

تفسیر عرفانی

قاسم پورحسن
دکترای فلسفه و کلام اسلامی

چکیده:

گونه‌شناسی تفسیر در حوزه تمدن اسلامی همواره مورد توجه پژوهشگران و محققان اسلامی و حتی مستشرقین بوده است. بررسی غالب در این باب، استوار بر تفکیکات تاریخی و تقسیم بندیهای موضوعی می‌باشد. رنجوری آشکار تحقیقات بعمل آمده در این نوع بررسیها، عدم تتبع در اسباب شکل‌گیری روشهای تفسیری، سرچشمه‌های پیدایی، تمایزات اسلوبی، تفاوت‌های رویکردی و بالاخره عناصر بنیادین شیوه تفسیری است. علل پیدایش مناهج گوناگون تفسیر کدام است؟ آیا می‌توان مکاتب فکری موجود در هر دوره را مبنای نوع توجه به فهم و خوانش ویژه آیات وحی دانست؟ آیا نوع آیات قرآن و تنوع رهیافتهای معنایی واژگان به رویکردهای فهمی گوناگون مؤدی شد؟ آیا میل و دغدغه مفسران مختلف، استواری بخشیدن و استحکام مبانی مشرب فکری شان با اعتبارپذیری از قرآن و آیات مرتبط جهت اخذ مشروعیت مضاعف بود؟ یا اینکه غنای زبان قرآن و سرشت رمزی و اسرارانگیز آیات سرچشمه نخستین و سبب اصلی پیدایی روشهایی گوناگون از تفسیر شده است؟ تفسیر عرفانی در میان شیوه‌هایی دیگر تفسیری، پیوندی نیرومند با پرسشهای باز آمده داشته و با ابتناء این رویکرد بر پرسش پایانی می‌توان با فرضیه‌ای نو به تتبع در ماهیت، حقیقت، عناصر، علل پیدایی و بنیادهای تفسیر عرفانی دست زد.

کلید واژه‌ها: قرآن، تفسیر عرفانی، آیات رمزی، غنای زبان، فرضیه جدید

مقدمه

تفسیر عرفانی که گاهی در روش تفسیر رمزی و حتی اشاری مورد پژوهش قرار می‌گیرد به

همراه تفسیر فلسفی دو رویکردی از تلاش مفسران اسلامی در فهم متون وحیانی محسوب می‌شوند که در بیرون از حلقه رسمی تفسیر شکل گرفت. این وصف البته کاستی این نوع از تفسیر محسوب نمی‌شود اما راهبردی متفاوت از مواجهه با متن قرآن، خوانش آن و فهم معنای آیات را عرضه می‌کند. در تعبیری، عرفا و فیلسوفان، آغازگران تفسیر روحانی یا تفسیر غیررسمی از قرآن قلمداد می‌گردند. تفسیر عرفانی بر پیشا ادراکی همچون رمزی بودن وحی، ضرورت انکشاف قصد آیات و توجه به مغز و حقیقت سخن خدا استوار است:

شریعت پوست، مغز آمد حقیقت
بیان این و آن باشد طریقت^۱

تفهیم باطنی و لب سخن، رهیافت بنیادین و پر اهمیت تفسیر عرفانی است. این عربی و ملاصدرا منبع دوم شناخت متن قدسی را شهود باطنی و دریافتهای قلبی (الواردات القلبیه) می‌دانند^۲ همین عنصر را برخی همچون زرکشی در البرهان در توصیف و تعریف تفسیر عرفانی به کار می‌برد^۳ همچنانکه در مشروعیت یا جواز و عدم جواز این شیوه تفسیری میان متفکران اسلامی و ارباب دقت نزاع و مناقشه‌ای دیرینه شکل گرفت در سرچشمه‌های پیدایی و مفسران نخستین عرفانی نیز گفتگوها و مجادلات بسیار وجود دارد. هدف این نوشتار بررسی چهار مسئله در تفسیر عرفانی است:

- ۱- تفسیر عرفانی کدام تعریف را بر می‌تابد؟
- ۲- سرچشمه‌های تفسیر عرفانی کجاست؟
- ۳- عناصر بنیادین و سرشت حقیقی تفسیر عرفانی چیست؟
- ۴- تفسیر عرفانی پسندیده است یا ناپسند؟

مناقشه‌ای لغوی

در بسیاری از تعاریف ارائه شده میان تفسیر و تأویل تمایز دیده می‌شود. عمدتاً تفسیر را به رویکرد زبان‌شناسیک و لغوی آیات و تأویل را به وجه معنا و درون لغات تعبیر کرده‌اند. جرجانی در تعریف تفسیر در اثرش «التعریفات» می‌نویسد: تفسیر در اصل به معنای کشف و اظهار است و در خصوص قرآن به توضیح لغت و بیان شأن نزول و قصد و سببی است که آیه در آن باب نازل شده، به لفظی که دلالت آن دلالت آشکار باشد.^۴

ما تردیدی نیز همچون وی، تهانوی در کشاف و صاحب کشف الظنون^۵ تعریفی مشابه از تفسیر به دست می دهند و اعتقاد دارند که تفسیر علم به احوال الفاظ سخن خدا و معنای لغات و آیات است و خداوند از آن آیه مرادش این معنا است: التفسیر القطع علی ان المراد من اللفظ هذا، و الشهاده علی الله انه عنی باللفظ هذا^۶ در مقابل تأویل را به ساحت معناشناسیک و حتی عرفانی نزدیک ساختند. آلوسی بغدادی که تفسیرش مورد نقد بسیار علامه طباطبایی در المیزان واقع شده در تفسیر خود، «روح المعانی» تأکید دارد که تأویل اشاره ای قدسی و معارفی سبحانی است که سالکان را از خلال عبارات منکشف می شود و دل‌های عارفان را از ابرهای غیب سیراب می کند.^۷ هانری کربن در تفسیر روحانی که در بخشی از کتاب «تاریخ فلسفه اسلامی» آورده بر همین رویکرد پای می فشارد. وی معتقد است که اساس تأویل، درون و حقیقت آیه است. کسی که به تأویل آیات یا متن قدسی دست می زند، می‌کوشد تا با عبور از ظاهر و زبان عبارات و متون، به مفهوم حقیقی و باطن آن دست یافته و سرچشمه آیه را فرا چنگ آورد. در باور او تأویل به منزله تفسیر روحانی درونی، فهم باطنی و دریافتن رمز و اسرار آیات است.^۸

در گفتار نهم از کتاب وجه دین ناصر خسرو این تمایز سازی به روشنی به چشم می خورد که وی لفظ را به تفسیر و تنزیل و معنا را به تأویل پیوند می دهد.^۹

بر این اساس آیا تعبیر «تفسیر عرفانی» تعبیری معتبر و صحیح است یا مسامحه ای در تعبیر وجود دارد؟ اگر تفسیر را به الفاظ و وجه عرفانی فهم را به باطن و معنا نسبت دهیم بکار بردن این ترکیب بدور از اشکال نخواهد بود. البته می دانیم که در مناقشات لغوی میان متفکران اسلامی رهیافت همانندی دو واژه تفسیر و تأویل نیز بچشم می خورد.

محمد حسین ذهبی از متفکران معاصر اسلامی که صاحب کتاب مهم (و توأم با نقصانها) «التفسیر و المفسرون» است از اتقان سیوطی نقل می کند که ابو عبیده و گروهی معتقد بودند که «التفسیر و التأویل بمعنی واحد»^{۱۰}. برخی دیگر از عبارتی از خطبه ۱۵۰ نهج البلاغه نیز همین معنا را استخراج کردند (تجلی بالتنزیل ابصارهم و یرمی بالتفسیر مسامعهم)^{۱۱}

حقیقت آن است که بنیانگذاران و پیروان تفسیر عرفانی قائل به تفاوت و حتی مابین رویکردی میان تفسیر و تأویل هستند. خود ذهبی باور دارد که تفسیر بیان معانی مستفاد از لغت و ظاهر آیه است اما تأویل بیان باطن و معانی مستفاد از طریق رمز و اشاره آیات است و لذا

نسبت تفسیر و تأویل تباین است^{۱۲}. وی تأکید می‌ورزد این دیدگاه متأخرین و اکثر اندیشمندان اسلامی است.

این مقدمه به فهم تعریف معتبر از تفسیر عرفانی کمک خواهد کرد. اگر رویکرد عرفانی در فهم آیات را تفهیم باطنی و وجه تأویلی بدانیم در بکار بردن «تفسیر عرفانی» دچار پارادوکس خواهیم شد. نگارنده اصطلاح «تأویل عرفانی» را پیشنهاد کرده و از این پس همین عبارت را در بسط و شرح مباحث در جایگزین «تفسیر عرفانی» بکار خواهیم برد. تأویل اشاری، تأویل رمزی، تأویل تمثیلی و تأویل عرفانی ساحت‌های گوناگون از کنش فهم انسانی در دریافت معانی درون و باطن آیات است. تأویل عرفانی بر دو وجه و بعد از یک رهیافت دلالت می‌کند. وجه نخست مربوط به «تأویل» است که آنرا در مقابل رویکرد «تفسیر» قرار می‌دهد و وجه «عرفانی» عهده دار تمایزسازی از سایر ساحت‌های درونی فهم می‌باشد. سیوطی در تعریفی از تأویل عرفانی (توجه شود در منابع و مآخذ، این رهیافت با همان عنوان متعارف تفسیر عرفانی ذکر شده است) اعتقاد دارد که این نوع تفسیر مبتنی بر تأویل ظاهر الفاظ قرآن است. این نوع تفسیر بزعم او منشأ در این باور دارد که ورای ظاهر آیات قرآن، بطن یا بطونی وجود دارد که فهم اسرار و رموز آن نیازمند کشف عرفانی و تأملی شهودی است^{۱۳}. سیوطی تأکید دارد که این شکل از فهم قرآن، با رویکرد تفسیری و فهم الفاظ و ظاهر قرآن تفاوت دارد^{۱۴}.

پیش از وی، زرکش نیز در اثر خود «البرهان» همین مفاهیم را در تعریف تأویل عرفانی استخدام می‌کند. بزعم زرکشی تأویل عرفانی، فهم درونی آیات است که از شهود، استنباطها و کشف‌های ذوقی و عرفانی عارف منشأ می‌یابد^{۱۵}.

ابن عربی در فتوحات مکیه، تصریح می‌کند که تأویل عرفانی نوعی تفسیر اشاری است. بزعم وی، اهل حقیقت معنای حاصل از آیات قرآن در تفسیر عرفانی را اشارت می‌نامند. ابن عربی تأکید می‌کند که اسباب مهم پدیداری تفسیر عرفانی واکنش به عالمان ظاهرین و تفسیر ظاهری بود و البته عرفا از بیم ظاهرین به تفسیر اشاری و عرفانی گرایش نشان دادند^{۱۶}.

ابن عربی منبای اصلی تأویل عرفانی را شالوده‌ای هستی‌شناسیک دانسته و ظاهر و باطن جهان را بنیاد این معرفت بر می‌شمارد. عرفا معتقدند که هستی در هر «آن» از بطون به ظهور می‌آید و از ظهور به بطور می‌رود^{۱۷} از این رو متن آیات قرآن نیز واجد همین فرآیند معنایی

است.

ملاصدرا از تأویل عرفانی با عنوان «مشاهده معنای حقیقی متون قدسی» نام برده و در مفاتیح الغیب لازمه این مشاهده را فهم عظمت سخن خداوند، کشف درون و مغز و باطن متن آیات، تهذیب وجود، تأمل و تدبیر، استنباط، خود را مخاطب قرآن دانستن و تفهیم معنوی و باطنی آیات قرآن برمی شمارد.^{۱۸}

پیشینه شناسی

دو رویکرد در پیشینه تأویل عرفانی در حوزه تمدن اسلامی به چشم می خورد. رویکرد نخست عدم جواز، منع و حتی بدعت دانستن این رویکرد تفسیری است. ملاصدرا در تفسیر القرآن خود ضعف این شیوه (یعنی رویکرد محض عرفانی در تفسیر) را متذکر شده و می نویسد:

و أنت خبير بأن خروج الالفاظ القرآنية عن معانيها المتعارفة المشهورة توجب تحير الناظرين فيها و القرآن نازل لهداية العباد و تعليمهم...^{۱۹}

وی این روش را خروج از ملاک و ضابطه فهم و تفسیر بر می شمارد. زرکشی در البرهان نیز طرفدار همین رویکرد است.^{۲۰} اما بسیاری همچون سیوطی، تفتازانی، شعرانی و ابن عربی از رویکرد دوم یعنی مجاز و ضروری بودن این روش سخن می گویند. سیوطی نه تنها این روش را خالی از اشکال می بیند بلکه اعتقاد دارد که در صورت رعایت و اعتنا به ملاک و قواعد تفسیر، تأویل عرفانی لازم است. وی البته شرط دیگری را نیز محفوظ می دارد و آن فهم باطن و درون آیات با حفظ ظاهر و معنای زبانی الفاظ است.^{۲۱} البته رأی سیوطی تفاوتی با نظر ملاصدرا نداشته و قواعد تفسیر و حفظ ظاهر را همچون آخوند دو شرط ضروری بر می شمارد. اما شعرانی تأویل عرفانی را ستوده و دریافت باطن را تفسیر حقیقی و فهم راستین می داند.^{۲۲}

قصد مقاله بررسی رویکرد دوم است از همین رو در جستجوی سرچشمه های آغازین تأویل عرفانی است. برخی باور دارند که آیات خاصی از قرآن بستر نخستین رویکرد عرفانی را فراهم ساخته است، آیاتی که به نوعی مجازگویی در وحی را مشروعیت داده و به آن زیبایی نیز بخشیده است. این آیات برخلاف تصور بسیاری نه تنها از کاستی زبانی یا ابهام معنایی برخوردار نیست،

بلکه دارای غنای واژگانی و معنا بوده و اعجاز آیات را مؤدی شده اند. سیوطی، ابواسحاق شاطبی فقیه برجسته اندلسی در کتاب بسیار مهم «الموافقات»، و مستشرق معروف قرآنی گلذیهر این دیدگاه را تقویت و تأکید می‌کند. آیات بقره، ۲۲، ۲۹، ۶۰، ۷۴، ۱۰۲، ۱۱۵، ۱۸۷، آل عمران، ۷، ۱۸، ۱۲۹، ۸۵، نساء، ۱، ۸۰، انعام، ۳۲۱، ۳۲۷، اعراف، ۴۰، ۱۴۳، ۱۷۵، رعد، ۱۷، مریم، ۴، طلاق، ۱۲، و بسیاری دیگر اساس توجه مفسران را به تأویل عرفانی فراهم ساخت.

نخستین تأویل عرفانی را به امام صادق (ع) نسبت می‌دهند. این اثر امروزه در ضمیمه تفسیر حقائق التفسیر سلمی (سده چهارم، سال ۳۲۵ق) موجود است. البته حقایق التفسیر آثار تفسیری برخی از مفسران عرفانی در قرون اول اسلام است که از این مجموعه تاکنون فقط چهار اثر یعنی «تفسیر عرفانی» منسوب به امام صادق (ع) تفسیر نوری، تفسیر ابن عطاء، و تفسیر حلاج نشر یافت.

در سده سوم، روایات چندی که گرایش و صبغه عرفانی داشته در میان عرفا و صوفیان متداول گشت و مورد استفاده شایان قرار گرفت. این احادیث که ۳۵۰ عدد بود به تأویل عرفانی و معنوی ۳۱۰ آیه از قرآن کریم مربوط می‌شد. این روایات به نحو پراکنده ای در میانشان شایع بود اما در پایان سده چهارم، ابو عبدالرحمن سلمی آنها را مرتب و مدون نموده و ضمیمه حقایق التفسیر کرد.

سید حسین نصر در صدر المتألهین شیرازی و حکمت متعالیه می‌نویسد اصل و مبدأ تفاسیر عرفانی به تفاسیر امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) بر می‌گردد که اصل و مبدأ آنها نیز به نوبه خود به امام علی (ع) باز می‌گردد همو که ابن عباس درباره اش می‌گفت:

«آن چه من از تفسیر قرآن فرا گرفته ام، مدیون علی بن ابی طالب هستم.»

نصر می‌افزاید که عارف معروف قرن سوم ذوالنون مصری، تصحیحی از تفسیر امام صادق (ع) به عمل آورد و بعد ابن عطاء آنرا با روایت جدیدی عرضه کرد و آنگاه سلمی آنرا در قرآن چهارم به حقائق التفسیر خویش ضمیمه کرد.^{۳۳}

خود سلمی در مقدمه حقایق التفسیر تبیین روشنی از این تفسیر به دست می‌دهد که تا حدودی با شرح نصر سازگاری دارد. سلمی گوید توجه به علوم قشری و ظاهری قرآن همچون قرائت، احکام، اعراب، لغت، مجمل و مبین، ناسخ و منسوخ و غیره رویکرد مسلط در تفسیر

بود اما این علوم ظاهری، حقیقت قرآن را آشکار نمی‌ساختند تا اینکه به تفسیر آیاتی از جعفر بن محمد (ع) برخورد کردم. آنها را نیکو شمرده و مطابق با حقیقت قرآن دادم و البته دیدگاه‌های مشایخ اهل حقیقت را بر آن افزودم و به ترتیب سوره‌های قرآن، مرتب ساختم.^{۲۴}

اگرچه از این تفسیر به عنوان نخستین تأویل عرفانی قرآن یاد می‌کنند اما به دلایل بسیاری، انتساب این اثر به امام صادق (ع) ناصواب است. در این روایات علاوه بر جانبداری از نظریه جبر، سطحی بودن روایات مانند روایت ذیل آیه ۸۱ سوره یوسف، با مبانی ائمه معصومین و شیعه در تفسیر نیز ناسازگار است مانند تفسیری که در ذیل آیه ۳ سوره مائده عرضه می‌شود. نکته حائز اهمیت آن است که برخی از متفکران اهل سنت نیز این انتساب را نادرست می‌دانند همچون سیوطی، ابن جوزی، ابن تیمیه، و ذهبی.

پس از این اثر مورد نزاع، اکثر پژوهشگران از تفسیر سهل تستری (وفات ۲۸۳) نام می‌برند. اما برخی، رویکردهای صوفی عرفانی ذوالنون مصری عارف سده سوم را قدیمی‌ترین کوشش در طرح آموزه‌های عرفانی در تفسیر آیات قرآن بر می‌شمارند. سید حسین نصر از وی بعنوان سلف معنوی سهل تستری و نویسنده قدیمی‌ترین تفسیر کامل عرفانی موجود^{۲۵} یاد می‌کند. حقیقت آنست تا قبل از تدوین «حقایق التفسیر» تمامی آراء و دیدگاه‌های عرفانی در تفسیر و تأویل قرآن بصورتی غیرمردون و تنها در شکل آراء پراکنده مطرح شده بود. حتی ابن عطاء نیز تنها روایت جدیدی از تفسیر یا روایات عرفانی منسوب به امام صادق (ع) عرضه داشت. بدینسان در پیشینه‌شناسی تفاسیر عرفانی قرآن باید اثر موجود و پرحجم سلمی را آغازی بر این رهیافت تفسیری بر شمرد.

حقائق التفسیر همچنانکه بیان شد مجموعه آثار برخی از عارفان سده‌های اول اسلام است. ذهبی از حقائق التفسیر اثری با آراء و تأویلات باطنیه یاد می‌کند در حالیکه ابن جوزی آنرا مجموعه‌ای از اندیشه‌های بی‌بنیاد و سست صوفیان بر می‌شمارد^{۲۶} و این در حالی است که سیوطی به شدت به این تفسیر حمله کرده و آنرا از تفاسیر اهل بدعت تلقی می‌کند^{۲۷}.

سلمی استاد قشیری، مورخ، اهل خرقه، صوفی، محدث و استاد طریقت بود که در علم کلام نیز چیره دست بود. او صاحب بیش از صد جلد کتاب در حوزه‌های تفسیر، عرفان، تصوف، حدیث و تاریخ است که مهم‌ترین اثر او «حقائق التفسیر» می‌باشد. کتاب حقائق التفسیر علاوه

بر آنکه تأثیر شگرفی بر آثار عرفانی در تفسیر داشت و بر قشیری و روزبهان بقلی و حتی حکیم ترمزی که عارف شهیر دوره پایانی سده سوم (۲۸۵ وفات) و صاحب تألیفات بسیار از جمله در قرآن است؛ تأثیر اساسی داشت، از دیدگاهی، مبدأ نگاره های عرفانی در تفسیر نیز قلمداد می‌گردد.

لطائف الاشارات ابوالقاسم قشیری (وفات ۴۶۵) پس از حقائق مهمترین و دیرینه ترین کتاب تفسیری با رویکرد عرفانی و اشاری است. وی خود از شاگردان برجسته سلمی است و در تفسیر خود از سلمی سخنان بسیاری را نقل می‌کند.^{۲۸}

برخی لطائف الاشارات قشیری را نخستین تفسیر عرفانی برشمرده و آثار تستری و سلمی را در حقیقت احادیث عرفانی و یا تفسیر صوفیانه از آیات قرآن تلقی می‌کنند.^{۲۹} تفسیر خواجه عبدالله انصاری، کشف الاسرار میبیدی و عرائس البیان روزبهان را اکثر محققان در تبعی از تأثیر آنها از لطائف الاشارات قشیری بررسی می‌کنند. روزبهان بقلی شیرازی (وفات ۶۰۴) آشکارا تفسیری قشیری را اساس و یکی از منابع مهم تفسیر خود ذکر می‌کند.^{۳۰} شاگرد خواجه عبدالله انصاری، رشیدالدین میبیدی، تفسیر خواجه را با رویکرد عرفانی بی نظیری تدوین و تکمیل کرد. کشف الاسرار و عده الابرار که به سال ۵۲۰ و به زبان فارسی تألیف یافت از شاهکارهای زبان فارسی برشمرده می‌شود. میبیدی در مقدمه کوتاهی منهج تفسیری خود را بیان می‌دارد که در ذیل هر آیه سه بحث متفاوت دارد. ابتدا آیه قرآن را به فارسی بازگردانده، آنگاه تفسیر ظاهر الفاظ را بیان داشته و بالاخره در مرحله سوم آیه را مطابق ذوق عرفانی و مشی صوفیانه، تأویل می‌کند.^{۳۱} آثار صوفیانه و عرفانی غزالی در مشکاه الانوار و مصفاه الاسرار در تفسیر آیه ۳۵ سوره نور و روزبهان بقلی را حسین نصر بسط و شکوفایی مرحله اول تفاسیر عرفانی دانسته و تفسیر «عرائس البیان فی حقایق القرآن» بقلی را که مشتمل بر روش اشاری و رویکرد ذوقی و عرفانی است، نقطه اوج و پایان مرحله نخست تفسیر عرفانی بر می‌شمارد.^{۳۲}

ابن عربی و آثار عرفانی قرآنی او آغاز مرحله دوم تفسیر عرفانی انگاشته می‌شود. در حقیقت باید دوره طولانی ابن عربی تا عهد ملاصدرا را دوره دوم تفاسیر عرفانی نامید دوره ای که در آن علاوه بر حجم آثار، دقیق ترین، ژرفترین و منظم ترین آثار عرفانی در تأویل قرآن تدوین گردید. الفتوحات المکیه و تفسیر منسوب به ابن عربی که بسیاری آنرا از آثار عبدالرزاق کاشانی از

عرفای سده هشتم دانستند، مهمترین تألیفات عرفانی سده های آغازین دوره دوم در تفسیر قرآن شمار می آیند. الفتوحات مشتمل بر تأویلات ژرف بسیاری از آیات قرآن است. صدرالدین قونوی شاگرد ابن عربی اثر مهم دیگری در تأویل عرفانی می نگارد با عنوان اعجاز البیان فی کشف بعض اسرار امّ القرآن.

چنانچه بخواهیم آثاری که مربوط به رویکرد عرفانی در تأویل قرآن است را بر شماریم می توانیم به ترتیب تاریخ پس از ابن عربی و قونوی، بنحو ذیل مرتب سازیم:

۱- بحر الحقائق و المعانی فی تفسیر السبع المثانی از نجم الدین رازی عارف و صوفی مشهور
 ۲- تفسیر روح البیان از اسماعیل بن مصطفی حقی که تحت تأثیر بسیار تفاسیر عرفانی ابن عربی، کاشانی و دایه بوده و مشحون از اشعار عرفانی مولانا و حافظ است.

۳- رساله ای در تأویل آیه «بسم الله» از داود قیصری

۴- تفسیر القرآن الکریم از عبدالرزاق کاشانی

۵- تفسیر المحيط الاعظم از سید حیدر آملی عارف معروف قرن هشتم که در کتابش دیدگاههای تشیع، تصوف و عرفان خاصه ابن عربی را گرد آورده است.

۶- آثار تأویلی صائن الدین بن ترکه اصفهانی از شاگردان سید حیدر آملی

۷- المبین فی شرح الفاظ الحکما و المتکلمین از سیف الدین آمدی که وی به تمثیل حقایق روحانی و تأویل حقیقت وحی در این اثر قائل شده است.

۸- تفسیر سوره الاخلاص از جلال الدین دوانی. دوانی گرچه در این تفسیر میل بیشتر به رهیافت فلسفی دارد اما شرح او بر هیاکل النور با عنوان «شواکل الحور فی شرح هیاکل النور» نشان می دهد که دوانی از ذوق عرفانی و تصوف آگاهی و گرایش داشته و حتی در رویکردهای فلسفی نیز بهره مند شده است.^{۳۳}

۹- بخش هایی از کتاب جذوات میرداماد (ذیل آیه نسخ) و الرواشح السماویه

۱۰- اسرار الایات و انوار البینات، مفاتیح الغیب و متشابهات القرآن ملاصدرا که متأثر از آثار عرفانی ابن عربی و البته همراه با نقد تأویلات عرفانی او (مانند آیه ۱۷ سوره رعد) است.

۱۱- تلفیقی از رویکرد عرفانی ابن عربی و فلسفی ملاصدرا در آثار سید احمد علوی و ملامحسن فیض کاشانی بچشم می خورد.

تأویل عرفانی

بسیاری تأویل عرفانی را به ابن عربی و تفسیر او پیوند می‌دهند و معتقدند که وی آغازگر رویکردی متمایز در فهم و تفسیر قرآن بوده و از آیات الهی بر داشتی عرفانی، تأویلی و انفسی ارائه کرده است. حقیقت آن است که چنین استنباطی بدور از آگاهی از پیشینه و بنیادهای این روش بوده و با تتبع در شالوده‌های تأویل عرفانی (پس از بررسی پیشینه آن) به آسانی می‌توان فرضیه فوق را مردود و تئوری جدیدی فراهم ساخت.

تأویل عرفانی پیش از اتبناء بر تعالیم عرفانی و آموزه‌های ذوقی و شهود باطنی بر بنیاد «زبان مجاز، اشارت یا رمز» در قرآن، وجود «معنای پنهان یا باطن» آیات و «تأویل یا تفسیر انفسی» استوار است. این سه شالوده از ابتدای نزول آیات مورد مناقشه و نزاع متکلمان، مفسران، فیلسوفان اسلامی و عرفا و صوفیان بوده و هر کدام براساس مناهج خود، روش متفاوت پیمودند. بررسی این سه عنصر اساسی می‌تواند منطق درونی تأویل عرفانی را به ایضاح در آورد.

۱- زبان مجاز، اشارت یا رمز

اعتقاد به زبان مجازی و رمزی در آیات قرآن از دوره نخست تفسیر تاکنون در میان قرآن پژوهان و مفسران عرفانی و حتی فلسفی، از پشتوانه‌ای نیرومند برخوردار است. برخی بر این باورند که عالم زبان قرآن، عالم مجاز است و در جهان متن قرآن، با سمبولیسم و اشارتی بودن مواجه هستیم. ورود زبان مجاز و رمزی و تفسیری و تمثیلی اقتضای زبان خود آیات قرآن بوده و به تعهد یا تفسیر خاصی مرتبط نیست.^{۳۴}

ملاصدرا در فاتحه اول از مفتاح اول مفاتیح الغیب و فصل سیزدهم از موقف هفتم از سفر کتاب اسفار بحثی را تحت عنوان «فی نعت القرآن بلسان الرمز و الاشارة» مطرح می‌سازد که اعتقاد وی به رویکرد اشاری و رمزی در آیات را حکایت می‌کند ملاصدرا بر این باور است که حروف قرآن رمز بوده و رمزی و اشاری بودن آیات هدیه خداوند است.^{۳۵} او با این بیان تأکید دارد که مجاز گویی و آیات رمزی غنای زبان و عظمت و رفعت معنا و محتوی است که در لباس حروف و الفاظ نازل گردید.^{۳۶} وی در اسفار از وجود اشارت و رمز در آیات و حروف قرآن سخن

گفته و می‌نویسد: ففی کل حرف من حروفه الفه رمز و اشاره و غنج و دلال و جلب یقلوب العشاق المشتاقین الی روح الوصال^{۳۷} نکته مهم آنکه ادبا و عرفا حتی قصص قرآن را نیز نمادین تلقی کردند. مولانا این حکایت‌های مقدس را حقایق ماندگار بر می‌شمارد.

ذکر موسی بند خاطرها شدست کین حکایت هاست که پیشین بدست

ذکر موسی بهر روپوش است لیک نور موسی نقد تست ای مرد نیک

موسی و فرعون در هستی تست باید این دو خصم را در خویش جست^{۳۸}

سیوطی در اتقان تأکید می‌کند که الفاظ و عبارات مجازی در قرآن وجود دارد و اگر این واژه های مجازی در آیات نبود، بسیاری از زیبایی قرآن از بین می‌رفت.^{۳۹}

روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است که فرمود قرآن مشتمل بر عبارات، اشارات، لطایف و حقایق است^{۴۰} و این روایت در میان اهل باطن صوفیان و عرفا بسیار گسترش یافت.

این اجمال حکایت از وجود باور اساسی و نیرومند از زبان رمزی یا مجازی در میان متفکران اسلامی و مفسران است که خود مهمترین بنیاد در پیدایش و گسترش تأویل عرفانی محسوب می‌شود.

زبان رمز و اشارت چیست؟

برخی معتقدند که زبان اشارت، از خصلت چند معنایی، پنهان داشتن حقیقت و اسرار و امور مکتوم برخوردار است^{۴۱}. گروهی دیگر بر این باورند که رمز معرف چیزی ناشناخته، ناگشوده و پنهان از ماست که بر بیش از معنای آشکار و مستقیم دلالت می‌کند^{۴۲}.

دسته ای تصریح دارند که زبان اشارت و رمز با رویکرد معنای استعلایی و به قصد دست یافتن به ساختهایی با مرتبه غنی تر بیان می‌شود از اینرو رمز می‌تواند یک «کل» باشد که در درون یک جزء پر معنا ظاهر می‌شود^{۴۳}. زبان اشارت و رمز چند معنا و پنهان است و هدف تأویل عرفانی، گشودن و آشکار ساختن سویه پنهان و نهفته آن متن و الفاظ است.

صاحب اثر معالم البلاغه رمز و اشارت را یکی از انواع کنایه تلقی کرده و در تعریف آن می‌نویسد که رمز کنایه ای است که میانجی های آن اندک بوده،^{۴۴} لیکن غیر دسترس و نامکشوف است.

متفکران اسلامی زبان اشارت و رمز در آیات قرآنی را با ویژگی هایی چون قداست، تعالی و

علوی بودن، کامل بودن زبان، ناآشکارگی معنایی، چندمعنایی، ضرورت توجه به معنای اشارتی، لزوم تأویل الفاظ به سبب مجازی بودن و اعتقاد به ضرورت رویکرد عرفانی بر می‌شمارند. نمونه بارز چنین رهیافتی در شیوه تفسیری آیه نور از جانب ابن سینا و نیز رساله‌های رمزی سهروردی در حوزه فلسفه و اشراق دیده می‌شود. که البته میان تأویل عرفانی و تفسیر فلسفی همانندیهای بسیار وجود دارد.

اما دیرینه توجه به تأویل عرفانی در آیات قرآن خاصه آیات رمزی و اشاری، به نخستین مواجهه مسلمانان با این آیات با رویکرد عبور از ظاهر آیات باز می‌گردد.

این حنبلی اخباری را به برخی از اصحاب پیامبر منسوب می‌دارد که نباید در تفسیر، تنها معنای لفظی و ظاهری آیات را توجه داشت^{۴۵} البته این روایت با احادیث بسیاری که بر فضای استماع و تسلیم ظاهر متن و جذب و انجذاب مسلمانان در فهم آیات قرآن تأکید دارد در رهیافت آشکار است. روایت منقول از مالک بن انس در معنا و حقیقت آیه ۵ سوره طه که پاسخ می‌دهد: «الاستواء معلوم و کیفیه مجهوله و الایمان بها واجب و السؤال عنها بدعه»^{۴۶}؛ نمونه‌ای از این رویکرد است.

این ناسازگاری برخی از محققان در حوزه تفسیر را به یک تقسیم بندی رهیافت‌های تفسیر سوق داد. اینان معتقدند که توجه به زبان اشارت و رمز در تفسیر شیعی اتفاق افتاد و تفاسیر اهل سنت تا زمان ابن عربی در طبقه بندی تفاسیر ماثور و ظاهری گنجانیده می‌شود. هانری کربن در تفسیر معنوی به تأکید از این تقسیم بندی یاد کرده و شرحی بر اسباب شکل‌گیری این رهیافت‌ها عرضه می‌کند^{۴۷}. پل نوپا که نخستین نمونه‌های تفسیر عرفانی را بر اساس روایت چهار مرتبه از آیات قرآن (عبارات اشارات، لطایف و حقایق) به امام صادق (ع) ارجاع می‌دهد در نوشته‌ای با عنوان «تفسیر قرآنی و زبان عرفانی» سه جهت‌گیری اصلی را در تفسیر اسلامی از یکدیگر جدا می‌کند. تفسیر اهل سنت که تفسیری در ظواهر آیات و مرتبه الفاظ قرآن است، تفسیر شیعی که عمدتاً تأویل بوده و بر دریافت باطن و اشارات و درون آیات تأکید می‌ورزد و تفسیر عرفانی که در واقع گونه‌ای خاص از تأویل است. در این رهیافت بر عمق و معنای روحانی و پنهان آیات قرآن توجه می‌شود^{۴۸}.

حقیقت آنست که این گونه تقسیم بندیها نابسنده و از مستندات تاریخی نیرومندی برخوردار

نیست. اعتنا به زبان رمزی و اشارت آیات قرآن منحصر در تفاسیر شیعی نبوده و چنین نیست که تمام تفاسیر اهل سنت از رویکرد ظاهری برخوردار بودند. پیشینه شناسی تفاسیر که در باب پیشین آمد، واقعیت را روشن می‌سازد. زبان مجاز و رمز در تمام متون مقدس از دیرینه ای برخوردار است. تفسیرهای رمزی آگوستین در شهر خدا از برجستگی خاصی در تفسیر مسیحی برخوردار است. او تمامی اعداد در انجیل و اسامی و واژگان آنرا رمزهایی از واقعیت می‌داند. وی معتقد است که مثال آفرینش آسمان و زمین در شش روز رمزگونه بوده و عدد شش حکایت از رمز عدد تام دارد که اشاره به خلقت کامل است.^{۴۹}

در تفاسیر اسلامی از همان آغاز نزاع زبان مجازی و این که آیا خداوند می‌تواند به مجاز و اشارت سخن بگوید، شکل گرفت. با نضج کلام اسلامی این امر گسترش یافت. پژوهش در چیستی و حقیقت سخن خدا موضوع را با تحول شگرفی مواجه ساخت. راهبردهای اساسی و مناقشه آمیزی در موضوع «سخن و کلام خدا» شکل گرفت. در سده های دوم و سوم دیدگاه های بسط یافته تری در مسئله حقیقت آیات قرآن و معانی هر آیه پدیدار گشت. این امر دامنه مکاتب تفسیری را رشد داده و به تدریج عبور از تفسیر حدیثی، مآثور یا نقلی ظاهر شد. در مقاله حقیقت وحی که در شماره هفت فصلنامه پیام جاویدان نشر یافت به تفصیل از حقیقت سخن خدا و وحی و گسترش نزاع های کلامی و نقش آن در پدیداری مناهج گوناگون تفسیر سخن گفتیم. (این مقاله در روزنامه اطلاعات نیز چاپ شد که علاقمندان می‌توانند بدانجا مراجعه نمایند).

بهر روی زبان رمز که از برخی آیات منشأ یافت، با دیدگاه های کلامی اندراج یافت و رویکردهای تفسیری بدان اقبال نشان دادند و بدین سان منهج خاصی با عنوان «تأویل عرفانی» شکل گرفت.

۲- باطن و معنای باطنی

برخلاف باور بسیاری از پژوهشگران اسلامی، رویکرد «باطن گرایی» منشأ قرآنی ندارد. باطن گرایی در تفسیر با اهمیت بخشیدن به درون و مغز و لب سخن تفاوت بسیار دارد. باطن گرایی بر فرو کاستن ظاهر متن و حتی رد و انکار آن و بنیاد قرار دادن درون و معنای دومین سخن با

عبور و گذار از معنای نخستین و ظاهری تأکید می‌ورزد.

ملاصدرا در تفسیر القرآن این نکته را متذکر شده و چنین هشدار می‌دهد:

و أنت خبير بأن خروج الالفاظ القرآنية عن معانيها المتعارفة المشهورة توجب تحير الناظرين
فيها و القرآن نازل لهداية العباد و تعليمهم^{۵۰}.

همچنانکه کربن اعتقاد دارد باطن‌گرایی هم در مسیحیت و هم در اسلام از نحله‌ها و جریانات کلامی و فلسفی و بیرون از حوزه رسمی تفسیر متون قدسی رخ داد. در اسلام پس از پیدایی نحله‌های کلامی اشاعره و معتزله و تأکید افراطی اشاعره بر صرف ظاهر متن و انسداد باب عقل ورزی مشروع یعنی تدبیر، معتزله نیز بر خروج افراطی از ظاهر و انجام تأویلات بسیار و بدون ضابطه از متن روی آوردند. از میانه سده سوم هجری است که تحت تأثیر رویکرد کلامی باطن‌گرایی، موج سیاسی اجتماعی آن در مخالفت با خلافت آغاز می‌گردد. در هم تنیدگی جریانات فکری و سیاسی اجتماعی سبب گردید تا اعتنا و توجه به «باطن» به عنوان اساس و بنیاد محوری بسیاری از کوشش‌های فکری و نظری از جمله رهیافت‌های تفسیری قرآن، پدیدار گردد. باطن‌گرایی در تفسیر قرآن پیشینه کم‌رنگی در مناقشات تفسیری دوره نخست یعنی صد ساله اول تفسیر (سده دوم) دارد اما تاریخچه نیرومند به پیدایی نحله‌های اسماعیلی، فلسفی، گنوسیستی و صوفی‌گری باز می‌گردد.

در میان این نحله‌ها، مکتب فلسفی رویکرد قابل‌اعتنایی در بررسی پیشینه باطن‌گرایی در تفسیر است. این مکتب البته در ساختها و وجوه مختلفی از ساحت عرفانی شیعه تا وجه محض عقل‌گرایی فلسفی پدیدار گشت. برخی از این جریانات توجه به باطن را به آیاتی از قرآن و روایاتی از پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم مستند می‌ساختند.

در آیات قرآن ظاهر و باطن در معنای متعارف که مورد نزاع مفسران است به کار نرفته اما به رغم آن می‌تواند همین کاربرد لغوی اساس کاربردهای اصطلاحی تلقی شود. برخی از آیات قرآن که در آن بر ظاهر و باطن در مفهوم لغوی بیان شده و مورد استفاده رویکرد باطن‌گرایی قرار گرفت عبارتند از:

۱- (حدید، ۳)

۱- هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن

۲- (لقمان، ۲۰)

۲- و أسیغ علیکم نعمة ظاهره و باطنه

- ۳- و لا تقربوا الفواحش ما ظهر منها و ما بطن (انعام، ۱۵۱)
 ۴- قل إنّما حرم ربّی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن (انعام، ۱۵۱)
 ۵- و ذروا ظاهر الاّیّم و باطنه (انعام، ۱۲۰)

سایر کاربردهای لغوی «بَطْن»، «الباطن» «باطنه»، «بطن»، «بطنه»، «بطون»، بطونه، بطونها و «بطونهم» آنچنان از معنای اصطلاحی دور بود که نمی‌توانست مورد بهره برداری قرار گیرد. علی‌رغم توجه رویکرد باطن‌گرایی به آیات فوق‌خاصه دو آیه اول، حجم استفاده آنها از روایات افزون‌تر و اساسی‌تر است. روایات متعددی در این خصوص مورد توجه بود اما سه روایت در میان تمامی آنها، بنیادی‌ترین تلقی می‌شود. روایت نخست از پیامبر اکرم (ص) نقل گردید که فرمود: فعلیکم بالقرآن ... له ظهْرٌ و بطنٌ و ظاهره حکم الله و باطنه علم الله تعالی فظاهره انیقٌ و باطنه عمیقٌ^{۵۱}.

روایت دوم از پیامبر اکرم (ص) و نیز از امام باقر (ع) در پاسخ به پرسش جابر در تفسیر آیه ای نقل شده که فرمودند: إنّ للقرآن ظهراً و بطناً و للظهر ظهراً و لبطنه بطناً الی سبعة أبطن^{۵۲} در برخی روایات به جای «سبعة»، «سبعین» و «سبعمائه» نیز وارد شده است^{۵۳} حدیث سوم همان گفتار مشهور از امام صادق (ع) در دسته بندی مراتب آیات به عبارات، اشارات لطایف و دقائق و ظرائف است که بیان آن باز آمد.

توجه به باطن علاوه بر نقشی که در تفسیر قرآن ایفا کرد به تدریج به حوزه فلسفه نیز سرایت کرد. آثاری همچون سلامان و ابدال رساله الطیر، حی بن یقظان و سپس قصه الغربه الغریبه، آواز پر جبرئیل، عقل سرخ، لغت موران، کلمات ذوقیه، صغیر سیمرغ و پرتونامه حکایت از گرایش پر نفوذ فیلسوفان به عنصر «باطن» دارد. از آن پس در ادبیات نیز در هم تنیدگی نمود، نشانه، رمز، باطن و اسطوره را می‌یابیم.

البته این رویکرد باطن‌گرایی در فلسفه از جانب فیلسوفان، تأثیری شگرف بر نوع خوانش و تأمل آنها در آیات قرآن داشت. تأویل شگرف ابن سینا از معراج رسول اکرم (ص) در سوره اسراء^{۵۴} و تأویل فلسفی او بر آیه نور^{۵۵} که تأثیر مستمر و شگفتی بر مفسران بعدی همچون غزالی و صدرالدین شیرازی داشت، بخوبی تغییر رهیافت تفسیر از دوره نخست و منحنی تحول از تفسیر ظاهری به تفسیر باطنی را آشکار می‌سازد. این تغییر و توجه بنیادین به باطن در

تأویل‌های عرفانی ابوالقاسم قشیری در لطایف‌الاشارات که با فاصله اندکی یعنی سی و هفت سال پیش از ابن سینا بدرود حیات می‌گوید و بعدها در عرائس‌البیان روزبهان بقلی و سرانجام در تأویل‌های باطنی ابن عربی از آیات قرآن کاملاً مشهود بوده و در مرحله اوج می‌باشد. شاید بتوان گفت دامنه باطنی‌گری که از اشکالات معتزله بر انسداد تأمل و عقل ورزیدن اشاعره در خصوص آیات اندکی همچون «وجه»، «ید» و «نظر» آغاز شده بود به سرعت گسترش یافته و تمامی حوزه‌های فلسفی، عرفانی و تفسیری قرآن را تحت الشعاع قرار داد. اما همچنان یک پرسش اساسی بی‌جستجو مانده است: تأویل چیست و چه قواعد و ملاکی در فهم و دریافت باطن بویژه در آیات قرآن وجود دارد؟ آیا هر رویکردی که از تفسیر ظاهری اعراض کند می‌توان آنها را در قلمرو تأویل عرفانی قرار داد؟

تأویل

سومین عنصر و بنیاد اساسی تفاسیر عرفانی را رهیافتی به نام «تأویل» شکل می‌دهد. رویکرد تأویل از همان آغاز ظهور که به سده سوم هجری باز می‌گردد و با تفاسیر عقلی مرحله نخست آن شکل گرفت، بر عناصری متفاوت از تفاسیر مرسوم تأکید نمود. تصلب مسلمین بر ظاهر آیات و بدعت شمردن گذار از معنای نص و متن قرآن با استناد به روایات و احادیث از رسول اکرم (ص) مخالفتها و مقابله‌های بسیاری را با رهیافت تأویل موجب شد. به رغم تأکید بسیار اهل تأویل بر ضرورت دستیابی به لب و حقیقت متن و لزوم تأمل در معنای باطن سخن و مستند ساختن این رویکرد بر روایات دال بر بطون، نه تنها در سده‌های نخستین بلکه تا حال حاضر نیز رهیافت تأویل خاصه تأویل عرفانی، همچنان تفسیری غیررسمی و حتی بنابر تصریح برخی مفسران برجسته همچون علامه طباطبایی رهیافت تحمیل یا تطبیق^{۵۶} می‌باشد. پرسش اساسی این است که حقیقت تأویل چیست؟

تعاریف و مفاهیم گوناگونی در تعریف و چیستی تأویل از سوی متفکران و پژوهشگران اسلامی ارائه شده اما اکثر تعاریف بر عنصر «باطن» و فهم «اصل» متن و حیاتی تأکید دارند. جرجانی در تعریف تأویل به آغاز بازگردانیدن و عبور از معنای ظاهر و توجه به معنای احتمالی اشاره می‌کند.^{۵۷}

ابواسحاق نیشابوری در «الکشف البیان عن تفسیر القرآن» اعتقاد دارد که تأویل تفسیر فقط باطن آیات قرآن است.^{۵۸}

همین دیدگاه را کرین در تفسیر روحانی پذیرفته و تأویل را بمثابة تفسیر معنوی و درونی آیات و تعبیر باطنی واژگان بر می‌شمارد.^{۵۹} برخی دیگر «اصل» و بازگرداندن متن به «أول» را در تأویل بنیاد تلقی کردند. ذهبی در التفسیر و المفسرون گوید تأویل ریشه در اوک دارد و به معنای بازگرداندن به اول شی و سخن است.^{۶۰}

ناصرخسرو نیز که اشارات بسیاری در جامع الحکمتین به تفسیر و تأویل قرآن دارد معتقد است که تأویل باز بردن سخن به اصل و اول شی است.^{۶۱}

علاوه بر دو عنصر «باطن» و «اصل» مفاهیمی همچون مجازی بودن آیات، معنای ظنی، معانی محتمل، معنای دوم و کشف حقیقت آیه نیز نقش بسیاری در شکل گیری رهیافت تأویل داشته است. تأویل ابتدا با عنصر خرد در میان معتزله پیوند خورده سپس فیلسوفانی چون ابن سینا و سهروردی در تأویل آیات از آن بهره برده و آنگاه با ذوق صوفیان و سرانجام با شهود و کشف عرفا در هم تنیده شد اما حقیقت این است که برای نخستین بار واژه تأویل در خود آیات قرآن مورد استفاده قرار گرفت. در مقابل یک مورد استفاده از واژه تفسیر در سوره فرقان (و لا یأتونک بمثل الآجئناک بالحق و احسن تفسیرا [آیه ۲۵])، شانزده بار واژه تأویل در هفت سوره قرآن بکار رفته است. در بررسیهای زبانشناسی علاوه بر کثرت کار برد واژه تأویل در مقابل تفسیر، زبان قرآن با نوعی رمزی گری، چند معنایی، مجازی بودن و تأکید بر دریافت حقیقت قرآن تدبر و تأمل در پیوند است. هشدارهای مکرر بر کاربرد مثل جهت تبیین یک حقیقت خاص نشان از استعداد آیات قرآن به داشتن نوعی چند معنایی یا معنای مجازی و دوم است بهمین سبب است که تفسیر یا تأویل عرفانی را تفسیر رمزی، اشاری و حتی تفسیر تمثیلی نیز نام می‌نهند.^{۶۲}

در تفسیر اسلامی سه جهت گیری اصلی شکل گرفت که سومین قسم آن تفسیر عرفانی است که در واقع گونه ای تأویل است. تأویل نخستین بار پس از بکار رفتن در آیه ۷ سوره آل عمران بعنوان رهیافتی پیچیده و توأم با رسوخ در دانش قرآنی توصیف شده، در معنی عرفانی استنباط بکار گرفته شد. استنباط واژه ای است که منشأ قرآنی دارد و در لغت در مفهوم عمل بیرون

آوردن آب از چشمه است. یعنی بیرون کشیدن و به سطح آوردن چیزی که در عمق زمین نهفته است. در نزد عرفا و حتی صوفیان، متن قرآن دارای درون و عمقی است که در ظاهر آن مستور گردید. آیات معنای پنهان و معنوی دارد که ورای معنای الفاظ و ظاهر، نهفته شد. این معنا به میانجی تأویل و استنباط آشکار می‌شود. ۶۳

بنیاد تأویل را تفسیر معنوی و تلقی مجازی از آیات قرآن تشکیل داده و قصد گوهری این رهیافت تفسیری برگشودن مثال و رمز و یافتن مغز و لب سخن و حقیقت متن می‌باشد:

شریعت پوست، مغز آمد حقیقت
بیان این و آن باشد طریقت ۶۴

نمونه برجسته رهیافت تأویل و استنباط به صورت نظام مند، نخست در میان اسماعیلیه و صوفیان و سپس در میان عرفا به چشم می‌خورد. ناصر خسرو و ابن عربی دو نماینده قابل پژوهش هستند. ناصر خسرو در تأویل سوره شمس و ابن عربی در اکثر آیات و خاصه در آیه ۱۷ سوره رعد نمونه روشنی از استنباط و تأویل عرضه کرده اند.

ناصر خسرو در ذیل آیه ۲ و ۳ می‌نویسد که تفسیر آیه متفاوت از تأویلش است. تفسیر آیه و ظاهر متن آن است که خداوند به آفتاب و چاشتگاه و به ماه که از پس آفتاب برفت سوگند می‌خورد اما تأویلش آن است که قصد از آفتاب، رسول اکرم (ص) می‌باشد. و ضحیها را باید تأویل به روشنی و نور بودن دین برد. تأویل ماه، وصی پیامبر است که بر سیرت ستوده نبی (ص) می‌پیماید. ۶۵

تأویل ناصر خسرو بر عبور آیه از معنای ظاهر با قواعد مرسوم و رسمی تفسیر ناسازگار است گرچه مفسران رسمی از این شیوه استقبال نکردند اما در میان فلاسفه عرفا و حکماء به عنوان یگانه رویکرد خوانش متن قدسی قرآنی مورد توجه و اهتمام واقع شد. ابن عربی در تأویل سوره رعد همین مشرب را به طور کامل می‌پیماید.

وی در بیان آیه «انزل من السماء ماء فسالوا اودیه بقدرها» می‌نویسد که مراد حقیقی آب «علم» است و از آسمان «عالم علوی»، و اودویه اشاره به «قلبهای برگزیدگان» است از انبیا و اولیا. بنابراین تأویل آیه چنین خواهد بود که خدای تعالی، علم الهی را از عالم علوی بر قلبهای برگزیدگان نشان و از انبیا و اولیا، فرود آورد و قلوب آنها هر یک بر حسب استعداد از آن علم

تأویل عرفانی نوعی تفسیر درونی یا استنباط است که در آن مفسر واجد نوعی گرایش ذوقی و حکمی است که سخن قدسی را واجد معنایی معنوی و باطنی دانسته و می‌کوشد تا بر مبنای عبور لفظ از معنای ظاهر، به تأویل آیات دست زده و معنایی اشاری، عرفانی و باطنی عرضه کند. این رهیافت خاص تفسیری در حقیقت، پژوهشی از معرفت‌شناسی فیلسوفان و عارفان و شالوده‌های هستی‌شناسیک آنان است.

این رهیافت تفسیری، سبب شد تا تأویل عرفانی از تمامی رویکردهای تفسیری اعم از تفسیر به مأثور، تفسیر ظاهری، تفسیر طبیعی، تفسیر کلامی، تفسیر اجتماعی، تفسیر ادبی، تفسیر علمی و تفسیر بینا متنی (آیه به آیه) متمایز گردیده و به ایستاری پر پرسش، دشوار و شایسته پژوهش‌های گوناگون تبدیل شود.

نتیجه‌گیری

۱- در تاریخ تفسیر، تأویل عرفانی رهیافتی جدید و متمایز و البته پر اهمیت و شایسته پژوهش تلقی می‌گردد. عمده‌ترین مخالفت‌ها و نقد و بررسیها در دوران اخیر در حوزه روش‌ها و مناهج تفسیری، به تأویل عرفانی شکل گرفت.

۲- اکثر پژوهش‌ها در تأویل عرفانی مبتنی بر پیشا ادراکی با عنوان «تفسیر ذوقی و فردی» استوار است از همین روست که بیشتر تحقیقات در این حوزه صبغه و راهبرد نقد و رد داشته و کمتر به تبیین چرایی پیدایش این نوع تفسیر و عناصر بنیادین آن توجه شده است. گویا از ابتدا این روش را بدعت آمیز و نه نو و متمایز تلقی کرده و آنگاه به تبع پرداختند. مسلم است که هیچ پژوهشگری نمی‌تواند بدون فرضیه، نوشتار و جستجویی را آغاز کند اما باید برای اثبات آن فرضیه بدون سوگیری (در استدلال) و جانبداری تلاش نماید. این حقیقت در موضوع تأویل عرفانی شکل نگرفت.

۳- تأویل عرفانی سراسر تفسیر فردی و ذوقی نیست. توجه به باطن، تأمل در زبان‌شناسی آیات قرآن و قائل بودن به اشاری و رمزیت آیات و باور به مجازگویی در سخن خداوند و بالاخره تسلط منهج تأویل بر سایر رهیافتهای بنیاد این روش را استوار می‌سازد. این عناصر مشترک میان تمامی رهیافتهای تأویل عرفانی است و موجبات پدیداری قواعدی عام و کلی را در تفسیر فراهم

می‌سازد. تأویل عرفانی همچون سایر روشهای تفسیری بر نظام و قواعدی استوار است که سبب تمایز آن از تفسیر شخصی و فردی می‌گردد.

۴- تأویل عرفانی بی بنیاد شکل نگرفت. آیات قرآن، احادیث نبوی و روایات مأثور از ائمه معصومین (ع) به تلقی پیروان این رهیافت، نخستین و نیرومندترین پشتوانه محسوب می‌گردد. تأکید آیات قرآن بر تدبیر و ادکار، رسول اکرم (ص) بر بطون و امیرالمؤمنین و امام صادق بر چهار مرتبه و سطح از آیات، شالوده‌گرایش به تفسیر روحانی را تشدید بخشیده و مؤدی به گرایش مفسران باطن‌گرا به این نوع از رهیافت تفسیری شد. مسلم است که این استناد مورد انتقاد و طعن و جرح مخالفان تأویل عرفانی قرار گرفت.

۵- پژوهش در پیشینه تأویل عرفانی نشان می‌دهد که این رویکرد نوعی واکنش به طرد خرد و عقل در تفسیر بود. در مقابل تأکید بسیار مفسران رسمی بر معنای ظاهری الفاظ و خطرات تفسیر تشبیهی و تجسیدی، تأویل عرفانی پدیدار شد. نگارنده معتقد است این نوع از تفسیر بسیاری از دشواریهای رویکرد تشبیه و حتی تنزیه در تفسیر را حل کرده و تفسیر اسلامی را از پیروی محض از تفسیر یهودی و مسیحی در موضوع خداوند و صفات او، وحی و کلام الوهی، معاد و بعث و نظیر آن نجات داد.

تأویل عرفانی بی تردید پرسشهایی همچون خروج از ظاهر لفظ آیات و تطبیق یا تحمیل آراء عرفانی و شهودی بر معنای آیات را مؤدی گردید اما تفسیری مستقل عرضه کرد که اشکالات تفسیری ظاهری را پالود. تاکنون پژوهشی شایسته در نقش تأویل عرفانی از این منظر صورت نگرفته و امید است مقاله حاضر چشم اندازی نو در تحقیق و تتبع مستقل و بدون جانبداری از تأویل عرفانی را عرضه و موجبات مطالعات افزونتر و مستقل تر را فراهم سازد.

منابع و ماخذ

- ۱- مجموعه آثار شیخ محمد شبستری به اهتمام صمد موحد، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۱، ص ۸، بیت ۳۵۵
- ۲- محمد ابراهیم صدرالدین، تفسیر القرآن، تصحیح محمد خواجوی، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۶، ج ۶، سوره سجده، ص ۳۵
- ۳- زرکش، محمدبن بهادر، البرهان فی علوم القرآن، بیروت ۱۴۱۰ هـ ق، ج ۲، ص ۳۱۱
- ۴- جرجانی، سید شریف، التعریفات، قاهره، ۱۳۵۷، ص ۵۵
- ۵- حاجی خلیفه، کشف الظنون، استانبول، ج ۱، ص ۲۹۷
- ۶- ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، قاهره، چاپ اول ۱۳۸۱ هـ ق، ج ۱، ص ۲۰

- ۷- همان، ص ۲۱
- ۸- هانری کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، امیرکبیر، ۱۳۵۲، صص ۲۳-۲۲
- ۹- ناصر خسرو، وجه دین، تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران، ۱۳۵۶، صص ۵-۷۴
- ۱۰- محمدحسین ذهبی، پیشین، ج ۱، ص ۱۹ (نقل از الاتقان سیوطی، ج ۲، ص ۱۷۳)
- ۱۱- نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، چاپ دوم، تهران، شرکت سهامی انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰، خطبه ۱۵۰
- ۱۲- محمدحسین ذهبی، پیشین، ص ۲۰
- ۱۳- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، قم، ۱۳۶۳ ه.ش، ج ۴، صص ۲۰۳-۲۰۱
- ۱۴- همان
- ۱۵- زرکش، البرهان، پیشین، ج ۲، ص ۳۱۱
- ۱۶- محمدبن علی ابن عربی، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۹
- ۱۷- همان، ج ۲، ص ۳۹۲
- ۱۸- ر.ک: صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجوی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۳، مفتاح دوم، فاتحه چهارم
- ۱۹- صدرالدین، محمد ابراهیم، تفسیر القرآن، تصحیح محمد خواجوی، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۶، ج ۶، سوره سجد، صص ۳۱-۳۰
- ۲۰- زرکش، البرهان، پیشین، ج ۲، ص ۳۱۱
- ۲۱- سیوطی، الاتقان، پیشین، ج ۴، صص ۲۴-۲۲۳
- ۲۲- شعرانی، عبدالوهاب بن احمد، الطبقات الکبری، بیروت، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴
- ۲۳- نصر، سید حسین، صدرالمآلهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه حسین سوزنجی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲، ص ۲۰۲
- ۲۴- ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، دارالکتب الحدیثیه، بیجا، ج ۲، صص ۳۸۶-۳۸۵
- ۲۵- نصر، صدرالمآلهین، پیشین، ص ۲۰۲
- ۲۶- ذهبی، تذکره الحفاظ، حیدرآباد، ۱۹۷۰، ج ۳، ص ۱۰۴۶
- ۲۷- سبحانی محمدتقی، مجله بنیات، شماره ۷، ص ۱۰۰
- ۲۸- پور جوادی، نصرالله، مجموعه آثار سلمی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹، مقدمه کتاب
- ۲۹- ر.ک: مقاله تفسیر از دایره المعارف تشیع، ج ۴، ص ۶۵۴
- ۳۰- همان
- ۳۱- میبدی، رشید الدین، کشف الاسرار و عده الابرار، انتشارات علی اصغر حکمت، ۱۳۶۱، مقدمه تفسیر
- ۳۲- نصر، صدر المآلهین، پیشین، ص ۲۰۳
- ۳۳- دوانی، جلال الدین، تفسیر سوره الاخلاص، الرسائل المختاره، به اهتمام دکتر سید احمد تویسرکانی صص ۴۹-۴۱
- ۳۴- سروش، عبدالکریم، صراطهای مستقیم، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، چاپ اول، اردیبهشت، ۱۳۷۷، صص ۱۹۳-۱۹۱
- ۳۵- صدرالمآلهین شیرازی، مفاتیح الغیب، ترجمه م. خواجوی، تهران، بی تا، صص ۵۵-۱۵۳
- ۳۶- صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، الحکمه المتعالیه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، الطبعة الثالثه، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۴۴

- ۳۷- همان، ج، ۷، ص ۴۴.
- ۳۸- ر. ک دکتر خلیفه عبدالحکیم، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی، احمد میرعلانی، ۱۳۵۲، ص ۱۴۲
- ۳۹- سیوطی، اتقان، پیشین، ج، ۳، ص ۱۲۰.
- ۴۰- بحار، چاپ بیروت، ج، ۸۹، ص ۱۳
- 41- Paul Ricoeur, *Hermeneutics, restoration of Meaning or Reduction of illusion?* Yale U.P. London, 1970, P 19
- ۴۲- کارل گوستاو یونگ، انسان و سمبولهایش، ترجمه ابوطالب صارمی، امیرکبیر، ۱۳۵۲، صص ۴-۲۲
- 43- J.E. Caird. *A Dictionary of Symbols*. London, 1973. P.XXXI
- ۴۴- رجانی، محمدخلیل، معالم البلاغه، چاپ دوم، ۱۳۵۳، ص ۳۳۲
- ۴۵- ابن حنبل، مسند احمد بن حنبل، استانبول، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۷۹
- ۴۶-
- ۴۷- ر.ک: پورحسن، قاسم، هرمنوتیک تطبیقی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴، صص ۷-۳۶
- ۴۸- همان، ص، ۱۹۷
- ۴۹- راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ج، ۱، نشر پرواز، چاپ دوم، پاییز، ۱۳۶۵، صص ۵۰۷-۵۰۶
- ۵۰- ملاصدرا، تفسیر القرآن، پیشین، ج، ۶، صص ۳۱-۳۰
- ۵۱- تفسیر صافی، ص ۴
- ۵۲- سید حیدر عاملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، چاپ دوم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸، ص ۱۰۴
- ۵۳- همان، ص، ۷۲
- ۵۴- ابوعلی سینا، معراج نامه، تصحیح و تعلیق و مقدمه نجیب مایل هروی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۵، صص ۲۰، ۱۰، ۱۱۴
- ۵۵- الاشارات و التنبیهات لابی علی سینا مع شرح نصیرالدین طوسی، الدكتور سلیمان دنیا، القسم الرابع، الطبعة الثانية، مصر، ۱۹۶۸، م، النمط الثالث.
- ۵۶- محمدحسین طباطبائی، تفسیر المیزان، پیشین، مقدمه تفسیر،
- ۵۷- سید شریف جرجانی، التعریفات، قاهره، ۱۳۵۷، ص ۴۳
- ۵۸- محمدحسین ذهبی، التفسیر و المفسرون، قاهره، ۱۳۸۱، چاپ اول، ج، ۱، ص ۲۰
- ۵۹- هانری کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه دکتر اسدالله مبشری، امیرکبیر، ۱۳۵۲، صص ۲۳-۲۲
- ۶۰- التفسیر و المفسرون، پیشین، ص ۱۳
- ۶۱- ناصر خسرو، جامع الحکمتین، تصحیح هانری کرین، م معین، تهران، ۱۳۶۳، صص ۱۱۶
- ۶۲- ر.ک: محمدهادی معرفت، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، مشهد، ۱۴۱۹-۱۴۱۸، ج ۲، ص ۵۳۹
- ۶۳- ر.ک: پل نویا، تفسیر قرآنی و پیدایش زبان عرفانی، ترجمه ا. سعادت. معارف، تهران، شماره ۳، دوره ۶، ۱۳۶۸، صص ۶۵-۶۹
- ۶۴- مجموعه آثار شیخ محمود شبستری به اهتمام صمد موحد، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۱، ص ۸، بیت ۳۵۵
- ۶۵- ناصر خسرو، وجه دین، تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران، ۱۳۵۶، صص ۷۶-۷۵
- ۶۶- الکتاب التذکاری محی الدین بن عربی، فی الذکری المثنویة الثامنہ لمیلاده، قاهره، ۱۳۸۹، هـ، ۱۹۶۹، م، مقاله «ابن عربی فی دراساته»، الدكتور ابوالعلاء عفیفی، صص ۸-۹