

ظاهر و باطن در تفسیر عرفانی

- محسن قاسم‌پور راوندی
- □ دانشجوی دکتری قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس □ □
- محمدعلی مهدوی‌راد
- □ استادیار دانشگاه تربیت مدرس □ □

چکیده

تفسیر عرفانی قرآن بر مبنای خاصی استوار است که عبارتند از: مبانی فکری، عقیدتی و زبانی. اصل ظاهر و باطن، و وحی‌انگاری فهم عارفان، دو مبنای مهم فکری در این مقوله به شمار می‌رود. زبان عارفان که زبان اشارت و رمز است در کنار تأویل و تمثیل‌گرایی از مبنای زبانی این رویکرد در تفسیر قرآن محسوب می‌شود. از دو اصل فوق، ما پژوهش درباره اصل اول یعنی ظاهر و باطن، را برگزیده‌ایم. این مقاله شامل ۳ مبحث مهم است: الف) عارفان برای جهان هستی ظاهر و باطن قائلند. تلاش شده با استشهاد به آثار عرفانی، چند و چون این ادعا مورد بررسی قرار گیرد. از فروع این مبحث، تطبیق کتاب تکوین و کتاب تدوین (قرآن) و نیز همانندی جهان، قرآن، و انسان در تبعیت از اصل ظاهر و باطن است. ب) بررسی ظاهر و باطن قرآن کریم. کوشش شده این مسأله نیز با ذکر شواهدی از کلمات و آیات قرآنی و نیز تصریحات برخی عارفان تحلیل و ارزیابی گردد. ج) کاوشی در برخی روایات مربوط به این بحث در جوامع حدیثی و کتب تفسیری. مقولاتی همچون ظاهر، باطن، حد و مطلع از طریق این روایات مورد بررسی قرار می‌گیرد.

کلید واژه‌ها: عرفان، تأویل، ظاهر، باطن

۱. مقدمه

تفسیر قرآن کریم از آغازین سالهای دوره تدوین، یعنی دوره بعد از تابعان، دستخوش تغییرات بنیادین شد. در این دوره تفاسیر کلامی، ادبی، فقهی، بلاغی و... سامان می‌یابد. در این میان با نگاه درونی و باطنی، تفاسیری شکل گرفتند که به تفاسیر عرفانی مشهور شدند. تکیه به تأویل به عنوان یک امر محوری در تفسیر، و رمزی انگاشتن کلام خدا از ویژگیهای اساسی این گونه



تفاسیر است.

به طور کلی میانی تفسیر عرفانی شامل میانی فکری و میانی زبانی است. در میانی فکری دو اصل مورد نظر است: ۱) اصل ظاهر و باطن، ۲) فهم وحی انگارانه عارفان. در میانی زبانی نیز از اصل تأویل - در کنار تمثیل و نمادگرایی - بحث و بررسی به عمل می آید. به پندار ما، اصل ظاهر و باطن، به ویژه با توجه به مبادی نظری آن از اهمیت بسزایی برخوردار بوده، جنبه های مختلفی دارد که تعمق در هر کدام، ما را در شناخت روش تفسیر عرفانی یاری خواهد کرد.

۱. ظاهر و باطن جهان از دیدگاه عارفان

در منظر عارف، در جهان خلقت، یعنی کتاب تکوینی حق تعالی، اسراری نهفته که با کوشش و تهذیب می توان از ظواهر آن که «عالم شهادت» است به کنه و بطن آن که «عالم غیب» است راه یافت. خداوند در قرآن کریم می گوید: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ»^۱ مؤدای این آیه آن است که آخرت در بطن دنیاست و شرط پی بردن به آن، گذر از ظواهر دنیا. براساس نظر عارفان، همه موجودات در جهان هستی و عوالم مختلف، صورتی دارند و معنایی:

چرخ با این اختران نغز و خوش زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

که هر چیزی که بینی بالضرورت دو عالم دارد از معنا و صورت
اگر وجود آدمی که در حکم صورت مجمل عالم هستی است، جنبه ناسوت و لاهوت یا ظاهر
و باطن دارد، صورت تفصیلی این عالم نیز چنین خواهد بود. برای فهم این مطلب ابتدا باید اصل
تجلی را در عرفان نظری، مورد بررسی قرار داد.

۱۲۶

الف) مسأله خلقت و اصل تجلی در نگاه عرفانی

مبحث تجلی در عرفان نظری در بخش مربوط به «تنزلات وجود» مطرح است. اینکه تجلیات خداوند چه مراتبی دارد و انواع آن کدام است در این قسمت مطرح خواهد شد و خواهیم کوشید ضمن تعریف لغوی و اصطلاحی واژه تجلی، به تبیین مراد عارفان از آن بپردازیم.
تجلی در لغت به معنای وضوح، انکشاف، و آشکار شدن و از نهان به درآمدن است [۵] که در مقابل آن کلمه خفاست: الجلی، نقیض الخفی [۶].

تجلی در معنای اصطلاحی در عرفان نظری - که خلقت جهان از آن طریق توجیه می شود - یعنی آشکار شدن ذات مطلق حق پس از متعین شدن به تعینات ذاتیه، اسمائیه و افعالیه برای

خود و غیر او.

این اصل در عرفان ابن عربی از اهمیت بالایی برخوردار است. وی معتقد است که اگر حق سبحانه و تعالی در آینه کاینات متجلی نمی‌شد و در اطلاق فرو می‌ماند، اعیان ثابت‌ه ظاهر نمی‌گردید و جهان امکان وجود نمی‌یافت [۱۰].

عبدالرزاق کاشانی در توجیه مفهوم نظری این تجلی گفته است: به وسیله تجلی، اعیان ممکنات ثابت‌ه که شئون ذات الهی‌اند ظاهر می‌گردند. حق تعالی به وسیله این تجلی از مقام احدیت به مقام واحدیت - به واسطه نسبت‌های اسمایی - فرود می‌آید [۲۲].

صدرالمتألهین نیز پس از اشاره به اصل وحدت وجود و موجود که در حقیقت واحد حق تعالی منحصر است، در مورد تجلی نوشته است: در سرای هستی دیاری غیر از همان حقیقت واحد نیست. هر چه در عالم وجود که به نظر غیر از واجب معبود باشد، در واقع ظهور و تجلیات اوست [۲۷]. همو در جای دیگری دو نوع تجلی حق را مورد بحث قرار داده، چنین گفته است: حق تعالی را تجلی واحدی است بر اشیا و ظهور واحدی است بر ممکنات. این ظهور بر اشیا به عین ظهور و تجلی دوم بر ذات خود در مرتبه افعال است... تجلی اول بروز و ظهور اشیا است و تجلی دوم ظهور و تکثر آنها. در واقع یک تجلی و ظهور به دو تجلی تقسیم می‌شود. جمیع ماهیات و ممکنات، آینه وجود حقند که بر حسب بعد و قسرب به ذات واجب، نمود آنها متفاوت است [۲۷]. ربط و وثیق اصل تجلی با موضوع عشق در جهان هستی نکته‌ای است که در این مبحث نباید از آن غفلت ورزید. عرفا در پاسخ به این سؤالات که: چه رابطه‌ای بین ذات احدیت، صفات و اسمای الهی با عالم وجود است و اینکه چگونه کثرت از وحدت پدید می‌آید، می‌گویند که اگر پای عشق در میان نبود هیچ آفریده‌ای پدید نمی‌آمد [۱۸].

در توضیح این رابطه می‌توان چنین گفت که در باور عارفان بنیاد و جان جهان، حق است. این حق خیر محض و جمال مطلق است و لازمه این زیبایی نیز جلوه‌گری است. پس براساس این قاعده، جهان هستی طی مراتبی از تجلی ذات حق به وجود می‌آید و آن موجود حقیقی و یگانه هم در همه مراتب ظاهر و جلوه‌گر شده و حب خداوند به اینکه در آینه ممکنات خود را بنمایاند، علت خلق عالم است.

باری تأمل در معنای تجلی از نگاه جهان‌بینی عرفانی ما را بدین نکته رهنمون می‌کند که آفرینش، ایجاد از عدم محض نیست، بلکه ظهور و بروز وحدت تسیط و نامتعین - یعنی حق - در صورت مظاهر و ممکنات هستی است. بدون این اصل، عالم آفرینش بی‌معنا و غیر قابل توجیه و از نظر امکان وجود نیز محال خواهد بود.

ب) رابطه بحث تجلی با اصل ظاهر و باطن جهان

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: «لاتکرار فی التجلی» [۲۷]؛ یعنی هر تجلی، امری یا خلقی جدید است. ممکنات برحسب اقتضای ذاتی هر لحظه دگرگون می‌شوند و از میان می‌روند و دوباره به امداد وجودی 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 مفاد آیه شریفه «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»^۱ هر لحظه جهان هستی از فیض جدیدی در قالب تجلیات الهی بهره‌مند می‌گردد.

در نگاه عارفانی مانند ابن عربی [۳۱] و شبستری [۱۸] جهان در هر لحظه از بطون به ظهور و از ظهور به بطون می‌رود و مانند عمل تنفس، دارای قبض و بسط است. حرکت ذاتی موجودات، تجدد اجزای عالم، در نظر عارفان از طریق تجلیات حق است که پیوسته و در قالب فنا و بقا، ظهور و بطون در جهان هستی سریان می‌یابد.

ج) تقسیم تجلی به اعتبار اسم ظاهر و باطن

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 هر گونه نسبت یا تعیین فرض کنیم، یعنی از حیث یگانگی مطلق، مرتبه او احدیت، «باطن» و «اول» نام دارد [۱۸]؛ اما هنگامی که به حق تعالی از جنبه ظهوری که در مراتب هستی دارد، نگریسته شود، مرتبه او، واحدیت، «ظاهر» یا «آخر» خواهد بود [۲۲]؛ یعنی نسبت و رابطه بین این دو مرتبه (احدیت و واحدیت) همان نسبت باطن و ظاهر است. بر این اساس، «اول» و «باطن»، «آخر» و «ظاهر» نامهای چهارگانه‌ای هستند که ظهور حق تعالی را بیان می‌کنند. عارفان اعتقاد دارند در بین اسمای الهی، دو اسم اول و باطن ابتدا ظهور پیدا می‌کنند. برحسب این دو اسم و به واسطه فیض اقدس - یعنی تجلی حق به حسب اولیت ذات و باطنیت او [۱۲] - اعیان ثابت یا همان حقایق ممکنات در علم حق و صور علمی اشیا [۲۲] به وجود می‌آیند. این دو اسم را «مفتاح غیب» می‌نامند. سپس دو اسم آخر و ظاهر، ظهور پیدا می‌کنند که برحسب این دو اسم و به واسطه فیض مقدس (نفس رحمانی یا وجود منبسط) اعیان در عالم شهادت به منصه ظهور می‌رسند [۹]. این دو اسم را «مفتاح شهادت» خوانده می‌شوند.

براساس نظر فوق، همه اشیای عالم به نحوی مظهر این چهار اسمند. این مظهریت به این ترتیب است که اشیا از لحاظ وجود خارجی خود تحت اسم ظاهر و آخرند و به لحاظ وجود علمی (اعیان ثابت) 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» نیز به شمار می‌رود. همو چهره‌ای دیگر دارد که مظهر «الظاهر» است، چون در حضرت عیثیه یا علم شهادت ظهور کرده و در عین حال مظهر «آخر»؛ زیرا پس از گذشت از مراحل به ظهور درآمده است.

خداوند تعالی دائم در تجلی است، چرا که تغییرات پیوسته در ظواهر و باطنهای اشیا و نیز در غیب و شهادت و محسوس و معقول مشاهده می‌شود. پس شأن حق تعالی تجلی است و شأن موجودات تغییر [۲].

۲. عالم، کتاب تکوینی الهی است

به نزد آنکه چنانچه در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است [۱۸]

عالم هستی که از آن به «آفاق» تعبیر می‌شود کتاب تکوین الهی و مصحف ربانی است. این کتاب همانند قرآن مشتمل بر آیات، کلمات و حروف است و بساطت و مفرداتش همانند حروف بسیط مفرد قرآن است. قرآن صورت اجمالی و تفصیلی این کتاب بزرگ محسوب می‌گردد. در کریمه الهی آمده است: «سُرِّيَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^۱ که در آن آیه به آفاق نسبت داده شده است. آیه هم عبارتی است که از کلمات و حروف که لازمه کتاب است تشکیل شده و این خود گواه صدقی است بر اینکه عالم کتاب الهی و مصحف ربانی است [۲].

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 غیب و شهادت، کلمه‌ای از کلمات الله است که دلالت بر معنای خاص از اسمای جزئی حق دارد و به واسطه نفس رحمانی که از باطن متنفس منبعث گشته از غیب به شهود آمده است، همچون کلماتی که از باطن انسان به سبب نفس ظاهر می‌شوند.

ما جمله جهان مصحف ذات دانیم از هر ورق آیه و صفت خوانیم

با آنکه مدرّسیم در مکتب عشق در معرفت کُنهِ تو ما نادانیم [۲۲]

«خدا» و «انسان» محوری‌ترین موضوعات قرآند. از نظر برخی محققان و متفکران در قرآن دو کلمه بیشتر نیامده؛ خدا و انسان. سایر معانی و معارف و حقایق هر چه هست یا درباره اسمای حسناى خدای سبحان و مظاهر اسما، صفات و افعال حضرت حق تعالی است یا مربوط به افراد و مراتب انسان و درباره سیر تکاملی یا انحطاط (درجات و درکات) عوالم انسان. آیات مربوط به انبیاء(ع) و دشمنان آنان و نیز مباحث مربوط به نبوت، ولایت، معاد،



اخلاق، احکام همه و همه برای انسان و مربوط به انسان است. انسان مظهر اسم جلال و جمال الهی است. پس قرآن یک 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 [۲].

-تطبیق کتاب تکوین و کتاب تدوین (کتاب مُنزل): تطبیق کتاب تکوین و کتاب مُنزل 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.

نسخستین آیتش عقل کل آمد که دروی همچو بای بسمل آمد [۱۸]

و شارح گلشن راز در تفسیر بیت بالا می‌گوید: «یعنی اول آیت از آیات عالم عقل کل است که «اول ما خلق الله العقل» است و در مراتب موجودات این عقل کل به جای بای بسم‌الله است که در کتاب آسمانی از آیات قرآنی عقل کل نیز اول مرتبه است از مراتب موجودات پس در مقابل او باشد و چنانکه بسم‌الله الرحمن الرحیم مشتمل است اجمالاً بر جمیع قرآن، عقل کل نیز اجمالاً مشتمل است بر جمیع مراتب عالم» [۲۲].

نفس کل که مظهر و احدیت است در کتاب تکوین در برابر آیه نور («الله نور السموات و الارض»^۱) در کتاب منزل قرار دارد:

دوم نفس کل آمد آیت نور که چون مصباح شد در غایت نور [۱۸]

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 مظهر احدیت و حامل احکام اجمالی است، نفس کل، مظهر واحدیت و حامل احکام تفصیلی علم می‌باشد. از این جهت در مقابل آیه نور، یعنی «الله نور السموات والارض» [۲۲] قرار دارد. چنانکه همه اشیاء به نور ظهور دارند در نفس کل که مظهر علم حق است نیز همه ظاهر شده‌اند و این نفس کل چون مصباح است» [۲۲].

از نظر مؤلف گلشن راز، آیه سوم کتاب عالم، عرش است که به آن فلک اطلس یا فلک الافلاک می‌گویند که آیه «الرحمن علی العرش استوی»^۲ در برابر آن است. همچنین در برابر کرسی که فلک هشتم است، آیه الکرسی^۳ از کتاب مُنزل قرار دارد.

۲. طه، ۵.

۱. نور، ۳۵.

۳. بقره، ۲۵۵.

تطبیق موارد کتاب تکوین و کتاب تدوین در بیت دیگری چنین ادامه می‌یابد:
 پس از وی جریمهای آسمانی است که در وی سورۃسبع المثانی است [۱۸]
 «یعنی بعد از کرسی که فلک هشتم است، از آیات کتاب عالم این جریمهای آسمانی است که منظور از آن سبع سموات مراد است که در کتاب قرآنی در مقابل سبع المثانی است، یعنی سوره فاتحةالکتاب؛ هر یکی در مقابل یک آیه از آن. چون غرض اشارتی است و 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» [۲۲].

از نظر عارف شهیر سید حیدر آملی نیز کتاب قرآن با کتاب تکوین و عالم صوری مطابقت دارد و هر دو مشتمل بر نوزده مرتبه‌اند. مراتب کتاب عالم تکوین عبارت است از: عقل، نفس، افلاک نه‌گانه، عناصر چهارگانه، موالید سه‌گانه و انسان. این مراتب با مراتب نوزده‌گانه عالم معنوی مطابقت دارد که عبارت است از: اقطاب هفتگانه (آدم، نوح، ابراهیم، موسی، داود، عیسی (ع) و محمد(ص)) و اولیای دوازده‌گانه از یک سو و انبیای هفتگانه و ائمه، دوازده‌گانه از سوی دیگر؛ و نیز مطابقت کتاب افاقی با کتاب انفسی. کتاب قرآن هم مرکب از حروفی است که در اصل نوزده حرف هستند. حروف مقطعه گرچه بیست و هشت حرف است که نیمی از آن به ازای عالم ملکوت و نیمی دیگر به ازای عالم ملک است؛ لکن آنچه در این حروف اصل محسوب می‌شود حروف بسیط غیر منقوط است که بدون تکرار بر بساطت خود باقی‌اند؛ و اگر چهارده با مراتب پنجگانه از حروف یعنی یک تایی، دو تایی، سه تایی، چهار تایی و پنج تایی در نظر گرفته شود، نوزده خواهد شد که تمامی قرآن از آن ترکیب یافته است. پس قرآن نیز مترتب بر نوزده مرتبه از حروف است [۲].

این عارف و مفسر در جای دیگری از تفسیر خود پس از متمایز ساختن تأویل اهل شریعت و تأویل اهل طریقت، تحقق مفهوم تأویل را از نظر جماعت اخیر - یعنی عارفان و طریقتیها در اصطلاح او - تطبیق بین دو کتاب تکوین و تدوین می‌داند و تأویلی که مورد قبول اوست، همین تأویل است [۲].

گرچه عارفی چون سید حیدر آملی، جزء عرفای معتدل شیعی محسوب می‌گردد و کوشش کرده خاستگاه و بستر اصلی مضامین عرفانی را شیعه معرفی کند و کتاب گرانسنگ اسرارالشریعه، اطوارالطریقه، انوارالحقیقه بهترین شاهد آن است، اما بحث حروف نوزده‌گانه و کیفیت فرمول آن - چنان که در این بحث می‌گوید - واقعاً تکلیف‌آمیز و یادآور تأویلات باطنی، که از نظر اهل تحقیق قابل اعتنا نخواهد بود.

۳. ظاهر و باطن قرآن

عارفان دیدگاه ویژه‌ای نسبت به قرآن کریم دارند. دست کم یک منشأ اساسی در تکوین این تلقی



می‌تواند خود قرآن کریم باشد. این رویکرد خاص با سبک و ساختار ویژه قرآن ارتباط دارد. قرآن کریم معجزه پیامبر به شمار می‌رود و یکی از وجوه اعجاز آن، فصاحت و بلاغت است. از آغازین قرنهای اسلام تا کنون نیز آثار و تألیفات فراوانی در اثبات این وجه به رشته تحریر درآمده است. اسلوب قرآن مشحون از استعارات، کنایات و تشبیهات پررمز و راز است. وصف این کتاب از زبان خود آن چنین است: «أَنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ، لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ^۱». نیز در جای دیگری در توصیف کتاب الهی چنین می‌خوانیم: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَىٰ حَكِيمٍ^۲».

توجه به این ویژگیها، عارفان را در این باور مصمم ساخته که از قرآن نباید فقط ظاهر را دید، چرا که این طرز تلقی انسان را از فهم هدف و غایت اصلی این آیات باز خواهد داشت. گوهر قرآن یا حقیقت آن، ورای نقش و حرف و ظاهر این الفاظ است. از نظر عارف مفسر هر چه تیر فکرت اوج بگیرد دامنه معانی بیشتر رخ می‌نماید.

عارفان چنین می‌اندیشند که خدا در کلامش تجلی کرده و بنابراین قرآن جلوه کلام الهی است. به دلیل آنکه حق تعالی، دارای اسمای فراوانی از قبیل اسمای ظاهری و باطنی است، قرآن ظواهری دارد و باطنی. از نظر آنان، ظواهر قرآنی مجلای اسمای ظاهری حق است و باطن قرآن تجلی‌گاه اسماء باطنی او. هر کلامی آیت متکلم خود است و بنابراین قرآن هم تجلی کلام الهی است. در نهج البلاغه از زبان مولای متقیان (ع) می‌خوانیم: «فتجلی سبحانه لهم فی کتابه من غیر ان یکونوا رأوه بما اراههم^۳».

عارفان خود را با چنین ساختار ویژه‌ای از قرآن مواجه می‌بینند و با عنایت به نظرگاه کلی‌شان درباره خدا، جهان و انسان، روشی خاص در تفسیر قرآن اتخاذ می‌کنند. از این رو باید اذعان کرد که بداهت وجود روش تفسیری در میان عارفان مفسر با مبادی و مبانی مربوطه، غیر قابل انکار است.

یکی از این مبانی مهم و بنیادین، که ویژگی اساسی روش تفسیر عرفانی به شمار می‌رود، اصل ظاهر و باطن قرآنی است. از دیدگاه عارفان، آنچه از ظاهر واژه‌ها و جملات قرآنی استفاده می‌شود با تعمق بیشتر یک معنای پنهانی در بر دارد و آن معنای دوم هم با تعمق بیشتر معنای دیگری دارد. در پاره‌ای از تعبیرات گفته‌اند که قرآن دارای هفت بطن است.

”سهل تستری“ که یکی از صوفیان بنام است در تفسیر خویش، روایتی را ذکر می‌کند که براساس آن هیچ آیه‌ای از قرآن نیست، مگر آنکه دارای چهار معنا باشد: (۱) ظاهر، (۲) باطن، (۳) حد، (۴) مطلع. ظاهر همان تلاوت، باطن همان فهم، حد، حلال و حرام آیات و مطلع نیز اشرف

۲. زخرف، ۴-۳.

۱. واقعه، ۷۹-۷۷.

۳. خطبه ۱۴۷.

قلب بر مقصود آیات است [۸].

ابونصر سراج در ذیل مبحثی به عنوان «مستنبطات» به موضوع ظاهر و باطن قرآن پرداخته که خلاصه کلام او چنین است: ۱) قرآن دارای ظاهر و باطن است. ۲) سنت که شامل قول و فعل معصوم (ع) است ظاهر و باطن دارد. ۳) علمی وجود دارد به نام علم اشاری که همان علم لدنی و الهامی است و ویژه اصغیا و اولیای الهی است [۱۴]. ابوطالب مکی پس از ذکر روایات مربوط به ظاهر و باطن قرآن، بر فضل علم باطن نسبت به علم ظاهر تأکید ورزیده است [۲۶] و عارفی چون سلطان ولد در کتاب معارف خود پس از ذکر این روایت که قرآن دارای هفت بطن است اظهار داشته که: «دریافت بطن هفتم بسیار مشکل است و اولیا فقط تا بطن چهارم رسیده‌اند» [۷].

روایات فوق در اشعار عارفی چون مولانا انعکاس یافته و بدین سبب، این عارف بر این باور است که ظاهر قرآن همانند شخص آدمی است که نقش آن ظاهر و جانش خفی است. او تأکید می‌کند که صرف ظاهر بینی موجب عجب و ضلالت می‌شود، چنان که در مورد ابلیس نیز چنین بود که چون از وجود آدم که کتاب حق بود تنها ظاهر را دید و او را یک مشت خاک پنداشت، به حقیقت حال او پی نبرد [۳۰].

ابن عربی نیز آنگاه که می‌خواهد از ظاهر و باطن قرآن سخن بگوید به آیه شریفه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ...»^۱ استناد می‌کند. وی در فتوحات مکیه نوشته است: «هر آیه از کتاب منزل دو وجه وجودی دارد، یک وجه، وجود باطنی آن است که اهل حق آن را در آیینة جامهای خود می‌بینند. وجه دیگر همان کلمات و جملات و آیات است که در خارج از جانهای اهل حق است» [۴].

از نظر وی آن جملات و آیاتی که خارج از جانهای اهل حقند، همان معانی ظاهری الفاظند که انسانهای عربی‌دان در درک آن مشکلی ندارند. با شهود باطنی و گذر از ظواهر آیات می‌توان از تعبیری مانند «حیات»، «ید» و «قلم» که در قرآن به کار رفته معانی ملکوتی آنها را در نظر آورد. ابن عربی در جایی دیگر، فهم معانی باطنی را از سوی خداوند می‌داند و می‌گوید همان طور که تنزیل اصل قرآن بر پیامبر (ص) از طرف خداوند است تنزیل فهم آن بر قلوب مؤمنان نیز از سوی حضرت حق است. به نظر ایشان فیض الهی محدودیت و انسداد ندارد.

ملاصدرا نیز در این باره بیاناتی را از خود به یادگار گذاشته است. از نظر وی، فهم و درک معانی قرآن صرفاً در یک وجه منحصر نیست و می‌توان مراتب مختلفی را در درک و معانی و اسرار قرآنی متصور دانست [۲۸].

باری، از نظر عارفان، قرآن یک معنای باطنی دارد و یک معنای ظاهری، یعنی ظاهر کلام



قرآن یک چیز است و باطن معنوی آن چیز دیگر و به طور کلی در برابر زوج ظاهر و باطن به زوج تفسیر و تأویل بر می‌خوریم. به دیگر سخن، از نظر برخی متفکران عارف، ظاهر و باطن قرآن در مقابل این دو کلمه قرآنی است. اگر تفسیر عبارت است از شرح معانی کتاب بر پایه ظاهر کلامی آن، تأویل، شرح معانی و اسرار باطنی و درونی کتاب خدا خواهد بود.

گرچه این قرائت از تأویل جای مناقشه دارد و اساساً افرادی مانند علامه طباطبائی تأویل را از مقوله لفظ نمی‌داند که برای آن شرح معنایی درونی قائل باشند، اما به هر حال این نظریه در صدد بیان این نکته است که فهم کتاب خدا که بطون و اسراری در خود دارد - و باطن داشتن قرآن نیز به همین معناست - فقط برای کسانی میسر است که سنخیت روحی خاصی با آن حاصل کنند: «أَنْتُمْ لِقُرْآنٍ كَرِيمٍ. فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ. لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»^۱.

بر این اساس عرفا معتقدند آن کس که در باطن خود سیر می‌کند امکان دسترسی به باطن جهان و باطن قرآن را دارد.

نظریه ابن عربی و برخی دیگر از عرفا به ویژه در باب فهم باطنی جای مناقشه جدی دارد. از عقیده ابن عربی می‌توان نظریه و تئوری تفسیری او را به دست آورد. وی برای اثبات تئوری خود از شیوه‌ای بهره می‌گیرد که آیات با آن، سازگار باشند (تأویل‌گرایی) و حتی اگر لازم باشد قواعد لغوی و زبان‌شناسی در این مورد نادیده گرفته شود، وی باکی نخواهد داشت. برای مثال اگر در جایی کلمه «المسجونین» را به «المستورین» مبدل سازد [۲۳]، (قال لئن اتخذت الهأ غیری لاجعلنک من المسجونین)^۲ و یا نفرین نوح را در حق ظالمین (... و للمؤمنین و المؤمنات و لاتزد الظالمین الاتبارا)^۳ به معنای دعای خیر، تأویل و تحویل کند مهم نیست، زیرا آنچه برای او اصل است، اثبات تئوری‌اش با توجه به مبادی عرفان نظری اوست [۲۳].

استفاده از آیات به منظور اثبات نظریه وحدت وجود نمونه روشن تفسیر به رای مذموم (در روش ابن عربی) است. ابن عربی در جایی در فتوحات، نظریه باطنیان را انکار می‌کند، و ملاک تفسیر صحیح را در نظر خود، جمع بین ظاهر و باطن معرفی می‌کند، اما در *فصوص الحکم* و فتوحات و برخی آثار دیگر به همان اشکالی دچار می‌گردد که خود، باطنیان را از آن بر حذر می‌داشت. روش تفسیری برخی از عرفا از سوی بعضی دیگر نیز حتی مورد اشکال واقع شده است. غزالی با آنکه در آرایش نوعی تذبذب دیده می‌شود که محصول دورانهای مختلف زندگی اوست، مع الوصف با تأویل ناروا و عدم اعتنا به ظاهر لفظ قرآنی موافق نیست و با تفسیر صوفیان به شرط توجه به ظاهر موافق است. صاحب‌التعریف، میبیدی، و شیخ احمد جام نیز هر کدام به نوعی دیگر چنین اندیشه‌ای دارند.



۲. شعراء، ۲۹.

۱. واقعه، ۷۹ - ۷۷.

۳. نوح، ۲۸.

به نظر نگارنده استنباطات و تأملات عرفا - به ویژه با توجه به نظریه ابونصر سراج - درباره آیات قرآن اگر با شرع متعارض نباشد در جای خود دارای ارزش و اعتبار است. در تفاسیر عرفانی مواردی قابل توجه یافت می‌شود که از استنباطهای نیکو و دلنشین عارفان و لطایف و دقایق عرفانی حکایت دارد، اما اینکه در برابر سخنان صوفیه در تفسیر قرآن تسلیم محض باشیم، چنان‌که آلوسی می‌گوید، سخنی غیر منطقی بلکه غیر قرآنی است. لذا فهم باطن و مقصد قرآن باید دارای دو شرط اساسی باشد:

الف) بر مقتضای ظاهر لفظ باشد؛

ب) قرینه‌ای در جای دیگر قرآن صحت آن را مورد تأیید قرار دهد یا با آن معارض نباشد. اگر رهیافت به معنای باطنی از طریق تأویل بر اساس هیچ قاعده عقلانی یا قرآنی استوار نگردد پذیرفتنی نمی‌نماید. تأویلات عارفان درجاتی دارد. بخشی از آن که مخالف ظاهر نیست چون درجه از تدبیر است - و در طول معنای ظاهری - و اصطلاحاً آن را «تفسیر اشاری» می‌نامند با تصریح به اینکه اشارتی است نه حقیقی، ناروا نیست. تفاسیری همچون تفسیر غرائب القرآن نیشابوری یا مثنوی مولانا نمونه‌های روشنی از تفاسیر اشارتی است که تلاش مفسران و مؤلفان آن به منزله درجاتی از تدبیر در قرآن، تلقی می‌گردد. به عقیده ما علم به ظاهر باطن قرآن در اصل از انحصارات معصومان (پیامبر و امامان) است و گفته‌های آنان در لحن باره، اگر واجد سند صحیح و قابل اعتماد باشد، حجت است. اما الهامات عارفان یا تأویل آنان صرفاً یک نظر برای خود آنان محسوب می‌شود و در واقع نوعی تفسیر به رأی است.

الف) نگاه عارفانه به رابطه انسان و قرآن در پرتو نظریه ظاهر و باطن

عارفان معتقدند ظاهر قرآن مثل شخص آدمی است. ظاهرش نقش و حرف است، اما آنچه روح و جوهر قرآن و حقیقت آن است و رای این نقش و حروف ظاهری 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 «قرآن» که معنایش فصل و جدایی است با حالات متعالی فنا و بقای عارف همانند می‌کند [۱۷].

علاءالدوله سمنانی تمامی داده‌های قرآنی را که پیامبران در آن ظهور دارند به هفت مرکز فیزیولوژیک لطیف بر می‌گرداند که در حکم پیامبران وجود انسانند و هر کدام رنگی دارند. تفسیر معنوی نص وحی در اینجا با هجرت انسان نورانی تلاقی دارد 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 وظایف‌الاعضای عارفانه همخوان است که خود آنها در هفت اندام یا مرکز لطیفه جای دارند و هر کدامشان به ترتیب نماد نوعی یکی از هفت پیامبر بزرگند [۱۷].



عبارت فوق بیانگر مماثلت قرآن و انسان از نظر عارفی مانند سمنانی است. وی نیز مانند دیگر عرفا و اهل حکمت برای انسان به لطایف هفتگانه نفس انسانی قائل است. این لطایف عبارتند از: طبع، نفس، قلب، روح، سر، خفی، اخفی. از لحاظ تفکر عرفانی این لطایف سبعه به موازات آن قرآنی است که دارای هفت بطن یا باطن است که خود نمایانگر نوعی همانندی بین این دو محسوب می‌شود.

نظریه علاءالدوله سمنانی در باب هفت بطن داشتن قرآن محل ایراد و اشکال است. او بر این باور است که هر آیه‌ای هفت بطن دارد و هر بطنی مغایر با بطن دیگر [۱۲]. آری، ممکن است گفته شود آیه‌ای دارای هفت بطن است و این بطون در طول همدیگرند، نه در عرض هم، اما این کجا و مغایرت هر بطن با بطن دیگر کجا! این قبیل نظریات و تفاسیر غالباً مورد انتقاد دانشمندان اسلامی و قرآن‌پژوهان بوده، حتی برخی بر این باورند که این گونه تفاسیر در هیچ موضوع شرعی و دینی نباید مورد استفاده قرار گیرند.

همانندی بین قرآن و انسان از نظر حکیمی ماند ملاصدرا به گونه‌ای دیگر مطرح است. صدرالمتألهین مراتب نزول قرآن را با مراتب صعود انسان دارای مرتبه‌ای برابر می‌داند. از نظر وی قرآن اگرچه یک حقیقت و ذات یکتا نیست، جز آنکه در فرود آمدن مراتب مختلفی دارد و نامهای مختلف مراتب نزول گوناگون است، در هر عالم به نامی که درخور آن مقام و ویژه آن عالم است نامیده می‌شود. همچنین انسان کامل حقیقت واحدی است که مقامات، درجات و حالات گوناگونی در مرتبه قوس صعود دارد که برای هر یک نامهای مختلفی است و او در هر حال، مقامی مخصوص دارد [۲۹].

از نظر این حکیم و عارف متأله، انسان با عنایت به ویژگی خاصش، یعنی ذومراتب بودن، مخاطب قرآنی است که لایه لایه و تودرتوست. این انسان برای رسیدن به اوج قله معانی و اسراری که الفاظ قرآنی آن را بازتاب می‌دهد باید از حد ظواهر گذر کند و به بواطن الفاظ و حقایق این کتاب آسمانی واصل شود.

به نظر راقم این سطور، از آنجا که ملاصدرا دریافت معانی باطنی قرآن را در طول معانی ظاهری دانسته، و به باور او عمده‌ا‌همتمام یک عارف جمع بین معنای ظاهری و باطنی الفاظ و آیات قرآنی است، سخنش پذیرفتنی می‌نماید. در نظر او مراتب تفسیر قرآن با توجه به تفاوت مراتب ارواح و نفوس بشری، مختلف می‌شود.

ب) شواهد قرآنی این مبنای تفسیری

آیا در خود قرآن کریم شواهدی که منظور عارفان مفسر را تأکید کند وجود دارد؟ به عبارت دیگر این سخن عارفان که الفاظ قرآنی گاهی ظواهر محسوسشان مراد است و زمانی مفاهیم باطنی و مکنونی آنها، چه مؤیداتی دارد؟ در پاسخ به این سؤال می‌توان گفت که در تفاسیر عرفانی برخی واژه‌های قرآن همچون روح، سمع، بصر و فواد دارای معنای ظاهری و باطنی‌اند.

از نظر این قبیل مفسران وقتی در قرآن سخن از فؤاد می‌رود در معنای ظاهری آن، منظور همان قلب صنوبری شکل است و در معنای باطنی آن، روح قدسی و اصل الی الله [۲۸]. سمع و بصر در آیه شریفه «... وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ»^۱ سمع و بصری است که مختص متألّهین و اولیای الهی است (چشم دل و گوش دل). همچنین آیه شریفه «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ...»^۲ آگواه دیگری است مبنی بر آنکه مراد از قلب، چشم و گوش معنای باطنی و غیر ظاهری آنهاست. برای نمونه برخی از آیات را مورد توجه قرار می‌دهیم:

الف) «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا»^۳. تظنن در این آیات و ژرف‌انگاری حول محور آیات الهی مطلوب این آیه است؛ یعنی نیل به مرتبه‌ای از معرفت که فراتر از ظواهر سطحی آیات است. این آیه دستاویز مهمی برای عارفان در تفسیر اشارتی است که براساس آن نباید صرفاً به معنای ظاهری اکتفا کرد، بلکه باید تیر فکرت را برای صید معانی و بواطن الفاظ تا اوج یقین به پرواز درآورد و این نیز جز با تدبیر که دوا می‌دهد است میسر نمی‌گردد [۱۱].

ب) «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِخْتِلَافًا كَثِيرًا»^۴. این آیه از نظر عارفان نوعی دعوت به استنباط است. استنباط که عبارت از آشکار کردن یک امر پنهانی است مستلزم قول به وجود معنای باطنی و مخفی (ورای ظاهر) برای آیات و الفاظ است. اهل معرفت و تحقیق در صورت تدبیر در آیات الهی که دارای معنای باطنی‌اند در کنار معنای ظاهری در خواهند یافت که این قرآن چون از طرف خداست، هیچ اختلافی در آن وجود ندارد. فهم این لطیفه یعنی عدم اختلاف و وجود انسجام و یکدستی در روح و پیام شورانگیز قرآنی، در گرو شهود باطنی و یکی شدن انسان و قرآن است و نقطه آغاز این شهود و سیر باطنی از قول به وجود باطن برای آیات و الفاظ تا نیل به مرتبه یقین است. در صورت توفیق راهیابی به چنین ساحتی درک این حقیقت والا به یقین شهودی حاصل می‌گردد.

ج) «كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ»^۵. عرفا می‌گویند تحت هر حرفی از حرف قرآن، فهمها و معانی متعددی نهفته و تحصیل این معانی برای اهل آن به فراخور درک و مرتبه‌ای است که به لحاظ شخصیت معنوی آن را واجداند [۲۱].

د) «إِنَّا جَعَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ». وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدِينًا لَعَلَّيْ حَكِيمٌ»^۶. قرآن از نظر ظاهری همین الفاظ عربی مبین است و عربی‌دانی و آشنایی با قواعد این زبان، انسان را به فهم معانی ظاهری آن آشنا می‌کند، اما جنبه باطنی این آیات در أم‌الکتاب است و أم‌الکتاب یعنی اصل کتاب [۱۹].

- | | |
|--------------|----------------|
| ۱. نحل، ۷۸. | ۲. اعراف، ۱۷۹. |
| ۳. محمد، ۲۴. | ۴. نساء، ۸۲. |
| ۵. یس، ۱۲. | ۶. زحرف، ۴-۳. |



همین کتابی که در جنبه ظاهر به صورت عربی مبین بوده، لباس عربی بر تن کرده است، حقیقت و باطن آن نزد خداوند و در مرتبه «ام‌الکتاب» است. در آنجا، همین قرآن، علی و حکیم است و اینجا - یعنی در عالم طبیعت - عربی است و مبین. از نظر یک عارف مفسر که به اصل ظاهر و باطن در تفسیر آیات الهی معتقد است، فهم آیات الهی از عربی مبین شروع می‌شود و تا آنجا که جز مطهران را بدان دسترسی ندارند و لفظ ه زبان خاصی نیز در آنجا ملاک نیست، ادامه می‌یابد.

۴. ظاهر و باطن قرآن از منظر روایات

در بخشی از روایات مربوط به قرآن، سخن از ظاهر و باطن این کتاب الهی رفته و این قبیل احادیث سخت اندیشه عارفان و اهل تصوف را به خود معطوف ساخته‌اند. بی‌تردید آنان از منقولاتی این چنین در تعمیق و تحکیم مبانی تفسیر خود بهره گرفته‌اند. این روایات که متضمن تعبیری چون ظاهر، باطن، حد و مطلع هستند، هم در جوامع حدیثی و کتب تفسیری شیعه [۲۵] و هم در کتب تفسیری و علوم قرآنی اهل سنت [۱۶] به چشم می‌خورند. اکنون به تعاریف هر یک از این مضامین و تعبیر می‌پردازیم.

الف) حرف یا حروف

بهترین معنایی که می‌توان در برابر کلمه حرف نهاد، «وجه» است. این مفهوم به ویژه با توجه به آیه شریفه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَغْتُلُّ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ»^۱ «وجه می‌نماید. بنابراین «وجه» یا «قسم» مضمون کلمه حرف را در روایات مورد اشاره نشان می‌دهد. مفاد این نکته که حرف به معنای وجه یا قسم است در روایتی از پیامبر (ص) نیز مورد تأیید قرار گرفته است [۲۰].

ب) ظاهر و باطن

براساس این روایات ظاهر قرآن به معنای یکی از موارد ذیل است:

۱) حکم خدا (۲) تلاوت کردن قرآن، ۳) محکم و زیبا بودن قرآن، ۴) تنزیل قرآن. نیز بنا به مفاد همین روایات منظور از باطن: ۱) عمق و ژرفای قرآن، ۲) تأویل آن، ۳) فهم قرآن و ۴) علم خداست.

به مقتضای معانی مستفاد از روایات ظاهر و باطن قرآن، ظاهرگرایان و کسانی که به سطح کلمات قرآن توجه دارند جز معانی قشری ظاهری را ادراک نمی‌کنند؛ ولی روح و مغز این کلمات از آن ارباب بصیرت خواهد بود.

براساس روایت امام صادق(ع) که قرآن شامل عبارت، اشارت و لطایف و حقایق است [۲۵] مراتب مؤمنان بر حسب آنکه به کدامیک از این وجوه قرآن مربوط باشند، تفاوت خواهد داشت. عوام فقط لفظ ظاهری قرآن را در می‌یابند و از عبارت یعنی زیبایی بیان آن محفوظ می‌شوند. گروه دیگری که فراتر از حد عبارت می‌روند، خواص نام دارند. این جماعت از عبارت به اشارت پی می‌برند. در مقامی دیگر، این سلسله مراتب مؤمنان (عوام، خواص، اولیا و انبیا) توسط امام صادق(ع) ذیل تفسیر آیاتی مانند آیه: «وَمَا مِثْلُهَا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ»^۱ در تفسیر سلمی آمده است [۱۵].

ج) حد و مطلع

در برخی روایات منظور از حد، همان احکام حلال و حرام و مقصود از مطلع، مراد خداوند از بنده است.

مطلع اگر بر وزن مَصْعَدٌ باشد، یعنی محل صعود و بالا رفتن و آنگاه معنای مطلع این خواهد بود که علم قرآن انسان را به آنجا می‌رساند؛ و اگر آن را مطلع بخوانیم به معنای جای بلند مشرف بر نقاط دیگر است، یعنی قله و مکان بلندی که از آنجا همه جا را می‌توان مشاهده کرد. معنای مطلع تقریباً هم‌ارزش با معنای تأویل و بطن است.

حد اگر همان احکام حلال و حرام الهی باشد تقریباً معادل تنزیل و ظهر است و لذا از نظر مفسری مانند مرحوم فیض کاشانی [۲۰] حد و ظاهر به یک معناست، چنان که باطن، تأویل و مطلع؛ زیرا در برخی روایات مطلع، به کیفیت ارتباط حکم قرآنی نیز تعبیر شده است.

در مکتب عرفا داستان حد و مطلع به گونه‌ای دیگر نیز بیان شده است. اگر اندیشه بشری در سیر کمالی خود به معنا و حقیقتی دست پیدا کند. این مرحله حد نام دارد، اما اگر در سیر تکاملی، انسان به حقایقی از اسرار الهی و اشارات ربانی بر سبیل کشف و شهود دست یابد، این مطلع نام دارد.

کاملان از طبقه خواص به حد قانع می‌شوند. اولیای بزرگ که زبندگان خواصند به مطلع می‌رسند.

۵. نتیجه‌گیری

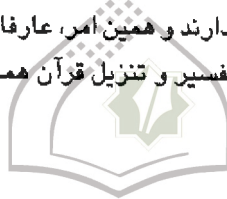
۱. بین برداشتهای مفسران در تفاسیر عرفانی با خود قرآن کریم نسبت و رابطه وجود دارد. الفاظ و آیاتی در قرآن وجود دارد که عارفان مفسر را در نوع رویکرد خاص به قرآن یاری



می‌رساند. به عبارت دیگر، اشمال آیات قرآنی بر معانی تأویل‌پذیر یا ذوجوه بودن الفاظ و آیات، مفسران عارف را در روش تفسیری ایشان ترغیب کرده است. در خود قرآن تمثیلات، کنایات، استعارات، و مضامین غیر ظاهری برخی عبارات قرآنی، مستمسک خوبی برای عارفان در تفسیر قرآن فراهم آورده است.

۲. اصل ظاهر و باطن در تفسیر عرفانی یک مبنای مهم و اساسی به شمار می‌رود. جهان، انسان و قرآن از نظر متضمن بودن بر جنبه‌های ظاهری و باطنی از نوعی همانندی برخوردارند. در نگاه عارفان این جهان ظاهری دارد و باطنی (صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی). انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست و از این نظر، عارفان به حواس ظاهری و باطنی برای انسان قائلند. در چشم‌انداز عرفان، نقش معرفت باطنی یا همان معرفت قلبی و شهودی در مقابل معرفت و علم ظاهری جایگاه بس مهمی را به خود اختصاص می‌دهد.

۳. علاوه بر آیاتی که الهام‌بخش عارفان در فهم معنای ظاهر و باطن قرآن بوده، برخی روایات نیز بر این امر تأکید دارند و همین امر، عارفان را در اعتقاد به این جنبه راسختر ساخته است. براساس این روایات تفسیر و تنزیل قرآن همان بُعد ظاهر قرآن است و تأویل قرآن نیز مفهوم باطنی آن.



۶ منابع

- [۱] نهج البلاغه. مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی
- [۲] آملی، سیدحیدر، المحيط الاعظم والبحرالخصم، تحقیق سید محسن موسوی تبریزی، تهران، وزارت ارشاد، ۱۴۰۲ هـ ج ۱، ص ۲۰۶، ۲۰۶، ۲۵۰.
- [۳] نص النصوص، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۲۶۷.
- [۴] ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۹، ج ۲، ص ۳۰۴.
- [۵] ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام هارون، ج ۱، بیروت، دارالجیل، ۱۴۱۱ هـ.
- [۶] ابن منظور، جمال‌الدین محمدبن مکرم، لسان‌العرب، بیروت، داراحیاء التراث‌العربی، ۱۴۰۸ هـ.
- [۷] بهاء‌الدین ولد، محمدبن جلال‌الدین، معارف سلطان ولد، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۸، ص ۲۴۲.
- [۸] تستری، سهل‌بن عبدالله، تفسیر القرآن‌العظیم، قاهره، دارالکتب‌العربیة، بی‌تا، ص ۳.
- [۹] تهنوی، محمدعلی، کشاف اصطلاح‌الفنون، استانبول، چاپ نیام، بی‌تا، ص ۱۱۲۷.
- [۱۰] جهانگیری، محسن، محی‌الدین عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، دانشگاه تهران ۱۳۶۷، ص ۲۷۲.
- [۱۱] حقی بروسیو، اسماعیل، روح‌البیان، بیروت، داراحیاء التراث‌العربی، ۱۴۰۵ هـ ج ۸، ص ۵۱۸.

- [۱۲] نهجی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، بیروت، دارالحياء التراث العربی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۹۵.
- [۱۳] سجادی، جعفر، فرهنگ اصطلاحات عرفانی، تهران، طهوری، ۱۳۷۰، ص ۶۳۱.
- [۱۴] سراج، ابونصر، اللمع فی التصوف، مصر، دارالکتب، ۱۳۸۰ هـ، ص ۴۴، ۱۴۷.
- [۱۵] سلمی، ابو عبدالرحمن، حقائق التفسیر، گردآوری نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۵۱، ۵۰.
- [۱۶] سیوطی، جلال‌الدین، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، نوع ۷۷، ۷۳.
- [۱۷] شایگان، داریوش، آفاق تفکر معنوی در اسلام (هانری کربن)، با مقدمه باقر پرهام، تهران، نشر آگاه، ۱۳۷۱، ص ۱۱۰، ۱۱۰.
- [۱۸] شبستری، شیخ محمود، مجموعه آثار، گلشن راز، به اهتمام صمد موحد، تهران، طهوری، ۱۳۶۵، ص ۷۲، ۷۲، ۹۲، ۲۹۹، ۷۵، ۷۵، ۷۵، ۷۵.
- [۱۹] فخر رازی، محمدبن عمر، التفسیر الکبیر، در احیاء التراث، العیوبی، بی تا، ص ۱۹۴.
- [۲۰] فیض کاشانی، ملامحسن، الصافی فی تفسیر القرآن، مشهد، دارالمرتضی، بی تا، ج ۱، ص ۵۲، ۲۷.
- [۲۱] قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم، لطائف الاشارات، به تحقیق ابراهیم بسیونی، مصر، بی تا، ج ۱، ص ۵۶.
- [۲۲] کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰، ص ۱۵۵، ۴۷، ۳۱.
- [۲۳] شرح فصوص الحکم، مصر، مصطفی حلبی، ۱۴۰۷ هـ، ص ۳۱۸، ۶۸.
- [۲۴] لاهیجی، شمس‌الدین محمد، شرح گلشن راز، تهران زوار، ۱۳۷۱، ص ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۱، ۱۴۱.
- [۲۵] مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفا، ۱۴۰۳ هـ، ج ۳۲، ص ۱۵۵، ج ۹۲، ص ۲۸، ۹۵، ۱۰۳، ج ۸۹، ص ۹۱.
- [۲۶] مکی، ابوطالب، قوت القلوب، مصر، مصطفی حلبی، ۱۹۶۱ هـ، ص ۱۵۶.
- [۲۷] ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، اسفار، قم، انتشارات مصطفوی، بی تا، ص ۲۹۲، ۳۵۷، ۳۲۱.
- [۲۸] تفسیر القرآن کریم، به تصحیح محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ هـ، ج ۶، ص ۲۸۹، ۵۸.
- [۲۹] مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۳، ص ۱۶۴.
- [۳۰] جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، به تصحیح نیکلسون، تهران، انتشارات دوستان، دفتر سوم، ۱۳۷۸، ابیات ۲۲۲۸ تا ۲۲۵۰.
- [۳۱] نصر، سیدحسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، ج ۵، تهران، انتشارات جیبی، ۱۳۷۱، ص ۱۳۴.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی