



فهرست

سخن نخست ۲

تأویل عرفانی؛ تفسیر انفسی قرآن کریم ۵-۵۰

آسیب‌شناسی تفسیر و تأویل عرفانی قرآن کریم ۵۱-۸۶

نتیجه‌گیری و ارزیابی ۸۷-۹۸



دو هفته‌نامه علمی

خبرگزاری قرآنی ایران

(ایکنا)

سال پنجم، شماره شصت و هشتم، ۱۵ بهمن ماه ۱۳۸۸
بررسی محاسن و معایب تفسیر و تأویل عرفانی قرآن کریم

مدیر مسئول: رحیم خاکی

سر دبیر: مرتضی رضائی زاده

دبیر تحریریه: طاهره خیر خواه

مدیر اجرایی و هنری: احسان حسینی

معاون تحریریه: غلامرضا حسین پور

مشاور مطبوعاتی: مرتضی نجفی قدسی

هیئت تحریریه:

گروه اندیشه: حمیدرضا یونسی

مرتضی صفایی نائینی، سید حسین امامی

گروه عکس: سید محمد نمازی

نقی خوش خلق، پیام اکبری، فضیلت سوخکیان

حسن آقامحمدی

نشانی نشریه:

تهران، خیابان قدس، خیابان بزرگمهر، پلاک ۸۵

خبرگزاری قرآنی ایران (ایکنا)

پست الکترونیک نشریه: Rayche@iqna.ir

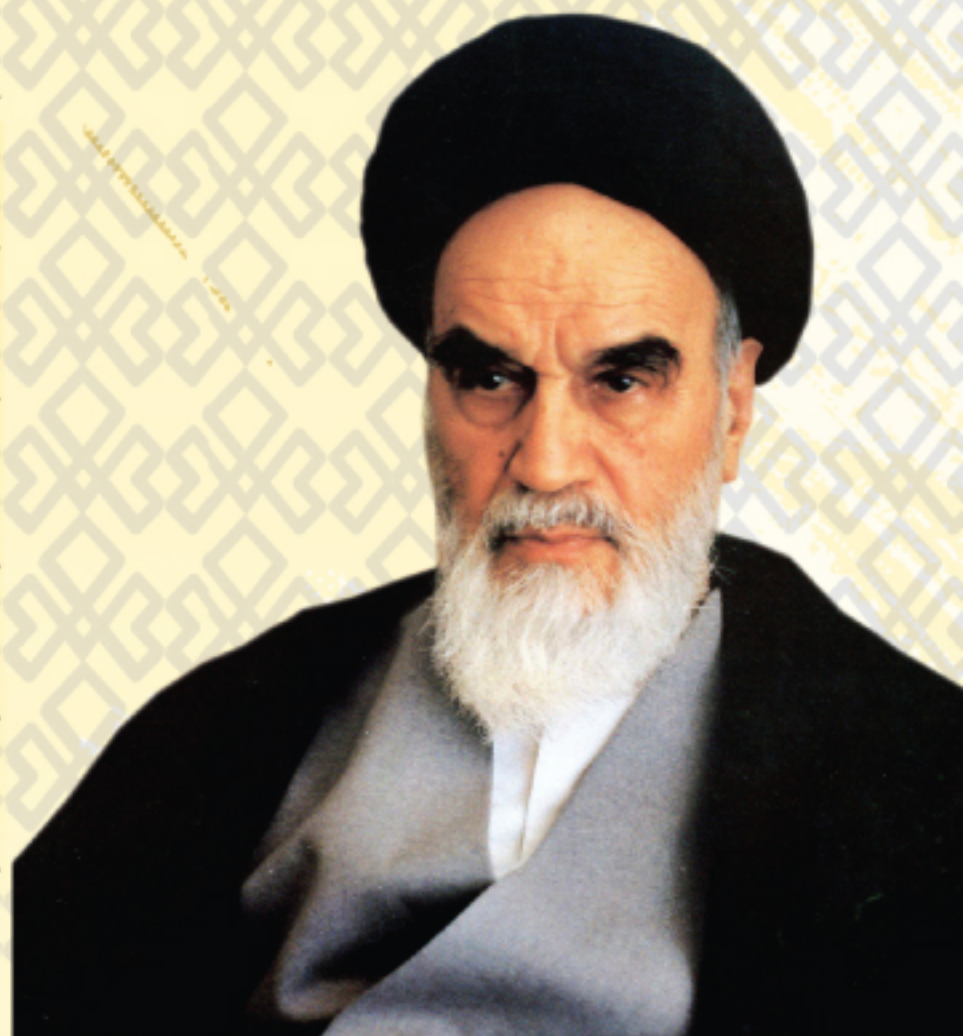
تلفن: ۰۲۱-۶۶۲۷۰۲۱۲-۹۸+



این شماره از «راه‌چده» با مشارکت و حمایت شهرداری تهران (شورای عالی قرآن) تدوین و منتشر شده است.

تفسیر قرآن، يك مسأله‌ای نیست که امثال ما بتوانند از عهده آن برآیند؛ بلکه علمای طراز اول هم که در طول تاریخ اسلام، چه از عامه و چه از خاصه، در این باب کتابهای زیاد نوشته‌اند، ... هر کدام روی آن تخصص و فنی که داشته است، يك پرده‌ای از پرده‌های قرآن کریم را تفسیر کرده است، آن هم به طور کامل معلوم نیست بوده [باشد]. مثلاً عرفایی که در طول این چندین قرن آمده‌اند و تفسیر کرده‌اند، نظیر محیی‌الدین [ابن عربی] در بعضی از کتابهایش، عبدالرزاق کاشانی در تأویلات، ... اینهایی که طریقه‌شان، طریقه معارف بوده است، بعضی‌شان در آن فنی که داشته‌اند خوب نوشته‌اند؛ لکن قرآن عبارت از آن نیست که آنها نوشته‌اند. آن، بعضی از اوراق قرآن و پرده‌های قرآن است. ... ما يك صورتی، يك پرده‌ای از پرده‌های کتاب خدا را می‌فهمیم، و باقی‌اش محتاج به تفسیر اهل عصمت است، که معلم به تعلیمات رسول الله بوده‌اند. ... اگر چنانچه من چند کلمه‌ای راجع به بعضی آیات قرآن کریم عرض کردم، نسبت نمی‌دهم که مقصود این است؛ من به طور احتمال صحبت می‌کنم نه به طور جزم. نخواهم گفت که خیر، مقصود این است و غیر از این نیست.

حضرت امام خمینی (ره)، دروسی تفسیر سوره حمد



آشنایی مردم با متن قرآن و تفسیر صحیح آن عامل مهمی در ممانعت از تحریف دین و حقایق آن است. دریافت تفسیر از یک منبع مطمئن لازمه برنامه‌ریزی و سرمایه‌گذاری در جهت تفسیر قرآن کریم است، زیرا در سایه اعتماد به تفسیر صحیح است که قرآن هدایت خود را بر آحاد مردم مؤمن روشن می‌سازد.

بخشی از بیانات مقام معظم رهبری در تاریخ
۱۳۷۸/۰۸/۲۰



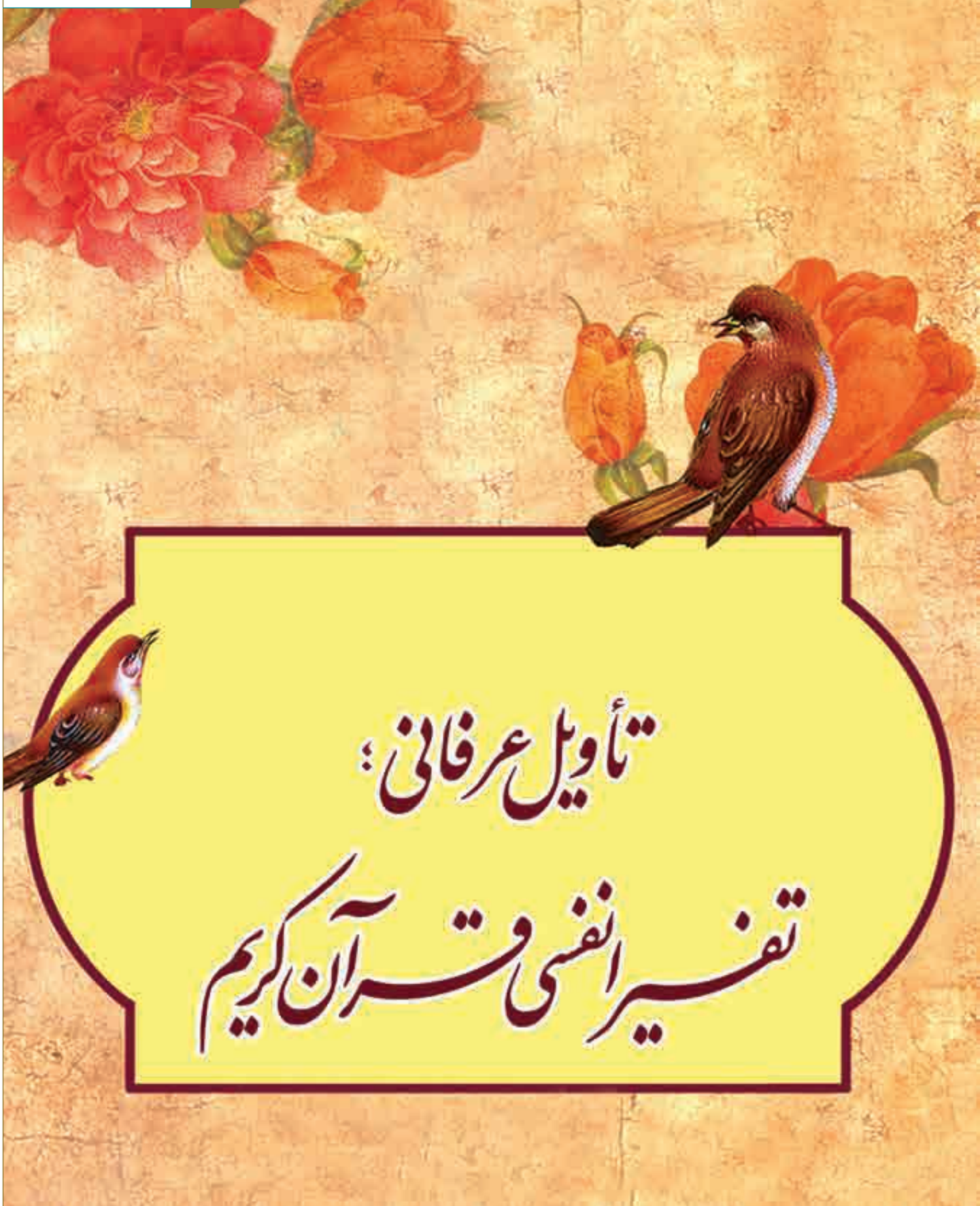
سخنرانی

مسئله تفسیر و تأویل عرفانی قرآن کریم از جمله موضوعات مهم و حساس در علوم اسلامی و معرکه آراست. محققان متعددی در طول تاریخ تفسیر به بررسی محاسن و معایب آن پرداخته‌اند و تعاریف و نظرات متفاوتی را در این باب ارائه کرده‌اند. آنان که به تفسیر عرفانی و تأویل قرآن کریم معتقدند، این کتاب عظیم‌الشان را ذوبطون می‌دانند که فقط در ظواهر خلاصه نمی‌شود و عرفان را تفسیر انفسی کتاب خدا می‌انگارند. اینان برآنند که تفسیر عرفانی و تأویل کتاب خدا سر در اسراری دارد که فهم آن بر همگان گشوده نیست و تصریح می‌کنند که بدون آشنایی با کتاب‌های بسیار مهم فلسفی و عرفانی مانند: اشارات، شفا، اسفار اربعه، تمهیدالقواعد، فصوص‌الحکم، مصباح‌الانس و فتوحات مکیه نمی‌توان از تفسیر انفسی قرآن کریم حظی برد. برخی هم به خاطر بغرنج بودن مسئله تأویل، اصولاً تفسیر عرفانی را تفسیر نمی‌انگارند، بلکه آنرا تأویلاتی می‌دانند که مبنای مشخصی در صحت و درستی ندارد.

اما حقیقت آن است که مطابق آیات شریف قرآن تنها راسخان در علم که مصداق حقیقی آن، ائمه اهل بیت (ع) هستند، دانایان تأویل کتاب خدا هستند و رازهای نهفته در قرآن را برای ابنای بشر بازمی‌گویند. با این وصف، خبرگزاری قرآنی ایران (ایکنا) بر آن شد تا در حد وسع خود و به کمک صاحب‌نظران این عرصه، به واکاوی و تحلیل تفسیر و تأویل عرفانی در قالب‌هایی چون: پیشینه و سبب پیدایش تفسیر عرفانی، فرق تفسیر عرفانی با تأویل، اهمیت، مزیت و ضعف تفسیر عرفانی، حد و مرز تفسیر عرفانی، تفسیر عرفانی و تحریف قرآن کریم و ضوابط پذیرش یا رد تفسیر عرفانی قرآن کریم بپردازد. بدیهی است آن‌چه که ما در این رایحه عرضه کردیم، قطره‌ای از دریای بیکران این معارف است. بعون‌الله و فضله.

غلامرضا حسین پور

معاون تحریریه

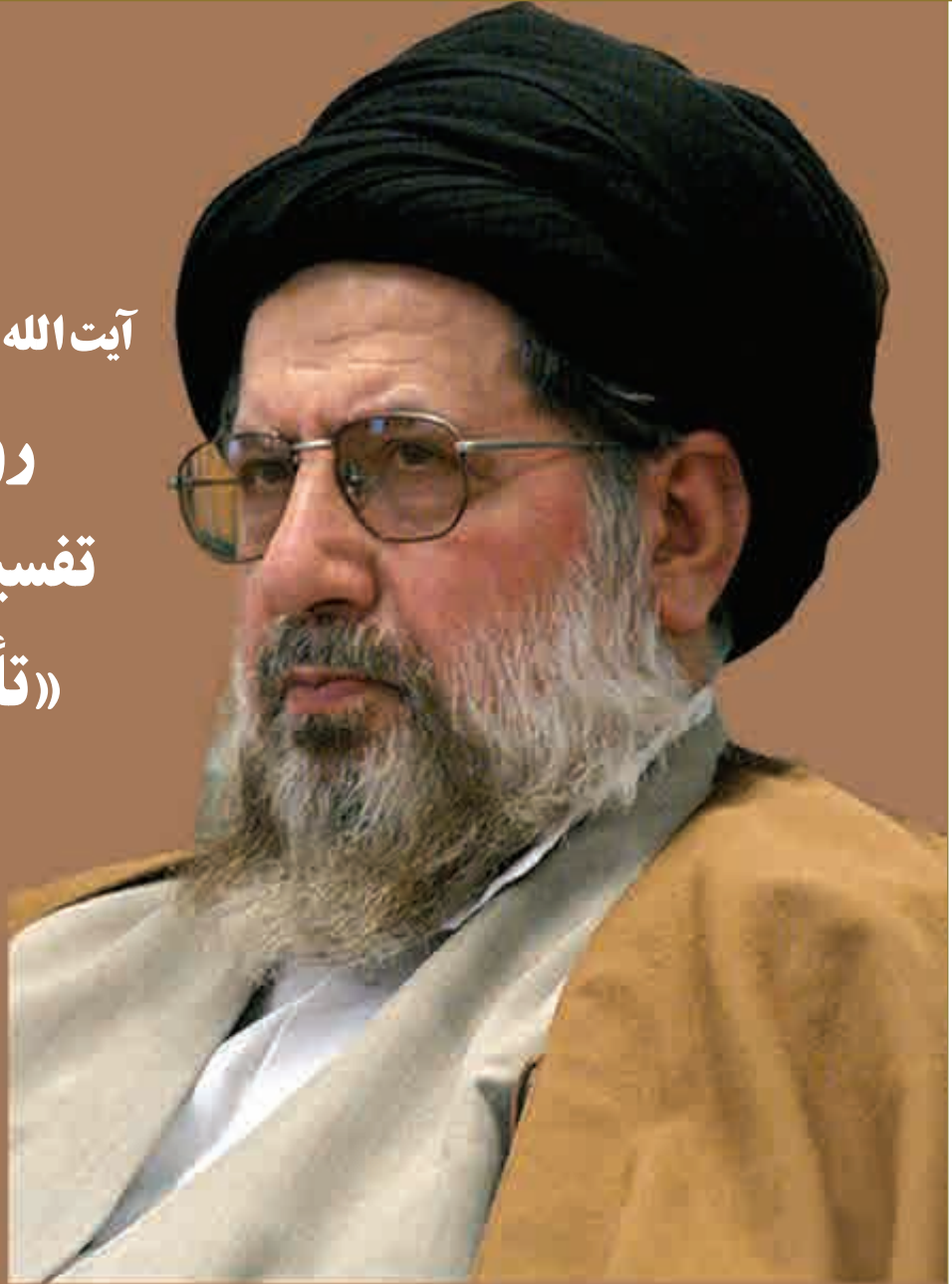


تاویل عرفانی؛

تفسیر انفسی و تفسیر ان کریم

آیت الله سید محمد خامنه‌ای:

روش اصلی تفسیری ملاصدرا «تأویل» است



حقیقت وجود و نقطه‌ای از آن سلسله مراتب هستی می‌داند و آن را در کنار لوح، قلم و قدر و قضا قرار می‌دهد و به عبارتی دیگر آنرا سخن‌گو و یا لوح فشرده‌ای از جهان و کیهان می‌داند.

نویسنده کتاب «ملاصدرا؛ هرمنوتیک و فهم کلام الهی» در ادامه افزود: بر اساس این بینش، وی قرآن را نه فقط کلام بلکه آئینه جهان‌نمایی می‌بیند که می‌توان از رموز و حروف و کلمات آن بسیاری از حقایق جهان ماده و معنا را کشف کرد. پیداست که با چنین بینشی درباره قرآن، ملاصدرا نمی‌توانست به یک تفسیر ادبی و ظاهری از قرآن بسنده کند و از این سفر گسترده علوم و معارف الهی چشم‌پوشد. او

روش اصلی تفسیری ملاصدرا، غواصی و فرورفتن در اعماق قرآن؛ این اقیانوس عمیق و پهناور معرفت و علم و خداشناسی و انسان‌شناسی است که گاهی از این غواصی با کلمه «تأویل» تعبیر می‌شود.

آیت الله سید محمد خامنه‌ای، مسئول بنیاد اسلامی حکمت صدرا، با اشاره به این مطلب گفت: باید دانست که نگاه ملاصدرا به قرآن مجید، یک نگاه وجودشناسانه و فلسفی است و آن را نه فقط یک کتاب و پیام مکتوب و وحی آسمانی، بلکه یکی از مظاهر و مراتب

ظواهر قرآن را به بهانه تأویل به کناری می‌گذارد و نه منحصرأ فقط به الفاظ و نکات ادبی و بلاغتی اکتفا می‌کند.

نویسنده کتاب «هرمنوتیک و فهم کلام الهی» در توضیح میزان تأثیرپذیری اندیشه ملاصدرا از قرآن گفت: آن چه از کتب تفسیری و فلسفی و عرفانی ملاصدرا برمی‌آید و خود او هم صریحاً به آن اقرار کرده، قرآن در نظام فکری و فلسفی ملاصدرا رکن اصلی است و به اصطلاح حرف اول را می‌زند و خود وی لعنت می‌کند فلسفه‌ای را که به قرآن توجه نکرده و با آن تطابق نداشته باشد. ملاصدرا وقتی وارد یک مسئله فلسفی می‌شود، مانند هر فیلسوف دیگر معیار او برهان منطقی و عقل و فطرت است و آرای مورد قبول خود را با روش فلسفی اثبات می‌کند، اما در نهایت اقرار می‌کند که از برکت قرآن و مسئلت از برکات آن به این نظریه جدید و بدیع فلسفی رسیده و آیه یا آیاتی از قرآن را هم گرچه بظاهر برای تأیید ولی در واقع به‌عنوان راهنما و مرشد خود در کتب فلسفی‌اش می‌آورد.

وی افزود: ملاصدرا در سلسله مراتب ابزارها و وسایط معرفت، وحی را در بالاترین نقطه و سپس کشف و شهود را در مرتبه دوم و در درجه سوم عقل را قرار می‌دهد. از این رو، قرآن برای او بر عقل و کشف اولویت دارد و حجیت آن قوی‌تر است. در عین آن که در واقع این سه همراه، مکمل و موافق یکدیگر هستند. او حتی می‌گوید: اگر بین عقل و قرآن تعارضی دیده شود، نشانه ضعف عقل در بینش است و حق را به وحی می‌دهد.

نویسنده کتاب «روح و نفس» در پایان، با توصیف امتیازات و معایب تفاسیر ملاصدرا نسبت به دیگر تفاسیر فلسفی متقدم و متأخر شیعه و سنی خاطر نشان کرد: امتیاز تفاسیر ملاصدرا به شیوه عمل و ملاک‌های تفسیر و کشف معانی قرآن است که به آن اشاره شد و نیز میانه‌روی او و نقصی کمی آن نیز به او وارد نیست، چون او به سبب مرگ خود نتوانسته آنرا تمام کند. برخی تفاسیر عرفانی - فلسفی بطور افراطی از ظواهر الفاظ دور شده و بیشتر تفاسیر دیگر نیز فقط به الفاظ و نقاط فصاحتی و بلاغتی و شرح لغات آن پرداخته‌اند، ولی تفسیر ملاصدرا از آن افراط و تفریط‌ها به دور است و به‌علاوه آثار نواندیشی و نوآوری در آن فراوان دیده می‌شود.

در مثنوی خود درباره قرآن مجید چنین می‌سراید: هست قرآن چون طعامی کز سما گشته نازل از برای اغتدا / اغتدای آدم از لوح و قلم اغتدا یابد دو اب از راه فَم (دهان). پس به نظر و عقیده صدرالمتألهین، قرآن فقط همان جنبه تاریخی شامل وقایع تاریخی ملل، اقوام و انبیاء (ع) یا چند حکم شرعی نیست؛ بلکه دنیا و آخرت را می‌توان از طریق آن شناخت.

نویسنده کتاب «روح و نفس» در تبیین روش ملاصدرا در تفسیر قرآن گفت: از این روش اصلی تفسیری ملاصدرا، غواصی و فرورفتن در اعماق این اقیانوس عمیق و پهناور معرفت و علم و خداشناسی و انسان‌شناسی است که گاهی از این غواصی با کلمه «تأویل» تعبیر می‌شود.

ملاصدرا اهل تأویل است. تأویل در لغت بمعنای برگرداندن یک چیز به جایگاه اولیه آن است. ملاصدرا می‌گوید: تأویل باطل هم وجود دارد، ولی تأویل درست و مقبول آنست که مفسر با در نظر گرفتن ظاهر لفظ و با توجه به معانی ظاهری و عرفی قرآن سعی می‌کند رگه‌های آن را پی‌گیری کند تا ریشه و عمق آنرا هم بدست بیاورد و در واقع لفظ قرآن را به جایگاه اصلی و معنای واقعی پشت پرده آن بکشاند، همان‌طور که یک غواص اول صدف را صید می‌کند و سپس آن را می‌شکافد و مروارید را از میان آن بیرون می‌آورد که مروارید بدون صدف ممکن نیست.

مسئول بنیاد اسلامی حکمت صدرا به پختگی نویسنده «اسفار اربعه» در اواخر عمر اشاره کرد و گفت: به همین دلیل ملاصدرا در تفسیر خود مخصوصاً در کارهای آخرین خود که در پختگی و میان‌سالی انجام داده، هم به جنبه ادبی قرآن و به الفاظ آن توجه دارد و حتی به قرائت‌های مختلف قاریان سبعة می‌پردازد و مطالب و گفته‌های مفسران معروف و مطرح را نقل می‌کند و هم به نکته‌ها و ظرایف آن می‌پردازد و چون از طرفی اهل کشف و الهام است، از الهامات باطنی که در برخی حالات به او می‌رسیده و معانی و باطن آیات را برای او مجسم می‌کرده، استفاده می‌کند و در کنار مطالبی که دیگران گفته‌اند، از حقایقی پرده برمی‌دارد.

مصحح «المظاهر الالهية فی اسرار العلوم المالکية»، تفسیر ملاصدرا را تفسیری معتدل و دور از افراط و تفریط دانست و اظهار کرد: او نه



ملاصدرا در سلسله مراتب ابزارها و وسایط معرفت، وحی را در بالاترین نقطه و سپس کشف و شهود را در مرتبه دوم و در درجه سوم عقل را قرار می‌دهد



علی اکبر صادقی رشاد:

روش تفسیری ملاصدرا به روش عقلی و سپس تأویلی نزدیک است

ناتمام و به طور مستقیم در «اسفار» مطرح شده است؛ یعنی اگر کسی استشهادات قرآنی «اسفار» را استخراج کند، شاید به عنوان یک کتاب تفسیری محدود، در دو جلد قابل انتشار باشد.

رئیس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در مورد سبک تفسیری ملاصدرا اظهار کرد: مواجهه ملاصدرا با قرآن به صورت حکمی و فلسفی است و در تفسیر صدر المتألهین بیش از تفاسیر مشابه روش تأویل فلسفی وجود دارد. در واقع می توان گفت روش تفسیری ملاصدرا به روش عقلی و سپس تأویلی نزدیک است. وقتی کسی به استنباط قرآن و مفاهیم آن بپردازد، آرا و نظرات خاصی به وجود می آید تا آن جا که می توان گفت در همه جای تفسیر صدر المتألهین توجیه قرآنی از برهان فلسفی وجود دارد.

صادقی رشاد در پایان خاطر نشان کرد: همانطور که می توان از اسفار ایشان دو جلد تفسیر استخراج کرد، از تفسیر ایشان نیز می توان یک جلد فلسفه با مبنای قرآنی استخراج کرد؛ لذا بسیاری از آرای فلسفی ملاصدرا که نیازمند به پشتیبانی وحی بوده، ذیل برخی آیات به نحو مبسوطی در تفسیر آمده است و برخی از آیاتی که در کتب فلسفی از باب استشهاد و گاهی در حد تطبیق مورد استناد قرار گرفته، به صورت تفصیل مطرح شده است و لذا در این جا فهرست مفصلی از آرای فلسفی مطرح شده – که در تفسیر رنگ قرآنی پیدا کرده است – را می توان به دست آورد.

در تفسیر صدر المتألهین بیش از تفاسیر مشابه، روش تأویل فلسفی وجود دارد. در واقع می توان گفت روش تفسیری ملاصدرا به روش عقلی و سپس تأویلی نزدیک است.



حجت الاسلام و المسلمین «علی اکبر صادقی رشاد»، رئیس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، درباره تجلی قرآن در آثار ملاصدرا گفت: قرآن به عنوان ضلعی از اضلاع اساسی تفکر ملاصدرا مطرح است تا آن جا که این نگرش در بزرگترین اثر علمی و فلسفی ملاصدرا، به نام «اسفار اربعه»، مشاهده می شود. با وجود این که این کتاب یک دایرة المعارف علمی – فلسفی است، از اندک شمار آثار گسترده فلسفه اسلامی است که مباحث آن کاملاً منطبق بر تعقل و برهان است.

نویسنده کتاب «فلسفه دین» افزود: صدر المتألهین در «اسفار اربعه»، افزون بر ۷۰۰ آیه را مورد استناد و استشهاد قرار داده تا آن جا که می توان گفت بین فیلسوفان، کسی به اندازه او به قرآن اهتمام نداشته و از قرآن ملهم و متأثر نبوده است؛ لذا می توان گفت افکار قرآنی در آثار ملاصدرا تجلی و ظهور داشته است. عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی در مورد چگونگی تأثیر قرآن در آثار ملاصدرا گفت: تأثیر تعالیم قرآن به عنوان یکی از سه ضلع پایه تفکر ملاصدرا، به صورت مستقیم است، تا آن جا که مشتمل بر عمده آثار اوست. در واقع، قرآن به صورت یک تفسیر



مواجهه ملاصدرا با قرآن به صورت حکمی و فلسفی است و در تفسیر صدر المتألهین بیش از تفاسیر مشابه روش تأویل فلسفی وجود دارد

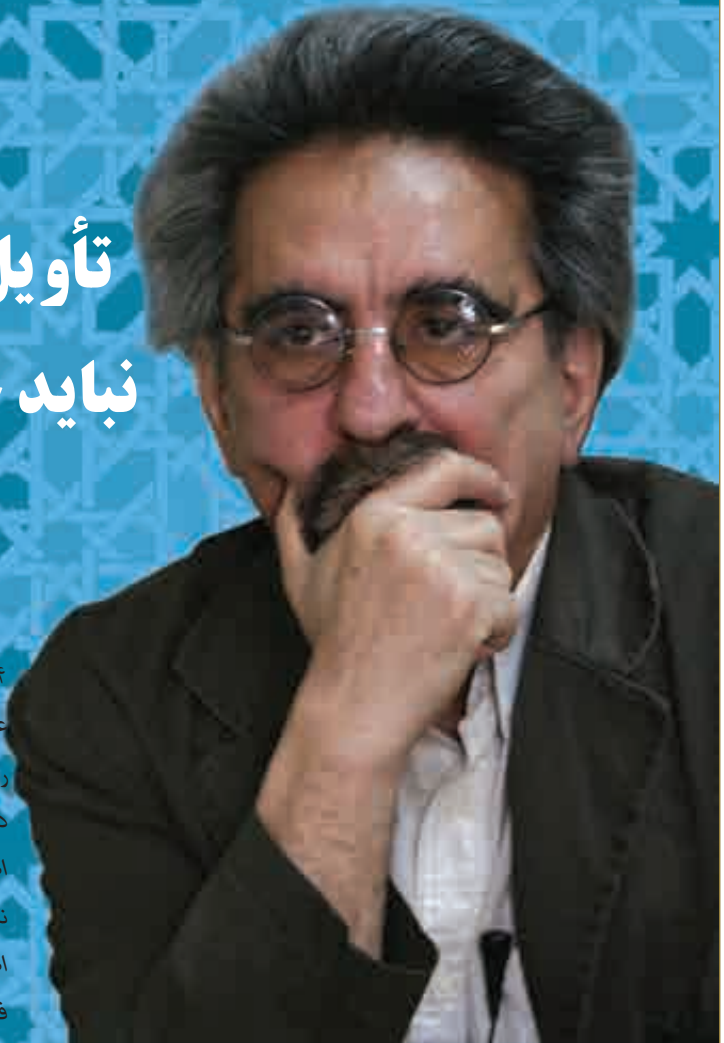
منوچهر صدوقی سها:

تأویل یا معنای باطنی قرآن نباید خلاف ظاهر، سیاق کلی و لسان قرآن باشد

۴ جلد اول آن منتشر شد. این تألیف، اثر منتخبی از متون تفسیر عرفانی قرآن کریم از ابتدا تاکنون است. خود او در باب تحصیلات رسمی و غیررسمی، اساتید و زندگی علمی خود می‌گوید: تحصیلات دانشگاهی من قابل تعریف نیست. در رشته حقوق درس خوانده‌ام و اصلاً هم علاقه‌ای به آن نداشته‌ام. از لحاظ علمی هم کار حقوقی‌ای نکرده‌ام و درس هم که می‌خواندم، اصلاً علاقه‌ای نداشتم. تحصیل اصلی من در همین زمینه فلسفه و عرفان است. اولین استاد ما در فلسفه، مرحوم «یحیی عبادی طالقانی» بود. سال اول و دوم دانشکده حقوق بودم که خدمت ایشان رسیدم. در خدمت آقای طالقانی کمی مشاعر خواندیم با مقداری شرح منظومه. مرحوم یحیی طالقانی از علمای طراز اول آن عصر بود و مثل بسیاری از اهل حکمت منزوی و مجهول‌القدر. ایشان هم دوره مرحوم آیت‌الله دکتر «مهدی حائری یزدی» و مرحوم دکتر «عباس زریاب خوبی» بود. اخیراً هم متوجه شدم که مرحوم طالقانی در معارف شاگرد میزرا «جواد انصاری» بودند. بعد از ایشان خدمت شیخ «محمدحسین خراسانی» رفتیم که ایشان شاگرد «آقابزرگ حکیم شهیدی» در مشهد بود و در نجف هم از خواص مرحوم علامه قاضی. در خدمت ایشان هم بقیه شرح منظومه را از الهیاتش خواندیم. بعد از آن به خدمت شیخ «علی محمد جولستانی» رفتیم. سن او بالای صد سال و از اساتید طراز اول عصر خودش بود و بسیار محل احترام مرحوم استاد «سیدجلال‌الدین آشتیانی». مرحوم جولستانی تقریباً جمیع اساتید عصر خویش، مانند:

تأویل به مطلق، مقید، صعودی و نزولی تقسیم می‌شود که در تأویل صعودی معنای محدود یک لفظ را صعودی می‌کنیم؛ یعنی معنای محدود را به عرف معنای مطلق می‌بریم. اما یک تأویل نزولی داریم که معنای لفظ را تنزیل می‌کند؛ یعنی به یک معنای واحد منحصر می‌کند که این تأویل باطل است. اما معنای باطنی قرآن، نباید مخالف ظاهر آن باشد، بلکه باید در طول ظاهر باشد؛ یعنی ظاهر را از بین نبرد. تأویل نباید خلاف سیاق کلی و لسان قرآن باشد.

«منوچهر صدوقی سها» از پژوهشگران جدی حکمت و عرفان اسلامی است که نمره تحقیقاتش، بیش از ۲۰ اثر در این زمینه است که «تاریخ حکمای متأخر ایران»، «تصحیح کتاب «اسرارالحکم»، «تاریخ تصوف جدید در ایران» و ... از جمله آن‌هاست. وی کتابی در حدود ۱۴ جلد به نام «سلسله‌المختارات من نصوص التفسیرالمستنبط» دارد که



در قرآن آمده است و تنزیل در قرآن با ماده و مشتقاتش: انزال، تنزیل، نزل و نزل و ... بسیار فراوان است. تنزیل در عرف عرفای اسلامی و مفسرین عبارت است از همین الفاظ آیات.

نویسنده کتاب «تاریخ حکمای متأخر ایران» افزود: شما وقتی يك آیه شریفه را می خوانید، مثلاً: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» که مشتمل بر حروف است، به اعتباری به آن تنزیل گفته می شود. يك مرتبه بالاتر از آن تفسیر است، اما در تفسیر، عقاید مختلف است، مثل اکثر مسائل دیگر. جامع ترین تعریفی که من دیدم، از استاد بنده، آیت الله «سید محمد کاظم عصار (ره)» - از بزرگان عرفا و فلاسفه معاصر ایران - است که می فرمودند: تفسیر در واقع کشف معانی آیات الهی است در حد توان بشری. این قید (در حد توان بشری)، خیلی مهم است. همان طوری که در تعریف حکمت گفته می شود: «هی العلم باحوال الحقایق الأعیان الموجودات إلى قدر طاقة البشرية». این جا هم آقای عصار، «إلى قدر طاقة البشرية» را اضافه کردند؛ البته از قدما افرادی بودند که این قید را داشتند.

وی در ادامه سخنانش گفت: به هر حال تفسیر، تقریباً در ساحت کلاسیک عبارت است از: آشکار کردن معانی الفاظ. خود لفظ یعنی تنزیل و تبیین معانی الفاظ یعنی تفسیر. اما در مرحله سوم پای تأویل به میان می آید. تأویل معرکه آراست که مخالفان و موافقان نظرات مختلفی را در این زمینه ابراز داشته اند. در خود قرآن کریم، «تأویل» به يك معنا

نیست. شاید بتوان گفت تأویل مشترك لفظی است؛ یعنی يك لفظ است به معانی مختلف و متعدد. ظاهر این است که در خود قرآن، تأویل به يك معنا نیست، بلکه به چند معناست. به اعتباری می توان گفت مشترك لفظی است.

وی در بیان تفاوت تأویل و تفسیر اظهار کرد: اگر بخواهیم به معنی جامعی دست پیدا کنیم، تأویل در ساحت عرف مفسران (تعریف کلاسیک) عبارت است از: آوردن معنایی که عین معنای ظاهر نیست. تفسیر گستردن معنای ظاهری تنزیل نیست. تأویل خروج از ظاهر آیه است. در تفسیر از ظاهر آیه نمی توان خارج شد. هر چه ظاهر افاده می کند، همان را می توان شرح کرد. تأویل در واقع خروج از ظهور ابتدایی حداقل معنای آیه شریفه است. این تأویل انواع و اقسامی دارد

میرزا «مهدی آشتیانی»، میرزا «طاهر تنکابنی»، میرزا «محمود قمی»، شیخ «علی قمی»، «میرسید محمد فاطمی»، شیخ «ابراهیم امامزاده زیدی» را که حکما و عرفای ممتاز آن عصر بودند، درک کرده بود. مرحوم جولستانی در حالی که در علمیات بسیار ممتاز بود، اما صفا و سادگی کودکان را داشت. در درس مرحوم جولستانی و در معیت دکتر اعوانی، الهیات اشارات، مقاله چهارم شرح حکمة الاشراف، مقداری از الهیات اسفار و مقداری از شرح فصوص قیصری را خواندیم. اما در خدمت مرحوم «روشن»، بنده و دکتر اعوانی و دکتر پور جوادی بودیم که در محضر ایشان، ابتدا «فصوص الحکمة» فارابی را خواندیم که يك سالی طول کشید و بعد سراغ «مصباح الانس» رفتیم. مرحوم روشن از شاگردان میرزا مهدی آشتیانی و مخصوصاً میرزا طاهر تنکابنی بود. ایشان بیش از آن که درس بخواند، متفکر و متأمل بود و در تأویل ید طولایی داشت. من فکر می کنم که در زمانه ما کسی بالای دست ایشان نبود و هنوز هم نیست. مرحوم روشن دریافت هایی از آیات و

احادیث داشت که منحصر به فرد بود. بعد از ایشان

در معیت دکتر اعوانی، به خدمت مرحوم «سید محمد علی موسوی»، پدر آقای دکتر «سید علی موسوی گرمارودی» رفتیم. البته ایشان بیشتر تمایل به تفکیکیان داشتند و شاگرد شیخ «مجتبی قزوینی» بودند. خدمت ایشان مقداری «تمهید القواعد» خواندیم. اما از همان زمان دانشجویی، در خدمت مرحوم علامه «سید محمد کاظم عصار» بودیم. درس خواندن مادر خدمت

مرحوم عصار به ظاهر بیشتر از يك جلسه نبود، اما ارادت ما خدمت ایشان تا زمان رحلت ایشان ادامه داشت. استاد دیگر بنده که پیر ما بود و حالت مریدی و مرادی با هم داشتیم، میرزا «محمد علی حکیم شیرازی»، صاحب «لطائف العرفان» بود. به درس چیزی نزد ایشان نخواندیم، ولی رابطه مریدی و مرادی بین ما بود.

منوچهر صدوقی سه در باب محاسن و معایب تفسیر و تأویل عرفانی قرآن کریم گفت: واقعیت آن است که در باب آیات قرآن کریم، سه عنوان اساسی وجود دارد: تنزیل، تفسیر و تأویل که هر سه از اصطلاحات قرآنی هستند. هم تنزیل با مشتقات و ماده اش، هم تفسیر و هم تأویل. تأویل تنها يك بار در قرآن آمده است. کلمه «تفسیر» ۱۷ بار

اگر بخواهیم به معنی جامعی دست پیدا کنیم، تأویل در ساحت عرف مفسران (تعریف کلاسیک) عبارت است از: آوردن معنایی که عین معنای ظاهر نیست

«سلسلة المختارات من نصوص التفسير المستنبط» متون متعددی دیدم که مشتمل بر تأویل است و مطلقاً مقبول بنده نیست. تأویلات باطله وارده، بسیار فراوان است.

وی در بیان ضوابط برای تعیین درستی و نادرستی تأویل نیز گفت: برای تأویل ضابطه داریم. در رأس تأویلات، تأویلاتی است که از ائمه معصومین (ع) است. از آن‌ها که بگذریم چند ضابطه اساسی باید رعایت شود: اول این‌که معنای باطنی، معنای ظاهری را از بین نبرد، چون ما داریم به هر حال آیه را تأویل می‌کنیم. اگر تأویل ما ظاهر آیه را کلاً ابطال کند، قضیه لوث می‌شود. تأویلی درست است که در طول معنای ظاهر باشد. در تقسیم‌بندی تأویل که در مقدمه اثر «سلسلة المختارات من نصوص التفسير المستنبط» آورده‌ام، تأویل مطلق، تأویل مقید، تأویل صعودی و تأویل نزولی داریم که

تأویل صعودی این است که شما معنای محدود يك لفظ را صعودی می‌کنید. معنای محدود را می‌برید به عرف معنای مطلق. این تأویل با ضوابطی درست است، اما يك تأویل نزولی داریم که معنای لفظ را تنزیل می‌کند؛ یعنی به يك معنای واحد منحصر می‌کند که این می‌تواند کلاً باطل باشد.

وی افزود: یکی از ضابطه‌های دیگر این است که آن معنای باطنی قرآن،

مخالف ظاهر آن نباشد، بلکه در طول ظاهر باشد. به طور خلاصه ظاهر را از بین نبرد. هر تأویلی که حجیت قرآن را از ظاهر انداخت، نادرست است. ضابطه دیگر تأویل این است که تأویل خلاف سیاق کلی قرآن کریم نباشد. ضابطه دیگر حجیت و درستی تأویل این است که تأویل خلاف لسان قرآن نباشد. يك مشکل اساسی در طول تاریخ به وجود آمده و آن این است که عده‌ای مدعی تأویل شده‌اند و تأویلشان منجر به این شده که ظاهر قرآن را از ظهور انداخته، که مطلقاً پذیرفته نیست. هر تأویلی که ظهور ظاهری قرآن را از ظاهر بیندازد باطل است. مثلاً ما می‌گوئیم: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا» وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَاهَا^۲ این آیات و عبارات ظاهر این آیه است. خداوند می‌فرماید: سوگند به خورشید و تابندگی‌اش (۱) و سوگند به ماه چون پی [خورشید] رود (۲)

وی ادامه داد: «ناصر خسرو قبادیانی بلخی» در تفسیر این آیه

که در مقدمه کتاب «سلسلة المختارات من نصوص التفسير المستنبط» آورده‌ام. تأویل نزولی تنزیل لفظ است و تقييد اطلاق آن به نازل و مقیدی یگانه، به گونه‌ای که معنای مؤول حاصل، یکی از معانی لفظ و بلکه غالباً معنای منحصر به فرد آن به شمار آید.

وی در بیان تعریف تأویل صعودی گفت: تأویل صعودی، تصعید لفظ است به معنای ظاهر و از پی آن تصعید معنای ظاهر به معنایی باطن و معنای باطن حاصل به حقیقت معنی. تأویل به طور خلاصه، خروج از معنای ظاهر آیات و ورود به ساحت‌های باطنی آیات قرآن کریم است با اختلاف مشاربی که دارد. در مقدمه جلد اول کتاب «سلسلة المختارات من نصوص التفسير المستنبط»، هشت‌گونه از انواع تأویل را بیان کردم. بر پایه خود آیات قرآن، مستندات قرآنی متعددی را در باب تأویل از خود قرآن استخراج کردم؛ یعنی

تفسیر اشاعی، تفسیر بطنی و ... ما حصلش این است که تأویل یعنی ورود از ظاهر آیات به معنای باطنیش.

وی در پاسخ این سؤال که حجیت تأویل از کجا معلوم می‌شود؟ گفت: عده‌ای منکر این هستند که اصلاً قرآن تأویل داشته باشد. این را با قاطعیت تمام می‌توان گفت که غلط است. قرآن کریم به صراحت خود دارای تأویل است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «هُوَ

الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»، (آیه ۷ سوره ۳) به اصطلاح اصولیین و علمای قدیم، آیات قرآن تأویل دارد و یا به اصطلاح «مفروغ علیه» است؛ یعنی امر ثابتی است. اگر قرآن می‌فرماید، پس این امر وجود دارد. به هر حال این که کسی بگوید قرآن تأویل ندارد درست نیست. کسی که بگوید قرآن منحصر به امر ظاهر است، خلاف قرآن است؛ هم خلاف ظاهر قرآن است و هم خلاف باطن قرآن.

وی در بیان چگونگی اثبات حجیت تأویل تأکید کرد: این‌که کدام تأویل درست و کدام نادرست است، معرکه آراست. چنین نیست که هر تأویلی درست باشد. تأویل باطل هم بسیار موجود است. در این کتاب

می‌گوید: مراد از خورشید، حضرت رسول (ص) و مراد از ماه، حضرت امیرالمومنین (ع) است. حال اگر کسی بگوید که «الشمس» فقط معنایش پیامبر (ص) و «القمر» فقط معنایش امیرالمؤمنین (ع) است، این اعتقادش خارج از آن ضوابطی است که ذکر شد. ما این اعتقاد را قبول نداریم و اگر هم، کسی بگوید معنای فیزیکال آن یعنی خورشید و ماه است، باز با ضوابطی که گفته شد مطابقت ندارد و ما آن را قبول نداریم و ما می‌گوییم معنای متداول شمس و قمر همان معنای ظاهریش است، ولی منحصر به این نیست. در تأویل، ما از این خورشید و ماه ظاهری منتقل می‌شویم به این‌که خورشید را به حضرت رسول (ص) و ماه را به حضرت امیر (ع) تبدیل و تشبیه کنیم. اگر کسی گفت که این شمس و قمر در این آیه مرادش شمس و قمر ظاهری نیست، اعتقادش باطل است و اگر کسی گفت صرفاً به این معناست باز هم حرف او باطل است.

صدوقی سها در پاسخ به این سؤال که روش ابن عربی در تفسیر عرفانی آیات چیست؟، گفت: ورود به بحث ابن عربی به این راحتی‌ها نیست. خیلی مختصر بگویم، متأسفانه در عالم علم و فلسفه شایعه زیاد است. یکی از شایعات این است که عرفا و صوفیه و مخصوصاً ابن عربی تمام آیات را تأویل می‌کنند. این حرف باطل و دروغ است. محیی‌الدین در کتاب فتوحات در بعضی موارد منکر تأویل است. در جاهایی گفته فیلسوف می‌تواند تأویل کند، در بعضی جاها می‌گوید نمی‌توان

بگوید قرآن را نمی‌شود تأویل کرد. مولانا هم همین‌گونه می‌اندیشد. وی می‌گوید: استن حنانه از هجر رسول / ناله می‌زد همچو ارباب عقول * گفت پیغامبر چه خواهی ای ستون / گفت جانم از فراق گشت خون * مسندت من بودم از من تاختی / بر سر منبر تو مسند ساختی * گفت خواهی که ترانخلی کنند / شرقی و غربی ز تو میوه چنند و ...

وی افزود: می‌گویند ستونی در مسجد بود که حضرت رسول وقتی می‌خواست سخنرانی کند، به آن ستون تکیه می‌داد و برای مردم صحبت می‌کرد، وقتی منبر آمد حضرت بر روی منبر می‌نشست و برای مردم سخنرانی می‌کرد، می‌گویند: ستون به ناله آمد. زاهدان این را تأویل می‌کنند و می‌گویند: چوب که حرف نمی‌زند و ناله نمی‌کند پس این تأویل و بطنی دارد. مولانا می‌گوید: چون شما حواست از حواس اولیا بیگانه است شما این را تأویل نکن خود را تأویل کن. ابن عربی هم روش این طوری است یعنی در جاهایی هم تأویل می‌کند، (ابن عربی تأویلاتی دارد که از آیاتی که ظهور در کفر دارند، مسائل ایمانی شدید بیرون می‌آورد به نحوی که مورد پذیرش باشد.) بحثی در باب فصوص محیی‌الدین است، مثلاً از متأخرین «ابوالعلا عقیفی» که از اندیشمندان مشهور بوده که تعلیقات مفیدی بر فصوص الحکم دارد، در تعلیقاتش که به فارسی ترجمه شده می‌گوید: نظر و مراد محیی‌الدین که ابواب فصوص الحکم را به نام انبیاء (ع) آورده است (فصوص ۲۷ باب است و هر باب او به نام یکی از انبیاست) شخص فیزیکال آن‌ها نیست.

این پژوهشگر افزود: عقیفی می‌گوید: وقتی ابن عربی می‌گوید: ابراهیم (ع)، مرادش شخص حضرت ابراهیم (ع) نیست، بلکه نوع ابراهیمی

می‌تواند تأویل کند. ابن عربی کسی است که نه صرفاً بگوید تمام قرآن را می‌شود تأویل کرد و نه کسی است که



است. البته بنده با این نظر موافق نیستم. اگر کسی آگاهی به کلیات محی‌الدین داشته باشد حرف او همان خواهد بود که من عرض کردم. «عبدالرزاق کاشانی» در تأویلاتش می‌گوید: اگر کسی به ما نسبت بدهد که ما موسی (ع) را شخص تاریخی نمی‌دانیم یعنی از قول ما بگوید این موسی (ع) و فرعون شخصیت تاریخی نداشتند به ما تهمت می‌زند. ما می‌گوییم موسی (ع) و فرعون فیزیکی و شخصی وجود داشتند، ولی این مانع از این نیست که ما موسی (ع) را تأویل نکنیم به عقل و فرعون را تأویل نکنیم به نفس. محیی‌الدین هم همین طوری است، منکر شخصیت تاریخی آن‌ها نیست، ولی هر کدام را سنبل مقامی از مقامات می‌داند.

وی در پاسخ به این که آیا تفسیر ابن عربی ضوابط مد نظر شما را دارد؟، گفت: هر که گوید جمله حق است، احمقی است/ وان که گوید جمله باطل، او شقی است. ما ۱۴ معصوم داریم، به غیر از آن‌ها کسی معصوم نیست. ابن عربی در رأس عرفان اسلامی است. هیچ وقت در وصف معقول ما نیست. ابن عربی در چند جا در فتوحات می‌گوید خدا رحمت کند کسی را که اشتباهات ما را ببیند و به اسم خودش تصحیح کند و بنویسد که این کلام محیی‌الدین غلط بود و من آن را تصحیح کردم. ابن عربی هیچ وقت ادعای معصومیت ندارد و معصوم نیست، حرف‌های بسیار شامخی دارد و طبیعتاً حرف‌های نادرست هم دارد. درستش مقبول است و نادرستش نامقبول.

صدوقی سها با اشاره به این مطلب که ابن عربی در باب تأویل قرآن نظریه مشخص و معینی ندارد، گفت: البته باید اذعان کرد که ابن عربی در بعضی جاها آیات را به هم می‌زند؛ یعنی یک قسمت از یک آیه‌ای را می‌گیرد و در کنار قسمتی از آیه دیگر می‌گذارد و مطلبی از این آیات بیرون می‌کشد که در خود آن آیات به تنهایی وجود ندارد.

اما همین ابن عربی در بسیاری از جاها به شدت تأویل را طرد و نفی می‌کند و می‌گوید حق ندارید تأویل کنید که در این جا درست مشابه مولاناست که می‌گفت: خویش را تأویل کن نه ذکر را.

مؤلف «تاریخ حکمای متأخر ایران» با اشاره به این امر که این اختلاف نظر عارف، به اختلاف در احوالش برمی‌گردد، تأکید کرد: اصلاً عارف است و احوالاتش؛ احوال عارفان مختلف است؛ زیرا عارف که همیشه در یک حال نیست. در بعضی از احوال از تأویل هم فراتر می‌رود؛ یعنی تابع هیچ ضابطه‌ای، سابقه‌ای و لاحق‌ه‌ای نیست. در مثل مانند «آن چه می‌خواهد دل تنگت بگو» است. اما همین ابن عربی در بسیاری از جاها، اصلاً تأویل را تقبیح می‌کند، مخصوصاً به قول مولانا، اهل اعتزال یا اهل فلسفه را، زیرا فلاسفه در تبعیت از معتزله، دست به تأویل می‌زنند. در واقع تأویل به این معنا از معتزله آغاز شده است و قصه آن هم این بود که آنان فضایی بودند که با فلسفه یونان آشنا شده بودند و می‌خواستند بگویند که باید عقل را مبنا قرار دهیم. اما در واقع باید در نظر بگیریم که کدام عقل و کدام عاقل را باید مبنا قرار دهیم؟؛ چرا که عقل به این اطلاق هم که نیست. معتزله می‌گفتند که – البته آن‌گونه که ما می‌فهمیم، شاید خود آن‌ها این‌گونه نپذیرند. در واقع باید دین را عقلی کرد و این فرق می‌کند با این که دین را تفسیر عقلانی کنیم.

مصحح «اسرارالحکم» در باب عقلانی کردن دین تصریح کرد: یک وقت کسانی می‌خواهند معارف دینی را تفسیر عقلانی کنند و یک وقت دین را می‌خواهند عقلانی کنند که این‌ها با هم متفاوت است و در صورت دوم، به این معناست که اگر امری

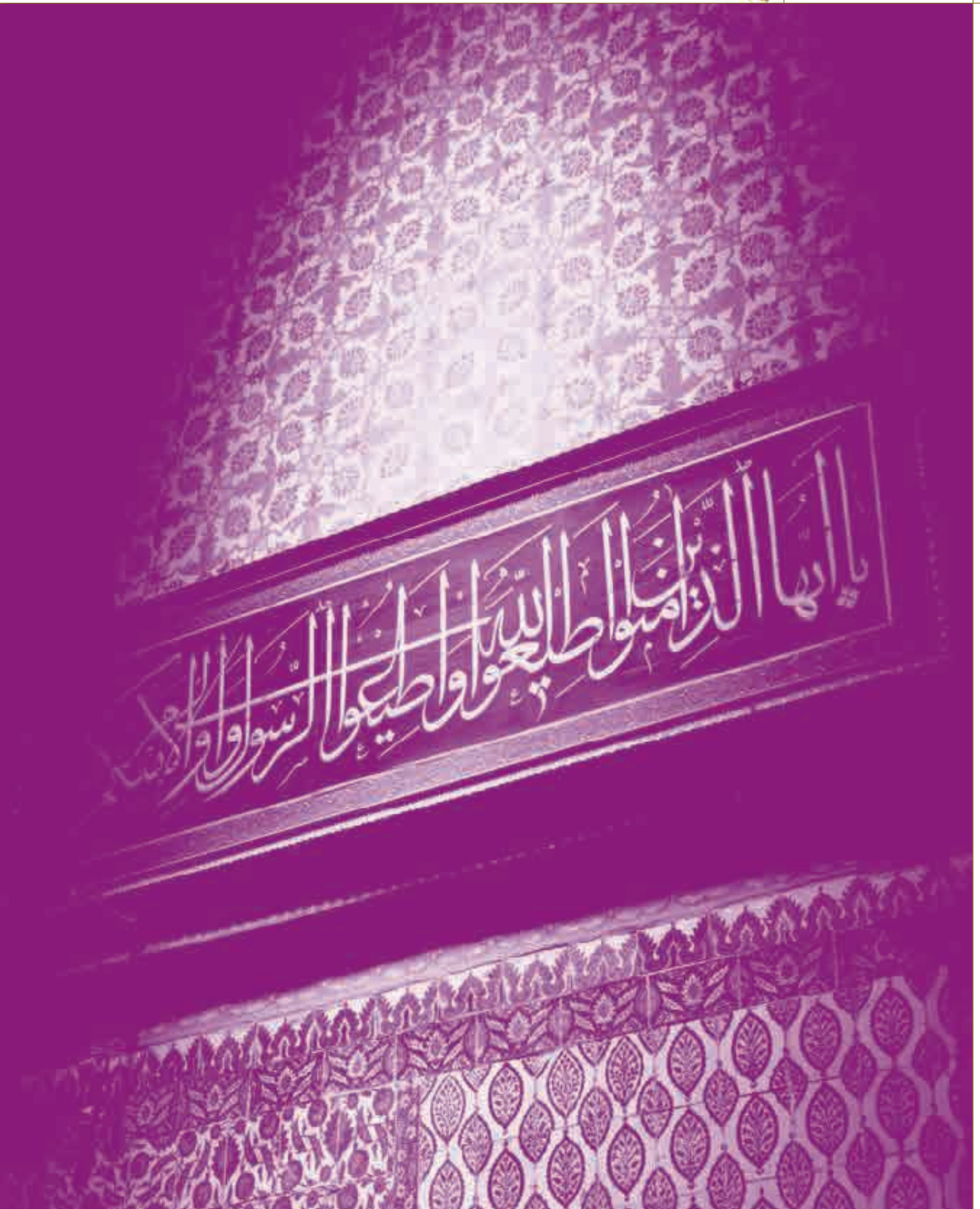
خلاف عقل آن‌ها درآمد، باید حذف شود. هم مولانا و هم ابن عربی که هر دو در رأس معارف اسلامی هستند، هر دو هم شدیداً با این فکر مخالفند و می‌گویند اگر چیزی مورد قبول عقلمندان قرار نگیرد، حق ندارید در مورد آن‌ها دست به تأویل بزنید. منتها این مسائل گفته نمی‌شود.

مؤلف «سلسلة المختارات من نصوص التفسير المستنبط» در این مورد تأکید کرد: اگر متون این‌جا بودند، از روی متون روشن می‌کردم که هم ملای رومی و هم محیی‌الدین در موارد بسیاری می‌گویند که حق ندارید چیزی را متوجه آن نمی‌شوید، تأویل کنید. پس باید به همان ظاهر آن اکتفا کنید و از آن بگذرید؛ یعنی در یک جاهایی شدیداً تشبیهی هستند و در جاهایی هم شدیداً تنزیهی که این امر به اختلاف احوال آن‌ها باز می‌گردد. پس نه مولانا و نه ابن عربی هیچ‌کدام در باب تأویل نظریه معین و مشخص غیر قابل عدولی ندارند. ولی در یک جاهایی اصلاً هیچ ضابطه‌ای نمی‌شناسند. هر چه می‌خواهند می‌کنند. در برخی جاها هم چنان تأویل می‌کنند که انسان مست می‌شود.

صدوقی سها در ادامه با اشاره به این مطلب که ابن عربی در برخی جاها آن‌چنان تأویل می‌کند که در قلب انسان می‌نشیند، گفت: آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (بقره، ۶) ظاهراً اشاره به کفر کافران و فقدان ایمان آنان دارد. اما ابن عربی در اوایل «فتوحات مکیه» خود، در تأویل این آیه شریفه، سخنی درست در جهت عکس ظاهر آن دارد که بسیار هم دل‌نشین است. حقیقت آن است که برخی از تأویلات به دل نمی‌نشینند. ولی برخی از جاها

انسان را مست می‌کنند. ابن عربی در تأویل این آیه شریفه می‌گوید که «ان الذین کفروا بغیر الله». سؤال من این است که متعلق فعل «کفروا» چیست؟ فعل متعلق دارد. مثلاً در «ان الذین امنوا»، ایمان آوردند به چه چیزی؟ یعنی همان‌طور که ایمان متعلق می‌خواهد، کفر هم متعلق می‌خواهد. در «الذین امنوا بالله»، متعلق این فعل «امنوا» چیست؟

مؤلف «تاریخ حکمای متأخر ایران» با اشاره به این مطلب که متعلقات افعال در قرآن در بسیاری از آیات محذوفند، تصریح کرد: یکی از موارد اعجاز قرآن در همین محذوف بودن متعلق‌هاست. متعلق‌ها در بسیاری از جاها محذوف است. در «ان الذین کفروا»، این «کفروا»، آیا «بالله» است یا «بالطاغوت» یا «بماسوی الله» یا ...؟ آیا این امر محل سؤال نمی‌تواند باشد؟ محیی‌الدین در باب تأویل این آیه می‌گوید: «ان الذین کفروا بغیر الله» که هیچ اشکالی هم ندارد و این سخن در دایره شمول این آیه واقع می‌شود، چون متعلق محذوف است. اگر «ان الذین کفروا بالله» بود و ابن عربی می‌گفت: مراد عکس این آیه است، این تأویل هیچ ارزشی نداشت. اما به دلیل این‌که «الذین یکفرون بالطاغوت» هم در قرآن هست و متعلق هم محذوف است، پس معلوم می‌شود که کفر صرفاً نسبت به خدا نیست. به خیلی از چیزهای دیگر هم می‌شود کافر شد. داستان تأویل دراز است و به این سادگی‌ها هم نیست. در واقع در قبال این امر نباید حکم کرد. متأسفانه برخی از افراد حکم می‌کنند و اشخاصی هم نوعاً حکم می‌کنند که فاقد صلاحیت هستند و این خود مصیبتی عظیم است. وی در پاسخ به این سؤال که در این صورت، حجیت این تأویلات چگونه است؟، گفت: تا تأویل چه باشد؟ اول باید ببینیم کدام تأویل؟ و با چه ضابطه‌ای؟ و آن وقت ببینیم حجیت تأویل چگونه است؟ اولاً



تأویل یعنی داشتن مراتب، اول باید این امر روشن شود و سپس بگوییم تأویل چیست؟ و چه شروط و ضوابطی دارد؟

مؤلف «تاریخ حکمای متأخر ایران» در پاسخ به این سؤال که آیا از آن جا که تعریف تأویل نزد علامه طباطبایی و مرحوم آیت الله معرفت خیلی متفاوت است، مثلاً نزد یکی تأویل يك حقیقت خارجی است و نزد دیگری تأویل نوعی تفسیر است، نباید از چیستی تأویل سخن به میان آورد؟ گفت: از مقامات تبطل تا فنا / پله پله تا ملاقات خدا. ما ابتدا باید قبول کنیم و مطمئن شویم که قرآن تأویل دارد، صرف نظر از این که تأویل چیست؟ به اصطلاح فلسفی يك انیتی هست و يك ماهیتی، ابتدا باید از انیت آن که عبارت است از وجود يك حقیقتی به نام تأویل سخن بگوییم و سپس درباره ماهیت آن بحث کنیم. دو نظر هم تنها در این باب مطرح نیست. من الان کاری با نام «سلسله‌المختارات من نصوص

التفسیر المستنبط» را در دست تألیف دارم که دو جلد

آن به عنوان مدخل است. ۸۳ متن را در باب

تأویل و تفسیر در این اثر نقل کرده‌ام. شاید به

تعداد نفوس، نظر در باب تأویل و تفسیر

وجود داشته باشد، اما ما در مقام آن

نیستیم که تأویل چیست؟ و آرا در باب

تأویل چیست؟ فعلاً تنها در این مقام

هستیم که قرآن یقیناً تأویل دارد، چون

بسیاری هستند که اصلاً با اصل تأویل

داشتن قرآن مخالفند. آن کسی که

می‌گوید تأویل یعنی تفسیر، در واقع وجود تأویل را قبول نمی‌کند.

قرن‌ها تأویل مرادف با تفسیر استعمال می‌شده است. تفسیر «طبری»

اسمش تأویل است، «جامع البیان عن تأویل القرآن»، اما از ظاهری‌ترین

تفاسیر است.

مصحح «اسرارالحکم» افزود: ما هنوز وارد ماهیت تأویل نشده‌ایم و

فقط در باب انیت آن سخن می‌گوییم. باید ابتدا انیت را ثابت کنیم و

سپس وارد بحث ماهیت شویم. اما این که تأویل چیست؟، باید گفت که

وقتی می‌شود تأویل وجود داشته باشد که کلامی ذومراتب باشد. مثلاً ما

وقتی لفظ «عینک» را به کار می‌بریم، شرقی، الهی و مادی همه به

آن می‌گویند عینک. کسی به کتاب عینک نمی‌گوید. این امر مفهومی

معین و مشخص است که دیگر تأویل بردار نیست.

وی در مورد تعریف تأویل گفت: تأویل عبارت است از خروج از دلالت

ظاهری آیه. مجوز این که می‌توانیم از دلالت ظاهری آیه خارج شویم،

باید یقین داشته باشیم که به تصریح خود قرآن، در باب آیات قرآن می‌توان تأویل کرد. آیه شریفه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران، ۷) را به هر نحوی بخوانید، از آن نتیجه می‌شود که به هر حال قرآن تأویل دارد. در «الراسخون» وقف کنید یا وصل کنید، هر چه کنید، بالاخره مستفاد از این آیه این است که قرآن در قبال تفسیر، تأویل هم دارد. «و ما يعلم تأويله الا الله» یعنی این که پس قرآن تأویل دارد که غیر از خدا کسی آن را نمی‌داند. وجود تأویل مفروغ عنه است. مگر تمام دعاوی ناشی از این آیه نیست؟ ۱۴۰۰ سال است که اهل علوم قرآنی به فریاد می‌زنند که آیا ما باید این آیه را به وقف بخوانیم یا نه؟

و آیا آن «واو»، «واو» عاطف است یا «واو» استیناف؟

مؤلف «سلسله‌المختارات من نصوص

التفسیر المستنبط» تأکید کرد: در آیه فوق،

تمام دعوی این است که عده‌ای می‌گویند

که آیه بعد از «الا الله» وقف می‌شود و

«واو» پس از آن «واو» استیناف است.

برخی هم می‌گویند که این «واو»

والراسخون، واو عاطف است. لب دعاوی

۱۴۰۰ سال همین است. اما اگر ما این «واو»

را هر چه بگیریم، اعم از «واو» استیناف یا

«واو» عاطف، پس باید به هر حال تأویلی باشد که آن را فقط خدا بداند و

این بحث دوم است که آیا غیر خدا هم تأویل قرآن را می‌داند یا نه. پس

اصل قضیه که قرآن تأویلی دارد، مسلم است. بنابراین طبق نص آیه،

قرآن تأویل دارد که عده‌ای منکر همین تأویل داشتن قرآن هستند.

صدوقی سه‌ها در ادامه با اشاره به آیه تأویل، گفت: صراحت دلالت

تنصیصی آیه ۷ سوره مبارکه آل عمران دلالت بر این امر دارد که اولاً قرآن

تأویل دارد و ثانیاً این که کسی غیر از خدا این تأویل را می‌داند یا نمی‌داند،

بحث دوم است و ثالثاً بحث سوم این است که اگر غیر از خدا، کسی این

تأویل را می‌داند، باید به چه نحوی بداند.

وی در پاسخ به این سؤال که آیا بحث دیگری هم میان بحث اول و دوم

با عنوان این که اصلاً تأویل چیست؟، مطرح نمی‌شود؟، تأکید کرد:

این‌ها همه جزو مباحث بعدی است. اول باید از این داستان فارغ شویم

که آیا قرآن منحصر به همین ظواهر است و یا مراتب هم دارد؟ در واقع



وقتی می‌شود تأویل وجود داشته باشد که کلامی ذومراتب باشد. مثلاً ما وقتی لفظ «عینک» را به کار می‌بریم، شرقی، غربی، الهی و مادی همه به آن می‌گویند عینک. کسی به کتاب عینک نمی‌گوید

عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ (حجر، ۲۱) (و هیچ چیز نیست، مگر آن که گنجینه‌های آن نزد ماست و ما آن را جز به اندازه‌ای معین فرو نمی‌فرستیم). آیه می‌گوید که هیچ چیزی نیست، الا این که دارای خزائن است و خزائنش نزد ماست. تمام اشیا خزائن دارند و جز به «قدر» تنزیل نمی‌شوند. دلالت ظاهری آیه این است که تمام موجودات ذومراتب و تنزیلی هستند؛ یعنی از بالا نازل می‌شوند. البته این بالا می‌تواند بالای رتبی باشد یا بالای شأنی. بالاخره صحبت از صعود و نزول است. تمام اشیا خزائن دارند؛ یعنی اشیا ساحت‌های مختلف وجودی دارند و تنزیل می‌شوند، آن هم به قدر تنزیل می‌شوند. در واقع قدر یعنی هندسه وجود. یکی از همین اشیا قرآن است و قرآن هم خزائن دارد.

وی با اشاره به شواهد دیگری از قرآن کریم گفت: آیات صریح‌تری هم در این زمینه وجود دارند: وَإِنَّ فِي أَمْرِ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ (زخرف، ۴) (و همانا که آن در کتاب اصلی [لوح محفوظ] به نزد ما سخت والا و پر حکمت است)؛ وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ فِي رَقٍّ مَّنْشُورٍ (طور، ۳ و ۲) (و کتابی نگاشته شده در طوماری گسترده)؛ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (واقعه، ۷۹)

مبتنی بر آیات متعددی از قرآن کریم است. مثلاً دنیا مؤنث ادنی است. دنیا یعنی فرودترین یا پائین‌ترین امر. آیه ۷ سوره مبارکه روم می‌فرماید: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»؛ یعنی اولاً برخلاف عرف عام که دنیا را تنها بر طبیعت اطلاق می‌کنند، دنیا در منطق قرآن، صفت حیات است. «الحياة الدنيا»؛ یعنی زندگی پست، در قبال «الحياة العليا». قرآن در مورد این حیات دنیا یا حیات فرودین و پست، می‌فرماید: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»؛ یعنی این حیات پست هم ظاهر و باطن دارد. شما وقتی می‌خوانید «الحياة الدنيا»، آیا این مفهوم به نظرتان نمی‌آید که این حیات دنیا در قبال چیست؟ در قبال علیاست و ظاهر هم در قبال باطن. وقتی قرآن می‌فرماید که این‌ها از این حیات پست جز ظاهری نمی‌بینند، مفهوم مخالفش هم این است که این حیات پست اولاً در قبال حیات بالا و والاست و ثانیاً همین حیات پست هم ظاهر و باطنی دارد، زیرا اصل بر این است که کلمات دلالت دارند و متکلم هم مراد و قصد؛ یعنی این حیات ظاهری، باطنی هم دارد. صدوقی سها در ادامه با اشاره به این مطلب که تأویل عبارت از خروج از دلالت ظاهری آیه است، گفت: قرآن می‌فرماید: وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا

(که جز پاک‌شدگان بر آن دست ندارند.) تمام آیات فوق بالاتفاق دلالت بر ذومراتب بودن قرآن کریم دارند. در يك مقامی عَلِيٌّ حَكِيمٌ است و فِي رَقٍّ مِّنْشُورٍ است. دلالت این آیات بر چیست؟ مسلم است که دلالت این آیات بر مراتب است. این آیات فریاد می‌زنند که قرآن ذومراتب است. پس می‌توان قرآن را تأویل کرد.

وی تصریح کرد: البته تأویل می‌توان کرد، منتهی کسی که وارد این ساحت می‌شود، باید لیاقت آن را داشته باشد و شرط اساسی آن هم طهارت آن کسی است که وارد این ساحت می‌شود. لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ. بنابراین، تأویل عبارت است از ورود به ساحت‌های صعودی قرآن. به هر حال این‌که چه کسی باید تأویل کند و این تأویل چگونه باید باشد؟ داستان دیگری دارد. ماحصل آن این است که قرآن منحصر در ظاهر نیست. نه تنها قرآن، بلکه همه چیز ظاهر و باطن دارد؛ چرا که عالم در حقیقت تجلیات فعل الهیه است. كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (رحمن، ۲۹) (هر زمان او در کاری است.) همه چیز، از لحاظ صعودی و نزولی، ظاهر و باطن و ساحات متعددی دارد. اگر ما در يك ساحت واقع شدیم، نمی‌توانیم همه امور را منحصر در همان ساحت کنیم. مادر مراتب باطنی خودمان حداقل آن لطایف سبعة (طبع،

نفس، عقل، سر، خفی و ...) را داریم. پس همه چیز ذومراتب است؛ برای این‌که کمالات حق نامتناهی است. عالم ظهور فعل الله است. تمام این اشیا ذومراتبند. یکی از این اشیا هم قرآن است. قرآن هم ذومراتب است.

مؤلف «سلسلة المختارات من نصوص التفسير المستنبط» در پاسخ به این سؤال که آیا با این حساب که قرآن ذومراتب است، می‌توان گفت که این مراتب تنها در دایره خود آن مفهوم، مراتب متفاوتی دارد، یا از دایره آن مفهوم خارج می‌شود؟ گفت: شرط اول صحت تأویل، بلکه شرط اصلی تأویل و ام‌الشرایط تأویل همانا این است که ظاهر آیه از ظهور خود نیفتد. هرگونه تأویل کنیم، بالاخره آیه را تأویل می‌کنیم. آیه هم در مرحله نخستین همین کلمات است. اگر کوچک‌ترین خدشه‌ای بر کلمات وارد آوردیم، تأویل ما سودی ندارد، چون دیگر ربطی به آیه ندارد. من باید آیه را تأویل کنم. اگر بنا باشد که آیه را از بین ببرم، چه تأویلی باقی می‌ماند؟ پس شرط اساسی و بنیادی تأویل این است که ظهور آیه به ظهور خودش باقی بماند. مثلاً شما می‌گویید که می‌خواهم این دیوار را رنگ کنم. اگر سقف را رنگ کردید، دیگر ربطی به دیوار ندارد. شما محکوم آیه هستید، اما آیه محکوم

نیست. ابن عربی می‌گوید اگر برترین ادیب یا ادیب‌الادبا هم برای کلمه‌ای معانی بسیاری بیاورد، به هر حال این کار او محدود است. هیچ‌کس نیست که به تمام معانی کلمات محیط باشد. تنها کسی که بر معانی محتمله کلمات محیط است، خدای تعالی است. معانی استخراجی از کلمات الله نامتناهی است.

وی با اشاره به این‌که حق تعالی به تمامی معانی کلمات مشرف و محیط است، تصریح کرد: اگر کلمه‌ظهور عینی پیدا کرد، به همین کیفیت، تمام معانی محتمله باید در آن باشد. برای این که کلام ظهور نفس متکلم است. متکلم محیط است، پس کلامش هم محیط است. این دیگر تنها حد ماست که من «خنزیر» می‌خوانم. در مقام ظاهر احکام، «خنزیر» وجود دارد، ولی «خنزیر نفسانی» هم هست. خنزیر تنها خنزیر حیوانی نیست. در ساحت وجودی ما هم خنزیر است.

وی در پاسخ به این سؤال که آیا این تعدد معنایی که بیان کردید، در آن معنا را از مصداق متمایز می‌گیرید و یا این امر در مقابل مصداق استعمال می‌شود؟ گفت: معنا در مقابل لفظ استعمال می‌شود، نه در مقابل مصداق. ما در نظره اولی مصادفیم با الفاظ آیات. این الفاظ موضوعیت که ندارند، بلکه برای انتقال معانی هستند. معنا آن چیزی



تأویل صور گوناگونی دارد. پرسش ناظر به گونه‌ای تأویل، با عنوان «تطبیق» است که در کتاب «المدخل» مفصل بدان پرداخته‌ام. این اصطلاح نوعی تعبیر حدیثی محسوب می‌شود

است که از این الفاظ برمی‌آید. صدوقی سها با تأکید بر استعمال معنا در برابر لفظ و نه در برابر مصداق، خاطر نشان کرد: ما در مرتبه نخست با الفاظ آیات مواجهه داریم، ولی خود الفاظ موضوعیت ندارند؛ بلکه برای انتقال معانی به کار می‌روند. در اصول فقه، مبثی وجود دارد که می‌گوید الفاظ موضوع هستند به ازای معانی عامه؛ مثلاً «کتاب» معین و موجود در خارج یکی از افراد کتاب هست. مطلق کتاب هر چیزی است که در آن نوشته می‌شود؛ از این رو ذهن انسان و حتی طبیعت می‌تواند به عنوان کتاب لحاظ شود و یا مثال دیگر این‌که هم خودکار و هم خودنویس قلم نامیده می‌شوند و نمی‌توان گفت که قلم منحصر در یکی است؛ چرا که قلم آن است که می‌نگارد. ما معتقدیم هر آن چه بر اذهان ما می‌نشیند، انحصاراً تنها معنای آیه نخواهد بود؛ مثلاً در ابتدای سوره مبارکه بقره می‌خوانیم: «ذلک الکتاب لاریب فیه هدی للمتقین». معنای آیه

شما نیست. اگر خدشه‌ای به آیه بزنید، تأویل فایده‌ای ندارد. صدوقی سها با اشاره به این مطلب که اگر در تأویل، خدشه‌ای به آیه بزنیم، تأویل فایده‌ای ندارد، گفت: دومین شرط صحت تأویل هم این است که اگر کسی بگوید که مراد آیه این است و لاغیر، آن تأویل هم فایده‌ای ندارد. محیی‌الدین بن عربی کتابی دارد به نام «السرالمکتون» که خیلی هم کم نسخه است. وی در آن جا می‌گوید که تفسیری داشته به نام «الجمع و التفصیل» که ظاهراً دو برابر فتوحات مکیه بوده است؛ یعنی یک دوره تفسیرش دو برابر فتوحاتش بوده است. آثار قرآنی ابن عربی هم که فراوان است. این ابن عربی می‌گوید قرآن روز قیامت می‌آید، در حالی که بکر است؛ یعنی این تأویلات، دریافت‌های ما از آیات قرآن است. پس ما نمی‌توانیم اصلاً حکم کنیم که معنای آیه این است و بس. نهایتاً می‌توانیم بگوییم که از این آیات، این معانی برمی‌آید. تأویل یعنی تلقیات و قرائات ما، البته با ضوابطی که مطرح است.

وی در پاسخ به این سؤال که آیا این امر به تمام آیات برمی‌گردد یا تنها به آیاتی مانند «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (اوست اول و آخر و ظاهر و باطن و او به هر چیزی داناست) (حدید، ۳) اختصاص دارد؟ و آیا از ظاهر هر آیه‌ای برمی‌آید که ما دست به هر تأویلی بزنیم؟ گفت: اتفاقاً یکی از آن جاهایی که محیی‌الدین و مولانا می‌گویند تأویل ممنوع است، در باب همین آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» است. آن‌ها می‌گویند باید بر همین ظهور ظاهری باقی ماند. یا مثلاً آیه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ» (بر شما حرام شده است مردار و خون و گوشت خوک) (مائده، ۳) که ظاهری تر است، اما «عبدالرزاق کاشانی» در همین باب تأویلی دارد که بسیار انسان را مست می‌کند. فرق قرآن با کتاب‌های دیگر همین است. در مثنوی و در همین کتب محیی‌الدین از این سخنان بسیار است.

وی تأکید کرد: می‌دانیم که برای بسیاری از حرف‌های معمولی خودمان هم می‌توانیم دلالت‌های التزامی پیدا کنیم. یک وقتی چیزی به ذهنم آمد و جوابش را هم در فتوحات مکیه دیدم. آن سؤال این بود که چرا قرآن را فقط تأویل می‌کنیم؟ تأویل یعنی گونه‌ای دلالت التزامی. چه اختصاصی در قرآن است که تأویلاتش تمامیت‌پذیر

زمان‌ها و مکان‌ها تطبیق می‌یابد. بسیاری از تأویلات قرآن برآمده از تداعی معانی است و این سخن بسیار قابل دفاعی است. شما با خواندن آیه‌ای به روایتی دیگر می‌رسید و این ناگزیر است؛ یعنی آیات به حوادث و موارد دیگری پیوند یافته و تطبیق می‌شوند.

مؤلف «تاریخ تصوف جدید در ایران» با بیان این‌که هیچ عارفی قابل قیاس با کسان دیگر نیست، اظهار کرد: عرفان ساحت آزادی است و فلسفه نیست؛ چرا که فلسفه زندان است. شما وقتی سخن از فلان نحله فلسفی می‌کنید؛ مثلاً اصحاب حلقه وین، این‌ها در زندان همان حلقه خود هستند. از این رو تفاسیر و تأویلات عرفانی عرفا نیز با یک دیگر قابل قیاس نیستند.

وی با تأکید بر این‌که تفسیر عرفا از قرآن، در واقع تفسیر آن‌ها از خویشتن و تطبیق آن با قرآن است، افزود: مفسر ظاهری قرآن با قاطعیت می‌گوید مراد آیه این است یا «حکمت بذلک»، اما هیچ عارفی مدعی دریافت و فهم مراد واقعی آیات قرآن کریم نیست و سخن از «حکمت بذلک» نمی‌گوید؛ بلکه تلقی خویش را از معنای آیات قرآن بیان می‌کند. عارف در ارتباط و مواجهه خویش با قرآن کریم تفسیر قرآن نمی‌کند؛ بلکه تفسیر خویش می‌کند؛ از این رو بسیاری از دریافت‌ها و برداشت‌هایش قابل بیان و طرح عمومی

نخست این است که «در این کتاب شکی نیست»؛ ظهور اولیه مسلمانان آیه اخباری است، اما با اندک تأملی می‌توان چنین پنداشت که معنای اخباری تلویحاً به معنای انشایی تبدیل شده است؛ یعنی نباید در آن شک ورزید. تمام سخن این است که نباید معنای عظیم قرآن را منحصر در دلالات ظاهری آن کرد.

وی در پاسخ به این پرسش که آیا تعریف دقیق تأویل را می‌توان ناظر به کشف شیء و یا حقیقت خارجی مورد منظور آیه دانست؟، گفت: تأویل صور گوناگونی دارد. پرسش ناظر به گونه‌ای تأویل، با عنوان «تطبیق» است که در کتاب «المدخل» مفصل بدان پرداخته‌ام. این اصطلاح نوعی تعبیر حدیثی محسوب می‌شود.

صدوقی سه‌با اشاره به وجود برخی احادیث صادره از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) که به دست مارسیده، گفت: حدیث «ان القرآن یجری مجرا الشمس» یکی از آن احادیث است. شما می‌دانید که اکثر آیات قرآن، دارای شأن نزول هستند؛ مثلاً آیه مبارکه «عبس و تولى». حدیث فوق ناظر بر این قول است که اگر معنای این آیه، منحصر در شخص دخیل در شأن نزول باشد، پس با مرگ او، آیه نیز خواهد مرد. قرآن چنین نیست؛ یعنی آیات قرآن برآمده از رویدادهای حیات رسول اکرم (ص) بارویدادهای مشابه خویش در همه



گویی این است که معطوف حذف شده است. «عبدالوهاب شعرانی»، عارف و شارح ابن عربی در قرن دهم خود در جایی نقل می‌کند که نسخه‌ای از فتوحات را رؤیت کرده که واجد هیچ‌کدام از موارد خلاف شرع نبوده است. نکته دیگر این است که در هر صورت ابن عربی همیشه در فضای اهل سنت زیسته و متأثر از جو عمومی حیات خود بوده است. وی در ادامه سخنانش، در مورد خنزیر خواندن رافضیان توسط ابن عربی خاطر نشان کرد: در قرن هفتم هجری به برخی از فرقه‌های «خوارج»؛ مانند «اباضیه»، رافضی می‌گفتند و مراد از رافضی، شیعیان و امامیه نبوده‌اند. ضمناً ابن عربی مطلق نیست و در میان آرای خود نیز دچار خطاست، ولی باید آرای او را گزینش کرد.

مؤلف «تاریخ تصوف جدید در ایران» تلقیات عرفا را از جنس القاء و الهام دانست و گفت: نبوت و وحی ختم می‌شود، ولی الهام و ولایت جاری است. عرفا معتقدند که القائات آن‌ها سبوحی است. «ان الله هو الولی الحمید»؛ ما خدای متعال را «نبی» و «رسول» نمی‌خوانیم، اما او را با واژه «ولی» می‌خوانیم. ولایت از اسمای الهی است و الی یوم القیامه ساری و جاری است. اولیای الهی همیشه حاضرند و دریافت و شهود باطنی مدام دارند. عرفا معتقدند که از آیات شریفه قرآن، تلقیات و ادراکاتی دارند و خود آن‌ها اصرار دارند که معنای آیات شریفه قرآن، منحصر در اقوال و آرای ایشان نیست؛ بلکه معتقدند که دریافت ایشان نیز به نوعی در دایره شمول دلالات آیات می‌گنجد.

مؤلف «سلسله‌المختارات من نصوص التفسیرالمستنبط» روش فهم و مواجهه عرفا را با علمای ظاهری متفاوت دانست و گفت: مرحوم آیت الله «سید محسن حکیم» در کتاب «حقایق الاصول» که حاشیه‌ای بر «کفایة الاصول» آخوند خراسانی است، می‌گوید: «قال بعض الاکابر یا بعض الاعاظم». آخوند «ملاعلی همدانی» معتقد است که مراد از عبارت «بعض الاکابر»، میرزای

نیست. هم‌چنین قابل پذیرش برای دیگران نیست؛ چرا که نسخه خود اوست و نه دیگران.

مؤلف «سلسله‌المختارات من نصوص التفسیرالمستنبط» در بیان رهاوردهای تفسیر عرفانی و میزان حجیت آن افزود: در واقع تفسیر عارف از خود و تطبیق آن با قرآن می‌تواند به تفسیر خواننده از خود کمک رساند. تفسیر عرفانی دریایی از معارف انفسی را بر شما می‌گشاید؛ هر چند حجیت شرعی ندارد. در این جا که عرصه حضور، قرب و وصول است، سخن از حجیت جایی ندارد؛ البته «لایمسه الا المطهرون» گویای این امر است که حقایق قرآن حصولی نیست؛ بلکه دیدنی و یافتنی است.

منوچهر صدوقی سها با تأکید بر این‌که سخن از حجیت شرعی در ساحت و وصول، قرب و تفکر شهودی ناپجاست، خاطر نشان کرد: تفاوت تلقی سوختن در نزد آن‌که سوخته یا در حال سوختن است، با آن‌که سوختن دیگران را می‌نگرد یا می‌شنود، از زمین تا آسمان است.

وی در بیان تفسیر و فهم هرمنوتیکی خود از برخی تأویلات و گفته‌های خاص و بعضاً نامعقول محیی‌الدین ابن عربی گفت: اولاً باید گفت که در کتاب‌های ابن عربی دست برده شده است و تحریفاتی در آن صورت گرفته است. ثانیاً، قول ابن عربی مبنی بر خنزیر خواندن رافضیان، نیازمند تأملی ژرف است و باید در بستر زمانی خویش سنجدیده شود. باید دید که لفظ «رافضی» در غرب تمدن اسلامی و در قرن هفتم چه بار معنایی ای داشته و مصادیق دلالت آن چه بوده است؟ رافضی معانی مختلفی دارد.

مؤلف «تاریخ حکمای متأخر ایران» در بیان شاهدهی بر مدعای خود مبنی بر تحریف در آثار ابن عربی افزود: در همین زمانه ما و با مقایسه نسخ موجود کتاب «فتوحات مکیه» به تحریف در آثار محیی‌الدین پی می‌بریم. محیی‌الدین در بحث «هباء» و «عماء» عبارتی چنین دارد که: «... و اقرب الناس الیه (رسول الله ص)) علی ابن ابیطالب امام العالم و سرالانبیاء». در بعضی نسخ موجود «امام العالم» محذوف است و جالب این است که واو عطف حذف نشده و خود

می‌گوییم باطل. آیا باطل منحصر در دروغ است؟ اگر باطل و بدی را تصعید کنیم، ما سوی‌الله می‌شود باطل. يك ضابطه مهم در تأویل آن است که تنزیل و تقييد يقينا باطل است، اگر منظور خداوند از سوء، شراب بود، خداوند می‌فرمود: «اجتنبواالشراب». ما چه دلیلی داریم که سوء را به شراب محدود کنیم. باید تصعید کنیم تا تأویل واقعی انجام شود. به این می‌گویند ورود به ساحت‌های بالا. هر چه که تنزیل کنیم، باطل است و هر چه تصعید کنیم حق است. اصولاً قرآن سیر الی‌الله است. قرآن نزول هم دارد، صعود هم دارد. قرآن باید تصعید هم شود. تنزیل درست؛ یعنی تصعید الی‌الله به همراه قرآن. قرآن همان‌طور که نزول پیدا کرده، همان‌طور باید تعالی و صعود پیدا کند، متأسفانه بعضی این را پایین می‌آورند، معلوم است که این امر باطل است.

صدوقی سه‌ها تصریح کرد: وقتی متکلم لا یتناهی است، کلام وی هم لا یتناهی است. هر کس که خواست این را محدود کند تخریبش می‌کند، سعی باید بر این باشد که بر تصعیدش افزود نه بر تنزیلش. من گمان می‌کنم که رکن قضیه این است که اگر تأویل تقييدی باشد باطل است و اگر اطلاقی باشد حق است، منتها با داشتن ضوابط. ظاهر به ظاهر یتش باید بماند. اگر خدشه‌ای به آن وارد شود، باطل است. باید مطابق با سیاق کلی آیات باشد. اگر برترین دریافت‌ها را اگر دیدیم و گفتیم این معنای حتمی آیه است، این امر دیگر باطل است. نهایتش این است که بگوییم دریافت من از این آیه این است. این شروط در مورد تفسیر نیز صادق است.

مؤلف «تاریخ تصوف جدید در ایران» در پایان، در پاسخ به این پرسش که آیا می‌توان تأویلات را بر اساس گرایش‌های علمیشان به تأویلات فلسفی، عرفانی، کلامی و ... نیز تقسیم کرد؟، گفت: بله. تأویل بالمعنی‌الاعم و تأویل بالمعنی‌الاخص داریم. تأویل بالمعنی‌الاعم، همان مطلق خروج از لفظ است، اما تأویل بالمعنی‌الاخص، همان «وَمَا يَخْلَعُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» است. وقتی که بشرو جودش از خودش نیست، کمالاتش به طریق اولی از خودش نیست.

است. سید محسن حکیم گفت که میرزای نایینی نقل کرد که ما به اتفاق «سید اسماعیل صدر» و حاجی نوری و بعضی دیگر خدمت آیت‌الله سلطان‌آبادی رفتیم و وی آیه «و لکن الله حبیب الیکم الایمان» تلاوت کرد و تفسیری گفت و همه حاضران تعجب کردند که چطور این تفسیر تا به حال به ذهن ایشان نرسیده است. سپس از خانه وی برخاستیم و رفتیم.

صدوقی سه‌ها در بیان ادامه این نقل قول گفت: فردای آن روز آن جماعت دوباره به نزد آیت‌الله سلطان‌آبادی رفته و تفسیری کاملاً متفاوت از همان آیه روز قبل شنیدند و دوباره در شگفت شدند که چطور از این معنا نیز تا به حال غافل بوده‌اند. آورده‌اند که این رخداد حدود سی شب تکرار شد و سی تفسیر متفاوت از این آیه بیان شد.

وی در ادامه با اشاره به این‌که تأویل بر دو قسم است، گفت: یقیناً تأویل باطل هم وجود دارد و یکی از مدعیانش یقیناً خود بنده هستیم. تأویل باطل تا بخواهید هست. تأویل بنا بر تقسیم اول، به تأویل صعودی و نزولی یا تأویل اطلاقی و تقييدی تقسیم می‌شود. تأویلات نزولی و تقييدی باطل است و همه مشکلات از این دو گونه تأویل منشأ می‌گیرد. تأویل صعودی و اطلاقی حق است. مثلاً خداوند می‌فرماید: «فاجتنبواالسوء»؛ اگر ما بخواهیم سوء را تأویل کنیم، شاید این سوء را تنزیل و تقييد کنیم، کما این‌که کرده‌اند یکی از دوستان ما که ترجمه‌ای از قرآن دارند، این سوء را به شراب الکلی ترجمه کرده است. این تنزیل است؛ یعنی سوء مطلق است و به خیلی از چیزها اطلاق می‌شود، تقييدش می‌کنیم و می‌گوییم سوء؛ یعنی شراب الکلی و این معلوم است که باطل است.

مؤلف «تاریخ حکمای متأخر ایران» اظهار کرد: تأویل صعودی و اطلاقی یعنی لفظ مطلق را مطلق تر و تصعید می‌کنیم. بدی در عرف ما همین چیزهایی است که ما

می‌دانیم، این را باید ارتقا و صعود دهیم و آن موقع بدی می‌شود غیر خدا. ما نوعاً به دروغ

سیدرضا مؤدب:

تفسیر عرفانی به سبب ذوقی بودن دور از ذهن به نظر می‌رسد



قرآن و بیان معانی رمزی و اشاری آن‌هاست، این نحوه از تفسیر مبتنی بر آموخته‌های ذوقی و عرفانی و مبانی سیر و سلوک است و از طریق کشف و شهود به دست می‌آید؛ لذا تفاسیر عرفانی، بسیار دور از ذهن به نظر می‌رسد.

عضو هیئت علمی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم به تعریف آیت‌الله معرفت از تفسیر عرفانی اشاره کرد و گفت: آیت‌الله معرفت می‌گوید: «تفسیر عرفانی آن است که آیات بر اساس تأویل ظاهر آن‌ها و مراجعه به باطن تعبیر

قرآن و اعتماد بر دلالت رمزی و اشاری آیات صورت می‌گیرد و نه دلالت ظاهری آن، بلکه برخاسته از جوانب کلام و ذوق عرفانی است، در تفاسیر عرفانی، مفسران با بطون و اسرار آیات سرو کار داشته، معتقدند که قرآن گرچه دارای ظاهر است، ولی دارای مفاهیم رمزی بلند و گسترده‌ای است که فهم آن‌ها مخصوص خواص آشنا با اسرار شریعت است و چون قرآن، این معانی باطنی را برای فهماندن به خواص بارمزو اشاره بیان کرده، آنان نیز، آن اسرار نهایی را با همان شیوه رمز و اشاره بیان می‌کنند و ظاهر قرآن را برای طبقه عوام می‌گذرانند.»

مؤدب مهم‌ترین تفاسیر عرفانی را از آغاز تاکنون برشمرد و گفت: تفسیر منسوب به امام صادق (ع)، تفسیر تستری سهل بن عبدالله تستری، تفسیر ابوعبدالرحمن سلمی، معروف به «حقایق التفسیر»، «لطائف الاشارات» قشیری، «کشف الاسرار و عدة الابرار» میبیدی که اصل آن مربوط به خواجه عبدالله انصاری است و میبیدی به شرح و بسط آن پرداخته است، «تبصیر الرحمن و تیسیر المنان» علی بن احمد بن ابراهیم مهامی، «الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبه الموصحه الکلم

تفسیر عرفانی مبتنی بر آموخته‌های ذوقی، عرفانی و مبانی سیر و سلوک است و از طریق کشف و شهود به دست می‌آید؛ لذا بسیار دور از ذهن به نظر می‌رسد.



حجت‌الاسلام والمسلمین «سیدرضا مؤدب»، عضو هیئت علمی دانشگاه قم، درباره تفسیر عرفانی قرآن کریم به بررسی تفسیر عرفانی از دیدگاه امام خمینی (ره) پرداخت و ضمن بیان مطلب فوق گفت: یکی از روش‌های تفسیر قرآن، روش عرفانی آیات است، امام خمینی در آثار خود نشان داده که به این روش در تفسیر قرآن اهتمام دارند. ایشان در تفسیر قرآن سعی دارند، از آیات، نکات و لطایفی عرفانی بیرون آورند. نویسنده کتاب «تاریخ حدیث» درباره پیشینه تفسیر عرفانی گفت: مطالعه در آثار تفسیری حضرت امام (ره)، نشان می‌دهد که ایشان در تفسیر آیات، ضمن اهمیت به تدبر در الفاظ و ظاهر آیات، عنایت ویژه‌ای به فهم قلبی و عرفانی آیات قرآن داشته است. تفسیر عرفانی که از آن به تفسیر «رمزی» یا «اشاری» نیز یاد می‌شود، عهده‌دار بیان باطن آیات

القرآنیه و الحكم الفرقانیه» نعمة الله نخجوانی،

«تفسیر القرآن الکریم» صدرالدین شیرازی معروف به صدرالمتألهین، «بیان السعادة فی مقامات العباده» منسوب به محمد بن حیدر گنابادی مشهور به ملاسلطان علی از جمله تفاسیر عرفانی هستند.

عضو هیئت علمی گروه علوم قرآن و حدیث

دانشگاه قم، با بررسی تفسیر عرفانی از دیدگاه امام

خمنی (ره) گفت: امام خمینی (ره) با دیدی عرفانی به

تأمل و تدبر در آیات و تفسیر آن‌ها پرداخته است؛ لذا ایشان

تفسیر خود را از آیات، رمز، اشاره، کلمه عرفانی، وجه عرفانی،

ذوق عرفانی، لطایف عرفانی و مانند آن‌ها خوانده است. امام معتقد

بود که در قرآن نکات عرفانی و رمزی، فراوان است و فهم آن برای

همگان میسر نیست و در این خصوص می‌گوید: «قرآن و حدیث نیز

قانون‌های علمی را که توده آورده‌اند، طوری بیان کردند که مردم

می‌فهمند لکن علوم قرآن و حدیث را همه کس نمی‌تواند بفهمد و

برای همه کس نیامده است، بلکه بعضی از آن‌ها رمز است بین گوینده و

یک دسته خاصی، در قرآن از این‌گونه رمزهاست که حتی به حسب

روایات، جبرئیل هم که قرآن را آورد، خود نمی‌دانست معنی آن

چیست، فقط پیغمبر اسلام (ص) و هر کس را او تعلیم کرده، کشف این

رمزها را می‌توانست بیان کند.»

رئیس انجمن قرآن پژوهی گفت: امام حروف مقطعه را نیز از همین

قبیل می‌دانست و می‌فرمود: «در حروف مقطعه اوایل سور اختلاف

شدید است و آن‌چه بیشتر موافق اعتبار آید، آن است که از قبیل رمز بین

محب و محبوب است.» امام معتقد بود که قرآن در برگزیده مهم‌ترین

نکات عرفانی است و نمی‌توان کتابی را بهتر از قرآن در عرفان یافت،

فلاسفه و عرفای بزرگ هر چه دارند، از قرآن اخذ کرده‌اند و برترین نکات

عرفانی که امروزه بین عرفار ایچ است، از قرآن متخذ است، حتی نکاتی

که نزد فلاسفه بزرگ یونان سابقه نداشته و ارسطو و دیگر فلاسفه و عرفا

از آن بی‌خبر و از درک و فهم آن‌ها عاجز بوده‌اند، همه از قرآن است،

فلاسفه و عرفای اسلامی نیز که در مهد قرآن بزرگ شده‌اند، هر چه

دارند، از قرآن دریافته‌اند نکات عرفانی آن‌گونه که در قرآن است، در

هیچ مکتوبی نیست.

مؤدب با اشاره به کتاب «شرح حدیث جنود عقل و جهل» امام

خمنی (ره) گفت: امام (ره) در «شرح حدیث جنود عقل و جهل» به

همین نکته اشاره می‌کند و معتقد است که قرآن مملو از نکات عرفانی

است؛ ولی برای اهلس قابل درک است و هر کسی به اندازه فهمش از آن بهره می‌برد و می‌فرماید: «گاهی با نصف سطر، برهانی را که حکما با چندین مقدمه باید بیان کنند، به صورت غیر شبیه به برهان می‌فرماید، مثل قوله تعالی: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا؛ اگر در آسمان و زمین، جز (الله) خدایان دیگری بود، فاسد می‌شدند (و نظام جهان به هم می‌خورد)» (سوره مبارکه انبیاء، آیه شریفه ۲۲) و قوله تعالی: «إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ آلِهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ؛ چرا که (در آن صورت) هر خدایی آفریده خود را می‌برد، و بعضی از آنان بر بعضی دیگر غلبه می‌جست.» (سوره مبارکه مومنون، آیه شریفه ۹۱) که برهان دقیق بر توحید است.» هر یک از این دو، محتاج به چندین صفحه بیان است که پیش اهلس واضح است و غیر اهلس را نیز حق تصرف در آن نیست، گرچه چون کلام جامع است، به اندازه فهمش هر کس از آن ادراکی می‌کند و مانند «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ؛ آیا کسی که آفریده است، علم ندارد؟ حال آنکه اوست باریک بین آگاه.» (سوره مبارکه ملک، آیه شریفه ۱۴) نیز «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ؛ و او هر جا که باشید با شماست، و خداوند به آنچه می‌کنید بیناست.» (سوره مبارکه حدید، آیه شریفه ۴) و ... که هر یک اشاره به علوم عالیه حکمت ما قبل الطبیعه به وجه عرفانی است.

وی افزود: امام معتقد است که نقش عرفان در شناخت دین و تفسیر

عرفانی

با تفسیر

به رأی از نظر

امام پرداخت و

گفت: امام

خمینی معتقدند که

برداشت‌های عرفانی و

اخلاقی با تفسیر به رأی

بسیار متفاوت است و در بیان

تفاوت‌های میان تفسیر عرفانی و

تفسیر به رأی نکاتی را مورد توجه

قرار داده‌اند. نخستین نکته‌ای که

امام به آن اشاره کرده، آن است که

تفسیر به رأی، به آیات الاحکام مربوط

است و در این آیات برداشت‌های عقلی و

عرفانی وجود ندارد و روایات نهی از تفسیر

به رأی هم در مورد آنهاست، عقل در فهم

آیات الاحکام توانایی ندارد، از این رو باید آن‌ها را به صرف تعبد از خزان

وحی دریافت. حتی برخی از روایات به این منظور وارد شده است که

فرقه‌هایی را که می‌خواستند، دین خدا را با عقول خود بفهمند، از این

کار منع کنند؛ مانند: «لیس شیء ابعده من عقول الرجال من تفسیر

قرآن،

بحثی مهم

است و با دید

عرفانی می‌توان پایه و

اساس دین را کامل‌تر و بهتر

شناخت و بدون آن، تصدیق به این که

قرآن، کتاب وحی الهی است، مشکل خواهد

بود. امام می‌فرماید: «هرکس به عرفان قرآن و عرفای

اسلام که کسب معارف از قرآن کردند، نظر کند و مقایسه ما بین آن‌ها با

علمای سایر ادیان و تصنیفات و معارف آن‌ها کند، پایه معارف اسلام و

قرآن را که اساس دین و دیانت است، می‌فهمد و تصدیق به این که

کتاب وحی الهی و این معارف، معارف الهیه است، برای او مؤونه ندارد.»

رئیس انجمن قرآن‌پژوهی در این بخش به بررسی تفاوت تفسیر

سوره حمد نمونه برجسته‌ای از تفسیر عرفانی او به شمار می‌رود، از منظر ایشان، تفسیر عرفانی با تفسیر به رأی متفاوت است و هر یک حوزه‌ای متمایز از دیگری دارد، ایشان رسالت بزرگ مفسران را نیز، کشف و دریافت مقاصد عرفانی قرآن می‌داند. حضرت امام در مورد آیه شریفه «مالک يوم الدين»، بیان می‌دارد که گرچه مالکیت خدا به همه اشیا و همه عوالم، یکسان است ولی اختصاصاً مالکیت در آیه شریفه به «يوم الدين» به جهت آن است که روز قیامت، روز جمع همه اشیا و به تبع آن همه ایام دیگر نیز خواهد بود و با روز قیامت، روز ظهور مالکیت خداست. او می‌فرماید: «مالک يوم الدين، ممکن است برای این باشد که «يوم الدين»، «يوم الجمع» است از این جهت، «مالک يوم الدين» که «مالک يوم الجمع» است، مالک ایام دیگر که متفرقات است، خواهد بود و یا برای آن است که ظهور مالکیت حق تعالی، در «يوم الجمع» است که یوم رجوع ممکنات است به باب الله و صعود موجودات به فناست.

عضو هیئت علمی دانشگاه قم در رابطه با آیه «ایک نعبد و ایک نستعین» گفت: امام در مورد علت ذکر «نعبد و نستعین»، به صورت صیغه متکلم مع

الغیر، با آن که گوینده آن، واحد است، به سه نکته عرفانی اشاره می‌کند، اول آن‌که عابد برای پذیرش عبادتش به حیلله‌ای شرعیه متوسل شده است تا عبادتش مقبول شود و آن این است که عبادت خود را ضمن عبادات سایر مخلوقات، که از جمله آن‌ها عبادات اولیاء الله است و عبادت آن‌ها مورد قبول است، تقدیم می‌کند تا بدین وسیله عبادت او نیز قبول شود؛ زیرا عادت کریم نیست تا تبعیض قائل شود و برخی را بپذیرد و برخی را رد کند.

نویسنده کتاب «تاریخ حدیث» علت دوم را در نظر امام این‌گونه عنوان کرد: چون تشریح نماز در ابتدای امر به جماعت بود، این لفظ به شکل جمع آورده شده است و سوم آن‌که؛ چون همه موجودات و همه ذرات عالم به حمد او مشغول هستند؛ لذا با صیغه جمع خدا را عبادت می‌کنند و از او کمک می‌طلبند. امام در این زمینه می‌فرماید: «چون سالک در «الحمد لله»، جمیع محامد و ائثیه را از هر حامد و ثناجویی در ملک و ملکوت، مقصور و مخصوص به ذات مقدس حق قرارداد و در فطرت تمام موجودات، خصوصاً نوع انسانی، خضوع در پیشگاه

القران؛ عقل در تفسیر قرآن، دورترین چیز است.» و «دین الله لا یصاب بالعقول؛ دین خدا را با عقل‌ها نتوان دریافت.»

عضو هیئت علمی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم گفت: امام بیان می‌دارد که مقصود از «دین الله» در روایت مذکور، احکام تعبدیه دین است، و الا باب اثبات صانع و توحید، معاد، بلکه مطلق معارف دینی، میدان فهم و گستره معرفت عقل است.

وی نکته دوم تفسیر به رأی در نظر امام را این‌گونه عنوان کرد: در تفسیر به رأی، مفسر، پیش داوری کرده است تا عقاید و سلاقی خویش را بر قرآن تطبیق دهد، برخلاف برداشت‌های عرفانی اخلاقی، که پس از مطالعه در آیات، از بطون آیات بر می‌آید و در صدد اثبات

عقیده یا مبانی فکری خاصی نیست. امام معتقد

است آن‌هایی که به دنبال تفسیر به رأی

هستند، به اصل قرآن کاری ندارند بلکه به

دنبال مقصد خود و اثبات آن هستند و

می‌خواهند آرای خود را بر قرآن تطبیق و

قرآن را با رأی خود تفسیر و تأویل کنند و

اسلام، چنین کاری را حرام شمرده

است. تدبیر در آیات که به کشف

بهره‌های عرفانی و اخلاقی می‌انجامد،

فراتر از تفسیر است، از این‌رو از مصادیق

تفسیر به رأی شمرده نمی‌شود، امام بر این باور است که برداشت‌های عرفانی که به بطون آیات مربوط است، تفسیر نیست، بلکه تأویل بطون قرآن به شمار می‌رود، به علاوه تفسیر به رأی تلقی کردن برداشت‌های عرفانی، به مهجوریت قرآن می‌انجامد. امام در این زمینه می‌فرماید:

«اگر کسی از قول خداوند الحمد لله رب العالمین که حصر جمیع محامد و اختصاص تمام ائثیه به حق تعالی است، استفاده توحید افعالی کند و بگوید: از آیه شریفه استفاده می‌شود که هر کمال و جمال و هر عزت و جلالی که در عالم است از حق تعالی است و هیچ موجودی را از خود چیزی نیست و لهدا، ثنا خاص حق تعالی است و کسی را در آن شرکت نیست، این چه مربوط به تفسیر است تا اسمش تفسیر به رأی باشد یا نباشد.»

مؤدب با اشاره به این‌که آثار حضرت امام، حکایت از روش عرفانی، رمزی و اشاری ایشان در تفسیر دارد، گفت: امام خمینی، در تفسیر آیات روش عرفانی را پیش گرفت و معتقد بود که آیات قرآن، دارای رموز و اشاراتی است که فهم و دریافت آن‌ها به خواص اختصاص دارد، تفسیر



چون تشریح نماز در ابتدای امر به جماعت بود، این لفظ به شکل جمع آورده شده است و سوم آن‌که؛ چون همه موجودات و همه ذرات عالم به حمد او مشغول هستند؛ لذا با صیغه جمع خدا را عبادت می‌کنند و از او کمک می‌طلبند

مقدس کامل و جمیل علی الاطلاق ثبت و ناصیه آن‌ها در آستانه قدسش بر خاک است؛ چنان‌که در قرآن شریف می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَّا تُفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (سوره مبارکه اسراء، آیه شریفه ۴۴) و دیگر آیات شریفه و اخبار معصومین (ع) که مشحون از این لطیفه الهیه است، مؤید برهان حکمی متین است پس چون سالک الی الله به قدم استدلال برهانی یا ذوق ایمانی یا مشاهده عرفانی این حقیقت را دریافت، در هر مقامی که هست در باید که جمیع ذرات وجود و سکنه غیب و شهود، عابد علی الاطلاق و پدید آورنده خود را طلبکارند پس با صیغه جمع اظهار کند که جمعیت موجودات در همه حرکات و سکنات خود عبادت ذات مقدس حق تعالی

کنند و از او استعانت جویند.

رئیس انجمن قرآن پژوهی ادامه داد: ایشان

در مورد استعانت از خداوند، معتقد است که

استعانت از غیر خدا ممکن نیست؛ زیرا

قدرتی غیر از خدا وجود ندارد تا از او

استعانت بجویم و معنای ایاک نستعین،

این نیست که ما از دیگران استعانت

می‌جویم؛ بلکه اشاره به این نکته است

که استعانتی واقع نمی‌شود، مگر از خدا

و در این خصوص می‌فرماید: «ایاک

نستعین، نه معنایش این است که همه ما استعانت از تو - ان شاء الله -

می‌خواهیم و این‌ها نخیر! بالفعل این طوری است که به غیر خدا،

استعانت اصلاً نیست اصلاً قدرت دیگری نیست، چه قدرت دیگری ما

داریم، غیر قدرت خدا؟ آن‌که تودارای غیر از قدرت خداست؟»

مؤدب به تفسیر آیه «اهدنا الصراط المستقیم» از منظر امام پرداخت

و گفت: حضرت امام در مورد این آیه شریفه به نکات عرفانی لطیف

دیگری اشاره می‌کند و ظاهراً با عنایت به حدیث شریف نبوی «الطرق

الی الله بعدد انفاس الخلائق» معتقد است دارای مراتبی به این شرح

است: هدایت به نور فطری، هدایت به نور قرآن، هدایت به نور شریعت،

هدایت به نور اسلام، هدایت به نور ایمان، هدایت به نور یقین، هدایت

به نور عرفان، هدایت به نور محبت، هدایت به نور ولایت، هدایت به نور

تجرید و توحید، ایشان برای هر یک از این مراتب، دو طرف، افراط و

تفریط، غلو و تقصیر، قائل است و راه اعتدال را، راه نجات و صراط

بر خود می‌تنیم.»

مؤدب با توجه به تفسیر عرفانی سوره

حمد از نظر امام خمینی (ره) گفت: امام

در تفسیر سوره حمد که از جمله

زیباترین اثر تفسیر عرفانی ایشان است،

به بیان نکات عرفانی فراوانی از آن سوره

می‌پردازد که به برخی از آنها اشاره

می‌کنیم. امام در ذیل کلمه «الحمد»

بیان می‌دارد که چون وجود انسان

حضرت امام در نامه عارفانه‌ای نیز که به یکی از نزدیکان می‌نویسد، در مورد این آیه به این نکته تفسیری عرفانی اشاره می‌کند که: «همه انسان‌ها یا در مسیر بهشت، یا در مسیر جهنم هستند و دنیا مرتبه‌ای از جهنم است»

کامل، هدف نهایی تربیت الهی است، از این جهت خداوند، لایق حمد

و ستایش است و می‌فرماید: «چون تربیت نظام ملک از فلکیات،

عنصریات، جوهریات و عرضیات آن، مقدمه وجود انسان کامل است و

در حقیقت این ولیده، عصاره عالم تحقق و غایة القصوی عالیمان است و

از این جهت آخرین ولیده است، و چون عالم ملک به حرکت جوهریه

ذاتیه متحرك است و این حرکت ذاتی استکمالی است، به هر جا

منتهی شد آن غایت خلقت و نهایت سیر است پس دست تربیت حق

تعالی در تمام دار تحقیق به تربیت انسان پرداخته است سپس در ادامه

تفسیر کلمه «الحمد» ضمن بیان این که غایت فعل خدا، تربیت انسان

است، اظهار می‌کند که غایت نهایی خلقت و تربیت انسان ذات حق،

معاد او از خدا، در راه خدا، به واسطه خدا و به سوی خداست.

نویسنده کتاب «تاریخ حدیث» افزود: ایشان در این زمینه

می‌فرماید: «این که ذکر شد، در افعال جزئیة نظر به مراتب وجود است

وگرنه به حسب فعل مطلق از برای فعل حق تعالی، غایتی جز ذات مقدسش نیست، پس انسان مخلوق و ساخته شده برای ذات مقدس اوست، غایت سیرش وصول به باب الله و فنانی فی الله و معطوف به فناء الله است و معاد او الی الله و من الله و فی الله و بالله است چنانکه قرآن در آیه ۲۵ سوره مبارکه غاشیه بیان می‌کند و دیگر موجودات به توسط انسان رجوع به حق کنند، بلکه مرجع و معاد آن‌ها به انسان است، چنانکه در زیارت جامعه که اظهار شمه‌ای از مقالات ولایت را فرموده است.

رئیس انجمن قرآن پژوهی این‌گونه ادامه داد: امام در ادامه در بیان

این که غایت حمدها خداست، پس از ذکر آیه شریفه «إِنِّإِنَّا إِيَّاهُمْ»*

ثُمَّ إِنِّإِنَّا حَسْبَاهُمْ» (سوره مبارکه غاشیه، آیات شریفه ۲۵ و ۲۶) بیان

می‌دارد که رجوع انسان کامل به خداست و انسان کامل، فانی فی الله است

و می‌افزاید: «و ایاب الخلق الیکم و حسابهم علیکم»، سری از اسرار توحید و اشاره

به آن است که رجوع انسان کامل، رجوع الی الله است؛ زیرا که انسان کامل، فانی

مطلق و باقی به بقاء الله است و از خود تعین و انانیتی ندارد بلکه خود از

اسمای حسنی و اسم اعظم است. امام خمینی (ره) در ادامه بیان می‌دارد

که قرآن سرشار از نکات عرفانی است که اهلش می‌تواند آن را درک کند و همان

اسرار نهایی، سبب عظمت و بزرگی قرآن شده و می‌افزاید: «قرآن شریف به

قدری جامع لطایف و حقایق و سرائر و دقایق توحید است که عقول

اهل معرفت در آن حیران می‌ماند و این اعجاز بزرگ این صحیفه

نورانیه آسمانی است.»

عضو هیئت علمی دانشگاه قم در پایان خاطرنشان

کرد: امام در مورد دیگری درباره «الحمد» بیان می‌دارد

که «الحمد لله رب العالمین» به این معنا نیست که

ستایش برای خداست، بلکه به این معناست که هرگز

حمدی جز برای خدا واقع نمی‌شود و می‌افزاید: «سوره حمد که

اولین سوره است و آن را برای نماز قرار دادند و نماز بدون حمد،

نماز نیست.» تمام معارف، در سوره حمد موجود است ولی آن‌که

نکته‌سنج باشد، باید در آن تأمل کند، خوب، ما اهلش نیستیم، ما

می‌گوییم «الحمد لله رب العالمین»؛ یعنی شایسته است خدا که همه

حمدها برای او باشد، اما قرآن این را نمی‌گوید، قرآن می‌گوید که هیچ

حمدی در جایی جز برای خدا، واقع نمی‌شود آن هم که بت پرست است

حمد دارد، که آن حمد هم برای خداست در حالی که خودش نمی‌داند و این

اشکال از ندانستن و جهالت اوست.





سید محمد رضوی:

پویایی قرآن منوط به تفسیر عرفانی است

کرده و گفت: به اعتقاد بنده تفسیر روایی باید مقدم بر تفسیر قرآن به قرآن بیان شود به عبارتی صاحب اصلی کتاب که رسول خدا (ص) و بعد از ایشان ائمه اطهار (ع) هستند، باید قرآن را آن گونه که هست و در حد بشر بیان کنند و اگر انسان نظام فکری حاکم بر اهل البیت (ع) را دریافت کند، می تواند کم کم قدم در زمینه تفسیر بگذارد، ولی آن چه که در تفسیر مهم است آن است که بیشتر مفسران به ظاهر آیات می پردازند و قضیه تأویل و تفسیر در همین جا از هم متمایز می شوند.

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی در ادامه سخنانش به مقایسه «تأویل» و «تفسیر» پرداخته و گفت: در تأویل سعی بر آن است که از ظواهر آیات گذر کنیم و با موشکافی باطن آیات تماس پیدا کنیم، اما آن چه مهم است این است که قرآن کریم بیان می کند که تأویل تنها مخصوص راسخان در علم است و در روایات متعدد نیز آمده است که «رسوخ در علم در حد اعلی مخصوص به رسول خدا (ص) و پس از

اگر قرآن بخواهد حرفی برای آیندگان داشته باشد، هیچ راهی جز این نیست که تفاسیر عرفانی را به معنای گذر از ظاهر آیات و موشکافی و پنهان پژوهی برای دریافت نکات ناپیدای کلام الهی بپذیریم.



«سید محمد رضوی»، عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، ضمن بیان مطلب فوق در مورد معنای لغوی و اصطلاحی «تفسیر» گفت: تفسیر از ریشه (فسر) به معنی کشف در لغت عرب به کار رفته است و منظور، آن است که یک مفسر سعی کند تا مراد خداوند متعال را از آیات قرآن در حد توانش بیان کند منتهی باید در نظر داشت این کتاب سوای از کتب دیگر آسمانی باید مورد بررسی قرار گیرد به عبارتی یک مفسر در تفسیر قرآن باید پیش زمینه هایی داشته باشد تا بتواند آن گونه که شایسته است قرآن را تفسیر کند.

وی تفسیر قرآن کریم را به دو بخش قرآن به قرآن و روایی تقسیم

ایشان برای

ائمہ اطہار(ع)

است. «همچنین در آیه

هفتم از سوره آل عمران «... لا

یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی

العلم...» مفسران بحث‌های مفصلی کرده‌اند که

ما حصل آن به این قرار است که (واو) در آیه مورد نظریا

(واو) استنیافیه است و یا (واو) عاطفه، اگر عطف باشد

مفهوش آن است که راسخین در علم بدون هیچ شکی تأویلش را

می‌دانند بنابراین اهل البیت(ع) تأویل آیات را می‌دانند اما اگر (واو) را

استنیاف لحاظ کنیم به این معنا است که راسخین در علم از این تأویل

مطلع نیستند و آن را به خدای متعال واگذار می‌کنند و به تأویل آن

ایمان می‌آورند.

گفتن

داشته

باشد، هیچ

راهی نیست جز

این‌که تفاسیر عرفانی را

قبول کنیم و از ظاهر آیات

گذر کنیم و با موشکافی و

پنهان‌پژوهی سعی کنیم آن

نکات معرفتی نهفته در آیات را به

دست آوریم مانند آن غواصی که در

دریا شنا می‌کند، اگر او فن غواصی را

بداند می‌تواند در و مروراید را ازدل دریا

بیرون بکشد.

رضوی در پاسخ به این سؤال که تفسیر

عرفانی را چه کسی می‌تواند انجام دهد و حد و

مرز آن را چه کسی باید تعیین کند؟ گفت:

متأسفانه در خیلی از کتاب‌هایی که با گرایش عرفانی

به سمت قرآن می‌روند، بیشتر نظرات شخصی خود

را بر قرآن کریم تحمیل می‌کنند و این خیلی خطرناک

است و تفسیر عرفانی را از آن صحت واقعی خودش

می‌اندازد بنابراین اگر علاقه‌مند هستیم که از قرآن

کریم نکات ارزشمندی را دریافت کنیم و معرفت ما

نسبت به این کتاب بالا رود، راهی نیست جز این‌که

نظام فکری حاکم بر اهل بیت(ع) را فراگیریم و این

ابزاری است که می‌توانیم با در دست داشتن آن سراغ

وی ادامه داد: آن‌چه که صحیح است این است که رسوخ در علم در

این آیه شریفه، امری نسبی است نه مطلق؛ یعنی در حد اعلی رسوخ در

علم از آن اهل البیت(ع) است، ولی چون قرآن کریم کلمه رسوخ را در

جایی دیگر برای علمای یهود به کار برده است، متوجه می‌شویم که

رسوخ امری نسبی است، به عبارتی شیعیان اهل البیت(ع) در حد

توانایی خود می‌توانند رسوخ در علم کنند و به تأویل دست پیدا کند؛

یعنی موشکافی کرده و از سخن پیدای کلام به سخن ناپیدای آن پی

ببرند، این است فرق میان تأویل و تفسیر.

نویسنده کتاب «فرهنگ امثال القرآن و معادل‌های آن در زبان

فارسی» در بیان مفهوم تفسیر عرفانی گفت: اگر تفسیر عرفانی را بدین

مفهوم بگیریم که از ظاهر آیات گذر کنیم با موشکافی یا پنهان‌پژوهی

برای دریافت سخن ناپیدای کلام از خود تلاش نشان دهیم، به این

تفسیر، تفسیر معرفتی گویند، تفسیر معرفتی که بر روح و جان انسان

می‌نشیند و هر لحظه در او شور آفرینی می‌کند و او را علاقه‌مند می‌کند

به این‌که آیات قرآن را بارها و بارها تکرار کند به مصداق «... فأقرؤوا ما

تیسر من القرآن...» تا این مروایدهای گران‌بها که در قرآن نهفته است

را شکار کند، به این نوع تفسیر، تفسیر معرفتی یا عرفانی یا همان

تفسیر رمزی و اشاره‌ای می‌گویند. برای آنکه قرآن کریم، زیبایی خود را

حفظ کند به تعبیر دیگر در گذر زمان همواره پویا باشد، راهی نیست جز

اینکه به تفسیر عرفانی پناهنده شویم. شما کتب بسیاری را می‌بینید که

در کتابخانه‌های معتبر وجود دارند، اما کسی سراغ آن‌ها نمی‌رود؛ زیرا

بعد از یک یا چند مرتبه مطالعه، آن ارزش واقعی خود را از دست

می‌دهد و کهنه می‌شود اما اگر قرآن بخواید برای آیندگان حرفی برای

شدند. به این خاطر به آن‌ها باطنیه می‌گویند که این گروه ظاهر آیات قرآن را از حجت می‌اندازند و می‌گویند: «ظاهر آیات به هیچ وجه مراد نیست و مراد تنها بطن آیات است و ما می‌توانیم به بطن دست پیدا کنیم و ظاهرش را کنار بگذاریم.» با این اعتقاد تمام احکام دینی مثل نماز، روزه، زکات و... را در بطن چیز دیگری معنا می‌کنند و می‌گویند: «ظاهر آن مراد ما نیست. همچنین «مفضل بن عمر» از شاگردان امام صادق (ع) بود او ماجرای باطنیه را با امام (ع) مطرح می‌کند و امام (ع) به او نامه‌ای می‌نویسد و در آن نامه این فرقه را برایش توصیف و کارشان را تخطئه می‌کند و می‌فرماید: «اگر کسی بخواهد ظاهر قرآن را کنار بگذارد و به بطن آن تنها بپردازد از نظر من مشرک است.»

مترجم کتاب «مرآة الانوار و مشکوة الاسرار» به گروه صوفیه اشاره کرد و گفت: صوفیه هم مشابه گروه باطنیه هستند نه به آن اندازه، اما آنان ارزشی زیاد به بطن می‌دهند، بیشتر به شهود و قلب می‌پردازند و معتقدند که قلب مرکز و جایگاه شهود است و هر چه که بر قلب آدمی بتابد و بی واسطه آن مطلب را انسان از خداوند متعال دریافت کند، عین حقیقت است و قرآن نیز بر این باور است. به نظر من این داستان خیلی خطرناک است، افرادی که با این دید سراغ قرآن می‌روند و صوفی مآبانه برخورد می‌کنند تفاسیری را که بیان می‌کنند در واقع تفسیر نیست و جزو مصادیق بارز تفسیر به رأی و جزو تفاسیر مذموم است. این گفته را بیان می‌کنم و با گوینده آن کاری ندارم ولی از فرقه صوفیه این داستان بیان شده است که بر ما که به تفاسیر روایی علاقه‌مند هستیم این اشکال را وارد کردند، آنان می‌گویند: «شما در تفسیر آیات قرآن می‌گویید «حدثنی فلان عن فلان عن...» تا حدیث را به معصوم یا غیر آن می‌رسانید شخصی که از دنیا رفته شما از او نقل قول می‌کنید اما ما که برای قلب جایگاه وسیعی را در تفسیر و تأویل قرآن قائل هستیم اینگونه بیان نمی‌کنیم بلکه می‌گوییم: «حدثنی قلبی بی واسطه عن الهی» یعنی قلب من به من سخن گفته است و این سخن را از خداوند متعال گفته است.» این خیلی خطرناک است و همان محلی است که شیاطین دست بر قلب آدمی می‌گذارند و آن تفسیری که آن‌ها عرضه می‌کنند تفسیری است که به طور یقین بویی از تفاسیر اهل البیت (ع) نمی‌دهد و بیشتر تفسیر به رأی است و تأویلاتی که بیان می‌کنند احیاناً بیشتر در همین راستا است که از ارزش واقعی خود برخوردار نیست و متأسفانه در کتب تفاسیر عرفانی ما این داستان وجود دارد.

نویسنده کتاب «فرهنگ امثال القرآن و معادل‌های آن در زبان فارسی» در پاسخ به این‌که آیا تفسیر عرفانی قرآن را به تحریف می‌کشاند

تفسیر عرفانی برویم و در غیر این صورت این کار، کار خطرناکی است و آن روایاتی که در مورد تفسیر به رأی آمده است دامنگیر ما خواهد شد و می‌بایست از این داستان پرهیز کنیم.

وی افزود: قرآن کریم با توجه به تعالیم اهل البیت (ع) که فرمودند: «حمال ذو وجه» است؛ یعنی وجوه مختلفی از معرفت را می‌توان از این کتاب یافت کرد، مخاطبان مختلفی دارد. یک بار مخاطب این کتاب عرب بادیه‌نشین است که از نظر معرفتی در حد بسیار پایین است، بنابراین تفسیر برای او باید در حد توان او بیان شود و بار دیگر طرف مقابل اهل البیت (ع) شخصی مانند «زراره» است بنابراین می‌بایست به گونه‌ای تفسیر کند که او را راضی کند. چون سطوح مختلف معرفتی در جامعه وجود دارد و افراد را نمی‌توان به یک شکل نگاه کرد پس قرآن کریم به گونه‌ای توسط خداوند متعال بیان شده است و واژگان به شکلی گلچین شده است که معانی مختلف معرفتی را در داخل خود جای می‌دهد تا بتوان این معانی متفاوت را از این کتاب استخراج کرد بنابراین نیاز همه انسان‌ها برطرف شود و خاصه و عامه انسان‌ها می‌توانند از این کتاب بهره‌مند شوند بنابراین تفاسیر عرفانی قابل پذیرش هستند، منتهی آن کسی که می‌خواهد دست به این کار بزند باید دقت کند که کار بسیار خطیری است. تفسیر عرفانی یکی از سطوح تفسیر است و بر اساس نگاهی که مخاطب دارد و آن نظام فکری که بر مخاطب حاکم است، می‌شود این تفسیر عرفانی را به او عرضه کرد. اهل البیت (ع) نیز معمولاً بر این روش بودند و بر اساس فهم شنونده مسائل را بیان می‌کردند و از آنها می‌خواستند که این مطالب را تنها نزد خود نگه دارند و به اهلش بگویند و از گفتن به غیر اهلش امتناع ورزند.

رضوی تفسیر عرفانی را همان تأویل دانست و گفت: به نظر من اگر تفاسیر عرفانی از حد ظاهر کلمات و واژگان قرآن گذر کند و به بطن آن بپردازد شبیه به تأویل می‌شود؛ یعنی در مقایسه تأویل و تفسیر عرفانی فقط جنگ بر سر لفظ است؛ زیرا اگر مفسر از ظاهر لفظ گذر کند و سعی کند به بطن آیه دست پیدا کند و به حقیقت برسد به واقع این همان تأویل است.

سیدمحمد رضوی در پاسخ به این سؤال که دیدگاه شما درباره «قلب» به عنوان یک رکن اساسی در تفسیر عرفانی چیست؟، گفت: قبل از این‌که به این موضوع بپردازم علاقه‌مند هستم به فرقه‌ای اشاره کنم که در تاریخ با عنوان «باطنیه» یا «اسماعیلیه» از آن‌ها یاد شده است. اسماعیل از فرزندان حضرت صادق (ع) هست. فرقه باطنیه معتقد است که امامت بعد از حضرت صادق (ع) به اسماعیل می‌رسد و معروف به اسماعیلیه



معرفتی رسیده از اهل البیت پی ببریم راهی نداریم جز اینکه آن روایات را به کتاب خدا عرضه کنیم اگر پاسخ مثبت داد یقیناً دچار آن تحریف معنوی که مورد نظر شما بوده نخواهیم شد و یقیناً تحریف معنوی است نه لفظی و تحریف لفظی در قرآن صورت نگرفته است.

رضوی در پایان درباره پذیرش یا رد تفسیر عرفانی خاطر نشان کرد: اگر شخصاً نظر خود من را می خواهید ببینید، روحیات شخصی من آن است که وقتی آیات قرآن را می خوانم اگر فقط بخوایم به ظواهر آیات اکتفا کنم این مرا اغنا نمی کند یعنی حذف تفسیر عرفانی یا حذف بواطن و تأویل از قرآن کریم لطمه ای بزرگ به این کتاب وارد می کند و سبب می شود تا علاقه مندان به این کتاب روز به روز کم شوند اگر قرار است که به علاقه مندان این کتاب اضافه شود و ما روز به روز افراد بیشتری را مشاده کنیم که به سمت این کتاب می آیند چاره ای نداریم جز اینکه باب تأویل و معرفت را به روی آنها باز کنیم منتهی عرض کردم که باید شاگردی اهل البیت (ع) را بکنیم تا به مرحله استادی برسیم.

یا نه؟، گفت: اگر نظام فکری حاکم بر اهل البیت (ع) در جان و روان آدمی قرار بگیرد و به عبارتی با کلام خود اهل البیت (ع) آنگونه که شایسته است انس پیدا کنیم کلامی که فرمودند: «صعب مستصعب» هست، سلسله مراتب دارد و هر کس در حد خود می تواند با این کلام ارتباط منطقی برقرار کند، اگر آن را ما بپذیریم و اینکه بپذیریم آن ها اهل الذکر هستند و قرآن کریم هم فرمود: «فستلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون» (اگر این را بفهمیم) در تفاسیر عرفانی یقیناً دچار خطا و اشتباه نمی شویم یعنی با این گرایش روایی اگر سراغ تفاسیر عرفانی برویم و از اهل الذکر آن پرسش بکنیم یقیناً آنها یاور ما خواهند بود. مشکلی که ما در تفاسیر عرفانی و در مواجهه با روایات اهل البیت (ع) داریم، این است که متأسفانه روایات اهل البیت (ع) نیز مثل قرآن قطعی الصدور نیستند، شاید خیلی از روایات صحیح نباشد و ساختگی باشد و تنها به اهل البیت (ع) نسبت داده شده باشد و این روایات با عنوان گرایشات عرفانی در حریم تفسیر وارد شده باشد، اگر با این قضیه مواجه شویم خیلی کار دشوار می شود؛ یعنی اگر می خواهیم به صحت و سقم روایات

همه عرفا در دست‌یابی به مقصود خویش؛ یعنی نیل به معانی عمیق و باطنی آیات و عبارات قرآنی، دارای یک روش نبوده‌اند؛ با این حال در تفسیر آنان، مبانی نظری مشترکی دیده می‌شود.



«محسن قاسم‌پور»، عضو هیئت علمی دانشگاه کاشان و از محققان علوم قرآنی، درباره محاسن و معایب تفسیر عرفانی، ضمن بیان مطلب فوق گفت: واژه تفسیر از ریشه «فسر» است که در اشتقاق کبیر، خود مقلوب از «سفر» و به معنای کشف و پرده برداشتن است. «فسر» بنا بر آن چه در بیان «خلیل بن احمد فراهیدی»، بنیان‌گذار معجم‌نگاری در فرهنگ اسلامی آمده است برای تبیین و توضیح بکار گرفته می‌شود. بر این اساس واژه تفسیر در مفهوم لغوی آن عبارت است از: روشن ساختن، مراد را بازگو کردن، پرده از چهره معنایی مبهم بر گفتن و در یک کلام، روشنی و روشنگری است.

وی مصداق‌یابی برای معانی را محور مشترک تعاریف مفسران در معنی اصطلاحی تفسیر دانست و اظهار کرد: محور مشترک در تعاریف مفسران و قرآن‌پژوهان در معنی اصطلاحی تفسیر، در حقیقت مصداق‌یابی برای معانی و توضیحاتی است که در معنای لفظ تفسیر بیان شد. از نظر «میرسید شریف جرجانی»، تفسیر در اصل کشف و اظهار است و در شرع توشیح معانی آیه، شأن نزول و قصه آن، سببی که به موجب آن، آیه نازل شده با لفظی که به طور روشن و آشکار بر آن دلالت کند. «راغب اصفهانی» می‌گوید: «تفسیر در عرف عالمان، کشف معانی قرآن و بیان مراد آن است. اعم از این‌که به حسب لفظ مشکل باشد یا نباشد، یا به حسب معانی آن ظاهر و یا غیرظاهر باشد.» مرحوم طبرسی در مقدمه تفسیر



محسن قاسم‌پور:

عرفا با وجود روش تفسیری متفاوت، مبانی نظری مشترکی دارند

یافت که عبارتند از: تأویل؛ یعنی مرجع، مصبر و عاقبت. این نکته را اکثر واژه‌شناسان به جز مؤلف «العین» تصریح کرده‌اند. تأویل؛ یعنی تفسیر، تدبر و بیان که «خلیل»، «جوهری» و «زبیدی» به آن اشاره دارند. ابن اثیر می‌گوید: «مراد از تأویل برگرداندن ظاهر لفظ از معنای اصلی است به معنایی که دلیلی آن را قائم است و اگر آن دلیل نباشد، نباید از معنای ظاهری لفظ دست برداشت.» به نظر «ابن‌الکمال» تأویل عبارت است از «برگرداندن آیه از معنای ظاهرش به معنایی که درباره آن محتمل است، البته به شرطی که معنای محتمل با کتاب و سنت موافقت داشته باشد.»

عضوهیئت علمی دانشگاه کاشان به تبیین دیدگاه «سبکی» در این زمینه پرداخت و گفت: «سبکی» معتقد است تأویل عبارت

است از: «حمل ظاهر لفظ بر معنای محتمل مرجوع؛ اگر این اقدام از روی دلیل باشد صحیح است و اگر بر مبنای چیزی باشد که گمان دلیل داشتن آن رفته است، فاسد و اگر هیچ دلیل وجود نداشته باشد تأویل نیست، بلکه بازی و سرگرمی نیست.» مفسران گذشته تفسیر و تأویل را به یک معنا می‌دانستند و بین آن دو تفاوتی قائل نبودند. مفسران متأخر در مواردی از قبیل تأویل همان تفسیر باطن لفظ

است، تأویل بیان معانی اشاری آیات قرآنی است، تأویل در مواردی است که به استنباط و درایت مربوط می‌شود، تأویل بیان حقیقت مراد و تفسیر بیان دلیل مراد است، اتفاق نظر داشتند.

وی به دیدگاه‌های «ابن تیمیه» اشاره کرد و گفت: «ابن تیمیه»، می‌گوید: «تأویل اصطلاحی است که متأخرین آن را از معنای باطنی دانسته‌اند. در مقابل معانی ظاهری آیات قرآنی که تفسیر نام دارد.» به نظر وی، عالمان سلف از تأویل مفهومی اراده می‌کرده‌اند که عالمان متأخر غیر از آن را برداشت کرده‌اند. به عقیده ابن تیمیه در نزد عالمان پیشین دو معنا بیشتر نداشته است: تفسیر کلام و بیان معنی آن، حقیقت خارجی. وی می‌گوید: معنای سوم و اصطلاحی تأویل معنای خلاف ظاهر لفظ است که عالمان متأخر آن را اصطلاح کرده‌اند. ابن تیمیه این برداشت از تأویل را مردود می‌داند. وی معتقد است اگر کلام آیه طلب باشد تأویل آن حقیقت مطلوب است و اگر خبر باشد تأویل آن همان چیزی است که از آن خبر داده شده است.

خویش علم تفسیر را واجد این نکات می‌داند: الف) تفسیر دانستن قواعدی است که به واسطه آن معانی آیات قرآن مانند اوامر، نواهی معلوم می‌شود. ب) دانشی است که در آن از احوال الفاظ کلام الهی، از نظر کیفیت و چگونگی دلالت آن‌ها بر مراد خداوند بحث می‌شود. ج) تفسیر، معرفت و علمی است که در آن از مراد خداوند در خصوص قرآن بحث و بررسی به عمل می‌آید.

قاسم‌پور افزود: «محمد عبدالعظیم زرقانی»، نیز عقیده دارد که تفسیر دانشی است که در آن از قرآن مجید از حیث دلالتش بر مراد خداوند به اندازه طاقت بشری تحقیق و بحث می‌شود. پس به طور خلاصه می‌توان گفت: تفسیر عهده‌دار تبیین و توضیح کلام خداوند است. کوششی برای رفع اجمال و ابهام و گشودن گره‌های

لفظی و معنایی قرآن کریم است. به بیان دیگر تفسیر پرده‌برگیری از خساره‌های واژه‌های قرآن است، چه از واژه‌های مشکل و چه آسان، چه ابهام و ایجازی در جهت لفظ و معنا باشد، چه نباشد. در تکمیل این نظریه یک نکته شایسته ذکر است و آن تقسیم به اعتبار معنای آن است. بدین‌سان تفسیر شامل لفظ و معنا خواهد شد. تفسیر لفظی، بیان معنی لغوی الفاظ و واژه‌شناسی آن است و

تفسیر معنا تحدید و تعیین مصداق خارجی آن معنا است که باید این تفسیر بدان تطبیق کند. تفسیر قرآن کریم را می‌توان از نظر روش به دو قسم تفسیر ظاهر و تفسیر باطن تقسیم کرد. تفاسیر ظاهری به طور عمده بر مدلولی عرفی و منطقی که برای همه اهل زبان قابل فهم است متکی است؛ اما تفاسیر باطنی که در میان اهل تصوف و عرفان و اهل سلوک و شهود به تفسیر عرفانی نام‌بردار است، حکایت دیگری دارد. آن‌چه مسلم است این‌که نمی‌توان با سطحی‌نگری به رد یا قبول همه میراثی پرداخت که عارفان به نام در این زمینه از خود به جای گذاشته‌اند.

وی در پاسخ به این سؤال که واژه تأویل به چه معناست؟، گفت: واژه تأویل از ماده «اول» بوده که به معنای رجوع و بازگشت است و استعمالات مختلف آن را در این معنا، فرهنگ‌شناسان مسلم دانسته‌اند. این واژه با توجه به مفهوم لغوی خود تطوری دارد. از تتبع در آثار لغوی و منابع مهم واژه‌شناسی به دو نتیجه مهم می‌توان دست



واژه تأویل از ماده «اول» بوده که به معنای رجوع و بازگشت است و استعمالات مختلف آن را در این معنا، فرهنگ‌شناسان مسلم دانسته‌اند



کردن آیه مشابه، تعبیر رؤیا، عاقبت امر و سرانجام کار و کشف معنای باطنی آیات و رموز است. افزون بر این معانی، تأویل در لسان پیامبر (ص) و برخی از یاران و جانشینان ایشان نیز به کار رفته است. معنای تأویل در این قبیل روایات، تطبیق و برداشت‌های کلی و همه‌جانبه‌ای است که از آیه استفاده می‌شود. ارائه یک تفسیر بندی از این واژه به خصوص با توجه به معنای لغوی آن چارچوب روشن‌تری از این بحث ارائه خواهد کرد. گاهی تأویل در مقابل تنزیل قرار دارد. معنای دیگر تأویل؛ یعنی تطبیق و برداشت‌های کلی و همه‌جانبه از آیات به لحاظ چنین تقابلی معنا پیدا می‌کند. شواهد ما در این باره برخی روایات است. همچنین اصطلاحات ظهر و بطن از ابتدا مرادف اصطلاح تنزیل و تأویل بوده است. از امام باقر (ع) پرسیدند: «مقصود از ظهر و بطن چیست؟» ایشان فرمودند: «ظاهر قرآن تنزیل آن است و باطن آن تأویل آن، بخشی از باطن قرآن پیش از این گذشته است و بخشی هنوز تحقق نیافته، قرآن بسان گردش خورشید و ماه در گردش است.»

این محقق و استاد دانشگاه در ادامه سخنانش در بررسی حوزه‌های دیگر کاربرد تأویل اظهار کرد: حوزه دیگری که می‌توان کارکرد تأویل را در آن جست‌وجو کرد حوزه معانی درونی و باطنی آیات است. بر مبنای برخی از روایات تمامی آیات قرآن افزون بر معنای ظاهری دارای معنای

وی در مورد معنای تأویل از نظر علامه طباطبایی گفت: تأویل در نگرش علامه طباطبایی واقعیتی است که حقیقت عینی دارد؛ یعنی اساس مقوله تأویل یک امر ذهنی نیست تا از قبیل معانی و مفاهیم باشد. تأویل حقیقتی است که منشأ تمام احکام، تکالیف و آداب و مواعظ قرآن است و تمام تعلیم و حکمت قرآن از آن نشأت می‌گیرد. علامه طباطبایی نسبت تأویل را به مدلول و مفهوم آیه همچون نسبت ممثل به مثل و تأویل را متعلق به همه آیات قرآنی می‌داند و می‌گوید: «چنین حقیقتی در باطن تمامی آیات قرآن وجود دارد چه آیات محکم و چه آیات متشابه.» تأویل قرآن در نگاه علامه طباطبایی حقیقتی است نهفته در پس پرده الفاظ و معانی. به نظر وی حقیقت واقعی قرآن وابسته به وجودی غیر از وجود لفظی و کتبی است (وجود باطنی) عقیده مرحوم علامه طباطبایی درباره تأویل را در نکات زیر می‌توان خلاصه کرد: ۱. تأویل هر چیزی اساس آن چیز است که از آن برخاسته و بدان بازگشت می‌کند. ۲. مثلاً تأویل رؤیا همان تعبیر آن است که انجام می‌شود. ۳. تأویل حکم شرعی، تکلیفی و وضعی همان ملاک و مقتضی تشریح آن است. ۴. تأویل فعل مصلحت و هدف آن است. ۵. تأویل واقعه و حادثه، علت و سبب آن در پیدایش واقعه یا حادثه است. قاسم‌پور در ادامه خاطر نشان کرد: تعمق در آیاتی که در آن‌ها کلمه تأویل به کار رفته است بیان‌گر معنای تأویل در یکی از معانی توجیه

در بالادستی و یا که هر چیزی که بینی بالضرورت دو عالم دارد از معنا و صورت. اگر آدمی که در حکم صورت مجمل عالم هستی است، جنبه ناسوت و لاهوت با ظاهر و باطن دارد، صورت تفصیلی این عالم نیز چنین خواهد بود. توجه به اصل «تجلی» در عرفان نظری به فهم مطلب مذکور کمک خواهد کرد. تأمل در معنای تجلی از نگاه جهان بینی عرفانی، ما را بدین نکته رهنمون می‌کند که آفرینش، ایجاد از عدم محض نیست، بلکه ظهور و بروز و حدث بسیط و نامتعیین؛ یعنی حق در صورت مظاهر و ممکنات هستی است. بدون این اصل، آفرینش، بی معنا و غیر قابل توجیه است.

قاسم پور در پاسخ به این سؤال که رابطه اصل تجلی با اصل ظاهر و باطن جهان چیست؟، گفت: جهان هستی طی مراتبی، از تجلی ذات حق پدید می‌آید. تجلیات یا ظهورات حق به معنای تکرار یا تعدد نیست. در عرفان نظری قاعده‌ای است که می‌گوید: تکرار در تجلی وجود ندارد (لا تکرار فی التجلی)؛ یعنی هر تجلی، امری با خلقی جدید است. ممکنات بر حسب اقتضای ذاتی هر لحظه دگرگون می‌شوند و از میان می‌روند و دوباره به امداد و جودی نفس رحمانی، لباس هستی می‌پوشند و پایدار جلوه می‌کنند. به دیگر سخن، جهان هستی در هر لحظه از بطون به ظهور می‌آید و دوباره از ظهور به بطون می‌رود و این جهان همواره در حال زوال و حدوث مستمر است. بنا به آیه شریفه ۲۹ سوره الرحمن، «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» هر لحظه جهان هستی از فیض جدیدی در قالب تجلیات الهی بهره‌مند می‌شود. در نگاه عارفانی مانند «ابن عربی» و «شبستری» جهان در هر لحظه از بطون به ظهور و از ظهور به بطون می‌رود و مانند عمل تنفس در جهان هستی سر بیان می‌یابد.

وی اظهار کرد: ذات بسیط حق، صفات و اسمای بسیاری دارد، جهان هستی سراسر مظاهر اسما و صفات الهی است. حق تعالی یک بار در مرتبه احدیت است و زمانی در مرتبه واحدیت؛ اگر حق را قطع نظر از اضافات و هرگونه نسبت یا تعیین فرض کنیم، یعنی از حیث یگانگی مطلق، مرتبه واحدیت باطن و اول نام دارد. هنگامی که به حق تعالی از جنبه ظهوری که در مراتب هستی دارد، نگریسته شود. مرتبه او واحدیت، ظاهر یا آخر خواهد بود. نسبت و رابطه دو مرتبه احدیت و واحدیت همان نسبت ظاهر و باطن است. بر این اساس، «اول»، «باطن»، «آخر» و «ظاهر» نام‌های چهارگانه‌ای هستند که ظهور حق تعالی را بیان می‌کنند. عرفا اعتقاد دارند در بین اسم‌های الهی، دو اسم «اول» و «باطن» ابتدا ظهور پیدا می‌کنند. براساس این دو اسم، به

باطنی نیز هستند. این معنای باطنی می‌تواند تا هفت بطن و لایه ادامه داشته باشد. این نکته که همه آیات قرآنی از جمله محکمت آن دارای تأویل است توسط برخی مفسران مورد تأکید قرار گرفته است. تلاش مفسر برای دست‌یابی به معنای باطنی آیات در زبان روایات به یک اعتبار تأویل کردن آن است. وجود ژرفنای معنایی برای آیات قرآن ضمن آن‌که بیانگر اریه هم‌زمان چند لایه معنایی در قالب یک واژه یا عبارت توسط خداوند است، دست‌آویزی است برای عارفان و اهل حقیقت که به قدر توان به این معانی راه یابند که البته کاری است بس دشوار و حساس و چه بسا می‌تواند زمینه لغزش افراد را فراهم کند.

قاسم پور در ادامه اساسی‌ترین بحث در بررسی مبانی تفسیر عرفانی را، تحلیل رویکرد این نوع تفسیر اظهار کرد و گفت: تفاسیر عرفانی دارای سه مبنای فکری است. این مبانی عبارتند از: مبنای هستی‌شناختی، مبنای معرفت‌شناختی و مبنای زبان‌شناختی. تفسیر قرآن کریم از سال‌های آغازین دوره تدوین؛ یعنی دوره پس از تابعان، دست‌خوش تغییرات بنیادین شد. در این میان، تفاسیرهای کلامی، ادبی، فقهی، بلاغی و... سامان یافت. در این میان، تفاسیری نیز با نگاه درونی و باطنی شکل گرفتند که به تفاسیر عرفانی مشهور شدند.

وی تکیه به تأویل و رمزی‌انگاشتن کلام خدا را از ویژگی‌های اساسی این گونه تفاسیر دانست و در مورد پیشینه آن اظهار کرد: پیشینه تفسیر عرفانی که به لحاظ مبانی و روش از دیگر روش‌ها به طور کامل متمایز است، به متون دینی پیش از اسلام و حتی مکاتب بشری یونان باستان بازمی‌گردد. ارباب تصوف و عرفان، یکی از گروه‌هایی هستند که در تفسیر قرآن دست به دامن تأویل شده، با تکیه بر معرفت خاص خویش از روش متمایزی در مقایسه با دیگر مفسران قرآن پیروی کرده‌اند. همه عرفا در دست‌یابی به مقصود خویش؛ یعنی نیل به معانی عمیق و باطنی آیات و عبارات قرآنی، دارای یک روش نبوده‌اند. با این حال در تفسیر آنان، مبانی نظری مشترکی دیده می‌شود.

وی در تشریح مبنای هستی‌شناختی تفسیر عرفانی (ظاهر و باطن) گفت: بسیاری از عارفان، قرآن را دارای مراتب و جودی می‌دانند که آخرین وجود آن همین مرتبه و جود لفظی است که در اختیار همگان است. این گروه بطون قرآن را که در روایات بسیاری – موسوم به روایات ظاهر و باطن – آمده است به حقایق وجودی قرآن تفسیر می‌کنند که در ورای وجود لفظی و مادی آن قرار دارد. بر اساس نظر عارفان، همه موجودات در جهان هستی و عوالم مختلف ظاهری و باطنی دارند. چرخ با این اختران، نغرو خوش و زیباستی / صورتی در زیر دارد آن چه

کلمات و حروف که لازمه کتاب است تشکیل شده است و این خود گواهی صادق است بر این‌که عالم، کتاب الهی و مصحف ربانی است. مجموع عالم نسبت به سالک صاحب تجلی، کتابی است کلی که مشتمل بر جمیع احکام اسما و صفات الهی است. هر فرد از موجودات عالم غیبت و شهادت، کلمه‌ای از کلمات الله است که دلالت بر معنای خاصی از اسمای جزئی حق دارد و به واسطه نفس رحمانی که از باطن متنفس منبعث شده، از غیب به شهود آمده است، هم چون کلماتی که از باطن انسان به سبب نفس ظاهر می‌شوند.

عضو هیئت علمی دانشگاه کاشان تصریح کرد: خدا و انسان محوری‌ترین موضوعات قرآند. از نظر برخی محققان و متفکران، در قرآن دو کلمه بیش‌تر نیامده است: خدا و انسان. سایر معانی و معارف هر چه هست، یا درباره اسمای حسناى خداوند سبحان و صفات و افعال حضرت حق تعالی است و یا مربوط به افراد و مراتب انسان. درباره سیر تکاملی یا انحطاط (درجات و درکات) عوالم انسان؛ آیات مربوط به انبیا(ع) و دشمنان آنان و نیز مباحث مربوط به نبوت، ولایت، معاد، اخلاق، احکام، همه و همه برای انسان و مربوط به انسان است.

نویسنده کتاب «پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی» گفت: انسان مظهر اسم جلال و جمال الهی است. پس قرآن يك کلمه دارد و آن حق تعالی و مظاهر اوست. در جهان هستی؛ عالم «نظام احسن»، قرآن «احسن الحدیث» و انسان نیز «احسن المخلوقین» شمرده می‌شود.

به نظر عارفان، قرآن صورت کتبی انسان و عالم؛ «عالم» صورت تکوینی انسان و قرآن و انسان صورت نفسی عالم و قرآن است. تطبیق کتاب تکوین و کتاب تدوین (کتاب منزل)، نکته‌ای است که مورد توجه عارفان نکته‌سنج قرار گرفته است. شیخ «محمود شبستری» در مواضع مختلفی از کتاب خود، «گلشن راز»، به این نکته اساسی اشاره دارد. برای مثال در تطبیق بین عقل کل و بای بسم‌الله می‌گوید: «نخستین آیتش عقل کل آمد / که در وی هم چو بای بسم‌الله آمد» و شارح گلشن راز در تفسیر بیت بالا می‌گوید: «یعنی اول آیت از آیات عالم، عقل کل است که فرمودند: «اول ما خلق الله العقل» در مرتبه موجودات، این عقل کل، به جای بای بسم‌الله است که در کتاب آسمانی از مراتب موجودات است.»

واسطه فیض اقدس؛ یعنی تجلی حق به حسب اولیت و باطنیت او، اعیان ثابتة یا همان حقایق ممکنات در علم حق و صور علمی اشیا به وجود می‌آیند. این دو اسم را «مفتاح غیب» می‌نامند. سپس دو اسم «آخر» و «ظاهر» ظهور پیدا می‌کنند که بر حسب این دو اسم به واسطه فیض مقدس (نفس رحمانی یا وجود منبسط) اعیان در عالم شهادت به منصف ظهور می‌رسند. این دو اسم «مفتاح شهادت» خوانده می‌شود.

این محقق و استاد دانشگاه تأکید کرد: براساس نظر فوق، همه اشیای عالم، به نحوی مظهر این چهار اسم‌اند. این مظهریت به این ترتیب است که اشیا از لحاظ وجود خارجی خود تحت اسم «ظاهر» و «آخر» هستند و به لحاظ وجود علمی (اعیان ثابتة) تحت اسم «باطن» و «اول». بر مبنای این دیدگاه هر مظهري چهره‌ای دارد که مظهر «الباطن» است، چون عین ثابت او در غیب علمی سابقه داشته است و به سبب همین سبق وجود علمی، مظهر اول ظهور نیز به شمار می‌رود. او

چهره‌ای دیگر هم دارد که مظهر «الظاهر» است، چون در حضرت غیبیه یا علم شهادت ظهور کرده است و در عین حال مظهر «آخر» است؛ زیرا پس از گذشت از مراحل ظهور در آمده است. مدیر گروه الهیات دانشگاه کاشان در ادامه سخنانش گفت: خداوند تعالی، دائم در تجلی است؛ چرا که تغییرات پیوسته در ظواهر و بواطن اشیا و نیز در غیبت و شهادت و محسوس و معقول مشاهده می‌شود. پس شأن حق تعالی، تجلی است و شأن موجودات، تغییر.

عالم کتاب تکوین الهی است و نزد آن جانن در تجلی است. همه عالم کتاب حق تعالی است. از عالم هستی به آفاق تعبیر می‌شود. کتاب تکوین الهی و مصحف ربانی است. این کتاب، همانند قرآن مشتمل بر آیات، کلمات و حروف است و بسائط و مفرداتش همانند حروف بسیط و مفرد قرآن است. قرآن صورت اجمالی و تفصیلی این کتاب بزرگ محسوب می‌شود.

قاسم‌پور با اشاره به آیاتی از قرآن کریم، اظهار کرد: در کریمه الهی آمده است: «سَتَرْنَاهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أُولَٰئِكَ يَكْفُرُ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (آیه ۵۳ سوره فصلت) که در آن آیه به آفاق نسبت داده شده است. آیه هم عبارتی است که از



خدا و انسان محوری‌ترین موضوعات قرآند. از نظر برخی محققان و متفکران، در قرآن دو کلمه بیش‌تر نیامده است: خدا و انسان. سایر معانی و معارف هر چه هست، یا درباره اسمای حسناى خداوند سبحان و صفات و افعال حضرت حق تعالی است و یا مربوط به افراد و مراتب انسان

عَرَبِيَّةٌ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارُ نُورٍ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (آیه ۳۵، سوره ۲۴) قرار دارد. چنانچه همه اشیا به نور ظهور دارند، در نفس کل که مظهر علم حق است نیز همه ظاهر شده‌اند و این نفس کل چون مصباح است.

وی تأکید کرد: از نظر مؤلف گلشن راز، آیه سوم کتاب عالم، عرش است که بدان فلك اطلس یا فلك الافلاك می‌گویند که آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (آیه ۵ سوره طه) در برابر آن است. همچنین در برابر کرسی که فلك هشتم است، آیه الكرسي «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» (آیه ۲۵۵ سوره بقره) از کتاب منزل قرار دارد. تطبیق موارد کتاب تکوین و کتاب تدوین در بیت دیگری چنین ادامه می‌یابد: پس از وی جرم‌های آسمانی است که در وی سوره «سبع المثانی» است؛ یعنی بعد از کرسی که فلك هشتم است، از آیات عالم این جرم‌های آسمانی است که منظور از آن، سبع سماوات است که در قرآن در مقابل «سبع المثانی» است؛ یعنی سوره فاتحة الكتاب، هر یکی در مقابل

یک آیه از آن، چون غرض اشارتی است، لذا ترتیب لازم نیست و این مقدار که در مقابل هر آیتی از کتاب عالم، آیتی از آیات قرآنی واقع است، در وجه مشابهت کافی است.

قاسم پور در ادامه با تشریح نگاه عارفانه به رابطه انسان و قرآن در پرتو نظریه ظاهر و باطن، گفت: عارفان معتقدند ظاهر قرآن مثل شخص آدمی است. ظاهر، نقش و حرف است؛ اما آن چه روح و جوهر قرآن و حقیقت آن است، و رای این نقش و حروف ظاهر است. اهل حق میان بشر و قرآن نوعی همانندی قائلند؛ اما نظر ابن عربی از این هم فراتر است، چه وی «قرآن» را که معنایش اتصال و هم‌زمانی است، با «فرقان» که معنایش فصل و جدایی است، با حالات متعالی فنا و بقای عارف همانند می‌کند. «علاء الدوله سمنانی» تمام داده‌های قرآنی را که پیامبران در آن ظهور دارند، به هفت مرکز فیزیولوژیک لطیف



وی خاطر نشان کرد:

شیخ محمود می‌افزاید که پس در مقابل او باشد و چنانچه بسم‌الله الرحمن الرحیم مشتمل است اجمالا بر جمیع مراتب عالم، قرآن عقل کل نیز اجمالا مشتمل است بر جمیع قرآن، عقل کل نیز اجمالا مشتمل است بر جمیع مراتب عالم. نفس کل که مظهر واحدیت است در کتاب تکوین، در برابر آیه نور «اللهم نور السموات والارض» در کتاب منزل قرار دارد. دوم نفس کل آمد آیت نور / که چون مصباح شد در غایت نور. شارح گلشن راز در تفسیر این تطبیق می‌گوید: یعنی آیه دوم از آیات کتاب عالم، نفس کل است که در مرتبه دوم از عقل کل واقع است و چنانچه عقل کل منظر احدیت و حامل احکام اجمالی است، نفس کل، مظهر واحدیت و حامل احکام تفصیلی عالم است. از این جهت در مقابل آیه نور؛ یعنی «اللهم نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاج كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا



عضو هیئت علمی دانشگاه کاشان انجام تأویل را بر اساس روش یا اصل نمادسازی امکان پذیر دانست و اظهار کرد: تأویل به معنای راه‌یابی به باطن و ژرفای آیات بر اساس یک روش خاص انجام می‌گیرد و آن روش یا اصل نمادسازی است. بر این اساس که بعضی از اشیا می‌تواند نقش نماد را برای مفاهیم دیگر بازی کنند، این روش تمثیل‌گرایی نیز نامیده می‌شود. تأویل عامی که برای همه آیات قرآن متصور است؛ یعنی باطن و لایه‌های زیرین آن مفهوم فراگیر و عام، منتزع از فحوای آیه است که در مورد خاصی نازل شده است. مورد نزول آیه با تمام خصوصیات زمانی - مکانی و مناسبات نزول، ظاهر آیه نام دارد؛ اگر آیه را از همه این ویژگی‌های موردی و جنبه‌های ظاهری جدا سازیم و به اصطلاح الغای خصوصیت کنیم گوهر اصلی آن را که یک مفهوم شامل و فراگیر است کشف کرده‌ایم که آن بطن آیه است. تأویل به معنای باطن آیات مفهومی است که در طول معنای ظاهری آیه قرار دارد و طبیعی است که این دو معنی همدیگر را نفی نمی‌کنند. به نظر

برمی‌گرداند که در حکم پیامبران است که منزل به منزل از ادراک‌های درونی‌اش به سوی قطب یا جایگاه سرآغاز خویش پیش می‌رود. به عبارت دیگر، ساخت هفت معنای باطنی قرآنی با ساخت نوعی انسان‌شناسی یا وظایف اعضای عارفانه هم‌خوان است که خود آن‌ها در هفت اندام یا مرکز لطیف جای دارند و هر کدام‌شان به ترتیب نماد نوعی یکی از هفت پیامبر بزرگ‌اند.

وی تأکید کرد: عبارت فوق بیان‌گر مماثلت قرآن و انسان از نظر عرفانی، مانند سمنانی است. وی نیز مانند دیگر عرفا و اهل حکمت برای انسان به لطایف هفت‌گانه نفس انسانی قائل است. این لطایف عبارت‌اند از: طبع، قلب، روح، سر، خفی و اخفی. از لحاظ تفکر عرفانی به موازات این لطایف، سبعة قرآنی است که دارای هفت بطن یا باطن است که خود نمایان‌گر نوعی همانندی نظریه علاء‌الدوله سمنانی در باب هفت بطن داشتن قرآن محل ایراد و اشکال است. او بر این باور است که هر آیه هفت بطن دارد و هر بطنی با بطن دیگر مغایر است.

مقوله تأویل ضرورتی اساسی دارد. تأویل متون مذهبی و دینی به قرآن و حدیث منحصر نمی‌شود، بلکه در کتب آسمانی و دینی پیشین، مانند تورات و انجیل هم تأویل صورت گرفته است و لذا می‌توان گفت تأویل سابقه‌ای طولانی دارد. کوشش برای جست‌وجوی مقوله تأویل در متون دینی بدون در نظر داشتن پیشینه‌های آن در مکاتب دیگر و مشرب‌های فلسفی و حکمی ناتمام خواهد بود. بنابراین مناسب است به سوابق تأویل در برخی از مکتب‌ها و فلسفه‌هایی از این دست نظری بیفکنیم تا بتوانیم به کمک آن تأویل در متون دینی و تأثیر چنین مکاتبی را بر آن‌ها از رهگذر تحقیق مورد کاوش قرار دهیم.

وی در تبیین این پیشینه تاریخی گفت: تأویل در مکتب فیثاغوریان و انجمن سری اخوت آن‌ها وجود داشته است. رساله‌ای به نام «لغز قابس» شیوه فیثاغوریان را در تأویل مجازی نشان می‌دهد. در این رساله کیفیت مخفی نگاه داشتن حقایق در پس پرده‌های الفاظ مجازی تبیین می‌شود. از نظر آنان حقایق ذاتا مخفی است و تصریح به آن بدون استمداد از رموز ممکن نیست و تنها در پرتو بهره‌گیری از رموز و نهادهاست که می‌توان از چهره این حقایق نقاب برگرفت. این رموز می‌توانست رموز شخصی، اسطوره‌ای یا دینی باشد. هم‌چنین تأویل مجازی نزد یونانیان و اساطیر آن‌ها به ویژه قصائد هومیروس به کار رفته است. «هومر» کهن‌ترین و نام‌دارترین حماسه‌سرای

یونان است. مکتب رواقیان نیز که در مجامع آن‌ها می‌توان قدیمی‌ترین نمونه‌های عرفان فلسفی یونان را نشان داد، از نظر برخی محققین مکتبی بوده که تأویل مجازی را از آغاز پیدایش‌اش به کار گرفته و به تدریج آن‌را در تعالیم خود توسعه بخشیده است. آن‌ها معتقدند که هومر آن شخصیت مبرز و برجسته‌ای بوده که هر گروهی تلاش می‌کرده آئین خود را از خلال تأویل به او نسبت دهد.

این محقق و مدرس دانشگاه در ادامه سخنانش در تشریح سابقه تأویل‌گرایی در یونان باستان گفت: دو کتاب «تأویلات هومری» و «خلاصه الهیات یونان» از دوران متأخر یونان هنوز در اختیار است که هر دو مورد تأویل رمزی «هومیروس» هستند. در میان رواقیان حکیمی مانند «پلوتارک» در رساله‌ای از انسان به عالم صغیر یاد می‌کند و آن‌گاه هر یک از اجزای عالم را از جهت عمل و وظیفه‌ای که دارد به یکی از اعضا

من در مجموع و جمع‌بندی که در مورد تأویل می‌توان بحث کرد واقعا حوزه تأویل از حوزه تفسیر جدا است و تأویل تلاشی است که مفسر قرآن برای تبیین معانی غیرظاهری الفاظ به دست می‌دهد.

وی در پاسخ به این سؤال که اصطلاح تفسیر عرفانی درست است یا تأویل عرفانی؟، گفت: من سعی می‌کنم که یک تمایزی بین این دو مفهوم ایجاد کنم تفسیر عرفانی به یک معنا اصلا عنوان تفسیر به آن اطلاق نمی‌شود؛ یعنی وارد حوزه تأویل می‌شود. به این معنا که ما تفسیر را تعریف کردیم تفسیر کوشش یک مفسر است برای کشف معانی ظاهری قرآن. در حالی که در عرفان و حوزه عرفا، مفسر عارف سعی می‌کند که معانی ظاهری را آشکار کند؛ اگر این کار انجام شود به هر حال مفسر رسمی و متعارف است (مفسری که از طریق روش‌ها و مقدمات این بحث، بحث و تفسیرش را به پیش می‌برد). بنابراین می‌توانیم بگوییم یک نوع تبیین تأویلی یا به قول معروف

یک نوع برداشت کشف و شهودی است. (بیشتر

عرفا این طوری هستند؛ یعنی آن چیزی را که

تجربه کرد به دست می‌آورد، ولی از طریق

لفظ هم قابل تبیین و بیان نباشد، بلکه

که با زبان اشارت آن‌ها را بیان کنند،

منتها ما در این جا یک تقسیم‌بندی از

تفسیر داریم، تفسیر بر مبنای عرفان

نظری و تفسیر بر مبنای عرفان عملی

(فیفی - اشاری) که در ادامه بحث

می‌کنیم.)

وی تأکید کرد: در مجموع تفسیر عرفانی اصلا تفسیر نیست، بلکه نوعی تأویل است منتها یک مسأله‌ای که باید این جا روشن شود این است که آیا این تأویل‌ها همه باطل‌اند و مصداق تفسیر به رأی می‌شود، وقتی می‌شود این‌را مطرح کرد که ما یک تعریف روشن و شفافی از مسأله تفسیر به رأی داشته باشیم. تفسیر به رأی همان طور که گفته شد در زبان عرف و در زبان عده‌ای، مرادف با تأویل داشته‌اند، ولی در واقع و حقیقت امر این دو از هم جداست. تفسیر به رأی؛ یعنی تلاش یک فرد برای این‌که آیات و مقاصد قرآنی را بر رأی خود تطبیق کند، در واقع تطبیق است تا نوعی تفسیر. می‌توان تفسیر عرفانی و یا نوعی تأویلات داشت و وارد حوزه تأویل به رأی نشد.

وی در پاسخ به این سؤال که پیشینه و تاریخ تأویل‌گرایی در متون مقدس و غیرمقدس تا کجاست؟، اظهار کرد: تتبع و تحقیق در اصل



تفسیر به رأی؛ یعنی تلاش یک فرد برای این‌که آیات و مقاصد قرآنی را بر رأی خود تطبیق کند، در واقع تطبیق است تا نوعی تفسیر. می‌توان تفسیر عرفانی و یا نوعی تأویلات داشت و وارد حوزه تأویل به رأی نشد

و جهازات بدن تأویل می‌کند. وی هم‌چنین عالم را به انسان کبیر تشبیه و همانند می‌کند. البته مبانی این اندیشه را به افکار «ذیمقراطیس»، افلاطون و یا حتی به اندیشه‌های بابلی یا افکار ایرانی نیز نسبت داده‌اند. دقیقاً به دلیل همین تصویرگری از جهان است که توجه خاصی از جانب برخی از مسلمین مانند اسماعیلیان و یا اخوان‌الصفا به این رویکرد وجود دارد: دو گروهی که از اصحاب تأویل در میان مسلمین به شمار می‌روند.

وی با ارائه شواهدی دال بر تأثیر اسماعیلیان و اخوان‌الصفا از رواقیان خاطرنشان کرد: تقریر جالبی که ناصر خسرو در «جامع‌الحکمتین» از عالم صغیر و کبیر به دست می‌دهد و یا اشارات و تفصیل‌هایی که در «پنج رساله درباره آفاق و انفس» (با توجه به تحقیقاتی که محقق روسی درباره اندیشه‌های اسماعیلیان انجام داده است) ارائه کرده است، شاهد گویایی بر تأثیرپذیری اسماعیلیان از اندیشه تأویل‌گرایی رواقیان در این زمینه خاص

است. ریشه بعضی از تمایلات عرفانی را در یونان باستان می‌توان یافت. آن چه آئین رموز و اسرار نام گرفته و به «دیونیزوس» و یا «ارفیوس» منسوب است، شاهدی بر این مدعاست. در قسمتی از این مراسم سالک مبتدی درون غارهایی تاریک که عبور از آن‌ها به منزله عبور از عوالم زمینی تلقی می‌شد، به جذب و خلسه نائل می‌شد و از تعلقات فردی می‌رهید و به خدا اتصال می‌یافت. بدین‌گونه مراسم مربوط به رموز و اسرار منسوب به دیونیزوس تا حدی متضمن فهم عرفانی اتحاد انسان با خدا بود.

عضوهیئت علمی دانشگاه کاشان گفت: نوع آموزش و تعلیمی که در آیین منسوب به ارفیوس وجود داشت، بیان‌گر نوعی رمز و تأویل است. ارفیوس و موسیقی او با تفسیر تمثیلی و تأویلی معرف نیروهای عقلانی و رهایی‌بخش روح انسانی هستند و اوریدیش محبوب در گذشته‌اش که به دنبال وی به جهان زیرین سفر می‌کند، معرف نیروهای پست و شهوانی که به خصوص موضوع و مایه شر و مرگ محسوب می‌شوند، است.

رنج‌های اورفیوس در این جهان نماینده
فداکاری‌هایی است که نفس باید انجام دهد تا
به رستگاری دست یابد. در رساله «کراتیلوس»
افلاطون تأکید شده است که هرمس خدایی
است که زبان و گفتار را آفریده است، هم
تأویل‌کننده است و هم پیام‌آور. ارسطو هرمینا
را صرفاً گشودن رمز تمثیل‌های کهن
نمی‌دانت، بلکه تمامی سخن و دلالت معنا
را در این عنوان جای می‌داد.
وی با بیان دیدگاه‌های افلاطون اظهار
کرد: سقراط نیز در مکالمه کراتیلوس
افلاطون میان واژگان و معنای گوهری و
نهانی آن‌ها مناسبتی قائل است و تأویل
مواردی از آن‌ها را به حالت جذب و
مکاشفه‌ای نسبت می‌دهد که در لحظاتی از
گفت‌وگو به او دست داده است. هرمس
آفریننده زبان، گفتار و تأویل است. این معنا
در رساله کراتیلوس افلاطون از زبان سقراط
چنین بیان شده است. در آیین هرمس،
ناروشنی و ابهام محوریت دارد و تعلیم و
سخن او به شکل شفاهی قابل دریافت
نیست. در برخی از آثار و گزارش‌های تاریخی
هرمس را همان ادریس (ع) یا اخنوخ (ع) که
یکی از پیامبران الهی است دانسته‌اند و تأثیر
شخصیت و تعلیم عرفانی - تأویلی او به ویژه
بر شخصیت و حکمت شیخ شهاب‌الدین
سهروردی قابل انکار نیست.
وی در پاسخ به این سؤال که تأویل‌گرایی

در عهد عتیق چه جایگاهی داشت؟، گفت:
گذشت زمان و اختلاط یهود با دیگر اقوام
بویژه رومیان مسائل تازه‌ای را پیش روی
عالمان و متفکران یهود قرار داد. موضوعات
جدید از نفوذ فرهنگ یونانی و روم باستان
نشأت گرفته بود. قوم یهود در برخورد با این
فرهنگ‌ها یک دست نبودند؛ واکنش یهود در
برابر عقاید ملل بیگانه در دو قرن قبل از میلاد
به ظهور دو فرقه «صدوقیان» که مردمانی
ثروتمند و از طبقه اشراف بودند و «فریسیان»
که بسیاری از کاتبان و احبار و خاخام‌های
یهود از میانشان برخاسته بودند، منجر شد.
صدوقیان بین اصول افکار منطقی و حکیمانه
پدران و آبا قدیم خود، که در متون مقدس
مسطور محفوظ است با تعلیم و افکار
یونانیان ارتباط و تلفیقی بوجود آوردند از
جمله عقیده به ملائکه و مکاشفات تازه را
منکر شدند و مخصوصاً عقیده به قیامت و
بعث اموات بعد از مرگ را انکار کردند.
وی با تشریح دیدگاه‌های فریسیان گفت:
به عقیده فریسیان؛ یعنی کاتبان، ربانیان و
بسیاری از کاهنان فقیر و به کلی مخالف
هلنیزم، صدوقیان راه ضلال می‌پیمودند؛
آنان به برانگیخته شدن پس از مرگ و قیام
مردگان و روز داوری و حساب ایمان داشتند.
آنان همچنین معتقد بودند که باید به کتاب
تورات؛ یعنی شرع موسی (ع) صمیمانه
ثابت و وفادار ماند و صورت و معنای دین را

بدون هیچ تأویلی محافظت کرد. در چنین بستر و زمینه‌ای عالمان و اندیشمندان برای محافظت از قانون و شریعت موسی (ع) در مقابل فرهنگ‌های بیگانه و در پاسخ به مسائل و شبهات که به اقتضای زمان مطرح می‌شود، چاره‌ای اندیشیدند. این مسأله بویژه پس از آوارگی یهود که به دنبال تسلط رومیان حاصل شد و مجمع کاهنان موسوم به «صنهدوین» نیز از بین رفت بیشتر احساس شد. گروهی از عالمان یهود برای آن‌که بتوانند پاسخگوی مسائلی باشند که به اقتضای زمان مطرح شده بود، تحقیقات و بررسی‌هایی روی تورات انجام دادند که خود به آن‌ها «مدراش» گفتند. حاصل این تحقیقات مجموعه‌ای به نام تلمود شد که در واقع عبارت بود از نگرشی جدید به شریعت موسی (ع) بر مبنای مقتضیات زمان. به وسیله مدراش از يك جمله کتاب مقدس بسیار بیش از آن‌چه به طور سطحی از آن استنباط می‌شود معنی بدست می‌آید و کلمات مقدس آن به صورت خزانه‌ای تمام‌شدنی در می‌آید که هر چه بیشتر در آن کاوش شود گنجینه‌های غنی‌تری از تعالیم دینی و اخلاقی نصیب انسان می‌شود. مدارش روش تفسیری خاصی است که به وسیله برخی از عالمان یهود که عنوان «تناپیم» را به خود اختصاص داده‌اند، از کتاب مقدس صورت می‌گیرد. تناپیم کسانی‌اند که مسئولیت شرح مندرجات تورات را طبق مقتضیات زمان دارند که افرادی مانند «هیلل»، «فیلون»، «موسی بن میمون» از مهم‌ترین نمایندگان آن هستند.

این محقق و مدرس دانشگاه در معرفی اندیشه‌های هیلل اظهار کرد: هیلل هفت اصل را برای تفسیر تورات برگزید. اصولی که در مراحل بعدی اصول دیگری بدان‌ها افزوده نشد و به طور کلی مورد قبول و استفاده دانشمندان قرار گرفت. کاروی را می‌توان نخستین دور «میشنا» (مجموعه‌ای است از تفسیر متون تورات و شامل فتاوی و احکام علمی یهود) دانست. در ابتدای قرن دوم میلادی «ربی اشمائیل» اصول هفت‌گانه هیلل را به سیزده اصل رسانید. کار اصلی او کوششی بود برای هماهنگ ساختن فتوای بی‌شمار علمی یهود به ترتیب پیوند آن‌ها با متن آیه‌های کتاب مقدس که از آن‌ها استنتاج شده بود و نهایتاً این اصول تفسیری به سی‌ودو اصل فرونی یافتند. این اصول به طور کلی در مقام بیان این نکته اساسی بودند که چگونه می‌شود مفهومی که خارج از متن کتاب مقدس‌اش با استفاده از روش‌های تمثیلی، ترکیبی و نمادین، با



نص کتاب مقدس انطباق یابد و این همان چیزی است که ما آن را رویکرد تأویلی به کتاب مقدس می‌نامیم.

وی در تبیین اندیشه‌های فیلون اظهار کرد: زمینه و انگیزه اساسی فیلون در نگاه تأویلی به کتاب مقدس ایجاد توافق و سازگاری میان شرع و عقل بود، او نیک می‌دانست که توجه و تمرکز به معنای ظاهری شریعت موسی، موضوعات و مقالات تازه‌ای را که محصول تفکر فلسفی یونان است بر نمی‌تابد و تلاشی لازم است که بین عقل و وحی هماهنگی و انطباق حاصل آید. زمینه شروع تأویل از طرف وی این معنا بود که عقل را باید مؤید وحی و شریعت دانست. وی اولین متفکر تابع شرایع الهی بود که بین عقل و وحی، افلاطون و موسی (ع) جمع‌ی ایجاد کرد و نشان داد که گرایش عقلی با قبول تعالیم انبیا منافات ندارد. فیلون یهودی که در واقع حلقه پیوند بین شریعت یهود با فلسفه نوافلاطونی

محسوب می‌شود در عین حال متفکری مستقل بود با مشرب تأویل

و با تمایلات عرفانی. وی عمده عمر خود را مصروف این کرد که

آیین یهود را برای دنیای هلنیستی عصر خویش توجیه کند؛

اما این امر او را به ضرورت تأویل تورات و عدول از ظاهر

متن واداشت و همین نکته او را مورد سوء ظن ربانیم

قوم ساخت.

قاسم‌پور در ادامه سخنانش در تشریح

اندیشه‌های ابن میمون اظهار کرد: ابن میمون

معجزات انبیا را با معانی و تأویلات عقلانی تعبیر و

تعلیل کرده، عبارات و اشارات کتب مقدس را استعارات

و تمثیلات دانسته و گفته است از هر کدام از این امور

معنایی اخلاقی اراده شده است. از آن جمله کیفیت

خلقت عالم را بدان صورت که در سفر پیدایش آمده تمثیلی

دانسته که ضمن آن حقیقت در زبان مثال و حکایت ذکر شده

است. از دیگر دانشمندان یهود که به تأویل پرداختند، «باروخ

اسپینوزا» است. وی در فصل هفتم رساله «دین و دولت» با

عنوان تأویل متون مقدس نوشت که هدف تأویل چیزی

نیست جز یافتن معنای یگانه هر متن. معنای هر جمله

حقیقت آن جمله است و تأویل به معنای پژوهش معنای

حقیقی متن است و یافتن این معنای حقیقی برای هر کس ممکن

است. هر کسی می‌تواند داوری کند و قاعده‌های دینی را به رأی خویش

تأویل کند.

وی در تشریح دیدگاه‌های اسپینوزا نیز گفت: اسپینوزا بار د نظر به ابن میمون

سخنانش تأکید کرد: «کلمنت اسکندرانی» نیز از دیگر مفسران و تأویل‌گران کتاب مقدس است. وی تعلیم می‌داد که مسیحیت یگانه راه عرفان است. وی معتقد بود معرفت به وسیله محبت کامل می‌شود. مقصود از نجات اول تبدیل بت پرستی است به ایمان و نجات دوم تبدیل ایمان است به معرفت و این چون به محبت می‌رسد، فوراً یک رفاقت طرفینی بین عارف و معروف ایجاد می‌کند و شاید کسی که به این مقام رسیده با فرشتگان مساوی باشد. به هر حال پس از آن‌که به بلندترین درجه جسم می‌رسد، باز هم چنان چه لایق باشد، پیشرفت می‌کند و به خانه پدر نیز داخل می‌شود. کلمنت از اندیشمندان و فیلسوفانی است که می‌کوشد نظریات افلاطون و فلسفه یونان و مسیحیت را با هم آشتی دهند. او که معتقد بود کتاب مقدس عهد قدیم و جدید منبع معرفت اعلی و مهم‌ترین و بالاترین معیار حقیقت است، تلاش کرد از این دریای حقایق کشف جالبی ارائه دهد. او مدعی شد که سال فرخنده در عهد عتیق برای توجیه مدت

مأموریت عیسی (ع) مطرح شده است. وی معتقد بود که عیسی (ع) از جانب خداوند برای مدت یک سال مأموریت یافت تا بشارت حکومت خداوند را اعلام کند. برای اثبات این نظریه چنین استدلال می‌کند که در انجیل «لوقا» به سال فرخنده خدا اشاره شده است و این همان سخن اشعیای نبی (ع) است.

عضو هیئت علمی دانشگاه کاشان اظهار کرد: به طور کلی در مورد کلمنت

که یکی از بزرگ‌ترین آباء کلیساست می‌توان گفت که عمده تلاش کلمنت اسکندرانی برخلاف برخی از پیشوایان مسیحی هم‌چون «ترتولیان» که فلسفه را منفور و مردود می‌دانستند، به تداوم بخشیدن سنت فکری و فرهنگی فیلون معطوف شد. این سنت همانا تطبیق و ایجاد توافق بین فلسفه و مسیحیت بود. او نیک می‌دانست که ظواهر تعالیم مسیحیت با برخی از عقاید برهانی - فلسفی حکمت یونان سر سازگاری ندارد و لذا در مقام تأویل ظواهر کتاب مقدس برآمد.

وی کلمنت را متأثر از فیلون دانست و اظهار کرد: کلمنت که سلف و شاید معلم «اورپژن» بود. وی علم تفسیر تکامل یافته به وسیله فیلون را اقتباس کرد و در خدمت تفسیر مسیحی درآورد. او در ارائه این سنت به جست‌وجوی مفهوم تمثیلی که حقایق فلسفی عمیقی را در روایات و

که بر این اعتقاد بوده که هر پاره‌ای از کتاب مقدس معنایی متفاوت با پاره‌های دیگر آن دارد و ما هرگز نمی‌توانیم به معنایی که از تأویل به دست آورده‌ایم اعتماد کنیم، اظهار می‌دارد: «هر گاه معنای کتاب مقدس موضوع پژوهشی دقیق باشد، پس مردم عادی که مجال و دانش چنین ژرف کاوی‌ای را ندارند، از درک آن بی‌بهره خواهد ماند و دنباله‌روی تأویل فیلسوفان و متألهان خواهند شد. برای تأویل کتاب مقدس صرفاً به خود آن باید رجوع کرد و از هرگونه پیش‌داوری و دلیل و مثال آوردن خارج از کتاب باید احتراز کرد.» نظرات اسپینوزا درباره تأویل را این چنین می‌توان جمع‌بندی کرد: وی اولاً به ضرورت تأویل معتقد است؛ زیرا که او بر این باور است که بیان تورات مخصوصاً و از روی عمد با استعارات و تمثیلات توأم است. او همچنین معتقد است که هدف کتاب مقدس عقل نیست، بلکه جلب و برانگیختن قوه تخیل است و ثانیاً می‌کوشد نشان دهد که متون مقدس را می‌توان به گونه‌ای تفسیر کرد که با الهیات آزاداندیشان سازش داشته باشد.

این مدرس دانشگاه در بررسی اندیشه‌های پولس رسول، با اشاره به این امر که وی اصول لاهوتی و مبادی الهی خاصی را به وجود آورد، گفت: این اصول آثار روحانی مبادی عیسی (ع) را در ضمیر و روح پیروان او ثابت و مستقر ساختند و همین اصول سبب شدند که نصرانیت عالم‌گیر شود. پولس که به نام آیین یهود حمله به مسیحیت را آغاز کرد و سرانجام به نام مسیح آیین یهود را کنار گذاشت،

همیشه یک حواری بود. او بر این اعتقاد بود که مسیح حکمت خداست و پیش از تمام مخلوقات وجود داشته است و قبل از همه و همه چیز به او قائم است و به وساطت او آفریده شده است. او لوگوس (کلمه) است که مرگش همه مردم را نجات می‌دهد. از نظر پولس، آشامیدن اسرائیلیان از آن آبی که از صخره بیرون آمد، امر واقعی و تاریخی بوده است، اما در عین حال اشاره بدان آب روحانی است که از آن صخره ابدی که مسیح باشد، جاری شده است. هم‌چنین وی مسیح را کفاره گناهان معرفی می‌کند که پس از برخاستن از مرگ به دست راست پدر نشست است. مسیح، به شکل عیسی (ع) به دنیا آمده تا گناهکاران را نجات بخشد.

نویسنده کتاب «پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی» در ادامه



آگوستین بزرگ‌ترین و از معروف‌ترین آباء کلیساست. اندیشه‌های او در کلیسای مسیحی به غایت عمیق بوده است. وی گرچه به تفسیر لفظی اعتماد می‌کرد، اما تفسیر تمثیلی را نیز در آن‌جا که موجب استخراج عمیق متن می‌شد، به کار می‌گرفت



نمادهایی بیش نیست، رد می‌کرد و داستان‌هایی مانند داستان شیطان که عیسی (ع) را بر فراز کوه بلندی برد تا ملکوت جهان را به او عرضه کند، افسانه می‌پنداشت. به گمان او، قصه‌های کتاب مقدس برای این پرداخته شده بود که حقیقتی روحانی را بفهماند. اوریژن به هیچ وجه معنای ظاهری الفاظ را در آیات مربوط به داستان شجره منهیه کافی نمی‌بیند و بدان قانع نمی‌شود، بلکه آن‌ها را نمادهایی از اسراری می‌داند که برای صاحب‌دلان و اهل معنا چه بسا نقاب از چهره بردارند و آفتابی شوند. اصول تفسیر تمثیلی او نه فقط اجازه اثبات هر موضوعی را می‌داد، بلکه یک باره همه داستان‌های مقدس و حیات این جهانی عیسی (ع) را کنار می‌گذاشت.

قاسم پور «آگوستین» را از بزرگ‌ترین آباء کلیسا دانست و در این باره اظهار کرد: آگوستین بزرگ‌ترین و از معروف‌ترین آباء کلیساست. اندیشه‌های او در کلیسای مسیحی به غایت عمیق بوده است. وی گرچه به تفسیر لفظی اعتماد می‌کرد، اما تفسیر تمثیلی را نیز در آن جا که موجب استخراج عمیق متن می‌شد، به کار می‌گرفت. به نظر آگوستین قدیس، تأویل در کتاب مقدس از تمایز نخستین یا گروهی هر واژه با معنای رمزی آن آغاز می‌شود و خود این مسأله یک

احکام انجیل نهفته و ریشه‌دار می‌دانست، دست یازید. اوریژن از دیگر تأویل‌گران مسیحیت بود. وی که در سن هجده سالگی به جانشینی کلمنت در اسکندریه رسید، مثل او کتب مقدس را به شیوه معنوی تفسیر می‌کرده است. وی در این باره می‌نویسد که انسان باید به سه طریق کتب مقدس خود را در روح خود ثبت کند. ساده‌دلان به وسیله جسم از معنی ظاهری کتاب‌های مقدس مستفیض می‌شوند. کسانی که بیشتر روحانی هستند، به وسیله روح و جانشان و کاملان به وسیله شریعت روحانی که سایه چیزهای نیکوی آینده است، فیض می‌برند. همان‌طور که انسان شامل جسم و جان و روح است، کتاب مقدس نیز که از جانب خدا برای نجات مردم افاضه شده، همان گونه‌اند.

وی در تبیین اندیشه‌های اوریژن، با اشاره به این‌که او عقیده داشت معنای تحت‌اللفظی کتاب مقدس متضمن دو سلسله معانی عمیق‌تر است، گفت: این معانی، معنای اخلاق و معنای روحی‌اند که فقط معدودی افراد خاص و پرورش یافته می‌توانند به آن معانی رسوخ کنند. او حقیقت سفر پیدایش را به مفهوم تحت‌اللفظی آن مشکوک می‌دانست. ظواهر ناپسند مناسبات پیهو با اسرائیل را به عنوان این‌که

کوشش‌های زیادی کردند که تلاش‌های «ویلهم دیلنای» به منظور نمایاندن اهمیت تأویل در مذهب پروتستان از آن نمونه است.

این محقق و استاد دانشگاه رکن مهم تفسیر عرفانی را تأویل دانست و گفت: اگر سابقه گروه‌های تأویلی را که در حوزه مکتب اسلام هستند، مورد کاوش قرار دهیم، به تقسیم تأویل عقلانی و عرفانی می‌رسیم و وقتی تحقیق کنیم چه گروه‌هایی بعد از اسلام تأویل کردند، می‌بینیم گروه‌های معتزله، اقدام به تأویل عقلی و اسماعیلیان و باطنیان اقدام به تأویل رأی‌محور کردند. در مکتب اشراقی (فلسفه سهروردی) نیز به نوعی تأویل وجود دارد، مثلاً در «آواز پر جبرئیل» ما آیاتی از قرآن را می‌بینیم که به دست سهروردی تأویل شده است. در خود فرهنگ شیعه تأویل وجود دارد، اما به اصول و ضوابطی مقید هست و من معتقدم که تأویل اصولاً باید صورت گیرد و به هر حال در آیات قرآن نمی‌شود تأویل نکرد؛ اما تفسیر باید مضبوط و ضابطه‌مند باشد.

این محقق و استاد دانشگاه در تبیین تأویلات عقلانی اظهار کرد: گروهی از تأویلات، تأویلات عقلانی است؛ یعنی در واقع به طور کلی وقتی مفسر می‌بیند که آن تأویلات با عقل و معیارهای عقلی سازگار نیست، از آن عدول می‌کنند. در این حالت ما می‌گوییم که امکان تأویل وجود دارد؛ اما این تأویل عقلی هم باید ضابطه‌مند باشد. اگر زمانی تأویل بامتد و روش عقل به گونه‌ای صورت گیرد که این تأویل به نفی عقل تمام شود، این تأویل ناصحیح است. در فرهنگ شیعه اگر تأویل صورت می‌گیرد، ما معتقدیم تأویل باید اصلش به آن چیزی که امام معصوم (ع) گفته است، برسد؛ یعنی ما به تأویل مضبوط و ضابطه‌مند معتقدیم. بنابراین بخشی از تأویل‌ها، تأویل‌های عقلی است و بخشی از تأویل‌ها ریشه روایی دارند؛ یعنی سرچشمه‌های آن‌ها به فرموده‌های معصومین (ع) می‌رسد.

وی در مورد تأویل‌گرایی در فرهنگ اسلامی اظهار کرد: در میان معتزلیان و شیعیان تأویل صورت گرفته است، اما بیشتر تأویلات در فرهنگ شیعه، در بین شیعیانی که به شیعیان باطنیه یا اسماعیلیان مشهورند صورت گرفته است. در بین

علم است و می‌توان اصول و قواعد آن را تدوین کرد. نظریه تأویلی آگوستین ربط وثیقی با بیان‌های مجازی پیدا می‌کند. آگوستین هر گونه بیان مجازی را قابل تأویل می‌دانست؛ اما نمی‌پذیرفت که هر مجازی دارای معنای رمزی باشد. وی در کتاب آئین مسیحیت از مرز اعداد و واژه و نام‌های موجود در کتاب مقدس سخن گفته است. کشف رازهای کتاب مقدس از نظر آگوستین متکی بر شیوه خاصی بود که عبارت است از توجه به خود متن کتاب مقدس. او بر این عقیده بود که باید به یاری پاره‌ای از متن، راز پاره‌ای دیگر را در همین کتاب مقدس جست‌وجو کرد.

عضو هیئت علمی دانشگاه کاشان «گرگوریس کبیر» را از مهم‌ترین تأویل‌گران دانست و در مورد روش تفسیری او خاطرنشان کرد: روش تفسیری «گرگوریس کبیر» در تفسیر کتاب «ایوب» به شیوه تأویل و مبتنی بر جنبه‌های اخلاقی بوده است. روش تأویلی این فیلسوف مسیحی به موارد خاصی منحصر و محدود است و حالت فراگیر ندارد، بلکه این شیوه به عقیده او برای کسانی که آمادگی آن‌را ندارند، مفید و روا نیست. در قرون وسطی نیز «توماس آکویناس» و «بونانتوره» راه‌آبای کلیسا را در سنت تأویل کتاب مقدس پی گرفتند. این دو ضمن مقدم شمردن معنای لفظی یک واژه، وجود سه معنا و مفهوم دیگر را نیز مورد تأیید و تصویب قرار دادند. آکویناس معتقد است معنای ابتدایی و قطعی یک واژه همان معنای لفظی است؛ اما می‌توان از این واژه هر تفسیر روحانی دیگری هم به دست داد؛ زیرا مفهوم لفظی مفهومی است که بر طبق آن کلمات بر اشیا دلالت دارند؛ اما هم چنین مفهومی وجود دارد که بنا بر آن، این اشیا نیز به نوبه خود بر چیزهای دیگر دلالت می‌کند. این همان مفهوم روحانی است که به تمثیلی، اخلاقی و عرفانی تقسیم می‌شود.

قاسم‌پور پیدایش مذهب پروتستان را نقطه عطف در تأویل کتاب مقدس مسیحیت دانست و گفت: تأویل کتاب مقدس با پیدایش مذهب پروتستان راه تازه‌ای یافت، به طوری که می‌توان گفت نقطه عطف تأویل در مسیحیت ظهور این کیش بود. متألهین در تأویل کتاب مقدس

طریق کشف و شهود عرفانی و با تجربه شخصی خودش به نوعی برداشت‌ها و استنباط‌ها از قرآن اقدام می‌کند. بنابراین سابقه تأویل عرفانی جایگاه‌ها و مواجهه‌ای که با این تفسیر صورت گرفته و ضوابط و معیار صحت این تفسیر و تأویل مهم است. به لحاظ سابقه برخی معتقدند که سابقه آن‌ها به زمان صدر اسلام و حتی به زبان خود پیامبر اسلام (ص) برمی‌گردد. به هر حال شواهد و روایاتی وجود دارد که این امر را نشان می‌دهد. پیامبر (ص) مطابق الفاظ ظاهری، آیات را معنا نکردند و به بواطن آیات توجه کردند، یا در میان برخی از صحابه مثلاً نمونه‌هایی هر چند اندک داریم که به این نوع تفسیر اقدام می‌کردند. به لحاظ سابقه تاریخی تأویل برخی

معتقدند که سابقه آن به زمان صدر اسلام و حتی به زبان خود پیامبر اسلام (ص) برمی‌گردد و بعضی از محققین معتقدند تأویل به روزگار امام صادق (ع) می‌رسد و حتی نامی از یک تفسیر می‌آورند و به امام صادق (ع) منسوب می‌کنند که در تحقیقات این مسأله رد شده است. مواجهه عالمان در خصوص این نوع از تفاسیر واقعاً یک دست نبوده و عده‌ای مخالفت کردند. به هر حال همان‌طور

که عرض کردم این را اصلاً تفسیر ندانستند و به نوعی تفسیر به رأی دانسته‌اند.

این محقق و استاد دانشگاه در ادامه سخنانش به دیدگاه‌های «جلال‌الدین سیوطی» اشاره کرد و گفت: سیوطی در کتاب «الاتقان فی علوم القرآن» نقل می‌کند که اگر کسی معتقد باشد که تأویلات عرفانی، تفسیر قرآن است، در واقع کافر شده است. ولی به هر حال عده‌ای از عالمان معتقدند که اگر کسی مشخصاً بگوید که برداشت‌های عرفانی، تفسیر قرآن و یا مراد خداوند نیست و اشکالی ندارد و مربوط به حوزه تفسیر قرآن به‌طور رسمی نمی‌شود، برداشت‌ها و تلاش‌هایی از مفسر عارف است. ما زمانی تفسیر و تأویل عرفانی را متوجه می‌شویم که یک تقسیم‌بندی از آن داشته باشیم. عده‌ای از کسانی که تفسیر پژوهی کردند، این‌ها را دو دسته کردند و گفتند: در حقیقت بخشی از تفاسیر ما براساس تفاسیر فیضی - اشاری است؛ یعنی مشخصاً بین ظاهر و باطن قرآن جمع کردند؛

عرفان نیز تأویل صورت گرفته؛ یعنی ما مسأله تأویل را در عرفان خیلی جدی می‌بینیم، هم‌چنین در بین فلاسفه‌ای که متعلق به مکتب اشراقی هستند این حوزه‌های تأویل نیز موجود است؛ تأویل در مکتب‌هایی مانند مکتب «ابن تیمیه» و افرادی که پیرو او هستند، به شدت مورد نكوهش قرار گرفته است. تأویل عرفا، در واقع تلاش و کوششی بوده، برای آن‌که از طریق تأویل، یافته‌های قرآن و سنت را به احوال نفس خود تطبیق کنند، بنابراین تأویل آن‌ها به این معنا متفاوت است. تأویل‌های آن‌ها در واقع معرفتی است، ولی این‌ها جنبه‌های تهذیب نفس و خودسازی را دارند، هر چند اگر ما به تقسیم‌بندی آن‌ها برسیم، نوعی تأویل در عرفان نظری هست که بیشتر شبیه تأویل‌های عقل‌گرایانه متکلمین است.

وی هدف تأویل را رسیدن به تفسیر عرفانی دانست و در این باره اظهار کرد: اصل مطلب این است که ما از تأویل به تفسیر عرفانی برسیم، همان‌طور که عرض کردم، رکن رکن تفسیر عرفانی، تأویل است. تفسیر عرفانی در واقع مبتنی بر تأویل ظاهر الفاظ قرآن است و ریشه اصلی‌اش در

نوعی تلقی و برداشت از قرآن ریشه دارد که به هر حال در آموزه‌های دینی ما وجود دارد و مشخصاً در حوزه روایات، روایاتی داریم که نسبتاً قابل توجه است و در آن‌ها موجود است که قرآن دارای ظاهری است و باطنی و برای هر باطنی، بطنی که تا عبارت هفتاد بطن هم آمده است. این تلقی و برداشت‌ها از روایات، مسأله باطن قرآن و تفسیر قرآن را به نحوی رقم زده است. اگر به این تعریف دقت کنیم متوجه می‌شویم که اساساً تفسیر عرفانی به معنای مصطلحش تفسیر نیست، بلکه تأویل است و به معنای خروج از ظواهر قرآن است، منتها مطابق با قواعد ویژه‌ای صورت نمی‌گیرد.

قاسم‌پور گفت: بعضی‌ها معتقدند تأویل، استنباط‌هایی است که از طریق ذوق و تجربه به دست می‌آید. هم‌چنین بعضی‌ها معتقدند برداشت‌های استعاری و مجازی است و می‌خواهیم از همه این تعریف‌ها نتیجه بگیریم که تفسیر عرفانی قرآن به معنای واقعی کلمه تفسیر نیست. تأویل قرآن است برای آن‌که آن عارف مفسر از



ما از تأویل به تفسیر عرفانی برسیم، همان‌طور که عرض کردم، رکن رکن تفسیر عرفانی، تأویل است. تفسیر عرفانی در واقع مبتنی بر تأویل ظاهر الفاظ قرآن است و ریشه اصلی‌اش در نوعی تلقی و برداشت از قرآن ریشه دارد

استفاده و استمداد از شیوه شخصی مفسر برای فهم هدف خداوند است. به هر حال اگر بخواهیم مشی و شیوه مفسر را بفهمیم و متوجه شویم، باید از راهش وارد شویم و اقدام کنیم به فهم آیه قرآن. نمی‌توان بدون علم لغت، شأن نزول و روایات مربوطه و... وارد حوزه تفسیر شد. این‌ها در واقع در تعریف تفسیر مندرج است؛ یعنی کوشش مفسر از طریق ضوابط مشخص مثل لغت، شأن نزول آیه، ادبیات و... اسم این را تفسیر می‌گذاریم، اما تأویل اصولاً از این طریق وارد نمی‌شود؛ یعنی چنین چیزی وارد حوزه لغت، شأن نزول و... نمی‌شود و لذا فرق بین تأویل و تفسیر را این‌گونه می‌دانیم که در تفسیر، تلاش برای کشف معانی ظاهری است و در تأویل تلاش برای کشف معانی باطنی. البته

باید این را هم در نظر بگیریم که به طور کلی آیات قرآنی هم معانی ظاهری دارند و هم معانی باطنی. ما این مسأله را نمی‌توانیم منکر شویم، چون ریشه این اعتقاد در خود روایات است. باطن داشتن قرآن، مسأله‌ای است که روایاتش مطرح است و در آن شکی نیست.

وی در پایان خاطرنشان کرد: هدف اصلی این است که ما چه

کار کنیم که تأویلی به دست دهیم و یا عارفان به چه شکلی تفسیر خود را ارائه دهند که با این تأویل‌هایی که تحت ضابطه هستند، توزان و تناسبی داشته باشند. مبدا تصور کنیم که تأویل مرادف با تفسیر به رأی است. به اعتقاد برخی از محققان بزرگ، تفسیر به رأی به حوزه آیات الاحکام بر می‌گردد. آن‌جا که پای عقل و آیاتی که مربوط به معارف و یا اخلاق است که مستقیماً عقل را به چالش می‌کشد، اصولاً تفسیر به رأی وارد نمی‌شود. تفسیر به رأی که مطرح شده، در حوزه‌هایی وجود دارد که عقل به آن‌جا وارد نمی‌شود، مثل آیات الاحکام. می‌توان در تفسیر عرفانی، تأویل‌هایی داشت که مقبول باشد، مثل آن چیزی که کشف الاسرار یا قشیری یا بحر الحقائق و... گفته‌اند. آن‌ها سعی نکردند که اصل و محور در تفسیر و تأویل، رأی خودشان باشد.

یعنی نگفتند که اصل باطن قرآن است و ظاهر را فدا یا قربانی کنیم، از نوع نگاهی که بعضی از باطنیان و مفسران اسماعیلیه کردند.

این محقق و مدرس دانشگاه اظهار کرد: برخی از تفسیرهای قرآن که در حوزه تفسیر عرفانی از آن یاد می‌کنیم، تلاش کردند برای جمع بین ظاهر و باطن قرآن، نه این‌که ظاهر را فدا کنند و به باطن بچسبند، اما بخشی دیگری از تفسیرها که در واقع ما آن‌ها را در عدار تفسیر مربوط به مکتب عرفان نظری می‌شناسیم و در واقع ناشی از تفکر وحدت وجود است، سعی کردند به هر حال به نوعی تفسیری از قرآن ارائه دهند که بیشتر یافته‌های نظری اصل و مدار قرار گیرد. این تفاوتی است که بین این‌ها وجود دارد.

عالمان ما گفته‌اند، اگر مفسران عارفی بیایند و به طور صریح بگویند که برداشت‌هایی که از قرآن می‌شود، مراد خداوند نیست، اشکالی ندارد، مانند «میبدی» که در «کشف الاسرار» گفته که این‌ها تأویل است و حاشا که من اعتقاد داشته باشم که این‌ها مراد خداوند باشد. به هر حال تأویلات، تلاش‌ها و ذوقیاتی است که به مخاطب برای فهم بهتر کمک می‌کند. اگر کسی

این‌گونه تأویلاتی داشته باشد و بین ظاهر و باطن قرآن جمع کند، اما باطن را اصل قرار ندهد، ضابطه‌ای است که صحیح است. چون رکن مهم در تفسیر عرفانی، تأویل است، وقتی می‌خواهیم در مورد حجیت و صحت و سقم تأویلات داوری کنیم، باید داوری ما مربوط به حوزه تأویل باشد. آن تأویل‌هایی که ریشه در گفتار اهل بیت (ع) و روایات معصومین (ع) دارد، بی‌اشکالی است.

قاسم‌پور گفت: ما تأویل را خروج از لفظ معنی می‌کنیم. اصولاً معنای ظاهری مطرح و مهم نیست، بلکه معانی باطنی مطرح و مورد نظر است. البته احاطه به این معنای باطنی کار هر کسی هم نیست؛ ضمن این که تجربه‌های عرفانی؛ اگر بگوییم مصادیق شیطانی نیستند، مصادیق غیر الهی هم نیستند و حداکثر این است که فقط برای خودشان اهمیت دارد و برای کس دیگری قابل تسری نیست. آن‌چه که در تفسیر اصل است،



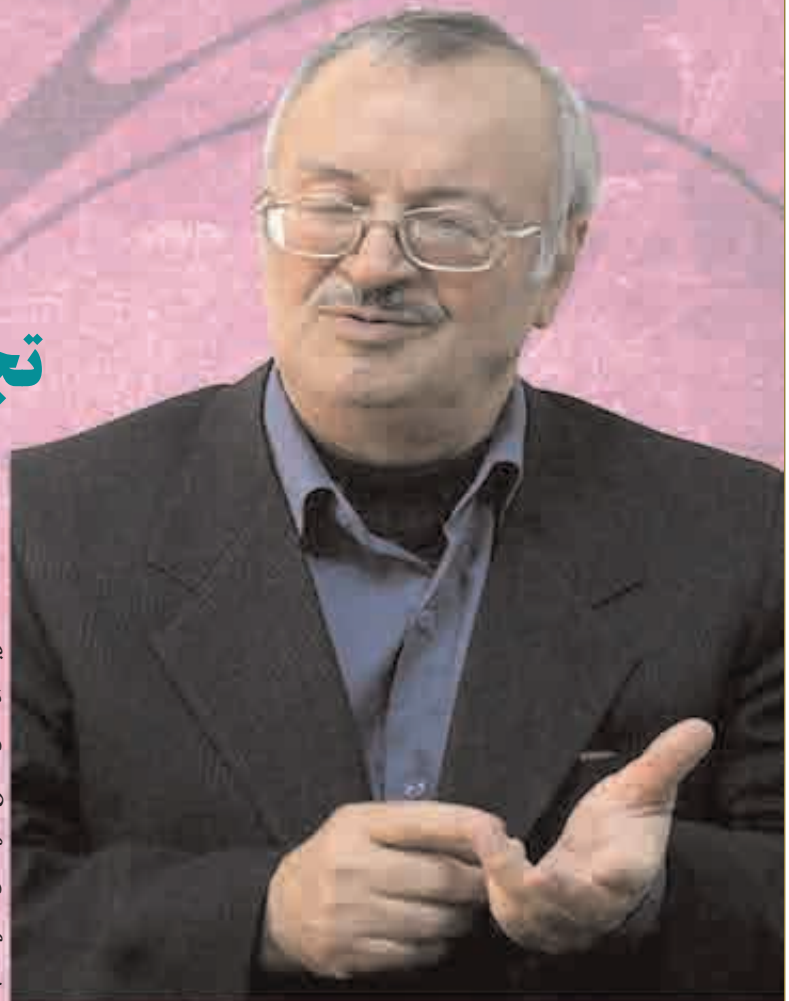
ما تأویل را خروج از لفظ معنی می‌کنیم. اصولاً معنای ظاهری مطرح و مهم نیست، بلکه معانی باطنی مطرح و مورد نظر است. البته احاطه به این معنای باطنی کار هر کسی هم نیست



آسیب شناسی

تأویل و تفسیر عرفانی و تفسیر آیه کریم

یحییٰ یثربی: تأویلات عرفانی تجربه‌های شخصی و سنجش ناپذیرند



بود و کتاب‌های «فلسفه عرفان» و «عرفان نظری» را به رشته تحریر درآورد و زمانی دیگر ناقد سنت عرفانی اسلام. گاهی «ماجرای غم‌انگیز روشن‌فکری» را نگاشته و به نقد روشن‌فکران پرداخته و در گاه دیگر به «نقد غزالی» و «نقد هستی‌شناسی و معاد ملاصدرا» پرداخته است. داستان بلند «قلندر و قلعه»؛ سرگذشت شیخ شهاب‌الدین سهروردی از آثار مشهور یثربی است که بسیار مورد استقبال قرار گرفته و برای چندمین بار منتشر شده است. تکاپوی او در ادبیات در داستان خلاصه نشده و به خلق آثار دیگری چون «مقدمه‌ای بر فهم و

کاربرد درست مفاهیم و اصطلاحات فلسفی در ادبیات فارسی» و «آب طربناک (تحلیل موضوعی دیوان حافظ)» و داستان «ترسیدن؟! نه، پرسیدن!» نیز منجر شده است. نگارش «الهیات نجات» و «فلسفه مشا» حاصل مرآده او با ابن سیناست. آثاری که به معرفی حکمت مشایی و سینیوی می‌پردازند. طبع او به اشراق و اشراقیون نیز متمایل شده و به تألیف کتاب «حکمت اشراق سهروردی» انجامیده و امروز نیز به دنبال «تفسیر روز» قرآن کریم است که دو مجلد از آن تاکنون منتشر شده است.

سیدیحییٰ یثربی در ابتدا در مورد تاریخ تطور تأویل و تفسیر عرفانی گفت: تفسیر و تأویل از قرون اولیه اسلامی در میان مسلمانان مطرح بوده است. برخی طرفدار تأویل عقلانی و برخی متمایل به تاویل

معارف و تأویلات عرفانی، تجربه‌هایی متغیر و شخصی هستند و نباید آن‌ها را ازلی – ابدی ببنداریم، بلکه باید آن‌ها را قابل نقد بدانیم. ادعای عرفانی ممکن است صرفاً ادعا باشد، چندان ملاک‌های مشخصی برای تشخیص ادعای درست از نادرست در دست نیست؛ لذا ادعاهای عرفانی همیشه ادعاهای نامطمئن و سنجش‌ناپذیری هستند.

دکتر «سیدیحییٰ یثربی»، استاد بازنشسته دانشگاه علامه طباطبایی و نویسنده کتاب‌های متعدد در حوزه‌های عرفان نظری، حکمت اشراق، حکمت مشا و کلام اسلامی و ادبیات است. وی زمانی در حوزه در محضر بزرگانی چون آیت‌الله‌العظمی سبحانی، آیت‌الله‌العظمی مکارم شیرازی و اندکی نزد حضرت امام خمینی (ره) و علامه طباطبایی زانو زده و سال‌ها نیز در دانشگاه تبریز و علامه طباطبایی تدریس کرده است. اوزمانی شیفته «عرفان نظری» ابن عربی

باید گفت: این ادعاها گاهی چیزی بر مطلب اضافه نمی‌کند و در حد یک تعمیم مفهومی دروغ نگفتن و ... است و یا شرک ظاهر، بت پرستی است ولی شرک باطنی هرگونه ریاکاری و توجه به غیر را در برمی‌گیرد. این گونه تعمیم مفاهیم ظاهری و گسترش دایره آن موارد غیراختلافی در تفسیر و فهم قرآن است و مشکلی ندارد و پسندیده است و هیچ نیازی به کشف عرفانی خاص ندارد؛ بلکه به فهم کامل تری نیاز است اما مطالب دیگری در اظهارات برخی عرفا دیده می‌شود که گاهی بدون اینکه بخواهند معنای ظاهری را تعمیم بدهند، استنباط‌های جدیدی می‌کنند. خود علامه طباطبایی که اهل سلوک بودند، در مقدمه «المیزان» گروه‌هایی را که قرآن را به دلخواه تفسیر می‌کنند و حد و مرزها را می‌شکنند، نکوهش می‌کند.

نویسنده «فلسفه مشا» در بیان مثالی از این دست گفت: موسی (ع) هارون برادرش را به خاطر سکوت در برابر وسوسه‌های سامری و گمراهی بنی اسرائیل مورد نکوهش قرار می‌دهد و بر طبق نص قرآن، موسی (ع) به هارون تندی می‌کند، ابن عربی می‌گوید: «حضرت موسی این‌گونه نگفت بلکه حضرت موسی گفت: چرا ناراحت شدی، چرا اوقات تلخی کردی، گوساله هم مظهری از مظاهر خداست. این‌گونه تأویلات به قول علامه حد و مرز شکستن است.»

وی با تأکید بر نیازهای برآمده از اقتضای عصر جدید افزود: اصولاً در صحنه جهانی هر دینی که این‌گونه باشد، می‌ماند ولی ادیبانی که پرسش و معرفت حقیقی و آزادانه را بر نمی‌تابند و فهم دین را متعلق به مراکز خاص می‌دانند، در دنیای امروز جایی ندارند. انسان در مقام کشف و شهود شخصی اگر کل جهان هم بشود، باز شخصی است و کارکردی برای جامعه انسانی ندارد. ما باید برگردیم

عرفانی‌اند؛ یعنی احساس می‌کنند ظاهر آیه با عقل و علم ناسازگار است و در نتیجه سعی می‌کنند معنا را به عقل و علم برگردانند؛ مثلاً معتزله و فلاسفه چون خداوند را جسمانی نمی‌دانند، نمی‌توانند معنای شنیدن و دیدن خداوند در قرآن را به معنای عرفی آن بپذیرند؛ در نتیجه سنخ دیدن خداوند در ظاهر لفظ قرآن را به دانستن بر می‌گردانند. «اما از حکمای ما سهروردی در تحلیل علم الهی، سعی می‌کند علم را به دیدن برگرداند؛ بنابراین این امور از قدیم در سنت ما بوده است و این بد نیست ولی نباید فراموش کنیم که این معارف و تأویلات عرفانی و فلسفی متغیر و شخصی است و نباید آن‌ها را ازلی - ابدی بپنداریم؛ بلکه باید آن‌ها را قابل نقد بدانیم.

وی مدعای عارفان و حکیمان در مواجهه با قرآن را دست‌یابی به امر جدیدی دانست و در نقد و بررسی آن گفت: عرفا در تأویل خود معتقدند که به معرفت جدیدی دست یافته‌اند که چشم و گوش و عقل و هوش، هیچ‌گاه نمی‌تواند به آن‌ها دست یابد؛ زیرا که آن‌ها در اثر سلوک و ریاضت و بندگی به معرفتی جدید دست یافته‌اند و از بواطن قرآن چیز دیگری فهمیده‌اند، این ادعای اصلی تأویل عرفانی است.

یثربی پشتوانه طرح چنین ادعاهایی را نظریاتی خاص دانست و در تفصیل این سخن گفت: عرفا می‌گویند: قرآن چهار مرحله دارد. یکی مرحله ظاهر که همه فهم است و دیگری مرحله باطن که لوازم ظاهر است. مرحله سوم، حد است که باطن تراز بطن است که این هم مرحله عقلانی است ولی عقول خیلی والا و متعالی به آن دست می‌یابند. مرحله چهارم مطلع است که تقرب به آن کار عقل نسبت؛ بلکه این مرتبه فنا است و خاص عده معدودی است. این ادعا چه اعتبار و حجیتی برخوردار است؟ و چه ارزش عقلانی دارد؟ در جواب

و تأویلات تطبیقی در تفسیر ملاصدرا زیاد است، ولی ملاصدرا جنبه غیر شرعی و غیر عقلی ندارد و من نکته غیر عادی در آثار او ندیده‌ام.

یحیی یثربی در ادامه با نقد عنوان «قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند»، گفت: من معتقدم این که می‌گویند؛ ارسطو پیامبر بوده، سخنی نابجاست؛ چراکه مگر ممکن است کسی پیامبر باشد و خود از آن بی‌خبر باشد. پرسش‌های مهمی در این عرصه مطرح شده است؛ این که آیا قرآن و عرفان و برهان وحدت دارند؟ فلسفی شدن عرفان و به تعبیری عرفان نظری چه جایگاهی دارد؟ آیا عرفان و معنویت و دین وحدت دارند یا این که اموری متباین هستند؟ و آیا ما با معنویت‌ها روبرو هستیم؟ آیا بایستی فلسفه‌های اسلامی با معیار اسلامیت سنجیده شوند؟ آیا باید عرفان اسلامی و مطابقت آن با آموزه‌های اصولی دین بررسی شود؟ به نظر من دین و فلسفه و عرفان اموری متباین‌اند؛ هر چند اشتراکاتی نیز دارند؛ چراکه عرفان و فلسفه تلاش‌هایی بشری‌اند و دین این‌گونه نیست. اگر بخواهیم

از دین، امری را نظیر فلسفه و عرفان بدانیم، آن رشته کلام است؛ چون کلام نیز تلاشی بشری است. پس قرآن، نظیر عرفان و فلسفه قرار نمی‌گیرد.

وی اظهار کرد: مسئله دیگری که در کشور ما دچار سوء برداشت شده، این است که آیا همه ادیان مرسوم، واجد معنای دین هستند؟ یا با هم تمایز دارند؟ آیا دین مقدم بر انسان است یا انسان مقدم بر دین است؟ بعضی از

ادیان معتقدند که انسان مکلف به پذیرش آن هاست. اما بعضی از ادیان خود را به گونه نوعی کالا به انسان عرضه می‌کنند و این امر برای انسان امروز بسیار مهم است و این فرق میان اسلام و مسیحیت است؛ چراکه اسلام از نوع دوم است. علامه حسن زاده آملی در کتاب خود معتقدند که عرفان، برهان و قرآن از هم جدایی ندارند. این حکم با قید «اگر» صادق است و هر حکمی که با اگر صادق باشد، حکمی جدی نخواهد بود. من گاهی اوقات در درس خارج امام خمینی (ره) به طور نامنظم شرکت می‌کردم. در یک جلسه کسی پرسید که اگر فلان روایت درست باشد چه می‌شود که امام خمینی (ره) در پاسخ وی گفتند: اگر نگو؛ چراکه من هم با یک اگر از حضرت یوسف (ع)، زیباتر می‌شوم.

یحیی یثربی خاطر نشان کرد: اگر عرفان و سلوک عرفانی صحیح و

و سیاسی کلی و نظامی کلی را برای تفکر اسلامی تعریف کنیم و قرآن را مبنای آن قرار دهیم و آن نظام را برای جهانیان قابل فهم و آسان کنیم؛ همانند نظام فیزیک نیوتونی؛ چراکه اگر زبانی غیر عینی و غیر تجربی می‌داشت، فراگیر نمی‌شد؛ زیرا مداوم در مسیر تجربه و نقد قرار می‌گیرد. فهم عقلانی اسلام ضرورت دارد و تحول، با این نگاه ممکن است. امروزه عدالت اجتماعی و قدرت و ثروت مسایلی است که در جهان شاخص است و نگاه عرفانی – چون شخصی و غیر قابل تعمیم است – چنین خصیصه‌ای ندارد اما نباید آن را خطا و گناه شمرد و نباید عرفانی را که بعضی از اظهاراتشان با عقل و شرع سازگار نیست، تکفیر کرد ولی نباید به آن اقتدا کرد و این گفته خود عرفای بزرگ است و این فتوای من نیست؛ یعنی آن‌ها را تکفیر نکنیم ولی پیروی نیز نکنیم؛ مثلاً «شیخ محمود شبستری» می‌گوید: «مسلمان گر بدانستی که بت چیست / یقین کردی که مسلمانی بت پرستی است»؛ در صورتی که این حرف حال است و شیخ محمود شبستری در حیاتش حتی

لحظه‌ای به بت پرستی نیندیشیده است و نباید اهمیتی داد.

نویسنده داستان بلند «قلندر و قلعه» به تفاسیر عرفانی؛ چون «لطائف قشیری» و «عرائس البیان روزبهان بقلی» و تفسیر منظوم «صفی‌علی شاه» از دوره‌های اخیر و تفاسیر منتسب به «سلمی» و دیگر عرفا اشاره کرد و گفت: همه این‌ها در تعمیم‌ها مانده‌اند، ولی جنبه ضد عقلانی ندارند ولی در تأویلات «ابن

عربی» و نه در تفسیر منسوب به ابن عربی که برخی آن را به «عبدالرزاق کاشانی» نسبت داده‌اند؛ بلکه در کتاب‌هایی معدود مطالب ضد عقلانی دیده می‌شود؛ مثلاً نوح در دعوت قوم خود به افراط در تنزیه روی آورده است و ابن عربی اعتقاد داشت اگر او زبان قرآنی می‌داشت و زبان فرقانی را کنار می‌نهاد قوم نوح هدایت می‌شدند.

یثربی با اشاره به تفسیر ملاصدرا، وی را اهل عقل و حکمت دانست و گفت: ملاصدرا فوق‌العاده از عرفان ابن عربی تأثیر پذیرفته است. ملاصدرا از کسانی است که قرآن و برهان را فدای عرفان نکرد. ملاصدرا از آیه «کوه‌ها را می‌بینید که ثابت است ولی مانند ابرها در حرکتند» برای حرکت جوهری استفاده می‌کند، بد هم نیست، ولی آیا نبی اکرم (ص) خود می‌خواست است حرکت جوهری را اثبات کند؟ از این‌گونه تفاسیر



اگر عرفان و سلوک عرفانی صحیح و با دقت و با توفیق و عنایت الهی همراه باشد و به نتیجه مطلوب و نهایی برسد و تازه اگر دین را خوب فهم کرده باشیم و اگر عقل فلسفی به حقیقت برسد، در نهایت می‌توانیم بگوئیم که این سه طریق به یک مقصود می‌رسند



برخی از سالکان می‌شود. حافظ می‌گوید: «ز مشکلات طریقت عنان متاب ای دل / که مرد راه نیاندیشد از نشیب و فراز». این تعارف است. گاهی مشکلات راه، آن قدر کمرشکن می‌شود که مردان نامی تسلیم می‌شوند و خود را کنار می‌کشند.

مؤلف «حکمت اشراق سهروردی»، کار سلوک را امری دشوار و بسیار پیچیده خواند و گفت: به قول یکی از شعرا: «دو جا بر مرد عاشق صحنه تنگ است / اگر جان بدر برد عاشق نیست، سنگ است». در طریقت عرفان، هزاران بار عرصه بر سالک چنان تنگ می‌شود که اگر راه بدر برد، دیگر بشر نیست؛ بلکه جان سنگ و جان سخت است. با احتساب همه این مراحل، تازه ممکن است پس از سفر اول عرفان، یعنی فنا، سالک به ورطه کفر و زندقه بیافتد. در کتاب‌ها و شرح‌های عرفانی قدیم تعاریف خاصی از عرفان ارائه شده است ولی تعریفی که من ارائه می‌دهم ساده‌تر و همه فهم‌تر است و آن این‌که در واقع، عرفان به طور کلی قبول این است که در آن سوی این ظاهر یک باطنی وجود دارد. این پیش‌فرض اول عرفان است. یعنی پیش‌فرض اول عرفان دورویه و دولایه بودن هستی است. به عبارت دیگر هستی ظاهری دارد و باطنی. عالم سراسر آن چه ما می‌بینیم نیست. آنچه می‌بینیم فقط ظاهر عالم است. اگر بپذیریم که این ظاهر، همه عالم نیست و در پس آن باطنی هست، این گام اول عرفان است.

یثربی در ادامه گفت: اما عرفان به این محدود نمی‌شود، بلکه این تنها گام اول عرفان است. گام دوم عرفان این است که باور داشته باشیم که انسان می‌تواند با ریاضت و سلوک و طی طریقت از ظاهر به باطن عالم

بادقت و با توفیق و عنایت الهی همراه باشد و به نتیجه مطلوب و نهایی برسد و تازه اگر دین را خوب فهم کرده باشیم و اگر عقل فلسفی به حقیقت برسد، در نهایت می‌توانیم بگوییم که این سه طریق به یک مقصود می‌رسند. اما بحث بر سر این اگرهاست. چگونه می‌توان صحت دریافت عرفانی را ثابت کرد؟ خیلی از علما و فقهای ما عرفان را تحمل نکردند و ما نمی‌توانیم بگوییم همه آن‌ها نفهمیدند و عرفان را درک نکردند. به فرض همه علما بپذیرند ولی خود رهروان عرفان هم معتقدند که تعداد اندکی از مردم به راه صواب رفته‌اند.

مؤلف کتاب «قلعه و قلندر» گفت: به قول مولوی بزرگ «از هزاران زان میان یک صوفی اند / مابقی در دولت او می‌زیند». مولوی قائل است که برخی جامه پشمین می‌پوشند تا مردم را بدوشند و مدعیان دروغین نبوت را لقب احمد می‌دهند. این سخن یک عارف و صوفی بزرگ است. خود «حافظ شیرازی» در جایی می‌گوید: «مرغ زیرک به در خانقه اکنون نپرد / که نهاده است به هر گوشه و عظمی دامی». پس اگر طریقت بر صواب باشد و دوم، اگر رهرو سالک حقیقی باشد، شاید توفیقی شود. «عین القضا» در یکی از نامه‌های خود می‌گوید: «از هزاران جنازه که به گورستان می‌برند جز یکی به خود نیامده است. از آنهایی که تکان می‌خورند، از هزاران یکی نیست که قدم در راه بگذارد. از راهیان طریقت از هزاران یکی نیست که درست براه بیافتد و از آنان که به راه صواب رفتند جز یکی به مقصود نمی‌رسد.» واقعا برگشتن از راه گریبان‌گیر خیلی می‌شود. برخی‌ها از روی هوس تصمیم می‌گیرند ولی «عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها». دیدن گوشه‌ای از مشکلات رهزن

ادعا باشد و فردی که مدعی است ممکن است حقیقتاً از ظاهر به باطن نرفته باشد و چندان ملاک‌های مشخصی برای تشخیص ادعای درست از نادرست در دست نیست؛ لذا ادعاهای عرفانی همیشه ادعاهای نامطمئنی هستند. بحث‌های عرفان نظری چیزی را در مورد ادعاهای عرفانی ثابت نمی‌کند. کسانی که اهل عرفان هستند این مباحث را برای مقابله با معارضان و مخالفان خود مطرح کردند.

یشرنی با اشاره به این‌که عرفان، تحولی است که به شکل درونی و تکوینی در انسان صورت می‌گیرد و با آموزش دادن آن چیزی حاصل نمی‌شود، گفت: بنابراین کسی با خواندن و بحث کردن در مورد مراحل عرفانی، این مراحل را حاصل نمی‌کند و تحولی در او به وجود نمی‌آید

راه یابد. ریاضت در واقع تحمل یک سری دشواری‌ها و سختی‌هاست. این اساس عرفان است. از ویژگی‌های باطن عالم، رازآلود بودن آن است و همین ویژگی باعث شده است که مکتب‌های عرفانی را مکتب‌های رازآلود بدانند. عرفان دارای سه مشخصه و عنصر است. این سه عنصر عبارت‌اند از: باطن عالم، سالک و طریقی که انسان باید بپیماید. در مورد راه باید بگوییم که عرفای هر قوم و مکتبی با توجه به آیین‌ها و مذاهب در دسترس خودشان طریقی عرفانی خود را ارائه می‌دادند.

نویسنده «تفسیرروز» در ادامه سخن خود از ویژگی‌های دیگر عرفان راسنجش ناپذیری آن دانست و گفت: ادعای عرفانی ممکن است صرفاً



مؤلف کتاب «حکمت اشراق سهروردی» خاطرنشان کرد: در شناخت جهان نیز انسان آستین بالا می‌زند و مدعی آن است که با این چشم و گوش و عقل و هوش، کائنات را در می‌یابد، ولی مسئله دشوار، شناخت جهان است و این‌که جهان تا چه حد تن به شناخت ما می‌دهد و قوت بشر چقدر است؟ برخی از متفکران قائلند که اصلاً جهان تن به شناخت نمی‌دهد. اما مسلماً کسانی که گفته‌اند، بشر همه چیز را می‌فهمد و ذهن او مساوی با جهان است، به بیراهه رفته‌اند؛ یعنی حکیم عالم ذهنی است که مساوی با عالم و عین می‌شود. ابن حکم نیز اما و اگرهای بسیار دارد و در واقعیت دچار خطا است. ما فقط صرفاً می‌توانیم تلاش کنیم و به بشریت ببندیم. فلسفه نیز همانند علم به تلاش انسان باز می‌گردد و تا حدی که انسان بتواند، موفق می‌شود؛ یعنی ما فقط فعل را انجام می‌دهیم. این به توان ما بستگی دارد و توان انسان نیز محدود است. پس فلسفه نیز نمی‌تواند متعلق معرفت ناب قرار بگیرد و فلسفه نیز مانند عرفان هزار مشکل و اما و اگر دارد تا به حقیقت ناب برسد و آن را معرفی کند.

مؤلف داستان «قلندر و قلعه» با تفکیک دین حقیقی از دین کذب گفت: دین نیز اگر کاذب باشد و جعلی، پس خدعه و دروغ است و کجا و کی می‌تواند با عرفان و فلسفه درآمیزد؟ فرض

بفرمایید که در دینی جعلی؛ مثل بهائیت و یا برخی فرق مسیحیت تحریف شده (امیدواریم در جریان مباحثه علمی باعث رنجش دیگران نشود؛ چراکه در جریان مباحث علمی، حتی کسی می‌تواند اسلام را نقد کند) افرادی با اغراض و امراض بروحی خداوند، تحریفی را وارد کرده‌اند و وحی الهی را مخدوش کرده‌اند و مفاهیمی نادرست را جعل کرده‌اند؛ مثل الوهیت عیسی و تجسد خداوند و غیره و یا کسانی که دچار هوای نفسانی هستند و دین‌هایی جدید جعل کرده‌اند، پس دین نیز همانند عرفان و فلسفه هزار اما و اگر می‌پذیرد، پس این‌که عرفان و برهان و قرآن یگانه‌اند؟ متوجه شدیم که چقدر قیود و حدود می‌پذیرد، پس اگر دین تحریف شده، منسوخ، باطل شده، دین دروغین و مجعول باشد، از حقیقت بهره‌ای ندارد که آن را با عرفان و برهان یکی بدانیم. اما اگر دین همانند دین اسلام از متن واقعیت جویشده باشد و بیانگر خدای قادر و عالم مطلق باشد که با انسان در گفت‌وگوست، پس تکلیف

پس عارف نمی‌شود. عرفان رمزی و رازگونه است و عارف نمی‌تواند حاصل طی طریقتش را به کسی انتقال دهد و لذا آنچه عارف به آن رسیده فقط برای خود او اعتبار و حجیت دارد، نه برای کس دیگر. اهل عرفان خود در این مورد می‌گویند که تجارب عرفانی را نه انکار کنید و نه پیروی.

وی در ادامه در پاسخ به مسئله علت گرایش مردم به عرفان گفت: علت‌های مختلفی را می‌توان ذکر کرد؛ یکی این‌که عرفان حس کنجکاوای انسان را ارضا می‌کند، از آنجا که انسان ذاتاً کنجکاو است و میل است بدانند که در جاهایی که خبری ندارد چه می‌گذرد و با توجه به ویژگی رازگونه عرفان، عرفان برای انسان جذاب است. وعده بزرگی که عرفان می‌دهد، مثل وعده کشف حقیقت یا رسیدن به لقاء حق و همچنین در بعضی از موارد بهانه‌ای که به برخی در جهت

مسئولیت‌گریزی می‌دهد از جمله دیگر علت‌های

گرایش افراد به عرفان است. عرفان در بین جوانان نیز دارای جذابیت است و این به خاطر این است که جوانان دارای احساسات بیشتری هستند و عرفان از این حیث برای آنان جذابیت دارد.

یثربی در نقد مدعای نبود تباین میان قرآن، عرفان و برهان گفت: نمی‌توان با گزاره‌های کلی، حکمی چنین فراگیر داد به خصوص که

پراکندگی‌های اجتماعی و رشد عرفان‌های جعلی و بروز مصادیق این انحرافات، به خوبی در جامعه امروز ما هویدا است. در فلسفه نیز چنین است. فلسفه تلاشی بشری است برای شناخت جهان، اما همه ما می‌دانیم که شناخت جهان امری آسان و سهل الوصول نیست و به جرأت می‌توان گفت که بشر هنوز در این راه ناکام است. تا به حال آن‌چه انسان آموخته است، به نقش خودش باز می‌گردد، برای انسان روشن شده است، که شناخت محدودی دارد. آن‌چه تا به حال به ادراک آدمی درآمده است؛ همانند حکایت معروف آن جوان بی‌سر و پایی است که عاشق دختر شاهی شد و می‌گفت: نیمی از مسئله‌ام که همان طلب معشوق است، حل شده است و نیم دیگر آن که رضایت اوست، هنوز باقی است، اما این پنجاه درصد کجا و آن پنجاه درصد دومی کجا، مردم بر جوان می‌خندیدند و او غافل بود که اصل همان نیم دیگر؛ یعنی رضایت معشوق است.



برخی از متفکران قائلند که اصلاً جهان تن به شناخت نمی‌دهد. اما مسلماً کسانی که گفته‌اند، بشر همه چیز را می‌فهمد و ذهن او مساوی با جهان است، به بیراهه رفته‌اند؛ یعنی حکیم عالم ذهنی است که مساوی با عالم و عین می‌شود

که خرش را

دیگران می فروختند و او نیز دم

می گرفت. همان که مولوی می گفت: «خلق را

تقلیدشان برباد داد». پس اگر کسی آمد و صهیونیسم و بهائیت و عقاید

انحرافی و خرافی ادیان مختلف را کنار گذاشت، ناظر و تماشاگر نباید با

اندوه و ندبه گلایه کند؛ بلکه باید از آن استقبال کرد. کسی که

سرسپرده عقاید باطل است، کرو کور است.

یشری در نقد «کثرت‌گروی» گفت: من پلورالیزم را قبول ندارم،

پلورالیزم مطلقاً با معرفت نمی خواند. تأکید می‌کنم که دین درست

مطابق با واقعیت است، همان‌طور که در ساحت علوم تجربی برخی

گزاره‌های فیزیک و شیمی که منطبق با واقعیت هستند، قابل ارتقا

هستند در نتیجه دین و تعالیم آن نیز قابل ارتقا است، اما این به معنای

این نیست که هر دانشمند فیزیک و شیمی، هر نظریه‌ای که داد، صادق

باشد و هر متاله و متکلم نیز هر چه گفت، صادق باشد.

وی در تبیین جایگاه محوری «توحید» در اندیشه دینی، به خصوص

ادیان ابراهیمی و ظهور آن در ساحت مختلف بشری گفت: من اخیراً،

فلسفه سیاسی می‌نویسم. «توحید» در فلسفه سیاسی ادیان

ابراهیمی؛ همانند «اکسیژن» در زندگی انسان، حیوان و گیاه است، اما

تازمانی که ما توحید را به عرصه سیاسی نیاورده باشیم و صرفاً آن را در

ساحت انتزاعی و نیایش و عبادت خداوند عینیت بخشیم، توحید

کارکرد اصلی خود را نمی‌یابد؛ هر چند معتقدم که بدون دومی نیز،

توحید عبادی صورت نمی‌پذیرد. توحید در فلسفه سیاسی اسلام

بسیار مهم است. بدیهی است که مظاهر شرک در طول تاریخ و در

عملکرد حاکمان بسیاری مشاهده می‌شود. پادشاهان و امرا و حاکمان

همیشه تصویری خداگونه و مقدس از خود را برای خلق و رعایای خود

ارایه می‌کردند. همیشه این موجود دوبا؛ یعنی انسان است که نیز در

متفاوت

می‌شود، پس

دین درست در کنار

دیگر واقعیت‌ها قرار می‌گیرد و

حجیت و قطعیت می‌یابد و ما باید در

آن تحقق کنیم. دین نیز همانند علوم

دیگر نیازمند تحقیق روزآمد است؛ چراکه

باید فهم خویش را از دین ارتقا دهیم؛ البته این

به معنای قرائت‌های مختلف نیست، دین حقیقی با

واقعیت انطباق دارد بنابراین ما از واقعیت چند قرائت

متکثر نداریم؛ چون واقعیت یکتاست و نمی‌شود گفت آب

بسیط است یا مرکب است و یا مرکب و بسیط است و یا

هیچکدام نیست.

رئیس سابق دانشگاه کردستان اظهار کرد: نمی‌توان این

گونه حکم کرد. باید واقعاً دریافت که پاسخ صادق کدام است؟

دین نیز اگر بر خرافه و باطل بنا شده باشد، باید هر چه زودتر نفی

شود، پس روشنفکران غرب که مسیحیت تحریف شده را

برنمی‌تابند، کار درستی می‌کنند و اقدام ایشان بر دینداری

ارجحیت دارد؛ جایی که دین در مقام ابطال است، کار درست

این است که بشر آن را نپذیرد. بنابراین عزاداری عمومی

جامعه ما از این‌که چرا غرب از معنویت فاصله گرفته است؟

مثل آن داستان شعار «خربرفت، خربرفت» آن صوفی است

بگشاید و حتی کار نکرده را اقرار نماید. کشیشان در حین شکنجه متهم در کنارش ذکر می‌گفتند تا مثلاً خداوند او را نجات دهد. روشنفکران غرب تلنگری به قداست قدرت طلبانه کلیسا زدند. «ولتر» می‌گفت که کلیسا و قدرت در غارت مردم متحدند ولی در تقسیم غنائم اختلاف داشتند. قداست زدایی امری بسیار مهم و مطلوب در غرب بود. آن‌ها پس از این مرحله به نهادسازی و تشکیل دموکراسی مصمم شدند.

مؤلف «فلسفه مشاء» خاطرنشان کرد: اما «توحید» می‌آید و این راه گریز و توجیه را در استبداد دینی می‌بندد. پیامبر اکرم بارها تاکید می‌کردند که «انی بشر مثلکم...». پیامبر گرامی اسلام، اصلاً خود را از دیگران در لباس و غیره متمایز نمی‌کردند و یکی از اصحاب می‌گوید که پیامبر (ص) حتی یک بار نیز اجازت نداد تا او را تعظیم و تکریم کنیم. ما باید این سیره غنی و حیاتی را وارد فرهنگ خود کنیم، این معارف نباید لابلای کتاب‌ها باقی بمانند. ما از اول در جریان امامیه، با اشعری‌ها فاصله گرفتیم ولی امروز تمام مردم از عوام و خواص اشعری‌اند و این به خاطر تأثیر عمیق ادبیات کلاسیک ما به خصوص در چهره‌هایی؛ چون حافظ و مولوی است که همه اشعری مسلک‌اند. مخالفم که با چند بیت شعر حافظ خواندن و جلسه رفتن، کسی بتواند عارف شود و ادعا کند، عارف باید کتوم باشد و خویشتن‌دار و دم برنیاورد. عارف حقیقی او نمی‌تواند چیزی بگوید و حتی گاهی لازم است که عارف ساز مخالفت با عرفان را بنوازد. تازه اگر روزی هم خواست سخنی بگوید؛ چون سلوک شخصی است، نمی‌تواند سخن بگوید. (بی‌دل بی‌نشان چه گوید؟/ عاشقان کشتگان معشوقند).

مؤلف کتاب «عرفان نظری» خاطرنشان کرد: وقتی «من» ادراک شود، شهود «او» نیست و اگر شهود «او» باشد، وحدت است و دیگر «منی» نیست. اهل شهود می‌توانند آثار آن را با ادراکات ظاهری و حسی و جهانی و واقعی مطابقت دهند. کانت می‌گوید که شناخت «جهان فی

طبیعت همه حیوانات و جمادات را به تسلط و حاکمیت خود درآورده است و مرکب و لباس و خوراک خود را از حیوانات و طبیعت به دست آورده است و گویی طبیعت را به خدمت خویش درآورده است.

یثربی صفت ظالم را در جهان تنها مختص انسان دانست و افزود: چالش اصلی در تاریخ، اسارت و سلطه برخی از انسان‌ها بر انسان‌های دیگر است که هنوز چاره‌پذیر نیست؛ هر چند آثارش کاسته شده ولی هنوز مشاهده می‌کنید که بشر به انسان زور می‌گوید و ستم روا می‌دارد. هنوز می‌بینید که جهان و طبیعت و حیوانات به انسان ستم روا نمی‌دارند؟ ولی انسان به انسان ستم می‌کند. درختان آمریکا به کسی ستم نمی‌کنند ولی هیئت حاکمه آمریکا ظلم می‌کند. پس ستم است که بی‌وقفه به انسان می‌شود و انسان هنوز نتوانسته است تا راه حلی برای آن بیابد. این ستم از ناحیه هم‌نوعان خود انسان است و این هم‌نوعان هستند که تکیه بر خداگونگی انسان کرده در مواردی جفا کرده‌اند. حاکمیتی در تاریخ نبوده است که برای خود جنبه قدسی، الوهی و خدایی قائل نباشد و خلق را به یوغ اسارت نکشد؛ مانند آشور، نینوا، مصر و هند و یونان باستان که همه قدرت‌مندان خود را جانشین خدا و حتی خود خدا و فرزندش معرفی می‌کردند. این نکته است که روشنفکران غرب به غیر از مبارزه با بلایای طبیعی و بیماری‌های فراگیر به کار مهم‌تری دست زدند و آن اصلاح ساختار قدرت در سوء استفاده از دین بود.

مؤلف «حکمت اشراق سهروردی» تأکید کرد: روشنفکران غربی به خوبی عامل عقب‌ماندگی خود را دریافتند و عامل قداست را در قدرت شکستند؛ چرا که که کشیشان کلیسا، قدرت کامل داشته و ظلم و جور بسیاری را بر خلق روا می‌داشتند. دیگران را می‌گرفتند و می‌گفتند که هر عقیده نادرستی را که داری اعتراف کن و آن قدر شکنجه می‌کنند تا اقرار کند و می‌گفتند که ما مکلفیم تا تو را نجات بدهیم و نجات تو در اقرار تو است، پس آن قدر شکنجه می‌کردند تا متهم بیچاره لب به سخن

وی افزود: من معتقدم کسی نباید کلا عرفان را نفی کند؛ بلکه باید روش درست تعلیم شود؛ حتی بزرگان عرفان، عرفان را بازاری نمی‌کنند؛ چراکه «غیرت» در عالم عشق ضروری است. «با دشمن و با دوست بدت می‌گویم/ تا هیچ‌کس دوست ندارد جز من» منسوب به ابو سعید است. بزرگان عرفان نمی‌آیند تا عرفان را بازاری کنند؛ بنابراین دوستان باید با احتیاط حرکت کنند و عقل را اساس قرار دهند. یکی از معجزات اصلی اسلام این است که عقل را اساس خود قرار داده است. ما امروزه نباید با عرفان، اسلام را جهانی کنیم؛ بلکه با عقل سلیم تحقیق اسلام جهانی ممکن است. الان خود اروپا را عرفان هندی تصرف کرده، ما حداکثر می‌توانیم سری در میان سرها بلند کنیم و های و هویی راه بیاندازیم. من خودم در لندن شاهد بودم که شیخ یکی از فرق عرفانی هند با کالسکه و دبدبه و مناجات اطرافیان آمده بود و صف بلندی از پیروان و مریدانش تشکیل شده بودن که پای او را می‌بوسیدند و من از آن صحنه فیلم‌برداری کردم. مریدان در حالیکه پای او را می‌بوسیدند، نذری هم می‌دادند و او بر نشیمن مجلی تکیه کرده بود. در مقایسه سرمایه عظیم معنوی اسلام مشهود است. شیخ هندویان، سیمایی بی‌درد و مرفه داشت و گویی در این دنیا نبود. جماعت مرتاضان نیز پشت سر او بودند که جز پوست و استخوان چیزی نبودند. ما باید بر عقل تأکید کنیم تا اسلام جهانی شود و آن را بر اساس عقلانیت، نظریه‌پردازی کنیم. ما باید با عقل به مطالعه ادیان دیگر بپردازیم. مبارزه انسان با کفر و شرک خود به مبارزه با ادیان و عقاید انحرافی منجر می‌شود. باید بساط سوی استفاده از الوهیت در همه صورت‌های خود جمع شود.

مؤلف کتاب «فلسفه امامت» روش صحیح مطالعه دین

را، روش عقلانی خواند و گفت: کاربرد روش عقلانی در مطالعه

نفسه» ممکن نیست. تاکید می‌شود که همه مکاشفات صوری اند و انسان هنوز در تنور خود است؛ برای همین اهل‌الله خود را معطل این لاطائلات نمی‌کنند، و این‌گونه نیست که مانند نقل و نبات پخش شود، مولوی می‌گوید: «گر مکان را ره بدی در لامکان/ همچو شیخان بودمی اندر دکان»؛ یعنی «اگر این‌گونه بود، من نیز دکانی می‌زدم و وحدت وجود و توکل و... را به نرخ‌هایی می‌فروختم.

مترجم «الهیات نجات»، عرفان را رسیدنی خواند نه حفظ کردنی و خواندنی و گفت: مقام عالی توکل، رسیدنی است و مانند بلوغ است، باید به آن برسیم. شما مگر می‌توانید با سخن گفتن با طفل پنج‌ساله او را به بلوغ برسانید؟ این ممکن نیست؛ چراکه عرفان بلوغ است. مگر می‌شود که یک شخص بالغ، احساسات و تجربیات دوران بلوغ خود را به کودکان و طفلان منتقل کند؟ عرفان قصه نیست؛ مرحوم مولانا «خالد کرد» که یکی از مشایخ بزرگ «نقشبندیه» که امروز مزارش در «دمشق سوریه» است، می‌گوید: «اگر مرد راهی، در دوست باز است و گر قصه‌جویی حکایت دراز است». من می‌گویم: قصه‌جویی را رها کنید. این نمی‌شود که شرح فصوص الحکم فلانی را بخوانی، سپس دیگری را بخوانی و الی‌النهاییه، این عرفان نیست. باید از این مرحله گذر کرد، نمی‌گویم عرفان رها شود و یا امری مطرود است. به قول «ابن سینا»، احتمال خود قاعده عقلانی است. ما انسان‌ها تسننه معرفت هستیم و نباید فتوا به جمع‌آوری شیوه‌های متفاوت اندیشه داد. اما یقیناً آن‌که در راه است، سخن بسیار نمی‌گوید. این مدعیانند که دکان باز کرده‌اند و وجود خود این دکان، بیان‌گر پوچی آنان و راهشان است. «آن‌را که خبر شد، خبری باز نیاورد». عرفان امری نیست که در کلاس آموزش داده شود و یا در دکانی فروخته شود. این‌ها نوعی تفتن و لذت‌جویی است.

حاکم به آنان نظری کرده و از ما ابراز رضایت فرموده است. اما پیامبران گرامی اسلام وقتی رضایت مردم را می‌دیدند، بسیار خوشحال می‌شدند و رضایت مردم را سندی برای آخرت خود قلمداد می‌کردند. یثربی در بیان فضایل رسول اکرم (ص) گفت: ایشان هیچگاه به کسی زور نگفت و به کسی فخر نفروخت و شب و روز را به فکر مردم سپری کرد و به احدی اجازه نداد از برابرش بلند شود. نه همانند برده‌ها می‌نشست و نه مانند سلاطین؛ در مسجد کاهگلی و خاکی حتی تکیه نمی‌داد؛ چراکه می‌گفت: مبدا شما مرا همانند شاهان بپندارید. روزی در فتح مکه، اصحاب و دوستان برای تبریک و نهنیت می‌آمدند، یکی از مردم با حالتی مرعوب وارد شد و حضرت به او فرمودند: جدی‌نگیر، من پسر همان زن قدیدخورم (نوعی آش)، من انوشیروان و خسرو نیستم. مؤلف «فلسفه امامت» در ارزیابی عبارت «فلسفه اسلامی» گفت: نباید پسوند اسلامی بودن را برای فلسفه به کار برد و بزرگان نیز چنین کاری را نکرده‌اند. اگر به تمام آثار بوعلی - من جمله «الهیات شفا» که دایرةالمعارف فلسفی اوست - بنگرید، درمی‌یابید که او هیچگاه عبارت فلسفه اسلامی را به کار نبرده است. این اصطلاح، از جمله اصطلاحاتی است که در دوره جدید رایج شده و بیشتر محصول آثار خاورشناسان و ترجمه آثار غربی به فارسی در حوزه فلسفه در دوران اخیر بوده است. اندیشمندان ما دریافتند که در مواجهه با فرآورده‌های فلسفی، با دو گونه از آثار روبه‌رو هستند و به ناچار با طرح پسوند اسلامی کوشیدند تا تمایز این آثار را با یکدیگر بر جسته کنند. به نظر من نمی‌توان گفت؛ فیزیک اسلامی، شیمی غربی، شیمی اسلامی و... اما طبیعی است که در ساحت علوم، کشفیات ممکن است پسوند محلی بگیرند؛ چرا که این فلسفه‌ها برآمده از فیلسوفان مسلمان است و اشکالی ندارد که آن‌ها را فلسفه اسلامی بخوانیم، ولی نباید فراموش کرد که هدف

ادیان و عقاید ضامن بقای انسانیت و تمدن بوده و خواهد بود و انسان‌های آزاده و مومن در هر کجا که باشند با مظاهر شرک و کفر به خصوص در ساحت اجتماعی مبارزه‌ای فراگیر خواهند داشت. آفت بزرگ بشر این بوده است که تمامی حکومت‌های تاریخ خویش را الهوی جلوه داده‌اند؛ هر چند که به نظر می‌رسد در دوره‌های اخیر کم‌رنگ‌تر شده و به صور پیچیده‌تری مبدل شده است. بدیهی است که اسلام نمی‌خواهد، حکومت‌ها خود را جنبه الهی ببخشند، حکومت علی (ع) الگویی چنین است که در آن این تفکیک صورت می‌گیرد و مولا علی (ع) خود را در معرض قضاوت و بیعت مردم قرار می‌دهند و کاری می‌کند تا مردم آزادانه با او بیعت کنند و اگر چه در باطن صاحب اختیار است، اما در حکومت خود را صاحب اختیار مطلق نمی‌داند. در جهان اسلام ما هیچ‌کس را خدا و خداگونه نمی‌دانیم و تمام حاکمان مسئول افعال خویش هستند و جامعه نیز باید بر آنان نظارت کند.

مؤلف «فلسفه عرفان» گفت: این خواسته و سنت اسلام است، سیره پیامبر گرامی اسلام (ص) گویای همین ویژگی‌هاست. من در کتابی درباره زندگانی ایشان با عنوان «محمد پیام‌آور عدل و آزادی» سعی کرده‌ام بر این موارد تاکید بیشتری کنم. محمد (ص) در حجة‌الوداع حساس می‌کردند چه بسا حج آخرشان باشد و برای همین تلویحا به مردم گفتند که ممکن است دیگر هم‌دیگر را نبینیم و از مردم رضایت می‌طلبید و می‌پرسید: ای مردم، آیا کار خودم را به نیکی انجام داده‌ام؟ و سپس رو به آسمان کردند و گفتند: خداوندا، شاهد باش؛ یعنی شهادت مردم را جدی می‌گرفت و خداوند را گواهی می‌گرفت. اما هنگامی که انسانی خود را قداست ببخشد، دیگر مردم ارزشی ندارند و اگر وی کمی ابراز رضایت کند، برای مردم فخر به شمار می‌رود و مردم خوشحال می‌شوند که اقای



این راحتی به قول کانت، انسان نمی‌تواند زمزمه لایبی مادرش را فراموش کند؛ بنابراین از این نقطه نظر مهم، فلاسفه مسلمان، تحت تأثیر اسلام هستند و توحید را مهم می‌شمارند و نبوت را تبیین فلسفی می‌کنند، ولی اگر مسیحی بودند؛ مثلاً نوعی تثلیث را توجیه می‌کردند. از این زاویه، اگر آقای ملکیان و همفکران ایشان، فلسفه اسلامی را کلام محسوب کنند؛ بی‌راه نگفته‌اند و سخن ایشان محل نزاع نیست. خودم در کتاب «از یقین تا یقین» نمونه‌هایی از این سینا آورده‌ام که حتی در مواردی از «کلام» هم ضعیف‌تر است؛ مثلاً ایشان در توجیه حج معتقد است که باید مکانی باشد که تا مردم، هر سال در آن گرد هم آیند. معلوم است که این توجیها از ایمان دینی ناشی شده است و مبنای فلسفی ندارد. ابن‌سینا در اواخر نجات و شفا، مطالبی دارد که دیگر فلسفی نیستند و خود ابن‌سینا بر این امر واقف است که این مطالب، سنخ فلسفی ندارند؛ خودش در اشارات به این نکته اذعان کرده است؛ ولی همین ابن‌سینا وقتی می‌خواهد بفهمد جسم چه ترکیبی دارد، دیگر مطالب مطروحه ربطی به کلام ندارد؛ بلکه او به عنوان عالم تجربی می‌کوشد تا معرفت کسب کند و همانند دانشمندان تجربه کند.

نویسنده «قلندر و قلعه» خاطرنشان کرد: من معتقدم در منطق و معرفت‌شناختی، بیش از این‌که فلاسفه مسلمان، اسلامی بیان‌دیشند، یونانی می‌اندیشیده‌اند و به صراحت می‌توان گفت که برخی از آن مبانی با قرآن سازگار نیست و حتی کشفیات امروز در دنیای امروز نیز آن مبانی را قبول ندارند و تمایل به مبانی قرآنی دارند. این قهر و اجتناب ما از تجربه با کجای قرآن سازگاری دارد؟ قرآن کریم همیشه انسان را به تجربه و شناخت طبیعت تشویق می‌کند؛ ما باید به اهمیت تجربه خیلی زودتر پی می‌بردیم، ولی متأسفانه ما تحت تأثیر یونان بودیم. «بهمنیار» در کتاب «التأثیر» خود می‌گوید که ارسطو معتقد است حکما نباید با تجربه سر و کار

فلسفه، مستقل از تعهد به باورهای جزمی است و بلاواسطه با واقعیت روبه‌رو می‌شود و امر مسلم پیشینی را مفروض نمی‌گیرد.

مؤلف «فلسفه مشاء» درباره آرای برخی از متفکران که فلسفه اسلامی را کلام تلقی کرده و در فلسفه بودن آن تشکیک می‌کنند، تصریح کرد: نقد برخی متفکران در نقد تلقی فلسفه اسلامی، مبتنی بر چهارچوب اولیه تفکر فلاسفه مسلمان؛ یعنی اسلامیت آنان بوده است. من معتقدم فیلسوفان مسلمان از این مسئله آگاه بوده‌اند که ابزار فلسفه عقل است؛ بنابراین فیلسوفان مسلمان معرفتی بشری را پروراندند و از این جهت، فرآورده‌های آنان فلسفی است و واجد عقلانیت فلسفی و منطقی است. طبیعی است هر فیلسوف و متفکر به زمینه و زمانه خود وفادار و وابسته است؛ مثلاً «دکارت» فیلسوف عقل‌گرای فرانسوی و یا هگل آلمانی، ملتزم به سنت فکری خویش بودند. به هر حال، حیات فکری هر اندیشمندی جدای از محیط زندگی او نیست. درباره این نکته روزگاری داستانی از شهید دکتر «مفتح» شنیدم. ما گروهی چند نفره بودیم که در قم به منزل آن مرحوم می‌رفتیم و ایشان در آن زمان کارمند آموزش و پرورش بودند و تدریس می‌کردند. ما در منزل ایشان، اشارات ابن‌سینا را می‌خواندیم.

یثربی افزود: من از دکتر مفتح شنیدم که خواجه «نصیرالدین طوسی»، احترام زیادی برای «فخر رازی» قائل بود. روزی کسی از شاگردان خواجه‌نصیر درباره فخر رازی می‌پرسد که آیا فخر رازی از منزلتی بالا برخوردار است و خواجه‌نصیر منزلت بالای فخر رازی را تأیید می‌کند، آن مرد در ادامه می‌پرسد که چرا فخر رازی شیعه نشده است؟ خواجه‌نصیر در پاسخ می‌گوید فخر رازی سنی نشد؛ بلکه سنی بود که فخر رازی شد. این سخن، بسیار مهم است که هر کس در دایره پیروان مذهبی که به دنیا می‌آید، به هر جایگاهی نیز که برسد، تحت تأثیر آن مذهب خواهد بود و به

ادعای کشف و شهود، نافی روش فلسفی است. این به معنای این نیست که روش عرفانی باطل باشد؛ بلکه مهم این است که این دو مشرب با یکدیگر سنخیت ندارند. کشف و شهود به به عبارتی ابطال ناپذیر است؛ چراکه نمی توان صحت یقینی آن را برای عموم اثبات کرد؛ البته همیشه کفه باطیل شبه عرفانی بر کفه دیگر آن می چرید. غرب با روش فلسفی «دکارت» تحرك پیدا کرد. روش دکارت این توصیه بود که باید ذهن را منزه کرد و آن را از نو ساخت. این از باورهای بنیادین اسلام است که در اصول دین و جهان بینی تقلید روا نیست؛ یعنی افراد بایستی ذهن خویش را از جزئیات تقلیدی منزه کرده و باورهای تازه مبتنی بر استدلال و دلیل را به جای آن بنشانند. همه می دانیم که از شك دکارتی، ظریف تر و کارآمدتر در قرن دوم هجری در سنت فکری جامعه اسلامی رواج داشته است. «معتزله» کسانی بودند که می گفتند: اولین واجب عقلی برای انسان شك است، ما نه توانسته ایم از فرصت های گذشته خود بهره برداری کنیم و نه توانسته ایم شك دکارتی را برای دانشجویان خود عملی کنیم.

سیدیحیی یثربی درباره تبعات منفی گذشته گرایی افراطی گفت: نباید آرزو کنیم که بزرگان طوری باشند که بزرگی دیگر از راه نرسد. ما باید از هر دورانی انتظار بزرگانی تازه را داشته باشیم و سعی کنیم مردان روزگار خویش باشیم. به نظر من برای ملاحظه شدن، يك ملاصدرا کافی است و نشانه بزرگی او آثار با ارزش اوست. او بزرگ بوده، ولی هر کدام از ما باید ملاحظه ای زمان خود باشیم و پیام خویش را برای جامعه به ارمغان بیاوریم. شما بزرگان را دوست بدارید، ولی همیشه آن ها را انسان هایی ناقص و ناکامل نیز بشمارید و به گام هایی فراتر از آنان بیاندیشید. جامعه ای که گام اول خود را گام آخرش کند، بدبخت و ناکام است و متأسفانه جامعه ما در برخی موارد چنین است. در جامعه ما در فلسفه، «ابن سینا» گام اول بود و متأسفانه گام آخر شد. «سهروردی» در حکمت

داشته باشند، ولی قرآن، سراپا دم از تجربه و تدبر در کوه، دریا و بیابان و آیات طبیعی می زند. متکلمان ما در مواقع زیادی از فلاسفه بهتر کار کرده و نظریه داده اند و معرفت شناسی آنان بهتر و کامل تر است؛ مثلاً در تعریف «یقین»، معتزله بهتر از فلاسفه بوده اند؛ چرا که از قرآن الهام گرفتند. «جسم مرکب از ذرات است»، نظریه متکلمین ما بوده که امروزه نیز نظر آن ها اثبات شده است؛ ملاهادی سبزواری با تأکید در «منظومه» خود می گوید که «جسم، جزو ندارد»؛ در صورتی که همان روزگار و در آن سوی دنیا، بدیهی شده بود که جسم، جزو دارد. ما باید با نقد سنت های ارسطویی و افلاطونی از این اسارت ها رها شویم.

مؤلف کتاب «فلسفه امامت» درباره شباهت «فلسفه اسلامی» با کلام در روش و محتوا گفت: فیلسوفان مسلمان بر روش تفکر و فلسفه ورزی خویش اشراف داشتند و از مبانی اندیشه خود بی خبر نبودند و می توانستند تشخیص دهند که کلام و فلسفه چه تمایزاتی با یکدیگر دارند؛ حتی هنگامی که بر استدلالات خویش شواهد قرآنی و روایی می آوردند، از سر ذوق بوده؛ چرا که ایشان در استدلال غنی بودند و آیات و روایات مربوطه را به عنوان دلیل به کار نمی بردند؛ بلکه به آن استشهاد می کردند.

وی فلسفه اسلامی را عمیقاً نیازمند ساختار شکنی دانست و افزود: امروزه بازسازی بنای فلسفه اسلامی، امری ضروری است؛ معرفت شناسی ما نیز عمیقاً نیازمند تحول است. یقیناً تا با مسائل روز و پرسش های جدید فلسفی خو نگرفته و درگیر نشویم، فلسفه ای فعال و پویا نخواهیم داشت تا در شئون مختلف انسانی و اجتماعی ما جاری و ساری شود. متأسفانه ما با تا رسیدن به این مطلوب فاصله زیادی داریم و باید عزم خویش را جزم کنیم. برعکس این سینا که در مشایبی بودن صراحت داشته است، در ملاحظه عرفان و فلسفه امتزاج شدیدی یافته اند. مسلماً هنگامی که پرسشی فلسفی مطرح می شود، باید پاسخی فلسفی داد؛ چرا که

ارتزاق گام اول و آخر باشد. مادر غلو شخصیت‌ها تا جایی پیش می‌رویم که گام اول و آخرمان یکی می‌شود. وی تصریح کرد: فلسفه زبانی جهانی است و علم به شمار می‌رود و فهمی مشترک محسوب می‌شود، اما عرفان شهودی است و قائم به فرد است. عرفان مشروط به شرایط بسیار خاص است. با قطع نظر از این اما و اگرها، عرفان صرفاً برای صاحب و حامل خود حجیت دارد. هر کسی با زبان فلسفه و استدلال می‌تواند بگوید که افلاک وجود ندارد، اما به شما نمی‌توانم بگویم که چون در مکاشفه‌ام این نکته را شهود کرده‌ام، شما باید شهود مرا بپذیرید. در مکاشفه تمایزی نیست؛ چون هر چه در آن تمایز افتاد، دیگر مکاشفه نیست؛ بلکه مفهوم است. حوزه گزاره‌ها با شهود و مکاشفه بسیار دور هستند؛ به طور نمونه، یکی از دلایل وحدت وجود و اشتراك وجود این است که وقتی ما مفهوم واحدی را از وجود موجودات انتزاع می‌کنیم، به آن وحدت وجود می‌گوییم و این وحدت مفهومی وجود با وحدت وجود در عرفان بسیار متفاوت است.

یثربی با تأکید بر این تمایز گفت: با وحدت وجود عرفانی، به جایی می‌رسید که جز او را نمی‌بینید و حتی خود از میان می‌رود و کثرات محومی شود. این فرایند غیر از این است که من از مصادیق متعدد «سیب» در جهان خارج، مفهوم ذهنی واحدی از سیب را انتزاع کنم. ما نمی‌توانیم ادعا کنیم کل این سیب‌ها یک سیب است و سیب‌های عالم خارج جلوه‌های آن سیب واحد هستند؛ هر چند بالامکان می‌توانیم این نکته را تخیل کنیم، ولی نباید فراموش کنیم که این وحدت متخیلانه است. وحدت در عرفان عینی، رسیدنی و یافتنی است و بحثی نیست. اما فلسفه علمی نظری و بحثی است. به قول غربی‌ها، قضیه‌ای که دیگران را قانع نکند، صحیح نیست. به هر صورت قضایا باید موجه باشند. در این‌که عقل ما از تجربه ارتزاق می‌کند، هیچ سخن و جدلی نیست و قدما نیز بر این قول اتفاق نظر داشتند؛ در این‌که متافیزیک باید بر فهم صحیح فیزیک مبتنا یابد، در این نیز بحثی نیست. متافیزیک قوی و خوب مسبوق به فهم صحیح فیزیک و



طبیعت است. مثلاً این تصور و ادعای رایج در فلسفه از گذشته تاکنون، چقدر صحت دارد که گفته می‌شود وقتی از کوهی بزرگ تصویری داریم، ممکن نیست کوه واقعی در ذهن ما جای بگیرد. پس تصور کوه، امری مادی نیست و مجرد است. آیا ما عملاً ماده را می‌شناسیم؟ چه کسی باور می‌کرد امروزه مجموعه‌ای از کتاب‌های یک کتابخانه بزرگ در یک سی‌دی جای بگیرد؟ و تازه قسمت عمده ضخامتش برای حفاظت سی‌دی است و گرنه خود آن حجمی ندارد. آیا این‌که ۱۲۰۰ جلد کتاب در یک سی‌دی جای می‌گیرد، آیا سی‌دی مجرد است؟

نویسنده «فلسفه مشاء» گفت: نباید قضایا را ساده‌انگاشت و سهل‌انگاری کرد؛ مثلاً در فلسفه ابن‌سینا، ارسطو، ملاصدرا و ملاحادی سبزواری و تا همین اواخر دیگران همگی معتقد بودند که هر شیء مدوری جاندار است؛ به نظر شما، این حکم از چه چیزی ناشی شده بود؟ مسلماً این را از تجربه گرفته بودند؛ چرا که در تجربه می‌دیدند که هر چیز به جایگاه اولیه خود باز می‌گردد؛ مثلاً انسان دوباره به خاک تبدیل می‌شود. اما اگر شما روزی مشاهده کردید هنگامی که چاقویی را رها می‌کنید، به زمین نمی‌افتد و برای خود و در هوای چرخد و خودبه‌خود در پیازی فرو می‌رود، باید بگویید این چاقو جاندار است؛ چون این حرکت طبیعی نیست؛ پس انگاره قدما مبنی بر این‌که هر شیء دوار جاندار است، امروزه به راحتی نفی شده و ما می‌فهمیم که این‌گونه نیست. از روی همین ضعف شناختاری بود که تمام موجودات سماوی را جاندار می‌پنداشتیم. شناخت صحیح طبیعت این‌گونه اثرگذار است؛ مثال دیگر در مورد مغز مطرح می‌شود و این‌که حافظه ما در کجاست؟ شیخ اشراق می‌گوید کل حافظه ما در آسمان است. می‌گوییم چرا در مغز ما نیست؟ در پاسخ می‌گویند روح مجرد به مغز مسلط است، پس اگر حافظه در درون جسم ما بود، روح همیشه آن را به

عشق دستوری است؟ اما باید ذکر کرد که این مباحث می‌تواند تا حدودی انسان را تشویق کند تا به طور جدی وارد میدان سلوک شود و حرکت کند و آن هم در ساحت واقعیت و نه در وادی ذهن و توهم.

یثربی درباره خاستگاه متون و رساله‌های عرفانی خاطر نشان کرد: وقتی عرفان در جهان اسلام رواج پیدا کرد و پرسش‌هایی درباره آن در جامعه پدید آمد. عرفان نیز به نگارش رساله‌ها و مکتوباتی اقدام کردند.

این رویه بیشتر در قرن دوم به بعد شکل گرفت. خود «داود قیصری» در مقدمه شرح خود بر «فصوص الحکم ابن عربی» در بیان انگیزه خود از نگارش این اثر معترف است که چون برخی از افراد مخالف عرفان، از خیالی بودن و وهمی بودن این مطالب سخن می‌گفتند، او کوشیده است تا خلاف آن را اثبات کند. البته عرفان نظری بی‌تأثیر نیست، اما کارآمد نیست. و تمثیل بالا بسیار در توصیف آن گره‌گشاست. این تخیل‌ها می‌تواند مشوق‌هایی برای بلوغ آدمی باشد

و به تأیید همه عرفای به نام، از قدیم تا جدید

هرکه از عرفان انتظاری بیش از این داشته

باشد، به بیراهه رفته است؛ چراکه این

حقیقت آنقدر گریزان است که از

خود هم می‌گریزد. مسلم است،

هرجا که حق عنوانی پیدا کرد و

بر چسبی یافت، دیگر حقیقت مطلق

نیست و تمایزی دارد. آیا می‌خواهیم

در ساحت تمایز، آن را متعلق خطاب

خود قرار دهیم و بگوییم که این

چنین است و چنان نیست؟ این امری خطا است؛ چراکه این و آن

شهروند کشور کثرت هستند و در کشور وحدت، این و آنی نیست.

مولوی با شیطنت می‌گوید: «رافضی انگشت بر دندان بماند / چون

علی را با عمر آمیختند؛ در آن وادی کفر و ایمان، فرعون و موسی در

هم آمیخته‌اند. خود اهل سلوک نمی‌توانند عوالم کشف و حضور را به

وادی حصول بکشانند؛ هر چند آثاری اندک در انبان ایشان می‌ماند

ولی اصل تجربه نیست.

مؤلف «قلندر و قلعه» اضافه کرد: یکی از لوازم ادعای جهانی شدن

در هر مکتبی عقلانیت است. تنها عقل جهانی می‌شود. اسلام چون

ادعای جهانی شدن دارد، باید بیشترین تکیه اش بر عقلانیت قرار

بگیرد. فلسفه‌های آمیخته با عرفان دچار تراحم است اما در

یاد داشت. این تلقی نشانه این است که ما از مغزو کارکردهای آن هیچ چیزی نمی‌دانیم. ابن سینا در جایی می‌گوید من یک روح دارم؛ چرا که به طور مثال، اگر مرا در آسمان بیافزینند و بدنی هم نباشد، باز می‌گویم من هستم. ما در جواب می‌گوییم شما در آسمان نمی‌توانی آفریده شوی، باید تجربه کرد و درست شناخت. این موارد نشان می‌دهد که ما طبیعت را نمی‌شناسیم و سریعاً با حذف واقعیت به ورطه انتزاع و تجرید می‌افتیم؛ بنابراین فلسفه ما دچار اصول کهنه‌ای است و این اصول باید تحول پیدا کند.

مؤلف «فلسفه امامت» درباره فلسفه عرفان نظری گفت: خود فلوطین از فیلسوف – عارفان یونان قدیم گفته است که هر آنچه ما می‌گوییم و می‌نویسیم، برای تشویق آدمیان است. عارفان و متون آن‌ها؛ مانند «مصباح الانس» فناری می‌توانند در تحریک قوه خیال کارگرفتند و در نهایت تشویق به سیر و سلوک کنند؛ یعنی

جنبه انگیزشی دارند. برای تبیین میزان کارآمدی

متون عرفانی می‌توان تمثیلی جالب ارائه

کرد. فرض می‌کنیم آیینی خاص در عالم

وجود دارد که کودکان آن در سنین پایین

هفت و هشت سالگی به اختیار خود

می‌میرند. ما نیز برای ممانعت آن‌ها از

خودکشی، کتاب‌های قطوری درباره

زیبایی‌های بلوغ می‌نگاشتیم و از

عوالم جوانی، نامزدی، عروسی و

فرزندداری برای آن‌ها می‌گفتیم. آیا

این توصیفات نظری کودک پنج ساله را سریعاً بالغ می‌کند؟ آیا او را

در این موارد شریک می‌کند؟ پاسخ خیر است؛ زیرا فقط تصویری

خیالی و وهمی در ذهن آن‌ها نقش می‌بندد و تشویق و ترغیب

می‌شوند تا دیگر خودکشی نکنند و بزرگ شوند و در آینده عوالم

بلوغ را تجربه کنند.

وی تصریح کرد: کارکرد عرفان نظری همین گونه است. آیا اگر

من و شما حضوراً کل اسفار اربعه ملاصدرا و یا مثنوی معنوی مولوی

و فتوحات مکیه ابن عربی را با یک‌دیگر بخوانیم، آیا در پایان این دوره

من و شما در تجربه‌های عرفانی آن بزرگان شریک می‌شویم؟ پاسخ

خیر است؛ بلکه مطالبی نظری بر حافظه ما افزوده می‌شود. بزرگان

عرفان می‌گویند که انسان باید اهل عشق و حب شود؛ مگر عرفان و



عارفان و متون آن‌ها؛ مانند «مصباح الانس» فناری می‌توانند در تحریک قوه خیال کارگرفتند و در نهایت تشویق به سیر و سلوک کنند؛ یعنی جنبه انگیزشی دارند

اختلاف فهم‌ها وجود دارد و باید به رسمیت شناخته شوند و امید است هرکس با فهم خود به کمال مطلوب برسد. اما در نهایت حصول معرفت باید به خودسازی انسان و ابعاد اجتماعی او منجر شود و یکی از معیارهای سنجش معرفت میزان کارآمدی آن در حیات آدمی است. مکاشفات عرفا را با چه معیاری می‌توان سنجید؟ مرز مدعیات و مکاشفات عرفا با القانات شیطانی و دروغ و هواهای نفسانی کجاست؟ چه معیاری می‌توان بر تمییز سزه از ناسره اقامه کرد؟ حتی خود عرفای بزرگ نیز تصریح کرده‌اند که سخنان عرفا حجیت ندارد و گفته‌اند: «لاینکر علیهم و لا یقتدی بهم»؛ یعنی «اقوال ایشان را انکار نکنید و در پی متابعت آن‌ها نیز نباشید». آیا می‌توان از این فضای فکری، نظام فکری فراگیری استخراج کرد و جهانی را دعوت به تامل در آن کرد؟ باید از این جمود تقلیدی در فضای علمی رها شد. باید غلبه شخصیت پرستی را که به نفی استعدادها و فرصت‌های موجود می‌انجامد، معکوس کرد؛

البته روزه روز قدرت نقد در کشور ما افزایش یافته است و نسبت به گذشته تکامل یافته است. این ضعف دانشگاه‌های ما است که علامه طباطبایی چنددهه قبل کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم را نگاشته است و هنوز کسی آن را نقد نکرده است. این روند نشانه رکود است.

مؤلف «آب طربناک» در پایان خاطرنشان کرد: با تمام این نقدها، ما حق داریم که فلسفه عرفان را بدانیم و تاکید می‌کنم که شایسته است که هرکسی به تزکیه و تهذیب نفس بپردازد و حتی اگر در امروزه، همانند دوره زعامت آیت‌الله العظمی بروجردی جوضد عرفان حاکم بود؛ دوباره به عرفان می‌پردازیم. به هر صورت ضدیت با عرفان و فلسفه و جاهت منطقی ندارد؛ بلکه مخالفت بحثی و عقلانی بسیار ضروری است. ما از علوم تجربی بسیار استفاده می‌کنیم؛ در حالیکه این علوم تلاش‌هایی بشری هستند و حجیت تعبدی و دینی ندارند؛ هرچند بسیار قطعی به نظر می‌رسند. فلسفه و عرفان نیز به همین صورت، جلوه‌ای از ابعاد متنوع انسانی هستند و همان‌طور که قابل ملاحظه و شایسته توجه هستند؛ همان‌طور نیز قابل نقد و بررسی هستند.

فلسفه‌های عقلانی محض حتی اگر دارای اختلاف هم باشند، مسائل پیش می‌روند و به تدریج مجهولات روشن می‌شوند، ولی حوزه‌های تعصبی و احساسی و عقیده‌ای همیشه مبهم می‌مانند. توصیه من این است، دینی که می‌خواهد جهانی شود باید عقلانی شود؛ مثلاً حماسه امام حسین (ع) باید به مولفه‌های فراگیر و همه‌فهم معرفی شود؛ چراکه جهانیان انگیزه زنجیر زدن را درک نمی‌کنند و حتی ممکن است تأثیر برعکس بگذارد. احساسات فرد در زنجیر زدن متعلق به خود اوست و قانون کلی نیست. آیا اگر کسی به چیزی محبت دارد، باید خود را کتک بزند، اینها عقلانی نیست؟ نسبت و اختلاف فهم‌ها و قرائت‌ها از دین بدیهی و مسلم است. این تفاوت و تکثر ادراک آدمیان در حوزه عقلانیت ناشی از کیفیت شناخت دلیل و کیفیت رهایی ذهن از قیودات و تعصبات و جمودات است که در ماهیت خروجی ذهن و کارآمدی آن بسیار موثر هستند.

وی افزود: مسلماً ممکن است که روزی در ساحت حس و عقل، حکم شود که شی‌ای خاص گنجشک است و شخص دیگری نیز مدعی شود که کلاغ است. اما بالامکان، راه حلی نیز وجود دارد که در نهایت بحث بنا بر تعاریف موجود و مورد توافق ما از گنجشک و کلاغ مفید واقع شود. اما آنجائی که موضوع مورد اختلاف دچار ابهام در

مسلماً ممکن است که روزی در ساحت حس و عقل، حکم شود که شی‌ای خاص گنجشک است و شخص دیگری نیز مدعی شود که کلاغ است

تعریف است و یا تعریفی مشترك وجود ندارد، کار مشکل می‌شود. من معتقدم که تقوای عملی به بصیرت و دقت نظری می‌انجامد. اما ناگزیر هر فهم و برداشت قوی از دین در طرح عمومی نیازمند معیار و ملاک و الگوی عقلی است. اگر کسی ادعا کند که فهم عرفا از کمال والایی برخوردار است، در مرحله بعد لازم است که مدعی آن برداشت و فهم کامل را معرفی و تبیین کند. آیا واقعا منطقی است که بگوییم: هیچ چیز در این جهان واقعییتی ندارد و یگانه واقعیت خداوند است. اگر منظور از دعوی، احاطه قادر متعال بر دیگر موجودات است، این نکته قابل فهم است و در آن مناقشه‌ای نیست. اما اگر بگوییم اوست که همان سیب است و یا عین اشیا دیگر است، این مدعیات را عقل بر نمی‌تابد. نویسنده «حکمت اشراق سهروردی» اظهار کرد: به هر صورت



جعفر نکونام:

ذو بطون بودن قرآن دستاویز مفسران به رأی شده است

خداوند متعال ندارد. مدلول عرفی این آیه این است که هر که از خانه اش در مکه به مدینه هجرت کند و در حال این هجرت کشته شود و بمیرد، پاداش وی با خداست؛ یعنی موجب این نمی شود که نابود شود و از بین برود و کارش بی ارزش شود اما بعضی ها چنین برداشت عرفانی کرده اند که هر که از منیت و نفس گذر کند و فانی فی الله شود این پاداشش با خداست. خوب ربطی ندارد و چون ما وقتی هجرت را معنا می کنیم؛ یعنی در قرآن هجرت به معنای یک حرکت انتقالی از روی زمین به یک نقطه دیگر به کار رفته است و از نفس و منیت عبور کردن هیچ ارتباطی با این آیه ندارد. سردبیر مجله قرآنی «صحیفه مبین» افزود: مگر این که معنایی را که

بطن داشتن قرآن نزد برخی از مفسران به رأی دستاویزی شده است تا آن چه را که نمی توانند به عنوان تفسیر قرآن، به قرآن نسبت دهند، با عنوان بطن و تأویل قرآن بیان کنند.



«جعفر نکونام» درباره بررسی تفسیر عرفانی و محاسن و معایب آن ضمن بیان مطلب فوق گفت: برداشت عرفانی مانع از تضاد با مفهوم حاکم در عصر نزول باشد. برای مثال بعضی ها آمده اند در آیاتی نظیر «ومن یخرج من بیته مهاجرا...» (سوره مبارکه النساء، آیه شریفه ۱۰۰) از این که نازل به مهاجرت عده ای از مسلمانان از مکه به مدینه است استفاده عرفانی کرده اند که این استفاده عرفانی هیچ مناسبتی با

است و در مکه نازل شده در صورتی که در مکه حسن و حسینی وجود نداشتند.

نکونام در ادامه افزود: معانی بی‌ربطی که به قرآن داده می‌شود و هیچ ملازمه و ربطی ندارد را باید تفسیر به رأی تلقی کرد نه تفسیر عرفانی و اگر تفسیر عرفانی را به این نوع تعبیر کنیم اشتباه است بلکه این خود نشانه‌ای واضح از تفسیر به رأی است مگر اینکه يك ملازمه عقلی معین کنیم و بگوییم چرا به «والتین و الزیتون ...» خداوند متعال قسم خورده است؟ چون زیتون در نزد مردمان آن زمان مقدس بوده است و خداوند برای آنکه تأکید بر حقانیت سخن خود بکند به اموری که مقدس بود سوگند یاد می‌کرد و این يك شیوه عقلانی و عرفی است حال اگر بخواهیم بگوییم «والتین و الزیتون ...»؛ یعنی قسم به حسن(ع) و حسین(ع) برای مشرکان مکه معنا ندارد، آن‌ها پیامبر(ص) را قبول نداشتند تا برسد به حسن(ع) و حسین(ع) که اصلاً آن‌ها را ندیده‌اند. قسم خوردن به حسن(ع) و حسین(ع) برای مسلمانانی که این افراد برایشان

قداست دارند، مهم است نه برای مسیحی بلکه باید این افراد نزد مخاطب شناخته شده و دارای ارزش باشند بلکه ما می‌توانیم به حسن(ع) و حسین(ع) قسم بخوریم زمانی که تأکیدی را برای شیعیان بیان می‌کنیم اما اگر بگوییم معنای آیه این است و خداوند در «والتین و الزیتون ...» این معنا را اراده کرده است این سخن ناردستی است و

نظیر اینها ما فراوان داریم. سرآغاز بحث از ظهر و بطن یا ظاهر و باطن قرآن و در پی آن، روش فهم و تفسیر باطن قرآن، روایاتی است که از صدر اسلام به دست آمده است، برای اولین مرتبه از رسول گرامی اسلام(ص) آوردند که هر آیه قرآن، ظهر و بطنی دارد و هر بطنش بطنی دیگر تا هفت بطن دارد.

نکونام با اشاره به این‌که روایات متعدد دیگر نیز درباره باطن قرآن رسیده است، گفت: اما به نظر می‌رسد، هیچ يك از روایات رسیده، نتوانسته‌اند، پرده از مراد رسول خدا(ص) در این روایات بردارند، جز روایتی که از امام باقر(ع) در تفسیر همین روایت رسیده و فرموده‌اند: «ظهر قرآن تنزیلش و بطن آن تأویلش است، برخی از تأویل آن آمده است و برخی از تأویل آن نیامده است، تأویل آن چون جریان خورشید و

به این آیه نسبت می‌دهیم در طول همان معنای عرفی باشد، بگوییم خوب چرا این‌ها که مسلمانانی در مکه بودند، به مدینه هجرت نمی‌کردند؟ در جواب باید گفت به این خاطر هجرت نمی‌کردند که اموالشان را از دست می‌دادند و تعلق خاطر هم به خانواده داشتند و نمی‌خواستند از آن‌ها جدا شوند و در واقع تعلق خاطر به دنیا داشتند و نمی‌خواستند به خاطر طرفداری از اسلام از این‌ها درگذرند. پس ریشه عدم هجرت آن‌ها مشکلات نفسانی بوده است خوب این‌که اگر کسی از تعلقات دنیوی و هوای نفسانی خود درگذرد و تعلق به خدا پیدا کند و در راه خدا از جان و مال خود بگذرد، شهید است و اجر او نزد خداوند متعال محفوظ اگر چنین چیزی گفته شود چنین معنای عرفانی را می‌توان به آیه نسبت داد.

وی گفت: اگر چنین ملازماتی را به تعبیر آیت‌الله معرفت‌که می‌گوید: «ما تأویل و بطن قرآن را باید چیزی در نظر بگیریم که ملازم منطقی داشته باشد با آن مدلول عرفی چه ملازمه آشکار

باشد و یا آشکار نباشد.» حالا ما باید که به روشنی

آن معنایی را که مدنظر داریم از آیه در بیابید و یا

اینکه ما با يك استدلال بتوانیم آن معنا را

نسبت دهیم اما اگر معنا آسمان ریسمانی

باشد و هیچ ارتباطی با آیه نداشته باشد

این از مصادیق تفسیر به رأی است که ما

نظیر این تفسیر به رأی‌ها را در موارد

دیگر هم به طور واضح داریم.

عضوهیئت علمی دانشگاه قم با بیان

مثالی دیگر گفت: غلات که از این دسته

افراد بودند و بدون هیچ ارتباطی منطقی آیات را اگر مثبت بود حمل بر

ائمه(ع) می‌کردند و اگر منفی بود حمل بر دشمنان آن‌ها می‌کردند مثلاً

در قرآن آمده «والتین و الزیتون والطور سینین و هذا البلد الامین» را

حسن(ع) و حسین(ع) نامیدند و هیچ ارتباطی ندارد اگر این «والتین و

الزیتون ...» را به يك عرب بدهیم و بگوییم آنرا معنا کن و يك پتک

محکم بر سر او بگوییم و به او بگوییم از این آیه حسن و حسین در می‌آید

در نخواهد آمد و به هیچ وجه ارتباطی ندارد. «التین»؛ یعنی انجیر و

«الزیتون» هم به همان معنای زیتون به کار می‌رود و «طور سینین» هم

اشاره به همان کوهی است که حضرت موسی(ع) در آنجا بود، «والتین

و الزیتون ...» قسم به همان موقعیت مقدس فلسطین است و هیچ

ارتباطی با حسن(ع) و حسین(ع) ندارد به علاوه سوره يك سوره مکی

معانی بی‌ربطی که به قرآن داده می‌شود و هیچ ملازمه و ربطی ندارد را باید تفسیر به رأی تلقی کرد نه تفسیر عرفانی و اگر تفسیر عرفانی را به این نوع تعبیر کنیم اشتباه است بلکه این خود نشانه‌ای واضح از تفسیر به رأی است

ماه جریان دارد، هرگاه تأویل آیه‌ای از قرآن بیاید، آیات قرآن قابل فهم بود یا نبود، بطن داشتن قرآن در نزد بسیاری دستاویزی شده است برای آن که آن چه را نمی‌توانند به عنوان تفسیر قرآن، به قرآن نسبت دهند و از رهگذر آن متهم به تفسیر به رأی می‌شوند، تحت عنوان بطن و تأویل قرآن بیان کنند. متصوفه همه آیات قرآن را به نفس و حالات آن تأویل بردند و از آیات آفاقی تفسیر انفسی به دست دادند، غلات نیز همه آیات قرآن را بر اشخاص حمل کردند و به ائمه (ع) و دشمنان ائمه (ع) تفسیر کردند، توجیه‌گران نیز از این بی‌قید و بندی دفاع کردند و مطالب بی‌ربط آنان را بر بطن و تأویل قرآن حمل کردند.

نکونام در ادامه افزود: این بی‌قید و بندی سبب شد، برخی برای بطن و تأویل قرآن ضوابطی را معین کنند؛ نظیر این که باید معنای باطنی با ظاهری آیه معارضتی نداشته باشد و علاوه بر آن شاهی معتبر آن را تأیید کند، اما برخی مانند آیت الله معرفت صرف عدم تعارض با ظاهر آیه را کافی ندانست و به جای آن شرط کرد که باید میان معنای باطنی و ظاهری آیه ملازمه منطقی باشد، منتهی آن را به ملازمه غیر بین محدود ساختند، به نظر می‌رسد، وی لازم بین را از زمره معنای ظاهری

ماه جریان دارد، هرگاه تأویل آیه‌ای از قرآن بیاید، چنان که برگزندگان بوده، برزندگان نیز هست. به نظر می‌رسد این روایات در پاسخ به این سؤال وارد شده‌اند که آیات قرآن با توجه به این که خطاب به عرب حجاز در عصر نزول نازل شده، آیا به آنان اختصاص دارد و برای اعصار و امصار دیگر کارایی ندارد؟، مؤید این نظر روایتی است که ظاهراً در زمینه همین موضوع از امام باقر (ع) رسیده است که آن حضرت فرمود: «قرآن زنده است و نمی‌میرد، آیه زنده است و نمی‌میرد، اگر آیه چنان بود که چون درباره مردمانی که مردند، نازل شد، بمیرد، قرآن می‌مرد، اما آن هم چنان که درباره گذشتگان جاری بود، درباره حاضران نیز جریان دارد.

نویسنده «درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن» با اشاره به این که، این روایات با وجود وضوحی که دارند، منشأ اختلاف نظرهای فراوانی شدند، گفت: بسیاری، بطن داشتن را ویژگی منحصر به فرد قرآن دانستند و حتی از جوه اعجاز قرآن برشمردند و تا آنجا پیش رفتند که هر معنایی را به آیات قرآن نسبت دادند، چه آن معنا با آیات قرآن ملازمه منطقی داشت یا نداشت و چه ربط آن با

قرآن برشمرده؛ لذا آن را از معنای باطنی قرآن خارج دانسته است. علامه طباطبایی اجمالاً گفت که باید میان معنای ظاهری و باطنی ربط طولی و دلالت مطابقی باشد، البته شاید بتوان سخن علامه طباطبایی را با سخن آیت‌الله معرفتی یکی دانست؛ چون هر دو معنای باطنی را معرفتی کلی، و رای معنای جزئی ظاهری خوانده‌اند که به واقع معنای ظاهری، یکی از مثال‌ها و مصادیق معنای باطنی به شمار می‌رود. وی با اشاره به این موضوع که هر گروه از دانشمندان بر حسب تلقی خاصی که از باطن قرآن داشتند، راه ویژه‌ای را برای کشف باطن قرآن پیشنهاد کردند، گفت: برخی کشف باطن قرآن را ویژه ائمه (ع) دانستند و سایر افراد را از فهم آن ناتوان خواندند، به همین رو هر روایتی را که نسبتی میان آن و ظاهر قرآن نیافتند، بر باطن قرآن حمل کردند و هرگاه ربطی میان روایت و ظاهر قرآن نیافتند، علم آن را به ائمه (ع) حواله دادند، توسط ایشان بسیاری از روایات غلات شیعه توجیه شد و بر بطن قرآن حمل شد، اگرچه هیچ ربط منطقی میان آن و ظاهر آیات قرآن وجود نداشت، حمل «بحرین» بر حضرت علی (ع) و حضرت فاطمه (ع) و «برزخ» بر رسول خدا (ص) و «لؤلؤ و مرجان» بر حسنین (ع) در آیات ۱۹ تا ۲۲ سوره مبارکه الرحمن از آن جمله است. برخی دیگر از دانشمندان کشف باطن را ویژه عرفا دانستند و راه نیل به آن را تهذیب نفس معرفی کردند، آنان روشی را که برای کشف باطن آیات معمول می‌کنند، عبارت از حمل آیات آفاقی بر حالات انفسی است؛ نظیر این که در آیه ۱۰۰ سوره مبارکه نساء، «بیت» را بر «انانیت نفس» و «موت» را بر «فناء فی الله» حمل کردند. سرانجام دسته‌ای دیگر از دانشمندان، کشف باطن قرآن را ویژه اهل تدبر دانسته و راه نیل بدان را الغای خصوصیت و أخذ معارف و احکام کلی، و رای معارف و احکام جزئی قرآن دانسته و از آن به «تقسیم و سیر» یا «تنقیح مناط» تعبیر کردند. نکنونام در ادامه به تبیین روایات ظهرو بطن در رابطه با قرآن پرداخت و گفت: همان طور که گفتم، از ظاهر روایات ظهرو بطن چنین فهمیده می‌شود که مردم صدر اسلام ملاحظه می‌کردند که آیات قرآن ناظر به مردم و رخدادهای معینی در عصر نزول نازل می‌شود، اما در عین حال مشاهده می‌کردند، معصومان (ع) همان آیات را به

موارد مشابه نیز تعمیم و تسری می‌دهند، از این رو، از ایشان پرسیدند، مگر این آیات ناظر و خطاب به فلان مردم و فلان رخداد نازل نشده است پس چرا آن‌ها را به موارد دیگر تسری می‌دهید؟ معصومان (ع) به آنان چنین پاسخ دادند که قرآن ظاهر، باطن، تنزیل و تأویل دارد، ظاهر و تنزیلش ناظر و خطاب به موارد عصر نزول است، اما باطن و تأویلش موارد دیگری را که همسان آن‌ها هستند، شامل می‌شود. علمای اسلامی از دیرباز به این حقیقت که آیات قرآن قابل تسری و تعمیم به موارد مشابه است، تفتن پیدا کرده‌اند، ولی در تبیین این حقیقت راه ناصوابی را پیموده‌اند و الفاظ قرآن را که مقتبس از زبان عرف عرب عصر نزول است، الفاظی منطقی یا حقوقی تلقی کرده‌اند و بر این اساس قواعدی را به نام «اصالة العموم» و «اصالة الاطلاق» بنیان نهاده‌اند و در خصوص قرآن اظهار کردند: «معتبر عموم لفظ است؛ نه خصوص سبب» یا «مورد مخصص نیست».

وی در ادامه افزود: حال آن‌که در زبان عرفی، که قرآن نیز بدان نازل شده است، الفاظ عام و مطلق ناظر به موارد زمان و مکان ایراد کلام است و ظاهر کلام، عموم و مطلق موارد را در هر عصر در بر نمی‌گیرد؛ چنان‌که برای مثال در خصوص آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (سوره مبارکه بقره، آیه شریفه ۶)، نمی‌توان گفت «الذین آمنوا» همه کافران را در هر عصر در بر می‌گیرد؛ چون چنین سخنی لوازم باطل دارد؛ از آن جمله ارسال رسل و انزال کتب عبث خواهد بود؛ زیرا وقتی انذار کردن کافران بی‌اثر و عبث باشد، ارسال رسول و انزال کتب نیز بی‌فایده و

عبث خواهد بود.

عضو هیئت علمی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم تأکید کرد: بنابراین باید گفت ظاهر آیات قرآن ناظر و منصرف به موارد عصر نزول است و آن‌چه قابل تسری و تعمیم به موارد مشابه در دیگر اعصار است، باطن آیات قرآن است چنان‌که ظاهر روایات منقول از امام باقر (ع) نیز به همین معنا اشاره داشت. به نظر می‌رسد، بواطن قرآن صرفاً معارف و احکام کلی، که در ورای آیات قرآن هست و با ظواهر آیات، ملازمه غیر بین دارد، نیست، بلکه تمامی معارف و احکامی را که ورای آیات است و با ظواهر آیات، ملازمه منطقی دارند، در بر می‌گیرد؛ چه این ملازمه بین باشد یا غیر بین؛ چون اصل در تفسیر باطنی، توسعه معانی و معارف قرآن است، به گونه‌ای که قرآن بتواند تبیان کل شیء باشد و تا دنیا برقرار است، جریان داشته باشد؛ حال به هر شیوه معقول و منطقی که میسور باشد. بر این اساس معنا ندارد که مثلاً لوازم بین را جزو بواطن آیات به شمار نیاوریم، روشن است که معنای ظاهری آیات عبارت از همان معنایی است که در وقت خطاب به مردم عصر نزول، اراده شده است و آنان را فهمیده‌اند؛ به این ترتیب، معنای باطنی آیات عبارت از معنایی خواهد بود که در وقت خطاب به ذهن مخاطبان تبادر پیدا نکرده است، بلکه بعد از تدبر در لوازم آیات به آن تفتن پیدا شده است.

وی با اشاره به این‌که باید لوازم بین آیات را نیز جزو باطن آیات به شمار آورد، عنوان کرد: چون مخاطب در وقت ایراد کلام تنها به معنای منطوقی و مطابقی آن توجه می‌کند و از لوازم کلام غافل است و تفتن به معنای مفهومی و التزامی کلام اعم از بین و غیر بین

بعدها خواهیم از این نسخه‌ها قواعدی را استخراج کنیم که برای موارد مشابه نیز کارآمد باشد، باید بنگریم آن قاعده کلی که آن طبیب براساس آن نسخه خاصی را نوشته است، چیست؟ اگر طبیب آن قاعده را بیان کرده باشد، موارد مشابه آن قابل تشخیص است و می‌توان آن قاعده را بر آن‌ها تسری داد، اما اگر آن قاعده را بیان نکرده باشد، باید تلاش کرد، آن را شناسایی کرد.

وی با اشاره به روش آیت‌الله معرفت برای کشف قواعد کلی قرآن گفت: «تقسیم و سیر منطقی» یا «تنقیح مناط اصولی» است، تنقیح مناط عبارت است از تحصیل اطمینان به این‌که خصوصیتی مناط و علت حکم است. تسری و تعمیم یک حکم جزئی را با لحاظ مناط آن به موارد مشابه، قیاس فقهی یا تمثیل منطقی می‌نامند، این تسری و تعمیم را اگر براساس مناط و علت منصوص باشد، قیاس «مستنبط العله» و اگر مبتنی بر مناط و علت استنباطی باشد، قیاس «مستنبط العلة» گویند. به این ترتیب، تنقیح مناط یا تحصیل اطمینان به علت حکم در احکام جزئی یا از رهگذر تنصیص و تعیین شارع است و با از طریق تقسیم و سیر منطقی این چنین است که خصوصیات یک شی، مثل خمر، که حکم، مثلاً حرمت، به آن تعلق گرفته است، براساس تحلیل عقلی تقسیم می‌شود و آنگاه هر قسم از خصوصیات آن، مثلاً سیال بودن، بررسی می‌شود که آیا حکم به آن متعلق است یا نه، اگر چنان باشد که آن قسمت خصوصیت در سایر اشیا نیز باشد، اما چنان حکمی به آن اشیا تعلق نگرفته باشد، آشکار می‌شود که آن‌ها علت حکم نیستند، بلکه علت حکم خصوصیتی است که یا در سایر اشیا

بعد از وقت خطاب و از رهگذر تدبیر در لوازم آن حاصل می‌شود، به نظر می‌رسد، در روایات ائمه (ع)، لوازم بین کلام نیز باطن قرآن خوانده شده است؛ چنان که از امام باقر (ع) در تأویل آیه ۳۲ سوره مبارکه مائده آورده‌اند که فرمود: «هر که کسی را از هدایت به ضلالت سوق دهد، او را کشته است.» به نظر می‌رسد، میان آیه مذکور و بیان امام باقر (ع) ملازمه بین برقرار است و به واقع در این روایت «قیاس اولویت» صورت گرفته است، با این تقریر که اگر قتل انسان به ناحق محرم باشد، به طریق اولی گمراهی انسان محرم است؛ چون گمراهی از قتل شدیدتر است، البته رابطه میان آیه و بیان امام باقر (ع) را بر ملازمه غیر بین نیز می‌توان حمل کرد، این چنین که علت حرمت قتل به ناحق این است که آن ظلم است و به واقع «من قتل نفساً بغير نفس او فساد فی الارض» مصداق «من ظلم نفساً» است؛ چنان‌که قبل از آن با ظالم خواندن قایل، قتل به ناحق تلویحاً ظلم خوانده شده است (آیه شریفه ۲۹، سوره مبارکه مائده). به این ترتیب، گمراه ساختن مردم نیز یکی دیگر از مصادیق ظلم به شمار خواهد رفت؛ چنان‌که در آیه ۱۴۴ از سوره مبارکه انعام نیز ظالم‌ترین مردم، گمراه‌کنندگان خوانده شده‌اند، آنجا که فرمود: «پس کیست ستمکارتر از آن‌کس که بر خدا دروغ بدهد، تا از روی نادانی، مردم را گمراه کند؟ آری، خدا گروه ستمکاران را راهنمایی نمی‌کند.»

نکونام در ادامه به تبیین روش کشف باطن آیات پرداخت و گفت: به نظر می‌رسد آیات قرآن به منزله نسخه‌هایی است که طبیب عالمیان برای خصوص مردم عرب عصر نزول نوشته است و طبیعتاً اگر

نیست و یا اگر هست، همین حکم، مثلاً حرمت، را دارند.

وی با اشاره به این که این روش شبیه «روش بقایا» در منطق عملی یا متدلوژی علوم است، گفت: در این روش عوامل پیرامون یک چیز را بررسی می‌کنند و از رهگذر آن درصدد این هستند که بدانند عوامل غیر مؤثر کدامند که سرانجام آن چه باقی می‌ماند علت آن پدیده تلقی می‌شود. این روش مبتنی بر این پیش فرض است که معارف و احکام جزئی قرآن از یک دسته معارف و احکام کلی سرچشمه گرفته‌اند و نوعاً احکام و معارف جزئی به شخص، منطقه و تاریخی خاص تعلق دارد، اما معارف و احکام کلی ورای آن‌ها عام و فرامنطقه‌ای و فراتاریخی است، براین اساس می‌توان از زهگذر الغای خصوصیات شخصی و منطقه‌ای و تاریخی معارف و احکام جزئی به معارف و احکام کلی ورای آن‌ها دست یافت.

نکونام با اشاره به این موضوع که آیت‌الله معرفت در این زمینه، آیه ۴۳ از سوره مبارکه نحل را مثال می‌زند، گفت: ظاهر آن خطاب به مشرکان مکه است که در نبوت پیامبر اسلام (ص) تردید داشتند. در این آیه به آنان گفته شده است که اگر در نبوت آن حضرت (ص) تردید دارید، از یهودیان مدینه بپرسید. در این آیه چهار خصوصیت به چشم می‌خورد؛ اول، نبوت پیامبر اسلام (ص) به عنوان شی مورد تردید، دوم مشرکان مکه به عنوان مخاطبان آیه، سوم یهودیان مدینه به عنوان اهل ذکر و چهار عدم علم.

وی با اشاره به نظر علامه طباطبایی در ذیل آیه «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ» (سوره حج، آیه ۳۰)

گفت: این آیه ناظر به خصوصیات تاریخی، منطقه‌ای و فرهنگی حجاز عصر نزول نازل شده است، اما حکم کلی ورای آن، که عبارت نهی از عبادت غیر خدا و فراتر از آن، نهی از توجه به غیر خداست، فرا تاریخی و فرا منطقه‌ای است. دلیلی وجود ندارد که باطن قرآن را به لوازم غیر بین آیات محدود کنیم؛ چون وقتی اصل بر این است که به معنای ظاهری آیات توسعه داده شود تا بتواند موارد دیگری را نیز فرا بگیرد، حسب مورد بجاست که به لوازم بین آیات نیز توجه شود، به این ترتیب، قیاس اولویت و مانند آن نیز که در مبحث مفهوم و منطوق اصول فقه از آن‌ها سخن می‌رود، راه‌های دیگر برای کشف باطن آیات تلقی می‌شود، در این زمینه یکی از آیاتی که را ذکر کرده‌اند، آیه ۱۰ سوره مبارکه نساء است. درباره این آیه گفته‌اند، وقتی خوردن مال یتیم حرام باشد، به طریق اولی تباه کردن آن حرام خواهد بود، بنابراین آن چه بیان شد، روش کشف باطن قرآن استخراج لوازم منطقی آیات قرآن از رهگذر استدلال به ظواهر آیات قرآن به نحو مباشر یا غیر مباشر است. چنان‌که در منطق مذکور است، استدلال مباشر عبارت از آن است که قضیه‌ای از دل قضیه‌ای دیگر بیرون کشیده شود، بدون آن که قضیه سومی در میان باشد؛ نظیر احکامی که در قضایای منطقی مثل احکام تناقض، تداخل و عکس وجود دارد. مفاهیم اصولی را نیز می‌توان از همین قبیل برشمرد. در اینجا ملازمه‌ای که میان قضیه اصلی و قضیه استنتاجی وجود دارد، بین است و به صرف تصور، مورد تصدیق قرار می‌گیرد؛ بنابراین برای اثبات این ملازمه، نیازی به اقامه دلیل نیست.

وی گفت: استدلال غیر مباشر آن است که

می‌آموخت، اما نظر به این‌که آنان راه ویژه‌ای برای فهم بطن قرآن، جز آن‌چه معهود و معلوم بشر است، به بشر نیاموخته‌اند، دانسته می‌شود، بطن قرآن مقوله‌ای هم‌سنخ بطن کلام بشری است و بشر توانایی درک آن را دارد. اساساً از جاودانگی و تبیان کلی بودن قرآن در امکان فهم و اخذ بطن قرآن و بهره‌گیری از آن‌ها در امور مستحدث توسط خود بشر است و روشن است که اگر فهم و اخذ بطن قرآن به پیامبر (ص) و ائمه (ع) اختصاص داشت، باید اکنون که آنان در میان مردم حضور ندارند، جاودانگی و تبیان کلی بودن قرآن بی‌معنا باشد.

نویسنده «درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن» با بیان این مطلب که بواطن قرآن با ظواهر قرآن ملازمه دارد و در طول آن‌هاست، نه در عرض آن‌ها، گفت: برای مثال، در خصوص آیه ۱۸ سوره مبارکه جن، نمی‌توان گفت معنای باطنی آیه این است که مواضع سجده متعلق به خداست و در حد سرفقت نباید قطع شود چون مساجد در لسان عرب و آیات قرآن به همان معنای معهود است و آن به مساجدی مثل «مسجد الحرام» و «مسجد الاقصی» انصراف دارد و مراد از «فلا تدعوا مع الله احدا» این است که در این مساجد همراه الله بت‌ها را نپرستید؛ چنان‌که در مواقع دیگر قرآن نیز به همین معنا آمده است؛ نظیر «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَّعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ» (سوره مبارکه بقره، آیه شریفه ۱۱۴) رابطه میان ظاهر و باطن رابطه مفهوم و مصداقی یا مثل و ممثلی است؛ یعنی ظاهر به واقع به منزله يك مثال و مصداق از يك حکم و معرفت کلی است. خدای بزرگ به منظور تبیین و ملموس ساختن معارف و احکام کلی قرآن از هر حکم و معرفت کلی مثال و نمونه‌ای از

قضیه‌ای از ترکیب دو یا چند قضیه دیگر به دست آید؛ نظیر آن‌چه در قیاس، استقرار و تمثیل معمول می‌شود. تمثیل منطقی را با قیاس اصولی مترادف شمرده‌اند. آن‌چه در کشف باطن بیشتر به کار می‌آید، همین نوع اخیر است و آن عبارت است از تسری حکم يك شی به شی دیگر به واسطه قدر جامعی که میان آن دو است، شایان ذکر است که حجیت آن مشروط به این است که آن قدر جامع علت تامه حکم باشد و به طریق اطمینان‌آوری کشف شده باشد که البته در این صورت، دیگر قیاس اصولی یا تمثیل منطقی نخواهد بود، بلکه قیاس منطقی به شمار خواهد رفت، در اینجا رابطه میان قضیه اصلی و قدر جامع آن ملازمه غیر بین است؛ یعنی به صرف تصور لازم و ملزوم و ملازمه میان آن دو، ملازمه میان آن دو مورد تصدیق قرار نمی‌گیرد و تصدیق آن در منوط به این است که دلیلی نیز بر این ملازمه اقامه شود. روشی که برای اقامه دلیل پیش‌بینی شده است، تقسیم و سبر است که شرح آن را در قبل گفتیم.

عضو هیئت علمی دانشگاه قم به بررسی ویژگی‌های بواطن آیات در حوزه لوازم غیر بین پرداخت و گفت: در توضیح آن‌چه آمد، ویژگی‌های بواطن آیات را در حوزه لوازم غیر بین می‌توان چنین بیان کرد که بطن داشتن از اختصاصات قرآن نیست. هر کلام دیگری نیز بطن دارد؛ چون باطن از لوازم منطقی کلام به شمار می‌رود و روشن است که هر کلامی لوازم منطقی دارد، به همین رو فهم بطن قرآن به ائمه (ع) اختصاص ندارد. اگر بطن قرآن مقوله‌ای بود که به قرآن اختصاص داشت، باید خدا یا پیامبر (ص) و ائمه (ع) روش فهم آن را به بشر

خداست «اقم الصلاة لذكرك» (سوره مبارکه طه آیه ۱۴) و نماز بدون یاد خدا بی فایده است. «فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُونَ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ» (سوره مبارکه ماعون، آیات ۴ الی ۷) ناگفته نماند که اخذ احکام و معارف ظاهری قرآن توسط اقوام غیر عرب نوعی نقل و انتقال فرهنگی تلقی می‌شود که امری معمول و معقول است، علاوه بر آن رعایت ظواهر احکام و حفظ آنها لازم است؛ چون یکی از بواطن و احکام کلی قرآن حفظ وحدت است و یگانگی احکام ظاهری قرآن در تمام اقوام و اعصار سبب وحدت و ابزار حفظ آن تلقی می‌شود.

عضو هیئت علمی دانشگاه قم با بیان این مطلب که علاوه بر این که اخذ احکام و معارف ظاهری قرآن توسط اقوام غیر عرب نوعی نقل و انتقال فرهنگی تلقی می‌شود که امری معمول و معقول است، گفت: رعایت ظواهر احکام و حفظ آنها لازم است؛ چون یکی از بواطن و احکام کلی قرآن حفظ وحدت است و یگانگی احکام ظاهری قرآن در تمام اقوام و اعصار سبب وحدت و ابزار حفظ آن تلقی می‌شود. بواطن قرآن اصل است و ظواهر قرآن فرع؛ لذا به نظر می‌رسد آنجایی که امثال فرع مستلزم تباهی اصل باشد، باید فرع را وانهاد.

وی بواطن قرآن را ثابت و ظواهر آن را متغیر دانست و گفت: از این رو آنجایی که مصالح و مقتضیات ایجاب کند، باید حکمی ظاهری را برداشت و حکم دیگری را به جای آن نهاد، بنابراین آن که آورده اند، «تا روز قیامت حلال محمد (ص) حلال و حرام او حرام است»، ناظر به بواطن و ثوابت است، نه لزوماً ظواهر و متغیرات. به نظر می‌رسد نسخ - چه بین الادیانی و چه درون دینی - در احکام ظاهری رخ می‌نماید. بواطن عبارت از همان مصالح کلی و رای احکام جزئی هستند که از شرایط و مقتضیاتی به شرایط و مقتضیاتی دیگر دگرگونی نمی‌پذیرد، اما ظواهر، احکامی هستند که ناظر به شرایط و مقتضیات عصر و منطقه خاصی

عصر و مصر نزول وحی به دست داده است به نظر می‌رسد، آیه شریفه «وَلَقَدْ صَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (سوره مبارکه زمر، آیه شریفه ۲۷) ناظر به هیمن معناست، چه در بعد معارف، قصه‌هایی از امت‌های گذشته در قرآن آمده و چه در بعد احکام، اوامر و نواهی که خطاب به مردم عصر نزول نازل شده است، مثال‌ها و مصداق‌هایی از معارف و احکام کلی قرآن به شمار می‌رود؛ بنابراین، در قرآن تمامی نمونه‌ها و مصداق‌های ناظر به هر عصر نیامده است؛ اما هر نمونه و مصداقی که در دیگر اعصار حادث شود، از سنخ همان مواردی است که در قرآن یاد شده است. این که قرآن تبیان کلی شی خوانده شده است، با نظر به معارف و احکام کلی قرآن است؛ یعنی می‌توان تمامی امور مستحدث را با رجوع به معارف و احکام کلی قرآن تبیین کرد و گرنه، پنهان نیست که در خصوص اموری مثل بیمه، تلقیح مصنوعی و نماز در قطبین هیچ آیه‌ای و حتی هیچ روایتی وجود ندارد.

وی با توجه به این که بواطن قرآن فراعربی، فراتاریخی و فرامنطقه‌ای است، گفت: ظواهر قرآن عربی، تاریخی و جغرافیایی است، البته این به آن معنا نیست که لزوماً آن چه ناظر به عرب عصر نزول قرآن است، باید تغییر کند و متناسب به سایر قومیت‌ها در اعصار و امصار دیگر شود؛ مثلاً فارسی زبانان بتوانند نماز را به فارسی بخوانند؛ بلکه به این معناست که عربی بودن نماز به اقتضای عرب بودن پیامبر اسلام (ص) و قوم آن حضرت بوده است و طبیعتاً اگر از میان فارسی زبانان پیامبری برانگیخته می‌شد نماز به زبان فارسی خوانده می‌شد. اما حال که نماز عربی است، وجهی ندارد که سایر قومیت‌ها آن را به زبان خود برگردانند و بخوانند؛ منتهی نباید عربیت، تاریخت و منطقه‌ای بودن احکام ظاهری بر بواطن فراعربی، فراتاریخی و فرامنطقه‌ای قرآن حاکم بشود؛ چون ظواهر آیات جسم است و باطن آیات روح، و جسم بدون روح مرده است. باطن اقامه نماز یاد



نزول و به زبان و فرهنگ عرب آن عصر بیان کرده است، اما نباید در ظاهر این آیات جمود ورزید و بدون ارجاع آن‌ها به معارف و احکام کلی، آن‌ها را فهمید، باطن آیات صفات، ناهمانندی خدا با مخلوقات است مانند سوره شوری، آیه ۱۱، و در فهم صحیح آیاتی چون «الرحمن علی العرش استوی» (سوره مبارکه طه، آیه شریفه ۵)، «وجوه یومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» (سوره مبارکه قیامة، آیات شریفه ۲۲ و ۲۳) باید به آن ارجاع شود. در چنین آیاتی که از مغیبات سخن می‌رود، حقایق غیبی در قالب مثال برای تقریب به ذهن بیان شده است؛ لذا معنایی حقیقی دنیوی آن‌ها اراده نشده است. برخی از آیاتی که حامل معارف و احکام کلی اند، نسبت به آیاتی که حامل معارف و احکام جزئی هستند، از قبیل باطن، برای آیات ظاهر به شمار می‌روند، براین اساس «لا تشرکوا به شیئا» (سوره مبارکه نساء، آیه شریفه ۳۶) باطن «فاجتنبوا الرجس من الاوثان» (سوره مبارکه حج، آیه شریفه ۳۰) تلقی می‌شود.

نکونام در پایان خاطر نشان کرد: از مباحثی که بیان کردیم، چنین حاصل می‌شود که بطون قرآن که در روایات از آن‌ها سخن رفته است، معارف و احکام ورای آیات قرآن است که به موارد عصر نزول اختصاص ندارد و میان بطون قرآن و ظواهر قرآن ملازمه منطقی اعم از بین و غیر بین برقرار است. بطون به این معنا به قرآن اختصاص ندارد و فهم آن نیز به افراد خاصی مثل ائمه (ع) و عرفا منحصر نیست و هر کسی که در قرآن توانایی تدبر داشته باشد، می‌تواند به بطون قرآن دسترسی داشته باشد، روش کشف باطن قرآن، اخذ مفاهیم التزامی آیات به شیوه‌های منطقی؛ نظیر قیاس اولویت، تقسیم و سیر است. مفاهیمی که از رهگذر تقسیم و سیر منطقی از آیات قرآن استخراج می‌شود، کلی، محکم، فطری، ثابت، تغییرناپذیر، نسخه‌ناپذیر، فراعربی، فراتاریخی و فراجغرافیایی است.

است؛ لذا هرگاه آن شرایط و مقتضیات تغییر یابد، آن احکام نیز نسخ می‌شود و احکام دیگری به جای آن‌ها تشریح می‌شود، بنابراین بواطن همه ادیان آسمانی یکی است و اگر تفاوتی هست، در ناحیه ظواهر به چشم می‌خورد.

وی در مورد فطری خوانده شدن دین در آیات و روایات گفت: این امر ناظر به بواطن و کلیات است، معارف و احکام ظاهری قرآن تاریخی و محیطی است و در بسیاری موارد توجیهی جز رسم و قرارداد ندارد، اما معارف و احکام باطنی قرآن توجیه عقلی دارد و بر حسن و قبح عقلی مبتنی است، قاعده «کلما حکم به الشرع حکم به العقل و کلما حکم به العقل حکم به الشرع» ناظر به کلیات و بواطن دین و قرآن است. بواطن قرآن، ذاتیات قرآن و ظواهر قرآن، عرضیات آن است. ذاتیات قرآن معارف و احکامی است که اگر قرآن در هر تاریخ و محیطی نازل می‌شد، لزوماً آن‌ها در قرآن وجود داشت و عرضیات قرآن، معارف و احکامی است که اگر قرآن در غیر عصر پیامبر اسلام (ص) و در غیر عرب حجاز نازل می‌شد، لزوماً آن‌ها در قرآن وجود نداشت، بنابراین عربی بودن قرآن و سخن گفتن از بت‌های «لات»، «عزرا» و «منات»، جنگ «بدر»، «احد»، «حنین» و «تبوک»، مکه، مدینه و نظایر آن‌ها از عرضیات قرآن است که بی تردید اگر قرآن در تاریخ و جغرافیای دیگری نازل می‌شد، لزوماً از آن‌ها سخن نمی‌رفت.

وی افزود: این‌که آورده‌اند قرآن زنده و جاری است، لزوماً به لحاظ بواطن آیات، معارف و احکام کلی قرآن است و گرنه کیست که تردید کند، برخی از ظواهر آیات و احکام جزئی قرآن نظیر آن‌چه در آیات مربوط به عبد و امت آمده است، راکد و معطل است. بواطن آیات محکومات قرآن هستند. از این‌رو ظواهر آیات را باید به محکومات ارجاع داد. خداوند برای تقریب به ذهن، معارف و احکام کلی را در قالب موارد عینی و حسی عصر



حمیدرضا مستفید:

تفاسیر عرفانی تأویل هستند نه تفسیر

مهم‌ترین اشکال تفاسیر عرفانی این است که مبتنی بر تبعیت از ظاهر الفاظ نیستند پس می‌توان گفت که عارفان به دنبال تأویل آیات هستند؛ بنابراین تفسیر عرفانی عدول از ظاهر آیات و تأویل است نه تفسیر.



«حمیدرضا مستفید»، دکترای علوم قرآنی و مدرس دانشکده اصول دین، در باب تعریف «تفسیر» گفت: به گفته مفسرین و قدما، تفسیر در واقع چیزی نیست مگر «کشف مراد خداوند از کلام». برای رسیدن به معنای آیه و لفظ و دسترسی به مراد خداوند باید از مسیرهای خاص عبور کرد. یکی از این راه‌ها ظاهر لفظ است و من بر معنای ظاهری لفظ تأکید می‌کنم. ما اگر در گفت‌وگو با هم به ظاهر لفظ یکدیگر توجه نکنیم، اصلاً وارد گفت‌وگو و تفاهم نمی‌شویم. یکی از مهم‌ترین شیوه‌های تفسیر و تفاهم را در این دانست که کلمات در معنای متعارف و متداول به کار روند و مخاطب در همان معنایی آن را بفهمد که شایع است؛ مگر این‌که اشاره شود که معنای لفظ، معنایی دیگر و متفاوت از معنای متداول و ظاهری لفظ است. اگر در موارد اخیر قرینه‌ای در کلام، بیان و یا متن قید شده بود، می‌توان آن را در نظر گرفت

مهم‌ترین اشکال تفاسیر عرفانی این است که مبتنی بر تبعیت از ظاهر الفاظ نیستند پس می‌توان گفت که عارفان به دنبال تأویل آیات هستند؛ بنابراین تفسیر عرفانی عدول از ظاهر آیات و تأویل است نه تفسیر.

«حمیدرضا مستفید»، دکترای علوم قرآنی و مدرس دانشکده اصول دین، در باب تعریف «تفسیر» گفت: به گفته مفسرین و قدما، تفسیر در واقع چیزی نیست مگر «کشف مراد خداوند از کلام». برای رسیدن به معنای آیه و لفظ و دسترسی به

ولی اگر قرینه‌ای قید نشده بود، نمی‌توان انتظار داشت که مخاطب آن معنای نامتداول را دریابد.

وارد

وی تصریح کرد: پس کاربرد کلمات در معنای رایج و ظاهری لفظ برای فهمیدن و دریافت معنا توسط مخاطب ضروری است به طور مثال معمول کتب لغت: «رایت اسدا»؛ ممکن است معنای متداول و ظاهری لفظ منظور باشد؛ یعنی «شیر (درنده‌ای) را دیدم»، پس اگر معنای دوم؛ یعنی «رجل شجاع» منظور بود، باید قرینه‌ای ذکر می‌شد و در غیر این صورت نباید از مخاطب انتظار کشف مراد گوینده را دانست. حال با توجه به این مقدمه و این‌که یکی از تعاریف تفسیر پرده برداشتن از مراد خداوند است و یکی از مهم‌ترین محورهای فهم قرآن، در نظر گرفتن ظاهر الفاظ است تا معنای آنچه را که خداوند متعال فرموده است بر ما روشن شود. در تفسیرها چه با پسوند فلسفی و عرفانی و چه کلامی و روایی اگر در مورد معنای ظاهری متن سخن می‌گوییم و نه معنای باطنی، اگر از ظاهر لفظ عدول کنیم، در واقع این فرایند را «تفسیر» نمی‌توان گفت. در واقع اینجا، دیگر سخن از معنای متداول الفاظ قرآن نیست ولی اگر منظور ما از تفسیر، پرداختن به معنای باطنی قرآن است، فرآورده‌اش را نمی‌توان تفسیر نامید؛ هر چند به تسامح از تمامی این محصولات به تفسیر عرفانی خطاب می‌شود.

مستفید در پایان خاطر نشان کرد: عارفان به بیان يك سری مسایل باطنی در تاویل آیات دست می‌زنند و از تفسیر نیز فراتر می‌روند. حال پرسش مهمی مطرح می‌شود و این‌که آیا ما می‌توانیم در فهم معنای باطنی وارد شویم و آیا می‌توانیم شخصا اقدام کنیم؟ آیا ما می‌توانیم در تاویل آیات به توجیهاات خود رجوع کنیم. حتی اگر آن توجیهاات دارای صدق بودند؟؛ مثلا در مورد نفس، کشتن نفس و اطفای امیال و هوس‌ها صحیح است، آیا می‌توانیم کشتن نفس را به آیه فوق نسبت دهیم. در واقع این خود حرف حق و درستی است، بسیاری از ذوقیات عرفا، سخنان حقی است که به طرح مطالب جدیدی می‌انجامد و این از محاسن تفاسیر عرفانی است.

مدرس دانشکده اصول دین افزود: در وهله اول، تفکیک این دو مقوله از یکدیگر ضروری است. اگر هدف کشف معنای الفاظ قرآن است دیگر اطلاق پسوندهای خاص مانند عرفانی و فلسفی و کلامی بر تفسیر ضرورت ندارد. ولی ما معنای باطنی را نیز در متن و کلام می‌جوییم؛ زیرا ما بر طبق برخی از اعتقادات بر مراتب بطون قرآن قائلیم و عمده‌ترین تفاسیر عرفانی را داریم. استاد معرفت در این کتاب «التفسیر و المفسرون» می‌گوید: «مهم‌ترین اشکالی که بر این تفاسیر

سیده فاطمه هاشمی:

تأویلی حق است که بر مبنای شواهد نقلی قطعی باشد

هست و منظور اصلی آن چیست، بنابراین مفهوم تمام آیات قرآنی علاوه بر ابهام، اجمال هم دارند به این معنی که معنای بطنی آن‌ها مشخص نیست، بگذریم از این‌که بعضی آیات که متشابه هستند و نیاز مبرم و ضروری‌تر به تأویل دارند، اما به عبارتی تمام آیات احتیاج به تفسیر و تأویل دارند؛ لذا می‌بینیم بعضی از علما به تأویل آیات الظاهرة نیز پرداخته‌اند.

وی درباره مفهوم علمی تفسیر و تأویل گفت: در این باره مطالب زیادی گفته شده است و کتاب هم زیاد نوشته شده است، مطمئناً تأویلی حق است که بر مبنای شواهد نقلی قطعی باشد و بعد شواهد عقلی هم آن را تأیید کند. منظور از شواهد نقلی این است که حتماً براساس آیات قرآن و روایات قطعی معصومین (ع) مستند باشد؛ یعنی اگر ذهنی هم فعال باشد و بتواند آن بطن را احساس و درک کند، باز تأویل حقی که مطابق سنت معصوم (ع) باشد انجام نداده

است. بعد از مرحله فوق است که ادراکات قلبی هم می‌تواند او را تأیید کند و صحه بر آن گذارد و گرنه با صرف ذوق و ادراک، نمی‌توان تأویل کرد، این مطلبی است که در کتاب‌های مختلف گفته شده است، اما به طور خاص در تفسیر عرفانی که به عنوان یک روش تفسیری آن را تأیید کرده‌اند ملاک تفسیر مفسر بر پایه ذوق، عرفان و مسائل رمزی است. هم آیات قرآن ما را به تفکر و تدبیر دعوت می‌کند و هم روایات معصومین (ع) که توجه انسان را به

تأویلی حق است که بر مبنای شواهد نقلی قطعی باشد و بعد شواهد عقلی هم آن را تأیید کند. شواهد نقلی مستند به آیات قرآن و روایات قطعی معصومین (ع) است؛ یعنی اگر ذهنی هم فعال باشد و بتواند آن بطن را احساس و درک کند، باز تأویل حقی را که مطابق سنت معصوم (ع) باشد، انجام نداده است.



«سیده فاطمه هاشمی»، عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، در مورد محاسن و معایب تفسیر و تأویل عرفانی ضمن بیان مطلب فوق گفت: قبل از این‌که وارد بررسی محاسن و معایب تفسیر و تأویل عرفانی شویم، لازم است که اشاره‌ای اجمالی درباره مفهوم تفسیر و تأویل داشته باشیم. تفسیر در واقع شرح و بیان مفاهیم الفاظ قرآن است برای رفع هرگونه ابهام از آیات الهی به منظور رسیدن به مراد حق تعالی؛ یعنی برای رفع ابهام احتیاج به

تفسیر است ولی تأویل برای رفع اجمال، مجملات و پیچیدگی‌ها، تقبیدات لفظی و احیاناً تقبیدات معنوی، استعارات و نکات بلاغی دقیقی که در قرآن است، به کار می‌رود پس برای رفع اجمال از قرآن نیاز به تأویل است و فقط در آیات خاص احتیاج به تفسیر و تأویل نیست بلکه در تمام آیات نیاز به تأویل و تفسیر است. تأویل یک مفهومش رفع اجمال است و برگرداندن به آن چیزی که حقیقت و اصل است چه در آیات متشابه یا در دیگر آیات باشد.

مطمئناً تأویلی حق است که بر مبنای شواهد نقلی قطعی باشد و بعد شواهد عقلی هم آن را تأیید کند. منظور از شواهد نقلی این است که حتماً براساس آیات قرآن و روایات قطعی معصومین (ع) مستند باشد

نورانیت حق، نورانیت انسان و نور الهی که خدا به قلب انسان‌های خاص می‌بخشد متمایل می‌کند و روایتی از رسول اکرم (ص) مشهور است که می‌فرماید: «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء؛ علم نوری است که خدا در دل هر کس که بخواهد می‌تاباند.»

وی افزود: از آن جایی که هر آیه از قرآن ظهرو بطنی دارد، حتماً هر آیه‌ای علاوه بر رفع ابهام ظاهری احتیاج به رفع اجمال دارد که در بطن آیه چه چیزی گنجانیده شده است. علاوه بر ظاهر باید دید در بطن آیه چه هست تا این پیچیدگی که شاید در ظاهر هم معلوم نبود در باطن چه

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی گفت: علت این که عرفا برای ظاهر قرآن حجیت قائل نیستند و به بطن می پردازند آن دسته از روایاتی است که بیان می کند قرآنی بطونی دارد و زیر هر بطن، بطنی دیگر است تا به ۷ یا ۷۰ بطن می رسد. وجود بطون در آیات که بسیاری از این ها را هم معصومین (ع) مطرح کرده اند باعث شده است که دستاویز و استشهادی باشد بر این که تفسیر عرفانی به مفهوم تفسیر تأویلی یا تفسیر افرادی و اشاری به عنوان یک روش تفسیری قد علم کند و وجه دیگرش وجود اجمال است که نهایت بلاغت را در قرآن می رساند و این که کلام خالق است و کلام مخلوق نیست، کلام خالقی است که عالم مطلق هست، کلام خدایی که عملش به همه چیز احاطه دارد. با این که قرآن به زبان عربی مبین نازل شده است و با بهترین کلام در بلاغت و ادب صحبت کرده است به گونه ای که خود عرب هم این اعجاز را قبول دارد و سر تسلیم در مقابل آن فرود می آورد؛ یعنی در قرآن از امثال، تشبیهات، استعارات، مجازات آن هم به نحو بالای بلاغت استفاده شده است. وجود همین نکات بلاغی که خود موجب اجمال برای مردم عادی شده است، دستاویزی شده که افرادی رغبت به تفسیر رمزی، اشاری و بطنی پیدا کنند، ضمن این که افرادی که گرداگرد تفسیر عرفانی می گردند افرادی هستند که به ظاهر زیاد توجه ندارند، افرادی هستند که خودشان جزو صوفیه



مؤلف

«بررسی صحت و اعتبار روایات

منسوب به امام عسکری (ع)» گفت:

می گویند کسانی که قائل به روش تفسیر عرفانی هستند اعتقاد دارند که قرآن نور است، نور را هم جز نور نمی فهمد، اهل قرآن کسانی هستند که قلبشان نورانی باشد و در صورتی می توانند نور را به قلب خود منعکس کنند که نور الهی در آن دیده شود؛ یعنی به یک حالت و لطافت خاصی برسد، تا بتواند آن نور را درک کند و هر کس بتواند به آن نورانیت برسد می تواند آن چه را که در بطن آیه است درک کند. مفسران عرفانی به خاطر رسیدن به این اعتقاد، مجبور هستند از خیلی از ظواهر بگذرند تا بتوانند به آن بطنی که می خواهند برسند؛ لذا افرادی که می خواستند دنبال تفسیر عرفانی بروند آیات را که دلالت بر مباحث ظاهری دنیوی دارد و خیلی از مباحثی مثل ماجرای آدم (ع) و ماجرای پیامبر (ص) و حضرت موسی (ع) مسائل کعبه، قبله، و... را دارد همه را حالت سمبلیک می گیرند و از ظاهر می گذرند و می گویند اصلاً مراد از مفهوم آیات ظاهر آن نیست، بلکه مفهوم آیات، آن مسائل عرفانی، رمزی و اشارات است.



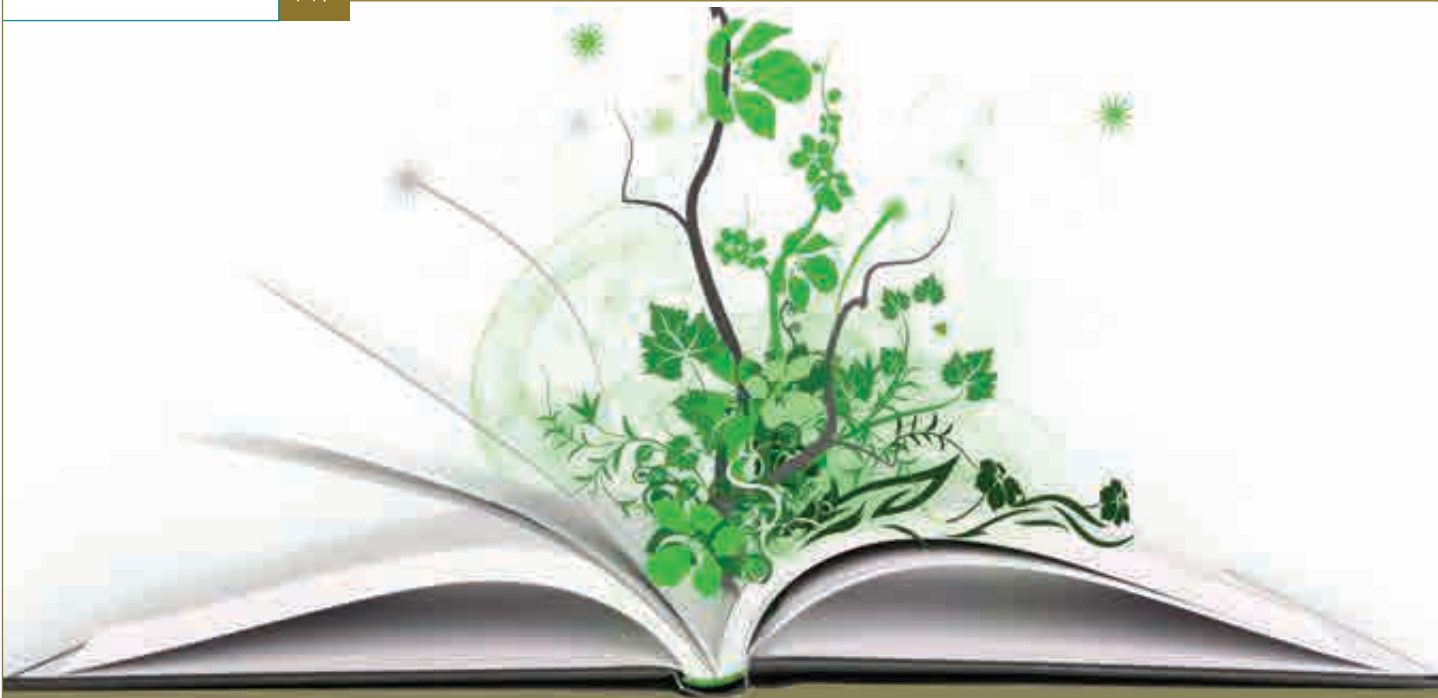
شده‌اند، برای نمونه تفسیرهایی که ابن عربی دارد هیچ‌کدام سند روایی ندارد؛ چون می‌خواهد براساس ذوق، دریافت، عرفان و شهود به بطن برسد، هرچه را که خود درک کرده به عنوان امام این مکتب، عارف و اصل در این راه، سعی می‌کند به دیگران انتقال دهد.

وی گفت: در روایت شریف «ثقلین» بارها بیان شد که قرآن خدا از عترت خدا جدا نیست پس چگونه ممکن است کسی ادعا کند عارف است در حالی که از پیش خودش و با ذوق و ادراکات باطنی خودش به این مطلب رسیده باشد، این بی‌راهه‌ای است که آن‌ها رفته‌اند، آن‌ها خواسته‌اند به هدف خود برسند ولی چون راه و مقدمات راه را اشتباه رفته‌اند نهایتاً به آن هدف والا هم که می‌خواستند نرسیدند. اگر بخواهیم مزیتی برای تفسیر عرفانی و مفسرانی که تاکنون با این روش تفسیری به سراغ تفسیر قرآن رفتند، بیان کنیم، باید گفت در این روش آگاهی و معرفت به مفاهیم بطنی و تأویل آیات اعم از محکم یا متشابه پیدا می‌شود، بدیهی است که منظور از آیات قرآن فقط ظاهر آیات نبوده است بیش از این که منظور مفهوم ظاهر باشد مفهوم بطنی هست لکن هر کس قدرت دستیابی به این معرفت برایش میسر نیست اما یکی از راه‌های هدایت بلکه هدف‌های والای قرآن، رسیدن به معرفت و یا تفسیر عرفانی مطلوب است.

وی افزود: این بزرگ‌ترین امتیازی است که در این تفسیر وجود دارد؛ یعنی اگر انسان از طریق حقیقت روحی چنان روحش لطیف شود که بتواند حقایق را درک کند می‌تواند به بالاترین مرتبه فهم قرآن برسد و این مزیت در تفسیر عرفانی وجود دارد، اگرچه عملاً نتوانسته پیاده شود

هستند یا افرادی که بیشتر به فرقه باطنیه گرایش دارند از این جهت است که بین مفسرانی که به تفسیر عرفانی توجه می‌کنند دو فرقه عمده دیده می‌شود؛ گرایش باطنیه و گرایش صوفیه که عمدتاً شیعیان به این دو فرقه گرایش دارند، چون هر دو دسته یاد شده دستاویزهایی از قبیل تهذیب، تزکیه نفس، نورانیت قلب، تهذیب قلبی و... دارند.

هاشمی در تبیین این دو فرقه گفت: در فرقه باطنیه باید باطن را پاک کرد و در فرقه صوفیه زهد و دوری از هرگونه مظاهر مادی دستاویز قرار می‌گیرد. این‌ها سعی می‌کنند لب مطلب و بطنی را که جدا و مستقل از ظاهر است به عنوان دستور زندگی استخراج کنند، این دو فرقه با این ذهنیت سراغ قرآن می‌روند؛ یعنی مبنای اولیه آن‌ها بر ذوق عرفانی و بطنی است؛ یعنی می‌خواهند از بطن آیات با ذوقی که خداوند به آن‌ها عطا کرده و ادعا می‌کنند، مطالبی را استخراج کنند. هدف خوب است اما روش و دستاویزهایی که برای تفسیر عرفانی گرفته‌اند درست نیست چون عملاً سردمداران روش تفسیر عرفانی مثل «ابن عربی» و دیگران همه از مفاهیم ظاهری دست کشیده‌اند، از ظاهر شرع دست کشیده‌اند، این دو فرقه دستورهایی درباره شریعت قرآن دارند به این مضمون که همه را به صورت سمبلیک، رمزی و بطنی دانسته‌اند که فقط برای عده‌ای خاص قابل فهم است و برای همگان قابل فهم نیست حتی خودشان هم که فهمیده‌اند در انتقال به دیگری در شک و تردیدی هستند که آیا توانسته‌اند همه مفاهیم را که به قلبشان رسیده درست منتقل کنند یا نه؟ پس هدف اولیه خوب است لکن دستاویزهایی که برای رسیدن به هدف دارند کامل نیست و به خاطر همین است که عملاً به بی‌راهه کشیده



است. در واقع هدف در هر تفسیری دستیابی به معرفت بالای کلام خدا نه فقط در ظاهر بلکه در باطن است اما در تفسیر عرفانی مصطلح بیشتر کار روی بحث تأویلی است.

هاشمی با تأکید بر این که بهتر بود عنوان این نوع از تفسیر را «تفسیر تأویلی» می نامیدند، گفت: اگر میان تفسیر تأویلی با تفسیر روایی جدایی ایجاد می شد؛ چون در تفاسیر روایی معتبر خصوصاً تفاسیر روایی معتبر شیعه ملاک فقط روایاتی نیست که به ظاهر قرآن پرداخته بلکه روایاتی که از معصومین (ع) رسیده در بسیاری از موارد به تأویل آیات پرداخته اند، این ها متوجه اشتباهاتشان می شوند و مجبور می شوند عنوان را روش «تأویلی ذوقی»؛ یعنی روش تأویل باطن بگذارند و این اشکال ایجاد می کرد. البته عرفا در پاسخ به این ایرادهایی که به آن ها گرفته اند جواب داده اند و گفته اند که تفسیر و تأویل از هم جدا نیست، ما اگر می گفتیم روش تفسیر تأویلی یا باطنی به جای روش تفسیر عرفانی تصور می شد که تفسیر قرآن از تأویل قرآن جدا است نه ما می خواستیم بگوییم که تفسیر و تأویل را با هم در روش تفسیر عرفانی داریم، در حالی که این توجیه باطل است، عملاً این ها در تفسیر عرفانی دست از ظاهر برداشته اند و به تأویل و بطون بیشتر توجه کرده اند پس این یک جور مسامحه و مغالطه است. اشکال چهارم آن که اگر واقعاً به مقدمات و مبادی تفسیر عرفانی توجه شود، تفسیر عرفانی در زمره تفسیر به رأی مذموم است؛ چون در تفسیر به رأی مذموم هم مفسر آیات قرآن را براساس اعتقادات شخصی خودش تفسیر می کند در واقع اعتقادات خودش و دریافت های شخصی خودش را به قرآن تحمیل می کند.

اما معایب تفسیر عرفانی به حدی زیاد است که هرگز نتوانسته عملاً به آن مزیت برسد و اگر با این روش با عنوان روش تفسیر عرفانی صرف به مسئله نگاه شود هرگز آن مزیت جامع عمل پوشانده نخواهد شد. در تفسیر عرفانی از ظاهر الفاظ قرآن چشم پوشی می شود؛ چون عرفاً غالباً حجتی برای ظاهر قرآن قائل نیستند؛ لذا از ظاهر لفظ، قواعد ادبی، روایات معصومین (ع) و استدلال های عقلی به ندرت بهره می گیرند و این ضعفی بزرگ در این روش است؛ یعنی مقدمه اولیه کار در تفسیر عرفانی، با خلل و خدشه مواجه است آن کسانی هم که در تفاسیر عرفانی مثل ملاصدرا و دیگران استنادها به بعضی روایاتی داشتند این موارد کامل نیست؛ یعنی در همه موارد این ها را رعایت نکرده اند.

هاشمی یکی از ضعف های تفسیر عرفانی را ابتدای آن ها بر ذوق دانست و افزود: این ذوق مختص افراد خاص است، این دریافت های ذوقی و ادراکات باطنی برای هر کس میسر نیست و گرنه هر کس می تواند ادعا کند که دریافت های ذوقی متمایز از دیگران درباره قرآن پیدا کرده است و خود این باعث تحریف معنوی قرآن و هرج و مرج در فهم آن می شود. سومین اشکال، تفسیر عرفانی آن است که روش تفسیر عرفانی هم چون روش های تفسیری دیگر به عنوان یک روش مستقل تفسیری حساب نمی شود؛ چون تفسیری است که بر اساس رمز و اشاره است و بیشتر به تأویل می پردازد و بهتر آن است که عنوانش را «تفسیر تأویلی» بگذاریم نه تفسیر عرفانی چون تفسیر ادبی هم نوعی تفسیر عرفانی است، ما با تفسیر ادبی هم به بطن آیات رجوع می کنیم، تفسیر فلسفی هم نوعی تفسیر عرفانی است، تفسیر روایی هم نوعی تفسیر عرفانی

ظاهراً قرآن برای رفع ابهام می‌پرداختند در ذیل همان تفسیر به روایات تأویلی که اهل بیت (ع) فرمودند اشاره می‌کردند. در تفاسیر روایی شیعه تأویل آیات براساس نقل فراوان است؛ یعنی ائمه (ع) ما را آگاه ساختند که حقیقت این آیه به کدام روایات برمی‌گردد یا حقیقت این آیه به کدام روایات برمی‌گردد که در ظاهر قرآن و روایات نیامده است.

هاشمی گفت: روش تفسیر عرفانی نباید جزو یک روش تفسیری مستقل تلقی شود هم‌چنان که همان کسانی که به روش تفسیر عرفانی پرداختند عملاً به این اختلافات افتادند؛ یعنی برای فرار از ظاهر قرآن و توجه به بطن آیات به نظر خودشان مجبور شدند که خیلی از مباحث اولیه را اشاره کنند و به طور گذرا از آن رد شوند، این نمونه‌ها در تفسیر ابن عربی «فتوحات المکیه» است این نمونه‌ها نشان دهنده این است که این‌ها اصلاً به نقل و عقل توجه نکرده‌اند و با مشرب عرفانی به ذوق توجه کرده‌اند.

وی در پایان این بخش افزود: دلیل معتبر این‌که هرگز در تفاسیر روایی شیعه، تفسیر مستقل عرفانی یا تأویلی مطرح نشده است در حالی‌که ادعای شیعه بر عرفان بیش از عرفان مصطلح و عرفانی که اهل سنت مطرح کرده‌اند است و بعد از حضرت رسول اکرم (ص) اولین عارف واصل حضرت امیر (ع) است بنابراین ما همین‌ها را داریم با بیاناتی که از معصومین (ع) به ما رسیده است اما تحت عنوان تفسیر عرفانی یا تفسیر تأویلی چیزی جدا نداریم. عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی به بررسی مستندات عقلی در رد تفسیر عرفانی پرداخت و گفت: پایه اولیه در تفاسیر شواهد نقلی است؛ یعنی حتماً تأویلی که گفته می‌شود باید در آیات قرآن آمده باشد آن هم نه در آیات متشابه و یا آن‌که یک روایت قطعی چه

هاشمی در ادامه افزود: آیا در تفسیر عرفانی غیر این است که امثال ابن عربی دریافت ذهنی که نسبت به کتاب خدا، معجزات پیامبران، داستان آدم و حوا و بسیاری از کلیدواژه‌های قرآنی دارند مطابق با آن دریافت ذهنی هست بدون این‌که اساس روایی داشته باشد پس تفسیر عرفانی مصطلح مذموم و باطل است و نمی‌توانیم یک تفسیر اجتهادی ممدوح تصور کنیم. عرفا در پاسخ به اشکال فوق گفتند: «تفسیر به رأی، تفسیر بدون اساس است اما تفسیر عرفانی به مباحث ذوقی و رمزی، اشاره می‌کند.» و رجوع و استنادشان این است که «ما حقیقت را می‌بینیم و دیگران بیرون را می‌بینند، مثال ما مثال همان آیه قرآن هست که بین بهشتیان و جهنمیان دیواری کشیده شده است؛ یعنی ما درون را که بهشت است می‌بینیم و آن‌ها بیرون را که جهنم است می‌بینند در حالی‌که در تفسیر به رأی این‌ها آمیخته است.»

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی ادامه پاسخ عرفا به اشکال را این‌گونه بیان کرد: «تفسیر به رأیی که مذموم است بیشتر درباره احکام فرعی و عبادات است ما کمتر به عبادات می‌پردازیم ما بیشتر به اصل می‌پردازیم؛ لذا این‌گونه می‌خواهند بگویند ما تفسیر به رأی نمی‌کنیم ما در واقع نکات عرفانی را می‌گوییم و مباحث عرفانی، اخلاقی را بیرون می‌کشیم پس ما در زمره تفسیر به رأی نیستیم. در تعالیم اسلام تأکید بر تأویل حق یا تأویل ممدوح آیات قرآن فراوان است منتهی هرگز در تفاسیر معتبر شیعه و تعالیم ائمه (ع) کتابی با عنوان «تفسیر تأویلی» نوشته نشده است؛ یعنی آن کسانی که کتاب در زمینه تأویل می‌نوشتند ادعای نوشتن تفسیر تأویلی نداشتند بلکه عکس در تمام کتب تفسیری روایی شیعه، مفسران ضمن این‌که به تفسیر

کارآمدترین تفسیر دانست؛ یعنی در مرحله اول پایه تفسیر روایی باشد؛ زیرا تأویل را جز راسخان در علم نمی‌دانند و در مرحله پایین‌تر علمای باطنی هستند که می‌توانند از آن انوار بهره بگیرند غیر از این‌ها کسان دیگر نمی‌توانند. ناگزیر تفسیر روایی چه در بحث تفسیر ظاهری و چه در بحث تأویل باطنی مطرح می‌شود، بعد در کنار آن از آن جایی که قرآن کلام خدا، کلام خالقی که مطلق و همه ابعاد ذاتی برای او تصور می‌شود، است در کلام قرآن اشاراتی از علوم مختلفی برای کل مردم قرار داده است در مسایل اجتماعی، ادبی، اخلاقی، بلاغی و ... مطالبی دارد، غیر از این‌که برنامه هدایتی برای بشر است با یک کلام مایه هدایت همگانی است که اشارات و تراوشاتی از علوم مختلف در قرآن مطرح می‌شود، نکات ظریف فلسفی، علمی، تاریخ تحلیلی، جامعه‌شناسی همه و همه در قرآن آمده است.

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی گفت: تفسیر جامع نه به این معنا که علوم برابر علوم شود؛ یعنی طوری باشد که قرآن را براساس آن علوم و آن تجارب بخواهیم تفسیر کنیم بلکه به گونه‌ای باشد که آیاتی که تراوشاتی از علوم مختلف در آن وجود دارد ضمن تفسیر آیه به آن نکته علمی اشاره شود البته قطعاً حجم آن زیاد می‌شود و آیات قرآن را که با بیش از شش هزار آیه است اگر مفسری بخواهد با این دید نگاه کند قطعاً کار سختی است، حتماً احتیاج به هیئت عظیمی از علمای بزرگ و متعهد دارد که هر کدام تخصصی در این امور داشته باشند تا به هر آیه در این تراوشات الهی که رسیدند به صورت کوتاه اشاره کنند. حتی تفاسیر جامع هم خیلی مختصر به بعضی از ابعاد اشاره کرده‌اند به آیه‌ای می‌رسد که آیات الاحکام است کمی بیشتر به فقه آن اشاره می‌کند به آیه‌ای می‌رسد که

متواتر و چه مشهور در آن مورد بیان شده باشد و یا روایات قطعی الصدوری که آن تأویل را تأیید کند که از ناحیه پیامبر (ص) و معصومین (ع) چنین تأویلی به ما رسیده است. این پایه اولیه است و بدون این پایه نمی‌شود سراغ پایه دوم که شواهد عقلی است رفت؛ یعنی اگر صرفاً شواهد عقلی باشد از آن جا که شواهد عقلی محدود است، عقل خطا می‌کند و از آن جایی عقل و ذوق محدود شده‌اش جدا نیست و هر کس می‌تواند به بهانه عقل ذوقش را داخل مسائل کند بنابراین شاهد دوم تأییدی بر شاهد اول است و یک شاهد مستقل نیست. بعد از این‌که شواهد نقلی برای تأویل حقی وجود داشت شاهد عقلی آن را تأیید می‌کند؛ یعنی عقل انسان هم قبول می‌کند آن چه که در قرآن آمده درست است ولی عقلی که دور از مسایل نفسانی باشد، عقلی که دور از یک عقاید خاص باشد که مورد رضای خدا نیست.

هاشمی گفت: عقل سالم گواهی می‌دهد به آن چه که تأویل حق از معصوم (ع) صادر شده است، شاهد عقلی را مطالبی همراهی می‌کند مثل سیر تاریخ، عدم مخالفتش با مسلمات فطری و ... پس اگر تأویلی مقام پیامبر (ص) را پایین آورده که نقل هم تأیید نمی‌کند قطعاً عقل هم آن موضوع را تأیید نمی‌کند و عکس، اگر در تأویل آیات، اشاره به صفات بطنی امامان، پیامبران و برگزیدگان خدا که در نقل به صحت آنان اطمینان داریم، باشد، حتماً عقل هم تأیید می‌کند که باید این الگوها متصف به این ویژگی‌ها باشد. جایگاه شاهد عقلی بعد از شاهد نقلی است و یک سری از مسایل شاهد عقلی را کمک می‌کند.

هاشمی در پاسخ به این سؤال که چه نوع تفسیری می‌تواند راه‌گشا باشد؟، تصریح کرد: تفسیری که تحت عنوان تفسیر جامع است را می‌توان مهم‌ترین و

باشد قطعاً تحریف می‌شد؛ چون بسیاری از حقایق در بطون آیات است که به لسان ائمه (ع) به ما گفته شده است و یا به لسان ائمه (ع) برای تبیین آن عبارت ما را ارجاع به آیات دیگر داده‌اند که اگر این‌ها گفته می‌شد به تحریف لفظی قرآن می‌انجامید. اکنون کسانی که دست به تأویل باطل یا تفسیر یا تفسیر عرفانی زده‌اند البته عرفان مصطلح و مستعلم در واقع قرآن را از مسیر تحریف معنوی به تحریف کشیده‌اند نه از جنبه تحریف لفظی، به همین مناسبت اگر بطون آیات گفته می‌شد از آن جایی که بسیاری از بطون جنبه حقیقی دارد و با سیاست جامعه اسلامی سازگار نیست، به طبع بسیاری از مسلمانان خوش نمی‌آمد و این تصور می‌شد که قرآن تنها برای آن زمان بوده است و آن استمرار که از بطن قرآن برمی‌آید برای عوام تبدیل به کتاب مرده‌ای می‌شد. این که بطن قرآن مخفی است و ائمه (ع) و راسخان در علم تنها برای افراد خاصی آن را باز کرده‌اند باعث جاودانگی قرآن و جلوگیری تحریف معنوی قرآن شده است و اگر این مسایل باز نشده است خدشه‌ای به اصل قرآن وارد نمی‌کند؛ چون برای خواص بوده و عوام با همان ظاهر، قرآن را می‌فهمند. در آیات قرآن آمده است، «قل هو الله احد؛ بگو او خدای یکتا است.» مفهوم این جمله را انسان ساده متوجه می‌شود که خدا شریک و هم‌تا ندارد و دیگر وارد مباحث فلسفی نمی‌شود که حالا لازمه یکی بودن آن است که بسیط باشد یا از براهین «خلف» و «جوب و امکان» و ... استفاده کند، او می‌فهمد که خدا یکی است؛ یعنی کس دیگری با او نیست و او این یکی بودن را با مقداری ناخالصی که در اعتقادش است همراه می‌کند، به هر حال این شخص عامی خدا را یکی می‌داند.

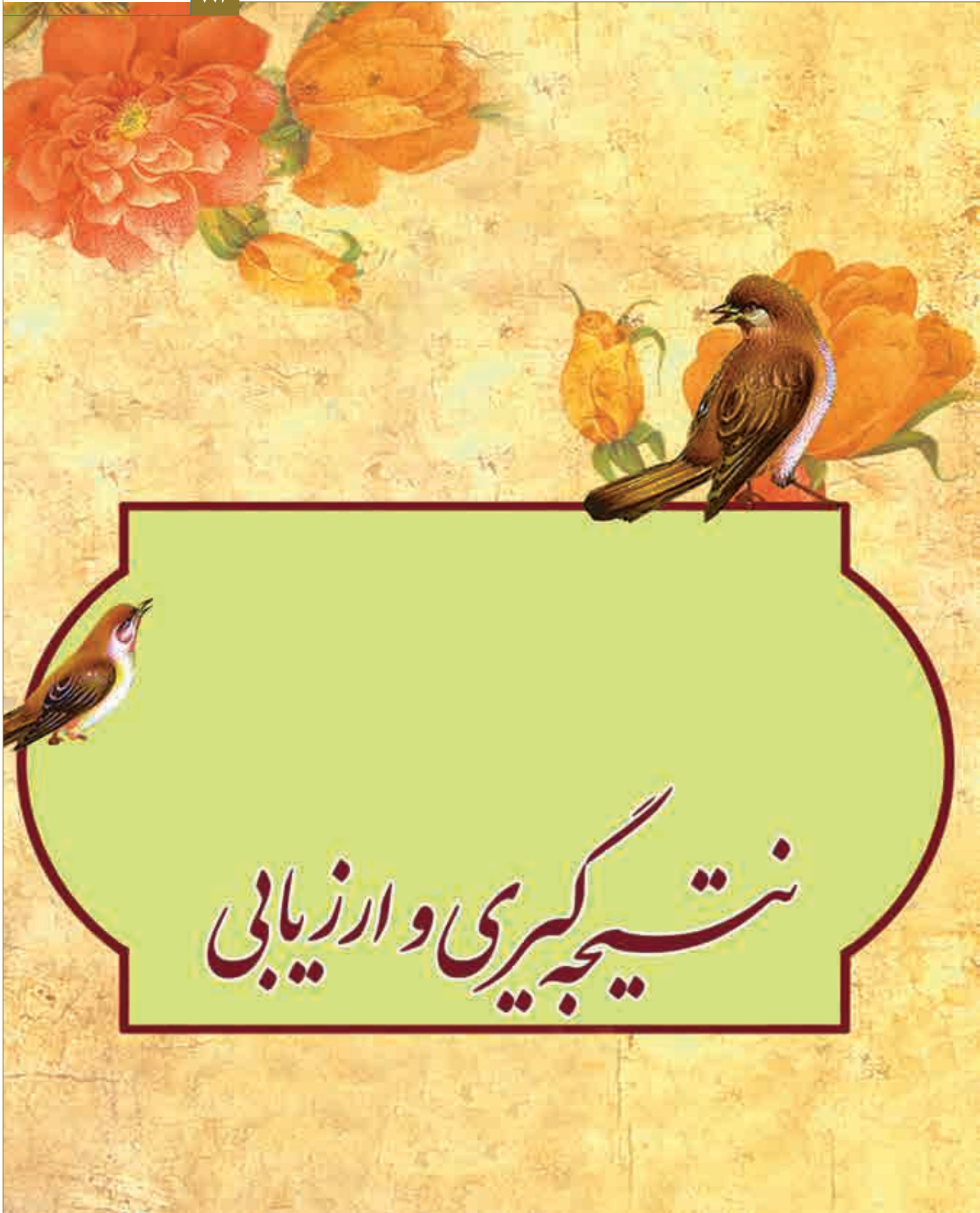
عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی در پایان خاطر نشان کرد: انسان عامی می‌فهمد که زمانی دستور آمده است که در جامعه باید اصلاح باشد یعنی چه، می‌فهمد در آیات قرآن این که «شجره طیبه» رشد می‌کند و «شجره خبیثه» رشد نمی‌کند و بار نمی‌دهد مگر خار و خس و خاشاک با تعبیر طبیعی و ظاهری به چه معنا است؛ چون ظاهر الفاظ قرآن حجیت دارد ولی بیشتر از این معنا را نمی‌فهمد و درک آن برایش سنگین است. انسان عامی نمی‌فهمد که در ورای این ظاهر که حقیقت هم دارد چه چیزی نهفته است پس هیچ مشکلی برای هدایت عامه ایجاد نمی‌کند و تنها برای خواص احتیاج به گشایش و تبیین است. لطائف برای اولیای خدا و حقایق برای انبیا است پس قرآن مراتب دارد و آن اشکال در صورتی جائز بود که مردم عادی از خواندن قرآن و دانستن الفاظ عربی چیزی نفهمند و آن زمان قرآن، کتاب بسته‌ای می‌شد در صورتی که قرآن کتاب بسته نیست و باز است ولی بطون و مراحل دارد که باید برای خواص باز شود.

بحث اجتماع و جامعه است ولی چنین نیست که در بیشتر از این غور کند و تا به حال کسی این کار را نکرده اما نسبتاً تفاسیر جامعی که در دست ماست مثل تفسیر «مجمع البیان» که جداً هم روایی است اما روایی معتبر هم نیست؛ یعنی هر جا که لازم بوده اشاراتی داشته ادبی، بلاغی هم هست ولی هرگز به تفسیر کشاف نمی‌رسد یا مثلاً مباحث اجتماعی را دارد ولی به حد «تفسیر آلاء الرحمن» نمی‌رسد که به طور خاص به این مبحث پرداخته باشد بهترین روش تفسیری روش تفسیری بر پایه تفسیر روایی است.

وی با بیان دلایل نقلی و عقلی در مدعای مفسر گفت: پایه اولیه در تفاسیر شواهد نقلی است؛ یعنی حتماً تأویلی که گفته می‌شود باید در آیات قرآن آمده باشد آن هم نه در آیات متشابه و یا آن که يك روایت قطعی چه متواتر و چه مشهور در آن مورد بیان شده باشد و یا روایات قطعی الصدوری که آن تأویل را تأیید کند که از ناحیه پیامبر (ص) و معصومین (ع) چنین تأویلی به ما رسیده است.

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی در رد این اعتقاد که عده‌ای از مفسران قرآن را برای مردم عصر نزول می‌دانند و معتقدند خدا خواسته مردم را با این الفاظ هدایت می‌کند و به طبع طوری صحبت نمی‌کند که مردم ظاهر آیات را متوجه نشوند، گفت: البته این که خداوند آیات قرآن را فقط برای عده خاصی قرار نداده، صحیح است بلکه برای هدایت همه مردم قرار داده است البته تبیین آن بر عهده حضرت رسول (ص) و ائمه (ع) است، از طرفی چون کتاب، کتاب هدایت برای کل بشر است، قطعاً قائل به حجیت ظواهر الفاظ قرآن هستیم. ما معتقدیم فهم کلام الهی در قرآن مراتب و مراحل دارد، قطعاً مرتبه اولیه آن قابل فهم برای تمام کسانی است که می‌خواهند به قرآن نائل شوند؛ یعنی این الفاظ چه برای عرب عصر نزول و چه برای کسانی که در آینده (حتی اندک آگاهی نسبت به زبان عربی دارند) می‌آیند قابل فهم و راه‌گشاست. اما مفهوم آیات در این حد نیست و تنها آن مفهوم ظاهری که از قرآن فهمیده می‌شود، مقصود نیست گرچه آن هم مفید است بنابراین هیچ مانعی ندارد که افراد عادی بشر هم از معانی عبارت قرآن مفاهیمی را درک کنند ولی بالاتر از این مفاهیم برای خواص وجود دارد. صحبت مشهوری است که کتاب خدا مشتمل به عبارات، اشارات، لطایف و حقایق است. با این بیان عبارات آن را عوام می‌فهمند، پس هر کس از عوام که اندکی با زبان عربی آشنا باشد می‌تواند از این عبارات بهره‌مند شود.

هاشمی در ادامه افزود: اشارات برای عده‌ای است که فراتر از عوام هستند به عبارتی خواص و ائمه (ع) به خاطر خواص به تأویل قرآن پرداختند، البته يك آدم عام هم می‌تواند به مرتبه خواص نایل شود. اگر قرآن می‌خواست تمام بطونش را به گونه‌ای بگوید که همین کلام ظاهر



نشیگیری و ارزیابی



معنای تفسیر عرفانی قرآن

اگر تفسیر عرفانی را بدین مفهوم بگیریم که از ظاهر آیات گذر کنیم با موشکافی یا پنهان پژوهی برای دریافت سخن ناپیدای کلام از خود تلاش نشان دهیم، به این تفسیر، تفسیر معرفتی گویند، تفسیر معرفتی که بر روح و جان انسان می‌نشیند و هر لحظه در او شور آفرینی می‌کند و او را علاقه‌مند می‌کند به این‌که آیات قرآن را بارها و بارها تکرار کند به مصداق «... فاقْرئوا ما تیسر من القرآن...» تا این مروایدهای گران‌بها که در قرآن نهفته است را شکار کند، به این نوع تفسیر، تفسیر معرفتی یا عرفانی یا همان تفسیر رمزی و اشاره‌ای می‌گویند.

پیشینه و سبب پیدایش تفسیر عرفانی قرآن

۱. تفسیر و تأویل از قرون اولیه اسلامی در میان مسلمانان مطرح بوده است. برخی طرفدار تأویل عقلانی و برخی متمایل به تأویل عرفانی‌اند؛ یعنی احساس می‌کنند ظاهر آیه با عقل و علم ناسازگار است و در نتیجه سعی می‌کنند معنا را به عقل و علم برگردانند؛ مثلاً معتزله و فلاسفه چون خداوند را جسمانی نمی‌دانند، نمی‌توانند معنای شنیدن و دیدن خداوند در قرآن را به معنای عرفی آن بپذیرند؛ در نتیجه سنخ دیدن خداوند در ظاهر لفظ قرآن را به دانستن برمی‌گردانند.

۲. وجود بطون در آیات که بسیاری از این‌ها را هم معصومین (ع) مطرح کرده‌اند باعث شده است که دستاویز و استشهادی باشد بر این‌که تفسیر عرفانی به مفهوم تفسیر تأویلی یا تفسیر افرادی و اشاری به عنوان یک روش تفسیری قد علم کند و وجه دیگرش وجود اجمال است که نهایت بلاغت را در قرآن می‌رساند و این‌که کلام خالق است و کلام مخلوق نیست، کلام خالقی است که عالم مطلق هست، کلام خدایی که عملش به همه چیز احاطه دارد. وجود همین نکات بلاغی که خود موجب اجمال برای مردم عادی شده است، دستاویزی شده که افرادی رغبت به تفسیر رمزی، اشاری و بطنی پیدا کنند ضمن این‌که افرادی که گرداگرد تفسیر عرفانی می‌گردند افرادی هستند که به ظاهر زیاد توجه ندارند، افرادی هستند که خودشان جزو صوفیه هستند یا افرادی که بیشتر به فرقه باطنیه گرایش دارند از این جهت است که بین مفسرانی که به تفسیر عرفانی توجه می‌کنند دو فرقه عمده دیده می‌شود؛ گرایش باطنیه و گرایش صوفیه که عمدتاً شیعیان به این دو فرقه گرایش دارند، چون هر دو دسته یاد شده دستاویزهایی از قبیل تهذیب، تزکیه نفس، نورانیت قلب، تهذیب قلبی و... دارند.

۳. سرآغاز بحث از ظهرو بطن یا ظاهر و باطن قرآن و در پی آن، روش فهم و تفسیر باطن قرآن، روایاتی است که از صدر اسلام به دست آمده است، برای اولین مرتبه از رسول گرامی اسلام (ص) آوردند که هر آیه



داشتن پیشینه‌های آن در مکاتب دیگر و مشرب‌های فلسفی و حکمی ناتمام خواهد بود. بنابراین مناسب است به سوابق تأویل در برخی از مکتب‌ها و فلسفه‌هایی از این دست نظری بیفکنیم تا بتوانیم به کمک آن تأویل در متون دینی و تأثیر چنین مکاتبی را بر آن‌ها از رهگذر تحقیق مورد کاوش قرار دهیم. تأویل در مکتب فیثاغورس و انجمن سری اخوت آن‌ها وجود داشته است. رساله‌ای به نام «لغز قابس» شیوه فیثاغورس را در تأویل مجازی نشان می‌دهد. در این رساله کیفیت مخفی نگاه داشتن حقایق در پس پرده‌های الفاظ مجازی تبیین می‌شود. از نظر آنان حقایق ذاتا مخفی است و تصریح به آن بدون استمداد از رموز ممکن نیست و تنها در پرتو بهره‌گیری از رموز و نهادهاست که می‌توان از چهره این حقایق نقاب برگرفت. این رموز می‌توانست رموز شخصی، اسطوره‌ای یا دینی باشد.



تفسیر یا تأویل عرفانی قرآن؛ کدامیک؟

۱. تفسیر روایی باید مقدم بر تفسیر قرآن به قرآن باشد. صاحب اصلی کتاب که رسول خدا (ص) و بعد از ایشان ائمه اطهار (ع) هستند، باید قرآن را آن‌گونه که هست و در حد بشر بیان کنند و اگر انسان نظام فکری حاکم بر اهل البیت (ع) را دریافت کند، می‌تواند کم‌کم قدم در زمینه تفسیر بگذارد. ولی آن‌چه که در تفسیر مهم است آن است که بیشتر مفسران به ظاهر آیات

قرآن، ظهرو بطنی دارد و هر بطنش بطنی دیگر تا هفت بطن دارد. روایات متعدد دیگری نیز درباره بطن قرآن رسیده است، اما به نظر می‌رسد، هیچ یک از روایات رسیده، نتوانسته‌اند، پرده از مراد رسول خدا (ص) در این روایات بردارند، جز روایتی که از امام باقر (ع) در تفسیر همین روایت رسیده و فرموده‌اند: «ظهر قرآن تنزیلش و بطن آن تأویلش است، برخی از تأویل آن آمده است و برخی از تأویل آن نیامده است، تأویل آن چون جریان خورشید و ماه جریان دارد، هرگاه تأویل آیه‌ای از قرآن بیاید، چنان‌که بر گذشتگان بوده، بر زندگان نیز هست.» اما به نظر می‌رسد، این روایات در پاسخ به این سؤال وارد شده‌اند که آیات قرآن با توجه به این‌که خطاب به عرب حجاز در عصر نزول نازل شده، آیا به آنان اختصاص دارد و برای اعصار و امصار دیگر کارایی ندارد؟، مؤید این نظر روایتی است که ظاهراً در زمینه همین موضوع از امام باقر (ع) رسیده است که آن حضرت فرمود: «قرآن زنده است و نمی‌میرد، آیه زنده است و نمی‌میرد، اگر آیه چنان بود که چون درباره مردمانی که مردند، نازل شد، بمیرد، قرآن می‌مرد، اما آن هم چنان که درباره گذشتگان جاری بود، درباره حاضران نیز جریان دارد.»

۴. در کتب آسمانی و دینی پیشین، مانند تورات و انجیل هم تأویل صورت گرفته است و لذا می‌توان گفت تأویل سابقه‌ای طولانی دارد. کوشش برای جست‌وجوی مقوله تأویل در متون دینی بدون در نظر



می پردازند و قضیه تأویل و تفسیر در همین جا از هم متمایز می شود. در تأویل سعی بر آن است که از ظواهر آیات گذر کنیم و با موشکافی با بطن آیات تماس پیدا کنیم اما آنچه مهم است این است که قرآن کریم بیان می کند که تأویل تنها مخصوص راسخین در علم است و در روایات متعدد نیز آورده است: «رسوخ در علم در حد اعلی مخصوص به رسول خدا (ص) و پس از ایشان برای ائمه اطهار (ع) است.» هم چنین در آیه هفتم از سوره آل عمران «... لا يعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم...» مفسران بحث های مفصلی کرده اند که ما حاصل آن به این قرار است که (واو) در آیه مورد نظر یا (واو) استنیافیه است و یا (واو) عاطفه، اگر عطف باشد مفهوش آن است که راسخین در علم بدون هیچ شکی تأویلش را می دانند بنابراین اهل البیت (ع) تأویل آیات را می دانند اما اگر (واو) را استنیاف لحاظ کنیم به این معنا است که راسخین در علم از این تأویل مطلع نیستند و آن را به خدای متعال واگذار می کنند و به تأویل آن ایمان می آورند. آن چه که صحیح است این است که رسوخ در علم در این آیه شریفه، امری نسبی است نه مطلق؛ یعنی در حد اعلی رسوخ در علم از آن اهل البیت (ع) است، ولی چون قرآن کریم کلمه رسوخ را در جایی دیگر برای علمای یهود به کار برده است، متوجه می شویم که رسوخ امری نسبی است، به عبارتی شیعیان اهل البیت (ع) در حد توانایی خود می توانند رسوخ در علم کنند و به تأویل دست پیدا کند؛ یعنی موشکافی کرده و از سخن پیدای کلام به سخن ناپیدای آن پی ببرند، این فرق میان تأویل و تفسیر است. لذا اگر تفاسیر عرفانی از حد ظاهر کلمات و واژگان قرآن گذر کند و به بطن آن پردازد شبیه به تأویل می شود؛ یعنی در مقایسه تأویل و تفسیر عرفانی فقط جنگ بر سر لفظ است؛ زیرا اگر مفسر از ظاهر لفظ گذر کند و سعی کند به بطن آیه دست پیدا کند و به حقیقت برسد به واقع این همان تأویل است.

دو مقوله از یک دیگر ضروری است. اگر هدف کشف معنای الفاظ قرآن است دیگر اطلاق پسوندهای خاص مانند عرفانی و فلسفی و کلامی بر تفسیر ضرورت ندارد. ولی ما معنای باطنی را نیز در متن و کلام می جوئیم؛ زیرا ما طبق برخی از اعتقادات بر مراتب بطون قرآن قائم و عمده ترین تفاسیر عرفانی را داریم.

۳. هدف در هر تفسیری دستیابی به معرفت بالای کلام خدا نه فقط در ظاهر بلکه در باطن است اما در تفسیر عرفانی مصطلح بیشتر کار روی بحث تأویلی است. بهتر آن است که عنوان این نوع تفسیر را «تفسیر تأویلی» بگذاریم. تعمق در آیاتی که در آن ها کلمه تأویل به کار رفته است بیان گر معنای تأویل در یکی از معانی توجیه کردن آیه مشابه، تعبیر رؤیا، عاقبت امر و سرانجام کار و کشف معنای باطنی آیات و رموز است. افزون بر این معانی، تأویل در لسان پیامبر (ص) و برخی از یاران و جانشینان ایشان نیز به کار رفته است. معنای تأویل در این قبیل روایات، تطبیق و

۲. با توجه به این که یکی از تعاریف تفسیر پرده برداشتن از مراد خداوند است و یکی از مهم ترین محورهای فهم قرآن، در نظر گرفتن ظاهر الفاظ است تا معنای آن چه را که خداوند متعال فرموده است بر ما روشن شود. در تفسیرها چه با پسوند فلسفی و عرفانی و چه کلامی و روایی اگر در مورد معنای ظاهری متن سخن می گوئیم و نه معنای باطنی، اگر از ظاهر لفظ عدول کنیم، در واقع این فرایند را «تفسیر» نمی توان گفت. در واقع این جا، دیگر سخن از معنای متداول الفاظ قرآن نیست ولی اگر منظور ما از تفسیر، پرداختن به معنای باطنی قرآن است، فرآورده اش را نمی توان تفسیر نامید؛ هر چند به تسامح از تمامی این محصولات به تفسیر عرفانی خطاب می شود. در وهله اول، تفکیک این

منتهی يك مسئله‌ای که باید این‌جا روشن شود این است که آیا این تأویل‌ها همه باطل‌اند و مصداق تفسیر به رأی می‌شود، وقتی می‌شود این‌را مطرح کرد که ما يك تعریف روشن و شفاف از مسأله تفسیر به رأی داشته باشیم.

۴. آن کسی که می‌گوید تأویل یعنی تفسیر، در واقع وجود تأویل را قبول نمی‌کند. قرن‌ها تأویل مرادف با تفسیر استعمال می‌شده است. تفسیر «طبری» اسمش تأویل است، «جامع البیان عن تأویل القرآن»، اما از ظاهری‌ترین تفاسیر است.

اهمیت، مزیت و ضعف تفسیر عرفانی قرآن

۱. برای آن‌که قرآن کریم، زیبایی خود را حفظ کند به تعبیر دیگر در گذر زمان همواره پویا باشد، راهی نیست جز اینکه به تفسیر عرفانی پناهنده شویم. شما کتب بسیاری را می‌بینید که در کتابخانه‌های معتبر وجود دارند، اما کسی سراغ آن‌ها

نمی‌رود؛ زیرا بعد از يك یا چند مرتبه مطالعه، آن ارزش واقعی خود را از دست می‌دهد و کهنه می‌شود اما اگر قرآن بخواند برای آیندگان حرفی برای گفتن داشته باشد، هیچ راهی نیست جز این‌که تفاسیر عرفانی را قبول کنیم و از ظاهر آیات گذر کنیم و با موشکافی و پنهان‌پژوهی سعی کنیم آن نکات معرفتی نهفته در آیات را به دست آوریم مانند آن غواصی که در دریا شنا می‌کند، اگر او فن غواصی را بداند می‌تواند در و مروارید را از دل دریا بیرون بکشد.

۲. مشکلی که ما در تفاسیر عرفانی و در مواجهه با روایات اهل‌البیت (ع) داریم این است که متأسفانه روایات اهل‌البیت (ع) نیز مثل قرآن قطعی‌الصدور نیستند. شاید خیلی از روایات صحیح نباشد و ساختگی باشد و تنها به اهل‌البیت نسبت داده شده باشد و این روایات با عنوان گرایش‌های عرفانی در حریم تفسیر وارد شده باشد اگر با این قضیه مواجه شویم خیلی کار دشوار می‌شود؛ یعنی اگر می‌خواهیم به

برداشت‌های کلی و همه‌جانبه‌ای است که از آیه استفاده می‌شود. ارائه يك تقسیم‌بندی از این واژه به خصوص با توجه به معنای لغوی آن چارچوب روشن‌تری از این بحث ارائه خواهد کرد. گاهی تأویل در مقابل تنزیل قرار دارد. معنای دیگر تأویل؛ یعنی تطبیق و برداشت‌های کلی و همه‌جانبه از آیات به لحاظ چنین تقابلی معنا پیدا می‌کند. شواهد ما در این باره برخی روایات است. هم‌چنین اصطلاحات ظهر و بطن از ابتدا مرادف اصطلاح تنزیل و تأویل بوده است. از امام باقر (ع) پرسیدند: «مقصود از ظهر و بطن چیست؟» ایشان فرمودند: «ظاهر قرآن تنزیل آن است و باطن آن تأویل آن، بخشی از باطن قرآن پیش از این گذشته است و بخشی هنوز تحقق نیافته، قرآن بسان گردش خورشید و ماه در گردش است.» حوزه تأویل از حوزه تفسیر جدا است و تأویل تلاشی است که مفسر قرآن برای تبیین معانی غیرظاهری الفاظ به دست می‌دهد. در مجموع تفسیر عرفانی اصلاً تفسیر نیست، بلکه نوعی تأویل است



صحت و سقم روایات معرفتی رسیده از اهل البیت پی ببریم راهی نداریم جز اینکه آن روایات را به کتاب خدا عرضه کنیم اگر پاسخ مثبت داد یقیناً دچار آن تحریف معنوی که مورد نظر شما بوده نخواهیم شد و یقیناً تحریف معنوی است نه لفظی و تحریف لفظی در قرآن صورت نگرفته است.

۳. مرحوم آیت الله معرفت در کتاب «التفسیر و المفسرون» می‌گوید: «مهم‌ترین اشکالی که بر این تفاسیر وارد است این است که اولاً مبتنی بر تبعیت از ظاهر الفاظ نیستند و دیگر این که مبتنی بر ذوق و سلیق شخصی است چه بسا ملازم مدعیات اشراقی باشند.» می‌توان گفت که عارفان دنبال تأویل آیات هستند؛ پس دیگر تفسیر نیست؛ بلکه دخالت ذوق و سلیق شخصی ایشان است پس یکی از اشکالات تفسیر عرفانی این است که ذوقی و سلیقه‌ای است و دیگر این که تفسیر نیست. بسیاری

از ذوقیات عرفا، سخنان حقی است که به طرح مطالب جدیدی می‌انجامد و این از محاسن تفاسیر عرفانی است.

۴. هدف اولیه در تفسیر عرفانی

خوب است، لیکن دستاویزهایی که برای رسیدن به هدف دارند کامل نیست و به خاطر همین است که عملاً به بی‌راهه کشیده شده‌اند، برای نمونه تفسیرهایی که ابن عربی دارد هیچ‌کدام سند

روایی ندارد؛ چون می‌خواهد براساس ذوق، دریافت، عرفان و شهود به بطن برسد، هر چه را که خود درک کرده به عنوان امام این مکتب، عارف و اصل در این راه، سعی می‌کند به دیگران انتقال دهد. در تفسیر عرفانی از ظاهر الفاظ قرآن چشم‌پوشی می‌شود؛ چون عرفا غالباً حجتی برای ظاهر قرآن قائل نیستند؛ لذا از ظاهر لفظ، قواعد ادبی، روایات معصومین (ع) و استدلال‌های عقلی به ندرت بهره می‌گیرند و این ضعفی بزرگ در این روش است؛ یعنی مقدمه اولیه کار در تفسیر عرفانی، با خلل و خدشه مواجه است آن کسانی هم که در تفاسیر عرفانی مثل ملاصدرا و دیگران استنادها به بعضی روایاتی داشتند این موارد کامل نیست؛ یعنی در همه

موارد این‌ها را رعایت نکرده‌اند. یکی از ضعف‌های تفسیر عرفانی این است که مبتنی بر ذوق است. این ذوق مختص افراد خاص است، این دریافت‌های ذوقی و ادراکات باطنی برای هر کس میسر نیست و گرنه هر کس می‌تواند ادعا کند که دریافت‌های ذوقی متمایز از دیگران درباره قرآن پیدا کرده است و خود این باعث تحریف معنوی قرآن و هرج و مرج در فهم آن می‌شود. سومین اشکال تفسیر عرفانی آن است که روش تفسیر عرفانی هم چون روش‌های تفسیری دیگر به عنوان یک روش مستقل تفسیری حساب نمی‌شود؛ چون تفسیری است که بر اساس رمز و اشاره است و بیشتر به تأویل می‌پردازد و بهتر آن است که عنوانش را «تفسیر تأویلی» بگذاریم نه تفسیر عرفانی چون تفسیر ادبی هم نوعی تفسیر عرفانی است، ما با تفسیر ادبی هم به بطن آیات رجوع می‌کنیم، تفسیر فلسفی هم نوعی تفسیر عرفانی است،

تفسیر روایی هم نوعی تفسیر عرفانی است. در

واقع هدف در هر تفسیری دستیابی به

معرفت بالای کلام خدا نه فقط در ظاهر

بلکه در باطن است اما در تفسیر

عرفانی مصطلح بیشتر کار روی بحث

تأویلی است. اشکال چهارم آن که اگر

واقعاً به مقدمات و مبادی تفسیر

عرفانی توجه شود، تفسیر عرفانی در

زمره تفسیر به رأی مذموم است؛

چون در تفسیر به رأی مذموم هم

هدف اولیه در تفسیر عرفانی خوب است، لیکن دستاویزهایی که برای رسیدن به هدف دارند کامل نیست و به خاطر همین است که عملاً به بی‌راهه کشیده شده‌اند، برای نمونه تفسیرهایی که ابن عربی دارد هیچ‌کدام سند روایی ندارد

مفسر آیات قرآن را براساس اعتقادات شخصی خودش تفسیر می‌کند در واقع اعتقادات خودش و دریافت‌های شخصی خودش را به قرآن تحمیل می‌کند. آیا در تفسیر عرفانی غیر این است که امثال ابن عربی دریافت ذهنی که نسبت به کتاب خدا، معجزات پیامبران، داستان آدم و حوا و بسیاری از کلیدواژه‌های قرآنی دارند مطابق با آن دریافت ذهنی هست بدون این که اساس روایی داشته باشد پس تفسیر عرفانی مصطلح مذموم و باطل است و نمی‌توانیم یک تفسیر اجتهادی ممدوح تصور کنیم. اگر بخواهیم مزیتی برای تفسیر عرفانی و مفسرانی که تاکنون با این روش تفسیری به سراغ تفسیر قرآن رفتند، بیان کنیم، باید گفت در این روش آگاهی

و معرفت به مفاهیم بطنی و تأویل آیات اعم از محکم یا متشابه پیدا می‌شود، بدیهی است که منظور از آیات قرآن فقط ظاهر آیات نبوده است. بیش از این که منظور مفهوم ظاهر باشد، مفهوم بطنی هست، لکن هر کس قدرت دستیابی به این معرفت برایش میسر نیست، اما یکی از راه‌های هدایت بلکه هدف‌های والای قرآن، رسیدن به معرفت و یا تفسیر عرفانی مطلوب است. این بزرگ‌ترین امتیازی است که در این تفسیر وجود دارد؛ یعنی اگر انسان از طریق حقیقت روحی، چنان روحش لطیف شود که بتواند حقایق را درک کند، می‌تواند به بالاترین مرتبه فهم قرآن برسد و این مزیت در تفسیر عرفانی وجود دارد، اگر چه عملاً نتوانسته پیاده شود، اما معایب تفسیر عرفانی به حدی زیاد است که هرگز نتوانسته عملاً به آن مزیت برسد و اگر با این روش با عنوان روش تفسیر عرفانی صرف به مسأله نگاه شود هرگز آن مزیت جامع عمل

پوشانده نخواهد شد.

۵. بسیاری، بطن داشتن را ویژگی

منحصر به فرد قرآن دانستند و حتی از وجوه اعجاز قرآن برشمردند و تا آنجا پیش رفتند که هر معنایی را به آیات قرآن نسبت دادند، چه آن معنا با آیات قرآن ملازمه منطقی داشت یا نداشت و چه ربط آن با آیات قرآن قابل فهم بود یا نبود، بطن داشتن قرآن در نزد بسیاری دستاویزی شده

آن چه که صحیح است این است که رسوخ در علم، امری نسبی است نه مطلق؛ یعنی در حد اعلی رسوخ در علم از آن اهل البیت (ع) است

خواندند، به همین رو هر روایتی را که نسبتی میان آن و ظاهر قرآن نیافتند، بر باطن قرآن حمل کردند و هرگاه ربطی میان روایت و ظاهر قرآن نیافتند، علم آن را به ائمه (ع) حواله دادند، توسط ایشان بسیاری از روایات غلات شیعه توجیه شد و بر بطن قرآن حمل شد، اگر چه هیچ ربط منطقی میان آن و ظاهر آیات قرآن وجود نداشت، حمل «بحرین» بر حضرت علی (ع) و حضرت

فاطمه (ع) و «برزخ» بر رسول خدا (ص) و «لؤلؤ و مرجان» بر حسنین (ع) در آیات ۱۹ تا ۲۲ سوره مبارکه الرحمن از آن جمله است. برخی دیگر از دانشمندان کشف باطن را ویژه عرفا دانستند و راه نیل به آن را تهذیب نفس معرفی کردند، آنان روشی را که برای کشف باطن آیات معمول می‌کنند، عبارت از حمل آیات آفاقی بر حالات انفسی است؛ نظیر این که در آیه ۱۰۰ سوره مبارکه نساء، «بیت» را بر «انانیت نفس» و «موت» را بر «فناء فی الله» حمل کردند. دسته‌ای دیگر از دانشمندان، کشف باطن قرآن را ویژه اهل تدبیر دانسته و راه نیل بدان را الغای خصوصیت و أخذ معارف و احکام کلی، و رای معارف و احکام جزئی قرآن دانسته و از آن به «تقسیم و

است برای آن که آن چه رانمی‌توانند به عنوان تفسیر قرآن، به قرآن نسبت دهند و از رهگذر آن متهم به تفسیر به رأی می‌شوند، تحت عنوان بطن و تأویل قرآن بیان کنند. متصوفه همه آیات قرآن را به نفس و حالات آن تأویل بردند و از آیات آفاقی تفاسیر انفسی به دست دادند، غلات نیز همه آیات قرآن را بر اشخاص حمل کردند و به ائمه (ع) و دشمنان ائمه (ع) تفسیر کردند، توجیه‌گران نیز از این بی‌قید و بندی دفاع کردند و مطالب بی‌ربط آنان را بر بطن و تأویل قرآن حمل کردند. این بی‌قید و بندی سبب شد، برخی برای بطن و تأویل قرآن ضوابطی را معین کنند؛ نظیر این که باید معنای بطنی با ظاهری آیه معارضتی نداشته باشد و علاوه بر آن شاهدی



سبر» یا «تنقیح مناط» تعبیر کردند.

آن پی ببرند.

۶. تفسیر عارف از خود و تطبیق آن با قرآن می تواند به تفسیر خواننده از خود کمک رساند. تفاسیر عرفانی دریایی از معارف انفسی را بر شما می گشاید؛ هر چند حجیت شرعی ندارد. در این جا که عرصه حضور، قرب و وصول است، سخن از حجیت جایی ندارد؛ البته «لایمسه الا المطهرون» گویای این امر است که حقایق قرآن حصولی نیست؛ بلکه دیدنی و یافتنی است.

۲. تأویلی حق است که بر مبنای شواهد نقلی قطعی باشد و بعد شواهد عقلی هم آن را تأیید کند. منظور از شواهد نقلی این است که حتما بر اساس آیات قرآن و روایات قطعی معصومین (ع) مستند باشد؛ یعنی اگر ذهنی هم فعال باشد و بتواند آن بطن را احساس و درک کند، باز تأویل حقی که مطابق سنت معصوم (ع) باشد انجام نداده است. بعد از مرحله فوق است که ادراکات قلبی هم می تواند او را تأیید کند و صحه بر آن گذارد و گرنه با صرف ذوق و ادراک، نمی توان تأویل کرد، این مطلبی است که در کتاب های مختلف گفته شده است اما به طور خاص در تفسیر عرفانی که به عنوان یک روش تفسیری آن را تأیید کرده اند ملاک تفسیر مفسر بر پایه ذوق، عرفان و مسائل رمزی است.



حد و مرز تفسیر عرفانی قرآن

۱. آن چه که صحیح است این است که رسوخ در علم، امری نسبی است نه مطلق؛ یعنی در حد اعلی رسوخ در علم از آن اهل البیت (ع) است، ولی چون قرآن کریم کلمه رسوخ را برای علمای یهود به کار برده است، متوجه می شویم که رسوخ امری نسبی است. به عبارتی شیعیان اهل البیت (ع) در حد توانایی خود می توانند رسوخ در علم کنند و به تأویل دست پیدا کنند؛ یعنی موشکافی کرده و از سخن پیدای کلام به سخن ناپیدای

۳. ظاهر آیات قرآن ناظر و منصرف به موارد عصر نزول است و آن چه قابل تسری و تعمیم به موارد مشابه در دیگر اعصار است، باطن آیات قرآن است چنان که ظاهر روایات منقول از





شمار می‌رود و روشن است که هر کلامی لوازم منطقی دارد، به همین رو فهم بطن قرآن به ائمه (ع) اختصاص ندارد. اگر بطن قرآن مقوله‌ای بود که به قرآن اختصاص داشت، باید خدا یا پیامبر (ص) و ائمه (ع) روش فهم آن را به بشر می‌آموخت، اما نظر به این که آنان راه ویژه‌ای برای فهم بطن قرآن، جز آن چه معهود و معلوم بشر است، به بشر نیاموخته‌اند، دانسته می‌شود، بطن قرآن مقوله‌ای هم‌سنخ بطن کلام بشری است و بشر توانایی درک آن را دارد. اساساً راز جاودانگی و تبیان کل شی بودن قرآن در امکان فهم و اخذ بطون قرآن و بهره‌گیری از آن‌ها در امور مستحدث توسط خود بشر است و روشن است که اگر فهم و اخذ بطون قرآن به پیامبر (ص) و ائمه (ع) اختصاص داشت، باید اکنون که آنان در میان مردم حضور ندارند، جاودانگی و تبیان کل شی بودن قرآن بی‌معنا باشد.

۴. تأویل می‌توان کرد، منتهی کسی که وارد این ساحت می‌شود، باید لیاقت آن را داشته باشد و شرط اساسی آن هم طهارت آن کسی است که وارد این ساحت می‌شود. لَّا يَمَسُّهُ

امام باقر (ع) نیز به همین معنا اشاره داشت. دلیلی وجود ندارد که باطن قرآن را به لوازم غیر بین آیات محدود کنیم؛ چون وقتی اصل بر این است که به معنای ظاهری آیات توسعه داده شود تا بتواند موارد دیگری را نیز فرا بگیرد، حسب مورد بجاست که به لوازم بین آیات نیز توجه شود، به این ترتیب، قیاس اولویت و مانند آن نیز که در مبحث مفهوم و منطوق اصول فقه از آن‌ها سخن می‌رود، راه‌های دیگر برای کشف باطن آیات تلقی می‌شود، در این زمینه یکی از آیاتی که را ذکر کرده‌اند، آیه ۱۰ سوره مبارکه نساء است. درباره این آیه گفته‌اند، وقتی خوردن مال یتیم حرام باشد، به طریق اولی تباه کردن آن حرام خواهد بود، بنابر آن چه بیان شد، روش کشف باطن قرآن استخراج لوازم منطقی آیات قرآن از رهگذر استدلال به ظواهر آیات قرآن به نحو مباشر یا غیر مباشر است. ویژگی‌های بواطن آیات را در حوزه لوازم غیر بین می‌توان چنین بیان کرد که بطن داشتن از اختصاصات قرآن نیست. هر کلام دیگری نیز بطن دارد؛ چون باطن از لوازم منطقی کلام به



سراغ تفاسیر عرفانی برویم و از اهل الذکر آن پرسش بکنیم یقیناً آن‌ها یاور ما خواهند بود.

۲. اگر قرآن می‌خواست تمام بطونش را به گونه‌ای بگوید که همین کلام ظاهر باشد، قطعاً تحریف می‌شد؛ چون بسیاری از حقایق در بطون آیات است که اگر گفته می‌شد به تحریف لفظی قرآن می‌انجامید. اکنون کسانی که دست به تأویل باطل یا تفسیر یا تفسیر عرفانی زده‌اند البته عرفان مصطلح و مستعلم در واقع قرآن را از مسیر تحریف معنوی به تحریف کشیده‌اند نه از جنبه

تحریف لفظی، به همین مناسبت اگر

بطون آیات گفته می‌شد از آن جایی

که بسیاری از بطون جنبه

حقیقی دارد و با سیاست

جامعه اسلامی سازگار

نیست، به طبع بسیاری از

مسلمانان خوش نمی‌آمد و

این تصور می‌شد که قرآن

تنها برای آن زمان بوده است

و آن استمرار که از بطن قرآن

برمی‌آید برای عوام تبدیل به

کتاب مرده‌ای می‌شد. این‌که بطن قرآن مخفی است و

ائمه (ع) و راسخان در علم تنها برای افراد خاصی آن را باز

کرده‌اند باعث جاودانگی قرآن و جلوگیری تحریف معنوی

قرآن شده است و اگر این مسایل باز نشده است خدشه‌ای

به اصل قرآن وارد نمی‌کند؛ چون برای خواص بوده و عوام با

همان ظاهر، قرآن را می‌فهمند.



ضوابط پذیرش یا رد تفسیر عرفانی قرآن

۱. اگر شخصاً نظر خود من را می‌خواهید بپرسید،

روحیات شخصی من آن است که وقتی آیات قرآن را

إِنَّا الْمُطَهَّرُونَ. بنابراین، تأویل عبارت است از ورود به ساحت‌های صعودی قرآن. دومین شرط صحت تأویل هم این است که اگر کسی بگوید که مراد آیه این است و لاغیر، آن تأویل هم فایده‌ای ندارد. هیچ عارفی قابل قیاس با کسان دیگر نیست. عرفان ساحت آزادی است و فلسفه نیست؛ چرا که فلسفه زندان است. شما وقتی سخن از فلان نحله فلسفی می‌کنید؛ مثلاً اصحاب حلقه وین، این‌ها در زندان همان حلقه خود هستند. از این رو تفاسیر و تأویلات عرفانی عرفا نیز با یک‌دیگر قابل قیاس

نیستند. عارف در ارتباط و مواجهه

خویش با قرآن کریم تفسیر قرآن

نمی‌کند؛ بلکه تفسیر خویش

می‌کند؛ از این رو بسیاری از

دریافت‌ها و برداشت‌هایش

قابل بیان و طرح عمومی

نیست. هم‌چنین قابل

پذیرش برای دیگران

نیست؛ چرا که نسخه خود

اوست و نه دیگران.



تفسیر عرفانی و تحریف قرآن

۱. اگر نظام فکری حاکم بر اهل‌البیت (ع) در جان و روان

آدمی قرار بگیرد و به عبارتی با کلام خود اهل‌البیت (ع)

آنگونه که شایسته است انس پیدا کنیم کلامی که فرمودند:

«صعب مستصعب» هست، سلسله مراتب دارد و هر کس در

حد خود می‌تواند با این کلام ارتباط منطقی برقرار کند اگر

آن را ما بپذیریم و اینکه بپذیریم آن‌ها اهل‌الذکر هستند و

قرآن کریم هم فرمود: «فَسأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ

لَاتَعْلَمُونَ» (اگر این را بفهمیم) در تفاسیر عرفانی یقیناً

دچار خطا و اشتباه نمی‌شویم یعنی با این گرایش روایی اگر



می خوانم اگر فقط بخواهم به ظواهر آیات اکتفا کنم این مرا اغنا نمی کند یعنی حذف تفسیر عرفانی یا حذف بواطن و تأویل از قرآن کریم لطمه ای بزرگ به این کتاب وارد می کند و سبب می شود تا علاقه مندان به این کتاب روز به روز کم شوند اگر قرار است که به علاقه مندان این کتاب اضافه شود و ما روز به روز افراد بیشتری را مشاهده کنیم که به سمت این کتاب می آیند چاره ای نداریم جز اینکه باب تأویل و معرفت را به روی آنها باز کنیم منتهی عرض کردم که می بایست شاگردی اهل البیت (ع) را کنیم تا به مرحله استادی برسیم.

عقلی که دور از يك عقاید خاص باشد که مورد رضای خدا نیست. عقل سالم گواهی می دهد به آن چه که تأویل حق از معصوم (ع) صادر شده است، شاهد عقلی را مطالبی همراهی می کند مثل سیر تاریخ، عدم مخالفتش با مسلمات فطری و ... پس اگر تأویلی مقام پیامبر (ص) را پایین آورده که نقل هم تأیید نمی کند قطعاً عقل هم آن موضوع را تأیید نمی کند و عکس، اگر در تأویل آیات، اشاره به صفات بطنی امامان، پیامبران و برگزیدگان خدا که در نقل به صحت آنان اطمینان داریم، باشد، حتماً عقل هم تأیید می کند که باید این الگوها متصف به این ویژگی ها باشد.

۲. پایه اولیه در تفاسیر شواهد نقلی است؛ یعنی حتماً تأویلی که گفته می شود باید در آیات قرآن آمده باشد آن هم نه در آیات متشابه و یا آن که يك روایت قطعی چه متواتر و چه مشهور در آن مورد بیان شده باشد و یا روایات قطعی الصدوری که آن تأویل را تأیید کند که از ناحیه

۳. تأویل به معنای راه یابی به باطن و ژرفای آیات بر اساس يك روش خاص انجام می گیرد و آن روش یا اصل نمادسازی است. بر این اساس که بعضی از اشیا می توانند نقش نماد را برای مفاهیم دیگر بازی

تأویل به معنای راه یابی به باطن و ژرفای آیات بر اساس يك روش خاص انجام می گیرد و آن روش یا اصل نمادسازی است. بر این اساس که بعضی از اشیا می توانند نقش نماد را برای مفاهیم دیگر بازی کنند، این روش تمثیل گرایی نیز نامیده می شود

کنند، این روش تمثیل گرایی نیز نامیده می شود. تأویلات، تلاش ها و ذوقیاتی است که به مخاطب برای فهم بهتر کمک می کند. اگر کسی این گونه تأویلاتی داشته باشد و بین ظاهر و باطن قرآن جمع کند، اما باطن را اصل قرار ندهد، ضابطه ای است که صحیح است. چون رکن مهم در تفسیر عرفانی، تأویل است، وقتی می خواهیم در مورد حجیت و صحت و سقم تأویلات دآوری کنیم، باید دآوری ما مربوط به حوزه تأویل باشد. آن تأویل هایی که ریشه در گفتار اهل بیت (ع) و روایات معصومین (ع) دارد، بی اشکالی است. ما تأویل را خروج از لفظ معنی می کنیم. اصولاً معنای ظاهری مطرح و مهم نیست، بلکه معانی باطنی مطرح و مورد نظر

پیامبر (ص) و معصومین (ع) چنین تأویلی به ما رسیده است. این پایه اولیه است و بدون این پایه نمی شود سراغ پایه دوم که شواهد عقلی است رفت؛ یعنی اگر صرفاً شواهد عقلی باشد از آن جا که شواهد عقلی محدود است، عقل خطا می کند و از آن جایی عقل و ذوق محدودده اش جدا نیست و هر کس می تواند به بهانه عقل ذوقش را داخل مسائل کند بنابراین شاهد دوم تأییدی بر شاهد اول است و يك شاهد مستقل نیست. بعد از این که شواهد نقلی برای تأویل حقی وجود داشت شاهد عقلی آن را تأیید می کند؛ یعنی عقل انسان هم قبول می کند آن چه که در قرآن آمده درست است ولی عقلی که دور از مسایل نفسانی باشد،

است.

البته احاطه به این معنای

باطنی کار هر کسی هم نیست؛ ضمن این که

تجربه‌های عرفانی عرفا؛ اگر بگوییم مصادیق شیطانی

نیستند، مصادیق غیر الهی هم نیستند و حداکثر این است که فقط

برای خودشان اهمیت دارد و برای کس دیگری قابل تسری نیست. آن چه که

در تفسیر اصل است، استفاده و استمداد از شیوه شخصی مفسر برای فهم هدف

خداوند است. به هر حال اگر بخواهیم مشی و شیوه مفسر را بفهمیم و متوجه شویم،

باید از راهش وارد شویم و اقدام کنیم به فهم آیه قرآن. نمی توان بدون علم لغت، شأن

نزول و روایات مربوطه و ... وارد حوزه تفسیر شد. این ها در واقع در تعریف تفسیر مندرج

است؛ یعنی کوشش مفسر از طریق ضوابط مشخص مثل لغت، شأن نزول آیه، ادبیات و ... اسم

این را تفسیر می گذاریم، اما تأویل اصولاً از این طریق وارد نمی شود؛ یعنی چنین چیزی وارد حوزه

لغت، شأن نزول و ... نمی شود و لذا فرق بین تأویل و تفسیر را این گونه می دانیم که در تفسیر، تلاش برای

کشف معانی ظاهری است و در تأویل تلاش برای کشف معانی باطنی.

۴. احوال عارفان مختلف است. عارف که همیشه در يك حال نیست. در بعضی از احوال از تأویل هم

فراتر می رود؛ یعنی تابع هیچ ضابطه‌ای، سابقه‌ای و لاحق‌های نیست. در مثل مانند «آن چه می خواهد

دل تنگت بگو» است. يك ضابطه مهم در تأویل آن است که تنزیل و تقيید یقیناً باطل است، اگر

منظور خداوند از سوء، شراب بود، خداوند می فرمود: «اجتنبوا الشراب». ما چه دلیلی

داریم که سوء را به شراب محدود کنیم. باید تصعید کنیم تا تأویل واقعی انجام شود.

به این می گویند ورود به ساحت‌های بالا. هر چه که تنزیل کنیم، باطل است و هر چه

تصعید کنیم حق است. اصولاً قرآن سیر الی الله است. قرآن نزول هم دارد، صعود هم

دارد. قرآن باید تصعید هم شود. تنزیل درست؛ یعنی تصعید الی الله به

همراه قرآن. قرآن همان طور که نزول پیدا کرده، همان طور باید

تعالی و صعود پیدا کند، متأسفانه بعضی این را

پایین می آورند، معلوم است که این امر

باطل است.



مهلت ارسال آثار: ۲۰ اردیبهشت ماه ۸۹

دومین فراخوان دیدگاه‌های مدیریتی

سوره‌های قرآن کریم با محوریت سوره مبارکه کهف



جهت کسب اطلاعات بیشتر به بروشور و یا سایت فراخوان مراجعه فرمایید.

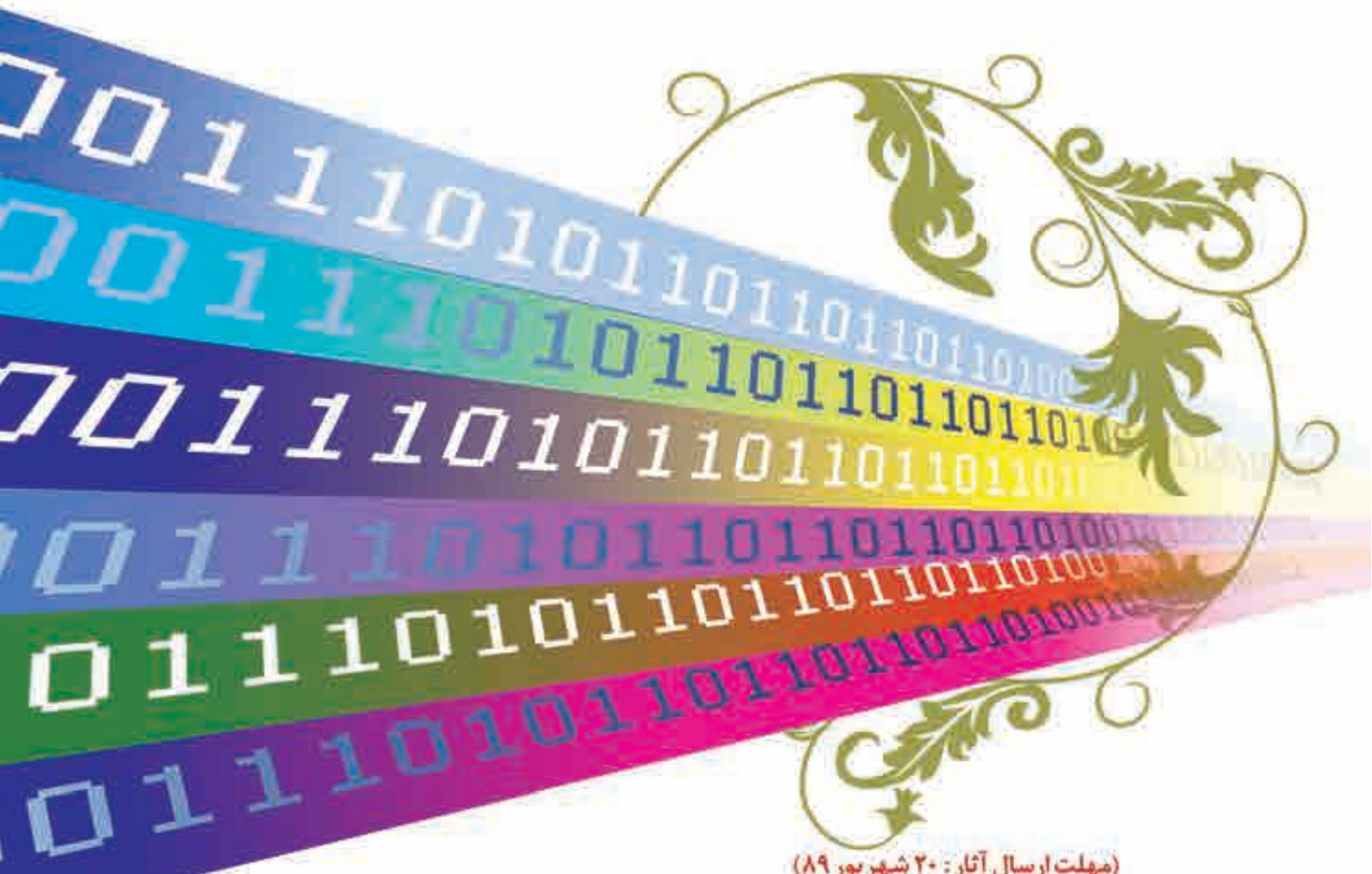
www.qclubs.ir www.isqa.ir

آدرس دبیرخانه: تهران، خیابان انقلاب، خیابان قدس، خیابان بزرگمهر، شماره ۸۵

طبقه دوم، اداره پژوهش سازمان فعالیت‌های قرآنی دانشجویان کشور

تلفن: ۰۲۱ - ۶۶۴۸۵۶۶۳ فکس: ۰۲۱ - ۶۶۴۸۵۶۵۶





(مهلت ارسال آثار: ۲۰ شهریور ۸۹)

(بامحوریت سوره مبارکه کهف)
**اولین فراخوان
آفرینش های رایانه ای و قرآن کریم**

- پویا نمایی (دو بعدی و سه بعدی)
- بازی
- وبلاگ

جهت کسب اطلاعات بیشتر به بروشور یا سایت فراخوان مراجعه فرمایید.
www.qclubs.ir - www.isqa.ir

تهران، خیابان انقلاب، خیابان قدس، خیابان بزرگمهر، شماره ۸۵
طبقه دوم اداره پژوهش سازمان فعالیتهای قرآنی دانشجویان کشور
تلفن: ۰۲۱-۶۶۴۸۵۶۶۳ فکس: ۰۲۱-۶۶۴۸۵۶۵۶-۷