دوفصلنامه علمی ـ تخصصی گفتمان وحی
سال شانزدهم/ شماره ۲۷/ بهار و تابستان ۱۴۰۴

Bi-quarterly Journal Specialized Guftman-e Wahy
twelfth, Year 16 ,No 27, Spring & Summer 2025

بررسی تحلیلی انتقادی روش تفسیر عرفانی

□ سید مهدی حسینی *
□ مرضیه سادات حسینی **

چکیده

یکی از قدیمی ترین روش‌های تفسیری قرآن، روش تفسیر عرفانی است. این روش که از آن به تفسیر (اشاری) و (رمزی) نیز یاد می‌شود بر پایه استفاده از تاویل و باطن قرآن، اشارات قرآنی و تداعی معانی استوار است. اساس تفسیر عرفانی، در واقع، آیاتی از قرآن کریم است که انسان را به تفکر و تدبر دعوت می‌کند و او را به سیر در انفس و آفاق فرا می‌خواند. به عبارت روشن تر، تفسیر عرفانی نتیجه تجربیات عارفان و بیان نکته‌های عرفانی الهی از رهگذر عبارات قرآنی است که این مساله، بیشتر شبیه تاویل است تا تفسیر. آنچه که سبب نقد تفسیر عرفانی در برخی منابع شده است، آمیخته شدن آن با تفسیر به رای و برداشت‌های سلیقه ای است لذا این پژوهش بر آن است ضمن بررسی مفاهیم مرتبط با موضوع، روش‌های تفسیر را بازگو نموده و با پرداختن به ریشه‌های تفسیر عرفانی، تفاوت آن با تفسیر باطنی را روشن سازد و در انتها به ارزیابی این روش تفسیری بپردازد.

واژگان کلیدی: تفسیر عرفانی، تفسیر باطنی، تاویل، زبان قرآن.

---

* دکترای فقه و معارف اسلامی گرایش تفسیر و علوم قرآن، جامعه المصطفی ﷺ العالمیه، قم، ایران. (نویسنده مسئول) (mah_hoseini21@yahoo.com).

** دانش پژوه کارشناسی ارشد حقوق خصوصی، دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ قم، ایران (hadyehoseni136@gmail.com).

مقدمه

قرآن کریم بهترین و مورد اعتمادترین منبع وحیانی است. مراد از تفسیر کشف مراد خدای متعال با استمداد از منابع و قرائن معتبر است. در این راستا، فهم مرتبه ای از آن برای عموم مردم آسان می‌باشد: ولقدْ یسّرْنا الْقرْآن للذّکر فهلْ من مّدّکرٍ (قمر: ۱۷) و فهم کامل آن ویژه پیامبر اکرمﷺ و اوصیای گرانقدر ایشان است. امام باقرؑ در این باره می‌فرمایند: «ما یسْتطیع أحدٌ أنْ یدّعی أنّ عنْده جمیع الْقرْآن کلّه ظاهره و باطنه غیر الْأوْصیاء: هیچ کس جز اوصیاء نمی تواند ادعا کند همه قرآن، از ظاهر و باطن، نزد اوست» (کلینی: ۲۲۸/۱). در این راستا تفسیر عرفانی به عنوان یکی از شیوه‌های تفسیری قرآن کریم باید مورد تحقیق و پژوهش قرارگفته و زوایا و ابعاد مختلف آن مورد بررسی قرار گیرد و هر گونه افراط و تفریط در مورد این موضوع، پیامدهای ناپسندی به دنبال داشته و مفسر را از مسیر اصلی خویش دور می‌سازد.

۱. مفهوم‌شناسی

قبل از ورود به بحث، شایسته است اصطلاحات مرتبط با پژوهش، مفهوم‌شناسی شوند.

۱-۱. تفسیر و تطبیق

معنای تفسیر، کشف و ابهام‌زدایی است. برخی از لغت شناسان، این واژه را در اشتقاق کبیر، برگرفته از «سفر» که آن نیز به معنای کشف و ظهور است، معنا کرده اند. (مرکز الثقافة و المعارف القرآنیة: ۱۸۰/۳.)

همچنین گفته شـده تـفسیر از ماده «تفسره» اقتباس شده و آن وسیله ای است که طبیب با نگاه به آن از بیماری بیمار مطلع می‌شود. (همان، ۱۷۹ و ۲۱۰.)

در مورد تطبیق نیز می‌توان گفت این واژه به معنای مصداق‌یابی برای آیه قرآن است. (طباطبایی: ٤/١) در یک تقسیم بندی کلی می‌توان تفسیر و تطبیق را به دو قسم درسـت یـا نادرست تقسیم کرد. به این معنا که چنانچه از شیوه صحیحی استفاده شود تفسیر و تطبیق درستی انجام خواهد گرفت و در غیر این صورت، کاری نادرست یا تفسیر به رأی انجام می‌گیرد.

از سوی دیگر، شکی نیست که قرآن نیاز به تفسیر و تطبیق دارد؛ زیـرا علی رغم اینکه قرآن به زبان عربی مبین نازل شده است، (نحل /۱۰۳، شعراء /۱۹۵، زمر /۲۸ و فصلت/۳) اما عمق و محتوای ویژه ای نیز دارد که به کمک تفسیر و تطبیق می‌توان بدان رسید و طبیعتا در این مسیر، باید راه و شیوه صحیح تفسیری را برگزید.

۲-۱. تأویل و تنزیل

تأویل در لغت به معنای باز گرداندن است. (ابن منظور: ۲٦٤/۱؛ راغب اصفهانی: ۳۱.) و در مقابل آن، واژه تنزیل است که در واقع، مناسبتی است که قرآن بـا تـوجه بـه آن نازل شده است. (راغب اصفهانی: ٤٨٩.)

در مورد تأویل نظرات مختلفی وجود دارد که در ادامه به برخی از مهمترین آنها اشاره می‌شود.

معانی تـاویل

دیدگاه نخست در مورد تاویل به مفسران صدر اسلام باز می‌گردد که تأویل را معادل تفسیر می‌دانسته و معتقد بودند تمام آیات قـرآن دارای تـأویل است. (طـباطبایی: ۱۳۵۳، ٥٤)

دیدگاه دوم متعلق به مفسران دوران‌های اخیر است که تاویل را «مـعنای خلاف ظاهری که از کلام قصد شده» معنا کرده اند. بنابراین لزوما تمامی آیات قرآن دارای تاویل نیستند بلکه آیات متشابه، تاویل دارد. (همان: ٤٥ و ٥٥.)

طبق نظریه سوم، تأویل هر چیز، حقیقتی است که از آن سـرچشمه مـی‌گیرد و در واقع، نشانه، تحقق بخش و حامل آن حقیقت است. تأویل قرآن، حقیقت یا حقایقی است کـه در «امّ الکـتاب» نزد خداست. این نظریه، دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی است. (همان: ٦٢ تا ٦٥؛ طباطبایی: ٤٥/۳.)

علامه طباطبایی دیدگاه اول و دوم را صحیح نمی دانند؛ زیرا برمبنای دیدگاه اول، آیات متشابه، نامفهوم و گنگ بوده و کسی جز خداوند متعال از آن ها اطلاع ندارد و این مساله، با هادی و نور بودن قرآن کریم سازگار نیست.

دیدگاه دوم نیز صحیح نیست؛ زیرا اولاً، ظاهر برخی آیات قرآن مانند آیه ۵۳ سوره اعراف

و آیه ۳۹ سوره یونس بر این نکته دلالت دارد کـه تمام آیات قرآن تأویل دارد و نه فقط آیات متشابه؛ ثانیا، اگر بخشی از آیات قرآن معنای خلاف ظـاهر و مـبهم داشته باشند این مساله، با بلاغت قرآن سازگاری نخواهد داشت. ثالثا، طبق مبنای این نظریه، حـجت بـودن قـرآن به پایان می‌رسد. زیرا قرآن خود را بدون تناقض و اختلاف معرفی کرده (نساء:۸۲) و اگر بـنا بـاشد اخـتلاف میان آیات محکم و متشابه، بدین صورت از بین رود که معنای ظاهری آیـات مـتشابه مراد نبوده و معنای واقعی آنها را نیز خدا می‌داند، چنین تناقض زدائی مختص قرآن کریم نبوده و در مورد هر سـخنی ادعـا خواهد شد. رابعا اصلاً دلیلی از قرآن بر این نظریه نیست، بلکه تـمام مـوارد کاربرد تأویل در قرآن بر اساس دیدگاه سـوم قـابل پذیـرش است. (همان:٥٦ تا ٥٨.)

در این میان، برخی از اندیشمندان معاصر مانند مرحوم آیت‌الله معرفت، نظریه مرحوم عـلامه طـباطبایی را نپذیرفته‌اند:

«نظریه علامه اصلاح شده نظریه ابن تیمیه است... آنچه در «التمهید» آورده‌ایم، اشـکالی اسـت بر فرضیه دو وجودی بودن قـرآن که گـفته می‌شود وجـود ظـاهری و شـکلی آن، در الفاظ و عبارات است و وجود تأویلی و حـقیقی آن، در لوح محفوظ و کتاب مکنون و امّ الکتاب. مقصود از لوح محفوظ علم ازلی حق تعالی اسـت... افـزون بر این خواهیم گفت که آنـچه در لوح محفوظ و کتاب مـکنون و ام الکـتاب بدان اشاره شده، همین قـرآن اسـت که جایگاه بلندی دارد و پیوسته در علم ازلی الهی محفوظ و محروس بودن آن رقم یافته است؛ تـصور آن که قرآنی دیگر که به مـنزله روح ایـن قـرآن است، در آن جـایگاه مـصون مانده است، تنها تـصوری بـیش نیست... کوتاه سخن آنکه نه تأویل متشابه و نه تأویل به معنای بطن آیه هـیچ یـک از محدوده تفسیر (نوعی تفسیر) بیرون نـیستند و نـمی‌توان آن را بـه مـعنای حـقیقت عینی یا واقعیت خـارجی پذیرفت و هرگونه تأویلی اگر مستند به دلیل نباشد قابل قبول نیست». (اخوان: ٧٤ و ٨٠، مزریی: ٢٨.)

ایشان در ادامه، با بـررسی آیـاتی که در آنها مسأله تأویل به گونه‌ای مطرح شـده اسـت، نـتیجه گرفته که تـأویل از قـبیل علم و آگاهی است. (همان:۸۰ تا ۸۷.)

در پاسخ به این اشکال چند نکته را باید در نظر گرفت:

الف - چرا نتوان قبول کرد که قرآن نـازل شـده بـر پیـامبر اکـرمﷺ، باطن و تأویلی دارد که این قرآن ظاهر بدان برمی‌گردد و آن باطن و حقیقت، مرجع قرآن نازل شده است؟ مگر غیر این است که هر چیز باطن و سرّی دارد: «فسبحان الّذی بیده ملکوت کـلّ شیء: منزّه است خدایی که باطن هر چیز در قدرت اوست«(یس: ۸۳) و «أولـم ینظروا فی ملکوت السموات و الأرض: آیا در غیب و باطن آسمان‌ها و زمین نمی‌نگرند؟» (اعراف: ۱۸۵)، بنابراین اگر آنچه در لوح محفوظ و امّ‌الکتاب است همین قرآن بـاشد، پس بـاید باطن هم همین ظاهر باشد و آیات مربوط به ملکوت عالم، لغو و بی معنا خواهد بود.

ب - چنان که از کلمه تنزیل استفاده می‌شود قـرآن در سطح فهم بشر نازل شده و فرود آمده است (امام خمینی: ۱۳۹.) حال اگر در لوح محفوظ نیز قرآن، وجود دیگری غیر از وجود تنزل یافته‌اش نداشته باشد، پس مفهوم تـنزیل و تـیسیر که در برخی آیات قرآن بدان اشاره شده است (مریم: ۹۷) چه خواهد شد؟

ج - اگـر مـنظور از تأویل، علم الهی یا مطلق علم یعنی امری غیر عینی باشد، این پرسش مطرح می‌شود مگر علم نیاز به متعلق ندارد، چه در مورد تأویل رؤیا کـه بـاید راجع به امر خـارجی بـاشد، مانند آنچه که در رؤیاهای سوره یوسفؑ ذکر شده است و چه در مورد علم الهی که حتما مربوط و متعلق به امور گوناگون و یا اعیان است و چه تأویل افعال حضرت خضرؑ کـه پس از انجام و عینیت یافتن آنها، ایشان حضرت موسیؑ را از دلیل و سرّ آن با خبر کرده است و یا در موارد مشابه دیگر. پس تنها با تمسک به مقوله علم نمی‌توان مسأله تأویل را حل کرد و به آن جـنبه انتزاعی بـخشید.

با توجه به آنچه ذکر شد می‌توان نتیجه گرفت وقتی قرآن علاوه بر تنزیل، تأویلی نیز دارد، بـاید برای فهم مقصود قرآن از تأویل و شیوه تأویل نیز آگاه بـود.

۳-۱. زبان عرفان

برای فهم بهتر تفسیر عرفانی باید این نکته را پذیرفت که عرفان نیز مانند هر علم دیگری زبان مختص به خود را دارد و بدون فهم زبان عـرفان نـمی‌توان به آن ورود کرد و در مورد آن قضاوت نمود. امـام خمینیؒ در این باره می‌فرمایند:

اختلافاتی که بین اهل نظر و اهل علم حاصل می‌شود برای این است کـه زبـان‌های یکدیگر را درست نمی‌دانند. هر طایفه‌ای یک زبان خاصی دارند؛ فلاسفه مثلاً یک زبان خاص به خودشان دارند، اصطلاحاتی (مخصوص) خودشان دارند، زبان عرفا هم خاص به خودشان است و اصطلاحات [آنها] خـاص خودشان است. فقها هم اصطلاحات خاص به خودشان دارند، شعرا هم یک زبان خاص شعری دارند و زبان اولیای معصومین علیهم‌السلام هم یک طوری است که باید ببینیم این سه چهار طـایفه کـه با هم اختلاف دارند، کدام زبانشان نزدیکتر به زبان اهل عصمت است و کدام زبانشان نزدیکتر به زبان وحی است.

...اختلافی که حاصل شده است در مدرسه، مـثل آن اخـتلافی [است] که در مدرسه بین اخباری و اصولی حاصل شده است. که گاهی اخباری، اصولی را شاید تکفیر هم بکند، اصولی هـم اخـباری را تـجهیل می‌کند. با اینکه اینها مطالبشان دو تا نیست، آنها هم دو تـا نیست... بنابراین اختلافی نیست که یک دسته، یک دسته‌ای را تکفیر کند، یک دسته، دسته‌ای را تجهیل کند... بفهمید آنـها چـه مـی‌گویند. بفهمید درد دل این آدمی که اظهار نمی‌تواند بکند الا به اینکه یک چـنین تـعبیراتی بکند [چیست]. یک وقت هم که در قلبش آن طور نور واقع می‌شود می‌گوید که همه چیز اوسـت، هـمه اوسـت... قرآن و دعا پر از این حرفهایی است که آنها می‌گویند. چرا ما باید سـوء ظـن پیـدا بکنیم به اشخاصی که چنین تعبیراتی کردند. (امام خمینی: ۱۷۵ تا ۱۸۷.)

۴-۱. زبان قرآن

با توجه به آنچه بیان شد، قرآن کـریم نـیز زبان مخصوص به خود را دارد که باید آن را درک کرد، در غیر این صورت احتمال لغزش و داوری نادرست زیاد خواهد بـود.

شهید مطهری﵀ دربـاره زبـان قرآن بـیان شایسته ای دارد:

«آشنایی با زبـان قـرآن: مسأله دیگر مسأله آشنایی با زبان قرآن و تلاوت آن است. گروهی می‌پندارند مـنظور از تـلاوت قرآن، تنها خواندن قرآن به قـصد ثواب بردن است بـدون آنـکه چیزی از معانی آن درک گردد. در مـورد قـرآن، بدون شک باید آن را به قصد آموختن و تعلیم

یافتن مورد مطالعه قرار داد. قرآن، خـود در ایـن زمینه تصریح می‌کند: «**کتابٌ انـزلناه الیـک مـبارک لیدّبروا آیاته و لیـتذّکر اولوا الالبـاب...**» (ص: ۲۹) در این جهت، مخاطب قـرآن، عـقل انسان خواهد بود و قرآن با زبان منطق و استدلال با او سخن می‌گوید. اما به جـز ایـن زبان، قرآن زبان دیگری نیز دارد کـه مـخاطب آن عقل نـیست، بـلکه دل اسـت و این زبان دوم، «احساس» نـام دارد. آنکه می‌خواهد با قرآن آشنا گردد و بدان انس گیرد می‌باید با این دو زبان، هر دو آشـنایی داشـته باشد و هر دو را در کنار هم مورد اسـتفاده قـرار دهد. تـفکیک ایـن دو از هـم، مایه بروز خـطا و اشـتباه و سبب خسران و زیان خواهد بود... وقتی قرآن زبان خود را زبان دل می‌نامد، منظورش آن دلی است که می‌خواهد با آیات خود آن را صیقل بدهد و تصفیه کند و به هـیجان بـیاورد. این زبان، غیر از زبان مـوسیقی اسـت که احیانا احساسات شهوانی انسان را تغذیه می‌کند و نیز غیر از زبان مارشهای نظامی و سرودهای رزمی است». (مطهری:۱/ ۳٤ تا ٤۰.)

بنابراین تا اندازه زیادی می‌توان گفت زبان قرآن، زبان عـرفان اسـت و بالعکس و اگر احساس انسان تحت تـأثیر قـرآن و آن گونه که قرآن می‌خواهد و هدایت می‌کند، شکوفا شده و از غیب و ملکوت عالم با خبر شود و به تأویل و تفسیر قرآن برسد، از امتیازی بزرگ برخوردار شده است.

۲. اقسام روش‌های تـفسیری

در یک تقسیم بندی کلی می‌توان روش تفسیر قرآن را به دو روش تفسیر نقلی (تفسیر ماثور) و روش تفسیر اجتهادی و عقلی تقسیم کرد. (امین الخولی: ٤/ ۳٥٦.) همچنین باید در نظر داشت که برای شناخت بهتر قـرآن، حتما باید عـقل و نقل همراه شوند تا از لغزش و انحراف جلوگیری شود. روش تفسیر عرفانی به طور طبیعی در زمره نوع دوم است، امـا تـنها عارفی که خود را جدای از نقل (یعنی قرآن و حدیث) نپنداشته، بلکه با بهره‌گیری کـامل از آنـها بـه شناخت قرآن روی آورد، موفق خواهد شد.

در ادامه برای روشن شدن زوایای مختلف بحث، طرح برخی نکات، ضروری به نظر می‌رسد.

۱-۲. سیر تاریخی تفسیر قرآن

در تاریخ پرفراز و نشیب اسلام، تفسیر قرآن از زمان پیامبر گـرامی اسلامﷺ و یاران ایـشان آغـاز شده است. شخص پیامبر اسلامﷺ طبق تعبیر قرآن (نحل:٤٤) اولین مفسّر، مبیّن و شارح قرآن بوده و پس از ایشان، عترت و ائمه اهل بیت علیهم‌السلام ادامه دهنده این مسیر بوده اند.

باید خاطر نشان ساخت در زمان صحابه و تابعان و نیز در عصر ائمه اهل بیت علیهم‌السلام یعنی طی حدود سه قرن ابتدایی تاریخ اسلام، تفسیر نقلی و اعتقاد به ظواهر و احادیث، رواج فراوانی داشته و تفسیر قرآن نیز بیشتر به همین رنگ درآمده است؛ گرچه در آن دوران، حتّی در زمان صحابه نیز از سوی مفسّرانی مانند ابن عباس، اجتهاد و اعمال نظر در تفسیر نیز انجام می‌گرفته است.

امّا با توجه به آغاز بحث‌های کلامی، که سـابقه آن بـه قرن اول هجری می‌رسیده و از اوایل قرن چهارم هجری اوج گرفته است و نیز همزمان با رواج افکار فلسفی مقارن با ترجمه متون فلسفی به زبان عربی از اواخر دوران بنی امیه و همین طور مـطرح شـدن جدی عرفان و تصوف در سده چهارم هجری، در حقیقت سه زاویه یک مثلث شکل گرفته است و در جهان تشیع و تسنن کتب تفسیری با نگرش‌های کلامی فلسفی و عرفانی به رشته تحریر در آمده است. (طباطبایی:۷۳ و ٧٤؛ طباطبایی، ٥ /۲۹۸).

توجه به این نکته نیز ضروری است که با بررسی سیر تاریخی تـفسیر قـرآن می‌توان به چگونگی شکل‌گیری و پیدایش روش‌های مختلف تفسیری پی بـرد، اما مساله حائز اهمیت این است که بهره گیری از دریای بی کران معارف قرآنی در صورتی میسر است که انسان در تفسیر آیات الهی، نظر خود را بر آن تحمیل نکرده و حقایق قرآن را از طریق تفسیر قرآن به قرآن و نیز استفاده از احادیث اهل بیتعليهم‌السلام کشف کند و گرنه در دام تفسیر به رای خواهد افتاد.

۲-۲. علل تفاوت روش‌های تفسیری

اگرچه در زمینه تفاوت روش‌های تفسیری و علل آن، نظرات مختلفی از سوی پژوهشگران و اندیشمندان وجود دارد اما به نظر می‌رسد مهمترین راز اختلاف در شیوه‌های تفسیری - همان

گونه که علامه طباطبایی﵀ بیان فرموده اند - جمود فکری و قشری گری بی دلیل و نیز رأی مداری و پیش فرض‌های نادرست است.

در این مورد ایشان می‌فرماید: «اختلاف در مسلک‌های تفسیری، ناشی از اختلاف در مفاهیم کلمات و آیات قرآن نیست؛ چه اینکه قرآن به زبان عربی واضح است و هیچ عرب و یا غیر عرب آشنای به لغت و شیوه کلام عرب، در فهم الفاظ قرآن مشکلی ندارد و در هیچ آیه‌ای، گره و پیچیدگی حیرت‌زایی دیده نمی‌شود، پس تمام اختلافات، مربوط به مصداق و موردی است که آیات باید بر آنها تطبیق شوند. با توجه به اینکه انس و عادت انسان ایجاب می‌کند که هنگام شنیدن الفاظ و کلمات، ذهنش به امور مادی معطوف گردد، در مورد الفاظ قرآن نیز چنین است. در حالی که اشیاء در حال دگرگونی هستند ولی نام ها ثابت‌اند، مانند ترازو و چراغ، که در طول زمان تغییرات فراوانی یافته‌اند ولی نام آنها همچنان باقی است.

کسی که به این حقیقت توجه ندارد، با پیش داوری سراغ قرآن می‌رود، مانند اهل حدیث، که بر ظواهر و همان مصداق‌های آشنا برای ذهن خویش جمود دارند یا اهل کلام، فلسفه و عرفان و یا دانشمندان علوم تجربی که می‌کوشند دیدگاه‌های خود را بر قرآن تحمیل کنند که مسلما این شیوه تفسیر نادرست است و موجب اختلاف میان خود این طوایف نیز هست. اما اگر کسی بدون پیش فرض سراغ قرآن رفت و نخست به کمک خود قرآن و سپس عترت، خواست قرآن را بفهمد، دچار مشکلات دیگران نخواهد شد و البته قرآنی که روشنگر هر چیز است (نحل: ۸۹) چگونه روشنگر خویش نباشد؟». (طباطبایی: ۱/ ۷ تا ۹.)

۳-۲. نگاهی گذرا به تفسیر عرفانی

تفسیر عرفانی تابعی است از اصل اندیشه عرفانی. اندیشه عرفانی در اصل عبارت است از «طریقت» و سلوک خاصی که برای رسیدن به «حقیقت» کمال انسانی پیشنهاد می‌شود. تزکیه نفس و ریاضت‌های روحی، به عنوان ابزاری برای رسیدن به حقیقت در عرفان در نظر گرفته می‌شود. اما مهم این است که در این میان، تکلیف ظواهر «شریعت» و تکالیف دینی روشن گردد. اگر با حفظ ظواهر شریعت از آن رو که ظاهر نماد باطن و راه رسیدن به

آن است تلاش شود کـه بـا تـزکیه نـفس و تـصفیه بـاطن، انسان به کمال برسد، مانعی ندارد. اما اگر قرار باشد که ظاهر نادیده گرفته شود و تنها باطن مدّ نظر قرار گیرد، منجر به فاجعه‌ای می‌شود که در تـاریخ اسلام و حضیض تصوف در قرن هشتم هجری و پس از آن دیده شده است. واکنشی که در جامعه اسلامی در برابر متصوفه نشان داده شد، عمدتا به خاطر نادیده گرفتن ظاهر و درون گرایی خاص عرفانی بود. (همان: ۵/ ۳۰٤ و ۳۰۵).

تفسیر عرفانی نـیز بـه عنوان تابعی از اصل دیدگاه و عمل عرفانی می‌تواند دو چهره داشته باشد: چهره مثبت و چهره منفی. چهره مثبت آن است که به دور از هرگونه افراط، چنان که قبلاً نیز اشاره شد، با تـوجه بـه زبان ویژه عرفان و زبان خاص قرآن، کوشش شود که در پرتو مجاهدت‌های صحیح و با پایبندی به ظاهر، درون قرآن نیز کشف شود. امّا چهره مـنفی آن اسـت که به گونه افراطی و بـا تـأویل‌های نادرست، سطحی نگری و پیش‌فرض‌های غیر منطقی، هم ظاهر قرآن نادیده گرفته شود و هم عقیده‌ای بر قرآن تحمیل گردد.

به فرموده مرحوم علامّه طباطبایی، اگـر عـقل، نقل و عرفان به عـنوان سـه ضلع یک مثلث فرض شوند، همواره باید میان این اضلاع تناسب برقرار باشد و هرگاه که بر اندازه یکی افزوده شود از اندازه آن دو ضلع دیگر کاسته خواهد شد و این کاری ناپسند اسـت؛ زیـرا چگونه می‌شود برای قرآن، باطن حقی باشد، امّا ظاهر قرآن با آن حقّ ناسازگار باشد، [یا بر عکس] و یا اینکه باطن و ظاهر حقّی در کار باشد و برهان حقیقی با آنها ناسازگار بـاشد و از ایـن رو بوده کـه گروهی از علماء مانند ابن عربی، عبدالرزاق کاشانی، ابن فهد حلی، شهید ثانی و فیض کاشانی کوشیده‌اند میان ظـواهر دینی و عرفان سازگاری ایجاد کنند و برخی چون فارابی، ابن ترکه و سـهروردی خـواسته‌اند مـیان فلسفه و عرفان تفاهم برقرار نمایند و برخی مانند قاضی سعید خواسته‌اند میان ظواهر دینی و فلسفه آشتی دهند و گـروهی مـانند ابن سینا و ملاصدرا بین فلسفه، عرفان و ظواهر دینی توافق ایجاد کنند. اما بـا هـمه ایـن تلاشها، اختلاف به حال خود باقی مانده است. (همان: ۵/ ۳۰۵ و ۳۰٦.)

۴-۲. تفاوت تفسیر عرفانی و تفسیر باطنی

با توجه به آنچه در بخش قبلی ذکر شد، می‌توان نتیجه گرفت میان تفسیر عرفانی و تفسیر باطنی

تفاوت وجود دارد. در تفاسیر عـرفانی، یکسره ظواهر قرآن رها نشده تا به باطن پرداخته شود، ولی در تفسیر باطنی کـه مربوط به فرقه بـاطنیه و اسـماعیلیه است، به طور قاطع و صد در صد ظواهر قرآن رها شده و با تفسیر به رأی آشکار و بسیار زشت، برای قرآن اموری به عنوان باطن آن ادعا شده است. (مطهری:۲۷؛ طباطبایی:۵/۱؛ محبوب: ۱٤۷/۱۰).

البته برخی تفسیر اشاری صوفی را با تـفسیر باطنی یکی انگاشته‌اند، (گـلدزیهر: ۲٦٦ و ۲۸۰). اما برخی دیگر به تفاوت این دو شیوه توجه کرده‌اند. (مطهری: ۲۷؛ ذهبی: ۳٥٦/۲).

۳. نمونه‌هایی از تفسیر عرفانی

به منظور آشنایی با روش تفسیر عرفانی و نحوه تأویلی که توسط عارف انجام می‌گیرد، در ادامه چند نـمونه از تـفاسیر عرفانی و اشاری مربوط به برخی از آیات قرآن بازگو می‌شود. در این نمونه‌ها دور شدن از ظواهر آیات ورها کردن مدلول‌های آشکار آنها کاملاً مشهود است.

۱. محی الدین عربی در ارتباط با آیه ۸۷ سوره بـقره «**وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ**» گفته است، ظاهرا جبرئیل همان عقل فعال است و میکائیل همان روح فلک ششم است. اسرافیل روح آسمان چهارم و عزرائیل روح آسمان هفتم اسـت. کـار اسرافیل افاضه نفس حیوانی است. کار میکائیل افاضه روح گیاهی و توزیع روزی‌هاست و کار عزرائیل قبض روح انسان‌هاست. (ابن عربی: ۷۲/۱.)

۲. ابن عربی در فصّ نوحی فصوص الحکم آورده است: «نوح در حکمت خویش به قومش گفت آسـمان را خـدا بـر شما ریزش می‌کند: یرسل السـماء عـلیکم مـدرارا» (نوح:۱۱) و ریزش آسمان همان معارف عقلی است به صورت اعتباری و مراد از آیه «و یمدّوکم باموال و بنین» (نوح:۱۲) چیزی است که مورد تـمایل انـسان اسـت و پس از تمایل انسان به چیزی، اگر انسان، در مورد خـود دچـار تخیل شود از دانش بهره نبرده است و اگر خود را ببیند، عارف و عالم حقیقی است». (ابن عربی: ۱۳٦٦، ۱۱٤.)

۳. مجددا در فصّ نوحی فصوص الحکم ابـن عـربی آمـده است: «ممّا خطیئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا» (نوح: ۲۵) خطاهای آنان [یـعنی قوم نوح] سبب شد تا گامهایی در راه شناخت حق برداشته و غرق دریای عرفان حق شوند که همان حیرت اسـت و مـراد از «فـادخلوا نارا» این است که در چشمه آب قرار گرفتند». (ابن عربی: ١٢٤).

٤. در مورد آخرین آیه سـوره نـوح، آیه ۲۸،: «**ربّ اغفرلی ولوالدیّ و لمن دخل بیتی مؤمنا و للمؤمنین و المؤمنات و لا تزد الظالمین الا تبارا**»؛ نیز در آخر فـصّ نـوحی فـصوص ابن عربی می‌خوانیم: «رب اغفرلی»، یعنی مرا بپوشان و به خاطر من بپوشان تـا مـقام و ارزش مـن نامعلوم بماند همان‌طور که قدر تو مجهول است، آن گونه که در قرآن آمده اسـت: «و مـا قـدروا اللّه حق قدره»؛ (انعام: ۹۱) «ولوالدیّ» یعنی عقل و طبیعت که من حاصل آن هستم؛ «ولمن دخل بـیتی» یـعنی هر کس وارد دل من شود، «و للمؤمنین» از عقول «وللمؤمنات» من النفوس. (هـمان: ۱۲۸.)

۵. خواجه محمد پارسا شـارح فـصوص ابـن عربی در ارتباط با آیه ۱۰۰ یوسف: «هذا تأویل رؤیای من قبل قد جعل ربّی حـقا» چـنین آورده است:

«بدان که شمس و قمر، مراد از صورت روح و طبیعت است که از میان اتصال هـر دو صـورت انـسان عنصری متولّد می‌شود و کواکب صور، قوای روحانیت و طبیعی و یوسف احدیت، جمیع کمال و جمال است و مـراد از سـجود، دخول قوای روحانی و طبیعی است در تحت تحکّم ربوبیّت انسانیّت که به احـسن تـقویم مـوصوف است». (همان: ۲۱۸.)

٦. در فصّ داودی فصوص الحکم آمده است:

«اما نرم شدن آهن [برای داود بر اساس آیه ۱۰ سـبأ «و ألنّا له الحـدید»]، دلهای سختی است که بیم دادن و هشدار دادن، آنها را نرم می‌کند، آن گونه که آتـش، آهـن را نرم می‌کند. سخت دلی هم عبارت از دلی است که از سنگ نیز سخت‌تر است زیرا به وسیله آتـش، آهـن نرم می‌شود ولی آتش فقط سنگ را می‌شکند اما آن را نرم نمی‌کند». (همان: ۳۸۰)

۷. در فصّ مـوسوی فـصوص الحکم آمده است که مراد از تابوت و جـعبه‌ای کـه مـوسی‌علیه‌السلام در آن نهاده شده و به رود نیل افکنده شـد، نـاسوت و عالم طبیعت است. دریا

دانشی است که برای موسی به واسطه جسم او حاصل شده است و روح نیز همان موسی است که در تابوت نهاده شده است. تدبیر جسم توسط روح شبیه تدبیر جهان مادی به کمک خود ماده و علل و اسباب مادی توسط خداست. (همان: ٤٧٢ تا ٤٧٤.)

۸. در مورد تفسیر آیه ۵۲ سوره اعراف: «**و لقد جئناهم بکتاب فصّلناه علی علمٍ**»، از ابن عربی نقل شده است که مراد، بدن انسان است که به اعضا و جوارح بدن و اندام ها و ابزار حسی مناسب برای کمال انسانی تقسیم شده است. مراد از: «هل ینظرون إلا تأویله» در آیه ۵۳ اعراف نیز سرنوشتی است که بدن در پیش دارد که تبدیل به چیزی می‌شود که آمادگی بر انگیخته شدن در قیامت را پیدا می‌کند. (ابن عربی: ٤٣٦/١.)

۹. در مورد آیه «و ما تلک بیمینک یا موسی» (طه: ۱۷) و آیات بعد از آن از محی الدین عربی نقل شده است که این آیه به نفس موسی اشاره دارد که ماری است در دست عقل؛ زیرا عقل دستی است که انسان با آن عطای الهی را دریافت می‌کند و خود را نگه می‌دارد و در مورد آیه بعدی: «**قال هی عصای أتوکّأ علیها و اهشّ بها علی غنمی**»، گفته است به کمک عقل به کمال رسیده، سیر الی اللّه امکان‌پذیر می‌شود و برگ دانشهای مفید و حکمتهای عملی، از درخت روح، برای گوسفندان قوای حیوانی ریخته می‌شود؛ «**و لی فیها مآرب اخری**»، یعنی به دست آوردن پست و مقام و مانند آن به کمک عقل. «قال القها یا موسی» خدا به موسی دستور داد که عصای عقل را از آن خود کند تا از کنترل عقل خارج شود و در نتیجه، «فاذا هی حیّة تسعی» آن عصا تبدیل به ماری شد که از شدت غضب می‌جنبید... سپس به او دستور داد که «خذها و لا تخف سنعیدها سیرتها الأولی»، یعنی دوباره آن را مانند گذشته به کنترل عقل درآور تا به سطح نیروی گیاهی تنزل یابد؛ «واضمم یدک الی جناحک»، یعنی عقل را به روح خود که به منزله دست راست توست ضمیمه کن، زیرا عقل به منزله دست چپ است که برای تدبیر زندگی با هم آمیخته می‌شود. (همان: ۳۷/۲ تا ۳۹.)

۱۰. به عنوان آخرین نمونه به فص‌های ادریسی و اسحاقی فصوص الحکم اشاره می‌شود:

«ابراهیم خلیل به فرزندش فرمود: «اِنّی اری فی المنام أنّی أذبحک» (صافات: ۱۰۲)، رؤیا حوزه خیال است و ابراهیم رؤیای خود را تعبیر نکرد و در خواب قوچی به شکل فرزند

ابراهیم ظاهر شده بود و ابراهیم رؤیای خـود را تـصدیق کرد و خدا ذبح عـظیم را فـدای وهم ابراهیم کرد» (ابن عربی: ۱۷۲.)؛ «عقیده‌ات درباره آیه «قال یا أبت افعل ما تؤمر» (صافات: ۱۰۲) چیست؟؛ فرزند عین پدر خویش است. پس ابراهیم چیزی جز قربانی کردن نفس خود را ندید. «و فدیناه بذبح عظیم»، پس نفس بـه صـورت قوچی ظاهر شد که در خواب به صورت انسانی [یعنی اسماعیل ظاهر شده بود]؛ خیر بلکه در حکم فرزندی که عین پدر است، ظاهر شده بود...» (ابن عربی: ۱٤۳.)

۴. ریشه‌های تفسیر عرفانی

انگیزه‌های روی آوری به عرفان و ریـشه‌های تـفسیر عرفانی، مـوضوع دیگری است که باید بدان پرداخت. در این مختصر، بررسی کوتاهی نیز در این زمینه داریم. در این موضوع دیـدگاه‌هایی به شرح زیر وجود دارد:

۴-۱. ریشه عرفان در خارج اسلام

بر اساس یک نـظریه، ریـشه عـرفان و تفسیر عرفانی، در فلسفه‌ها و عرفانهای غیراسلامی هست، نه در تعالیم اسلام. «گلدزیهر» یهودی از کسانی است که سخت بر ایـن عـقیده پای فشرده و در موارد فراوانی از کتابش کوشیده آن را اثبات کند. (گلدزیهر: ۲۰۳، ۲۰٤، ۲۰۹، ۲۱٦ و ۲۵۵؛ زرین کوب: ۲٦۸ و ۲۷۷.)

مرحوم استاد شهید مطهری ایـن دیـدگاه را به گروهی از متجدّدان عصر حاضر نسبت داده و می‌نویسد:

> مسأله‌ای که این جا لازم است مطرح شـود این است که آیا عرفان اسلامی از قبیل فقه و اصول و تفسیر و حدیث است، یـعنی از علومی است که مـسلمین مـایه‌ها و ماده‌های اصلی را از اسلام گرفته‌اند و برای آنها قواعد و ضوابط و اصول کشف کرده‌اند و یا از قبیل طب و ریاضیات است که از خارج جهان اسلام به جهان اسلام راه یافته است و در دامن تمدن و فرهنگ اسلامی به وسیله مـسلمین رشد و تکامل یافته است و یا شق سومی در کار است؟

عرفا، خود شق اول را انتخاب می‌کنند و به هیچ وجه حاضر نیستند شق دیگری را انتخاب کنند. بعضی از مستشرقین اصرار داشته و دارند که عرفان و اندیشه‌های لطیف و دقیق عرفانی، همه از خارج جهان اسلام به جهان اسلام راه یافته است. گاهی برای آن ریشه مسیحی قایل می‌شوند و می‌گویند افکار عارفانه نتیجه ارتباط مسلمین با راهبان مسیحی است، و گاهی آن را عکس العمل ایرانیها علیه اسلام و عرب می‌خوانند و گاهی آن را در بست محصول فلسفه نو افلاطونی که محصول ترکیب افکار ارسطو و افلاطون و فیثاغورس و گنوسیهای اسکندریه و آراء و عقاید یهود و مسیحیان بوده است، معرفی می‌کنند و گاهی آن را ناشی از افکار بودایی می‌دانند، همچنان که مخالفان عرفا در جهان اسلام نیز کوشش داشته و دارند که عرفان و تصوف را یکسره با اسلام بیگانه بخوانند و برای آن ریشه غیر اسلامی قایل گردند. (مطهری: ۵۶۷ تا ۵۶۹.)

آنگاه در پاسخ این نظریه چنین آورده است: «حقیقت این است که نظریه این گروه به هیچ وجه قابل تأیید نیست، مایه‌های اولی اسلامی، بس غنی‌تر است از آنچه این گروه به جهل یا به عمد فرض کرده‌اند» (همان، ۵۷۰.) ایشان در مورد استقلال عرفان اسلامی و بهره‌گیری‌اش از اسلام، نکاتی یادآور شده‌اند که در قسمت بعدی بحث بدان اشاره می‌شود.

۲-۴. آموزه‌های اسلامی، ریشه عرفان

عقیده دیگر در مورد خاستگاه عرفان و به دنبال آن تفسیر عرفانی، این است که تعلیمات اسلام خود الهام بخش عارفان در درک ویژه از خدا، انسان، جهان و قرآن است.

در این مورد نیز استاد شهید مطهری می‌نویسد:

نظریه دیگر این است که عرفان مایه‌های اول خود را، چه در مورد عرفان عملی و چه در مورد عرفان نظری از خود اسلام گرفته است و برای این مایه‌ها، قواعد و ضوابط و اصول بیان کرده است و تحت تأثیر جریانات خارج نیز، خصوصا اندیشه‌های کلامی و فلسفی و بالاخص اندیشه‌های فلسفی اشراقی قرار گرفته است... آنچه مسلم است این است که عرفان اسلامی سرمایه اصلی خود را از اسلام گرفته است و بس. قرآن کریم در باب توحید، هرگز خدا و خلقت را به

سازنده خانه و خانه قیاس نمی‌کند. قرآن خدا را خالق و آفریننده جهان معرفی می‌کند و در همان حال می‌گوید ذات مقدس او در همه جا و با همه چیز هست. «اینما تولّوا فثمّ وجه اللّه: به هر طرف رو کنید چهره خدا آنجاست»، «و نحن اقرب الیه منکم»، «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن». بدیهی است که این گونه آیات، افکار و اندیشه‌ها را به سوی توحیدی برتر و عالی‌تر از توحید عوام می‌خوانده است. در حدیث کافی آمده است که خداوند می‌دانست که در آخر الزمان مردمانی متعمّق در توحید ظهور می‌کنند، به همین دلیل آیات اول سوره حدید و سوره «**قل هو اللّه احد**» را نازل فرمود.

در مورد سیر و سلوک و طی مراحل قرب حق تا آخرین منازل کافی است که برخی آیات مربوط به «لقاء اللّه» و آیات مربوط به «رضوان اللّه» و آیات مربوط به وحی و الهام و مکالمه ملائکه با غیر پیغمبران - مثلاً حضرت مریم - و مخصوصا آیات معراج رسول اکرمﷺ را مورد نظر قرار دهیم...

اینها و غیر اینها کافی بود که الهام بخش معنویتی عظیم و گسترده در مورد خدا و جهان و انسان و بالاخص در مورد روابط انسان و خدا بشود... زندگی و حالات و کلمات و مناجات‌های رسول اکرمﷺ سرشار از شور و هیجان معنوی و الهی و مملو از اشارات عرفانی است. دعاهای رسول اکرمﷺ فراوان مورد استشهاد و استناد عرفا قرار گرفته است... دعاهای اسلامی، مخصوصا دعاهای شیعی گنجینه‌ای از معارف است از قبیل دعای کمیل، دعای ابوحمزه، مناجات شعبانیه، دعاهای صحیفه سجادیه. عالی ترین اندیشه‌های معنوی در این دعاهاست. آیا با وجود این همه منابع، جای این هست که ما در جست‌وجوی یک منبع خارجی باشیم؟ (همان: ۵۶۹ تا ۵۷۳.)

آنچه این نظریه را بیشتر تأیید می‌کند، توجه به ظرفیت و زمینه‌ای است که در آیات قرآن برای عرفان و سلوک عرفانی وجود دارد. در این راستا نکات زیر قابل توجه است:

۱-۲-۴. آیات تقوا و تزکیه نفس در قرآن

آیات فراوانی راجع به تقوا و تزکیه در قرآن آمده که به علت کثرت آیات یاد شده، نیاز به بیان نمونه و مصداق احساس نمی‌شود.

اگـر این آیـات مـورد تـوجه و عمل قرار گیرند، انـسان از وابستگی‌های مادی رها می‌شود و حاصل آن راه یافتن به ماوراء طبیعت و لقاء اللّه است. حال اگر مسلمانی بـه ایـن آیات پایبند و عامل بود، طبیعی اسـت کـه پنـجره دل بـه سـوی ملکوت باز می‌شود و دیـگر جا ندارد که آن را الهام گرفته از فلسفه و اندیشه‌های غیر دینی و غیر اسلامی دانست.

۲-۲-۴. توحید عرفانی

قرآن در ظریف‌ترین شـکل و احـساسی‌ترین حـالت، مسأله توحید را مطرح کرده و عمدتا راجع بـه اسـماء و صـفات ربـوبی سـخن رانده اسـت. حجم آیات مربوط به این موضوع در قرآن خیلی زیاد است و کمتر موردی است که به کمترین مناسبت هم صفتی از صفات باری تعالی مطرح نشده است. آیا این گـروه آیات نمی‌تواند الهام بخش انسان بوده واو را در راه تزکیه و تصفیه باطن، یاری داده معرفت او را نسبت به حضرت حق افزایش دهد؟

۳-۲-۴. علم لدنی و افاضی

مسأله مهم دیگر قرآنی علم افاضی حق به اولیاء خـود و الهـام حضرتش به برگزیدگان است. این امر جدای از وحی الهی به پیامبران است. کسانی مانند مادر موسی‌علیه‌السلام یا حضرت مریم مادر حضرت عیسی‌علیه‌السلام با اینکه پیغمبر نبوده‌اند، مـورد عـنایت حق قرار گرفته و جانشان از شیره دانش ربوبی سیراب گشته است. این حقایق انکارناپذیر قرآنی نیز الهام بخش قرآن باوران بوده و هست که هـر کـس در شرایط آن دو بانوی بزرگ و پاکدامن قـرار گـیرد می‌تواند بر خوان گسترده دانش ربوبی قرار گرفته جان خود را از مائده‌های آن سیر کند.

۴-۲-۴. آیات مربوط به تسبیح موجودات

در کتاب الهی آیاتی وجود دارد که به تسبیح مخلوقات و موجودات اشاره دارد: «و إن من شیءٍ الاّ یسبّح بـحمده و لکـن لا تفقهون تسبیحهم» (اسراء: ٤٤) سوال این است که از این آیات چه برداشتی می‌توان داشت؟ آیا جز این است که قرآن همه هستی را تسبیح گوی حق دانسته است؛ آن هم تنزیه و تسبیحی که ما نمی‌توانیم آن را فهم کنیم؟ این امر سریان عشق در تمام هـستی

را بـاز می‌گوید و این گونه آیات در مجموع، تسلیم محض هر چیز را نسبت به خدا نیز بازگو می‌کنند. انسان با شنیدن این آیات به فکر فرو می‌رود که چرا از سایر موجودات جدا بـاشد، تـسلیم حق نـباشد، تسبیح گوی او نباشد، حمد و ثنای او نگوید و کاملاً در راه او گام نگذارد؟

۴-۲-۵. محبّت متقابل انسان و خدا در قرآن

موضوع دیگری که در قـرآن مطرح است، محبت خدا و انسان است: «قل إن کنتم تحبّون اللّه فاتّبعونی یحببکم اللّه» (آل عمران: ۳۱): اگـر خـدا را دوسـت دارید مرا اطاعت کنید تا خدا شما را دوست بدارد. این قبیل آیات چه هدفی را دنبال می‌کنند؟ اگر رابـطه انـسان و خدا، دوستانه و صمیمانه، آن هم در بهترین شکل باشد، تا آنجا که «ونحن أقرب الیـه مـن حـبل الورید: ما از رگ گردن به انسان نزدیکتریم» (ق: ١٦)، انسان خواهد کوشید رابطه‌اش را با خدا تیره نکرده، آن را بـه خوبی حفظ کند و به طور روزافزون آن را بهبود بخشد. پس این آیات نیز خود الهـام بخش سیر و سلوک‌اند.

۴-۲-۶. مـعرفت نـفس در قرآن

در پاره‌ای دیگر از آیات قرآن، خودشناسی مطرح است؛ از قبیل: «قد جاءکم بصائر من ربّکم فمن أبصر فلنفسه و من عَمِیَ فعلیها»، (انعام: ١٠٤)، همچنین «من اهتدی فانما یهتدی لنفسه و من ضلّ فانّما یـضلّ علیها»، (اسراء: ١٥)، از این دست، باز آیاتی هست که هدایت شدن و گمراهی انسان را مربوط به خودش دانسته است. (نحل: ۹۲، یونس: ۱۰۸ و زمر: ٤١.) در جای دیگر خود فراموشی را نتیجه خدا فراموشی و چنین افرادی را «فاسق» دانسته است: «ولا تکونوا کـالّذین نـسوا اللّه فأنساهم أنفسهم أولئک هم الفاسقون»، (حشر: ۱۹)؛ حاصل این آیات نیز می‌تواند خودشناسی، خودیابی و خودسازی باشد و نیز بدین وسیله معرفت انسان نسبت به خدا را افزایش دهد.

۴-۲-۷. آیات آفاقی و آیات انفسی

این تـعبیر بـرگرفته شده از آیه شریفه «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم» (فصلت: ۵۳)

است؛ در جای دیگر نیز چنین وارد شده است: «و فی الأرض آیات للموقنین و فی أنفسکم أفلا تبصرون»، (ذاریات: ۲۰ و ۲۱).

اینکه در طبیعت و در وجود انسان آیاتی هست، بـر اسـاس این آیات و آیات فراوان دیگر، نتیجه می‌گیریم که خاصیت آیه‌ها، آگاهی بخشی و بیداری انسان است. باید با بهره‌گیری از آیات، ذی الآیه یعنی خدا را پیدا کرد. پس حاصل تمام آیات آفاقی و انـفسی، عـرفان حـق است و چنین شناختی را می‌توان ناشی از درون انسان و طبیعت با شکوه دانست.

۸-۲-۴. عرفان در سنّت

بی‌شک مایه‌های حدیثی عرفان نیز فراوان است که در اینجا تنها به چند حـدیث بـسنده می‌شود:

الف) عن امیرالمؤمنین : علیه‌السلام«العارف من عرف نفسه فـأعتقها و نـزّهها عن کلّ ما یبعدها: عارف کسی است که نفس خود را شناخت و آزادش ساخت و آن را از هر آنچه [از خدا]دورش می‌کند و به هلاکتش در می‌افکند، پاک و مبرّا داشت. (آمدی: ۱۷۸۸؛ حسن زاده آملی: ۱۲۸)

ب) از امام صادق‌علیه‌السلام نقل شده است: «خدای بزرگ طبیعت را مانند ملکوت و ملکوت را بسان جبروت آفـرید تـا طـبیعت نشانه ماوراء طبیعت و ملکوت نشانه جبروت باشد». (حسن زاده آملی: ٤٤)

ج) عن امیرالمؤمنین : علیه‌السلام«الشریعة ریاضة النفس: شریعت عبارت از پرورش روح است.» (آمدی: ٥٤٣؛ جوادی آملی: ۱۲.)

د) عن امیرالمؤمنین : علیه‌السلام«من استدام ریاضة نفسه انتفع: کسی که پرورش روح را ادامه دهـد سـود مـی‌برد.» (آمدی: ۸۳۰۵)

هـ) عن امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام: «لقاح الریاضة دراسة الحکمة و غلبة العادة: رشد روح در گـرو بـرخورداری از حکمت و چیرگی بر عادات ناپسند است». (همان: ۲۳۸)

۵. نقد و ارزیابی عرفان و تفسیر عرفانی

در پایان این پژوهش، شایسته است تفسیر عرفانی را از جهات مختلف آن نقد و ارزیابی کنیم و از آنجا که هـر نـقد حـقیقی دو بخش دارد: یکی بیان نقاط قوت و دیگری بازگویی نقاط

ضعف و سرانجام نتیجه‌گیری درست، ما نیز نقد خویش را چنین سامان می‌دهیم:

یک. ارزش عرفان: اگر سرچشمه‌های عرفان و ویژگی‌های آن، آن گونه که در قرآن و حدیث دیده می‌شود، مد نظر قرار گیرد، بی شک می‌تواند تحولات بزرگ و بهره‌های کلانی در پی داشته باشد. اگر ما نگاهی به تاریخ جنگها و حماسه‌های مسلمانان به ویژه در صدر اسلام در عصر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله، یا در جنگهای امیرمؤمنان علیه‌السلام و یا در حماسه کربلا بیفکنیم، خواهیم دید روحیه سلحشوری رزم آوران و شهیدان آن پیکارها تا چه حد از سلوک عرفانی آنان سرچشمه می‌گرفته است. حکمتهایی هم که حاصل عرفان نظری است، بخش مهم دیگری از برکات عرفان است. رشد اخلاقی و معنوی حاصل از سلوک عملی را نیز نباید از یاد برد در نتیجه اصل عرفان و حالات عرفانی امری انکارناپذیر و ارتقادهنده است.

دو. نارسایی‌های عرفان و تفسیر عرفانی: بی شک در بعد نظری و عملی، در عرفان کاستی هایی نیز وجود داشته و دارد که این امور را بیشتر می‌توان در نزد متصوّفه دید و یا عمدتا مربوط به عناصر مغرض دانست. در بعد نظری می‌توان به «تحقیر افراطی عقل» یا «تأویلهای غلط»، (که نمونه‌هایی از آن را در این نوشتار آوردیم)، اشاره کرد. در بعد عملی نیز باید «روش ملامتی»، «درون گرایی افراطی»، «تحقیر انسان در جامعه» و «برخی بی بندوباریها و ضعفهای اخلاقی» را یادآوری کرد. (ر. ک طباطبایی: ۳۰۵/۵؛ مطهری:۱۹۲.)

سه. شرایط تفسیر عرفانی: برای استواری تفسیر عرفانی و جلوگیری از خطا در این شیوه تفسیری برخی دو شرط ذکر کرده‌اند: یکی اینکه، به خاطر عربی بودن قرآن، باید طبق قواعد زبان عربی تفسیر انجام شده با مقاصد زبان عربی ناسازگار نباشد و دیگری اینکه از خارج عرفان، گواهی، بر صحت تفسیر عرفانی انجام گرفته، در قالب «نص» یا «ظاهر» وجود داشته باشد و برای آن گواه نیز، معارضی وجود نداشته باشد. (الذهبی: ۳۵۸/۲.)

برخی دیگر شرایط دیگری را برای تفسیر عرفانی به این شرح یادآور شده‌اند:

الف) تفسیر انجام شده با معنای آیه ناسازگار نباشد.

ب) معنی و تفسیر به خودی خود صحیح باشد.

ج) لفظ آیه به تفسیر مطرح شده، اشعار داشته باشد.

د) بین معنای آیه و تفسیر اشاری ارتباط و تلازم باشد. (مطهری: ۲۷؛ طباطبایی: ۵/۱؛ محبوب: ۱٤۸/۱۰.)

بنابراین آنچه مهم می‌نماید این است که تفسیر عرفانی نباید جنبه تفسیر به رأی به خود گیرد و در صورتی که اجتهاد و کشف عرفانی در کنار ضوابط مسلم عقلی و منطقی قرار گیرد و هماهنگ با خود قرآن و سنّت باشد، نقطه ضعف‌هایی که به آنها اشاره شد، برطرف می‌شود و در نتیجه تفسیر عرفانی قابل اعتماد خواهد بود.

نتیجه

با توجه به آنچه در این پژوهش گذشت می‌توان موارد زیر را به عنوان نتایج و جمع بندی این تحقیق ذکر کرد:

* نمی توان عرفان و تفسیر عرفانی را به صورت یکجانبه رد کرد و آن را بی ارزش دانست و حکوم کرد.

* در تفسیر قرآن و آموزه‌های اسلامی، زبان سمبلیک عرفانی و حالات عرفانی مورد توجه برخی مفسران قرار گرفته است.

* از سوی دیگر باید نقاط مثبت و خدماتی که از رهگذر عرفان به جامعه اسلامی شده است را نیز از یاد نبرد و از این نظر هم جانب انصاف را نگه داشت.

* افراط در عرفان نظری و عملی از سوی برخی سبب شده است که تفسیر عرفانی با انتقادات جدی مواجه شود که در راس همه اشکالات، تفسیر به رای خودنمایی می‌کند.

کتابنامه

ابن منظور، محمد بـن مـکرم، **لسان العرب**، دار احیاء التراث العـربی، بـیروت، چاپ اول، با تحقیق علی شیری، ١٤٠٨ ق.

ابن عربی، محی الدین، **تفسیر القرآن الکریم**، انـتشارات نـاصرخسرو، تـهران، چاپ اول، بی تا.

ـــــــــــ، **فصوص الحکم**، فصوص با شرح خـواجه محمد پارسا، تصحیح دکتر جلیل مسگرنژاد، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ اول، ١٣٦٦.

اخوان، محمد، **درآمدی بر تفسیر عرفانی و بررسی ریشه‌های آن، پژوهش‌های قرآنی**، شماره‌های ۱۰-۹، بهار و تابستان ١٣٧٦.

جوادی آملی، عبدالله، **تحریر تمهید القواعد**، انتشارات الزهراء، چاپ اول، زمستان ۱۳۷۲.

حسن زاده آملی، حـسن، **قـرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند**، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران، چاپ اول، ۱۳۷۰.

ذهبی، محمد حسین، **التفسیر و المـفسرون**، دار احـیاء التراث العربی، بیروت، چاپ دوم، سال ١٣٩٦ ق.

راغب اصفهانی، **المفردات فی غریب القرآن**، مکتبة المرتضویه، تهران، بی تا.

زرین کوب، عبدالحسین، **دنباله جست‌وجو در تصوف ایـران**، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ سوم، سال ١٣٦٩، فصل هشتم.

شجاعی، حسین، هوشنگی، حسین، رضایی، محمد، **گونه شناسی انتقادات بر تفسیر عرفانی و تحلیل آن، مطالعات قرآن و حدیث**، پاییز و زمستان ١٣٩٤، شماره ۱۷.

طباطبایی، سید محمد حسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۹ ق.

ـــــــــــ، **قرآن در اسـلام**، دار الکـتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۵۳ ش.

گرجیان عربی، محمدمهدی، جعفریان، جواد، **تحلیل روش شناختی تفسیر عرفانی و مبانی آن از منظر صدرالدین قونوی، پژوهش نامه عرفان**، بهار و تابستان ۱۳۹۷، دوره ۱۰، شماره ۱۸.

کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، قم، درالحدیث، ۱۳۷۹.

گـلدزیهر، **مذاهب التفسیر الاسلامی**، چاپ مصر، سال ١٣٧٤ ق.

محبوب، فاطمه، **الموسوعة الذهبية**، نشر دار العربی، مصر، بـی تـا.
محمدقاسمی، حمید، یدالله پور، محمد هادی، زرگر، فرشته، **تحلیل و بررسی روش تفسیر عرفانی، کنفرانس بین المللی اقتصاد، مدیریت و فرهنگ ایرانی اسلامی**، ۱۳۹٤.
مرکز الثقافة و المعارف القرآنية، «**عـلوم القـرآن عند المفسرين**»، چاپ اول، ۱۳۷۵ ه.ش.
مزریی، رسول، **بررسی انتقادی دیدگاه آیت ا... معرفت پیرامون تفسیر عرفانی، آموزه‌های قرآنی**، بهار و تابستان ۱٤۰۰، شماره ۳۳.
مطهری، مرتضی، **آشنایی با قرآن**، انتشارات صدرا، چاپ چهارم، تابستان ۱۳٦۸.
مطهری، مرتضی، **خدمات متقابل اسلام و ایران**، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳٦۲.
موسوی خمینی، روح اللّه، **تفسیر سوره حمد**، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امـام خـمینی﵀، چاپ اول، بهار ۱۳۷۵.