

مبانی افتراق تفاسیر عرفانی در مقایسه با تفاسیر عرفانی متقدم

* عباس مصلائی پور

** یحیی میرحسینی

*** مرتضی سلمان نژاد

◀ چکیده:

یکی از گرایش‌های تفسیری مهم و بر سابقه قرآن کریم، تفاسیر عرفانی و اشاری است. این رویکردهای تفسیری حداقل از قرن سوم آغاز شده و تا دوران معاصر نیز شیفتگان خود را حفظ کرده است. بنابراین، در عصر اخیر نیز می‌توان با آثاری روبه‌رو شد که در برداشت از آیات نورانی قرآن کریم، گرایش‌های عرفانی و اشاری داشته‌اند. ویژگی‌ها و مختصات تفسیری آثار دوره جدید، تفاوت‌هایی با نوع پیشین خود دارد که می‌توان تفسیر عرفانی و اشاری را به دو شاخه متقدم و متأخر تقسیم کرد. در این میان، می‌توان «تأویل‌گرایی»، «بیان رمزی» و «فهم طبقه‌بندی‌شده» را به عنوان مبانی تفسیر عرفانی متقدم برشمرد. این در حالی است که در حوزه روش‌های تفسیر عرفانی-اشاری جدید، باید به «تلاش برای تعمیم فهم و همگانی ساختن برداشت از قرآن»، «اعتقاد به تدبر‌گرایی و تفسیر قرآن به قرآن» و «کلیدی دانستن طهارت قلب در فهم قرآن» اشاره کرد. مفسران عرفانی جدید به دلیل بازآموزی در روش‌ها، برداشت‌های جدیدی از قرآن بیان کرده که مسبوق به سابقه نبوده و نشانی از آن در سنت تفسیری مشاهده نمی‌شود. به همین دلیل، تبیین رویکردها و ویژگی‌های این روش تفسیری، از اهمیت زیادی برخوردار است.

◀ **کلیدواژه‌ها:** عرفان، تفسیر، تفسیر عرفانی متقدم، تفسیر عرفانی جدید.

* دانشیار دانشگاه امام صادق (ع) / Mossallae@isu.ac.ir

** دانشجوی دوره دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)، Mirhoseini@isu.ac.ir

*** کارشناس ارشد رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)، msnd66@gmail.com

طرح مسئله

قرآن سند معرفت، حقایق و هویت اسلام است؛ از این رو، شناخت قرآن کریم و بهره‌گیری از معارف آن، از اولین اولویت‌های فکری مسلمانان بوده است. از همین رو، مفسران از نخستین سده‌های هجری تاکنون، هریک با دیدگاهی خاص، به شرح و تبیین آن پرداخته‌اند. بنابراین، تفسیر قرآن کریم از آغاز تاکنون، مراحل گوناگونی را پشت سر گذاشته است. در میان این روش‌ها و گرایش‌ها، ارباب تصوف و عرفان نیز با رویکردی خاص به استنباط از معانی آیات الهی مشغول بوده‌اند. از این مشرب تفسیری، گهرهای زلالی چون تفسیر تستری، حقائق التفسیر سلمی، لطائف الاشارات قشیری، کشف الاسرار میبیدی، تأویلات القرآن عبدالرزاق کاشانی، اعجاز البیان صدرالدین قونوی، المحيط الاعظم سید حیدر آملی و... پدید آمده است. در دوران معاصر نیز روش تفسیر عرفانی مورد استقبال قرار گرفت و آثاری همچون بیان السعادة فی مقامات العباده از سلطانعلی گنابادی، روح المعانی آلوسی و... در این زمینه نوشته شد.

در کنار تفاسیر عرفانی کلاسیک، در دوره معاصر با گونه‌ای از تفسیر عرفانی مواجه می‌شویم که درصدد درک و تفسیر قرآن برآمده است. این جریان به ارائه برداشت‌ها و آموزه‌های نو بسنده نکرده، بلکه روش‌هایی را نیز برای فهم همگانی قرآن پیشنهاد داده است. در این مقاله، تفسیر کیوان قزوینی، مخزن العرفان بانوی اصفهانی و آثار تفسیری علی صفایی حائری به عنوان تفاسیر عرفانی معرفی خواهند شد. سؤال پیش رو در این مقاله، چیستی مؤلفه‌های افتراق‌گونه در رویکرد تفسیر عرفانی معاصر امامیه و تفاوت آن با رویکرد تفسیر عرفانی متقدم است. پژوهش درباره این شیوه تفسیری، ما را با روشی آشنا خواهد کرد که تا حدودی ناشناخته مانده است؛ روشی که به حیات خود-چه در آثار مکتوب و چه شفاهی در مجالس مذهبی- ادامه می‌دهد و به شدت در حال گسترش است. بنابراین، تحلیل آن می‌تواند به شکل محسوسی به نیاز جامعه، در لزوم شناخت این روش تفسیری پاسخ بگوید. در ابتدا به بررسی تفاسیر عرفانی متقدم پرداخته شده و سه ویژگی برجسته آن- یعنی تأویل‌گرایی، بیان رمزی و فهم طبقه‌بندی شده- مورد بحث قرار گرفته است. پس از ارائه دورنمای کلی از تفاسیر عرفانی متقدم،

ویژگی‌های تفسیر عرفانی دوره معاصر مورد بررسی قرار گرفته است. سه ویژگی برجسته این تفاسیر «اعتقاد به تعمیم فهم قرآن»، «تکیه بر تدبرگرایی و انس با قرآن» و «اهمیت دادن به نقش طهارت قلب در برداشت از قرآن» است. روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی از طریق مطالعه و فیش‌برداری از منابع کتابخانه‌ای، اعم از مکتوب و الکترونیکی است.

1. تفسیر عرفانی

قبل از بحث درباره مبانی تفسیر عرفانی متقدم و معاصر لازم است تعاریف مختلف این سبک تفسیری بررسی شود تا بتوان به تعریف جامعی از آن دست یافت. زرکشی (د 794 ق) تفسیر عرفانی را مجموعه‌ای از دریافت‌های درونی عارف می‌داند (البرهان فی علوم القرآن، 2/170) و برخی دیگر آن را تفسیری می‌شمرند که بر مقدمات علمی و برهان‌های منطقی مبتنی نیست و تنها از اشراقات نوری حاصل شده است. (تفسیر و مفسران، ص 380) بلاشر تفسیر عرفانی را برداشتی استعاری، مجازی و رمزی از قرآن دانسته است که فقهای معتقد به برداشت لغوی و فقهی از قرآن، آن را نمی‌پذیرند. (در آستانه قرآن، ص 240) با توجه به این تعاریف، باید گفت اهل عرفان با استفاده از اشراق و شیوه درون‌بینی، به سراغ فهم معانی قرآن رفته و به گونه‌ای آیات را تفسیر کرده‌اند که ذوق شخصی آنان اقتضا می‌کرده است.

2. مبانی تفسیر عرفانی متقدم

تفسیر عرفانی مانند دیگر روش‌های تفسیری، مبانی و اصولی داشته که در عمل از آن‌ها پیروی کرده است و گاه عرفا به صورت مستقیم به آن‌ها اشاره کرده‌اند. در صورت وجود نداشتن این تصریحات نیز می‌توان با مطالعه آثار آنان، به این اصول دست یافت. بنابراین، اصول ارائه‌شده در ذیل را می‌توان در غالب تفاسیر عرفانی متقدم پی‌جویی کرد.

1.2. تاویل‌گرایی

مهم‌ترین ویژگی تفاسیر عرفانی متقدم، گرایش حداکثری به تاویل است. (پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی، ص 382) سید حیدر آملی عارف شیعی قرن هشتم، یکی

از اهداف به کارگیری تأویل را رفع تناقض ظاهری آیات قرآن دانسته، زیرا معتقد است به کار نگرفتن آن، به فساد در دین- همچون قول به تشبیه و تجسیم- خواهد انجامید، ولی هدف والاتر او، دخول به بواطن است. (المحیط الاعظم و البحر الخضم، 1/293-294) شایان توجه آنکه تمامی فرق و جریان‌های اسلامی که به تفسیر قرآن پرداخته‌اند، از تأویل سود جسته‌اند؛ چه ظاهرگراترین آن‌ها همچون خوارج که اهتمام کمی به تأویل داشته‌اند تا باطنی‌ترین آن‌ها همانند اسماعیلیان که فراوان تأویل کرده‌اند. اما در این میان، عرفان و روش تفسیری عرفانی، شهرت بیشتری در استفاده از ابزار تأویل در تفسیر قرآن دارد. در نتیجه، اگر بتوان تأویل را جزء مبانی و ویژگی‌های اصلی تفاسیر عرفانی برشمرد، به معنای بهره نبردن دیگر روش‌های تفسیری از تأویل نیست؛ بلکه مقصود، استفاده بیش از اندازه و خارج از عرف این گروه از تأویل است تا آنجا که عرفا در تفسیر تمامی آیات قرآن، از تأویل سود جسته‌اند. (تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، ص 55)

2.2. بیان رمزی

در نزد عارفان، رمز (Symbol) عبارت است از معنای باطنی که تحت کلام ظاهری مستور باشد و غیر از اهل آن، بدان دست نیابند. (شرح شطحیات، ص 561) مقصود از این ویژگی آن است که معارف و تجربه‌های باطنی- چه تفسیری و چه غیر آن- اولاً قابل بیان نیستند، ثانیاً اگر در مواردی هم قابل بیان باشد، باید به زبان رمز و اشاره باشد. زبان عرفان و قرآن، یک فرق بنیادین با هم دارند: زبان قرآن، زبان عادی و صریح است در حالی که زبان عرفان، زبان غیر عادی و اشاره‌ای است. عارفان از دیرباز، برای بازگو کردن تجارب عرفانی و تعالیم صوفیانه، به زبانی خاص متوسل شده‌اند و این از ویژگی‌های متمایزکننده عرفان از دیگر علوم است. درک اجمالی این زبان خاص، رازگشای بسیاری از اهداف، سخنان و تعابیر بزرگان این راه و رسم خواهد بود. آن‌ها در آثار کلاسیک و تعلیمی خود، به ویژگی‌های این زبان اشاره کرده‌اند. جنید معتقد است: «گفتار ما اشارت است، زبان اشاره و ایما، جامع بین کتم و افشا است؛ یعنی گفتن در عین نگفتن و نگفتن در عین گفتن.» (اعجاز البیان فی تأویل ام القرآن، ص 6) بنابراین، عرفا نمی‌توانند حقایق عرفانی را در قالب الفاظ عادی بریزند و در صورت

توانایی، نوع تفکر اشاری- رمزی ایشان، چنین اجازه‌ای به آن‌ها نداده است. سؤال اینجاست که وظیفه یک عارف چیست؟ آیا راهی برای تعبیر آن حقایق وجود دارد؟ عرفا و صوفیان عملاً به این پرسش پاسخ گفته‌اند. عارفان با مردم سخن گفته و به اصطلاح، به مقام تعبیر درآمده‌اند؛ در نتیجه، نوعی تعبیر از آن حقایق با عنوان «زبان رمز و اشاره» در بین اهل عرفان به وجود آمده است. بنابراین، صوفیه با استناد به «المجازُ قطرة الحقیقه»¹ و به دلایل مختلف، به زبان ایما و اشاره سخن گفته‌اند. از سربسته و در پرده و پیچیده سخن گفتن گرفته تا مواجهه نمادین با مفاهیم قرآنی در روند تأویل و استفاده از حکایات و امثال، همه از عناصر ساختار زبان رمزی است. (نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی، ص 384)

مفسران عرفانی متقدم به وضوح این ویژگی را در تفاسیر خود یادآور شده‌اند؛ برای نمونه، ابوعبدالرحمن سلمی (د 412 ق) در مقدمه کتاب *حقائق التفسیر خود*، درک حقایق را از طریق مکاشفات و منازل ممکن دانسته و معتقد است: خبر دادن از این حقایق، تنها با اشارات مخفی صورت می‌گیرد. (حقائق التفسیر، ص 75) همچنین، ابن عربی در توجیه اشاری بودن بیانات تفسیری عارفان، دلیل استفاده از این شیوه را مخالفت علمای رسمی- فقیهان و متکلمان- با عرفا دانسته و اقدام آنان را در پناه بردن به اشاره، همانند تکلم اشاری حضرت مریم (ع) برای فرار از افک و گناه تلقی کرده است. (الفتوحات المکیه، 279/1) مستشرقان نیز از این ویژگی تفاسیر عرفانی، یعنی رمزی بودن زبان، غافل نبوده‌اند؛ برای نمونه، رژی بلاشر معتقد است: «تفاسیر عرفانی سلسله تفسیرهایی است که متن قرآنی را از معنی حقیقی آن تهی می‌کند و به جای آن، تفسیرهای رمزی می‌نشانند.» (در آستانه قرآن، ص 213)

3.2. فهم طبقه‌بندی شده

ویژگی دیگر تفاسیر عرفان متقدم، «فهم طبقه‌بندی» شده است. مقصود این است که تنها عرفا قابلیت دارند که از اسرار و بطون قرآن آگاه شوند و دیگران- اعم از علمای ظاهرگرا و مردم عادی- راهی به دریافت آن ندارند، جز اینکه در سلک عرفان درآمده و راه‌های صعود و عروج را ببینند؛ حتی عرفا توقع فهم سخنان خود از جانب دیگران را ندارند، زیرا در این باره نیز معتقدند فهم کلام عرفا، نیاز به استعدادهایی

درونی دارد که ظاهرگرایان فاقد آن هستند.² بنابراین، نتیجه عملی اعتقاد به فهم طبقه‌بندی‌شده، اختصاص یافتن مخاطب تفاسیر عرفانی به قشری خاص - و نه تمام آحاد جامعه - است. در این مجال، به عمده‌ترین مبانی که این ویژگی را پدید آورده، اشاره می‌شود.

2.3.1. اعتقاد به اصل ظاهر و باطن

یکی از اصلی‌ترین معتقدات عرفا، باور به اصل ظاهر و باطن است. این اصل از سوی عرفا حداقل در مورد جهان، انسان و قرآن کریم مطرح شده و به باور آنان، بین این سه نوعی تمائل و همانندی برقرار است (نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی، ص 384)؛ یعنی همچنان‌که این جهان و انسان ظاهری و باطنی دارند، قرآن نیز دارای ظاهر و باطن است. (برای تفصیل بیشتر درباره ظاهر و باطن آیات و روایات و برتری آن نسبت به علم ظاهر، ر.ک: قوت القلوب فی معامله المحبوب، ص 156) ابن عربی در اثبات ظاهر و باطن قرآن به آیه شریفه 53 سوره فصلت استناد جسته و می‌نویسد: «هر آیه از کتاب منزل دو وجه وجودی دارد: یک وجه، وجود باطنی آن است که اهل حق آن را در آئینه جام‌های دل خود می‌بینند و وجه دیگر، همان کلمات و جملات و آیات است که در خارج از جان‌های اهل حق وجود دارد.» (الفتوحات المکیه، 279/1) عرفا برای اثبات مدعای خود، به احادیث نبوی نیز استناد می‌جویند. آن‌ها حدیثی از پیامبر گرامی اسلام (ص) نقل می‌کنند که قرآن دارای هفت بطن (الجامع الصغیر، 418/1) و بنا بر روایت دیگر، قرآن دارای چهار درجه از معانی «ظهر، بطن، حد، مطلع» است. (عوالی اللئالی، ص 107) عرفا در تأویل آیات، گاه چنان به توسع معنایی قائل شده‌اند که حتی از عدد هفت فراتر رفته‌اند؛ برای نمونه یکی از صوفیان گفته است که هر آیه 60 هزار معنی دارد. (مکتب تفسیر اشاری، ص 57) نتیجه اعتقاد به ظاهر و باطن این است که فهم و درک معانی قرآن صرفاً در یک وجه منحصر نیست و می‌توان مراتب مختلفی را در درک معانی و اسرار قرآنی، مد نظر قرار داد.

2.3.2. تفاوت درجات افراد

در مراتب درک و فهم، علاوه بر نقش ظرفیت‌های طبیعی درونی، تلاش انسان‌ها نیز در اکتساب علوم و معارف - چه اکتساب علوم ظاهری و چه کسب معارف الهی از طریق

کشف و شهود- با هم اختلاف دارد. بر همین اساس، برخی «تفاوت درجات انسان‌ها» و «تفاوت درجات ادراک انسان‌ها» را جزء اصول مشترک نظام‌های عرفانی دانسته‌اند. (مبانی عرفان نظری، ص 6-8) عرفا برای تبیین این مسئله، از عبارت «درجات وجود» استفاده می‌کنند؛ برای نمونه، ملاصدرا در کتاب خود، *الشواهد الربوبیه*، معتقد است انسان درجات و مقامات متفاوتی دارد؛ درجاتی که برخی از آن‌ها حسی، خیالی، فکری یا شهودی هستند و به تناسب عوالم، متفاوت خواهد بود. (*الشواهد الربوبیه*، ص 337) از سوی دیگر، عرفا معتقدند ادراک حقایق، به موازات تکامل وجودی هر فرد در قوس صعودی، متفاوت خواهد شد.³ حال اگر اختلاف درجات فهم انسان‌ها را به حوزه قرآن ببریم، منظور این خواهد بود که انسان‌ها در گذر از معنای ظاهری و رسیدن به معنای باطنی تفاوت دارند.

3.3.2. اختصاص و انحصار فهم برتر به عرفا

از توضیحات مبانی فوق، می‌توان به این نتیجه رسید که از نظر عارفان، مراتب مختلف فهم به شرایط فردی وابسته است. ظاهری‌ترین و ساده‌ترین فهم یک متن- از جمله آیات قرآن- سهم عامه و توده جامعه است و بالاترین فهم متعلق به عرفا خواهد بود. عارفان که فهم بواطن آیات را بر درک ظاهری آن- در عین احترام به معنای ظاهری- برتر می‌دانند، فهم خود را عالی و برتر از عامه مردم و منحصر به خود می‌شمرند. محقق پس از پژوهش درباره جریان‌شناسی تفسیر عرفانی از قرن چهارم تا هشتم می‌نویسد: «عارفان خود را از محارم قرآن و اهل آن می‌دانند و خود را در شناخت اسرار و رموز کلام الهی و درک معانی باطنی آن از دیگر طبقات آگاه‌تر دانسته‌اند.» (پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی، ص 3) در آثار ابن عربی، منحصر دانستن فهم برتر قرآن به عرفا به چند صورت آمده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. او در فتوحات مکیه در موارد متعدد، از حدیث نبوی «أهل القرآن هم أهل الله و خاصته» استفاده می‌کند. (196/1؛ 73/2؛ 103/3 و 545 و 461/4) منظور ابن عربی از «أهل الله» گروه خاصی هستند، چه اینکه او تمام عالم را «عیال الله» می‌داند و معتقد است خداوند در این میان، بعضی از خواص را با عنوان «أهل» انتخاب می‌کند. (فتوحات المکیه، 123/3) هرچند ابن عربی به وضوح مقصود خود را از عبارت «أهل الله» بیان نمی‌کند و

در یک کلمه نام «عرفا و یا صوفیه» را نمی‌برد، اما از توضیحات او مشخص می‌شود که منظور اصلی او در استفاده از این روایت، اختصاص دادن فهم برتر به عرفا است. برای نمونه، او در تفسیر این روایت، عبارت «هو مقام القربه» را می‌آورد که بیشتر در اصطلاح او، درباره عرفا به کار می‌رود. (همان، 103/3) شرح این حدیث با عبارت «فَهُمُ الْأَحْبَابُ الْمُحِبُّونَ» ظهور بیشتری در این دارد که مقصود او از «أهل الله»، عرفایی هستند که به مقام محبت رسیده باشند. (همان، 352/2) در شرح دیگری از این روایت، ابن عربی سعی می‌کند دو مصداق برای «أهل الله» بیاورد که هر دو فرد، یعنی ابویزید بسطامی و سهل تستری، در شمار عرفا قرار دارند. (همان، 20/2) این شواهد نشان می‌دهد که مشهورترین عارف مسلمان به طبقه‌بندی بودن فهم آیات قرآن اعتقاد دارد. ابن عربی در عبارتی دیگر می‌نویسد: «خداوند قرآن را از آیات عادی و روزمره پر کرده است، همانند اختلاف شب و روز، نزول باران، رویدن گیاه،... تمام این آیات، نشانه‌هایی است برای کسانی که تعقل کنند، گوش فرادهند، عمیقاً بیندیشند، ایمان آورده و تفکر کنند. با وجود این، کسی از مردم [عادی] رأساً به این مقام‌ها نمی‌رسد، مگر «أهل الله» که خاصان درگاه الهی هستند.» (همان، 372/2)⁴ دیدگاه عارفان امامی مذهب نیز با تفاوتی اندک همین‌گونه است. آنان ائمه اطهار(ع) را به عنوان آگاهان واقعی بطون و تأویل‌های قرآن کریم دانسته و معتقدند پیروان آن‌ها نیز به بطون قرآن راه می‌یابند. (المحیط الاعظم و البحر الخضم، 237/1 و 427)

اعتقاد مفسران عارف به لایه‌لایه بودن فهم آیات قرآن، از دید نگارندگان کتاب‌های روش تفسیری نیز پوشیده نبوده است؛ برای نمونه، آیت‌الله معرفت معتقد است: «اساساً اهل عرفان، خود را خواص و برخی از سرشناسان خود را خاص الخواص می‌دانند و بر این باورند که راه آنان برای دریافت مطلب و اسرار نهفته بر همگان - طبقه عامه - پوشیده است.» (تفسیر و مفسران، ص 367) عرفا و صوفیه در اعتقاد خود به آیات قرآن نیز استناد می‌جویند و برخی از آیات را مستمسک عقیده خود قرار می‌دهند. آنان از آیه هفت سوره آل عمران، بیش از دیگر آیات سود جسته‌اند؛ برای نمونه، آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران / 7) به حصر معرفت به اولیا تفسیر شده است. (کشف الاسرار و عدة الابرار، ص 24) عارفی دیگر، قرآن و مراتب فهم آن را

این‌چنین تبیین کرده است: «عارفان گویند قرآن همچو شاهدهی آراسته است در زیر چادر، در پرده ستر. با هر کسی از آنجا که ایشان‌اند نمایشی کنند با هر کسی. کس باشد که از وجود وی به جز از زیر چادر نبیند و این کس، بیگانه باشد همچون مشرکان و منافقان. کس باشد که از وجود وی بوی شنود و این کس، رهگذری باشد همچو قراء. آن دیگر، کس باشد که از وجود وی قامتی یابد و این کس، باشد از همسایگان همچون عابدان. و کس باشد که از وجود وی گفتاری شنود و این کس باشد از خویشان همچون عالمان. و کس باشد از وجود وی دیداری بیند و این کس باشد که از محرمان مانند مادر و پدر و برادران، همچون عارفان. و کس باشد که از وجود وی وصلت و قربت یابد و این کس اهل او باشد همچون خاصان.» (فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه، ص 266)

4.3.2. ظاهری و قشری بودن فهم غیر عرفا

از سوی دیگر، عرفا برداشت‌های قرآنی غیر از صنف خود را ظاهری، سطحی، لفظی و شامل پوسته قرآن می‌دانند؛ حال آنکه برداشت‌های خود را عمقی و حقیقی می‌شمارند. ایشان معتقدند آنچه عامه مردم از قرآن و معارف عرفانی درمی‌یابند، بسیار محدود و ناچیز است، زیرا درک درجات مختلف معانی و حقایق، به کمال وجودی و سیر صعودی متناسب نیاز دارد که مردم عادی و علمای ظاهرگرا فاقد آن هستند. ملاصدرا در این باره می‌نویسد دو گونه فهم از قرآن وجود دارد: اولین نوع فهم، همان فهم متعارف مفسران- در سطح معنای لغوی و ظاهری- است که آن را «فهم عن الکلام» نام می‌نهد. از دیدگاه ملاصدرا این فهم، حقیقی نیست، بلکه آنچه مطلوب است، فهم حقیقی یعنی «فهم عن المتکلم» است؛ فهمی که در آن شخص عارف، مستقیماً حقایق و مقاصد قرآن را از خداوند دریافت کند و کلام الهی بر قلب وی نازل شود. (الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص 66) طبق این سخن، اظهارات عارفان درباره آیات و مفاهیم قرآن، نه تنها بیانگر حقایق و مقاصد قرآن است، بلکه از تفسیرهای مفسران متعارف که فهم حقیقی ندارند، بسی ارزشمندتر است. ابو عبدالرحمن سلمی (د 412 ق) در آغاز تفسیر عرفانی‌اش می‌نویسد: «خداوند فقط اهل حقایق را برای فهم اسرار قرآن انتخاب کرده است، اسراری که خداوند، خود به آن‌ها عطا کرده است. افراد عادی

نیز یارای درک حقایق و فراگیری فواید را ندارند و تنها عرفا هستند که از طریق مکاشفات و طی منزل‌ها، از پاره‌ای از عجایب آن بهره می‌گیرند. «حقائق التفسیر، ص 75) از سوی دیگر، عرفا معتقدند چون قرآن، معانی باطنی خود را از طریق رمز و اشاره به خواص انتقال داده است، باید با همان شیوه رمز و اشاره، اسرار نهانی آن را ابراز کرد. بنابراین، عرفا مسئولیتی در تبلیغ مسائل و نکات عرفانی احساس نمی‌کنند؛ لذا دغدغه‌ای در افشای اسرار- چنانچه امکان‌پذیر باشد- نمی‌بینند. شاید به همین دلیل باشد مخاطب عبدالرزاق کاشانی در تفسیرش، صوفیان و اهل کشف دانسته شده است. (تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، ص 72)

3. مؤلفه‌های مشترک در تفاسیر عرفانی جدید

عرفان اسلامی دوره معاصر با گونه متقدم خود، کاملاً بیگانه نیست، بلکه بر عرفان متقدم نقدهایی را وارد می‌داند و به دنبال پایه‌گذاری عرفانی است که ضعف‌های عرفان گذشته را نداشته باشد. همین رویکرد متفاوت را می‌توان در تفاسیر نیز مشاهده کرد. به عبارت دیگر، مفسران عرفانی جدید نیز به زبان یا در عمل، به کلیت تفسیر عرفانی متقدم اعتقاد دارند، ولی نقدهای بسیاری را بر آن وارد می‌دانند؛ به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد شکل منهج تفسیری متفاوتی به خود گرفته است. از جمله مشترکات این دو روش تفسیری، اعتقاد به ظاهر و باطن داشتن آیات قرآن، تکیه بر اشراقات نوری و دریافت‌های درونی است. اما آنچه در تفاسیر کیوان قزوینی، مخزن العرفان بانوی اصفهانی و آثار تفسیری علی صفایی حائری، به عنوان تفاسیر «عرفان جدید» دنبال می‌شود، سه باور و مؤلفه مشترک «تعمیم فهم قرآن»، «تدبرگرایی» و «تکیه بیش از حد بر طهارت قلب» است که در دو مورد اول، کاملاً با گونه تفسیر عرفانی سنتی متفاوت است.

3-1. تعمیم فهم قرآن

از دیدگاه قرآن و روایات، مخاطب تک تک آیات قرآن همه انسان‌ها هستند: «هَذَا يَبَآءُ لِلنَّاسِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ». (آل عمران / 138؛ نیز ر.ک. بقره / 185؛ زمر / 27؛ جاثیه / 20) دعوت همه انسان‌ها به اندیشیدن و تدبر در قرآن (ص / 29) و ارجاع مردم عادی

به استنباط از قرآن کریم از سوی معصومان (ع) (برای نمونه ر.ک: الکافی، 33/3) نشانه‌های جهان‌شمول بودن این کتاب آسمانی است. اما منظور از تعمیم فهم قرآن در اینجا آن نیست که همه مردم باید قرآن را بخوانند، زیرا این مهم در زمان‌های گذشته نیز وجود داشته و مهم‌تر از آن، خود قرآن مردم را به قرائت قرآن ترغیب می‌کند.⁵ بلکه هدف وارد ساختن عموم مردم به تفسیر، تدبر و داشتن برداشت‌های شخصی از قرآن کریم است. منشأ اصلی بروز این طرز تفکر، این بود که دیگر لازم نیست یک نفر به جای همه فکر کند، افکارش را در کتابی بنویسد تا بقیه از آن نظریات استفاده کنند، بلکه باید موقعیت به گونه‌ای باشد که همه مخاطبان درگیر فهم آیات قرآن شوند.⁶ به عبارت روشن‌تر، تکیه بر تعمیم فهم قرآن به معنای تکیه بر فهم مستقیم همه مردم از قرآن است. پس منظور از تعمیم فهم قرآن، بحث تلاوت کردن و توان درست خواندن و حتی فهم ظاهر قرآن نیست، بلکه بحث بر سر توان برداشت‌های ناب شخصی و عرفانی از آیه و ارائه آن به دیگران است.

در دوران معاصر و در میان مسلمانان، جریانی شکل گرفته و رواج یافته است که در اصطلاح، به آن «تعمیم فهم قرآن یا گرایش به عمومی‌سازی تفسیر» گفته می‌شود. (ر.ک: تاریخ تفسیر، ص 266) معنا و مقصود عبارت مذکور آن است که در عمل، قرآن به میان جامعه رفته و هر یک از مخاطبان قرآن، علاوه بر ادا کردن حروف و مسائل تجویدی آن- که اصطلاحاً قرائت گفته می‌شود- باید به فهم و تفسیر آن بپردازند. این جریان معتقد است که استفاده و بهره‌برداری از قرآن در جامعه امروز اسلامی از دوره درخشان آن- که معمولاً آن را به زمان حیات رسول اکرم (ص) و صحابه بازمی‌گردانند- فاصله گرفته و اکنون لازم است با یک تحول فکری و فرهنگی به انحطاط موجود پایان داده شود و شایسته است مسلمانان به جایگاه منزلت درخور پیشین بازگردند.⁷ این جایگاه از سه بخش قرائت ظاهر و لفظ آیه، فهم مقصود اصلی قرآن و مهم‌تر از همه برداشت نکات کلیدی از آیات برای به کار بستن آن در زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی تشکیل می‌شود؛ البته این جریان منحصر به جریان عرفان متأخر و یا به طور کلی مسلمانان نمی‌شود، بلکه می‌توان آن را رویکردی جهانی نسبت به دین دانست.

همگام با دعوت همگان برای فهم مهم‌ترین نص دین اسلام یعنی قرآن کریم، مبارزه با موانع این مهم از سوی اصلاح‌گران انجام شده است. مفسران عرفانی جدید در مسیر تعمیم فهم قرآن، تنها به رویکرد ایجابی و مثبت، یعنی دعوت توده مردم به فهم قرآن اکتفا نکردند، بلکه با روش سلبی، روش معمول فهم آیات را که مراجعه به تفاسیر گذشته بود، نقد و گاه حتی نفی کرده‌اند؛ برای نمونه، «ابوالکلام آزاد» در مقدمه تفسیر خود، ترجمان القرآن، درباره رویکردها و نگرش‌های مفسران به قرآن می‌نویسد: «اگر بخواهیم نور حقیقی قرآن را ببینیم، لازم است همه حجاب‌هایی را که در طی اعصار، در اثر تأثیرات بیگانه با روح قرآن بر روی آن پوشانده شده است، کنار بزنیم و سپس در صفحات خود آن به دنبال واقعیت بگردیم.» (The Tarjuman Al-Quran, 1/32) بر این اساس، مفسران عرفانی جدید علاوه بر آنکه مخاطبان خود را از مراجعه به تفاسیر سنتی منع می‌کنند، خود در مقام عمل نیز به تفاسیر دیگر مراجعه نمی‌کردند یا اینکه مراجعه خود را به حداقل می‌رساندند. بنابراین، یکی از مؤلفه‌های غالب در تفسیر عرفانی متأخر، تقلیدناپذیری و عدم اتکا به سنت تفسیری است؛ برای نمونه کیوان قزوینی به صراحت اعلام می‌کند که از تفاسیر کهن استفاده‌ای نمی‌کند (تفسیر قزوینی، 1/69 و 80) یا علی صفایی بر برداشت‌های شخصی تکیه دارد. (نقدی بر فلسفه دین، خدا در فلسفه، هرمنوتیک کتاب و سنت، ص 51) به همین دلایل است که نه تنها در تفاسیر عرفانی جدید، اقوال عرفای پیشین بازتاب داده نمی‌شود، بلکه سعی در ارائه برداشت‌های نو و تازه از قرآن کریم است.

2.3. تدبرگرایی⁸

بنا به تصریح آیات، قرآن کتابی است که فرستاده شده تا چراغ عقل را بفرورد و انسان‌ها عقل و اندیشه خود را در تعالیم آن به کار گیرند: «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره/ 242): «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَفْئَالِهِا.» (محمد/ 24) در دوران معاصر، به دلیل آنکه از یک سو همه انسان‌ها خود را مسئول فهم امور مختلف از جمله امور مذهبی دانسته و از سوی دیگر، یکی از ویژگی‌های تفسیرنگاری در قرون 13 و 14، نزدیک شدن آن‌ها به سلیقه‌های مخاطبان و سعی در توجه به پسند و انتظارات عموم مردم است (تفسیر شیعه و تفسیرنویسان آن مکتب، ص 42)، تکیه بر

تدبر به شکل فزاینده‌ای رشد کرده است. این در حالی است که مشکل بتوان این دغدغه و خواسته یعنی فهم و تدبر مستقیم از قرآن را به طور گسترده، در نسل‌های متقدم مشاهده کرد. مقصود از مشاهده نشدن، عدم بازخورد آن در تاریخ و عدم نشانی از لوازم آن در جریان تفسیرنگاری است. اگر با کمی احتیاط بخواهیم اظهار نظر کنیم، باید بگوییم اگر هم دغدغه تدبر در قرآن وجود داشته، بسیار کم‌رنگ بوده است. در ادامه، نشانه‌هایی بر رشد تدبرگرایی در تفاسیر عرفانی جدید جهت اثبات بیان شده است.

کیوان قزوینی در مقدمه تفسیر خود، با ذکر عبارت «إِنَّ الْقُرْآنَ يُفَسِّرُ بَعْضُهُ بَعْضًا» می‌نویسد: «مددی از خارج نخواهد تا خود قرآن، تفسیر خود را کرده باشد.» (80/1) به دلیل غلبه همین رویکرد تدبری است که قزوینی شمار نقل قول را در اثر خود، بیش از تعداد انگشتان دست نمی‌داند؛ لذا نام «مستدرک» بر تفسیر خود می‌نهد. (همان، 69/1) دورنمایی که او از تفسیر خود نشان می‌دهد، این‌گونه است: «آنچه در تفسیر کیوان است، در تفاسیر دیگر نیست، مگر اعراب و ترکیب جمله‌ها و لغات و لوازم مشترک که هیچ تفسیری نمی‌تواند خالی از آن‌ها باشد؛ از این رو، مطلبی را از تفسیر دیگر نقل نکرده است، مگر وقتی که بخواهد عیب آن مطلب را اظهار کند. شاید در همه این پنج جلد⁹ تفسیر، بیش از ده مورد از این‌گونه مطلب نباشد.» (همان، 69/1)

بانوی اصفهانی نیز درباره ضرورت تدبر، ذیل آیه پنجم سوره جمعه و با اشاره به آیه 171 سوره بقره می‌نویسد: «شکی نیست در اینکه کسانی که قرآن را می‌خوانند و در معنی آن تدبر و تعقل نمی‌کنند و از اسرار آن هیچ استفاده نمی‌نمایند، بلکه فقط قناعت می‌نمایند به الفاظ یا به معانی تحت اللفظی آن و به معانی لغوی و اعراب آن اکتفا می‌نمایند، چنین کسانی مشمول این آیه می‌گردند، زیرا هر کس که از تعلیم و تربیت قرآن بهره نبرد و از اسرار آن استفاده علمی و عملی ننماید و آیات قرآن را حفظ نماید، تشبیه او به حمار درباره او صادق آید.» (مخزن العرفان در تفسیر قرآن، 298/12)

بانوی ایرانی در جای دیگر و برای تذکر به مخاطبان خود، سطحی‌نگری را نکوهش می‌کند: «در این آیات، اسرار و رموزی نهفته، لکن اندکی تأمل و دقت نظر لازم دارد. آیات قرآنی را نباید سطحی و سرسری نگریست... بایستی در آن تأمل نمود تا آنکه هر

کسی به قدر استطاعت و فهم خود، ذره‌ای از آن درّ و جواهراتی که در خلال کلمات روح‌افزای الهی مکنون است، استخراج نماید.» (همان، 47/12) به همین دلیل، او تدبر‌گریزان را ستمگر معرفی می‌کند. (همان، 316/7) از سوی دیگر به نظر می‌رسد علی صفایی بیش از کیوان قزوینی و بانوی اصفهانی بر اصل تدبر تأکید و اصرار داشته است. او قرآن خواندن بدون تدبر را به چاهی تشبیه می‌کند که آبش مستمر نیست و اگر هم با مشت در آن آبی بریزند، زود خشک می‌شود. (حرکت، ص 204) همچنین، دربارهٔ اثربخشی تدبر می‌نویسد: «با این تدبرهاست که انسان از آیه‌ها سطحی نمی‌گذرد، بلکه به عمق و ژرفای آیه‌ها رو می‌آورد و این است که آیه‌ها از ما هم ابراهیمی می‌سازد و مؤمن آل‌فرعونی و جادوگران سرکشی که از حرکت عصای موسی به قدرت عظیم خدای او پی می‌بریم.» (همان، ص 95)

این در حالی است که در تفاسیر عرفانی متقدم، چنین تکیه و تأکیدی بر تدبر قرآن به چشم نمی‌خورد؛ یعنی در مقایسهٔ آماری، این قلت در تفاسیر عرفانی سنتی مشهود است. همچنین، تشویق و ترغیب تودهٔ مردم به تدبر قرآن یا مشاهده نمی‌شود یا بسیار کم است؛ حتی اختصاص دادن تدبر قرآن را به عده‌ای خاص، در متون عرفان سنتی می‌توان مشاهده کرد. شاید بهترین شاهد را بتوان این عبارت میبدی در کشف الاسرار دانست: «ابو عثمان مغربی گفت: تدبر سه قسم است: یکی اندیشه کردن در نفس خود و حال خود، آن را تدبر موعظه گویند. دوم اندیشه کردن در...، آن را تدبر... گویند.¹⁰ سه، اندیشه کردن در قرآن، آن را تدبر حقیقت و مکاشفه گویند. اول صفت عامهٔ مسلمانان است، دوم صفت زاهدان است، سوم صفت عارفان است. ایشان را دیدهٔ مکاشفه دهند تا هر حجاب که بود میان دل ایشان و میان حق برداشته شود. همهٔ آرزوهاشان نقد شود. آب مشاهدتشان در جوی ملاحظت روان شود. دل از ذکر پر و زبان خاموش! سر از نظر پر و خود را فراموش! وقار فرشتگان دیده و ثبات ربّانیان یافته و به سکنهٔ صدیقان دررسیده و مرد تا اینجا نرسد، نشاید او را در بحر جلال قرآن شدن و استنباط جواهر مکنون آن کردن، لا بلکه هر ساعتی و هر لحظه‌ای بریدی از هیبت و بی‌نیازی قرآن دست رد به سینهٔ وی باز نهد که این علم سرّ حق است و این مردان، صاحب اسرار. پاسبان را با راز ملک چه کار! اگر از ایشانی، دوست را

وفاداری بر دل نگار، و اگر نه از ایشانی، تو را با رفتن با دوستان چه کار؟! و اگر به تعریف ازلی و توفیق ربّانی بنده به آن مقام رسد که جلال عزّت قرآن او را به خود راه دهد و اسرار *لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ* (نساء/ 63) پرده غموض از روی اشکال فروگشاید. (612/2_613) از این متن برمی آید که میبدی معتقد است تدبر واقعی در قرآن، علم و کیفیت سوری و مخفی بوده؛ لذا مخصوص عرفاست و کسی که به مقامات عرفانی نرسیده است، شایستگی تدبر در قرآن ندارد.

3.3. تکیه بیش از حد بر طهارت قلب

تقریباً در همه مکتب‌های عرفانی و بسیاری از ادیان جهان، مسئله‌ای به نام طهارت قلب یا تصفیة باطن وجود داشته و دارد. برخی معتقدند این قول که روح انسان در عالم تن زندانی است و انسان برای رهایی آن باید به تصفیة نفس و تزکیة باطن پردازد، حتی از زمان فیثاغورث وجود داشته است. (دنباله جستجو در تصوف ایران، ص 278) در قرآن کریم نیز آیات زیادی وجود دارد که پیروان خود را به طهارت قلب و تزکیة نفس فرمان می‌دهد. با بررسی این آیات می‌توان گفت از دیدگاه قرآن، تزکیة نفس و طهارت روح، دو جنبه یا دو کاربرد «انسان‌سازی» و «ادراکی» دارد. (مبانی انسان‌شناسی در قرآن، ص 45) کارکرد انسان‌سازی طهارت قلب را می‌توان در آیه «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا» (شمس/ 9) مشاهده کرد؛ طهارتی که آدمی را رستگار کرده و به بهشت عدن الهی راهبری خواهد کرد. اما دومین کارکرد طهارت قلب در این کتاب آسمانی، به جنبه ادراکی آن بازمی‌گردد، زیرا از منظر قرآن، دل و قلب در کنار حواس و عقل-سومین ابزار شناخت به شمار می‌آید. به عبارت دیگر، قرآن معتقد است انسان به وسیله پاک‌سازی درون، می‌تواند به مرحله‌ای برسد که حقایق را مشاهده کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ قُرْآنًا» (انفال/ 29)

بر اساس مطالب مذکور، عرفا به تهذیب نفس در فهم آیات قرآن اهمیت می‌دهند. به همین دلیل، پل نو یا این‌گونه به نقش تجربه روحانی مفسران عارف اشاره می‌کند: «عارفان مفسر با تجربه روحانی، خود را از قرائت خطی یا طولی به قرائت مبتنی بر درون‌نگری یا استنباطی می‌برند.» (تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص 8) بر همین مبانی است که از گذشته، به طهارت قلب به عنوان یکی از لوازم لازم برای تفسیر قرآن

نگریسته می‌شده است؛ برای نمونه، سیوطی «علم الموهبه» را به عنوان پانزدهمین شرط مفسر یاد می‌کند و آن را در کنار علوم لغت، نحو، تصریف، اشتقاق، معانی، بیان، بدیع، قرائت، اصول دین، اصول فقه، اسباب النزول و قصص، ناسخ و منسوخ، فقه و حدیث قرار می‌دهد. (الاتقان، 477/2-479)

در بازگشت به روش‌های مورد تأکید مفسران عرفانی جدید، باید گفت به دلیل آنکه به یک میزان بر نقش طهارت قلب در فهم قرآن تکیه ندارند، ناچار باید طهارت قلب را به شکلی خاص و ذیل روش‌های تدبر قرآن بررسی کرد تا تفاوت آن‌ها به شکل بارزتری مشخص گردد. در تمام روش‌ها و مناهج تفسیری، برای برداشت و بهره‌برداری از قرآن، راهکارهایی ارائه و داشتن پیش‌نیازهایی لازم دانسته شده است. پرواضح است که روش تدبر در قرآن نیز نمی‌تواند بدون روش باشد. وقتی مفسر تدبرگرا، خود به اندیشه‌ورزی در آیات الهی می‌پردازد یا مهم‌تر از آن، وقتی دیگران را به تدبر ترغیب می‌کند، از روش واحد و خاصی پیروی می‌کند. یکی از تفاوت‌های این تفاسیر با تفاسیر سنتی نیز در همین نکته است. مفسران سنتی در طول تاریخ، جامعه علمی را با برداشت‌های خود تغذیه می‌کردند، اما مفسران تدبرگرا غالباً تلاش می‌کنند روش‌هایی را برای برداشت از قرآن ارائه دهند. به طور کلی، روش‌هایی که می‌تواند برای تدبر در قرآن مورد استفاده قرار گیرد، سه گونه‌اند: علمی، اشراقی، ترکیبی. (تاریخ تفسیر، ص 296-298) در روش علمی تدبر، از ابزارها و اندیشه‌های علمی سخن به میان می‌آید.¹¹ روش دیگری که از سوی مدافعان تدبر قرآن مطرح شده، روش اشراقی یا سلوکی است. در این روش، تهذیب نفس و دستیابی به درجات معنوی، مایه فهم قرآن را تشکیل داده و در واقع، تدبری تبلیغ می‌شود که مبتنی بر معنویت و سیر و سلوک باشد. مبنای قرآنی این روش اولاً آیاتی است که نشان می‌دهد «قفل‌های معینی» قلب بشر را زندانی کرده و وی را از تدبر در آیات الهی بازداشته است، ثانیاً آیاتی از قرآن همچون «یا ایها الذین آمنوا إن تنموا الله يجعل لكم قرآنا» (انفال / 29) و «والذین جاهدوا فینا لنهذبنهم سبنا» (عنکبوت / 69) که راه‌های باز کردن قفل را نشان می‌دهد؛ البته در تفاسیر عرفانی متقدم نیز تکیه بر نقش تهذیب نفس در فهم قرآن وجود داشته، اما در مقام مقایسه با عرفای جدید کمتر است.

در قرون معاصر و در جریان تدبر کسی که بیش از همه بر شیوه اشراقی اصرار می‌ورزد، علی‌صفایی حائری است که به دفعات، در آثار مختلفش بر نقش طهارت قلب در فهم قرآن پافشاری می‌کند. او معمولاً برای افاده سخن خویش از الفاظی نظیر روح و حرکت روحی استفاده می‌کند؛ برای نمونه، او با استفاده از آیه 22 سوره مجادله می‌نویسد: «کسانی که از ایمان و عشق از حق و معاد برخوردارند و آن‌ها که به توگی و تبری رسیده‌اند و دوستی‌ها و دشمنی‌هاشان بر اساس عقیده است، نه ثروت و قدرت و ریاست و لذت و نسبت، این‌ها به این روح می‌رسند و از آن فهم برخوردار می‌شوند. این‌ها از قرآن بهره‌های عظیم‌تر و پیام‌های بیشتر به دست می‌آورند.» (روش برداشت از قرآن، ص 104) او شرط رسیدن به نور قرآن را با استناد به آیه 5 سوره فصلت چنین تبیین می‌کند: «برای رسیدن به نور قرآن، باید از آزادی و اطاعت برخوردار گردید. نور [قرآن] هنگامی در دل می‌افتد که حجاب‌ها در میان نایستاده باشند. کفر، نفاق، ظلم و گناه‌ها و فسق‌ها بر دل ما اکنه و بر شنوایی ما وقر و بر چشم ما پرده و در میان ما و حق، حجاب‌هایی می‌گذارند و دلی که چنین گرفتار است، به نور نخواهد رسید و از قرآن بهره‌ای نخواهد برد و از ضیا و نور و رحمت آن سهمی نخواهد گرفت... عنادها و لجاجت‌ها و تعصب‌ها و تقلیدها، پرده‌ها و حجاب‌ها، وقرها و سدهایی هستند که نور را محدود می‌کنند و راه را بر آن می‌بندند. برای رسیدن به معانی و روح و نور قرآن، باید از این کفرها و عنادها و لجاجت‌ها و تقلیدها جدا شد. وی حتی تکیه بیش از حد بر روش‌های علمی را بی‌ثمر می‌خواند. (همان، ص 124-127) او حتی معتقد است آگاهی‌ها و شناخت‌هایی که در مرحله‌ای پرده‌دار بوده‌اند، در مرحله دیگر، پرده و سنگ راه انسان می‌شوند. (همان، ص 127-128) تأکید بیش از حد بر طهارت قلب را در آثار دیگر صفایی نیز می‌توان مشاهده کرد؛ برای نمونه، او در اثری که در نقد کتاب هرمنوتیک کتاب و سنت مجتهد شبستری نوشته است، می‌نویسد: «هدایت‌های قرآن برای یک آدم، در سیر او از اسلام به ایمان و به تقوا متفاوت می‌شود. عالمان از هدایت قرآن یک سهم ندارند. قبض و بسط فهم آن‌ها در گرو شکر و کفر و تمحیص و... آن‌هاست و به حوزه علوم بشری برنمی‌گردد؛ گرچه با علم و فلسفه و عرفان، نکته‌هایی از متون آشکار شود.» (نقدی بر فلسفه دین، خدا در فلسفه، هرمنوتیک کتاب

و سنت، ص 73) روش اشراقی صفایی حائری تنها در توصیه‌ها و ارائه روش برداشت از قرآن منحصر نمی‌شود، بلکه در وصف چگونگی برداشت‌های خود نیز مشهود است. (همان، ص 130)

روش سومی که برای تدبیر پیشنهاد شده، استفاده از ابزارهای علمی و معنوی در کنار هم و ترکیب آن‌ها با یکدیگر است. این نظریه در سنت تفسیری نیز همیشه مورد توجه بوده و در قرن حاضر نیز افرادی همچون کیوان قزوینی و بانوی اصفهانی بر آن تأکید کرده‌اند. به عبارت دیگر، آن‌ها نه علم و مباحث نظری صرف را در برداشت از قرآن کافی می‌دانند و نه مانند علی صفایی حائری، مهم‌ترین ابزار را تصفیة قلب می‌دانند، بلکه معتقدند باید میان آن‌ها تعادل برقرار کرد تا هم از علم، بهره متناسب خود را گرفت و هم از طهارت قلب سود جست؛ برای نمونه، بانوی اصفهانی در عین آنکه می‌نویسد: «فهم معانی قرآن و دانستن اسرار آن بسته به صفای قلب و درجه ایمان است» (مخزن العرفان در تفسیر قرآن، 102/1)، به سنت تفسیری پایبند است و از اقوال تفسیری سود می‌جوید. (همان، 2/1) اگر بخواهیم از مباحث فوق نتیجه بگیریم، باید گفت مفسران عرفانی جدید بیش از هر روش و منهج تفسیری - حتی تفسیر عرفانی متقدم - به طهارت قلب بها داده، آن را لازم می‌دانند، چه در شکل حداکثری آن که علی صفایی قائل است و چه شکل اعتدالی آن که کیوان قزوینی و بانوی اصفهانی به آن معتقدند. در پایان باید گفت از نگاه این مفسران، طهارت قلب فی نفسه در تدبیر و فهم قرآن نقش دارد، نه یک نقش تبعی و ثانویه.

نتیجه‌گیری

عرفان جدید با نوع پیشین خود در برخی امور متفاوت است؛ از جمله آن‌ها می‌توان به حوزه تفسیر و فهم قرآن کریم اشاره کرد. از این رو، تفسیر عرفانی را می‌توان به دو شاخه تفسیر عرفانی متقدم و تفسیر عرفانی جدید تقسیم کرد. تفسیر عرفانی سنتی سه شاخصه عمده دارد که «تأویل‌گرایی»، «بیان رمزی» و «فهم طبقه‌بندی شده» از مهم‌ترین آن‌ها هستند. منظور از تأویل‌گرایی، گرایش به بازخوانی آیات بر اساس بنیادهای فکری عرفانی و مقصود از بیان رمزی، زبان متفاوت عرفا در غیرعادی، اشاره‌ای و غیرصریح بودن آن است. دیگر ویژگی تفسیر عرفانی سنتی، فهم طبقه‌بندی شده است؛ یعنی تنها

عرفا قابلیت این را دارند که از اسرار و بطون قرآن آگاه شوند و دیگران- اعم از علمای ظاهرگرا و مردم عادی- راهی به دریافت آن اسرار ندارند. نتیجه عملی اعتقاد به فهم طبقه بندی شده، اختصاص یافتن مخاطب تفاسیر عرفانی به قشری خاص- و نه تمام آحاد جامعه- است. اما در تفاسیر عرفانی جدید، سه مؤلفه «تعمیم فهم قرآن»، «تدبرگرایی» و «طهارت قلب» ظهور و بروز بیشتری دارد. منظور از تعمیم فهم قرآن، وارد ساختن عموم مردم به تفسیر و تدبر و داشتن برداشت‌های شخصی از قرآن کریم است و مقصود از تدبرگرایی، تکیه بر فهم مستقیم از قرآن است. اهمیت دادن به طهارت قلب، سومین ویژگی تفاسیر عرفانی جدید است. تفاوت این تفاسیر در اهمیت فوق‌العاده و گاه حداکثری به این ابزار فهم است، با این توضیح که کیوان قزوینی و بانوی اصفهانی به ترکیب علم و اشراق [طهارت قلب] در فهم قرآن کریم قائل اند، ولی علی صفایی بر نقش حداکثری طهارت قلب اصرار می‌ورزد.



پی‌نوشت‌ها:

1. مجاز پل حقیقت است.
2. باید توضیح داده شود که مقصود ما از این مبنا، لزوماً اشاره مستقیم هریک از مفسران عرفانی، در مقدمه تفسیر خود به این مطلب نیست- هرچند برخی از آنان به این ویژگی اشاراتی داشته‌اند- زیرا در عمل، چنین مسیری طی شده است.
3. تفاوت درک و بینش را می‌توان در دو صحابی بزرگوار پیامبر(ص)، سلمان و ابوذر نیز مشاهده کرد. امام سجاد(ع) در این باره می‌فرماید: «والله لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان، لقتله». (بصائر الدرجات، ص 45)
4. ابن عربی در جای دیگر و پس از انتقاد از ظلم‌های علمای ظاهرگرا- که او آن‌ها را فرعون زمان می‌خواند- درباره عرفا معتقد است خداوند اسرار و فهم معانی کتابش را به آن‌ها بخشیده است. (الفتوحات المکیه، 1/ 279)
5. «... فَأَقْرَأُوا مَا تَسْرَرُ مِنَ الْقُرْآنِ... فَأَقْرَأُوا مَا تَسْرَرُ مِنْهُ...» (مزمّل / 20) هرچه از قرآن میسر می‌شود، بخوانید... پس هرچه از [قرآن] میسر شد، تلاوت کنید.
6. چنین رویکردی را می‌توان در دیگر مذاهب نیز مشاهده کرد؛ برای نمونه، اصلاح‌طلبان پروتستان اظهار می‌کردند که اولاً عبارات کتاب مقدس به افهام مردمان نزدیک است (perspicuity)، ثانیاً برای

فهم آن کتاب به چیز دیگری جز خود آن حاجت نیست. (self-sufficiency) در مقابل این گروه، کاتولیک‌ها بودند که اصرار داشتند کلیسا و مآثر و ودایع فرهنگی در مباحثی چون فهم و تفسیر نصوص مقدسه مرجعیت دارند؛ چیزی که در شورای ترنت در 1546 به تصویب رسیده بود. (منطق و مبحث علم هرمنوتیک، ص 52)

7. از همین رو، مفسران عرفانی جدید با انتقاد از تفاسیر پیشین، به دلیل عدم ارائه روش تفسیری، خود درصدد برآمدند روش‌هایی را برای تفسیر قرآن عرضه کنند. نگارش کتاب روش برداشت از قرآن از علی صفایی حائری و مقدمات تفسیری کیوان قزوینی و بانوی اصفهانی که حاوی نکات روش تفسیری است، در راستای تحقق بخشیدن به این هدف بوده است.

8. مراد از تدبر در نوشتار حاضر، تکیه بیش از حد بر آرای شخصی و دریافت‌های درونی مبتنی بر ذوق فردی است.

9. در چاپ اول، تفسیر کیوان قزوینی در پنج مجلد انتشار یافته بوده است که آن پنج مجلد امروزه در سه جلد قطور به زیور طبع آراسته شده است. یک جلد دیگر نیز از دست‌نوشته‌های تفسیری او به چاپ رسیده است.

10. در همه نسخ، پس از حرف اضافه «در» و کلمه «تدبر»، جای خالی و ننوشته مانده است.

11. برای نمونه عبدالعلی بازرگان در کتابی با عنوان متدولوژی تدبر در قرآن کریم، روش‌های علمی را که پدرش مهدی بازرگان از آن استفاده کرده بود، تبیین کرده است. (متدولوژی تدبر در قرآن، سراسر کتاب).

منابع

- قرآن کریم؛ ترجمه محمد مهدی فولادوند، دارالقرآن الکریم، تهران 1415ق.
- اعجاز البیان فی تأویل ام القرآن؛ صدرالدین قونوی، انتشارات الارومیه، قم 1404ق.
- الاتقان؛ جلال‌الدین سیوطی، به کوشش سعید المندوب، دارالفکر، بیروت 1416ق.
- البرهان فی علوم القرآن؛ محمد زرکشی، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب، بیروت 1376ق.
- بصائر الدرجات؛ محمد بن حسن صفار، به کوشش حسن کوچه‌باغی. منشورات الأعلمی، تهران 1362ش.
- پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی؛ محسن قاسم‌پور، مؤسسه فرهنگی هنری ثمین نوین، تهران 1381.
- تاریخ تفسیر؛ احمد پاکتچی، به کوشش جان‌پور، انجمن علمی دانشجویی دانشگاه امام صادق (ع)، تهران 1387.

- تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی؛ پیر لوری، ترجمه زینب پودینه، حکمت، تهران 1383.

- تفسیر شیعیه و تفسیرنویسان آن مکتب؛ رجبعلی مظلومی، آفاق، تهران 1404ق.
- تفسیر قرآنی و زبان عرفانی؛ پل نویا، ترجمه اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، تهران 1373.
- تفسیر و مفسران؛ محمدهادی معرفت، مؤسسه فرهنگی تمهید، قم 1380.
- تفسیر؛ عباسعلی کیوان قزوینی، به کوشش جعفر پژوم، سایه، تهران 1384.
- الجامع الصغیر؛ جلال‌الدین سیوطی، دارالفکر، بیروت 1401ق.
- حرکت؛ علی صفایی حائری، لیلۃ القدر، قم 1385.
- حقائق التفسیر؛ محمد بن حسین سلمی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران 1369.
- در آستانه قرآن؛ رژی بلاشر، ترجمه محمود رامیار، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران 1376.
- دنباله جستجو در تصوف ایران؛ عبدالحسین زرین‌کوب، امیرکبیر، تهران 1362.
- روش برداشت از قرآن؛ علی صفایی حائری، چ 2، هجرت، قم 1381.
- شرح شطحیات؛ روزبهان بقلی، تصحیح هانری کرین، طهوری، تهران 1360.
- الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه؛ محمد صدرالدین شیرازی، چ 2، مرکز الجامعی للنشر، مشهد 1360ش.
- عوالمی اللثالی؛ محمد ابن ابی‌جمهور أحسانی، به کوشش مجتبی عراقی، سیدالشهداء، قم 1405ق.
- الفتوحات المکیه؛ محیی‌الدین ابن عربی، دارصادر، بیروت، بی‌تا.
- فردوس المرشديه فی اسرار الصمدیه یا سیرت‌نامه شیخ ابواسحاق کازرونی؛ محمد ابن عثمان، به کوشش ایرج افشار، چاپ مجلس، تهران 1333ش.
- قوت القلوب فی معامله المحبوب؛ محمد بن علی ابوطالب مکی، چاپ مصطفی حلبی، مصر 1961م.
- الکافی؛ محمد بن یعقوب کلینی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، چ 3، دارالکتب الاسلامیه، تهران 1367.
- کشف الاسرار و عدة الابرار؛ رشیدالدین میبدی، چ 5، امیرکبیر، تهران 1371.
- مبانی انسان‌شناسی در قرآن؛ عبدالله نصری، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، بی‌جا 1379.
- مبانی عرفان نظری؛ سعید رحیمیان، سمت، تهران 1383.
- متدولوژی تدبر در قرآن؛ عبدالعلی بازرگان، شرکت سهامی انتشار، بی‌جا 1374ش.
- المحيط الاعظم و البحر الخضم؛ سید حیدر آملی، چ 3، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران 1422ق.

— مخزن العرفان در تفسیر قرآن؛ سیده نصرت امین بانوی اصفهانی، نهضت زنان مسلمان، تهران 1361.

— مکتب تفسیر اشاری؛ سلیمان آتش، ترجمه توفیق هاشم پورسبحانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران 1381.

— منطق و مبحث علم هرمنوتیک؛ محمدرضا ریخته‌گران، نشر کنگره، بی‌جا 1378.

— نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی؛ مریم مشرف، ثالث، تهران 1382.

— نقادی بر فلسفه دین، خدا در فلسفه، هرمنوتیک کتاب و سنت؛ علی صفایی حائری، چ 2، لیلۃ القدر، قم 1383.

— The Tarjuman Al-Quran , Maulana Abulkalam Azad, Tr. By syed Latif, New Delhi: Kitab Bhavan, 1996.