

درآمدی بر تفسیر عرفانی و بررسی ریشه‌های آن در اسلام

دکتر محمد اخوان

تفسیر عرفانی شیوه‌ای از شیوه‌های تفسیر قرآن مجید است که باید به دقت مورد بررسی قرار گیرد تا حقیقت، ضرورت و ارزش آن آشکار گردد. بی شک هر نوع شتابزدگی و افراط و تفریط در مورد این موضوع پیامدهای ناپسندی به دنبال دارد. در این نوشتار کوتاه می‌کوشیم به اندازه توان اندک خویش.

مسائل زیر را به بحث بنشینیم:

۱ - درنگی در عناوین و مفاهیم.

۲ - نگاهی به شیوه‌های تفسیری؛ تفاوت تفسیر صوفی و باطنی.

۳ - نمونه‌هایی از تفسیر عرفانی.

۴ - ریشه‌های تفسیر عرفانی.

۵ - عرفان و تفسیر عرفانی در ترازوی نقد.

۶ - جمع بندی و نتیجه‌گیری

× × ×

درنگی در عناوین و مفاهیم

نخست باید به بررسی چند واژه اساسی مربوط به موضوع بحث می‌پردازیم.

۱. تفسیر و تطبیق: تفسیر به معنای کشف و ابهام‌زدایی است. برخی، تفسیر را در اشتقاق کبیر، مشتق از «سفر» که آن نیز مفهومش کشف و ظهور است دانسته‌اند.^۱ گفته شده تفسیر از «تفسره» گرفته شد و آن ابزاری است که پزشک با نگاه کردن در آن از بیماری بیمار آگاه می‌شود.^۲ تطبیق نیز به معنای مصداق یابی برای آیه قرآن است.^۳ ممکن است تفسیر و تطبیق درست، یا نادرست باشند. اگر از شیوه صحیحی استفاده شود تفسیر و تطبیق درستی انجام خواهد گرفت و گرنه کاری نادرست یا تفسیر به رأی انجام می‌گیرد. در اینکه قرآن نیاز به تفسیر و تطبیق دارد، تردیدی نیست. زیرا به رغم آنکه قرآن زبانی عربی و آشکار دارد،^۴ عمق و محتوای فوق العاده‌ای نیز دارد، که باید با کمک تفسیر و تطبیق بدان رسید. اما مهم‌ترین شیوه تفسیری درست است که بعداً ضمن بررسی شیوه‌های تفسیری، شیوه درست و نادرست را معرفی خواهیم کرد.
۲. تأویل و تنزیل: از نظر لغوی، تأویل به معنای باز گرداندن است.^۵ در مقابل آن تنزیل است که عبارت است از مناسبتی که قرآن با توجه به آن نازل شده است.^۶

در مورد تأویل بحثهای مفصلی انجام شده و تعریفهای گوناگونی که به «ده» مورد می‌رسد مطرح شده است. ۷ از میان آنها، سه مورد برجسته ترند که بدانها اشاره کرده، بدون اینکه وارد بحث تفصیلی شویم به تحقیق پیرامون آن می‌پردازیم.

دیدگاه‌ها در مورد تأویل

۱ - نخستین نظر در تأویل مربوط به پیشینیان و مفسران صدر اسلام است که تأویل را معادل تفسیر می‌دانسته و تمام آیات قرآنی را دارای تأویل به حساب می‌آورده‌اند. ۸.

۲ - نظریه دیگر از مفسران دورانهای اخیر است که تأویل را عبارت از: «معنای خلاف ظاهری که از کلام قصد شده» دانسته‌اند، در نتیجه تمام قرآن تأویل ندارد بلکه تأویل مربوط به آیات متشابه و دو پهلوست. ۹.

۳ - دیدگاه سوم: تأویل هر چیز، حقیقتی است که آن چیز از آن سرچشمه می‌گیرد و به گونه‌ای تحقق بخش و حامل و نشانه آن حقیقت است. تأویل قرآن، حقیقت یا حقایقی است که در «امّ الکتاب» پیش خداست. این دیدگاه نظریه مرحوم علامه طباطبایی است. ۱۰. ایشان نظریات اول و دوم را نادرست دانسته‌اند؛ زیرا لازمه دیدگاه نخست این است که برخی از آیات قرآن که متشابه‌اند، گنگ و نامفهوم بوده جز خدا کسی از آنها با خبر نباشد و این با نور و هادی بودن قرآن سازگاری ندارد. نظریه دوم نیز نادرست است زیرا: اولاً، ظاهر برخی آیات قرآن مانند آیه (۵۳/ اعراف) و آیه (۳۹/ یونس) این است که تمام قرآن تأویل دارد و نه فقط آیات متشابه؛ ثانیاً، اگر بخشی از آیات قرآن معنای خلاف ظاهر و مبهم داشته باشند با بلاغت قرآن ناسازگار خواهد بود. ثالثاً، بنابراین نظریه، حجت بودن قرآن تمام نمی‌شود. زیرا قرآن خود را تهی از تناقض و اختلاف دانسته است. (آیه ۸۲ سوره نساء) اگر بنا باشد اختلاف میان آیات محکم و متشابه، بدین گونه زدوده شود که، معنای ظاهری آیات متشابه مراد نباشد و معنای واقعی آنها را نیز خدا می‌داند، چنین تناقض زدائی، ویژه قرآن نبوده و در مورد هر سخنی ادعا خواهد شد. رابعاً اصلاً دلیلی از قرآن بر این نظریه نیست، بلکه تمام موارد کاربرد تأویل در قرآن بر اساس دیدگاه سوم قابل پذیرش است. ۱۱.

برخی از بزرگان معاصر، نظریه مرحوم علامه طباطبایی را نپذیرفته‌اند:

«نظریه علامه اصلاح شده نظریه ابن تیمیه است... آنچه در «التمهید» آورده‌ایم، اشکالی است بر فرضیه دو وجودی بودن قرآنکه گفته می‌شود وجود ظاهری و شکلی آن، در الفاظ و عبارات است و وجود تأویلی و حقیقی آن، در لوح محفوظ و کتاب مکنون و امّ الکتاب... مقصود از لوح محفوظ و جز آن علم ازلی حق تعالی است... افزون بر این خواهیم گفت که آنچه در لوح محفوظ و کتاب مکنون و امّ الکتاب بدان اشاره شده، همین قرآن است که جایگاه بلندی دارد و پیوسته در علم ازلی

الهی محفوظ و محروس بودن آن رقم یافته است... تصور آنکه قرآنی دیگر که به منزله روح این قرآن است، در آن جایگاه مصون مانده است... تنها تصویری بیش نیست... کوتاه سخن آنکه نه تأویل متشابه و نه تأویل به معنای بطن آیه هیچ یک از محدوده تفسیر (نوعی تفسیر) بیرون نیستند و نمی‌توان آن را به معنای حقیقت عینی یا واقعیت خارجی پذیرفت و هرگونه تأویلی اگر مستند به دلیل نباشد قابل قبول نیست» ۱۲.

ایشان، سپس با بررسی آیاتی که در آنها مسأله تأویل به گونه‌ای مطرح شده است، نتیجه گرفته که تأویل از قبیل علم و آگاهی است. ۱۳

در دفاع از دیدگاه مرحوم علامه و در پاسخ به نقدی که از نظریه ایشان شده، موارد زیر قابل توجه است.

الف - چرا نتوان پذیرفت که قرآن نازل شده بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باطنی و تأویلی دارد که این ظاهر بدان برمی‌گردد است و آن باطن و حقیقت مرجع قرآن نازل شده است؟ مگر نه این است که هر چیز سرّ و باطنی دارد: «فسبحان الّذی بیده ملکوت کلّ شیء» (یس ۸۳) منزّه است خدایی که باطن هر چیز در قدرت اوست. و، «أولم ینظروا فی ملکوت السموات و الأرض» (اعراف ۱۸۵/)، آیا در غیب و باطن و آسمان‌ها و زمین نمی‌نگرند اگر آنچه در لوح محفوظ و ام‌الکتاب است همین قرآن باشد، پس باید باطن هم همین ظاهر باشد و آیات مربوط به ملکوت عالم لغو و بی معنی خواهد بود.

ب - چنان که از کلمه تنزیل بر می‌آید و امام خمینی قدس سره نیز اشاره فرموده است ۱۴، قرآن در سطح فهم بشر نازل شده و فرود آمده است، حال اگر در لوح محفوظ نیز قرآن، وجودی دیگر، غیر از وجود تنزل یافته‌اش نداشته باشد، پس مفهوم تنزیل و تیسیر (مریم ۹۷) و مانند آنچه خواهد شد؟

ج - اگر مراد از تأویل، علم الهی یا مطلق علم باشد، یعنی امری غیر عینی، باید پرسید مگر علم نیاز به متعلق ندارد، چه در مورد تأویل رؤیا که باید راجع به امری خارجی باشد، مانند آنچه که در رؤیاهای سوره یوسف علیه السلام از آنها یاد شده است و چه علم الهی که حتماً مربوط و متعلق به امور گوناگون و یا اعیان است و چه تأویل کارهای حضرت خضر علیه السلام، که پس از انجام آنها و عینیت یافتن‌شان، ایشان حضرت موسی علیه السلام را از دلیل و راز آنها با خبر کرده است و یا در موارد دیگر. پس تنها با پنهان‌شدن به مقوله علم نمی‌توان مسأله تأویل را حل کرد و آن را جنبه تجریدی و انتزاعی بخشید.

نتیجه‌ای که از این بخش می‌توان گرفت، این است که وقتی قرآن علاوه بر تنزیل تأویلی نیز دارد، باید برای فهم مراد قرآن از تأویل و شیوه تأویل نیز با خبر بود. و ما اکنون با شیوه تأویل درست که بحث دیگری است، کاری نداریم.

۳. زبان عرفان: هنگامی که بناست از تفسیر عرفانی یاد شود، باید بدانیم عرفان همانند هر دانش دیگری زبانی دارد. بدون فهم زبان عرفان نمی‌توان وارد آن شد و درباره‌اش داوری کرد. اکنون راجع به زبان عرفان، اندکی از زبان بزرگ‌ترین عارف روزگارمان، حضرت امام خمینی‌رحمه‌الله سخن می‌گوییم:

«اختلافاتی که بین اهل نظر و اهل علم حاصل می‌شود برای این است که زبان‌های 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] خاص خودشان است. فقها هم اصطلاحات خاص به خودشان دارند، شعرا هم یک زبان خاص شعری دارند و زبان اولیای معصومین‌علیهم‌السلام هم یک طوری است که باید ببینیم این سه چهار طایفه که با هم اختلاف دارند، کدام زبانشان نزدیکتر به زبان اهل عصمت است و کدام زبانشان نزدیکتر به زبان وحی است.

... اختلاف، از آن تعبیرات و برداشتهایی است که از علت و معلول می‌شود. باید ببینیم آنهایی که مثلاً از طبقه عرفا بودند، اینها دردشان چه بوده است که آن جور تعبیر می‌کردند. چه وادارشان کرده بود که آن طور تعبیر بکنند. البته اینکه من حالا می‌خواهم مصالحه و صلح بدهم بین این طوایف و بگویم اینها همه یک چیز می‌گویند، نه این است که من می‌خواهم همه فلاسفه را مثلاً تنزیهشان کنم، یا همه عرفا را، یا همه فقها را، نه این مسأله نیست «ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد»، ای بسا دکانداری که موجب یک حرفهایی می‌شود که با همان دکان مناسبند. من مقصودم این است که در بین همه این طوایف اشخاص زیادی منزه بودند و این اختلافی که حاصل شده است در مدرسه، مثل آن اختلافی [است] که در مدرسه بین اخباری و اصولی حاصل شده است. که گاهی اخباری، اصولی را شاید تکفیر هم بکند، اصولی هم اخباری را تجهیل می‌کند. با اینکه اینها مطالبشان دو تا نیست، آنها هم دو تا نیست...

بنابراین اختلافی نیست که یک دسته، یک دسته‌ای را تکفیر کند، یک دسته، دسته‌ای را تجهیل کند... بفهمید آنها چه می‌گویند. بفهمید درد دل این آدمی که اظهار نمی‌تواند بکند الا به اینکه یک چنین تعبیراتی بکند [چیست]. یک وقت هم که در قلبش آن طور نور واقع می‌شود می‌گوید که همه چیز اوست، همه اوست...

قرآن و دعا پر از این حرفهایی است که آنها می‌گویند. چرا ما باید سوء ظن پیدا بکنیم به اشخاصی که چنین تعبیراتی کردند. بفهمید که او این طور تعبیر کرده، چه غرضی از این تعبیر داشته، چه مرضی داشته است که این طور تعبیر بکند؟ درد این آدم چه بوده است که دست برداشته از آن تعبیرات عامه مردم. خوب این آدم هم مطلع هست که چه می‌شود، مع ذلک از آن حرفش دست برنداشته، برای اینکه حقیقت را فدا نکرده، برای خودش، خودش را فدای حقیقت کرده است. اگر هم ما بفهمیم حرف او را، ما هم همان طور تعبیر می‌کنیم، چنانچه قرآن هم همان طور تعبیر کرده، ائمه‌علیهم‌السلام هم همان طور تعبیر کرده‌اند.

... گمان نکنید هر کس یک مطلب عرفانی گفت یک حرف عرفانی زد او کافر است، ببینید که چه می‌گوید ... این همان قضیه انگور و عنب و اوزوم است... اسلام فقط عبارت از احکام فرعیه نیست فرغند اینها، اساس چیز دیگر است. نباید ما، اصل را فدای فرع بکنیم و بگوییم که اصل، از اساس بی خود [است و] اگر هم اصلی بگوییم، یک اصلی که خلاف واقع است بگوییم» (۱۵).
پس از طرح مسأله تفسیر و تأویل و شنیدن سخنان حضرت امام خمینی‌رحمه‌الله، این زمینه فراهم می‌شود که برای تفسیر عرفانی نیز حسابی باز کنیم و با دقت به بررسی شیوه این گونه تفسیر و تأویل پردازیم...

۴. زبان قرآن: قرآن کریم نیز زبانی دارد که باید آن را فهمید، در غیر این صورت احتمال لغزش و داوری نادرست زیاد خواهد بود.

مرحوم استاد شهید مطهری‌رحمه‌الله درباره زبان قرآن بیانی دارد که شایسته است آن را بازگو کنیم:

«آشنایی با زبان قرآن: مسأله دیگر مسأله آشنایی با زبان قرآن و تلاوت آن است. گروهی می‌پندارند منظور از تلاوت قرآن، تنها خواندن قرآن به قصد ثواب بردن است بدون آنکه چیزی از معانی آن درک گردد... در مورد قرآن، بدون شک باید آن را به قصد آموختن و تعلیم یافتن مورد مطالعه قرار داد. قرآن، خود در این زمینه تصریح می‌کند: «کتاب انزلناه الیک مبارک لیدبروا آیاته و لیتذکر اولوا الالباب...» (ص ۲۹) در این جهت، مخاطب قرآن عقل انسان خواهد بود و قرآن با زبان منطقی و استدلال با او سخن می‌گوید. اما به جز این زبان، قرآن زبان دیگری نیز دارد که مخاطب آن عقل نیست، بلکه دل است و این زبان دوم، احساس نام دارد. آنکه می‌خواهد با قرآن آشنا گردد و بدان انس گیرد می‌باید با این دو زبان، هر دو آشنایی داشته باشد و هر دو را در کنار هم مورد استفاده قرار دارد. تفکیک این دو از هم، مایه بروز خطا و اشتباه و سبب خسران و زیان خواهد بود.

آنچه را که ما دل می‌نامیم، عبارت است از احساس بسیار عظیم و عمیق، که در درون انسان وجود دارد که گاهی اسم آن را احساسی هستی می‌گذارند، یعنی احساسی از ارتباط انسان با هستی مطلق. کسی که زبان دل را بداند و با آن انسان را مخاطب قرار دهد او را از اعماق هستی و کنه وجودش به حرکت در می‌آورد، آن وقت دیگر فکر و مغز انسان تحت تأثیر نیست، بلکه سراسر وجودش تحت تأثیر قرار می‌گیرد. به عنوان نمونه‌ای از زبان احساس، شاید بتوان موسیقی را مثال آورد. انواع مختلف موسیقی‌ها در یک جهت اشتراک دارند و آن سر و کار داشتن با احساسات آدمی است. موسیقی روح انسان را به هیجان می‌آورد و او را در دنیای خاصی از احساس فرو می‌برد. ... دیده‌اید در میدانهای جنگ مارش و سرود نظامی می‌نوازند... یکی از متعالی‌ترین غرایز و احساسات هر انسان، حس مذهبی و فطرت خداجویی اوست. سروکار قرآن با این حس شریف و برتر است...

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 هیجان بیاورد. این زبان، غیر از زبان موسیقی است که احياناً احساسات شهوانی انسان را تغذیه می‌کند و نیز غیر از زبان مارشهای نظامی و سرودهای رزمی است»^{۱۶}.

تا اندازه زیادی می‌توان گفت زبان قرآن، زبان عرفان است و به عکس. باز به قول مرحوم شهید مطهری رحمه الله: «قرآن آنجا که از وحی سخن می‌گوید و آنجا که از قلب گفت و گو می‌کند، بیانش فراتر از عقل و اندیشه می‌رود، اما ضد عقل و اندیشه نیست»^{۱۷}. بنابراین، اگر تحت تأثیر قرآن و آن گونه که قرآن می‌خواهد و هدایت می‌کند، احساس انسان شکوفا شد و از غیب و ملکوت عالم با خبر شده به تأویل و تفسیر قرآن ره برد، از امتیازی بزرگ برخوردار شده است.

نگاهی به شیوه‌های تفسیری

تفاوت تفسیر صوفی و باطنی: در یک تقسیم بندی اصولی می‌توان برای قرآن دوشیوه تفسیر نقلی یا تفسیر مأثور و تفسیر اجتهادی و عقلی در نظر گرفت. ۱۸ نیز باید توجه داشت که برای شناخت بهتر قرآن، لازم است عقل و نقل همراه شوند تا از لغزش و انحراف جلوگیری شود. تفسیر عرفانی به طور طبیعی داخل در نوع دوم است، اما تنها عارفی که خود را جدای از نقل، یعنی قرآن و حدیث نپندارد، بلکه با بهره‌گیری کامل از آنها به شناخت قرآن همّت گمارد، موفق خواهد شد. در این قسمت از بحث نیز از طرح چند مسأله گریزی نیست.

یک. سیر تاریخی تفسیر قرآن: در تاریخ اسلام، تفسیر قرآن از عهد پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه وآله و اصحاب ایشان آغاز شده است. شخص پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله طبق تعبیر

قرآن ۱۹ اولین مفسّر و مبین قرآن بوده است و پس از ایشان، عترت و ائمه اهل بیت علیهم السلام نیز این سمت را داشته‌اند.

باید توجه داشت که در عهد صحابه و تابعان و نیز در عصر ائمه اهل بیت علیهم السلام یعنی طی حدوداً سه قرن نخست تاریخ اسلام، تفسیر نقلی و پای بندی به ظواهر و احادیث رواج فراوانی داشته و تفسیر قرآن نیز بیشتر چنین رنگی به خود گرفته بوده است. گرچه در آن دوره‌ها، حتی در عهد صحابه نیز از سوی مفسّرانی مانند ابن عباس، در تفسیر، اجتهاد و اعمال نظر نیز انجام می‌گرفته است.

اما به دنبال آغاز بحثهای کلامی، که سابقه آن به 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 مطرح شدن 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 نگاشته شده است. ۲۰

در این خصوص باید به بررسی طبقات مفسّران سنی و شیعه توجه کرد، که از حوصله این نوشتار بیرون است. ۲۱ در این قسمت از بحث یاد کرد یک نکته ضروری می‌نماید و آن اینکه با بررسی سیر تاریخی تفسیر قرآن می‌توان به چگونگی شکل‌گیری و پیدایش شیوه‌های گوناگون تفسیری پی برد، اما آنچه در این میان شایان دقت است این است که رهیابی به جهان قرآن و بهره گرفتن از این سرمایه بزرگ، در صورتی امکان‌پذیر است که انسان در تفسیر آن، خود را از خود قرآن جدا نسازد و نخواهد رأی خویش را بر قرآن تحمیل کند، بلکه حقایق قرآن را با شیوه تفسیر قرآن به قرآن و در کنار هم قرار دادن آیات گوناگون آن به دست آورد. اما باید توجه داشت که این کار نیز باید با کمک عترت انجام گیرد و در نتیجه از نقل و حدیث نیز فرو گذار نشود.

دو. راز اختلاف شیوه‌های تفسیری: ممکن است بعضی از پژوهشگران به دنبال کشف راز اختلافات جدی و آسیب رسان در فضای فکری، به ویژه در زمینه تفسیر قرآن باشد و در جست‌وجوی راه حل برای زدودن آنها بگردد ازینرو در آغاز باید به راز اختلاف شیوه‌های تفسیری پرداخت.

در این مورد مرحوم علامه طباطبایی رحمه الله بیان خوبی دارند: «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 اشیاء در حال دگرگونی هستند ولی نامها 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 مسلماً 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؟» ۲۲.

اکنون که راز اختلاف در شیوه‌های تفسیری روشن شد که عبارت بود از جمود فکری و قشری گری بی دلیل و نیز رأی مداری و پیش فرضهای نادرست، باید توجه داشت که راه حل اختلافات یاد شده و نیز شیوه صحیح تفسیر قرآن این است که قبل از هر چیز به اندازه کافی در قرآن دقت شود که چگونه برخی از آن مفسر برخی دیگر است و پس از نقل، از عقل و دل بهره کافی برای فهم صحیح قرآن برده شود.

سه. تفسیر عرفانی در یک نگاه: 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 که با تزکیه نفس و تصفیه باطن، انسان به کمال برسد، مانعی ندارد. اما اگر قرار باشد که ظاهر نادیده گرفته شود و تنها باطن مد نظر قرار گیرد، منجر به فاجعه‌ای می‌شود که در تاریخ 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، عمدتاً به خاطر نادیده گرفتن ظاهر و درون گرایی خاص عرفانی بود. ۲۳.

تفسیر عرفانی نیز به 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 توجه به زبان ویژه عرفان و زبان خاص قرآن، کوشش شود که در پرتو مجاهدت‌های صحیح و با پایبندی به ظاهر، درون قرآن نیز کشف شود. اما چهره منفی آن است که به گونه

افراطی و با تأویلهای نادرست، سطحی نگری و پیش فرض‌های غیر منطقی، هم ظاهر قرآن نادیده گرفته شود و هم عقیده‌ای بر قرآن تحمیل گردد.

به فرموده مرحوم علامه طباطبایی، اگر عقل، نقل و عرفان به عنوان سه 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 است؛ زیرا چگونه می‌شود برای قرآن، باطن حقی باشد، اما ظاهر قرآن با آن حقّ ناسازگار باشد، [یا بر عکس] و یا اینکه باطن و ظاهر حقی در کار باشد و برهان حقیقی با آنها ناسازگار باشد و از این رو بوده که گروهی از علماء مانند ابن عربی، عبدالرزاق کاشانی، ابن فهد حلی، شهید ثانی و فیض کاشانی کوشیده‌اند میان ظواهر دینی و عرفان سازگاری ایجاد کنند و برخی چون فارابی، ابن ترکه و سهروردی خواسته‌اند میان فلسفه و عرفان تفاهم برقرار نمایند و برخی مانند قاضی سعید خواسته‌اند میان ظواهر دینی و فلسفه آشتی دهند و گروهی مانند ابن سینا و ملاصدرا بین فلسفه، عرفان و ظواهر دینی توافق ایجاد کنند. اما با همه این تلاشها، اختلاف به حال خود باقی مانده است. ۲۴

چهار. تفاوت تفاسیر عرفانی و باطنی: در تفاسیر عرفانی، یکسره ظواهر قرآن رها نشده تا به باطن پرداخته شود، ولی در تفسیر باطنی که مربوط به فرقه باطنیه و اسماعیلیه 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. ۲۵

برخی تفسیر اشاری صوفی را با تفسیر باطنی یکی انگاشته‌اند، ۲۶ اما برخی دیگر به تفاوت این دو شیوه توجه کرده‌اند. ۲۷

نمونه‌هایی از تفسیر عرفانی

به منظور آشنایی با سبک تفسیر عرفانی و نحوه تأویلی که توسط عارف انجام می‌گیرد، چند نمونه از تفاسیر عرفانی و اشاری مربوط به برخی از آیات قرآن را باز می‌گوییم در این نمونه‌ها دور شدن از ظواهر آیات و رها کردن مدلولهای آشکار آنها کاملاً مشهود است.

۱. محی الدین عربی در ارتباط با آیه ۸۷ سوره بقره «و لقد آتینا موسی الکتاب و قفینا من بعده بالرسل...» گفته است، ظاهراً جبرئیل همان عقل فعال است و میکائیل همان روح فلک ششم است. اسرافیل روح آسمان چهارم و عزرائیل روح آسمان هفتم است. کار اسرافیل افاضه نفس حیوانی است. کار میکائیل افاضه روح گیاهی و توزیع روزی‌هاست و کار عزرائیل قبض روح انسان‌هاست. ۲۸

۲. ابن عربی در فصّ نوحی فصوص الحکم آورده است: «نوح در حکمت خویش به قومش گفت آسمان را خدا بر شما ریزش می‌کند» «یرسل السماء علیکم مدراراً» (۱۱/نوح) و ریزش آسمان همان

معارف عقلی است به صورت اعتباری و مراد از آیه «و یمدوکم باموال و بنین» (۱۲/نوح)، چیزی است که مورد تمایل انسان است و پس از تمایل انسان به چیزی، اگر انسان، در مورد خود دچار تخیل شود از دانش بهره نبرده است و اگر خود را ببیند، عارف و عالم حقیقی است.» ۲۹

۳. باز در فصّ نوحی فصوص الحکم ابن عربی آمده است: «مما خطیئاتهم اغرقوا فادخلوا ناراً» (۲۵/نوح) خطاهای آنان [یعنی قوم نوح] سبب شد تا گم‌هایی در راه شناخت حق برداشته و غرق دریای عرفان حق شوند که همان حیرت است و مراد از «فادخلوا ناراً» این است که در چشمه آب قرار گرفتند.» ۳۰

۴. در مورد آخرین آیه سوره نوح، آیه ۲۸: «رب اغفر لی ولوالدی و لمن دخل بیتی مؤمناً و للمؤمنین و المؤمنات و لا تزدد الظالمین الا تباراً»؛ نیز در آخر فصّ نوحی فصوص ابن عربی می‌خوانیم: «رب اغفر لی»، یعنی مرا بپوشان و به خاطر من بپوشان تا مقام و ارزش من نامعلوم بماند همان‌طور که قدر تو مجهول است، آن‌گونه که در قرآن آمده است: «و ما قدروا اللّٰه حق قدره»؛ (۹۱ / انعام) «ولوالدی» یعنی عقل و طبیعت که من حاصل آن هستم؛ «ولمن دخل بیتی» یعنی [هر کس وارد] دل من شود...» و للمؤمنین «از عقول» و للمؤمنات «من النفوس» ۳۱

۵. خواجه محمد پارسا شارح فصوص ابن عربی در ارتباط با آیه ۱۰۰/یوسف: «هذا تأویل رؤیای من قبل قد جعل ربّی حقاً» چنین آورده است:

«بدان که شمس و قمر، مراد از صورت روح و طبیعت است که از میان اتصال هر دو صورت انسان عنصری متولد می‌شود و کواکب صور قوای روحانیت و طبیعی و یوسف احدیت جمیع کمال و جمال است و مراد از سجود دخول قوای روحانی و طبیعی است در تحت تحکّم ربوبیت انسانیت که به احسن تقویم موصوف است.» ۳۲

۶. در فصّ داودی فصوص الحکم آمده است:

«اما نرم شدن آهن [برای داود بر اساس آیه ۱۰ سبأ] و أَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ، دل‌های سختی است که بیم دادن و هشدار دادن، آنها را نرم می‌کند، آن‌گونه که آتش آهن را نرم می‌کند. سخت دلی هم عبارت از دلی است که از سنگ نیز سخت‌تر است زیرا به وسیله آتش، آهن نرم می‌شود ولی آتش فقط سنگ را می‌شکند اما آن را نرم نمی‌کند.» ۳۳

۷. در فصّ موسوی فصوص الحکم آمده است که مراد از تابوت و جعبه‌ای که موسی علیه السلام در آن نهاده شده و به رود نیل افکنده شد، ناسوت 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. ۳۴

۸. در مورد تفسیر آیه ۵۲ سوره اعراف: «و لقد جئناهم بكتاب فصلناه علی علم» از ابن عربی نقل شده است که مراد، بدن انسان است که به اعضا و جوارح بدن و اندامها و ابزار حسی مناسب برای کمال انسانی تقسیم شده است. مراد از: «هل ينظرون إلا تأويله» در آیه ۵۳ اعراف، نیز سرنوشتی است که بدن در پیش دارد که تبدیل به چیزی می شود که آمادگی بر انگیزته شدن در قیامت را پیدا می کند. ۳۵

۹. در مورد آیه «و ما تلک بیمینک یا موسی» (۱۷/طه) 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، عقل موسی، زیرا عقل دستی است که انسان با آن عطای الهی را دریافت می کند و خود را نگه می دارد و در مورد آیه بعدی: «قال هی عصای أتوکأ علیها و اهش بها علی غنمی»، گفته است، به کمک عقل به کمال رسیده، سیر الی الله امکان پذیر می شود و برگ دانشهای مفید و حکمتهای عملی، از درخت روح، برای گوسفندان قوای حیوانی ریخته می شود؛ «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 حیة تسعی» آن عصا تبدیل به ماری شد که از شدت غضب می جنبید... سپس به او دستور داد که «خذها و لا تخف سنعیدها سیرتها الأولى»، 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 وهم آمیخته می شود... ۳۶

۱۰. به عنوان آخرین نمونه به فص های ادیسی و اسحاقی فصوص الحکم نگاهی می اندازیم: «ابراهیم خلیل به فرزندش فرمود: «انی اری فی المنام انی اذبحک» (۱۰۲/صافات)، 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 خود را تصدیق کرد و خدا ذبح عظیم را فدای وهم ابراهیم کرد» ۳۷؛ «عقیده ات درباره آیه «قال یا أبت افعل ما تؤمر» [۱۰۲/صافات] چیست؟؛ فرزند عین پدر خویش است. پس ابراهیم چیزی جز قربانی کردن نفس خود را ندید.» و فدانباه بذبح عظیم»، پس نفس به صورت 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... ۳۸

ریشه های تفسیر عرفانی:

انگیزه های روی آوری به عرفان و ریشه های تفسیر عرفانی، موضوع دیگری است که باید بدان پرداخت. در این مختصر، بررسی کوتاهی نیز در این زمینه داریم. در این موضوع دیدگاه هایی به شرح زیر وجود دارد:

۱. عرفان جنبه وارداتی دارد: بر اساس یک نظریه، ریشه عرفان و تفسیر عرفانی، در فلسفه‌ها و عرفانهای غیراسلامی هست، نه در تعالیم اسلام. «گلدزیهر» یهودی از کسانی است که سخت بر این عقیده پای فشرده و در موارد فراوانی از کتابش کوشیده آن را اثبات کند. ۳۹

مرحوم استاد شهید مطهری رحمه الله این دیدگاه را به گروهی از متجددان عصر حاضر نسبت داده و فرموده است:

«مسأله‌ای که این جا لازم است مطرح شود این است که آیا عرفان اسلامی از قبیل فقه و اصول و تفسیر و حدیث است، یعنی از علومی است که مسلمین مایه‌ها 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 وسیله مسلمین 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.» ۴۰

آن گاه 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» ۴۱. ایشان در مورد استقلال عرفان اسلامی و بهره‌گیری‌اش از اسلام، نکاتی یادآور شده‌اند که در قسمت بعدی بحث بازگو می‌کنیم.

۲. آموزه‌های اسلامی: 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 رشته سخن را به دست استاد شهید مطهری رحمه الله می‌سپاریم:

«نظریه سوم 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، خصوصاً اندیشه‌های کلامی و فلسفی و بالخصوص

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 الله» 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 الله 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 الله» و آیات مربوط به «رضوان الله» و آیات مربوط به وحی و الهام و مکالمه ملائکه با غیر پیغمبران - مثلاً حضرت مریم - و مخصوصاً آیات معراج رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را مورد نظر قرار دهیم...

اینها و غیر اینها کافی بود که الهام بخش معنوی 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 اکرم صلی الله علیه و آله سرشار از شور و هیجان معنوی و الهی و مملو از اشارات عرفانی است. دعا‌های رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فراوان مورد استشهاد و استناد عرفا قرار گرفته است... دعا‌های اسلامی، مخصوصاً دعا‌های شیعی گنجینه‌ای از معارف است از قبیل دعای کمیل، دعای ابوحمزه، مناجات شعبانیه، دعا‌های صحیفه سجادیه. عالی‌ترین اندیشه‌های معنوی در این دعاهاست. آیا با وجود این همه منابع، جای این هست که ما در جست‌وجوی یک منبع خارجی باشیم؟»^{۴۲}

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.

وجود آیات مربوط به تقوا و تزکیه نفس در قرآن

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

اگر این آیات مورد توجه و عمل قرار گیرند، انسان از وابستگی‌های مادی رها می‌شود و حاصل آن راه یافتن به ماوراء طبیعت و لقاء الله است. حال اگر مسلمانی به این آیات پایبند و عامل بود،

طبیعی است که پنجره دل به سوی ملکوت باز می‌شود و دیگر جا ندارد که آن را الهام گرفته، از فلسفه و اندیشه‌های غیر دینی و غیر اسلامی بدانیم؟

توحید عرفانی

قرآن در ظریف‌ترین شکل و احساسی‌ترین حالت، مسأله توحید را مطرح کرده و عمدتاً راجع به اسماء و صفات ربوبی داد سخن داده است. حجم آیات مربوط به این موضوع در قرآن خیلی زیاد است و کمتر موردی است که به کمترین مناسبت هم صفتی از صفات باری مطرح نشده است. آیا این گروه آیات نمی‌تواند الهام بخش انسان بوده و او را در راه تزکیه و تصفیه باطن، یاری داده معرفت او را نسبت به حضرت حق افزایش دهد؟

علم لدنی و افاضی

مسأله مهم دیگر قرآنی علم افاضی حق به اولیاء خود و الهام حضرتش به برگزیدگان است. این امر جدای از وحی الهی به پیامبران است. کسانی مانند مادر موسی علیه السلام یا حضرت مریم مادر حضرت عیسی علیه السلام با اینکه پیغمبر نبوده‌اند، مورد عنایت حق قرار گرفته و جانشان از شیریه دانش ربوبی سیراب گشته است. این حقایق انکارناپذیر قرآنی نیز الهام بخش قرآن باوران بوده و هست که هر کس در شرایط آن دو بانوی بزرگ و پاکدامن قرار گیرد می‌تواند بر خوان گسترده دانش ربوبی قرار گرفته جان خود را از مائده‌های آن سیر کند.

آیات مربوط به تسبیح گفتن موجودات چه می‌گویند؟

اگر از زبان قرآن می‌شنویم که «و إن من شیءٍ الاّ یسبّح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم» (۴۴/اسراء) از آن چه می‌فهمیم؟ آیا جز این است که قرآن همه هستی را تسبیح گوی حق دانسته آن هم تنزیه و تسبیحی که ما نمی‌توانیم آن را فهم کنیم؟ این امر سریان عشق در تمام هستی را باز 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 باشد، تسلیم حق نباشد، تسبیح گوی او نباشد، حمد و ثنای او نگوید و کاملاً در راه او گام نگذارد؟

محبت متقابل انسان و خدا در قرآن

این موضوع نیز در قرآن مطرح است: «قل إن کتتم تحبّون الله فاتبعونی یحبکم الله» (۳۱/آل عمران) اگر خدا را دوست دارید مرا اطاعت کنید تا خدا شما را دوست بدارد. این قبیل آیات چه هدفی را دنبال می‌کنند؟ اگر رابطه انسان و خدا دوستانه و صمیمانه، آن هم در بهترین شکل باشد، تا آنجا که «ونحن أقرب الیه من جبل الوریث» (۱۶/ق)، ما از رگ گردن به انسان نزدیک‌تریم، انسان

خواهد کوشید رابطه‌اش را با خدا تیره نکرده، آن را به خوبی حفظ کند و به طور روزافزون آن را بهبود بخشد. پس این آیات نیز خود الهام بخش سیر و سلوک‌اند.

معرفت نفس در قرآن

در پاره‌ای دیگر از آیات قرآن خودشناسی مطرح است؛ از قبیل: «قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه و من عمى فعليها»، (۱۰۴/انعام)، نیز «من اهتدى فانما يهتدى لنفسه و من ضلّ فانما يضلّ عليها»، (۱۵/اسراء)، از این دست، باز آیاتی هست که هدایت شدن و گمراهی انسان را مربوط به خودش دانسته است. ۴۳ در جای دیگر خود فراموشی را نتیجه خدا فراموشی و چنین افرادی را «فاسق» دانسته است: «ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم أولئك هم الفاسقون»، (۱۹/حشر)؛ حاصل این آیات نیز می‌تواند خودشناسی، خودیابی و خودسازی باشد و نیز بدین وسیله معرفت انسان نسبت به خدا را افزایش دهد.

آیات آفاقی و آیات انفسی

این تعبیر برگرفته شده از آیه شریفه «سنريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم...»، (۵۳/فصلت) است؛ باز می‌خوانیم که: «و في الأرض آيات للموقنين و في أنفسكم أفلا تبصرون»، (۲۱ و ۲۰ / ذاریات) اینکه در طبیعت و در وجود انسان آیاتی هست، بر اساس این آیات و آیات فراوان دیگر، نتیجه می‌گیریم که خاصیت آیه‌ها، آگاهی بخشی و بیداری انسان است. باید با بهره‌گیری از آیات، ذی‌الایه یعنی خدا را پیدا کرد. پس حاصل تمام آیات آفاقی و انفسی عرفان حق است و چنین شناختی را می‌توان سرچشمه گرفته از درون انسان و طبیعت با شکوه دانست.

عرفان در سنت

بی‌شک مایه‌های حدیثی عرفان نیز فراوان است که در این جا تنها به چند حدیث بسنده می‌کنیم:

الف - عن امیرالمؤمنین علیه السلام: «العارف من عرف نفسه فأعتقها و نزهها عن کلّ ما یبعدها» ۴۴.

ب - از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «خدای بزرگ طبیعت را مانند ملکوت و ملکوت را بسان جبروت آفرید تا طبیعت نشانه ماوراء طبیعت و ملکوت نشانه جبروت باشد» ۴۵.

ج - عن امیرالمؤمنین علیه السلام: «الشریعة ریاضة النفس» ۴۶، شریعت عبارت از پرورش روح است.

د - عن امیرالمؤمنین علیه السلام: «من استدام ریاضة نفسه انتفع» ۴۷، کسی که پرورش روح را ادامه دهد سود می‌برد.

ه - عن امیرالمؤمنین علیه السلام: «لِفَاحِ الرِّیَاضَةِ دِرَاسَةُ الحِکْمَةِ وَ غَلْبَةُ العَادَةِ» ۴۸، رشد روح در گرو برخورداری از حکمت و چیرگی بر عادات ناپسند است.

عرفان و تفسیر عرفانی در ترازوی نقد:

اکنون که به پایان این نوشتار نزدیک می‌شویم شایسته است نقدی درباره تفسیر عرفانی داشته باشیم. از آنجا که هر نقد حقیقی 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 صلی الله علیه و آله، یا در جنگهای امیرمؤمنان علیه السلام 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.

دو. نارساییهای عرفان و تفسیر عرفانی: بی شک در بعد نظری و عملی، در عرفان کاستیهایی نیز وجود داشته و دارد که این امور را بیشتر می‌توان در نزد متصوفه دید و یا عمدتاً مربوط به عناصر مغرض دانست. در بعد نظری می‌توان به «تحقیر افراطی عقل» یا «تاویل‌های غلط»، که نمونه‌هایی از آن را در این نوشتار آوردیم، اشاره کرد. در بعد عملی نیز باید «روش ملامتی»، «درون‌گرایی افراطی»، «تحقیر انسان در جامعه» و «برخی بی‌بندوباریها و ضعفهای اخلاقی»، را یادآوری کرد. ۴۹ 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. ۵۰

برخی دیگر تقریباً شرایط دیگری را برای دوستی 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. ۵۱

آنچه مهم می‌نماید این است که تفسیر عرفانی نباید جنبه تفسیر به رأی به خود گیرد.

بهرحال در صورتی که اجتهاد و کشف عرفانی در کنار ضوابط مسلم عقلی و منطقی قرار گیرد و هماهنگ با خود قرآن و سنت باشد، نقطه ضعف‌هایی که به آنها اشاره کردیم برطرف می‌شود، و در نتیجه تفسیر عرفانی قابل اعتماد خواهد بود.

جمع بندی و نتیجه‌گیری

در این نوشتار، نخست برخی مفاهیم روشن گشت، سپس نگاهی به شیوه‌های تفسیری افکنندیم، آن‌گاه به نمونه‌هایی از تفاسیر عرفانی نادرست یا ضعیف اشاره شد، سپس ریشه‌های عرفان و تفسیر عرفانی را کاویدیم و سرانجام به نقد و بررسی عرفان و تفسیر عرفانی پرداختیم. نتیجه‌ای که می‌توان از مجموع بحثها گرفت این است که از یک سو تحقیر عرفان و تفسیر عرفانی روا نیست و توجه به زبان «عقده دار» ۵۲ و سمبلیک عرفانی لازم است و در نتیجه نباید یکسره تفسیر عرفانی را محکوم کرد و 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. از خدای بزرگ، می‌خواهیم ما را قدردان دین مقدس اسلام، قرار دهد و جرعه‌ای از شراب وصلش را به ما بنوشاند. آنه قریب مجیب.

- ۱ - مرکز الثقافه و المعارف القرآنیه، «علوم القرآن عند المفسرین»، چاپ اول، ۱۳۷۵ ه.ش. ۳/۱۸۰.
- ۲ - همان، ۱۷۹ و ۲۱۰.
- ۳ - طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۹ ه. ق. ۱/۴.
- ۴ - نحل/ ۱۰۳، شعراء/ ۱۹۵، زمر/ ۲۸ و فصلت/ ۳.
- ۵ - ابن منظور محمد بن مکرم، لسان العرب، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول، با تحقیق علی شیری، ۱۴۰۸ ه. ق. ۱/۲۶۴؛ نیز راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، مکتبه المرتضویه، تهران، بی تا/ ۳۱.
- ۶ - راغب اصفهانی، «المفردات فی غریب القرآن»، ۴۸۹.
- ۷ - طباطبایی، سید محمد حسین، «قرآن در اسلام»، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۵۳ ش/ ۵۴.
- ۸ - همان/ ۵۴ و ۵۵.
- ۹ - همان/ ۴۵ و ۵۵.
- ۱۰ - همان/ ۶۲ تا ۶۵؛ نیز، همو، «المیزان»، ۳/۴۵.
- ۱۱ - همان، ۵۶ تا ۵۸.

- ۱۲ - پژوهشهای قرآنی، شماره‌های ۹-۱۰، بهار و تابستان ۷۴/۱۳۷۶ و ۸۰.
- ۱۳ - همان، ۸۰/ تا ۸۷.
- ۱۴ - امام خمینی‌رحمه الله، روح الله، تفسیر سوره حمد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی‌رحمه الله، چاپ اول، بهار ۱۳۷۵/۱۳۹.
- ۱۵ - همان، ۱۷۵ تا ۱۸۷.
- ۱۶ - مطهری، مرتضی آشنایی با قرآن، انتشارات صدرا، چاپ چهارم، تابستان ۱/۳۴ □ ۱۳۶۸ تا ۴۰.
- ۱۷ - همان/ ۶۱.
- ۱۸ - امین الخولی، طرائق التفسیر دائرة المعارف اسلام، ۴/۳۵۶.
- ۱۹ - نحل/ ۴۴.
- ۲۰ - طباطبایی، سید محمد حسین، قرآن در اسلام، ۷۳/ و ۷۴، همو، المیزان، ۵/۲۹۸ و بعد.
- ۲۱ - ر.ک: قرآن در اسلام، ۷۲ و بعد.
- ۲۲ - طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان، ۱/ ۷ تا ۹.
- ۲۳ - همان ۳۰۴/ ۵ و ۳۰۵.
- ۲۴ - همان، ۳۰۵/ ۵ و ۳۰۶.
- ۲۵ - مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، ۲۷، نیز المیزان، ۱/۵؛ نیز دکتره فاطمه محبوب، الموسوعه الذهبیه، نشر دار العربی، مصر بی تا، ۱۰/۱۴۷.
- ۲۶ - گلدزیهر، مذاهب التفسیر الاسلامی، چاپ مصر، سال ۱۳۷۴ هـ. ۲۶۶ و ۲۸۰.
- ۲۷ - مطهری، مرتضی، آشنائی با قرآن، ۲۷/، نیز ذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، دار احیاء التراث العربی بیروت، چاپ دوم، سال ۱۳۹۶ هـ، ۲/۳۵۶.
- ۲۸ - محی الدین بن عربی، تفسیر القرآن الکریم، انتشارات ناصرخسرو، تهران، چاپ اول، بی تا، ۱/۷۲.
- ۲۹ - محی الدین بن عربی، فصوص الحکم، فص نوحی، فصوص با شرح خواجه محمد پارسا، تصحیح دکتر جلیل مسگرنژاد، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ اول، ۱۱۴/ ۱۳۶۶.
- ۳۰ - همان، ۱۲۴.
- ۳۱ - همان، ۱۲۸.
- ۳۲ - همان، ۲۱۸.
- ۳۳ - همان، ۳۸۰.
- ۳۴ - همان، ۴۷۲ تا ۴۷۴.

- ۳۵ - محی الدین بن عربی، تفسیر القرآن الکریم، ۱/۴۳۶.
- ۳۶ - همان، ۲/۳۷ تا ۳۹.
- ۳۷ - فصوص الحکم، (با شرح خواجه محمد پارسا)، ۱۷۲.
- ۳۸ - همان، ۱۴۳.
- ۳۹ - گلدزیهر، مذاهب التفسیر الاسلامی، ۲۱۶ □ ۲۰۹ □ ۲۰۴ □ ۲۰۳ و ۲۵۵ نیز نگاه کنید به عبدالحسین زرین کوب، دنباله جست‌وجو در تصوف ایران، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ سوم، سال ۱۳۶۹، فصل هشتم، به ویژه صص ۲۶۸ و ۲۷۷.
- ۴۰ - مطهری، مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۲/۵۶۷ تا ۵۶۹.
- ۴۱ - همان، ۵۷۰.
- ۴۲ - همان، ۵۶۹ تا ۵۷۳.
- ۴۳ - نحل/۹۲، یونس/۱۰۸ و زمر/۴۱.
- ۴۴ - حسن زاده آملی، حسن، قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، (به نقل از غرر و درر آمدی)، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران، چاپ اول، ۱۳۷۰.
- ۴۵ - همان، ۴۴، به نقل از انسان کامل نسفی.
- ۴۶ - جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد/۱۲، (به نقل از غرر الحکم)، انتشارات الزهراء، چاپ اول، زمستان ۱۳۷۲/۱۲.
- ۴۷ - همان.
- ۴۸ - همان.
- ۴۹ - ر. ک المیزان، ۵/۳۰۵؛ نیز استاد شهید مرتضی مطهری، انسان کامل، انتشارات صدرا، قم، چاپ سوم، ۱۳۶۸/۱۹۲.
- ۵۰ - الذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، دار إحياء التراث العربی، الطبعة الثانية، ۱۳۹۶ هـ، ۲/۳۵۸.
- ۵۱ - مطهری، مرتضی آشنایی با قرآن، ۲۷/، نیز المیزان، ۱/۵؛ نیز دکتره فاطمه محبوب، الموسوعة الذهبیة، ۱۰/۱۴۸.
- ۵۲ - خمینی رحمه الله، روح الله، تفسیر سوره حمد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۸، صص ۱۳۶ تا ۱۴۱.