

نقد و بررسی تأویلات عرفانی از شریعت قرآنی

تاریخ دریافت: ۹۶/۴/۱۱

تاریخ تأیید: ۹۶/۱۲/۵

محمدعلی اسدی نسب*

۹۹

حقوق اسلامی / سال یازدهم / شماره ۵۷ / تابستان ۱۳۹۷

چکیده

وضعیت شریعت قرآنی در دو مبحث در میان برخی از صوفیه متزلزل شده است؛ یکی در بحث مربوط به رابطه شریعت، طریقت و حقیقت؛ چرا که به زعم برخی از صوفیان، رعایت احکام شرعی برای کاملاً و واصلاتی که از شریعت و طریقت گذشته و به حقیقت رسیده‌اند ضرورتی ندارد. دیگری در بحث تأویلات آیات الاحکام اعم از حقوقی و غیره است که در برخی از این تفاسیر، قسمت مهمی از آنها را از معنای ظاهری، عرفی و حقیقی خود تهی کرده و به سود گرایش خویش تأویل کرده‌اند؛ تأویلی که گاهی با هیچ یک از قواعد تفسیری و قواعد موجود در علم اصول سازگار نیست. چنین روشی از دیرباز سبب حساسیت عالمان دینی و مفسران قرآن شده است. از این رو باید به تبیین و شرح و احیاناً نقد و آسیب‌شناسی چنین برداشت‌هایی پردازیم که نوشته حاضر در پی تحقق آن است. در این نوشته نظر برخی از مفسران و قرآن‌پژوهان نیز مورد نقد قرار خواهد گرفت.

واژگان کلیدی: قرآن، آیات الاحکام، حقوق، شریعت، تأویل، عرفان، صوفیه.

*. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (asadinasab42@gmail.com).

مقدمه

عرفان اسلامی در فرهنگ اسلامی ریشه دارد و قرآن کریم به شهادت آیات و روایات تفسیری فراوان، از ظرفیت فوق العاده عرفانی در قلمرو تبیین اسرار آیات انفسی و آفاقی برخوردار است. گرچه بعدها در اثر آشنایی با نحله‌های دیگر مذاهب و ادیان، عناصری از آنها که با مبانی و ساختار عرفان اسلامی هماهنگی داشت افزوده شده است (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۲۷). از این رو از دیرباز، انحراف‌هایی در برداشت از آن در این زمینه به وجود آمده است که ورود در این وادی را با خطر مواجه نموده است.

یکی از انحراف‌ها، تأویل‌های ناروای آیات فقهی و حقوقی قرآن است. در این زمینه به نظر می‌رسد در عرفان با دو چالش روبرو هستیم: یکی اینکه برخی از صوفیه شریعت و احکام قرآنی را تا جایی لازم و ضروری دانسته‌اند که انسان در مسیر سلوک بوده و هنوز به حقیقت نرسیده است؛ ولی آنگاه که به حقیقت برسد و کامل گردد؛ دیگر نیازی به رعایت احکام الهی و حقوق عادی ندارند. مشکل دیگر نحوه تأویل برخی از آیات الاحکام توسط برخی صوفیه است که بدون هیچ ضابطه و پشتوانه منطقی و ادبی و رعایت قواعد اصولی و تفسیری، به تأویل آیات پرداخته‌اند و معنی خاصی از آنها استخراج می‌کنند که رابطه‌ای با آیات مربوطه ندارد.

این امر منجر به آن شده تا برخی از عالمان و محققان برجسته قرآنی، وارد این معرکه شوند و عمل آنان را مورد نقد قرار دهند.

رابطه شریعت و حقیقت

گرچه عارفان حقیقی و سالکان وارسته راه حقیقت، را در متن شریعت یافته، بلکه عین آن دانسته‌اند و برای رسیدن به کمال انسانی، همان راه شریعت را با تمامی دستورها و احکام آن برگزیده‌اند و آن را یگانه راه وصول به حق و حقیقت شمرده‌اند؛ اما بر اساس نظر برخی از قرآن‌پژوهان، گروه متصوفه شریعت را جدا از حقیقت شناخته و شریعت را قشر و طریقت را لب و حقیقت را مغز دانسته‌اند. احکام و تکالیف ظاهری شرع را تمهیدی برای رسیدن به باطن امر گرفته‌اند و از نظر آنان، هرگاه بویندگان راه حقیقت

به سر حد کمال رسیدند، احکام شریعت - که پوسته حقیقتند - رها می شود و به احکام باطن و مغز، مکلف می شوند. به زعم این گروه، اینان محو شدگان جمال حقند که از هرگونه تکلیف ظاهری مبرا گردیده اند مانند موارد ذیل:

۱. شبستری می گوید:

شریعت پوست، مغز آمد حقیقت میان این و آن باشد طریقت
خلل در راه سالک نقص مغز است چو مغزش پخته شد، بی پوست نغز
است (شبستری، ۱۳۸۲، ص ۴۳).

۲. قیصری بر آن است که: آنگاه که (سالکان) به مرتبه فتح و انکشاف باطن و روشن شدن مفهومات لازمه، از لسان شرع - که با اشاره و رمز در کتاب و سنت آمده - رسیدند و بر آنها دست یافتند، بر آنان واجب است که در صورت امکان، میان علم ظاهر و باطن جمع نموده، به مقتضای هر دو عمل کنند؛ ولی اگر امکان جمع میسر نباشد نیز تا هنگامی که حال و واردات عالم غیب، بر او چیره نشده است باید از علم شریعت متابعت کند. و اگر بر اثر غلبه حالت وجد و دگرگونی های ناشی از آن، از خود بی خود شده است؛ به گونه ای که از مقام تکلیف بیرون رفته باشد، عمل و رفتار او، طبق مقتضای حال او خواهد بود؛ چون اکنون در زمره مجذوبان (جذب شدگان) است که محو جمال حق گردیده و از خودی بیرون رفته اند، وضع کاملان تکامل یافته - که به نهایت درجه کمال رسیده اند - نیز چنین است؛ زیرا اینان در ظاهر، پیرو خلفا و جانشینان ظاهری پیامبر یعنی علما و مجتهدانند (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۹).

۳. مولوی در دیباچه دفتر پنجم مثنوی در باره رابطه شریعت با حقیقت از مثال هایی گوناگون بهره می گیرد و برای نمونه، شریعت را همچون آموختن علم کیمیا می داند و طریقت را به کاربردن این علم یعنی مس را به کیمیا مالیدن همسان و حقیقت را همچون تبدیل شدن مس به طلا دانسته است (ر.ک: دفتر پنجم مثنوی معنوی، دیباچه). وی در مقدمه دفتر پنجم مثنوی می گوید: «شریعت همچون شمعی است که راه می نماید. بی آنکه شمعی به دست آری راه رفته نشود و کاری کرده نگردد. چون در راه آمدی این رفتن تو طریقت است و چون به مقصد رسیدی آن حقیقت است؛ به جهت آن که گفته اند «لو ظهرت الحقایق بطلت الشرائع» هم چنان که مسی زر شود یا خود از اصل

زر بود او را نه به علم کیمیا حاجت است که آن «شریعت» بود و نه خود را در کیمیا مالیدن که آن طریقت است؛ چنان که گفته‌اند: «طلب الدلیل بعد الوصول الی المدلول قبیح و ترک الدلیل قبل الوصول الی المدلول مذموم». حاصل آن که شریعت همچون علم کیمیا مالیدن و حقیقت زر شدن آن مس [است]» (مقدمه دفتر پنجم مثنوی معنوی، ص ۴۴۰). در این سخن، طریقت مساوی با عمل به احکام شرعی شده است که پس از وصول به حقیقت نیازی به آن نیست. نظیر همین سخن را در دفتر سوم (دفتر سوم مثنوی معنوی، ص ۲۴۷) چنین می‌سراید:

حاصل اندر وصل چون افتاد مرد	گشت دلاله به پیش مرد، سرد
چون به مطلوبت رسیدی ای ملیح	شد طلبکاری علم اکنون قبیح
چون شدی بر بام های آسمان	سرد باشد جستجوی نردبان
جز برای یاری و تعلیم غیر	سرد باشد راه خیر از بعد خیر
آینه روشن که شد صاف و جلی	جهل باشد بر نهادن صیقلی
پیش سلطان خوش نشسته در قبول	جهل باشد جُستن نام رسول

برخی از قرآن پژوهان مانند استاد معرفت ضمن نقل مطالب فوق بر ایشان اشکال کرده‌اند که اینان شریعت را در مراحل بالاتر لازم ندانسته و بر حقیقت اصرار دارند. چون به حقیقت رسیدی شریعت دور ریختنی است (معرفت، تفسیر و مفسران، ج ۲، ۳۶۳-۳۶۶)؛ اما باید گفت گرچه شاید برخی از صوفیان جاهل از این نوع سخنان به انحراف گراییده‌اند و در مرحله‌ای به کلی شریعت را تمام شده حساب کرده‌اند؛ ولی حق آن است که این عارفان برآنند که در دو حال متابعت از مجتهدان ظاهری لازم نیست یکی آنکه کاملان ایشان چون به علم ظاهر و هم باطن دست یافته‌اند؛ اما عالمان ظاهر تنها به علم ظاهر آگاهی دارند در نتیجه این عارفان از مجتهدان ظاهر اعلم هستند و تقلید اعلم از غیر اعلم نارواست. دیگر آنکه زمان مجذوب واقع شدن که دیگر خطابی را متوجه نمی‌شود و به تعبیر دیگر مخاطب قرار دادن آنان لغو است زیرا آن چنان عشق الهی سراسر وجود آنان را به فنا برده است که متوجه غیر حق نمی‌شوند و نتوانسته‌اند به مقام بعدی بار یابند.

در مورد حالت اول لاهیجی برآن است که کسی که عالم به ظاهر و باطن، باشد از

بقیه کامل تر و سزاوارتر به پیروی است و اگر ممکن باشد سالک باید هم به ظاهر و هم به باطن عمل نماید؛ اما کاملانی که به ظاهر و باطن آگاه شده‌اند عمل بر اساس تقلید از علمای ظاهر با ایشان ضرورتی ندارد؛ زیرا علمشان از آنان بیشتر است و سخنان علمای ظاهر نباید با کشف و شهود اینان مخالف باشد (رسائل قیصری، ص ۲۱).

در باره حالت دوم که حالت مجذوبیت سالک است، عین القضاة می‌گوید: بدان که هر مذهب که هست آنگاه مقرر وی ثابت باشد که قالب و بشریت بر جای باشد که حکم خطاب و تکلیف بر قالب است، و مرد و بشریت در میان باشد؛ اما کسی که قالب را باز گذاشته باشد، و بشریت افکنده باشد، و از خود بیرون آمده باشد، تکلیف و حکم خطاب برخیزد و حکم جان و دل قایم شود. کفر و ایمان بر قالب تعلق دارد. آن کس که «تُبَدَلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ» او را کشف شده باشد، قلم امر و تکلیف از او برداشته شود «لیس علی الخراب خراج»، و احوال باطن در زیر تکلیف و امر و نهی نیاید (عین همدانی، ۱۳۴۱، ص ۳۵۱).

لاهیجی نیز بران است که کاملان دو قسم می‌شوند: قسم اول، آن‌هایی که نور تجلی الهی، سائر نور عقل ایشان گشته و در بحر وحدت محو و مستغرق شدند و از آن استغراق و بیخودی، مطلقاً بار دیگر به ساحل صحو و مرتبه عقل بازنیامدند و چون مسلوب العقل گشتند (عقلشان زایل شد) به اتفاق اولیا و علما، تکالیف شرعیه و عبادات از این طایفه ساقط است؛ چو تکلیف بر عقل است و ایشان را والهان طریقت می‌گویند. و قسم دوم، آن دسته‌اند که به جهت ارشاد خلق، به ساحل صحو بعد المحو و فرق بعد الجمع فرود می‌آیند. این گروه، چنانکه در بدایت امر، به حقوق شرعیه از فرائض و نوافل قیام نموده‌اند، در نهایت امر نیز همچنان قیام می‌نمایند و از رعایت اوضاع و قوانین شرعیه و عبادات، دقیقه‌ای فرونمی‌گذارند (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۱۲، صص ۲۹۶-۳۰۰). شبستری در گلشن راز (شبستری، ۱۳۸۲، ص ۴۳) مطلب ذکر شده را برای متوسطین بیان کرده زیرا بعد از ابیات مربوطه می‌گوید:

دگر با پوست تابد تابش خور در این نشئه کند یک دور دیگر
درختی گردد او از آب و از خاک که شاخش بگذرد از جمله افلاک
همان دانه برون آید دگر بار یکی صد گشته از تقدیر جبار

چو سیر حبه بر خط شجر شد ز نقطه خط ز خط دوری دگر شد
 چو شد در دایره سالک مکمل رسد هم نقطه آخر به اول
 دگرباره شود مانند پرگار بر آن کاری که اول بود بر کار

می توان گفت مطلب قبل اشاره به سفر سوم عرفانی دارد که فقط سالک در مقام فنا و غرق در عظمت خداست و مطلب اخیر شبستری اشاره به سفر چهارم عارف دارد که هم خود به ظواهر مکلف است و هم مبلغ ظواهر است.

شیخ عزیز نفیسی نیز با استناد به حدیث «الشریعه اقوالی و الطریقه افعالی و الحقیقه احوالی» (احسائی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، صص ۱۲۴-۱۲۵) که به پیامبر (ص) نسبت داده شده است، می گوید: «ای درویش! هر که قبول می کند آنچه پیغمبر گفته است، از اهل شریعت است و هر که می کند آنچه پیغمبر کرده است، از اهل طریقت است و هر که می بیند آنچه پیغمبر دیده است، از اهل حقیقت است» (نسفی، ۱۳۵۲، ص ۲۱۴). این عبارت اشاره به جمع بین شریعت و طریقت، و حقیقت دارد.

امام خمینی در فصل دوم از کتاب سر الصلاة مطالبی بیان می دارند که نشان دهنده دیدگاه او در باره ضرورت طریقت برای کاملان است؛ اما توضیحی متفاوت با دیگران دارد. او معتقد است: انسان سالک تا در سیر إلى الله و سلوک الی جناب الله است، نماز و دیگر مناسکش با ولی کاملی که سیر را به آخر رسانده و به غایة القصوای عروج کمالی و معراج روحی معنوی رسیده و قدم به محفل انس قاب نهاده است فرق بسیار دارد؛ زیرا مادامی که سالک در سلوک و سیر إلى الله است نمازش براق عروج و رفرق وصول است. و پس از وصول، نمازش نقشه تجلیات و صورت مشاهدات جمال محبوب است، بدون آنکه اعمال رویه ای در ترکیب آن شود؛ بلکه از قبیل سرایت حکم غیب به شهادت و ظهور آثار باطن به ظاهر است. چنانچه محققین از فلاسفه در خصوص تدبیر عالم عقلی نسبت به عالم ملک - با آنکه عالی را توجه به سافل نیست - فرمودند، تدبیرات آنها از این عالم، تدبیر تبعی استجرازی است؛ بلکه نزد اصحاب قلوب و ارباب معرفت، این تدبیرات، تُسک الهیه تابعه تجلیات اسمائیه و صفاتیّه و ذاتیه است (ر.ک: همان، ص ۱۰-۱۲).

البته امام خمینی در ادامه سخنان فوق، اعمال شرعی کاملان را دقیقاً مطابق شرع

دانسته و در باره فلسفه آن می‌گوید: مستغرقان در مشاهده جمال جمیل را تجلیات غیبیه حاصل شود، که حرکات شوقیه‌ای در سر قلب آنها حاصل آید، که از آن اهتزازات سریه قلبیه، آثاری در ملک آنها حاصل شود، که آن آثار به مناسبت کیفیت تجلیات، مطابق با یکی از مناسک و عبادات است. با آنکه توجه استقلالی به کیفیت هیچ یک از آنها ندارند، هیچ جزئی یا شرطی از آداب صوریه آن تغییر نکند و کم و زیاد نگردد و بر خلاف مقررات شرعیه نگردد (همان، ۱۲).

کلام امام را شاید نتوان با برهان و تجارب مانده از عارفان تأیید نمود؛ زیرا لازمه بیان امام خمینی آن است که عارفان واصل و کامل در عالم تجلیات خود به تمامی احکام شرعی بیان شده در شریعت اسلامی با جزئیات آن می‌رسند. این دیدگاه علاوه بر آنکه قابل اثبات نیست با بیانات خود ایشان چندان سازگاری ندارد و حتی احکام شرعی بیان شده توسط پیامبران نیز دارای چنین اوصافی نبوده است و با یکدیگر حداقل در جزئیات تفاوت داشته اند. علاوه بر این اگر چنین امری صادق باشد دیگر نیازی به شرع ندارند چرا که خود آنان در این مرحله حامل شرع زنده هستند؛ بلکه شرع خودشان اولویت دارد؛ زیرا تکالیف بیان شده توسط مجتهدان ظاهری که حسب الغرض فاقد علم موهبتی هستند و از تجلیات الهی بی بهره‌اند و با یکدیگر در بسیاری از احکام اختلاف دارند برای واصلان بی حقیقت و آگاهان به احکام شریعت از طریق تجلیات و مکاشفات عاشقانه، ارزشی نخواهد داشت؛ زیرا معمولاً حامل خطا و اشتباهاتی هستند و خود فقها به آن تصریح کرده‌اند.

جامی در شرح بر فصوص در این زمینه بیان داشته‌اند که: فیرث الولی الوارث العلم من المعدن الذی أخذہ النبی و الرسول عنہ؛ فلیس العلم ما یتناقله الرواة بأسانیدهم الطویلہ، فانّ ذلک منقول یتضمّن علوما لا یصل إلی حقیقتها و فحواها إلاً أهل الکشف و الشهود. و النبی الرسول إنّما أخذ العلم عن اللّٰه، لا عن المنقول. فالورث الحقیقی إنّما هو فی الأخذ عن اللّٰه، لا عن المنقول... فمن کان من الأولیاء الوارثین علی أخلاقه، أی علی أخلاق النبی المورث و صفاته، فی تصرفه فیما یرثه بإعطائه غیره أو فی الخلق بالإرشاد و التکمیل، کان ذلک الولی الوارث کأنه هو ذلک النبی المورث بعینه، کما قال علیه السلام، علماء أمتی کأنبیاء بنی اسرائیل (ر.ک: جامی، ۱۳۷۰، صص ۲۶۶-۲۶۷). حال با توجه به این کلام ممکن است کسی گوید منبع علم عارفان

همان منبع علم پیامبرانند؛ بدین معنا که جامی بیان داشته که: عارفان وارثان علم موهبتی‌اند و علوم خود را از همان منبعی که پیامبران علم خود را گرفته‌اند نیز فراگرفته‌اند. بنابراین علوم آنان از طریق نقل و کسب نیست چرا که علوم نقلی انسان را به حقیقت علوم نمی‌رساند. پس این چنین وارثانی همانند خود نبی هستند. در پاسخ این مطلب باید گفت اولاً ممکن است منظور علوم اعتقادی و معرفتی باشد؛ ثانیاً ممکن است منظورشان از وارثان، امامان اهل بیت باشد؛ ثالثاً اگر هم این دو نباشد ضرورتی ندارد سخن ایشان را بپذیریم؛ چرا که دلایل کلامی فراوانی در رد این نظریه وجود دارد دلایلی که دلالت بر انحصار عصمت در اهل بیت و نیز وحدت شریعت دارند.

نیز در نقد فوق نمی‌توان فطرت را مطرح کرد و گفت وقتی شرع موافق فطرت است مطلب امام خمینی قابل پذیرش است؛ زیرا درست است که تمامی احکام الهی منطبق با فطرت است؛ اما وقوف به همه احکام مطابق با فطرت توسط غیر معصوم نیز این توالی فاسده را دارا است.

مورد سخن مولوی ممکن است بگوییم درست است که عارف گاهی از خود بیخود می‌شود و عشق تمام وجودش را از دنیا و مافیها غافل می‌سازد و هیچ کاری از او در این حال بر نمی‌آید، اما توجیه مرحوم لاهیجی و نیز قیصری چندان قابل پذیرش نیست؛ زیرا آنان سقوط تکلیف را مقید به بی‌خودی و مستی عارفانه نکرده‌اند بلکه آن را به تمامی کسانی که واصل شده باشند تعمیم داده‌اند؛ مگر کسانی که به قصد ارشاد خلق از فنا برگشته باشند.

علاوه بر این، اشکال دیگری را می‌توان طرح کرد که ممکن است کسی بگوید: هرگاه سیر و سلوک به نحوی طراحی شود که انسان در طی آن و لو برای مدتی از خودبی خود شود و واجبات الهی را ترک گوید، این سیر و طریق با عبودیت ناهمساز است و باید رها گردد و همان طور که از امام خمینی نقل کردیم انجام واجبات الهی باید تا آخر عمر سالک و واصل تداوم یابد. در تفسیر کشف الاسرار ذیل آیه وَ إِذْ كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ (نساء: ۱۰۲) آمده است: در این آیت دلالت روشن است که بنده ما دام که تا یک نفس از اختیار با وی بود، حکم نماز از وی بر نخیزد؛ نه در حال امن، نه در حال خوف، نه آن یک ساعت که سلطان حقیقت بر وی مستولی بود و وی در نقطه

جمع، و نه آن وقت که غلبات احکام شرع بر وی روان بود، و وی در وصف تفرقت. مردی در پیش جنید آمد و گفت: نوری چندین روز است تا در غلبات وجد خویش برفته، و ولهی عظیم او را فرا گرفته، و سلطان حقیقت بر وی مستولی شده، همانا که به نقطه جمع رسیده. جنید گفت: که با این همه در وقت نماز چون است و چه می‌کند؟ گفت چون وقت نماز درآید تکبیر بندد و نماز بشرط خویش بگزارد، و در آن خللی نیارد. جنید: گفت الحمدلله که شیطان بدو دست نیافته است، و راه بر وی نزرده. آن دقت او عین حقیقت است و حرکت او جمال طریقت است و نفس او نقطه جمع است (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۶۴).

البته به گفته برخی، در کلام مولوی شاهی وجود دارد که منظور وی از کشف حقیقت، کشف آن پس از مرگ است و در این زمان است که شرایع باطل می‌شود و تکالیف ساقط می‌گردد. بنابراین کلام وی که می‌گوید: لو ظهرت الحقیقة لبطلت الشرائع (مقدمه دفتر پنجم مثنوی معنوی) در ظرف قیامت تحقق دارد؛ زیرا ادامه کلام وی مقرون به این جمله است: چون آدمی از این حیات میرد، شریعت و طریقت از او منقطع شود و حقیقت ماند. حقیقت اگر دارد نعره می‌زند که: یا لَئیتَ قَوْمی یَعْلَمُونَ * بما غَفَرَ لى رَبِّی (یونس: ۲۶-۲۷) و اگر ندارد نعره می‌زند که: یا لَئیتى لَمْ أوتَ کِتَابِیْهٖ * وَ لَمْ أَدْرِ ما حِسَابِیْهٖ * یا لَئیتها کانتَ الفَاضِیَیْهٖ * ما أَعْنی عَنِّی مَالِیْهٖ * هَلْکَ عَنِّی سُلْطَانِیْهٖ (حاقه: ۲۵-۲۹) (مقدمه دفتر پنجم مثنوی معنوی؛ رک: یزدان پناه، ۱۳۹۳، ص ۸۵).

نیز ممکن است در باره جمله: «لو ظهرت الحقیقة لبطلت الشرائع» بگوئیم: منظور مولانا آن است که بعد از کشف حقیقت، وضع فعلی شرایع به هم می‌ریزد و ساختار کنونی آن دگرگون می‌گردد و حالت آن مضمحل می‌شود چنانکه طبق برخی از روایات هنگام ظهور، امام زمان مؤمنان می‌گویند او دین جدیدی آورده است. از امام صادق (ع) از سیره حضرت مهدی (ع) سوال شد. حضرت فرمود: «یصنع ما صنع رسول الله، یهدم ما کان قبله کما هدم رسول الله امر الجاهلیة و یستأنف الاسلام جدیداً: همان کاری را که رسول خدا (صل الله علیه و اله) انجام داد، مهدی انجام می‌دهد؛ بدعتهای موجود را خراب می‌کند؛ چنانکه رسول خدا (ص) ارکان جاهلیت را منهدم نمود، آنگاه اسلام را از نو بنا می‌کند» (ابو زینب، ۱۳۹۷ق، ص ۲۳۱).

برخی شبیه همین توجیه را برای کلام مولوی بیان دارند. بخاری بر آن است که: چون حقیقت درست گردد باطل را بقا نماند، همه را نیست کند، چنانکه عصای موسی (ع) که همه عصاها نیست کرد. پس بی ادبی‌ها و تقصیرها در شریعت باطل است. چون حقیقت درست باشد از این باطل‌ها هیچ چیز نماند. پس پدید آمد که صحت باطن نباشد؛ مگر با پاکی ظاهر، که هر چند ظاهر پاک‌تر و با ادب‌تر، باطن درست‌تر (بخاری، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۱۱۲۱).

این توجیه شاید از توجیهاات دیگر قوی‌تر و به واقع نزدیک‌تر است و تشبیه شریعت به علم توسط مولوی نیز می‌تواند مؤید آن باشد؛ زیرا اگر حقیقت علمی آشکار شود و مجهولات و خطاهای آن برطرف شود، علم موجود ویران می‌شود و علم جدیدی تکون می‌یابد. بنابراین توجیه منظور انقطاع تکالیف و عدم اعتبار اصل شریعت برای ایشان نیست. بلکه مراد شریعت بیان شده از سوی فقها است که دارای خطاها است و اگر حقایق آشکار شود ساختار فعلی شریعت فرومی‌ریزد و احکام بسیاری متحول می‌شود؛ اما چرا واصلان به حقیقت به تخریب برخی از احکام شریعت نمی‌پردازند. شاید به سبب مصلحتی باشد که ایشان تشخیص داده‌اند و دانسته‌اند بیان حقایق در این عرصه توالی فاسده بسیار دارد که بیان آن جزء برای خواص سالک نفعی ندارد. البته باید اذعان نمود که این توجیه برای تفسیر جمله «لو ظهرت الحقیقة لبطلت الشرائع» مناسب است؛ اما تفسیر مناسبی برای گفتار کسانی که می‌گویند تکلیف از واصلان برداشته شده، نیست.

بررسی برخی از آیات الاحکام

تأویلات صوفیه و عرفا امر ساده و یکسانی نیست و نمی‌توان با یک حکم وضع همه آنها را معین نمود. از این رو استاد معرفت دو مطلب در این زمینه در کتاب *التأویل* خود بیان می‌دارند که البته به شکلی آنها را نیز در تفسیر شش جلدی وی با همان عناوین موجود است (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۷، صص ۲۹-۵۵). این دو مطلب از این قرارند:

۱. تأویل در آیات الاحکام جاری نیست همان طوری که در مقدمه تفسیر قمی آمده است که هر آیه‌ای که درباره حلال و یا حرامی باشد تأویلش همان تنزیلش است و همواره بر همان حلال و یا حرام دلالت می‌کند و حامل معنای دیگری نیست (معرفت،

۱۳۸۵، صص ۳۶-۳۵). پس طبق نظر استاد معرفت، چون تأویل در آیات الاحکام راه ندارد و رسالت این آیات همان ظاهرشان بوده است و معنای عام دیگری از آنها به دست نمی‌آید، حصر در حدیث «ما من آیه الا و لها ظهر و بطن» از باب حصر اضافی است نه حقیقی (همان، ص ۳۶).

۲. تفسیر عرفا را می‌توان از باب تداعی شمرد بدین معنی که وقتی آیه را بیان می‌دارد مطالب دیگری به ذهنش می‌رسد که برای خواننده مفید می‌داند و مفسر آنها را به ادنی مناسبتی بیان می‌دارد و قصدش تفسیر آیات نیست و ربطی به مراد خداوند از آیه یا آیات مربوطه ندارد (معرفت، ۱۳۸۵، ص ۶۱). به تعبیر دیگری تداعی معانی آن است که یک عارف و صوفی وقتی آیه‌ای به گوشش می‌خورد به مناسبت برخی معانی به سبب صفای باطن به ذهنش می‌رسد و بدون اینکه آن‌ها را معنای آیه بداند فقط به ذکر آن‌ها می‌پردازد (همان، ص ۵۹). بنابراین سخنان آنان مدلول ذاتی آیات نیست و مطلبی است که هنگام ذکر مطلب دیگری به ذهن انسان می‌رسد؛ البته می‌توان آن را از فحوای آیات به دست آورد و تداعی معانی حتی ممکن است منجر به یادآوری ضد مطلب موجود باشد؛ مانند اینکه انسان هنگام رؤیت آیات مربوط به هدایت الهی به یاد اضلال شیطانی بیفتد. پس منظور از تداعی معانی در این بحث یادآوری نظیر است. معانی ای که از باب تداعی معانی است معانی عرفانی دقیقی است که از فحوای آیه به دست می‌آید و مستنبط از بطن آیه به واسطه مناسبت بین آیه و معنای مستنبط است (همان). به گفته استاد معرفت، قشیری به تداعی معانی اشاره نموده آنجا که می‌گوید: قومی هنگام ذکر آیه تسمیت از باء آن به یاد برّ و احسان خداوند به اولیائش و از سین به یاد سرّ خدا به اصفیاء و از میم آن به یاد ممتّ او به اهل ولایت می‌افتند (همان، ص ۶۱).

در نقد و بررسی این رویکرد باید گفت:

۱. گرچه تأویلات باطنیه و منافقان و برخی از صوفیان از آیات الاحکام باطل است؛ اما نمی‌توان قبول کرد که آیات الاحکام به طور کلی دارای تأویل نیستند؛ زیرا اولاً لحن حدیث معروف «ما من آیه الا و لها ظهر و بطن» استثناء‌بردار نیست و نمی‌توان آن را حصر اضافی گرفت؛ ثانیاً قمی در مقدمه تفسیر خود در صدد بیان آن است که برخی

از آیات واضح و محکم هستند و نیازی به تفسیر ندارند؛ زیرا مراد وی از تأویل همان تفسیر است؛ زیرا وی ابتدا آیاتی را به عنوان آیات محکم مثال می زند و در آخر می گوید: قد استغنی بتزیله عن تأویله (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۷). روشن است که منظورش از تأویل همان همان تفسیر است؛ یعنی آیات محکم نیاز به تفسیر ندارند. سپس ایشان در صفحه ۱۳ تأویل آیات را نسبت به تنزیلشان چهار قسم می کند که یک قسمش چنین است: و أما ما تأویله فی تنزیله - فکل آیه نزلت فی حلال أو حرام - مما لا یحتاج فیها إلى تأویل مثل قوله حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَقَوْلُهُ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مِثْلَهُ كَثِيرٌ مِمَّا تَأْوِيلُهُ وَ هُوَ مِنَ الْمُحْكَمِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ (همان، ج ۲، ص ۱۳)؛ ثالثاً تأویل در آیات الاحکام را می توان به شناخت های عمیق تر دستورهای خداوند معنا کرد. تأویل را اگر همان معنای بطنی آیه شماریم می توان برای تمامی آیات الاحکام هم بطن قایل شد. درک یک عارف کامل از فرد عامی و یا ظاهرنگر از نمازی که خداوند از انسان خواسته است بسیار متفاوت است. چراکه مراد خداوند در آیات الاحکام، دارای مراتب است و ادنی و پایین ترین آنها همان نمازی است که از نظر فقهی با خواندن آن تکلیف برداشته می شود و انجام آن، گرچه با تلخی و غفلت همراه باشد، کافی است؛ اما نزد عارف بالله اولاً نمازی که خدا واجب نموده دارای حقایق فراوانی است؛ ثانیاً تمامی آنچه خدا از بنده اش می طلبد با صفاتی چون حضور قلبی تام، خالصانه و تنها برای رضای خدا، عاشقانه و با درکی عمیق از خود عمل و خواسته خداوند از بنده اش انجام می پذیرد. پس عمل ولی کامل با انسان سالک و در مسیر، بسیار متفاوت است.

چنانکه اشاره شد امام خمینی می فرماید: انسان سالک تا در سیر إلى الله و سلوک الی جناب الله است، نماز و دیگر مناسکش فرق بسیار دارد با ولی کاملی که سیر را به آخر رسانده (امام خمینی، ۱۳۸۳، ص ۱۰). علامه طباطبایی نیز ذیل عنوان بطن آیات همان تأویلی را که استاد معرفت در آیات بیان داشته اند در آیات الاحکام هم تشریح کرده اند و با الغای خصوصیات غیر دخیل در غرض اصلی خداوند و انتزاع مفهوم عام از آیه ای که دستور می دهد بت پرستی ننمایید معانی بطنی را استخراج نموده اند و گفته اند: خدای متعال در کلام خود می فرماید: «وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا» (نساء:

۳۶): خدا را پرستید و هیچ چیزی را - در عبادت - شریک او قرار مدهید. ظاهر این کلام نهی از پرستش معمولی بت‌هاست؛ چنانکه می‌فرماید: «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ» (حج: ۳۰): دوری گزینید از پلیدی‌ها که بت‌ها باشند.

ولی با تأمل و تحلیل معلوم می‌شود که پرستش بت‌ها برای این ممنوع است که خضوع و فروتنی در برابر غیر خداست و بت بودن معبود نیز خصوصیتی ندارد؛ چنان‌که خدای متعال شیطان را عبادت او شمرده می‌فرماید: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ» (یس: ۶۰): آیا فرمان ندادم به شما ای بنی آدم که شیطان را می‌پرستید. و با تحلیلی دیگر معلوم می‌شود که در طاعت و گردن‌گذاری انسان میان خود و غیر فرقی نیست و چنان‌که از غیر نباید اطاعت کرد از خواسته‌های نفس در برابر خدای متعال نباید اطاعت و پیروی نمود؛ چنان‌که خدای متعال اشاره می‌کند: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» (جاثیه: ۲۳): آیا دیدی کسی را که هوای نفس خود را خدای خود قرار داده. و با تحلیل دقیق‌تری معلوم می‌شود که اصلاً به غیر خدای متعال نباید التفات داشت و از وی غفلت نمود؛ زیرا توجه به غیر خدا همان استقلال دادن به او و خضوع و کوچکی نشان دادن در برابر اوست و این ایمان روح عبادت و پرستش است. خدای متعال می‌فرماید: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ» تا آن جا که می‌فرماید: «أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف: ۱۷۹): سوگند می‌خورم ما بسیاری از جن و انس را برای جهنم آفریدیم؛ تا آن جا که می‌فرماید: آنان همان غفلت‌کنندگان - از خدا - هستند (علامه طباطبایی، ۱۳۸۸، صص ۴۵-۴۶).

۲. طرح تداعی معانی بسیار محمل خوبی برای برخی از بیانات عرفاء است لکن چند ملاحظه به ذهن می‌رسد: تا آنجا که در باب بطن، فحوای عام آیه دانسته‌اند که بعد از تجرید آیه از ایشان تأویل را در باب بطن، فحوای عام آیه دانسته‌اند که در مقارنات همراه آیه که در مراد خداوند تأثیری ندارد دانسته‌اند (معرفت، ۱۳۸۵، ص ۳۴). در باب تداعی معانی نیز در قسمت‌هایی همین مطلب را بیان داشته‌اند و گفته‌اند: تأویلات این گروه از باب اخذ به فحوای عام آیه است (همان، ۶۱)؛ در حالی که می‌گوید تداعی معانی از باب تأویل و تفسیر نیست؛ چنان‌که در بالا بدان اشاره کردیم. علاوه بر این ایشان تداعی معانی را تا آنجا بالا می‌برد که آن را از باب

قیاس اولویت هم قرار داده اند و تأویل دستور به قتل کافران در آیه ۱۲۳ سوره توبه به قتل نفس عصیان‌گر خود را از مصادیق قیاس اولویت دانسته است (همان، ص ۶۰). نکته دیگر اینکه مثال‌هایی که برای تداعی معانی می‌آورند همه یکسان نیست؛ برخی از آنها را می‌توان فحوای عام آیه شمرد؛ مانند آنجا که انسان از سخن موسی هنگامی که می‌رود نزد فرعون، درک کند که خداوند از بشر خواسته است با تمامی مظاهر طغیان از جمله طغیان نفس خویش مبارزه نماید؛ اما برخی را نمی‌توان فحوای آیه نامید و اصولاً هیچ ارتباطی بین آنها و آیه را نمی‌توان برقرار کرد؛ مانند آنکه از هر یک از حروف آیه بسمله، انسان جمله‌ای را درک کند و مثلاً از باء آن «بر» به اولیائش را درک نماید (همان، ص ۶۱).

۱. معیارهای ارزش‌یابی تأویلات عرفاء و صوفیه

بسیاری از آنچه که عارفان بیان داشته‌اند نتیجه بصیرت و دقت فوق‌العاده آنان در بیان مصادیق پنهان و احیاناً مهم‌تر و گاهی بیان مراد اصلی و واقعی خداوند از آیه است که از فحوای آیات استنباط می‌شود؛ اما این معانی چنان نیست که تفسیر و یا تأویل آیه نباشد؛ زیرا از حاق آیه بعد از دقت در آیه و خارج کردن مقارناتی که در مراد شارع تأثیر نداشته است به دست می‌آید. مثلاً قرآن می‌گوید: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ* (توبه: ۱۲۳). عارف با دقت در این آیه در می‌یابد که خواسته خداوند آن است که مؤمنان باید با تمامی اسبابی که آنان را از مسیر عبودیت خارج می‌کند مبارزه نمایند. بعد می‌بیند که مهم‌ترین مانع عبودیت، نفس کافر انسان است. از این جهت قشیری هنگام تفسیر این آیه می‌گوید: نزدیک‌ترین دشمن به انسان همان نفسش است که ابتدا باید با آن مبارزه نماید و پس از آن با کافران (قشیری، ۲۰۰۰م، ج ۲، ص ۷۴). بنابراین می‌توان گفت اگر آنچه در تفاسیر صوفیه است بتواند بعد از تنقیح مناظ و جداکردن مقارنات بی‌تأثیر در مراد آیه، در تحت عموم آیه قرار گیرد، تفسیر تأویلی که بیان بطن آیه است قلمداد می‌شود؛ اما اگر صرفاً مطالبی است که به سبب ادنی مناسبتی به ذهن مفسر می‌رسد و رابطه‌ای با آیه ندارد، نه می‌توان آن را تفسیر نامید و نه تأویل صحیح شمرد. تنها اگر مطالب درستی باشد می‌توان آنها را مطالبی جنبی به حساب آورد

که از باب استطراد بیان می‌شود. بنابراین می‌توان گفت تأویلات صوفیه با شروط ذیل قابل پذیرش است (عبد الرحمن العک، ۲۰۸ و ذهبی، ج ۲، ص ۳۷۷):

۱. مفسر مدعی نباشد که تنها آنچه او دانسته است مراد است نه چیز دیگری؛
۲. تفسیر او مخالف اصل و قاعده و امر شرعی یا عقلی نباشد؛
۳. تفسیر، دارای شاهد شرعی باشد که تفسیر عرفانی را مورد تأیید قرار دهد؛
۴. تفسیر عرفانی با ظواهر آیات و ساختار و سیاق قرآنی مخالف نباشد.

علامه طباطبایی ضمن آنکه به ظاهر و باطن قرآن معتقد است، بر آن است که اکتفا به تأویل به معنای مورد نظر صوفیان حمل لفظ بر معنای خلاف ظاهر قرآن و رفض و رها کردن ظاهر را در حوزه تفسیر قرآن صحیح نیست؛ زیرا موجب تجری و به هم ریختن مرز ظاهر و باطن قرآن شمرده می‌شود. او معتقد است تأویلی که قرآن کریم اراده کرده از مقوله معنا و مفهوم نیست (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، صص ۷ و ۱۰). استاد معرفت نیز بر آن است که باید بین معنای تأویلی و ظاهر لفظ علاقه و ارتباطی باشد و دلالت معنای عرفانی از ظاهر کلام اجنبی نباشد (همان).

علاوه بر موارد فوق می‌توان دو امر دیگر را مد نظر قرار داد که در مقبولیت تفسیر عرفانی مؤثر هستند: یکی اینکه نباید شهودی دیگر با شهود اول معارض باشد، حال چه شهود معارض از خود صاحب شهود اول و در فضای دیگری باشد یا از غیر او حاصل آمده باشد؛ دوم آنکه باید شخصی که شهود می‌کند از نظر تدین و سلامت عقل و تقوا مورد تأیید و امتحان شده باشد.

۲. بررسی برخی از تأویلات عرفاء و صوفیه در باب آیات الاحکام:

حال می‌توان با این معیارها، تأویلات عرفاء و صوفیه را ارزش سنجی نمود و آنها را در بخش فقه و حقوق حداقل به سه دسته تقسیم کرد که در اینجا برخی از زیر مجموعه آنها را ذکر می‌کنیم:

۲-۱. تأویلات قابل قبول

۱. إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ

(نساء: ۵۸) در تفسیر ابن عربی آمده است که منظور آن است که در ابتدا در حد استعداد هر موجودی حقیقت را ادا نمایی؛ سپس حق هر قوه‌ای از قوای نفس را از جهت کمالی که مقتضی آن است بجا آوری؛ سپس حق صفات الهی را ادا نمایی و در آخر حق ادای وجود و هستی را ادا کنی و در توحید فانی شوی. پس اگر بعد از فنا بقا یافتی و میان مردم حکم کردی در میانه موجودات به واسطه خدا قیام و تصرف نمایی و با عدالت الهی به پا خیزی به طوری که هیچ جوری از تو صادر نگردد. چون کسی که قائم به نفس خود است بر عدالت قادر نشود: فتکونوا فانیین فی التوحید (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۴۶). این تأویل می‌تواند مقبول واقع شود؛ زیرا هم مراتب بالای امانت داری را بیان می‌کند و هم مراتب عدالت‌ورزی را ذکر می‌کند و با تفسیر ظاهری آیه هم منافاتی ندارد.

۲. ذیل تفسیر آیه ۳۳ مائده *إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ: كَيْفَرِ أَنَّهُمْ* که با خدا و پیامبر به جنگ برمی‌خیزند و در روی زمین فساد می‌کنند [و با تهدید به اسلحه به حال، مال و ناموس مردم حمله می‌برند] این است که اعدام شوند یا به دار آویخته گردند یا [چهار انگشت از] دست راست و پای چپ آنها بریده شود. قشیری فساد باطنی را نیز داخل در مفهوم آیه می‌کند و عقوبت متناسب با آن را قطع واردات قلبی و تجلیات الهی می‌شمارد (قشیری، ۲۰۰۰م، ج ۱، ص ۱۶۵).

این برداشت را می‌توان قابل دفاع دانست؛ زیرا محاربه دو نوع است محاربه ظاهری با خدا و رسول و محاربه باطنی با آن دو به واسطه فساد درون و صفات ناشایستی که به سبب تکرار گناه در درون ما پیدا شده است؛ حال آنکه خداوند می‌فرماید دست و پای مفسدان ظاهری باید بریده شود. از این آیه می‌توان استفاده نمود که با فساد باطنی نیز ابزار حیات معنوی آسیب می‌بیند که نتیجه آن قطع واردات قلبی و باب کشف و شهود است.

۳. در تفسیر ابن عربی ذیل آیه «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ الْآيَةَ» آمده است که از صفاتی که متابعت در آن واجب است مقام رضا و فنا در اراده است؛ زیرا هرگاه پیامبر (ص) صفات و ذات خود را در صفات و ذات حق فنا کرده باشد، در واقع در مقام

بقای به حق صفات حق را جای صفات خود نهاده است. در این حالت حکم و اراده او حکم و اراده خداست. از این رو خداوند فرمود: *وَ مَا يُنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ.* و از لوازم پیروی از پیامبر اسلام فناى در اراده خداست؛ چرا که اراده او اراده خداست. پس باید در اراده او فانی شد و با اختیار او چیزی را اختیار نکنیم. در غیر این صورت عصیان و گمراهی شمرده می‌شود (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۵۴). آیه ذکر شده حق تقدم انتخاب پیامبر را بیان می‌دارد و تأویل ذکر شده دلیل و فلسفه این حق را بیان می‌دارد. بنابراین تأویل ذکر شده مؤید ظاهر آیه است.

۴. آیه «اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ * فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ» (طه: ۴۳-۴۴)

دستور و حکم شرعی برای مقابله با طاغوت است. تأویل آن به ضرورت تهذیب نفس و ترساندن آن از طغیان و معصیت صحیح است. از این رو هنگام تلاوت آن خطاب به نفسش می‌تواند بگوید: چه شده است تو را که از فرعونیت نفس خود غافل؛ به سوی آن برو و همه توانت را برای تهذیب آن به کار بند و با آن ابتدا با نرمی رفتار کن. شاید نافع گردد و گناه و طغیان بازگردد (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۵، ص ۵۹).

۵. مورد دیگر تأویل آیه ۳ سوره مائده است: *فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصِهِ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِيْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ* (مائده: ۳): ... هر کس دچار گرسنگی شود، بی آن که به گناه متمایل شود (اگر از آن چه منع شده است بخورد) بی تردید، خدا آمرزنده مهربان است. قشیری از اضطرار در مخمصه، که به مفهوم گرسنگی است، ایجاد فترت (وقفه) در روند سلوک سالک را اراده کرده است؛ یعنی سالک به جهت اضطرار نتوانسته است مسیر سلوکی خود را طبق برنامه طی نماید و در واقع مضطر شده و به کاری که بر وی در سلوک ممنوع بوده دست زده است: «اگر سالک بعد از این وقفه با حسرت از آن که چه توفیقی را از دست داده، مجدداً طی طریق عرفانی خود را ادامه داد، خداوند با رحمت خود گذشته او را جبران می‌کند.» این تأویل تا اندازه‌ای می‌تواند در کنار معنای ظاهری آیه قابل قبول باشد؛ چون اصل آیه آن است که اگر کسی بدون آنکه در درون متمایل به گناه باشد، در تنگنایی قرار گیرد و مرتکب عملی باشد که در مسیر سلوک ظاهری یا باطنی نباید آن را انجام می‌داد، خداوند او را مؤاخذه نمی‌کند و ضمن آمرزشش، دست او را می‌گیرد.

۵. آیه «مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا» (فرقان: ۴۸) دلالت بر مطهریت آب دارد. برخی مانند ترمذی، از این آیه و آیه ۲۱ سوره نساء این برداشت را کرده‌اند که انسان‌های پاک مانند پیامبران و عارفان دارای نوری معنوی‌اند که سبب می‌شود با تعدد شخصیت‌های روحانی که پیدا می‌کنند، پس از مرگ در بین مردم و عالم عنصری حضور داشته باشند و چون گاهی ممکن است این نورانیت تیرگی یابد، نیازمند طهور هستند که دوباره آن نورانیت را باز یابند. از این رو حکم وضوء جعل شده است؛ زیرا آب وضوء طهور است تا آنان را از این تیرگی معنوی پاک نماید (نویا، ۱۳۷۳، ص ۱۱۴).

تأویل فوق در اصل درست است؛ زیرا انسان را متوجه سری از اسرار وضوء می‌کند که همان پاک کردن روح است البته باید توجه داشت که تیرگی روحی درجاتی دارد و همه انسان‌ها به لحاظ استغفاری که دارند، همه دنبال کمال افزون‌تری هستند. پس نیازمند طهارتند؛ اما این طهارت از دوری از گناه شروع می‌شود تا برترین مقام انسانی ادامه می‌یابد و پیامبران و معصومین هم در حال تکامل‌اند. پس همان‌طوری که نیاز به استغفار دارند نیازمند تطهیر برای ارتقا به قله‌های بالاتر معنویت هستند.

۶. قشیری در تفسیر آیه شریفه ۲۱ مائده (وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ) این آیه ارتداد در دین و عقیده را بیان می‌دارد؛ اما قشیری علاوه بر ارتداد از شریعت و دین ارتداد از اراده را هم از این آیه استفاده می‌کند (قشیری، ۲۰۰۰م، ج ۱، ص ۴۱۶). این تأویل قابل قبول است؛ زیرا فحوای عام آیه بعد از تجرید از مقارنات غیر دخیل در مراد، مذمت رجوع از هر وضعیت خیر به سوی قهقراء است که یکی از مصادیق آن اراده و عزم بر سلوک و سپس ارتداد از آن و شکستن عزم است.

۲-۲. تأویلات ناصحیح

۱. سهل تستری در باره آیه «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا...» (حجرات: ۹): اگر دو طایفه از مومنان با هم بجنگند میان آن دو را اصلاح کنید... پس از ذکر معنای ظاهری که اهل تفسیر در این آیه مورد اشاره قرار داده‌اند، به تأویل آن می‌پردازد و باطن دو گروه از مومنان را عبارت از روح و عقل و قلب در برابر طبع و هوی و شهوت تلقی می‌کند که در صورت تجاوز نفس و شهوات آدمی به ساحت قلب

و عقل و روح، بنده مؤمن باید با شمشیر مراقبت و تیرهای مطالعه و انوار موافقت، با نفس مبارزه کرده تا سرانجام روح و عقل بر هوا و هوس و شهوت چیره گردند (تستری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۴۹). روشن است که آیه شریفه اشاره دارد به یک قاعده حقوقی در باب جنگ و صلح و از بطن آیه نمی‌توان تفسیر تستری را استنباط نمود و این آیه دو گروه را طرح ننموده بلکه سه گروه را تجسیم نموده دو گروه متخاصم و یک گروه میانجی.

۲. در سوره بقره آمده است: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره: ۱۱۴): و کیست بیدادگرتر از آن کس که نگذارد در مساجد خدا، نام وی برده شود و در ویرانی آنها بکوشد؟ آنان حق ندارند جز ترسان و لرزان در آن (مساجد) ها درآیند، در دنیا ایشان را خواری، و در آخرت عذابی بزرگ است. «قشیری بر آن است که ظالم، سرزمین عبادت را از راه شهوات نابود می‌کند و سرزمین معرفت را نیز دچار تخریب می‌سازد. تخریب سرزمین معرفت که همان دل‌های عارفان است از راه آرزو و دلبستگی هاست و سرزمین محبت که همان ارواح واجدین است بوسیله بهره‌ها و حظوظ به مخاطره می‌افتد. قشیری از این آیه فقط معنای تأویلی را در نظر گرفته است. آیه دلالت دارد که مسلمانان و موحدان جهان باید آن چنان محکم بایستند که دست این ستمگران از این اماکن مقدس کوتاه شود و احدی از آنان نتوانند این حق را نداشته باشد که آشکارا و بدون ترس و وحشت وارد این مکان‌های مقدس شود. بنابراین تأویل ذکر شده نمی‌تواند رابطه‌ای با ظاهر آیه داشته باشد.

۳. قشیری در تفسیر آیه ۱۲۵ بقره: «وَعَهْدُنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ» علاوه بر تطهیر خانه کعبه تطهیر قلب را هم نیز استفاده کرده است (همان، ج ۱، ص ۱۲۳) و این برداشت با ضابطه‌ای همراه نیست و با تداعی معانی یا تنقیح مناط هم نمی‌توان برداشت قشیری را درست دانست؛ زیرا معنای عام آن آماده سازی مکان‌های عبادت خداوند از نظر مادی و معنوی و نیز امنیتی است و نمی‌توان این برداشت را با اتکاء به اینکه «قلب حرم الهی است که نباید غیر خدا در آن جای گیرد» تقویت نمود؛ زیرا این برداشت با ذیل آیه که می‌گوید: خانه مرا برای

طواف کنندگان و مقیمان و راکعان و ساجدان پاکیزه دارید، سازگار نیست و مفهوم آیه را منحصر در کعبه و مسجد الحرام می نماید. علاوه بر این سیاق نیز دلالت بر آن دارد که موضوع فقط مسجد الحرام است؛ زیرا در ادامه می گوید: «و (به یاد آورید) هنگامی را که ابراهیم عرض کرد: پروردگارا! این سرزمین را شهر امنی قرار ده! و اهل آن را - آنها که به خدا و روز بازپسین، ایمان آورده اند - از ثمرات (گوناگون)، روزی ده! (گفت:) ما دعای تو را اجابت کردیم. مؤمنان را از انواع برکات، بهره مند ساختیم» (بقره: ۱۲۶).

۴. آیه «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيُّمَا تَوَلَّوْا فَمَنْ وَجَّهَ اللَّهُ إِلَيْهِ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۱۱۵): و مشرق و مغرب از آن خداست. پس به هر سو رو کنید آنجا روی (به) خداست. آری خدا گشایگر داناست» با عنایت به سیاق آیات و روایات مرتبط، درباره نماز خواندن به سوی قبله است؛ حال یا منظور جریان تغییر قبله است که مربوط به همه نمازهاست یا مربوط به نمازهای مستحبی و نوافل است که می تواند بدون رعایت توجه به قبله انجام پذیرد و یا حکم شرعی نماز کسی را بیان می دارد که از روی جهل به جهت دیگری غیر از جهت قبله نماز خوانده است (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۱۸ و فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۹۱)؛ اما قشیری گفته است: «منظور از شرق و غرب در این آیه، مشارق و مغارب قلوب است؛ زیرا که دلها دارای اشراقات و حجاب‌هایی است. حجاب‌های آن، توهّمات و خیالات نفوس است که از طریق ظلمت‌های آرزو و شهوات در دل راه پیدا می کند» (قشیری، ۲۰۰۰م، ج ۱، ص ۱۱۶).

به نظر می رسد این تأویل ناصحیح است و از بطن آیه حاصل نمی شود؛ زیرا در راستای آیه با هر نوع تجریدی قرار نمی گیرد و از مصادیق آن شمرده نمی شود و نمی توان گفت داخل مراد خداوند از مغرب در این آیه توهّمات و خیالات نفوس است و اینکه برخی عرفاء گفته اند منظور از وجه الله، جنبه احاطی مالکی حق در کائنات است که شامل کائن قلبی انسان هم می شود، اولاً ممکن است این برداشت را از آیه دیگری مانند آیه ۲۷ سوره الرحمن کرده باشند؛ ثانیاً سخن بر سر تأویل مغرب به توهّمات و تاریکی‌های قلب است نه وجه الله.

۵. تأویل در آیه سوم سوره مائده: «وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَبِتَهُ وَالْمَوْفُودَهُ وَالْمُتَرَدِّيَهُ وَ

النَّطِیحَهُ (مائده: ۳): ... و آنچه به نام غیر خدا کشته شده باشد و (حیوان حلال گوشت) خفه شده و به چوب مرده و از بلندی افتاده و به ضرب شاخ مرده ...» قشیری منخنقه را اشاره به کسی می‌داند که در دام آرزوها افتاده و زنجیرهای حرص، او را آزار می‌دهد و منظور از «الموقوذه» نفوسی است که بر طلب پستی‌ها سرشته شده است. وی المتردیه را کسی می‌داند که در وادی تفرقه به هلاکت می‌رسد. و بالاخره «النطیحه» را کسی می‌داند که با امثال خود ستیزه جویی می‌کند و با سگان دنیا می‌جنگد و در نتیجه، در اثر حرص سگانه آنان دچار هزیمت و نابودی می‌شود (همان، ج ۱، ص ۱۲۸).

این تأویل ناروا است و با هیچ معیاری نمی‌توان آن را پذیرفت و هیچ سنخیتی با آیه ندارد؛ زیرا این معنای باطنی از هیچ کجای آیه به دست نمی‌آید و با تجرید آین آیه از مقارنات غیر دخیل نمی‌توان این معانی عرفانی را تحت آیه دانست. گرچه در تجسم اعمال بیان شده است که به لحاظ صفات مکتسبه، برخی انسان‌ها به حیوان تبدیل شده‌اند؛ اما آن بحث ربطی به این آیه ندارد و از نظر موضوع و حکم این آیه به کلی جدای از مبحث تجسم اعمال است.

۲-۳. مواردی که تنها از باب تداعی معانی محض است

۱. در تفسیر تستری ذیل آیه ۶ مائده (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) می‌گوید: طهارت بر هفت نوع است: طهارت علم از جهل، طهارت ذکر از نسیان، طهارت طاعت از معصیت، طهارت یقین از شک، طهارت عقل از حماقت، طهارت ایمان از غیر ایمان، طهارت ظن و کمان از سخن چینی (تستری، ۱۴۲۴، ص ۵۸).

مطالب فوق بدون هیچ توضیحی در این تفسیر آیه مذکور آمده است که موهوم آن است که مراد خداوند از آیه همین است. در این تأویل بر اساس مشی استاد معرفت باید گفت ضوابط تأویل رعایت نشده است؛ اما می‌توان آنها را از باب تداعی معانی بدون ارتباط یا مفهوم آیه دانست؛ یعنی نظر مفسر این بوده که خوب است استطرادا این مطالب را در اینجا در کنار مفهوم آیه بیان دارد؛ زیرا برای خواننده فایده دارد گرچه تفسیر و تأویل آیه نباشد.

ممکن است کسی بگوید طهارت و در نتیجه وجوه، ذو مراتب است و این موارد

هفت گانه از مراتب آن شمرده می شود؛ اما در پاسخ باید گفت: اگر در آیه فقط جمله فاغسلوا وجوهکم بود؛ چنین تفسیری از آیه ممکن بود؛ اما در آیه مفعول دیگری برای فعل «فاغسلوا» ذکر شده است که «ایدیکم» با قید «الی المرافق» است و روشن است که معنا ندارد بگوییم دستانتان را تا مرفق از معصیت تطهیر نمایید. به همین قرینه مقصود از وجه باید همان صورت باشد و منظور از تطهیر تطهیر ظاهری و وضوء گرفتن است.

۲. تستری ذیل آیه «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ» می گوید: حضرت عیسی (ع) به سه نفر برخورد کرد که بدنشان نحیف و رنگشان دگرگون شده بود. از آنان پرسید شما را چه شده است؟ پاسخ دادند ترس از خالق و خوف از نافرمانی، حضرت عیسی (ع) فرمود: حق است بر خدا که خائف را امان دهد. از آنان گذشت تا به سه نفر دیگر رسید که از سه نفر قبلی لاغرتر بودند به آنان گفت شما را چه شده است؟ گفتند شوق به پروردگاران ما را چنین کرده است. فرمود حق است بر خدا که آنچه شما امید دارید به دست آورید عطایان نماید. از ایشان نیز گذشت تا به سه نفر دیگر رسید که از قبلی ها لاغرتر بودند به آنان گفت شما را چه شده که چنین شما را می بینم؟ گفتند حب و دوستی خدا ما را چنین نحیف کرده است؛ حضرت عیسی (ع) به آنان گفت: شما از مقربانید هرکس خدا را دوست داشته باشد مقرب است؛ چرا که هر کس چیزی را دوست داشته باشد به سوی آن سرعت می گیرد. مرتبه گروه اول مرتبه توابعین است و گروه دوم مشتاقین و گروه سوم محبت است (همان، ص ۴۹). این توضیحات تفسیر آیه نیست. صرفاً مطالبی است که به تناسب آیه به ذهن مفسر آمده است و آنها را برای خواننده بیان داشته است. البته مفسر هم ادعا نمی کند این مطالب تفسیر آیه است.

اگر کسی گوید انفاق اموال محبوب خود در راه خدا سبب لاغری انسان می شود و از این جهت می توان گفت آیه در واقع می خواهد بگوید باید آنقدر انفاق نمایید تا لاغر شوید؛ باید گفت در صورتی این قضیه صحیح است که لاغری و کثرت انفاق ملازم یکدیگر باشند که چنین نیست؛ ثانیاً طبق آیات و روایات بسیار انفاق سبب فقر و در نتیجه لاغری نمی شود؛ بلکه بر اموال آدمی می افزاید. امام صادق (ع) در جمله کوتاهی می فرماید: انفق و ایقن بالخلف؛ یعنی انفاق کن و به عوض یقین داشته باش (کلینی، ۱۳۲۹ق، ج ۲، ص ۶۸۶) در جمله دیگری می فرماید: ان الصدقه تقضى الدين و تخلف بالبركة؛

یعنی با صدقه دین ادا می‌شود و برکت را به ارمغان می‌آورد (همان).

نتیجه‌گیری

۱. تأویل را اگر همان معنای بطنی آیه شماریم می‌توان برای تمامی آیات فقهی و حقوقی بطن قایل شد؛ بدین صورت که مراد خداوند در این موارد، دارای مراتب است که پایین‌ترین آنها انجام واجب و ترک حرام است؛ گرچه با سختی و عدم حضور قلب همراه باشد؛ اما نزد عارف بالله تمامی آنچه خدا از بنده‌اش می‌طلبد با صفاتی چون حضور قلبی تام، خالصانه و تنها برای رضای خدا، عاشقانه و با درکی عمیق از خود عمل و خواسته خداوند از بنده‌اش انجام می‌پذیرد.

۲. واقعیت آن است که عبارت برخی از عرفا و صوفیه ایجاد شبهه در رفع تکلیف کاملان دارد و همین امر سبب شده است برخی از صوفیان جاهل دست از عبادات و احکام بردارند؛ اما با دقت در عبارات بزرگان صوفیه این تهمت چندان به ایشان نمی‌چسبد و می‌توان آنها را توجیه نمود. در میان توجیهاست ممکن است بگوییم: منظور افرادی چون مولانا آن است که بعد از کشف حقیقت وضع فعلی شرایع به هم می‌ریزد و ساختار کنونی آن دگرگون می‌شود و حالت آن مضمحل می‌شود؛ چنانکه طبق برخی از روایات، هنگام ظهور، مؤمنان می‌گویند او دین جدیدی آورده است. البته برخی از عرفا چنین حالتی را به سفر سوم که سفر فنا است ارتباط داده‌اند که در آن حالت سالک در جذبه عشق الهی غرق است و تکلیف او بی‌فایده است.

۳. موارد بسیاری از آنچه که عارفان در تأویلات آیات فقهی و حقوقی بیان داشته‌اند نتیجه بصیرت و دقت فوق‌العاده آنان در بیان مصادیق پنهان و احياناً مهم‌تر و گاهی بیان مراد اصلی و واقعی خداوند از آیه است که از فحوی آیات استنباط می‌شود؛ اما این معانی چنان نیست که تفسیر و یا تأویل آیه نباشد؛ بلکه از حاق آیه بعد از دقت در آیه و خارج کردن مقارناتی که در مراد شارع تأثیر نداشته است به دست می‌آید. بنابراین می‌توان گفت اگر آنچه در تفاسیر صوفیه است، بتواند بعد از تنقیح مناظ و جداکردن مقارنات بی‌تأثیر در مراد آیه، تحت عموم آیه قرار گیرد، هم تفسیر است و هم قابل قبول و هم مرتبط به الفاظ آیه است؛ اما اگر صرفاً مطالبی است که به سبب ادنی

مناسبتی به ذهن مفسر می‌رسد و رابطه‌ای با آیه ندارد، نه می‌توان آن را تفسیر نامید و نه تأویل صحیح شمرد. تنها اگر مطالب درستی باشد می‌توان آنها را مطالبی جنبی به حساب آورد که از باب استطراد بیان می‌شود.

۴. ضوابط مهم برای تأویلات صحیح چه در باب تأویلات را از این قرار است:

الف. امکان تجرید معنای عام و فحوای کلی از آیه باشد؛

ب. معنای تأویلی، باید همان معنای عام و یا مصداقی از آن معنای عام باشد؛

ج. معنای تأویلی را بتوان در مرتبه‌ای مراد خداوند دانست؛

د. معنای تأویلی با هیچ اصل و دلیل دیگری اعم از نقلی و عقلی در تعارض نباشد؛

ه. معنای ظاهری و عرفی آیه را فدای معنای تأویلی نکنیم و نگوییم مراد خداوند

فقط معنای بطنی و تأویلی است.

منابع و مأخذ

۱. ابن ابی‌زینب، محمد بن ابراهیم؛ غیبت نعمانی؛ تهران: نشر صدوق، ۱۳۹۷ق.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین؛ تفسیر ابن عربی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۳. احسایی، ابن ابی‌جمهور محمد بن علی؛ عوالی اللثالی العزیریة؛ دار سیدالشهداء (ع)، ۱۴۰۵ق.
۴. امام خمینی، سیدروح‌الله، سر الصلاة (معراج السالکین و صلاة العارفين)، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی، ۱۳۸۳.
۵. بخاری، اسماعیل مستملی؛ شرح التعرف لمذهب التصوف؛ تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۶۳.
۶. پل‌نویا؛ تفسیر قرآنی و زبان عرفانی؛ ترجمه اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۳.
۷. تستری، سهل بن عبدالله؛ تفسیر التستری؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۳ق.
۸. جامی، عبد الرحمن؛ نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص؛ تهران: انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۷۰.

۹. حویزی، عبد علی بن جمعه؛ تفسیر نور الثقلین؛ قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۱۰. زمانی، کریم؛ شرح جامع مثنوی معنوی؛ تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۹.
۱۱. شبستری، شیخ محمود؛ گلشن راز؛ کرمان: خدمات فرهنگی کرمان، ۱۳۸۲.
۱۲. طباطبایی، محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
۱۳. _____؛ قرآن در اسلام، قم: موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۸.
۱۴. فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله؛ کنز العرفان فی فقه القرآن؛ تهران: مرتضوی، ۱۳۷۳.
۱۵. قشیری، عبد الکریم بن هوازن؛ لطائف الاشارات؛ قاهره: هیئته المصریه العامه للکتاب، ۲۰۰۰م.
۱۶. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر قمی؛ قم: دار الکتب، ۱۳۶۳.
۱۷. قیصری، دواد؛ رسایل قیصری، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
۱۸. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب؛ کافی؛ قم: دار الحدیث للطباعه والنشر، ۱۴۲۹ق.
۱۹. لاهیجی، محمد اسیری؛ مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز؛ بمبئی، ۱۳۱۲.
۲۰. معرفت، محمد هادی؛ تفسیر و مفسران؛ قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۷۹.
۲۱. _____؛ التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء؛ تهران: مجمع جهانی تقریب بین مذاهب، ۱۳۸۵.
۲۲. _____؛ التفسیر الأثری الجامع؛ ۶ جلدی، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۸۷.
۲۳. _____؛ تفسیر و مفسران؛ قم: مؤسسه فرهنگی تمهید، ۱۳۸۵.
۲۴. میدی، احمد بن محمد؛ کشف الاسرار و عدّه الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)؛ ۱۰ جلدی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۱.
۲۵. نسفی، عزیز الدین؛ مقصد الاقصی؛ گنجینه، تهران، ۱۳۵۲.
۲۶. همدانی، عین القضات؛ التهیدات؛ دانشگاه دهرانف تهران، ۱۳۴۱.
۲۷. یزدان پناه، سید یدالله؛ «بررسی مسئله ظهور حقایق و بطلان شرایع»؛ مجله حکمت اسلامی، ش ۱، ۱۳۹۴.
۲۸. _____؛ مبانی و اصول عرفان نظری، تهران: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳.