

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

مطالعات قرآن و حدیث

دوفصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات قرآن و حدیث

سال نهم، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)

مدیر مسئول: دکتر حسین علی سعدی

سر دبیر: دکتر مهدی ایزدی

مدیر داخلی: دکتر محمد جانی پور

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

آذرتاش آذرنوش استاد دانشگاه تهران
مهدی ایزدی دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)
محمدباقر باقری کنی استاد دانشگاه امام صادق (ع)
عبدالکریم بی آزار شیرازی دانشیار دانشگاه الزهراء (س)
احمد پاکنچی استادیار دانشگاه امام صادق (ع)
سید کاظم طباطبایی استاد دانشگاه فردوسی
عبدالهادی فقهی زاده دانشیار دانشگاه تهران
عباس مصلائی پور یزدی دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)
سید رضا مؤدب استاد دانشگاه قم

دوفصلنامه «مطالعات قرآن و حدیث» در تاریخ ۱۳۹۱/۸/۲۴ و طی نامه شماره ۳/۱۸۱۷۲۲ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، از شماره ۹ موفق به اخذ اعتبار علمی - پژوهشی شده است و مقالات آن در پایگاه‌های ذیل نمایه می‌شود:

www.isc.gov.ir پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
www.sid.ir پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی
www.magiran.com بانک اطلاعات نشریات کشور

۲۴۰ صفحه / ۱۵۰۰۰۰ ریال

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۳۷۴، نمابر: ۸۸۰۸۰۴۲۴

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

<http://quran.journals.isu.ac.ir>

امور فنی: معاونت پژوهشی، اداره تولید و نشر آثار علمی

داخلی ۵۲۸، نمابر: ۸۸۵۷۵۰۲۵، صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵

امور توزیع و مشترکین: معاونت پژوهشی، اداره توزیع و فروش، نمابر: ۸۳۷۰۱۴۲

جهت تهیه نسخه چاپی مجله، به بخش «درخواست نسخه چاپی» در سامانه الکترونیک نشریه مراجعه کنید.

گونه شناسی انتقادات بر تفسیر عرفانی و تحلیل آن

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۷

حسین شجاعی *

حسین هوشنگی **

محمد رضایی مقدم ***

چکیده

تفسیر عرفانی یکی از قدیمی‌ترین گونه‌های تفسیری است. جهان‌بینی مخصوص عرفا و سبک خاص نگارشی ایشان موجب شده این گونه‌ی تفسیری در دوران مختلف و از ابعاد متنوع مورد نقد قرار بگیرد. این تنوع انتقادات ریشه‌یابی به جا بودن یا صحیح نبودن انتقادات را کمی دشوار می‌نماید به همین خاطر با گونه شناسی این انتقادات در گام اول می‌بایست ریشه و منشأ هر انتقادی که در این زمینه مطرح گردیده است را مشخص نمود و در گام بعدی با تحلیل هر کدام از این گونه‌ها اعتبار یا عدم اعتبار آنها را تعیین کرد، تا نهایتاً امکان تصمیم‌گیری نهایی در زمینه داوری در مورد این انتقادات فراهم آید. مقاله پیش رو با توجه به این دو گام به بحث و بررسی انتقادهایی که تاکنون در زمینه تفسیر عرفانی ارائه شده است پرداخته و شیوه نقدی متفاوت را در مواجهه با این تفاسیر پیشنهاد می‌نماید.

واژگان کلیدی

تفسیر عرفانی، گونه شناسی، تحلیل، تأویل.

* دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق(ع) (نویسنده مسئول)

shojaeihosein030@gmail.com

h.hooshangi@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه امام صادق(ع)

*** دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق(ع) rezaieemo@gmail.com

طرح مسئله

قرآن کریم کتابی الهی است که همه گروه‌ها و مذاهب اسلامی آن را به عنوان جوهری الهام بخش برای خویش برمی‌شمارند. به همین خاطر تمامی مذاهب و گرایش‌های علمی جهان اسلام به دنبال نمایش پیوندشان با قرآن و اهمیت این کتاب مقدس به عنوان عنصری اساسی و حیات بخش نزد خود می‌باشند. نمود چنین رویکردی را به خوبی در آثار تولید شده، رویکردها و نگرش‌های مختلف فرقه‌ها و مذاهب اسلامی در زمینه قرآن می‌توان مشاهده نمود. حجم وسیعی از آنچه تحت عنوان تفسیر کلامی، تفسیر فقهی، تفسیر اخلاقی و تفسیر عرفانی توسط گروه‌ها و عقاید مختلف منتشر می‌گردند، دلیلی واضح بر وجود نگاهی تثبیت‌گر و تأیید کننده به قرآن است.

در این میان تفسیر عرفانی به دلیل برخوردارگی از برخی تفاوت‌های ماهوی در نوع جهان بینی، مواجهه متفاوتی با قرآن به نسبت سایر رویکردهای تفسیری دارد؛ و همین امر منشأ بروز مناقشات و انتقادات فراوانی در این حوزه گردیده است و کار را تا جایی سخت نموده که گاه مفسر یا محقق قرآن را از رجوع به این تفاسیر منصرف می‌کند. با همه این اشکال‌ها نباید از یاد برد که تفسیر عرفانی به واسطه نگارش تفاسیر متقدمی چون تفسیر تستری و حقائق التفسیر سلمی ریشه‌ای تاریخی در گونه‌های تفاسیر اسلامی دارد و به عنوان میراثی گران‌بها از پیشینیان تلقی می‌گردد.

به همین خاطر به قدر مقدور باید در حفظ ارزش این میراث غنی تلاش کرد؛ البته با تفاوت در نوع نگاه می‌توان انتظار داشت که حجم فراوانی از سوء تفاهم‌هایی که در این زمینه وجود دارد را رفع نمود و همین مسئله لزوم نگاهی مثبت در زمینه تفسیر عرفانی را می‌طلبد.

نگاهی گذرا به چالش‌هایی که از بدو شکل‌گیری عرفان تا زمان حاضر در رد مشرب عرفا و بالتبع تفسیر عرفانی مطرح گردیده، نیاز به گونه‌شناسی این نقدها را بیش از پیش لازم می‌دارد. از زمان «حسین بن سعید شاذان» به عنوان یکی از متقدمین مخالف مشرب عرفا در رساله «الرد علی الصوفیة و الغلاة» تا امروز و با محوریت افرادی چون معرفت و تهرانی همواره شاهد انتقادهایی هستیم که بر حوزه تفسیر عرفانی وارد گشته است.

در این میان گونه‌شناسی انتقادات به سبب پراکندگی نقدهایی که توسط عالمان اسلامی مطرح گردیده است امری ضروری به نظر می‌رسد؛ چون علاوه بر جمع بندی اشکالات، حایز فوایدی چون تعیین حدود و ثغور اشکال‌ها، آشنایی با سستی، قوت و یا مناسب یا نامناسب بودن نقدها و همچنین شناخت نقاط آسیب پذیر مسئله مورد بحث می‌باشد و با تحلیلی که از مجموع این مسایل می‌توان ارائه نمود امکان فهم مرز دوری یا نزدیکی تفسیر عرفانی با استانداردهای تفسیری مشخص می‌گردد. هنگامی که این تبیین مطرح شود امکان ارائه‌ی ضوابطی نظام‌مند در ترسیم الگویی فراگیر برای نحوه نگارش تفسیر عرفانی مطابق با استانداردهای تفسیری فراهم خواهد گشت. هرچند ارائه‌ی الگو به تناسب موضوع مقاله، زمینه‌ای برای پرداختن نخواهد یافت اما وضوح و طبقه بندی اشکالات و همچنین تحلیل آن‌ها امری ضروری برای برداشتن گام‌های بعدی تلقی می‌گردد.

۱. پیشینه نگارش تفاسیر عرفانی و مناقشات پیرامون آن

هرچند عرفان نظری و تأویل بر پایه جهان بینی عرفانی از قرن هفت و با ظهور ابن عربی ساخت یافت؛ اما با نگاهی گذرا به تکون رویکرد عرفانی و رابطه تنگاتنگی که با موضوع تأویل دارد می‌توان اذعان نمود که نمونه‌های فراوانی تا پیش از قرن هفت قابل مشاهده است که شاخصه‌هایی از تفسیر عرفانی را در بر دارد. اولین رویکردهای تأویلی و مجاز گرایی در حوزه تفسیر قرآن در قرن دوم و توسط برخی از تابعان همچون مجاهد (برای نمونه نک: طبری، ۱۴۱۲ق، ص ۲۶۳) و حسن بصری (برای نمونه نک: عبدالرحیم، ۱۹۹۲م، ج ۲، ص ۲۹۹) قابل مشاهده می‌باشد.

ایجاد چنین نگرشی که به سبب گسترش جامعه، امتزاج اندیشه‌ها و پیدایش نهضت ترجمه در دوران فتوحات ظهور پیدا کرد با تسامح و تساهل به واسطه استفاده از تأویل در تفسیر برخی از آیات، حایز چنین عنوانی است.

با فاصله یک قرن از سده دوم هجری به سبب ساخت یافتگی مذاهب و بوم‌های گوناگون شاهد ظهور عارفان و یا به تعبیر دقیق‌تر زاهدانی همچون بشر حافی، بایزید

بسطامی، معروف کرخی، شاه شجاع کرمانی و جنید بغدادی در قرن سوم هستیم (زرین کوب، ۱۳۴۳، ص ۱۲۲).

در این دوران آثاری عرفانی به نگارش می‌آید که در آن‌ها عرفان با قرآن و حدیث آمیخته می‌شود. این آمیختگی به مرور زمان در همین دوره، آموزه‌ای الهام بخش در تفاسیر عرفانی به شمار رفته و موجب نگارش تفاسیری همچون تفسیر تستری می‌گردد. البته در این قرن وجود ابوالحسین نوری و تاثیرات آموزه‌ها و تفاسیر وی که در تفسیر سلمی قابل مشاهده است، انکارناپذیر است (قاسم پور، ۱۳۸۱، ص ۱۳۶).

در قرن چهارم شاهد نگارش تفسیر حسین بن منصور حلاج و ابن عطا هستیم. در اواخر همین قرن و ابتدای قرن پنجم کتاب *حقائق التفسیر* که مجموعه تفاسیر امام صادق(ع)، ابوالحسین نوری، حلاج و ابن عطا است، توسط سلمی جمع‌آوری شد. کتاب *لطائف الاشارات* تفسیر دیگری است که در همین قرن به عنوان نخستین تفسیر کامل قرآنی با روش عرفانی به رشته تحریر درآمد.

در قرن ششم شاهد پیدایش *کشف الاسرار* و برخی آثار عرفانی مانند *مشکاة الانوار* امام غزالی می‌باشیم و در قرن هفتم تفاسیری همچون *بحر الحقائق* نجم الدین دایه و *اعجاز البیان* صدر الدین قونوی، قابل مشاهده است. در قرن هشتم نیز آثاری همچون *غرائب القرآن* نیشابوری، *التأویلات* عبدالرزاق کاشانی و *المحیط الاعظم* سید حیدر آملی تدوین یافت (برای کسب اطلاعات بیشتر در زمینه پیشینه تفسیر عرفانی رک: آتش، ۱۳۸۱، سراسر اثر).

تفسیر عرفانی در همان هشت قرن ذکر شده پایان نیافت بلکه تا عصر حاضر نیز این گونه تفسیری ادامه پیدا کرده است و اشاره به هشت قرن نخستین برای اثبات وجود گونه‌ای به نام تفسیر عرفانی و بدون وجود قیودی همچون رمزی، اشاری و یا کنایی کفایت می‌کند.

همچون عرفان که از همان ابتدا با مخالفت‌های فراوانی روبه رو بود، نگاه مثبتی نیز به تفاسیر تأویل‌گرایانه و عرفانی از آغاز شکل‌گیری‌اش وجود نداشت فلذا مناقشات پیرامون تفسیر عرفانی را همچون مناقشات پیرامون عرفان می‌توان در مسیری مشترک پیگیری نمود. اولین و جدی‌ترین نوع مناقشات را می‌توان به انتقادات و طعن و

قدح‌های مطرح شده توسط واحدی، خطیب بغدادی، ابن تیمیه، ذهبی، سیوطی و داودی در زمینه تفسیر سلمی مشاهده نمود (برای نمونه نک: سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۵۷). برخوردارهایی همچون تکفیر و بی اعتبار دانستن تفسیر از جمله واکنش‌هایی محسوب می‌شود که منتقدان در مورد نویسنده و مطالب این تفسیر اظهار نمودند. البته در بعد جامع‌تر و نسبت به کلیه تفاسیر عرفانی تمامی انتقادات از یک منشأ ریشه نمی‌گیرد و همچنین تمامی منتقدان را نیز در یک گروه نمی‌توان به حساب آورد.

۲. گونه‌شناسی منتقدان تفسیر عرفانی

به طور کلی منتقدان تفسیر عرفانی را در سه گروه می‌توان جای داد: گروه اول افرادی از اهل شریعت هستند که طریق عرفان را با منش فقهی و اسلوب رسیده از سلف مغایر می‌بینند به همین خاطر روی خوشی نسبت به عرفان و هر گرایش دیگری که به غیر از روش‌های معمول در نزد ایشان اشتغال به تفسیر قرآن نمایند نشان نمی‌دهند. دسته دوم شامل بخشی از فلاسفه مشاء می‌باشد که در قرون گذشته رسیدن به حقیقت را فقط از راه استدلال ممکن می‌دانستند.^۲ گروه سوم بر خلاف دو گروه اول که اساس عرفان را مورد نقد قرار می‌دهند به افرادی اطلاق می‌گردد که اساساً مخالف با عرفان و تفاسیر عارفانه نیستند بلکه با نگاه به تفسیر عرفانی به مثابه تفسیری که مبتنی بر سنخ جهان بینی عرفا، قرآن را دارای بواطنی قابل وصول با معرفتی خاص و حضوری می‌داند، دست به داوری و نقد تفسیر عرفانی براساس قواعد عام و لازم‌الاتباع تفسیری می‌زنند؛ به همین خاطر برخی از تفاسیر عرفانی را می‌پذیرند و برخی دیگر را مبتنی بر دلیل رد می‌نمایند. البته تعریف ارائه شده سعی در جمع‌آوری کلیه نظرات منتقدان گروه سوم ذیل یک مفهوم واحد را داشت و گرنه یکی از مهم‌ترین دلایل فراوانی نقدها بر تفسیر عرفانی را می‌توان در عدم وجود تعریفی واحد از این تفسیر دانست زیرا نه در میان قرآن پژوهان و نه حتی در میان مفسران تفسیر عرفانی تعریفی مشخص و واحد برای آن ذکر نگردیده است (اسعدی و همکاران، ۱۳۸۹، صص ۲۹۹-۳۰۱) و همین مسئله

خود باعث پدید آمدن تصورات متنوع و به تبع آن انتقادات مختلفی از همان آغاز پیدایش این تفاسیر گردیده است.

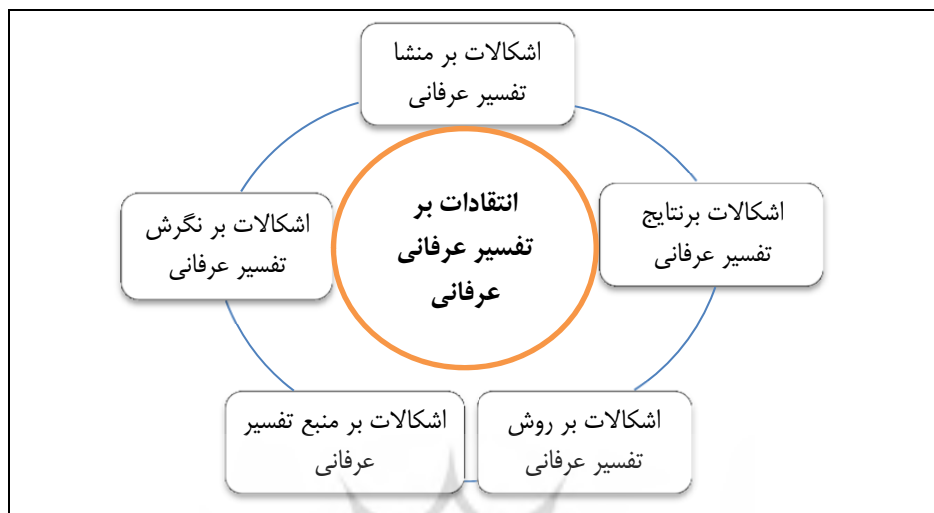
تفاوت تعاریف تا به جایی است که برای مثال زرکشی تفسیر عرفانی را همان معانی و یافته‌های دریافت شده مفسر در هنگام تلاوت آیات قرآن می‌داند (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۷۰) اما زرقانی با نگاهی متفاوت، تفسیر عرفانی را تفسیری اشاری دانسته که اساس آن تأویل قرآن به معنای تطبیق است و معتقد است که چنین تفسیری، تنها از رهگذر ظهور اشارت پنهانی موجود در آیات قرآن، برای عارفان حاصل می‌آید (زرقانی، بی تا، ج ۲، ص ۸۶).

اختلاف دیدگاه‌ها در همین جا ختم نمی‌شود بلکه تقسیم بندی‌های فراوانی برای مشخص سازی این گونه تفسیری اتفاق افتاده است؛ به نحوی که برخی قرآن پژوهان باور به یکسان‌نگاری تفسیر عرفانی با تفسیر باطنی دارند (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، صص ۳۱۵-۳۱۶) و برخی دیگر نیز اساس تفسیر عرفانی را برداشت‌هایی رمزی و کنایی دانسته‌اند که تعبیرهای سمبولیک موجود در آن حاکی از معانی حقیقی متن قرآنی‌اند (بلاشر، ۱۳۷۴، ص ۲۴۰).

تقسیم تفسیر عرفانی به شقوق مختلفی همچون اشاری، باطنی، رمزی، صوفی و کنایی در حقیقت تلاشی محسوب می‌شود که محققان برای تشخیص و جداسازی تفسیر عرفانی مقبول انجام می‌دهند.

۳. گونه شناسی نقدهای بر تفسیر عرفانی

تفسیر عرفانی، همچون بقیه‌ی تفاسیر بنابر نوع رویکردها، روش‌ها و یا جهان بینی خاص خودش دارای برخی از اشکال‌ها می‌باشد که عالمان تفسیر و علوم قرآنی به برخی از آن‌ها اشاره نموده‌اند؛ در ادامه به مهم‌ترین موارد آن‌ها در قالب یک دسته بندی منسجم اشاره خواهد گشت. (تصویر شماره ۱)



تصویر شماره ۱

۳-۱. اشکال‌های ناظر به منشأ عرفان

سخن از منشأ عرفان به راحتی امکان پذیر نیست؛ به همین خاطر تصمیم‌گیری در این میان به سبب وجود نظرات مختلف بسیار دشوار است. مبنی بر نظراتی که در این زمینه وجود دارد به طور کلی این حوزه را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد:

عده‌ای معتقد به اصالتی اسلامی برای عرفان می‌باشند و عده‌ای دیگر ریشه‌ای به جز اسلام برای آن ذکر می‌کنند. گروه دوم ناظر به نوع عقیده به پنج دسته تقسیم می‌شوند. ایشان در زمینه ریشه و منشأ عرفان مواردی همچون: ۱- ریشه آریایی^۳ ۲- ریشه هندی^۴ ۳- ریشه یونانی^۵ ۴- ریشه مسیحی و ۵- ریشه‌ای درونی و انسانی را مطرح می‌نمایند.

فارغ از بررسی اینکه عرفان دارای منشأ و ریشه‌ای اسلامی است یا خیر عده‌ای از منتقدان تفسیر عرفانی با رای به غیر اسلامی بودن این تفکرات، اصل چنین تفاسیری را به زیر سوال برده و از آن تبری می‌جویند. ایشان معتقدند جامعه اسلامی پس از رحلت پیامبر(ص) و در قرن‌های اولیه، با تلاش مجاهدان مسلمان و در اثر فتوحات آنان، آن چنان گسترش حیرت‌انگیزی یافت که تا دروازه‌های اروپا پیش رفت.

از رهگذر این بسط و گسترش، اقوام و ملل مختلفی به اسلام گرویدند و در نتیجه اختلاط بین مسلمانان قبلی و اقوام تازه مسلمان شده، نوع تبادل فرهنگی بین شرق و غرب پدید آمد و مسلمانان از نظر فکری با میراث تمدن‌های بزرگ روم، یونان باستان و دو دین یهود و مسیحیت که از اندیشه‌های عرفانی تهی نبودند و نیز فرقه‌های گنوسی و نوافلاطونی آشنا شدند.

بالتبع، این ارتباطات فکری عاملی بود در جهت اثرپذیری از مکاتب و مواریث فرهنگی دیگر ملل به همین خاطر تشابه بسیاری میان اقوال برخی از عارفان همچون حارث محاسبی با تعالیم انجیل دیده می‌شود (غنی، ۱۳۶۶، ص ۶۷)، و یا نزدیکی بسیاری میان موضوع وحدت وجود در بین فلاسفه نوافلاطونی و عرفا مخصوصاً در رساله مشکاة الانوار غزالی و بحث انسان کامل و حقیقت محمدیه، با آنچه در باب کلمه الهیه در الهیات مسیحی مطرح است (برای اطلاعات بیشتر نک: زرین کوب، ۱۳۴۳، ص ۳۳۹؛ ادوارد گرانویل، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۶۱۳-۶۱۵).

به همین دلیل منتقدان تفسیر عرفانی معتقدند که این گونه‌ی تفسیری اساساً منشأی اسلامی ندارد و به همین سبب با آن مخالفت می‌ورزند. این دیدگاه مخصوصاً در نظریات مطرح شده در مکتب تفکیک قابل مشاهده می‌باشد. برای مثال میرزا مهدی اصفهانی به عنوان بنیانگذار مکتب تفکیک اساساً ریشه‌های عرفان را برگرفته از مبانی هندی و یونانی دانسته و معتقد است که به همین سبب بر گفتارهای ایشان و بالتبع تفاسیری که ایشان از دین و منابع دینی ارائه می‌نمایند نمی‌توان تکیه نمود. (اصفهانی، ۱۳۶۳، ص ۷۲)

در این راستا عده‌ای نیز همچون زکی مبارک (مبارک، ۱۳۵۷ق، ج ۱، ص ۶۴) با تمسک به نظر ابوریحان بیرونی، در یونانی دانستن منشأ تصوف (ابوریحان بیرونی، ۱۴۰۳ق، ۲۷-۲۸) به دنبال بیان ریشه‌ای غیر اسلامی برای اعتقادات اهل تصوف بوده‌اند که نتیجه‌ی مستقیم آن در نزد محققان، غیراسلامی بودن ریشه‌ی این گرایش‌ها و بی‌اعتمادی در استفاده از آن در استنباط معارف دینی بوده است.

۳-۲. اشکال‌های ناظر به منبع دانستن شهود در تفسیر عرفانی

یکی از شاخص‌ترین ویژگی‌های شناخته شده در تفاسیر عرفانی که هم منبع وصول به اشارات و بواطن قرآنی و هم دلیلی برای توجیه صحت اقوال این مفسران شناخته می‌شود بهره گرفتن از کشف و شهودهای عرفانی برای تفسیر آیات قرآن است (قاسم پور، ۱۳۸۱، ص ۱۴۴).

در این مرحله عارف با توجه به کشف و یا تجلیاتی که بر قلب او می‌شود به تفسیر قرآن می‌پردازد و از حدود ظاهر آیات و قواعد آن تجاوز می‌کند. برای مثال جزائری که خود صاحب تفسیری عرفانی در قرآن می‌باشد، ذیل آیه «بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرَهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ» (سبأ: ۴۱) اشاره می‌کند که در یکی از شب‌ها وقتی که به طواف می‌رود توجهی به آیه مذکور می‌نماید و در این حال با اینکه در اطراف وی افرادی مشغول به ذکر بودند چشمانش به خواب رفته و خداوند او را از عالم و از نفس خودش گرفته و با ارتقاء به عوالم دیگر، معنای اصلی آیه را که حاکی از دچار بودن عبادات مردم به اغراض نفسانی است به وی الهام می‌نماید (جزائری، ۱۴۲۵ق، ص ۴۹). البته در ذکر استفاده از کشف و شهود گاهی اوقات مفسر، خود به کشف معنای آیه اذعان می‌کند و کل تفسیر خویش را نتیجه مکاشفات و الهامات غیبی‌اش مطرح می‌کند؛ چنانکه جزائری در مقدمه تفسیر خود به صراحت مطالب تفسیر خود را در شمار الهاماتی غیبی به شمار می‌آورد (جزائری، ۱۴۲۵ق، ص ۴۳) و گاهی مفسر اشاره‌ای به منبع فهم خود نکرده و صرفاً از نوع بیان وی می‌توان به چنین چیزی پی برد (برای نمونه نک: ابن عربی، بی تا، ج ۱، صص ۸۴-۸۶).

هر چند که شهود به عنوان منبعی محسوب می‌شود که براساس حالتی روحی و احساسی درونی بر اثر اذکار یا افعال یا تفکر در امر خاصی در انسان به وجود می‌آید (غزالی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۱). اما وجود این حالات شهودی دلیل بر پذیرش آن نمی‌شود. به همین خاطر عالمان اسلامی هجمه‌های سنگینی را بر این اعتقادات ملحوظ داشته‌اند تا جایی که شیخ حر عاملی در کتاب *الاثنی عشریه* خود به شدت منبع انگاری مکاشفات را نقد نموده و اساساً استفاده از آن را موجب فساد و تباهی در دین دانسته است. (شیخ حر عاملی، بی تا، ۸۲).

در سطحی متعادل‌تر ابعاد دیگری از ناصواب بودن مکاشفات عرفانی نیز توسط سایر مفسران و قرآن پژوهان مطرح گردیده است. ایشان معتقدند که اولاً مکاشفه چنانکه عرفا گفته‌اند مصادیق الهی و شیطانی دارد و در مصادیق صحیح و الهی آن واقعیت‌ها بر انسان کشف می‌شود، اما مرز آن با مصادیق شیطانی مکاشفه قابل کنترل و تعیین دقیق نیست (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۵۴). ثانیاً این مکاشفات اگر صحیح و یقین‌آور باشد فقط برای شخصی که رخ می‌دهد حجت است و قابل انتقال به غیر نیست، از این رو بر دیگران حجت نیست. به همین خاطر، اصل مکاشفه بنابر نظر مفسران نمی‌تواند منبع و وسیله‌ی تفسیر قرآن واقع شود. (رضائی اصفهانی، ۱۳۸۲، صص ۳۲۶-۳۲۵)

۳-۳. اشکال‌های ناظر به نگرش

۳-۳-۱. نفی افراطی عقل

عده‌ای معتقدند که اساساً در میان صوفیان به اندیشه‌های انسان و فرآورده‌های فکری کمتر ارجح داده می‌شود و حتی تلاشی مستمر از سوی ایشان برای نشان دادن ناتوانی انسان در فهم و درک واقعیات وجود دارد (اسعدی و همکاران، ۱۳۸۹، صص ۳۳۳-۳۳۴). اهل عرفان، روش استدلالی را به طور کلی کنار گذاشته، و به برهان عقلی توجهی ندارند. ایشان صرفاً به دنبال آن هستند که حقایق هستی را با دریافت‌های باطنی و با مجاهدت و ریاضت، به دست آورند و می‌کوشند با جلای باطن خود، نفس خویش را آینه‌ای برای انعکاس حقایق نهفته جهان گردانند؛ به همین سبب اگر دستاوردهایشان نزد دیگران، صرف مدعا تلقی شود و به آن باوری نداشته باشند نیز باکی بر ایشان نیست (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، صص ۳۳۶-۳۳۷).

عارفان در مذمت عقل از دو جهت سخن گفته‌اند یکی از جهت تقابل عقل با تجربه و شهود عرفانی و دوم از جهت تقابل عقل با عشق. از نظر عرفا عقل ما از درک حقایق معنوی و شناخت عالم ملکوت و ماوراء طبیعت عاجز و ناتوان است و برای کشف این حقایق و رسیدن به آن عوالم باید به سراغ دل و تجربه و شهود عرفانی

رفت. اما در مقام مقایسه عقل و عشق، سخن این است که عقل سودجو و حسابگر، آدمی را از عاشق شدن و عشق ورزیدن باز می‌دارد و منع می‌کند و همواره اسیر هوی و هوس و رذایل نفسانی است. بنابراین، به نظر عارفان تنها راه علاج رذایل نفسانی و تهذیب نفس عبارتست از عاشق شدن و عشق ورزیدن. و عشق است که می‌تواند عقل را از چنگال هوی و هوس برهاند و نفس را مغلوب کند یا آن را از چنگال حرص و طمع برهاند.

از نظر عرفا، با تکیه بر عقل نمی‌توان هوای نفس را مغلوب کرد و در جهاد اکبر پیروز شد و رذایل اخلاقی را از ساحت وجود خود ریشه‌کن کرد. این امر در حالی است که توجه به عقل و اندیشه در آیات بسیاری از قرآن (بقره: ۴۴؛ بقره: ۲۴۲؛ یوسف: ۲۳۵؛ انبیاء: ۱۰) مورد عنایت خداوند متعال قرار گرفته است و همه اندیشمندان بالاتفاق عقل را به عنوان منبعی برای تفسیر محسوب می‌کنند (رجبی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۸). بدیهی است که بی‌توجهی به این منبع مهم بشری اگر در تفاسیر مورد غفلت قرار بگیرد در صورتی که هادی معصومی انسان را رهنمون نباشد سر از انحراف در می‌آورد. به همین خاطر اشکال‌های بسیاری بر این نوع از تفسیر، ناظر به بی‌ضابطگی، ذوقی و شخصی شدن برداشت‌ها ایراد گردیده است که همه آنها به سبب گریختن از عقل می‌باشد.

۳-۲-۳. رمزی دانستن زبان قرآن

قرآن کریم، انسان‌ها را مخاطب خود قرار داده و برای سعادت ایشان تعالیمی ناب را ارائه نموده است. بر این اساس زبان دین و از جمله زبان قرآن زبان تفاهم بوده و همسو با عرف عقلاست و خداوند برای ابلاغ پیام خود به مردم طریقه و زبان دیگری جز آن را برنگزیده است، (برای اطلاعات بیشتر نک: خویی، ۱۴۰۸، ص ۲۶۳؛ حلاج، ۱۳۸۶، صص ۱۴۶-۱۹۶) تفسیر سراسر رمز، تمثیل و نمادی که غیر قابل فهم باشد، برخلاف معیار فهم همگانی قرآن است.

نمی‌توان انکار کرد که قرآن در عین اینکه به زبان عربی مبین نازل شده است، ولی معارف بلند خود را در سطوح گوناگونی بیان داشته است. در کنار سطح ظواهر آن که

در اتمام حجت، بلاغ و برهان کافی و قابل استفاده برای عموم است، لایه‌هایی درونی آن از فهم عادی بالاتر است (قاسم پور، ۱۳۸۱، ص ۳۷۷). اما این مسئله به معنای آن‌که همه این کتاب آسمانی به مثابه رمزگان غیر قابل فهم برای بشر تلقی شوند نیست. زبان وحی الهی به عنوان اصلی‌ترین متن باقی مانده در دست بشر قابل شناسایی است و عقل، وحی و سیره مسلمانان از عهد نخست تا به امروز بر این امر گواهی می‌دهند. اصلی‌ترین رسالتی که دین برعهده دارد تربیت و هدایت انسان برای رسیدن به تکامل انسانی است تا با شکوفا ساختن استعدادهای متعالی حقیقت زندگی بر انسان مشخص شود. نیل به این مقام در گرو فهم آیات الهی و سپس عمل به دستورات خداوند است. با این اوصاف اگر امکان فهم آیات الهی ملغی تلقی شود طبیعتاً اهتداء به آن نیز سلب خواهد شد.

بنابراین وقتی شأن دین و قرآن بر همگانی بودن دستوراتش اشاره می‌کند لزومی وجود ندارد تا با فهم رمزی آیات و یا منحصر دانستن تفسیر به دست عده‌ای از افراد این مسیر الهی را سد نمود. از این رو تمام معانی عربی که فهم قرآن بر آن استوار است، در مفهوم ظاهر آن مندرج است و در فهم ظاهر قرآن بیشتر از این شرط نیست. بدون تردید، بخشی از تفاسیر عرفانی که با چنین رویکردی دست به فهم قرآن می‌زنند غیر قابل پذیرفتن است. نمونه‌هایی از این تفاسیر غیر مقبول، در تفسیر حروف مقطعه یا فواتح سوره و دیگر آیات متشابه قرآن در تفاسیری مانند تفسیر سهل تستری و کشف الاسرار وجود دارد که به نظر می‌رسد، این بخش از تفسیر وی غیر قابل قبول باشد. (برای نمونه نک: میبیدی، ۱۳۷۱، ص ۵)

ادعای برخی صوفیان آن است که این حروف پایه و اساس علوم و منبع مکاشفات بر احوال دنیا و آخرت است و بر این باورند که این‌ها همان مراد و مقصود خداوند است که خداوند با آن عربی را خطاب می‌کند در حالیکه آن‌ها چیزی از آن رموز و اسرار نمی‌دانستند اگر مراد خداوند واقعاً همین بوده که این‌ها ادعا می‌کنند، به راستی چه دلیلی بر آن وجود دارد؟

وقتی مفسری خود را به سبب پنهان شدن حقیقت به اعتقاد ویژه‌ای مقید نمی‌سازد (برای نمونه نک: کاشانی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۶۵)؛ پیشاپیش اعلام کرده است که هیچ

چارچوب و قاعده‌ای را در علم تفسیر به رسمیت نمی‌شناسد و ناگزیر بر اساس تذوق مفاهیم ظاهری تمام آیات را کنار می‌گذارد (قاسم پور، ۱۳۸۱، صص ۳۷۹-۳۸۰) و این در حقیقت مخالفت با خط مشی تفسیر صحیح پنداشته می‌شود.

۳-۴. اشکال‌های ناظر به روش تفسیری

۳-۴-۱. تبعیت نکردن از اصول و روش تفسیری

در تفسیر قرآن، همچون فلسفه، برای رسیدن به نتایج تفسیری فرایندی از مقدمات را می‌بایست طی کرد و طبیعی است که این مقدمات هستند که بیان‌کننده مقبولیت و یا رد آراء تفسیری محسوب می‌شوند. آنچه در این بخش تحت عنوان مقدمات تفسیری ذکر می‌گردد در حقیقت شامل مواردی می‌شود که هر نوع تفسیری اعم از اینکه با رویکرد و یا روش خاصی به قرآن بنگرد، می‌بایست از این مقدمات بهره‌مند باشد و از آن‌ها در تفسیر خود استفاده نماید.

برای نمونه ادبیات و علم لغت یکی از این ابزارها محسوب می‌گردد که بر هر مفسر قرآنی لازم است از آن‌ها بهره‌مند باشد. اما از این روش معمولاً در تفاسیر عرفانی استفاده نمی‌شود. برای مثال ابن عربی در فص عیسوی در مورد نصارا بر این باور است که مسیحیان الوهیت خدا را در بشریت عیسی پنهان کردند و بدین وسیله حق را صورتی عیسوی بخشیدند و خداوند این کارشان را چنین حکایت کرد: «لقد كفرالذین قالوا ان الله هو المسيح»^۱ که مراد از کفر در این آیه معنای لغوی اش یعنی پوشاندن است و معنای اصطلاحی آن مد نظر نیست (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۱، ص ۱۴۱).

این سخن به معنای آن است که آن‌ها در کارشان بر حق بودند تنها خطای آن‌ها این بود که حق را در صورت عیسی (ع) منحصر کردند در حالی که تمام عالم مظهر خداوند است. طبیعی است که اگر قرار باشد ما خود را مجاز بدانیم اصطلاحات واضح قرآن را صرفاً با تکیه بر بار لغوی این چنین تغییر معنا دهیم دیگر هیچ امر ثابتی برای ما وجود نخواهد داشت و تمام آیات قرآن به متشابهات تبدیل خواهد شد و روش ضابطه‌مندی در تفسیر نخواهیم داشت (اسعدی و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۳۳۵).

از سوی دیگر براساس شواهد قرآنی و روایی برخی آیات متشابه ممکن است سبب رویش اندیشه‌های نادرست شوند. اما در مقابل، آیات محکم وجود دارد که موجب رفع اشتباه از آیات متشابه است؛ لکن در سخنان تفسیری برخی عارفان مطالبی وجود دارد که با محکومات قرآن به صراحت در تناقض است و وقتی به دلایل مطرح شده برای آن اندیشه‌ها نگرسته می‌شود ملاحظه می‌گردد که به متشابهات در اثبات ایده‌هایی که آن‌ها را حق پنداشته‌اند متمسک گشته‌اند (برای نمونه نک: حلاج، ۱۳۸۴، صص ۲۵۴؛ عین القضاة همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۸۹؛ غزالی، ۱۳۷۰، صص ۶۰-۸۷).

از عمده‌ترین اشکال‌های دیگری که در نوع روش‌های به کارگرفته شده در نزد عرفا می‌توان مشاهده کرد استناد بی ضابطه به روایات در تفسیر می‌باشد و روایات جعلی فراوانی در آثار تفاسیری ایشان دیده می‌شود. علاوه بر جعل، بسیاری از روایاتی که در تفاسیر عرفانی مورد استفاده قرار گرفته است از نظر صدوری مورد تردید هستند (اسعدی و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۳۴۵).

در این گونه تفاسیر معمولاً احادیث مرسل نقل و به معصومان نسبت داده شده و به منزله مسند تلقی می‌شود و حتی در اسناد احادیث طریق صحت را به کشف خود منوط می‌کنند به همین خاطر چه بسا حدیثی را که دیگران صحیح دانسته‌اند ضعیف شمرده شود و یا به عکس حدیثی که دیگران ضعیف دانسته‌اند صحیح به شمار آورده شود زیرا ملاک صحت یا عدم صحت قلب عارف تلقی می‌شود (برای نمونه نک: ابن عربی، محی الدین، بی تا، ج ۲، ص ۲۸۰). همچنین ممکن است احادیثی را نقل کنند که غیر از خودشان کسی آن‌ها را نقل نکرده است (حاج یوسف، ۱۹۹۹م، ص ۲۰-۱۹).

۳-۲-۴. تأویل گروهی افراطی

تفسیر عرفانی مبتنی بر تأویل ظاهر الفاظ قرآن است (عبدالرحمن العک، ۱۴۰۶، ص ۲۰۵)؛ بر این اساس یکی از عمده‌ترین ویژگی‌های بارز تفاسیر عرفانی جنبه تأویل‌گرا بودن این مکتب تفسیری است. ناظر به ابتناء روش تفسیر عرفانی بر تأویل، همواره توسط مفسران، این گونه تفسیری تلاشی برای گذر از ظاهر آیات و دست یافتن به معانی باطنی آن تلقی می‌شود.

هرچند تأویل امری لازم در تفسیر آیات متشابه محسوب می‌شود و بدون آن دسترسی به معنای برخی از آیات امکان‌پذیر نیست (برای نمونه نک: فجر: ۲۲؛ مائده: ۶۴؛ فتح: ۱۰؛ قیامه: ۲۳) اما افراط و بهره‌گیری خارج عرف از آن هم امری مذموم تلقی می‌گردد و وجه استفاده افراطی از تأویل است که سبب بروز انتقادات فراوان به گروه صوفیه و عرفا گردیده است. (میر حسینی، ۱۳۸۹، ص ۴۴-۴۵)؛ زیرا تأویل صورت گرفته در تفاسیر عرفانی تنها مختص به آیات متشابه نیست بلکه آیات دربردارنده معنای ظاهری و اساساً کل قرآن را در بر می‌گیرد (لوری، ۱۳۸۳، ص ۵۵).

منتقدان به تأویل معتقدند، تاویلی صحیح است که با معنای ظاهری آیه تعارض نداشته و قابل جمع با ظاهر آیه باشد. همچنین هرکسی نمی‌تواند ادعای تأویل و استناد به معنای باطنی کند بدون این که حرف او معقول، مستند و دارای شواهد قابل قبول از کتاب و سنت باشد (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۶۲)؛ به همین دلیل علامه طباطبایی ضمن آنکه به ظاهر و باطن قرآن معتقد است، اکتفا به تأویل به معنای مورد نظر صوفیان را بر نتافته است. ایشان معتقدند که این گونه تفاسیر، حمل لفظ بر معنای خلاف ظاهر قرآن و رها کردن ظاهر در حوزه تفسیر قرآن است که موجب خلط میان ظاهر و باطن می‌شود (طباطبایی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۷-۱۰).

۳-۴-۳. نهایی دانستن تفسیر

یکی از ادعاهایی که در برخی از تفاسیر عرفانی رخ می‌دهد نهایی دانستن تفسیر توسط شیخ و یا مفسری می‌باشد که شاگردان وی او را انسانی کامل می‌دانند. درباره قرآن کریم اگر مقصود از فهم نهایی متن، برداشت از قرآن مطابق آنچه که در لوح محفوظ است مد نظر باشد این برداشت برای مفسران عادی هر چند که از طبقه عارفان باشند نیز غیر قابل امکان است، زیرا قرآن کریم دارای دو مقام است؛ اولین مقام، مقام لوح محفوظ است که با اسامی دیگری چون کتاب مبین و کتاب مکنون (بابایی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۹۵) نیز استعمال می‌گردد.

این مقام تنها برای اهل بیت، قابل دریافت و فهم است و دیگران ناتوان از ورود به آن هستند. مقام دوم نیز، مقام نزول یافته قرآن است که مشتمل بر الفاظ عربی است. از

آنجا که فهم بشر محدود است، این کتاب نازل شده به زبان عربی مبین و متناسب با فهم ما است و به غیر از ظاهر آن مبتنی بر مراتبی که به راین کتاب آسمانی محقق است هر کس به سطحی از باطن آن می‌تواند دست پیدا کند لکن ادعای اینکه کل قرآن به صورت تام بر وی معلوم گشته است ادعایی باطل خواهد بود زیرا دسترسی به کنه آیات قرآن در لوح محفوظ صرفاً برای ائمه امکان پذیر است و فقط ایشان هستند که می‌توانند ادعای نهایی بودن تفسیر خویش را نمایند (علوی مهر، ۱۳۸۱، ص ۲۸۲).

۳-۴-۴. ارائه تفسیر بر مبنای ذوق عرفانی

استفاده از ذوق عرفانی در تفسیر قرآن می‌تواند جایز یا غیر جایز باشد. زیرا ذوق، ملاک ثابت و مشخص برای ارزیابی تفسیر نیست. بنابراین، هر تفسیری را که صرفاً براساس ذوق مفسر شکل گرفته باشد، نمی‌توان باطل دانست و باید برای تشخیص درستی یا نادرستی آن، با ابزارها و ملاکهای ارزیابی تفسیر، مورد ارزیابی قرار داد. اما منتقدین به این گونه تفسیری معتقدند که یکی از شاخصه‌های تفاسیر عرفانی، ناهماهنگی در تفسیر و تأویل آیات قرآنی است و این ناشی از اختلاف ذوق‌هاست که در دریافت‌ها و تعبیرها مؤثر بوده است.

اساساً مکتبی که بر پایه ذوق استوار است نمی‌تواند روشی یکسان در فهم قرآن داشته باشد؛ زیرا ذوق، امری شخصی است و تابع سلیقه و هویت شخص است و نمی‌تواند با ذوق شخص دیگر برابر باشد حتی ممکن است دو قول تفسیری از یک فرد گفته شود که به دلیل اینکه در دو حالت متفاوت گفته شده است ممکن است هیچ سنخیتی بایکدیگر نداشته باشند. طبق این مبنا در هر یک از کلمات قرآن، انواعی از معانی نهفته شده است که نمی‌توان آن را به شمارش آورد و هر کس مطابق استعدادی که دارد خداوند بر او تجلی می‌کند (برای اطلاعات بیشتر رک: کاشانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴).

به همین خاطر در برخی از تفاسیر مشاهده می‌شود که مفسر مطالبی را که هنگام تلاوت آیات به خاطرش خطور کرده، در بیان مراد خداوند آورده است، هرچند که از فضای آیه بسیار دور باشد (اسعدی و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۳۳۲).

به این دلیل، گونه‌ای بی‌مبنایی بر سراسر تفاسیر اهل عرفان حاکم است و در هرکدام از تفاسیر به شیوه‌ای مختلف رفتار شده است؛ در برخی، تأویل باطنی، پس از تفسیر ظاهری و جدا از آن آمده است؛ مانند تفسیر کشف‌الاسرار میبیدی و در برخی، تفسیر و تأویل به هم آمیخته شده یا صرفاً به تأویل پرداخته شده است؛ مانند حقایق‌التفسیر سلمی و لطائف‌الاشارات قشیری. همچنین، برخی ملایم و آرام و برخی تند و جسارت گونه در این وادی پرخطر گام نهاده‌اند (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، صص ۳۸۲-۳۸۳)

۳-۴-۵. تفسیر به رأی

معمولاً گرایشاتی که دارای نوعی صبغه فکری و جهان بینی خاص می‌باشند به دنبال آن هستند تا نظرات خود را بر قرآن تحمیل کنند و با ارائه تفسیری از قرآن به نحوی که نظریات ایشان را تأیید نماید، سعی در اثبات درستی نظریات خویش نمایند؛ از این رو در مواردی که آیات همسو با آرا و عقاید ایشان نباشد استنباطی شخصی از آیات تبیین می‌گردد که این برداشت شخصی تفسیر به رأی نامیده می‌شود. تفسیر به رأی تفسیری بر خلاف مقتضای الفاظ قرآن است و به عنوان انحرافی مبنایی در تفسیر قرآن محسوب می‌شود؛ زیرا مفسر بدون مراجعه به معیارهای اصیل تفسیری همچون ادبیات عرب، توجه به قراین عقلی و نقلی و شناخت محکم و متشابه سخنی غیر واقع را به خدا نسبت می‌دهد و به صورت مستقل تفسیر خود از آیات را بیان می‌نماید (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، صص ۷۶-۷۷).

نمود تفسیر به رأی در تفاسیر عرفانی در بیان الهامات عارفان، تاویلات برگرفته از ذوق و تجربه عرفانی، اعتقاد به رمزی بودن ادبیات قرآنی (عمیدزنجانی، ۱۳۷۳، صص ۲۴۲-۲۴۱) و وجود برخی انگاره‌های فکری موجود در میان عارفان همچون وحدت وجود و سایر اندیشه‌های موجود در عرفان نظری در تفاسیر ارائه شده از سوی ایشان قابل مشاهده می‌باشد (برای نمونه نک: ابن عربی، بی تا، ج ۲، صص ۵۹۳-۵۹۹). نمونه این نوع از تفسیر به رأی‌ها در تفسیر حروف مقطعه و یا برخی آیات که توأم با رمز پنداشته می‌شوند به روشنی قابل مشاهده است. برای مثال تستری در تفسیر

خویش از «بسم الله» بآء را بهاء الله؛ سین را سناء الله، میم را مجد الله و «الله» را اسم اعظمی به حساب می‌آورد که نام‌های دیگر خدا را در بردارد و معتقد است بین الف و لام الله حرفی مخفی قرار دارد که غیبی از غیب به سوی غیب و سرّی از سرّ به سوی سرّ است (تستری، ۱۴۲۳ق، ص ۲۲).

چنانکه از این مثال می‌توان مشاهده کرد، نویسنده بدون اینکه حرفش را مستند به دلیلی خاص نماید دست به تفسیر آیات بر اساس نگرش خاص عرفانی خویش زده است. علاوه بر اینکه چنین عملکردی در نزد مفسران و قرآن پژوهان، تفسیر به رای شناخته می‌شود، به مخاطبان این مفهوم را منتقل می‌کند که قرآن برای گروه خاصی نازل شده است که فقط ایشان به مراد آن دست می‌یابند. حال آنکه قرآن برای عامه مردم نازل شده و ظواهر آن روشن و واضح است تا همه‌ی مردم بفهمند.

در این شیوه با توجه به اینکه از حدود دلالت لفظی قرآن خارج می‌شود؛ دیگر نمی‌توان به چنین محصولاتی تفسیر اطلاق کرد بلکه اساساً فعالیت صورت گرفته بیان دیدگاه‌ها و مبانی تصوّف و عرفان نظری است که در قالب آیات قرآن بیان شده است و به خودی خود، سبب جرأت افراد برای تأویل‌های بدون دلیل در آیات قرآن می‌شود (رضائی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۳۲۷). بنابر آنچه ذکر شد، مفسران در نقد تفسیر عرفانی معتقدند که این نوع روش تفسیر قرآن تفسیر به رأی محسوب می‌شود (عمیدزنجانی، ۱۳۷۳، ص ۲۴۲) که با روح قرآن و تعالیم اسلام ناسازگار است (معرفت، ج ۲، صص ۵۳۷ - ۵۳۸)

۳-۵. اشکال‌های ناظر به نتایج تفسیر عرفانی

۳-۵-۱. اباحی گری دینی

هرچند که عرفا بر جدایی ناپذیری ظاهر و باطن قرآن همواره تأکید نموده‌اند (برای نمونه نک: حاج یوسف، ۱۹۹۹م، ص ۳۱). با این حال تأویل آیات فقهی که در آنها از زبان عرفی استفاده شده است و خداوند تکالیف مومنان را در دنیا نسبت به مسایل مختلف شرعی بیان کرده است، باعث می‌شود تا عده‌ای به همان تاویلات عرفانی بسنده

کنند و همان‌ها را بهانه ترک احکام شریعت قرار داده و یا به آن‌ها بی توجهی نمایند به ویژه آن‌که تفسیر برخی آیات به این امر نیز دامن می‌زند (برای نمونه نک: به قلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۳۷).

حتی به غیر از مسایل مربوط به آیات فقهی برخی از تفاسیر حتی ظواهر عبادات و بهشت و جهنم را اشاراتی به اسرار مذهب و پیشوای معنوی خود دانسته‌اند؛ برای مثال عده‌ای از باطنیه مقصود از نماز و زکات و روزه و حج و عمره و مسجد الحرام و مشعر الحرام را یک شخص معین (یعنی پیشوای باطنیه) دانسته و شناخت دین را شناخت آن شخصی که پیشوای ایشان است می‌دانند. طبیعی است که حالت افراطی نگرش این گونه تفاسیر به شرک منتهی می‌شود، چرا که آنان امام خود را باطن همه چیز می‌دانند و کم‌کم او را در حدّ خدا و همتای او معرفی می‌کنند (رضائی اصفهانی، ۱۳۸۲، صص ۳۲۷-۳۲۸) به همین سبب گاهی تفسیری که به شیوه‌ی عرفانی قرار است طرحی از نظام دینی را ارائه نماید خود به مسایلی معتقد می‌گردد که با نص دین مخالفت دارد و همین امر منشأ بسیاری از انتقادات موجود به این سنخ از تفاسیر گردیده است.

۳-۵-۲. تبلیغ جبرگرایی و تسامح گرایی دینی

اعتقاد به جبر و مجبور بودن انسان در افعالش امری مسلم در نزد عرفا تلقی می‌گردد. این ایده، منشعب از مهم بودن مسئله فنا و وحدت وجود در عرفان است و به سهولت در تفاسیر عرفانی یافت می‌شود (برای نمونه نک: به قلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۸۷؛ قشیری، بی تا، ج ۱، ص ۳۴؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۳۳۸). بسیاری از منتقدان تفسیر عرفانی معتقدند که این نظریه برای پیشرفت جهان اسلام مضرّ واقع شده و مسلمانان را به تسامح سوق داده است، و آنان را به فکر انداخته که هر عمل انجام شده را از خدا دانسته‌اند و به همین خاطر بر هیچ‌چیز اعتراض نکرده و گردن نهند (آتش، ۱۳۸۱، ص ۲۶۰).

البته مسئله در همین جا خاتمه پیدا نمی‌کند بلکه همین عقاید موجب گردیده است که روحیه تسامح در نزد عرفا نسبت به مسایل عقیدتی نیز حاصل شود و به نوعی کثرت گرایی دینی به معنای عدم پایبندی به حقانیت منحصر به فرد اسلام به

عنوان آخرین آیین الهی، در اندیشه‌های این جریان قابل جستجو باشد (برای نمونه نک: ابن عربی، ۱۳۷۸، ص ۵۷؛ عین القضاة همدانی، ۱۳۴۱ ص ۲۲؛ سید حیدر آملی، ۱۳۶۸، ص ۸). به همین خاطر بسیاری از مفسران در مواجهه با تفاسیر عرفانی به شدت راه احتیاط را پیش می‌گیرند و با مبانی مطرح شده در آن موافق نیستند.

۴. تحلیل گونه‌های نقد بر تفسیر عرفانی

همانگونه که پیش از این ذکر گشت انتقادات و منتقدان تفسیر عرفانی از منشأی واحد سرچشمه نمی‌گیرند بلکه خود به دسته‌های متعددی تقسیم می‌گردند؛ آنچه تا بدینجا صورت گرفت طبقه بندی این اشکالات بود لکن آنچه پس از مقوله بندی بایستی پیش گرفت ارائه تحلیلی نهایی از این انتقادات و سنجش آن‌ها است.

در بخش اول مقاله به اشکال‌های ناظر به منشأ عرفان اشاره گشت. این اشکال عمدتاً برخاسته از نگاه‌هایی صنفی و یا شریعت مدار می‌باشد که اساساً عرفان را به مثابه امری خودی نمی‌شناسند. ایشان با ارائه برچسب‌هایی همچون غیراسلامی بودن ریشه‌های آن و بازگشتش به فرهنگ‌هایی چون هند و یونان، نفی کلی عرفان و ناکارآمدی تفسیر عرفانی را می‌خواهند نتیجه گیری نمایند. این در حالی است که دست آویز قرار دادن منشأی غیر اسلامی برای عرفان از اساس باطل است زیرا عرفان امری است که فطرت بشری به سوی آن گرایش دارد و همه ادیان در کنار مباحث فقهی و اعتقادی خود جنبه‌هایی معنویت گرا و عرفانی را نیز دنبال می‌نمایند (برای کسب اطلاعات بیشتر در مورد فطری بودن عرفان رک: مصباح، ۱۳۸۶، صص ۱۳۶-۱۴۶).

وجود بن مایه‌های عرفانی در رفتار ائمه معصومین و بزرگان دین خود حاکی از آن است که جنبه‌های عرفانی را در قالب‌های جغرافیایی نمی‌توان خلاصه نمود و به همین خاطر رد تفسیر عرفانی از این حیث ناتمام است.

دومین اشکالی که بر تفاسیر عرفانی مطرح گردیده بود ناظر به منبع دانستن شهود در تفاسیر ارائه شده در نزد ایشان است. بر خلاف اشکال اول، مسایل مطرح شده در این بخش بسیار جدی و پیچیده‌تر است. زیرا نزد طبقه عارفان نیز علی رغم تعارض میان مکاشفات میان صحیح یا سقیم بودن مکاشفات و راه‌های مرزگذاری میان این دو

قسم شهود اختلاف وجود دارد (برای کسب اطلاعات بیشتر رک: شیروانی، ۱۳۹۰، ص ۶۸). به همین خاطر اساساً عارفان نیز مکاشفه را در کنار خواب و رویا مقوله بندی کرده‌اند (نائیجی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۲۵۳۶).

از این رو قرار دادن مشاهدات عرفانی به عنوان منبعی برای تفسیر آیات قرآن، مقبول به نظر نمی‌رسد. لکن این اشکال نیز در رد تفاسیر عرفانی استدلالی تام به حساب نمی‌آید زیرا تمام آنچه که در یک تفسیر عرفانی گفته می‌شود متکی بر کشف و شهود نیست بلکه در آیاتی خاص استفاده از این روش به کار گرفته شده است فلذا در تفاسیر عرفانی موارد زیادی از کندوکاوهای واژگانی و استفاده از اعراب، قرائت، تاریخ و حدیث نیز استفاده شده است. پس بدین نحو تنها آن‌ها دست از آیاتی که براساس کشف و شهود تفسیر گردیده باشند از این بخش رد می‌شوند و بقیه بخش‌ها که با روشی اصولی دست به تفسیر آیات زده‌اند قبول خواهند بود.

همانطور که در بخش‌های پیشین توضیح داده شد سومین اشکال تفاسیر عرفانی ناظر به نگرش منفی عارفان به عقل و همچنین رمزی پنداشتن زبان قرآن بود. ثمره‌ی نفی عقل روی آوردن به ذکر مباحث ذوقی است و رمزی پنداشتن زبان قرآن نیز منجر به انحصار فهم قرآن برای طبقه‌ای خاص می‌باشد. ناظر به بعد اول باید گفت که لزوماً نفی عقل منجر به ذوق گرایی در فهم آیات نمی‌شود چنانکه همه تفاسیر عرفانی نیز تفاسیری ذوقی به حساب نمی‌آیند. هرچند ارائه بیاناتی ذوقی در بسیاری از تفاسیر مشاهده می‌شود اما این امر به مثابه رد کلی تفاسیر عرفانی نمی‌تواند باشد زیرا مبتنی بر اصول عقلی و برهان نیز سخنانی در این تفاسیر دیده می‌شود.

فلذا در این بخش نیز تنها تفسیر آن دست از آیات بایستی کنار گذاشته شود که بدون مبنا مطرح گردیده باشد. اما در حوزه‌ی رمزی دانستن زبان قرآن باید گفت که بنابر تصریح قرآن این کتاب آسمانی برای مردم و به زبان مردم عصر خود نازل گردیده است (برای نمونه نک: الشعراء: ۱۹۵؛ الاحقاف: ۱۲؛ النحل: ۱۰۳؛ البقره: ۱۸۵) پس همه امکان فهم و درک آن را خواهند داشت اما از سوی دیگر نیز نمی‌توان این امر را نادیده گرفت که به تناسب اختلاف در فهم‌ها، امکان فهم معنایی ژرف‌تر از آیات قرآن برای عده‌ای خاص همواره وجود دارد (برای نمونه نک: آل عمران: ۷؛ الواقعة: ۷۹)؛ لکن این

فهم نیز بنابر قواعد ترسیم شده در نزد قرآن پژوهان بایستی سنجیده شود و تنها در صورتی می‌توان به درستی آن اذعان نمود که در چارچوب قواعد مطرح شده، صحیح تلقی گردد و گرنه به صورت طبیعی رد خواهد شد.

چهارمین اشکال تفاسیر عرفانی در این مقاله ناظر به روش بود. اشکالات این بخش با نگاهی منصفانه مطرح گردیده است و به طور عمومی حاکی از نگرانی‌های قرآن پژوهان در حوزه نوع نتایج و تفسیرهایی است که با این روش به دست می‌آید. این نگاه نقادانه، مبتنی بر قواعد اصولی و منطق فهم متعارفی که از دین وجود دارد، برخی از مباحث مطرح در تفسیر عرفانی را به دور از چارچوب تفسیر مقبول و متعارف می‌داند و با اشاره به اشکالات تفسیر عرفانی همچون ارائه مباحث ذوقی، تفسیر به رای، عدم تبعیت از اصول تفسیری و تأویل گروهی افراطی به نقد می‌پردازد.

نقطه‌ی محوری این اشکالات ناظر به عدم تبعیت از اصول تفسیری در نزد مفسران است و بقیه اشکالات این بخش همچون تفسیر به رای، تأویل گروهی و ارائه مباحث ذوقی در حقیقت نتیجه‌ی استفاده نکردن از این اصول می‌باشد. در تحلیل این اشکال باید گفت که تفسیر عرفانی به سبب برخورداری از ریشه‌های عرفانی خواه ناخواه دارای ویژگی‌هایی خاص می‌باشد که این ویژگی‌ها مورد قبول همه‌ی گروه‌ها و بلکه جریان غالب تفسیر نویسی نیست لکن جدایی از این ویژگی‌ها، هویت این تفاسیر را مضمحل می‌کند و تفسیر عرفان زمانی تفسیر عرفانی خواهد بود که اصول عرفانی بر آن حاکم باشد به همین خاطر توقع دوری از این ویژگی‌ها غیر معقول به نظر می‌رسد.

از منظر قواعد موجود در تفسیر نویسی، تفاسیر عرفانی از نوع تفاسیر استاندارد محسوب نمی‌شود و به نظر می‌رسد اساساً این نوع تفسیر را بایستی ژانری جداگانه از سایر تفاسیر به حساب آورد و مبتنی بر قواعد عرفانی و نه تفسیری به بررسی اطلاعات مطرح گردیده در آن پرداخت زیرا به هر حال اشکالات روش شناختی مفسران به صورت شایع در این تفاسیر قابل مشاهده است و این گونه به طور کلی تفاسیر عرفانی از اعتبار ساقط خواهند شد. این امر در حالی است که تفسیر و عرفان دو زبان جداگانه از هم دارند و به همین خاطر سنجیدن این دو با الگوهای مخصوص به خود بایستی صورت پذیرد.

از این رو اگر از دید تفسیری به دنبال تحلیل این بخش باشیم اشکالات مطرح شده را بایستی صحیح به حساب آوریم اما در صورتی که از منظر عرفانی به دنبال نقد موارد مطرح شده باشیم الگوهای دیگری را طلب می‌کند که در گنجایش این مقاله نیست و خود امری مستقل است. لکن در این میان تنها راهی که امکان کمتر شدن نقدها در این بخش را فراهم می‌آورد آن است که با ارائه الگویی جامع، این تفاسیر به شکلی مجزا مورد نقد قرار بگیرند و ثانیاً در نگاهته‌هایی که به راین محور شکل می‌گیرد به طور کلی اعتدال در روش‌ها پیش گرفته شود و مثلاً به شکل افراطی دست به تأویل آیات زده نشود و همچنین با رعایت ضوابط لفظی آیات در زمانی که به معنایی باطنی اشاره می‌نمایند ارتباط لفظی میان ظاهر و باطن آیات را متذکر گردند.

آخرین اشکالی که در این مقاله اشاره شد نقدهای ناظر به نتایج تفسیر عرفانی بود. عمدتاً این سنخ از اشکالات توسط گروه‌های مخالف با عرفان مطرح می‌گردد که با این استدلال‌ها در حقیقت به دنبال نفی عرفان می‌باشند. پیامدهای فاسدی همچون اباحی‌گری که توسط منتقدان مورد توجه قرار گرفته و بدان تصریح گشته است اطلاق عام نداشته و صرفاً مربوط به برخی از گرایش‌های افراطی و مذموم اهل تصوف و باطنیه می‌باشد که اساساً این سنخ گروه‌ها در اسلام از جایگاهی ارزشی برخوردار نیستند.

جریان عرفان اصیل اسلامی بنا بر ادعای تاریخ به هیچ روی نتایجی چون تسامح‌گرایی دینی و اباحی‌گری را به باور نیاورده است و اساساً عارفان راستین با اعتقاد به پیوند میان شریعت، طریقت و حقیقت، خود را در شمار مقیدترین افراد به ضوابط و احکام شریعی می‌دانند (همایی، ۱۳۸۵، ج ۱، صص ۴۲۷-۴۲۸). از این رو نقد مطرح شده در این بخش صرفاً شامل گروهی خاص می‌شود که اساساً گروهی منحرف از عارفان را در برمی‌گیرد.

نتیجه‌گیری

تفسیر عرفانی از گونه‌های با سابقه تفسیری محسوب می‌شود که در آن عارف با نگرشی خاص دست به تفسیر آیات قرآن کریم می‌زند. اما همان طور که ذکر گشت پاره‌ای از اشکال‌ها در این تفاسیر موجود است که باعث شده در پذیرش آن سخت

گیری‌های فراوانی صورت پذیرد. هر چند که روند مقاله با شیوه نقادانه به دنبال پاسخگویی به اشکال‌ها نبود اما تحلیل ارائه شده نشان داد که در بسیاری از موارد امکان رفع این سوء تفاهم‌ها وجود دارد.

فلذا از یک سو نمی‌توان انتظار داشت که با برخی توقعات هویت تفسیر عرفانی را از او سلب نمود و از سوی دیگر تفسیر عرفانی بایستی متکی بر یک سری قواعد عمومی تفسیر باشد. آنچه بیش از پیش در مواجهه با تفاسیر عرفانی مهم به نظر می‌رسد نیازمندی به الگویی جامع برای پذیرش یا عدم پذیرش قول تفسیری است؛ از این منظر با نگاهی سیستماتیک به تفسیر به رای و همچنین تعیین حدود نگاه باز یا بسته به دین اسلام، بایستی الگویی را تدوین نمود که به واسطه آن معیاری ضابطه‌مند و مشترک برای نقد این تفاسیر فراهم گردد تا از تمسک به تقسیم بندی‌های بی حاصل به سوی الگویی در زمینه قبول یا رد قول تفسیری دست یابیم

کتابنامه

قرآن کریم

- آتش، سلیمان (۱۳۸۱)، مکتب تفسیر/تفسیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۸)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن عربی، (بی تا)، تفسیر ابن عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۷۸)، ترجمان الشواق، تهران: روزنه.
- _____ (۱۹۴۶)، فصوص الحکم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- _____ (بی تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دارالصادر.
- ادوارد گرانویل، براون (۱۳۶۱)، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه فتح الله مجتبائی، تهران: انتشارات مروارید.
- استادی، رضا (۱۳۸۳)، آشنایی با تفاسیر، عدم تحریف قرآن و چند بحث قرآنی، تهران: نشر قدس.
- اسعدی، محمد و همکاران (۱۳۸۹)، آسیب شناسی جریان‌های تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و اندیشه.

اصفهانی، میرزا مهدی (۱۳۶۳)، *ابواب الحدیث*، به کوشش، سید محمد باقر نجفی یزدی، مشهد: سعید.

اقبال لاهوری، محمد (۱۳۸۰)، *سیر فلسفه در ایران*، ترجمه آریان پور، تهران: نشر نگاه.
بابایی، علی اکبر (۱۳۸۱)، *مکاتب تفسیری*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.

به قلی شیرازی، روزبهان (۲۰۰۸)، *تفسیر عرائس البیان فی حقایق القرآن*، محقق احمد فرید المزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیه.

بلاشر، رژی (۱۳۷۴)، *در آستانه قرآن*، ترجمه محمود رامیار، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
بیرونی، ابوریحان (۱۴۰۳ق)، *تحقیق ماللهند*، تحقیق احمد آرام، بیروت: دارالکتب.
تهرانی، جواد (۱۳۴۰)، *عارف و صوفی چه می‌گویند؟*، مشهد: چاپخانه خراسان.
جزائری، عبدالقادر (۱۴۲۵ق)، *المواقف الروحیه*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

قاسم پور، محسن (۱۳۸۹)، «مدخل تفسیر عرفانی» *دائرة المعارف قرآن کریم*، قم: موسسه بوستان کتاب.

حاج یوسف، محمدعلی (۱۹۹۹م)، *شرح تأویل الشیخ الاکبر محی الدین ابن عربی لسوره یوسف*، بیروت: دارالحیاه.

حراملی، محمدبن حسن (بی تا)، *الاثنی عشریه*، تحقیق مهدی حسینی الازوردی، قم: دارالکتب العلمیه.

حلاج، حسین (۱۳۸۴)، *کتاب طواسین*، با تصحیح و توضیحات لوثی ماسینیون، با ترجمه محمود بهفروزی، تهران: نشر علم.

حلاج، حسین بن منصور (۱۳۸۶)، *مجموعه آثار حلاج*، تهران: شفیعی.
خوئی، ابوالقاسم (۱۴۰۸)، *البیان فی علوم القرآن*، چاپ پنجم، بیروت: دارالزهراء.
رجبی، محمود (۱۳۸۳)، *روش تفسیر قرآن*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

رستمی، علی اکبر (۱۳۸۰)، *آسیب‌شناسی و روش‌شناسی تفسیر معصومان علیهم السلام*، بی جا: کتاب مبین.

رضائی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۲)، درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

زرقانی، محمد عبدالعظیم (بی تا)، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، بی جا: دار احیاء التراث العربی.

زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۰ق)، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۴۳)، *ارزش میراث صوفیه*، چاپ سوم، تهران: امیر کبیر.

سراج، ابونصر (۱۳۸۰ق)، *اللمع فی التصوف*، مصر: دارالکتب.

سیوطی، عبدالرحمن (۱۴۲۱)، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالکتب العربی.

شیروانی، علی، (۱۳۹۰)، «روش شناسی رفع تعارض میان مکاشفات عرفانی»، نشریه روش شناسی علوم انسانی، شماره ۶۷، ص ۶۸.

قاسم پور، محسن (۱۳۸۱)، *پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی*، تهران: موسسه فرهنگی هنری ثمین نوین تهران.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

عبد الرحمن العک، خالد (۱۹۶۷م)، *اصول التفسیر لکتاب الله المنیر*، دمشق: مطبعة فارابی.

عبدالرحیم، محمد (۱۹۹۲)، *تفسیر الحسن البصری*، قاهره: دارالحدیث.

علوی مهر، حسین (۱۳۸۱)، *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری*، قم: اسوه.

عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۳)، *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن*، چاپ سوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

عین القضات همدانی، عبدالله (۱۳۴۱)، *تمهیدات*، تصحیح عفیف عسیران، تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۷۷)، *نامه‌ها*، به اهتمام علی نقی منزوی و عفیف عسیران، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ اول.

غزالی، احمد (۱۳۷۰)، *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- غزالی، محمد (۱۴۰۶ق)، *احیاء العلوم الدین*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- غنی، قاسم (۱۳۶۶)، *تاریخ تصوف در اسلام*، تهران: انتشارات زوار.
- قاسمی، محمدجمال الدین (۱۳۷۶ق)، *محاسن التأویل*، ج اول، بی جا: دار الاحیاء الکتب العربیه.
- قشیری، عبدالکریم (بی تا)، *لطائف الاشارات*، مصر: هیئة المصریة العامه للکتاب.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۰۷ق)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ دوم، مصر: بی نا.
- _____ (بی تا)، *تاویلات القرآن*، تحقیق و تقدیم مصطفی غالب، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- لوری، پیر (۱۳۸۳)، *تاویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی*، ترجمه زینب پودینه، تهران: انتشارات حکمت.
- مبارک، زکی (۱۳۵۷ق)، *التصوف الاسلامی فی الادب و الاخلاق*، مصر: مطبعة الاعتماد.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۸۰)، *قرآن شناسی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ (۱۳۸۶)، *در جستجوی عرفان اسلامی*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۷۹)، *تفسیر و مفسران*، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
- _____ (۱۴۱۸ق)، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه التشیب*، مشهد: الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه.
- مبیدی، رشید الدین فضل الله (۱۳۷۱)، *کشف الاسرار و عدۀ الابرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران: امیر کبیر.
- میرحسینی، یحیی (۱۳۸۹)، *«تحلیل و نقد رویکرد تفسیر عرفانی جدید امامیه»*، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه امام صادق (ع).
- نایجی، محمدحسین (۱۳۸۸)، *ترجمه و شرح مصباح الانس حمزه فناری*، قم: آیت اشراق.
- نفیسی، سعید (۱۳۸۵)، *سرچشمه تصوف در ایران*، تهران: اساطیر.
- والتر استیس (۱۳۵۸)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات سروش.
- همایی، جلال الدین (۱۳۸۵)، *مولوی نامه؛ مولوی چه می‌گوید؟*، تهران: نشرهما.

یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۹)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

یثربی، سید یحی (۱۳۷۴)، *عرفان نظری*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

<http://encyclopaediaislamica.com/>

یادداشت‌ها:

۱. لازم به ذکر است که عرفان عملی بر خلاف عرفان نظری از قرن دوم و با ظهور بزرگانی چون حسن بصری (۱۱۰د)، مالک بن دینار (۱۳۱د)، ابراهیم ادهم (۱۶۱د)، رابعه عدویه (۱۸۰د)، ابوهاشم صوفی کوفی (۱۶۱د)، شفیق بلخی (۱۸۴د)، معروف کرخی (۲۰۶د)، فضل بن عیاض (۱۸۷د) و... مسیر خود را آغاز نموده است.

۲. این مسئله به خوبی در مکاتبات بین صدرالدین قونوی و خواجه نصیرالدین طوسی مشهود است.

۳. عده ای مانند ادوارد گرانویل براون (Edward Granville Brown) خاورشناس و ایران شناس مشهور بریتانیایی، تصوف را واکنشی آریایی در برابر دین جامد سامیان دانسته‌اند (اقبال لاهوری، ۱۳۸۰، صص ۷۵-۷۶) و تصوف را تشکیلات ضداسلامی دانسته و آن را یکی از احزاب مختلف آریایی نژاد و ایرانی می‌دانند. (نقیسی، ۱۳۸۵، صص ۴۷-۵۴)

۴. فون کریمر (Alfred von Kremer) شرق شناس اتریشی و نویسنده مشهور مطالعات اسلامی در غرب در خصوص ریشه های تاریخی و فکری تصوف معتقد است که عقاید و افکار برهمایی و بودایی هندوستان در پیدایش تصوف موثر بوده و آن را در فلسفه ی «ودان تا» باید جستجو کرد؛ همچنین راینهارت پیتر آنه دُزی (Reinhart Pieter Anne Dozy) خاورشناس نامی هلندی که به زبان‌های آلمانی، فرانسوی، انگلیسی و عربی تسلط داشت تقریباً همان نظر فون کریمر را دارد؛ یعنی عقاید برهمایی و بودایی هندوستان را در پیدایش تصوف موثر می‌داند.

۵. عده ای همانند آسین پاسالیو و رینولد آلن نیکلسون، حکمت یونانیان، به ویژه طریقه اشراق و نوافلاطونیان را منشا تصوف دانسته‌اند. ادوارد گرانویل براون، در کتاب تاریخ ادبی ایران، اشخاصی را مثل وینفلد، و مرکس، را نام می‌برد که بر تأثیر آرای گنوسی و فیثاغوری و نوافلاطونی بر تصوف تأکید کرده‌اند (براون، ۱۳۶۱، ج ۱، صص ۶۱۳-۶۱۵)

۶. المائده: ۱۷