

مشروعیت و ضرورت تفسیر عرفانی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۲۷

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۲/۲۸

محمدعلی اسدی نسب*

چکیده

تفسیر عرفانی بر مبنای وجود بطن و مراتب معنایی قرآن و درک آن با سیر و سلوک و شهود عرفانی است. این گرایش تفسیری کهن، یکی از مسائل مبنایی در شاخه‌ای از فلسفه دین است؛ زیرا بحثی در فلسفه تفسیر عرفانی شمرده می‌شود که می‌تواند با عنایت به قاعده روح معنا، برداشت از قرآن را در گستره‌های علوم انسانی قرآن‌بنیاد شکوفا سازد. این گرایش تفسیری همواره موافقان و مخالفانی داشته است. برخی آن را مشروع نمی‌دانند. برخی دیگر آن را نه تنها مشروع که ضروری می‌شمارند و معتقدند دست کم به دو علت لازم است این مسئله بررسی شود: یکی نیاز جامعه به خصوص قشر جوان که تشنه مباحث عرفانی‌اند و دیگر رفع مبانی فهم بعد عرفانی قرآن که یکی از موارد این مهم اثبات مشروعیت و ضرورت تفسیر عرفانی است. برای بررسی این دو عنوان با روش کتابخانه‌ای و رویکرد نقلی - عقلی ساختار مقاله با مباحث ذیل سامان می‌یابد: تعریف عرفان و تفسیر عرفانی؛ اثبات مشروعیت تفسیر عرفانی با رد ادله منکران مشروعیت با عناوینی مانند اصالت تفسیر عرفانی؛ استدلال پذیر بودن یافته‌ها در تفسیر عرفانی؛ ارتباط تفسیر عرفانی با ظواهر قرآنی؛ موضع معصومان علیهم‌السلام در برابر تفسیر عرفانی؛ طرح وحدت وجود در تفاسیر عرفانی و نیز طرح شریعت، طریقت و حقیقت در تفسیر عرفانی و در در بخش بعدی اثبات ضرورت با عناوینی چون بطون قرآنی و تناسب آن با تفسیر عرفانی؛ تناسب تفسیر عرفانی با حقیقت ماورایی قرآن؛ طرح اعجاز معارف عرفانی در تفسیر عرفانی؛ درک صحیح و عمیق برخی آیات تنها با تفسیر عرفانی؛ ارزش یافته‌ها در تفسیر عرفانی؛ نسبت‌سنجی آیات و روایات در سطوح معنایی و روش فهم.

واژگان کلیدی: قرآن، عرفان، تفسیر عرفانی، بطن، سیر و سلوک، کشف و شهود.

* دانشیار گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. asadinasab42@gmail.com

تفسیر عرفانی بر دو رکن اساسی استوار است: یکی وجود بطن و مراتب معنایی قرآن و دیگر درک این مراتب با شهود عرفانی برخاسته از سیر و سلوک منزل به منزل بر اساس عرفان عملی. تفسیر عرفانی بر مبنای وجود بطن و مراتب معنایی قرآن و درک آن با سیر و سلوک و شهود عرفانی است. این گرایش تفسیری کهن یکی از مسائل مبنای در فلسفه دین در عرصه فلسفه علم عرفان شمرده می‌شود و می‌تواند با عنایت به قاعده روح معنا، برداشت از قرآن را در گستره‌های علوم انسانی شکوفا سازد و گزاره‌های قرآنی را حیاتی مجدد عطا نماید و گره‌هایی را در تأویلات مختلف از جمله برداشت‌های نو از قرآن برای حل و فصل چالش‌های جدید در عرصه‌های مختلف باز نماید. این گرایش تفسیری از ابتدا تا کنون همواره دارای موافقان و مخالفانی در بین همه طوایف مختلف مفسران قرآنی و عالمان رشته‌های گوناگون فریقین بوده است؛ به گونه‌ای که گاهی در این زمینه افراط یا تفریط‌هایی حاصل آمده است. برخی آن را اصل وحی و نهایت فهم در درک معانی قرآنی و غیر آن را گمراهی و گروهی آن را مخالف قرآن و عارفان را افرادی بدعت‌گذار خوانده‌اند و کماکان این وضعیت ادامه دارد و از شدت آن کاسته نشده است. چنین رویکردهای متضاد آن هم از جانب عالمان تراز اول در طول تاریخ اسلام، درک روانندی و ضرورت این نوع تفسیر را بر جویندگان حق مشکل کرده است. اشکالات منکران این روش تفسیری بیشتر مبتنی بر عدم مشروعیت آن است؛ اما کسانی که می‌خواهند ضرورت آن را اثبات نمایند، باید ادله منکران مشروعیت را ابتدا پاسخ گویند؛ زیرا هر یک از ادله آنان دلیلی علیه ضرورت این تفسیر خواهد بود؛ چون امر غیر مشروع غیر ضروری نیز هست؛ از این رو برای حل این مشکل لازم است ابتدا مشروعیت و سپس ضرورت آن بررسی گردد که با روش کتابخانه‌ای و رویکرد نقلی - عقلی ساختار مقاله با مباحث ذیل در راستای هدف مذکور با عنایت به سخن مخالفان به شرح ذیل سامان می‌یابد: تعریف عرفان و تفسیر عرفانی؛ اثبات مشروعیت تفسیر عرفانی و رد ادله منکران آن با عناوینی مانند اصالت تفسیر عرفانی؛ استدلال‌پذیر بودن یافته‌ها در تفسیر عرفانی؛ ارتباط تفسیر عرفانی با ظواهر قرآنی؛ موضع معصومان علیهم‌السلام با تفسیر عرفانی؛ طرح وحدت وجود در تفاسیر عرفانی و نیز طرح شریعت، طریقت و حقیقت در تفسیر عرفانی و در در بخش اثبات ضرورت این

شیوه تفسیری نیز عنوان از این قرار است: بطون قرآنی و تناسب آن با تفسیر عرفانی؛ تناسب تفسیر عرفانی با حقیقت ماورایی قرآن؛ طرح اعجاز معارف عرفانی در تفسیر عرفانی؛ درک صحیح و عمیق برخی آیات تنها با تفسیر عرفانی؛ ارزش یافته‌ها در تفسیر عرفانی؛ نسبت‌سنجی آیات و روایات در سطوح معنایی و روش فهم.

۱. مفهوم‌شناسی

بخشی از دلایل منکران تفسیر عرفانی وابسته به نوع تعریف و تحلیل آنان از عرفان و تفسیر عرفانی است؛ از این رو باید قبل از بیان ضرورت این تفسیر، این دو واژه را با دقت تعریف کنیم تا روشن گردد در صدد اثبات ضرورت چه نوع تفسیری قرار گرفته‌ایم.

الف) تعریف عرفان

بسیاری از عارفان در تعریف عرفان به تعریف تصوف یا عارف پرداخته‌اند. تعریف ایشان گاهی ناظر به عرفان عملی بوده است (عبدالرحمن بدوی، ۱۹۷۶م، ص ۱۱۲) و گاهی به عرفان نظری (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۸۷). گاهی هم ناظر به عرفان نظری و عملی است (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۷/ فناری، ۲۰۱۰م، ص ۱۳۱). در تعاریف فوق فرقی میان تعریف حقیقت عرفان عملی و حقیقت عرفان نظری با علم عرفان نظری و علم عرفان عملی نگذاشته‌اند؛ از این رو استاد پزدان‌پناه با تفکیک بین این دو مقام بر آن است عرفان چنان‌که عرفا اشاره نموده‌اند، دارای دو بخش مهم نظری و عملی است و هنگام تعریف، گاهی در صدد تعریف حقیقت عرفان هستیم و زمانی در صدد تعریف علم عرفان می‌باشیم؛ از این رو باید بین چهار عنوان در تعریف تفاوت قایل شد:

۱) تعریف عرفان نظری به عنوان یک علم «ترجمه و تعبیر حقایق و معارف توحیدی یعنی وحدت وجود شخصی و لوازم آن که عارف از راه شهود در نهایی‌ترین مرحله آن به دست آورده باشد؛ شهودی که معمولاً از راه ریاضت و عشق حاصل می‌شود» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۷۲).

۲) تعریف عرفان عملی به عنوان یک علم: «مجموعه دستورالعمل‌ها و قواعد معطوف به اعمال و احوال قلبی (ریاضت‌ها) در قالب منازل و مقاماتی که تبعیت از آنها به حصول کمال نهایی انسانی

(توحید، فنا و مشاهده حق) می انجامد» (همان).

۳) تعریف حقیقت عرفان نظری که بر اساس دو تعریف فوق می توان حقیقت عرفان نظری را چنین تعریف نمود: «حقایق و معارف توحیدی یعنی وحدت وجود شخصی و لوازم آن که عارف از راه شهود در نهایی ترین مرحله آن به دست آورده باشد، شهودی که معمولاً از راه ریاضت و عشق حاصل می شود».

۴) تعریف حقیقت عرفان عملی: «عمل به مجموعه دستورات العملها و قواعد معطوف به اعمال و احوال قلبی (ریاضت‌ها) در قالب منازل و مقاماتی است که به حصول کمال نهایی انسانی (توحید، فنا و مشاهده حق) می انجامد (ر. ک: همان، ص ۷۳).

مقصود از نهایی ترین مرحله در تعریف بالا تنها وصول به اصل مرحله فنا و بقاست که برای ارباب شهودی که به حقیقت عرفان نظری دست یافته اند، صادق است که خود این مرحله مراتبی دارد و بالاترین آن از آن معصومان علیهم السلام است؛ زیرا عین ثابت آنان الله است، ولی عین ثابت عارفان اسمای دیگر است. اگر جز این باشد، بهتر می بود قید «در نهایی ترین مرحله آن» از دو تعریف فوق حذف شود؛ زیرا با این قید تنها معصومان علیهم السلام عارف قلمداد خواهند شد و لازم می آید تمامی عرفایی را که به کمال نهایی نرسیده باشند، عارف ندانیم؛ در حالی که به طور قطع بین مقام عارفان تفاوت وجود دارد و نیز میان عرفای تراز اول با معصومان تفاوت است. علاوه بر این، استعمالات عارفان حاکی از آن است که وقتی کسی به مشاهده رسید، به او عارف می گویند. علاوه بر این کمال نهایی امری مشکک است و مسیر کمال نهایی ندارد؛ چراکه هدف کمال که خداست، بی نهایت است و بر اساس قول برتر، صلوات ما برای پیامبر بی اثر نیست؛ یعنی او پیوسته در حال تکامل است.

ب) تعریف تفسیر عرفانی

بسیاری از عارفان و مفسران به تعریف تأویل اکتفا نموده اند و به تعریف تفسیر عرفانی کمتر پرداخته اند؛ ولی با دقت در عبارت ایشان در تعریف تأویل و موارد دیگر می توان حقیقت تفسیر عرفانی را از منظر آنها کشف نمود:

محمی‌الدین عربی بر آن است آنچه از سوی خدا بر قلب انسان در فهم قرآن نازل می‌شود، تفسیر قرآن است (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۷۹). نیز بر اساس عبارت قیصری (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۲۲-۲۳) تفسیر عرفانی عبارت است از بیان معانی و لایه‌های بطنی و حقایق و اسرار قرآنی که بر قلب عارفان ربانی از سوی خدا وارد می‌گردد.

زرکشی معتقد است تفسیر عرفانی عبارت است از مجموعه دریافت‌های درونی عارف (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۱۱/سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۲۲۴).

ذهبی تفسیر عرفانی را ابتدا به صوفی فیضی - اشاری و صوفی نظری تقسیم و هر یک را جداگانه تعریف کرده است. وی بر آن است مفسر یا بر اساس قواعد فلسفی - عرفانی قرآن را تفسیر می‌کند یا بر اساس اشراقاتی که هنگام تلاوت بر قلب او به سبب سیر و سلوک و ریاضت تابیده است که برای سالک ممکن است بین آنها و ظواهر قرآن تطبیق ایجاد نماید (ر. ک: ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۲۳۸-۲۴۵).

استاد معرفت نیز بر آن است بیان لایه‌های بطنی آیات توسط انسان‌هایی که به واسطه سیر و سلوک از خواص شمرده می‌شوند، تفسیر عرفانی نام دارد (ر. ک: معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۶۸-۳۶۹).

اما بر اساس تعریف نهایی که برای عرفان ارائه کردیم، باید گفت «تفسیر عرفانی بیان معرفت‌های برخاسته از تدبر عرفانی از آیات در مقام سلوکی و شهودی است». لازم است یادآوری گردد تفسیر عرفانی، امری مشکک و دارای مراتب مختلفی می‌تواند باشد؛ مانند:

۱. تفسیر بر اساس مبانی، قواعد و مسائل عرفانی موجود؛
۲. تفسیر بر اساس مبانی و قواعد و مسائل عرفانی مطلوب و مستدل؛
۳. تفسیر بر اساس شهودات معنوی و عرفانی خویش بدون ذکر شواهد و دلایل؛
۴. تفسیر بر اساس شهودات معنوی و عرفانی خویش با ذکر شواهد و دلایل؛
۵. تفسیر بر اساس دو یا سه یا چهار روش فوق.

در تمامی این پنج صورت می‌توان تفسیر را عرفانی نامید و اگر تعریف را پسینی قرار دهیم، شامل همه تفاسیر عرفانی اعم از مطلوب و غیر مطلوب می‌شود. این توسعه بر این اساس است که تفسیر عرفانی، حقیقتی است که رکن آن عنایت ویژه به نکات معنوی و عرفانی هنگام تفسیر قرآن

است. البته اگر مفسری بدون توجه به میزان اعتبار گزاره‌های موجود در آموزه‌های عرفانی یا بدون عنایت به ارتباط معنای ارائه‌شده با ظاهر قرآن، این گزاره‌ها را پایه تفسیر قرآن قرار دهد، تفسیر او غیر مقبول است و ممکن است تفسیر به رأی قلمداد گردد؛ مگر آنکه قطعیت گزاره‌های مربوطه در جای خود ثابت شده باشد که در این صورت به عنوان قرائن قطعیه منفصله به کار می‌آیند و می‌توانند در تفسیر قرآن تعیین‌کننده باشند. بر این اساس مراد ما از تفسیر عرفانی بر اساس تعریف مطلوب و پیشینی (نه تعریف بر اساس شیوه تفسیرهای عرفانی موجود که در موارد بسیاری قواعد استنباط را رعایت نکرده‌اند) عبارت است از توضیح مقاصد خداوند از قرآن بر اساس مبانی دینی، قواعد استنباط، قواعد و مسائل مسلم و مستدل برخاسته از معرفت عرفانی در عرصه نظر و عمل. این معرفت عرفانی ممکن است برخاسته از عقل عرفانی باشد که به سبب مطالعه آثار عرفانی بارور شده است یا برخاسته از تجربه‌های سلوکی و وجدان‌های سلوکی باشد یا ممکن است برخاسته از شهودات معنوی خود مفسر باشد.

فرق تفسیر عرفانی با تأویل را نمی‌توان بیان داشت، مگر آنکه ابتدا موضع خود را درباره احتمالات گوناگونی که در تعریف تأویل بیان شده است، معین نمود. به نظر نگارنده با عنایت به روایات و آیات مربوط به تأویل و دلایل دیگر، تأویل عبارت است از هر نوع شرحی از آیات، بیان معنای عام، مصداق معنای عام، مصادیقی که در آینده برای آیات آشکار می‌شود و نیز معانی بطنی آیات. بنابراین بین تفسیر عرفانی با تأویل از نسبت‌های چهارگانه، عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا اگر کشف معنای عام به واسطه عقل انجام پذیرد و نیازی به سیر و سلوک نداشته باشد، تأویل است، اما تفسیر عرفانی نیست؛ ولی اگر معنایی به واسطه سیر و سلوک درک شود، هم تأویل و هم تفسیر عرفانی است؛ بنابراین در سنجش تأویلات کتاب و سنت معیار تعریف برخاسته از آن دو است و در سنجش تأویلات عرفانی معیار معانی بطنی مرتبط به آیات با مراتب گوناگون است. این بدان علت است که عارفان برای خود در این عرصه اصطلاح خاص دارند.

ج) شاخصه‌های تفسیر عرفانی

معمولاً در تفسیرهای عرفانی شاخصه‌هایی هست که آن را از دیگر گرایش‌های تفسیری جدا

می‌سازد؛ مانند:

۱. کثرت کمی و کیفی بررسی و برجسته‌سازی نکته‌های عرفانی آیاتی که با مباحث عرفانی ارتباط بیشتری دارد؛

۲. بهره‌مندی از قواعد و آموزه‌های عرفانی و اقوال عارفان و برداشت‌های عرفانی خود مفسر در ذیل آیات.

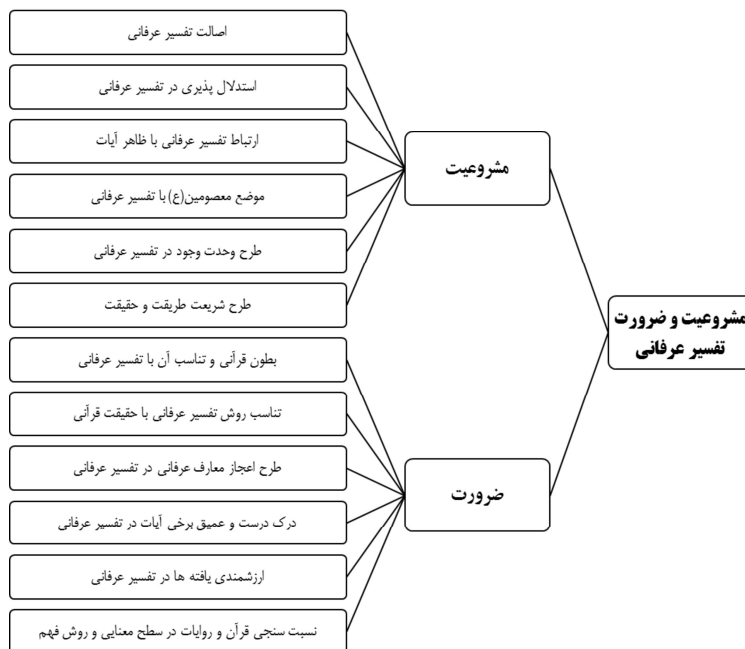
مطلب فوق با مقایسه تفسیرهای عرفانی و غیر عرفانی از آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» در تفسیرهای (حقی برسوی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۱۵۳/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۲۴) و آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ» (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۸۱/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۴۴) روشن می‌شود. به تعبیر دیگر تفسیر عرفانی عیناً مانند تفاسیر علمی، فقهی و کلامی است که در این تفاسیر سه کار صورت می‌گیرد: زیاد پرداختن به مسائل کلامی یا علمی و فقهی قرآن؛ دوم استفاده کردن از قواعد کلامی و علمی و فقهی در تفسیر قرآن؛ سوم تدبر کلامی و علمی مفسر از آیات.

نتیجه آنکه ۱. تفسیر عرفانی قرآن با رویکردهای مختلف دیگر تفاوت جوهری ندارد و دارای قواعد استنباطی خاصی نیست و هر قاعده‌ای در هر رویکردی باید در هر نوع تفسیری رعایت گردد و نباید توقع داشت قواعد تفسیر عرفانی با قواعد استنباط متفاوت باشد؛ زیرا تفسیر عرفانی علی‌المفروض بر اساس بیان لایه‌هایی از مقاصد قرآنی است و تنها می‌توان گفت در برخی گرایش‌ها برخی قواعد نمایان‌تر بوده، کاربرد بیشتری دارند.

۲. اگر کسی تفسیری غیر عرفانی می‌نگارد، نمی‌تواند تفسیری ارائه دهد که با تفسیر عرفانی مخالف باشد؛ زیرا فرض بر آن است که در تفسیر عرفانی مطلوب و منضبط، هم مبانی و هم روش حق است و هیچ تفسیری نباید با حق درافتد؛ مثلاً هر تفسیری با هر گرایش و روشی نمی‌تواند وجود باطن قرآن را انکار نماید و لایه‌های معنایی آیات را نپذیرد.

۳. قرآن ابعاد گوناگون فقهی، عرفانی، کلامی، اخلاقی و علمی دارد. قواعد تفسیر هم باید شامل همه این جنبه‌ها باشد و بتواند همه این جنبه‌ها را برای ما روشن سازد و آنها را پوشش دهد، و الا قواعد با نقصان همراه است.

اکنون به بررسی مشروعیت و ضرورت تفسیر عرفانی که در شکل عناوین آنها آمده است، می‌پردازیم:



۲. بررسی مشروعیت تفسیر عرفانی با نقد دلایل منکران تفسیر عرفانی

مخالفان تفسیر عرفانی، بیشتر به عدم مشروعیت پرداخته اند و لازمه عدم مشروعیت، عدم ضرورت است؛ از این رو ما ابتدا به بحث مشروعیت خواهیم پرداخت؛ زیرا اگر نتوانیم مشروعیت تفسیر عرفانی را ثابت کنیم، در واقع نتوانسته ایم ضرورت تفسیر عرفانی را ثابت کنیم. با این مقدمه و با عنایت به مطالب منکران مشروعیت، آنها را تحت عناوین ذیل بررسی می‌کنیم:

الف) اصالت تفسیر عرفانی

گروهی از مستشرقان و برخی عالمان اسلامی بر آن اند منبع و مصدر عرفان، ادیان و مکاتب غیر اسلامی است. در این زمینه شهید مطهری می‌گوید: مستشرقان در جست‌وجوی منبعی غیر از اسلام هستند که الهام‌بخش معنویت‌های عرفانی باشد و این دریای عظیم را نادیده می‌گیرند. آیا می‌توانیم همه این منابع را اعم از قرآن و حدیث و خطبه و احتجاج و دعا و سیره انکار کنیم برای

آنکه فرضیه بعضی از مستشرقان و دنباله‌روهای شرقی آنها درست درآید؟ خوشبختانه اخیراً افرادی مانند نیکلسون انگلیسی و ماسینیون فرانسوی که مطالعات وسیعی در عرفان اسلامی دارند و مورد قبول همه هستند، صریحاً اعتراف دارند که منبع اصلی عرفان اسلامی قرآن و سنت است. نیکلسون می‌گوید: در قرآن می‌بینیم که می‌گوید: «خدا نور آسمان‌ها و زمین است»، «او اولین و آخرین می‌باشد»، «هیچ خدایی غیر او نیست»، «همه چیز به غیر او نابود می‌شود»، «من در انسان از روح خود دمیدم»، «ما انسان را آفریدیم و می‌دانیم روحش با او چه می‌گوید، زیرا ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم»، «به هر کجا رو کنید، همان جا خداست»، «به هر کس خدا روشنی ندهد، او به کلی نور نخواهد داشت». محققاً ریشه و تخم تصوف در این آیات است و برای صوفیان اولی قرآن نه فقط کلمات خدا بود، بلکه وسیله تقرب به او نیز محسوب می‌شد. به وسیله عبادت و تعمق در قسمت‌های مختلفه قرآن، مخصوصاً آیات مرموزی که مربوط به عروج (معراج) است، متصوفه سعی می‌کنند حالت صوفیانه پیغمبر را در خود ایجاد نمایند. نیز می‌گوید: «اصول وحدت در تصوف، بیش از همه جا در قرآن ذکر شده و همچنین پیغمبر می‌گوید خداوند می‌فرماید: چون بنده من بر اثر عبادت و اعمال نیک دیگر به من نزدیک شود، من او را دوست خواهم داشت، در نتیجه من گوش او هستم به طوری که او به توسط من می‌شنود و چشم او هستم به طوری که او به توسط من می‌بیند و زبان و دست او هستم به طوری که او به توسط من می‌گوید و چیزی را می‌گیرد (ر. ک: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۵۵۸-۵۵۹).

نیز یکی از دلایلی که اصالت اسلامیت عرفان و در نتیجه تفسیر عرفانی را اثبات می‌کند، مراجعه به این نوع تفاسیر و سیر تطور آنها از آغاز تا کنون است. اولین تفسیر عرفانی از آن تستری و دومی آن از آن سلمی با عنوان *حقائق القرآن* است - گرچه اولی مجموعه‌ای از سخنان تستری بوده است که بعدها به نگارش درآمده است - در آنها هیچ نشانی از خاستگاه غیر اسلامی یافت نمی‌شود و هر آنچه در آن است، آیات، روایات و برداشت‌های دینی خود مؤلف و سران صوفیه با ادبیات کاملاً درون اسلامی است و تفاسیر عرفانی مشهور دیگر نیز همین وضعیت را دارد. مؤلفان این تفاسیر غالباً نه در فرنگ بوده‌اند و نه با مستشرقان ارتباطی داشته‌اند و نه زبان آنان را می‌دانسته‌اند و نه ارجاعی به افراد و کتب عرفان‌های غیر اسلامی داده‌اند؛ بلکه آنچه در این تفاسیر وجود دارد آیات، روایات و گفتارهای معنوی بزرگان عرفان اسلامی است.

رویکرد عرفانی به آیات و روایات غیر از موارد گفته شده یک ریشه دیگری در جان و فطرت انسانی دارد؛ فطرتی که مخلوق خداست و یکی از مبانی مهم آموزه های وحیانی است. هر کس دوست دارد به اصل خود و معنویت الهی باز گردد، به خصوص آن دسته از افراد که تهذیب نفس دارند و از اشتغالات مادی کمتری برخوردارند، چون به آیه و روایتی می رسند بر جانشان می نشیند و از آن استفاده های معنوی فراوان تری می برند.

ب) استدلال پذیر بودن یافته ها در تفسیر عرفانی

برخی بر آن اند تفسیر عرفانی بر پایه کشف های عرفانی استوار است و کشف های عرفانی به فرض صحت، امری شخصی بوده، قابل انتقال به غیر نیست و نمی توان بر آن استدلال نمود. در نتیجه تفسیر عرفانی اعتباری برای دیگران ندارد؛ چون نمی تواند مستدل باشد. حاج ملاهادی سبزواری در این زمینه چنین می گوید: «رسیدن پویندگان راه حقیقت به سر منزل مقصود یا تنها از راه فکر و اندیشه ممکن است یا از راه تصفیه درونی و یا به کمک هر دوی آنها. آنان که از هر دو وسیله اندیشه و تصفیه باطن بهره می گیرند، فلاسفه اشراقی یا اشراقیون هستند. گروهی که تنها به تصفیه درون می پردازند، صوفیه و عرفایند و کسانی که تنها بر اساس عقل و اندیشه کار می کنند، اگر مقید به شرع باشند، متکلم و گرنه فیلسوف مشائی اند» (ر. ک: سبزواری، ۱۳۷۹، بخش حکمت، حاشیه ص ۷۳)؛ اما میر سید شریف در حاشیه شرح **مطالع** با مختصر تغییری در این معیارها چنین گفته است: «محققان یا تابع نظر و استدلال هستند یا متکی به ریاضت و کشف و شهود و هر یک از این دو گروه یا مقید به حفظ وضعی از اوضاع و ملتزم به مبانی ملتی از ملل هستند یا نیستند که بدین ترتیب چهار گروه فکری به وجود می آید:

۱. متکی به عقل و مقید به حفظ وضع و دفاع از شریعتی خاص که متکلم نامیده می شوند.
 ۲. متکی به عقل و نامقید به شرع که فیلسوفان مشائی هستند.
 ۳. متکی به کشف و شهود درونی و مقید به شرع که صوفیان و عارفان هستند.
 ۴. متکی به کشف و دریافت های باطنی و نامقید به شرع که فیلسوفان اشراقی می باشند».
- به نظر می رسد تقسیم بندی میر سید شریف درست تر باشد؛ زیرا اهل عرفان را نسبت به استدلال

عقلی لایبشرط قرار می‌دهد و این با واقعیت بیشتر سازگاری دارد و اگر هم فرض نماییم در گذشته عارفانی با عقل و استدلال سر سازش نداشته‌اند؛ اما اکنون چنین نیست علاوه بر این ما به آن معتقد نیستیم و در صدد اثبات ضرورت تفسیر عرفانی هستیم که با عقل ناب همساز باشد.

قیصری در مقدمه خود بر شرح تائیه ابن فارض در پاسخ به اشکال فوق چنین آمده است: «هرچند این علم، علمی کشفی و ذوقی است که جز صاحبان وجد و وجود و شایستگان عیان و شهود، دیگران از آن بهره‌ای ندارند؛ ولی می‌بینیم که دارندگان علوم ظاهر بر این گمان‌اند که این علم (عرفان) نه اساسی دارد و نه حاصلی، بلکه همه، تخیلاتی شعرگونه و گفته‌هایی سنگین و باورنکردنی است که عرفا دلیل و برهانی بر آن ندارند و ادعای کشف و شهودشان نیز به‌تتهایی کسی را به جایی راهنمایی نمی‌کند. به همین جهت به بیان موضوع و مسائل و مبادی اثباتی این فن پرداختم و هر برهان و دلیلی که آورده‌ام بدان لحاظ بوده که با مخالفان، به روش و اصول مورد قبول خودشان برخورد کنم؛ چون آنان کشف و شهود را حجت نمی‌شمردند و ظواهر آیات و روایات را - که برای اثبات درستی عقاید اهل کشف بر آنان عرضه شود - تأویل می‌کنند و معانی دیگری برای آنها در نظر می‌گیرند؛ بنابراین بر خود لازم دیدم با زبان و منطق خودشان با آنان سخن گویم؛ چنان‌که خدای متعال فرموده است: هیچ پیغمبری را نفرستادیم، مگر آنکه با زبان و منطق قوم خودش با آنان سخن گوید، «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا يَلْسَانٍ قَوْمِهِ» (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۷). پاسخ قیصری در واقع چنین است که درست است یافته‌های عارفان را مستقیماً نمی‌توان به دیگران انتقال داد، وقتی عارف آنها را یافت، این قدرت را دارد که بتواند آنها را تا اندازه‌ای برهانی نماید یا با زبانی قابل انتقال نماید؛ به تعبیر دیگر وقتی پرده کنار می‌رود، یک اتفاق جنبی نیز رخ می‌دهد و آن قدرت عارف بر بیان نسبی یافته‌های خود است. این یافته‌ها را طالبان حق می‌پذیرند.

ج) ارتباط تفسیر عرفانی با ظواهر قرآنی

تفسیر یا تأویل قرآن نباید با ظواهر آیات مخالف باشد؛ اما مفسران عرفانی در تفسیرهای خود، مطالبی بیان داشته‌اند که از منظر تفسیری و قواعد مربوطه، مخالف ظواهر قرآنی یا نص آن است. این نوع تفاسیر معرکه آرا و پیوسته شاهی در دست منکران تفسیر عرفانی بوده است؛ مثلاً ابن عربی

در تأویل آیات «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ، حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره: ۶-۷) که درباره وضعیت اسف‌انگیز کافران است، می‌گوید: چگونه به تو ایمان آورند، در حالی که من بر قلب ایشان مهر زده‌ام، جایی برای غیر من در قلبشان نیست و نیز بر گوششان مهر نهاده‌ام، پس در جهان کلامی از غیر من نمی‌شنوند و بر چشمشان، هنگام مشاهده من، پرده‌ای از نور و روشنائی ام افکنده‌ام که دیگر غیر من نمی‌بینند (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۱۵).

در پاسخ باید گفت: اولاً ما در صدد اثبات صحت همه تفاسیری که به عنوان تفسیر عرفانی معروف هستند، نیستیم و در این نوشته به تبع بسیاری از مفسران عرفانی قرآن، در صدد اثبات ضرورت اصل تفسیر عرفانی هستیم، مشروط بر آنکه رابطه تولیدی با ظواهر قرآن داشته باشند و از دل ظواهر بتوان به باطن و مراتب معنایی بالاتر دست یافت و این در صورتی است که قواعد استنباط در تفسیر عرفانی رعایت شود. ثانیاً چنین نیست که همه تفاسیر عرفانی موجود در یک سطح و همه مخالف ظواهر قرآنی باشند، بلکه این تفاسیر از این حیث به اقسام مختلفی قابل تقسیم هستند، در برخی از آنها خلاف ظاهر بسیار و در برخی متوسط و در برخی دیگر اندک است؛ مثلاً تفسیر ابن عربی با تفسیر کشف الاسرار میدی بسیار فاصله دارد بدین ترتیب این تفاسیر برای برداشت‌های عرفانی بسیار قابل استفاده‌اند.

د) موضع معصومان علیهم‌السلام با تفسیر عرفانی

اولاً در اسناد بسیاری از این روایات که کلیت تصوف را نقد کرده است، سند چندان در دسترس وجود ندارد و بیشترشان در کتاب حدائق الشیعه مرحوم اردبیلی است بدون ذکر اسناد متصل تا امام و بدون ذکر این روایات در منابع اولیه (ر. ک: جعفری، ۱۳۸۹، ص ۲۷-۵۰).

ثانیاً آنچه مردود شده، تصوف اهل سنت بوده که از تعالیم معتدل اهل بیت به دور بوده است و شاهد آن هم نحوه توصیف آنان در زبان ائمه است؛ توصیفات که ممکن نیست از سوی امام برای شیعیان شده باشد.

ثالثاً آنچه محکوم شده است، اعمال انحرافی و نیت ناپاک آنان است که در این روایات به آنها

اشاره شده است؛ از قبیل ریاکاری و نیرنگ و....

رباعاً در بسیاری از اسناد روایات، ذیل نام روایت از امامان، برخی توصیف به «صوفی» شده‌اند که اثبات می‌کند برخی از اصحاب ائمه شهرت به تصوف داشته‌اند و این وصف به شکل مطلقش امر منکری نبوده است (ر. ک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۸، ص ۲۲۰، حدیث یأجوج و مأجوج و ص ۲۲۸/ر. ک: ابن بابویه، ۱۳۶۸، ص ۶، ذیل عنوان «ثواب من قال لا إله إلا الله بشرطها...» و ۱۴۱۴ق، ص ۳۲، مجلس نهم).

ه) طرح وحدت وجود در تفاسیر عرفانی

۸۷

تفسیر

مستزید و ضرورت تفسیر عرفانی

وحدت وجود در عرفان امر دقیقی است و عدم درک صحیح آن یا عدم طرح درست آن توسط عده‌ای سبب شده است گروهی کل عرفان را به سبب این امر مبنایی انکار نمایند. آنان بر این عقیده‌اند که عارفان با طرح این مسئله معتقد به همه‌خدایی اشیا هستند؛ ولی واقعیت غیر از این است؛ زیرا وحدت وجود عرفانی یعنی محمول وجود به طور حقیقی و ذاتی جز بر وجود حق حمل نمی‌شود و وجود حق تعالی همان وجود مطلق واحدی است که تمام کثرات مشهود چیزی جز شئون، مظاهر و تجلیات آن نیستند. وقتی وجود حق غیرمتناهی شد، مانع اتصاف هر چیز دیگری به وجود خواهد شد. پس مصداق بالذات وجود، غیر حق که وجود غیرمتناهی دارد، نیست (ر. ک: آملی، سیدحیدر، نقد النقود فی معرفة الوجود، در کتاب جامع الاسراء و منبع الانوار، ص ۶۵۹). همانند آینه که هر گاه انسان وسط چند آینه مقعر و محدب قرار گیرد، تصویرش در آینه‌ها متفاوت خواهد بود. با اینکه با شخص و موجود واحدی روبه‌رویم یا مانند دریا و امواج آن که این امواج با یکدیگر مختلف اند و چیزی جز دریا نیستند. دریا در امواج و جلوه‌ها ظاهر شده است یا مانند ذهن و تصورات ذهن آن که وجود این تصورات غیر انسان است، اما وجود جدایی هم ندارند.

خداوند وجودی واحد است؛ اما دارای وجودی انبساطی و سعی است و دارای خاصیت اطلاق و انبساط است؛ در عین وحدت می‌تواند مراتب و درجات مختلفی را پر نماید؛ مانند نفس ناطقه انسانی که در عین وحدت، دارای قوایی چون عقل، خیال و حس است. نفس، تمامی این قوا را پر می‌کند؛ عین آنهاست؛ اما محصور در آنها نیست و نسبت به آنها اطلاق دارد. لذا ملاحدای سبزواری

می گوید: نفس در عین وحدتی که دارد، همه قوای انسان هم هست (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۸۰).

پس تمامی کثرات امکانی در عین حال که نفس الامری اند و از یکدیگر جدا نیستند، به وجود حق موجودند و به حیثیت تقییدی شأنی وجود حق ظهور دارند و این کثرات مضر به وحدت اطلاق حق نخواهند بود؛ همان طور که قوای مختلف انسانی موجب تعدد نفس ناطقه ای نخواهد بود. این ترکه می گوید: کثرت امر حقیقی در وجود است... اما وحدت هم امر حقیقی است؛ پس وحدت در کثرت لحاظ شده است و کثرت هم اطوار وحدت است (این ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۷-۳۹). وجود حق وجودی لا بشرط مقسمی است که ذهن ماهیت را بدون هیچ لحاظی حتی بدون لحاظ اینکه با هیچ لحاظی در نظر گرفته شود، می باشد. بنابراین این قسم شامل اقسام سه گانه بشرط شیء و بشرط لا و لا بشرط قسمی می شود و با آنها جمع می گردد. وجود در این قسم هیچ حیثی ندارد و در عین حال با همه حیثیات قابل جمع است.

صفاتی که در مقام ذات حق به نحو غیر ممتاز، غیر مفصل، اندماجی و مطلق موجود بود، در هنگام ظهور و تجلی، مفصل و ممتاز می شود. همه این حالت های کمونی و ظهوری حالت های اوست. پس منظور از ظهور آن نیست که چیزی از حق منفصل می شود و سبب ایجاد وجودهای دیگر می گردد و در عرض وجود حق قرار می گیرند؛ بلکه همان صفات و حالت هایی است که به نحو اندماجی در ذات اطلاق حق حضور داشتند که به نحو تفصیلی و ممتاز ظاهر می شوند. تمامی آنچه عارفان در باب مطلق و مقید می گویند، به کمون و ظهور باز می گردد. بنابراین هر تعین و جلوه ای که از حق بر کسی جلوه نماید، اسم حق است. اسم در عرفان نام حقیقت و مرتبه ای از تجلی حق است. هر تعینی که برای حق متعال تعقل گردد، اسم اوست؛ زیرا اسما نزد عارفان محقق جز تعینات حق چیزی نیستند (قونوی، ۱۳۷۱، نص ۱۴، ص ۵۴).

حق - سببانه - نسبت به موجودات دیگر تمایز احاطی دارد؛ یعنی احاطه همه جانبه ذات حق بر محاط و موجودات است که محیط غیر محاط است؛ اما محاط از محیط جدا نیست. پس تمایز آنها به نفس احاطه است و در دل محاط، محیط همواره حضور دارد. پس تمایز حق از موجودات احاطی است نه تقابلی. وجود حق جامع اضداد بودن حق است. وقتی حق در دل هر ذره ای باشد و وقتی ذرات و موجودات احیاناً با هم متضاد باشند، یعنی حق جامع اضداد است. او هم ظاهر و

باطن است هم اول و هم آخر است. اما همه اینها به نفس احاطه است. در ضمن حلول امر باطلی است؛ زیرا با نظر به وحدت وجود، جایی برای حلول و اتحاد صوفیه باقی نمی ماند. بر اساس وحدت وجود می توان وحدت را بدون لحاظ کثرت و نیز کثرات را بدون لحاظ وحدت لحاظ کرد؛ اما نیز می توان همه کثرات را در دل وحدت نگریست که همه کثرات شئون همان حقیقت واحده است (ر. ک: یزدان پناه، ۱۳۹۳، ص ۷۶-۷۸).

و) طرح شریعت، طریقت و حقیقت در تفسیر عرفانی

۸۹

تفسیر

مشروعیت و ضرورت تفسیر عرفانی

عارفان حقیقی و سالکان وارسته راه حقیقت را در متن شریعت یافته، بلکه عین آن دانسته اند و برای رسیدن به کمال انسانی، همان راه شریعت را با تمامی دستورها و احکام آن برگزیده اند و آن را یگانه راه وصول به حق و حقیقت شمرده اند و تفسیر عرفانی از این حیث امر مشروعی است. اما بر اساس نظر برخی قرآن پژوهان، گروه متصوفه شریعت را جدا از حقیقت شناخته و شریعت را قشر و طریقت را لب و حقیقت را مغز دانسته اند؛ احکام و تکالیف ظاهری شرع را تمهیدی برای رسیدن به باطن امر گرفته اند. از نظر آنان هر گاه پویندگان راه حقیقت به کمال رسیدند، احکام شریعت - که پوسته حقیقت اند- رها می شود و به احکام باطن و مغز مکلف می شوند. به زعم این گروه اینان محوشدگان جمال حق اند که از هر گونه تکلیف ظاهری مبرا گردیده اند؛ از این رو شبستری می گوید:

شریعت پوست، مغز آمد حقیقت
میان این و آن باشد طریقت
خلل در راه سالک نقص مغز است
چو مغزش پخته شد، بی پوست نغز است

(شبستری، گلشن راز، ۸۱)

قیصری نیز بر آن است: آن گاه که [سالکان] به مرتبه فتح و انکشاف باطن و روشن شدن مفهومات لازمه، از لسان شرع - که با اشاره و رمز در کتاب و سنت آمده- رسیدند و بر آنها دست یافتند، بر آنان واجب است در صورت امکان، میان علم ظاهر و باطن جمع نموده، به مقتضای هر دو عمل کنند؛ ولی اگر امکان جمع میسر نباشد نیز تا هنگامی که حال و واردات عالم غیب بر او چیره نشده است، باید از علم شریعت متابعت کند و اگر بر اثر غلبه حالت وجد و دگرگونی های

ناشی از آن از خود بی خود شده است، به گونه‌ای که از مقام تکلیف بیرون رفته باشد، عمل و رفتار او طبق مقتضای حال او خواهد بود؛ چون اکنون در زمره مجذوبان (جذب‌شدگان) است که محو جمال حق گردیده و از خودی بیرون رفته‌اند. وضع کاملان تکامل یافته - که به نهایت درجه کمال رسیده‌اند - نیز چنین است؛ زیرا اینان در ظاهر پیرو خلفا و جانشینان ظاهری پیامبر یعنی علما و مجتهدانند (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۹).

مولوی در دیباچه دفتر پنجم مثنوی درباره رابطه شریعت با حقیقت از مثال‌هایی گوناگون بهره می‌گیرد و برای نمونه شریعت را همچون آموختن علم کیمیا می‌داند و طریقت را به کار بردن این علم یعنی مس را به کیمیا مالیدن همسان و حقیقت را همچون تبدیل شدن مس به طلا دانسته است (ر. ک: مولوی، ۱۳۷۳، ص ۶۳۹، دیباچه دفتر پنجم).

استاد معرفت ضمن نقل مطالب فوق بر ایشان اشکال کرده‌اند که اینان شریعت را در مراحل بالاتر لازم ندانسته، بر حقیقت اصرار دارند؛ چون به حقیقت رسیدی شریعت دور ریختنی است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۶۳-۳۶۶).

البته در مفهوم و نحوه رابطه شریعت، طریقت و حقیقت سه تلقی وجود دارد (ر. ک: فضلی، ۱۳۸۹، ص ۲۷)؛ لکن مورد بحث منکران تفسیر عرفانی با تمسک به این سه عنوان، جایی است که به بهانه وصول به حقیقت، لزوم عمل به شریعت برداشته شود. اما باید گفت گرچه شاید برخی صوفیان جاهل از این نوع سخنان به انحراف گراییده‌اند و در مرحله‌ای به کلی شریعت را تمام شده حساب کرده‌اند، عارفان حقیقی آن را قبول ندارند و حق آن است که این عارفان بر آن اند در دو حال متابعت از مجتهدان ظاهری لازم نیست: یکی آنکه کاملان ایشان چون به علم ظاهر و هم باطن دست یافته‌اند، اما عالمان ظاهر تنها به علم ظاهر آگاهی دارند؛ در نتیجه این عارفان از مجتهدان ظاهر اعلم هستند و تقلید اعلم از غیر اعلم نارواست و دیگر آنکه زمان مجذوب واقع شدن که دیگر خطابی را متوجه نمی‌شود و به تعبیر دیگر مخاطب قراردادن آنان لغو است؛ زیرا آن چنان عشق الهی سراسر وجود آنان را به فنا برده است که متوجه غیر حق نمی‌شوند و نتوانسته‌اند به مقام بعدی باریابند.

در مورد حالت اول لاهیجی بر آن است کسی که عالم به ظاهر و باطن باشد، از بقیه کامل تر و سزاوارتر به پیروی است و اگر ممکن باشد، سالک باید هم به ظاهر و هم به باطن عمل نماید؛ اما

کاملانی که به ظاهر و باطن آگاه شده‌اند، عمل بر اساس تقلید از علمای ظاهر با ایشان ضرورتی ندارد؛ زیرا علمشان از آنان بیشتر است و سخنان علمای ظاهر نباید با کشف و شهود اینان مخالف باشد (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۲۱).

درباره حالت دوم که حالت مجذوبیت سالک است، عین القضاة می‌گوید: بدان که هر مذهب که هست، آن‌گاه مقرر وی ثابت باشد که قالب و بشریت بر جای باشد که حکم خطاب و تکلیف بر قالب است و مرد و بشریت در میان باشد؛ اما کسی که قالب را باز گذاشته باشد و بشریت افکنده باشد و از خود بیرون آمده باشد، تکلیف و حکم خطاب برخیزد و حکم جان و دل قایم شود. کفر و ایمان بر قالب تعلق دارد. آن کس که «تَبَدَّلَ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ» او را کشف شده باشد، قلم امر و تکلیف از او برداشته شود. «لیس علی الخراب خراج» و احوال باطن در زیر تکلیف و امر و نهی نیاید (عین القضاة همدانی، ۱۳۴۱، ص ۳۵۱).

لاهیجی نیز بر آن است که کاملان دو قسم می‌شوند: قسم اول آنها ایند که نور تجلی الهی، ساتر نور عقل ایشان گشته و در بحر وحدت محو و مستغرق شدند و از آن استغراق و بی‌خودی مطلقاً بار دیگر به ساحل صحو و مرتبه عقل بازنیامدند و چون مسلوب‌العقل گشتند (عقلشان زایل شد)، به اتفاق اولیا و علما تکالیف شرعی و عبادات از این طایفه ساقط است. چو تکلیف بر عقل است و ایشان را والهان طریقت می‌گویند و قسم دوم آن دسته‌اند که به جهت ارشاد خلق به ساحل صحو بعد المحو و فرق بعد الجمع فرود می‌آیند و این گروه، چنان‌که در بدایت امر، به حقوق شرعی از فرایض و نوافل قیام نموده‌اند، در نهایت امر نیز همچنان قیام می‌نمایند و از رعایت اوضاع و قوانین شرعی و عبادات دقیقه‌ای فرو نمی‌گذارند (ر. ک: لاهیجی، ۱۳۱۲، ص ۲۹۶-۳۰۰).

شبستری در گلشن راز (شبستری، ۱۳۸۲، ص ۴۳) مطلب ذکرشده را برای متوسطین بیان کرده است؛ زیرا بعد از ابیات مربوطه می‌گوید:

چو شد در دایره سالک مکمل رسد هم نقطه آخر به اول

دگر باره شود مانند پرگار بر آن کاری که اول بود بر کار

که می‌توان گفت مطلب قبل اشاره به سفر سوم عرفانی دارد که فقط سالک در مقام فنا و غرق در عظمت خداست و مطلب اخیر شبستری اشاره به سفر چهارم عارف دارد که هم خود به ظواهر مکلف است و هم مبلغ ظواهر است.

شیخ عزیز نسفی نیز با استناد به حدیث «الشريعة اقوالی و الطريقة افعالی و الحقیقة احوالی» (احسائی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۲۴-۱۲۵) که به پیامبر ﷺ نسبت داده شده است، گفته است: «ای درویش، هر که قبول می‌کند آنچه پیغمبر گفته است، از اهل شریعت است و هر که می‌کند آنچه پیغمبر کرده است، از اهل طریقت است و هر که می‌بیند آنچه پیغمبر دیده است، از اهل حقیقت است (نسفی، ۱۳۵۲، ص ۲۱۴) این عبارت اشاره به جمع بین شریعت و طریقت و حقیقت دارد.

۳. ضرورت تفسیر عرفانی

عنوان‌های ذیل در بحث ضرورت تفسیری عرفانی که مرحله‌ای بالاتر از ضرورت تفسیر عرفانی است، همانند عناوین مشروعیت کاملاً اختراعی و با عنایت به قرآن و عرفان و رابطه آن دو چینش شده است و می‌تواند بیش از این موارد باشد که مجال واسع‌تری را طالب است؛ از این رو تنها به موارد ذیل که به نظر می‌رسد شاخص‌ترین موارد هستند، می‌پردازیم:

الف) بطون قرآنی و تناسب آن با تفسیر عرفانی

بطن قرآن عمق قرآن است که با تدبیر در آن حاصل می‌شود. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «وَلَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ فَظَاهِرُهُ حُكْمٌ وَبَاطِنُهُ عِلْمٌ ظَاهِرُهُ أَيْقُنٌ وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ: برای قرآن معنای ظاهری و باطنی وجود دارد، ظاهرش حکم است و باطنش علم، ظاهرش زیبا و باطنش عمیق است» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۵۹۹) و در جای دیگری می‌گوید: «لو شئت لا وقرت من تفسیر الفاتحة سبعین بعیراً: اگر بخواهم از تفسیر سوره فاتحه به‌تنهایی، هفتاد شتر را بار خواهم نمود» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۳).

قرآن مجید ظاهر دارد و باطن و هر دو از کلام اراده شده‌اند جز اینکه این دو معنا در طول هم مرادند نه در عرض همدیگر. نه اراده لفظ اراده باطن را نفی می‌کند و نه اراده باطن مزاحم اراده ظاهر می‌باشد. فهم‌ها در توانایی درک و تفکر معنویات که از جهانی وسیع‌تر از ماده می‌باشند، مختلف‌ند و مراتب گوناگون دارند؛ فهمی است که در تصور معنویات هم‌افق صفر است و فهمی است که کمی بالاتر از آن می‌باشد و به همین ترتیب تا برسد به فهمی که به‌آسانی وسیع‌ترین و معنویات غیر

مادی را درک می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۴۶-۴۷).

نیز در حدیثی دیگر که از امام حسین علیه السلام و امام جعفر صادق علیه السلام نقل شده است، آمده است: «کتاب الله عزّ و جلّ علی أربعة أشياء: علی العبارة و الإشارة و اللطائف و الحقائق. فالعبارة للعوامّ و الإشارة للخواص و اللطائف للأولیاء و الحقائق للأنبیاء» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱). این روایت نشان از وجود بطن و مراتب معنایی قرآن دارد.

با موشکافی‌های اهل معنا و تطور علوم و در نتیجه رشد بشر به خصوص در زمان ظهور حضرت مهدی (عج) تعمق مردم بیشتر و در نتیجه فهم آنان از بطون آیات قرآن بسی عمیق‌تر خواهد گردید؛ از این رو درباره نزول سوره مبارکه «توحید» و آیات اولیه سوره «حدید» (هوالاول والاخر والظاهر و الباطن... وهو علیم بذات الصدور) (حدید: ۱-۶). کلینی نقل می‌کند از امام سجاد علیه السلام درباره توحید پرسش شد، پاسخ دادند: خدای عزوجل می‌دانست که در آینده دور متعمقان و ژرف اندیشانی خواهند بود، پس سوره توحید و آیاتی از اول سوره حدید را تا آنجا که می‌فرماید «علیم بذات الصدور» نازل کرد؛ پس هر کس بیش از این معارف را قصد کند، هلاک شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۹۱). شهید مطهری می‌گوید: تقوا دشمنِ دشمنِ عقل است... ملکه تقوا که آمد، دشمن عقل را که هوا و هوس است، رام و مهار می‌کند. دیگر نمی‌گذارد اثر عقل را خنثی کند. گرد و غبار برایش به وجود آورد... آن وقت خواهیم دید چه خوب راه سعادت را درک می‌کنیم و چه خوب می‌فهمیم و چه روشن می‌بینیم و چه خوب عقل ما به ما الهام می‌کند، آن وقت می‌فهمیم این مسائل چندان هم پیچیده و محتاج به استدلال نبوده؛ خیلی واضح و روشن بوده؛ فقط غوغاها و پارازیت‌ها نمی‌گذاشته‌اند که ما تعلیم عقل خود را بشنویم (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۷۱۸).

تفسیر عرفانی روشی است که عهده دار بیان عرصه بطون آیات با سیر و سلوک معنوی است و بدون این روش تفسیری این عرصه تفسیری ناقص خواهد ماند؛ بنابراین همان گونه که برای درک زوایای فقهی قرآن گرایش فقهی در تفسیر آن ضروری است، گرایش عرفانی برای دست‌یابی به معارف عمیق قرآن نیز امر ضروری خواهد بود.

ب) تناسب تفسیر عرفانی با حقیقت ماورایی

حقیقت قرآن حقیقتی معنوی و عرفانی و برخاسته از عالم مجردات و علم الهی است؛ چنان که قرآن می فرماید: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (واقعه: ۷۷-۸۰). حقیقت قرآن نور است؛ نوری معنوی که بر قلب‌های مستعد می‌تابد؛ چنان که قرآن می‌گوید: «... جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (شوری: ۵۲). چون قرآن نور معنوی است، آن را باید با قلب نورانی که هم‌سنخ آن است، درک نمود (به تعبیر استاد جوادی آملی در هر شناختی معرفت و معروف از یک سنخ‌اند؛ به گونه‌ای که اگر معروف (شناخته‌شده) محسوس باشد، شناخت حسی بس است و اگر معروف از نوع تخیلات یا توهمات باشد، معرفت خیالی و وهمی بس است و اگر معروف از نوع معقول باشد، تنها معرفت عقلی بایسته است و اگر معروف برتر از این امور باشد، هیچ یک از این معرفت‌ها برای آن بس نیست، بلکه گریزی از داشتن شهود قلبی نیست. معارف قرآن از امور محسوس و متخیل و موهوم نیست؛ نیز از امور اعتباری و فراورده دست بشری نیست، بلکه از امور وجودی حقیقی است که حواس، آن را درک نکرده، خیالات و اوهام بدان نمی‌رسند. چون یگانگی و دانش و قدرت خداوند به هر چیزی احاطه دارد و حیات مطلقه‌اش که مرگ آن را فرا نمی‌گیرد و نظایر این اوصاف حقیقی که قرآن در الهیات آن را بیان می‌کند، همگی از دسترس وهم و خیال به‌ویژه حس، دور است. بدین سبب است که برای شناخت قرآن، طهارت از هر پلیدی و پاکی از هر گونه آلودگی شرط است. خداوند سبحان می‌فرماید: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ». آنچه از کتاب مکنون از اجنبی پوشیده است، برای انسان پیراسته از هر آلودگی نیل‌پذیر است و آن کتاب مکنون نیز ظرف این قرآن کریم و محیط به آن و باطن آن و معنا و مقصد آن است و برای حواس فهم‌پذیر نیست (ر. ک: جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۷۰-۷۷).

علامه طباطبایی نیز ذیل آیه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»: قرآن را جز مطهرون مس نمی‌کنند» بر آن است که منظور از «مطهرون» کسانی هستند که خدای تعالی دل‌هایشان را از هر رجس و پلیدی یعنی از رجس گناهان و پلیدی ذنوب پاک کرده یا از چیزی که از گناهان هم پلیدتر و عظیم‌تر و دقیق‌تر است و آن عبارت است از تعلق به غیر خدای تعالی و این معنای از تطهیر با کلمه «مس»

که به معنای علم است، مناسب تر از طهارت به معنای پاکی از حدث یا خبث است. پس مطهرون عبارت اند از کسانی که خدای تعالی دل هایشان را پاک کرده است؛ مانند ملانکه گرامی و برگزیدگانی از بشر که درباره آنان فرموده: «إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يَطَهِّرَكُم تَطْهِيراً»؛ ولی بعضی مفسران که متأسفانه بیشتر ایشان می باشند، بدون هیچ دلیلی آیه را به ملانکه اختصاص داده اند (ر. ک: طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۹، ص ۱۳۷). حال می گوئیم اینکه تنها با تقوا و مراتب بالای صفای باطن است که می توان باطن قرآن را درک کرد، رکن تفسیر عرفانی است که راه تحصیل معارف عمیق قرآن و حقیقت ماورایی آن تنها با شهودات قلبی و سنخیت با آن امکان پذیر است و چون لازم است همه سطوح قرآن فهمیده شود، باید تفسیر عرفانی قرآن انجام پذیرد تا این سطح از قرآن مهجور نماند.

ج) طرح اعجاز معارف عرفانی در تفسیر عرفانی

قرآن شامل انواع و وجوهی از اعجاز است؛ اما مهم ترین آنها اعجاز عرفانی است؛ زیرا اثبات آن برای مخالفان بسیار آسان تر از وجوه دیگر است و کافی است چند آیه از قسمت های مختلف قرآن در زمینه معارف الهی انتخاب شود که در زمان نزول و زمان های بعدی همانندی نه داشته و نه خواهد داشت؛ از این رو امام خمینی می گوید: این کتاب عزیز در محیط و عصری نازل شد که تاریک ترین محیط و عقب افتاده ترین مردم در آن زندگی می کردند و به دست کسی و قلب الهی کسی نازل شد که زندگی خود را در آن محیط ادامه می داد و در آن حقایق و معارفی است که در جهان آن روز - چه رسد به محیط نزول آن - سابقه نداشت و بالاترین و بزرگ ترین معجزه آن همین است. آن مسائل بزرگ عرفانی که در یونان و نزد فلاسفه آن سابقه نداشت و کتب افلاطون و ارسطو بزرگ ترین فیلسوفان آن عصرها از رسیدن به آن عاجز بودند و حتی فلاسفه اسلام که در مهد قرآن کریم بزرگ شدند و از آن استفاده ها نمودند، به آیاتی که با صراحت زنده بودن همه موجودات جهان را ذکر کرده، آن آیات را تأویل می کنند و عرفای بزرگ اسلام که از آن ذکر می کنند، همه از اسلام اخذ نموده و از قرآن کریم گرفته اند و مسائل عرفانی به آن نحو که در قرآن کریم است، در کتاب دیگر نیست (ر. ک: امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱۶، ص ۲۱۰). در جای دیگری بیان می دارد: قرآن شریف

به قدری جامع لطایف و حقایق و سرایر و دقایق توحید است که عقول اهل معرفت در آن حیران می ماند و این، اعجاز بزرگ این صحیفه نورانیه آسمانی است... و هر کس نظری به عرفان قرآن و عرفای اسلام که کسب معارف از قرآن نمودند، کند و مقایسه ما بین آنها با علمای سایر ادیان و تصنیفات و معارف آنها کند، پایه معارف اسلام و قرآن را که اسّ اساس دین و دیانت و غایة القصوای بعث رسل و انزال کتب است، می فهمد و تصدیق به اینکه این کتاب وحی الهی و این معارف معارف الهیه است برای او متونه ندارد (همو، ۱۳۷۰، ص ۲۶۴).

بیان اول امام گرچه در راستای محدودکردن قلمرو اعجاز در صدر اول اسلام است، بیان دوم این قلمرو را ابدی می داند که تا ابد ممکن نیست اثری هموزن حقایق عرفانی قرآن ایجاد گردد. بنابراین تفسیر عرفانی چون جنبه های معارف عرفانی قرآن را روشن می سازد و در نتیجه اعجاز آن را ثابت می کند، امری ضروری خواهد بود و برای اقناع دیگران به قبول اسلام و قرآن باید دقیقاً و عمیقاً این عرصه را توضیح داد و آن را ترویج نمود. امری که تفسیر عرفانی عهده دار آن است و دیگر تفاسیر یا کلاً وارد این عرصه نمی شوند و تنها کلامی یا بالاتر از آن فلسفی بحث می کنند؛ اما در تفاسیر عرفانی است که نقاب از رخساره این گونه معارف کنار می رود.

د) درک صحیح و عمیق برخی آیات تنها با تفسیر عرفانی

در قرآن کریم انواعی از آیات را مشاهده می کنیم که درک حقیقت آنها را باید با شهود عرفانی حاصل نمود؛ زیرا با علم و عقل نمی توان به فهم آنها نایل شد و در علم عرفان و تفسیر عرفانی است که این شهودات بررسی می گردد. در تفسیر عرفانی این مطالب به شکل نظام مند و عمیق و همه جانبه و بر اساس وحدت وجود طرح می شود؛ در حالی که در سایر علوم معمولاً در این گونه مسائل معانی مجازی را بر آیات و روایات حمل می کنند. چهار دسته از این آیات از این قرار است:

۱) دسته اول آیات مرتبط با ظهور حق: که دلالت می کند خداوند ظاهر و در عین حال باطن است یا اول هر چیز و در عین حال آخر و انتهای آن نیز است؛ مانند آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳). مفاد آیه بدون هیچ تأویلی تنها با مدعای عارفان در وحدت وجود سازگار است؛ زیرا لازمه وحدت وجود است که باید خداوند ظاهر و باطن و اول و

آخر باشد. آنچه در جهان ظاهر و با حواس خمس محسوس اند، نماد اسم ظاهرند و تجلی حق شمرده می‌شوند. ظاهر و باطن بودن حق تنها با این دیدگاه سازگار است که حق همه مواطن را پر کرده و جایی بدون او نیست و غیر از او هیچ نیست؛ زیرا اگر در هستی به اندازه نوک سوزنی از وجود خدا عاری باشد، نشان از محدودیت وجودی خدا دارد؛ همچنین در آیه دیگری می‌فرماید: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَسِيعُ عَلِيمٍ» (بقره: ۱۱۵). نیز «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و بعده و معه» است. آیات و روایات مرتبط به این مفهوم با وحدت سازگار است. نیز می‌فرماید: «و کل شیء هالک الا وجهه» (قصص: ۸۸)؛ اشیا بالذات فانی و هالک‌اند.

۲) آیات و روایات ناظر به وحدت حق: در روایات بین احد و واحد فرق گذاشته شد که واحد وحدت عددی است که برای آن دوم و سوم قابل فرض است؛ اما احد واحدی است که برای آن دوم و سوم قابل فرض نیست. در روایتی هم با صراحت فرمود: «وَاحِدٌ لَا يَعْدِدُ وَدَائِمٌ لَا يَأْمِدُ وَقَائِمٌ لَا يَعْمِدُ تَلَقَّاهُ الْأَذْهَانُ لَا بِمُشَاعَرَةٍ وَتَشْهَدُ لَهُ الْمَرَائِي لَا بِمُحَاصَرَةٍ» (نهج البلاغه: خطبه ۱۸۳). احدیت حق، احدیت در وجود است نه وجود. پس فرض هر چیزی که بخواهد با حق مماثلت داشته باشد ولو در وجود، معنا ندارد؛ از این رو علامه می‌گوید: قرآن در تعالیم عالیه خود وحدت عددیه را از پروردگار نفی می‌کند؛ زیرا لازمه وحدت عددیه محدودیت و مقدوریت است و واحدی که وحدتش عددی است، جز به اینکه محدود به حدود مکانی و زمانی و هزاران حدود دیگر باشد و جز به اینکه مقدور و محاط واقع شود، تشخیص داده نمی‌شود و قرآن خدا را منزله از این می‌داند که محاط و مقدور چیزی واقع شود و کسی بر او احاطه و تسلط بیابد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۸۸).

همچنین می‌گوید: لذا می‌بینیم آیاتی که خدای تعالی را به وحدانیت ستوده، دنبالش صفت قهاریت را ذکر کرده است تا بفهماند وحدتش عددی نیست؛ یعنی وحدتی است که در آن به هیچ وجه مجال برای فرض ثانی و مانند نیست، تا چه رسد به اینکه ثانی او در عالم، خارجیت و واقعیت داشته باشد؛ کما اینکه در قرآن به موهوم‌بودن مفروضات بشری و قهاریت خدا بر آن مفروضات اشاره کرده و می‌فرماید: «أَأَزَابُ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ» (یوسف: ۴۰ / طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۹۱).

۳) آیات ناظر به قرب حق: خداوند از هر وجودی به اشیا نزدیک‌تر است: «فأنتی قریب احیب دعوة الداع اذا دعان و نحن اقرب الیه من حبل الوريد» (ق: ۱۶) و نیز «ان الله يحول بين المرء و

قلبه» (انفال: ۲۴)؛ یعنی حضور خداوند در نفس ناطقه انسانی خلاصه نمی‌شود؛ بلکه در دل هر ذره‌ای حاضر است و در مورد قرب و ریدی حق منظور پرکردن تمامی مواطن وجودی انسان به واسطه حق است.

۴) آیات و روایات توحید افعالی: از منظر عرفان همه افعال از آن خداست نه آنکه خداوند در طول فاعل مباشر است و فعل در عین آنکه فعل مخلوق است، فعل خداست. قرآن می‌فرماید: «و ما ریمت اذ ریمت ولكن الله رمی» (انفال: ۱۷). در آیه‌ای می‌فرماید: «و يأخذ الصدقات» (توبه: ۱۲۴). در آیه دیگری می‌فرماید: «خذ من اموالهم صدقة تطهرهم و تزكیهم بها» (توبه: ۱۰۳). اثبات اینکه چگونه افعال و همه حادث و امور عالم در دست خداست و این خداست که خدایی می‌کند از نظر نظری در عرفان نظری و از نظر حقیقی و ایمانی در عرفان عملی حل می‌شود و با تفسیر عرفانی و شهودی است که حقانیت علمی و ایمانی آیات مربوطه اثبات می‌گردد، و الا لقلقه زبانی بیش نیست.

ه) ارزش معرفتی یافته‌ها در تفسیر عرفانی

خداشناسی چهار نوع است: علمی، عقلی، نقلی و شهودی. علم استوار و اساسی علم به اشیا بدون واسطه حس و عقل و تقلید است؛ زیرا در آنها نفوذ خطا امری ممکن است؛ اما روش شهودی با علم حضوری صورت می‌گیرد و چون در این روش خود معلوم در درون عالم وجود دارد، امکان خطا نیست. این نحو شناخت در عرفان و تفسیرهای عرفانی طرح و مورد بحث قرار می‌گیرد. راه دست‌یابی به این مرتبه تزکیه نفس است؛ پس هر کس خواست خدا را به خدا بشناسد، باید در کثرت طاعات تلاش نماید؛ تا جایی که خدا گوش و چشم و همه قوایش باشد. هنگامی که همه امور را به واسطه خدا بشناسی، دیگر هیچ جهل، شبهه و شکی بر تو وارد نمی‌شود. پس هیچ راهی برای برون رفت از احتمال خطا وجود ندارد مگر برای کسی که علمش نسبت به هر معلومی به واسطه خدا باشد؛ خدایی که بذاته عالم است (ابن عربی، [بی تا]، ج ۲، ص ۲۹۸). در معرفت عرفانی انسان با تعلیم الهی مواجه می‌شود و روشن است وقتی القاکننده معرفت از سوی خدا باشد، زلال و بی نقص خواهد بود و سبب معرفت حضوری شهودی می‌شود که خطا بردار نیست؛

زیرا حقیقت معلوم که خدا و اسما و صفات و افعال او باشد، در حاق ذات عارف پدید می‌آید.

و) نسبت‌سنجی آیات و روایات در سطوح معنایی و روش فهم

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: به خدا قسم نزد ما سری از اسرار الهی و علمی از علوم الهی هست که توان تحمل آن را نه فرشته‌ای مقرب و نه نبی مرسل و نه مؤمنی که خداوند قلب او را برای ایمان آزمایش کرده، دارد؛ به خدا قسم خداوند غیر از ما کسی را بر آن مکلف ننموده است و غیر از ما کسی را به آن پای‌بند نکرده است. حقیقتاً نزد ما سری از سر الله و علمی از علم الله هست که خداوند ما را بر تبلیغ آن امر کرده و ما هم تبلیغ کردیم آنچه را خداوند از اسرار الهی به ما امر کرد تا تبلیغش نماییم (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۰۲).

با عنایت به اینکه قرآن علم الهی است و روایت فوق هم می‌گوید علم اهل بیت از علم الهی است، پس هر عظمت و عمقی برای علم و در نتیجه کلام امامان وجود داشته باشد، قطعاً برای قرآن هم وجود دارد، بلکه بیشتر از آن وجود دارد و وقتی چنین شد، درک ژرفای آن هم نیاز به شرایط بیشتری دارد؛ چراکه مملو از اسرار الهی حق است و برای درک ژرفای کتابی با این ویژگی‌ها تنها با روش تفسیر عرفانی می‌توان راه یافت و تنها این روش یا گرایش تفسیری است که می‌تواند در این عرصه ورود نماید.

نتیجه‌گیری

یکی از مسائل فلسفه دین، فلسفه علوم است و یکی از زیرشاخه‌های علوم انسانی اسلامی، عرفان قرآن‌بنیاد است که با تفسیر عرفانی به دست می‌آید و مبحث مشروعیت و ضرورت تفسیر عرفانی یکی از مباحث مقدماتی فلسفه تفسیر عرفانی شمرده می‌شود و از این حیث با فلسفه دین مرتبط می‌شود. موضوع این نوشته می‌تواند با عنایت به قاعده روح معنا نتایج درخشانی را در عرصه برداشت از قرآن به ارمغان آورد. در این نوشته به سه نکته در راستای اثبات مشروعیت و ضرورت تفسیر عرفانی اشاره شده است: مفهوم‌شناسی تفسیر عرفانی، دلایل مشروعیت و دلایل ضرورت. در بخش مفهوم‌شناسی با عنایت به تعریفی که برای عرفان شده است، باید گفت: «تفسیر عرفانی

توضیح مقاصد خداوند از قرآن بر اساس مبانی دینی، قواعد استنباط در علم اصول و علم تفسیر، قواعد و مسائل مسلم و مستدل برخاسته از معرفت عرفانی در عرصه نظر و عمل است. این معرفت عرفانی ممکن است برخاسته از عقل عرفانی باشد که به سبب مطالعه آثار عرفانی بارور شده است یا برخاسته از شهود معنوی خود مفسر باشد. از این حیث و با عنایت به حقانیت و تحقق شیوه شهودی از یک سو و وجود آیات عرفانی در قرآن از سوی دیگر می‌توان گفت تفسیر عرفانی از حیث روشی و گرایشی با شیوه‌ها و گرایش‌های تفسیری دیگر تفاوت ذاتی ندارد. در راستای اثبات مشروعیت و اعتبار تفسیر عرفانی سخن مخالفان ذیل طرح این عناوین، ابطال شده است: اصالت تفسیر عرفانی؛ استدلال‌پذیری تفسیر عرفانی؛ ارتباط تفسیر عرفانی با ظواهر قرآنی؛ موضع معصومان علیهم‌السلام با تفسیر عرفانی؛ طرح وحدت وجود در تفاسیر عرفانی و نیز طرح شریعت، طریقت و حقیقت در تفسیر عرفانی. در در بخش اثبات ضرورت با طرح و بررسی مختصر‌عناوینی چون بطون قرآنی و تناسب آن با تفسیر عرفانی، تناسب تفسیر عرفانی با حقیقت ماورائی قرآن، طرح اعجاز معارف عرفانی در تفسیر عرفانی، درک صحیح و عمیق برخی آیات تنها با تفسیر عرفانی، ارزش یافته‌ها در تفسیر عرفانی، نسبت‌سنجی آیات و روایات در سطوح معنایی و روش فهم، ضرورت این تفسیر مورد بررسی قرار گرفته شده است.

منابع و مأخذ

۱. ابن بابویه، محمد بن علی؛ امالی؛ قم: انتشارات دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.
۲. —؛ ثواب الأعمال و عقاب الأعمال؛ قم: منشورات الشريف الرضي، ۱۳۶۸.
۳. —؛ عيون اخبار الرضا؛ بيروت، مؤسسة الاعلمي، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن عربي، محي الدين؛ الفتوحات المكية؛ بيروت: دار صادر، [بی تا].
۵. —؛ تفسير ابن عربي؛ بيروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۶. ابن ترکیه، صائت الدین علی؛ تمهید القواعد؛ تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
۷. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد؛ مناقب آل ابیطالب؛ قم: مؤسسة انتشارات علامه، ۱۳۷۹ق.
۸. احسائی، ابن ابی جمهور محمد بن علی؛ عوالی اللئالی العزیزیه؛ قم: سیدالشهداء، ۱۴۰۵ق.
۹. امام خمینی، سیدروح الله؛ صحیفه امام؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۶۸.
۱۰. —؛ آداب الصلوة (آداب نماز)؛ قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰.
۱۱. آملی، سیدحیدر آملی؛ نقد التقود فی معرفة الوجود (جامع الأسرار)؛ تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۸.
۱۲. —؛ جامع الاسرار و منبع الانوار؛ تصحیح و مقدمه هانری کربن و عثمان یحیی؛ ج ۳، تهران: شرکت علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۱۳. بدوی، عبدالرحمن؛ شطحات الصوفیه؛ کویت: وكالة المطبوعات، ۱۹۷۶م.
۱۴. جعفری، محمدعیسی؛ «بررسی نقد صوفیه در زبان ائمه»، هفت آسمان، دوره ۱۲، شماره ۴۸، زمستان ۱۳۸۹.
۱۵. جواد آملی، عبدالله؛ قرآن حکیم از منظر امام رضا؛ قم: اسراء، ۱۳۹۱.
۱۶. —؛ تسنیم؛ قم: اسراء، ۱۳۸۷.
۱۷. حقی برسوی، اسماعیل؛ روح البیان؛ بيروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۱۸. ذهبی، محمد حسین؛ التفسیر و المفسرون؛ قاهرة: كلية الازهر، ۱۳۹۶ق/ ۱۹۷۶م.
۱۹. زركشي، محمد بن بهادر؛ البرهان فی علوم القرآن؛ بيروت: دار المعرفة، ۱۴۱۰ق.
۲۰. سبزواری، ملاهادی؛ شرح منظومه؛ تهران: نشر ناب، ۱۳۷۹.

۲۱. سیوطی، جلال‌الدین؛ **الاتقان فی علوم القرآن**؛ ج ۲، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ق.
۲۲. شبستری، شیخ محمود؛ **گلشن راز**؛ کرمان: خدمات فرهنگی کرمان، ۱۳۸۲.
۲۳. شعیری، محمد بن محمد؛ **جامع الاخبار**؛ نجف: حیدریه، [بی تا].
۲۴. شیرازی، ناصر مکارم؛ **تفسیر نمونه**؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین؛ **قرآن در اسلام**؛ قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۸۸.
۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **قرآن در اسلام**؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۹.
۲۷. —؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن؛ **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۹. فضلی، علی؛ **علم سلوک**؛ قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۹.
۳۰. فناری، شمس‌الدین محمد؛ **مصباح الأنس بین المعقول و المشهود**؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۲۰۱۰م.
۳۱. قونوی، صدرالدین؛ **رساله النصوص**؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱.
۳۲. قیصری، دواد؛ **رسایل قیصری**؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
۳۳. کاشانی، تفسیر ملامحسن فیض؛ **تفسیر الصافی**؛ ج ۲، تهران: انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق.
۳۴. کلینی، ابوجعفر محمدبن یعقوب؛ **کافی**؛ قم: دار الحدیث للطباعة و النشر، ۱۴۲۹ق.
۳۵. کاشی، عبدالرزاق بن جلال‌الدین؛ **لطائف الاعلام**؛ مصر: مکتبه الثقافه الدینیة، ۱۴۲۶ق.
۳۶. لاهیجی، محمد اسیری؛ **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**؛ بمبئی، ۱۳۱۲.
۳۷. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار**؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۳۸. معرفت، محمد هادی؛ **تفسیر و مفسران**؛ قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۷۹.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران؛ **تفسیر نمونه**؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۴۰. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی؛ **مثنوی معنوی**؛ ج ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ: اول، ۱۳۷۳.
۴۱. نسفی، عزیزالدین؛ **مقصد الاقصی**؛ تهران: گنجینه، ۱۳۵۲.
۴۲. عین القضاة همدانی؛ **التمهیدات**؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
۴۳. یزدان‌پناه، سیدیدالله؛ **مبانی و اصول عرفان نظری**؛ تهران: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳.