

تفسیر عرفانی از دیدگاه امام خمینی رحمته

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۲۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۱۲/۰۶

سید محمود یوسف ثانی*

حسین روحانی نژاد**

چکیده

در این مقاله در مورد تفسیر عرفانی از دیدگاه امام خمینی رحمته در سه ساحت بحث شده است: ساحت اول ماهیت، ساحت دوم مبانی و ساحت سوم شیوه. تفسیر عرفانی شاخه‌ای از تفسیر است که عهده‌دار بیان باطن آیات قرآن و معانی رمزی و اشاری آنها و مبتنی بر ذوق عرفانی و سیر و سلوک است و از طریق کشف و شهود به دست می‌آید. در تفسیر عرفانی، با قبول دلالت ظاهر آیات، وجهه همت مفسر، راهیابی به باطن آیات، اشارات و لطایف آنهاست؛ زیرا قرآن دارای چهار لایه است: «عبارت» که به عوام اختصاص دارد، «اشارت» که در حیطه ادراک خواص قرار دارد، «لطایف» که در حوزه فهم اولیاست و «حقایق» که برای انبیا قابل دستیابی است. در ادامه اشاره‌ای به پیشینه تفسیر عرفانی شده است. در بحث مبانی، محورهای متعددی مطرح شده است که به اختصار عبارت‌اند از: مبنای هستی‌شناختی؛ مبنای معرفت‌کشفی؛ مبنای زبان‌شناختی؛ مبنای برخورداری قرآن از مراتب نزول؛ مبنای برخورداری قرآن از مراتب معنایی متعدد؛ مبنای مراتب فهم قرآن و مبنای طهارت باطن. امام ضمن ارج نهادن به ظاهر آیات، به تفسیر عرفانی پرداخته و رسالت مفسران را کشف مقاصد عرفانی قرآن دانسته است.

واژگان کلیدی: امام خمینی، تفسیر عرفانی، تأویل، روش، مبانی.

* دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. yosefsani@yahoo.com

** عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و دانشجوی دکتری رشته عرفان اسلامی و

اندیشه امام خمینی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی. h.rohaninejad1338@gmail.com

مقدمه

پس از انقلاب اسلامی و استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران به رهبری امام خمینی رحمته الله علیه چرخشی تاریخی به سوی قرآن، معنویت و عرفان در ایران بلکه در پاره‌ای از نقاط جهان پدید آمد. امام در آغازین گام‌های تحول‌آفرین خود در حوزه، قرآن را برای بزرگان حوزه به تفسیری عارفانه نشست. در بینش عرفانی امام رحمته الله علیه قرآن، عرفان و حماسه در هم آمیخته است. مطالعه در آثار تفسیری حضرت امام نشان می‌دهد ایشان در تفسیر آیات، ضمن اهمیت به تدبیر در الفاظ و ظواهر آیات، عنایت ویژه‌ای به فهم قلبی و عرفانی آیات قرآن داشته‌اند. تفسیر سوره حمد نمونه برجسته‌ای از تفسیر عرفانی امام به شمار می‌رود.

امام خمینی رحمته الله علیه جمود بر معانی ظاهری را بر نمی‌تابند. به نظر ایشان یکی از حجاب‌هایی که مانع استفاده از صحیفه نورانی قرآن است، اعتقاد به این است که جز آنچه مفسران نوشته یا فهمیده‌اند، کسی را حق استفاده از قرآن شریف نیست. آنان به واسطه این رأی فاسد و عقیده باطل، قرآن شریف را به کلی مهجور نموده‌اند (خمینی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۳).

گرچه حضرت امام رحمته الله علیه با رویکردهای مختلف به تفسیر آیات الهی پرداخته است، روش تفسیری ایشان عرفانی است. امام در تفسیر سوره حمد نگاهی عارفانه دارد؛ البته نگاه ایشان به آیات الهی در سالیان واپسین عمر، به‌ویژه در سخنرانی‌ها و خطابه‌ها و نیز در آنچه در هنگامه‌های مرتبط با انقلاب به قلم آمده و یا گفته شده است، نگاهی اجتماعی، سیاسی و با توجه به طرح قرآن در عینیت جامعه است. در این مقاله درباره ماهیت تفسیر عرفانی، تاریخچه تفسیر عرفانی، روش و مبانی تفسیری امام خمینی بحث می‌شود.

الف) ماهیت تفسیر عرفانی

در مورد ماهیت تفسیر عرفانی دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد که به ذکر برخی از آنها می‌پردازیم.

۱. از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی از تفسیر اشاری به عنوان روایتی از آنچه صوفی در نفس خود می‌بیند، یاد می‌کند. وی بر این باور است که هر آیه‌ای که نازل شده، دارای دو وجه است: وجهی که عرفا آن را در نفوس خود می‌بینند و وجهی دیگر که در بیرون از خود می‌بینند. آنچه را در نفوس خود می‌بینند، «اشاره» می‌نامند. شیوه عارفان در شرح و تبیین مراد وحی، اشارت نامیده می‌شود. اهل الله این عطای الهی را که حامل حقایق است، اشارات نام نهادند تا از انکار منکران در امان بمانند (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۷۹-۲۸۰ و ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۵-۱۶).

۲. از دیدگاه قشیری

تفسیر عرفانی از دیدگاه قشیری که در تفسیر لطائف الإشارات او انعکاس یافته است؛ به گونه‌ای نیست که معانی را بر نص قرآنی تحمیل کند که قرآن آنها را بر نمی‌تابد یا نص قرآنی را در برابر مذهب و دیدگاه خود خاضع کند، بلکه تفسیر او کوششی است برای جمع میان شریعت و حقیقت در سایه کلمات الهی و اینکه آنها دو چهره یک حقیقت‌اند (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۴-۲۵). تفسیر عرفانی از نظر او در بردارنده اشارات قرآن به لسان اهل معرفت است که برگرفته از معانی گفتارها و مقتضای اصولشان است (همان، ص ۴۱). این گونه تفسیر به نظر قشیری تفسیر تأویلی است و به خواص اختصاص دارد؛ ولی تفسیر تنزیلی، به عوام اختصاص دارد: «التأویل للخواص و تفسیر التنزیل للعوام» (همان، ج ۲، ص ۲۱۰). این سخن می‌تواند بیانگر فرق تأویل و تفسیر در نظر قشیری باشد. به نظر او تفسیر اشاری به اصفا اختصاص دارد؛ خداوند بر بندگان برگزیده‌اش منت نهاده و آنان را به سبب فهم لطایف اسرار و انواری که در

اشارات و رموز قرآن به ودیعت گذاشته است، گرامی داشته و به انوار غیبی که از دیده اغیار پنهان داشته، واقف ساخته است؛ لذا هر یک از آنان طبق مراتب معنوی و قدر و منزلت ملکوتی خود، سخن گفته‌اند و حق همواره حقایقی را به آنان الهام می‌کند و آنان از لطایف و اشاراتی خبر می‌دهند و از آنها پرده بر می‌دارند (همان، ج ۱، ص ۴۱).

۳. از دیدگاه قونوی

ابوالمعالی محمد بن اسحاق قونوی (۶۰۷-۶۷۲ق) از جمله من الهی بر خود را اطلاع بر بعض اسرار کتاب کریم می‌داند که حاوی هرگونه علم کرام‌اند و گران‌سنگ. منشأ دریافت‌های او از قرآن حقایق غیبی است که به اقتضای موطن و مقام و مخاطب و حال و وقت از طریق تبعیت و استلزام، برای او حاصل گردیده است (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۳۱۲). چنین به نظر می‌آید که تفسیر عرفانی از دیدگاه قونوی تنبّه بر اسرار غیبی قرآن است. وی در بیان ظاهر و بطن و حدّ و مطلع بر این نکته تأکید می‌کند که عالم از حیث حقیقتش، مرآت احکام حضرات خمس است و صور عالم به حسب آنها ظاهر است و هیچ موجود عینی و امر غیبی نیست، الا اینکه حکم این حضرات در آن ساری است و جمیع خواص و اوصاف و لوازمی که به جهان هستی مضاف و منسوب می‌شود، به حکم مقام جمع احدی که اسما و صفات و عوالم و حضرات، به آن استناد دارند، ظاهر می‌شود. کلام الهی که از حضرت حقّ صادر و به ما واصل شده است، منصبی به حکم حضرات خمس گردیده است (ر.ک: همان، ص ۲۲۶-۲۲۷).

۴. از دیدگاه میبیدی

از نظر میبیدی تفسیر عرفانی، بیان رموز عارفان و اشارات صوفیان و لطاف یادکنندگان است. این جهت‌گیری در تفسیر او در گام سوم که حرکت از ظاهر به باطن است، صورت می‌گیرد (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱).

۵. از دیدگاه مولوی

مولوی در مثنوی در ورای ظاهر قرآن، باطنی بلکه بواطنی بس قاهر قایل است. از

دیدگاه او حقیقت قرآن، هفت‌توست و خاص و عام را از معانی آن، مطابق ظرفیت وجودی‌شان بهره‌هاست:

همچو قرآن که به معنی هفت‌توست خاص را و عام را مطعم در اوست

(مثنوی معنوی، ۱۳۷۳، دفتر سوم، ص ۴۲۵)

ظاهر قرآن به مثابه شخص آدمی است و باطنش چون شخصیت و روح آدمی. همان‌طور که آدمی در جنبه جسمانی و طینی خلاصه نمی‌شود، قرآن کریم هم در ظاهر خلاصه نمی‌شود؛ زیر آن ظاهر، باطنی و زیر آن باطن، باطنی دیگر و زیر آن هم، باطنی دیگر قرار دارد. خرد به این باطن راه ندارد (همان، ص ۵۲۷).

۶. از دیدگاه ذهبی

ذهبی (متوفای ۱۹۹۷م) بر این باور است که تفسیر عرفانی همانند خود عرفان به دو بخش تفسیر عرفانی نظری و تفسیر عرفانی فیضی یا اشاری منقسم می‌گردد. تفسیر فیضی یا اشاری، تأویل آیات قرآن کریم بر خلاف ظواهر آیات است به مقتضای اشاراتی خفی که برای ارباب سلوک رخ می‌دهد (ذهبی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۳۳۹). اما تفسیر عرفانی نظری معطوف به آرا و اندیشه‌های عرفانی، به‌خصوص نظریه وحدت وجود است. تفسیر عرفانی نظری، مبتنی بر مقدماتی علمی است که عارف، قرآن را بر آنها تطبیق می‌کند.

اما تفسیر اشاری مبتنی بر ریاضت روحی است. در تفسیر عرفانی نظری مفسر معانی را منحصر در معانی می‌داند که بدان دست یافته است؛ اما در تفسیر اشاری مفسر چنین ادعایی ندارد، بلکه به معنای ظاهر نیز که نخست به ذهن متبادر می‌شود، اذعان دارد. ابتدای تفسیر فیضی یا اشاری بر ریاضت و مجاهدت نفس است.

در تفسیر عرفانی نظری ادعای مفسر این است که استنباط او برداشت نهایی است؛ اما در تفسیر فیضی / اشاری مفسر قبل از هر چیز، معنای ظاهری آیات را مورد توجه قرار می‌دهد، ولی به معنای ظاهری اکتفا نمی‌کند (همان، ص ۳۵۲).

۷. از دیدگاه پل نویا

پل نویا شرق‌شناس مشهور فرانسوی در کتاب *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی* پلی می‌زند میان زبان قرآنی و زبان عرفانی و از طریق طرح دو نوع زبان در زبان عرفانی، پرتوی بر این بحث می‌افکند و می‌گوید: در زبان عرفانی دو نوع زبان هست: زبان «عبارت» و زبان «اشارت». زبان عبارت، زبانی است مبین و روشن و زبان اشارت، القای معانی است بدون گفتن آنها. درحقیقت زبان اشارت، زبانی است در مرتبه بلند رمز (نماد) و به همین سبب است که جنبه باطنی یافته است؛ زیرا با کسی با رمز سخن می‌گویند که می‌تواند رمزگشایی کند و زبان «عبارت» یعنی زبانی که درون را به بیرون «منتقل می‌کند» و «مبیین» چیزهایی است که به تجربه دریافته شده است. زبان عرفانی زبانی است نو که به کلمات قدیم معنای دیگر می‌دهد (نویا، ۱۳۷۳، ص ۵). به باور وی «تجربه روحانی مفسر را از قرائت خطی یا طولی به قرائت مبتنی بر درون‌نگری یا استنباطی می‌برد که قدیم‌ترین نمونه آن را می‌توان در تفسیر امام جعفر صادق علیه السلام یافت» (همان، ص ۸).

۸. از دیدگاه امام خمینی

به نظر حضرت امام رحمته الله علیه «تفسیر»، شرح مقاصد کتاب خدا و بیان منظور صاحب کتاب است. وی با توجه به این معنای تفسیر بر این باور است که چون قرآن کتاب هدایت، تعلیم و راهنمای طریق سلوک انسانیت است، باید وجه همت مفسر در هر قصه از قصص آن، بلکه در هر آیه از آیات آن، تبیین جنبه هدایت به عالم غیب و راهنمایی به طرق سعادت و سلوک طریق معرفت و انسانیت باشد؛ لذا وظیفه مفسر بیان «مقصد» نزول است، نه «سبب» نزول.

بنابراین از آنجاکه کتاب خدا، کتاب معرفت و اخلاق و دعوت به سعادت و کمال است، کتاب تفسیر نیز باید مبین جهات عرفانی و دیگر جهات دعوت به سعادت انسان باشد. مفسری که از این جهت، غفلت یا صرف‌نظر کرده یا به آن اهمیت ندهد، از مقصود قرآن و منظور اصلی انزال کتب و ارسال رسل غفلت ورزیده است و این

خطایی است که قرن‌ها این ملت را از استفاده از قرآن شریف محروم و راه هدایت را به روی مردم مسدود کرده است (امام خمینی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۲-۱۹۵).

امام خمینی با دیدی عرفانی به تأمل و تدبّر در آیات و تفسیر آنها پرداخته و تفسیر خود از آیات را رمز، اشاره، کلمه عرفانی، وجه عرفانی، ذوق عرفانی، لطایف عرفانی و مانند آنها خوانده است. وی معتقد است در قرآن نکات عرفانی و رمزی فراوان است و فهم آن برای همگان میسر نیست. ماهیت تفسیر عرفانی از نظر امام «رمزی»، «اشاری» و بیان وجه عرفانی و ذوقی و عهده‌دار بیان باطن آیات قرآن و معانی رمزی و اشاری آنهاست. این نحوه از تفسیر مبتنی بر آموخته‌های عرفانی و مبانی سیر و سلوک است و از طریق کشف و شهود به دست می‌آید (مؤدب، ۱۳۸۶، ص ۱۳۶).

نتیجه

۱. تفسیر عرفانی حاصل تهذیب و طهارت باطنی و فرارفتن از معانی ظاهری و عدم اکتفا به آن و نوعی استنباط و از اعماق به سطح آوردن حقایق و معانی مستتر در لایه‌های برین قرآن است.

۲. در تفسیر عرفانی، معانی عرفانی و باطنی با تفسیر ظاهری قرآن معارض نبوده و با مقتضای لغت و ظاهر نظم قرآنی منافات ندارد و شاهدی شرعی از کتاب و سنت، آن را تأیید می‌کند.

۳. تفسیر عرفانی معارض شرعی قطعی ندارد.

۴. در تفسیر عرفانی مفسر اولاً به تفسیر ظاهری اقرار می‌کند و ثانیاً به تفسیر اشاری می‌پردازد؛ زیرا برای وصول به معارف باطنی قرآن، نخست باید به دریافت درست معنای ظاهر آیات پرداخت.

۵. تفسیر عرفانی منوط به ریاضت و تهذیب نفس و طهارت باطن است (ابن عجبیه،

۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۷-۱۸).

ب) تاریخچه تفسیر عرفانی

۱. تکون و تطور تفسیر عرفانی

پیشینه تفسیر عرفانی و اشاری به دوران صدر اسلام و روزگار پیامبر ﷺ می‌رسد (قاسم‌پور، ۱۳۸۱، ص ۶). در دوره تابعین کسانی چون حسن بصری (۲۱-۱۱۰ق)، شاگرد مکتب تفسیری ابن عباس برخی آیات را مطابق مشرب خود تفسیر می‌کردند که نوعی تفسیر باطنی می‌تواند به شمار آید (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۴، ص ۷۵). تفسیر عرفانی قرآن از طریق تأویل صوفیانه، عمری طولانی به اندازه عمر تصوف دارد؛ هرچند سخنانی در خصوص کنارزدن ظاهر قرآن و رسیدن به عمق و فهم اصلی آن، در همان اوایل ظهور اسلام وجود داشته است (گلدتسیهر، ۱۳۸۳، ص ۲۰۲-۲۰۳). از امام جعفر صادق علیه السلام (۸۳/۸۰-۱۴۸ق) هم تفسیری در ضمن تفسیر سلمی آمده است که آن را تفسیری تأثیرگذار در تفسیر عرفانی قلمداد کرده‌اند (نویا، ۱۳۷۳، ص ۸). با افزایش گرایش به زهد و پیدایش و گسترش جریان تصوف، تفسیر اشاری نیز که موافق مذاق و مشرب صوفیان بوده، رو به گسترش نهاده است.

برخی محققان بر این باورند که «گرچه در تفسیر عرفانی قرآن، خاستگاه قرآنی آن را نباید از نظر دور داشت و اولین نقطه عزیمت در این رویکرد ویژه را باید خود کتاب الهی دانست، در کنار آن، باید به این نکته نیز توجه تام داشت که آشنایی مسلمانان با دیگر نحل‌ها و مشارب فکری و فرهنگی، جان تازه‌ای را در کالبد این جهت‌گیری تفسیری دمید. تتبع تاریخی در مبحث تکوین و تطور تفسیر عرفانی قرآن، ما را به این واقعیت هدایت می‌کند که رد پای تفاسیر مکتوب عرفانی را باید از قرن سوم به بعد جست‌وجو نمود. اگر بتوان شیوه تمثیلی و کنایی و بهره‌گیری از تشبیه را به عنوان یکی از وجوه تفسیر عرفانی به شمار آورد، حتی تفسیر تابعی معروف، یعنی مجاهد بن جبر مکی نیز به نوعی زمینه‌ساز تفسیر عرفانی بوده است» (قاسم‌پور، ۱۳۸۱، ص ۲۱۶).

اما تفسیر عرفانی به مثابه یک دانش و شیوه تفسیری، محصول نوع نگاه عارفان به قرآن و مربوط به دوره تدوین و از مهم‌ترین دستاوردهای ماجرای بزرگ عرفان در

جهان اسلام بوده و از تلاقی تجربه عرفانی فرد با وحی الهی پدید آمده است (ر.ک: نویا، ۱۳۷۳، ص ۲۰). به نظر پل نویا تفسیر منسوب به امام جعفر صادق علیه السلام نشانه آغاز تکون زبان عرفانی و تمایل تفسیر به گذشتن از قرائت استنباطی قرآن به تأویل مبتنی بر تجربه است (همان، ص ۲۵).

امام خمینی در نخستین جلسه تفسیر سوره حمد پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران با اشاره به مشارب مختلف تفسیری و ارج نهادن به آثار مفسران به ویژه مفسران مشرب تفسیر عرفانی، همه آنها را بیان گوشه‌ای از معارف قرآن به شمار می‌آورند و خود هم از نسبت جزمی مطالبی که در تفسیر آیات ارائه می‌دهند، می‌پرهیزند. به نظر امام خمینی تفاسیری که علمای طراز اول در طول تاریخ اسلام، چه از عامه و چه از خاصه، در باب تفسیر نوشته‌اند، بر اساس فن و تخصص‌شان نوشته‌اند و فقط پرده‌ای از پرده‌های قرآن کریم را تفسیر کرده‌اند؛ حتی عارفانی نظیر محیی‌الدین عربی، عبدالرزاق کاشانی و ملاسلطانعلی گنابادی که طریقه‌شان طریقه معارف بوده است. امام خمینی حقایقی را که در تفسیر عرفانی خود بر سوره حمد بیان کرده‌اند، به‌طور قطع به قرآن نسبت نمی‌دهند و تفسیر جزمی - که مقصود این است و جز این نیست - نمی‌کنند (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۹۱-۹۵).

۲. ادوار تفسیر عرفانی

تفسیر عرفانی پس از عصر صحابه سه دوره متمایز را پشت سر گذاشته است: الف) تفسیر عرفانی با گرایش زهد و تقوا؛ ب) تفسیر عرفانی با گرایش عشق الهی؛ ج) تفسیر عرفانی با گرایش وحدت وجودی (ر.ک: سلیمان آتش، ۱۳۸۱، صص ۱۹ و ۵۸ و ۱۶۱).

۳. خاستگاه تفسیر عرفانی

عرفا بر این باورند که قرآن کریم و سنت نبوی در بنیان‌گذاری تفسیر عرفانی همداستان و معاضد یکدیگرند. کلام الهی اگرچه دارای مفهوم عامی است که هر کس آن را بشنود می‌فهمد، نسبت به طایفه و گروهی معین از موحدان و محققان و برخی علمای دین، دارای مفهوم‌های خاص و وجوه متکثر و معانی متعددی است که حق برای آنان در آن،

تجلی می‌کند، چه بدانند و چه ندانند. امام جعفر صادق علیه السلام فرمود: «لقد تجلی الله لعباده فی کلامه و لکن لا یبصرون» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸۹، ص ۱۰۷).

از روایاتی که در مصادر موثق علمی درباره بطون قرآن آمده است نیز به وجود این‌گونه تفسیر اشاره شده است؛ مانند «لَهُ ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ فَظَاهِرُهُ حُكْمٌ وَ بَاطِنُهُ عِلْمٌ ظَاهِرُهُ أُنِيقٌ وَ بَاطِنُهُ عَمِيقٌ» (شیخ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۶، ص ۱۷۱)؛ «ظَهْرُهُ [تَنْزِيلُهُ] وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ» (همو، ج ۲۷، ص ۱۹۶)؛ «لَوْ شِئْتُ لَأَوْقَرْتُ سَبْعِينَ بَعِيرًا فِي تَفْسِيرِ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ». (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۱۵۷) و «لَوْ شِئْتُ لَأَوْقَرْتُ سَبْعِينَ بَعِيرًا مِنْ بَاءِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (ابن ابی جمهور احسائی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۰۲).

روایاتی از این دست اشاره به تفسیر عرفانی دارد؛ زیرا این اندازه از علوم با تفسیر ظاهری حاصل نمی‌شود. برای آنکه حق خواص از طبقات امت گزارده شود، تفسیر عرفانی حتمی‌الوجود است؛ زیرا از امام علی علیه السلام نقل شده است که فرمود: «إن کتاب الله علی أربعة أشياء علی العبارة و الإشارة و اللطائف و الحقائق فالعبارة للعوام و الإشارة للخواص و اللطائف للأولیاء و الحقائق للأنبیاء» (همان، ص ۱۰۵).

تفسیرهای عرفانی قرآن نموداری از تجربه عرفانی هستند. رهاورد تجربه عرفانی، درک و دریافت معارفی است که به پیامبر وحی شده است. کار تفسیر و مفسر، آشکارسازی معانی پنهان است. عارفان در تفسیر قرآن، به آشکارسازی رو می‌کنند و می‌کوشند دشواری‌ها را بازکشایند و معانی پنهان را باز نمایند؛ از سوی دیگر در گفت‌وگو از تجربه‌های عرفانی خویش به پوشیده‌گویی رو می‌آورند و می‌کوشند آنها را پنهان سازند. از اینجاست که زبان اشارت را از زبان عبارت جدا می‌سازند. تفاوت اشارت و عبارت، بنیاد گرفته از تفاوتی است که عارفان میان ظاهر و باطن قرآن باور دارند. ظاهر قرآن همان معنا و پیامی است که هر کس از ساختار زبانی آن در می‌یابد؛ اما باطن قرآن لایه‌های ژرف‌تری است که همین ساختار زبانی از این روی که زبان خداست، بدان‌ها اشارت‌ها دارد؛ اشارت‌هایی که تنها با تجربه‌های عرفانی دریافتنی - اند. تنها عارفان‌اند که می‌توانند به لایه‌های درونی و ژرف‌های قرآنی راه یابند و اشارت‌های آن را دریابند. از دیدگاه عارفان، زبان خدا، تنها همان نیست که در قرآن

نمودار شده است، بلکه در همه هستی جلوه‌گر است. هم هستی کتاب خداست و هم قرآن و همان‌گونه که واژه‌های کتاب هستی نه شمارپذیرند و نه پایان‌پذیر، واژه‌های قرآن نیز نشان‌دهنده معانی و اشارت‌هایی شمارناپذیر و پایان‌ناپذیرند. بر این بنیاد تأویل‌هایی که عارفان از قرآن به دست می‌دهند، برخاسته و برآمده از درک و دریافت آنان از اشارت‌های قرآن است؛ اشارت‌هایی که در عبارت‌های قرآن نهفته است (ر.ک: ابوزید، ۲۰۰۴، ص ۸۹-۹۸).

ج) روش تفسیری امام

امام خمینی رحمته الله علیه در میان روش‌های تفسیری به روش تفسیر عرفانی توجه بیشتری نشان داده است. ایشان در آغاز نخستین جلسه تفسیر سوره حمد به روش‌ها و گرایش‌های تفسیر قرآن کریم اشاره کرده، ولی آنها را جامع همه ابعاد قرآن ندانسته‌اند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۹۱-۹۲). ایشان برداشت‌های عرفانی از آیات را از مقوله تفسیر نمی‌دانند، بلکه از باب لوازم کلام می‌شمارند و به تفسیر عرفانی باطنی ضابطه‌مند و صحیح معتقدند و در موارد متعددی از تفاسیر خود، از مطالب باطنی و عرفانی استفاده کرده، ولی یادآور شده‌اند که نباید مفاد آیات و روایات، را منحصر در معانی عرفی و ظاهری دانست و خود را از معارف عرفانی آن محروم ساخت. پرسش امام این است که آیا توحید و دیگر معارف، دقایقی ندارند و اگر دارند، آیا همه مردم در معارف یکسان‌اند؟ آیا معارف جناب امیرالمؤمنین علیه السلام با دیگران یکسان است؟ آیا معارف آن بزرگوار، همین معانی عامیانه است یا فرق دارد؟ آیا ائمه علیهم السلام که آداب مستحب خواب و خوراک و... را فروگذار نفرموده‌اند، از معارف الهی که غایت آمال اولیای الهی است، غفلت کرده‌اند؟ (همو، ۱۳۷۳، ص ۶۲۶-۶۲۷). امام خمینی در تفسیر قرآن از سیاق آیات و دیگرآیاتی که پرتوی از روشنایی بر آیات مورد بحث می‌افکند، بهره می‌گیرد و بر این پایه که «القرآن یفسر بعضه بعضاً» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳۵، ص ۴۰۸) از روش تفسیر قرآن به قرآن نیز استفاده می‌کند و برای فهم کلام الهی و کشف مراد آیه یا شناخت موضوع و فهم پیام

کلی آن از آیه دیگر بهره می‌گیرد (همو، ۱۳۸۴، ص ۲۰۲).

از دیگر منابعی که در روش تفسیری امام خمینی رحمته الله علیه مهم و پرکاربرد است، این است که تفسیر عرفانی خود را بر پایه روایات اهل بیت: استوار ساخته است (همو، ۱۳۷۸، ج ۱۸، ص ۴۲۳). تلاش امام خمینی در تفسیر قرآن به سنت، معطوف به سه جهت است:

(۱) توجه دادن به بطون و دیگر لایه‌های آیه مانند تفسیر قول خدای تعالی «يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (شعراء: ۸۸-۸۹) که با استناد به روایت امام صادق عليه السلام که فرمود: «الْقَلْبُ السَّلِيمُ الَّذِي يَلْقَى رَبَّهُ وَ لَيْسَ فِيهِ أَحَدٌ سِوَاهُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۶) به بیان معانی باطنی پرداخته است. در روایت دیگری که امام خمینی برای توجه دادن به بطون آیه مذکور، از آن استفاده کرده، آمده است: «هو القلب الذي سلم من حب الدنيا» (همان / امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۲۷۶).

(۲) توضیح بیشتر و ملموس‌تر آیه، مانند تفسیر آیه «وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ» (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۲۷۶) که امام برای توضیح و تبیین بیشتر، از حدیث رسول خدا صلى الله عليه وآله بهره گرفته است که در آن آمده است: «خَطٌّ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله خَطًّا وَقَالَ هَذَا صِرَاطُ اللَّهِ ثُمَّ خَطَّ خَطُوطًا عَنْ يَمِينِهِ وَ شِمَالِهِ وَقَالَ هَذِهِ سَبِيلٌ وَ عَلَى كُلِّ سَبِيلٍ مِنْهَا شَيْطَانٌ يَدْعُونَ النَّاسَ إِلَيْهَا ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى "وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَ لَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ"» (همان، ص ۲۸۵).

(۳) استناد به روایت برای تأویل ظاهر آیه و بیان معنای خلاف ظاهر مانند «أَنَا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ» (الفتح: ۱-۲) که امام در تفسیر آن پس از نقل اقوال علما و تأویلات و توجیهاات آنها برای عدم منافات آن با عصمت نبی مکرم اسلام صلى الله عليه وآله به ذکر روایاتی که مؤید هر یک از توجیهاات است، پرداخته و سپس آن را بر مشرب عرفانی توجیه می‌کند (همان، ص ۳۴۳).

د) مبانی تفسیری امام

تفسیر عرفانی امام خمینی دارای مبانی مشخصی است که در مکتوبات ایشان منعکس گردیده است. این مبانی درحقیقت به منزله تألیفات ایشان است. مبانی امام با توجه به دیدگاه‌های تفسیری ایشان از این قرار است:

۱. برخورداری قرآن از مراتب نزول

به نظر امام خمینی قرآن کریم پیش از نزول، دارای مراتبی بوده است و در یک فرایند تنزیلی از مرتبه‌ای بس والا تنزل کرده تا آنکه بتواند در قالب الفاظ درآید. حقیقت قرآن، پیش از نزول، فراتر از سطح الفاظ بوده است: «خدای تبارک و تعالی به واسطه سعه رحمت بر بندگان، این کتاب شریف را از مقام قرب و قدس خود نازل فرموده و به حسب تناسب عوالم، تنزل داده تا به این عالم ظلمانی و سجن طبیعت رسیده و به کسوت الفاظ و صورت حروف درآمده...» (امام خمینی، ۱۳۷۲، ص ۱۸۴). آن مراتب شاید همان هفت یا هفتاد بطن باشد که قرآن از آنها تنزل کرده و به حدی رسیده که برای بشر قابل فهم گردیده است (همان، ص ۳۲۲-۳۲۳ با تغییر و اندکی تصرف).

امام خمینی رحمته بر لزوم توجه به معانی باطنی آیات قرآن تأکید کرده و بر این باور است تاویلات عرفانی به منظور کشف باطن می‌باشد و عرفا با اکتفا کردن به ظاهر در جست‌وجوی معانی باطنی قرآن هستند و سخن گفتن از کشف باطن و پرداختن به آن، در واقع سخن گفتن از تاویل است. به نظر ایشان حقیقت قرآن قبل از تنزل به منازل خلقی و تطوّر به اطوار فعلی، از شئون ذاتی و حقایق علمی در حضرت واحدیت است (همان، ص ۱۸۱) و همان‌طور که خداوند دارای ظاهر و باطن است (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ) (حدید: ۳)، کتاب الهی نیز ظاهر و باطن دارد؛ لذا توجه به باطن قرآن و تاویل آیات آن، ضرورت دارد و اکتفا به ظاهر قرآن، موجب جهل و انکار نسبت به نبوت و ولایت و سبب مرگ و هلاکت است (امام خمینی، ۱۳۸۴، ص ۵۹-۶۰).

امام خمینی رحمته بر این باور است که قرآن کریم پیش از نزول به صورت این الفاظ و معانی نبوده، بلکه حقیقت آن به مراتب فراتر از الفاظ و معانی کنونی بوده و با توجه به

محدودیت ظرفیت مخاطبان، از آن حقیقت تنزل کرده و به صورت الفاظ و عبارات کنونی در آمده و از حقیقت اولیه خود به مراتبی تنزل کرده است. ایشان این نزول را تا هفت مرتبه دانسته و قرآن کنونی را نازلۀ هفتم آن به شمار آورده است؛ زیرا قرآن دارای ابعادی است که تا رسول اکرم صلی الله علیه و آله مبعوث نشده بودند و قرآن از مقام غیب نازل نشده و در قلب رسول خدا صلی الله علیه و آله جلوه نکرده بود، برای احدی از موجودات ظاهر نبود؛ اما بعد از آنکه رسول خدا صلی الله علیه و آله با مبدأ فیض متصل شد، قرآن در قلب مبارکش جلوه کرد و با نزول به مراتب هفت گانه، بر زبان آن حضرت جاری شد. «قرآنی که الآن در دست ماست، نازلۀ هفتم قرآن است» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷، ص ۴۳۱).

۲. مراتب معنایی قرآن

این مبنا بیانگر این است که قرآن کریم دارای معانی متعددی است که بعضی بر بعضی دیگر مترتب است و برای این معانی متکثر، حقایقی وجود دارد که آن معانی به آنها باز می‌گردد تا اینکه همه آنها به یک حقیقت ماورایی باز گردند. قرآن در ورای الفاظ و عبارات از مراتب معنایی متعددی برخوردار است که در روایات از آن به بطن قرآن تعبیر شده است. اشمال قرآن بر معانی باطنی و لزوم توجه به آن در اندیشه امام بارز و برجسته است. به نظر ایشان قرآن برخوردار از سیاق‌های شناور است و ممکن است آیه‌ای با توجه به صدر، مفید معنایی باشد؛ اما همان آیه با توجه به وسط یا ذیل، معنایی دیگر را افاده کند؛ زیرا قرآن کلامی است که در عین ارتباط و اتصال، ذووجه است و معانی متعددی دارد (ر.ک: یزدان پناه، ۱۳۹۲، ص ۷-۲۴).

از این منظر قرآن برخوردار از ساحت‌ها و لایه‌های تو در تو و قشر و ل، یا ظاهر و باطن و حدّ و مطلع و امثال آنهاست. این مراتب، طیف وسیعی را در بر می‌گیرد. از فهم ظاهری و اوایل مفهوم‌ها آغاز می‌شود و در یک خط متصاعد بالا می‌رود تا به ذروه مطهرین می‌رسد و آخرین و عالی‌ترین مراتب فهم را در انسان کامل نمودار می‌سازد. در این خط متصاعد، خاصان و اولیا و اهل‌الله تالی تلو معصومان: و در حدی نازل‌تر از آنان قرار می‌گیرند.

روح و جوهره قرآن در ورای نقش و حرف و ظاهر آیات است؛ لذا باید بر مبنای تعالیم عرفانی یا ذوق وجدانی حاصل از شهود باطنی به تأویل ظواهر آیات قرآن پرداخت و به معانی باطنی قرآن دست یافت. نباید در تفسیر قرآن به ظاهر اکتفا کرد، بلکه باید به جست‌وجوی معانی باطنی قرآن پرداخت؛ از این رو ایشان بر لزوم توجه به معانی باطنی آیات قرآن تأکید ورزیده و آن را ضروری دانسته است و بر معنای ظاهری آیات نیز صحه گذاشته است. این حقیقت که قرآن ذوبطون است، بر عالم انسانی هم اثر گذاشته و برای انسان، متناسب با استعداد وجودی و وسعت نفسی و طاقت فکری، مراتب متعدد و متفاوت در فهم معانی و حقایق قرآن پدید آمده است. آنان که در ظلمت زندان طبیعت گرفتارند، فقط از قشر الفاظ نصیب می‌برند و از مراتب برتر بهره‌ای ندارند. برخورداری از مراتب برتر منحصر به کسانی است که از پلیدی‌های عالم طبیعت پاک شده و از آب حیات وضو ساخته و به ذیل اهل بیت عصمت و طهارت: متوسل گردیده و به شجره مبارکه متصل شده‌اند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۶).

امام خمینی تنها برای کتاب تدوین که قرآن کریم است، قایل به بطون نیست، بلکه برای کتاب تکوین نیز که عالم آفرینش است، قایل به بطون است. ظاهر، صورت آنهاست و باطن، لب آنها و توقف در ظواهر آنها موجب جهالت و هلاکت است. کتاب تدوین و کتاب تکوین، هر دو، به اعتباری هفت و به اعتباری دیگر هفتاد بطن دارند و توقف در ظواهر آیات این دو کتاب، مرگ و جهالت است (همو، ۱۳۷۴، ص ۵۹-۶۰).

البته برخی از آیات قرآن در مقایسه با دیگر آیات از مراتب معنایی عمیق‌تری برخوردارند و برای متعمقان و متفکران دقیق‌النظر نازل شده‌اند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۹۱). این مبنای تفسیری در واقع برآمده از مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی عرفانی است که برای جهان هستی ظاهر و باطنی قایل و معتقد است هستی در هر لحظه از بطون به ظهور می‌آید و دگر بار از ظهور به بطون می‌رود و همانند تنفس دارای قبض و بسط است (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۹۱-۳۹۸). این جهان در حال زوال و حدوث مستمر است و هر لحظه از فیض جدیدی در قالب تجلیات الهی بهره‌مند می‌گردد و این، همان نظریه تجدد امثال است که در کتب عرفانی مطرح

گردیده و تحلیلی عرفانی از مسئله خلقت است.

۳. مراتب فهم قرآن

مبنای دیگر امام این است که با توجه به برخوردارگی قرآن از مراتب معنایی، مراتب فهم آن نیز متفاوت خواهد بود و همگان از فهمی یکسان از آن برخوردار نخواهند بود.

۴. شرط فهم طهارت باطن

مبنای دیگر در تفسیر عرفانی از دیدگاه امام خمینی این است که درک لایه‌های عمیق معنایی کتاب خدا در گرو طهارت باطن و صفای دل است؛ زیرا فهم قرآن بر خلاف دیگر کتب افزون بر ضرورت تحصیل مقدمات علمی، منوط به «علم موهبت» است که مقصود همان طهارت باطن است. «علم موهبت» دانشی است که خداوند به کسانی که به علمشان عمل می‌کنند، می‌بخشد (سیوطی، ۱۹۷۳، ج ۲، ص ۴۴۸-۴۵۰). قرآن کریم مسّ حقیقت خود را منحصر به مطهرون می‌داند (واقعه: ۷۹) و لذا تماس با حقیقت قرآن و دستیابی به معارف بلند آن، طهارت و پاکی باطن را می‌طلبد.

حضرت امام با استناد به این حقیقت قرآنی، برای فهم معارف و حقایق آیات الهی، داشتن طهارت باطن را لازم می‌داند و معتقد است چنان‌که غیرمطهر ظاهری از حیث تشریح و تکلیف از مسّ ظاهر این کتاب ممنوع است، کسی هم که قلبش متلوّث به ارجاس تعلقات دنیوی است، از معارف باطنی و سرّ آن ممنوع است (امام خمینی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۲). دریافت‌های شهودی عارفان به میزان صفای باطن و نزاهت دل آنان بستگی دارد؛ هرچه مراتب سیر و سلوک بیشتر و نزاهت دل افزون‌تر باشد، مقدار انعکاس معارف الهی در آنان بیشتر است.

۵. وضع الفاظ برای ارواح معانی

مبنای دیگر امام در تفسیر عرفانی وضع الفاظ برای ارواح معانی است که از نظریه‌های بسیار مهم در باب نحوه مواجهه با مفردات متشابه قرآن به شمار می‌آید. این نظریه در تاریخ اندیشه اسلامی در میان عرفا و پیروان حکمت متعالیه مقبول واقع شده نزد برخی

طرفداران آن، راهکاری برای انفتاح باب مفاهمه قرآن و مخاطبان قلمداد گردیده است؛ برای نمونه الفاظی مانند «عرش»، «کرسی»، «لوح»، «قلم»، «میزان»، «ساق» و «سمع» معنای محسوس و ظاهری آنها روشن است؛ اما در متون دینی در بافتی به کار رفته‌اند که نمی‌توان این معنا را برای آنها پذیرفت. در باب اینکه این الفاظ چگونه و در چه معنایی وضع شده‌اند و به کار می‌روند، به‌طورکلی چهار نظریه وجود دارد:

نظریه اول: این الفاظ ابتدا برای معانی محسوس وضع شده‌اند، از این‌رو کاربرد آنها در معانی محسوس حقیقت است؛ ولی سپس به گونه مجازی در معانی معقول به کار رفته‌اند.

نظریه دوم: اهل ظاهر این الفاظ را به معنای ظاهری گرفته‌اند و کاربرد آنها را در همان معانی عرفی و ظاهری حقیقت می‌دانند و ساحت دیگری از معنا را برای این الفاظ نمی‌پذیرند.

نظریه سوم: این نظریه هرچند فقط در باب الفاظ مربوط به صفات و اسمای الهی در قرآن کریم مطرح شده است، می‌توان آن را به همه الفاظ متشابه قرآن تعمیم داد. طبق این نظریه اطلاق الفاظ مربوط به صفات و حتی لفظ «وجود» بر خداوند و غیر او از باب اشتراک لفظی است؛ یعنی برای دو معنای متفاوت، واژه واحدی وضع شده است.

نظریه چهارم: اساساً الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند و خصوصیات مصادیق گوناگون در وضع الفاظ بر معانی در نظر گرفته نشده است؛ مثلاً هنگامی که واضع، لفظ «عرش» را در برابر جسمی که می‌شناسیم و در فارسی آن را «تخت» می‌نامیم، قرار داده است، به خصوصیات مصادیق گوناگون آن مانند اینکه از چه جنسی ساخته شده و صورت آن مدور یا چهارگوش است و مانند آن توجه نکرده و آن را در برابر معنای مشترک در مصادیق مختلف قرار داده است. در این نظریه مراد از «روح معنا» یا «ارواح معانی» که «موضوع‌له» حقیقی الفاظ دانسته می‌شود، همین معنای مشترک میان مصادیق گوناگون است؛ از این‌رو مثلاً واژه‌ای مانند عرش ممکن است مصادیقی غیرمادی و نامحسوس نیز داشته باشد که بتوان به‌طورحقیقی و بدون آنکه نیاز به

استفاده از مجاز و استعاره باشد، کاربرد این واژه را در آن مصداق حقیقت دانست. این دیدگاه را می‌توان به اختصار «نظریه روح معنا» نامید. بر اساس این نظریه، معنا و مفهوم از ابتدای وضع، ظرفیت توسعه را داشته و مصادیق آن به مرور زمان کشف می‌شود.

پیشینه این نظریه بدون تصریح به این عنوان در میان اندیشمندان اسلامی، به قرن دوم هجری می‌رسد. کسانی چون مقاتل بن سلیمان مروزی (متوفای ۱۵۰ق)، ابوعبدالله ترمذی، ملقب به حکیم ترمذی (۲۰۵-۲۸۵ق) و فارابی (۲۵۹-۳۹۰ق) از طرفداران این نظریه به شمار می‌آیند. ظاهراً نخستین کسی که نظریه روح معنا را به عنوان دیدگاهی خاص مطرح کرده، امام محمد غزالی (متوفای ۵۰۵ق) است.

پس از غزالی رد پای این دیدگاه در آثار عده‌ای از عارفان و محققان مسلمان چون احمد غزالی، عین‌القضات همدانی، ابن عربی و شارحان مکتب او، شمس مغربی، محمود شبستری، مولوی، صدرالمآلهین شیرازی و پیروان مکتب او، فیض کاشانی، امام خمینی، محمدحسین طباطبایی، مرتضی مطهری، سیدمحمدحسین تهرانی و جوادی آملی دیده می‌شود (مسعودی و غفوری‌نژاد، ۱۳۹۵، ص ۹-۲۶).

نظریه وضع الفاظ برای روح معنا یکی از دیدگاه‌های امام خمینی است. ایشان بر این باور است که الفاظ برای معانی عام وضع شده‌اند و خصوصیات و قیود نشئت گرفته از مصادیق، تأثیری در موضوع له ندارد. به نظر امام خمینی واضع لغات گرچه در حین وضع، معانی مطلق و مجرد را در نظر نگرفته است، آنچه از الفاظ در ازای آن وضع شده، همان معانی مجرد مطلق است؛ مثلاً لفظ «نور» را که می‌خواسته وضع کند، آنچه در نظر واضع از انوار می‌آمده، اگرچه همین انوار حسی عَرَضی بوده- به واسطه آنکه ماورای این انوار را نمی‌فهمیده- ولی آنچه را که لفظ نور در ازای آن واقع شده است، همان جهت نوریت آن بوده، نه جهت اختلاط نور با ظلمت که اگر از او سؤال می‌کردند این انوار عَرَضی محدود، نور صرف نیستند، بلکه نور مختلط با ظلمت‌اند، آیا لفظ نور در ازای همان جهت نوریت آن است یا در ازای نوریت و ظلمانیت آن، بالضرورة جواب آن بود که در مقابل همان جهت نوریت است و جهت

ظلمت به هیچ وجه در موضوع له دخیل نیست (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۶). بر اساس این نظریه، معنا و مفهوم از ابتدای وضع، ظرفیت توسعه را داشته و مصادیق آن به مرور زمان کشف می‌شود الفاظ برای معانی عام وضع شده‌اند و خصوصیات و قیود نشئت گرفته از مصادیق، تأثیری بر موضوع له ندارد. نظریه وضع الفاظ برای روح معنا، برای برون رفت از مشکل محدودانگاری در معنای آیات الهی است.

چنان که همه می‌دانیم، واضح لفظ «نار» را برای نارهای دنیایی وضع کرده و آنچه اسباب انتقال او به این حقیقت شده است، همین نارهای دنیایی بوده و از نار آخرت غافل بوده است، خصوصاً اگر واضح معتقد به عالم دیگر نبوده است؛ مع ذلک این وسیله انتقال، اسباب تقیید در حقیقت نمی‌شود، بلکه نار در ازای همان جهت ناریت وضع شده است (همو، ۱۳۸۴، ص ۲۴۹-۲۵۰ با اندکی تغییر و تصرف).

امام که از طرفداران جدی این نظریه به شمار می‌آید، در آثار گوناگون خود با بیان‌های مختلف از این نظریه سخن گفته، آن را برآمده از اشارات اولیا و سخنان عرفان می‌داند و تدبر در آن را از مصادیق تفکر می‌شمارد که از عبادت شصت سال برتر است. از نگاه ایشان این دیدگاه، کلید گنج‌های معرفت و اصل مهمی در فهم معارف قرآنی است (همان، ص ۳۹).

امام خمینی در آثار متعددی این نظریه را مطرح و در مورد آن به تفصیل به بحث پرداخته است (ر.ک: همان، ص ۲۴۸ و ۱۳۷۳، صص ۴۱۸-۴۱۹ و ۶۱۳/ اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱-۱۴۱). ایشان در کتاب شرح دعای سحر تصریح کرده است که انشراح صدر سالک برای دریافت ارواح معانی از برترین واردات ملکوتی به شمار می‌آید (امام خمینی، ۱۳۷۴، ص ۳۷).

مراد از این نظریه آن است که واژه‌هایی که در معانی محسوس و مادی به کار رفته‌اند، به اعم از آن معانی ظاهری توسعه می‌یابند؛ زیرا موضوع له الفاظ عام است و خصوصیات و قیودی که از مصادیق کلمات نشئت گرفته است، تأثیری در اصل معنا و حقیقت موضوع له ندارد؛ بلکه حقیقت لفظ عبارت از امری است که بر همه مراتب، قابل صدق و بر همه شئون و درجات آن، قابل انطباق است. با پذیرش این

مبنا اگر واژه‌ای به معانی مجرد و حقایق طولی آن - که در مراتب بالای معنای ظاهری واژه می‌باشد - توسعه یافت، این استعمال، مجازی و بر خلاف موضوع‌له نیست و استعمال حقیقی است. اطلاق الفاظ بر عالی‌ترین مراتب و حقایق غیبی که مبادی حقایق خارجی هستند، بسا شایسته‌تر از اطلاق آنها بر مراتب نازل است که در حد فهم عرفی مردم می‌باشد.

امام خمینی رحمته از این نظریه به عنوان روشی جایگزین مجاز و از جهتی جمع میان معانی مختلف و یا توسع در مفاهیم بهره می‌برد و به تفسیر واژه‌هایی می‌پردازد که دو چهره مادی - حسی و چهره معنوی - غیبی دارند و برای آن، نقش محوری و کلیدی در فهم اسرار باطنی قرآن قایل است (همو، ۱۳۸۴، ص ۳۹).

هدف امام و دیگر طرفداران این نظریه از طرح آن، تعالی معنایی و حل مشکل تفسیر آیات و جمله‌هایی است که هم واژه‌های آن در معانی محسوس و مادی به کار رفته است و هم در امور معنوی و غیبی. از نظر اینان راه‌حل این دسته از کلمات و عبور از معانی مادی نشان‌دادن معانی متعالی با حفظ اصالت واژگان و وضع آن است. تنها با توسعه معنا و عبور از معانی ظاهری و نشان‌دادن معنایی که از روح معنا گرفته شده است، می‌توان مشکل را حل کرد.

این روح معنا حقیقی است و استفاده از معانی‌ای است که اعم از معانی ظاهری و غیرحسی است. در این صورت معنای توسعه‌یافته بر خلاف لغت نیست، بلکه در مرتبه‌ای از همان معنای کلام است؛ چون الفاظ برای روح معنا وضع شده است؛ وقتی در هر کلمه، روحی از معنا وجود داشته باشد و مشتمل بر لایه‌های گوناگون اما مشترک باشد، می‌توان آیات قرآن را فراتر از فهم عرفی تفسیر کرد و برای کلام، معانی طولی حقیقی در نظر گرفت.

بنابراین هر واژه می‌تواند لایه‌هایی از معنا را در خود جای دهد که در عرف مردم، آن معنای ظاهر بیشتر متداول است، لکن در مرتبه‌ای بالاتر، معانی مثالی و مجرد وجود دارد که اصل و روح آن کلام را تشکیل می‌دهد. نظریه وضع الفاظ برای روح معنا برای برون‌رفت از مشکل محدودانگاری در معنای آیات الهی است. نتیجه این دیدگاه، در

تفسیرهایی که فراتر از لفظ پیش می‌روند، به‌خوبی قابل مشاهده است. با پذیرش این مبنا اگر واژه‌ای به معانی مجرد و حقایق طولی آن - که در مراتب بالای معنای ظاهری واژه می‌باشد - توسعه یافت، این استعمال، مجازی و بر خلاف موضوع له نیست و استعمال حقیقی می‌باشد (یزدان پناه، ۱۳۹۷، ص ۵-۳۹).

امام خمینی برای توضیح و دفاع از روش تفسیری خود و بیان لایه‌هایی از معنای کلام، مانند هجرت، فتح، نطق و تسبیح و ده‌ها واژه‌ای که در قرآن استعمال شده، آنها را از قبیل بیان مصادیق مفاهیم و مراتب حقایق می‌داند و مصادیق مفاهیم و مراتب حقایق به‌جز استعمالات مجازی است که از وضع اولیه خود خارج شده و در جای دیگر آمده است. درحقیقت مصادیق مفاهیم، برگرفته از مراتب حقایق و روح آن است و به‌جز استعمالات مجازی است که از وضع اولیه خود خارج شده است (امام خمینی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۷).

نتیجه‌گیری

از دیدگاه امام خمینی تفسیر عرفانی عهده‌دار بیان باطن آیات قرآن و معانی رمزی و اشاری آنهاست که به خواص اختصاص دارد. این نحوه تفسیر مبتنی بر آموخته‌های ذوقی و عرفانی و مبانی سیر و سلوک است و از طریق کشف و شهود به دست می‌آید. در تفسیر عرفانی ضمن بهره‌گیری از تفسیر ظاهری، به لایه‌های باطنی کلام وحی توجه بیشتری می‌شود.

منابع و مأخذ

۱. آملی، سیدحیدر؛ جامع الاسرار و منبع الانوار؛ تصحیح و مقدمه هنری کوربن و عثمان یحیی اسماعیل؛ ج ۲، تهران: انستیتو ایرانشناسی و فرانسه و انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
۲. —؛ تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم؛ ۷جلد، ج ۳، قم، نور علی نور، ۱۴۲۲ق.
۳. ابن ابی جمهور احسائی؛ عوالی اللالی؛ قم: انتشارات سیدالشهداء، ۱۴۰۵ق.
۴. ابن شهر آشوب مازندرانی؛ مناقب آل ابی طالب؛ ۴جلد، قم: مؤسسه انتشارات علامه قم، ۱۳۷۹ق.
۵. ابن عجبیه، احمد؛ البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید؛ ۵جلد، حسن عباس زکی؛ ج ۱، قاهره، مکتبه التوفیقیه، ۱۴۱۹ق.
۶. ابن عربی، محمد بن علی؛ الفتوحات المکیه؛ بیروت: دارصادر، ۱۴۰۵ق.
۷. ابن منظور، ابی الفضل جمال الدین محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۸. ابوزید، نصر حامد؛ هكذا تکلم ابن عربی؛ بیروت - مغرب: المركز الثقافی العربی - الدار البيضاء، ۲۰۰۴م.
۹. اردبیلی، محمد بن عبدالغنی؛ تقریرات فلسفه امام خمینی (ره)؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۱.
۱۰. امام خمینی؛ آداب الصلوة؛ ج ۱۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۴.

۱۱. — تعليقات على شرح فصوص الحكم و مصباح النانس؛ ج ۱، قم: مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۰۶ق.
۱۲. — تفسير سوره حمد؛ تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار، ۱۳۷۸.
۱۳. — چهل حديث؛ ج ۴، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۳۷۳.
۱۴. — سر الصلوه؛ [بي جا]، فقيه، ۱۲۸۰ق / ش ۱۳۶۸.
۱۵. — شرح حديث جنود و عقل و جهل؛ ج ۲، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (ره)، ۱۳۷۷.
۱۶. — شرح دعاء السحر؛ تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۳۷۴.
۱۷. — صحيفه امام؛ ج ۱، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۳۷۸.
۱۸. — صحيفه نور؛ تهران: مركز مدارك فرهنگي انقلاب اسلامي، ۱۳۶۴.
۱۹. — مصباح الهداية الى الخلافة و الولاية؛ مقدمه سيدجلال الدين آشتياني؛ ج ۵، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۳۸۴.
۲۰. ايازي، سيدمحمدعلي؛ تفسير قرآن مجيد برگرفته از آثار امام خميني؛ ج ۱، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۸۴.
۲۱. پل نويا؛ تفسير قرآني و زبان عرفاني؛ ترجمه اسماعيل سعادت؛ تهران: مركز نشر دانشگاهي، ۱۳۷۳.
۲۲. جمعي از نويسندگان؛ امام خميني و اندیشه هاي اخلاقي - عرفاني (مقالات عرفاني ۳)؛ قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۳۸۲.
۲۳. ذهبي، محمدحسين؛ التفسير و المفسرون؛ قاهره: دارالكتب الحديثه، ۱۳۹۶ق.
۲۴. راغب اصفهاني، ابى القاسم الحسين بن محمد بن المفضل؛ المفردات فى غريب القرآن؛ ج ۱، مصر: مطبعه الميمنه، ۱۳۲۴ق.
۲۵. سليمان آتش؛ مكتب تفسير اشاري؛ ترجمه جعفر سبحاني؛ تهران: نشر دانشگاهي، ۱۳۸۱.
۲۶. سيوطي، جلال الدين؛ الإتيان فى علوم القرآن؛ [بي جا]، بيروت: المكتبه الثقافيه، ۱۹۷۳م.

۲۷. شاکر، محمدکاظم؛ روشهای تأویل قرآن؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۲۸. شاهرودی، عبدالوهاب؛ ارغنون آسمانی: جستاری در قرآن، عرفان و تفاسیر عرفانی؛ چ ۱، رشت: کتاب مبین، ۱۳۸۳.
۲۹. شیخ حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعه؛ چ ۴، بیروت: دار احیاء التراث الاسلامی، ۱۳۹۱ق.
۳۰. طبری، سلطان الواعظین محمد؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)؛ ط ۱، بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
۳۱. فعالی، محمدتقی؛ تجربه دینی و مکاشفه عرفانی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰.
۳۲. فناری، محمد بن حمزه؛ مصباح الانس؛ تصحیح و مقدمه محمد خواجوی؛ چ ۱، تهران: انتشارات مولی، ۱۴۱۶ق.
۳۳. قاسم پور، محسن؛ پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی؛ چ ۱، قم: مؤسسه فرهنگی - هنری ثمین، ۱۳۸۱.
۳۴. قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم؛ لطائف الإشارات؛ ۳ جلد، چ ۳، مصر: هیئته المصریه العامه للکتاب، ۱۹۸۱م.
۳۵. قوامی شیرازی، صدرالدین محمد؛ الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه؛ چ ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۳۸.
۳۶. قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق؛ اعجاز البیان فی تأویل ام القرآن؛ چ ۲، قم: انتشارات ارومیه، ۱۴۰۴ق.
۳۷. کسار، جواد علی؛ فهم القرآن: دراسه علی ضوء المدرسه السلوکیه؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی - مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۴۲۴ق/ ۱۳۸۲ش.
۳۸. —؛ شناخت قرآن: پژوهشی در پرتو مکتب عرفانی؛ ترجمه محمدعلی سلطانی؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی - مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۸۹.

۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵.
۴۰. گلدتسیهر، ایگناتس؛ گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان؛ ترجمه سیدناصر طباطبائی؛ تهران: ققنوس، ۱۳۸۳.
۴۱. محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار؛ ۱۱۰ جلد، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۴۲. محمود حمدی زقروق؛ موسوعه التصوف الاسلامی؛ ج ۱، قاهره: وزاره الاوقاف المجلس الاعلى للشئون الاسلامیه، ۱۴۳۰ق.
۴۳. مستملی بخاری، اسماعیل؛ شرح التعرف لمذهب التصوف؛ ۵ جلد، ج ۱، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۶۳.
۴۴. مسعودی، سیدعلی اصغر م محمد غفوری نژاد؛ «مبانی و کاربست‌های نظریه "روح معنا" در آثار جوادی آملی»، پژوهش‌نامه امامیه؛ دوره ۲، ش ۳، تابستان ۱۳۹۵.
۴۵. معرفت، محمدهادی؛ التمهید فی علوم القرآن؛ ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المشرفه، ۱۴۱۵ق.
۴۶. —؛ التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب؛ مشهد: جامعه الرضویه، ۱۳۷۷.
۴۷. مؤدب، سیدرضا؛ روشهای تفسیر قرآن؛ قم: اشراق، ۱۳۸۰.
۴۸. —؛ «روش تفسیر عرفانی با تکیه بر آثار امام خمینی»، پژوهش‌های قرآن و حدیث؛ ش ۲، بهمن ۱۳۸۶.
۴۹. مهدوی‌راد، محمدعلی؛ آفاق تفسیر مقالات و مقولاتی در تفسیر پژوهی؛ ج ۱، تهران: هستی‌نما، ۱۳۸۲.
۵۰. یزدان‌پناه، سیدیدالله؛ «بررسی اصول و مبانی تأویل عرفانی از منظر روایات»، فصلنامه حکمت عرفانی؛ س ۲، ش ۱۸، بهار و تابستان ۱۳۹۲.
۵۱. —؛ «بیان‌پذیری مشاهده‌های عرفانی»، فصلنامه ذهن؛ س ۱۹، ش ۷۴، تابستان ۱۳۹۷.