

تاریخ دریافت: ۹۵/۹/۲۵

تاریخ پذیرش: ۹۶/۳/۱۵

تاویل عرفانی متون مقدس و رابطه آن با بیان متناقض‌نما

ودود ولیزاده^۱

فاطمه لاجوردی^۲

چکیده:

تاویلاتی که عرفا بر متون مقدس ارائه می‌دهند، معمولاً پارادوکسیکال و متناقض‌نما بوده و همواره مورد مخالفت عده‌ای قرار می‌گیرد. در این مقاله ماهیت متن مقدس و تاویل مورد بررسی قرار گرفته تا اینکه نشان دهد چرا این تاویلات معمولاً متناقض‌نما به نظر می‌رسند؟ تحقیقات نشان داد از آن حیث که متون مقدس دارای بطون و معانی چندلایه‌ای هستند، عارف در فرایند تاویل، می‌کوشد تا از سطح معانی ظاهری بگذرد و به دریافت معانی باطنی برسد، که این معانی باطنی در اغلب مواقع با معانی ظاهری سازگار نیستند و بدین ترتیب با مذاق اهل ظاهر هم همخوانی ندارد. و به همین دلیل، این تاویلات را مغایر با مبانی دینی می‌دانند. در حالی که با توجه به سطح ادراک و معرفت و ظرفیت انسان‌ها، دریافت و ادراک سطوح مختلف معانی کتب مقدس، جهت رهیافت هر کس به حقیقت، متناسب با شان خود، امری ضروری است.

کلید واژه‌ها:

تاویل، باطن، متن مقدس، شطح، متناقض‌نما.

۱. دانشجوی دکتری الهیات گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۲. استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد

اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول: lajevardi.ft@gmail.com

پیشگفتار

تاویل یکی از مسائل بحث‌برانگیز در حوزه قرآن‌پژوهی و عرفان است و در باره معنا و مفهوم آن، نظرات متفاوت و گوناگونی بیان شده است. تاویلات عرفا بر متون مقدس، با تفاسیر رایج متفاوت بوده و در پی یافتن معانی مکتوم است. به طور کلی تاویل در دو معنا به کار می‌رود: نخست هم‌معنا و مترادف با «تفسیر»، و این معنا عمدتاً در سده‌های نخستین و تا حدود سده پنجم رایج بوده است. چنانکه طبری عنوان کتاب خویش را جامع البیان عن تاویل آیات القرآن می‌نامد. حال آنکه که در این کتاب به تفسیر آیات قرآن پرداخته است. آثاری همچون: تاویل مشکل القرآن از ابن تیمیه، تاویلات القرآن از محمد بن محمود ماتریدی، حقایق التاویل فی متشابه التنزیل از سید شریف رضی، همه کتابهای تفسیری‌اند که با عنوان تاویل نامگذاری شده‌اند. در این کتابها واژه تاویل، مترادف با واژه تفسیر به کار می‌رود. دوم اشاره به معانی باطنی متون مقدس است که در این معنا، تاویل مربوط به برداشت‌های اشاری و باطنی و فرازبانی از متن مقدس است و بر مفاهیمی دلالت می‌کند که با ظاهر الفاظ و عبارات متن مقدس سنخیت معنایی و همخوانی نداشته و منجر به بروز جنجال‌های علمی و عقیدتی گردیده است.

تاویل و معنای آن

اصطلاح عربی تاویل از نظر ریشه لغوی متضمن معنای فرایندی است که در این امر صورت می‌گیرد و آن عبارت از به اول یا به اصل خود باز بردن چیزی است. خلیل بن احمد فراهیدی (۱۷۵ هجری) در باره ریشه تاویل می‌نویسد: «أل یوول الیه، اذا رجع. تقول: طبخت النبیذ و الدواء قال الی قدر کذا و کذا ای الثلث او الربع، ای رجع» (فراهیدی، ۱۳۷۵: ج ۱، ۱۲۶). به این معنا تاویل یک چیز به معنای باطن و درون آن چیز است. راهیابی به رازهای درونی قرآن نیز دقیقاً به معنای بازگشت به اصل قرآن است، زیرا اصل باطنی‌ترین است و وحی [= انکشاف] یا تجلی متن قدسی به معنای هم فرود آمدن و هم ظاهری شدن آن است. هر چیزی عملاً از درون به برون، از باطن به ظاهر می‌آید و ما که «در ظاهر» به سر می‌بریم، اگر بخواهیم به اصل برسیم باید به «باطن» بازگردیم. هر چیزی ساحت باطنی (باطن) و ساحت ظاهری (ظاهر) دارد و تاویل دقیقاً عبارت از رفتن از ظاهر به باطن، یا از صورت ظاهری به معنای باطنی است. (نصر، ۱۳۸۲: ۷۷)

از نظر عرفای شیعی، تاویل دسترسی به معنای باطنی قرآن است و اگر چنین باشد، تبعات و نتایج و اقوالی که از این تاویل حاصل می‌شود، حق است و در غیر این صورت، خواه به نام شطح یا به نام‌های دیگر باطل است. به باور برخی محققان: «تاویل به معنایی که در اصطلاح عارفان و

حکیمان شیعی مورد استفاده قرار می‌گیرد، همان راه یابی به معنای رمزی - و نه تمثیلی - متن است که نه تفسیری بشری، بلکه دستیابی به معنای حاضر و آماده است که خداوند در متن مقدس جای داده است، معنایی که خود آدمی به موجب آن متحوّل می‌شود. این رمز دارای واقعیتی وجود شناختی است که فوق هر گونه تعبیر و تفسیر ذهنی قرار دارد. آدمی نمی‌تواند رمزها را بیافریند، بلکه از طریق رمزها متحوّل می‌شود. و از همین جهت است که قرآن با عوالمی از معنا که در هر عبارت آن مخفی است، جان آدمی را متحوّل می‌سازد و باز آفرینی می‌کند.» (نصر، ۱۳۸۲: ۸۱)

بدیهی است که تفسیر و تاویل نباید مبتنی بر هوای نفس باشد: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفْعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» (اعراف: ۵۳). یعنی آن کس که قرآن را به هوای نفس خود تاویل کند، در حقیقت به خداوند افترا گفته است. اما آنگاه که عارف بر حسب قواعد و با تاویل روشمند، رمزی را کشف کرد، مغتنم و ممدوح است؛ هر چند آن معنای مکشوفه، مرسوم نباشد. گلدزیهر^۱ بر این باور است که در تصوف اسلامی پیشوایانی را می‌توان یافت که برای اسلام و شریعت اسلامی ارزش والایی قائل بودند و به این افکار و اندیشه‌ها به گونه‌ای رمزی اشاره می‌کردند و این دین را مبدأ و نقطه آغاز حرکت خود می‌دانستند. در این جا این پرسش پیش می‌آید که تصوف اسلامی چرا دست به تفسیرهایی از دین زده است که مقابل فهم ظاهری از دین قرار می‌گیرد؟ تاویل‌گر در فرایند تاویل ممکن است در پی یافتن ارتباط بین نصوص قرآنی و افکار و مسائل جدید، با ابزار تاویل باشد و از این طریق به کشف حقیقتی نائل گردد که گره گشای مسائلی از مشکلات بشریت باشد. پس نمی‌توان معانی و مفاهیم آیات قرآن را به معنای تحت‌اللفظی و ظاهری تقلیل داد؛ بلکه باید گفت که ماورای این دلالت‌های ظاهری، معانی و افکاری عمیق نهفته است؛ بنابراین ضمن عقیده به معانی ملموس ظاهری، معنای باطنی و روحی نیز می‌توان در نظر گرفت. این همان چیزی است که در اندیشه اسلامی تحت عنوان ظاهر و باطن از آن نام می‌برند. (گلدزیهر، ۱۳۹۳: ۱۷۶-۱۷۷) قرآن نه تنها ظاهر و باطن، بلکه حدّ و مطلع هم دارد که از باطن هم به ترتیب عمیق‌ترند. ابن عربی معتقد است آن کس که از حیث مجموع به قرآن وقوف یابد، می‌تواند بطون قرآن را دریابد (ابن عربی، بیتا: ج ۳، ۹۴). برخی اعتقاد دارند که تفاسیر ابن عربی، مبتنی بر رمز و سمبل بوده و بدین ترتیب تفاسیر او را تاویل تلقی می‌کنند. (Corbin. 1969. P.50)

۱. Goldziher Ignac.

رابطه تاویل با شطح

رابطه تفسیر و تاویل با شطح، بدون در نظر گرفتن اصطلاح «معانی باطنی» قابل بررسی نیست و نکته قابل توجه، همین است که صوفیه عموماً حقایق منقول دینی، بالاخص قرآن را دارای یک معنای ظاهری و یک معنای باطنی می‌دانند و آنگاه که به کشف معنای باطنی آیات نائل شده و در پی اظهار آن حقایق باطنی برمی‌آیند، از آن جهت که این معانی باطنی در کل، نامأنوس می‌باشد، گفتار آنها در برخی موارد، ممکن است شطح تلقی شده و متناقض‌نما باشد. ادوارد گیبون^۱ در این رابطه می‌گوید: «دین محمد از شک و گمان خالی است و قرآن، که سند نهی پیامبر اسلام از پرستیدن بت‌ها و ستارگان است، گویاترین دلیل بر یگانگی خداست. این دین بزرگتر از آن است که اسرار دشوار را با خرد انسانی خود درک کنیم.» (انصاری، ۱۳۸۴: ۹). البته تاویل کننده باید دارای علم و دانایی باشد. خداوند در این رابطه می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ» (لقمان: ۶). برخی از شطحیات صوفیان، در واقع با تمسک به تفسیر و تاویلی که آنان ارائه می‌دهند، توجیه پذیر می‌گردد؛ در حالی که بدون توجه به اصول و مبانی عقاید صوفیه، این سخنان ممکن است برای برخی قابل درک و قبول نباشد. نیکلسون در مقدمه اللمع، آنجا که درباره ابو نصر سراج طوسی بحث می‌کند، می‌گوید: «سراج واقعیت تجربیات والاتر تصوف را می‌پذیرد، و با اشتیاق تمام می‌خواهد که کفر گویی آشکار بسیاری از صوفیان را توجیه نماید. او مدام به عنوان داور نهایی، به قرآن و بزرگانی تمسک می‌جوید که تمامی صوفیان آنان را می‌شناسند. اگر ما اصول تفسیر او را بپذیریم دیگر نمی‌توانیم منکر روش تاویل او شویم. فنا در نظر او چیزی جز تحقق توحید نبوده و با یکتا پرستی اسلامی هماهنگی منطقی دارد.» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۵۱).

از جهتی تاویل امری است که هر فرقه‌ای از آن استفاده می‌کند و بر علیه فرقه‌ای دیگر به کار می‌بندد. سراج که خود در توجیه شطحیات و سخنان صوفیه، ابزاری مهم‌تر از تاویل ندارد، درباره علمای غیر صوفی می‌گوید: «علما آن را رها نموده سر به دانش‌هایی سپرده‌اند که رنج‌شان کم و نفع و گشایش‌شان بسیار باشد و مجال تاویل و تریخ‌داشته باشند و با خواسته‌های بشری که بر پیروی لذات و ترک درون و حقایق استوار است، نزدیک‌تر باشند و کشیدن بارش نیز سبکتر – و خداوند داناتر است.» (همان: ۷۵). واقعیت امر این است که در تفسیر و تاویل، تنها کسانی که حقایق دین را به نفع خود و هوی خویش، تفسیر و تاویل می‌کنند، مورد مخالفت قرار نمی‌گیرند؛ بلکه آنان

۱. Edward Gibbon

که در علم به درجه «راسخون» رسیده‌اند و شایستگی تأویل و تفسیر حقایق دین را دارند، نیز گاهی مورد مخالفت قرار می‌گیرند؛ چنانکه سلطان المفسرین، عبدالله بن عباس، بر حسب علومى که از استاد خویش، امام علی (ع) - رضی الله عنهما - آموخته است، می‌گوید: «لَوْ ذَكَرْتُ تَفْسِيرَ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ، لَرَجَمُونِي أَوْ قَالُوا إِنَّهُ كَافِرٌ» (نہاوندی، ۱۳۸۶، ج ۶: ۱۱۸). از آن حیث که تأویل، پرده برداشتن از معنای باطنی آیات است امری مهم و ظریف بوده و به همین دلیل افراد امت، به تناسب ظرفیت‌ها و علومى که صاحب آن هستند، در مقابل آن موضع‌گیری می‌کنند؛ چنانکه شخصی چون امیر المومنین (ع) می‌فرماید: «لَوْ كَشَفَ الْغِطَاءُ مَا أزدَدْتُ يَقِينًا» (آمدی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۶۰۳ و افلاکی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۶۰۰). چون همه معانی باطنی قرآن برای آن حضرت، مکشوف است؛ اما آنکس دیگر، چون غیر از معانی ظاهری قرآن را نمی‌نگرد، بعید نیست که در هنگام کشف معانی جدید، آن معانی برایش غریب نماید و بسا که مخالفت کند. اما چنانکه ذکر شد این سخن دلیل بر این نیست که هر تأویل و تفسیری قابل قبول است. امام خمینی «ره» در بحثی که پیرامون حروف مقطعه قرآن دارند، می‌فرماید: «هیچ استبعاد ندارد که اموری باشد که از حوصله بشر فهم آن خارج باشد و خدای تعالی به مخصوصین به خطاب اختصاص داده باشد؛ چنانچه وجود «متشابه» برای همه نیست بلکه آنها تأویل آن را می‌دانند.» (خمینی، ۱۳۹۴: ۳۵). ائمه علیهم السلام هم در هنگام سؤال امت، آنها را از تأویل آیات آگاه می‌کردند؛ چنانکه امام صادق (ع) در پاسخ سفیان ثوری، از معانی حروف مقطعه، ضمن اینکه آنها را اشارات و رمز به شمار می‌آورند، می‌فرماید: «أما «الم» فی أوَّلِ «الْبَقْرَةِ» فَمَعْنَاهُ أَنَا اللَّهُ الْمَلِكُ. و أما «الم» فی أوَّلِ آلِ عِمْرَانَ فَمَعْنَاهُ أَنَا اللَّهُ الْمَجِيدُ...» (صدوق، ۱۳۶۱: ۲۲). قرآن همچون عروسی است که دارای حجاب و چادری باشد و تا زمانیکه این حجاب و چادر از رخسار این عروس برداشته نشود، زیباییهای مستور آن و کمالاتش، چنانکه لازم است، درک نخواهد شد. حکیم سنایی در این رابطه می‌گوید:

عروس معنی قرآن نقاب آنگه براندازد که دارالملک ایمان را مجرد بیند از غوغا
عجب نبودگر از قرآن نصیبت‌نیست جز نقشی که از خورشید جز گرمی نبیند چشم ناینبا
(یوسف نیا، ۱۳۷۷: ۵۳)

مولانا در این باره می‌گوید: «اینکه قرآن را بحث کنی و تو را ذوقی و کشفی نمی‌شود آن است که در چادر کشیدن تو را رد کرد و با تو مکر کرد و خود را به تو زشت نمود، یعنی من آن شاهد نیستم. قرآن قادر است به هر صورت که خواهد خود را بنماید، اما اگر چادر نکشی و رضای او

طلبی، پی او روی، کشت او را آب دهی و از دور خدمتها کنی بی آنکه چادر کشی به تو روی نماید» (مولوی، ۱۳۳۰: ۴۶۳). برخی محققین با استناد به کلام معصومین (ع) آیات قرآن دارای لایه‌هایی می‌دانند که هر لایه‌ای را افرادی خاص می‌توانند ادراک کنند: «کتاب خداوند حاوی چهار چیز است: بیان اظهار شده (عبارة)، اشاره (اشارة)، معنای نهان مرتبط با عوالم فوق محسوس (لطیفه) و حقایق معنوی (حقیقه). بیان لفظی برای مردم عادی (عوام) است، اشاره برای نخبگان (خواص) است، معنای نهان برای دوستان خداوند (یا قدّیسان، اولیاء) است و حقایق معنوی برای پیامبران (انبیاء) است.» (نصر، ۱۳۸۲: ۷۸). آن هنگام که معنای نهان و باطنی از سوی اولیاء الهی ابراز و آشکار می‌شود، نمودی که این ابراز و آشکار نمودن معانی باطنی دارد، ممکن است در نظر برخی، کفر یا شطح باشد و در نظر برخی که افکار و ادراکشان با اولیاء الله سنخیت دارد، مقبول افتد. ابن عربی در این خصوص توضیح می‌دهد که عرفا جهت مصون ماندن از گزند مخالفان، شرح و دریافت‌های خود را از کتاب مقدس، «اشارات» نامیدند نه تفسیر. (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲، ۲۷۹) ابن عربی خود، تاویلات و اشارات فراوانی دارد؛ به عنوان مثال عصای حضرت موسی (ع) را به عصیان فرعون، و حیه (مار/ اژدها) را به حیات و طاعت تاویل می‌کند (ابن عربی، ۱۳۶۶: ج ۱، ۲۱۰). ابن عربی معتقد است که متون مقدس مشتمل بر اموری است که متناقض نما و در برخی موارد، مخالف قواعد عقلانی بوده و بدین ترتیب، تناقضات و پارادوکس‌های عرفانی را تأیید می‌کند: هنگامی که شرع آمد، نقیض آن چیزی را آورد که عقول بر آن دلالت می‌کنند. (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲، ۳۱۹) از نظر وی فرقه ناجیه کسانی هستند که بتوانند میان ایمان و علم و تشبیه و تنزیه جمع کنند. (همان: ۳۰۶) بدین ترتیب ابن عربی معتقد است که باطن قرآن را تنها اولیاء می‌فهمند، زیرا خداوند به آنها قوه‌ای عطا فرموده که ورای طور عقل است. (همان: ۵۲۳) پس این فهم که ورای طور عقل است با فهم عقلا از متن مقدس مغایر بوده و ممکن است مورد مخالفت واقع شوند. ابن عربی معتقد است که ولیّ خدا، قرآن و معانی باطنی آن را نه با عقل، بلکه مستقیماً از خدا دریافت می‌کند: «به آنچه من می‌گویم، گوش می‌سپارد و در محضر من حاضر است و من خودم متولی تعلیم او می‌شوم و می‌گویم: ای بنده من! مرادم از این آیه چنین است و از آن آیه چنان. پس او قرآن و شرح و تفسیرش را از من می‌شنود.» (همان: ج ۱: ۲۳۹) معلوم است با این تصور، دریافت آنکس که با ابزار عقل در پی فهم قرآن است، با دریافت آن کس که به مدد الهی و ذوق و بلا واسطه معانی قرآن را فهم می‌کند، ممکن است در برخی موارد مغایر باشد. بنابراین در این مرتبه، ابن عربی عقل را در تفسیر قرآن نه تنها ممدوح نمی‌داند، بلکه آن را مذموم تلقی می‌کند و می‌گوید: عقل مانند کور است، بلکه از مشاهده طریق حق نابینا است. بنابراین، اهل الله از افکارشان تقلید نمی‌کنند؛ چرا که مخلوق از مخلوق تقلید

نمی‌کند. اهل الله فقط تقلید خدا را می‌پذیرند و خدا را با خدا می‌شناسند. یعنی شهود و کشف و اشراق در فهم این معانی باطنی اولی‌تر و صائب‌تر است. علیرغم اینکه ابن عربی، تاویل را به ممدوح (اشراقی) و مذموم (عقلانی) تقسیم می‌کند، اما آنچه که واقعیت دارد این است که در هر دو نوع تاویل، مفاهیم بدست آمده، غالباً مورد انتقاد اهل ظاهر قرار می‌گیرد. به نظر نگارنده، هم تفاسیر عقلانی و هم تاویلات عرفانی، طعام روحانی و معنوی افراد، با سطوح متفاوت هستند.

عین القضاء همدانی در تمهیدات ضمن استدلال نقلی بر معانی باطنی قرآن بر اشرفیت آن اشاره می‌کند: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنًا أَلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ»... گیرم که تفسیر ظاهر را کسی مدرک شود، اما تفسیرهای باطن را که دانست و که دید؟ و جای دیگر گفت که: «أُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ كُلُّهَا شَافٍ كَافٍ» عروس جمال قرآن، چون خود را به اهل قرآن نماید، به هفت صورت اثر بینند و همه صورتها، شفاف تمام؛ مگر که از این جا گفت: «أَهْلُ الْقُرْآنِ أَهْلُ اللَّهِ وَ خَاصَّتُهُ» که چون مقری به کتاب «و عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» رسید، به معانی قرآن برسد، و جمال پرتو قرآن، او را چنان از خود محو کند که نه قرآن ماند و نه قاری و نه کتاب؛ بلکه همه مقروء بود و هم مکتوب باشد.». (همدانی، ۱۳۷۳: ۲۴) به عقیده عین القضاء، هنگام تجلی معانی حقیقی و باطنی قرآن برای کسی، در حقیقت فنا برای آن کس اتفاق افتاده است و این یعنی عین الجمع و در این حالت، سالک حالی دیگر و مقالتی دیگر دارد که حالتی غیر از حالت دیگران و سخنی غیر از سخن دیگران است. مولوی می‌گوید:

حرف قرآن را مدان که ظاهر است	زیر آن باطن یکی بطن دگر
زیر آن باطن یکی بطن سوم	بطن چارم از نبی خود کس ندید
همچنین تا هفت بطن ای بوالکرم	تو ز قرآن ای پس ظاهر مبین
ظاهر قرآن چو شخص آدمی است	زیر آن باطنی هم قاهر است
خیره گردد اندرو فکر و نظر	کوه در او گردد خردها جمله گم
جز خدای بی نظیر بی ندید	می شمر تو زین حدیث معتصم
دیو آدم را نبیند غیر طین	که نقوشش ظاهر و جانش خفی است

(مولوی، ۱۳۷۸: آیات ۴۲۴۵-۴۲۵۰)

در کتاب جامع الصغیر احادیثی نقل شده است که در کل مؤید همین معنا هستند (سیوطی، ۱۴۰۱: ج ۱، ۳۸۵ و ۴۱۸). ضمن لحاظ باطن برای قرآن، آن را به انسان و ظاهر و باطن او تشبیه نموده‌اند: «قرآن نیز همانند انسان، دارای مراتبی است و همان طور که انسان، ظاهر و باطنی دارد، قرآن نیز

واجد ظاهر و باطن است؛ و نیز همان طور که باطن انسان دارای مراتب هفتگانه نفس، قلب، عقل، روح، سرّ، خفی و اخفی می‌باشد، باطن قرآن نیز دارای مراتب هفتگانه است.» (حسینی، ۱۳۸۰: ۲۸۶).

علاوه بر اینکه اختلاف آراء و تفاسیر و تأویلات مختلف نشأت گرفته از ویژگی «باطنی بودن» قرآن، می‌باشد، یک امر دیگر نیز در این مسأله تأثیرگذار بوده است و آن اوضاع سیاسی و اجتماعی تاریخ اسلام است، چنانکه گلدزیهر می‌گوید: «در تمامی دوران نخستین اسلامی، هیچگاه این میل و خواسته به وجود نیامد که قرآن را با نص و متن واحدی مورد پیروی قرار دهند مگر در پیروزی‌های محدود دوره‌ای.» (گلدزیهر، ۱۳۹۳: ۳۰) در عین حال گروهی از صوفیه در مستنبطات خود، از اسرار و حقایق دینی دچار تناقض شده و یافته‌های خود را ارجح می‌دانند، اگر چه مخالف ظاهر شرع باشد؛ افرادی همچون ابن جوزی، این تأویلات را باطل می‌دانند: در باب قرآن و حدیث و فقه احکام شریعت سخن‌هایی می‌گویند که جز اغلاط قبیحه نیست؛ تأویلات آنها همه این گونه است و ابو عبدالرحمان السلمی از سخنان آنها در تفسیر، کتابی در دو مجلد ساخته است که آن را حقایق التفسیر خوانده است و اکثر آن هدیانه‌های ناروا است.» (ابن جوزی، ۱۳۴۷: ۳۷۷) بدین ترتیب، تاویل ممکن است از نظر برخی، مشتق سخن باطل و هذیان و کفریات تلقی شود؛ چرا که تفسیر صوفیه از قرآن یک تفسیر باطنی است و چون عده‌ای از علمای دین، با ظاهر قرآن سر و کار دارند، آن معانی و تفاسیر و تأویلات باطنی را نامأنوس در می‌یابند. اما این مسأله که چه مقدار از این تأویلات متناقض‌نما منطبق بر حقیقت است و چه مقدار بر خلاف حقیقت، امر دیگری است که باید به صورت موردی، در باره آنها بحث و بررسی شود. هرمنوتیک در این باره بحث می‌کند که از یک حقیقت واحد، چگونه برداشت‌ها و دریافت‌های متنوعی قابل دریافت است؛ چنانکه گفته‌اند: «اشکال مختلف این کلمه متضمن به فهم درآوردن چیز یا موقعیتی مبهم است. یونانیان کشف زبان و خط را به هرمس^۲ نسبت می‌دهند. هرمس واسطه‌ای بود که به عنوان مفسر و شارح، پیام خدایان را قلب ماهیت کرده، محتوای آن را که فراتر از فهم آدمیان بود، برای آنها به گونه‌ای قابل درک در می‌آورد. برخی از محققان، ساختار سه ضلعی تفسیر را شاهد صدقی بر این ریشه یابی و ارتباط کلمه هرمنوتیک با هرمس می‌دانند. هر شرح و تفسیری سه ضلع دارد: (۱) نشانه، پیغام یا متن که نیازمند فهم یا تفسیر است، (۲) واسطه حصول فهم یا مفسر (هرمس)، (۳) رساندن پیام نشانه یا متن به مخاطبان. این ساختار بسیط، آشکارا اصلی‌ترین مباحث هرمنوتیک را در بر می‌گیرد: مسائلی نظیر

^۱. Hermeneutics.

^۲- هرمس خدای پیام رسان یونانیان بوده است. (Hermes)

ماهیت متن، مقصود از فهم متن، چگونگی تأثیر پذیری فهم از پیش فرضها و باورها» (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۴). از میان اصلی‌ترین مباحث هرمنوتیک، مبحث «چگونگی تأثیرپذیری فهم از پیش فرضها و باورها» برای هدفی که ما دنبال می‌کنیم، قابل توجه است، بدین معنا که هر گروهی و فرقه‌ای در اسلام دارای یک سری خصوصیات و ویژگی‌های قومی و قبیله‌ای بودند که فهم و ادراک آنها از پیش فرضها ذهنی و باورهای قبلی متأثر می‌شود به طوری که باعث تمایز آن فرقه‌ها از همدیگر می‌شود. مثلاً شیعه و سنی، اخوان الصفا، اشاعره و معتزله و... صرف نظر از اینکه کدام یک از اینها بر حق و کدام یک باطل است، دارای خصوصیات و افکاری هستند که آنها را از همدیگر متمایز می‌سازد و بدیهی است که هیچ یک از این گروهها معاند با اسلام نبودند و همه در طلب حق و حقیقت بودند با این تفاوت که برداشت‌های متفاوتی را از حقیقتی واحد استنباط می‌کردند، به طوری که شاهد مشاجره و نزاع بین این گروه‌ها نیز بوده‌ایم. داستان «فیل در خانه تاریک» مولوی نیز، گویای همین مطلب است. در بحث هرمنوتیک، به فهم در آوردن چیز یا موقعیتی مبهم، مراد است. یعنی مفسر می‌خواهد که یک امری درونی را ظاهر و آشکار سازد؛ اگر چه ممکن است مفسری دیگر در این آشکارسازی، نتیجه‌ای دیگر عرضه بکند. اما مسأله در مورد تاویلات صوفیه بر خلاف این است؛ چرا که مفسران عادی غیر عارف معمولاً، پیام خدا را ساده‌تر و ملموس‌تر کرده، محتوای آن را که فراتر از فهم آدمیان است، برای آنها به گونه‌ای قابل درک در می‌آورد. اما عارف تاویل‌گر، نه تنها این کار را نمی‌کند؛ بلکه به ابراز آن معنای باطنی و گنه پیام خدا تکیه دارد و سعی در پرده برداشتن از معنای حقیقی می‌کند و چندان دغدغه فهم و ادراک آن توسط مخاطبان را ندارد. و این حرکتی است دقیقاً بر خلاف سایر مفسران؛ چرا که هدف سایر مفسران این است که پیام قدسی را چنان تنزل بدهند که برای همه افراد بشری قابل درک باشد، اما عارف تاویل‌گر، بدون اینکه چنان مصلحتی را در نظر بگیرد، صرفاً به کشف و ابراز معنای باطنی می‌پردازد و چون فهم معنای باطنی بر هر کس قابل آسان نیست، ما شاهد مخالفت‌ها و کشمکش‌هایی در این عرصه‌ها هستیم. بحث هرمنوتیک عملاً امر تازه‌ای نیست؛ در جنگ نهروان، هنگامی که امام علی (ع) ابن عباس را جهت مذاکره با خوارج به اردوگاه آنها، روانه کرد به ایشان توصیه فرمودند که در بحث و استدلال خویش به قرآن متمسک نشود، چرا که قرآن «حُمَالٌ ذُو جَوْهٍ» است، یعنی می‌توان معانی مختلفی را بر آن حمل کرد. شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸) به هرمنوتیک به مثابه «هنر فهمیدن» می‌نگریست. او به مسئله بد فهمی توجه کرد و بر آن بود که تفسیر متن دائماً در معرض خطر ابتلا به سوء فهم قرار دارد؛ از این رو هرمنوتیک باید به منزله مجموعه قواعدی روشمند و روش‌آموز برای رفع این خطر به استخدام در آید. بدون چنین هنری، راهی برای حصول فهم وجود نخواهد

داشت. (Grondin, 1995: 6). هایدگر، تحقیق هرمنوتیکی را بر زمینه‌های بنیادی‌تر واقعیت انسانی متمرکز کرد و درک تفسیری را یکی از لایه‌های ساختار وجودی انسان دانست و همه فهم‌های آدمی را تأویلی و تفسیری شمرد. (واعظی، ۱۳۸۰: ۶۵). بر اساس نظر هایدگر، سخنی که به عنوان سطح از صوفی صادر می‌شود، قابل توجیه است؛ چرا که سطح صوفی نیز در واقع مبتنی بر یک نوع درک و فهم است، درک و فهمی باطنی که مغایر با درک و فهم دیگران است. این معانی باطنی و درک و نیل به آنها، منحصر به دین اسلام و امت اسلام نیست: «در عالم مسیحیت، به ویژه در سده‌های نخستین، اعتقاد به چهار لایه بودن (four fold) معانی کتب مقدس و نیز اعتقاد به تمثیلی بودن مضامین آن رواج داشت. بر اساس این دیدگاه، کار مفسر، رمز گشائی و رسیدن به معنای پنهان در پس معنای ظاهری عبارات است. حال آنکه فهم متون عادی در درک معانی ظاهری آنها خلاصه می‌شود.» (همان: ۶۹). اکهارت در باره ماجرای خلقت آدم در کتاب مقدس، معتقد بود مراد از آدم، عقل، مراد از هوا، خیال و مراد از مار، حس است. (Eckhartus, 1981: 108) این در حالی است که تفاسیر و مفسران ظاهری، تفاسیر دیگری را در این خصوص طرح می‌کنند. اکهارت مفسران ظاهری را که حقایق باطنی کتاب مقدس را نفی می‌کنند، به شدت مورد انتقاد قرار داده و می‌گوید: «آنها خرائی هستند که در باب حقایق الهی هیچ نمی‌فهمند» (ibid: 200). وی کتاب مقدس را به دریایی تشبیه می‌کند که بره‌ها در آن غرق می‌شوند، گاوان در آن شنا می‌کنند و فیلان در آن راه می‌روند؛ چرا که تا گردن آنها بیشتر نیست. کتاب مقدس بطون مختلف دارد. نه آنقدر ساده است که نیازهایمان را در آن نیابیم و نه آنقدر پیچیده که معنای آن را نفهمیم. هر عبارتی یک معنای ظاهری دارد که به آسانی فهمیده می‌شود و یک معنای باطنی که از عمق عرفانی برخوردار است. (Eckhart, 1941: 146-7). وی همواره در تفاسیرش به دنبال معانی باطنی کتاب مقدس است. (Caputo, 1978: 199). که این امر موجب سیل اعتراضات کلیسا علیه وی شد. در جریان نهضت اصلاح دینی در عالم مسیحیت، مباحثی مطرح شده است که این مباحث در کل دلالت بر لزوم تأویل سخن قدسی دارد: «کالون چنین استدلال می‌کرد که خداوند ضمن مکاشفه، خود را با قابلیت‌های ذهن و قلب بشر هماهنگ می‌سازد. خداوند تصویری از خود رسم می‌کند که بتوانیم او را درک کنیم. تشبیهی که در ورای اندیشه کالون در این موضوع قرار دارد، عبارت است از تشبیه به بشر سخنور. یک سخنور برجسته از محدودیت‌های مخاطبان خود آگاه است و سخنان خود را با آنها هماهنگ می‌سازد. اگر بناست که ارتباطی حاصل شود، باید فاصله موجود بین سخنران و شنونده برداشته شود ... به همین سان، کالون معتقد است که اگر بناست خداوند بر ما مکشوف گردد، ناگزیر است تنزل کرده، با ما هم مرتبه شود. خداوند منزلت خود را آن قدر تنزل می‌دهد تا با توانایی‌های ما هماهنگ شود؛ همان

گونه که مادر برای آنکه کودک خود را در بغل گیرد، خم می‌شود.» (حدادی، ۱۳۸۱: ۸۵). این بحث به این معناست که آنچه ما به عنوان دین و جلوه‌های دینی اعم از نشانه‌های مکتوب و غیر مکتوب با آن سر و کار داریم، در واقع برای آنکه قابل فهم بشر باشد، بارها و بارها آن معانی متعالی تنزل پیدا کرده است و در عین حال این آیات و کلام قدسی، با توجه به سطح فکر و استعداد مخاطبان، دستخوش دو جریان غیر همسو می‌گردد. بدین معنی که افرادی هستند که همین معانی تنزل یافته و هماهنگ شده با ناسوت را نمی‌فهمند و نیاز به تفسیر دارند و این تفسیر باید چنان باشد که سعی کند، هر چه بیشتر با کلمات و مثل‌ها و معانی ابتدایی‌تر، آنها را روشن‌تر کند. اما برخی دیگر از افراد ائمه هستند که علیرغم درک این معانی موجود، سعی در تعمق و استنباط معانی باطنی دارند که با تاویل آیات می‌توان به آن دست یافت و چون در این مسیر پیش می‌روند، خواه نا خواه مورد هجوم گروهی دیگر قرار می‌گیرند. اگر چه ممکن است که این گروه باطن‌گرا در مسیر خود دچار اشتباه نیز بشوند. بدین ترتیب برخی معتقدند که در سخن گفتن از خداوند قطعاً شیوه‌های پیچیده‌تر، شایسته‌تر است، اما چه بسا ما نتوانیم آنها را درک کنیم.

روزبهان در باره بطون متن مقدس و لایه‌های فهم انسان از آن می‌گوید: «وقتی روان انسان در مرتبه روح تکامل می‌یابد به مرتبه «سر» می‌رسد. سر محل شهود است. سر مافوق روح است و آن عقل قدسی ملکوتی است و جایگاه آن لطیفه حق است که در روح به ودیعه گذارده شده است. آنچه که به سر از عالم حق، از کشف‌های صفات جاری می‌شود، روح بر آن تعقل می‌کند. آنچه که بر سر کشف می‌شود از روح و دل پوشیده شده است، زیرا آن نهانی‌های علم حق است که اسرار بدون روح به آن متأثر می‌شوند و سر لطیف‌تر از روح است و روح شریف‌تر از دل.» (روزبهان، ۱۴۲۶: ۱۵۳). عرفان به لحاظ ویژگی‌هایی که دارد، ناگزیر از تاویل است. چنانکه درباره عرفان ویژگی‌های زیر را بر شمرده‌اند: (۱) گرایش به نماد پردازی (۲) گرایش به تمثیل (۳) گرایش به تاویل (۴) گرایش به تفسیر معنوی و وحدانی از هستی و پدیده‌ها (۵) درون‌گرایی (۶) راز و ارگی (۷) گرایش به راز ورزی (۸) گرایش یا شباهت به روانکاو و فرآورده‌های آن (۹) توصیف ناپذیری (۱۰) صعوبت و طاقت فرسایی و پرفراز و نشیب و کم رهرو بودن (۱۱) عجیب و غریب بودن، پر ابهام و ایهام بودن (۱۲) شباهت به رؤیا و رؤیا زدگی (کاکایی و موحیدیان، ۱۳۸۴: ۴۰-۴۱). هر کدام از این ویژگی‌ها به تنهایی قابل بحث و بررسی است و می‌توان گفت که هر کدام به نوعی با مسأله سطح و پارادوکس مرتبط هستند و هر کدام از این ویژگی‌ها الزاماً ویژگی تاویل‌گرایی را پدید می‌آورند. به عنوان مثال، عارف به دلیل توصیف ناپذیر بودن حقایق عرفانی، به تاویل متمسک می‌شود و نتیجه‌ای که از این تمسک ظاهر می‌گردد، ممکن است به صورت سطح، کفر یا پارادوکس، جلوه کند. خصیصه راز

وارگی عرفان، باعث پدید آمدن تشکیلات سرّی و باطنی می‌گردد و بدیهی است که در چنین تشکیلات باطنی، طرز فکرها و بالتبع طرز گفتارها، متفاوت از دیگران خواهد بود؛ یعنی ممکن است سخنی از این افراد صادر گردد که دیگران آن را فهم نکنند یا دیگران آن سخنان را کفر و الحاد تلقی کنند. به زبان ساده‌تر چون سر و کار عارف با راز و راز ورزی و معانی باطنی هست، برای نیل به این راز و معانی باطنی از یک طرف، و ابراز این اسرار و معانی باطنی به نحوی خاص از طرف دیگر به تأویل روی می‌آورد و در این کار، چنان پیش می‌رود که هم به آن معنای حقیقی و باطنی دست بیاید و هم در اظهار این معانی باطنی به طوری محتاط عمل می‌کند که ناگفتنی‌ها را نگوید و در این کار تا چه اندازه می‌تواند توفیق داشته باشد، بحثی دیگر است و در این مرحله است که ممکن است اظهارات عارف به صورت شطح و پارادوکس نمایان شود.

عین القضاة در این رابطه می‌گوید: «صفت مسلمان این بود که «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (زمر: ۱۸). هر چه بشنوند به حسن ظن آن را تأویلی بنهند، اگر عالم باشند. و اگر چیزی ندانند گویند: چیزی هست و ما نمی‌دانیم. «و فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» (یوسف: ۷۶) اما صفت کافر آن است که «وَ إِذَا لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِنْكَاثٌ قَدِيمٌ» (احقاف: ۱۱)، «وَ أَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا»، «مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ». (همدانی، ۱۳۷۷: ۳۸۰)

تأویل حقایق و رموز دینی امری است اجتناب ناپذیر است؛ چرا که متون مقدس دینی، آنچنان که خود اذعان می‌دارد، در برخی موارد متشابه است و معنای متشابهات را با تأویل باید کشف نمود. این تأویل ممکن است منطبق بر حقیقت، یا بر خلاف حقیقت باشد و بدین ترتیب ممکن است مورد قبول گروهی باشد و گروهی دیگر با آن تأویل مخالفت بکنند؛ چنان که در مورد ابن عربی گفته‌اند: «تأویل‌های عرفانی دقیق و بدیهی که او از عقاید اسلامی کرده است، قرن‌ها بعد از او، در آثار جامی و دیگران منعکس شده است و نزد صاحب نظران مقبول تر از اقوال متکلمان تلقی گشته است.» (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۱۲۱)

مضمون سخن بالا نشان می‌دهد که ممکن است تأویل، در برخی مواقع مورد مخالفت دیگران قرار بگیرد و حتی این تأویل ممکن است به عنوان شطح و ظاهراً مغایر با برخی مبانی دینی تلقی گردد. این امر در عرصه فقه نیز به شکلی دیگر رواج دارد، چنانکه فقیه، در پی استنباط حقیقت نظر شارع از میان منابع است، اما ممکن است در این امر دچار خطا نیز بشود اما در ارتکاب این خطا شایسته سرزنش نیست؛ چرا که (بنا به عقیده خودشان و طبق حدیث) اگر استنباط ایشان، منطبق بر حقیقت باشد مستوجب دو ثواب هستند و در صورت عدم انطباق استنباط، ایشان شایسته و مستحق یک ثواب هستند؛ چرا که در این راه اجتهاد و تلاش نموده‌اند. در برخی موارد «صوفیه مثل بسیاری

از فرق و طوایف دیگر، هر جا ظواهر و نصوص شریعت را با عقاید مقبول خویش معارض یا مباین می‌دیده‌اند، دست به تأویل آن نصوص می‌زده‌اند. این تأویل در حقیقت عبارت است از تفسیر باطنی». (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۱۲۱)

این مسأله جنبه معرفت‌شناختی نیز دارد. بحثی که در معرفت‌شناسی در بحث نسبت ذهن و عین وجود دارد که آیا تصورات ذهنی ما از پدیده‌ها، کاملاً با حقایق عینی انطباق پذیرند یا نه؟ این بحث در فلسفه کانت مطرح شده است و فیلسوفان تجربی غرب، نظریات متفاوتی را ارائه کرده‌اند، برخی اصل جهان خارج را انکار کرده‌اند و بعضی ادراک مطلق آن را. آنها می‌گویند انسان نمی‌تواند تمام آنچه در خارج هست دریافت کند، ولی در عرفان می‌گوئیم، تمام آنچه در خارج هست دریافت می‌شود اما آنچه در جهان عینی و مادی است تمام هویت پدیده‌ها نیست؛ بلکه هر موجودی ابعادی درونی دارد که در یک فرایند تجربی قابل شناسایی نیست. در رئالیسم انتقادی گفته می‌شود: در عین حال که وجود عینی مادی کاملاً مفهوم و درک می‌شود اما در عین حال مراتب باطنی آن با فهمی تأویلی و باطنی قابل دریافت است در این نگرش بین فهم باطنی و ظاهری فرق گذاشته می‌شود. فهم ظاهری می‌تواند مطلق باشد و با شناخت ظاهر پدیده بدست می‌آید اما چون ظاهر هر پدیده با باطنی در ارتباط است، همه هویت یک پدیده با فهم ظاهری دریافت نمی‌شود. حالا همین حرفی که ما درباره عالم وجود می‌زنیم درباره عالم احکام هم جاری است. (حسینی، ۱۳۸۰: ۲۱۴ و ۲۱۵) البته برخی علمای رادیکال، بر خلاف عرفا و صوفیه تاویل را جایز نمی‌دانند. (یثربی، ۱۳۷۴: ۱۸۴) مثلاً مولف فضایح الصوفیه همه تأویلات صوفیه را منشاء گمراهی دانسته و می‌گوید: «شیعه باید که به سخن بعضی از متعصبان و برخی از جاهلان، بلکه به قول جمعی از گمراهان و بی‌اعتقادان از راه نرود که در مقام توجیه و تأویل گفتگوهای زشت این طایفه در آمده‌اند، و دین اسلام و کیش فرنگیان را بتأویلات غوایت آیات^۱ یکی کرده‌اند، و به سبب این تأویلات، بسیاری را از سفها به وادی الحاد انداخته‌اند و به همه حال مؤمن، باید که اعتقاد کند که قایل به حلول شدن و دم از اتحاد و وحدت وجود زدن کفر است.» (آل آقا، ۱۴۱۳: ۷۸)

صوفیه علاوه بر اینکه آیات و منقولات دینی را تأویل می‌کنند تا اینکه به معانی مورد نظر خویش نائل گردند، از سوی دیگر اقوال مشایخ صوفیه را به نوعی تأویل می‌کنند که منطبق بر شریعت باشد. «این تأویل را صوفیه در تفسیر احادیث قدسی و نبوی و هم چنین در تبیین شطحیات مشایخ خویش نیز به کار می‌برده‌اند و این وسعت مشرب، خود از اسبابی بوده است که متشرعان و فقها را نسبت به

۱- تأویلات و توجیهات فریبنده.

صوفیه بدبین و بدگمان می‌ساخته است.» (زرین‌کوب، ۱۳۷۷: ۱۲۲)

این تاویلات عهده‌دار استخراج معانی باطنی پوشیده در حجاب الفاظ ظاهری آیات قرآن می‌باشند. از آنجایی که علوم و معارف نهفته در قرآن دارای سطوح و مراتب گوناگون است، در نتیجه تفسیر ظاهری آیات و الفاظ قرآن از کشف حقایق درونی آن عاجز است. از این رو تنها با تفسیر عرفانی، که مبتنی بر تاویل ظاهر الفاظ قرآن است و ریشه در نوعی تلقی از قرآن دارد که بر اساس آن در ورای ظاهر الفاظ، بطن یا بطونی است که کشف و شهود عرفانی از اسرار آن پرده بر می‌دارد، می‌توان به این مهم دست یافت. (خیاطیان و سلیمانی، ۱۳۹۴: ۱۷۰) با این توضیح که این تفسیر و تاویل‌ها در برخی موارد ممکن است به تفاسیر و یا عقاید رایج و مرسوم و قشری سنخیت نداشته و یا حتی متناقض‌نما باشد، که در این صورت این گونه تاویلات ممکن است شطح گونه و کفرآمیز یا پارادوکسیکال به نظر آید. در عرفان دو نوع زبان وجود دارد: زبان «عبارت» و زبان «اشارت» زبان عبارت، زبانی است مبین و روشن و زبان اشارت، القای معانی بدون گفتن آنها است. این تمایز که در نزد اهل عرفان اساسی است، نه تنها نشانه نقصی در زبان آنها نیست؛ بلکه دقیقاً نشان می‌دهد که تا چه حد آنها در زبان خاص خود روشن نگردد و تا چه حد بر آن تسلط دارند. برخی محققین بر این باورند که نخستین نمونه تفسیر عرفانی در آموزه‌های امام صادق (ع) و در زمینه‌های علم جفر و حوزه تجربه عرفانی دیده می‌شود. (نویا، ۱۳۷۳: ۱۳۹) روزبهان بقلی قرآن را پیش از آنکه کتاب احکام بداند کتاب احوال می‌خواند و به قول مولانا:

هست قرآن حال‌های انبیاء ماهیان بحر پاک کبریا
(مثنوی، دفتر اول بیت ۱۵۳۸)

روزبهان می‌گوید: قول عزوجل «نَحْنُ نُقْصِدُ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ». (یوسف: ۳) ای نحن نقص علیک قصه العشاق و المعشوق. عرائس البیان قدیمی‌ترین تفسیر عرفانی بر قرآن است که بنا بر ادعای صوفیان مبنی بر تاویل‌های روزبهان است. روش روزبهان در عرائس البیان بدین طریق است که نخست آیه را آورده و سپس رای و گفتار خود را بیان می‌کند و سپس به نقل گفتار بزرگان صوفیه پرداخته است. (روزبهان، ۱۳۳۰: ۱۷۰) استفاده از عروس یکی از تعبیرات اساسی برای تجربه عرفانی مکاشفه است. عنوان تفسیر عرفانی او بر قرآن، یادآور برقع افکندن عروس به هنگام وصال (عاشق) است و در حکم الگویی است برای ورود به حرم اسرار حق. (ارنست، ۱۳۷۷: ۱۴۱) تاویل‌های روزبهان شامل مباحث عرفانی نظری و متضمن ملاحظت عرفان عملی و سیر و سلوک است و مدار و محور آنها درک اشارات قرآنی است، که در قلب عارف چشم بصیرت را می‌گشاید تا

حقایق و اسرار آیات را درک کند. محور و مبنای تاویل در نظر روزبهان فهم اشارات الهی در آیات قرآنی است. اشاره در یک آیه به مثابه پنجره‌ای بسته است که عارف درک می‌کند چگونه آن را بگشاید. بر این اساس، روزبهان در فهم نکته‌ای از حد لفظ فراتر می‌رود. اشاره گاهی نحوی است، گاهی بلاغی و زمانی هم لفظی. با این حال معنی اشاره از نوعی دیگر است که شأن و اقتضای آن این است که چشم بصیرت را در قلب عارف می‌گشاید و در نتیجه از رهگذر این تاویل، حقایق و اسرار آیات را درک می‌کند. تفسیر در اشاره یا تاویل عبارت است از: بیان آنچه عارف در حال خود، آن را دیده است. مستمسک نظریه روزبهان، آیه شریفه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَا لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» است، به زودی نشانه‌های خود را در افق‌های گوناگون و در دل‌های شان، بدیشان خواهیم نمود تا بر ایشان روشن گردد که او خود حق است. (روزبهان، ۱۳۳۰: ۵۴-۵۵)

نتیجه‌گیری:

متون مقدس بالاخص قرآن کریم، با توجه به ارتباطش با مسئله خاتمیت، متونی ساده نیستند؛ بلکه متونی ذو بطون و سنجیده‌ای هستند تا بتوانند نیازهای همه افراد بشری را در همه اعصار و اقطاب عالم بر آورده کنند. همین کارکرد متن مقدس، مستلزم این است که به نوعی بی‌انتها و پایان‌ناپذیر و ذو وجوه باشد تا بتواند از عهده این رسالت برآید. یکی از تبعات همین ویژگی، تاویلات متناقض‌نما است، که در بسیاری از موارد با مبانی ظاهری شریعت و در مواردی هم با مبانی عقلانی همخوانی ندارد. چنانکه در قرآن به داستان خضر و موسی (علیهما السلام) اشاره می‌کند که در آن داستان، کارهای خضر(ع)، که باطن امور را می‌دید، با عقلانیت ظاهری موسی(ع)، قابل فهم نبود. تا جایی که مخالفت‌های وی منجر به جدایی خضر از او می‌شود. بدین ترتیب عارف در فرایند دست‌یابی به وجوه و لایه‌های باطنی متن مقدس، و ابراز آنها کلامش متناقض‌نما شده و شاید مخالفت‌هایی را نیز برانگیزد. از طرفی باید دقت داشت که رسالت اصلی متن مقدس، هدایت‌گری است. به همین جهت تاویل‌گر، مسئولیت خطیری را بر عهده دارد و آن اینکه تاویلات وی باید در مسیر هدایت‌گری بوده و از آشفتگی و گمراهی مصون باشد.

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه.
- ۳- ابن جوزی، ابو الفرج، (۱۳۶۸)، تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قرا گوزلو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۴- ابن عربی، ابو عبدالله محمد بن علی، (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، بیروت، دارصادر.
- ۵- ابن عربی، محیی‌الدین، (۱۳۶۶)، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، انتشارات الزهراء.
- ۶- ارنست، کارل، (۱۳۷۷)، روزبهان بقلی، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، انتشارات مرکز.
- ۷- افلاکی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۵)، مناقب العارفین، به کوشش حسین یازیچی، تهران، دنیای کتاب.
- ۸- آقا محمد جعفرین آقا محمد علی (آل آقا)، (۱۴۱۳)، فضایح الصوفیه، قم، انتشارات انصاریان.
- ۹- امام خمینی (ره)، (۱۳۹۴)، چهل حدیث، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- ۱۰- آمدی، عبد الواحد، (۱۳۷۸)، غرر الحکم و درر الکلم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۱- انصاری، قاسم، (۱۳۸۴)، متون تفسیری، انتشارات دانشگاه پیام نور.
- ۱۲- بابویه قمی، (صدوق)، محمد بن علی، (۱۳۶۱)، معانی الاخبار، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، انتشارات اسلامی.
- ۱۳- بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۳۳۰)، عرائس البیان فی الحقائق القران، تهران، چاپ دانشگاه تهران.
- ۱۴- بقلی، روزبهان، (۱۴۲۶ ق)، مشرب الارواح، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ۱۵- حدادی، بهروز، (۱۳۸۱)، «تأثیر نهضت اصلاح دینی بر تاریخ»، فصلنامه هفت آسمان، سال چهارم، شماره چهارده، صص ۶۳ تا ۸۸.
- حسینی، سید عباس، (۱۳۸۰)، تأملات فلسفی، تهران، امیرکبیر.
- ۱۶- خیاطیان، قدرت الله و سلیمانی کوشالی، فاطمه، (۱۳۹۴)، «جایگاه عشق در تفسیر عرفانی عرایس البیان روزبهان بقلی»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی سال ۱۱، شماره ۴۱.
- ۱۷- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۷)، ارزش میراث صوفیه، تهران، امیرکبیر.
- ۱۸- سراج طوسی، ابونصر، (۱۳۸۲)، اللمع فی التصوف، تصحیح رینولد الن نیکلسون، تهران، اساطیر.
- ۱۹- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۱) جامع الصغیر، بیروت، دارالفکر، چاپ اول.
- ۲۰- عین‌القضات همدانی، نامه‌ها، (۱۳۷۷)، به کوشش: عقیف عسیران و علینقی منزوی، تهران، اساطیر.
- ۲۱- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۳۷۵)، کتاب العین، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرایی، چاپ اول، قم، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۲- فیض، علیرضا، (۱۳۷۴)، مبادی فقه و اصول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۳- کاکایی، قاسم و موحدیان عطار، علی، (۱۳۸۴)، «نگاهی پدیدارشناسانه به کاربردهای مفهومی عرفان»، فصلنامه علمی پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران، سال اول، شماره دوم، صص ۲۶ تا ۳۴.

- ۲۴- گلدزیهر، ایگناس، (۱۳۹۳)، گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان، ترجمه: سیدناصر طباطبائی، تهران، ققنوس.
- ۲۵- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۳۰)، فیه ما فیه، تصحیح: بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ اول، دانشگاه تهران.
- ۲۶- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۸)، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، تهران، انتشارات امیر مستعان.
- ۲۷- نصر، سید حسین، (۱۳۸۲)، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، جامی.
- ۲۸- نهاوندی، محمد، (۱۳۸۶)، نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن، قم، موسسه بعثه، مرکز طباعه و النشر.
- ۲۹- نویا، پل، (۱۳۷۳)، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳۰- همدانی، عین‌القضاء، (۱۳۷۳)، تمهیدات، برگزیده آثار عین‌القضاء، محمدکاظم کهدوئی و یداله شکیبافر، خانه کتاب یزد.
- ۳۱- واعظی، احمد، (۱۳۸۰)، در آمدی بر هرمنوتیک، تهران، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۳۲- یثربی، سید یحیی، (۱۳۷۴)، فلسفه عرفان، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۳۳- یوسف‌نیا، سعید، (۱۳۷۷)، گزیده دیوان حکیم سنائی، تهران، چاپ اول، انتشارات قدیانی.
34. Caputo, John D “ Fundamental Themes in Meister Eckharts Mysticism” in The Thomist, vol. 42, no. 1978: 197-225.
35. Eckhart, Meister. Meister Eckhart, A Modern Translation, trans. by Reymond Bernard Blankney, New York, Harper and Brothers Publishers, 1941.
36. Eckhartus, Meister. Meister Eckhart, The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defence, 37. Translation and Introduction by Bernard McGinn, New York, Paulist Press, 1981.
38. Grondin. Jean: Surces of Hermeneutics . state university of New York Press . 1995.
39. Henry Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi, Translated by Ralph Manheim, Princeton University press, 1969.