، ابوعلی سینا و از عرفان نظری ابن عربی استفاده کرده است.

سلطان حسین تابنده گنابادی - یکی از نتیجه‌های مولف - در مقدمه چاپ دوم این تفسیر، پنج ویژگی را برای این تفسیر بر می‌شمارد که عبارتند از:

«۱- بیان ارتباط آیات موجود در یک سوره با یکدیگر (هرچند که در ظاهر معنی و مفهوم اینگونه نباشد)

۲- تفسیر همه آیات مربوط به اعتقادات و ایمان و کفر، در ایمان و کفر به ولایت و اهتمام کامل به شأن ولایت علی علیه السلام و ائمه معصومین علیهم السلام دارد (البته برخی این امر را حمل به غلو مفسر و گزافه گوئی کرده‌اند که البته چنین نیست و این امر مستند به روایات و عقل می‌باشد)

۳- اهتمام به جمع و تطبیق بین روایات مختلف در تفسیر آیات در حد امکان، وعدم طرد احادیث تا جایی که امکان پذیر باشد.

۴- اصطلاح خاص او در مورد ولایت و تشبیه انسانی به درخت که به کمال مطلوب نخواهد رسید مگر اینکه ولایت الهی با او پیوند برقرار سازد که اصل همه خیرات و منبع همه سعادت‌ها است و سبب ظهور برو میوه‌های خوب خواهد شد، و موجب تبدیل میوه‌های فاسد ناشی از اخلاق فاسد به برو میوه‌های مفید خواهد گردید.

۵- اهتمام به حل معضلات علمی موجود در قرآن با بیان آسان، مستند به مطالب کلامی و فلسفی و عرفانی یا تطبیق آنها بر روایات (و این امر هر چند در کتابهای دیگر هم وجود دارد اما در نوع استدلال و رعایت همه جنبه‌های دینی و فلسفی، ممتاز است). (همانجا، ۵/۱)

برای نمونه، گنابادی در ذیل آیه ۵ سوره حمد- «ایاک نعبد و ایاک نستعین»- چنین می‌نویسد: «ایاک نعبد» یعنی گوینده این سخن سزاوار است که به مقام حضور ارتقاء پیدا نماید و حق تعالی را در مظاهرش مشاهده نماید و بفهمد که خودش، مالک چیزی از اموال و افعال و اوصاف و ذاتش نبوده، و این خداوند است که استحقاق مالکیت همه چیز را داشته است، لذا در مقام پناه بردن قرار گیرد و او را با زبان حال و قال و ذات و همه نیرو و قوای خود، مورد خطاب قرار دهد و عبودیت و بندگی خویش را نسبت به خداوند متعال، به شکل منحصر کردن عبودیت در او ظاهر نماید، چرا که مقام حضور، اقتضای تزییق در عبودیت را دارد، به گونه‌ای که برای شخص حاضر، مجالی برای نگاه کردن به غیر معبود وجود نداشته و باقی نماند. آیا نمی‌نگری به قول خداوند متعال که می‌فرماید: «الم تکن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها» (النساء، ۹۷)؛ در این آیه، سخنی از عبادت به میان نیامده، چه رسد به اینکه عبادت را محصور در خداوند متعال نماید، اما در آیه: «یا عباد الذین آمنوا ان ارضی واسعة فایای فاعبدون» (العنکبوت، ۵۷)، متذکر عبادت گردیده و آن را منحصر در حق تعالی دانسته است. همانا در مقام غیبت، عبادتی وجود ندارد، و بر فرض هم که عبادتی تصور شود، چیزی جز عبادت اسم نیست نه عبادت خدا، چه رسد به اینکه منحصر در خداوند متعال باشد. و در مقام حضور، چیزی به جز عبادت وجود ندارد و عبادت هم جز برای

کسی که در حضور او می‌باشی، تصور نمی‌شود، لذا خداوند در جای دیگری می‌فرماید: «و اعبدوا الله» و «اعبدوا ربکم». و مقصود از اظهار عبادت و انحصار آن در خداوند متعال، مقدمه چینی برای درخواست کمک از اوست، لذا به طریق حصر می‌گوید: عمل بردگان را برای تو انجام می‌دهیم نه کس دیگر، و تنها بنده تو می‌گردیم نه شخص دیگر.

«وایاک نستعین» یعنی برای دوام حضور در نزد تو و خارج نشدن از این مقام و باقی ماندن بر عبودیت تو و خلاصه در همه امور، تنها از تو کمک می‌خواهیم، و هنگامی که سالک راه در قرائت خویش به مقام حضور در نزد پروردگارش رسید، به ناچار کثرتهای وجودی اش و رعایای مملکتش، او را جذب نموده و از وی، برآورده شدن حاجاتشان و احقاق حقوقشان را طلب می‌نمایند، لذا مجبور به توجه به آنها و کثرتهای خارج از مملکت خویش می‌گردد، زیرا در ادای حقوق رعایایش به آنها احتیاج دارد، و خیلی کم اتفاق می‌افتد که در سر و کار داشتنش با کثرتها، انسان از افراط و تفریط دور و برکنار باشد، و این دو، یعنی افراط و تفریط، مانع از مقام حضور و لذت وصال است، پس می‌بایست به خدایش تضرع نماید و از او، باقی ماندن بر لذت وصال را به جای مشغول شدن با دیگران، مسئلت نماید. (همانجا، ۱/۱-۳۰)

با توجه به مطالب یاد شده نتیجه می‌گیریم:

◆ اولاً این تفسیر همانند تفسیر ملاصدرا یک تفسیر جامع است، در حالی که در تفسیر قشیری تنها به اشارات عرفانی بسنده شده است.

◆ ثانیاً مؤلف این تفسیر - یعنی گنابادی - از فرقه نعمت‌اللهیه^۱ بوده و مدتی پس از شیخ خویش - یعنی حاج محمد کاظم سعادت علی شاه - ریاست این فرقه را به عهده داشته و شیخ و مرشد دیگران به شمار می‌رفته و بسیار مقید به رعایت احکام شرعی بوده و شاگردانش را نیز به این امر دعوت می‌نمود. وی ارادت خاصی به مولای متقیان، امیر مؤمنان علی (علیه السلام) داشت. لذا در تفسیر نیز - همان گونه که اشاره شد - سعی نموده که

۱- پیروان طریقت شاه نعمت الله ولی، که از اعظم عرفای قرن ۸ بوده و حدود یک قرن زندگی کرده و قبرش در ماهان کرمان مزار صوفیان است. (برای اطلاع بیشتر از صوفیه و سلسله های آن به جلد ۹ لغت نامه دهخدا،

این حقیقت را به منصفه ظهور رساند که باطن این قرآن، ولایت اهل بیت است، و این امر در روایات نیز بیان شده است. اما در تفسیر قشیری چنین اهمیتی دیده نمی‌شود، هر چند که قشیری شافعی مذهب است و نسبت به اهل بیت پیامبر اکرم (ص) فاقد ارادت و محبت و مودت نیست؛ ولی تا این حد، وارد بحث نشده است.

◆ ثالثاً وی متأثر از حکمت متعالیه ملاصدرا است - و مدتی شاگرد حاج ملاهادی سبزواری بوده - و مباحث عرفان نظری در این تفسیر بیشتر وجود دارد. اما در تفسیر قشیری، بیشتر عرفان عملی به چشم می‌خورد تا عرفان نظری اما به هر حال هر دو عارف بوده‌اند و اشارات عرفانی و ذوقی خود را در بیان معانی آیات برای ما به یادگار گذاشته‌اند.

نتایج مقاله

تفسیر لطائف الاشارات - به عنوان یک تفسیر عرفانی - تفسیری بی نظیر و یا حد اقل کم نظیر است زیرا تفاسیر عرفانی که قبل از قشیری به رشته تحریر در آمده - و هم اکنون در اختیار ماست شامل اشارات همه آیات قرآنی نیست و یا اینکه تنها جمع آوری نکات عرفانی عرفای دیگر است که در ذیل برخی از آیات قرآن به رشته تحریر در آمده، در حالی که این تفسیر اولاً شامل همه آیات - تقریباً - می‌گردد و ثانیاً اشارات عرفانی خود اوست که آن را نگاشته و برای ما به یادگار گذاشته است.

بنابراین بدون اغراق باید گفت که تفسیر لطائف الاشارات اولین تفسیر عرفانی کامل قرآن کریم است. البته تفاسیر عرفانی دیگری که بعد از قشیری نوشته شده است، به طور عمده یا از دیگران اثر پذیرفته و نقل قول آنها در آن وجود دارد و یا تفاسیر جامعی است که در ضمن آن، مطالب عرفانی نیز بیان گردیده و یا شامل همه آیات قرآن نیست و یا متعلق به یک فرقه خاص از صوفیه می‌باشد.

تفاسیری که بعد از محی الدین بن عربی به نگارش در آمده اکثراً متأثر از عرفان نظری و مسئله وحدت وجودی است که وی با مبانی فلسفی آن را بیان نموده در حالی که در تفاسیر عرفانی قبل از ابن عربی، بیشتر مباحث حول عرفان عملی می‌چرخد و تفسیر لطائف الاشارات نیز از سنخ دوم است.

کتابشناسی

- ۱- آلوسی بغدادی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تصحیح محمد حسین العرب، چاپ اول، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، لبنان، [بی تا].
- ۲- ابن عربی، محی الدین، تفسیر ابن عربی، المكتبة التوفيقية، بی جا، [بی تا].
- ۳- ایازی، سید محمد علی، شناخت نامه تفاسیر، چاپ اول، انتشارات کتاب مبین، رشت، ایران، ۱۳۷۸ هـ.ش.
- ۴- الجنابذی، حاج سلطان محمد، بیان السعادة فی مقامات العباد، الطبعة الثانية، منشورات مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، لبنان، ۱۴۰۸ هـ ق - ۱۹۸۸ م.
- ۵- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبد الله، كشف الظنون عن اسامی الكتب و الفنون، الطبعة الثالثة، المطبعة الاسلامیه، طهران، ۱۳۸۷ هـ ق - ۱۹۶۷ م.
- ۶- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، چاپ اول از دوره جدید، زیر نظر دکتر محمد معین و دکتر سید جعفر شهیدی، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، بهار ۱۳۷۳ هـ.ش.
- ۷- ذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، الطبعة السابعة، مكتبة وهبه، قاهره، ۱۴۲۱ هـ ق.
- ۸- سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر، طبقات المفسرین، دار الكتب العلمیه، بیروت، لبنان، [بی تا].
- ۹- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجهوی و با مقدمه محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم، ایران، ۱۳۶۳ هـ.ش.
- ۱۰- قشیری، عبد الکریم، لطایف الاشارات، الطبعة الثانية، قدم له و حققه و علق علیه الدكتور ابراهیم بسیونی، مرکز تحقیق التراث، ۱۹۸۱ م.
- ۱۱- محمود، منیع عبدالحلیم، مناهج المفسرین، دار الكتاب المصری و دار الكتاب اللبنانی، القاهره - بیروت ۱۴۲۱ هـ ق.
- ۱۲- میبیدی، ابوالفضل رشید الدین، كشف الاسرار و عدة الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبد الله انصاری)، مطبعة مجلس، تهران، ۱۳۳۱ هـ.ش.