

موضوع مبانی تأویل عرفانی (با توجه به آراء ملا عبدالرزاق کاشانی)

● رحمت‌اله معظمی گودرزی

چکیده: در این مقاله پس از مقدمه‌ای بر تفسیر و تأویل، به معرفی و توضیح این دو اصطلاح کلیدی، تبیین جایگاه هر کدام و نیز وجوه اشتراک و افتراق آنها پرداخته و در ادامه به سیر اجمالی تأویل‌نگاری، نحله‌های تأویلی و تفاوت‌های آنها با یکدیگر و سپس به نام‌های دیگر حوزه تأویل‌نگاری مانند اشاره، فهم، استنباط، تفسیر، تلقی و مس، کشف و غیره پرداخته و از این میان اصطلاح «تأویل عرفانی» را به عنوان تعریفی جامع و مانع برگزیده‌ایم. پس از آن مبانی تأویل عرفانی را در پنج بخش: مبانی عمومی (قرآن و حدیث)، جامعه‌شناختی، زبان‌شناختی و مبانی نظری و عملی پی گرفته و در ادامه نیز به تائید این مبانی توسط کاشانی و ارائه ملاک‌های تأویل عرفانی توسط ایشان اشاره شده است.

واژه‌های کلیدی: مبانی، تأویل، تفسیر، عرفانی

مقدمه

حمد و سپاس دادار جهان راست که آدمیان را به نور علم و عرفان بیاراست. همچنانکه می‌دانیم زیربنای اولیه تفسیر و تأویل با سؤالات اصحاب از حضرت رسول اکرم (ص) شکل گرفت و در پی آن افرادی از صحابه به تفسیر و تبیین آیات الاهی شهره شدند. این امر بوسیله احادیث نبوی در میان تابعان پی‌گیری شده و رفته رفته با پدید آمدن فرق و نحله‌های مختلف هر کدام از آنها نیز به تفسیر و تأویل آموزه‌های قرآنی بر اساس دیدگاه‌های خود دست زدند. که عرفا و متصوفه نیز در این میان بی‌نصیب نبوده‌اند. آنان، بر خلاف دیگران، تنها راه دریافت حقایق قرآنی را تزکیه و تصفیه باطن برشمرده و بنیان‌گذار شیوه‌ای نوین در توضیح آیات الاهی گردیدند. این پدیده نو «تأویل عرفانی» نام دارد و به بیان ساده «عروج از لفظ به معنی و شرح معانی و

اسرار باطنی و درونی قرآن بر اساس تناسب روحی است.» که این امر در عروج از قوس صعود صورت گرفته و طور ماورائی - نه مخالف - تفسیر یا همان «شرح معانی قرآن بر پایه ظاهر کلامی آیات» می باشد.

به تعریف دیگر، تأویل همان «تطبیق عوالم سه گانه آفاقی، آنفسی و تدوینی حق تعالی، بر اساس تصفیه باطنی است».

بر همین اساس عرفا به فراخور حال خویش، به شرح معانی باطنی قرآن دست زده و با توجه به محدودیت های اجتماعی ناشی از بار معنایی منفی اصطلاح «تأویل» با واژگانی چون «استنباط»، «اشاره»، «فهم»، «کشف» و غیره از آن نام برده اند. که به عنوان نمونه می توان به تفسیر سهل تستری، حقایق التفسیر سلمی، لطائف الأشارات قشیری، تأویلات نجم الدین رازی، عرائس الیبیان روزبهان بقلی و تأویلات ملا عبدالرزاق کاشانی (که متأسفانه با وجود دلایل روشن در این زمینه باز هم ناشران عرب به خاطر سودجویی های خود از درج نام ملا عبدالرزاق خودداری کرده و آن را به نام ابن عربی چاپ می کنند) اشاره کرد.

که در این میان واژه تأویل از جایگاه ویژه ای برخوردار است، و در صورت تبیین جایگاه آن می توان به نقش انکارناپذیرش در تمامی حوزه های باطنی، اجتماعی، تربیتی، اخلاقی و غیره دست یافت. تأویل صحیح - آن گونه که در روایات به آن اشاره شده - دارای دو بعد اصلی است: تأویل حقایق باطنی و تأویل مسائل اجتماعی (مسائل عصری). بعد نخست تأویل دارای اثرات اخلاقی، تربیتی و سلوکی فراوانی می باشد. چرا که به هر میزان انسان خود را از پلیدی ها پاک گرداند، به همان اندازه دریافتگر حقایق الهی گشته و از مرتبه وجودی بالاتر برخوردار خواهد شد. در تأویل اجتماعی نیز نکته مهم دیگری رخ می نماید و آن اینکه انسان را به درک پدیده های عصر و زمان خود سوق داده و اصطلاحاً انسان را فرزند زمان خویش می سازد.

و در اینجا است که نقش امام و ویژگی های آن به عنوان تأویلگر حقیقی عصر خویش جلوه گر می گردد. چرا که فقط امام معصوم است که با جمع میان این دو بعد، انسان را از عقبه های پریچ و خم سلوک باطنی و درک مسائل عصری گذرانده و با دو بال تأویل باطنی و اجتماعی به بلندای خلیفه الهی رهنمون می سازد. امامان معصوم، نه چون متصوفه رسمی. فقط به اسرار درونی قرآن و سلوک آنفسی آن پرداخته و از مسائل اجتماعی جامعه اش غفلت می ورزند و نه همانند روشنفکران امروزی فقط بر مسائل اجتماعی آن تأکید ورزیده و از درک اسرار درونی آن غافل می شوند. بلکه با شناخت جامعی از انسان، بر هر دو بعد او صحه گذاشته و درصدد فراهم آوردن مقدمات به فعلیت رساندن استعداد های باطنی و اجتماعی او برمی آیند. و فقط با این تعبیر است که

آن همه تأکید بر خلافت ظاهری - در کنار خلافت باطنی - معنی می یابد. چرا که انسان مورد نظر اسلام، انسان کاملی است که به صورت متعادل این دو بعد را در وجود خویش متبلور ساخته و از هر گونه افراط و تفریط، در این زمینه دوری جسته است. پس وظیفه امام نیز در این میان حفظ تعادل در رشد استعداد های هر دو بعد او می باشد. و این امر فقط با بسط عدالت اجتماعی - در کنار عدالت فردی - و از رهگذر خلافت ظاهری - در کنار خلافت باطنی - میسر است.

آنان همانند طبیبانی حاذق به درمان این مرض فراگیر پرداخته و در مقابل زیاده روی های زهد مآبانه صوفیه، بر بعد اجتماعی انسان تأکید و در مقابل لابلگیری های روشنفکرانه گروه دیگر بر بعد عرفانی و باطنی اسلام پافشاری نموده اند. حال در اینجا به توضیح این واژه کلیدی و تفاوت های آن با تفسیر می پردازیم.

تفسیر در لغت

لغت شناسان در اینکه ریشه کلمه تفسیر از ماده (فَسَّرَ) است یا (سَفَّرَ)، اختلاف دارند. «فسر» - چنان که در لسان العرب آمده است - نگاه کردن طیب به آب را گویند و تفسیر همان ادراکی است که بیماری را از آن تشخیص می دهند یعنی پزشکان با دقت در آن بیماری را می شناسند. در ماده (سفر) نیز به معانی متعددی برمی خوریم که محور همگی «انتقال و گذشتن» است. و از این معنا مفهوم کشف و ظهور زائیده می شود و به این دلیل سَفَر را سَفَر گویند، که پرده از چهره مسافران و خلیقات نهان ایشان برمی دارد. (ابوزید، نصر حامد، مفهوم النص، ترجمه: مرتضی کریمی نیا، طرح نو، تهران، ۱۳۸۲، ص ۲۷۱)

بنابراین اشتقاق کلمه تفسیر از ماده (فَسَّرَ) یا (سَفَّرَ) یکسان است. چه معانی این هر دو در نهایت یکی است: یافتن و آشکار کردن امر مخفی به کمک واسطه ای که نشانگر و راهنمایی برای مفسر به شمار می آید. (همان منبع، ص ۲۷۲)

علامه طبرسی نیز در جمع این دو قول اضافه کرده اند: تفسیر از ریشه «فسر» است که در اشتقاق کبیر خود، مقلوب از «سفر» و به معنای کشف و پرده برداشتن است. در لسان العرب نیز فسر به معنای «بیان» آمده و مقصود از تفسیر را کشف مراد از لفظ مشکل دانسته است و فسر بر اساس آنچه فراهیدی درالعین آورده برای تبیین و توضیح به کار گرفته می شود.

خلاصه آنکه تفسیر در لغت به معنی کشف و اظهار، پرده برداشتن، تبیین و توضیح و بیان مراد از لفظ مشکل می باشد.

به طور کلی با توجه به تعاریفی که از تفسیر در اصطلاح خاص - صورت گرفته می توان آنها را به دو دسته مختلف تقسیم کرد.

۱- تعاریفی که بیشتر به توضیح الفاظ و روشن کردن مفهوم آن می پردازد.

سید شریف جرجانی در تعریفات تفسیر را - در شرع - این گونه تعریف کرده اند: «توضیح معنی آیه، شأن نزول آیه، قصه آیه، سببی که به موجب آن نازل شده، با لفظی که به طور روشن و آشکار بر آن دلالت کند».

حاجی خلیفه نیز در کشف الظنون این گونه می نگارند «تفسیر علمی است که از معنی نظم قرآن (ارتباط آیات با یکدیگر) بر حسب طاقت بشری و به حسب آنچه قواعد عربیت اقتضاء دارد، بحث می کند».

جلال الدین سیوطی نیز تفسیر را این گونه تعریف می کنند: «تفسیر علم شأن نزول و دانستن مکی و مدنی و محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، حلال و حرام، وعده و وعید، امر و نهی و... آیات قرآنی است».

۲- دسته دوم تعاریفی است که از این نیز فراتر رفته و تفسیر را عهده دار کشف معانی و بیان مراد الاهی دانسته اند. تهاونی به نقل از راغب در مورد علم تفسیر چنین می گوید: «تفسیر، در عرف عالمان، کشف معانی قرآن و بیان مراد آن است اعم از اینکه بر حسب لفظ مشکل باشد یا نباشد، یا به حسب معانی آن ظاهر و یا غیر ظاهر باشد».

مرحوم علامه طباطبائی بر این باور است که: «تفسیر، بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و مفاهیم آن است».

وزرقانی نیز در مناهل العرفان تعریف کاملتری از تفسیر ارائه می دهند: «تفسیر دانشی است که در آن از قرآن مجید از حیث دلالتش بر مراد خداوند به اندازه طاقت بشری بحث و تحقیق می شود».

خلاصه اینکه بر اساس آنچه در معنی اصطلاحی تفسیر گفته شد می توان نتیجه گرفت که تفسیر عهده دار تبیین و توضیح کلام خداوند است. کوششی است برای رفع اجمال و ابهام و کشودن گره های لفظی و معنایی قرآن، به این معنا که تفسیر شامل لفظ و معنا خواهد شد. تفسیر لفظی، بیان معنی لغوی الفاظ و واژه شناسی آن است و تفسیر معنا تعیین مصداق خارجی آن معنا می باشد. (قاسم پور، محسن، پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی، موسسه فرهنگی هنری ثمین، تهران، ۱۳۸۱، ص ۹ الی ۱۲ با تصرف و تلخیص)

البته باید افزود که تفسیر در اصطلاح عام به تأویل نیز اطلاق می شود. همچنانکه جناب ابن عربی در فتوحات به آن اشاره کرده اند. (ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات

تأویل در لغت

کلمه تأویل از ماده (أول) بوده که به معنای رجوع و بازگشت است که در ذیل به سیر تاریخی آن می پردازیم: ازهری (م ۳۱۰ هـ) در تهذیب اللغة بعد از اینکه أول را به معنی رجوع آورده، به معنای دیگر آن یعنی سیاست و تأدیب کردن پرداخته است (و آل یؤوله و ایالة) ابن فارس (م ۳۹۰ هـ) نیز در مقاییس اللغة، بعد از اینکه تأویل را از ماده أول به معنای بازگشت می داند، آورده است: أول دارای دو اصل است ۱- ابتدای امر، که واژه أول به معنای ابتدا از این اصل است ۲- انتهای امر و تأویل کلام که به معنای عاقبت و سرانجام کلام است. جوهری (م ۳۹۳ هـ) در صحاح می نویسد: آل یعنی رجع (برگشت) «و التأویل تفسیر ما یؤول آلیه الشیء: تأویل تفسیر سرانجام و عاقبت شیء است» و علامه راغب اصفهانی (م ۴۲۵ هـ) بعد از اینکه تأویل را از أول به معنای رجوع به اصل می داند در ادامه اضافه می کند که: «تأویل، برگرداندن شیء به غایتی است که از آن اراده شده است، چه قول باشد و چه فعل»، و ابن اثیر (م ۶۰۶ هـ) در نهایت بعد از ذکر معنای رجوع برای أول می نویسد: «مراد از تأویل برگرداندن ظاهر لفظ از معنای اصلی است به معنای دیگری که دلیلی بر آن قائم است و اگر آن دلیل نباشد، نباید از معنای ظاهری لفظ دست کشید». ابن منظور (م ۷۱۱ هـ) نیز پس از بیان آنچه ازهری، ابن فارس، جوهری و ابن اثیر آورده اند می نویسد: از ابوالعباس احمد بن یحیی درباره تأویل سؤال شد وی گفت واژه های تأویل، معنی و تفسیر یکی هستند: سپس می افزایند: «أول الکلام و تأوله» یعنی «دبیره و فستره: آن را تدبیر و تفسیر کرد» زبیدی (۱۲۰۵) نیز در تاریخ العروس می نویسد «أوله الیه تأویله: یعنی آن را تفسیر کرد» (شاکر، محمد کاظم، روش های تأویل قرآن، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶، ص ۲۳ و ۲۴ و ۲۵ با تصرف و تلخیص) باید افزود که اخیراً روشنفکران عرب نیز با تکیه بر حرکت ذهنی دانستن تأویل به تعریفی جدید از آن دست زده اند که در راستای تعاریف قبلی است. «تأویل عبارت است از حرکت شیء یا پدیده ای یا در جهت بازگشت به اصل و ریشه اش، یا در جهت رسیدن به غایت و عاقبت آن، همراه با تدبیر و مراقبت از آن، اما این حرکت مادی نیست بلکه حرکتی ذهنی و عقلی در فهم پدیده هاست» (ابوزید، نصر حامد، مفهوم النص، همان منبع، ص ۳۸۲) خلاصه اینکه تأویل در لغت به سه معنا به کار می رود.

۱- مرجع، مسیر و عاقبت کار: که اکثر لغت شناسان به این معنی اشاره کرده اند.

۲- تفسیر و تدبیر و بیان: که ابن منظور، جوهری و زبیدی به آن اشاره کرده اند.

۳- انتقال از معنای ظاهری لفظ به معنای غیرظاهر: که توسط اصولیین و متکلمان

وضع شده و متأسفانه در اثر استعمال زیاد آن توسط متکلمان و اصولیین به اندازه‌های شایع شده که ذهن انسان به محض شنیدن واژه تأویل به این معنا متبادر شده، و وقتی از جریان‌های تأویلی نام برده می‌شود، مراد آنهایی است که معانی قرآن را بر خلاف - نه ماورای - ظاهر آن حمل می‌کنند. این هر سه معنی را می‌توان به یک اصل برگرداند و آن برگشت دیگر معانی به معنای نخست است. به عبارت دیگر اصل واحد در معنای تأویل همان رجوع است، یا به اعتبار تقدم و سرآغاز بودن و یا به اعتبار نهایت و سرانجام بودن (فعل) و یا به لحاظ حقیقت و مراد بودن (قول). (مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بنگاه ترجمه و نشر وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۷۶)

تأویل در اصطلاح

واژه تأویل به فراخور جایگاه استفاده آن به معانی مختلف به کار رفته است.

۱- تفسیر و مراد متکلم از کلام: این معنا نزد قدمای مفسران شایع است مثلاً مجاهد در تفسیرش آورده «ان العلماء یعلمون تأویله» (ای تفسیر القرآن) که در نظر ایشان تأویل و تفسیر به یک معنا به کار رفته است. (قاسم‌پور، محسن، پژوهشی در جهان‌شناسی تفسیر عرفانی، همان منبع، ص ۱۵) برخی مفسران - مانند طبری - نیز به طور مکرر به جای کلمه تفسیر، تأویل استعمال کرده‌اند. (شاکر، محمدکاظم، روش‌های تأویل قرآن، همان منبع، ص ۳۰)

۲- توجیه آیات متشابه بروجه صحیح آن: به این معنی که وقتی کلام یا عملی متشابه باشد، آن کلام و عمل شبیه‌برانگیز می‌شود حال اگر کسی آنها را بروجه صحیحی حمل کند، به طوریکه منشأ شک و شبیه را از آنها بزدايد. آنها را تأویل کرده، مانند توجیهی که حضرت خضر درباره اعمالش نمود، که تأویل آنها به شمار می‌آید. (معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۶، ص ۲۸ تا ۳۰)

۳- معنای مخالف با ظاهر لفظ: این معنی در میان متأخران شایع است. همانند تأویل تسبیح کائنات توسط معتزله.

۴- معنای باطنی لفظ که در طول معنای ظاهر در آن قرار دارد: و لذا با معنای ظاهر مخالف نیست. همانند مثالی که سید شریف جرجانی در مورد آیه شریفه «یخرج الحی من المیت» به کار می‌برد، که اگر به مفهوم خارج نمودن مؤمن از کافر و یا عالم از جاهل حمل شود تأویل است. (راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن الکریم، دارالقلم، بیروت، ۱۴۲۵، ص ۳۲)

۵- تأویل قرآن عبارت است از «حقایق خارجی که آیات قرآن در معارف، شرایع و سایر بیاناتش بدان مستند است (طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن،

موسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۵۲) و به عبارت دیگر تأویل قرآن حقیقت واقعی است که مستند تمام بیانات قرآن اعم از حکم، موعظه یا حکمت و نیز محکم و متشابه است (همان منبع، ج ۲، ص ۵۴) یعنی جمیع آیات قرآن دارای تأویل است (همان منبع، ج ۱۰، ص ۶۶) این نظر بسیار به نظر عرفا نزدیک است.

۶- تأویل از نظر عرفا عبارت است از تطبیق بین دو کتاب قرآنی جمعی و آفاقی تفصیلی، یعنی تطبیق حروف و کلمات و آیات کتاب قرآنی با حروف و کلمات و آیات کتاب آفاقی (آملی، سید حیدر، المحيط الأعظم و البحر الخضم، تحقیق: محسن موسوی تبریزی، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۱۴، ص ۲۴۰) که این امر به واسطه تصفیه باطنی صورت می‌گیرد. (این تعریفی است که عارف شهیر شیعی جناب سید حیدر آملی از تأویل ارائه داده‌اند.)

۷- اخیراً نیز برخی از روشنفکران عرب همچون نصر حامد أبوزید تأویل را نوعی اجتهاد - به معنای عام آن - و استنباط حقایق قرآنی در انطباق با مسائل عصری معرفی می‌کند که در این حالت تمام قرآن عرصه تأویل خواهد بود. (ابوزید، نصر حامد، مفهوم النص، همان منبع، ص ۳۹۴) ایشان با تفکیک «معنی» و «فحوا» (دلالة و مغزی) تفسیر را عهده‌دار بیان معنی (یعنی همان که عرب‌ها در زبان خود می‌فهمند و از شئون واژگان و دستور زبان است) و تأویل را بیانگر فحوا می‌دانند. که این تأویل اگر مبتنی بر تفسیر نباشد مردود و ناپسند به شمار می‌آید. (همان منبع، ص ۳۹۰) در حقیقت این‌ها دوروی یک سکه‌اند زیرا «فحوا» همانقدر با «معنا» در ارتباط است که «معنا» با «فحوا»، و اگر بتوان گفت که تلاش برای رسیدن به «فحوا» هدف و غایت قرائت است، رسیدن به این هدف جز از طریق کشف معنا متصور نیست. (ابوزید، نصر حامد، نقد الخطاب الدینی، ترجمه: حسن یوسفی اشکوری، محمد جواهر کلام، یادآوران، تهران، ۱۳۸۱، ص ۱۸۱)

نتیجه اینکه: تمامی تعاریف مورد قبول برای تأویل را (تعاریف ۲ و ۴ و ۵) را می‌توان به دو معنی اخیر بازگرداند. به عبارت دیگر تأویل دارای دو بعد اصلی است، یکی بعد عرفانی و دیگری بعد اجتماعی که در روایات وارده - که بعداً ذکر می‌شود - به هر دوی آنها اشاره شده است. لذا بکارگیری هر یک از این تأویل‌ها، بدون توجه به دیگری ناقص بوده و ما را به سر منزل مقصود نمی‌رساند. چرا که فقط با جمع میان این دو بعد است که می‌توان از عقبه‌های پریپیچ و خم سلوک باطنی و درک مسائل عصری گذشته و بر بلندای خلیفه‌الاهی دست یافت.

همچنانکه امامان معصوم - که تأویلگران حقیقی عصرشان می‌باشند - علاوه بر اینکه معنی باطنی قرآن را دریافت می‌کنند، به تطبیق آیات بر مسائل اجتماعی زمان خود نیز آگاه می‌باشند. ایشان، نه چون متصوفه رسمی، فقط به اسرار درونی قرآن و سلوک

انفسی آن پرداخته و از مسائل اجتماعی غفلت می‌ورزند و نه همانند روشنفکران امروزی فقط بر بعد اجتماعی تأویل تأکید ورزیده و از درک اسرار درونی آن غافل می‌شوند. و به جرئت می‌توان وجه تمایز تشیع را از دیگر فرق و مذاهب در این امر دانست. چرا که امامان شیعه همواره بر حفظ تعادل در رشد استعداد های باطنی و اجتماعی تأکید ورزیده و در مقابل زیاده‌روی های صوفیه، بر بعد اجتماعی انسان تأکید، و در مقابل لابی‌لیکری های روشنفکرانه گروه دوم نیز بر بعد باطنی اسلام پافشاری نموده‌اند. که سوگمندان باید گفت که در طول تاریخ تأویل، غالباً این دو معنی را از هم جدا پنداشته و کوششی برای جمع این دو صورت نگرفته است.

نسبت میان تفسیر و تأویل

حال جای آن است که نظری دقیق به نسبت این دو اصطلاح مهم حوزه علوم قرآنی افکنده و وجوه اشتراک و افتراق آنها را مشخص نمائیم:

۱- باید گفت که اگر آن دو را به معنای عام آنها در نظر بگیریم، مترادف می‌باشند. همچنانکه مجاهد، طبری و ابن عربی آنها را مترادف دانسته‌اند.

۲- اگر تأویل را به معنای تأویل اجتماعی، توجیه آیات متشابه و معنای باطنی لفظ که در طول معنای ظاهر آن قرار دارد، دانسته و تفسیر را به معنای تفسیر معنا یا همان «بیان معانی آیات قرآن و کشف مقاصد و مفاهیم و تعیین مصداق خارجی آنها» بدانیم، در این صورت نیز این دو واژه بر هم منطبق بوده و تفسیر لفظی نیز نقش مقدمه آنها را ایفا می‌کند.

۳- در حالتی که تأویل را به معنای تأویل عرفانی بدانیم، با تفسیر - چه لفظی و چه معنایی - متباین بوده، اما تفسیر به منزله مقدمه تأویل می‌باشد. چرا که تأویل عرفانی علاوه بر درک مفاهیم قرآن نیازمند کشف شهودی نیز می‌باشد.

۴- در صورتی که تأویل به معنای «مخالف با ظاهر لفظ» در نظر گرفته شود - که تعریفی اشتباه از تأویل می‌باشد - با تفسیر (لفظی و معنایی) متباین می‌باشد.

تأویل عرفانی و وجوه تمایز آن از دیگر تأویلات

بنابر آنچه گذشت عرفا نیز به عنوان یکی از گروه‌های تأویلی، مانند هر گروه دیگری بر اساس مبانی خود به تأویل آیات قرآن دست یازیدند. اما از نظر آنان ابزار تأویل، نه صرف دقت‌های ادبی و بلاغی، که پاکی و صفای باطن است. که به هر اندازه این زمینه فراهم گردد شخص سالک، دریافتگر حقایق باطنی خواهد بود. به عبارت دیگر تأویل صوفیه جنبه کشفی و ذوقی داشته و متضمن مراتب است. این تأویل کشفی بر اساس

تفاوت حالات و مقامات شخص سالک درجات مختلف پیدا می‌کند. به همین دلیل است که تأویلات صوفیه در نزد خود آنها هرگز نهایت حد معرفت آیات تلقی نمی‌شود و وجوه معانی قرآن در آنچه به بیان آنها می‌آید، هرگز محصور و محدود نمی‌گردد. اما به طور کلی در این تأویل کشفی هر قدر عارف در مراتب حالات و مقامات بالاتر رود ابواب تازه‌ای در ادراک معانی قرآن بر وی گشوده می‌شود. (قاسم پور، محسن، پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی، همان منبع، ص ۱۴۲)

تأویل از نظر اکثر عرفا متضمن جمع میان ظاهر و باطن لفظ است و این بر خلاف باطنیه‌ای است که تأویل آنها غالباً نفی‌کننده ظاهر می‌باشد. به عبارت بهتر تأویل صوفیه شیوه‌ای در تفسیر قرآن است که ضمن آن، ظاهر را در پرده باطن مستور می‌دارند، اما نفی نمی‌کنند و باطن را از ورای پرده ظاهر بیرون می‌آورند ولی آن را دستاویز نفی ظاهر نمی‌سازند. این رویکرد دقیقاً بر خلاف رویکرد تأویلی باطنیه است که تأویلات آنها منجر به نفی و لغو ظاهر احکام شریعت می‌شود. تا جائیکه به عقیده باطنیه تأویل در احکام هم می‌تواند متفاوت باشد. پس شیوه تأویل باطنیان شیوه تأویل نامحدود است که تعطیل شریعت را به دنبال دارد و این درحالیست که این شیوه در میان متشرکان صوفیه مقبول نبوده و جز صوفیانی که اهل طامات و دعوی‌های بزرگ هستند اکثر بزرگان تصوف از آن تیری جسته‌اند.

از طرف دیگر تأویل صوفیه با تأویل عقلی اهل اعتزال - که از معنی ظاهر به سبب غرابت عقلی عدول می‌کنند - ناسازگار است. مولوی در دفتر سوم مثنوی این شیوه تأویلی اعتراض کند و در جواب آنها که تسبیح جمادات را بی‌معنا و محال می‌داند می‌گوید: (مولوی، جلال‌الدین، مثنوی معنوی، طلوع، تهران، ۱۳۷۴، ص ۳۷۵، ۳۷۴)

چون شما سوی جمادی می‌روید	محرم جان جمادان چون شوید
از جمادی عالم جان‌ها روید	غفل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت	وسوسه تأویل‌ها نربایدت
چون ندارد جان تو قندیل‌ها	بهر بینش کرده‌ای تأویل‌ها
که غرض تسبیح ظاهر کی بود؟	دعوی دیدن خیال غی بود
بلک مر بیننده را دیدار آن	وقت عبرت می‌کند تسبیح خوان
پس چو از تسبیح یادت می‌دهد	آن دلالت همچو گفتن می‌بود
این بود تأویل اهل اعتزال	وان آنکس کو ندارد نور حال
چون ز حس بیرون نیامد آدمی	باشد از تصویر غیبی اعجمی

از این دو تفاوت می‌توان نتیجه گرفت که تقسیم تأویل به تأویل مذموم و تأویل صحیح توسط عرفا بر اساس این دو ملاک است. یعنی تأویلی که جمع میان ظاهر و باطن

را نموده و بر اساس درجه کشف و ذوق عارف باشد، تأویل تصحیح و تأویلی که فقط متوجه باطن بوده و به ظاهر توجهی ندارد و از طرف دیگر تأویلی که ملاک آن صرف عقل پسند بودن آن، و نه تزکیه و صفای باطن باشد، در ردیف تأویلات فاسد و مذموم به شمار می آیند.

اصطلاحات موجود در حوزه تأویل نگاری عرفانی

این اصطلاحات بر اساس آنچه برادر بزرگوار جناب آقای محی الدین قنبری در پایان نامه خود گرد آورده (قنبری، محی الدین، بررسی اصطلاحات تفسیر عرفانی قرآن از دیدگاه حیدر آملی، رساله تحصیلی دوره کارشناسی ارشد رشته عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، علوم تحقیقات، ۱۳۸۳) به شرح ذیل می باشد، تفسیر، تبیین، فهم، استنباط، تأویل، جری و تطبیق، اشاره، تلقی و مس، حد و مطلع و کشف که به نظر می رسد می توان آنها را به دو دسته تقسیم بندی نمود.

الف: اصطلاحات مشترک دو حوزه تفسیر و تأویل

فهم و تبیین: اصطلاحات عام هستند که می توانند عرفانی و یا غیر عرفانی باشند. تفسیر: اگر به معنای عام به کار رود بر تأویل عرفانی نیز صدق می کند - همانند استفاده ابن عربی از آن در فتوحات (ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه، همان منبع، ج ۲، ۲۷۹) اما اگر به معنای خاص آن، یعنی توضیح ظواهر آیات باشد، بر تأویل عرفانی صدق نکرده بلکه مرتبه ای پایینتر از آن می باشد.

حد و مطلع: این دو اصطلاح نیز کاربرد عرفانی و غیر عرفانی دارند. جری و تطبیق: این اصطلاحات نیز اگر در تطبیق آیات با مسائل اجتماعی به کار رود معنایی چون اجتهاد - به معنای عام - داشته و عرفانی نمی باشند. اما اگر به معنای تطبیق آیات بر آفاق و انفس باشد اصطلاحاتی عرفانی هستند.

استنباط (مستنبطات): این اصطلاح نیز اگر به معنای اجتهاد عرفی - و یا به معنای عام آن باشد - اصطلاحی غیر عرفانی و اگر به معنای دریافت حقایق غیبی به واسطه تزکیه درون باشد، اصطلاحی عرفانی است.

تأویل: با توجه به کاربرد تأویل در حوزه های عقلی و حتی تطبیق با مسائل روز، این اصطلاح نیز در حوزه های ظاهری و عرفانی کاربرد دارد.

ب: اصطلاحات مخصوص حوزه تأویل عرفانی

اشاره: همچنانکه جناب ابن عربی در فتوحات فرموده اند: «اهل الله آنچه را در شرح کتاب

الله آورده اند اشاره اصطلاح می کنند و نه چیز دیگر، این امر صرفاً به تعلیم الهی بوده و علمای ظاهری از آن بهره ای ندارند چرا که اشاره فقط به قصد مشیر است نه مشارالیه» (همان منبع، ج ۲، ص ۲۷۹) اما باید گفت که این اصطلاح از جامعیت مانعیت «تأویل عرفانی» برخوردار نیست.

تلقی و مس: از اصطلاحات قرآنی این حوزه است که سوگمندان کمتر به آن پرداخته شده است، اما می تواند به عنوان یکی از اصطلاحات کلیدی تأویل عرفانی به کار رود.

تأویل عرفانی: به نظر می رسد اصطلاح جامع و مانع در این زمینه «تأویل عرفانی» باشد، که در یک جمله ساده «عروج از لفظ به معنی و شرح معانی و اسرار باطنی قرآن بر اساس تناسب روحی می باشد» کلمه تأویل نشان دهنده رجوع از ظاهر به باطن - در راستای ظاهر - و جداکننده آن از تفسیر و عرفانی بودن آن بیانگر تطبیق عوالم تدوینی و آفاقی و انفسی و تمایز دهنده آن از تأویل های عقلی و صرفاً باطنی می باشد.

توجه اینکه: عرفا به جای «تأویل عرفانی» از اصطلاح «تأویل» استفاده می نمایند. چرا که با توجه به عارف بودنشان، عرفانی بودن آن را به عنوان پیش فرض خود تلقی می کنند.

مبانی تأویل عرفانی

در یک نگاه اجمالی می توان به اهم مبانی «تأویل نامه های عرفانی» از بدو ایجاد تاکنون به شرح ذیل اشاره کرد.

مبانی عمومی تأویل در قرآن و حدیث

الف: در قرآن

۱- اصلی ترین مبانی تأویل، خود قرآن است. چرا که قرآن در صدد بیان جهان بینی خاص خود و تبیین حقایق غیرمادی است و این خود بهترین بستر تفسیر و تأویل می باشد.

۲- آمدن واژه تأویل و ملحقات آن در قرآن: این واژه در قرآن ۱۷ بار تکرار شده است که کاربردهای آن را می توان به صورت زیر خلاصه کرد.

تأویل قول: در آیات ۷ سوره آل عمران، ۵۳ سوره اعراف و ۲۶ سوره یونس

تأویل فعل: در آیات ۵۹ سوره نساء، ۲۵ سوره اسراء و ۷۸ و ۸۲ سوره کهف

تأویل رویا: در آیات ۲۱، ۲۶، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۱۰۰، ۱۰۱ سوره یوسف

که این خود انگیزه های قوی برای مفسران و مؤولان به شمار می آید.

۳- استفاده از واژگانی همچون سمع و بصر برای قلوب: که به منزله هموار ساختن

بستر تأویل می‌باشد.

۴- دستور اکید قرآن به تدبر و تعقل و تأمل در آیات: که این خود زمینه ساز فهمی عمیق‌تر از معارف قرآنی است همچنانکه فرمود: «أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها» (محمد، ۲۴)

۵- استفاده از مثال‌ها، و کنایات و تشبیهات گوناگون به عنوان یکی از شیوه‌های بیانی قرآن: همچنانکه می‌دانیم خداوند در جای جای قرآن کریم برای بیان مقاصد خود از مثال‌ها و تشبیهات، کنایات فراوان استفاده کرده است که می‌توانند بستری مناسب برای تفسیر و تأویل باشند.

۶- وجود آیاتی از قبیل (سنریهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم) (فصلت، ۵۳) که خود بیانگر آیات آفاقی و آنفسی و یکی از مبانی اصلی عرفا در این زمینه می‌باشد.

۷- آیاتی همچون «لا يمسه الا المطهرون» - در حالت خبری آن که صحیح‌تر نیز می‌باشد - و نیز «انا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون و انه في أم الكتاب لدينا لعلی حکیم» (زخرف ۳ و ۴)

۸- وجود آیاتی از قرآن که به هیچ وجه نمی‌توان آنها را حمل بر معنی ظاهری نمود: همانند (و أن لو استقاموا على الطريقة لأستقيناهم ماء غداً) (جن، ۱۶)

ب: در حدیث

احادیث فراوانی که در این زمینه وجود دارد خود از اصلی‌ترین مبانی تأویل به شمار می‌آیند که به عنوان نمونه به پاره‌ای از آنان اشاره می‌کنیم:

«ما فی القرآن آیه الا و لها ظهر و بطن و ما فیہ حرف الا و له حد و لكل حد مطلع» (مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، مؤسسة الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴، ج ۸۹، ص ۹۴)

«لیس ما فی القرآن آیه الا و لها ظهر و بطن و ما من حرف الا و له تأویل» (همان منبع، ج ۳۲، ص ۱۵۵)

«ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة أبطن» (آملی، سیدحیدر، جامع الأسرار و منبع الأنوار، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸، ص ۱۰۴)

«له (للقرآن) ظهر و بطن و ظاهره حکم الله و باطنه علم الله تعالی. فظاهره وثیق و باطنه عمیق» (مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، همان منبع، ج ۷۴، ص ۱۲۶)

«أنزل القرآن على سبعة احرف لكل آیه منها ظهر و بطن» (ابن شهر آشوب، محمد، المناقب، انتشارات علامه، قم، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۳)

«القرآن تحت العرش له ظهر و بطن يحاج العباد» (سیوطی، جلال‌الدین، الاتقان فی علوم القرآن، دارالمعرفه، بیروت، بی تا، ج ۲، ص ۲۳۶)

«ما من آیه الا و لها أربعة معان: ظاهر و باطن و حد و مطلع، فالظاهر التلاوة و الباطن الفهم و الحد هو الاحكام الحلال و الحرام و المطلع هو مراد الله من العبد بها» (فیض کاشانی، محمدبن مرتضی، تفسیر الصافی، دارالمرتضی، مشهد، بی تا، ج ۱، ص ۲۸ و ۲۹)

«یا جابر ان للقرآن بطناً و للبطن بطن و له ظهر و للظهر ظهر. یا جابر و لیس شیء أبعد من عقول الرجال من تفسیر القرآن. أن الآیه لتكون أولها فی شیء و آخرها فی شیء و هو كلام متصل یتصرف علی وجوه» (مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، همان منبع، ج ۸۹، ص ۹۴)

«أن للقرآن ظاهراً و باطناً» (همان منبع، ج ۸۹، ص ۸۳)

«كتاب الله عزوجل على أربعة أشياء: على العبارة و الإشارة و اللطائف و الحقائق، فالعبادة للعوام و الإشارة للخواص و اللطائف للأولياء و الحقائق للأنبياء» (همان منبع، ج ۸۹، ص ۱۰۳)

«القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه علی أحسن وجوهه» (ابن ابی جمهور احسانی، محمدبن علی، عوالی اللالی، انتشارات سیدالشهداء، قم، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۰۴)

«لا يكون الرجل فقیهاً كل الفقه حتی یرى للقرآن وجوهاً كثيرة» (سیوطی، جلال‌الدین، الاتقان فی علوم القرآن، همان منبع، ج ۱، ص ۳۹)

«تفسیر القرآن علی سبعة أحرف (أوجه) منه ما كان و منه ما لم یکن بعد ذلك تعرفه الأئمة» (مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، همان منبع، ج ۸۹، ص ۹۸)

«ان للقرآن تأویلاً منه ما قد جاء و منه ما لم یجىء فاذا وقع التأویل فی زمان امام من الأئمة عرّفه امام ذلك الزمان» (همان منبع، ج ۸۹، ص ۹۷)

«ظهره تنزیله و بطنه تأویله منه ما قد مضى و منه ما لم یکن یجری كما تجری الشمس و القمر، كلما جاء تأویل شیء منه یكون علی الأموات كما یكون علی الأحياء» (حر عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعة، مؤسسة آل البيت لأحياء التراث، قم، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۹۶)

همچنانکه مشاهده می‌شود در این احادیث به هر دو بعد تأویل (بعد باطنی و بعد عصری و اجتماعی) اشاره شده است. (ده حدیث نخست بیان‌کننده بعد باطنی تأویل و سه حدیث اخیر نشانگر بعد اجتماعی تأویل می‌باشند.)

مبانی اختصاصی تأویل عرفانی

۱- مبانی جامعه‌شناسی تأویل

الف - متصوفه و عرفا با توجه به مخالفت‌هایی که توسط متکلمان و فقهاء نسبت به آنان صورت می‌گرفت و بعضاً آنان را به کفر و زندق متهم کرده و به بهانه‌ها، راه‌ها، آنا،

به قتل می‌رساندند - که افرادی چون حلاج و عین القضات نمونه بارز آن می‌باشند - با تأویل آیات قرآن در صدد نشان دادن تقید خود به دین اسلام و همسوئی آرائشان با آموزه‌های قرآنی بودند. که در این میان می‌توان به کتاب‌هایی چون التعرف، المع، رساله قشیریه، کشف المحجوب و تأویلاتی که نام بردیم اشاره کرد.

ب - از طرف دیگر تعالیم و باورداشت‌های عرفا بگونه‌ای بود که هرگز با ظاهر آیات قابل توجیه نبوده و نمی‌توانست اقبال جامعه و حتی مریدانشان را پاسخ گویند: مثلاً نگاه قلندرانه عرفا نسبت به بهشت و دوزخ با آنچه در ظاهر آیات مشهود است، هیچ‌گونه سنخیتی ندارد. به همین منظور عرفا دست به تأویل آیات زده و با قائل شدن به درجات سه گانه بهشت (افعال و صفات و ذات) همسوئی خود را با آیات قرآن نشان می‌دادند.

۲- مبانی زبان شناختی تأویل

تشابه‌انگاری زبان عرفان و قرآن نیز به عنوان یکی از مبانی تأویل به شمار می‌آید. عرفا زبان حقایق و معارف را زبان اشارت می‌دانند که جامع بین کتم و افشاء است یعنی می‌گوید در عین اینکه نمی‌گوید و نمی‌گوید در عین اینکه می‌گوید:

انذا أهل العبارة سائلونا أجبناهم بأعلام الأشارة
نشیر بها فنحصلها غموضاً تقصّر عنه ترجمة العبارة

چون اهل عبارت از ما سوال کنند/ ایشان را به علامت‌های اشارت جواب دهیم/ اشارت کنیم به آن معنی باطن تا آن را حاصل کنیم پوشیده/ که ترجمه عبارت از او مقصر آید (نویا، پل، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه: اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۷ به نقل از: شرح التعرف، ربع سوم، ص ۱۱۵۸ تا ۱۱۶۲) در نگاه عرفا با توجه به اینکه عالم دارای مراتب مختلف از قبیل جبروت و ملکوت و ملک - و تقسیمات دیگر- می‌باشد و ادراک ما نیز در هر عالمی متناسب با آن عالم می‌باشد - مثلاً ادراک ما در عالم ملک، حسی و در عالم ملکوت، مثالی و در جبروت، عقلی است. لذا اگر بخواهیم عالم جبروت را درک کنیم باید ادراکمان عقلی گردد و اگر بخواهیم بر عالم ملکوت دست یابیم، ادراکمان مثالی و در مورد عالم ملک نیز ادراک حسی کارآیی دارد. پس برای ارتباط معارف این عوالم چندگانه، به واسطه‌ای نیازمندیم که دارای این سه نوع ادراک باشد، عرفا این واسطه را انسان کامل که کون جامع و دربرگیرنده دیگر عوالم وجودی است می‌دانند. به این معنی که تنزل از معانی و حقایق به لفظ در باطن اولیاء و انبیاء و کسانی که دارای کمالات وجودی می‌باشند. صورت می‌گیرد. (یثربی، یحیی، عرفان نظری، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۲، ص ۵۷۲)

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت اینکه در این تنزل نه همه حقائق، که فقط انعکاسی

از آنها به حوزه علم حصولی راه می‌یابد.

بازگشتم زانکه گفتم زانکه نیست در سخن معنی و در معنی سخن
توضیح اینکه حقایق و معانی مربوط به حوزه شهود است و در وحدت نمی‌توان مفهومی از هیچ چیز یافت - چون مفهوم موقعی حاصل می‌شود که کثرتی در کار باشد - فلذا این معارف نامتمایز و غیرقابل تصور بوده و با ذهن ما که با کثرت سروکار دارد بیگانه است. فلذا الفاظ نمی‌توانند مقصود آنانرا بیان دارند. بلکه فقط اشاراتی به سوی آن حقایق می‌باشند که به صورت خلاصه آنان را «اشارات» می‌دانند.

از سوی دیگر حقایق عرفانی بعد از ورود به حوزه علم حصولی با عوامل و مفاهیم این حوزه آمیخته گشته - همچنانکه تجارب حسی نیز با عوامل علم حصولی آلوده می‌شوند - که پالایش آنها حتی اگر ممکن باشد، بسیار دشوار می‌نماید. فلذا باعث می‌شود که از حقیقت خود فاصله گیرند و از همین جاست که شطحیات به وجود می‌آیند (همان منبع، ص ۵۷۴ و ۵۷۵). پس با وجود اینکه عرفا برای بیان مقاصد خود از تمثیل، کنایات، استعارات و تشبیهات گوناگون استفاده می‌کنند، باز هم به ناقص بودن آن در مقابل آن حقیقت والا - که در صدد بیان آن می‌باشند - اذعان دارند.

خلاصه اینکه عرفا وحی و تنزیل را نیز از سنخ اشارات خویش پنداشته و ملاک اصلی آن را دستیابی به درجه وجودی بالاتر می‌دانند.

۳- مبانی نظری تأویل عرفانی

این مبانی تأویل عرفانی یکی از مهمترین مبانی جهان بینی صوفیانه است که آن را در چهار مرحله بیان می‌داریم:

مرحله نخست: جهان دارای دو لایه ظاهر و باطن، ملک و ملکوت، شهادت و غیب و غیره می‌باشد.

مرحله دوم: قرآن نیز دارای دلایلی ظاهر و باطن، لفظ و معنی، تنزیل و تأویل و غیره می‌باشد.

مرحله سوم: انسان نیز دارای دو لایه، ظاهر و باطن، بدن و روح و غیره می‌باشد.

مرحله چهارم: اینکه این هر سه با هم متناظر بوده و بر هم منطبق می‌باشند.

که قهرمان این حوزه عارف نامدار شیعی جناب سید حیدر آملی به خوبی این مراحل را در تأویل بی‌بدیش کرد آورده است. ایشان حقیقت عالم که همان کتاب تکوینی و آفرینش خداوند است را با کتاب تدوینی خداوند که همان قرآن است منطبق و دارای مطابقت دانسته و علم به این تطبیق و بازگرداندن مراتب متناظر را به یکدیگر «تأویل» می‌داند. (آملی، سیدحیدر، المحيط الاعظم و البحر الخضم، همان منبع، ص ۲۳۰) و در

جای دیگر نمونه‌ای از تطبیق کتب سه گانه وجود انسان، عالم و قرآن کریم ارائه می‌دهند: «همانا که عالم مظاهر اسماء الهیه و جلوه‌گاه آنهاست یعنی تطبیق اسماء را با آفاق و تطبیق آفاق با انفس و تطبیق آن با قرآن و تطبیق اسماء هفت گانه با کواکب سبعة و تطبیق کواکب سبعة با اقلیم‌ها و طوایف هفت گانه مخصوص به هر کدام، و در مورد انفس نیز بر همین منوال می‌باشد (همان منبع، ص ۲۳۵)».

۴- مبانی عملی تأویل عرفانی

این مبنای مهم تأویل عرفانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده و یکی از اصلی‌ترین وجوه تمایز عرفا از دیگر گروه‌های تأویلی به شمار می‌آید که در دو بخش به آن می‌پردازیم:

۱- تنها راه وصول به حقایق، شهود و تصفیه باطن است: شاید بتوان گفت که این دیدگاه عرفا از نخستین دوره‌های پیدایش تصوف تاکنون به عنوان یکی از وجوه اختلاف آنان با دیگر نحله‌های فلسفی و کلامی و فقهی و غیره بوده که همواره نیز بر آن پافشاری نموده‌اند. از منظر عرفا علم حصولی به دلیل اینکه با واسطه - یا همان وجود ذهنی معلوم - به دست می‌آید علمی غیر قابل اتکاء و خطاپذیر بوده و هرگز ما را به حقیقت معلوم نمی‌رساند و برای اثبات مدعای خود ادله زیادی ارائه می‌نمایند. از نظر آنان فقط با شهود بی‌واسطه است که می‌توان به کنه حقیقت اشیاء دست یافته و آن را فرا چنگ آورد. که تقریباً تمامی عرفا - از هر سلسله و مسلکی - در این امر اتفاق نظر دارند.

۲- وجود کشف و الهام به عنوان ابزارهای دریافت حقائق: می‌دانیم که عرفا برای دستیابی به این حقایق تصفیه باطن را مبنای اصلی کار خویش قرار داده و ثمرات آن را وارد، خاطر، کشف، الهام و غیره می‌نامند که این مقدمه کسبی و آن ثمره و هُبی است. ما در اینجا چون در مقام نشان دادن وجوه اشتراک و اختلاف این اصطلاحات نیستیم به صورت کلی آن را در قالب کشف و الهام بیان می‌داریم. مخلص کلام به نقل از جناب علامه قیصری در مقدمات و زینش بر فصوص‌الحکم این‌گونه است: کشف در لغت به معنی پرده برداشتن است و در اصطلاح عرفا، آگاهی یافتن بر معانی غیبی که در ماورای حجاب قرار دارند، می‌باشد. کشف بر دو گونه است صوری و معنوی. کشف صوری در عالم مثال و از طریق حواس پنجگانه حاصل می‌شود. این کشف صوری ممکن است از طریق دیدن صورت ارواح یا از طریق شنیدن صدای آنان و یا از طریق حس بویایی، لامسه و نیز چشایی صورت گیرد. متعلق کشف صوری یا مسائل دنیوی است و یا مسائل آخروی. از طرف دیگر کشف معنوی کشفی است که مجرد از صور حقایق باشد و آن عبارت از ظهور معانی غیبی و حقایق عینی است. (قیصری، محمد داود، شرح

فصوص‌الحکم، تصحیح و تعلیق: جلال‌الدین آشتیانی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵، مقدمه، ص ۱۰۷ و ۱۰۸)

ایشان پس از اینکه منبع مکاشفات را قلب انسان و عقل عملی نورانی می‌داند کشف معنوی را ذو مراتب دانسته و می‌آورند: «کشف معنوی دارای مراتب است. اولین مرتبه ظهور معانی غیبی و حقایق عینی، در قوه مفکره و بدون بکارگیری مقدمات و ترتیب دادن قیاسات می‌باشد که «حدس» نامیده می‌شود. در مرتبه بالاتر ظهور معانی غیبی در قوه عاقله‌ای است که قوه مفکره در خدمت آن است که همان قوه روحانی است و در جسم حلول نکرده و نور قدسی نامیده می‌شود. مرتبه بالاتر مربوط به ظهور این معانی در مقام قلب است که الهام نامیده می‌شود (همان منبع، ص ۱۱۰)» ایشان سپس به مراتب بالاتر کشف از قبیل مشاهده قلبی، شهود روحی اشاره می‌نمایند و تفاوت وحی و الهام را در باواسطه بودن وحی و بی‌واسطه بودن الهام می‌داند. (همان منبع، ص ۱۱۲)

مبانی تأویل عرفانی از دیدگاه ملا عبدالرزاق

جناب کاشانی بعد از اینکه به تفاوت میان تفسیر و تأویل می‌پردازد کتاب ارزشمند تأویلات را - نه «تفسیر» - بلکه ارائه الگوی «تأویل» برای اهل ذوق می‌داند. (کاشانی، عبدالرزاق، تأویلات القرآن الحکیم انتشار یافته با نام تفسیر ابن عربی، تحقیق: سمیر ارباب مصطفی، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶) و از طرف دیگر نیز در جای جای تأویلات از اصطلاح «تطبیق» استفاده می‌کند. ما در ابتدا به جایگاه هر کدام از این اصطلاحات پرداخته و سپس نظری به مبانی یاد شده می‌اندازیم. ایشان بعد از یادکردی از گذشته خود که با وجود تدبیر در قرآن عائدی از آن نصیبش نمی‌گشت، به دوران ظهور معانی قرآن اشاره می‌کنند و این حال خود را منطبق با حدیث مشهور حضرت رسول (ص) می‌داند که «ما نزل من القرآن آیه الا و لها ظهر و بطن، و لكل حرف حد و لكل حد مطلع» ایشان منظور از ظهر را تفسیر، بطن را تأویل، حد را انتها و نقطه اوج فهم کلام حق و مطلع را جایی می‌داند که در آن می‌توان خداوند «ملک علام» را شهود نمود. از این روی نگاشتن برخی از اسرار حقایق باطنی را «تأویل» می‌داند - نه تفسیر - چرا که تفسیر را علمی متعلق به ظواهر قرآن و دارای حدود و مشخص می‌داند که عدول‌کننده آن در ورطه هولناک تفسیر به رأی فروغلیده است. اما در مورد تأویل هرگز این‌گونه نیست (همان منبع، ج ۱، ص ۶) «چرا که تأویل بر حسب احوال شنونده و اوقاتش در مراتب سلوک و تفاوت درجاتش فرق می‌کند به طوریکه هر گاه شخص عارف از مقام خویش ترقی یابد، باب فهم جدیدی برایش گشوده شده و بر معانی ظریف آماده شده‌ای اطلاع می‌یابد» (همان منبع، ج ۱، ص ۶) با این حال ایشان به گونه‌ای خاص از

تأویل اشاره می‌کنند که با «تطبیق» از آن نام می‌برند. همین امر سبب شده است متشرفینی چون گلدتسهیر تأویل و تطبیق را دو گونه جداگانه بدانند (لوری، پییر، تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، ترجمه: زینب پودینه آقائی، حکمت، تهران، ۱۳۸۲، ص ۷۷ و ۷۸). اما اگر در موارد بکارگیری این دو اصطلاح در تأویلات نیک بنگریم «تطبیق» در حقیقت همان تأویل ارکان آیات قرآن با انفس بوده و «تأویل» نیز تطبیق آیات الاهی با آفاق می‌باشد (کاشانی، عبدالرزاق، تأویلات القرآن کریم انتشار یافته با نام تفسیر ابن عربی، همان منبع، ج ۱، ص ۴۲، ۱۰۸، ۲۹۹، ۳۰۳، ۳۶۶، ج ۲، ص ۴۵، ۲۸۸) و به همین دلیل است که گاهی آیه‌ای از نظر ملا عبدالرزاق تأویل (یا همان تطبیق با آفاق) ندارد اما او به تطبیق آن با انفس دست می‌زند. (همان منبع، ج ۱، ص ۲۵۵، ج ۲، ص ۲۳، ۴۶۰) و زمانی نیز آنها را از هم تفکیک می‌کند. (همان منبع، ج ۱، ص ۱۰۸، ۳۰۳، ۲۹۴) و نکته جالبتر اینکه ایشان تطبیق را بیشتر در سطح قصص قرآن به کار برده و دلیل آن را تطابق فوق‌العاده ظاهر و باطن قصص، با ظاهر و باطن سالک می‌داند. (همان منبع، ج ۱، ص ۳۱۴)

حال که جایگاه این سه اصطلاح کلیدی از نظر جناب کاشانی مشخص گردید به مبانی تأویل و تطبیق در نظر ایشان می‌پردازیم.

ابتدائاً باید گفت که در نگاه کاشانی تأویل - همچنانکه خودش در مقدمه تأویلات آورده - دستیابی به معانی غیبی از طریق سیر و سلوک و ارتقاء روحی سالک می‌باشد و این تأویل کاملاً مغایر با تأویل عقلی است که دیگر نحله‌های تأویلی چون معتزله از آن استفاده می‌کردند. چرا که آنان معنی کلام الله را بر دریافت‌های عقلانی خود حمل کرده و همانند که منحرقان حقیقی‌اند. (کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، بیدار، قم، ۱۳۷۰، ص ۵۷)

در نگاه ایشان تأویل به معنی عبور از ظاهر به باطن (کاشانی، عبدالرزاق، تأویلات القرآن کریم انتشار یافته با نام تفسیر ابن عربی، همان منبع، ج ۱، ص ۳۳۴) و تأویل احادیث، معانی غیبی است که صورت‌های غیبی به آنها برمی‌گردند. (همان منبع، ج ۱، ص ۲۲۲)

از طرف دیگر شخص تأویل‌کننده نیز باید دارای استعداد پذیرش معانی و معارف الاهی باشد. (همان منبع، ج ۱، ص ۴۱۰) اما باید دانست که عبور از ظاهر به باطن هرگز به معنی نادیده گرفتن ظاهر نیست چرا او به کزات بر ایمان به ظاهر آیات و قصص قرآن تأکید ورزیده و آنها را امور حقیقی خارجی در زمان خودشان معرفی می‌کند. (همان منبع، ج ۱، ص ۲۲۸، ۲۹۹، ۴۰۷) لذا باید حساب ایشان را از باطنیانی که فقط بر باطن تکیه داشته نیز جدا دانست.

می‌دانیم که نخستین گام در مبانی تأویل نظرگاه شخص مؤول نسبت به قرآن است، از نظر جناب ملا عبدالرزاق، قرآن، فقط الفاظ و حروفی نیست که بر زبان می‌آوریم، بلکه علوم حقیقی ذوقی و معانی نازل شده از غیب الغیوب بر صدر علماء محقق است (همان منبع، ج ۲، ص ۱۳۵)، که فقط با انس به آن می‌توان از شیرینی معارف آن چشید. و در آن صورت است که با نفسی با نشاط و صدری گشاده به سیر در آن پرداخته و به معانی وصف‌ناپذیر آیات دست یافت. (همان منبع، ج ۱، ص ۵) و این دستیابی به حقایق، به میزان ارتقاء سالک در مراتب سلوکی‌اش می‌باشد، که هر چه مرتبه‌اش بالاتر، نصیبش از ظرائف کتاب الاهی بیشتر است. (همان منبع، ج ۱، ص ۶)

از طرف دیگر نیز موجودات را ذو مراتب دیده و مراتب آنها را برابر حروف تهجی دانسته و عوالم وجودی را نیز هیجده هزار عالم معرفی می‌کند که در ازای هیجده حرف ملفوظ عبارت «بسم الله الرحمن الرحیم» می‌باشند. (همان منبع، ج ۱، ص ۷)

وی با تطبیق آیات بر مراتب وجودی سالک (همان منبع، ج ۱، ص ۴۲، ۱۰۸، ۱۶۴، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۹۹، ۳۰۳، ۳۱۴، ج ۲، ص ۱۸، ۴۵، ۲۸۸) به رکن سوم تناظر سه گانه، کتاب‌های تدوینی آفاق و انفسی دست زده و از تطبیق «عالم اکبر و اصغر» نام برده و آن را نشانه‌ای برای متفکران به شمار آورده (همان منبع، ج ۱، ص ۳۳۶) و به مثال‌هایی در تطبیق آسمان‌های هفتگانه با مراتب هفتگانه روحی انسان دست می‌زند. (همان منبع، ج ۱، ص ۲۴ و ۲۵)

که جامع این تطبیق‌ها به نقل از جناب سید حیدر آملی این‌گونه است: ((تقریر مولی‌الاعظم کمال الدین عبدالرزاق «کاشانی» از این مطلب به این شرح است - که در برخی از أمالی ایشان آمده - همانا عالم دارای دو مظهر است، مظهر اول عبارت از آفاق و عوالم موجود در آن، یا همان انسان کبیر کلی حقیقی می‌باشد و مظهر دوم عبارت از انفس یا همان انسان صغیر شخصی صوری است، که از مظهر اول به خلیفه اعظم و از مظهر دوم به خلیفه اصغر تعبیر می‌شود... و به این دلیل گفته و می‌گوئیم، معرفت کلی حقیقی منحصر در معارف سه گانه است: معرفت حق تعالی، معرفت آفاق و معرفت انفس، چرا که غیر از این سه چیزی در خارج وجود ندارد. و نیز می‌گوییم که معرفت آفاق و انفس به معرفت حق برمی‌گردند و این قاعده‌ای است که جملگی عرفا بر آن اتفاق نظر دارند.)) (آملی، سید حیدر، المقدمات من نص النصوص، تصحیح و تعلیق: هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، توس، تهران، ۱۳۶۲، ص ۴۵۶) پس می‌توان نتیجه گرفت که تناظر عوالم سه گانه از نظر کاشانی اصلی‌ترین معنای تأویل عرفانی است. و اگر آن را در کنار مبانی عملی (تصفیه باطن و کشف و الهام) و زبان‌شناختی (همسان دیدن زبان قرآن و تجارب عرفانی) - که به آنها اشاره کردیم - بنگریم. به مبنای مستحکم تأویلی این عارف

ملاک‌های تأویل عرفانی از دیدگاه کاشانی

جناب ملاعبدالرزاق در مقدمه کوتاه، اما گرانسنگ خود نکاتی را یادآور شده‌اند که می‌توان از آنها به عنوان ملاک‌های تأویل عرفانی نام برد.

۱- تأویل - بر خلاف تفسیر- دارای حد خاصی نمی‌باشد بلکه بر اساس احوال شنونده و اوقاتش در مراتب سلوک و تفاوت درجات آن متفاوت می‌باشد و معانی جدیدی برای فرد سالک به دنبال می‌آورد، لذا تأویل حقیقی ذو مراتب است. (کاشانی، ملاعبدالرزاق، تأویلات القرآن الحکیم انتشار یافته با نام تفسیر ابن عربی، همان منبع، ج ۱، ص ۶)

۲- تأویل هنگامی از درجه اعتبار برخوردار است که از گذرگاه تفسیر ظاهر گذشته باشد، به طوریکه مؤول با وجود پذیرفتن ظاهر آیات - چه از نظر لغت و ادبیات و چه مفاهیم ظاهری آن - به تأویل باطنی دست زند. (این روش در تمام تأویلات رعایت شده و جناب ملاعبدالرزاق علاوه بر اینکه بر ایمان به ظاهر آیات کراراً تاکید ورزیده‌اند (ن ک: همان منبع، ج ۱، ص ۲۲۸، ۲۹۹، ۴۰۷) هرگز به تأویلاتی که از لحاظ ادبی، خلاف قواعد عربی باشد دست نزده‌اند.)

۳- مؤول فهم قرآن را منحصر به تأویل خود نداند چرا که علم خداوند محدود به دانسته‌های مؤول نمی‌گردد و ممکن است فرد دیگری، به وجوه بهتری از قرآن دست یابد. (همان منبع، ج ۱، ص ۶)

۴- از تکلف در تأویل عرفانی باید پرهیز نمود (یعنی هر آنچه را که در مقام خود دریافت می‌کند، بیان نماید و به آنچه فراخور مقام او نیست دست نزند) چرا که در آن صورت خطر بیراهه رفتن حتمی است. (همان منبع، ج ۱، ص ۶)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱- تأویل و تفسیر دو واژه کلیدی در شرح معانی قرآنند، که بسته به تعریفی که از هر کدام ارائه می‌دهیم، می‌توانند مترادف و یا متباین باشند.

۲- تأویل دارای دو بعد عرفانی و اجتماعی است که وظیفه مؤول پرداختن به هر دو بعد آن می‌باشد. همچنانکه ائمه معصومین (ع) جامع این دو بعد تأویل می‌باشند.

۳- در میان اصطلاحات حوزه تأویل نگاری مانند «فهم»، «آشاره»، «استنباط» و غیره «تأویل عرفانی» تعریفی جامع و مانع به شمار می‌آید. همچنانکه بزرگانی چون نجم‌الدین رازی، قونوی، کاشانی و سید حیدر آملی از این نام استفاده کرده‌اند.

۴- اصلی‌ترین مبانی تأویل عرفانی عبارت‌اند از: مبانی عمومی (قرآن و حدیث)،

جامعه‌شناختی، زبان‌شناختی و مبانی نظری و عملی. که بر اساس آنها شخص عارف به تأویل آیات الهی می‌پردازد.

۵- کاشانی با تأویل عقلی معتزلی و صرفاً باطنی اسماعیلیه مخالف بوده و تأویل از نظر او به معنی «تطبیق عوالم سه‌گانه، آفاقی، انفسی و تدوینی حق تعالی، بر اساس تصفیه باطنی است» که کاشانی آن را در دو بخش: «تأویل» «تطبیق آیات قرآن با آفاق» و «تطبیق» «تطبیقی آیات قرآن با انفس» تعریف می‌کنند. البته باید توجه داشت که در مواردی نیز آنها را به یک معنی گرفته است.

۶- ملاک‌های تأویل از نظر کاشانی عبارت‌اند از:

الف - تأویل - بر خلاف تفسیر- دارای حد خاصی نبوده و بر اساس احوال و اوقات و مراتب سالک متفاوت است.

ب - تأویل هنگامی از درجه اعتبار برخوردار است که از گذرگاه تفسیر ظاهر گذشته باشد، به طوریکه مؤول با وجود پذیرفتن ظاهر آیات - چه از نظر لغت و ادبیات و چه مفاهیم ظاهری آن - به تأویل باطنی دست زند.

ج - مؤول فهم قرآن را منحصر به تأویل خود نداند.

د- تأویلگر باید از تکلف در تأویل عرفانی پرهیز نماید. یعنی فقط آنچه را که در مرتبه سلوکی خود دریافت می‌کند، بیان نماید. چرا که در غیراین صورت خطر بیراهه رفتن حتمی است.

منابع و مأخذ

- ۱- آملی، سیدحیدر، المحيط الأعظم و البحر الخضم، تحقیق: محسن موسوی تبریزی، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۴
- ۲- _____، المقدمات من نص النصوص، تصحیح و تعلیق: هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تونس، تهران، ۱۳۶۲
- ۳- _____، جامع الأسرار و منبع الأنوار، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸
- ۴- _____، ابن ابی جمهور احسانی، محمدبن علی، عوالی اللالی، انتشارات سیدالشهداء، قم، ۱۴۰۵
- _____، شهر آشوب، محمد، المناقب، انتشارات علامه، قم، ۱۳۷۹
- _____، ابن عربی، محمدبن علی، الفتوحات المکیة، دارصادر، بیروت، بی‌تا
- ۷- ابوزید، نصرحامد، نقدالخطاب الدینی، ترجمه: حسن یوسفی اشکوری، محمدجواهرکلام، یادآوران، تهران، ۱۳۸۱
- ۸- _____، مفهوم النص، ترجمه: مرتضی کریمی‌نیا، طرح نو، تهران، ۱۳۸۲
- ۹- جرجانی، میرسیدشریف، تعریفات، ترجمه: سیدحسن عرب و سیمانوربخش، نشر و پژوهش فروزان روز، تهران، ۱۳۷۷
- ۱۰- حرعاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعة، مؤسسة آل البيت لأحیاء التراث، قم، ۱۴۰۹

- ۱۱- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن الکریم، دارالقلم، بیروت، ۱۴۲۵
- ۱۲- سیوطی، جلال‌الدین. الاتقان فی علوم القرآن، دارالمعرفه، بیروت، بی تا
- ۱۳- شاکر، محمدکاظم، روش‌های تأویل قرآن، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶
- ۱۴- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، موسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۳
- ۱۵- فیض کاشانی، محمدبن مرتضی، تفسیر الصافی، دارالمرتضی، مشهد، بی تا
- ۱۶- قاسم‌پور، محسن، پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی، موسسه فرهنگی هنری ثمین، تهران، ۱۳۸۱
- ۱۷- قنبری، محی‌الدین، بررسی اصطلاحات تفسیر عرفانی قرآن از دیدگاه حیدر آملی، رساله تحصیلی دوره کارشناسی ارشد رشته عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، علوم تحقیقات، ۱۳۸۳
- ۱۸- قیصری، محمد داود، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق: جلال‌الدین آشتیانی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵
- ۱۹- کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، بیدار، قم، ۱۳۷۰
- ۲۰- _____، تأویلات القرآن الحکیم انتشار یافته با نام تفسیر ابن عربی، تحقیق: سمیر ارباب مصطفی، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲
- ۲۱- لوری، بیبر، تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، ترجمه: زینب پودینه آقائی، حکمت، تهران، ۱۳۸۳
- ۲۲- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، مؤسسه‌الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴
- ۲۳- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بنگاه ترجمه و نشر وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۰
- ۲۴- معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، موسسه‌النشرالاسلامی، قم، ۱۴۱۶
- ۲۵- مولوی، جلال‌الدین، مثنوی معنوی، طلوع، تهران، ۱۳۷۴
- ۲۶- نوبیا، پل، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه: اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۳
- ۲۷- یتربی، یحیی، عرفان نظری، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۲