



DOI: <https://doi.org/10.22034/isqs.2025.52030.2406>

Print ISSN: X2588-414

Online ISSN: X2783-5081

Pages: 55-79

Received: 2025/5/22

Accepted: 2025/11/30

Original Research

A Study of the Evolution of the Structure of Mystical Interpretation in *Rūḥ al-Bayān* and Its Place in the Mysticism of Ibn ‘Arabī

Bagher Riahiemehr¹ 

Assistant Professor, Quran and
Oriental Studies Department, Al-
Mustafa Al-Alamiyah University
(PBUH), Qom, Iran.

Abstract

The Quran, as a divine and living text, is not limited to a specific epistemological field and always provides a platform for the expansion of meaning for rational and intuitive readings. Mysticism, especially in its interpretative form, is one of the most important fields of this semantic expansion. However, any mystical interpretation that lacks a rational foundation and religious commitment and relies solely on the personal taste of the interpreter is deprived of epistemological and religious validity and distances itself from the path of the purposes of revelation. In the meantime, Ismail Haqqi Brosavi, a prominent commentator of the 11th century AH, in his voluminous and famous commentary on *Ruh al-Bayan*, has tried to establish a meaningful connection between the external aspects of the Sharia and the internal aspects of the path and to reread the divine verses in the light of mystical intuition and by observing their external structure. The present study, using a descriptive-analytical method and a structuralist approach, has examined the evolution of the mystical interpretation structure in *Ruh al-Bayan* and has reexamined its place in Ibn Arabi's mystical system. The findings show that Brossoy's interpretive system is, on the one hand, influenced by the principles of existential unity and the illuminating interpretations of Ibn Arabi, and on the other hand,

¹ dr.riahi@chmail.ir

due to its emphasis on the levels of meaning and the precedence of the external over the internal, it distances itself from absolute adherence to Ibn Arabi's school. His interpretations are often made by observing the conceptual order from the external to the internal and without claiming to monopolize the meaning of the verse in the internal layers; this approach, while maintaining the position of reason and Sharia, reflects a kind of mystical moderation between theoretical mysticism and allusive mysticism. As a result, *Ruh al-Bayan* can be considered a distinctive example of the evolution of mystical interpretation in the Islamic tradition, in which both loyalty to the principles of Sharia and a tendency towards mystical intuition are combined in a balanced way

Keywords: Ismail Haqqi Brosway, *Ruh al-Bayan*, mystical interpretation, Ibn Arabi's school, theoretical mysticism.

Introduction

The Qur'anic text, while not confined to scientific, philosophical, or mystical domains exclusively, possesses a unique semantic elasticity that allows for multiple readings across diverse epistemological horizons—including mysticism. However, any mystical exegesis lacking rational foundation and Sharī'ah conformity, and based solely on the personal intuition of the interpreter, risks straying from the lofty aims of divine revelation. Among the prominent exegetes of the 11th/17th century, *Ḥaqqī* stands out as a leading figure whose *tafsīr ūḥ al-yy nn* represents one of the richest mystical commentaries within the Ottoman milieu. In this comprehensive and spiritually oriented work, *Ḥaqqī* sought to unveil inner truths of the Qur'an through esoteric readings (*ḥḥ ḥḥ rrrrrrrrrrr*) that respect the outward structure (*zrrrr*) of the text. This research adopts a descriptive-analytical and structural approach to explore the mystical hermeneutics of al-Brūsawī. It aims not only to classify the types of mystical interpretations found in *ūḥ al-yy nn* but also to discover the intellectual logic and methodological coherence underlying his approach—revealing how he mediates between the traditions of *theoretical mysticism* (linked to Ibn 'Arabī) and *experiential or allusive mysticism* (*iiii i iiiii*).

Research Background

Despite considerable scholarship on Sufi exegesis, systematic studies focusing on the *methodological foundation* of mystical *iiii i* in *ūḥ al-yy nn* remain scarce. Previous works have often provided descriptive overviews rather than analytical models. They rarely examined the **internal structure** of al-Brūsawī's interpretive system or proposed reliable criteria for distinguishing valid mystical interpretations from those bordering on subjective conjecture (*fffrrr bi-l-yyyy*).

This study expands upon earlier investigations by integrating comparative insights from:

- ≠ Ibn 'Arabī's *ūḥḥḥḥ ll -Makkiyyah* and its influence on *ḥ al-yy nn*;
- ≠ Symbolic readings in Persian Sufi commentaries such as Maybudī's *Kashf al-Arrrr* and Kāshifī's *Mhhhh yy yyyyyy*;

- ≠ Critical reflections from modern scholars addressing the ethical and epistemological constraints of mystical hermeneutics.

Thus, unlike previous research that confined itself to historical description, the present study reconstructs the internal logic of al-Brūsawī's *ṭūṭū ṭ* using a **structural framework**—showing how the mystical discourse is organized, justified, and limited within his system of thought.

Research Method

The research is based on a **descriptive–analytical method** combined with **intra-textual structural analysis**.

1. First, conceptual distinctions among *ḥḥḥḥḥḥ*, *ṭūṭū ṭ*, and *ḥḥḥḥḥḥ* are clarified, drawing on classical and modern definitions.
2. Second, the biographical and doctrinal profile of Ismā‘īl Ḥaqqī al-Brūsawī and the composition context of *ṭūṭū ḥ al-yyy nn* are outlined.
3. Third, the study establishes a **taxonomy of mystical interpretations** within *ṭūṭū ḥ al-yyy nn*, divided into four major categories:
 - interpretations of *metaphysical concepts* (Paradise, Hell, Throne, Kursī);
 - interpretations of *natural phenomena* (Sun, Moon, Mountains, Oceans);
 - *ṭūṭū ṭ*-based verses (rituals and acts of worship);
 - *theological or doctrinal verses* (Attributes of God, Prophetic infallibility).

Finally, through structural comparison, the study evaluates the extent to which al-Brūsawī's mystical readings comply with the epistemic criteria of valid interpretation—namely: rational coherence, conformity with Qur’anic context, and avoidance of exclusive meaning claims.

Results

This research provides a systematic model for understanding *ṭūṭū ḥ al-yyy nn* as a structured and coherent mystical tafsīr rather than a collection of intuitive comments. By identifying the interrelation between the outer and inner dimensions of Qur’anic meaning, the study demonstrates that Ismā‘īl Ḥaqqī's hermeneutics follow an implicit yet rational order compatible with Islamic epistemology.

Thus, the analysis resolves the methodological ambiguity surrounding his interpretative system and offers a normed framework for evaluating mystical *ṭūṭū* within Qur’anic studies. The balanced synthesis of reason, revelation, and intuition in al-Brūsawī's approach not only legitimizes his mystical readings but also situates *ṭūṭū ḥ al-yyy nn* as a distinctive bridge between Ottoman scholastic theology and the broader tradition of Islamic mysticism.



DOI: <https://doi.org/10.22034/isqs.2025.52030.2406>

شاپای چاپی X2588-414

شاپای الکترونیکی X2783-5081

صفحات: ۷۹-۵۵

دریافت: ۱۴۰۴/۳/۱

پذیرش: ۱۴۰۴/۹/۹

مقاله پژوهشی

بررسی تطور ساختار تأویل عرفانی در تفسیر روح البیان و جایگاه آن در عرفان ابن عربی

استادیار گروه قرآن و مستشرقان جامعه المصطفی العالمیه (ص)، قم، ایران

ریاحی مهر، باقر  *

چکیده

قرآن، به عنوان متنی الهی و زنده، محدود به یک ساحت معرفتی خاص نیست و همواره بستر گسترش پذیری معنا را برای قرائت های عقلانی و شهودی فراهم می آورد. عرفان، به ویژه در صیغه ی تأویلی خود، یکی از مهم ترین میدان های این گسترش معنایی است. با این حال، هر تأویل عرفانی که فاقد بنیاد عقلانی و التزام شرعی باشد و صرفاً بر ذوق شخصی مفسر تکیه کند، از اعتبار معرفتی و دینی ساقط می شود و از مسیر مقاصد وحی فاصله می گیرد. در این میان، اسماعیل حقی بروسوی، مفسر برجسته سده یازدهم هجری، در تفسیر پرحجم و مشهور خود روح البیان، کوشیده است میان ظاهر شریعت و باطن طریقت پیوندی معنادار برقرار سازد و آیات الهی را در پرتو شهود عرفانی و با رعایت ساختار ظاهری آن بازخوانی کند. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد ساختارشناختی، به بررسی تطور ساختار تأویل عرفانی در روح البیان پرداخته و جایگاه آن را در منظومه عرفانی ابن عربی بازکاوی کرده است. یافته ها نشان می دهد که دستگاه تفسیری بروسوی از یک سو متأثر از مبانی وحدت وجودی و تأویلات اشراقی ابن عربی است و از سوی دیگر، به سبب تأکید بر مراتب معنا

و تقدم ظاهر بر باطن، از پیروی مطلق از مکتب ابن عربی فاصله می‌گیرد. تأویل‌های او غالباً با رعایت ترتیب مفهومی از ظاهر به باطن و بدون ادعای انحصار معنای آیه در لایه‌های باطنی صورت پذیرفته است؛ این رویکرد، ضمن حفظ جایگاه عقل و شریعت، نوعی اعتدال عرفانی را در میان عرفان نظری و عرفان اشاری بازتاب می‌دهد. در نتیجه، روح‌البیان را می‌توان نمونه‌ای متمایز از تحول تأویل عرفانی در سنت اسلامی دانست که در آن، هم وفاداری به مبانی شریعت و هم گرایش به شهود عرفانی به گونه‌ای متوازن جمع شده‌اند.

کلیدواژه: اسماعیل حقی بروسوی، روح‌البیان، تأویل عرفانی، مکتب ابن عربی، عرفان نظری.

۱. مقدمه

تاریخ تفسیر، شاهد گرایش‌های مختلفی از تفسیر بوده که ناشی از تمایلات ذهنی شخص مفسر است (شاکر، ۱۳۸۲ ش، ص ۴۶). مفسران در نگاهی پسینی، با آیاتی مواجه‌اند که معنای برخی از آن، آشکار است و معنای برخی نیاز به تأویل دارد؛ از این رو، در پی آن‌اند که پرده از معنای پنهان عبارات قرآن برداشته و با عبور از معنای ظاهری، آن را تأویل نمایند. مراد از تأویل، برگرداندن ظاهر لفظ از معنای اصلی به معنایی است که دلیلی بر آن قائم است که اگر آن دلیل نباشد، نباید معنای ظاهری لفظ را رها کرد (همان، ص ۲۵).

تأویل از منظر سطح دلالت‌های متعدد متن نیز قابل بررسی است. اندیشمندان معناشناسی بر پایه نشانه‌شناسی معتقدند متن، ترکیبی از نشانه‌ها (واژگان) با گزاره‌های ترکیبی آن‌هاست و تفسیر، جای‌دادن نشانه در گزاره و تشکیل استدلال از گزاره‌ها و بالاخره ساخت سخن از استدلال‌هاست (قایمی‌نیا، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۶۵). بنابراین، نشانه در گزاره و گزاره در استدلال جای می‌گیرد و گزاره‌ها عالم گفتار را تشکیل می‌دهند؛ به این ترتیب، سطوح متعددی از دلالت‌های متن ایجاد می‌شود. حال اگر متون دیگری در عالم گفتار وارد شوند، گزاره‌های ترکیبی نشانه‌ها نیز تغییر یافته و عناصری جدید در تعبیرات به وجود می‌آیند که باعث ایجاد لایه‌های مختلف دلالتی خواهند شد (همان، ص ۱۶۷-۱۶۸).

نظیر چنین اتفاقی در ورود ادبیات عرفانی به عالم تفسیر قرآن، روی داده و اصطلاحاتی مانند اشاره، انس، باده، پیر خرابات، تسلیم، جذبه، حجاب، حضور، حلول، خلوت، خوف، رقص، سکر، سماع، صحو، صنم، فقر، کشف، ورد، وقت و مانند آن با معانی خاص خود گزاره‌هایی را تشکیل داده‌اند که استدلال‌های جدیدی در عالم تفسیر ایجاد کرده و مجموع این استدلال‌ها منجر به ظهور طبقه خاصی از تفاسیر، تحت عنوان تفاسیر عرفانی شده که دارای سطح نوینی از دلالت‌های قرآن بوده و تأویلاتی عرفانی را ایجاد کرده‌اند. محققان از

دیرباز تاکنون سعی در طبقه‌بندی انواع تأویلات (از جمله تأویلات عرفانی) و شناخت معیارهایی برای رد یا قبول آن‌ها داشته‌اند. یکی از تفاسیری که سرشار از انواع تأویلات عرفانی است، تفسیر «روح‌البیان» نوشته «اسماعیل حقی بروسوی» است که خود از مشایخ صوفیه به شمار می‌رود لیکن تأویلات موجود در تفسیر وی با تأویلات سایر عرفا دارای تفاوت‌هایی است؛ برخی از تأویلات عرفانی روح‌البیان ویژگی‌هایی دارد که ممکن است ذهن مخاطب را از مراد جدی گوینده قرآن دور سازد لیکن نمی‌توان تمام تأویلات وی را این‌چنین قلمداد کرد. از سوی دیگر، مخاطبان تفسیر روح‌البیان همواره با این سؤال روبرو هستند که تا چه حد می‌توان به تأویل‌های ایرادشده ذیل آیات اعتماد کرد؟ و اینکه معیار شناخت سره از ناسره در تأویلات عرفانی تفسیر روح‌البیان چیست؟ البته گونه‌شناسی تأویل‌ها در آثار محققان، دارای پیشینه‌ای ارزشمند است لیکن تحقیق پیرامون تأویل‌های موجود در تفسیر روح‌البیان، سابقه‌ای در آثار محققان ندارد؛ از این‌رو پژوهش حاضر، با روشی توصیفی-تحلیلی، ابتدا به تبیین مفاهیم اصلی اعم از تأویل، تفسیر و عرفان پرداخته و سپس حقی بروسوی و تفسیر وی را به اجمال معرفی می‌کند؛ در ادامه، گرایش عرفانی و تأویل‌های روح‌البیان را بررسی و در نهایت، گزارشی اثرمحور از تفسیر روح‌البیان تبیین می‌کند که بر پایه گونه‌شناسی تأویل‌های حقی در آن تفسیر، استوار است.

در نهایت می‌توان گفت، مسئله محوری این پژوهش درواقع ناظر به فقدان رویکرد تحلیل‌محور در بررسی تأویلات عرفانی تفسیر روح‌البیان است. چالش اصلی در مطالعات پیشین آن بوده که غالباً به گزارش محتوای تأویلات اسماعیل حقی بسنده شده و کمتر تلاشی برای کشف منطق درونی، ساختار و اصول حاکم بر روش تفسیری او صورت گرفته است. از این‌رو این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش بنیادین است که: آیا تأویلات عرفانی حقی بروسوی در روح‌البیان از نظامی فکری منسجم و معیارمند پیروی می‌کند یا صرفاً نمودهایی از ذوق شخصی و تجربه شهودی اویند؟ و بر اساس چه شاخص‌هایی می‌توان میان تأویلات معتبر و غیرمعتبر تمایز نهاد؟ در راستای پاسخ به این چالش، مقاله با تکیه بر رویکرد ساختارگونه و روش تحلیل درون‌متنی، می‌کوشد مبانی نظری و اصول عرفانی حاکم بر تأویلات حقی را استخراج، طبقه‌بندی و ارزیابی نماید. بدین ترتیب، هدف نهایی پژوهش نه صرف گزارش رویکرد عرفانی حقی، بلکه شناسایی و تحلیل سازوکار تأویل در نظام تفسیری او و ارائه الگویی معیارمند برای ارزیابی اعتبار تأویلات عرفانی قرآن است؛ الگویی که در نهایت، به روشن‌تر شدن جایگاه تفسیر روح‌البیان در منظومه تفاسیر عرفانی جهان اسلام خواهد انجامید.

۲. مبانی مفهومی و اصطلاحی پژوهش

از آنجاکه بسیاری از تأویل‌های عرفا و صوفیان از منظر ایشان تفسیر حقیقی قرآن می‌باشد، شایسته است پیش از ورود به بحث، ابتدا مروری کوتاه بر تفاوت تفسیر و تأویل صورت پذیرفته و همچنین مراد تحقیق از واژه «عرفان» نیز مشخص شود.

۱-۲. مفهوم‌شناسی تأویل در برابر تفسیر: از ظاهر به باطن

در رویارویی تأویل و تفسیر، چهار دیدگاه متصور است: اول، دیدگاه مفسران متقدم همچون ابن‌سلام (م ۲۲۴ ق) و مبرد (م ۲۸۶ ق) است که تفسیر و تأویل را به یک مفهوم دانسته‌اند هرچند اشاره به تفاوت بین تفسیر و تأویل، در آثار متقدمانی چون مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰ ق) و ابومنصور ماتریدی (م ۳۳۳ ق) نیز به چشم می‌خورد (مقاتل، ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۲۵-۲۷؛ طبرسی، ۱۴۲۶ ق، ج ۱، ص ۱۱؛ سیوطی، ۱۳۷۶ ش، ج ۴، ص ۱۹۲). دیدگاه دوم معتقد است تفسیر، بیش‌تر در الفاظ و مفردات و تأویل، بیش‌تر در معانی و جملات، استعمال شده؛ ضمن اینکه واژه تأویل معمولاً در تبیین کتب آسمانی به کار می‌رود و واژه تفسیر در مورد تبیین کتب دیگر نیز کاربرد دارد (اصفهانی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱، ص ۴۷). لازم به ذکر است تفاوت‌های اخیر ممکن است در گذشته، مرزبندی تفسیر و تأویل بوده باشد لیکن امروزه جزو تفاوت‌های این دو واژه به حساب نمی‌آیند؛ زیرا اولاً تأویل در «واژه» و تفسیر در «جمله» نیز کاربرد دارد و ثانیاً واژه تأویل، انحصاری در تبیین معانی کتب آسمانی ندارد.

دیدگاه سوم در منظر بزرگان عرفان و برخی از مفسران (مانند آلوسی) جلوه کرده که تمایلاتی به عرفان دارند؛ این افراد معتقدند هیچ‌یک از نظرات مطرح درباره فرق تفسیر و تأویل صحیح نیست زیرا تأویل، بیان معانی ربانی و قدسی است که از طریق اشاره در قلوب عارفان جای می‌گیرد و تفسیر چیزی جز بیان معانی ظاهری عبارات و الفاظ نیست (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۵-۶). بر پایه همین تعریف است که می‌توان گفت حقی در بسیاری از آیات، تأویلی عرفانی ارائه داده است؛ آلوسی، خود نیز چنان‌که در ادامه اشاره می‌شود تا حدودی تحت تأثیر حقی بوده و در بخش‌هایی از روح‌المعانی، آشکارا از عبارات روح‌البیان وام گرفته و با همان روش حقی، تعبیری را به‌عنوان رموز، اشارات، اسرار و تأویل آورده است (بابایی، ۱۳۷۹ ش، ص ۲۵۷). دیدگاه چهارم، تفسیر را بیان معانی ظاهری الفاظ و عبارات دانسته لیکن تأویل را نه بیان معانی ربانی و قدسی، بلکه بیان معنای برخاسته از ذوق و استحسان مفسر و کوششی در جهت ترجیح یکی از احتمال‌های معنایی، یا

دستیابی به معانی درونی و باطنی آیات قرآن می‌داند (سیوطی، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۹۲)؛ بنابراین، تأویل، بازگرداندن کلام از ظاهر است (دهخدا، ۱۳۷۷ ش، ج ۴، ص ۶۳۶۴). حال، اگر ظواهر آشکار قرآن با توجه به ادبیات عرب و اصول محاوره و مفاهمه همگان معنا شود و در ابهامات، به هیئت ترکیبی جملات، سیاق و سایر قراین رجوع شود، تفسیر است؛ و اگر معنا، با ادبیات و اصول محاوره قابل تشخیص نباشد و مفسر تعبیری خارج از ظاهر آیه ارائه دهد، به تأویل رسیده است (بابایی، ۱۳۷۹ ش، ص ۳۴ و ۲۵۵). چنانچه چنین تأویلی، با مسلمات تفسیر و قواعد فهم دینی مطابقت داشته باشد، قابل پذیرش است و چنانچه با مسلمات عقلی و شرعی منافات داشته باشد و یا ادعای انحصار معنای آیه، در معنای باطنی وجود داشته باشد قابل پذیرش نیست (علوی مهر، ۱۳۸۱ ش، ص ۲۲۳). دیدگاه چهارم اولاً با دیدگاه‌های قبل، قابل جمع نیست و ثانیاً کامل‌ترین دیدگاه به نظر می‌رسد که تمام مصادیق موجود را پوشش داده و با عقل و شرع نیز کاملاً سازگار است. همچنین امروزه بیشتر اندیشمندان به همین مرزبندی معتقدند و تنها قلیلی از دانشیان، یا همچنان تفسیر و تأویل را یکی پنداشته و آن دو را هدف مفسر در فهم کلام خدا می‌دانند (حکیم، ۱۴۱۷ ق، ص ۲۲۷)؛ و یا اینکه تأویل را نیز برخاسته از لفظ دانسته و آن را معنای ثانوی لفظ، یا به عبارت دیگر، معنای باطنی و ممدوح می‌دانند (معرفت، ۱۴۱۶ ق، ج ۳، ص ۳۰). صرف‌نظر از تأویل، تفسیر نیز متضمن دو مفهوم کلی است؛ نخست اینکه تفسیر، از جنس بیان و کشف باشد (فراهِیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۷، ص ۲۴۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۵، ص ۵۵؛ طریحی، ۱۳۸۶ ق، ج ۳، ص ۴۳۷-۴۳۸؛ زبیدی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۳، ص ۳۲۳؛ زرقانی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱، ص ۴) و دوّم اینکه طی فرایند تفسیر، مفاهیمی به متن قرآن اضافه شود (پاکتچی، ۱۳۸۹ ش، ص ۳۲) که در رویکرد دوم، تفسیر از جنس ایجاد خواهد بود و نه کشف. چنان‌چه تفسیر، تنها کشف مراد جدی متن باشد (و نه افزودن به آن)، شایسته است متن تفاسیر مختلف یکسان و خالی از تعارضات باشند؛ درحالی‌که نگاه ایجادیه به تفسیر، تعارضات موجود در تفاسیر را نیز تبیین می‌کند. نگاه ایجادیه همچنین می‌تواند عنوان تفسیر را بر تارک آثاری مانند روح‌البیان که معانی جدیدی را با اشارات و لطایف صوفیانه تولید می‌کنند، الصاق نماید.

۲-۲. عرفان و تصوف: تمایز رویکرد معرفتی و زیست‌جهانی

صوفیه، پیروان طریقه تصوف‌اند که از طریق ریاضت و تعبد، طالب راه یافتن به حق و حقیقت هستند و به خاطر طرز تفکر، لباس، خوراک، عبادت و ریاضت مخصوص، بدین نام معروف گشتند (دهخدا، ۱۳۷۷ ش، ج ۱۰، ص ۱۵۰۹۱). در تعریف صوفی آورده‌اند: «صوفی کسی است که از روی صفا پشمینه می‌پوشد و بر خشم

و شهوت خود سخت می‌گیرد؛ دنیا را ترک می‌گوید و بر صراطی که برگزیده خدا (پیامبر) ارائه کرد، گام می‌زند» (رادا کریشنان، ۱۳۶۷ ش، ج ۲، ص ۱۷۰-۱۷۱) که این معنی می‌تواند برخاسته از ریشه «صوف» به معنای پشم گوسفند یا شتر یا مانند آن باشد (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۷، ص ۱۶۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۹، ص ۱۹۹؛ زبیدی، ۱۴۰۸ ق، ج ۲۴، ص ۳۸-۴۲؛ اصفهانی، ۱۴۱۶ ق، ص ۴۹۹) چه‌اینکه اغلب صوفیان در پوشیدن جامه‌های فاخر با دیگران مخالفت کرده، جامه‌ای خشن و پشمینه به پیکر می‌کردند (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹ ش، ج ۲، ص ۹۶۹). در تأیید این معنا، روایاتی نیز در دست است؛ مانند روایت امیرمؤمنان که فرمود: التَّصَوُّفُ مُشْتَقٌّ مِنْ الصَّوْفِ وَهُوَ ثَلَاثَةٌ أَحْرَفٌ؛ فَالْصَّادُ صَبْرٌ وَصَدَقَ وَصَفًا. وَالْوَاوُ وَدٌ وَوَرْدٌ وَوَفَاءٌ. وَالْفَاءُ فَقْرٌ وَفَرْدٌ وَفَنَاءٌ (ابن‌أبی‌جمهور، ۱۴۰۵ ق، ج ۴، ص ۱۰۵). آنچه با موضوع تحقیق ارتباط دارد، تعریف بسیاری از صوفیان سده‌های نخست از تصوف است که جملگی نشان از وجود ارتباط تنگاتنگ بین وعظ و تصوف در آن دوران دارد؛ به‌عنوان نمونه در پاسخ به چిستی تصوف، مواردی چون ترک لذت نفس، رهایی از کدورات بشریت، زدودن آفات نفس، خلاصی از هوای نفس، خلق نیکو داشتن، رعایت آداب و مانند آن، مطرح بوده است (هجویری، ۱۳۵۸ ش، ص ۴۲-۴۷). از سده‌های میانی به بعد اما، روش صوفیان تغییر کرد، مفهوم «طریقت» ابداع شد و مقابل «شریعت» قرار گرفت (علوی‌مهر، ۱۳۸۱ ش، ص ۲۲۰). این تغییر مبانی، از طرفی فرصتی برای ظهور عرفان نظری بود و از طرف دیگر، آغازی برای رشد و توسعه تأویلات ناشی از ذوق مفسران عارف‌مسلک؛ هرچند پیش از آن نیز در مقیاسی کمتر وجود داشت.

عرفان اما، اعم از تصوف است؛ زیرا اولاً عرفا هرگاه با عنوان فرهنگی‌شان یاد شده‌اند با عنوان «عارف» و هرگاه با عنوان اجتماعی‌شان یاد شده‌اند غالباً با عنوان «صوفی» شناخته شده‌اند (مظهری، ۱۳۶۷ ش، ج ۲، ص ۸۴) و ثانیاً عرفان هم شامل تصوف (عرفان عملی یا اشاری) است و هم شامل عرفان نظری. محققان معتقدند عرفان بر دو گونه است: نظری و اشاری (فیضی یا عملی)؛ عرفان اشاری روابط و وظایف انسان را با خود، جهان و خدا بیان کرده (موسوی اعظم و همکاران، ۱۳۹۸ ش، ص ۲۹، ۲۵۴-۲۵۵) و به سیر و سلوک عارف (صوفی) می‌پردازد، در حالی‌که عرفان نظری به مواردی چون تبیین جهان، خداوند، انسان و مانند آن مشغول بوده و همچون فلسفه، به تفسیر هستی می‌پردازد (همان، ص ۸۵ و ۸۸). بر این اساس، تفاسیر عرفانی قرآن نیز به دو دسته نظری و اشاری (عملی یا فیضی) تقسیم شده‌اند (ذهبی، ۲۰۰۰ م، ج ۲، ص ۲۵۱؛ علوی‌مهر، ۱۳۸۱ ش، ص ۲۲۰). مفسران متمایل به عرفان نظری، جهان هستی را به ناسوت، ملکوت، جبروت، لاهوت و احدیت تقسیم نموده و مثلاً معتقدند در عالم مفارقات (موجودات غیرمادی) حجاب وجود ندارد (علوی‌مهر، ۱۳۸۱ ش،

ص ۲۲۲) و مفسران متمایل به عرفان اشاری (عملی) ارتباط با عالم غیب را ممکن دانسته و از آن به «کشف و شهود» تعبیر می‌کنند (همان). باری، اصل اساسی عرفان نیز این است که از طریق حواس نمی‌توان از واقعیت آگاه شد؛ بلکه باید با کناره‌گیری از جهان حس، به جهان تجربه درونی روی آورد (رادا کریشنان، ۱۳۶۷ ش، ج ۱، ص ۱۰).

با آنچه گذشت بدیهی است در فضای فکری مفسران عارف مسلک و با قلم ایشان، تأویل‌هایی در حوزه تفسیر راه می‌یابد که ممکن است مؤیدی در آیات و روایات نداشته و تنها ناشی از ذوق و استحسان شخصی آن‌ها باشد. از این رو، برای تأیید و پذیرش تأویلات عرفانی در تفسیر، چهار شرط مطرح است: عدم منافات با نظم ظاهری قرآن، وجود دلیل شرعی از قرآن و روایات، عدم وجود معارض شرعی یا عقلی، عدم ادعای انحصار تفسیر باطنی (علوی‌مهر، ۱۳۸۱ ش، ص ۲۲۳؛ ذهبی، ۲۰۰۰ م، ج ۲، ص ۲۷۹-۲۸۰). در ادامه احراز شرایط چهارگانه فوق در تأویلات روح‌البیان، جهت گونه‌شناسی آن تأویلات، صورت می‌پذیرد.

۳. جایگاه و اندیشه تفسیری اسماعیل حقی بروسوی

جهت گونه‌شناسی تأویلات روح‌البیان و درک مبانی عرفانی تأثیرگذار بر روش تفسیری اسماعیل حقی، آشنایی گذرا با زندگی‌نامه و تفسیر او اجتناب‌ناپذیر می‌نماید:

اسماعیل حقی بروسوی (۱۶۵۳-۱۷۲۵ م)، از برجسته‌ترین مفسران عرفانی و عارفان متأله دوره عثمانی است که میراثی گران‌بها از خود به‌جا گذاشت. او در شهر بروسای عثمانی چشم به جهان گشود و از همان آغاز جوانی، در مسیر معرفت عرفانی و سیر و سلوک روحانی گام نهاد. وی از پیروان طریقت نقش‌بندیه بود، اما اندیشه‌ها و تفسیرهای وی، تلفیقی از آموزه‌های عرفانی، اصول تفسیری و ذوق ادبی اسلامی است. بروسوی، عمر خویش را در تعلیم و تألیف گذراند و با نگاشتن تفسیر مشهور روح‌البیان، سهمی بی‌بدیل در جریان عرفان تفسیری ایفا کرد. این اثر سترگ که آمیزه‌ای از شهود عرفانی، تأویلات قرآنی، اشارات ادبی و نکات اخلاقی است، گواهی روشن بر ژرفای اندیشه و دقت نظر اوست. زبان فاخر، تعبیر بدیع و نگرش وحدت‌گرای او به هستی، روح‌البیان را به یکی از آثار شاخص تفاسیر عرفانی بدل ساخته است. اسماعیل حقی، در مواجهه با قرآن، از ظاهر الفاظ فراتر رفته و در ورای واژگان، حقیقت قدسی و باطنی کلمات را جست‌وجو می‌کند. از همین رو،

تفسیر وی نه تنها اثری دینی، بلکه متنی عرفانی-ادبی با تأثیرات معنوی ژرف تلقی می‌شود که تا امروز، الهام‌بخش محققان، عارفان و دوستداران ساحت باطنی قرآن است.

۴. ساختار تفسیری و روش تأویل در روح‌البیان

آشنایی حقی با زبان فارسی و دل‌بستگی او به این زبان امّا، باعث شده تا لایه‌لای عبارات عربی روح‌البیان، از الفاظ، اشعار و ضرب‌المثل‌های فارسی نیز استفاده کند. ظاهر روح‌البیان در نگاه نخست، تلفیقی از تفاسیر عقلی و نقلی است امّا در نگاهی ژرف‌تر، استفاده او از اشارات عرفانی، تحریر متن با ادبیات چندزبانه، استفاده از آرایه‌های ادبی، تسجیع، تفسیر قرآن به قرآن و بالأخره بهره‌گیری از روایات، باعث شده تا تفسیر وی تلفیقی باشد از تفاسیر اجتهادی، عرفانی و اثری. نکته دیگر، زمان نگارش روح‌البیان است که ۲۳ سال بوده است که البته با مسافرت‌ها و تبعید مؤلف نیز هم‌زمان است. با این وجود، به نظر می‌رسد زمان کافی برای کتابت آنچه در سر دارد، در اختیار داشته؛ مخصوصاً اینکه این کتابت در اوج دوران جوانی (۳۲ سالگی) و طراوت و پویایی ذهن او شروع شده و تا آستانه کهولت وی (۵۵ سالگی) ادامه داشته است؛ لذا می‌توان محتوای این کتاب را تمام آنچه مفسر در سر داشته، تلقی نمود.

حقی در مقدمه روح‌البیان، قرآن را معجزه‌ای جاویدان می‌داند که سرشار از دلایل و براهین است (حقی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲). البته وجود براهین و حجج قاطع در آیات با تأویلات عرفانی که عرفا عمدتاً آن‌ها را خارج از دایره استدلال می‌دانند، هم‌خوانی ندارد؛ چنان‌که مولوی به‌عنوان یک عارف تمام‌عیار و یکی از الگوهای اسماعیل حقی - چنان‌که در ادامه بررسی می‌شود- گوید: «پای استدلالیان چوبین بود / پای چوبین سخت بی‌تمکین بود» (مولوی، ۱۳۸۶، ش، ص ۹۳). باری در بخش‌های عرفانی روح‌البیان، براهین و حجج - برخلاف ادعای نخستین حقی - کم‌ترین عنصری هستند که در فهم آیات قرآن از آن استفاده شده است؛ البته این موضوع به این معنی نیست که نویسنده برای توضیح مقصود آیات از عقل بهره‌ای نگرفته باشد لیکن سهم عقل و نقل شرعی در اشارات عرفانی روح‌البیان، اندک است. لازم به ذکر است حقی، عارفی تمام‌عیار بوده و به‌یقین، عقل نظری عارف با عقل استدلالی فیلسوف متفاوت و برمدار کشف و شهود استوار است؛ بنابراین انتظار از مباحث عقلی حقی، انتظار از تشعشعات ذهنی عرفان‌مدار، از جنس شهود باطنی است؛ از این رو، وی دائماً معانی جدیدی را از سنخ اشارات و لطایف عرفانی ایجاد می‌کند به‌گونه‌ای که با متن اصلی (قرآن) وابستگی دارند؛

هرچند خارج از چارچوب منطقی تفسیر هستند. ایجاد اشارات و لطایف عرفانی، برخاسته از رویکرد ایجابی به فرایند تفسیر است که پیش‌تر بررسی شد.

۵. گرایش‌های عرفانی روح‌البیان و نسبت آن با معرفت ابن‌عربی

با آنچه گذشت، اسماعیل حقی عارف صوفی مسلک معتقد به عرفان اسلامی است؛ او علاوه بر اینکه از مشایخ فرقه جلوتیه بود، خود نیز صراحتاً در مقدمه روح‌البیان اعتقادش به عرفان را به نمایش گذاشته، از قول شیطان می‌گوید: «من از عصا نمی‌ترسم، ولی از نور خورشید معرفت می‌ترسم زمانی که از قلب عارف به سمت آسمان طلوع می‌کند» (حقی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱، ص ۵)؛ یا اینکه گفته: «الحمد لله الذی اظهر من نسخه حقائقه الذاتیه الکمالیه نقوش العوالم و الاعلام و أخرج من نون الجمع الذاتی انواع الحروف و الکلمات و الکلام. أنزل من مقام الجمع و التنزیه قرآناً عربياً غیر ذی عوج ... و الصلاة والسلام علی من هو فاتح باب الحضرة فی العلم و العین و یقین؛ سیدنا محمد؛ ستایش مخصوص خدایی است که عوالم و اعلام را از حقایق ذاتیه کمالیه‌اش، ظاهر کرد و انواع حروف و کلمات و کلام را از «نون» جمع ذاتی خود پدید آورد. از مقام جمع و تنزیه، قرآنی عربی نازل کرد که خالی از اختلاف است ... و درود بر آقای ما محمد (ص) که باب دانش و مشاهده و یقین را گشود» (همان، ج ۱، ص ۲). تمایل حقی به مبانی عرفانی، از جملاتی که گذشت، پیداست. از سوی دیگر، وی پیامبر را فردی می‌داند که گشایش‌گر درهای علم و شهود و یقین است؛ به این ترتیب، عرفا را متصل به پیامبری می‌داند که باب علم را باز نموده و پیمایش ادامه مسیر را به عالمان حقیقی وا گذاشته است. در ادامه، مشخص می‌شود که مراد حقی از علم، همان عرفان است؛ بنابراین، حقی اشارات الهامی عارف را از الطاف پیامبر پنداشته و همین باعث حجیت تأویل‌ها و اشارات عرفانی نزد اوست.

۵-۱. بازتاب آموزه‌های عرفان نظری در نظام تأویل بروسوی

وابستگی حقی به تفکرات ابن‌عربی (م ۶۳۸ ق) که سرسلسله عارفان متمایل به عرفان نظری است، نشان‌دهنده تمایلش به این‌گونه عرفانی است؛ وی ضمن نقل داستانی از ابن‌عربی، او را چنین یاد می‌کند: «حضره الشیخ الأكبر، قدس سره الأطهر...» (همان، ج ۱۰، ص ۴۵۵). حقی همین‌گونه تمجیدات را از افرادی چون مولوی، جامی، غزالی و مانند ایشان نیز کرده و آن‌ها را با عناوینی چون «حضرت»، «شیخ»، «محبی السنه»، «مفتی الثقلین» و... ستوده (همان، ج ۳، ص ۲۵۰؛ ج ۷، ص ۸۷؛ ج ۱، ص ۶؛ ج ۱، ص ۱۰۴؛ ج ۳، ص ۶۱؛ ج ۴، ص ۲۰۹)

که همگان به تمایلات این افراد به عرفان نظری و مسائلی چون وحدت وجود اذعان دارند. کمتر برگی از روح‌البیان یافت می‌شود که در آن از اشعار مولانا یا جامی و یا حتی سعدی استفاده نشده باشد. این مهم، بیان‌گر این است که حقی بر اشعار عرفای فارسی‌زبان و نیز تفاسیر پارسی که بر پایه عرفان استوارند همچون «کشف‌الأسرار» میبیدی و «مواهب‌علیه» کاشفی، مسلط بوده و در تک‌تک معانی آن تعمق داشته است.

باید دانست حقی در عمل، به متابعت محض از روش برخی از مفسران عارف‌مسلکی که تمجیدشان نموده، نپرداخته؛ زیرا اختلافاتی بین تفسیر حقی و تفاسیر آن عرفا وجود دارد. به‌عنوان نمونه، تفسیر ابن‌عربی تماماً از نوع عرفان نظری و تفسیر حقی آمیخته‌ای از هر دو گونه نظری و اشاری است. این تمایز را می‌توان از دو منظر اساسی مورد واکاوی قرار داد. نخست آن‌که در تفاسیر مبتنی بر عرفان نظری، عارف پیشاپیش به یک دستگاه فکری و منظومه نظری خاص التزام دارد و سپس آیات قرآنی را در پرتو آن پیش‌فرض‌های معرفتی تفسیر می‌نماید. بدین معنا، قرآن در چنین تفاسیری در معرض انطباق با قالبی ذهنی و مسبوق به نظریه قرار می‌گیرد؛ اما در مقابل، عرفای صاحب تفسیر اشاری، فاقد نظام پیشینی‌اند و بیشتر از رهگذر مجاهدت‌های باطنی، تهذیب نفس و تأملات شهودی، به دریافت‌های الهامی و اشاری از آیات می‌رسند؛ دریافت‌هایی که زاییده سلوک عرفانی و تجربه‌ی حضوری‌اند، نه برآمده از چارچوب‌های صلب و تعاریف فلسفی از پیش‌ساخته.

دومین تفاوت به میزان پای‌بندی مفسر عارف به ظاهر آیات بازمی‌گردد. درحالی‌که برخی از شارحان عرفان نظری، گاه تأویل را بر متن مقدم داشته و معنای ظاهری را در سایه قرار می‌دهند، عرفای اشاری غالباً التزام خویش به ظاهر آیه را محفوظ می‌دارند و تنها پس از استقرار معنا در سطح لفظ، به تأمل در بطون معنایی می‌پردازند.

با لحاظ این دو محور تفاوت، می‌توان اسماعیل حقی بروسوی را -در تقابل با ابن‌عربی- در زمره مفسران معتدل و پای‌بند به اصول عرفان اشاری جای داد؛ هرچند گاه از این قاعده عدول کرده باشد. وی، نه تنها در اغلب موارد از ارائه نظریه‌ای پیشینی اجتناب می‌ورزد، بلکه همواره تلاش دارد تا معنای ظاهری آیات را پیش از ورود به اشارات باطنی تبیین کند و بدین‌سان، اشارات عرفانی را به مثابه تکمله‌ای روحانی در امتداد تفسیر ظاهر ارائه دهد. این ویژگی، نقطه قوت روش تفسیری حقی به شمار می‌آید؛ چراکه با وجود ارادت عمیق به ابن‌عربی و تصریح به مقام والای وی به‌عنوان «شیخ اکبر»، از تبعیت کورکورانه پرهیز کرده و رویکردی متمایز و شخصی در تأویل قرآن پی‌ریزی نموده است. به‌عنوان نمونه به مقایسه دو تفسیر ابن‌عربی و حقی، ذیل آیه «مُتَكِّثِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا؛ در آنجا بر تخت‌ها تکیه می‌زنند، درحالی‌که خورشیدی و سرمایی

نمی‌بینند» (إنسان/۱۳) اشاره می‌شود: ابن عربی ذیل آیه فوق بدون اشاره به قواعد معمول تفسیری و حتی ادبیات و روایات، تنها به تأویل‌های عرفانی پرداخته، «تخت» را همانا «اسامی ذات و صفات» می‌داند و «ندیدن خورشید و زمهریر» را نیز به «حسن‌کردن گرمای شوق و سرمای توقف با سایر مخلوقات» تأویل می‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲، ص ۳۹۳). درحالی‌که حقی ابتدا به تفصیل مسائل نحوی و روایی آیه پرداخته و با آن مبانی، آیه را تفسیر و سپس اشاره‌ای نیز به تأویل عرفانی از زبان قاشانی و صاحب تأویلات نجمیه کرده است (حقی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۰، ص ۲۶۹-۲۷۰) و روش او در بیشتر تأویلات روح‌البیان، چنین است.

۵-۲. موضع بروسوی در برابر فلسفه و عقل‌گرایی

تأثیر عرفان بر تفسیر روح‌البیان، نتیجه‌ای سلبی در رد فلسفه و عقل‌گرایی دارد و نتیجه‌ای ایجابی در قبول عرفان و تصوف. نتیجه سلبی، در برخی مفاد روح‌البیان کاملاً جلوه می‌نماید؛ به‌عنوان نمونه، در مقدمه روح‌البیان از فیلسوفان با عناوینی چون «نادانان» و «منحرفان» یاد کرده است (همان، ج ۱، ص ۴)؛ یا اینکه ذیل عبارت قرآنی «وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشِيَةِ اللَّهِ» و پاره‌ای از آن‌ها از ترس خدا سقوط می‌کنند» (بقره/۷۴)، ماجرای از «هدایی» نقل کرده که از آب، آوای «یا دائم و یا دائم» می‌شنید؛ سپس ابیاتی از مثنوی آورده که: «نطق آب و نطق خاک و نطق گل / هست محسوس حواس اهل دل / فلسفی کو منکر حنا نه است / از حواس اولیا بیگانه است / هر که را در دل شک و پیچانی است / در جهان او فلسفی پنهانی است» (همان، ص ۱۶۵).

لازم به ذکر است فلاسفه اسلامی مخصوصاً از قرن دهم به بعد، به پیوند میان فلسفه و عرفان پرداختند؛ به‌عنوان نمونه، ملاصدرا که بزرگ‌ترین فیلسوف اسلامی تقریباً هم‌عصر با حقی است، کتاب اسفار اربعه خود در فلسفه را بر پایه سلوک عرفانی نگاشت. باری حمله به فلاسفه، تأثیری است که حقی از عرفای پیشین خود مانند غزالی گرفته؛ همو که تمام‌قد، به مخالفت با فلسفه ایستاده، کتاب «التهافت الفلاسفه» را نوشت و حتی برخی از فیلسوفان اسلامی از جمله فارابی و ابن‌سینا را نیز تکفیر نمود (غزالی، ۱۳۹۲ ق، ص ۳۰۸). برخی از دانشیان فلسفه معتقدند غزالی نظریات فلاسفه را مستلزم کذب پیامبران دانسته و از این‌رو، آن‌ها را تکفیر نموده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶ ش، ص ۲۱۶). همین دیدگاه در تفکرات حقی هم وجود دارد تا جایی که در دسته‌بندی علوم، فلسفه را در زمره دانش‌های حرام دانسته است (حقی، ۱۴۰۵ ق، ج ۳، ص ۵۳۶). این در حالی است که حقی در ابتدای مقدمه روح‌البیان -چنانچه پیش‌تر آمد- قرآن را مملو از براهین و حجج دانست و پرواضح است که در تفسیر متنی که مملو از برهان و دلیل باشد، فلسفه بیش‌تر از عرفان تأثیرگذار است؛ زیرا عرفان (برعکس

فلسفه) به جای اتکا بر اقامه دلایل عقلی، بر بیان شواهد قلبی و کشف درونی استوار بوده و بر ذوق و استحسان عارف، تکیه می‌زند.

۳-۵. مسئله تفسیر به رأی و حدّ عقل در تأویل عرفانی

از لابلای متن روح‌البیان، در مقابل نتیجه سلبی نسبت به ردّ فلسفه، نتیجه‌ای ایجابی نیز نسبت به تأیید عرفان برمی‌آید؛ و آن اینکه در انتهای بحث ظاهری بسیاری از آیات، مطالب عرفانی و اشاری، یا بدون ذکر منبع و یا عمدتاً از منابعی چون «التأویلات النجمیه» نوشته نجم‌الدین کبری (قرن هفتم) آمده است. (قاسم‌پور، ۱۳۸۱ ش، ص ۳۱۸) حقّی علاوه بر نقل از تأویلات نجمیه، حتی به تأسی از نجم‌الدین، در آیاتی که ارتباطی با موارد عرفانی ندارند به‌نوعی سعی بر ارائه تأویلی عرفانی نموده است؛ به‌عنوان نمونه از نجم‌الدین نقل کرده که مراد از آیه «وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجاً؛ و از ابرهای متراکم، آبی ریزان نازل کردیم» (نبا/۱۴) شمیم علوم ذاتی و حکمت ربانی است که از آسمان ارواح مردم توسط نسیم الطاف به زمین قلوب ایشان می‌ریزد؛ همچنین مراد از «لتُخرج به حباً ونباتاً؛ تا به‌وسیله آن، دانه و گیاه برویانیم» (نبا/۱۵) محبت ذاتی و گیاه اشتیاق، دوستی، عشق و مانند آن است که از قلب مردم بیرون می‌آید و در ادامه نیز آورده که مراد از «وجنّات ألفافاً؛ و باغ‌هایی از درختان به هم پیچیده و انبوه [بیرون آوریم]» (نبا/۱۶) باغ‌های محبت، مودت و عشق هستند که در هم آمیخته‌اند و به یکدیگر راه دارند (حقّی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۰، ص ۲۹۸-۲۹۹).

نظیر این تأویلات در کشف‌الأسرار میبیدی فراوان یافت می‌شود که خود، الهام‌بخش و بلکه یکی از منابع اصلی حقّی است که در روح‌البیان بارها از آن استفاده شده است (دشتی، ۱۳۶۲ ش، ش ۱، ص ۴۴). نقطه‌ضعف این‌گونه تأویلات، این است که در بیشتر آن‌ها قرینه‌ای برای ادعای گوینده وجود نداشته و به نظر می‌رسد این‌گونه تأویلات برخاسته از گمان مفسر باشد. همچنین در برخی موارد حتّی، ممکن است به مصادیق تفسیر به‌رأی نزدیک شود که مذموم و نارواست (حجتی، ۱۳۶۱ ش، ص ۲۱۹)؛ چه، رأی به معنی عقیده‌ای است که در آن، ظنّ و گمان بر علم و یقین غلبه دارد (اصفهانی، ۱۴۱۶ ق، ص ۳۷۴-۳۷۵). بیشتر دانشیان تفسیر برآنند که در تفسیر به‌رأی، قرآن برخلاف موازین علم لغت و ادبیات عرب و فهم اهل زبان و بلکه با نظر و مقصود شخص مفسر، تفسیر شده و بر پندارهای باطلش که مطابق هوای نفس اوست، منطبق می‌شود (علوی‌مهر، ۱۳۸۱ ش، ص ۱۸۰-۱۸۵) همچنین دانشیان علم اصول معتقدند تفسیری که برخاسته از ظهور نوعی کلام باشد ممدوح و تفسیری که از ظهور شخصی برآید، باطل و مصادق تفسیر به‌رأی است (حکیم، ۱۴۱۷ ق،

ص ۲۳۳). این درحالی است که تفسیر به رأی در روایات فریقین نیز، نهی شده است (قرطبی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱، ص ۷۲؛ متقی هندی، ۱۴۰۱ ق، ج ۲، ص ۱۰ و ترمذی، ۱۹۹۶ م، ج ۵، ص ۱۹۹ و ۲۰۰؛ حر عاملی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۸، ص ۲۸).

هرچند حقی خود را از منتقدین تفسیر به رأی می‌داند (حقی، ۱۴۰۵ ق، ج ۵، ص ۲۷) لیکن احراز تفسیر به رأی را می‌توان آشکارا در برخی از تأویل‌های وی مشاهده کرد؛ نقطه قوت حقی و تفاوت او با برخی از عرفای پیش از خود، یکی عدم ادعای وی در انحصار معنای باطنی است و دیگری پای‌بندی به ظاهر، در بیشتر موارد. در ادامه نمونه‌های دیگری از هردو گونه تأویلات ممدوح و مذموم حقی بررسی می‌شوند.

۵-۴. تمایز جایگاه عارف و عابد در رویکرد بروسوی

از ویژگی‌های بارز اندیشه عرفانی، به‌ویژه در سنت تفسیری اسماعیل حقی بروسوی، تمایزگذاری میان «عابد» و «عارف» و در برخی موارد، تقابل این دو مقام است؛ به‌گونه‌ای که در لابه‌لای تفسیر روح‌البیان، رویکردی انتقادی نسبت به زاهدان و عابدان سنتی و ترجیح جایگاه عارفان واصل به حقیقت به‌وضوح مشهود است. اسماعیل حقی در موارد متعددی، با عباراتی که گاه لحنی تحقیرآمیز به خود می‌گیرند، عابدان را در مرتبه‌ای فروتر از عارفان قرار می‌دهد و عارفان را با تعبیری چون «عالم» مورد ستایش قرار می‌دهد (روح‌البیان، ج ۱، ص ۱۷ و ۲۴۴؛ ج ۲، ص ۱۰۱؛ ج ۷، ص ۴۵۵). بااین‌حال، وی در بنیاد اعتقادی خود، هر دو گروه را از زمره مؤمنان می‌داند، اما عارفان را به جهت بلندی همت و ژرفای معرفت، در مقامی رفیع‌تر قرار می‌دهد.

نمونه‌ای از این دیدگاه را می‌توان در ذیل تفسیر آیه ۵۵ سوره الرحمن مشاهده کرد، آنجا که وی با نثری شاعرانه و حکمی چنین می‌نویسد: «مؤمنان دو گروه‌اند: عابدان و عارفان. هر سؤال بر یکی بر قدر همت اوست و نواخت هر یک سزاوار ظرف وجودی او. هر کسی به قدر بلندای همت خود بهره می‌برد و سزاوار است بر کالای خویش. عابد از او چیزی می‌طلبد، اما عارف خود او را می‌خواهد؛ و در ادامه، به نقل از مکاشفه‌ای از احمد بن ابی‌الجواری می‌افزاید: «حق تعالی فرمود: ای احمد! همه مردم چیزی از من می‌طلبند، مگر ابویزید؛ که او خود مرا می‌طلبد» (روح‌البیان، ج ۹، ص ۲۹۹).

این نوع نگرش عرفانی، انعکاسی صریح از تلقی ابن‌عربی نیز هست؛ جایی که وی در آثار خود، ضمن تفکیک مراتب سالکان، مقام عابدان را به «علو مکان» در بهشت محدود می‌سازد، اما برای عارفان -که علم‌محور و حقیقت‌جو هستند- «علو مکان» نزد حضرت حق را قائل می‌شود (ابن‌عربی، ۱۴۰۰ ق، ص ۷۵). بدین‌سان، از

منظر ابن عربی و به تبع آن، اسماعیل حقی، اهل عمل تنها به مکان می‌رسند، درحالی‌که اهل معرفت، هم مکان و هم مکانات را حائز می‌شوند؛ چراکه ایشان، جامع میان شریعت و طریقت‌اند و علم ایشان نه معلومات ظاهری، بلکه وصول به حقیقت علم است که عبارت است از «فنا فی الله» و شهود «وحدت وجود».

(شجاری و گوزلی، ۱۳۹۲ ش، ش ۱۳، ص ۲۸) بنابراین عالم در نظر ابن عربی، همان عارف است؛ چنان‌که در بیان حقی نیز همین ترادف دیده شد.

باری، دیواری که حقی بین عابدان و عارفان بنا کرده، او را وادار نموده تا مخاطب قرآن را به دو گروه مخاطب اولیه و ثانویه تقسیم کرده، مخاطب اولیه را همان مخاطب عصر نزول بداند که عابد بودند و زاهد؛ و مخاطب ثانویه را عرفا بداند که بعدها خود، به کشف معانی عرفانی آیات رسیده‌اند و از آنجاکه پیامبر اکرم را در مقدمه، فاتح باب علم دانست، کشف و شهود عرفا را نیز در ادامه همان مسیر نبوی می‌پندارد.

۶. تطور و تنوع تأویل‌های عرفانی در روح‌البیان

تأویل‌های روح‌البیان هر دو نوع تأویل‌های عرفان نظری و اشاری را شامل می‌شود؛ با این تفاوت که حقی، معمولاً ادعایی در انحصار معنا در تأویل خود نداشته و پس از ارائه تفسیر فنی با استفاده از ادبیات، روایات و مانند آن، اشاراتی به تأویل‌هایی از جنس عرفان نظری یا اشاری دارد. حقی تأویل‌های خود را در چهار دسته از آیات (مفاهیم فراطبیعی، مفاهیم طبیعی، آیات الأحکام و آیات اعتقادی) ارائه داده است. آن‌سان که گذشت، برخی از تأویل‌ها به بیان روابط انسان با جهان و با خدا و مواردی چون سیر و سلوک عارف می‌پردازند که جزو عرفان اشاری به شمار می‌روند و برخی دیگر نیز به تفسیر جهان هستی، انسان و خدا اشاره می‌کند که عرفان نظری نام دارد. در ادامه، ضمن بررسی انواع تأویلات روح‌البیان، نمونه‌هایی از هر گروه بررسی می‌شوند:

۶-۱. تأویل مفاهیم ماورایی و فراطبیعی

حقی معتقد است اعیان در عالم معنا (آخرت) از بهشت، دوزخ، میزان، صراط و حتی آنچه از حورالعین و رودها و درختان در بهشت است گرفته تا عرش، کرسی و مانند آن همگی نظیری در عالم حقیقت دارند که «غیب الغیب» است. وی ذیل عبارت «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ؛ کرسی [پادشاهی] او، آسمان‌ها و زمین را فرا گرفته» (بقره/۲۵۵) آورده: «ما خلق شيئاً فی عالم المعنی و هو الآخرة إلّا و له حقیقه فی عالم الحق و هو غیب الغیب؛ خلقتی در عالم معنا (آخرت) نیست مگر اینکه در عالم حقیقت (غیب الغیب) برای او واقعیتی

باشد» (حقّی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱، ص ۴۰۴). اما این به تنهایی تأویل مفاهیم غیرطبیعی فوق نیست؛ زیرا او برای آن مفاهیم عالم معنا، نظیری را در عالم حقیقت تصوّر کرده است. در ادامه اما، آشکارا آورده که مراد از استعمال این صورت‌ها در قرآن، همان معنای غیبی آن‌هاست و خداوند کشف حقایق، معانی، اسرار و اشارات قرآن را مخصوص محققان قرار داده که در اندیشه وی، عارفان‌اند (همان). به این ترتیب، می‌توان گفت حقّی مفاهیم غیرطبیعی یادشده را تأویل به مفاهیم غیبی در عالم معنا کرده و مراد از استعمال آن در قرآن را نیز نه خود آن مفاهیم، بلکه نظیر غیبی آن در عالم معنا دانسته که از سوی عارفان رمزگشایی می‌شود. حقّی البته، دلیلی برای ادعای خود اقامه نکرده و تنها شواهدی از تأویلات نجمیه و مثنوی معنوی می‌آورد. نظر به اینکه تأویل‌های یادشده در تعبیر و تفسیر جهان هستی ارائه شده‌اند، در زمره مفاهیم عرفان نظری جای می‌گیرند.

۶-۲. تأویل مفاهیم طبیعی و کیهانی

اسماعیل حقّی برخی از طبیعیات همچون خورشید و ماه را نیز به تأویل برده است؛ به عنوان نمونه ذیل آیه «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ...؛ و ما شب و روز را دو نشانه قرار دادیم...» (اسراء/۱۲) آورده که در مراتب آفاقی، ماه اشاره به کرسی و لوح دارد و خورشید، اشاره به عرش؛ و در مراتب انفسی نیز ماه اشاره به روح دارد و خورشید اشاره به سرّ (همان، ج ۵، ص ۱۳۹). همچنین است در آیات ابتدایی سوره طور که پس از تفسیر، در تأویل واژگان طور، کتاب، صفحه، خانه، سقف و دریا، به زبان فارسی آورده: «نزد ارباب تحقیق، مراد [از] طور، نفس است ... و کتاب مسطور، ایمان است که در رق منشور قلب به قلم رحمت ازلی نوشته شده ... و بیت، سرّ عارفان است ... و سقف مرفوع، روح ... است که سقف خانه دل است و بحر مسجور، دلی است به آتش محبت تافته ...» (همان، ج ۹، ص ۱۸۶). در متن فوق، هردو گونه عرفان نظری و اشاری یافت می‌شود؛ آنجا که سخن از «خانه دل» و «آتش محبت» است متن به عرفان اشاری نزدیک می‌شود و آنجا که به تفسیر «نفس» و «سرّ عارفان» پرداخته، عرفان نظری جلوه بیشتری می‌نمایاند. عبارت «نزد ارباب تحقیق...» نیک نشان می‌دهد تأویلات وی در آیات فوق تنها نزد عرفا مرسوم بوده و مؤیدی در سایر آیات، روایات تفسیری و اقوال مفسران ندارد؛ چنان‌که به عنوان نمونه، مفسران معانی احتمالی «بیت معمور» را سه معنای خانه‌ای در آسمان، کعبه و یا هر عمارت مشهوری در زمین دانسته‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۸، ص ۱۹۸) و در هر حال، انطباق یکی از این احتمالات، با تأویل حقّی -که مراد از «بیت» را «سرّ عارفان» دانست- دشوار است؛ بنابراین باید دانست، اولاً تأویلات یادشده نیز پس از تفسیر و بیان معانی ظاهری آمده و ادعای انحصار در معنای تأویلی نشده؛ ثانیاً،

بیشتر تأویلات مفاهیم طبیعی حقی که مانند تأویلات فوق است، تنها ریشه در ذوق و استحسان عرفا دارد و ثالثاً، حجم تأویلات مفاهیم طبیعی در تفسیر روح البیان، بیشتر از تأویلات مفاهیم فراطبیعی است.

۶-۳. تأویل آیات الأحکام و مناسک عبادی

حقی در برخی از آیات عبادی مربوط به احکام شرعی نیز دست به تأویل برده؛ لیکن عادت او در تفسیر تمام آیات الاحکام، این چنین نیست. به عنوان نمونه ذیل آیه وقت نماز (اسراء/۷۸)، تنها به تفسیر آیه و ذکر اوقات نماز و نیز اشاره به روایات مربوطه، بسنده کرده و نشانه‌ای از تأویل، برجای نگذاشته است (همان، ج ۵، ص ۱۹۱) لیکن در برخی از آیات الاحکام مانند آیه وضو (مائده/۶)، ابتدا به تفسیر آیه پرداخته و در انتها دست به تأویل آیه با زبان عرفان اشاری برده؛ تأویل عبارت «إذا قمتم» را بیداری از خواب غفلت و معنای واژه «نماز» را معراج به مقام قرب، دانسته و دلیل «شستن وجه» را آلودگی سالک به سبب توجه به اغیار می‌داند که تنها با آب توبه و استغفار پاک می‌شود؛ همچنین لزوم «شستن دست» را به دلیل تمسک و تعلق به دوجهان دانسته و عبارات «مسح سر و پا» را به تقدیم جان و پاکی از آلودگی خودخواهی، تأویل می‌کند (همان، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۵۴). این درحالی است که مفسران ذیل آیه وضو، تنها به بیان مسائل شرعی وضو پرداخته‌اند؛ مانند فخررازی که پیرامون این آیه، ۴۱ مسئله آورده، ذیل هر مسئله، اقوال راویان را ذکر کرده و در هیچ‌یک به روایتی یا نقلی که حاوی مفاهیم تأویلی حقی باشد، اشاره نکرده است (فخررازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۱، ص ۲۹۶-۳۰۸). همچنین است تفاسیر روایی فریقین که پیرامون آیه وضو، ده‌ها روایت آورده و هرگز اشاره‌ای به تأویلات حقی یا مفاهیمی از آن دست، نکرده‌اند (بحرانی، ۱۴۲۷ ق، ج ۲، ص ۴۰۷-۴۱۵؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۶، ص ۷۱-۸۸). اما تمام تأویلات حقی در احکام، خالی از دلیل شرعی نبوده و برخی از آن‌ها مؤید عقلی یا شرعی دارند؛ مانند رکوع و سجود که در روح البیان ذیل آیه ۲۳ سوره روم، به ترتیب، به «تجاوز به سوی جبروت» و «وصول به عالم لاهوت» تأویل شده (حقی، ۱۴۰۵ ق، ج ۷، ص ۲۳)؛ حقی با عبور از معنای جبروت، عالم لاهوت را وطن اصلی و مقام فنای کلی دانسته که در زمان سجده، صعود به آن، حاصل می‌شود (همان). محققان معتقدند جبروت اگر مقابل لاهوت باشد، معنای جلال و عظمت اسما و صفات الهی دارد (دهخدا، ۱۳۷۷ ش، ج ۵، ص ۷۴۹۸)؛ بنابراین می‌توان گفت در کلام حقی، رکوع تأویل به خضوع در مقابل عظمت صفات پروردگار شده و سجده تأویل به وصول به مقام فنای کامل؛ و هردو تأویل، روشن‌گر روابط انسان با خداست که با این حساب، در زمره مفاهیم عرفان اشاری قرار می‌گیرند. تأویل فوق اما، دارای ریشه روایی است. کرنشی که حقی در تأویل

رکوع آورده نظیر همان «ادب» است که در روایات آمده و تأویل سجده به وصول به عالم لاهوت، نظیر همان «قرب» موجود در روایات است؛ چنان که امام صادق (ع) فرمود: «و فی الرّکوع أدب و فی السّجود قرب» (مجلسی، ۱۴۱۲ ق، ج ۸۲، ص ۱۰۸). لازم به ذکر است تعداد تأویلات دارای مؤید شرعی و عقلی در روح البیان نسبت به تأویلات فاقد مؤیدات فوق، بسیار محدود است.

۶-۴. تأویل آیات اعتقادی و کلامی

روش حقی در گستره وسیع آیات اعتقادی از اوصاف خداوند گرفته تا عصمت انبیا و مانند آن نیز همچون سایر آیات بوده و معمولاً پس از تفسیر آیه، تأویلی ارائه می‌دهد که بعضاً جز ذوق و استحسان شخصی، دلیل دیگری برای آن قابل تصوّر نیست؛ مانند درخواست ابراهیم مبنی بر نمایش کیفیت احیای مردگان (بقره/۲۶۰) که پس از تفسیر آن آیه، از قول قشیری تأویلهایی آورده و طی آن چهار پرندۀ طاووس، کلاغ، خروس و مرغابی را به ترتیب به زینت، آرزو، شهوت و طمع تأویل کرده و سپس در فضای عرفان نظری، از نجم‌الدین آورده که چهار پرندۀ اشاره به چهار عنصر خاک، آب، آتش و هوا دارد که هم‌نشینی دوبه‌دوی آن‌ها باعث ایجاد صفاتی چون حرص، بخل، غضب و شهوت می‌شود و بنابراین مراد از آمیختن گوشت آن طیور، محو آثار ناشی از صفات یادشده است (حقی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱، ص ۴۱۶-۴۱۷). در مقابل امّا، برخی تأویلات اعتقادی حقی، مؤید شرعی و عقلی دارند؛ به عنوان نمونه ذیل آیه «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا؛ و پروردگارت آمد و فرشتگان صف به صف [حاضر شدند]» (فجر/۲۲) آورده که منظور از آمدن، تجلّی خداست در مظاهر جلالی و قهری او (همان، ج ۱۰، ص ۴۳۰)؛ گویا ضمن این عبارت و البتّه در فضای عرفان نظری، از محذور تجسم ذات ربوبی عبور کرده و آمدن خدای سبحان را به تجلّی مظاهر جلالیه‌اش تأویل می‌کند.

آن‌گونه که گذشت، حقی تنها به تأویل آیات نپرداخته و معمولاً ابتدا ظاهر آیات را تفسیر کرده و سپس در نگاه تأویلی، از معنای تبادری عبور نموده و به معنای غیرتبادری از نوع تأویل می‌رسد؛ هرچند نگاه تأویلی وی بعضاً پررنگ‌تر از نگاه تفسیری‌اش می‌نمایاند؛ و این همان تفاوت حقی با مفسران متمایل به عرفان نظری است که پیش‌تر تحلیل شد. وی همچنین، ادعایی در انحصار معنای باطنی نداشته و بلکه معمولاً معنای باطنی را معنای اشاری آیات عنوان می‌کند.

۷. تحلیل و ارزیابی تطور ساختار تأویل عرفانی

پژوهش حاضر صرفاً به دنبال گزارشی توصیفی از تأویلات عرفانی در تفسیر روح‌البیان نبود؛ بلکه در صدد پاسخ به یک مسئله بنیادین در حوزه تفسیرپژوهی عرفانی بود: ابهام روش‌شناختی و فقدان معیاری مدون برای ارزیابی تأویلات اسماعیل حقی بروسوی. تفسیر روح‌البیان به دلیل گستردگی، تنوع مطالب و ماهیت ذوقی بسیاری از تأویلات، همواره با این چالش مواجه بوده که آیا این برداشت‌های عرفانی، حاصل یک نظام فکری منسجم است یا صرفاً مجموعه‌ای از اشارات پراکنده و مبتنی بر ذوق شخصی مفسر؟ به عبارت دیگر، مسئله اصلی این بود که آیا می‌توان ساختاری منطقی و قابل دفاع برای روش تفسیری حقی کشف کرد که به مخاطب امکان دهد میان تأویلات معتبر و تفاسیر مبتنی بر رأی شخصی (تفسیر به رأی مذموم) تمایز قائل شود؟

برای حل این مسئله، مقاله رویکردی ساختارگونه را در پیش گرفت. این رویکرد به جای توقف در سطح محتوای هر تأویل، بر کشف الگوهای تکرارشونده و اصول حاکم بر روش حقی متمرکز شد. ابزار اصلی برای این تحلیل، ارائه یک گونه‌شناسی از تأویلات بود که آن‌ها را نه فقط بر اساس موضوع (مفاهیم طبیعی و فراطبیعی)، بلکه بر اساس گرایش‌های کلان عرفانی (نظری و اشاری) دسته‌بندی می‌کرد. این گونه‌شناسی نشان داد که رویکرد حقی، التقاطی ساده یا تصادفی نیست، بلکه تلاشی آگاهانه برای ایجاد تعادل میان دو سنت بزرگ عرفانی است. او از یک سو به عمق هستی‌شناختی عرفان نظری ابن عربی توجه دارد و از سوی دیگر، به جنبه‌های عملی و سلوکی عرفان اشاری وفادار می‌ماند. این تحلیل، نخستین گام در جهت حل مسئله بود؛ زیرا ثابت کرد که روش تفسیری او دارای یک منطق درونی است و از آشفتگی به دور است.

مهم‌ترین دستاورد تحلیلی این پژوهش، پاسخ به چالش کلیدی در اندیشه حقی، یعنی نحوه جمع میان پایبندی به ظواهر شریعت و غوص در اعماق طریقت، بود. گزارش‌های پیشین یا بر جنبه عرفانی او تأکید کرده و یا به تقیّد او به شرع پرداخته بودند، اما این مقاله نشان داد که این دو، ارکان یک نظام تفسیری دومارحله‌ای هستند. تحلیل‌های ارائه شده در این پژوهش اثبات کرد که اصل حاکم بر روش حقی، «ترتّب معنایی» است؛ به این معنا که او هرگز معنای ظاهری را نفی نمی‌کند، بلکه آن را به عنوان سطح اول معنا و مخاطب آن را «عابدان» می‌داند و سپس، تأویل عرفانی را به مثابه سطح عمیق‌تر معنا برای «عارفان» ارائه می‌دهد.

این کشف، مستقیماً به حل مسئله اصلی تحقیق منجر شد. معیار شناخت سره از ناسره در تأویلات روح‌البیان که سؤال محوری پژوهش بود، از دل همین ساختار به دست آمد. بر اساس این تحلیل، تأویلی در چارچوب روش‌شناسی حقی معتبر است که:

۱. معنای ظاهری آیه را انکار نکند.

۲. با اصول مسلم شریعت در تضاد نباشد.

۳. به عنوان معنای انحصاری آیه معرفی نشود، بلکه لایه‌ای عمیق‌تر برای اهل سلوک باشد.

با این ارزیابی، مقاله نشان می‌دهد که اگرچه برخی تأویلات حقی به دلیل اتکای صرف بر کشف و شهود، به مرز تفسیر به رأی نزدیک می‌شوند (که نقطه ضعف روش اوست)، اما وجود همین چارچوب روش‌شناختی، نقطه قوت اصلی او و وجه تمایزش از برخی صوفیان غالی است.

بنابراین، این پژوهش با تحلیل ساختاری و ارائه یک گونه‌شناسی روشمند، مسئله «ابهام و فقدان معیار ارزیابی» در تفسیر روح‌البیان را حل کرده و ثابت می‌کند که رویکرد اسماعیل حقی، علی‌رغم ماهیت ذوقی‌اش، از یک انسجام روشی قابل دفاع پیروی می‌کند. این مقاله صرفاً گزارشگر اندیشه‌های او نیست، بلکه با ارائه یک چارچوب تحلیلی، ابزاری برای فهم انتقادی و ارزیابی نظام‌مند یکی از مهم‌ترین تفاسیر عرفانی جهان اسلام فراهم آورده است.

نتیجه‌گیری

تفسیر روح‌البیان اثر اسماعیل حقی بروسوی، از برجسته‌ترین نمونه‌های تأویل عرفانی در سنت عثمانی است و نشان می‌دهد که او به بازسازی ساختار تأویل در چارچوبی عقل‌گرا و معتدل دست یافته است. تحلیل پژوهش آشکار ساخت که بروسوی با عبور از تأویلات ذوقی، نظامی «مراتب‌مند» از معنا را بنیان گذاشت که فهم آیه را در مسیر ظاهر تا باطن سامان می‌دهد؛ در این نظام، ظاهر و باطن نه متقابل، بلکه مکمل یکدیگرند و تأویل عرفانی به منزله‌ی تکامل معنا عمل می‌کند. بروسوی میان عرفان نظری ابن عربی و عرفان سلوکی تجربی پیوندی تازه برقرار کرده است. او از مفاهیم ابن عربی چون تجلی، مراتب وجود و وحدت تأثیر پذیرفته، اما به جای تبعیت کامل از دستگاه فلسفی او، روش تأویل را به پویایی خود متن قرآن واگذار کرده است. برخلاف ابن عربی که معنا را از نظام فلسفی‌اش بر متن تحمیل می‌کند، بروسوی از معنای ظاهری آغاز کرده و در سیر تأویل تدریجی به عمق باطنی می‌رسد؛ رویکردی که الگوی «از پایین به بالا» را در برابر تأویل نظری محض قرار می‌دهد. بر اساس تحلیل انجام‌شده، سه اصل محوری روش بروسوی عبارت‌اند از: حفظ تقدم ظاهر آیه بر تأویل، انطباق با عقل و شریعت و پرهیز از ادعای انحصار معنای باطنی نزد صوفیان. این اصول، تفسیر او را به الگویی خودنظم‌مند و قابل دفاع در برابر اتهام تفسیر به رأی تبدیل کرده‌اند. در نتیجه، تأویل عرفانی در

روح‌البیان مرحله‌ای گذار در تاریخ عرفان اسلامی را نشان می‌دهد؛ مرحله‌ای که در آن میراث نظری ابن عربی در قالبی هرمنوتیکی و میان‌رشته‌ای بازسازی شده است. بروسوی را می‌توان نقطه‌ی تعادل میان عرفان نظری متعالی ابن عربی و عرفان اشاری تجربی متأخر دانست؛ مفسری که بر بنیان عقل، وحی و شهود، تفسیری متوازن و چندسطحی از قرآن ارائه می‌کند.

منابع

قرآن کریم

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و سبع المثانی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۶ ش). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: طرح نو.
۳. ابن ابی‌جمهور، محمد بن علی. (۱۴۰۵ ق). *عوالی اللئالی العزیزه فی الأحادیث الدینیّه*، قم: سیدالشهداء (ع).
۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (بی‌تا). *منهاج السنّه النبویه*، بیروت: دارالفکر.
۵. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (بی‌تا). *الموضوعات*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶. ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون. (۱۳۶۹ ش). *مقدمه‌ی ابن خلدون*، محمدپروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۴۰۰ ق). *فصوص الحکم*، بیروت: دارالکتب العربی.
۸. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۴۲۲ ق). *تفسیر ابن عربی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۵ ق). *لسان‌العرب*، قم: نشر الأدب الحوزة.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۶ ق). *مفردات الفاظ القرآن*، دمشق: دار القلم.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۵ ق). *مقدمه جامع‌التفاسیر مع تفسیر الفاتحه و مطالع البقره*، کویت: دار الدعوة.
۱۲. بابایی، علی‌اکبر و دیگران. (۱۳۷۹ ش). *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، تهران: سمت.
۱۳. بحرانی، هاشم بن سلیمان، (۱۴۲۷ ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات.

۱۴. پاکتچی، احمد. (۱۳۸۹ ش). تاریخ تفسیر قرآن کریم، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۱۵. ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۰۸ ق). سنن الترمذی، بیروت: دار الفکر.
۱۶. حجتی، سید محمدباقر. (۱۳۶۱ ش). چهارده مقاله و گفتار، تهران: بنیاد قرآن.
۱۷. حرعاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۲ ق). وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۸. حقی، اسماعیل بن مصطفی. (۱۴۰۵ ق). روح البیان، بیروت: دارالفکر.
۱۹. حکیم، سید محمدباقر. (۱۴۱۷ ق). علوم القرآن، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۲۰. حنفی، عبدالمنعم. (۱۹۹۳ م). موسوعه الفرق و الجماعات و المذاهب و الأحزاب و الحركات الإسلامیه، قاهره: دارالرشاد.
۲۱. دشتی، مهدی. (۱۳۸۲). «تأملی دوباره در تفسیر کشف الأسرار میبدی»، سفینه، شماره ۱، صص ۳۱-۵۱.
۲۲. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷ ش). لغت نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۳. ذهبی، محمدحسین. (۲۰۰۰ م). التفسیر والمفسرون، قاهره: داروهبه.
۲۴. رادا کریشنان، سروپالی و دیگران. (۱۳۶۷ ش). تاریخ فلسفه شرق و غرب، خسرو جهان داری، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۲۵. رفعت افندی، احمد. (۱۸۸۲ م). لغات تاریخیه و جغرافیه، استانبول: بی نا.
۲۶. زبیدی، سید محمد مرتضی. (۱۴۲۰ ق). تاج العروس، بیروت: دار الهدایه.
۲۷. زرقانی، محمد عبدالعظیم. (۲۰۰۱ م). مناهل العرفان، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۸. سیوطی، جلال الدین. (۱۳۷۶ ش). الإیتقان فی علوم القرآن، تهران: امیرکبیر.
۲۹. شاکر، محمد کاظم. (۱۳۸۲ ش). روش های تأویل قرآن، قم: بوستان کتاب.
۳۰. شجاری، مرتضی، زهرا گوزلی. (۱۳۹۲). «علم و نقش آن در کمال آدمی از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا»، پژوهش های فلسفی دانشگاه تبریز، شماره ۱۳، صص ۱۹-۴۶.
۳۱. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ ق). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۲۶ ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالعلوم.
۳۳. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة.
۳۴. طریحی، فخرالدین. (۱۳۸۶ ق). مجمع البحرين، تهران: المكتبة المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریة.

۳۵. علوی مهر، حسین. (۱۳۸۱ ش). *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری*، تهران: چاپ اسوه.
۳۶. غزالی، محمد بن محمد. (۱۳۹۲ ق). *تهافت الفلاسفه*، قاهره: دار المعارف.
۳۷. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ ق). *کتاب العین*، قم: دارالهجره.
۳۸. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۹. قاسم‌پور، محسن. (۱۳۸۱ ش). *جریان‌شناسی تفسیر عرفانی قرآن*، تهران: انتشارات ثمین.
۴۰. قائمی نیا، علیرضا. (۱۳۹۳ ش). *بیولوژی نص*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۱. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۴۱۶ ق). *تفسیر القرطبی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۲. کاشانی، مولی محسن. (۱۴۰۲ ق). *تفسیر الصافی*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۴۳. کحاله، عمر رضا. (۱۹۵۷ م). *معجم المؤلفین*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۴. متقی هندی، علی بن حسام‌الدین. (۱۴۰۱ ق). *کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال*، بیروت: مؤسسه الرسالة.
۴۵. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۱۲ ش). *بحار الأنوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، مؤسسه التاریخ العربی.
۴۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۷ ش). *آشنایی با علوم اسلامی (کلام-عرفان-حکمت عملی)*، تهران: صدرا.
۴۷. معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۶ ق). *التمهید فی علوم القرآن*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۴۸. مقاتل بن سلیمان، ابوالحسن. (۱۴۲۳ ق). *تفسیر مقاتل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۹. موسوی اعظم، سید مصطفی و همکاران. (۱۳۹۸). «فرایند دریافت لطف الهی در عرفان سیمون وی»، *مطالعات عرفانی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه کاشان*، شماره ۲۹، صص ۲۵۳-۲۸۰.
۵۰. مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۶ ش). *مثنوی معنوی*، تهران: دالاهو.
۵۱. هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۵۸ ش). *کشف‌المحجوب*، تهران: طهوری.