



بررسی تفسیر عرفانی

دکتر سعید قاضی پور

پزشک – کارشناس ارشد اخلاق اسلامی – دانشجوی دکتری
علوم قرآن و حدیث

فهرست

۷.....	مقدمه.....
۱۱.....	مدخلیت.....
۱۱.....	بطن قرآن در روایات.....
۱۳.....	تأویل.....
۱۵.....	عرفان:
۱۶.....	شیوه‌های تفسیری.....
۱۷.....	رویکرد.....
۱۸.....	تفسیر عرفانی.....
۲۳.....	پیشینه‌ی تاریخی.....
۲۵.....	مشرک شیعی.....
۲۵.....	نظر قرآن پژوهان.....
۲۶.....	وجه تمایز تفسیر عرفانی.....
۲۷.....	اشارت.....
۲۹.....	ظاهر و باطن.....
۳۰.....	تفسیر روشمند.....
۳۱.....	آسیب شناسی.....
۳۱.....	آسیب شناسی مبنایی.....
۳۲.....	تلقی تجربی از وحی و مشکلات زبان شناختی.....
۳۵.....	تکنرپذیری فهم و مشکلات هرمنوتیکی.....
۳۷.....	عقل‌گریزی در مبانی تفسیری.....
۳۹.....	آسیب‌های روش شناختی.....
۳۹.....	ناضابطه مندی در معناشناسی واژگان.....

- ۴۵.....عدم رعایت اصل مرجعیت محکمات در آموزه‌های متشابه
- ۴۹.....تکیه بر کشف و شهود غیر معصومانه در تفسیر
- ۵۹.....آسیب‌های غایی
- ۵۹.....جبرگرایی و پیامدهای آن
- ۶۱.....تسامح عقیدتی در مسئله تکثر ادیان
- ۶۲.....تسامح عملی در رعایت احکام شرعی
- ۶۶.....تغییر ماهیت آثار تفسیری
- ۶۷.....پیامدهای سوء اجتماعی
- ۷۰.....نمونه‌های تفاسیر عرفانی معتبر
- ۷۱.....لیست تفاسیر عرفانی
- ۷۹.....مهم‌ترین گونه‌های تفسیر عرفانی
- ۷۹.....تفسیر صوفی - نظری و تفسیر فیضی - اشاری
- ۸۰.....تفسیر صوفی نظری
- ۸۱.....تفسیر فیضی یا اشاری
- ۸۶.....تأویل حروفی
- ۸۹.....تفسیر انفسی
- ۹۱.....تفاسیر دیگر
- ۹۲.....شاهد مثال‌های تفسیر عرفانی
- ۹۲.....تفسیر کشف الاسرار وعده الابرار
- ۹۳.....تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید خواجه عبدالله
- ۹۳.....جمع بندی و نتایج
- ۱۰۱.....منابع و مأخذ (علاوه بر قرآن و نهج البلاغه):

مقدمه

زمین دارای لایه‌های پنهانی است که در نگاه سطحی نمی‌توان دید ولی با نفوذ به اعماق زمین با استفاده از ابزارهای قدرتمند دسترسی به نفت و گاز و امثالهم حاصل می‌گردد قرآن مجید نیز در نگاه عامیانه گویای مطلبی است که اگر انسان با ریاضت و خودسازی، قدرتمند شود از لایه‌های پنهان آن آگاه می‌گردد و تفسیر عرفانی روشی است که این امکان را فراهم می‌سازد در یک تقسیم بندی کلی بر اساس منهج (روش)، تفاسیر در ۶ دسته کلی تقسیم می‌شوند.

تفسیر قرآن مبتنی بر قرآن (تفسیر قرآن به قرآن)

تفسیر قرآن مبتنی بر روایات (تفسیر روایی یا اثری)

تفسیر قرآن مبتنی بر عقل و اجتهاد (تفسیر عقلایی)

تفسیر قرآن مبتنی بر علوم تجربی (تفسیر علمی)

تفسیر قرآن مبتنی بر کشف و شهود (تفسیر عرفانی)

دسته ششم از تفاسیر که کمتر به آن توجه شده، تفسیر جامع قرآن مبتنی بر تمام موارد پنجگانه فوق الذکر می‌باشد. این منهج تفسیری در طول اعصار و قرون مختلف مغفول مانده و به جد می‌توان گفت که تاکنون تفسیر جامعی از قرآن ارائه نشده است. این موضوع به نظر از آن باب است که یا احاطه و اشراف مفسرین در قرون مختلف، به علوم مختلف آن عصر و زمان محقق نشده تا از آن طریق بتوانند ورود ژرف و همه جانبه به آیات داشته باشند یا آنکه به شرط حصول احاطه، یا محقق به وادی تفسیر قرآن وارد نشده یا آنکه زمانه اجازه غور و تفکر عمیق با آرامش و دید جامع نگرانه را به محققین علوم دینی نداده است. حال آنکه آیات قرآن از جامعیت اعجاب انگیزی برخوردار است که همسنگ آن لاجرم قرآن ناطق و انسان معصوم است. از آنجا که فیض حضرت احدیت علی الدوام و علی الاطلاق می‌باشد لذا میزان دریافت ما از قرآن به میزان تسلط و شناختمان از علوم مختلف بوده و برای جامع شدن یک تفسیر، می‌بایست بر تسلط مفسر بر علوم و منابع شناخت علمی تأکید کرد. احاطه و نگاه عالمانه، محدثانه و کشف و شهود صحیح و سالم عارفانه منطبق بر کشف و شهود عارفان بالله در کنار علوم روزآمدی چون جامعه‌شناسی، ریاضیات، نجوم و ... موجب افزایش قابلیت فهم و درک و دریافت بهتر و بیشتر معارف از بطون قرآن مجید خواهد شد. بر خود لازم می‌دانم از سرکار خانم دکتر سیده فاطمه حسینی میر صفی که در دوران دانشجویی دکتری و در این بحث و موضوع



بنده را استادی و راهنمایی فرمودند تقدیر و تشکر نموده، صحت و سلامت و طول عمر با عزت برایشان از خداوند متّان خواستارم.

افوض امورنا الی الله

والسلام علیکم

دکتر سعید قاضی پور

مدخلیت

مفسران علوم رسمی این روش را بیشتر (تفسیر به رأی) می‌دانند.^۱ ولی صاحب نظران و اندیشمندان اسلامی روش عرفانی در تفسیر قرآن مجید را دارای منشأ شرعی معرفی می‌کنند و در این مقال ابتدا به وجه تفسیر عرفانی قرآن و بطن قرآن پرداخته و با تعریف عرفان، ظاهر و باطن، بیان شیوه‌های تفسیر به تعریف تفسیر عرفانی و وجه تمایز آن و به انواع تفسیرهای عرفانی اشاره نموده و بعضی از آنها را مانند تفسیر عرفانی خواجه عبدالله انصاری معرفی می‌نماییم. امید است مورد استفاده علاقه مندان به علم تفسیر قرآن مجید قرار گیرد.

بطن قرآن در روایات

اینکه قرآن مجید دارای ظاهر و بطن است و روایات متعددی به این مطلب تأکید دارد امری مسلم است. روایات نقل شده از امام سجاد (ع) و امام صادق

۱ مصاحب غلامحسین، دائرة المعارف فارسی، ج ۲، ص ۱۷۲۹ - معرفت محمد هادی، التفسیر والمفسرون فی

ثوبه القشيب، ج ۲، ص ۳۳۷، مشهد ۱۴۱۸.

(ع): مانند " کتاب الله على اربعة اشياء، على العباره و الاشاره و اللطائف و الحقايق فالعباره للعوام و الاشاره للخواص و اللطائف للاولياء و الحقايق للانبيا " کتاب خدا بر چهار امر استوار است: بر عبارت و اشارت و لطایف و حقایق سپس عبارت‌های آن برای عموم مردم است و اشارات آن برای افراد خاص است و لطایف قرآن برای دوستان و اولیاست و حقایق قرآن برای پیامبران است. " و یا فرمایش امیرالمؤمنین (ع) که فرمود: " و ان القرآن ظاهره انیق و باطنه عمیق لا تفنی عجائبه و لا تنقضی غرائبه و لا تكشف الظلمات الا به " ^۲ همانا قرآن دارای ظاهر زیبا و باطنی ژرف است مطالب شگفت انگیز آن تمام نمی‌شود و اسرار نهفته آن پایان نمی‌پذیرد و تاریکی‌ها بدون قرآن برطرف نخواهد شد " و روایات دیگری که به این مضمون از رسول خدا (ص) و ائمه معصومین (ع) نقل شده است و موجب این شده که اهل عرفان دریافت‌های خود را از نوع دریافت اشارات و لطایف تلقی کنند که برای عموم مردم قابل درک نیست.

در مقدمه قیصری آمده است: و چون برای کتاب خداوند ظاهر و باطن و حد و مطلع است ... مفهوم اولی که همان ظاهر باشد برای عوام است و مفهوماتی که لازمه آن باطن است برای خواص می‌باشد که عوام به آن دسترسی ندارند و حد

۱ مجلسی، بحارالانوار، ج ۲۵، ص ۲۷۸.

۲ نهج البلاغه علی (ع)، خطبه ۱۸.

کتاب برای کاملین از خواص است و مطلع برای برجسته‌ترین از بزرگان خواص مانند بزرگان از اولیاست.^۱

البته بایستی دقت داشت که صرف ادعای اینکه مفسر در مقام بیان باطن است نمی‌تواند هرگونه تأویل را صحیح جلوه بدهد و طبعاً برای آن متد و روش خاصی در نظر گرفته شده تا منجر به تفسیر به رأی ممنوع و حرام نشود.

تأویل^۲

تأویل به طور عام در مطالعات مربوط به نصوص به کار می‌رود و آن برداشتی است که به نحوی خلاف ظاهر و یا غیر ظاهر متن است. ویژگی تفسیر عرفانی آن است که بیشتر با نام تأویل شناخته می‌شود. حتی گاهی چنین می‌نمایند که تفسیر و تأویل دو امر از هم جدا هستند و آنچه عرفا در تفاسیر عرفانی گفته‌اند، به حوزه تأویل مربوط است و نه به حوزه تفسیر. در اینجاست که به طور طبیعی این پرسش پیش می‌آید که آیا تأویل نیز همانند تفسیر، معنایی است که خداوند قصد کرده است؟ در این صورت در جایی که تفسیر و تأویل دو معنای متفاوت‌اند، آیا از یک لفظ و عبارت دو معنای متفاوت قصد شده است؟ یا آنکه آنچه در عرفان تأویل خوانده می‌شود، از نوع معنای مراد نیست؛ به این معنا که عارف درصدد بیان مراد گوینده از لفظ نیست؟

۱ مقدمه قیصری بر تأیبه ابن فارض برگرفته از کتاب عرفان نظری سید یحیی یشربی، ص ۳۶۸.

۲ حجه الاسلام دکتر محمد اسعدی و همکاران، کتاب آسیب شناسی جریان‌های تفسیری، ج ۱، ص ۳۰۱.

عرفا تأویل را به معنای باطن قرآن در مقابل تفسیر که همان معنای ظاهری است، به کار می‌برند. راه رسیدن به تأویل را نیز نه عقل بلکه کشف و شهود می‌دانند، و از آنجا که صوفیه علوم خود را محصول مواجهه و احوال می‌دانند^۱، بر حسب اختلاف احوال و اوقات، و تفاوت درجات سلوک، سالک به فهم‌ها و تأویل‌های متفاوتی دست می‌یابد.^۲

صرف نظر از معنای تأویل در عرف خود قرآن کریم و نیز روایات، در قلمرو تفسیر با دو اصطلاح عمده از تأویل روبه رو هستیم؛ نخست اصطلاحی که متکلمان و اصولیان به کار برده‌اند که حمل لفظ بر معنای غیر ظاهرش است و با قرینه عقلی تأیید می‌شود، و دیگری معنای باطنی است. در تفسیرهای عرفانی، ضمن مشروعیت بخشیدن به تأویل در اصطلاح دوم، با تأویل در اصطلاح اول به شدت مخالفت شده است.^۳ متکلمان عقل گرا، به خصوص در مکاتب تفسیر شیعی و معتزلی، به طور معمول در آیات مربوط به صفات خداوند، معنای ظاهری آیات را سازگار با الهیات عقلانی نمی‌دانند و از این رو برای دوری جستن از دام تشبیه و تجسیم و انسان‌وارگی خداوند، معنای مراد را معنایی غیر از معنای ظاهر دانسته‌اند، اما در تفسیرهای صوفیانه و عرفانی تأکید شده است که در این گونه موارد باید به معنای ظاهر از آیات قرآن ایمان داشت. از نظر ابن عربی، تأویل مذموم آن است که کسی بخواهد از راه تفکر عقلانی و با نیات و مقاصد نفسانی برداشتی از آیات و روایات ارائه کند که با

۱ کلاباذی، کتاب التعرف، ص ۸۶- ابونصر سراج، کتاب للمع فی التصوف، ص ۳۳۷.

۲ خواجه محمد، فصل الخطاب، ص ۱۷.

۳ سید حید املی تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم، ج ۱، ص ۲۰۵.

ظاهر آنها متفاوت است. از نظر او، این نظریه که عقل معیاری برای سنجش همه چیز حتی کلام خداست، نظریه‌ای کاملاً مردود است؛ از این رو، عقل شایستگی ورود به ساحت قدس الهی و سنجش کلام الهی را ندارد. به باور او انسان باید اجازه دهد تا کلام خدا درباره همه چیز داوری کند، نه آنکه با عقلش در مقام داوری در کلام خدا بنشیند^۱؛ بنابراین، تأویل عرفانی "تأویلی کشفی" است که بر دریافت باطنی عارف از طریق شهود تکیه دارد و این برخلاف تأویل عقلی است که مبتنی بر مداخله دیدگاه شخصی و رأی مفسر است. با این حال، نمی‌توان پذیرفت که تأویلات عرفانی همگی دارای خاستگاه کشفی خالص باشند. همان گونه که بعداً بیان خواهد شد، عرفان و تصوّف و به دنبال آن، تفسیر صوفیانه و عرفانی درگذر تاریخ به مباحث فلسفی و نظری آمیخته شده است و این آمیختگی به حدی است که می‌توان گفت بسیاری از تأویلات عرفانی مبتنی بر کشف نیست، بلکه مبتنی بر پیش فرض‌های نظری است.

عرفان:

عرفان یعنی شناختی که از دریافت‌های باطنی، بر اثر سیر و سلوک و مجاهدت با نفس بدست می‌آید. بشریت از روزی که خود را شناخته، برای شناخت جهان و پی بردن به راز آفرینش، تلاش خستگی ناپذیری را آغاز کرده است و این تلاش همچنان ادامه دارد. او در جستجوی این است که هستی چیست و ف از کجا نشأت گرفته است و به کجا می‌رود و هدف نهائی آن کدام است؟

۱ کاظم موسوی، دایره المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۱۴، ص ۳۸۹.

در این مسیر مکتب‌های مختلفی به وجود آمده است. رشته‌های مختلف فلسفه نیز از همین راه پدید آمده‌اند. از جمله: مکتب مشاء و مکتب اشراق که از دومی مشرب تصوف و عرفان باقی مانده است.

درباره‌ی اصطلاح عرفان گفته شده است: " عرفان طریقه‌ی معرفت در نزد آن دسته از صاحب نظران است که برخلاف اهل برهان، در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال " عرفان خود بر دو گونه یا دو بخش است: عرفان عملی، یعنی سیر و سلوک و وصول و فنا؛ و عرفان نظری، یعنی بیان ضوابط و روش‌های کشف و شهود.^۱ عرفانی که در جامعه اسلامی به شکوفایی رسیده سعی نموده که معارف خود را بر اساس کتاب و سنت تنظیم نماید و معارف قرآنی و عرفانی را به یکدیگر تطبیق دهد.

شیوه‌های تفسیری

شیوه‌های تفسیری به کار گرفته شده در تفسیر قرآن چند دسته هستند از جمله: تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن به روایات، تفسیر عقلی و ... یکی از این شیوه‌ها تفسیر عرفانی است.

این نوع تفسیر ریشه در نوعی تلقی از قرآن دارد که براساس آن در ورای ظاهر الفاظ، بطن یا بطونی هست که کشف و شهود عرفانی از اسرار آن پرده بر می‌دارد.

۱ سجادی - فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۵۷۷.



این نوع مواجهه با قرآن، با تفسیر به معنای مصطلح آن، که مبتنی بر قواعد ویژه‌ای است، تفاوت دارد.^{۱ ۲}

رویکرد

روشی که مفسّر در روشن کردن معانی آیات و استنباط آن‌ها از الفاظ و ارتباط آن‌ها با یکدیگر از آن پیروی می‌کند را منهج تفسیری می‌گویند.^۳

به عبارت دیگر مقصود از روش، استفاده از ابزار یا منابع خاص در تفسیر قرآن است که معانی و مقصود آیه را روشن ساخته و نتایج مشخصی را به دست دهد^۴ و به عبارت دیگر چگونگی کشف و استخراج معانی و مقاصد آیات قرآن را روش تفسیر قرآن گویند.^۵

از طرفی گرایش‌های مختلف تفسیری همان جهت‌گیری‌های عصری مفسران و رویکرد ایشان است که براساس باورها، روحیات و ذوقیات مفسر شکل گرفته است.

۱ عبدالرحمان بن ابی بکر سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۴، ص ۲۰۰ - ۲۰۵، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۹۶۷، چاپ افست قم ۱۳۶۳ ش.

۲ عبدالرحمان عک، اصول التفسیر و قواعد، عک، ص ۳۰، بیروت ۱۴۰۷.

۳ رضایی اصفهانی، محمد علی - منطق تفسیر قرآن ۲ روش‌ها و گرایش‌های تفسیر قرآن - قم مرکز جهانی علوم اسلامی - چاپ دوم - ۱۳۸۵ - ص ۲۲

۴ حسینی میر صفی - سیده فاطمه - گرایش اجتماعی در تفاسیر معاصر قرآن کریم - ص ۲۲

۵ ایازی، سید محمد علی - المفسرون حیاتهم و منهجهم - تهران - موسسه چاپ و نشر زارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۱۴ ه. ج ۱ - ص ۳۱

مهم‌ترین عامل پدیدآورنده گرایش‌های مختلف تفسیری خود متأثر از سه عامل دیگر است.

اول دانش‌های تخصصی مفسر

دوم روحیات و ذوقیات مفسر

سوم دغدغه‌های مفسر نسبت به مسائل مختلف جامعه.

مراد از گرایش تفسیری، سمت و سوهایی است که در ذهن و روان مفسر در تعامل با شرایط و مسائل عصر خود به آن‌ها گرایش دارد. مثلاً مهم‌ترین دغدغه‌های فکری مفسری، تربیت معنوی انسان‌هاست.^۱

چنانچه استاد گرامی سرکار خانم دکتر سیده فاطمه حسینی میر صفی در جلسات درسی فرمودند از آنجا که دغدغه مفسر در تفسیر عرفانی اخلاق و تربیت است لذا تفسیر عرفانی نوعی گرایش تفسیری محسوب می‌گردد.

تفسیر عرفانی

پیش از هر چیز باید دانست که وقتی از تفسیر عرفانی سخن می‌گوییم، دقیقاً چه چیزی را در نظر داریم. آیا عبارت "تفسیر عرفانی" ترکیبی است در حد "تفسیر روایی" و یا در حد تعبیر "تفسیر اخلاقی"؟! به عبارت دیگر، تفسیر عرفانی صرفاً یک رویکرد تفسیری است یا یک روش تفسیری و یا تفسیری و یا بالاتر از آن یک مکتب تفسیری؟

۱ حسینی میر صفی، دکتر سیده فاطمه - گرایش اجتماعی در تفاسیر معاصر قرآن کریم - صفحات ۲۳ و ۲۴

رویکرد تفسیری عبارت است از: جهت گیری‌های مفسّر در تفسیر که ناشی از سه عامل است: ۱. دغدغه‌های فکری و روحی مفسّر؛ ۲. تخصص مفسّر؛ ۳. نیاز مخاطبان. روش تفسیری ناظر به چگونگی طی مسیر برای رسیدن به مدلول آیات و مراد الهی از آن است که به طور خاص با مستندات و منابع تفسیر مرتبط است؛ برای مثال، تفسیر قرآن با قرآن، تفسیر قرآن با روایات و تفسیر قرآن با عقل در زمره روش‌های تفسیری است، و مکتب تفسیری عبارت است از تفکر سامان یافته‌ای که حاوی سلسله‌ای از مبانی در تفسیر می‌باشد.

باید گفت که همه چیز به این وابسته است که چه تعریفی از عرفان داشته باشیم، اگر عرفان و تصوف را صرفاً شیوه‌ای از زندگی بدانیم که گروهی آن را برگزیده‌اند، در این صورت، صوفیه و عرفا گروهی اجتماعی به شمار می‌آیند که در جامعه با یک سبک خاصی زندگی می‌کنند. در این صورت، ارتباطشان با قرآن و تفسیر قرآن فقط در حد تأیید آن شیوهی خاص از زندگی است، اما اگر عرفان را مستلزم کشف و شهود بدانیم، در آن صورت، تفسیر عرفانی تصویر دیگری داشته و این تعبیر در ردیف تعبیرهایی چون "تفسیر روایی"، یا "تفسیر عقلی" و یا "تفسیر قرآن به قرآن" ظاهر خواهد گشت؛ اما اگر به عرفان به عنوان یک مکتب فکری که دارای مبانی ویژه‌ای است، نگاه کنیم، تفسیر عرفانی نیز از دو تصویر قبلی فراتر خواهد رفت. در این صورت، قرآن به عنوان کلام خدا با توجه به اصول و مبانی مورد پذیرش در این مکتب تفسیر خواهد شد.

بنابراین، به طور کلی می‌توان سه طرز تلقی از تفسیر عرفانی داشت:

در تلقی نخست، تفسیر عرفانی صرفاً یک رویکرد تفسیری است؛ به این معنا که عارف با توجه به طرز تلقی‌ای که از زندگی و روش صحیح آن دارد، از آیات قرآن در جهت تأیید آن شیوه از زندگی استفاده می‌کند؛ برای مثال، او فکر می‌کند که انسان مسلمان دائماً باید در حال خوف و به یاد خدا باشد و توجهی به دنیا نداشته باشد، در این صورت، به طور طبیعی آیاتی که در آنها این مفاهیم وجود دارد و یا از آنها قابل برداشت است، در کانون توجه مفسر عارف قرار می‌گیرد. این رویکرد در تفسیر مانند آن است که کسی ابعاد روان‌شناختی و یا جامعه‌شناختی قرآن را مورد توجه قرار دهد. این نگاه به قرآن تا زمانی که باعث نادیده گرفتن دیگر ابعاد قرآن کریم نشود، آسیبی در پی ندارد، بلکه نگاه به قرآن از منظرهای خاص سبب می‌شود که بسا نکات ظریفی را که تاکنون مورد غفلت واقع شده است، با نگاه‌های تیزبین دیده شود و در معرض دید دیگران نیز قرار گیرد. این رویکرد به تفسیر قرآن سبب می‌شود تا مفاهیمی که عرفا برای آنها نقشی کلیدی در زندگی قائل‌اند، مورد توجه و تذکر قرار گیرد. نگاه آسیب‌شناسانه به تفسیر عرفانی با این تعریف، آن است که این رویکرد به تفسیر آیات قرآن، تا چه حد از جاده و مسیر درست خارج شده است و نیز تا چه حد در نگاه به قرآن دچار یک سوپه‌نگری شده است. چه بسا نگاه عرفانی به آیات قرآن و اشاره‌های نهفته در آنها باعث نادیده انگاری جنبه‌های دیگر شود و همین امر ممکن است نگاه به زندگی را دچار اختلال و یک سوپه‌نگری نماید.



اما در نگاه دوم، تفسیر عرفانی به مثابه‌ی یک روش تفسیری دیده می‌شود. در این نگاه، "تفسیر عرفانی" گونه‌ای از تفسیر است، به همان اندازه که "تفسیر اثری" گونه‌ای از تفسیر می‌باشد؛ یعنی همان گونه که در تفسیر اثری اعتقاد بر آن است که سخن پیامبر و معصومان می‌تواند مراد خداوند از آیات قرآن را تبیین کند، در تفسیر عرفانی نیز اعتقاد بر آن است که الهامات و ارادت قلبی عارف می‌تواند بیانگر مقصود الهی از آیات قرآن مجید باشد. با این نگاه به تفسیر عرفانی موضوع آسیب شناسی تفسیر عرفانی چنین خواهد بود که تا چه حد در تفاسیر مرسوم به عرفانی مطابقی نادرست به عنوان الهامات الهی مطرح شده باشد، همان گونه که در تفاسیر روایی بسا روایاتی که به عنوان وحی و سخن پیامبر مطرح می‌شود و حال آنکه جعلیاتی بیش نیست.

در نگاه سوم به تفسیر عرفانی، عرفان مکتبی فراگیر است که درصدد تفسیر انسان و جهان برآمده است و از این رو می‌خواهد قرآن را نیز در چارچوب اصول موضوعه و پیش فرض‌های فکری آن مکتب بفهمد و تفسیر کند. نگاه آسیب شناسانه به تفسیر عرفانی با این طرز تلقی از این گونه‌ی تفسیری به آن است که ما به آن اصول را که قرآن بر پایه‌ی آنها تفسیر می‌شود، تا چه حد آسیب زده و آسیب زا باشیم.^۱

بنابراین تفسیر عرفانی بر این مبنا استوار است که قرآن افزون بر ظواهر دارای بواطنی است که از راه تصور یا از طریق کشف و شهود عرفانی می‌توان به آن

۱ حجه الاسلام دکتر محمد اسعدی و همکاران، آسیب شناسی جریان‌های تفسیری، ج ۱، ص ۲۹۹ و ص ۳۰۰ و

دست یافت. مفسران و قرآن پژوهان در تعریف این روش تفسیری دیدگاه یکسانی ندارند.

عارف در تفسیر عرفانی بر مبنای تعالیم عرفانی یا ذوق وجدانی حاصل از شهود باطنی به تأویل ظواهر آیات قرآن می‌پردازد. وجه تمایز این نوع تفسیر از دیگر روش‌های تفسیری یکی به کار بردن " زبان اشارت " و مصطلحات ویژه‌ای است که تجربه عرفانی آن را اقتضا می‌کند و دیگری منبع قرار دادن کشف و شهود است که در سایر روش‌های تفسیری این منبع جایگاهی ندارد.

اساساً اهل عرفان برای درک حقایق از جمله حقایق قرآنی روش بحث و استدلال را کنار گذاشته (نه این که منکر آن باشند) و به روش دریافت‌های باطنی و ذوقی روی آورده‌اند و آیات قرآن کریم را تفسیر و تأویل می‌کنند و تلاشی برای اثبات نظرات خود ندارند و صرفاً آن را به دریافت‌های ذوقی خود مستند می‌کنند، مثلاً محی الدین عربی می‌گوید: همان طور که تنزیل اصل قرآن بر پیامبر صلی الله علیه و آله از پیش خداوند بوده، تنزیل فهم قرآن نیز بر قلوب مؤمنان از ناحیه او صورت می‌گیرد.^۱ لذا تکیه مفسران تفسیر عرفانی مبتنی بر تأویل ظاهر الفاظ قرآن و بر پایه تأویل است.

۱ سلیمان آتش، مکتب تفسیری اشاری، ترجمه توفیق ه. سبحانی، تهران ۱۳۸۱ ه. ش.



برخی هم گفته‌اند که تفسیر عرفانی، عبارت است از مجموعه دریافتهای درونی عارف^۱ و نیز حاصل تأملات و استنباطهایی است که از ذوق و تجربه عرفانی او سرچشمه می‌گیرد.

براساس دیدگاهی دیگر، تفسیر عرفانی برداشتی است استعاره‌ای و مجازی و رمزی از قرآن که فقهایی که از آیات و واژگان قرآن عمدتاً برداشتهای لغوی و اصطلاحی و فقهی دارند، آن را نمی‌پذیرند.

پیشینه تاریخی

پیشینه تفسیر عرفانی به دوران صدر اسلام و روزگار پیامبر می‌رسد.

برخی آیات قرآن مانند آیه ۸ سوره ۴ نسا و آیه ۲۴ سوره ۴۷ محمد و آیه ۳۵ سوره ۲۴ نور که به کار استوار کردن طرز تلقی صوفیه می‌آمد، دست‌آویزی برای تفسیر عرفانی شد.^{۲ ۳ ۴} آنچه در شتاب بخشیدن به این رویکرد مؤثر بود، وجود الفاظ و عبارات مجازی در قرآن است که به نظر سیوطی انکار ناپذیر

۱ محمد بن بهادر زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۳۱۱، چاپ یوسف عبدالرحمان مرعشلی، جمال حمدی ذهبی، و ابراهیم عبدالله کردی، بیروت ۱۹۹۰/۱۴۱۰.

۲ ابونصر سراج، کتاب اللّمع فی التصوف، ج ۱، ص ۱۰۵ - ۱۰۶، چاپ رینولد آلن نیکلسون، لیدن ۱۹۱۴، چاپ افست تهران (بی تا).

۳ ابراهیم بن موسی شاطبی، الموافقات فی اصول الشریعه، ج ۳، ص ۲۸۲ - ۲۸۳، چاپ محمد عبدالله دراز، بیروت ۱۹۷۵/۱۳۹۵.

۴ ایگناتس گولد تسیهر، مذاهب التفسیر الاسلامی، ص ۲۰۴-۲۰۵، ترجمه عبدالحلیم نجار، بیروت ۱۹۸۵/۱۴۰۵.

است و اگر این واژه‌های مجازی در قرآن نبود نیمی از زیبایی کتاب وحی از بین می‌رفت.^۱

اصحاب پیامبر:

به بعضی اصحاب پیامبر، اخباری منسوب است که بنا بر آنها، نباید صرفاً معنای ظاهری قرآن را مراد دانست.^{۲ ۳}

ابن عباس

پیش از تدوین تفاسیر عرفانی، گفته ابن عباس درباره آیه دوازدهم سوره طلاق (اگر تفسیر آن را بگویم مرا سنگسار می‌کنید، و به تعبیری دیگر، مرا کافر می‌خوانید) شهرت بسیار داشت و بدان استشهاد می‌شد.^۴ در دوره تابعین نیز اشخاصی، از جمله حسن بصری، آیات را به شیوه اشاری تفسیر می‌کردند.^۵

نخستین نمونه‌ها

پل نوین معتقد است که نخستین نمونه‌های تفسیر عرفانی در آموزه‌های امام صادق (علیه السلام)، بویژه در زمینه‌هایی مانند علم جفر و حوزه تجربه عرفانی،

۱ عبدالرحمان بن ابی بکر سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۳، ص ۱۲۰، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۹۶۷، چاپ افست قم ۱۳۶۳ ش.

۲ ابن حنبل، مسند احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۷۹، استانبول ۱۴۰۲/۱۹۸۲.

۳ ابوطالب مکی، کتاب قوت القلوب فی معامله المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید، ابوطالب مکی، ج ۱، ص ۴۹، قاهره ۱۳۱۰، چاپ افست بیروت.

۴ محمد بن محمد غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۳۵۶، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۲.

۵ سلیمان آتش، مکتب تفسیر اشاری، ج ۱، ص ۳۱، ترجمه توفیق ه سبحانی، تهران ۱۳۸۱ ش.

دیده می‌شود.^۱ که ضمن حقائق التفسیر سَلْمی آمده است، اگر چه در اصالت و اعتبار این انتساب تردید هست.^۲ به نوشته پل نویا، جنبه تخیلی و استعاری التفسیر الکبیر مُقَاتِل بن سلیمان (متوفی ۱۵۰)، الهام بخش عارفانی چون حکیم ترمذی (متوفی ۲۸۵) نیز بوده است.^۳

مشرَب شیعی

تفسیر عرفانی، به لحاظ روش و رویکرد تأویلی، با برخی مشربهای فلسفی و کلامی، همچون مشرب شیعی، وجه اشتراک دارد.^۴

نظر قرآن پژوهان

قرآن پژوهان در جواز یا عدم جواز این نوع تفسیر اختلاف نظر دارند؛

گروهی آن را غیرمجاز و حتی بدعت می‌دانند.^۵ اما برخی عقیده دارند که در صورت حفظ اصول تفسیر و جمع ظواهر الفاظ و دقایق نکات باطنی آنها، که

۱ پل نویا، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ج ۱، ص ۱۳۶-۱۳۹، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران ۱۳۷۳ ش.
 ۲ محمد تقی سبحانی، "قرآن و سرچشمه‌های تصوف از دیدگاه خاورشناسان معاصر: نگاهی انتقادی به کتاب تفسیر قرآنی و زبان عرفانی اثر پل نویا، ج ۱، ص ۹۹، بیّنات، سال ۲، ش ۳ (پاییز ۱۳۷۴).
 ۳ پل نویا، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ج ۱، ص ۹۸، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران ۱۳۷۳ ش.
 ۴ محمد تقی سبحانی، قرآن و سرچشمه‌های تصوف از دیدگاه خاورشناسان معاصر: نگاهی انتقادی به کتاب تفسیر قرآنی و زبان عرفانی (اثر پل نویا "، بیّنات، سال ۲، ش ۳، ص ۹۷-۹۹، (پاییز ۱۳۷۴).
 ۵ آدم متز، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ج ۱، ص ۲۲۷، یا، رنسانس اسلامی، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، ۱۳۶۴ ش.
 ۶ ابن صلاح، فتاوی و مسائل ابن الصلاح فمالتفسیر و الحدیث و الاصول و الفقه، ج ۱، ص ۱۹۶-۱۹۷، چاپ عبدالمعطی امین قلجی، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶.
 ۷ محمد بن بهادر زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، زرکشی، ج ۲، ص ۳۱۱، چاپ یوسف عبدالرحمان مرعشلی،

کمال ایمان و عرفان محض است،^۱ این نوع تفسیر اشکالی ندارد.^{۲ ۳ ۴} به نظر عبدالوهاب شعرانی، این شیوه تفسیر مذموم نیست، زیرا عارفان می‌توانند به معناهایی دست یابند که رسیدن به آنها برای عالمانِ اهل ظاهر میسر نیست.

وجه تمایز تفسیر عرفانی

وجه تمایز این نوع تفسیر از دیگر روشهای تفسیری، به کار بردن " زبان اشارت " و مصطلحات ویژه‌ای است که طبیعتِ تجربه عرفانی آن را اقتضا می‌کند.^{۵ ۶} به همین سبب، برخی به تفسیر عرفانی، تفسیر اشاری هم می‌گویند.^۷ این اشارات عرفانی گاه با ظواهر الفاظ قرآن قابل جمع‌اند.

مثلاً محی الدین عربی می‌گوید: همان طور که تنزیل اصل قرآن بر پیامبر (ص) از پیش خداوند بوده، تنزیل فهم قرآن نیز بر قلوب مؤمنان از ناحیه او صورت می‌گیرد.

جمال حمدی ذهبی، و ابراهیم عبدالله کردی، بیروت ۱۹۹۰/۱۴۱۰.

۱ عبدالرحمان بن ابی بکر سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۴، ص ۲۲۴، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۹۶۷، چاپ افست قم ۱۳۶۳ ش.

۲ مسعود بن عمر تفتازانی، شرح العقائد النسفیة، ج ۱، ص ۱۸۹-۱۹۰، استانبول ۱۳۲۶، چاپ افست بغداد.

۳ محمد عبدالعظیم زرقانی، مناهل العرفان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۸۹-۹۰، قاهره ۱۹۸۰.

۴ سلیمان آتش، مکتب تفسیر اشاری، ص ۱۴-۱۵، ترجمه توفیق ه سبحانی، تهران ۱۳۸۱ ش.

۵ اسماعیل بن محمد مستملی، شرح التعرف لمذهب التصوف، ج ۳، ص ۱۱۶۰-۱۱۶۱، چاپ محمد روشن، تهران ۱۳۶۶-۱۳۶۳ ش.

۶ احمد بن محمد غزالی، سوانح، ص ۷۳-۷۴، چاپ نصرالله پورجوادی، تهران ۱۳۵۹ ش.

۷ عبدالکریم بن همانند - قشیری - لطائف الاشارات، ج ۱، ص ۴۱، چاپ ابراهیم مسیقلی قاهره ۱۹۸۱-۱۹۸۳.



و نیز بر این باور است که هر آیه از کتاب مُنزل دو وجه وجودی دارد: یک وجه، وجود باطنی آن است که اهل حق آن را در آئینه جانهای خود می‌بینند.

وجه دیگر، همان کلمات و آیات است که در خارج از جانهای اهل حق است.^۱

ابونصر سراج در ذیل مبحثی با عنوان "مستنبطات"، به موضوع ظاهر و باطن می‌پردازد و از آن نتیجه می‌گیرد که قرآن و سنت دارای ظاهر و باطن است.^۲

ابوطالب مکی با ذکر شواهدی از قرآن، ضمن اذعان به وجود ظاهر و باطن برای آن، بر برتری علم باطن نسبت به علم ظاهر تأکید کرده است.^۳

اشارت

شیوه عارفان را در شرح و تبیین مراد وحی، اشارت نامیده و سبب آنکه اهل حقیقت معنای حاصل از آیات را اشارت می‌نامند، تقیه دانسته و گفته است که دلیل آن بیم از عالمان ظاهرین و فقیهان است.

به نظر سید حیدر آملی تأویل آیات الهی همان تفسیر انفسی است؛

یعنی، تطبیق جهان خارج (آفاق) با نفس عارف (انفس)، که در واقع برداشتی است از آیه ۵۳ سوره فصلت "سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق اولم یکف بربک انه علی کلشی ء شهید"^۱

۱ ابن عربی (محمد بن علی)، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۲۷۹، بیروت: دار صادر.

۲ ابونصر سراج، کتاب اللّمع فی التصوف، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۶، چاپ رینولد آن نیکلسون، لیدن ۱۹۱۴، چاپ افست تهران) بی تا.

۳ ابوطالب مکی، کتاب قوت القلوب فی معامله المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید، ج ۱، ص ۱۵۶-۱۵۷، قاهره ۱۳۱۰، چاپ افست بیروت.

بنابراین بین عالم (کتاب تکوین) و قرآن (کتاب تدوین) تطبیقی صورت می‌گیرد که از طریق تأویل (تفسیر انفسی) حاصل می‌شود.^۲

این رویکرد ویژه تفسیری، در واقع برآیند مبانی ویژه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عارفان است.

محمد حسین ذهبی در کتاب التفسیر و المفسرون می‌نویسد: تفسیر اشاری امر جدیدی در بیان معانی قرآن کریم نیست بلکه این روش یک شیوه شناخته شده و مورد قبول از عصر نزول بر پیامبر اکرم (ص) است و قرآن کریم به این روش اشاره دارد و رسول گرامی (ص) نیز به آن آگاهی داده و به صحابه خود آموخته است.^۳ ایشان سپس برای مستدل کردن سخن خود به روایاتی که دال بر بطن داشتن قرآن است استشهاد می‌کند.

عبدالرحمن العک نیز می‌گوید: "تفسیر اشاری به اشارات مخفی گفته می‌شود که در آیات قرآن کریم موجود است و براساس عبور از ظواهر قرآن و اخذ به باطن استوار است." ^۴ تفسیر عرفانی را تفسیر تمثیلی و نمادین هم خوانده‌اند.

به این لحاظ، این نوع تفسیر وابسته به متن قرآن و مبتنی بر آن است.^۵

۱ آیه ۵۳ سوره ۴۱ فصلت

۲ حیدر بن علی آملی، تفسیر المحیز الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، ج ۱، ص ۲۰۶، چاپ محسن موسوی تبریزی، تهران ۱۳۹۵/۱۴۱۶.

۳ محمد حسین الذهبی، التفسیر و المفسرون، ج ۲، ص ۳۵۳.

۴ شیخ خالد عبدالرحمن العک، اصول التفسیر و قواعد، ج ۱، ص ۲۰۹.

۵ شیخ خالد عبدالرحمن العک، اصول التفسیر و قواعد، ج ۱، ص ۲۰۹.

ظاهر و باطن

عارفان برای جهان هستی ظاهر و باطنی قائل‌اند و معتقدند که هستی در هر لحظه، از بطون به ظهور می‌آید و دوباره از ظهور به بطون می‌رود و همانند تنفس دارای قبض و بسط است.^{۱ ۲} انسان نیز، مانند جهان، از جسم و روح ترکیب شده که جسمش ظاهر او و روحش باطن اوست.^{۳ ۴} قول به همانندی انسان و قرآن، به لحاظ ظاهر و باطن، در برخی آثار حکیمان نیز دیده می‌شود.^{۵ ۶}

محکمات و آیات احکام از دایره این تفسیر و تأویل بیرون‌اند و فقط متشابهات و آیات مربوط به احوال انسان و اسرار کائنات در این تفسیر مورد توجه و توجیه صوفیانه قرار می‌گیرند.^۷

-
- ۱ ابن عربی (محمد بن علی)، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۹۱-۳۹۲، بیروت: دارصادر.
 - ۲ محمود بن عبدالکریم شبستری، گلشن راز، ص ۶۷-۶۸ چاپ احمد مجاهد و محسن کیانی، تهران ۱۳۷۱ ش.
 - ۳ عبدالله بن محمد نجم رازی، مرصاد العباد، ج ۱، ص ۳۱۱، چاپ محمد امین ریاحی، تهران ۱۳۶۵ ش.
 - ۴ جلال الدین محمد بن محمد مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، ج ۲، دفتر سوم، بیت ۴۲۴۸، چاپ نصرالله پورجوادی، تهران ۱۳۶۳ ش.
 - ۵ محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۲۳، با تعلیقات علی نوری، چاپ محمد خواجه‌وی، تهران ۱۳۶۳ ش.
 - ۶ داریوش شایگان، هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۱۱۰ ترجمه باقر پرهام، تهران ۱۳۷۱ ش.
 - ۷ عبدالحسین زرین کوب، سرتی: نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، ج ۲، ص ۳۴۹، تهران ۱۳۶۴ ش.

تفسیر روشمند

چنانچه گفته شد بایستی دقت داشت که صرف ادای این که مفسر در مقام بیان باطن است نمی‌تواند هرگونه تأویل را صحیح جلوه بدهد و طبعاً برای آن متد و روش خاصی در نظر گرفته شده تا منجر به تفسیر به رأی ممنوع و حرام نشود.

علامه طباطبایی می‌فرماید: " در این باب اگر توجه به ظاهر و باطن توأمان بشود و مفسر را از ظاهر آیه غافل نکند و شخص مفسر مدعی آن نشود که غیر از تفسیر اشاری و باطنی آیه تفسیر دیگری ندارد رعایت روش شده است."^۱

مرحوم آیت الله معرفت دو قید دیگر می‌افزاید که عبارت است از:

۱- قرینه معتبر عقلی یا نقلی داشته باشد.

۲- مفهوم و قاعده کلی استخراج شده به نحوی باشد که مورد آیه یکی از مصادیق آن باشد.^۲

در این زمینه امام خمینی می‌فرماید: مفسران که از علمای شریعت هستند بر ظاهر الفاظ قرآن توقف می‌کنند ولی اهل تحقیق یا صوفیه این تفسیر ظاهری را قبول می‌کنند و آن را اصل می‌دانند ولی نمی‌گویند تفسیر ظاهری تنها مراد است چون این موجب محدودیت کلام خدا می‌شود که نامحدود است.^۳

۱ علامه طباطبایی، تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۷.

۲ محمد هادی معرفت، تفسیر و المفسران، ج ۱، ص ۲۸، مشهد ۱۴۱۸.

۳ امام خمینی (ره)، پرواز در ملکوت مشتمل بر آداب الصلوه، ج ۲، ص ۱۱۲ - ۱۱۳.



پس اگر رعایت این چهار نکته بشود تفسیر روشمند عرفانی است و آلا مفسر دچار تأویلاتی می‌شود که مصداق تفسیر به رأی است که نمونه‌های متعدد آن در فتوحات مکیه قابل مشاهده است.

آسیب‌شناسی^۱

آسیب‌شناسی مبنایی

مبنایی در اصطلاح به آن دسته از اصول، پایه‌ها و اجزا گفته می‌شود که ساختمان هر علم بر آن استوار است. مبنایی تفسیر، به پیش فرض‌ها، اصول موضوعه و تئوری‌های مورد پذیرش مفسر اطلاق می‌شود که در نتیجه‌ی تفسیر او از متن تأثیر بسزا دارد؛ به عبارت دیگر، مبنایی تفسیر قرآن، به آن دسته از پیش فرض‌ها، اصول موضوعه و باورهای اعتقادی یا علمی گفته می‌شود که مفسر با پذیرش آنها به تفسیر قرآن می‌پردازد. آسیب‌های مبنایی، به ضعف‌ها و کاستی‌هایی که در این حوزه وجود دارد، ناظر است.

عرفا دارای مبنایی مختلف هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی هستند که در جای خود قابل بررسی است، ولی در اینجا به اهم آسیب‌هایی می‌پردازیم که در واقع نگرش تفسیری آنان را سامان داده است.

۱ اسعدی و همکاران، محمد - آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری - جلد اول، بخش پنجم، دکتر محمد کاظم شاکر، فصل دوم، صفحه ۳۲۹ تا صفحه ۳۵۳.

تلقی تجربی از وحی و مشکلات زبان شناختی

براساس برخی مبانی عرفانی در مسئله وحی و ارتباط متن دینی با مراد خدا، نمی‌توان بین تجربه‌های عرفانی پیامبر که حقیقت وحی شمرده می‌شود، با منطوق و مفهوم آیات قرآن ارتباط منطقی و زبانی برقرار ساخت. عارفان نوعاً بر این نکته اصرار دارند که تجربه عرفانی ذاتاً به قالب مفاهیم در نمی‌آید. مطابق این نظریه، احوال عرفانی مستقیماً دست می‌دهد و دریافته می‌شود، ولی نمی‌تواند تجربه شود و به صورت مفاهیم درآید، و چون هر کلمه‌ای در زبان به ازای یک مفهوم است، ناچار آنجا که مفهومی حاصل نیاید، کلمه‌ای نیز در برابر آن و برای بیان آن یافت نخواهد شد؛ بنابراین، احوال عرفانی چون به صورت " مفهوم " در نمی‌آیند، به صورت " منطوق " هم در نمی‌آیند. به این جهت، بیان ناپذیری، مسئله شدت و ضعف یا عمقی و سطحی بودن تجربه عرفانی نیست، بلکه مطلق و ناگزیر است.^۱ با این مبنا، مفاهیم قرآن هیچ ارتباط منطقی و زبانی با مراد خداوند ندارد، بلکه قرآن کلامی است که پس از بازگشت پیامبر از سفر " من الخلق الی الحق " به هدف هدایت مردم، بر زبان ایشان جاری شده است. این تلقی از وحی می‌تواند با تلقی عرفانی فلسفی در غرب گره خورد که وحی را به تجربه عرفانی تعریف کرده‌اند. استیسی می‌گوید: " تقریباً تمامی تاریخ عرفان غرب پشتوانه نظریه مفهوم ناپذیری تجارب عرفانی

۱. ر.ک: استیسی، عرفان و فلسفه، ص ۲۹۷-۲۹۸.



است.^۱ "اکهارت می‌گوید: " پیامبران در روشنایی هدایت، سیر می‌کنند ... و گاه بی تاب می‌شوند که به دنیای عادی بازگردند و از آنچه می‌دانند با ما سخن می‌گویند تا مگر به ما طریق معرفت به خداوند را بیاموزند. از افشای این راز، مهر خاموشی بر لبانشان می‌افتد و زبان در کام می‌مانند، و این سه سبب دارد: نخست آنکه لطف و عنایتی که به نور بصیرت خویش در خدا یافته‌اند، عظیم‌تر و مرموزتر از آن است که فهم بشر بتواند تصور کند. دوم آنکه آنچه اینان در خداوند سراغ کرده‌اند، از لحاظ علو و عظمت با ذات او برابری می‌کند، و هیچ صورت و تصویری از آن به ذهن نمی‌آید که بتوانش بازگفت. سوم آنکه خاموش ماندنشان از این است که به سرّ ربوبی پی برده‌اند، و این راز، رازی است سر به مَهر و ناگفتنی^۲."

این تلقی به پدیدار شدن نظریه تمثیلی و استعارگی بودن متون وحیانی انجامیده است. رودلف اتو، در کتاب مفهوم امر قدسی، نظریه استعارگی بودن متون دینی را بر همین مبنای "مفهوم ناپذیری" استوار می‌سازد. وی بر آن است که تجربه دینی "مینوی" به قالب مفاهیم در نمی‌آید. مع الوصف شخص دیندار شباهتی، شاید خیلی ضعیف، بین یک ویژگی تجربه دینی و بعضی کیفیات غیر دینی عالم طبیعت می‌بیند و سپس نام کیفیت طبیعی را به صورت استعاره بر ویژگی آن تجربه می‌نهد. یکی از جنبه‌های این تجربه — چنان که می‌گویند — ایجاد احساس مذهبی "هیبت" است. لذا بدین لحاظ

۱ همان، ص ۲۹۸.

۲ همان، ص ۲۹۹-۳۰۰. منبع اصلی: F. Ffeifer, Meister Eckhart, trans. By C. de B. Evans, pp. 236-237.

خدا را مهیب و هائل و قاهر و غضبان و نظایر آن می‌انگارند؛ ولی صفات "مهیب" و "هائل" و "جز آن، اسامی کیفیاتِ طبیعی غیردینی موجودات طبیعی است، و هیچ یک از آنها به نحو حقیقی به خدا اطلاق نمی‌شود. ویژگی تجربه مینوی - که اینان در تلاش تبیین آن‌اند - در واقع بیان ناپذیر است، ولی این هول و هیبت و نظایر آن یک نوع شباهت با احساساتی که بر می‌انگیزند، دارند؛ یعنی شبیه‌ترین قرینه‌های طبیعی غیر روحانی به احساس اصیل روحانی غیر طبیعی هستند. همین است که آنها را به عنوان استعاره می‌گیرند تا تصور ضعیفی از کیفیت مینوی را برساند، یا شاید چنین تصویری را در دل کسانی که آن تجربه را نداشته‌اند، برانگیزند.^۱ شلایر ماخراز همین منظر می‌گوید: گوهر دین نه از جنس معرفت است و نه از جنس عمل، بلکه شهود و احساسِ {وابستگی} است؛^۲ بنابراین، آنچه به عنوان گزاره‌های دینی یا اعمال دینی عرضه شده، دین خالص نیستند، بلکه همگی اموری ثانوی هستند؛ یعنی بازتاب‌هایی از آن شهود و احساسی است که دینداران داشته‌اند. او بر این نکته تأکید می‌کرد که "دین هرگز نمی‌تواند به صورت خالص ظاهر شود"^۳. ویلیام جیمز نیز ر آن است که ادیان و مذاهب و متون آن، بازتابی محدود از تجارب افراد از امر الوهی است و تکثر در مذاهب و اعتقادات از آن رو است که هر

۱ همان، ص ۳۰۵-۳۰۶.

2 Schleiermacher, Friedrich, 1996. On religion: Speeches to its cultured Despisers, Translated and Edited by Richard Crouter: Cambridge University Press, p.22.

Ibid, p.12. ۳

کسی متناسب با حال و تجربه عرفانی خود، تبیین و تفسیری مخصوص به خود عرضه کرده است.^۱

ملاحظه می‌کنیم که برخی مبانی عرفانی که عرفای اسلامی نیز گاه بر آن تکیه می‌کنند، چگونه رابطه متن را با مراد واقعی خداوند از هم می‌گسلد و بر پایه این گونه مبانی، متن قرآن و یا کتاب مقدس به صورت متونی تمثیلی و مجازی که صرفاً حکایت گر برخی واقعیات هستند و نه دال بر معانی حقیقی، در می‌آیند.

تکثرپذیری فهم و مشکلات هر منوتیکی

برخی دیگر از مبانی در ارتباط متن با خواننده، آن است که خواننده در واقع به عمل تفسیر متن می‌پردازد. مطابق برخی دیدگاه‌های عرفانی، هر کسی با توجه به مقتضای حال خود می‌تواند برداشت و تفسیری از قرآن داشته باشد که متفاوت با تفسیر دیگری و حتی متفاوت با تفسیر خودش در حال متفاوت است. طبق این مبنا، در هر یک از کلمات قرآن، معانی‌ای نهفته است که نمی‌توان آن را به شمارش درآورد و هر کسی مطابق استعدادی که دارد، خداوند بر او تجلی و از خزانه غیبش بر او افاضه می‌کند؛^۲ بنابراین، آینه قرآن بسته به حال و مقام هر فرد، چیزی را برای او ظاهر می‌کند که با ظهوری که برای دیگران رخ می‌دهد، متفاوت است و حتی همین شخص ممکن است در حال و یا مقامی دیگر، معنایی دیگر برایش ظاهر شود. از نظر ابن عربی، خدا

۱ جیمز، دین و روان، ص ۱۷۹.

۲ ر.ک: کاشانی، تأویلات القرآن (تفسیر القرآن الکریم)، ج ۱، ص ۴.

هم سخن را خلق کرده و هم سخنگو را. پیامبرش را نیز با زبان قوم خویش فرستاده است؛ پس هر کس که اهل زبان باشد و پیش فرضی نداشته باشد و در کتاب تأمل کند، آن معنایی که به ذهنش می‌آید، مراد خداست؛^۱ چنان که ابن عربی می‌گوید: در فرقان، تورات، انجیل و هر کتاب دیگری، هر وجه از هر آیه‌ای که نزد عارف به آن زبان محتمل باشد، مقصود خدا از آن آیه در حق آن متأول همان است؛ چرا که خدای تعالی علم به جمیع وجوه دارد ...؛ از این رو هر متأولی که قصد خدا را از آن کلمه استنباط کرده باشد، مصیبت است ... پس نمی‌توان شخص عالم را در تأویلی که لفظ آن را تحمل می‌کند، تخطئه کرد؛ زیرا کسی که چنین شخصی را تخطئه می‌کند، در غایت قصور است، لیکن لازم نیست که این شخص دوم به آن معنی قائل باشد یا به آن عمل کند. این تأویل‌ها تنها در حق همان متأول و کسی که از او تقلید می‌کند، حجیت دارد.^۲ در جای دیگری نیز می‌گوید: هر وجهی را که هر کسی از آیه‌ای می‌فهمد، مقصود خدا از این آیه در حق چنین شخصی همان وجه است.^۳

۱ کاکایی، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، ص ۵۳۵ به نقل از: William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, p. xvi.

۲ ابن عربی، الفتوحات المکیه (۱۴ جلدی)، جلد ۱۳، ص ۹۳ (این کل وجه تحتمله کل آیه فی کلام الله، من قرآن و توره و زبور و انجیل و صحیفه، عند کل عارف بذلک اللسان، فإنه مقصود لله تعالی فی حق ذلک المتأول، لعلمه الاحاطی -سبحانه- بجمیع الوجوه و بقی علمه (ای علم المتأول) فی ذلک الکلام، من حیث ما بعلمه هو. فکل متاول مصیب قصد الحق بتلک الکلمه. هذا هو الحق الذی " لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه، تنزیل من حکیم حمید " علی قلب من اصطفاء الله به من عبادہ. فلا سبیل إلی تخطئه عالم فی تأویل یحتمله اللفظ، فان مخطئه فی غایه من القصور فی العلم، ولكن لا یلزمه القول به و لا العمل بذلک التأویل، إلا فی حق ذلک المتأول خاصه و من قلده).

۳ همان، ج ۲، ص ۵۶۷.



بر همین مبنا مشاهده می‌کنیم که مفسّر مطالبی را که هنگام تلاوت آیات به خاطرش خطور کرده، در بیان مراد خداوند آورده است، هر چند از فضای آیه بسیار دور باشد. در تفسیر منسوب به ابن عربی در ذیل سوره مبارکه فجر آمده است: "قسم به فجر، یعنی سوگند می‌خورم به آغاز پیدایی نور روح بر ماده بدن در نخستین مرحله تعلق به آن، و قسم به لیال عشر، یعنی سوگند به جایگاه حواس ده گانه ظاهر و باطن {پنج حس ظاهر و پنج حس باطن} که در هنگام تعلق روح به بدن معین می‌شود. سوگند به شفع، یعنی سوگند به روح و جسم هنگامی که با هم هستند و سوگند به وتر، یعنی سوگند به روح هنگامی که از بدن جدا می‌شود".^۱ به راستی چه ارتباطی بین لفظ شب‌های ده گانه با حواس چشایی و بویایی و مفکره و ... وجود دارد؟ این نیست مگر خاطری که به ذهن نویسنده تفسیر خطور کرده است. آیا می‌توان تبیین معانی قرآن را به خاطرات افراد وانهاد؟ ذهن هر کسی با توجه به اندوخته‌ها، دل مشغولی‌ها و شرایط فرهنگی و اجتماعی و فکری که در آن زندگی می‌کند، می‌تواند خاستگاه خاطرات و اندیشه‌های مختلف، متنوع و حتی متضاد باشد.

عقل‌گریزی در مبانی تفسیری

کرامت انسان به عقل او است. او می‌تواند بیندیشد و انتخاب کند و به تکامل دست یابد؛ اما اساساً در میان صوفیان به اندیشه‌های انسان و فرآورده‌های فکری کمتر ارج می‌نهند، بلکه به طور دائم ضعف و سستی اندیشه را در مصاف

با واقعیات به رخ او می‌کشد. البته در سده‌های اخیر گرایش فیلیوفانی چون ملاصدرا به عرفان و تأویلات عرفانی، راه عرفان و تصوفی را که فروکاهنده نقش عقل و اندیشه است، از عرفانی که هم آغوش با اندیشه است، جدا ساخت و از همین رو است که افرادی چون ملاصدرا در سلسه اهل تصوف جای نمی‌گیرند.

میبدی در تفسیر "قل إن کنتم تحبون الله فاتبعونی" می‌گوید: "دل خود را به عقل در میند که عقل پاسبانی است؛ راهبر نیست، تا عنان به او دهی و راه نیست، تا روی در وی آری".^۱ و سپس می‌افزاید: "آنچه طلب کنی، از عقل طلب مکن، از نبوت طلب کن.

طریق الکلام طریق الظلام

و شرّ الظلام ظلام الکلام

علیک بمنهج اهل الحدیث

و ناهیک بالمصطفی من امام

دع الخبط، فالدین دین العجوز

علیکم بذاک و دین الغلام"^۲

اما آیا شأن عقل همین است؟ در روایات، عقل هم وزن نبوت است. خداوند دو رسول دارد: یکی ظاهر که همان پیامبران‌اند و دیگری باطن که همان عقل

۱ میبدی، کشف الاسرار و عده الابرار، ج ۲، ص ۹۲.

۲ همان.



است.^۱ آیا واقعاً دین همان دینی است که عجائز دارند یا دینی که دانشمندان دارند؟ خداوند می‌فرماید: "إنما یخشی الله من عباده العلموا"^۲ و نیز در قرآن و سنت به طور بی شماری مردم به علم و دانش و خردورزی دعوت شده‌اند.

ابن عربی تأویل‌های عقل‌گرایانه‌ی معتزله در آیاتی را که حمل آنها بر معنای ظاهری مستلزم تشبیه و تجسیم است، بر نتافته و معتقد است آنها با پیروی از احکام عقلی به بیراهه رفته‌اند.^۳

آسیب‌های روش شناختی

رعایت اصول و قواعد تفسیری لازمه فهم و تفسیر روشمند کلام الهی است. از منظر روش شناختی، نکات چندی می‌تواند گواه آسیب‌های جدی در تفسیر عرفانی باشد.

ناضابطه مندی در معناشناسی واژگان

به گفته ابن عربی در فصّ ایوبی، مراد از شیطان در آیه "أنی مسنی الشیطن بنصب و عذاب" دوری و بُعد است و آنچه ایوب احساس می‌کرد، درد آن مرضی نبود که خدا او را به آن مبتلا ساخته بود، بلکه درد تعذاب حجاب و ندانستن حقایق بود. نیز در فصّ موسوی قائل است که وقتی فرعون می‌گوید: "لئن اتخذت الها غیری لأجعلنک من المسجونین" مراد از "مسجون"، مستور است؛

۱ ر.ک: الکافی، ج ۱، ص ۶

۲ فاطر، ۲۸.

۳ جواد تهرانی، عارف و صوفی چه می‌گویند؟، ص ۶۵.

به این دلیل که سین از حروف زوائد است و اگر آن را از کلمه سجن برداریم، جن می‌ماند که به معنای پوشاندن و پنهان کردن است. نیز در همان فصّ می‌گوید که در آیه "إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ" مراد از مجنون در سخن فرعون مستور است؛ یعنی فرعون به حاضران می‌گوید که موسی پاسخ پریشی را که در برابر او مطرح کردم، نمی‌داند و دانش این مسئله از او مستور است.^۱ همچنین در فصّ الیاسی، در تفسیر آیه "قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِحَتَّى نَأْتِيَنَا مِثْلَ مَا أَوْتِيَ رَسُولَ اللَّهِ اللَّهُ أَلَمْ نَأْتِ بِكُفْرٍ كَبِيرٍ" می‌گوید که می‌توانیم "رسل الله" را مبتدا بگیریم و خبرش "الله" دوّم باشد و در این صورت معنای آیه چنین می‌شود: "گفتند که ما ایمان نمی‌آوریم مگر اینکه به ما چیزی داده شود، همانند آنچه به پیامبر داده شده است. پیامبران خدا {مظاهر} خدایند؛ او می‌داند که رسالتش را کجا قرار می‌دهد".^۲

محبی الدین و قیصری در فصّ نوحی، آیهی "و لا تزد الظالمین إلتباراً"^۳ را که خداوند از قول نوح در مقام نفرین بر ستمگران قومش نقل می‌کند، به معنای دعای خیر گرفته و حاصل آن را چنین معنا می‌کند که خدایا، کسانی که با ظلم بر نفس خود (به سبب ترک حظوظ نفس و لذات دنیا) به مقام فناء فی الله رسیده‌اند و در ذات تو فانی شده‌اند، جز علم و معرفت که موجب حیرت انسان کامل (از جهت وجوه و نسب ذاتیه حق که در همه اشیا او را شهود کند و واحد را کثیر، و کثیر را واحد، اول را آخر و آخر را اول، و ظاهر را باطن و باطن را

۱ ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۲۰۷.

۲ همان، ص ۱۸۲.

۳ نوح، ۲۸.



ظاهر ببیند) در ذات تو می‌شود، میفزای؛ چنان که رسول اکرم فرمود: "رب زدنی فیک تحیراً"^۱.

محمی الدین و قیصری، الف و لام در الظالمین در آیه فوق را عهد گرفته‌اند از ظالمین در آیه‌ی مبارکه‌ی: "ثم أورثنا الکتب الذین اصطفینا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ی و منهم مقتصد و منهم سابق بالخیرت بإذن الله ذلک هو الفضل الکبیر"^۲ و می‌گویند: ظالمین در این آیه چون مقدم بر مقتصدین و سابقین بالخیرات ذکر شده است، کسانی‌اند که (با ظلم بر نفس خود به ترک حظوظ دنیا) به مقام فنا فی الله و اتصاف به جمیع کمالات رسیده‌اند و مقتصد کسی است که متوسط در سلوک و غیر واصل به مقام فناء فی الذات بوده، بلکه در مقام فناء فی الصفات واقف باشد و سابق بالخیرات کسی است که مانند عباد و زهاد و متقین هنوز در مقام افعال خیریه و تحلیه به اعمال زکیه که موجب بعد و طرد سالک است، متوقف باشد.^۳

ابن عربی در فصّ عیسوی در مورد نصارا بر این باور است که مسیحیان الوهیت خدا را در بشریت عیسی پنهان کردند و بدین وسیله، حق را صورتی عیسوی بخشیدند و خداوند این کارشان را چنین حکایت کرد: "لقد کفر الذین قالو إن الله هو المسیح" که مراد از کفر در این آیه معنای لغوی‌اش، یعنی پوشاندن است و نه اصطلاحی. آن‌ها در این کارشان بر حق بودند، تنها خطای آنها این

۱ ر.ک: همان، ص ۷۲-۷۳؛ تهرانی، عارف و صوفی چه می‌گویند؟، ص ۶۵-۶۶.

۲ فاطر، ۳۲.

۳ همان، ص ۶۶.

بود که چرا حق را در صورت عیسی منحصر کردند در حالی که تمام عالم مظهر خداوند است.

اگر قرار باشد که ما مجاز باشیم اصطلاحات واضح قرآن را صرفاً با تکیه بر بار لغوی این چنین تغییر معنا دهیم، دیگر سنگ روی سنگ بند نخواهد شد و تمام آیات قرآن به متشابهات تبدیل خواهد شد و روش ضابطه مندی در تفسیر نخواهیم داشت؛ از همین رو جامی به درستی در نقد النصوص به نقل از محقق جندی در شرح فصوص چنین می‌گوید: "به تحقیق شرایع به حسب فهم مخاطبان عام نازل شده است. سزاوار نیست که خداوند بندگان را به آنچه از ظاهر مفهوم بیرون است، مخاطب قرار دهد؛ پس همچنان که به ما دستور داد به اندازه‌ی عقل و فهم مردم با آنها صحبت کنیم، خداوند سبحان نیز با مردم جز به مقتضای فهم و عقلشان و ظاهر کلام سخن نخواهد گفت. اگر فهم عام به طور کلی معتبر نباشد، هر آینه فهم عام از اعتبار می‌افتد و همه‌ی خبر دادن‌ها به صورت رمز و نامفهوم در می‌آید و این جز تدلیس و فریب دادن نخواهد بود و خداوند سبحان از چنین امری منزّه است!"^۱

ابن عربی ضمن تفسیری عجیب از آیه ششم و هفتم سوره مبارکه بقره تلویحاً گروهی از مردم را که به زعم او همان واصلان هستند، از دایره شریعت و دستور العمل‌های پیامبران خارج می‌داند. او در مورد این آیات در فتوحات مکیه می‌گوید:

۱ جامی، نقد النصوص، ص ۱۳۴-۱۳۵.

"یا محمد! اینان که محبت مرا در دل پنهان داشتند، برایشان تفاوتی ندارد؛ چه آنان را به وعید خود بیم دهی و چه بیم ندهی، به سخن تو ایمان نمی‌آورند؛ زیرا اینان جز مرا نمی‌بینند و درک نمی‌کنند؛ در حالی که تو آنان را به آفریده‌های من بیم می‌دهی که آن را درک نکرده و ندیده‌اند. چگونه به تو ایمان آورند، در حالی که بر دل هاشان مهر زده‌ام تا جایی برای دیگران نباشد و بر گوش‌هایشان مهر زده‌ام تا سخن دیگری را نشنوند و بر چشم‌هایشان پوششی از بها و عظمت خود افکنده‌ام تا دیگری را هرگز نبینند. اگر توجهشان را از سوی خود به تو معطوف دارم، به رنج و اندوه می‌افتند، در حالی که محو جمال والا گشته‌اندم مبهوت، به این منظر تابناک می‌نگرند؛ پس چگونه اینان را از خود باز دارم و متوجه بیم دادن‌های تو کنم؟"

ابن عربی در ادامه می‌گوید: "اینان محبت خود را —همچون شبلی— از روی غیرت پنهان داشتند تا شناخته نشوند و درباره‌شان فرمود: "إِنَّ الدِّينَ كَفْرًا؛ یعنی آنچه را از مشاهدات و اسرار وصل برایشان ظاهر گشته بود، پنهان داشتند؛" و نیز می‌افزاید: "خداوند به پیامبرش گوشزد کرد که چرا اینان از اجابت دعوت تو گنگاند و فرمود: "ختم الله علی قلوبهم؛ قلب‌هایشان جای دیگری را ندارد و دیگری را راه بدانجا نیست؛" "و علی سمعهم؛ گوش شنیدن اندرز تو را ندارند و جز کلام ذات حق را نمی‌شنوند؛" "و علی ابصرهم غشوه؛ پوششی از نور فروزان حق و فروغ درخشان عظمت پروردگار، آنان را فرا گرفته و در دریای مشاهدات ذات اقدس، غرقشان کرده است." او در مورد عذابشان می‌گوید: "خداوند آنان را به مرتبه‌ی استقرار بر عرش الهی تنزل داد تا احساس

رنج کنند، در حالی که پیش از این، در خزائن غیب حق پنهان بودند. ملائک با دیدن رخ زیبای آنان به سجده افتادند "۱. حقیقت آن است که این قبیل تفسیرها جز آنکه تفسیر به رأی باشد، نمی‌توان محملی برای آن یافت. این عربی می‌خواهد اندیشه‌هایی که پس از قرن‌ها از نزول قرآن در میان اهل تصوف و عرفان پدید آمده، مانند اندیشه فنا و حلول و اتحاد و سپس در شکل وحدت وجود، بر قرآن تحمیل و قرآن را گویای آن اندیشه‌ها معرفی کند؛ به بیان دیگر، ابتدا این اندیشه غلط در میان برخی صوفیان شکل گرفته است که انسان می‌تواند در سیر و سلوک به جایی برسد که چیزی جز خدا نبیند و گوشش چیزی جز از او نشنود و در نتیجه هیچ تکلیفی در برابر آموزه‌های پیامبران ندارند. آنگاه برخی چون ابن عربی خواسته‌اند تا این اندیشه‌ی غلط را با یک روش غلط دیگری به قرآن نیز نسبت دهند!

نکته دیگری که باید یادآوری شود، این است که نمی‌توان به معنای ظاهری و لغوی یک واژه از قرآن استناد کرد و بقیه عواملی که سازنده معنای ظاهری هستند، وانهاد. ابن عربی در اینجا به معنای لغوی "کفروا" یعنی "ستروا" استناد جسته و بقیه موارد و از جمله سیاق را وانهاده است. هر کس مختصر مطالعه‌ای در قرآن داشته باشد، می‌داند که مراد از "الذین کفروا" کسانی هستند که درمقابل "الذین آمنوا" هستند و این گروه همیشه از آنها با مذمت یاد شده است و معنای باطنی هم نمی‌تواند قلب و واقعیت کند.

عدم رعایت اصل مرجعیت محکمت در آموزه‌های متشابه

براساس شواهد روشن قرآنی و روایی،^۱ برخی آیات متشابه ممکن است سبب رویش اندیشه‌های نادرست شوند. اما در مقابل، آیات محکم وجود دارد که مرجع رفع اشتباه از آیات متشابه است. در سخنان برخی عارفان همچون ابن عربی مطالبی وجود دارد که با محکمت قرآن به صراحت در تناقض است و وقتی به دلایل مطرح شده برای آن اندیشه‌ها نگریسته می‌شود، ملاحظه می‌گردد که آن چیزی نیست جز تمسک به متشابهات در اثبات ایده‌هایی که آنها را حق پنداشته است. سخنان و ایده‌هایی که فیض کاشانی درباره آنها گفته است که در آنها مخالفت‌های مفتضح با شرع و ضدیت‌های آشکار با عقل وجود دارد که کودکان بر آن می‌خندند، و در کنار سخنان صحیح و استوار وی، سخنانی نیز وجود درد که از تار عنکبوت نیز سست‌تر است.^۲

منظورمان از محکمت، امور مسلم قرآنی است. همان گونه که تقسیم آیات به محکم و متشابه از محکمت غیرقابل تردید است، وجود کافر و مؤمن و دوست خدا و دشمن خدا نیز امری انکار ناپذیر است. با این حال، چگونه می‌توان همه چیز را خیر دانست و شیطان را دوست خدا و موحد واقعی؟! فرعون را با موسی یکی پنداشت و جنگ او را با موسی جنگ موسایی با موسایی دانست.

حلاج در کتاب طواسین می‌گوید: احمد را گفت که "بنگر!" ابلیس را گفت: "سجود کن!"، ابلیس سجود نکرد و احمد ننگریست، یمین و شمال را التفات

۱. ر. ک: آل عمران، ۷؛ نیز ر. ک: طباطبایی: المیزان، ج ۳، ذیل آیه.

۲. فیض کاشانی، بشاره الشیعه، ص ۱۵۰.

نکرد: "ما زاغ البصر و ما طغی" ^۱ و سپس می‌گوید: در آسمان عابدی و موحدی چون ابلیس نیست. ^۲

احمد غزالی در مواعظش از شیطان دفاع می‌کند؛ موضوعی که پس از حلاج متداول گشته، و توسط عین القضاة و سنایی و نیز عطار نیشابوری و دیگران بسط یافته است. مقصود از این دفاع این است که شیطان موحد واقعی بوده است: یکی از این نظر که نخواست جز خدای تعالی را سجده برد؛ زیرا به نظر او خدا می‌خواست او را امتحان کند. احمد غزالی روایت کرده که موسی و ابلیس در گردنهی کوه طور به هم برخوردند، موسی به ابلیس گفت: چرا آدم را سجده نکردی؟ ابلیس گفت: حاشا! اگر غیر خدا را سجده کنم، موحد نیستم؛ اما تو همانی که طلب رؤیت خدا نمودی، گفته شد به کوه نگاه کن و کردی! پس من در توحید از تو راست کیش ترم. ^۳ عین القضاة از این معنی، به تمثیل، چنین تعبیر کرده است که "اگر سلطان محمود با ایاز گفتی که برو خدمت دیگری کن، و او برفتی، خطا کار بودی؛ آن کسی که در آن مقام فرمان برد، ناپخته است" ^۴ احمد غزالی در مدح شیطان سخن‌ها گفته است. ^۵ از عین القضاة نقل است که گفته است: "جوانمردا! اگر "و کلم الله موسی تکلیما" کمال است، پس ابلیس را از این کمال هست. تو چه دانی که ابلیس کیست، شحنه‌ی مملکت

۱ نجم، ۱۷.

۲ حلاج، کتاب الطواصین، ص ۸۷-۸۸. قیل لابیلس "اسجد!" و لأحمد "انظر!" هذا ما سجد، و احمد ما نظر، ما التفت یمناً و لا شمالاً: "ما زاغ البصر و ما طغی" ... و ما کان فی اهل السماء موحد مثل ابلیس.

۳ خوبی، منهج البراعة، ج ۱۳، ص ۲۵۴.

۴ عین القضاة همدانی، نامه‌ها، ج ۱، ص ۶۰-۸۷.

۵ ر. ک: غزالی، مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، ص ۶۰-۸۷.



است، که ۱۲۴ هزار نبی زخم او خورده‌اند جبرئیل صفتی باید که دزدیده در جمال ابلیس نظری کند. از خواجه احمد غزالی شنیدم: هرگز شیخ ابوالقاسم گرگانی نگفتی که ابلیس؛ بل چون نام او بردی گفتی: آن خواجه‌ی خواجهگان، و آن سرور مهجوران! چون این حکایت را بگفتم گفت: "سرور مهجوران به است از خواجه خواجهگان".^۱

یکی دیگر از این موارد، مؤمن تلقی کردن فرعون است، در حالی که محکومات قرآن به صراحت او را در زمره‌ی کافرانی قرار می‌دهد که اهل آتش است. ابن عربی با استشهاد به سخن همسر فرعون که در مورد موسی به همسرش گفت: "قوت عین لی و لک لا تقتلوه عسی أن ینفعنا" می‌گوید: "چشم روشنی همسر فرعون نیز آن بود که خداوند در هنگام غرق شدن به او ایمان عطا کرد، و بدین وسیله خداوند او را پاک و پاکیزه قبض روح کرد و در آن هنگام هیچ گونه ناپاکی در او نبود و اسلام او همه‌ی گناهان قبلی‌اش را پاک کرد و خداوند او را آیه‌ای قرار داد برای هر کس که بخواهد پند گیرد تا دیگر احدی از مردم از رحمت خداوند مأیوس نباشد؛ زیرا فقط کافران از رحمت خداوند مأیوس هستند؛ بنابراین، اگر فرعون از رحمت خداوند مأیوس بود، ایمان نمی‌آورد".^۲

این گونه سخنان در حالی به عنوان تفسیر قرآن گفته می‌شود که با چندین آیه محکم قرآن مخالف است. این آیات عبارت‌اند از:

۱ عین القضاة، نامه‌ها، ج ۱، ص ۹۶-۹۷.

۲ ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۲۰۱.

خداوند خطاب به فرعون می‌گوید: "الآن و قد عصیت قبل و كنت من المفسدين".^۱

در همین ارتباط در جایی دیگر می‌گوید: "و ليست التوبه للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت الآن و لا الذين يموتون و هم كفار اولئك اعتدنا لهم عذابا أليما".^۲

قرآن به صراحت فرعون را اهل عذاب معرفی کرده است: "ما امر فرعون برشيد * يقدم قومه، يوم القيمة فأوردهم النار و بسئ الورد المورود * و أتبعوا في هذه لعنه و يوم القيمة بسئ الرفض المرفود".^۳

نمونه‌ی دیگر در تمسک به متشابهات و وانهادن محکمت، تفسیر آیات مربوط به داستان سامری است. قرآن می‌گوید: وقتی موسی از کوه طور برگشت و دید قوم گوساله می‌پرستیدند، سر و ریش هارون را گرفت که چرا وقتی دیدی اینها گمراه شده‌اند، از امر من تبعیت نکردی؟ هارون پاسخ داد: ترسیدم که تو بگویی میان بنی اسرائیل پراکندگی ایجاد کرده‌ام. اما محیی الدین می‌گوید: موسی خود می‌دانست که به مفاد آیه‌ی "و قضی ربک ألا تعبدوا الا إياه" گوساله پرستان خدا را در هیئتِ گوساله می‌پرستند و باید بپرستند. پس موسی ایرادش این است که چرا در دل گوساله پرستی را منکر شمردی! عارف، حق را در همه چیز می‌بیند، بلکه حق را عینِ همه چیز می‌بیند. پس موسی داشت

۱ یونس، ۹۱.

۲ نساء، ۱۸.

۳ هود، ۹۷-۹۹.



هارون را از راه علم تربیت می‌نمود. آنگاه محیی الدین می‌افزاید: البته پیامبر مأمور به ظاهر است و واجب است ارباب متفرقه را انکار نماید و لذا همه‌ی انبیا به ظاهر بت پرستی را نهی کرده‌اند و هارون از شهود حق در مظهر گوساله‌ی غافل مانده، پس این گونه ارشادش کرد. آنگاه موسی از راه غیرت، گوساله‌ی سامری را سوزاند و خاکسترش را به آب داد که خدای خودت را ببین! و بدین گونه تعلیمش داد و آگاهش نمود که این هم مظهری از مظاهر خداست. آنگاه می‌گوید: "اینکه هارون نتوانست مانع گوساله پرستی شود، حکمت الهی بود که خدا در صورت گوساله نیز پرستیده شود و اینکه موسی توانست آن صورت را از میان ببرد، بعد از آن است که خدا در صورت گوساله هم پرستیده شد؛ زیرا قضای الهی است که خدا به هر صورت و شکل عبادت شود؛ چه عبادت به معنی متبادر به ذهن و چه مال پرستی و غیره. پس منع انبیا دیگران را از بت پرستی، به این معناست که شما حق ندارید فقط این مظهر خاص را بپرستید!"^۱

تکیه بر کشف و شهود غیر معصومانه در تفسیر

یکی از منابعی که در تفاسیر عرفانی به طور گسترده بدان استناد می‌شود، راه الهام و کشف و شهود است. ابن عربی با استناد به آیه‌ی "سنریهم آیتنا فی الافاق و فی أنفسهم" و با این فرض که مراد از آیات، آیات نازله‌ی قرآن است، می‌گوید: "هر آیه‌ی قرآن دارای دو وجه است: یکی وجه درونی که با اشراقات

۱. ک: خوبی، منهاج البراعه، ج ۱۳، ص ۱۷۲-۱۷۴؛ ذکاوتی، صوفیه از دید علمای شیعه در قرن گذشته، آینه‌ی پژوهش، ص ۱۷-۱۸.

درونی قابل دریافت است و دیگری وجه بیرونی که با تفسیر ظاهر به دست می‌آید. قسم اول نیز تفسیر است، گرچه اهل عرفان از ترس سرزنش و طعن علمان ظاهری، آن را اشارات می‌نامند.^۱ بیشتر این تفاسیر به اصطلاح اشاری و فیضی، با استناد به الهامات و مکاشفات عرضه می‌شود.

در اینجا به دو پرسش باید پاسخ داد: یکی آنکه، آیا این گونه مفسران، همه‌ی مطالبشان را از راه الهام یا کشف و شهود به دست آورده‌اند؟ دیگر آنکه، آیا هر چه که از طریق الهام یا کشف به دست آمده، دارای اعتبار است؟ پاسخ هر دو سؤال منفی است؛ یعنی نه همه‌ی مطالب موجود در تفاسیر عرفانی از درون مایه‌های الهامی و یا شهودی برخوردارند، و نه هر الهام و کشف و شهودی دارای اعتبار است. خاستگاه بسیاری از مطالب تفسیری در تفاسیر عرفانی، برخی دیدگاه‌های هستی‌شناختی و نیز کیهان‌شناختی است که آن عارفان به عنوان پیش فرض پذیرفته‌اند. آن‌ها این نظریات را مسلم انگاشته و برخی آیات قرآن را در چهارچوب آنها تفسیر کرده‌اند. همچنین بسیاری از مطالب صرفاً نقل قول‌هایی از عارفان و صوفیان پیشین است، ولی به گونه‌ای بیان می‌شود که گویی خود مفسر آنها را شهود کرده است.

دوم آنکه، هر الهام و شهودی اعتبار ندارد. همه‌ی الهامات و مکاشفات دارای خاستگاه الهی و ربّانی نیستند. به گفته استاد شهید مرتضی مطهری:

۱ ابن عربی، الفتوحات المکیه (۱۴ جلدی)، ج ۴، ص ۲۶۵.

"گاهی الهاماتی به افراد می‌شود، بدون آنکه خود فرد هم علتش را بفهمد. انسان همین قدر می‌بیند که یک دفعه در دلش چیزی را می‌فهمد؛ احساس می‌کند یک چیزی را درک کرد بدون آنکه بفهمد آن چیست. این خودش یک نوع القا و یک نوع الهام است. می‌گویند فرق لغوی الهام با وحی در این است که انسان در الهام مستشعر به مبدئش نیست."^۱

در روایت نیز آمده است: "ان للملك لمة و للشيطان لمة!"^۲ بنابراین الهام می‌تواند منشأ الهی یا نفسانی و یا حتی منشأ شیطانی داشته باشد. کشف و شهود نیز همین طور است. کشف را می‌توان نوعی رؤیا در بیداری دانست. حتی گاهی صاحب کشف نمی‌داند که مشاهدات کشفی او در رؤیا بوده و یا در بیداری. در رؤیا حواس ظاهری انسان از کار می‌افتد و آنچه را ما در رؤیا با چشم یا گوش و یا دیگر اعضا و جوارح احساس می‌کنیم، از طریق حواس باطن روح و نفسمان است. اهل مکاشفه نیز هنگام کشف، با حواس دیگری غیر از حواس ظاهری مادی اموری را مشاهده می‌کنند یا مطالبی را می‌شنوند و یا اشیایی را لمس می‌کنند؛ چرا که اگر این مکاشفات با چشم و گوش مادی باشد، باید کسانی که در مجاورت آنها هستند نیز آنها را ببینند و بشنوند، در حالی که چنین نیست.

۱ مطهری، مجموعه آثار، ج ۴، ص ۴۰۵ و ۴۰۶.

۲ ر. ک: کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۴۶۰؛ طبری، جامع البیان، ج ۵، ص ۵۷۴؛ نسائی، السنن الکبری، ج ۴، ص

۳۰۵؛ ترمذی، سنن الترمذی، ج ۱، ص ۲۲۵.

گرچه ممکن است صاحب کشف گمان کند و حتی یقین داشته باشد که وی این مکاشفات را با چشم و گوش ظاهر دیده یا شنیده است، اما حقیقت چیزی دیگر است؛ همان گونه که در رؤیا نیز بیشتر افراد توجه ندارند که در حال رؤیا هستند و چنین می‌پندارند که همه امور در زندگی عادی اتفاق می‌افتد، ولی وقتی بیدار می‌شوند، می‌فهمند مشاهداتشان واقعیت نداشته است.

نتیجه آنکه ماهیت و سرشت کشف و رؤیا یکی است و در هر دو، حواس ظاهری تعطیل و حواس باطنی نفس فعال می‌شود. در کشف، صاحب مکاشفه چیزی را می‌بیند یا صدایی را می‌شنود و یا چیزی را لمس می‌کند، ولی با حواس ظاهر نیست، در غیر این صورت باید دیگرانی هم که در کنار صاحب کشف هستند، همان احساسات و تجربیات را داشته باشند؛ بنابراین در حال کشف، حواس ظاهر از کار می‌افتد و حواس باطن فعال می‌شود. و تنها فرقی با رؤیا در این است که به حسب ظاهر صاحب کشف در خواب نیست.^۱ حال با

۱ البته برخی از عرفا تعریف خاصی از کشف ارائه داده‌اند. نجم الدین کبری در کتاب فوائج الجمال و فوائج الجلال حال و تجربه‌ای معنوی را که به آن شهود می‌گویند و به سالک دست می‌دهد، چنین وصف می‌کند: "در این حال شهود، نورهایی مانند چشمه از نقطه میان دو چشم و دو ابروی سالک فوران می‌کند و همه صورت او غرق در نور می‌شود و سپس در همان حال صورت دیگری را در برابر خود مشاهده می‌کند که از آن هم نور فوران می‌کند و از ورای حجاب نازکی که میان این دو روی است، خورشید نمایان می‌شود، خورشید جان (شمس الروح). پس از آن سراسر بدن سالک غرق در صفا می‌شود و ناگهان شخصی نورانی پدیدار می‌گردد که از او نیز نور می‌بارد، و این شخص نورانی را اهل عرفان و تصوف مقدم (راهبر) خوانند و نیز شیخ الغیب و میزان الغیب خوانند". نجم الدین سپس می‌افزاید که سالک در باطن خود "شاهد"ی دارد "و این شاهد همان است که به او شیخ الغیب می‌گویند (نجم الدین کبری، فوائج الجمال و فوائج الجمال، تصحیح فریتز مایر، ویسبادن، ۱۹۵۹، ص ۳۱-۳۲؛ پورجوادی، اشراق و عرفان، ص ۱۵۹؛ و او است که سالک را به آسمان می‌برد و در آسمان خود را به او می‌نماید، و دلیل اینکه پیر شاهد او است، و بلکه خود همو است (و با او یکی است)، این است که سالک به حرکت او حرکت می‌کند و به سکون او ساکن می‌شود و از ظهور او حال بسط به وی دست می‌دهد و از غیبت او

این پیش فرض می‌توانیم به ارزیابی میزان اعتبار مکاشفات بنشینیم. همان طور که رؤیایا همگی صادق نیستند، مکاشفات هم می‌توانند صادق یا کاذب باشند. شاید همه ما انواع مختلف از رؤیایا را تجربه کرده باشیم؛ برخی از رؤیایا مربوط به حوادث گذشته است که عیناً اتفاق افتاده است؛ برخی مربوط به حوادث آینده است که بعداً عیناً اتفاق می‌افتد؛ برخی از رؤیایا به صورت نمادی از واقعیت است و بالاخره برخی رؤیایا عاری از هرگونه واقعیتی است. در قرآن کریم و نیز در روایات تأیید شده است که رؤیایا می‌توانند صادق یا کاذب باشند. در قرآن کریم رؤیای حضرت ابراهیم (ع) و نیز رؤیای پیامبر اکرم (ص) به عنوان رؤیای صادق گزارش شده است.^۱ همچنین رؤیای حضرت یوسف (ع) در کودکی که پدر و مادر و یازده برادر خود را به صورت خورشید و ماه و یازده ستاره دید، از رؤیای نمادین و صادق است که سال‌ها بعد به شکلی که تفصیل آن در داستان حضرت یوسف آمده است و تحقق یافت؛^۲ اما با این همه در قرآن نیز اشاره شده است که برخی رؤیایا "اضغاث احلام" هستند.^۳

همان طور که گذشت، مکاشفات نیز در سرشت و ماهیت همانند رؤیا هستند. نفس انسان، فارغ از حواس ظاهری به مشاهده‌ی اموری می‌پردازد، ولی ممکن

حال قبض". نجم الدین کبری، فواح الجمال و فواتح الجمال، ص ۳۲-۳۳؛ پورجوادی، اشراق و عرفان، ص ۱۶۰.

۱ صافات، ۱۰۲-۱۰۵؛ فتح، ۲۷.

۲ یوسف، ۵ و ۴ و ۱۰۰.

۳ یوسف، ۴۴. البته این از قول معبران است، اما چون قرآن در این باره مخالفتی نکرده است و در روایات نیز به نوعی تأیید شده است که بسیاری از خواب‌ها بی اساس است، می‌توان گفت که قرآن هم به نوعی پذیرفته است که برخی خواب‌ها اضغاث احلام است و گویای حقیقت یا حقایقی نیست، اگرچه در مورد خواب پادشاه، معبران اشتباه کرده‌اند.

است برخی از آنها از قدرت خلاق خود نفس و قوه‌ی خیال ناشی شده باشد و برخی کاملاً واقعی و برخی از جانب شیطان باشد. کسی که مکاشفات نقل شده از عارفان بزرگ را مطالعه کند، به خوبی می‌تواند به این نتیجه برسد؛ به بیان دیگر، در برابر مکاشفات واقعی که ناشی از ایمان، تقوا، یقین و مجاهدت نفس است، کشف و شهودهای خیالی و پنداری نیز فراوان است که بر اثر تلقین مکرر، انحراف فکر و وسوسه‌های شیطانی پدید می‌آید؛ برای مثال، محیی الدین بن عربی گفته است: "رجببون را ریاضتی است که از آثار آن رؤیت رافضیان به صورت خوک در مکاشفه است!"^۱ برخی کوشیده‌اند توجیه‌هایی برای این سخن ابن عربی بیابند مانند اینکه ممکن است این سخن را به فتوحات افزوده باشند و یا آنکه مراد از رافضان، خوارج هستند که برخی پژوهشگران ناکارآمد بودن همه توجیه‌های صورت گرفته را آشکار ساخته‌اند.^۲ امام خمینی بدون تمسک به توجیه‌های مورد اشاره، به تبیین این نوع مکاشفه‌ها پرداخته و گفته است: "گاهی سالک مرتاض خودش و عین ثابتش را در آینه مشاهده می‌بیند و این به سبب صفای عین مشاهده است؛ مانند اینکه برخی از مرتاضان عامه رافضیان را در خیال خود به شکل خوک می‌دیدند، و این در واقع مشاهده رافضیان نبود، بلکه به سبب صفای آینه رافضی، آن مرتاض خودش را که به صورت خوک بود، در آن آینه می‌دید و گمان می‌کرد که رافضی را دیده است، در حالی که جز خودش را ندیده بود."^۳

۱ ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱۱، ص ۲۸۷؛ قیصری، شرح فصوص، ص ۴۳.

۲ ر. ک: توفیقی، نکاتی چند درباره ابن عربی، هفت آسمان، شماره ۲۴، ص ۸۵.

۳ امام خمینی، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۲۲۱. "بل قد یشاهد السالک المرتاض

با این توضیح می‌گوییم حتی اگر مدعیان کشف و شهود در ادعایشان نیز صادق باشند، این امر به هیچ وجه بر حقانیت پیام مکاشفه‌ی ایشان دلالت نمی‌کند؛ بنابراین، نباید پنداشت که همه‌ی آنچه به عنوان تفسیر اشاری نقل شده است، الهامات یا مکاشفات الهی است که نقدناپذیر باشد، بلکه چه بسا منشأ بسیاری از آنها پیش فرض‌هایی باشد که در ذهن و روان مفسر راسخ شده است. در نتیجه، این گونه تفاسیر به اصطلاح کشفی و شهودی با تفاسیر اجتهادی تفاوتی نمی‌کند و باید با معیارهای سنجش صحیح از سقیم مورد ارزیابی قرار گیرد. بهترین دلیل بر این امر آن است که خود مفسرانی که به تفسیر اشاری شهرت دارند و بلکه از سرآمدان این حوزه هستند، به آرای تفسیری یکدیگر خرده گرفته‌اند و آنها را ناصواب اعلام کرده‌اند. سید حیدر آملی در مقدمه تفسیرش در ارتباط با تأویلات نجم الدین دایه می‌گوید: "من از تأویلات دایه جز مقدار اندک نقل نخواهم کرد و آن به خاطر فرقی است که بین کلام ما و کلام او و کشف ما و کشف او وجود دارد."^۱

نکته‌ی دیگر آنکه، ممکن است به برخی شواهد روایی و قرآنی در تأیید الهامات الهی استناد شود که باید گفت دلیل اعم از مدعاست. این شواهد تنها دلیل بر آن است که به عده‌ای الهام می‌شود، اما هیچ کدام تصریح ندارد که خداوند معانی دیگری غیر از آنچه در ظاهر قرآن آمده است، بر قلب عده‌ای می‌افکند و

نفسه و عینه الثابته فی مرآه المشاهد لصفاء عين المشاهد کرویه بعض المرتاضین من العامه الرافضه بصوره الخنزیر بخیاله و هذا لیس مشاهده الرافضه کذا بل لصفاء مرآه الرافضی رأی المرتاض نفسه آتی هی علی صوره الخنزیر فیها فتوهم انه رأی الرافضی و ما رأی الانفسه".

۱ آملی، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم، ج ۱، ص ۲۳۳.

آن نیز معنای مقصود خداوند از آیات است. روایات ظاهر و باطن نیز گرچه به معنایی غیر ظاهر از قرآن تصریح دارد، اما نگفته است که آن معانی از طریق ریاضت و سیر و سلوک به دست می‌آید. باید دید که در خود روایات چگونه تفسیر شده است.

۲-۴. استناد بی ضابطه به روایات در تفسیر

در آثار عرفانی نمونه‌هایی از روایات تفسیری ذکر شده است که نشان می‌دهد صحابه، تابعین و حتی امامان شیعه از روش‌های تفسیری مرسوم در میان عرفا و صوفیه استفاده می‌کرده‌اند؛ برای مثال، روایتی از ابن عباس آورده‌اند که او با استفاده از ارزش عددی حروف به تفسیر پرداخته است و یا نمونه‌ای از تفسیر انفسی به ابی‌بن کعب نسبت داده شده است و نیز روایات زیادی به امام صادق (ع) نسبت داده‌اند که در آنها قرآن به شیوه‌ی عرفا تفسیر شده است.^۱ اما در این آثار و روایات افزون بر آنکه فاقد اسناد معتبر است، به لحاظ متنی تعبیراتی از قبیل "مرید"، "انیت" به معنای ذات، "ماهیت" به جای حقیقت و "کیفیت" به معنای حال، به کار رفته است که این اصطلاحات در قرن سوم و بعد از آن وارد حوزه‌ی عرفان و تصوّف شده است.

بسیاری از روایاتی که در تفاسیر عرفانی مورد استفاده قرار گرفته است، از نظر صدور مورد تردید هستند. در این گونه تفاسیر معمولاً احادیث مرسل نقل و به معصومان نسبت داده شده و به منزله‌ی مسند تلقی می‌شود. یکی از

۱ برای دیدن نمونه‌هایی از این روایات و آثار منسوب هب صحابه، تابعین و ائمه اطهار نگاه کنید به: آتش، مکتب تفسیر اشاری، ص ۲۹، ۳۰، ۴۳، ۴۵، ۴۸ و ۵۲.

طرفداران مکتب عرفانی ابن عربی در تفسیر، در مقدمه‌ای که بر تفسیر سوره یوسف از تأویلات ملاءعبدالرزاق (منسوب به ابن عربی) نگاشته است، می‌نویسد:

"در این کتاب احادیث نبوی شریف وجود دارد که چه بسا ضعیف یا موقوف است و یا آنکه در کتب صحاح و مسانید و سنن نیست و با وجود این، در کتاب‌های ابن عربی و کتب دیگر صوفیان یافت می‌شود. باید گفت که صوفیان دارای طریق خاصی در اسناد احادیث هستند. آن‌ها احادیث را از روی کشف می‌شناسند؛ از این رو؛ چه بسا حدیثی را که دیگران صحیح دانسته‌اند، ضعیف بدانند و یا به عکس، حدیثی را که دیگران ضعیف دانسته‌اند، صحیح به شمار آورند. همچنین ممکن است احادیثی را نقل کنند که غیر از خودشان کسی آنها را نقل نکرده است."^۱

از سخنان محیی الدین در نقل حکایت زیر نیز به دست می‌آید که برای نقل احادیث ارزشی قائل نیست و ملاک صحت و سقم آنها کشف از طریق قلب است. وی می‌گوید:

"قال أبویزید البسطامی - رضی الله عنه! - فی هذا المقام و صحته، یخاطب علماء الرسوم: "أخذتم علمکم میتا عن میت و أخذنا علمنا عن الحی الذی لا یموت! یقول أمثالنا: "حدثنی قلبی عن ربی". و أنتم تقولون: "حدثنی فلان" _ و این هو؟ - قالو: "مات!" _ "عن فلان" _ و این هو _؟ قالو: "مات!" و کان الشیخ أبومدین (رحمت الله) إذا قیل له: "فلان عن فلان عن فلان"، یقول: "ما

۱ حاج یوسف، شرح تأویل الشیخ الاکبر محی الدین بن عربی لسوره یوسف، ص ۱۹-۲۰.

نرید نأكل قديدا. هاتوا ائتوني بلحم طرى!" _ يرفع همم أصحابه _ "هذا قول فلان. أى شىء قلت أنت؟ ما خصلت الله به من عطايه من علمه اللدنى؟" أى حدثوا عن ربكم، و اتركوا فلانا وفلانا، فان أولئك أكلوه لحما طريا، و الواهب لم يمت و هو "أقرب إليكم من حبل الوريد"^۱.

با توجه به اینکه مبنای صحت احادیث را کشف دانسته‌اند، تأملات گذشته در تکیه بر کشف و الهام اینجا هم می‌آید. قبلاً گذشت که هر کشفی از واقع حکایت ندارد، بلکه مکاشفه‌ها همانند رؤیاهای مشتمل بر صادق و کاذب هستند؛ بنابراین، باید پذیرفت یکی از آسیب‌های روش شناختی که به نظر می‌رسد به تفاسیر عرفانی راه یافته است، تکیه بر احادیث جعلی یا بی پشتوانه است؛ جنان که اساساً در اسناد احادیث و مصدر آن اهمتانی ندارند؛ برای مثال، در کتاب الاربعین سید نظام احمد، حدیثی را بدون سند به حضرت علی (ع) نسبت داده که "ان الله شراباً اذا شربوا سکروا و اذا سکروا طابوا و اذا طابوا ذابوا و اذا ذابوا خلصوا و اذا خلصوا طلبوا و اذا طلبوا وجدوا و اذا وجدوا وصلوا و اذا وصلوا اتصلوا و اذا اتصلوا لا فرق بینهم و بین حبیبهم".

حدیث مورد اشاره در جاهای دیگر به بایزید بسطامی نسبت داده شده است.^۲ همچنین سید حیدر آملی آن را به امام علی و امام صادق و امام رضا (ع) نیز نسبت داده است.^۳

۱ ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۲۷۲.

۲ ر. ک: ثعلبی، الکشف و البیان، ج ۷، ص ۱۶۹.

۳ آملی، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم، ج ۱، ص ۲۶۷ و ج ۳، ص ۶۳.

آسیب‌های غایی

مراد از آسیب‌های غایی، آسیب‌ها و پیامدهای منفی است که بر اثر جریان صوفی عرفانی به وجود آمده و یا زمینه وقوع آن در این جریان بیشتر است. در اینجا به برخی از مهم‌ترین این آسیب‌ها می‌پردازیم.

جبرگرایی و پیامدهای آن

باید گفت که یکی از پیامدهای برخی تفسیرهای صوفیانه، رواج اعتقاد به جبر است که خود سبب آسیب‌های اعتقادی و اجتماعی دیگری نیز شده است. اصولاً صوفی‌گری با اشعری مسلکی همراه است؛ از این رو، می‌بینیم که کمتر از عارفان و صوفیان به مذهب اعتزال‌گرایش دارند و شاید همین نکته را بتوان خط فارق عرفان تشیع و تسنن دانست.

در تفسیر سلمی در ذیل آیه "فريق في الجنة و فريق في السعير"^۱ آورده است: عده‌ای هستند که از ازل برای آنها حکم سعادت جاری شده و عده‌ای از همان ازل حکم شقاوت بر آنها جاری گشته است.^۲ روزبهان در تفسیر آیه "كان الناس امه وحده"^۳ می‌گوید: "جف القلم الى يوم القيمة، ليس لهم في الايمان و الخذلان اکتساب، لانه اختيار الله الذی سبق في القدم، و ختم به القضاء المبرم"^۴. واسطی در تفسیر آیه "و لو شاء ربك لأمن"^۱ می‌گوید: "ذات حق با

۱ شوری، ۷.

۲ ر. ک: سلمی، تفسیر سلمی (حقائق التفسیر)، ج ۲، ص ۲۲۳.

۳ بقره، ۲۱۳.

۴ بقی شیرازی، عرائس البیان، ج ۱، ص ۳۲.

این آیه ستایش و نکوهش را برداشته است و برای معذور و غیر معذور، شقی و سعید (از کرده‌اش) چیزش نیست. همه اینها بر مبنای اراده ازلی خداوند عمل کرده‌اند.^۲ وی در مورد آیه "و الله هو الغنی الحمید"^۳ می‌گوید: "نه ایمان انسان را به خدا نزدیک می‌کند و نه کفر او را از حق دور می‌کند. همه چیز در ازل تعیین شده است. شقاوت و سعادت، کفر و ایمان هر یک اشاره‌ای است؛ حقیقت نیست و حقیقت قضای او در علم سابق او در ازل است که با سعادت بر کسی اکرام نخواهد کرد، تنها بر کسی که او را شایسته نزدیک شدن به کرمش قرار داده است و این را در ازل تقدیر کرده است. کفر را بر اهل شقاوت اشارت و زیور ساخته است. ایمان عین اکرام است و کفر عین عذاب؛ دوری و لعنت شاهد آن."^۴

چنان که برخی محققان آورده‌اند، نگرش صوفیانه، از همین رو است که مسلمانان را به تسامح اجتماعی سوق داده تا جایی که بر هیچ چیز اعتراض نکرده و گردن نهاده‌اند و این امر راه را بر فساد جامعه هموار کرده است.^۵

۱ یونس، ۹۹.

۲ سلمی؛ تفسیر سلمی (حقائق التفسیر)، ج ۱، ص ۱۲۷.

۳ فاطر، ۱۵.

۴ همان، ج ۲، ص ۱۸.

۵ آتش، مکتب تفسیر اشاری، ص ۲۶۰.



تسامح عقیدتی در مسئله تکثر ادیان

کثرت گرایی دینی، به معنای عدم پایبندی به حقانیت منحصر به فرد اسلام به عنوان آخرین آیین الهی، در اندیشه‌های این جریان قابل جستجو است. ابن عربی در آخرین نوشته‌های خود می‌نویسد:

لقد كنت قبل اليوم انكر صاحبی

إذا لم یکن دینی الی دینه دانی

و قد صار قلبی قابلاً کل صوره

فمر عن لغزلان و دیر لرهبان

و بیت لاوثان و کعبه طائف

و الواح توراه و مصحف قرآن

ادین بدین الحب انی توجهت

رکائبه فالحب دینی و ایمانی^۱

تا به امروز، با همنشینی که هم کیش من نبود، مخالفت می‌ورزیدم. اما امروز دل من پذیرای همه صورت‌ها شده است؛ چراگاه آهوان است و بتکده بتان و

۱ ابن عربی، ترجمان الاشواق، ۱۹-۲۰.

صومعه راهبان و کعبه طائفان و الواح تورات و اوراق قرآن. دین من اینک "دین عشق" است و هر جا که کاروان عشق برود، دین و ایمان من نیز در پی اش روان است.

عين القضاہ می گوید:

بـالقـادسـہ _____ یـہ فـاء

مـان یـرون العـار عـارا

لا مـسـلم و لا مـجـوس

و لا یـہـود و لا نصـاریٰ^۱

سید حیدر آملی نیز معتقد به تسامح عقیدتی است و از آن جمله اعتقاد او به "وحدت ادیان" و بی اساس بودن تعصبات دینی است. او در آغاز و پایان کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار شعر ابن عربی را می آورد که می گوید: قد صار قلبی قابلاً کل صورہ ...

تسامح عملی در رعایت احکام شرعی

درست است که عارفان نوعاً بر جدایی ناپذیری ظاهر و باطن قرآن تأکید کرده اند و حتی از ابن عربی رسیده است که "هر کس که میزان شریعت برای لحظه ای از دستش بیفکند، هلاک شده است"^۲. با این حال، تأویل آیات فقهی

۱ عین القضاہ همدانی، تمهیدات، ص ۴۹.

۲ حاج یوسف، شرح تأویل الشیخ الاکبر محی الدین بی عربی لسوره یوسف، ص ۳۱ (من رمی میزان الشریعہ من

که در آنها از زبان عرفی استفاده شده و خداوند تکالیف مؤمنان را در دنیا نسبت به مسائل مختلف بیان کرده است، باعث می‌شود تا عده‌ای به همان تأویلات عرفانی بسنده کنند و همان‌ها را بهانه ترک احکام شریعت قرار داده و یا به آنها بی توجهی نمایند، به ویژه آنکه تفسیر برخی آیات به این امر نیز دامن می‌زند. روزبهان در تفسیر آیه "لیس علی الضعفاء و لا علی المرضى" می‌گوید: "الذین مرضوا نفوسهم بالریاضات ... آیا این گونه تفاسیر بهانه به دست عده‌ای نمی‌دهد که خود را معاف از تکالیف شرعی بدانند؟"

توضیح آنکه وقتی قرآن از داستانی چون داستان موسی و فرعون سخن می‌گوید، جای این نکته وجود دارد که خواننده قرآن بپرسد که این داستان در خطاب به من چه پیامی دارد. در اینجا می‌توان گفت که موسی و فرعون اختصاص به موسی و فرعون تاریخی ندارد، بلکه اولاً: ممکن است مانند آنها در تاریخ پیدا شوند و ثانیاً: در درون خود انسان موسی و فرعونی همواره در ستیزند. اما وقتی آیاتی خطاب به مسلمانان است و به آنها دستور می‌دهد کاری را انجام دهند و یا از آنها می‌خواهد عملی را ترک کنند، چرا باید آنها را به امور دیگر تأویل کرد. شاید از همین رو است که مفسرانی چون عبدالرزاق کاشانی در مورد برخی آیات گفته‌اند که این آیات تأویلی جز معنای ظاهرشان ندارند. البته در مورد احکام شرعی نیز می‌توان به بیان حکمت‌های آن پرداخت و یا آثار معنوی آنها را بیان کرد.

اصولاً عرضه تفسیرهای باطنی و تأکید بیشتر بر آنها در برابر معانی ظاهری آیات قرآن سبب می‌شود عده‌ای جاهل دیانت را رها کنند و به فسادهای آشکار بپردازند. نقل شده است که با تفسیرهای بدالدین سیماوی، عده‌ای جمع می‌شدند و زن و مرد با هم شراب می‌خوردند و می‌گفتند: "کوثر لب معشوق است؛ شرابی که در بهشت است، همین است؛ حوری دنیاست که سفره خداوند است؛ آخرت چنان نیست که علمای دین می‌پندارند".^۱

البته قابل انکار نیست که روش باطن‌گرایانه فوق تا حدودی بازتاب توجه بیش از حد عده‌ای از علما و دینداران به ظواهر و بی‌توجهی همین گروه به امور معنوی و باطنی بوده است. مولوی درباره این گروه می‌گوید:

" اکنون همچنین علمای اهل زمان در علوم موی می‌شکافند و چیزهای دیگر را که به ایشان تعلق ندارد، به غایت دانسته‌اند و ایشان را بر آن احاطت کلی گشته و آنچه مهم است و به او نزدیک‌تر از همه آن است، خودی او است و خودی خود را نمی‌داند. همه چیز را به حِلّ و حُرمت حکم می‌کند که این جایزست و آن جایز نیست و این حلال است و یا حرام است. خود را نمی‌داند که حلال است یا حرام است، جایز است یا ناجایز، پاک است یا ناپاک است".^۲

افزون بر آنچه گذشت، به طور خاص برخی نظریات عرفانی زمینه ساز تسامح عملی و اباحی‌گری می‌شود. یکی از کسانی که خود امروزه مدعی تصوف و

۱. ر. ک: آتش، مکتب تفسیر اشاری، ص ۲۱۹.

۲. مولوی، کتاب فیه ما فیه، ص ۱۷.

خرقه پوشی است در بیان برخی آسیب‌های ناشی از اعتقاد به نظریه وحدت وجود می‌نویسد:

" فلسفه وحدت وجود نظری هیچ پیام معنوی برای انسان‌ها ندارد، جز آنکه اعتقاد بدان شخص را از لحاظ اجتماعی و اخلاقی به بیراهه می‌کشد. چه عده‌ای از پیروان این فلسفه ممکن است هر فسادی را مرتکب شوند و هر کار غلطی را انجام دهند و وقتی از آنها علت را جویا شوید، می‌گویند: "چون وجود یکی است، هر کاری و هر چیزی مجاز است!" بنابراین، پیروی عقلانی از این فلسفه مورد تردید است؛ زیرا ممکن است به انحطاط اخلاقی بینجامد و فرد را از مقام والای انسانیت تنزل دهد."^۱

نویسنده در ادامه می‌گوید: "جلال الدین رومی (م. ۶۷۲) نیز به آسیب زا بودن چنین تفکری پی برده بود، آنجا که حکایت دزدی را باز می‌گوید که وارد باغی می‌شود و مقداری زردآلو می‌دزدد که از قضای اتفاق صاحب باغ در همان لحظه در می‌رسد و دزد را می‌گیرد و می‌پرسد: "از خدا نمی‌ترسی؟" و او در جواب می‌گوید: "چرا بترسم؟ این درخت متعلق به خداوند است، زردآلوها به خداوند تعلق دارد و من بنده‌ی خداوندم، و بنده خداوند متاع خداوند را می‌خورد." در حال، مالک باغ به غلامان خود دستور می‌دهد طنابی بیاورند و مرد را با آن به درخت ببندند. مالک، در همان لحظه که شروع می‌کند به زدن دزد، می‌گوید: "این است پاسخ من". دزد فریاد بر می‌آورد که "آیا از خداوند نمی‌ترسی؟"

۱ جمعی از نویسندگان، میراث تصوف، ویراسته‌ی لئونارد لویزن، ترجمه‌ی دکتر مجدالدین کیوانی، مقاله "ویژگی‌های اصلی تصوف ایرانی در نخستین سده‌های هجری"، نوشته‌ی جواد نوربخش، ص ۱۰-۱۱.

مالک با لبخندی جواب می‌دهد: " چرا باید بترسم ؟ این چوب خداوند است، طناب به خداوند تعلق دارد و تو بنده‌ی خدایی. پس من بنده‌ی خدا را با چوب خدا می‌زنم."^۱

تغییر ماهیت آثار تفسیری

کار تفسیر آن است که پرده ابهام از متن بردارد و معنا و مقصود گوینده از متن را به طور شفاف به خوانندگان متن عرضه کند. تصور کسانی هم که به تفاسیر قرآن مراجعه می‌کنند، همین است. اما واقعیت چیزی دیگر است و آن، اینکه در کتب تفسیری مطالبی که ماهیت غیر تفسیری دارند، اگر بیشتر از تفسیر نباشد، کمتر نیست. این امر در تفاسیر عرفانی نمود بیشتری دارد. در این تفاسیر، بسیاری از مطالب از نوع تداعی معانی است که با توجه به فضاهای ذهنی خاص عرفا در مواجهه با قرآن، به طور طبیعی ذهن آنها به آن مطالب منصرف می‌شود. برخی موارد را بایند از آفرینش‌های هنری دانست. تطبیق‌هایی که امثال محیی الدین بن عربی و عبدالرزاق در داستان‌های قرآن بر نفس و قوای نفسانی انجام داده‌اند و قصه‌های تاریخی را به حکایت‌های انفسی و درونی تبدیل کرده‌اند، از این قبیل است. هر یک از این امور اگر در جایگاه خود قرار گیرد، بسیار هم نیکو است، اما وقتی به عنوان تفسیر تلقی می‌شود، آسیب زا خواهد بود.

۱ همان، ص ۱۱. مولوی، مثنوی، دفتر پنجم، ص ۸۷۰. البته مولوی این داستان را در رد جبرگرایی آورده است.

پیامدهای سوء اجتماعی

استفاده از برخی ایده‌ها و باورهایی که مورد علاقه مردم است، سبب شده که آنچه به عرفان و عارفان منسوب است، به دیده‌ی قبول و صحت نگریسته شود؛ برای مثال، اینکه صوفیه حضرت علی (ع) را می‌ستایند و برای آن حضرت احترام فوق العاده‌ای قائل هستند، سبب شده تا آنها در میان شیعه و پیروان اهل بیت (ع) جایگاهی پیدا کنند. این امر چه بسا سبب شود که تفسیرهای آنها از آیات قرآن بی‌چون و چرا مورد پذیرش مردم قرار گیرد.

رویکرد افراطی به ترک دنیا از دیگر آسیب‌های اجتماعی تفسیرهایی است که با رویکردی عارفانه — البته به معنای زاهدانه‌ی آن — نوشته شده است. در اینجا نقل حکایت امام علی بن ابی طالب (ع) با ربیع بن زیاد حارثی بایسته است که وقتی آن حضرت به عیادتش رفت، ربیع از برادرش عاصم نزد امام شکوه کرد که پشمینه پوشیده و ترک دنیا نموده و خانواده‌اش را غمگین ساخته است. حضرت به دنبال عاصم می‌فرستد و بر او رو ترش می‌کند که از خانواده‌ات شرم نمی‌کنی؟ به بچه‌هایت رحمت نمی‌آید؟ تو خیال می‌کنی خدایی که طیبات را بر تو روا داشته، خودش نمی‌تواند آن را بگیرد که تو خود را از آنها محروم می‌داری؟ مگر نه اینکه خدا خود فرموده است: "و الارض وضعها للأنام * فیها فکھه و النخل ذات الأکمام" ... پس عاصم بازگشت و پیراهن نرم پوشید.^۱ بنابراین نباید با تمسک به برخی آیات که درباره‌ی زهد و خوف است،

مضمون آیات دیگر قرآن را نفی کرد. قرآن منشور جامع در روش زندگی دنیوی و کسب سعادت اخروی است و نمی‌توان تنها به برخی از آیاتش تمسک جست و برخی دیگر را وانهاد.

صرف نظر از افراط در برخی مسائل، بعضی از اموری که برخی صوفیه پنداشته‌اند از نظر قرآن یک ارزش به شمار می‌آید، اساساً ارزش نیستند. فقر مادی از جمله‌ی این موارد است. میبیدی در تفسیر آیه‌ی "انما الصدقات للفقراء... می‌گوید: "ای هرگز روزی دلت همراه درد فقری نابوده و در همه عمر یک ساعت یعقوب وار در بیت الاحزان فقر نانشسته. ای هرگز روزی صفات خود را به نعت فقر در منجنيق مجاهدت نانهاده و هرگز یک لحظه در غار غربت و حال مسکنت در متابعت حبيب و صديق، جان فدا ناکرده، گمان بردی که بی آنکه امروز شربت فقر چشی و لباس ریاضت پوشی، فردا با فقرای صحابه و مردان راه فقر منازل علیین بری، گمانت خطاست و تدبیرت ناراست. ایشان بر آن فقر خویش هزار بار عاشق‌تر از آن بودند که تو بر خواجگی خویش. عبدالرحمن عوف مهتری بود از مهتران صحابه اما جمال فقر از وی روی پوشیده بود. روزی به حضرت مصطفی درآمد و سعد معاذ درویش صحابه آنجا حاضر بود، از عبدالرحمن سخنی بیامد که آن درویش دلتنگ گشت و رنجور شد. پس از آن عبدالرحمن یک نیمه مال خویش فدای آن رنج دل وی می‌کرد و وی می‌نپذیرفت. رسول خدا گفت: یا سعد چرا نمی‌پذیری؟ گفت: یا رسول الله، گوهر فقر عزیزتر از آن است که به کلی دنیا بتوان فروخت.^۱

گفتنی است که در پاره‌ای از احادیث با نگاهی مثبت به فقر نگریده شده است؛^۱ گویی که از شرایط ایمان و دینداری فقیر بودن است! غزالی و فیض کاشانی پس از بررسی بسیار در باب فقر و غنا، نهایتاً بدین فتوا می‌رسند که برای عموم مردم، فقر بهتر از غناست.^۲

فقدان مباحث سیاسی - اجتماعی در تفاسیر عرفانی، یکی از زمینه‌های آسیب‌زا در این تفاسیر است. آن‌ها در مورد آیاتی که در زمینه‌های سیاسی - اجتماعی است، یا اصلاً سخنی نمی‌گویند و یا آنها را به امور معنوی و اخروی تأویل می‌برند؛ برای مثال، روزبهان در آیه "کنتم خیر امه اخرجت للناس"^۳ تنها به تأویل متفاوتی می‌پردازد. تنها عارفان سده‌های اخیر همچون علامه محمد حسین طباطبایی به مباحث اجتماعی بهای لازم را داده‌اند و بالاتر از همه امام خمینی (ره) یکی از بزرگ‌ترین تحولات را در جامعه خود به وجود آورد و نشان داد که عرفان نه تنها با سیاست و اجتماع منافات ندارد، بلکه عرفان بی‌توجه به مردم و جامعه و حکومت عرفان ناقص و بلکه چه بسا خواب‌آور باشد. از کسانی که عرفانشان بدون سیاست و اجتماع است، باید پرسید که آیا پیامبر اکرم (ص) به مقام عرفانی آنها نائل نیامده بود؟! پیامبر در حالی که بالاترین درجات عرفان و معرفت الهی را درک کرده بودند، علیه نظام شرک،

۱ در این مورد نگاه کنید به: کلینی، اصول کافی، ج ۳، ص ۳۶۰؛ مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۴۰؛ حکیمی،

الجهاد؛ ج ۴، ص ۴۳۸؛ شاکر، فقر و غنا در قرآن و حدیث، ص ۱۸۳-۲۰۰.

۲ ر. ک: غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۵، ص ۸۵ (کتاب الفقر و الزهد)؛ ر. ک: فیض کاشانی، المحجبه البیضاء، مجلد ۷-۸، ص ۳۲۹ (کتاب الفقر و الزهد).

۳ آل عمران، ۱۱۰.

کفر و ظلم قیام کردند و با مبارزه همه جانبه با آن، به تشکیل حکومت اسلامی اقدام نمودند و افزون بر آنکه خود روحیه‌ای وصف ناپذیر در مبارزه داشتند، مؤمنانی را پروریدند که حاصل تلاش و جهاد آنها گسترش اسلام به اقصی نقاط جهان بود. بی شک اگر پیامبر اکرم و مؤمنان به او نیز می‌خواستند همچون عارفان چله نشین و عزلت‌گزین عمل کنند، امروزه اسلام به عنوان یک مکتب رهایی بخش مطرح نبود.

محمود الهندی محقق مجموعه التفسیر الصوفی العرفانی در جلد مربوط به حلاج می‌نویسد: حاکمان بنی عباس تصوف و عرفان احیاگر جامعه را نمی‌پسندیدند؛ از این رو با آن به مقابله پرداختند و در عوض درویشی‌گری را که کاری به کار جامعه و حکومت نداشت، مورد تأیید قرار دادند.^۱

نمونه‌های تفاسیر عرفانی معتبر

آیت الله معرفت بعضی از تفاسیر عرفانی که کمتر دچار انحراف از متد صحیح روش عرفانی شده‌اند را اینگونه معرفی می‌کند: ۱- تفسیر تستری (م ۲۸۳) ۲- تفسیر سلمی (م ۴۱۲) ۳- لطائف الاشارات ابوالقاسم قشیری (م ۴۶۵) ۴- کشف الاسرار و عده الابرار (میبدی و خواجه عبدالله انصاری) قرن ششم، اما بعضی دیگر دچار لغزش‌های فاحش هستند.^۲

۱. ر. ک: الحلاج، حقائق التفسیر او خلق خلائق القرآن و الاعتبار، ص ۱۲.

۲. محمد هادی معرفت، تفسیر و مفسران، ج ۲، ص ۳.



لیست تفاسیر عرفانی

ردیف	نام کتاب	نام مؤلف	قرن	زبان	توضیحات
*۱	تفسیر التستری شوشتری	تستری ابومحمد - سهل بن عبدالله بن یونس	سوم	عربی	<ul style="list-style-type: none">• رهبر فرقه سهلیمان متصوفه• این تفسیر شامل تفسیر برخی از آیات قرآن است.• مطابق مقدمه محقق این تفسیر احتمالاً اقوال او در مورد برخی آیات قرآن است که ابوبکر البلدی جمع کرده
*۲	حقائق التفسیر	سلمی محمد بن حسین -	چهارم	عربی	<ul style="list-style-type: none">• این تفسیر معروف به تفسیر امام جعفر صادق (ع) است.• در انتساب این تفسیر به امام جعفر صادق (ع) تردید فراوان

<p>وجود دارد.</p> <ul style="list-style-type: none"> شامل تفسیر برخی از آیات قرآن است. 					
<ul style="list-style-type: none"> قشیری - برخلاف اهل سنت - و منطبق بر دیدگاه شیعه معتقد به جزئیت آیه کریمه و عظیمه (بسمله) در همه سوره‌های قرآن - جز توبه - است. در این تفسیر استناد به روایات نامعتبر وجود دارد. 	<p>عربی</p>	<p>پنجم</p>	<p>قشیری عبدالکریم - بن هوازن</p>	<p>لطایف الاشارات</p>	<p>* ۳</p>
<ul style="list-style-type: none"> این تفسیر بر اساس تفسیر خواجه عبدالله انصاری نوشته شده است. فضایل بیشماری را در شان اهل بیت (ع) بیان می‌کند. 	<p>فارسی کهن</p>	<p>ششم</p>	<p>رشید الدین میبیدی - احمد بن ابی سعد</p>	<p>کشف الأسرار و عده الأبرار</p>	<p>* ۴</p>



• از شیوه اندیشمندان شیعی و تفاسیر شیعه پیروی می‌نماید.					
• به بیان جوانب اعجازی و اسرار سوره فاتحه " ام القرآن " می‌پردازد. • در قرن پانزدهم به فارسی توسط خواجوی محمد ترجمه شده است.	عربی	هفتم	قونوی صدرالدین محمد	اعجاز البيان في تفسير ام القرآن	۵
• مطابق تحقیق انجام شده این تفسیر از ابن عربی نیست بلکه از شاگرد مکتب او عبد الرزاق کاشانی است. • تفسیر برخی از آیات منتخب است نه همه آیات	عربی	هفتم	ابن عربی ابو عبدالله محیی الدین محمد	تفسیر ابن عربی	۶
• مؤلف در مقدمات کتاب	عربی	هشتم	- آملی سید حیدر	تفسیر المحيط	۷

<p>نگرش عرفانی و قرآن شناسی خود را بیان داشته است.</p> <ul style="list-style-type: none"> • از تأویلات القرآن کاشانی (که به غلط به تفسیر القرآن الکریم ابن عربی شهرت یافته)، استفاده شایانی کرده است. 				الأعظم و البحر الخضم	
<ul style="list-style-type: none"> • نام کامل این کتاب الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبیه "الموضحه" للكلم القرآنیه، و الحكم الفرقانی است. • در برخی موارد به بیان فضائل اهل بیت (ع) می پردازد. 	عربی	دهم	نخجوانی نعمت الله بن محمود	الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبیه	۸
<ul style="list-style-type: none"> • از جمله تفاسیر فلسفی و عرفانی محسوب می شود. • شامل 	عربی	یازدهم	صدرالمتألهین محمد بن ابراهیم	تفسیر القرآن الکریم (صبرا)	۹



تفسیر سوره حمد - بقره تا آیه ۶۵ - نور - سجده - یس - واقعه - حدید - جمعه - طارق - اعلی - زلزال می باشد.					
• از جمله تفاسیر اشاری است. • این تفسیر لغوی بیانی و صوفی است. • از روش غزالی در اخلاق تأثیر گرفته است. و مطالب زیادی از مفاتیح الغیب رازی بیان نموده است. • از اشعار شاعران استفاده فراوان نموده است.	عربی	دوازدهم	حقی بروسوی - اسماعیل	تفسیر روح البیان	۱۰
• فقط تفسیر سوره دهر است.	عربی	سیزدهم	شریف کاشانی - ملاحیب الله	بوارق القهر فی تفسیر سوره الدهر	۱۱

۱۲	تفسیر ست سور	شریف کاشانی - حبیب الله	سیزدهم	عربی	<ul style="list-style-type: none"> شامل تفسیر سوره حمد- توحید- جمعه - فتح - کوثر - ملک می باشد.
۱۳	البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید	ابن عجیبه احمد بن محمد	سیزدهم	عربی	<ul style="list-style-type: none"> این کتاب شامل تفسیر سوره حمد تا سوره قمر است.
۱۴	مراح البید لكشف معنی القرآن المجید	نووی جاوی محمد - بن عمر	چهاردهم	عربی	<ul style="list-style-type: none"> به رغم دیگر آثار صوفیه، با رویکرد اشاره‌ای نگارش نیافته است، بلکه مؤلف در سراسر تفسیر خود به معنای ظاهری مفردات و عبارات قرآنی پایبند است. در این تفسیر اسرالییات وجود دارد.
۱۵	انوار درخشان	حسینی همدانی - سید محمد حسین	چهاردهم	فارسی	<ul style="list-style-type: none"> از جمله تفاسیر فلسفی و عرفانی محسوب



می‌شود.					
<ul style="list-style-type: none">• تنها تفسیر کامل قرآن به مذاق عرفانی شیعه است که باقی مانده است.• علاوه بر جنبه‌های عرفانی، جنبه‌های روایی، فقهی، فلسفی، کلامی و ادبی نیز دارد.• مدار این تفسیر بر حول مفهوم ولایت به معنای عرفانی و شنون و جوانب مختلف آن است.• در نقل احادیث از تفسیر صافی فیض کاشانی و تفسیر برهان بحرانی استفاده کرده است.• علاوه بر جنبه‌های عرفانی،	عربی	چهاردهم	گنابادی سلطان محمد	تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده	۱۶

<p>جنبه‌های روایی، فقهی، فلسفی، کلامی و ادبی نیز دارد.</p> <ul style="list-style-type: none"> • مؤلف حاج ملا سلطان محمد گنابادی ملقب به سلطان علیشاه • در قرن پانزدهم به فارسی توسط الله ریاضی فانی رضا حشمت ترجمه شده است. 					
<ul style="list-style-type: none"> • تنها تفسیر منظوم شیعه است. 	<p>فارسی منظوم</p>	<p>چهاردهم</p>	<p>صفيعليشاه حسن - بن محمد باقر</p>	<p>تفسیر صفی</p>	<p>۱۷</p>
<ul style="list-style-type: none"> • توجه ویژه به بعد اخلاقی و تربیتی از ویژگی خاص این تفسیر است. 	<p>فارسی</p>	<p>چهاردهم</p>	<p>بانوی اصفهانی - سیده نصرت امین</p>	<p>مخزن العرفان در تفسیر قرآن</p>	<p>۱۸</p>



مهم‌ترین گونه‌های تفسیر عرفانی^۱

الف) صوفی نظری

ب) اشاری (فیضی)

تمام تفاسیری که به عنوان تفسیر عرفانی و صوفیانه عرضه می‌شود، در یک چیز مشترک است و آن تفسیری غیر ظاهری است، ولی بدون شک همگی از یک شیوه پیروی نمی‌کنند. برخی تفسیر پژوهان تلاش کرده‌اند تا تفسیرهای عرفانی را در انواعی طبقه بندی کنند، با این حال به نظر می‌آید این امر به سادگی میسر نباشد. در اینجا به تبیین اجمالی برخی از انواع تفسیر عرفانی می‌پردازیم. تفسیر عرفانی را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد یکی تفسیر فیضی — اشاری و دیگری تفسیر مبتنی بر عرفان نظری است.^۲ برخی قرآن پژوهان به این تقسیم اعتراض کرده‌اند و جز شدت و ضعف تأویلات، تفاوتی میان این دو نوع تفسیر قائل نشده‌اند.^۳

تفسیر صوفی — نظری و تفسیر فیضی — اشاری

محمد حسین ذهبی تفسیر عرفانی را به دو قسم صوفی — نظری و صوفی — اشاری یا فیضی تقسیم کرده است. گرچه برخی قرآن پژوهان معاصر بر این طبقه بندی خرده گرفته‌اند؛ اما به نظر می‌رسد صرف نظر از مبنای این تقسیم

۱ حجه الاسلام دکتر محمد اسعدی و همکاران، آسیب شناسی جریان‌های تفسیری، ج ۱، ص ۳۲۳ تا ص ۳۲۸.

۲ محمد حسین ذهبی، التفسیر و المفسرون، ج ۲، ص ۳۶۸، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷.

۳ محمد هادی معرفت، التفسیر و المفسرون فی توبه القشيب، ج ۲، ص ۵۳۸.

که عرفان نظری و عرفان عملی است، می‌توان عمده تفاسیر عرفانی را در همین دو قسم طبقه بندی کرد.

تفسیر صوفی نظری

در تفسیر نظری، عارف براساس مبانی پذیرفته شده در مکتب عرفانی خود به تفسیر قرآن دست می‌زند. در میان عرفا هیچ کس به مانند ابن عربی به این نوع از تفسیر قرآن نپرداخته است؛ بنابراین، همان گونه که می‌توان ابن عربی را پدر عرفان نظری در جهان اسلام به شمار آورد، می‌توان او را بنیان‌گذار تفسیر عرفان نظری نیز به حساب آورد. او در این روش از همه ابزارها بهره می‌گیرد تا قرآن را براساس نظریات بنیادی خویش در جهان بینی عرفانی تفسیر کند. بنیادی‌ترین نظریه در جهان بینی عرفانی ابن عربی، نظریه وحدت وجود است. در تفسیر "اتَّقُوا رَبَّكُمْ" می‌گوید: "ظاهر خود را وقایت {محافظ} برای حق و باطن خود، یعنی پروردگارتان را وقایت {محافظ} برای خود قرار دهید."^۱ او در اینجا واژه متَّقی را به معنای معمول کلمه (کسی که از خدا بیم دارد) نمی‌گیرد، بلکه آن را با توجه به ریشه "وقایه" به معنای حفظ و صیانت، مدّ نظر قرار می‌دهد. ربّ و عبد هر یک حافظ و ضامن یکدیگر هستند.^۲ به همین ترتیب آیاتی چون "ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا" را نیز تفسیر می‌کند. او می‌گوید: "قول خداوند" ما فرطنا فی الکتب منشی ء " این کتاب، جامع واقع و غیر واقع است. {چیزهایی که هنوز واقع نشده است.} و کسی این سخن را

۱ ابن عربی - فصوص الحکم، ص ۵۶.

۲ کربن، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ص ۳۱۵-۳۱۶.



که گفتیم نمی‌فهمد مگر آنکه نفسش قرآن شده باشد {مراد از قرآن مقام جمع است}؛ زیرا کسی که خدا را وقایت کند، خداوند برای او فرقان قرار می‌دهد ... و این فرقان {قرآن کریم} بالاترین فرقان است".

همچنین پیروان ابن عربی همچون عبدالرزاق کاشانی، جیلی و سید حیدر آملی براساس اندیشه‌هایی که در مورد خدا، جهان و انسان داشته‌اند، به تفسیری همسو با این اندیشه‌ها پرداخته‌اند. صدرالدین قونوی (متوفی ۶۷۳) شاگرد و پسر خوانده ابن عربی نیز در تفسیر قرآن از روش ابن عربی پیروی کرده است.

تفسیر المحيط الاعظم سید حیدر آملی از تفاسیر مهم عرفانی مبتنی بر آموزه‌های ابن عربی است که در آن تشیع و تصوف با هم تطبیق داده شده‌اند. این تفسیر قرآنی، به گفته مؤلف آن، جامع تأویل و تفسیر یا جامع شریعت و طریقت و حقیقت است.^۱

برخی دیگر از تفاسیر مهم و مشهور عرفان نظری عبارت‌اند از: اعجاز البیان فی کشف بعض اسرار امّ القرآن اثر صدرالدین قونوی، در تفسیر سوره حمد؛ تفسیر القرآن الکریم از عبدالرزاق کاشانی و رساله‌ای در تأویل آیه بسم الله از داود قیصری (از شارحان فصوص الحکم).

تفسیر فیضی یا اشاری

تفسیر فیضی یا اشاری، تأویل آیات قرآن کریم برخلاف معانی ظاهرشان است که این تأویل به اقتضای اشارات پنهانی است که بر ارباب سیر و سلوک آشکار

۱ حیدرین علی آملی، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، ج ۱، ص ۱۹۵.

می‌شود. این اشارات به گونه‌ای است که بین آنها و بین معانی ظاهری قابل تطبیق است. ذهبی در بیان فرق بین این دو تفسیر صوفیانه می‌گوید: این دو گونه تفسیر از دو جهت با هم تفاوت دارند: یکی از این جهت که در گونه اول، عارف نخست نظریه‌ای را به عنوان یک پیش فرض پذیرفته و آنگاه قرآن را بر آن تطبیق می‌کند، در حالی که در گونه دوم، مفسر دارای نظریه از پیش تعیین شده نیست، بلکه با ریاضت روحی و تفکر در آیات، معنای اشاری بر او آشکار می‌شود که البته الفاظ آیه نیز آن معنا را بر می‌تابد.

دوم آنکه، عارف در گونه اول، معنای دیگری را نمی‌پذیرد بلکه آن را تنها معنای مراد از آیه می‌داند، در حالی که در نوع دوم، عارف قبل از معنای اشاری به معنای ظاهری آیه نیز پایبند است.^۱

این دسته از مفسران عارف معتقدند که وجوه معنایی متعددی در ورای معنای ظاهری آیات وجود دارد.^۲

تفسیر فیضی - اشاری را نمی‌توان از تفسیرهای باطنی، که عدول از ظواهر قرآنی است، به شمار آورد، زیرا آن تفاسیر، به سبب عدم تطبیق با قواعد و علم تفسیر، غالباً متضمن ادعاهایی بی‌مبناست.^۳

گرچه در تفسیر فیضی - اشاری نیز غالباً اصول تصوف عملی از رهگذر آیات قرآن مورد استناد قرار می‌گیرد.^۴

۱ ذهبی، التفسیر و المفسرون، ج ۲، ص ۳۵۲.

۲ محمد حسین ذهبی، التفسیر و المفسرون، ج ۲، ص ۳۸۱-۳۸۲، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷.

۳ سلیمان آتش، مکتب تفسیر اشاری، ج ۱، ص ۱۶-۱۷، ترجمه توفیق ه سبحانی، تهران ۱۳۸۱ ش.

از نظر برخی صوفیان، تأویل نباید مجوزی برای وانهادن معنای ظاهری قرآن باشد. بنابراین، این تأویل‌ها با تأویل‌های برخی فلاسفه و متکلمان و باطنیان متفاوت است.^{۶۵۴۳}

تفسیر فیضی - اشاری، روشی است که در آن اهل سیر و سلوک آیات قرآن را، برخلاف مفاهیم ظاهری آن و به مقتضای اشارات پنهانی و مرموز، تأویل می‌کنند.

این شیوه تفسیری مبتنی بر مفاهیم نظری عرفانی نیست و در اغلب موارد با ظاهر الفاظ قابل جمع است و در واقع کوششی است برای جمع بین شریعت و حقیقت.^۷

اگرچه این نوع تفسیر نوعی تأویل است، چون تأویل کنندگان می‌کوشند ظاهر آیه را به معنایی بازگردانند که با آنچه پیش و پس از آن می‌آید موافق بوده با کتاب و سنت مغایر نباشد، تأویلی پسندیده به شمار می‌آید.^۸

۱ عبدالکریم بن هوازن قشیری، لطائف اشارات، ج ۱، ص ۳۱۶-۳۱۷، چاپ ابراهیم بسیونی، قاهره ۱۹۸۱-۱۹۸۳.
 ۲ احمد بن محمد میبیدی، ج ۱۰، ص ۶۵۴، احمد بن محمد میبیدی، کشف الاسرار وعد الابرار، چاپ علی اصغر حکمت، تهران ۱۳۶۱ش.

۳ محمد بن محمد غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۴۹، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲.

۴ محمد بن محمد غزالی، مشکاه الأنوار و مصفاه الأسرار، ص ۱۶۰.

۵ احمد بن محمد میبیدی، کشف الاسرار وعده الابرار، ج ۵، ص ۳۰۷، چاپ علی اصغر حکمت، تهران ۱۳۶۱ش.

۶ عبدالکریم سروش، "تأویل در مثنوی"، در نامه شهیدی: جشن نامه استاد دکتر سید جعفر شهیدی، ص ۳۹۶-۳۹۹، به اهتمام علی اصغر محمد خانی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۴ش.

۷ عبدالرحمان بن ابی بکر سیوطی، کتاب طبقات المفسرین، ج ۱، ص ۲۱، چاپ مورسینگ، لیدن ۱۸۳۹، چاپ افست تهران ۱۹۶۰.

۸ عبدالحسین زرین کوب، سرتی: نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، ج ۱، ص ۳۴۸، تهران ۱۳۶۴ش.

اساس تفسیر فیضی - اشاری ریاضت و مجاهدت نفسانی است که از رهگذر آن، عارف به کشف و شهود نائل می‌شود.

از مهمترین و کهنترین تفاسیر فیضی - اشاری، تفسیر سهل تُستری (متوفی ۲۸۳) است که بر مفسران صوفی بعد از تستری تأثیر فراوانی نهاده، از جمله ابوعبدالرحمان سلمی در حقائق التفسیر از آن بهره برده است.

حقائق التفسیر سلمی نیز از تفاسیر مهم فیضی - اشاری است که بر تفسیرهای بعدی، همچون لطائف الاشارات قشیری (متوفی ۴۶۵)، تأثیر داشته است.^۱ تفسیر سلمی مجموعه‌ای است از تفاسیر منسوب به امام صادق علیه السلام، تفسیر ابوالحسین نوری (متوفی ۲۹۵)، تفسیر حسین بن منصور حلاج (متوفی ۳۰۹) و تفسیر ابن عطا (متوفی ۳۰۹).^۲

همچنین لطائف الاشارات قشیری نیز از تفاسیر فیضی - اشاری است.^۳ محمد حسین ذهبی^۴ و محمد هادی معرفت^۵ تفاسیر مهم فیضی - اشاری را معرفی کرده‌اند.

۱ عبدالکریم بن هوازن قشیری، لطائف الاشارات، ج ۱، ص ۱۱، چاپ ابراهیم بسیونی، قاهره ۱۹۸۱-۱۹۸۳.
 ۲ محمد بن حسین سلمی، مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلمی: بخش‌هایی از حقائق التفسیر و رسائل دیگر، ج ۱، ص ۱۴-۱۵، چاپ نصرالله پورجوادی، تهران ۱۳۶۹-۱۳۷۲ ش.
 ۳ ابن عربی (محمد بن عبدالله)، قانون التأویل، ج ۱، ص ۲۰۷، چاپ محمد سلیمانی، بیروت ۱۹۹۰.
 ۴ محمد حسین ذهبی، التفسیر و المفسرون، ج ۲، ص ۴۱۲-۴۴۳، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷.
 ۵ محمد هادی معرفت، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب، ج ۲، ص ۵۳۹-۵۸۸، مشهد ۱۴۱۸-۱۴۱۹.

رشید احمد، (رشید احمد، ص ۵۷) لطائف الاشارات قشیری را اولین تفسیر عرفانی دانسته که شخصی متکلم و صوفی نگاشته است، زیرا آثار تستری و سلمی را، به معنای مصطلح، تفسیر عرفانی نمی‌داند.

تفسیر قشیری برای مفسران پس از وی مأخذی معتبر بوده است.

از جمله، روزبهان بقلی شیرازی (متوفی ۶۰۶) در تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن، تفسیر قشیری را یکی از منابع خود معرفی کرده و محمد بن یوسف حسینی مشهور به گیسودراز، صوفی و عارف هندی (متوفی ۸۲۵)، در تفسیر الملتقط مطالبی را بدون تصریح به نام قشیری از تفسیر او نقل کرده است.^۱

بیان السعاده تألیف حاج ملا سلطان محمد گنابادی، معروف به سلطان علیشاه (متوفی ۱۳۲۷)، نیز از تفاسیر فیضی - اشاری است.^۲ که یگانه تفسیر کامل قرآن مجید به مذاق عرفانی شیعه است. در میان تفاسیر فیضی - اشاری، تفاسیری وجود دارد که در آنها فقط یک سوره یا یک آیه تفسیر شده است، از جمله: مشکاه الانوار و مصفاه الاسرار امام محمد غزالی (متوفی ۵۰۵) در تفسیر آیه ۳۵ سوره نور.

۱ عبدالوهاب بن احمد شعرانی الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۶۷-۶۸.

۲ فهیدین عبدالرحمان رومی، اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر، ج ۱، ص ۳۷۶، ریاض ۱۹۸۶/۱۴۰۷.

تأویل حروفی

یکی از گونه‌های تفسیرهای عرفانی، استفاده از علم الحروف در تفسیر قرآن است. برخی چون حلاج به تفسیر حروف مقطعه قرآن پرداخته‌اند و کتاب طواسین بر همین اساس تحریر یافته است. ابن سینا نیز در رساله‌ای به تفسیر حرف فواتح سور قرآنی پرداخته است. وی با این پیش فرض که بین حروف با عالم تکوین ارتباط وجود دارد، به تفسیر برخی حروف مقطعه می‌پردازد.^۱ در طی اعصار، نحوه استفاده از ویژگی‌های حروف در تفسیر عرفانی گسترش یافته است. ابن عربی در کتاب فتوحات بحث بسیار مفصلی را در باب ارزش حروف آورده است. بسیاری از عرفا از حمله ابن عربی در تفسیر قرآن از ارزش عددی حروف ابجد استفاده می‌کنند. ابن عربی در فتوحات ابجد مشرقی را به " اهل الانوار " و ابجد مغربی را به خودش و اهل الاسرار نسبت می‌دهد.^۲ این امر به ابن عربی و عصر وی اختصاص ندارد و اقوال تفسیری منسوب به امام صادق (ع) که توسط سلمی در حقائق التفسیر گزارش شده نیز حاوی عناصر علم جفر و معنای مرموز حروف الفباست.^۳

ملاصدرا می‌گوید: در هر حرفی از حروف قرآن، هزار رمز و اشاره وجود دارد.^۴ به باور ملاصدرا همان گونه که حروف مختلف به صورت پیوسته به کلمات تبدیل می‌شود و هر کلمه‌ای معنا دارد و سپس به جمله تبدیل می‌شود و باز جمله

۱ حسن زاده آملی، انسان و قرآن، ص ۲۰۹، ص ۲۱۳.

۲ محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۳۰۰، ص ۳۰۳، ص ۳۰۹، ص ۳۶۰-۳۶۱، ج ۲، ص ۸۹-۱.

۳ پورجوادی، مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلمی، مقدمه پل لویا بر تفسیر امام صادق (ع)، ص ۶.

۴ ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۸۶.

دارای معناست، حروف قرآن به صورت منفصل نیز معنادار است. در نظر او همان گونه که حروف مقطعه دارای معانی رمزی است، اهل عرفان و بصیرت یعنی کسانی که از دنیا رها شده و آخرتی شده‌اند، قرآن را به صورت حروف منفصل می‌بینند و برای هر حرفی معنایی می‌یابند؛ برای مثال، آن‌ها عبارت " یَجِبُّهُمْ وِیَحْيُونَهُ " را به صورت " س - ح - ب - ه - م ... " می‌بینند. کسانی که از این مقام نیز بالاتر روند، حروف را نیز به صورت نقطه‌هایی می‌یابند. کسی که از این مقام نیز فراتر رود، همه چیز را بالعیان و مشاهده می‌بیند و نه به صورت عبارت و بیان. ملاصدرا برای دو مقام وصل و فصل حروف در قرآن به آیه ۵۱ قصص " و لقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون " و آیه ۹۷ انعام " قد فصلنا الایة لقوم یعلمون " استشهاد کرده است.^۱ وی تأکید می‌کند تنها کسی می‌تواند به رموز حروف قرآن پی ببرد که به نوعی حیات برزخی رسیده باشد.^۲ به گفته او حروف متصل در عالم آخرت به صورت حروف منفصل است و در آن عالم که عالم سرّ و خفی است، به حروف مقطعه، حروف مجمل و حروف جمل می‌گویند.^۳

یکی از مواردی که عرفا به عنوان مستندی بر تفسیر حرفی می‌آورند، حدیث ذیل به نقل از پیامبر است:

۱ ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۹۱.

۲ عین القضاة همدانی، تمهیدات، ص ۱۷۷.

۳ ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۹۲.

۴ محمد خواجوی، تفسیر سوره واقعه، ترجمه و تعلیق، ص ۱۳۵.

" کل ما فی الکتب المنزله فهو فی القرآن، و کل ما فی القرآن فهو فی الفاتحه، و کل ما فی الفاتحه فهو فی " بسم الله الرحمن الرحيم " و ورد کل ما فی " بسم الله الرحمن الرحيم " فهو فی الباء، و کل ما فی الباء فهو فی النقطة آلتی تحت الباء " ^۱

همین طور روایت کرده‌اند که پیامبر اکرم (ص) فرمودند:

" ظهرت الموجودات من باء " بسم الله الرحمن الرحيم " " ^۲

عبدالکریم جیلی در کتاب الکهف و الرقیم به طور مفصل در مورد نقطه و حروف و خواص آنها سخن گفته و با همین روش آیه کریمه بسمله را تفسیر کرده است؛ برای مثال، می‌گوید: نقطه اصل حروف است و همه سوره‌های قرآن با نقطه آغاز می‌شود و نقطه بر ذات اقدس اله دلالت دارد و در این باره به تفصیل قلم فرسایی می‌کند و سپس در تفسیر باء می‌گوید که این حرف از حروف ظلمانی است و علت آنکه خداوند در آغاز همه سوره‌های قرآن حرف باء قرار داد، این است که به انسان بگوید اولین حجاب بین تو و ذات خداوند سبحان (که نقطه باء رمز آن است) ظلمت وجود خودت است. اگر انسان به مقام فنا برسد و جز او چیزی باقی نماند، تمام اسما و صفات خداوند بر او تجلی می‌کند و از این رو به جز باء، تمام حروف آیه " بسم الله الرحمن الرحيم "، حروف نورانی است. وی سپس می‌گوید که باء (وجود انسان) به مثابه لباس برای نقطه است و از این رو آن را پوشانده است.

۱ جیلی، الکهف و الرقیم، ص ۵۳.

۲ حسن زاده آملی، انسان و قرآن ص ۵۵-۵۶، ص ۶۷، ص ۱۹۶.

عبدالرزاق کاشانی در تفسیر حرف باء در " بسم الله الرحمن الرحيم "، به گونه دیگری رمزگشایی می‌کند. مطابق تفسیر او باء در " بسم الله " نماد عقل اول است. وی می‌گوید: موجودات از بای " بسم الله " ظهور یافته‌اند؛ زیرا باء حرفی است که بالفاصله پس از الف قرار دارد. الف با ذات الهی مطابقت دارد؛ پس باء کنایه از عقل اول است که اولین مخلوق خداست و خداوند به او چنین خطاب می‌کند: " هیچ چیز خلق نکردم که از تو نزد من محبوب‌تر و گرمی‌تر باشد؛ به واسطه تو عطا می‌کنم، به واسطه تو می‌گیرم، به واسطه تو پاداش می‌دهم و به واسطه تو کیفر می‌نمایم ". کاشانی حتی از ظهور و خفای حروف نیز تفسیری عرفانی عرضه می‌کند. او در تفسیر " بسم الله الرحمن الرحيم " می‌گوید: در نوشتار مرسوم، سه الف نوشته نمی‌شود؛ الف در آغاز " اسم "، در وسط " الله " و در وسط " رحمن ". این سه الف غایب، اشاره است به عالم حقیقی الهی به اعتبار ذات، صفات و افعال. به این صورت که در حالت تفصیل، سه عالم داریم، ولی در حقیقت یک عالم بیش نیست. سه الف مکتوب - الف‌های ابتدای کلمات " الله "، " الرحمن " و " الرحيم " - اشاره است به ظهور این عوالم در مظهر اعظم، یعنی در انسان.^۱

تفسیر انفسی

یکی دیگر از گونه‌های مهم در تفسیر عرفانی، تفسیر انفسی است. در تفسیرهای عرفانی توجه به انسان شناسی عرفانی و اصطلاحات عرفا در مورد

۱ کاشانی، تأویلات (تفسیر القرآن الکریم)، ج ۱، ص ۸-۹.

لایه‌های مختلف وجود است. مانند نفس، قلب، روح و روابط هر یک با دیگری، آیات قرآن کریم بر آنها تعبیر داده می‌شود؛ برای مثال، در تفسیر سلمی در ذیل آیات " و اوحی ربک الی النحل ... * ثم کلی من کل الثمرت فاسلکی سبل ربک ذللاً یخرج من بطونها شراب مختلف الونه، فیه شفاء للناس ... " (آیه‌های ۶۸ و ۶۹ سوره نحل) می‌نویسد: این غذای نفوس است و نه غذای قلوب. پس هر کس می‌خواهد قلبش اصلاح شود، باید هر آنچه را بر قلبش وارد می‌شود، بشناسد و جایگاه قلبش را در همه احوال دریابد و به اسرار قلبش در هر زمان آگاهی داشته باشد و آنگاه اینها همه را با تواضع و خلوت همراه سازد که این غذای قلب است. غذای روح بالاتر از اینهاست و آن مشاهده حق و سماع از او و ترک توجه به ما سوی الله است.^۱

همچنین داستان‌های تاریخ قرآن کریم به صورت داستانی تخیلی که قهرمانان آن قوای وجودی انسان هستند، تأویل می‌شوند؛ نمونه، حضرت موسی در نظر کاشانی نماد قلب عارف، یعنی جایگاه وجدان او است که در آن، به تدریج، تجلی حضور الهی شکوفا می‌گردد. موسی در درون یک صندوقچه، که تمثیلی از جسم مادی انسان است، نهاده شد و سپس بر روی دریای معارف قرار گرفت و در دربار فرعون رشد کرد؛ یعنی تعلیمی دنیوی را دریافت کرد. تعدی، قتل یک مصری، و سپس عفو را تجربه نمود. سر به بیابان گذاشت، به دور از هیئتی که مصر نماد آن است. در آنجا نزد شعیب تربیت معنوی می‌یابد. این تربیت در نهایت به وی آمادگی دریافت وحی الهی را عطا کرد؛ یعنی دریافت کلامی که

۱ سلمی، تفسیر السلمی (حقائق التفسیر)، ج ۱، ص ۳۶۹.

نزدیک بوته سوزان به وی خطاب شد. توضیحات کاشانی به طرز مشابهی در طول قصص دیگر درباره موسی امتداد می‌یابد.^۱

تفاسیر دیگر

عرائس البیان فی حقائق القرآن نوشته روزبهان بقلی از دیگر تفسیرهای عرفانی است. مفسر، در عین اعتراف به معنای ظاهر در اکثر قریب به اتفاق آیات، رویکردی اشاری - ذوقی و تأویل‌گرایانه نسبت به آیات دارد.^{۲ ۳ ۴ ۵} بحر الحقائق و المعانی فی تفسیر السبع المثانی نوشته نجم الدین رازی، معروف به نجم الدین دایه، نیز از جمله تفاسیر عرفانی است.

این تفسیر، که تا آیه هجده سوره ذاریات را در بر دارد، با اهتمام بر جمع بین ظاهر و باطن آیات و تأیید اصول تصوف سامان یافته است.

کار نجم الدین دایه را علاء الدوله سمنانی ادامه داد.^{۶ ۷}

۱ لوزی، تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، ص ۶.

۲ جنید بن محمود جنید شیرازی، شدالازارعی حطالوزارعن زوارالمزار، ج ۱، ص ۲۴۴، چاپ محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران ۱۳۲۸ ش، چاپ مجدد تهران ۱۳۶۶ ش.

۳ علیقتی منزوی، فهرست کتابخانه اهدائی آقای سید محمد مشکوه به کتابخانه دانشگاه تهران، ج ۱، ص ۱۷۰، ج ۱-۲، تهران ۱۳۳۰-۱۳۳۲ ش.

۴ روزبهان نامه، ص ۸، چاپ محمد تقی دانش پژوه، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۴۷ ش.

۵ صلاح صاوی، "روزبهان و تفسیر عرائس البیان"، ص ۱۲، تحقیقات اسلامی، سال ۱، ش ۲- سال ۲، ش ۱، (۱۳۶۵-۱۳۶۶ ش).

۶ محمد حسین ذهبی، التفسیر و المفسرون، ج ۲، ص ۴۲۹-۴۳۰، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷.

۷ مکتب تفسیر اشاری، ص ۱۴۵، ترجمه توفیق ه سبحانی، تهران ۱۳۸۱ ش.

مثنوی معنوی، سروده جلال الدین محمد مولوی، را هم به سبب اشتغال آن بر تفسیر و تأویل عرفانی بخش عمده‌ای از آیات قرآن می‌توان از تفاسیر عرفانی قرآن کریم به شمار آورد.^۱

اسماعیل بن مصطفی حقی، صاحب تفسیر روح البیان، با بهره‌گیری از تفاسیر عرفانی پیشین (مانند تأویلات عبدالرزاق کاشانی و بحرالحقائق و المعانی فی تفسیر السبع المثانی) و با بهره‌گیری از اشعار عرفانی مولوی و حافظ و سعدی تفسیری ذوقی تألیف کرده است. ۶۵۴۳۲

شاهد مثال‌های تفسیر عرفانی

تفسیر کشف الاسرار وعده الابرار

رویکردی عرفانی است. در این کتاب تفسیری ابتدا متن و ترجمه آیات مورد تفسیر ارائه شده و سپس با مشربی عرفانی و ذوقی به تفسیر آیات پرداخته است. نگارنده در گزینش آیات و کلمات مندرج در آنها برخی از تعبیر و اصطلاحات خاص عرفانی به کار می‌برد و از نقل حکایاتی از احوال علما و پیامبران در تبیین آیات کمک می‌گیرد. وی همچنین در شرح و تفسیر آیات از

۱ عبدالحسین زرین کوب، سرّنی: نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، ج ۲، ص ۳۷۳، تهران ۱۳۶۴ ش.

۲ اسماعیل بن مصطفی حقی، تفسیر روح البیان، ج ۳، ص ۴۵۰، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵.

۳ اسماعیل بن مصطفی حقی، تفسیر روح البیان، ج ۳، ص ۴۵۳، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵.

۴ اسماعیل بن مصطفی حقی، تفسیر روح البیان، ج ۶، ص ۱۷۷، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵.

۴ اسماعیل بن مصطفی حقی، تفسیر روح البیان، ج ۶، ص ۱۸۸، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵.

۵ اسماعیل بن مصطفی حقی، تفسیر روح البیان، ج ۶، ص ۲۰۱، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵.

۶ حبیب الله آموزگار، تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید به فارسی اثر خواجه عبدالله انصاری، پیشگفتار ص ۱.

روایات و برخی دیگر از آیات قرآنی کمک می‌گیرد و برخی از نکات لطیف اخلاقی و عرفانی نیز در توضیح آیات ارائه می‌نماید. این کتاب بنام کشف الاسرار و عده الابرار است که مؤلف آن احمد ابن ابی سعد رشید الدین میبیدی است که براساس تفسیر خواجه عبدالله انصاری نوشته شده است.

دانشگاه تهران تفسیر مفصل قرآن به زبان فارسی که اصل آن از خواجه عبدالله انصاری و شرح و تفصیل آن از امام رشید الدین احمد ابن محمود میبیدی است را به چاپ رسانیده و در ده جلد بزرگ منتشر کرده است. در این کتاب تفسیری قرن ششم از شیوه تفاسیر شیعی پیروی شده است.

تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید خواجه عبدالله انصاری

این تفسیر به کرات توسط افراد ترجمه و شرح و بسط داده شده است و در عصر حاضر نیز مرحوم آقای حبیب الله آموزگار تحت عنوان (تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید به فارسی اثر خواجه عبدالله انصاری) تلخیص و نگارش نموده است. این تفسیر در یک جلد کامل با تفسیر ادبی و عرفانی تمام آیات قرآن مجید می‌باشد.

جمع بندی و نتایج^۱

از آنچه آمد، می‌توان بر نکات زیر به عنوان جمع بندی و نتیجه گیری تأکید کرد.

۱ اسعدی و همکاران، محمد، آسیب شناسی جریان‌های تفسیری جلد اول - بخش پنجم؛ دکتر کاظم شاکر، فصل دوم، ص ۳۵۳ تا ۳۵۷.

۱. آنچه امروزه به عنوان تصوّف و عرفان خوانده می‌شود، در آغاز زهد بود و سپس در قرن دوم با عنوان خاص تصوّف شناخته شد و سپس با عنوان عرفان نامبردار شد و بالاخره با اندیشه وحدت وجود خاتمه یافت؛ بنابراین، تصوّف و عرفان — که ابتدا با رویکردی ساده به زهد و ریاضت آغاز شده بود، رفته رفته به صورت افکار پیچیده و غامض درآمد.
۲. به موازات تطوّر در اندیشه و عمل صوفیه و عرفا، مبانی فکری و شیوه تفسیری آنها در مورد قرآن کریم و تفسیر این کتاب الهی نیز تغییر یافت. تفاسیر منسوب به زهادی چون حسن بصری از حد یک رویکرد و عطفی — اخلاقی به آموزه‌های قرآنی در نمی‌گذرد، در حالی که در زمان محیی الدین بن عربی، با مبانی خاص خودش، تفسیر عرفانی به صورت یک مکتب تفسیری درآمد.
۳. قرن‌های سوم و چهارم به عنوان عصر طلایی تصوّف به شمار می‌آید. کتاب حقائق التفسیر از سلّمی که در آن اقوال صوفیان پیش از وی گرد آمده است، در تاریخ تفسیر صوفیانه و عرفانی از اهمیت بسیاری برخوردار است. تفسیر منسوب به امام صادق (ع) و تفسیر ابن عطاء، اقوال تفسیر حلاج و ابوالحسین نوری که اساس بسیاری از تفسیرهای عرفانی بعدی واقع شده، در همین کتاب گزارش شده است.
۴. می‌توان اصطلاح "تفسیر عرفانی" را به سه اصطلاح تفکیک کرد: ۱. رویکرد عرفانی در تفسیر؛ ۲. روش تفسیر عرفانی؛ ۳. مکتب تفسیر عرفانی.
۵. رویکردها و نظریه‌هایی را که در تاریخ تصوّف و عرفان اسلامی و در پی آن در تفسیر عرفانی و صوفیانه نقش محوری داشته‌اند، می‌توان به ترتیب

تاریخی در چهار عنوان طبقه بندی کرد: ۱. رویکرد زهد و دوری از دنیا؛ ۲. رویکرد محبت و عشق الهی تا نظریه فنای فی الله؛ ۳. تخاطب با خداوند و کشف و شهود؛ ۴. نظریه وحدت وجود. در طی این مراحل، تفسیر صوفیانه از صورت یک رویکرد تفسیری که به طور عمده تا مرحله دوم ادامه داشته، در مرحله سوم به یک روش فهم و تفسیر کلام خدا تبدیل شده، و در نهایت با ورود به مرحله چهارم به یک مکتب تمام عیار تفسیری تبدیل گردید. البته عناصر مورد اشاره در سه مرحله قبلی نیز به طور کم و بیش در مرحله چهارم دیده می‌شود.

۶. همه آنچه در تفاسیر عرفانی گفته شده، از مقوله کشف مراد خداوند در قرآن نیست. بسیاری از آنها از عرفانی عاشقانه سرچشمه گرفته است. در واقع، قالب زبان عرفانی نوسانی است میان الهیات و هنر. در این زبان، از تلاقی روح لطیف عارف با آیه‌های کلام حق، لطایفی حاصل می‌شود که در واقع آفرینشی هنری است تا بیان مراد خداوند.

۷. تفسیرهای عرفانی و صوفیانه، ایده‌های خود را به طور عمده از خود قرآن گرفته‌اند؛ به این معنا که رویکرد و روش‌هایی که در تفسیر قرآن به کار برده‌اند، ابتدا از قرآن گرفته‌اند و سپس در تفسیر آیات قرآن به کار بسته‌اند؛ برای مثال، حروف مقطعه قرآن الهام بخش آنها در تفاسیر مبتنی بر ارزش حروف و اعداد شده است و یا آیاتی نظیر "هو الأول و الآخر و الظهر و الباطن" و "و کان عرشه، علی الماء" که به نظر آن‌ها نمی‌توان تنها به معنای ظاهری آنها اکتفا کرد. همچنین این تفاسیر از برخی روایات، به ویژه روایات مربوط به تأویل نیز متأثر بوده‌اند؛ البته رفته رفته رسوخ اندیشه‌های

خاص فلسفی چون نظریه وحدت وجود الهام بخش بسیاری از آرای تفسیری آنها شده است و چه بسا برخی توهم کرده‌اند که همین آرا نیز حاصل کشف و شهود است.

۸. تفسیرهای عرفانی در سده‌های مختلف همگی در یک امر اشتراک دارند و آن، گذر از ظاهر حیات دنیا و توجه به باطن و معنویت و نگاه درونی به حقیقت انسان و جهان است. این تفاسیر به رغم آنکه از درون مایه‌های یکسانی برخوردارند، هر دوره‌ای نیز نسبت به دوره‌های دیگر از وجه تمایز برخوردار است. در سده‌های نخست، زهاد و اهل تصوف بیشتر از آنکه به تفسیر قرآن بپردازند، از آموزه‌های قرآنی بهره می‌بردند و در تأیید اندیشه‌های خود به آیات قرآن استشهاد می‌کردند. در این دوره تبیین قرآن بر محور تهذیب نفس و فضایل اخلاقی بود. در دوره دوم، با ظهور اندیشه عشق الهی و حرکت در جهت قرب و نزدیکی به خدا و در نهایت، فنای فی الله و بقای بالله، آیات قرآن به صورت انفسی تفسیر می‌شد و حتی آیات مربوط به حیات دنیوی و زندگی فردی و اجتماعی نیز به امور انفسی تأویل می‌شد؛ بنابراین، می‌توان گفت که در این دوره، تفسیر قرآن، انسان محور شد؛ انسانی که می‌خواست با تهذیب نفس خویش، خدای گونه شود و خدا را در آینه وجود خویش مشاهده کند. در دوره سوم با طرح اندیشه "وحدت وجود" توسط محیی الدین بن عربی، تفسیر قرآن خدا محور شد؛ از این رو همه مفاهیم، چه مثبت و چه منفی، به مثابه کثراتی که باید در نهایت در دریای "وحدت وجود" به یگانگی برسند، به عنوان مظاهر حق تعالی تأویل می‌شدند.

۹. همه آنچه عرفا در ذیل آیات قرآن آورده‌اند، از نوع تفسیر نیست، بلکه بسیاری از مطالب آنها لطایف و اشاراتی است که بیان آنها را خالی از لطف ندانسته‌اند. در واقع، در بسیاری مواقع، آن‌ها از موضع مفسّر سخن نگفته‌اند بلکه از موضع یک واعظ و معلّم اخلاق، به هدایت و راهنمایی مخاطبان خود پرداخته‌اند. میبیدی به صراحت می‌گوید که در ضمن نوبت سوم از کشف الاسرار به بیان لطایف مذکّران پرداخته است.

۱۰. تأویل در حوزه تفسیر قرآن دارای و اصطلاح معروف است؛ یکی تأویل عقلی است و دیگری تأویل عرفانی. عرفا ضمن آنکه بر تأویل عرفانی که به نظر آن‌ها با شهود به دست می‌آید و معانی باطنی مندرج در معنای ظاهری را منکشف می‌سازد، تأکید می‌کند، یا تأویل عقلی که متکلمان در مکاتب عقل‌گرایی چون شیعه و معتزله به آن دست یازیده‌اند، مخالف‌اند و بر این باورند که نباید الفاظ را از معانی ظاهری‌شان منصرف ساخت.

۱۱. در تفسیرهای عرفانی قرن هفتم به بعد که متأثر از جهان بینی و مکتب فلسفی — عرفانی ابن عربی است، اندیشه‌های مختلف حاکم است. از سویی، روش تفسیر انفسی که روشی سنتی در تفاسیر عرفانی است، همچنان جایگاه خود را حفظ کرده است و از سویی دیگر، اندیشه‌هایی چون وحدت وجود، انسان کامل، انسان کبیر نیز به عنوان اندیشه‌های فراگیر، تفسیر بسیاری از آیات قرآن را تحت الشعاع قرار داده است.

۱۲. یکی از اصول مهم در نگرش به قرآن در عرفان سده هفتم به بعد نگاه جامع و وحدت محور به قرآن است. عرفا اصل و اساس همه چیز را معرفت خدا می‌دانند و آفرینش انسان را نیز در جهت رسیدن به این معرفت می‌دانند و

همچنین عالم را نیز انسان کبیر معرفی می‌کنند که همچون انسان، مظهري از همه اسما و صفات الهی است؛ پس شناخت عالم و انسان به شناخت خداوند می‌انجامد. از نظر آنها قرآن کتابی است که نازل شده تا راهی باشد برای معرفت انسان و عالم و در نهایت معرفت خداوند؛ از این رو عرفا در تفسیر همه آیات، به رغم تنوع و گستردگی مطالب قرآن، همه‌ی مطالب قرآن را در این چهارچوب واحد معرفتی می‌بینند.

۱۳. بسیاری از مواردی که در توضیح آیات قرآن در تفاسیر عرفانی و یا دیگر نوشته‌های عرفانی آمده، در حقیقت "تفسیر" نیست، بلکه برخی از آنها را می‌توان در چهارچوب خواص آیات قرار داد و برخی نیز آفرینش‌های فکری است که از برخورد اندیشه عارف با آیات قرآن حاصل شده است. این گونه اندیشه‌ها را نه می‌توان به قرآن نسبت داد و نه می‌توان نقش قرآن را در پدید آمدن آنها نادیده گرفت؛ اما این اندیشه‌ها را باید به طور مستقل مورد ارزیابی قرار داد.

۱۴. در یک نگاه کلی می‌توان گفت که تفاسیر عرفانی نقش مهم و مثبتی را در نگاهی عرفانی به قرآن ایفا کرده‌اند که مهم‌ترین آنها را می‌توان "تعالی بخشیدن به امر دین و انسان"، "تعالی در معنای زندگی" "توجه دادن به اصول اخلاقی"، "دور کردن انسان از شهوات"، "ایجاد معنویت" و "خدا محور کردن زندگی انسان" دانست.

۱۵. صرف نظر از جنبه‌های مثبت تفسیر عرفانی، این گونه تفسیری دارای آسیب‌هایی نیز هست که آنها را می‌توان در سه قسم آسیب مبنایی، روشی و غایی طبقه بندی کرد.

۱۶. تجربه دینی دانستن وحی — به این معنی که متون وحیانی بازتابی از امر قدسی در پیامبران است و در نتیجه، هر یک از پیامبران و نویسندگان تبیین و تفسیری متناسب با احساس خود از امر قدسی را عرضه کرده‌اند — رابطه متن با مراد واقعی خداوند را از هم می‌گسلد و بر پایه این گونه مبانی، متن قرآن و یا کتاب مقدس به صورت متونی تمثیلی و مجازی که صرفاً حکایت گر برخی واقعیات هستند و نه دال بر معانی حقیقی، در می‌آیند.
۱۷. براساس برخی مبانی که تأویل قرآن را وابسته به حالات افراد می‌داند، متن قرآن را به صورت امر سیالی در می‌آورد که هر معنایی را می‌توان در آن ریخت. ذهن هر کسی با توجه به اندوخته‌ها، دل مشغولی‌ها و شرایط فرهنگی و اجتماعی و فکری که در آن زندگی می‌کند، می‌تواند خاستگاه خاطرات و اندیشه‌های مختلف، متنوع و حتی متضاد باشد.
۱۸. عدم توجه به نقش محوری آیات محکم در تفسیر آیات متشابه و نیز تکیه بر کشف و شهودهای شخصی در تفسیر قرآن، آسیب‌هایی بسیار جدی را در جریان تفسیر صوفیانه و عرفانی سبب شده است.
۱۹. جبرگرایی، کثرت‌گرایی دینی، تسامح در ظواهر شرعی، تغییر ماهیت آثار تفسیری و پیامدهای سوء اجتماعی از مهم‌ترین آسیب‌های غایی هستند که برخی جریان‌های افراطی در اندیشه‌های عرفانی و تفسیر صوفیانه به آن دامن زده‌اند.

منابع و مأخذ (علاوه بر قرآن و نهج البلاغه):

۱. ابن حنبل - مسند احمد بن حنبل.
۲. ابن صلاح - فتاوی و مسائل ابن الصلاح فی التفسیر و الحدیث و الفقه.
۳. ابن عربی، محمد بن علی - الفتوحات المکیه.
۴. ابن عربی، محمد بن علی - فصوص الحکم.
۵. ابن عربی، محمد بن عبدالله - قانون التأویل
۶. اسعدی و همکاران - آسیب شناسی جریان های تفسیری.
۷. ابازی، سید محمد علی - المفسرون حیاتهم و منهجهم
۸. آتش، سلیمان - مکتب تفسیر اشاری (ترجمه توفیق ه سبحانی)
۹. آملی، حیدر بن علی - تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم.
۱۰. آموزگار، حبیب الله - تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید به فارسی اثر خواجه عبدالله انصاری.

۱۱. پور جوادی - مجموعه آثار ابو عبدالرحمن شلمی - مقدمه بل نوبیا بر تفسیر امام صادق

(ع).

۱۲. تستری، ابومحمد سهل بن عبدالله - تفسیر التستری (عربی).

۱۳. تفتازانی، مسعود بن عمر - شرح العقائد النسفيه.

۱۴. جنید شیرازی، جنید بن محمود - شد الازار فی حط الاوزار عن زوار المزار.

۱۵. جیلی - الکهف و الرقيم.

۱۶. حسن زاده آملی، حسن - انسان و قرآن.

۱۷. حسینی میر صفی، سیده فاطمه - گرایش اجتماعی در تفاسیر معاصر قرآن کریم

۱۸. حقی، اسماعیل بن مصطفی - تفسیر روح البیان

۱۹. خمینی (ره)، روح الله - پرواز در ملکوت مشتمل بر آداب الصلوه

۲۰. خواجهوی، محمد - تفسیر سوره واقعه - ترجمه و تعلیق.

۲۱. خواجه محمد - فصل الخطاب

۲۲. ذهبی، محمد حسین - التفسیر و المفسرون.

۲۳. رازی، عبدالله بن محمد نجم - مرصاد العباد.

۲۴. رضایی اصفهانی، محمد علی - منطق تفسیر قرآن ۲ **روش‌ها و گرایش‌های**

تفسیر قرآن

۲۵. رومی، فهد بن عبدالرحمن - اتجاهات التفسير القرآن الرابع عشر.
۲۶. زرقانی، محمد عبدالعظیم - مناهل العرفان فی علوم القرآن
۲۷. زرگشی، محمد بن بهادر - البرهان فی علوم القرآن.
۲۸. زرکوب، عبدالحسین - سرّنی (نقد و شرح و تحلیلی و تطبیقی مثنوی).
۲۹. سبحانی، محمد تقی - قرآن و **سرچشمه‌های** تصوف از دیدگاه خاورشناسان معاصر.
۳۰. سجادی - فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی.
۳۱. سراج، ابونصر - کتاب للمع فی التصوف.
۳۲. سروش، عبدالکریم - تأویل در مثنوی.
۳۳. سلطان علیشاه - تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده.
۳۴. سلمی - تفسیر السلمی (حقائق التفسیر)
۳۵. سیوطی - الاتقان فی علوم القرآن
۳۶. شاطبی، ابراهیم بن موسی - الموافقات فی اصول الشریعه.
۳۷. شایگان، داریوش - هانری کرین - آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی.
۳۸. شبستری، محمود بن عبدالکریم - گلشن راز.
۳۹. شعرانی، عبدالوهاب بن احمد - الطبقات الکبری.

۴۰. صاوی، صلاح - روزبهان و تفسیر عرائس البیان.
۴۱. طباطبایی، محمد حسین - تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن.
۴۲. عک، شیخ خالد عبدالرحمن - اصول التفسیر و قواعدہ
۴۳. عین القضاة همدانی - تمهیدات.
۴۴. غزالی، احمد بن محمد - سوانح.
۴۵. غزالی، محمد بن محمد - احیاء علوم الدین.
۴۶. غزالی، محمد بن محمد - مشکاه الأنوار و مصفاه الأسرار
۴۷. قشیری، عبدالکریم بن هوازن - لطائف الاشارات.
۴۸. کاشانی - تأویلات (تفسیر القرآن الکریم) (عربی).
۴۹. کرین، هنری - تخیل خلاق در عرفان ابن عربی
۵۰. کلاباذی - کتاب التعرف
۵۱. گولدریهر، ایکناتش - مذاهب التفسیر الاسلامی.
۵۲. لوزی - تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی
۵۳. متز، آدام - تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری یا رنسانس اسلامی (ترجمه علیرضا ذکاوتی فراگزلو)
۵۴. مجلسی - بحار الانوار.

۵۵. مستملی، اسماعیل بن محمد - شرح التعرف المذهب التصوف.
۵۶. معرفت، محمد هادی - التفسیر و المفسرون فی توبه القشيب.
۵۷. مکی، ابوطالب - کتاب قوت القلوب فی معامله المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید.
۵۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی - مفاتیح الغیب.
۵۹. منزوی، علیبنقی - فهرست کتابخانه اهدایی آقای سید محمد مشکوه به کتابخانه دانشگاه تهران.
۶۰. موسوی، کاظم - دایره المعارف بزرگ اسلامی
۶۱. مولوی، جلال الدین محمد بن محمد - مثنوی معنوی.
۶۲. میبیدی رشیدالدین، احمد بن ابی سعد - کشف الاسرار و عده الابرار (عربی).
۶۳. نوپا، پل - تفسیر قرآنی و زبان عرفانی - ترجمه اسماعیل سعادت.
۶۴. یثربی، سید یحیی - عرفان نظری