

Critical Studies in Texts & Programs of Human Sciences,
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Monthly Journal, Vol. 21, No. 9, Autumn 2021, 515-532
Doi: 10.30465/CRTLS.2021.35681.2200

A Critique on the Book **“*Sufi Interpretations of the Qur'an*”**

Mohammadreza Movahedi*

Abstract

Among Western Quran scholars who have viewed Islamic texts, especially the Qur'an, with fairness, Christine Sands, in her book “*Sufi Interpretations of the Qur'an*” from the Fourth to the Ninth Century, first examines the hermeneutical presuppositions of Sufism and then makes an analytical comparison between the methods. The mystics of the commentator follow the story of Moses and Khidr, the story of Mary and the verse of light. In reviewing this book, after looking at the advantages and positive aspects of the work, some of the content weaknesses of this research that the author has noticed have been addressed. A significant part of the taste-interpretive points in this book is based on the materials that have been quoted from Abdul Razzaq Kashani and the interpretive parts of Gharaib Al-Quran Nizamuddin Araj Neyshabouri and then Ala Al-Dawlah Semnani. Most of the interpretive issues in Gharaib al-Quran are taken from "Najmiyya interpretations". Paying attention to this point could change the order of the topics and the final evaluation of the author. Also, some cases of weakness in the translation of the work have been noticed, which has led to the confusion of the Persian text. The evidence presented for these weaknesses was not a case of differences of taste in translation.

Keywords: Mystical Literature, Sufi Interpretations, Indicative Interpretation, Interpretation of the Qur'an, Hermeneutics.

* Associate Professor, Qom University, Qom, Iran, movahedi1345@yahoo.com

Date received: 08/07/2021, Date of acceptance: 06/11/2021

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نقد و بررسی تفاسیر صوفیانه قرآن

محمد رضا موحدی*

چکیده

در میان قرآن پژوهان غربی که به دیده انصاف به متون اسلامی و بویژه قرآن، نگریسته‌اند، خانم کریستین سندز شیوه استادان مشتاق و محتاط خود را همچنان می‌پیماید. او در کتاب "تفاسیر صوفیانه قرآن از سده چهارم تا نهم" نخست به بررسی پیش فرض‌های هرمنوتیکی صوفیه پرداخته و سپس مقایسه‌ای تحلیلی داشته است میان روش‌های عارفان مفسر ذیل داستان موسی و خضر، سرگذشت مریم و آیه نور. در بررسی این کتاب، پس از نگاهی به امتیازات و جنبه‌های مثبت اثر، به مواردی از ضعف‌های محتوایی این پژوهش که متوجه مؤلف بوده، پرداخته شده است. بخش قابل توجهی از نکات ذوقی-تفسیری در این کتاب، برپایه مطالبی است که از عبدالرزاق کاشانی و بخش‌های تأویلی غرایب القرآن نظام الدین اعرج نیشابوری و پس از آن، علاء الدوله سمنانی، نقل گردیده و با یکدیگر مقایسه شده‌اند. در حالی که سال‌هاست در جای خود به اثبات رسیده که عمده مباحث تأویلی در غرایب القرآن برگرفته از "تأویلات نجمیه" است. توجه به این نکته، می‌توانست چپ‌نویس مباحث و ارزیابی نهایی مؤلف را تغییر دهد. همچنین به مواردی از ضعف ترجمه اثر توجه شده که به تعقید و گرفتگی متن فارسی انجامیده است. شواهدی که از این ضعف‌ها ارائه شده، از موارد اختلاف سلیقه در ترجمه نبوده است.

کلیدواژه‌ها: ادبیات عرفانی، تفاسیر صوفیانه، تفسیر اشاری، تاویل قرآن.

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی، عضو هیات علمی دانشگاه قم، قم، ایران، movahedi1345@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۵

Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه

در کارنامه قرآن پژوهی غربیان، آثار گوناگونی به چشم می‌آید؛ برخی از آنها پربار و پراهمیتند و بسیاری دیگر کم‌اهمیت و گاه غیر منصفانه و حتی غرض‌ورزانه. از آثار تئودور نولدکه و تاریخ قرآن او و ایگناس گلدتسیهر و کتاب گرایش‌های تفسیری اش، تا لویی ماسینیون و پل نويا و آنه ماری شیمل و پیر لوری و گرهارد باورینگ و لئونارد لویزون که هر یک برگی بر این کارنامه سترگ افزوده‌اند. خانم دکتر کریستین سندس (که پس از پذیرش اسلام، نام زهرا را برگزیده است)، در واقع شیوه علمی ماسینیون و پل نويا را پی‌گرفته تا به تعبیر خود، سهم کوچکی در فهم بهتر و بیان تنوع گسترده اندیشه اسلامی داشته باشد.

۲. معرفی کلی کتاب

پیکره اصلی "تفاسیر قرآن از سده چهارم تا نهم" از دو بخش شکل گرفته که هرکدام به چند فصل تقسیم شده است. بخش نخست با عنوان "مبانی و روش تفسیر" در پنج فصل به این مباحث می‌پردازد:

۱. قرآن اقیانوسی شامل معارف
 ۲. متن قرآن و ابهام در معنا: آیه هفتم آل عمران
 ۳. کشف معنا: معرفت و ریاضت معنوی
 ۴. روش‌های تفسیر
 ۵. انتقاد و دفاع از تفسیر صوفیانه قرآن
- و در بخش دوم با عنوان "تفسیر" طی چهار فصل، این مطالب ارائه می‌شود:
۶. مفسران صوفی قرآن
 ۷. داستان موسی و خضر
 ۸. سرگذشت مریم
 ۹. آیه نور

مؤلف نگاهی به میراث تفسیری صوفیه در این چند سده دارد و به اقوال و آثار صوفیان بزرگی چون سلمی، قشیری، غزالی، رشیدالدین میبیدی، روزبهان بقلی و عبدالرزاق کاشانی می پردازد. به عبارتی، بخش اول کتاب به بررسی پیش فرض های هرمنوتیکی صوفیه اختصاص دارد و بخش دوم مقایسه ای تحلیلی است میان روش های مفسران صوفی ذیل داستان موسی و خضر، سرگذشت مریم و آیه نور. بخش دوم همچنین نشان می دهد که تفاسیر صوفیانه، با اینکه اغلب تمثیلی دانسته شده اند، در تاریخ اندیشه اسلامی بیشتر به سبب رهیافت ها و مضامین فلسفی، ادبی و اخلاقی شان محل توجه بوده اند (سندس، ۱۳۹۵: ۱۲).

۱.۲ نکات قوت شکلی

کتاب از شکل و شمایل مناسبی برخوردار است و با توجه به تعداد صفحات کتاب، قطع رقیعی آن مناسب می نماید. طرح جلد کتاب نیز همسو با یکی از مباحث کتاب (ماجرای زنده شدن ماهی نمکسود در دست حضرت موسی که علامتی بر دست یافتن به آب حیات بود) تصویری از همین داستان، عرضه می کند. صفحه آرایی کتاب پذیرفتنی و مشکل اغلاط چاپی که معمولاً منشورات ما از آن بی نصیب نیست، در این اثر کمتر دیده می شود.

همچنین در پایان کتاب پس از نتیجه گیری (که خود امتیازی بر ساختار کتاب محسوب تواند بود)، در قالب یک پیوست، شماری از مفسران قرآن، معرفی شده اند و پس از آن، کتاب شناسی مفصلی از کتب قرآن پژوهان غربی و منابع علوم قرآنی، با تفکیک منابع اصلی و فرعی، عرضه شده است. مترجم محترم نیز دو گونه واژه نامه (انگلیسی به فارسی و فارسی به انگلیسی) به پایان کتاب افزوده که برای تطبیق دهندگان متن می تواند مفید باشد. نمایه اثر نیز وجوه مثبت شکلی کتاب را تکمیل کرده است.

۲.۲ نکات قوت محتوایی

مؤلف کتاب در مقدمه، پیشینه ای کوتاه از روند مطالعات قرآنی در غرب را گزارش می دهد و ضمن انتقاد ملایم از گلدتسیهر، تمایل علمی خود را به نظریه ماسینیون و پل نویا

ابراز می‌دارد. از این رو چهارچوب نظری مؤلف در این کتاب روشن است و بویژه در بخش دوم کتاب، یعنی ذکر نمونه‌های تفسیری، همان شیوه پل نو یا پیگیری می‌شود؛ این‌که زبان عارفان چگونه پس از عبور از دوره‌های نخستین تفسیری، و در نتیجه تلاقی تجربه معنوی و نص، از سادگی رو به صعوبت نهاده است. در اینجا بهتر است برای شناخت راهی که مؤلف در پیش گرفته است، مروری به اجمال بر ایده اصلی پیسکسوت او، یعنی پل نو یا داشته باشیم.

پل نو یا در کتاب خود "تفسیر قرآنی و زبان عرفانی"، پس از عبور از تفسیر سلیمان بن مقاتل که معمولاً از سنت حدیثی در تفسیر پیروی می‌کرد و کمتر صبغه عرفانی داشت، توضیح می‌دهد که تجربه دینی از میان متقدمان، به منقولات تفسیری حکیم ترمذی و امام صادق ع رنگی از عرفان بخشیده و آنها را خاستگاه اولیه تفاسیر عرفانی کرده است. (نویا، ۱۳۷۷: ۱۲۸). پژوهش او نشان می‌دهد که از عصر امام صادق (ع)، تجربه دینی و ذوق معنوی این بزرگان به زبان عرفانی بدل می‌شود و این تجربه و زبان، مجال بسط می‌یابد. بنابراین واژگان هر عارف، محصول تجربه‌های شخصی او در دینداری و ارتباطش با معنویت است و هرچه این تجربه، عمیق‌تر و گسترده‌تر باشد، جهان واژگانی عارف نیز عمیق‌تر و گسترده‌تر خواهد بود. پس تفاوت تفسیرهای عارفان نیز این‌گونه توجیه پذیر می‌شود. البته همچنان اشتراک بزرگ این گونه تفاسیر، انتزاعی بودن و تا اندازه‌ای شخصی بودن آنهاست که مسلماً قابل الحاق به عالم خیال نیست ولی کاملاً درونی است. از این رو تصریح می‌کند که: "تفسیر منتسب به امام صادق ع دیگر نه قرائت قرآن، بلکه قرائت تجربه درونی در تفسیری نو از قرآن است." (نویا: ۱۳۲).

تاکید نو یا بر آنچه با عبارات گوناگون و از طرق مختلف از امام صادق نقل شده، مبنی بر این‌که قرآن دارای لایه‌های چهارگانه باطنی است و از مراحل: عبارت و اشارت و لطایف و حقایق عبور می‌کند، هسته اصلی تنوع تجربه‌های معنوی را شکل می‌دهد. شاید بتوان گفت عبارات و اشارات قرآنی از معبر تجربه‌های معنوی عبور می‌کنند و به لطایف و حقایق می‌رسند، دریافت تازه عارف، به گفته نو یا از تلاقی نور باطن با نص قرآنی حاصل می‌شود. از این تلاقی تجربه و نص در عین حال، زبانی پدید می‌آید که همان زبان عرفانی است.

سیر تکاملی نوشته های عارفان در تلاقی تجربه و نص، به شکل گیری نظامی از مفاهیم معنوی می انجامد که به تعبیر نوین، صوفیه از آن در جهت شرح تجربه خود بهره می گیرد و در واقع، زبان قرآن، زبان تفسیر تجربه های عارف می شود. این زبان تفسیری ویژه کم کم استقلال می یابد و سلسله ای از اصطلاحات غیر قرآنی (همراه با نمادگرایی، تشبیه، استعاره های مذهبی و....) را به حلقه وازگانی خود دعوت می کند. پژوهشگرانی که این روند شکل گیری را دنبال کرده اند، هیچ گاه از تجربه عرفانی مفسر و خلسه های منجر به شهود، که تأثیری مستقیم بر فهم های عمیق تر نسبت به عبارات قرآنی و حتی سایر مائورات دینی داشته اند، غافل نبوده اند. پس اگر دریافت معنی از متون دینی، انبساط و انقباضی می یابد، حاصل همین تجارب و تحوّل احوال است که معمولاً نتیجه اش در تضارب با دیگر تجربه های عالمانه، گسترش قلمرو معارف دینی است.

شاید بی مناسبت نباشد اگر نقلی از قرآن پژوه و مثنوی شناس سرآمد روزگار، در این زمینه داشته باشیم.

استاد فروزانفر در تقریراتی که از درس های سال ۱۳۲۰ از او باقی مانده، می گوید:

هرچه تصوف و حکمت در اسلام قوی تر شده است، این تاویل و دقت در تفسیر قرآن و اوصافش و انطباق آن بر قواعد تصوف و حکمت زیادتر گشته است؛ مثلاً تاویلات ملا عبدالرزاق کاشی و تفسیر محیی الدین، طرزی از تفسیر قرآن است که به دل نمی چسبد، چنان که مقصود از "طور" را دماغ و مراد از "قاف" را عقل دانسته است که از ظاهر قرآن بیرون است. همچنین اصطلاحات دیگر مانند موسی عقل، کشتی شرع، غلام نفس، دیوار برگنج توحید، خضر عشق، که بعضی از آن ها خالی از لطافت نیست. ولی هرچه به صدر اسلام نزدیک تر شوید می بینید که تفسیر ساده تر است و غالباً این سادگی هم مربوط است به فهم نویسنده، یعنی مفسر (دبیرسیاقی، ۱۳۸۶: ۹۷).

هدف نویسنده نیز از تألیف کتاب، نشان دادن سهم منحصر بفرد صوفیان در تفاسیر قرآن در دوره اسلام کلاسیک (سده های چهارم تا نهم هجری) و بررسی این نکته بوده است که میراث تفسیری صوفیه چگونه در میان بحث های ادبی، کلامی و اخلاقی این دوره جای گرفته اند. آنچه خواننده از مطالعه فصل های کتاب به دست می آورد این است که گرایش های فکری مفسران صوفی، معنای باطنی قرآن را ارتقا بخشیده است (سندس، ۱۳۹۵: ۱۳).

۳.۲ نکات ضعف شکلی

مترجم یا صفحه آرای کتاب در یکی دو صفحه (مثل ص ۱۵۵ و...)، متنی منقول را که باید چپ چین می کرده، با حروف همتراز متن آورده است که موجب التباس تواند بود.

۴.۲ نکات ضعف محتوایی

مشکلات محتوایی این اثر، برخی به حوزه معلومات مؤلف مربوط است و برخی به حوزه کار مترجم. از این رو در دو بخش به برخی از آنها اشاره می شود.

الف. ضعف های تالیف:

۱. مؤلف محترم به رغم توضیح کوتاهی که در مقدمه داده است، وجه ممیزه قانع کننده ای برای تفکیک تفاسیر صوفیانه از غیر آنها، ارائه نداده است. اساساً لازم بود در باب چیستی تفسیر صوفیانه و نسبت آن با تفاسیر اشاری یا عرفانی، و تفاوتش با تفسیر برای، در بخش کلیات کتاب، توضیحاتی بیاید.

۲. بازه زمانی انتخاب شده توسط مؤلف، یعنی از سده چهارم تا نهم هجری که از این دوره با عنوان دوره اسلام کلاسیک یاد می کند، پاسخگوی نیازهای این پژوهش نمی تواند باشد. اگر آن گونه که در مقدمه آمده، بنا بوده پژوهشی جامع در این زمینه صورت گیرد، توجه به قرن سوم نیز ضروری بوده است. چراکه تلقی مفسران این دوره از قرآن و نیز سبک نوشتاری آنان که ادامه سنت راویان حدیث بوده، تفاوت های آشکاری با دوره های بعد یافته است. به تعبیر استاد پورجوادی: در قرن دوم و سوم انسان ها تفکیکی که ما امروز بین روح و جسم قائل هستیم را قائل نبودند و درکی هم از این موضوع نداشتند. در نگاه پیشینیان لذت و مجازات چیزی جز لذت و مجازات جسمانی نبود، اما در قرن هفتم در تفسیر روزبهان از موارد روحانی و لذا یذ معنوی سخن به میان آمده است؛ در حالی که در تفسیر میبدی در قرن ششم، معاد، فقط جسمانی است. در آغاز لذت اخروی و لذت دنیوی تفاوت چندانی با هم نداشتند، بلکه تفاوتشان در شدت بود؛ ولی در دوره های بعدی این تفاوت شکل گرفت. (پورجوادی، ۱۳۹۵: ۲۲)

۳. مولف کتاب برای پروژه علمی خود، تفسیرهای مناسبی را برگزیده است. در این انتخاب غیر دقیق، جای تفاسیری چون: تفسیر تستری، الکشف والبیان ثعلبی، تفسیر ابن برجان، محقق ترمذی، مباحث تفسیری ابن عربی، قونوی و بحر الحقایق نجم رازی کاملاً خالی است. نمی توان از تفاسیر سده چهارم تا نهم سخن عالمانه گفت اما به این تفاسیر رجوع نکرد. گیریم که برخی از این تفاسیر تماماً صوفیانه نباشد و یا چون مباحث تفسیری و نظرات ابن عربی، در لابه لای دیگر کتب او درج شده باشد. مگر نه اینکه تفسیر غرایب القرآن نیشابوری به این مجموعه افزوده شده، در حالی که تنها یک دهم آن به مباحث ذوقی و عرفانی مربوط است!

۴. بخش قابل توجهی از نکات ذوقی-تفسیری در این کتاب، بر پایه مطالبی است که از عبدالرزاق کاشانی و بخش های تأویلی غرایب القرآن نظام الدین اعرج نیشابوری و پس از آن، علاء الدوله سمنانی، نقل گردیده و با یکدیگر مقایسه شده اند. در حالی که سال هاست در جای خود به اثبات رسیده که عمده مباحث تأویلی در غرایب القرآن برگرفته از تفسیر "تأویلات نجمیه" است. دکتر سندس متأسفانه به این نکته توجه نداشته و ذوق ورزی های موجود در غرایب القرآن را به نیشابوری نسبت داده و آنها را در رده پس از تفسیر کاشانی، بررسی کرده است. اما باید دانست که همه عبارات منقول از نیشابوری در واقع از نجم الدین رازی است و مباحث تفسیری کاشانی یک سده پس از نجم رازی قرار می گیرد و نه پیش از او. برای توضیح بیشتر این التباس، لازم است بدانیم:

نظام الدین نیشابوری خود در پایان تفسیر غرائب القرآن، ضمن برشمردن منابع و مأخذ خود در تفسیر، صریحاً می نویسد که مباحث مربوط به تأویل آیات را از شیخ نجم الدین دایه اقتباس کرده است. این برداشت ها عموماً در پایان تفسیر آیات و در بخش «التأویل» می آید و گاه نیز با عباراتی چون «قال اهل الاشارة» و «قال اهل التحقيق» نقل می شود که البته اندک نیست و جمع آنها می تواند صفحات معتناهی را به خود اختصاص دهد. افزون بر این باید دانست که نیشابوری معمولاً عبارات طولانی نجم الدین رازی را مختصر کرده و فشرده مطالب او را در تفسیر خود جای می دهد. (موحدی، ۱۳۹۴: ۱۲)

وجود بخش «التأویل» در تفسیر گرانسنگ «غرائب القرآن» از نظام الدین نیشابوری، و قرارداد این عنوان در پایان مباحث تفسیری آیات (پس از عناوینی چون: القراءات،

الوقوف و التفسیر)، در بردارنده چندین نکته مثبت است. نخست اینکه این مفسر پرکار که تفسیرش مقبولیتی عام در میان صاحب نظران اهل سنت و نیز برخی شیعیان یافته است، با قرار دادن چنین بخش تاویل در میان تفسیر خود، مهر تأییدی بر مجاز بودن برداشت های عرفانی زده است و به رغم مخالفت هایی که برخی از همعصران او با تفسیر باطنی قرآن داشته اند، مستنبطات عرفانی و ذوقی از قرآن را نیز در خانواده مطالب تفسیری خود جای داده است. با پذیرش این فرض که او نیز همچون دیگر مفسران فحل، قواعد تفسیر و بایسته های آن را می دانسته و از ورود به ورطه تفسیر به رأی، پرهیز داشته است، تعبیه بخش «تاویل» در پایان هر بخش و تفکیک درست و دقیق آن، از بخش تفسیر آیات، به نظر بسیار هوشمندانه بوده است.

دیگر اینکه بخش «التاویل» در این تفسیر، با وجود تصریح مؤلف در آخرین صفحه جلد پایانی (که البته به چشم بسیاری از خوانندگان این تفسیر نیامده است!)، بر گرفته از کتاب "بحرالحقائق والمعانی" یا "تأویلات النجمیه" از نجم الدین رازی است که در اکثر موارد عین عبارت از بحرالحقائق نقل شده و در برخی موارد نیز تلخیص ماهرانه از لطائف دراز دامن نجم الدین رازی، صورت گرفته است (همان: ۱۴).

این که چه تعداد دیگر از تفسیرهای نگارش یافته پس از عصر نیشابوری (پس از ۷۲۸) به دلیل همین شگرد او، مطالب ذوقی را از نیشابوری دانسته و به نسل پس از خود انتقال داده‌اند، خود مجال تحقیقی دیگر می طلبد. فی المثل می توان گفت که در اکثر مطالب تاویلی در سده های گذشته، جای پای تفسیر نجم الدین رازی را می توان دید که در بیش تر موارد نیز از طریق نیشابوری انتقال یافته است. بنابراین باید گفت بخش تاویلات و اشارات عرفانی تفسیر نظام نیشابوری، گاه چونان حلقه رابطی بین بحرالحقایق و تفاسیر بعدی بوده است. از میان آن تفاسیر، آنچه برای پژوهشگر ایرانی، جالب توجه خواهد بود بهره‌های صدرالمتألهین شیرازی از همین بخش اشارات موجود در غرائب القرآن است.

اگر چه در باب مآخذ اندیشه‌های فلسفی - کلامی ملاصدرا بسیار سخن گفته شده و درباره شکل و شگرد برداشت‌ها و اقتباس‌های او از دیگر آثار پیشینیان، مقالات فراوان به نگارش درآمده است، اما پیرامون منابع و مآخذ تفسیری ملاصدرا در تفاسیری که از خود به جا گذاشته است، پژوهش کمتری صورت گرفته و در مقالات اندکی نیز که در این باب هست، سعی بلیغی در معرفی این منابع دیده نمی‌شود. (دهقان منگابادی: ۱۲، ۱۵۲).

۵. در بخش مربوط به تفسیر علاء الدوله سمنانی، مولف گرانقدر مستقیماً به تفسیر رجوع نکرده و تنها از طریق مقاله دکتر الیاس جی و شواهدی که در آن مقاله ذکر شده، قضاوت می‌کند که توجیه پذیر نیست.

۶. در بخش مربوط به مفهوم علم لدنی که سعی شده سیر تاریخی مبحث پیگیری شود، به یکی از مشهورترین و جامع‌ترین کتب تفسیری در این زمینه، یعنی مقدمه مفصل "جواهرالتفسیر" ملا حسین کاشفی، توجهی نشده است. درحالی که دکتر سندس خود در مقاله ای که سال‌ها پیش نگاشته و با عنوان "علل شهرت مواهب" به فارسی نیز ترجمه شده (ر.ک: موحدی و افضلی، آینه پژوهش، ۱۳۹۰: ۱۲۸) به این منبع عنایت داشته است. شاید اگر در این زمینه چکیده ای از آن مقاله به اینجا انتقال می‌یافت، بسیاری از ابهامات مقدمه در باره چگونگی لدنی بودن علم برخی از اولیا و در عین حال بشری بودن و ذوقی بودن آنها، حل می‌شد.

طبق نظر کاشفی، علم معانی قرآن به سه روش مختلف حاصل می‌شود: روش اول، مطالعه روایت نقل شده است؛ کاشفی «روایت» را به عنوان مطلبی صحیح تعریف می‌کند که از پیامبر، ائمه معصومین (ع)، علمای دینی هم عهد صحابه و یاران پیامبر، و نیز از طریق علمای دینی هر دوره نقل گردیده است. روش دوم کسب علم معانی قرآن، فهم زبان عربی (درایت) و دیگر علوم مربوط به قرآن و احادیث است که از طریق مطالعه حاصل می‌شود. روش سوم علم، از طریق مطالعه کسب نمی‌شود، بلکه مستقیماً از جانب خدا دریافت می‌شود (علم لدنی):

گروه دیگر، به کمک توفیق الهی و از طریق کشف و ذوق، می‌توانند راه خود را به سوی ظرایف و حقایق قرآنی پیدا کنند. کلمات آنها هسته اصلی کتاب رب الارباب است و علم این افراد، علم لدنی است، یعنی از جانب خداوند به آنها اعطاء می‌شود بدون اینکه فرد دیگری واسطه یادگیری باشد، همانطور که خداوند متعال می‌فرماید: ما از نزد خدا، او را علم آموختیم (۶۵: ۱۸). آنها ممکن است این علم را از طریق وراثت نیز بیاموزند، کلمه‌ای که از سخن پیامبر گرفته شده است: هر کس به آنچه که آموخته عمل کند، خداوند به او علمی می‌دهد که وی نمی‌دانسته. (کاشفی، ۱۳۸۱؛ ۱۳۲)

کاشفی این سه نوع مطالعه و علم را با استفاده از قافیه کلمات: دراست، فراست، وراثت، یا: روایت، درایت و ولایت این گونه خلاصه می‌کند: پس تصرف در معانی قرآن یا به

درست باشد و اهل آن ارباب روایتند؛ یا به فراست، و معروف بدان، اصحاب درایتند؛ یا به وراثت، و مخصوص بدان اهل ولایتند. و اگر چه مطامح انظار مکاشفان به حسب اختلاف تجلیات متفاوت بود، و هر یک به عبارتی دیگر، اشارت به مقصود کنند؛ اما فی الحقیقه اصل سخن مجموع، راجع به یک حقیقت خواهد بود؛ مصراع: عبارت‌ناشتی و حُسْنُکَ واحِدًا. (همان؛ ۱۳۲).

وی انواع مختلفی از علوم مورد استفاده در تفسیر را شرح می‌دهد که علم تأویل از آن جمله است. وی یک بخش کامل را به بحث مربوط به تفاوت معنایی بین کلمات تأویل و تفسیر اختصاص می‌دهد (همان، ۲۶-۲۲۲). گرچه این دو کلمه توسط بسیاری از مفسران اولیه قرآن، به جای یکدیگر به کار رفته، اما تأویل، تفسیری است که از معنای واضح و ظاهری کلمات دور می‌شود، چه آن تفاسیر کلامی، مجازی باشند و چه باطنی. کاشفی تأویل را در میان مقولاتی قرار می‌دهد که پیش از این برای جستجوی علم معانی قرآن بنا نهاده است، و آن را نتیجه فرایندی عقلی معرفی می‌کند که به وسیله فقها و متکلمین صورت می‌گیرد، و نقطه مقابل تفسیر است که به طور سنتی از صحابه پیامبر نقل می‌شود. کاشفی می‌گوید که تفسیر تنها به یک وجه اشاره می‌کند در صورتی که تأویل بر وجوه ممکن بسیاری اشاره دارد و بنابراین ممکن است به تفاسیر مختلف و حتی متعارض منجر شود.

هر چند کاشفی معنای تأویل را تنها در روند عقلی بررسی می‌کند، نه روند عرفانی، اما ظاهراً مانند ابو حامد غزالی (وفات ۱۱۱۱/۵۰۵) از جایز بودن تأویل استفاده می‌کند تا تفسیر آزاد اهل طریقت را توجیه سازد (غزالی، ۱۹۸۳: ۱۵۲). کاشفی بخش مربوط به علم حقایق و علم اشارات را با احادیث منتسب به پیامبر شروع می‌کند که شامل همان واژه‌ای است که در سراسر بحث تأویل از آن استفاده شده است، یعنی «وجوه». او اولین حدیث را از کتاب تفسیر حقایق التفسیر ابو عبدالرحمن سلمی (متوفی ۱۰۲۱/۴۱۲) نقل می‌کند: «قرآن وجوه بسیاری دارد، پس آن را به بهترین وجه تفسیر کنید.» حدیث دیگری از کتاب وجوه و نظایر غزالی نقل می‌شود: «تا انسان نفهمد که قرآن وجوه بسیاری دارد، آن را به طور کامل درک نمی‌کند.» (همان، ۲۷۶).

کاشفی همچنین به حدیثی اشاره می‌کند که غالباً در بحث تأویلات اهل طریقت از آن نقل می‌شود. در آن حدیث آمده است که قرآن دارای چهار سطح معنایی است:

«قرآن یک ظَهر، یک بطن، یک حَدّ، و یک مَطَّلَع دارد». کاشفی دو تفسیر از این حدیث نقل می‌کند که اختلاف اندکی نیز دارند. اولین تفسیر، بدون ذکر انتساب آن بیان می‌شود، اما ظاهراً اقتباس فارسی متنی است که از مقدمه تأویل القرآن عبدالرزاق کاشانی گرفته شده است:

می‌گویند ظَهر، سطحی است از تفسیر که برای عرب زبانان مفید است؛ بطن، تأویلی است که صاحبان برخی علوم را بر حسب حالت‌ها و شرایط متفاوتشان متبرک می‌گرداند؛ و حدّ که مرتبه‌ای دورتر است می‌تواند در فهم معانی واقعی کلام الهی مؤثر واقع شود؛ و در نهایت مطلع، مرتبه والایی است که شخص از طریق آن، علم را در پرتو شهود دانای مطلق، دریافت می‌کند. در بحر الحقایق آمده است که ظاهر قرآن، خواندن و تلاوت است، و باطن آن به منظور فهم و درایت می‌باشد؛ و حدّ آن، احکام چیزهای جایز و حرام است؛ و مطلع آن، چیزی است که خداوند قصد داشته با کلمات بیان کند. (همان: ۲۷۸).

در حالی که کاشانی از واژه تأویل برای اشاره به تفسیر صوفیه بهره می‌گیرد، تئوری و ترمینولوژی تأویلات کاشفی به قسمت آخر متن فوق که از بحر الحقایق ذکر شده، نزدیک‌تر است. هم در این بخش و هم در بخش مربوط به تفاوت بین تفسیر و تأویل، کاشفی از واژه «باطن» در وجهی بسیار گسترده برای اشاره به تفسیرهای فقهی، کلامی و عرفانی استفاده می‌کند، و «ظاهر» را برای ترتیب ظاهری کلمات و تلاوت قرآن و تفسیر آن به وسیله افراد آشنا به زبان عربی و مطالب نقل شده از صحابه پیامبر اختصاص می‌دهد.

ب. ضعف‌هایی ترجمه: ششگانه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

نویسنده این سطور با اینکه دانش و مجال تطبیق متن فارسی را با اصل نسخه انگلیسی نداشته است، به نادرستی برخی معادل‌های فارسی در این ترجمه، وقوف یافته است که البته می‌توان برخی از آنها را برسنگینی مطالب کتاب و مرز باریک واژگان و اصطلاحات تفسیری، حمل کرد. همچنین تازه کار بودن مترجم و مجال کوتاه پایان نامه‌های دانشگاهی (به‌خصوص برای مقطع کارشناسی ارشد) مزید بر علت بوده است.

۱. برای نمونه، در ص ۳۰ برابر اصطلاح "مُطَّلَع" که در کنار اصطلاحات ظَهْر و بطن و حدّ به کار رفته، تعبیر "سکوی پرواز" آمده که با توجه به سیاق متن، نادرست است و ممکن است با "مُطَّلَع" جایجا شده باشد.

۲. در ص ۳۶ می‌خوانیم: "قشیری که در متن خود همواره از تمثیل به طور آزادانه بهره می‌برد، در اینجا به نظرمی رسد که معنای تحت اللفظی "تنزیل" و "تاویل" را به‌کار می‌برد تا تصویری از چیزی به دست دهد که به آسانی نازل می‌شود اما با دشواری فراوان تاویل می‌شود".

متن مورد اشاره مولف، این بخش از تفسیر آیه هفتم از آل عمران است که در آن‌جا قشیری در باب تنزیل و تاویل می‌نویسد:

جَسَّ عَلِيَهُمُ الْخِطَابَ فَمَنْ ظَاهِرٌ وَاضِحٌ تَنْزِيلُهُ، وَمَنْ غَامِضٌ مُشْكَلٌ تَأْوِيلُهُ. الْقِسْمُ الْأَوَّلُ لِبَسْطِ الشَّرْحِ وَاهْتِدَاءِ أَهْلِ الظَّاهِرِ، وَالْقِسْمُ الثَّانِي لِصِيَانَةِ الْأَسْرَارِ عَنِ اطِّاعِ الْأَجَانِبِ عَلَيْهَا، فَسَبِيلُ الْعُلَمَاءِ الرَّسُوخِ فِي طَلْبِ مَعْنَاهُ عَلِيٍّ مَا يُوَافِقُ الْأَصُولَ، فَمَا حَصَلَ عَلَيْهِ الْمَوْقُوفُ فَمُقَابِلُ بِالْقَبُولِ، وَمَا امْتَنَعَ مِنَ التَّأَثُّرِ فِيهِ بِمَعْلُولِ الْفِكْرِ سَلَّمُوهُ إِلَى عَالَمِ الْغَيْبِ وَسَبِيلُ أَهْلِ الْإِشَارَةِ وَالْفَهْمِ إِلقاءَ السَّمْعِ بِحَضُورِ الْقَلْبِ... (قشیری، ۱۹۸۰: ۲۲۰)

به نظر می‌رسد که "نزول به آسانی" ترجمه درستی برای "واضح تنزیله" نباشد!

۳. مترجم در ادامه ترجمه همین بخش از سخنان قشیری (در ص ۳۶) می‌نویسد: "پس شیوه عالمان راسخ (العلماء الرسوخ) در به دست آوردن معنای آن مطابق با اصول است. پس هر آنچه را بدان واقف شدند مقبول است و... و شیوه اهل اشاره و فهم، گوش فرادادن همراه با حضور قلب است." اما در عبارت: "فسبیل العلماء الرسوخ فی طلب معناه علی ما یوافق الأصول، فما حصل علیه الموقوف فمقابل بالقبول،" واضح است که الرسوخ، صفت العلماء نیست بلکه خبر آن است. پس شیوه عالمان، این است که مطابق اصول، به معنای خطاب الهی، وارد شوند... و شیوه اهل اشاره و فهم، تمرکز و حضور قلب است با رها کردن مسموعات و منقولات (نه گوش فرا دادن همراه با حضور قلب!).

۴. در حین تطبیق متن ترجمه، دریافتم که پیش از چاپ این اثر، بخش مربوط به داستان موسی و خضر در مجله ای دانشگاهی ترجمه شده است و مترجم ظاهراً از وجود چنین ترجمه ای بی‌خبر مانده است. به هر روی در این بخش با وجود ترجمه ای دیگر، مجال مقایسه و نکته‌یابی بیشتر دست داد.

- طبری از ابن عباس... نقل می کند که: "خضر علوم غیبی را آموخته بود درحالی که موسی فقط معیارهای ظاهری عدالت را می فهمید..." (همان: ۱۳۸) ظاهرا از معیارهای ظاهری، قضاوت مراد بوده است (حسینی زاده، ۱۳۹۲: ۱۰۰).

- "قرطبی از کسانی جانبداری می کند که این حدیث را عام تفسیر کرده اند اما استثنائاتی برای آن در نظر گرفته اند." (سندر، ۱۳۹). این عبارت، در ترجمه خانم حسینی زاده چنین است: اما قرطبی از کسانی حمایت می کند که این حدیث را هم چون هر سخن کلی دارای استثنائاتی می دانند (حسینی زاده، همان: ۱۰۱).

- در باره تعاریف واژه تصوف به نقل از رساله ششیریه می خوانیم: "این تعاریف تعامل بلاغی قدرتمندی را صورت می دهد..." (سندز، ۱۴۰) که نامفهوم است و ترجمه درست آن را در مقاله خانم حسینی زاده چنین می خوانیم: این تعاریف فن بلاغت قدرتمندی را ایجاد می کنند.

- در ص ۱۴۲ می خوانیم: "این مطالب متقدم در تفسیر قشیری در قرن پنجم تایید شده اند." (سندز، ۱۴۲) که مراد، مایه و اطلاعات ابتدایی است نه متقدم (حسینی زاده، ۱۰۳).

- در همین صفحه، تعبیر "علم ماخوذ از نزد من لدن" کاملاً حشو قبیح است و به راحتی با "معرفت من لدن" قابل تعویض.

- باز در همین صفحه، درباره علم لدنی به نقل از قشیری آمده که: "اگر از صاحب این علم، درباره دلیل این علم سوال کنی، نمی تواند برهانی بر آن ارائه کند. این علم از قوی ترین انواع علوم است اما دورترین علوم از امکان ارائه دلیل است." (سندس، ۱۴۲). در حالی که ترجمه جمله پایانی عبارت چنین است: زیرا قوی ترین معرفت ها آنهایی اند که دورترین از دلیلند. (حسینی زاده، ۱۰۳).

۵. عبارات مترجم در بسیاری موارد تعقید و گرفتگی معنایی دارد و به راحتی قابل فهم نیست؛ مثلا در این عبارت، می خوانیم: "قایقی که خضر خراب کرد نماینده فقری است که شخص باید بپذیرد تا از مرکز توجه شیطان که مجذوب رفاه و جلوه ظاهری دین فرد است بگریزد." (سندس، ۱۵۰). این عبارت با ویرایشی زبانی، می توانست قابل فهم شود و دست کم همچون ترجمه دیگر، چنین شود: کشتی ای که خضر

از بین می‌برد، نشانگر فقری است که انسان مجذوب نعمت و جلوهای ظاهری دین، باید به‌منظور رهایی از توجه شیطان، بپذیرد (حسینی زاده، ۱۱۲).

- "پسری که خضر گشت اشاره ای است به امیال و آرزوها و گمان‌هایی که در زمین ریاضت و مجاهده می‌رویند که باید قطع شوند." (سندس، ۱۵۱). اینکه امیال و آرزوها در زمین می‌رویند و باید قطع شوند، فصاحتی ندارد؛ اما ترجمه مناسب‌تر این است که: "پسری که خضر می‌گشت اشاره به شهوات و عقایدی است که در راه ریاضت و مجاهده، شعله‌ور شده و باید منقطع شود." (حسینی زاده، ۱۱۲).

این مقایسه و نکته‌گیری را می‌توان تا پایان این فصل و حتی سایر فصل‌های کتاب ادامه داد، اما عمده آنها قابلیت این را دارند که با یک بار مقابله ترجمه با متن اصلی و نیز ویرایشی جدی، زدوده شوند و صرفاً به حساب تجربه‌های نخستین مترجم نهاده آیند.

۳. نتیجه‌گیری

در بررسی کتاب مورد نقد دیدیم که نویسنده اثر، با نگاهی به میراث تفسیری صوفیه در این چند سده، به بررسی احوال و آثار صوفیان بزرگی چون سلمی، قشیری، غزالی، رشیدالدین میبدی، روزبهان بقلی و عبدالرزاق کاشانی پرداخته است. کتاب از دو بخش شکل گرفته است. بخش اول کتاب به بررسی پیش‌فرض‌های هرمنوتیکی صوفیه اختصاص دارد و بخش دوم مقایسه‌ای تحلیلی است میان روش‌های مفسران صوفی ذیل داستان موسی و خضر، سرگذشت مریم و آیه نور. بخش دوم همچنین نشان می‌دهد که تفاسیر صوفیانه، گرچه بیشتر تمثیلی تلقی شده‌اند، اما توجه عموم مسلمانان در تاریخ اندیشه اسلامی به این گونه تفاسیر بیشتر به سویه اخلاقی و عرفانی آنها بوده است تا دریافت نکته‌ای فلسفی، فقهی و یا حتی حدیثی.

در نقد و معرفی این کتاب، پس از نگاهی به امتیازات و جنبه‌های مثبت اثر، به مواردی از ضعف‌های محتوایی این پژوهش که متوجه مؤلف بوده، پرداخته شده است. بخش قابل‌توجهی از نکات ذوقی-تفسیری در این کتاب، برپایه مطالبی است که از عبدالرزاق کاشانی و بخش‌های تأویلی غریب القرآن نظام‌الدین اعرج نیشابوری و پس از آن، علاء‌الدوله سممانی، نقل گردیده و با یکدیگر مقایسه شده‌اند. در حالی که سال‌هاست

در جای خود به اثبات رسیده که عمده مباحث تأویلی در غرایب القرآن برگرفته از تفسیر "تأویلات نجمیه" است. توجه به این نکته، می توانست چپش مباحث و در نتیجه، ارزیابی نهایی مولف را تغییر دهد.

در ضمن این معرفی، همچنین لازم دانسته شد در باب تفاوتی که عارفان (از جمله سه مورد مطالعاتی در متن) میان تفسیر و تاویل قائل شده اند، سخنی به کوتاهی ارائه شود که جامع آن اقوال به نقل از ملاحسین کاشفی چنین بود که تفسیر تنها به یک وجه اشاره می کند در صورتی که تاویل بر وجوه ممکن بسیاری اشاره دارد و بنابراین ممکن است به تفاسیر مختلف و حتی متعارض منجر شود. عرفا بخش مربوط به علم حقایق و علم اشارات را با احادیث منتسب به پیامبر شروع می کنند که شامل همان واژه ای است که در سراسر بحث تأویل از آن استفاده شده است، یعنی «وجوه». اولین حدیث از کتاب تفسیر حقایق التفسیر ابو عبدالرحمن سلمی موید این مدعاست: «قرآن وجوه بسیاری دارد، پس آن را به بهترین وجه تفسیر کنید.» نیز اکثر مفسران عارف به حدیث دیگری از کتاب "وجوه و نظایر" غزالی استناد جسته اند که: «تا انسان نفهمد که قرآن وجوه بسیاری دارد، آن را به طور کامل درک نمی کند.»

در نقد این اثر همچنین افزون بر نکات مثبت صوری و محتوایی، بر برخی کاستی های صوری و محتوایی مربوط به مترجم کتاب، توجه شده است. در این بخش به مواردی از ضعف ترجمه اثر انگشت نهاده شده که به تعقید و گرفتگی متن فارسی انجامیده است. شواهد ارائه شده در این قسمت بیشتر مربوط به ضعف هایی است که از محدوده اختلاف سلیقه در ترجمه فراتر رفته باشد.

کتابنامه

ایازی، سید محمد علی (۱۳۷۳)، المفسرون و حیاتهم و منهجهم، چاپ وزارت ارشاد اسلامی، تهران

پورجوادی (۱۳۹۵)، نصرالله، معینی، محسن عباسی، مهرداد نشست نقد و بررسی کتاب «تفاسیر صوفیانه قرآن از سده چهارم تا نهم، شهرکتاب، تهران.

دبیرسیاقی، محمد (۱۳۸۶)، تقریرات استاد بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات خجسته، تهران. ۱۳۸۶

۵۳۲ پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال ۲۱، شماره ۹، آذر ۱۴۰۰

دهقان منگابادی، بمانعلی (۱۳۷۸)، سبک و شیوه تفسیری صدرالمتهلین در تفسیر قرآن، (در مجموعه مقالات همایش جهانی بزرگداشت حکیم صدرالمتهلین) جلد دوازدهم، انتشارات حکمت اسلامی ملاصدرا، تهران..

رازی، نجم‌الدین، بحرالحقایق و المعانی، نسخه کتابخانه حضرت آیت‌الله مرعشی نجفی، شماره ۸۲۲

رازی، نجم‌الدین، بحرالحقایق و المعانی، نسخه کتابخانه حضرت آیت‌الله مرعشی نجفی، شماره ۵۴۹۱

سندس کریستین (۱۳۹۵)، تفاسیر صوفیانه قرآن، ترجمه: زهرا پوستین دوز، انتشارات حکمت، تهران
سندس کریستین (۱۳۹۰)، علل شهرت مواهب، ترجمه: محمدافضلی و محمدرضا موحدی، مجله آینه پژوهش، شماره ۱۲۸

سندس کریستین (۱۳۹۳)، مترجم حسینی زاده، مجله هفت آسمان، شماره ۶۳ - ۶۴
قشیری، ابوالقاسم، (۱۹۸۰)، تفسیر لطایف الاشارات، منشورات دارالکتب العلمیه، بیروت، لبنان
نویا، پل (۱۳۷۷)، ترجمه اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، تهران
کاشفی، ملا حسین (۱۳۸۱)، مقدمه تحقیق و تصحیح: دکتر جواد عباسی، نشر میراث مکتوب، تهران
موحدی، محمد رضا (۱۳۸۱)، آن سوی آینه (درآمدی بر تفسیر عرفانی شیخ نجم‌الدین رازی)، انتشارات آن. تهران

موحدی، محمدرضا، (۱۳۹۴) ماخذ اشارات در غرائب القرآن، فصلنامه کتاب قیم، دانشگاه یزد.
نیشابوری، نظام‌الدین، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ضبطه و خرّج آیاته و احادیثه: الشیخ زکریا عمیرات، بیروت، دارالکتب العلمیه، الطبعة الاولى، ۱۴۱۶ هـ / ۱۹۹۴ م.
نیشابوری، نظام‌الدین، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بتصحیح: ابراهیم عطوه عوض، مصر، شرکه مکتبه و مطبعه المصطفی البابی حلبی، الطبعة الاولى: ۱۹۶۲.