

تاریخ دریافت: ۹۹/۶/۱۵

تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۲/۴

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال هجدهم، شماره ۷۲، تابستان ۱۴۰۱

[DOR:20.1001.1.20080514.1401.18.72.2.7](https://doi.org/10.1001.1.20080514.1401.18.72.2.7)

## تبیین ارتباط الفاظ قرآن با شهود واقعیات بیرونی آیات در عرفان اسلامی

شهلا رحمانی<sup>۱</sup>

سوسن آل رسول<sup>۲\*</sup>

مهرداد عباسی<sup>۳</sup>

### چکیده

عدم تصریح عرفا به مبانی تفسیری و مبهم بودن روش تفسیری ایشان سبب شد تا گمان شود تفاسیر عرفانی از روش‌های متداول فهم متن و قواعد تفهم پیروی نمی‌کنند و مستند تفاسیر عرفانی، ذوق و سلیقه شخصی عارف و از باب تداعی معانی و خارج از دلالت ذاتی الفاظ تلقی گردید. این در حالی است که مفسر عارف در بیان مراد الهی، لفظ آیات را دارای اصالت و موضوعیت ویژه‌ای می‌داند و در صدد است تا به بیان فهم مراد متکلم دست-یابد به گونه‌ای که نزد وی کشف و شهود متباین با معنای ظاهری آیات، از علائم انحراف و پوشیدگی شهود است. هستی‌شناسی عرفانی برای ظواهر عالم، باطنی قائل است. از این رو مفسر عارف، تفسیر را در ظواهر الفاظ متوقف نمی‌بیند و می‌کوشد تا با در نظر گرفتن واقعیات بیرونی آیات، از وسائلی چون خیال، تمثیل، داستان، موعظه و حدیث یاری جوید و به تبیین معانی مشهود خود بپردازد. مقاله حاضر سعی دارد تا جایگاه الفاظ قرآن و واقعیات بیرونی آیات را در اندیشه نوآورانه عارف تحلیل نماید و اثبات کند آنچه عارف در شهود می‌بیند از مقوله تفسیر به معنای عام است و تأویلات عرضی و طولی مطرح شده توسط عرفا تناقضی با ظاهر آیات ندارد بلکه متمم و مکمل آن است و آنچه عارف در شهود می‌بیند برگرفته از همان واژگان قرآنی است که در ساختارهایی نو آن‌ها را به کار می‌گیرد تا میان آنچه از ظاهر قرآن دریافت می‌شود و آنچه در شهود دریافتی وحدت برقرار کند.

### واژگان کلیدی:

تفسیر عرفانی، تأویل، ظاهر آیات، واقعیات بیرونی، خیال، تمثیل، داستان.

<sup>۱</sup> - دانشجوی دکتری الهیات علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

<sup>۲</sup> - استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران. نویسنده مسئول:

[s.alerasoul@kia.ac.ir](mailto:s.alerasoul@kia.ac.ir)

<sup>۳</sup> - دانشیار گروه الهیات علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه

آزاد اسلامی، تهران، ایران.

## پیشگفتار

تفسیر عرفانی یکی از گونه‌های تفسیر قرآن است. تفاوت بارز این تفسیر با سایر تفاسیر در روش و نوع نگاه مفسر عارف به قرآن است. تفسیر در معنای مشهور خود، درک مراد خداوند از ظاهر الفاظ است. (آقابزرگ تهرانی، ۲۳۲/۴) در تفسیر عرفانی مانند سایر تفاسیر، مفسر برای کشف معانی آیات از ظاهر الفاظ بهره‌می‌برد. در عین حال اساس تلقی عرفانی از هستی بر این مبتنی است که در پس ظاهر عالم، باطنی قرار دارد و سلوک، حرکتی از ظاهر به سوی باطن است. مؤید این دیدگاه، قرآن کریم، احادیث و روایات است که همگی بر ذوبطون بودن آیات قرآن تأکید دارند. مفسر عارف براساس چنین نگرشی آیات قرآن را مبتنی بر معانی طولی می‌داند و می‌کوشد از تجربه عرفانی برای کشف این معانی پنهان استفاده کند.

بر این اساس ظواهر الفاظ و عبارات قرآن، از بطن آن نشأت گرفته‌اند و حقیقت قرآن در بطن آن است. تأویل قرآن، نمایانگر بطن و بطن منشاء ظاهر قرآن است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۴/۳ - ۴۵) تأویل مرحله بلوغ و کمال هر چیز است. (گرجیان، ۱۳۹۵) اهل معرفت با استفاده از تأویل، در پی نشان دادن بلوغ انسان در درک حقیقت قرآن بوده‌اند. آنچه در بحث ذوبطون بودن قرآن و استفاده از تأویل جهت رسیدن به فهم لایه‌های باطنی حائز اهمیت است توجه به ضوابط و قواعد تأویل است. اهل معرفت به این نکته واقف هستند که تأویل نباید به رابطه منطقی الفاظ و معانی خلل وارد کند. بلکه رابطه مفهوم تأویلی با الفاظ و آیات قرآنی باید بر یکی از روابط سه‌گانه مطابقی، تضمینی و یا التزامی متکی باشد. (قاسم‌پور، ۱۳۹۲: ۱۲۵)

تأویل عرفانی به انواعی قابل تقسیم است که از آن میان تأویل طولی و عرضی را می‌توان نام برد. تأویل عرضی یعنی یک لفظ یا عبارت در یک سطح از مراتب فهم، معانی متعددی داشته باشد به گونه‌ای که همه آن معانی مراد متکلم نیز باشند. ابن عربی در مورد فهم کلام متکلم به یکی از مهم‌ترین معیارهای پذیرش تأویل عرضی یعنی ارتکاز عرفی اشاره می‌کند. (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۲۵/۴) او در موضعی دیگر تأکید می‌کند یکی از ویژگی‌های کلام خدا این است که همه وجوه معنایی یک آیه مراد حق است و تفسیر هر مفسری تا زمانی که خارج از احتمالات و وجوه معنایی آن لفظ نباشد مقبول است. (همان: ۵۶۷/۲). بحث سیاق‌های شناور قرآن از مهم‌ترین مبانی تأویل عرضی قرآن است.

سیاق‌های شناور بدین معناست که یک آیه با توجه به آیه قبلیش یک معنا و با توجه به آیه بعدش معنای دیگری پیدامی‌کند. تأویل طولی بدین معناست که لفظ یک معنا داشته‌باشد و متناسب با مراتب فهم به‌نحو طولی در هر سطحی بالا می‌رود به گونه‌ای که معانی بطون گوناگون با معنای سطح اول و ظاهر کلام تناقضی ندارند و در طول آن قرارمی‌گیرند. تمامی انواع نام‌برده مورد تأیید اهل بیت هستند. (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۱۸-۲۳).

خداوند در آیه ۷ سوره آل‌عمران، علم تأویل را مختص به راسخان در علم می‌داند. در آیات ۷۷ تا ۷۹ سوره واقعه نیز فهم کنه و اسرار قرآن را با طهارت پیوند می‌زند. راسخان در علم کسانی هستند که علم در وجودشان رسوخ کرده‌است (راغب‌اصفهانی، ۱۹۹۶: ۳۵۲). رسوخ در علم با طهارت باطنی رابطه مستقیم دارد. لذا نتیجه طهارت دستیابی به علم لدنی و ثبات قلب در درک حقیقت است. مفسر عارف در تفسیر آیات با کشفی که مبتنی بر تجربه و شهود اوست و از منظر عرفا وحی دل نامیده‌می‌شود به آگاهی‌هایی می‌رسد که متضمن مراتب است و براساس تهذیب نفس و درجات سلوک سالک مراتب آن متغیر است. از منظر عارف بین مراتب فهم انسان و تأویل او از آیات الهی نسبت و رابطه برقرار است. هر چه فهم انسان از حقایق هستی زلال‌تر شود فهم او نیز عمیق‌تر خواهد شد. از این رو، عارف برداشت ذوقی خود را نهایت حد معرفت آیات تلقی نمی‌کند و وجوه معانی قرآنی را در کشف خود محصور و محدود نمی‌داند.

#### پیشینه تحقیق

پژوهشگران در خصوص تفسیر و تفاسیر عرفانی به تفصیل سخن گفته‌اند. این که تفسیر چیست و تفسیر عرفانی کدام است. تفاوت این تفسیر با سایر تفاسیر از چه بُعدی است و اعتبار این تفاسیر به چه میزان است؟ موضوعاتی است که بی‌شک بدان پرداخته شده‌است. با این وجود، ابهاماتی چند در این زمینه باقی است که اعتبار یافته‌های تفاسیر عرفانی را خدشه‌دار می‌کند و جایگاه علمی این تفاسیر را تنزل می‌دهد. ابهامات و سؤالاتی چون: میزان توجه تفاسیر عرفانی به واقعیات بیرونی آیات؛ جایگاه ظاهر لفظ آیات در این تفاسیر؛ تفسیر برآمده از اندیشه مفسر عارف آیا ناشی از مسأله‌ای واقعی در متن است یا برآمده از دیدگاه یا عقیده‌ای بیرونی و تحمیل شده بر متن؟ عارف با توجه به تجربه عرفانی خود، از چه ابزار و مکانیسمی برای رسیدن به تفسیر آیه استفاده می‌کند؟

مقاله حاضر می‌کوشد تا با پاسخ به این سؤالات روشمندی تفاسیر عرفانی و ارتباط منطقی بین ظاهر و باطن را در این تفاسیر نشان‌دهد. بر این اساس، مقالاتی در دایره پیشینه این مقاله قرارمی‌گیرند که به دنبال بیان روشمندی تفاسیر عرفانی باشند. برخی از این مقالات عبارتند از:

- گرجیان، محمدمهدی و همکاران، (۱۳۹۵)، "تحلیل روش شناختی روش‌های تفسیر عرفانی و مبانی آن از منظر صدرالدین قونوی"، پژوهشنامه عرفان، دو فصلنامه، سال نهم، شماره ۱۸.  
- مزرنی، رسول، (۱۴۰۰)، "بررسی انتقادی دیدگاه آیت‌الله معرفت پیرامون تفسیر عرفانی"، آموزه‌های قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دوره هجدهم، شماره ۳۳.  
- یزدان‌پناه، یدالله، (۱۳۹۲)، "بررسی اصول و مبانی تأویل عرفانی از منظر روایات"، نشریه حکمت عرفانی، سال دوم، شماره ۱.

### - میزان توجه تفاسیر عرفانی به ظاهر الفاظ

مفسران عارف بر این باورند که پروردگار، ارباب سلوک را به کشف حقایق و معانی و رازهای قرآنی توانا ساخته‌است. در عین حال چون معنای ویژه و یا اشاره و تحقیقی برای ایشان کشف‌گردد، آن کشف باید معنای ظاهری آیات را نیز تأیید کند. ایشان آنچه از ظاهر الفاظ قرآن مستفاد می‌شود را مشتمل بر دقائق حیرت‌آوری می‌دانند، به‌حدی که عقل کاملان در آن حیران است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۰) از منظر ایشان اگر کشف آن‌ها مخالف معنای ظاهری آیات باشد از علامت‌های انحراف و پوشیدگی است و قابل اعتنا نخواهد بود. (ملاصدرا، ۱۳۹۳: ۱۱۷؛ ابن عربی، ۱۳۹۳: ۴۶) بر این اساس توجه عارفان به بطون قرآن به معنای عدم توجه به ظاهر الفاظ نیست. از این رو اکثر مشایخ بزرگ عرفان، به لزوم توجه عارف به لفظ آیه توجه داده و اذعان داشته‌اند رها نمودن ظواهر الفاظ تباهی‌های بزرگی در پی دارد (ملاصدرا، ۱۳۹۳: ۱۰۵) و اگر الفاظی که در قرآن و حدیث وارد شده حمل بر خیال و مثال بدون حقیقت گردد، باب سفسطه و انکار بدیهیات باز و باب هدایت و آموختن بسته می‌گردد. (ملاصدرا، ۱۳۹۳: ۱۰۴) ملاصدرا از حکمای عارفی است که لزوم توجه به ظاهر الفاظ را در موارد مختلف یادآور شده‌است. او در مفاتیح‌الغیب چنین می‌نویسد:

آن چیزی که برای علمای راسخین و عرفای محققین از رازهای قرآنی و اسرار آن کشف می‌گردد، مخالف ظاهر تفسیر نبوده، بلکه مکمل و متمم آن بوده، و رد شدن از پوست و رسیدن به مغز و گذشتن از ظاهر و رسیدن به باطن و درون آن است، این آن چیزی است که ما از فهم معانی قرآن می‌گوییم، نه آنچه با ظاهر قرآن مخالفت داشته‌باشد، همچنانکه پویندگان راه‌های افراط و گزافه‌گویان بر آن راه یافته‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۹۳: ۱۱۱)

ابن عربی با وجود اینکه تأویلات مخالف با ظاهر نصوص شرعی را مردود می‌داند، از سوی دیگر اهل ظاهر را در تفسیر قرآن سطحی و قشری می‌شمارد. (ابن عربی، بی‌تا: ۳۳۴/۱) وی در تفسیر برخی آیات (آیاتی مانند: ۱/۱۶۹ آل عمران، ۳۰/النور) به ظاهر لفظ آیه کاملاً پایبند بوده و به دنبال معنای مجازی و اشاری نمی‌گردد. برای مثال در تفسیر آیه «رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ» می‌نویسد:

مردانی که هیچ تجارت و خرید و فروشی از یاد خدا و از نماز و زکات دادن غافلشان نمی‌کند. آن‌ها اهل باطن و همشینیان حق تعالی هستند. و شامل افرادی چون پیغمبران و رسولان و اولیاء و مؤمنان می‌شوند. بنابراین اگرچه انسان‌ها یکی هستند اما منازل و درجاتشان متفاوت است. و منظور از مردان در اینجا نوع انسان‌ها یعنی زن و مرد می‌باشد. (ابن عربی، بی تا: ۱/۵۲؛ همو، ۱۳۸۸: ۳۱۳)

ولیکن در عین حال مواردی که کلامش با معنای ظاهری قرآن منطبق نبوده از ذکر این نکته که «این از قبیل اشارات است و از نوع تفسیر نیست اهمال نکرده است». (ابن عربی، بی تا: ۱۱/۴)

آلوسی مفسری است که هر چند معنای عرفانی در تفسیر او چندان مشهود نیست اما برخی او را میان مفسران عرفانی مورد بررسی قرار داده‌اند. وی در مقدمه تفسیر خود بیان می‌دارد که عرفا همواره به حفظ ظاهر قرآن تشویق کرده‌اند؛ چرا که بدون ظاهر نمی‌توان به باطن دست یافت. کسی که ادعای فهم اسرار قرآن را پیش از احکام ظاهر تفسیر داشته باشد همانند کسی است که می‌گوید پیش از آن که از در عبور کند به صدر اتاق رسیده است. (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۸)

از منظر مولوی آیات قرآن معانی ژرف و عمیقی دارند آنچنانکه هر مفسر با تکیه بر قدرت علمی و شهودی خود می‌تواند لایه‌های مختلف معنایی آن‌ها را مشخص کند. وی با وجود ارائه تأویل‌های متنوع از آیات قرآن، ظواهر آیات را نفی نمی‌کند و پیوند ظاهر و باطن قرآن را در تفسیر چنین توصیف می‌کند:

قرآن دیبایی دو رویه است. بعضی ازین روی بهره می‌یابند و بعضی از آن روی و هر دو راست است چون حق - تعالی - می‌خواهد که هر دو قوم از او مستفید شوند. همچنانکه زنی را شوهر است و فرزندی شیرخوار و هر دو را از او حظی دیگر است... خلاق طفلان راه‌اند، از قرآن لذت ظاهر یابند و شیر خورند؛ الا آن‌ها که کمال یافته‌اند. ایشان را در معانی قرآن تفرجی دیگر باشد و فهمی دیگر کنند (مولوی، ۱۳۸۹: ۱۶۵).

با توجه به مستندات که از مشایخ عرفان در خصوص توجه به ظاهر الفاظ قرآن بیان شد، اشاراتی که در تفاسیر عرفانی بیان شده و نشانی از ارتباط با ظاهر الفاظ آیات در آن دیده نمی‌شود را می‌توان بر یکی از این وجوه حمل کرد:

الف- عارف آن را به عنوان تأویل آیه بیان کرده است. مانند ابن عربی که تأویل بودن برخی از بیاناتش را یادآور شده است. (ابن عربی، بی تا: ۱۱/۴) یا عبدالرزاق کاشانی که ظاهر قرآن را معتبر دانسته و اذعان داشته که اساس را بر معنی ظاهر نهاده است، زیرا ظاهر، قواعد و قلمرو معین و مرز مشخصی دارد. از این رو کتاب خود را نه تفسیر، بلکه تأویلات می‌نامد. او باور دارد عارف نمی‌تواند نسبت به ظواهر بی‌اعتنا باشد و اگر عارف در حفظ ظواهر بکوشد علم باطن هم در نتیجه عمل به او اعطای شود. (کاشانی، ۱۴۲۲ ق: مقدمه) وی در تفسیر آیه ۳۸ هود «وَيَصْنَعُ الْفُلُكُ» می‌نویسد:

تفسیر این، همانگونه که ظاهر به آن دلالت می‌کند، ایمان به آن و تصدیق آن واجب است. همان-  
طور بیان قصه آن، زمان، کیفیت و کمیت آن در کتب تاریخ آمده‌است. اما تأویل آن. آن را چنین می-  
توان تأویل کرد: فلک شریعت نوح است که نوح و کسانی که به وی ایمان آورده‌بودند با آن نجات-  
یافتند. (کاشانی، ۱۴۲۲ ق: ۲۹۷/۱-۲۹۸)

ب- عارف در چند مرحله به تفسیر آیات پرداخته‌است. ابتدا به تفسیر ظواهر آیات پرداخته و در  
مراحل بعد اشارات آیه را نیز براساس تجربه عرفانی خود بیان کرده‌است. برای نمونه رشیدالدین میبدی  
در تفسیر کشف‌الاسرار خود، آیات را در سه نوبت تفسیر کرده‌است. ابتدا ظواهر آیات را به فارسی  
تفسیر کرده‌است. سپس وجوه معانی و قرائت مشهور و سبب نزول و بیان احکام و وجوه و نظایر را  
بیان کرده‌است. در آخر رموز عارفان و اشارات صوفیان و لطایف ربانی را بیان کرده‌است. (میبدی،  
۱۳۷۱: ۹/۱)

تفاسیر ملاصدرا نیز تاحدی بر این مشی مبتنی بوده‌است. او در تفسیر آیه ۷ واقعه «وَ كُنْتُمْ أَزْوَاجًا  
ثَلَاثَةً» یکبار براساس تفسیر ظاهر برای هر قسمی به‌حسب عالم آخرت احوال مخصوصی را بیان نموده  
و بار دیگر براساس اشارات باطنی آن را چنین تفسیر می‌کند:

یعنی نیروهای سه‌گانه: قوه عقل، قوه خیال، قوه حس و برای هر نیرویی کمالی است... انسان در  
نخستین مراحل هستی یافتنش، در کمال هر یک از اصول سه‌گانه در مرحله قوه است، و او به‌حسب  
کمال هر قوه‌ای در عالمی از عوامل به‌اقتضای طبیعت آن قوه، اگر مانعی بر سر راهش نباشد واقع می-  
گردد، پس او را نشأت و عوامل سه‌گانه به‌حسب قوای سه‌گانه است. (ملاصدرا، ۱۳۹۲: ۱۴-۱۵)

ج- تعدادی از تفاسیر عرفانی وجوددارند که در زمره دو دسته نخست نیستند. در این تفاسیر  
عارف به‌فوق تجربیات عرفانی خود را ذیل تفسیر آیات بیان می‌کند. رساله خضر نیازی مصری  
(۱۱۰۵هـ/۱۶۹۴م) که به تفسیر آیات موسی و خضر پرداخته‌است، در این دسته جای می‌گیرد. او در  
ذیل برخی آیات بیان می‌کند که این تفسیر را بدون مراجعه به هیچ کتابی تألیف کرده‌است. وی در ذیل  
آیات موسی و خضر می‌نویسد:

کودکی که خضر سرش را برید، کودکی نیست که در عالم خارج باشد، آن حب مقام در موسی بود  
که به‌صورت کودک در آمده‌بود. آن که ابراهیم سر می‌برید نیز محبت مال و جاه بود که در درونش  
نهان بود و در بیرون به‌صورت کودک در آمده‌بود. (ارجاع از آتش: ۱۳۸۱: ۲۴۰؛ رک: نیازی، رساله  
خضر، کتابخانه پرتو پاشا، شماره ۶۲۰، برگ ب ۴۸-۴۰)

د- گروه دیگری از تفاسیر عرفانی که بیشتر در زمره تفاسیر متقدم هستند با الگوگیری از تفاسیر  
غیر عرفانی بیشتر به انعکاس دیدگاه‌های سایر مفسران می‌پردازند. برای نمونه تفسیر سلمی در زمره  
تفاسیر عرفانی متقدم است. سلمی در تفسیر خود نظر شخصی خویش را کم ابراز می‌کند. وی بیشتر  
دیدگاه‌های عرفا را منعکس می‌کند، در عین حال به معانی ظاهری نیز می‌پردازد. و حتی در بسیاری از

آیات تنها به معنای ظاهری آیه اکتفا می‌کند. در این تفسیر تأویلاتی که به نظر از معنای اصلی آیه دور هستند، به ندرت یافت می‌شود و معمولاً توضیحات زاهدانه و تأکید بر حکمت‌های درونی آیات به-چشم می‌خورد. (ن.ک: سلمی، ۱۳۹۲)

- میزان توجه تفاسیر عرفانی به واقعیات بیرونی آیات

بر اساس آیات قرآن (الکهف/۶۵) انسان این توانایی را دارد تا جدا از علمی که به صورت حصولی و از راه تعلیم کسب می‌کند با گام نهادن در مسیر سلوک الهی و تهذیب نفس و تنویر قلب به انوار الهی، روح خود را با دریافت علم لدنی و حضوری آذین بندد. این علم، ذومراتب و اعطایی از جانب خداوند است و بر اساس درجه قرب عارف به خداوند، میزان آن متغیر است. بر اساس این علم لدنی و اشراقات شهودی، عرفا در تجربه عرفانی توان دریافت بطون و اسرار آیات الهی را می‌یابند. عارفان برای آن که انسان‌ها را از سوق داده شدن به فهم نادرست بازدارند، با استفاده از تمثیل، داستان، استعاره و بهره‌گیری از قوه خیال به تفسیر آیات قرآن پرداختند. ایشان از این رهگذر، رازهای دریافتی از بطون آیات را که به سان نوری در قلب آن‌ها متجلی شده بود با اسلوبی سربسته بیان کردند. اهل معرفت متناسب با عوالم ذوقی و تجربه عرفانی خود از آیات قرآن، معانی خاصی استخراج کرده-اند. در این فرایند عارف اطلاعات قرآنی را به معنی لفظی آن‌ها می‌گیرد و از واژگان قرآنی بهره می-جوید، وی با گنجانیدن یک ساختار به عنوان مرحله‌ای از تجربه روحانی، این اطلاعات را پردازش کرده و در ساختاری به کار می‌بندد که از درون تجربه کشف شده است. تجربه‌ای که به وسیله گام نهادن در مراحل سیروسلوک بدان آگاهی یافته است. وی اکنون این توانایی را می‌یابد تا میان درون و بیرون، و میان آنچه از قرآن گرفته شده و آنچه در درون وجدان تجربه شده است، وحدت برقرار کند. بنابراین واژگان تجربه عرفانی، واژگانی قرآنی است با این تفاوت که این واژگان در ساختارهایی نو به کار رفته-است. (نویا، ۱۳۷۳: ۱۹۶)

عرفا برای پرده برداری از ابهامات موجود در آیات و گام نهادن در وادی حقیقت زبان جدیدی ابداع و از ابزارهای گوناگونی برای انتقال معنا استفاده کرده‌اند. در اندیشه عرفا، قرآن برای مطرح کردن داستان انبیاء از بعد زمان و مکان خارج می‌شود. از این منظر انبیا بازیگران ماجرابی هستند که از تاریخ و زمان منفصل گردیده و پیوسته تکرار می‌شود. (نویا، ۱۳۷۳: ۱۴۸-۱۴۹) از این رو تمامی داده‌های قرآنی را که ظهور پیامبران در آن به تصویر درآمده است، به هفت مرکز فیزیولوژیک لطیف که در حکم پیامبران وجود انسان‌اند تشبیه می‌کنند. هر یک از مراحل هفتگانه لطایف سبعة با تزکیه آن لطیفه خاص به کمال می‌رسند و سالک با گذر از هر مرحله به کمال بالاتری دست می‌یابد. (شایگان، ۱۳۹۲: ۱۱۰)

عارف برای تفسیر این تبدل درونی از ابزارهای بیرونی استفاده و از دنیای الفاظ گذر می‌کند. تفسیر در اینجا گزارش هجرت انسانی است که منزل به منزل از ادراک‌های درونی اش به سوی سرآغاز خویش

پیش می‌رود. این انطباق سبب شده تا یکی از ویژگی تجارب عرفانی خارج شدن از محدوده زمان و مکان و پذیرفتن اصل لازمانی باشد. برای نمونه ابن عربی در تفسیر آیه ۱۰۴ سوره اعراف «وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» می‌نویسد:

موسی مظهر قلب سرشار از حکمت نظری و عقلی است. او به ذکر انوار قدسی و کمالات انسانی مشتاق و بر قوای شهوانی مسلط گشت. پس از آن که نفس اماره فرعون را کشت در طلب رزق معنوی و معارف و حقایق ربانی کوشید. فرعون مظهر عقل سرکش و نفس اماره است که در زمین جسم طغیان نمود. (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۱۶۹)

بدین ترتیب فرعون، دیگر تنها پادشاه فاسد زمان موسی نیست بلکه عارف، او را از تاریخ جدا کرده و مظهر نفس اماره تمامی انسان‌ها می‌داند. موسی نیز به آن قطعه از تاریخ تعلق ندارد بلکه مظهر تمام سالکانی است که با عشق به لقاء الله منازل سنگین سیروسلوک را طی می‌کنند. او همچنین داستان خدمت ده ساله موسی به شعیب (القصص/۲۷) را این چنین با انسان و نفس او منطبق می‌سازد:

ده سال در راه قوای حسی و معنوی خود تلاش کرد. قوای حسی و معنوی ده تاست. برای هر قوه - ای یک سال کوشیده است. یعنی هر قوه‌ای را یک سال به کار برده است تا چهار زمان کامل شود. (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۳۴۲)

ابزار دیگر مفسران عارف در تفسیر، استفاده از قوه خیال است. ایشان قوه خیال را برای شناختن استعاره‌هایی که عناصر اصلی آن را قرآن به دست داده به پرواز درمی‌آورند. (نویا، ۱۳۷۳: ۸۱) در میان عرفا برخی مانند روزبهان بقلی بسیار هنرمندانه از قوه خیال استفاده کرده‌اند. از منظر روزبهان مدار و محور تأویل، فهم اشارات الهی در آیات قرآنی است و اشاره در یک آیه به مثابه پنجره‌ای بسته است که عارف درک می‌کند چگونه آن را بگشاید. اینجاست که وی به منظور فهم نکته‌ای، از حد لفظ فراتر می‌رود. (رک: ۱۳۹۲: ۲۶۸) روزبهان از هر آیه برای استعاره‌های خیالی انگیز و باشکوه استفاده می‌کند. برای نمونه او در داستان موسی و خضر (ع) زمانی که به آیه ۷۸ سوره کهف «قال هذا فِرَاقُ بَنِي وَ بَيْنِكَ» می‌رسد، چنین می‌نویسد:

در مورد این ماجرا گمان دارم که غلام زیبا جمال بود و در او نوری از کسوت زیبایی حق بود؛ خضر بر اهل حق و معرفت او هراسان شد که به او نظر کنند و به آن نوری خداوندی که از آن برمی‌گیرند انس یابند و از اثر آن به واسطه‌ها از مشاهده الله بازمانند. از این رو به غیرت الله او را کشت و واسطه‌ها را از بین «او» و احبا و انبیا و اولیائش برداشت. (بقلی شیرازی، ۱۳۸۹: ۲۴۸)

جدای از صحت و سقم این تعابیر، تاثیر این برداشت‌ها در نشو و نمو ادبیات استعاره‌ای در اسلام چشمگیر است. (نویا، ۱۳۷۳: ۸۱) ابن عربی قوه خیال را بسیار مهم می‌داند و بر این باور است که خداوند هیچ موجودی را خلق نکرده است که منزلتش عظیم‌تر، و حکمتش فراگیرتر از خیال باشد. او می‌نویسد:



حکم خیال، در موجودات و معدونات اعم از محال و غیرمحال، سریان دارد. پس در میان همه آنچه که قدرت الهی ایجاد کرده، وجودی عظیم تر از خیال نیست. با خیال است که قدرت و اقتدار الهی ظهور می کند؛ و همان است حضرت مجلای الهی در قیامت و در اعتقادات و از اسرار اسم الهی «قوی» است که خدا عالم خیال را آفریده است تا جمع اضداد را در آنجا نشان دهد؛ زیرا جمع میان ضدین نزد حس و عقل ممتنع است اما نزد خیال ممتنع نیست. (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۱۸)

وی همچنین معتقد است هر کس مرتبه خیال را نشناسد، معرفتی مجموع و یکجا نخواهد داشت. و اگر این رکن از معرفت برای عارفان حاصل نشود، بویی از معرفت به مشامشان نرسیده است. (ابن عربی، بی تا: ۴۷۰/۳)

عارفان براساس حدیث پیامبر که فرمود: «الناس نیامٌ فإذا ماتوا إنبهوا: مردم در خوابند هرگاه بمیرند بیدار می شوند». (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۱۲/۵۵) برای زندگی انسان در این دنیا، موقعیتی برزخی و میانی قائلند. براساس این حدیث انسان از یک موجود موقت و زمانی و فانی تبدیل به موجودی ازلی و ابدی می گردد. با این نحو نگاه به انسان و زندگی او، ادراکات انسان در این عالم، همانند ادراکات شخص خوابیده می گردد یعنی ادراکی که در خیال است. در نتیجه تمامی انسان ها در برزخ دنیا و آخرت که مقام خیال است قرار دارند. (ابن عربی، بی تا: ۴۷۰/۳؛ قیصری، ۱۳۸۷: ۴۰۲/۱)

در نتیجه باید گفت که عالم واقع، یعنی دنیایی که ما در آن زندگی می کنیم، شبکه پیچیده ولایه لایه ای از رمزها و نمادهاست که باید برای فهم و درک معنای آن ها، تأویل و تعبیر گردد تا نتیجه هر نماد و رموز هر رمزی به دست آید. هر چیزی که در این عالم بر ما ظاهر می شود، همانند صورت های رؤیا، نماینده حقیقتی است که در باطن آن قرار دارد. (حکمت، ۱۳۸۹: ۸۸) عرفا به این نکته نیز توجه داشته اند که در حوزه تخیل کار انسان بسیار پیچیده و دشوار می شود و تقرب انسان در رسیدن به قرب حق در این پیچیدگی ها تهدید می شود. ایشان راه درمان بودن از این خطر را تبعیت قوه خیال از قلب می دانند چرا که قلب محل نزول حکمت الهی است. (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۲/۲۳۳)

- تمثیل

استفاده از تمثیل برای انتقال اندیشه و پیام و رساندن مقصود به مخاطب یا شنونده، سابقه ای به قدمت تاریخ بشریت دارد. حکیمان و شاعران از تمثیل به سان حربه ای برای حفظ اسرار کتاب مقدس، یا حقایق روحانی و علمی استفاده می کردند. اعراب نیز از گذشته های بسیار دور به جمع آوری مثل ها توجه خاصی داشته اند، چراکه متون مثل ها از جمله متون مورد نیاز در تحقیق الفاظ زبان عربی بوده است. آیات قرآن و کلام انبیاء و اولیاء الهی نیز مشحون از تمثیلاتی است که در جهت تصویرسازی و روشنگری حقایق ارزشمند به کار رفته است.

واژه تمثیل از ریشه مثل (شبهه و نظیر) و به معنای تشبیه کردن چیزی به چیز دیگر است تا از آن فایده‌ای معنوی حاصل شود. (زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ۷۲/۱) تمثیل همان توصیف یا تشبیه حقایق معقول به نمودهای محسوس است، و برای تقریب به ذهن شنونده در توصیف یک امر و تبیین حقایق، راهی متعارف و آسان است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۲۰۲/۱۳)

از میان تمام صور خیال، تمثیل به‌نحو برجسته‌تری جنبه‌های مختلف و معانی پیچیده تجربیات عارفانه را به‌تصویر می‌کشد. مفاهیم عرفانی مضمونی والا دارند و در میدان تنگ و محدود تعبیرهای لفظی نمی‌گنجند، زیرا عالم محسوس متناهی و عالم معنا نامتناهی است. بر این اساس اهل معرفت، از روش تمثیل معقولات در محسوسات استفاده می‌کنند تا آن معانی معقول را در محسوسات مناسب که به منزله سایه‌های آن عالم است، بیان کنند. (ابن‌ترکه، ۱۳۷۵: ۲۰)

با وجود اینکه رمز از تمثیل مایه‌می‌گیرد اما بین آن دو تفاوت وجود دارد. (ستاری، ۱۳۹۲: ۴۷۳) تمثیل رابطه‌ای بیرونی و ظاهری با تجربه عرفانی دارد و برای توصیف تجربه‌ای به‌کار می‌رود که پیش از بیان آن به‌ظهور رسیده است، اما «رابطه رمز با تجربه، رابطه ذاتی و درونی است ... و در همان فعلی که تجربه را به وجود می‌آورد، به وجود می‌آید» (نویا، ۱۳۷۳: ۲۶۸) رمز کاملاً با تجربه روحانی عارف می‌آمیزد. بنابراین نمی‌توان آن را مستقل از تجربه، تفسیر یا تأویل کرد. (ابراهیمی، ۱۳۹۵) از نظر عارف درک معانی عمیق‌تر و باطنی قرآن نیازمند شناخت زبان تمثیلات است. از این رو تمثیل در آثار عارفان، فراوان به‌کاررفته است. مهم‌ترین دلایل استفاده از تمثیل در بیانات ایشان را می‌توان در چند مورد خلاصه کرد:

الف - بیان مطلب به صورت تمثیل، برای حفظ راز از نادان و یا نااهل است. زیرا برخی از قلوب فهم این معانی را بر نمی‌تابد و به کفر متمایل می‌شود. اما زمانی که به صورت تمثیل بیان می‌شوند پیام از طریق تمثیل به کسانی که اهلیت درک آن را دارند منتقل می‌شود.

ب- تمثیل کمک می‌کند تا پیام در ذهن مخاطب اثربخش‌تر باشد و لذت ادبی حاصل از بیان غیرمستقیم معنا و پیام، در قالب تمثیل در القا و تاثیرکارآمدتر است و کمک خواهد کرد تا آن حقایق و لطایف برای عقول و افهام قابل هضم گردد. (قاسم پور، ۱۳۹۲: ۲۱۰)

ج- گاهی نیز معانی بیان واضحی برای انتقال ندارند. از این رو استفاده از طریق تمثیل در روح انسان مؤثرتر خواهد بود.

ملاصدرا، علت استفاده از تمثیل را خواب بودن مردم در این جهان می‌داند و می‌نویسد:

اگر گویی چرا این حقایق را در این مثال‌ها بیان نمودی، و آشکارا پرده از آن برنگرفتی، تا آن که مردمان در نادانی و سرگردانی تشبیه، و گمراهی تمثیل نیفتند؟ پاسخ این است که مردم در این جهان در خوابند و آدم خواب چیزی از پنهانی‌های لوح محفوظ جز با مثال، نه کشف صریح و روشن،

برایش آشکار نخواهد شد، و این را آن شخص داند که رابطه و همبستگی بین دو جهان ملک و ملکوت را بداند. (ملاصدرا، ۱۳۹۳: ۱۲۹)

یکی از پیشگامان توجه به ضرورت تمثیل و اهمیت آن در تنزلات، عین‌القضات همدانی است. او نکات دقیق و قابل تأملی را درباره تمثیل مطرح می‌کند و در اهمیت تمثیل می‌نویسد:

بنای وجود آخرت بر تمثیل است؛ و تمثیل شناختن نه اندک کاری است، بلکه معظم اسرار الهی دانستن تمثیل است و بیناشدن بدان. دریغا «فتمثل لها بشرا سويا» جوابی تمامست. تمثیل جبریل خود را از آن عالم روحانیت در جامه بشریت، به طریق تمثیل به مریم نمود؛ و او، جبریل را مردی به صورت آدمی دید. و وقت بودی که صحابه مصطفی جبریل را به صورت اعرابی دیدند و وقت بودی که جبریل خود را به مصطفی در صورت دحیه کلبی نمودی. اگر جبریلست روحانی باشد؛ اعرابی در کسوت بشریت دیدن، صورت، چون بندد؟ و اگر جبریل نیست، کرا دیدند؟ (ذکاوته، ۱۳۷۹: ۲۹۳-۲۹۴)

سخن عین‌القضات گویای این نکته است که با اعتقاد به تنزل حقیقت هستی، و ملازمه آن با تمثیل، راه معرفت برای انسان هموار می‌گردد. اگر تنزل هستی، یعنی خروج آن از وحدت به کثرت، با تمثیل ملازمت دارد، تعالی انسان، یعنی بازگشت از کثرت به وحدت، با تمثیل ملازم است. (حکمت، ۱۳۸۹: ۱۸۶)

مولوی نیز در خصوص ضرورت تمثیل برای بیان معارف عرفانی، از داستان طوطی‌ای که به انسان الفت ندارد و برای به‌سخن‌درآوردن او آینه‌ای جلوی او قرار می‌دهند تا خود را در آن ببیند و سخن-گوید؛ استفاده می‌کند و نتیجه می‌گیرد تمثیل مانند تلقین استاد برای مریدان است زیرا ایشان طاقت تلقین حق را ندارند و با حق نمی‌توانند الفت برقرار کنند و تمثیل این الفت و ارتباط را آسان می‌سازد. (مولوی، ۱۳۷۵: دفتر ۵)

بر این اساس عرفا واقعیت‌های عالم مشهود، را نمودهای مناسبی برای ترسیم عالم غیب و حقایق معنوی می‌دانند و بر این باورند تمام قرآن مثلی برای حقایقی است که نزد خداوند است و فهم آن حقایق، برای بشر ممکن نیست و در قالب الفاظ نمی‌گنجد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ق ۱۹/۲)

- داستان

یکی از راه‌های قرآن برای هدایت، بیان تعالیمش از رهگذر داستان است. بخش عمده‌ای از قرآن را داستان‌های پیامبران پیشین تشکیل می‌دهد. داستان‌های قرآن با شور و حرارت نقل-می‌شود، بر دل و جان می‌نشیند و خیال را به حرکت درمی‌آورد. (هاوتینگ، ۱۳۹۶: ۷۹) این داستان‌ها در عین تسلاهی پیامبر و دلگرمی وی برای ادامه این راه صعب و دشوار، با هدف

تعلیم آموزه‌های اساسی اسلام یعنی توحید و نبوت و معاد بیان گردیده‌است. (هاوتینگ، ۱۳۹۶: ۷۸)

بسیاری از داستان‌ها در قرآن مختصر نقل شده‌اند، چراکه مسلمانان صدر اسلام به‌نحوی با این داستان‌ها آشنا بوده‌اند یا جزئیات روایی آن‌ها را از خود پیامبر شنیده‌بودند. (سندز، ۱۳۹۷: ۱۳۶) این احتمال نیز وجود دارد که تفصیل داستان‌های قرآن را از یهودیان تازه مسلمان و با توجه به کتب مقدس آن‌ها می‌شنیدند. (خویی، ۱۳۸۳: ۲۳۲) این امر باعث شد تا این داستان‌ها توسط مسلمانان بازآفرینی شود و در مجموعه‌هایی به نام *قصص الانبیاء* گردآوری شود. این مجموعه‌ها نمی‌تواند منبع مطمئنی برای حضور در ضمن تفسیر قرآن باشد. چراکه در میان آن‌ها مفاهیمی یافت می‌شود که نه در قرآن و نه در احادیث پیامبر بیان نشده‌است.

عرفا از رویدادهای نهفته در داستان‌های پیامبران برای اثبات آموزه‌های عارفانه خود بهره‌گرفته‌اند. و داستان را عنصری برای اثبات آموزه‌های عارفانه خود می‌دانند. از این رو مفسران عارف از قصه‌های قرآنی برای القای مفاهیم عارفانه خود بسیار بهره‌برده‌اند. رویدادهای نهفته در داستان‌های پیامبران برای ایشان منبع الهام گام‌های سلوکی است. داستان‌پردازی در تفاسیر عرفانی قرن سوم تا پنجم چندان مشهود نیست. در این دوران کلام عارف ذیل آیات بسیار موجز است و معمولاً به اشارات عرفانی بسنده شده‌است. برای نمونه ذیل آیات ۳۵ تا ۳۷ سوره بقره که داستان آدم و حوا و اخراج ایشان از بهشت مطرح می‌شود؛ اکثر تفاسیر غیرعرفانی داستان خلق حوا از دنده چپ آدم، آشناسدن آدم و حوا با یکدیگر، خواستگاری آدم از حوا و بحث بر سر اینکه از چه درختی نهی شده‌بودند را به تفصیل بیان کرده‌اند. طبری، قرطبی، ثعلبی مفسرانی هستند که با تصویرپردازی و پرورش این داستان‌ها که برگرفته از اسرئیلیات است به دنبال جذاب‌تر کردن تفسیر آیات برای مخاطب هستند. اما در بیشتر تفاسیر عرفانی چنین تحمیلی بر آیه مشاهده نمی‌شود.

در این میان میبیدی عارف قرن ششم در *کشف‌الاسرار* از آیات ناظر به داستان‌های پیامبران بهره‌می‌گیرد و سعی در هماهنگی داستان‌های موجود در *قصص الانبیاء* با تعالیم عرفانی دارد. او مانند تفاسیر غیرعرفانی داستان مفصلی در خصوص خلقت حوا از دنده چپ آدم و خواستگاری آدم از او بیان می‌کند و به بحث در خصوص اینکه درختی که آدم از آن منع شده بود می‌پردازد و سرانجام به تفسیر آیه می‌رسد. وی تفسیر را در چند بخش بیان می‌کند، ابتدا تفسیری مانند تفاسیر غیرعرفانی ارائه می‌دهد. سپس به شیوه عرفانی به آیه می‌پردازد. او از پیروان شافعی و از نظر فکری دوستدار اهل بیت است؛ از این رو با توجه به خط فکری اهل-بیت، آدم در نزد او دارای عصمت است، پس در تفسیر آیه می‌نویسد:

محنت در بهشت در حق آدم چنانست که نعمت در آتش در حق خلیل. و سر این آنست که بنده در محنت نومیدنشود و در نعمت ایمن نگردد. (میبیدی، ۱۳۷۱: ۱۴۷-۱۴۹)

در تفسیر *عرائس البیان* نیز در ذیل آیه توجهی به داستان نشده و روزبهان پس از ذکر اشارات عرفانی خود به بیان اقوال سایر عرفا می‌پردازد. در باور وی درختی که آدم از آن منع شد درخت اسرار ربوبی بود و خداوند آن‌ها را از نزدیکی به آن اسرار نهی کرد تا عیش انسانی آن‌ها مشوش نگردد؛ اما آن‌ها به درخت اسرار ربوبی نزدیک شدند و از تجلی حق تعالی بر ایشان در ذیل آن درخت، نهی را فراموش کردند. (بقلی شیرازی، بی تا: ۳۷۶/۱)

به نظر می‌رسد بهره‌مندی عرفا از ابزار داستان در تفاسیر عرفانی کمتر از تفاسیر غیر عرفانی است. اما عرفا در سایر کتب عرفانی از داستان برای اثربخشی و شیوایی و لطف کلامشان بهره‌برده‌اند. شاهد این ادعا کتاب‌هایی است که در قالب داستان و حکایت در صدد بیان آموزه‌های عرفانی است. کتاب‌هایی مانند آواز جبرئیل سهروردی و سلامان و ابدال.

- حدیث

قرآن و سنت در زمره منابع تفسیر قرآن محسوب می‌شوند. در بسیاری از تفاسیر غیر عرفانی حدیث ابزار اصلی مفسر است و این تفاسیر فراوان از حدیث استفاده کرده‌اند. مشایخ عرفان همواره عقاید، اعمال و عبادات خود را برگرفته از قرآن و حدیث دانسته و پاسداری از سنت پیامبر و صحابه و تابعین را بر خود فرض می‌دانند. در آثار و متون عرفانی در قرن‌های چهارم تا ششم هجری میزان اثربخشی از مفاهیم و مضامین و فرهنگ قرآنی و حدیث در اوج است؛ به‌خصوص در آثار مشهور عارفانه این دوران، ده‌ها و صدها آیه و حدیث اقتباس یا تضمین شده و در نکته‌گویی عرفا استفاده شده است. (قاسم‌پور، ۱۳۹۵) *کشف‌المحجوب* (هجویری، ۱۳۷۵: ۹۴۴-۹۵۰) و *مرصاد‌العباد* (رازی، ۱۳۲۲ ق: ۵۶) نمونه‌های مناسبی هستند.

توجه عرفا به الفاظ حدیث و سند و مصادر رجالی آن چندان مشهود نیست و ایشان برای بیان احادیث، بیشتر از نقل به معنا بهره‌می‌بردند. (قاسم‌پور، ۱۳۹۵) ابوطالب مکی در جلد اول *قوت‌القلوب*، در بابی با عنوان «تفضیل اخبار و بیان طریق الارشاد و ذکر الرخصه و السعه فی النقل و الروایه» به بحث نقل به معنا و روش صحابیان و تابعین در برابر آن پرداخته و از چگونگی برخورد با احادیثی که ممکن است سندی قوی نداشته ولی محتوای آن قابل قبول باشد سخن گفته است. او درباره عدم ضرورت ضبط عین الفاظ و واجب نبودن آن و جواز نقل به معنای حدیث گفته است:

نقل و به خاطر سپردن عین الفاظ حدیث ضرورتی ندارد و این چنین رویکردی مخالف سیره اصحاب و تابعین نبوده است. (مکی، ۱۴۱۷ ق: ۴۸۴/۱)

وی همچنین یکی دیگر از مبانی در جواز نقل به معنا را قاعده معروفی به‌عنوان تسامح در ادله سنن در علم الحدیث می‌داند. (مکی، ۱۴۱۷ ق: ۴۸۸/۱)

بدین سان می‌توان گفت عارفان در فهم حدیث تلقی خاصی دارند و با توجه به رویه پذیرفته‌شده نقل به‌معنا، آن را در استنادهای حدیثی خود فراوان به‌کار گرفته‌اند. نکته دیگر توجه به مفهوم سنت از منظر عرفاست که با برداشت اهل حدیث و کارکرد مفسران غیرعارف اندکی تفاوت دارد. عارفان افزون بر روایات پیامبر (ص)، سخنان صحابه و تابعان، اقوال مشایخ عارف را نیز در زمره حدیث تلقی می‌کردند. (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۱۲۴) چه‌بسا بتوان ادعا کرد بعد از احادیث پیامبر، حضور اقوال مشایخ عارف در تفاسیر عرفانی چشمگیرتر است.

حقیقت‌التفسیر در زمره تفاسیر عرفانی است که از حدیث پیامبر و صحابه و به‌خصوص امام جعفر صادق (ع) فراوان بهره‌برده است. میبدی نیز در کشف‌الاسرار حدیث را از عناصر اصلی تفسیر خود قرار داده است. او ذیل آیات مربوط به داستان آدم در سوره بقره چندین حدیث درباره خلقت زن از دنده مرد و احادیث دیگری در خصوص زنان از پیامبر ذکر می‌کند، برای نمونه، از پیامبر نقل کرده است: ان الله تعالی خلق الرجال من التراب و خلق النساء من الرجال. (میبدی، ۱۳۷۱: ۱۴۷/۱) در عرائس‌البیان ذکر اقوال عرفانی سایر مشایخ در ذیل تفسیر به نسبت بیشتر از احادیث پیامبر و صحابه است. ملاصدرا نیز حدیث را بسیار ارج نهاده و به آن تمسک می‌جوید. او ذیل آیات یادشده، احادیثی چند از پیامبر و صحابه نقل می‌کند، مانند: ما ذکرناه ما رواه السدی عن ابن عباس و ابن مسعود و ناس من الصحابه: ان الله تعالی لما أخرج إبليس من الجنة، و أسكنها آدم بقى فيها وحده، ما كان معه من يستأنس به، فخلقت حواء ليسكن إليها. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۸۶/۳)

براین اساس می‌توان ادعا کرد هر چند میزان استفاده حدیث در تفاسیر عرفانی کمتر از تفاسیر غیرعرفانی است؛ در عین حال عرفا سخنان خود را همواره به زینت احادیث و روایات می‌آراسته‌اند و در شرح رموز و نکات آن‌ها، ذوق به‌کار می‌بستند و نکته‌های لطیف و شاعرانه در تأویل و بیان آن‌ها می‌آوردند و از این راه حدیث و خبر را به مذاق هوشمندان حقیقت‌جوی نزدیک می‌ساختند. ایشان از حدیث به‌عنوان شاهدهی برای تحکیم مبانی سیروسلوکی خود استفاده می‌کردند. و حدیث را به‌عنوان منبعی برای فهم آیات به‌کار می‌بردند.

- مواظظ اخلاقی

وعظ به‌مثابه یک روش تربیتی تأثیرگذار، شیوه‌ای مرسوم در سنت‌های دینی است. یکی از عمده‌ترین شیوه‌های تربیتی پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) استفاده از وعظ برای راهنمایی مردم بوده است. این امر بیانگر اهمیت و وسعت تأثیرگذاری موعظه است. در موعظه دلالتی مبتنی بر ترغیب و بازدارندگی از بدی نهفته است که سبب زدودن دل از غفلت و تاریکی می‌شود. (باقری‌نیا، ۱۳۹۳) از این رو عرفا

همواره موعظه را برای تأثیرگذاری بیشتر مفاهیم عرفانی به کار گرفته‌اند. از سنت‌های مشایخ بزرگ عرفان، ذکر لطیفه و موعظه در مجلس تفسیر بوده‌است. گاهی شیخ عارف پس از شنیدن آیه‌ای از قرآن موعظه و نکته لطیفی را به زبان می‌آورده‌است که تفسیر قرآن محسوب نمی‌شده اما در فهم تفسیر آیات تأثیرگذار بوده‌است. (پورجوادی، ۱۳۸۸: ۲۶۰)

احمد غزالی از مشایخی است که به گفتن موعظه در مجالس خود شهرت داشته‌است. یادداشت‌هایی که از مجالس وی در بغداد تهیه شده‌است نشان می‌دهد که وی چگونه با شنیدن آیه‌ای از قرآن لطیفه و موعظه‌ای درباره آن می‌گفته‌است، و گاهی این لطایف باعث شور و وجد شنوندگان در مجلس می‌شده‌است. (پورجوادی، ۱۳۸۸: ۲۶۱)

از آنجاکه این لطایف مطابق اصول و مبانی تفسیر نبود، گفتن آن‌ها گاهی با انتقاد علما مواجه می‌شد. از این رو بعضی عرفا در این مورد موضعی محتاطانه اتخاذ می‌کردند. برای نمونه علاءالدوله سمنانی در یکی از مجالس خود به مریدانش توصیه می‌کند که تا می‌توانند به خواندن قرآن اهتمام ورزند و آنان را از التفات کردن به لطایف و مواعظ منع می‌کند. او گفتن لطایف قرآنی بر منبر را کار واعظان می‌داند و می‌گوید:

در قرآن خواندن برکت بسیار است، و اگر باطن صافی شود دراثنای قرآن خواندن معانی بسیار مطابق واقع روی می‌دهد، اما به شرط آنکه به لطایف التفات نکنند، که چون باطن صفاها یابد، در معانی قرآن لطایف بسیار روی نماید. اما لطیفه مطابق واقع کم باشد. (سمنانی، ۱۳۶۶: ۲۵۰)

در تفاسیر عرفانی متقدم مانند تفسیر تستری، حقایق التفسیر و لطائف الاشارات مطالب تفسیری بسیار مختصر بیان شده‌اند و مواعظ اخلاقی در آن به ندرت مشاهده می‌شود. تستری در ذیل آیه ۵ سوره انسان «إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا» در موعظه‌ای اخلاقی، ابرار را کسانی می‌داند که در بیان رحمت پروردگار آشکارا می‌خندند و از خوف پروردگار در نهان می‌گریند و روز شب پروردگارشان را یاد می‌کنند. (تستری، بی تا: ۱۷۸)

### نتیجه‌گیری

عدم تصریح عرفا به مبانی تفسیری و مبهم بودن روش تفسیری ایشان سبب شد تا گمان شود تفاسیر عرفانی از روش‌های متداول فهم متن و قواعد تفهم پیروی نمی‌کنند. و مستند تفاسیر عرفانی، ذوق و سلیقه شخصی عارف و از باب تداعی معانی و خارج از دلالت ذاتی الفاظ قرآن است. مرحله بلوغ و کمال هر چیز را می‌توان تأویل آن نامید. عارفان تأویل را ابزاری برای درک یطون و حقیقت قرآن می‌دانند و با استفاده از تأویل، در پی نشان دادن بلوغ انسان در درک حقیقت قرآن بوده‌اند. تأویل عرفانی به انواعی قابل تقسیم است که از آن میان می‌توان به تأویل طولی و عرضی اشاره کرد.

عرفای حقیقی که عرفان آن‌ها از بطن کتاب و سنت برخاسته به اسلام ارادت کامل دارند. ایشان برای پرده‌برداری از ابهامات موجود در آیات و گام‌نهادن در وادی حقیقت، زبان جدیدی ابداع و از ابزارهای گوناگونی چون تمثیل، داستان، استعاره و بهره‌گیری از قوه خیال برای انتقال معنا استفاده کردند تا تفسیر آیاتی را که در شهود خود بدان ملهم شده بودند، بیان کنند.

مفسر عارف به دنبال تحمیل عقیده خود به قرآن نیست اما از آنجا که آنچه در تجربه عرفانی و شهود خود به دست آورده ژرف‌تر از دنیای مادی است؛ او از ابزار و وسائط گوناگون استفاده می‌کند تا بتواند آن تجربه متعالی را در قالب کلام منتقل کند. او در کشف خود به آگاهی‌هایی می‌رسد که متضمن مراتب است و بر اساس تهذیب نفس و درجات سلوک سالک، مراتب آن متغیر است. به همین دلیل عارف برداشت ذوقی خود را نهایت حد معرفت آیات تلقی نمی‌کند و وجوه معانی قرآنی را در کشف خود محصور و محدود نمی‌داند.

در اندیشه عارف، قرآن برای مطرح کردن داستان انبیاء از بعد زمان و مکان خارج می‌شود. مفسر عارف نبی را در این داستان مانند سالکی به تصویر می‌کشد که منزل به منزل حرکت می‌کند و به سوی سرآغاز خویش گام برمی‌دارد. از این رو مفسر عارف در تفسیر خود به دنبال اسوه‌پذیری از داستان انبیاست.

مفسران عارف اعتقاد دارند ظاهر الفاظ قرآن بیانگر دقائق حیرت‌آوری است و کشفی که مخالف معنای ظاهری الفاظ باشد قابل اعتنا نخواهد بود. بر این اساس اهتمام عارف بر کشف و شهود و غور در بطون قرآن، به معنای عدم توجه به ظاهر الفاظ نیست. از این رو اشاراتی که در تفاسیر عرفانی بیان شده و نشانی از ارتباط با ظاهر الفاظ آیات در آن دیده نمی‌شود را می‌توان بر یکی از این وجوه حمل کرد:

الف - عارف آن را به عنوان تأویل آیه بیان کرده است. ب - عارف در ابتدا به تفسیر ظواهر آیات پرداخته و در مراحل بعد اشارات آیه را نیز بر اساس تجربه عرفانی خود بیان کرده است. ج - عارف به وفور تجربیات عرفانی خود را ذیل تفسیر آیات بیان می‌کند. د - در گروه دیگری از تفاسیر عرفانی که بیشتر در زمره تفاسیر متقدم هستند، اشارات و تجربه عرفانی به ندرت یافت می‌شود و در بسیاری از آیات تنها به معنای ظاهری آیه اکتفا می‌شود. در اینگونه تفاسیر، مفسر عارف بیشتر به انعکاس دیدگاه‌های سایر عرفا می‌پردازد.

با توجه به بطون متعدد قرآن و تأثیر و تأثر متن قرآن و شهود عارف، تأثیر تجربه و شهود و ابزار مورد استفاده مفسر عارف در تفسیر قرآن تحمیلی نیست بلکه ناشی از مسئله واقعی در متن قرآن است. این تأثیر و تأثر از طریق دانش، علایق، مهارت‌ها، دغدغه‌ها، قوه تخیل، حتی خلق و خوی شخصی مفسر و نیز گرایش‌های ادبی و کلامی او مهار و کنترل می‌شود.



## منابع و مأخذ

- ۱) ابن عربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیة (اربع مجلدات. ج ۲، ۱، ۳، ۴، چ ۱، بیروت: دارالصادر، بی تا.
- ۲) -----، مجموعه رسائل عرفانی، تصحیح متن با حواشی: ابراهیم مهدی، ترجمه محمدمهدی فولادوند، تهران: جامی، چاپ اول (۱۳۸۸).
- ۳) -----، تفسیر عرفانی قرآن کریم (محی‌الدین بن عربی)، ترجمه و تعلیق: حیدر شجاعی، تهران: فهرست، چاپ اول، (۱۳۸۸).
- ۴) -----، دامگه راه و رهن‌های سلوک (آسیب‌شناسی حالات و بیان آفات تجارب عرفانی از نظر ابن عربی) ترجمه و شرح رساله مالایعول علیه؛ آنچه بر آن اعتماد نشاید از ابن عربی؛ ترجمه و شرح سعید رحیمیان، تهران: نگاه معاصر، (۱۳۹۳).
- ۵) ابن ترکه، صائن‌الدین، شرح گلشن راز ابن ترکه، مصحح کاظم دزفولیان، تهران: نشر آفرینش، (۱۳۷۵).
- ۶) آتش، سلیمان، مکتب تفسیر اشاری، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: نشر دانشگاهی، چاپ اول، (۱۳۸۱).
- ۷) آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و سبع المثانی، ج ۱، بیروت: دارالکتب-العلمیه، (۱۴۱۵).
- ۸) باقری‌نیا، حسن، روش تربیتی موعظه: "چالش‌ها و آسیب‌ها با تاکید بر آموزه‌های قرآنی"، پژوهش-نامه معارف قرآنی، ۱۳۹۳: دوره ۵، شماره ۱۶.
- ۹) بقلی شیرازی، روزبهان، عرائس البیان فی حقائق القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون. بی تا.
- ۱۰) -----، عرائس البیان فی حقائق القرآن، ترجمه و تحقیق: علی بابایی، جلد چهارم، تهران: مولی، (۱۳۸۹).
- ۱۱) -----، مشرب الارواح (هزارویک مقام از مقامات عارفان)، ترجمه و شرح قاسم میرآخوری، تهران: آزاد مهر، چاپ اول، (۱۳۸۹).
- ۱۲) بلخی مولوی، جلال‌الدین محمد. مثنوی معنوی. تهران: پژوهش: (۱۳۷۵).
- ۱۳) پورجوادی، نصرالله، رؤیت ماه در آسمان: بررسی تاریخی مسئله لقاء الله در کلام و تصوف، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، (۱۳۷۵).
- ۱۴) -----، پژوهش‌های عرفانی، جستجو در منابع کهن (مجموعه یازده مقاله)، تهران: نشر نی، چاپ دوم، (۱۳۸۸).
- ۱۵) تستری، سهل‌بن عبدالله، تفسیر التستری، محقق عیون سود، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.

- ۱۶) جامی (زنده‌پیل)، احمد بن ابوالحسن، مفتاح النجات، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، (۱۳۸۷).
- ۱۷) حسینی، معصومه، "زبان دین از منظر ملاصدرا"، قیاسات، ۱۳۸۱: شماره ۲۵.
- ۱۸) حکمت، نصرالله، متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری، تهران: مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری «متن»، چاپ دوم، (۱۳۸۹).
- ۱۹) خوبی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، مترجم جعفر حسینی، تهران: دارالثقلین، (۱۳۸۳).
- ۲۰) دهباشی، مهدی؛ میرباقری فرد، علی اصغر، تاریخ تصوف ۱، تهران: سمت، چاپ سوم، (۱۳۸۸).
- ۲۱) ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، عرفانیات (مجموعه مقالات عرفانی)، تهران: حقیقت، (۱۳۷۹).
- ۲۲) رازی، نجم‌الدین. مرصاد العباد. تهران: بی‌نا. (۱۳۲۲ق).
- ۲۳) رازی، محمد محسن (آقا بزرگ تهرانی)، الذریعه إلى تصانیف الشیعه، جلد ۴، بیروت: دارالأضواء، بی‌تا.
- ۲۴) راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، تهران: مرتضوی، چاپ دوم، ۱۳۷۴.
- ۲۵) زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، مصحح حسین احمد مصطفی، جلد ۱، بیروت: دارالکتب العربی، (۱۴۰۷ق).
- ۲۶) ستاری، جلال، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، تهران: مرکز، چاپ پنجم، (۱۳۹۲).
- ۲۷) سلمی، ابو عبدالرحمن، حقائق التفسیر، ترجمه و شرح قاسم میرآخوری، تهران: فهرست، چ ۱، (۱۳۹۲).
- ۲۸) سمنانی، علاء‌الدوله، چهل مجلس، تحریر اقبال شاه سجستانی، تصحیح نجیب مایل‌هروی، تهران: ادیب، (۱۳۶۶).
- ۲۹) سندز، کریستین، تفاسیر صوفیانه قرآن (از سده چهارم تا نهم)، ترجمه زهرا پوستین‌دوز، تهران: حکمت، چاپ دوم، (۱۳۹۷).
- ۳۰) شایگان، داریوش، هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران: فرزانه روز، (۱۳۹۲).
- ۳۱) صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم (صدر)، ج ۱ و ۲، قم: بیدار، (۱۳۶۶).
- ۳۲) -----، مفاتیح الغیب (کلید رازهای قرآن)، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، تهران: مولی، چاپ ششم، (۱۳۹۳).
- ۳۳) -----، ترجمه و متن تفسیر سوره واقعه یا تجسم اعمال، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، تهران: مولی، چاپ چهارم، (۱۳۹۲).
- ۳۴) طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۲، ۳ و ۱۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، (۱۴۱۷ق).
- ۳۵) قاسم‌پور، محسن، جریان‌شناسی تفسیر عرفانی قرآن، تهران: سخن، ۱۳۹۲.

- ۳۶) -----، قاسم‌پور، محسن و دیگران، "رویگرد حدیثی نجم‌الدین رازی در مرصادالعباد"، دو فصلنامه حدیث‌پژوهی، ۱۳۹۵: س ۸، ش ۱۶.
- ۳۷) قشیری، عبدالکریم، لطایف‌الاشارات، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بی تا.
- ۳۸) قیصری، داود، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. تهران: انتشارات علمی. (۱۳۷۵).
- ۳۹) -----، خزینه‌الکرم: ترجمه تطبیقی فصوص الحکم محی‌الدین ابن‌العربی، مترجم یوسف ابراهیمیان‌آملی، تهران: رسانش، (۱۳۸۷).
- ۴۰) کاشانی، عبدالرزاق، تأویلات القرآن، مصحح سمیر مصطفی رباب، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، (۱۴۲۲ ق).
- ۴۱) گرجیان عربی، محمد مهدی و دیگران، "تحلیل روش شناختی روش‌های تفسیر عرفانی و مبانی آن از منظر صدرالدین قونوی"، پژوهشنامه عرفان، دو فصلنامه، ۱۳۹۵، س ۹، ش ۱۸.
- ۴۲) مجلسی، محمدباقر، بحارالانوارالجامعه لدرر أخبار الائمة الاطهار، بیروت: موسسه الوفاء. چاپ دوم. (۱۴۰۳ ق).
- ۴۳) مزرئی، رسول، "بررسی انتقادی دیدگاه آیت‌الله معرفت پیرامون تفسیر عرفانی"، آموزه‌های قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دوره ۱۸، ش ۳۳، (۱۴۰۰).
- ۴۴) مکی، ابوطالب، قوت‌القلوب فی معامله‌المحبوب، مصحح باسل عیون‌السود، بیروت: دارالکتب العلمیه، (۱۴۱۷ ق).
- ۴۵) مولوی، جلال‌الدین محمد، فی‌ما‌فی‌ه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، چاپ سیزدهم، (۱۳۸۹).
- ۴۶) میبدی، رشیدالدین، کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار، جلد ۱ و ۸، تهران: امیرکبیر، (۱۳۷۱).
- ۴۷) نوایا، پل، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: نشر دانشگاهی، چاپ اول، (۱۳۷۳).
- ۴۸) هاوتینگ، جرالده؛ شریف، عبدالقادر، رهیافت‌هایی به قرآن، ویرایش مهرداد عباسی، تهران: حکمت، چاپ سوم، (۱۳۹۶).
- ۴۹) هجویری، ابوالحسن علی. کشف‌المحجوب. محقق و مصحح: والتین آلکسی یرییچ و ژوکوفسکی. تهران: طهوری. (۱۳۷۵).
- ۵۰) همایی، جلال‌الدین، مولوی‌نامه (مولوی چه می‌گوید)، تهران: هما، (۱۳۷۴).
- ۵۱) یزدان‌پناه، یدالله، "بررسی اصول و مبانی تأویل عرفانی از منظر روایات"، نشریه حکمت عرفانی، س ۲، ش ۱، (۱۳۹۲).

## The Association of Quranic Terms with the Intuition of Verses' Superficial Reality in Islamic Mysticism

Shahla Rahmani

Phd Student, Theology, Quran and Hadith, Science and Research Branch, Islamic Azad  
University, Tehran, Iran

Susan Alerasoul

Professor, Department of Quran and Hadith, Faculty of Theology, Karaj Branch,  
Islamic Azad University, Karaj, Iran, \*Corresponding Author. s\_alerasoul@kiau.ac.ir

Mehrdad Abbasi

Associate Professor, Department of Theology, Quran and Hadith, Faculty of Law,  
Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University,  
Tehran, Iran

### Abstract

Mystics' absence of the specification of explanatory fundamentals and the ambiguity in their method of interpretations leads to a supposition towards mystical interpretations not being consistent with the common ways of comprehending a text, and the assumption of mystical interpretations being merely the result of the mystic's passions and personal tastes and them being based on the recollection of meanings and without the terms' implications was created. and this is only when the mystical interpreter, in quoting Allah's intention, regards the external dimension of the verses' meanings as being in the possession of a special authenticity, topicality and aims to achieve Allah's way of expressing his understanding of the intention. The discovery and intuition distinguished from that of the external meaning of the verses' was considered signs of the intuition being diverted and concealed in the mystic's definition. Mystical ontology assigns a being to the world's external dimensions. As a result, the mystical interpreter doesn't confine his interpretation solely to the external implications of terms and attempts to draw his own manifestation of intuitive meanings by firstly taking into account the outer realities of verses and secondly resorting to such intermediaries as dream, allegory, story, preaching, hadith. This paper attempts to analyse the place of quranic terms and the verses' external realities in the mystic's innovative mind and tries to prove that what the mystic intuitively witnesses get categorized as the common meaning of interpretation and longitudinal exegesis presented by the mystics

### Keywords:

Mystical Interpretation, Verses of Quran, superficial reality, Allegory,  
Anecdote, Hadith