

تأویل به مثابه تطبیق قرآن با عالم و آدم در تفسیر سید حیدر آملی

عبدالله صلواتی^۱

چکیده

علامه سید حیدر آملی، از علمای شیعی و ایرانی سده هشتم است. تفسیرالمحیط الاعظم از آثار اوست. در تفسیر او سخنان ائمه معصومین(ع) در جای جای کتاب المحیط الاعظم، مشهود است. تفسیر او توأم با تأویل است. ولایت، نگرش جامع (مشمول بر شریعت، طریقت و حقیقت) و توحید صمدی، از مبانی و رهیافت های تفسیری این مفسر به شمار می-رود. در این جستار، رهیافت وحدت انگار محبوبی و توحید صمدی، به مثابه روح حاکم بر تفسیر سید حیدر دانسته شده و ضمن بیان مبانی و منابع تفسیری سید حیدر آملی، تأویل نزد سید حیدر آملی را بر اساس رهیافت یاد شده، معرفی گردیده است.

۱. طرح مسئله

مسائلی که در این جستار مورد پژوهش واقع می شوند، به این قرار است:

تلفی سیدحیدر آملی از تأویل چیست؟ چگونه او، از تعالیم عرفانی در تفسیر المحيط الأعظم بهره می‌برد؟ چه مبانی تفسیری در المحيط الأعظم به کار رفته است؟

۲. ویژگی‌ها و منابع المحيط الأعظم

سید حیدر آملی تصریح می‌کند که کتاب تفسیری او از عنایت و افاضه حق بوده و به امر الهی به نگارش درآمده است. او این اثر را «المحیط الأعظم و الطود الاشم فی تأویل کتاب الله العزیز» می‌نامد و معتقد است کتابش در غایت حسن و کمال و در نهایت بلاغت و فصاحت است و در ترتیب، تحقیق و تلفیق بی‌همتاست (المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، ۵۳۶).

وی آثار خویش از جمله تفسیر خویش را با یکی از مهم‌ترین اثر ابن عربی یعنی فتوحات مکیه مقایسه می‌کند و هر دو را صرفاً از عنایات و افاضات حق تعالی می‌داند؛ نه محصول تلاش علمی و عملی خود. او در این باره می‌نویسد: «همان‌طوری که مکه موجب فتح فتوحات مکیه بر قلب شیخ اعظم (ابن عربی) در یک شب شد و مدینه عامل فتح فتوحات مدینه بر قلب ابن عربی در شبی شد، مشهد مقدس غروی امام علی (ع) موجب فتح فتوحات غیبی بر قلبم به نحو اجمالی و سپس تفصیلی شده است که از جمله اند: ۱. تأویل القرآن الکریم؛ ۲. حقایق فصوص الحکم؛ ۳. دیگر کتبی که آنها را در فهرست آورده ام. (این فتوحات) بدون آن که مسبوق به عمل و سبب لاحق باشد، صرفاً با توجه به جناب حق و استدعا از آن حضرت حاصل شده است» (همان، ۵۳۴).

به تصریح سید حیدر تفسیر المحيط الأعظم در مقام اجمال، فیض ربانی است که در نجف اشرف بر قلب او افاضه شده است و در مقام تفصیل، به مقتضای درخواست عده‌ای از دوستداران معرفت، به کتابت در آمد (همو، المحيط الأعظم، ۱/مقدمه موسوی تبریزی، ۱۹۷).

این مفسر معتقد است، تفسیر او از حضرت رحمان حاصل شده است؛ اما چنین دانش الهامی منافاتی با آن ندارد که تفسیر خویش را به برکت عنایات امام معصوم به دست آورده باشد؛ چنان که خود بدان تصریح کرده است. دانش‌های افاضی، ویژگی

تشکیکی دارند و همگی در یک سطح نیستند؛ چراکه به تصریح خود او حضرت آدم(ع) و انبیاء دیگر از حضرت رحمان، قرآن را تعلیم گرفته اند. بنابراین دانش افاضی سید حیدر در مراتب پایینی دانش افاضی انبیاست و افزون بر آن دانش افاضی او و امثال ایشان به برکت دانش های افاضی انبیاست (نک: همو، المحيط الاعظم، ۳۶۳/۵-۳۶۵؛ المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، ۵۳۴).

سید حیدر در این اثر، در هر موضعی تفسیر منقول از دیگران را گزارش کرده و در مرحله بعد، تأویلی را که به زعم خود از سوی خداوند بر او افاضه شده است، ارائه نموده است.

این مفسر عارف، تفسیر خویش را از مواهب کشفی می داند؛ نه محصول تلاش علمی و عملی؛ چراکه او معتقد است به علم حقیقی که از حاق واقع حکایت می کند، دست یافته است. او باور دارد، آنچه در کمالات خویش بیان داشته است، ادعا نیست؛ بلکه از باب اظهار نعمت های الهی است. او در این باره بیان می کند: به خدا سوگند اگر آسمان های هفت گانه، کاغذ و درختان دنیا، قلم و دریا های عالم، مرکب گردند تا آدمیان و فرشته گان، معارف الهی و حقایق ربانی را که به من عرضه شده است، بنگارند، بی شک ذره ای از آنها را نتوان نوشت (جامع الاسرار، ۶).

ایشان در مقام تبیین، ترجمه و ارائه آن حقایق کشفی از سخنان و آثار مشایخ حکمت و عرفان بهره می برد. البته انگیزه دیگری که او را به استفاده از اقوال و آثار دیگران ترغیب می نماید، نگرش اصلاحی و وحدت گرای این سید بزرگوار است (نک: ادامه مقاله). سید حیدر آملی، پیش از طرح مقدمات هفت گانه ای در تفسیر، از منابع تفسیری خویش سخن می گوید و به تفصیل در باب هر یک بحث می کند. آن منابع عبارتند: از مجمع البیان؛ کشف زمخشری؛ تأویل نجم الدین رازی؛ تأویل عبدالرزاق کاشانی. ایشان تفسیر مجمع البیان را به شیوه اهل بیت دانسته و معتقد است همه علمای شیعه بر اعتبار آن اتفاق نظر دارند و هر آنچه در آن آمده، صحیح است. همچنین ایشان، تفسیر کشف را تفسیری معتبر دانسته اند و معتقدند کسی نمی تواند با سخنی از آن مخالفت کند و این تفسیر، حجتی بر مخالفان است (المحیط الاعظم، ۲۳۱/۱).

او از تأویل نجم الدین به جز در موارد اندک نقل قول نمی‌کند و معتقد است سخن و کشف نجم الدین با سخن و کشف او متفاوت است؛ لذا او صرفاً با نگاهی انتقادی از تأویل نجم الدین بهره می‌برد (همان، ۲۳۳/۱-۲۳۴).

عبدالرزاق متمایل به اصول معتزله و شیعه است؛ اما نجم الدین به اشعریه و اهل سنت گرایش دارد (همان، ۲۳۵/۱). همچنین سید حیدر از برخی آثار از جمله رساله علم لدنی غزالی و فتوحات مکیه در المحيط الاعظم بهره می‌برد (همان، ۱/ مقدمه محسن موسوی، ۶۸-۷۰ و ۳۶۰/۳).

۳. مبانی و رهیافت‌های تفسیری

ولایت، نگرش جامع (مشمول بر شریعت، طریقت و حقیقت) و توحید صمدی یا رهیافت وحدت‌انگار محبوبی، از مبانی، اصول و رهیافت تفسیری این مفسر به شمار می‌رود که به اجمال از آنها سخن خواهیم گفت:

۳.۱. ولایت

ولایت باب رحمت خداوند است و کلمات، روایات و ادعیه اولیای الهی و ائمه اطهار(ع) همگی رحمت و منشأ برکت معارف دینی است (حسن زاده، سیری در زندگی و مبانی تفسیری عارف سالک سید حیدر آملی، ۴۶-۴۷) و به دیگر سخن آنچه عارفان بدان نائل می‌شوند، همه به برکت ولایت است؛ چنان که بزرگانی چون ابن عربی، صدرالدین قونوی و بسیاری از اکابر اهل حقیقت و طریقت، در محور ولایت، علوی مشرب و مهدی‌مشهدند (نک: شرح فصوص الحکم، مقدمه آشتیانی، شش؛ ختم ولایت در اندیشه ابن عربی، ۱۷۹).

سید حیدر دقیقاً به همین معنا همه عارفان را شیعی می‌داند؛ اما مزیت عارفان شیعی به معنای خاص، چون سید حیدر این است که هم به حسب باطن و هم به لحاظ ظاهر از اقیانوس علم و بیان ائمه معصومین (ع) بهره‌مندند و تألیف و تفسیرشان با روایات شیعی، کلمات حضرت علی (ع) در نهج البلاغه و ادعیه امامان معصوم (ع) آمیخته است. سید حیدر آملی در جای جای تفسیر و دیگر آثارش از سخنان عرشی و

بیانات آسمانی ائمه معصومین (ع) استفاده می کند و بر خود می بالد که ائمه (ع) از اجداد طاهرین او هستند.

علامه حسن زاده آملی در باب اهمیت ولایت در اندیشه اسلامی می گوید: روی آوی به افکار و آرای کلامی اشعری و معتزلی بر اثر دوری از باب ولایت پیش آمده است (نک: حسن زاده، سیری...، ۴۸).

بنابراین ائمه معصومین به همه درجات قرآن آگاهی دارند و بلکه خود صورت عینی قرآن اند؛ چنان که به اصحاب گمراه خویش، آنگاه که قرآن را بر سر نیزه نمودند، فرمود: «انا کلام الله الناطق» (تفسیر فاتحه الکتاب، مقدمه آشتیانی، ۸).

سید حیدر برپایه اصل یاد شده، از بین گروه های مختلف اسلامی، فقط اهل بیت (ع) را فرقه ناجیه معرفی می کند (همو، المحيط الاعظم، ۳۱۳/۴).

۲.۳. نگرش جامع مشتمل بر شریعت، طریقت و حقیقت

نزد این عارف آملی، شریعت، طریقت و حقیقت به عنوان حقیقت واحدی که دارای اعتبارات گوناگون اند، معرفی می شود (نک: همو، جامع الاسرار، ۳۴۴، ۳۴۶-۳۴۷).

او بر پایه عقیده به ذو بطون بودن حقایق قرآن، افزون بر قرائت ظاهر قرآن، سعی در فهم لایه های باطنی آن دارد. او غالباً در آثارش به ویژه در تفسیر خود، مفاهیم و واژه ها را با سه نگاه شریعتی، طریقتی و حقیقتی معرفی می کند. در نگاه اول، آموزه های شرعی مطرح اند که از معانی ظاهری برگرفته شده اند و در نگاه دوم، مفاهیم مرتبط با مقامات سیر و سلوکی و باطنی ملاحظه می شوند و در نگاه سوم وحدت وجود مشهود می گردد. بر پایه آن، همه مفاهیم دینی حتی واژه های شرعی همانند غسل، وضو، نماز و... معنای جدیدی به خود می گیرند و در منزلگاه قدسی و باطنی مأوا می گیرند و این مهم محصول تولد دوباره انسان و کوچ از ظاهر خود به باطن و انس گرفتن با وحدت و وجود است (نک: همو، المحيط الاعظم، ۳ و ۴).

۳.۳. رهیافت وحدت انگار محبوبی

در تفسیر انفسی سید حیدر، نگاه حقیقتی به مفاهیم قرآنی، بر پایه وحدت شخصی وجود شکل گرفته است.

دو وجود نامتناهی را نمی‌توان تصور کرد: از سویی خدا نمی‌تواند نامتناهی نباشد و از سوی دیگر عالم نیز نمی‌تواند سراب و معدوم باشد. از این رو اهل معرفت، خدا را تنها وجود صمدی و مستقل دانسته و عالم را تجلی و ظهور حق، و از این نگرش خود به هستی، به وحدت وجود، توحید وجودی و توحید صمدی یاد کرده‌اند.

چنین وحدتی در آیات و روایات ریشه دارد. آیات قرآن خدا را هم روی زمین اله و هم در آسمان اله می‌دانند و بیان می‌کنند به هر کجا روی کنی وجه الهی را مشاهده می‌کنی.

علامه حسن زاده آملی در این باره می‌فرماید: از عجایب امور این که بسیاری از اهل قشر، این همه آیات و احادیث و مخصوصاً کلام حضرت امیر المومنین (ع) را می‌بینند که صریح در وحدت وجود است و خودشان می‌گویند: وجود حق نامحدود است؛ آنگاه قائل به وحدت وجود نمی‌شوند و اگر وحدت وجود صحیح نباشد، باید حق تعالی محدود باشد، تعالی عن ذلک علوا کبیرا (همو، توحید صمدی، ۷).

بنابراین عقیده وحدت وجود در کتاب و سنت ریشه دارد و امر وارداتی از مناطقی چون هند یا از مختصات فکری ابن عربی نیست. بر خلاق آنچه که برخی از مستشرقان از جمله نیکلسون براین عقیده اند که وحدت وجود از خصائص تصوف اسلامی نبوده و صوفیه اسلام از آغاز ظهور تصوف تا قرن سوم هجری به وحدت وجود قائل نبودند؛ بلکه بعد از قرن سوم این عقیده ظاهر شد و اساساً وحدت وجود از اختصاصات ابن عربی است. در حالی که اعتقاد به وحدت وجود به معنای حقیقی جامع تنزیه و تشبیه، از عقاید عرفایی چون حلاج و بایزید بوده است و ابن عربی نیز شواهد زیادی بر وحدت وجود از عرفای دیگر نقل می‌کند و معتقد است فناء در توحید و رجوع حقایق خلایق به اصل وحدت که مدلول صریح آیات قرآنی است با تباین خلق و حق امکان ندارد. افزون بر آن، قرآن در آیه « وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمَحٍ بِالْبُصْرِ » (القمر، ۵۰) به وحدت فعل حق اشاره کرده است و وحدت فعل مبتنی بر وحدت وجود است (رسائل حکیم سبزواری، مقدمه آشتیانی، ۱۷۱-۱۷۴).

شاه بیت تفسیر سید حیدر نیز در رهیافت وحدت انگار شخصی رقم می‌خورد؛ رهیافتی که حقیقت و بطون قرآن را به نمایش گذاشته و اسرار آن را برای طالبانش

آشکار می کند و همه مفاهیم قرآنی را بر پایه رهیافت یاد شده تفسیر و تبیین می کند که از آن جمله اند: تقوا به پرهیز از رؤیت غیر حق به همراه مشاهده خدا در عالم مظاهر و کثرت (همو، جامع الاسرار، ۵۴۵-۵۴۶)؛ نماز به وصول و شهود حقیقی (همو، المحيط الاعظم، ۱۶۵/۴)؛ روزه به امساک از مشاهده غیر(همان، ۲۱۷/۴)؛ حج به توجه به قلب انسان کامل به عنوان بیت اعظم الهی (همان، ۲۷۱/۴)؛ زکات به رهایی از قیود و رسیدن به اطلاق (همان، ۲۳۷/۴).

۳. ۴. نگاه انتقادی سید حیدر نسبت به پاره از تفاسیر عرفانی

سید حیدر یک عالم شیعی است که به پیروی از بیان نورانی حضرت علی (ع) رجال را به حق می شناسد؛ نه حق را به رجال، و همواره حق را ملاک و معیار امور قرار می دهد؛ از این رو با هرگونه عقیده و سخنی که به نظر ایشان مطابق حق نباشد، مخالفت می کند؛ هرچند گوینده آن سخن، عارف بزرگی چون ابن عربی باشد چنان که در مبحث خاتم ولایت مقیده و مطلقه، نظر ابن عربی را به شدت مورد انتقاد قرار می دهد. این انتقاد به نحو تفصیلی و در سه شیوه نقلی، عقلی و کشفی، در آثارش از جمله جامع الاسرار، نص النصوص و تفسیر المحيط مطرح می شود.

همچنین او از تفسیرهای نادرست دیگران انتقاد کرده است. برای نمونه سید حیدر ذیل تفسیر آیه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (الحمد، ۶) به دو قرائت تفسیری نادرست اشاره کرده و به تفصیل بدان پاسخ داده است:

الف: قرائت نادرست نخست: برخی بر اساس آیه «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (هود، ۵۶) پنداشته اند، همه خلائق و موجودات در صراط مستقیم واقع اند و هیچ یک از انبیاء، اولیاء، ملائکه و عارفان مزیت و برتری بر یکدیگر ندارند و همگی به نحو یکسان از هدایت بهره مندند و بر پایه آن، همه احکام شریعت و قوانین الهی را نادیده گرفتند و تعطیل کردند و به علم و عمل که انسان ها از سوی خدا بدان امر شده اند، التفاتی ندارند.

این مفسر صمدانی با تأکید بر تفاوت بین صراط مستقیم خداوند و صراط مستقیم بنده به این تصور نادرست پاسخ می دهد؛ به این بیان که تفاوت انسان ها در

صراط مستقیم سلوکی است و برپایه آن، هر فردی به حسب تلاش علمی و عملی یا سلوک و جذب، تقرب خاصی به حق پیدا می‌کند یا به لحاظ شیوه غیردینی و غیرانسانی که در پیش گرفته است، از حق، دور گشته و از صراط مستقیم خارج می‌گردد؛ اما همین انسان هایی که در صراط مستقیم سلوکی، درجاتی از قرب و بعد را نسبت به حق، دارند، در صراط مستقیم وجودی تفاوتی با یکدیگر ندارند و همگی به سوی حق در حرکت اند. به دیگر سخن در صراط مستقیم وجودی، وجود، یکپارچه خیر و در نهایت کمال و نظام است و در آن نقص و خللی راه ندارد (نک: همان، ۱۸۸/۶-۱۹۰).

بنابراین طلب، کوشش، ضرورت دارا بودن راهبر، اعم از نبی، ولی و شیخ، در صراط مستقیم سلوکی مطرح می‌شود. بر این اساس، نگاه کمالی و بدون نقص و فارغ از هرگونه تفاوت در صراط مستقیم سلوکی، منافاتی با این امر ندارد که انسان ها به دین، استاد و تلاش نیازمندند تا همانند یهود و نصاری، مورد لعن و غضب الهی واقع نشوند (نک: همان، ۱۸۹/۶-۱۹۰).

ب: قرائت نادرست دوم: برخی برپایه آیات « إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ » (فصلت، ۵۴)، « وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ » (الحديد، ۴) و « مع كل شیء لا بمقارنۀ و غیر كل شیء لا بمزایلة » (نهج البلاغه، ۱۶/۱) پنداشته اند، همه به خدا نزدیک اند و تفاوت و برتری بین آنها وجود ندارد؛ بنابراین تفاوتی بین انبیاء، اولیاء و دیگران در نزدیکی به خدا نیست.

این حکیم مفسر، در پاسخ به این تصور باطل، بین قرب وجودی و قرب کسبی تفاوت قائل می‌شود؛ به این بیان که قرب بر دو گونه وجودی و کسبی است: در قرب وجودی یا قرب معنوی، خداوند به شیوه واحد، ذاتی، کلی و حقیقی بر همه احاطه دارد و به همه نزدیک است. پس خداوند به این لحاظ با همه است؛ بدون آن که به ویژگی‌های مکانی و زمانی اتصاف یابد. از این رو آمده است: « إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ » (فصلت، ۵۴). بنابراین در این قرب، خداوند به نحو ازلی و ابدی، با همه است و به همه نزدیک است. اما قرب سلوکی یا قرب صوری کسبی، به اتصاف به صفات و تخلق به اخلاق الهی است. این نحوه از قرب، بر اساس استعداد ذاتی و سلوک حقیقی همراه با

مجاهده و ریاضت تام به واسطه نبی کامل یا امام مرشد واصل یا شیخ عالم مکمل، حاصل می شود (همان، ۱۹۱/۶-۱۹۵). بنابراین قربی که برای حضرت رسول (ص) حاصل شد و قرآن کریم طبق تفسیری از آن به «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ» (النجم، ۹) یاد کرده است، به لحاظ قرب کسبی و پس از عروج ایشان به آسمانها و وصول به ملائع علی بوده است و الا به حسب قرب وجودی، خداوند، معیت ازلی و ابدی با همه انسانها بلکه همه موجودات دارد و به لحاظ صورت و معنا، ظاهر و باطن به همه نزدیک است. گفتنی است قرب انبیاء و رسولان، گاهی کسبی و در مواردی عطائی است (همو، المحيط الاعظم، ۱۹۱/۶-۱۹۴). سید حیدر، بر همین اساس، کریمه «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق، ۱۶) را در ارتباط با قرب وجودی و آیه «إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ» (اعراف، ۵۶) را مرتبط با قرب کسبی می داند (همان، ۱۹۴/۶).

وی افزون بر آن، با استناد به آیات ۲۸ سوره اعراف و آیات ۷۸-۷۹ سوره نساء، به شدت از عقیده اشاعره و مجبره، در اسناد همه امور از جمله زشتیها به خدا انتقاد می کند. او بر این عقیده است که اگر اشاعره و مجبره، معانی این آیات را می فهمیدند، هیچ گاه همه زشتیها و پلیدیها را به خدا نسبت نمی دادند؛ اما از آن رو که آنها در بحث توحید نتوانسته اند، بین افعال خدا و افعال حق، تفاوت قائل شوند، دچار این عقیده فاسد شدند و هر که موفق به این تفکیک نشود، از زمره عاقلان نیست و در آخرت خواهد گفت: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (الملک، ۱۰). بنابراین باید دانست که کفر، فسق و ظلم، به اراده و امر خدا نیست؛ بلکه به علم و مشیت اوست و علم و مشیت حق، تأثیری در افعال یاد شده ندارد. سید حیدر آملی، در ادامه در تأیید و توضیح گفتارش، سخنانی را از حضرت علی (ع) و امام صادق (ع) نقل می کند (همان، ۳۸۰/۱-۳۸۱).

میان پاره ای از آیات به ظاهر تعارضاتی ملاحظه می شود که اینک به دو آیه ذیل اشاره می کنیم: «فَالْيَوْمَ نَسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا» (الأعراف، ۵۱)، «وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا» (مریم، ۶۴).

هر چند دو آیه مذکور در ظاهر با یکدیگر تناقض دارند، اما در حقیقت تناقضی بین آنها نیست؛ زیرا مراد از نسیان در آیه اول، ترک است؛ بنابراین معنای آیه اول این

است که امروز یعنی در آخرت، ما آنان را ترک می‌نماییم، همان طوری که آنان ما را در دنیا ترک کردند.

اما نسیان در آیه دوم به معنای عدم علم به شیء است؛ پس معنای آیه دوم این است که نسیان به معنای عدم علم به اشیاء در شأن خداوند نیست؛ زیرا او علیم به هر شیء است، قبل از وجود، پس از وجود و در حین وجود. او همه اشیاء را از ازل تا به ابد بدون تغییر و تبدیل و زیادت و نقصان می‌داند. از این رو خداوند فرمود: «إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت، ۵۴) و «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (الانعام، ۱۰۱).

۳.۵. تک معنایی نبودن آیات (ظاهر و باطن)

قرآن نزد عارفان، همانند اشیاء عالم، دارای وجوه، بطون و سطوح متفاوت است و در ورای ظاهر، دارای لایه‌های تو در توی باطنی است که بدون فهم آن نمی‌توان ادعای فهم حقیقی قرآن کرد.

حکیم صدرالمتالهین نیز در باب مراتب قرآن و تطبیق آن با مراتب انسان می‌نویسد: قرآن همانند انسان به دو بخش پنهان و آشکار تقسیم می‌شود. هر یک از آنها نیز دارای ظاهر و باطنی است و آن باطن نیز باطنی دارد و این ذوبطونی بودن تا هفت بطن پیش می‌رود و این همانند مراتب باطن انسان است که مشتمل بر طبع، نفس، صدر، قلب، عقل، روح، سرو خفی است (همو، اسفار اربعه، ۲۷/۷).

سید حیدر آملی نیز معتقد است، قرآن مشتمل بر ظاهر و باطن است و بطن آن هم باطنی دارد تا هفتاد بطن. او بر پایه عقیده ذو بطون بودن حقایق قرآن، افزون بر قرائت ظاهر قرآن، سعی در فهم لایه‌های باطنی آن دارد و به باور او، سه مفهوم شریعت، طریقت و حقیقت به عنوان سطوح و وجوه مختلف یک حقیقت، نقش محوری و گسترده‌ای در این فهم ایفا می‌کند. سید حیدر بر اساس ذو بطون دانستن قرآن و تأویل آن بر پایه مفاهیم سه‌گانه مذکور، در مجلد سوم تفسیر المحیط، ذیل قاعده اولی، به تبیین اصول پنج‌گانه اعتقادی یعنی، توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد می‌پردازد و در مجلد چهارم، ذیل قاعده دوم، فروع چهارگانه یعنی، نماز، روزه، زکات، حج و جهاد را مطرح می‌کند.

گفتنی است سید حیدر ذیل آیه « إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ » (الواقعة، ۷۷-۷۹) می‌گوید: مسّ حقیقی عبارت است از آگاهی بر ظاهر قرآن، باطن، و باطن باطن آن تا هفت بطن و چنین مسّ فقط از آن کسانی است که از شرک جلیّ و خفیّ و مشاهده غیر در عرصه وجود طاهرند. بنابراین انسان در پرتو طهارت ظاهری با توحید الهی و اهتمام به برپاداشتن ارکان شریعت و طهارت باطنی با توحید وجودی و قیام به ارکان طریقت و حقیقت محبوب خداوند متعال می‌گردد؛ زیرا خداوند طاهر و منزّه از همه نقایص است و طاهر جز طاهر را دوست ندارد؛ از این رو در قرآن آمده است: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (البقرة، ۲۲۲) و پیامبر اکرم (ص) در این باره فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ وَيُحِبُّ الْجَمَالَ» (همو، المحيط الاعظم، ۳۴۴/۶).

۴. تأویل عرفانی نزد سید حیدر

قرآن اقیانوس بی‌کرانی است که هر گروهی از دریچه نگاه خود و به اندازه علم خود از آن بهره مند می‌شوند. فقیه، آیات مربوط به فقه را بحث می‌کند. ادیب، با توجه به صنایع ادبی و مسائل مرتبط با آن، از قرآن شواهدی ذکر می‌کند. همین‌طور گروهی، با نگاهی کلامی، از مسائلی چون مبدأ و معاد قرآن بحث می‌کنند. اهل معرفت نیز با نگاه ژرف اندیش خود، بطون آیات مربوط به مبدأ و معاد، مقامات انسان و مدارج و معارج آن را تبیین می‌نمایند (نک: حسن زاده، سیری...، ۴۷-۴۸).

گفتنی است علت غایی تفسیر انفسی نزد عارفان، مشاهده حق تعالی در مظاهر آفاقی و انفسی است. این مفسر بزرگ، نیز بر این نکته تأکید ورزیده است (نک: همو، المحيط الاعظم، ۷۵/۵). نزد اهل معرفت، همان طوری که قرآن دارای آیات، کلمات و حروف است، آفاق نیز مشتمل بر اسماء و صفات حق است.

به تعبیر قرآنی، هریک از موجودات عالم، کلمه‌ای از کلمات حق‌اند. بنابراین می‌توان کتاب آفاقی را با کتاب قرآنی تطبیق نمود؛ به این ترتیب که حرف آفاق با حرف قرآن، کلمه آن با کلمه قرآن و آیه آفاق با آیه قرآن. از سوی دیگر نمونه و آثاری از کلیات و جزئیات کتب آفاقی در انسان، وجود دارد (همان، ۲۵۳/۱).

بنابراین اهل معرفت، به حکم مسلّم انطباق جهان و انسان، جهان بیرون را بر جهان درونی انسان تطبیق می دهند و همین طور جهان بیرون و درون را بر قرآن تطبیق می کنند. برای نمونه عارفان، موسی را به عقل و فرعون را به نفس تعبیر کرده اند که این خود نوعی تفسیر انفسی است؛ اما باید توجه داشت که این تعبیر بدان معنا نیست که عرفا ادعا کنند، موسی و فرعون در عالم و در قرآن، صرفاً در این تعبیر منحصر است؛ بلکه آن یک بعد و یک معنا از قرآن و بیان بطنی از بطون قرآن است (حسن زاده، سیری...، ۴۹)

در روایات نیز نمونه هایی از این تفسیر به چشم می خورد. چنان که امام صادق(ع) در تفسیر آیه «وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا» (الانسان، ۲۱) می فرماید: مراد شرابی است که ایشان را از هر شئی جز الله پاک می گرداند؛ بنابراین که پاکیزه از آلودگی به اکوان، فقط الله است (نک: طبرسی، مجمع البیان، ۲۲۳/۱۰، ذیل آیه).

در این آیه «سقی» به خدا نسبت داده شده است؛ از این رو اشکالی در بین نیست کسی در مقام جزع، ناله و گریه، خدا را ساقی بنامد و از او بخواهد تا قطره ایی از محبت اش را به او بچشانند. بنابراین باید توجه داشت که زبان هرکسی را باید مطابق اصطلاح اش فهمید؛ نه با مراجعه به معجم های لغوی و قاموس های لغت (حسن زاده، سیری...، ۴۹).

به دیگر سخن، هر علمی، شبکه زبانی خاصی دارد که این شبکه بر اساس رهیافت و نگرش بنیادین آن علم تعریف می شود و نباید با رهیافت های دیگر و عینک های مختص به دیگر علوم، بدان علم و شبکه زبانی آن نگریست. برای نمونه آب در علم شیمی، از پیوند هیدروژن و اکسیژن پدید آمده و دارای خواصی چون حلالیت، سیلان است؛ اما آب در قرآن تأمین کننده حیات هر چیزی است و این حیات، منحصر در عالم طبیعت نیست. از این رو از آن به علم، ولایت، یقین، توفیق، قرآن، وحی، الهام، نور و حکمت تعبیر شده است (تأویل آیات قرآن در متون فارسی، ۱۳۵، ۱۳۷-۱۳۸).

بنابر این برای فهم قرآن نخست باید جان و اندیشه را از افکار سنتی، عرفی و روزمره شست و پای افزار عادت ها، مفاهیم مألوف و مانوس را خلع کرد؛ آنگاه به وادی مقدس قرآن گام نهاد، تا به مدد رهنمون های ائمه معصومین (ع) و عارفان کامل

مکمل، عمیقاً، معنای آیات را دریافت. آیاتی چون «وَ سَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا» (الانسان، ۲۱) که امام صادق(ع) بهترین و آسمانی‌ترین تفسیر انفسی از آن را ارائه فرمودند که به تعبیر علامه حسن زاده آملی هیچ عارفی نتوانسته است، این چنین مطلب بلندی را عرضه کند (حسن زاده، سیری ...، ۵۰).

سید حیدر تأویل قرآن را از منظر عقل و نقل واجب می‌داند و آیات ۷ سوره آل عمران و آیات ۵۲-۵۳ الاعراف را از بزرگ‌ترین دلایل بر وجوب تأویل تلقی می‌کند. ایشان بر پایه آیات مذکور، تأویل را به دو گونه تأویل فتنه و تأویل خیر دسته‌بندی می‌کند. در تأویل فتنه که از آن صاحبان گمراهی است، متشابهات به جای محکمت اخذ می‌شود و تأویل بر اساس آراء و اعتقاداتشان صورت می‌گیرد؛ اما در تأویل خیر که از آن راسخان در علوم الهیه است، محکمت قرآنی به عنوان اصل و متشابهات به عنوان فرع اخذ می‌شود و تأویل به نحو شایسته انجام می‌پذیرد.

همچنین در آیات سوره اعراف نیز تأویل حقیقی مبتنی بر حضور خلیفه الهی یعنی حضرت مهدی(ع) دانسته شده است؛ خلیفه‌ای که مأمور به تأویل است و فقط طبق تأویل حکم می‌کند.

افزون بر آن به لحاظ عقلی نیز تفسیر قرآن به حسب ظاهر، مستلزم تشبیه و اسناد جسمانیت به خدا است (نک: همو، المحيط الاعظم، ۲۹۳/۱ - ۲۹۷).

سید حیدر آملی در باب ماهیت تأویل نظریه‌ای متفاوت دارد. اندیشمندان مسلمان غالباً عبور از ظاهر به باطن یا تطبیق متشابه با محکم را تأویل می‌نامند؛ اما این مفسر بزرگ، تطبیق بین قرآن جمعی با کتاب آفاقی تفصیلی (عالم) را تأویل تلقی کرده است و اساساً هدف از تأویل را مشاهده حق تعالی در مظاهر آیات کتاب آفاقی و کلمات و حروف آن می‌داند.

او بر ضرورت تلاش و اجتهاد در فراگیری این گونه از تأویل تأکید ورزیده است. البته در نظر او راه دستیابی به تأویل مذکور در طلب و تلاش منحصر نیست؛ چنان که برخی همانند انبیاء و اولیاء و پیروان آنها که راسخ در علم و ثابت در توحیدند، از طریق محبوبیت (همان، ۷۷/۵) یعنی بدون طلب و رنج به چنین تأویلی دست می‌یابند؛

اما دیگران از جمله بسیاری از عارفان از شیوه محبت (همان، ۷۶/۵)؛ یعنی با مجاهده و ریاضت به حقیقت این نوع از تأویل رهنمون می‌شوند (همان، ۷۴/۵-۷۵).

او در ادامه، نقد و اعتراضی بر گفتار خویش در باب تأویل مطرح می‌کند و سپس بدان پاسخ می‌دهد. در آن اعتراض آمده است: بنا بر گفته‌های پیشین، کسی که آگاهی تام به قرآن ندارد، نباید به تأویل دست زند و اساساً تأویل مختص امام کاملی است که معصوم و منصوص از سوی خداست. او در پاسخ می‌گوید: آنچه از اختصاص تأویل به امام و معصوم گفته شد، درباره تأویل حقیقی است؛ نه مطلق تأویل. به دیگر سخن تأویل دارای مراتب است و مرتبه عالی آن در نبی و ائمه معصومین (ع) منحصر است؛ اما برای دیگران معنی در دسترسی به دیگر مراتب آن وجود ندارد.

و در اعتراض دوم می‌نویسد: بنا به سخنان گذشته تنها ائمه معصومین (ع) و پیروان آنها که ارباب توحیدند، راسخ در علم اند؛ اما ما نه معصوم هستیم و نه از زمره ارباب توحید؛ پس چگونه آمادگی چنین تأویلی را پیدا نمائیم؟ در پاسخ بدان آورده است: هر انسانی با تلاش و اهتمام شایسته در راه وصول به حق می‌تواند به شیوه محبتی در جرگه ارباب توحید و تابعان آنها درآید و از راسخان در علم الهی (علم لدنی) به شمار رود. چنان که خداوند می‌فرماید: «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (الانفال، ۲۹)؛ «وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ» (البقرة، ۲۸۲).

افزون بر آن برخی از انسان‌ها به طریق محبوبی یعنی بدون ریاضت و اجتهاد به راسخان در علم لدنی می‌پیوندند؛ چنان که در قرآن کریم آمده است: «وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (الکهف، ۶۵)؛ «وَ عَلَّمَكَا مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ» (النساء، ۱۱۳). (همان، ۷۶/۵-۷۷).

این مفسر فرزانه پیش از پرداختن به تأویل مورد نظر خویش، نخست تأویل را از نظرگاه‌های متفاوت مطرح می‌کند که به شرح ذیل است:

الف. تأویل باطل: این تأویل از آن اهل زیغ و گمراهی است که صرفاً تشابهات را اخذ می‌کنند و از محکمت غافل هستند و بر پایه تشابهات عمل می‌نمایند و آن را بر اساس رأی و عقاید خودشان تأویل می‌کنند؛ همانند فرقه مجسمه، معطله و جز آنها (همان، ۲۳۸/۱).

ب. تأویل حق: این تأویل از آن ارباب علم و راسخان در علم است که بر دو دسته هستند: ۱. ارباب ظاهر و اهل شریعت؛ ۲. اهل باطن و ارباب طریقت.

تأویل اهل ظاهر، صرف آیه است به سوی معنای موافق پیشین و پسین در حالی که مطابق با کتاب و سنت است و تفسیر علم نزول آیه، شأن، فقه آن و اسباب نزول آن است. نیز تأویل، ردّ یکی از احتمالاتها به آنچه مطابق ظاهر است و تفسیر کشف مراد از لفظ مشکل است (همان، ۲۳۸/۱). همچنین تأویل، توفیق و تطبیق بین محکّمات و متشابهات بر پایه قانون عقل و شرع است که با ردّ متشابهات به محکّمات و تطبیق آنهاست، به گونه ای که از قانون اصلی و اساس کلی مقرر در علوم عقلی و نقلی خارج نشود (همان، ۲۳۹/۱).

تأویل ارباب باطن، عبارت از تأویل نزد اهل طریقت، تطبیق دو کتاب قرآنی جمعی، حروف، کلمات و آیات آن با کتاب آفاقی تفصیلی، حروف، کلمات و آیات آن است.

سید حیدر در توضیح آن می گوید: رئیس معارف و اصول حقایق عبارت اند از: معرفت خدا، معرفت عالم و معرفت انسان و به جهت آن که معرفت انسان و عالم نردبان شناخت خداست، موصوف مذکور در واقع به شناخت حق باز می گردد.

معرفت سه گانه نامبرده مبتنی بر معرفت قرآن، اسرار و حقایق آن و تطبیق قرآن با کتاب آفاقی تفصیلی (عالم) و کتاب آفاقی اجمالی (انسان) است؛ چنان که خداوند فرموده است: «سُرُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَمْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت، ۵۱-۵۳).

بنابراین هر که قرآن را به وجه درخور قرائت نماید، یعنی آن را با کتاب آفاقی اجمالی و تفصیلی مطالعه نماید، حق تعالی در صورت کتابش به تجلی معنوی حقیقی برای او نمودار می گردد، همانند تجلی معنا در کسوت حروف، کلمات و آیات، و از سوی دیگر هر که کتاب آفاقی تفصیلی را آن چنان که هست، مطالعه کند، یعنی آن را به لحاظ اجمال و تفصیل با کتاب قرآنی تطبیق نماید. خداوند به مصداق کریمه «هُوَ الْأَوَّلُ

وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (الحدید، ۳) در صورت مظاهر اسمائی و فعلی‌اش به تجلی شهودی کل تفصیلی برای او پدیدار می‌گردد (همان، ۲۴۱/۱).

انسان کتابی جامع، نسخه عظمی و صحیفه کبرایی است که دربردارنده کتاب‌های دیگر است که در مشاهده حقایق محتاج به کتاب دیگری نیست؛ چنان که شمس مغربی می‌گوید:

مرا به هیچ کتابس حواله مکن که من حقیقت خویش را کتاب می‌بینم
 نظر به این که روح جزئی انسان که صورت کتاب مجمل است، به دلیل احاطه
 اجمالی بر اشیاء به مثابه عقل اول به عنوان ام‌الکتاب عالم است و به لحاظ قلب که
 نفس ناطقه نام دارد، صورت کتاب مفصل است و به این لحاظ اشیاء در او به نحو
 تفصیلی ظهور دارند؛ از این رو به مثابه نفس کلی کتاب مبین عالم است و به جهت
 نفس منطبعه در جسد که نفس حیوانی نام دارد، به مثابه نفس منطبعه در جسم کلی
 (جسد انسان کبیر، کتاب محو و اثبات) و به طور کلی هر چه از کلیات و جزئیات که
 در کتب آفاقی است، نمونه و آثاری از آنها در انسان وجود دارد (همان، ۲۵۳/۱).

بنابراین هر که کتاب انفسی انسانی را به حکم آیه « أَقْرَأَ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ
 عَلَيْكَ حَسِيبًا » (الإسراء، ۱۴) به نحو شایسته - یعنی تطبیق آن با دو کتاب قرآنی و
 آفاقی و یا تطبیق با کتاب آفاقی - مطالعه نماید، حق تعالی در صورت انسانی و نشئه
 جامع کلی به تجلی ذاتی عیانی و شهود کشفی ذوقی جلوه گر می‌شود. چنان که پیامبر
 اکرم (ص) فرمودند: « من عرف نفسه فقد عرف ربه » (همان، ۲۴۲-۲۴۳).

سید حیدر معتقد است، بی تردید بدون کتاب آفاقی و کتاب انفسی و مشاهده
 آیات و کلماتشان به هیچ وجه نمی‌توان به جناب صمدیت و حضرت احدیت راه
 یافت و انسان تنها با قرائت شایسته آن دو کتاب از راسخان در علم می‌گردند و
 راسخان، کسانی اند که قرآن را به نحو صحیح تأویل می‌نمایند (همان، ۲۴۸-۲۴۹).

رتال جامع علوم انسانی

نتایج

از نگاه سید حیدر آملی برای فهم قرآن نخست باید جان و اندیشه را از افکار سنتی،
 عرفی و روزمره شست و پای‌افزار عادت‌ها، مفاهیم مألوف و مانوس را خلع کرد؛

آنگاه به وادی مقدس قرآن گام نهاد، تا به مدد رهنمون‌های ائمه معصومین (ع) و عارفان کامل مکمل، عمیقاً معنای آیات را دریافت (همان، ۲۱/۵).

به دیگر سخن نزد او مواجهه حقیقی با قرآن از آن کسانی است که از شرک جلی و خفی و مشاهده غیر در عرصه هستی طاهرند و در پرتو طهارت ظاهری به مدد توحید الهی و اهتمام به برپاداشتن ارکان شریعت و طهارت باطنی به کمک توحید وجودی، محبوب حق گشته اند.

نگرش سید حیدر آملی در تفسیر، رهیافت وحدت‌انگارِ محبوبی است. محبوبی است از آن جهت که معارف و تفسیر ایشان، از عنایت الهی است؛ نه محصول تلاش او؛ از این رو، این مفسر عارف به نتایج، به نحو پیشینی و یقینی آگاهی دارد که البته در گام بعدی، برهان و تبیین آن را همراهی می‌کند. وحدت‌انگار است بدان سبب که نه از ظهور واحد در مظاهر غفلت می‌کند و نه حضور کثرت در واحد را نادیده می‌انگارد (همو، جامع الاسرار، ۱۱۲-۱۱۷). یعنی همه چیز را از چشم وجود در متن وجود و مرتبط با وجود تفسیر می‌کند. نزد سید حیدر اصالت انسان در پرتو وجود معنا می‌یابد. بنابراین نگاه این عارف به قرآن نگرشی مرتبط با قیام قیامتی در مفسر است که در آن، زمین مفاهیم به آسمان معنا تبدیل می‌یابد و همه مفاهیم قرآنی در ارتباط با رهیافت وحدت‌انگار تفسیر و تبیین می‌شود. به این ترتیب، تأویل به تطبیق بین قرآن جمعی با کتاب آفاقی تفصیلی (عالم) اختصاص می‌یابد و هدف از تأویل یاد شده، مشاهده حق تعالی در مظاهر آفاقی و انفسی است (همو، المحيط الاعظم، ۷۵/۵).

کتاب‌شناسی

- آشتیانی، سید جلال، «ختم ولایت در اندیشه ابن عربی»، در حکمت و معرفت، به کوشش حسن جمشیدی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۷۹
- آملی، سید حیدر، اسرار الشریعة و اطوار الطریقة و انوار الحقیقة، چاپ محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲ش
- همو، المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز الحکیم، چاپ محسن موسوی تبریزی، قم، مؤسسه فرهنگی و نشر نور علی نور، ۱۴۲۲ق

همو، جامع الاسرار و منبع الانوار، چاپ هانری کربن، تهران، انجمن ایرانشناسی فرانسه و شرکت علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ش

همو، المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، چاپ هانری کربن و عثمان یحیی، تهران، انستیتو ایران و فرانسه و پژوهش‌های علمی، ۱۳۵۲ش

تفسیر فاتحه الكتاب، تالیف یکی از فضلاء بعد از عصر ملامحسن فیض، چاپ سید جلال آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ش

حسن زاده آملی، حسن، «توحید صمدی»، کیهان اندیشه، شماره ۵۶، مهر و آبان ۱۳۷۳ش
همو، سیری در زندگی و مبانی تفسیری عارف سالک سید حیدر آملی، فصلنامه بینات، سال اول، شماره ۳، پاییز ۷۳

سبزواری، ملاحادی، رسائل حکیم سبزواری، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات اسوه، ۱۳۷۰ش

شیرازی، صدرالدین، الأسفار الأربعة، قم، انتشارات مصطفوی بی تا
طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، با مقدمه محسن امین، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق

قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش

محمدی، محمد علی، «تأویل آیات قرآن در متون فارسی»، قرآن در آینه پژوهش، به اهتمام، محمد کاظم شاکر، تهران، هستی نما، ۱۳۷۹ش