

تأویل طولی و مبانی آن از نگاه سید حیدر آملی

رسول مزرئی*

چکیده

تأویل در لغت به معنای بازگشت به اصل، و در اصطلاح اهل معرفت به معنای بازگشت ظاهر به باطن است. یکی از انواع تأویل عرفانی، تأویل طولی است. تأویل طولی گذر از ظاهر و رسیدن به عمق و ژرفای کلام است. فرآیند تأویل طولی عرفانی به دو روش انجام می‌شود: ۱. روش فنی و عمومی؛ ۲. روش الهامی و تخصصی. علامه سیدحیدر آملی از عارفان شیعی قرن هشتم هجری است که مبانی و اصول تأویل عرفانی را بیان کرده است. یکی از مبانی مهم تأویل عرفانی، چندبطنی بودن سه کتاب قرآنی، آفاقی و انفسی و هم‌خوانی لایه‌های باطنی این سه کتاب با یکدیگر است. اگرچه تعریف سیدحیدر آملی از تأویل، بر اساس روش دوم است ولی ایشان با هر دو روش بالا به تأویل متون شریعت - به ویژه قرآن - پرداخته است؛ هر چند وی در شرح متون دینی از انواع دیگر تأویل، مانند تأویل «علم الحروفی» نیز بهره برده است. از دیگر مبانی مهم تأویل طولی که علامه سیدحیدر، آشکارا به آن تصریح نکرده اما در تأویل‌های خود از آن بهره جسته است، حقیقت و روح معنا و وضع الفاظ برای ارواح معانی می‌باشد. به نظر اهل معرفت، به ویژه علامه سیدحیدر، تأویل عرفانی مکمل و مهیمن بر تفسیر و عهده‌دار کشف اسرار و معارف تودرتوی قرآن و شریعت است. همانگونه که تفسیر قرآن برای برداشتن حجاب از ظاهر آن واجب است، تأویل قرآن نیز به منظور رسیدن به باطن آن واجب می‌باشد. شرط دستیابی به تفسیر ظاهری، یادگیری علوم رسمی و شرط علم به تأویل، پاک‌ی باطنی است که با پرهیزکاری ممکن می‌شود. عالمان علوم ظاهری عهده‌دار کشف حجاب از ظاهر قرآن، و اهل معرفت و عالمان علوم باطنی، عهده‌دار کشف حجاب از باطن قرآن هستند و این دو گروه یار و پشتیبان یکدیگرند.

کلیدواژه‌ها

تأویل، تأویل طولی، کتاب تکوینی، کتاب تدوینی، مطابقت کتاب تکوینی و تدوینی، ظاهر و باطن قرآن، روح معنا.

*. محقق سطح چهار حوزه علمیه قم. تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۷/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۸/۳۰. Erfan-marefat@yahoo.com

مقدمه

قرآن کریم کتاب نور، هدایت و روشن‌گری است که به فرموده پیامبر ﷺ ظاهری زیبا و باطنی ژرف دارد.^۱ ظاهر آن که در بردارنده پیام‌های هدایتی و تربیتی است، در خور فهم عامه مردم، و بطون لایه لایه و تودر تویش که لبریز از اسرار، رمزها و نکته‌های بی‌پایان است، متناسب با سیر و سلوک روحی خواننده کلام وحی است؛ به گونه‌ای که هر چه خواننده، روح پاک‌تری داشته باشد، به اسرار بیشتری دست می‌یابد. خداوند می‌فرماید: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِی كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعہ: ۷۷-۷۰)؛ در واقع فهم بطن‌های هفت‌گانه قرآن با میزان پاکی افراد گره خورده است. البته رسیدن به بطن‌نهایی و کشف اسرار آن ویژه معصومان علیهم‌السلام می‌باشد. اهل معرفت نیز با اعتقاد به اینکه قرآن ظاهر و بطن‌های چندگانه‌ای دارد، رسیدن به معنا و مقصود ظاهری کلام وحی و کشف حجاب از آن را تفسیر، و دستیابی به بطن‌های آن را تأویل نامیده‌اند.

علامه سیدحیدر آملی از پیش‌گامان بحث تأویل و از بزرگ‌ترین عارفان و مفسران شیعی قرن هشتم هجری است^۲ که در عمل، مقامات عرفانی و سیر و سلوکی را به شایستگی پیموده و با سیر در لایه‌های درونی کتاب تکوینی، و هماهنگی آن با کتاب تدوینی، به تفسیر و تأویل قرآن پرداخته و اندکی از اسرار و حقایق بی‌پایان آن را بیان کرده است؛ هم‌چنان‌که در مقام نظر، به پشتوانه مکتب اهل بیت، اصول، قواعد و مبانی تأویل را به طور مفصل طرح کرده است.

نگارنده در این نوشتار بر آن است تا با بررسی قواعد و اصول تأویل از نگاه سیدحیدر آملی، و نظم و سامان‌دهی منطقی آنها، معنای درست تأویل و رابطه آن با تفسیر را روشن، و مهم‌ترین مبانی تأویل طولی را بیان کند.

فصل اول - تأویل در لغت و اصطلاح

۱. تأویل در لغت

به اتفاق همه صاحب نظران علم لغت،^۳ واژه «تأویل» از «اول» مشتق شده و «آل یوول» به معنای «رجع یرجع» می باشد. بنابراین، تأویل به معنای «بازگشت و رجوع به اصل» است. از این رو معانی دیگری هم که برای واژه «اول» آورده اند، مانند سیاست کردن و... به «رجع» برمی گردد.

اهل لغت افزون بر معنای رجوع و مرجع، دو معنای دیگر نیز برای واژه تأویل بیان کرده اند: ۱. تفسیر؛ ۲. انتقال از معنای ظاهر به خلاف ظاهر؛ به شرط اینکه قرینه و دلیلی بر این انتقال باشد. در مورد معنای نخست - یعنی «تفسیر» - باید گفت که تفاوت های بسیاری بین تفسیر و تأویل وجود دارد؛ آشکارترین تفاوت آن با تفسیر این است که تأویل نوع خاصی از تفسیر است که مفاد رجوع به اصل در آن اشباع شده است؛ از این رو، برخی از لغت شناسان، تأویل را به «تفسیر مایوول الیه الشی» (یعنی، آنچه که چیزی به آن برمی گردد) تعریف کرده اند، و برخی دیگر در کنار واژه «تأویل»، کلمه «تدبیر» را نوشته اند.^۴ بنابراین هر تفسیری را تأویل نمی نامند، بلکه به تفسیری تأویل می گویند که همراه با نوعی عاقبت اندیشی باشد. به سخن دیگر، تفسیر و بیان عاقبت شیء را، تأویل می گویند. پس باز هم معنای رجوع در واژه تأویل لحاظ شده است. البته برخی از اهل لغت و عالمان علوم قرآنی، تأویل و تفسیر را مترادف دانسته اند؛^۵ ولی این برداشت برآمده از دگرگونی معنای لغوی این واژه نزد برخی از گروه های علمی در زمان های متأخر است. اما معنای دیگر تأویل که «انتقال از معنای ظاهر به خلاف ظاهر» می باشد، نیز در کتاب های لغت پیشین نیامده و اصطلاحی نوظهور است که برخی از لغویان، با تأثیرپذیری از گرایش در حوزه خاصی از علوم دینی، نقل کرده اند. برای مثال، ابن اثیر که از عالمان علم حدیث و لغت است، در کتاب

«النهاية في غريب الحديث و الاثر»^۶ همین معنا را برای تأویل آورده و دیگر لغت‌شناسان متأخر نیز از او پیروی کرده‌اند.

۲. تأویل طولی در اصطلاح اهل معرفت

تأویل گونه‌هایی دارد که برخی از آنها عبارت‌اند از: تأویل هستی‌شناختی، تأویل خواب، تأویل حروف و اعداد، تأویل اشخاص، تأویل حوادث، اعمال و افعال، تأویل متن دینی و غیره. از نگاه اهل معرفت، تأویل متن دین نیز انواعی دارد که از جمله آنها تأویل طولی است.^۷ چون موضوع بحث در این مقاله، تأویل طولی است، بنابراین در این مقام به واکاوی اصطلاح تأویل طولی می‌پردازیم.

تأویل طولی در اصطلاح عارفان عبارت است از، سفر از ظاهر به باطن کلام و فهم لایه‌های باطنی آن. «در حقیقت تأویل (طولی) به عمق رسیدن، ژرف‌کاوی، و سیر در عمق و فهم درون‌مایه کلام است».^۸ توضیح اینکه بر اساس آیه‌های قرآنی و روایات معصومان علیهم‌السلام، اصل و حقیقت قرآن در ام‌الکتاب یا لوح محفوظ است^۹ که پیش از نزول، امری واحد و یک‌پارچه بوده و دست‌خوش تجزیه و تبعض نشده بود.^{۱۰} چون این حقیقت یک‌پارچه، تجلی ذات الهی است، تحمل اسرار و معارف آن از عهده انسان‌های عادی بیرون است. خداوند بزرگی قرآن را با تمثیلی چنین بیان می‌فرماید: «لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ» (حشر: ۲۱)؛ اگر ما این قرآن را بر کوه نازل می‌کردیم، کوه با همه استحکامش توان تحمل آن را نداشت و از ترس و هراس خداوند متلاشی می‌شد.

از این رو، خداوند قرآن را تا کم‌ترین مرتبه فهم بشر پایین آورد که هر کس به اندازه گنجایش وجودی خود از آن بهره‌مند شود. می‌توان در بیانی تمثیلی، تنزل قرآن از مقام لدن و آسمان معرفت

را به نزول باران از آسمان همانند دانست که هر وادی و بیابانی به اندازه گنجایش خود از آن بهره می‌گیرد، اما این تنزل به گونه تجافی نبوده، بلکه تجلی حقیقت سنگینی بر قلب «رحمة للعالمین» بود که اگر وجود نازنین او نبود، هر آینه کوه‌ها که نماد ایستایی و استواری هستند، زیر بار سنگین تجلی‌اش کمر خم کرده و از هم فرو می‌پاشیدند.

قرآن برابر با مراتب فهم، مرتبه مرتبه نازل گشت تا سرانجام در پوشش لفظ عربی مبین درآمد. مراحل سیر صعودی که طبق برخی از روایات هفت مرتبه (اجمالاً) یا هفتاد مرتبه (تفصیلاً)، و به اعتباری دیگر بی‌پایان است،^{۱۱} بطن‌های آن می‌باشد؛ چنانکه مراتب تنزیل هم به بیانی هفت مرتبه و به بیانی دیگر بی‌پایان است. امام خمینی علیه السلام - عارف بزرگ دوران معاصر - در این زمینه می‌گوید:

مراتب تنزیل هفت مرتبه است، همچنان که مراتب تأویل هفت مرتبه است و این مراتب هفت‌گانه تأویل، همان بطون قرآنی تا هفت مرتبه به طور اجمال و هفتاد مرتبه به طور تفصیل، بلکه هفتاد هزار مرتبه است، و به اعتباری هرگز پایانی ندارد... آگاه به تأویل کسی است که از مراتب مذکور حظی برده باشد؛ پس برای او به مقدار تحقق‌اش به مراتب، نصیبی از تأویل خواهد بود تا آنجا که به غایت کمال انسانی و نهایت مراتب کمالی برسد، در نتیجه او آگاه به همه مراتب تأویل خواهد بود.^{۱۲}

ظاهر قرآن برای همه‌آشنایان به لغت عربی قابل فهم است و علم تفسیر ظاهری پرده از پیچیدگی‌های آن برمی‌دارد، و دستیابی به بطن‌های آن که تأویل عهده‌دار آن است، در سایه پاکی و پرهیزکاری است و بهره‌هر کس از فهم بطن‌های قرآن به اندازه پاکی و پرهیزکاری اوست. هر چه پاکی شخص بیشتر باشد، به بطن‌های بالاتری راه می‌یابد و چون نهایت پاکی معنوی برای اهل بیت علیهم السلام است، بنابراین رسیدن به مرحله و بطن آخر که درک و وصول به معارف «ام‌الکتاب» می‌باشد، ویژه آنهاست. پس قرآن ظاهر و باطنی مطلق دارد، و میان این ظاهر و باطن، بطن‌های

نسبی وجود دارد؛ یعنی هر بطنی نسبت به پیش‌تر از خود، بطن و نسبت به پس از خود، ظهر می‌باشد؛ چنانکه حضرت باقرالعلوم علیه السلام در حدیثی به این مطلب اشاره فرموده است: «ان للقرآن بطناً و للبطن بطن و له ظهر و للظهر ظهر».^{۱۳} از دیدگاه اهل معرفت، فهم ظاهر قرآن، تفسیر، و درک باطن آن، تأویل نامیده می‌شود.

آنچه بیان شد معنای تأویل طولی در اصطلاح اهل معرفت بود که با معنای لغوی آن – که بازگشت به اصل است – هم‌خوان و هم‌نواست. در واقع، تأویل متن دینی به ویژه قرآن، به معنای بازگشت ظاهر به باطن است. این بخش را با استشهاد به سخن دو تن از عارفان صاحب‌نظر در علم تأویل تکمیل می‌کنیم. ملا عبدالرزاق کاشانی که از دانشمندان فن تأویل است، همراه نقل حدیثی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله: «ما نزل من القرآن آية إلا ولها ظهر و بطن»^{۱۴} می‌گوید: «فهمت منه ان الظهر هو التفسیر و البطن هو التأویل»؛^{۱۵} از این حدیث اینگونه فهمیدم که ظهر قرآن، تفسیر آن و بطن قرآن، تأویل آن می‌باشد.

همچنین سیدحیدر آملی در تفسیر شریف «المحیط الاعظم و البحر الخضم»، پس از نقل دو حدیث «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً إلى سبعة أبطن»^{۱۶} و «ما من آية إلا و لها، ظهر و بطن، و لكل حرف حد، و لكل حد مطلع»^{۱۷} می‌گوید: «و هذان الخبران دالان علی أن للقرآن ظواهر تجب التفسیر، و بواطن تجب التأویل، إلى أن یصل التأویل إلى نهاية المراتب السبع».^{۱۸} این دو روایت دلالت دارند که قرآن ظواهری دارد که باید تفسیر شود و بطونی دارد که باید تأویل شود (و این سیر تأویل ادامه می‌یابد) تا آنجا که به انتهای مراتب هفت‌گانه برسد.

اهل معرفت برای فرآیند تأویل طولی دو روش ارائه کرده‌اند: (۱) روش فنی – عمومی؛ (۲) روش الهامی – اختصاصی.

۱. **روش فنی - عمومی:** چون این روش از استدلال‌های عقلانی بهره می‌گیرد، و برای عموم عقلا قابل فهم است، روش فنی - عمومی نامیده شده است. «در این روش تلاش پی‌گیری صورت می‌گیرد تا بتوان با قراین و شواهدی که به همراه متن است از ظاهر شریعت به باطن آن سفر کرد و به لایه درونی و ژرف متن دست یافت».^{۱۹} این روش مبتنی بر پذیرش دو اصل اساسی است: نخست، اینکه همه آیات قرآن (با آنکه بیش از شش هزار آیه است) و تمام متون شریعت را بسان کلام واحد قرار دهیم؛ دوم، اینکه تمام آموزه‌های شریعت هم‌گون و هم‌نوا هستند؛ نه تنها هیچ اختلاف و تناقضی ندارند، بلکه معاضد و مفسر هم می‌باشند. این روش همان تفسیر قرآن به قرآن و شریعت به شریعت است. «در این روش، عالم و مفسر شریعت به کمک قراین آیات و روایات دیگر تلاش می‌کند انصراف‌های ظاهری و مادی را که در اثر انس به هستی مادی در اذهان نشسته است، از معارف شریعت و حقایق فرافیزیکی بزدايد و با توجه به روح معنا و پالایش زبان عرفی به باطن دست یابد».^{۲۰} در فرهنگ قرآنی به این روش «تدبر» می‌گویند. تدبر عبارت است از تفکر همراه با پی‌گیری آیات فراوانی به تدبر و درنگ در قرآن امر، و استفاده از این روش را به همگان سفارش کرده است.^{۲۱}
۲. **روش الهامی - اختصاصی:** چون این روش بر مبنای ذوق و شهود است الهامی، و چون ویژه صاحبان شهود و دارندگان ذوق است، اختصاصی خوانده می‌شود. این روش مبتنی بر یک اصل مهم است و آن این که قرآن، انسان و هستی سه کتاب خداوند هستند که ظاهر و مراتب طولی بطونی آنها کاملاً بر هم منطبق است. «عرفا در این روش روح معنا را می‌یابند و معنای عرفی را پالایش می‌کنند، ولی نه به صورت روش قبلی. اصولاً عارف چون به مراحل بالاتر رسیده است، ذهنش آماده است که معنای عرفی متون مقدس را پالایش کند و به روح معنای آن‌ها اشاره کند».^{۲۲} هر چند عارف در این روش نوعی تأویل هستی‌شناسانه دارد اما چون به

تأویل متن دینی می‌انجامد، می‌توان آن را از روش‌های تأویل طولی متنی شمرد. البته این شیوه از تأویل فقط برای مشارک در ذوق سودمند است، اما بررسی تأویلات عارفانی که در تأویل متون دینی از این روش بهره‌جسته‌اند، یاری‌کننده مفسران در تأویل به روش نخست می‌باشد. در واقع، تأویل نوع نخست، بیان استدلالی و فنی روش عارفان در تأویل است.

۳. رابطه تفسیر و تأویل نزد اهل معرفت

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان نظر عارفان را در زمینه رابطه تفسیر و تأویل به دست آورد. از دیدگاه آنها تفسیر از حجاب ظاهری الفاظ قرآن پرده برمی‌دارد و تأویل ناظر به بطن‌های آن است. در نگاه نخست چنین به نظر می‌رسد که تفسیر مقابل تأویل و رابطه آنها تباین است، اما ظاهر کلام از باطن آن جدا نیست؛ رابطه ظاهر و باطن، رابطه طولی و روند تأویل بر اساس ظهورگیری از سیاق لفظ است.^{۲۳} پس در نگاهی دقیق‌تر می‌توان تأویل را - که به آن تفسیر انفسی نیز می‌گویند - مکمل و مهیمن تفسیر ظاهری دانست. استاد یزدان‌پناه درباره رابطه تفسیر و تأویل می‌گوید:

اگر تفسیر را شرح مراد متکلم بدانیم و چنین بینگاریم که هرگاه کسی مقصود متکلم را از کلام آفتابی کند، او در راستای تفسیر حرکت کرده، تأویل اهل معرفت خود تفسیر خواهد بود؛ زیرا عارفان در فرآیند تأویل به عمق کلام صاحب شریعت دست می‌یابند و اسرار نهفته در آن را بازگو می‌کنند.^{۲۴}

حکیم متأله شیراز نیز با توجه به مطلب بالا می‌گوید:

ان الذی حصل او یحصل للعلماء الراسخین و العرفاء المحققین من اسرار القرآن و اغواره لیس مما یناقض ظاهر التفسیر بل هو اکمال و تتمیم له و وصوله الی لبابه عن ظاهره و عبوره عن عنوانه الی باطنه و سره.^{۲۵}

ایشان در این سخن، تفسیر انفسی یا تأویل را - که با عبارت «من اسرار القرآن و اغواره» به آن اشاره کرده - مکمل و متمم تفسیر ظاهری دانسته و در ادامه با تعبیر «وصوله الی لبابه عن ظاهره و عبوره عن عنوانه الی باطنه و سره»، معنای تأویل نزد اهل معرفت و روش رسیدن به آن را بیان کرده‌اند.

فصل دوم - تأویل در نگاه سیدحیدر آملی

۱. تعریف تأویل

سیدحیدر آملی در کتاب تفسیر محیط/عظم، نخستین مقدمه از هفت مقدمه بحث تأویل را به پنج مقام تقسیم کرده و مقام نخست را به تعریف تأویل، انواع و علت غایی آن اختصاص داده است. ایشان در مقدمه پیش گفته، نخست تأویل را به دو قسم حق و باطل تقسیم می‌کند و با الهام از آیه ۷ سوره آل عمران در تعریف تأویل باطل می‌گوید:

اما تأویل باطل، تأویل بیمار دلان و گمراهان است؛ آن کسانی که فقط متشابهات را اخذ می‌کنند نه محکومات را و بر طبق متشابهات عمل کرده و آنها را مطابق رأی و نظر خود تأویل می‌کنند؛ مثل مجسمه و معطله و امثال آنها.^{۳۶}

و در مقابل، تأویل حق را تأویل ارباب و راسخان در علم دانسته و آن را به دو قسمت تقسیم می‌کند: ۱. تأویل اهل شریعت؛ ۲. تأویل اهل طریقت. سیدحیدر در بیان تأویل اهل ظاهر، به سه معنای مشهور تأویل از دیدگاه آنها اشاره می‌کند و نظریه آخر را نیکوترین دیدگاه شمرده و مستند آنها را در تعریف تأویل، آیه ۷ سوره آل عمران می‌داند. او علت احتیاج اهل ظاهر به تأویل برخی از آیه‌ها را وجود برخی از آیات متشابه در قرآن می‌داند که برای خدا دست، صورت، مکان، روح، نفس، گوش، چشم، تکلم و حالاتی مثل خشم، مکر، استهزاء، نیرنگ، فراموشی - و غیر از این اعضا،

صفات و حالاتی که با مطلق و واجب بودن خدا سازگار نیست - ثابت می‌کند.^{۲۷} روشن است که اگر این صفات و حالات بر ظاهر خود حمل شود، سر از زندقه و کفر درمی‌آورد و به تجسیم و تشبیه خدا به موجودات مادی و یا تعطیل در فهم قرآن و آموزه‌های آن می‌انجامد. از این رو، باید این الفاظ را برخلاف معنای ظاهری حمل کرد تا از افتادن در چنین تطبیق‌هایی در امان ماند. بنابراین از دیدگاه اهل ظاهر، حمل آیات متشابه بر معنای خلاف ظاهر، با توجه به قرآینی که از آیات محکم و برخی روایات و حکم عقل به دست می‌آید، تأویل نامیده می‌شود.

دلیل نیکوشمردن این معنای تأویل از سوی سیدحیدر، رعایت معنای لغوی تأویل، یعنی بازگشت به اصل می‌باشد؛ زیرا چنانکه دانستیم در معنای لغوی واژه تأویل مفاد رجوع به اصل اشباع شده است. به سخن دیگر، طبق آیه مورد استناد آنها، محکّمات «أم» و اصل متشابهات هستند و چون محکّمات مطابق عقل اند، پس مراد از تأویل، بازگشت متشابه به اصل و آنچه مطابق عقل است می‌باشد. اما چنانکه در فصل سوم خواهد آمد،^{۲۸} مراد از اصل، بطن هر ظاهری است؛ خواه ظاهر مطلق باشد و خواه ظاهر نسبی، و مراد از بازگشت به اصل، بازگشت به باطن است. از این رو، هر چند در این تعریف معنای لغوی لحاظ شده است، اما بازگشت لفظ متشابه به محکم است نه بازگشت ظاهر به باطن. در واقع، اهل ظاهر با توجه به قرآین نقلی و عقلی، لفظ متشابه را از معنای ظاهری منصرف کرده و برخلاف ظاهر حمل می‌کنند. به سخن دیگر، بازگشت متشابه به محکم از مصادیق تفسیر و پرده برداشتن از ظاهر لفظ است، نه تأویل؛ از این روست که علامه سیدحیدر، این تعریف را تعریف اهل ظاهر شمرده است.

وی پس از نقل تعاریف اهل ظاهر، نظر ارباب باطن و اهل طریقت را در زمینه تأویل بیان کرده و می‌گوید: «فالتأویل عندهم هو التطبيق بین الكتابین، أي الكتاب القرآنی الجمعی و حروفه و کلماته و آیاته، و الكتاب الآفاقی التفصیلی و حروفه و کلماته و آیاته»؛^{۲۹} تأویل از نظر اهل باطن عبارت

است از تطبیق بین دو کتاب؛ یعنی حروف و کلمات و آیات کتاب قرآنی جمعی، و حروف و کلمات و آیات کتاب آفاقی تفصیلی.

شاید در نگاه نخست چنین به نظر برسد معنایی که ما از تأویل ارائه کردیم^{۳۰} با تعریف سیدحیدر آملی هماهنگی و هم‌خوانی ندارد، اما این توهم با توضیح ذیل برطرف خواهد شد.

چنانکه در فصل اول این مقاله گفته شد،^{۳۱} فرآیند تأویل طولی به دو روش انجام می‌شود که عبارت‌اند از: روش فنی - عمومی و روش الهامی - اختصاصی. در روش اختصاصی گفته شد که این روش مبتنی بر این اصل مهم است که قرآن، انسان و هستی سه کتاب خداوند هستند که ظاهر و مراتب طولی بطون آنها کاملاً بر هم منطبق است. همچنین گفته شد که عارفان در این روش روح معنا را می‌یابند و معنای عرفی را پالایش می‌کنند؛ البته نه به صورت روش فنی - عمومی، بلکه چون عارف به مراحل بالاتر رسیده و با قرآن هم‌زبان شده، ذهن او آماده پالایش معنای عرفی متون مقدس و دستیابی به روح و حقیقت معنا می‌شود. در واقع، عارف در این روش نوعی تأویل هستی‌شناسانه دارد که به تأویل متن دینی می‌انجامد. نکته‌ای که از دقت در این روش به دست می‌آید این است که تعریف سیدحیدر بر روش الهامی - اختصاصی، یعنی روش دوم، منطبق است. به سخن دیگر، تعریف سیدحیدر، تعریف به روش دوم، و تعریف ما از تأویل بر طبق معنای لغوی و روش نخست تأویل است. می‌توان متن زیر را گواهی بر اینکه ایشان رسیدن به بطن قرآن را تأویل آن می‌داند، مورد استناد قرار داد؛ او پس از آوردن دو روایت از پیامبر ﷺ که قرآن را دارای ظاهر و باطن می‌داند، می‌گوید:

این دو خبر دلالت دارند بر اینکه قرآن ظواهری دارد که نیازمند تفسیر است و همچنین بطونی دارد که تأویل آنها واجب است، تا اینکه تأویل به آخرین مرتبه از مراتب هفت‌گانه

متن‌های منتهی شود.^{۳۲}

۲. علت غایی تأویل

سیدحیدر آملی در ادامه مقدمه اول از مقدمات هفت گانه، به بیان علت غایی تأویل نزد اهل طریقت می‌پردازد. به نظر او علت و هدف نهایی تأویل، معرفت و شناخت حق تعالی و مشاهده او در مظاهر و آیات کتاب آفاقی و انفسی است، و چون قرآن هم صورت اجمال و هم صورت تفصیل کتاب تکوینی است و مشاهده پیش گفته جز با کمک و یاری قرآن - که کتاب تدوینی حق بوده و مراتب آن با مراتب کتاب تکوینی حق مطابق است - امکان‌پذیر نیست؛ پس باید آیات قرآن را تأویل کرد، یعنی لایه‌های باطنی آن را با مراتب بطونی کتاب آفاقی و انفسی تطبیق داد تا به این مشاهده دست یافت.

بدان همانا علت نهایی از تأویل نزد اهل باطن، حصول مشاهده حق تعالی در ضمن مظاهر آیات و کلمات و حروف آفاقی است... و از آنجایی که قرآن صورت اجمال و تفصیل کتاب آفاقی است، و از طرفی مشاهده مذکور جز به مساعدت و معاونت قرآن حاصل نمی‌شود، از این رو تأویل قرآن به وجهی که ذکر شد - یعنی تطبیق بین دو کتاب - واجب است تا غرض مذکور، یعنی مشاهده حق حاصل شود.^{۳۳}

در توضیح باید گفت بر اساس نظریه وحدت وجود، در عالم چیزی جز حق، اسما و صفاتش وجود ندارد و همه عالم لبریز از اسما، صفات و مظاهر او است. در بین اسمای خداوند تبارک و تعالی، سرچشمه و جامع جمیع اسما، اسم شریف «الله» است. هر اسمی مظهری دارد و مظهر اسم الله، انسان کامل است که در مرتبه غیب و عالم وحدت باقرآن و انسان کبیر (عالم هستی) متحد است و هر سه یک حقیقت هستند و تفاوت آنها در عالم کثرت به اجمال و تفصیل و جمع بین این دو می‌باشد؛ بر این اساس کسی که می‌خواهد به تمام اسما و صفات حق معرفت پیدا کند و از ورای مظاهر و آیات آفاقی و انفسی حق، به تماشای او نشیند، باید یکی از این دو کتاب آفاقی و

انفسی را مطالعه کند. چون مشاهده حق در ضمن کتاب آفاقی و انفسی به دست نمی‌آید مگر به یاری قرآن و کشف اسرار و حقایق آن، و فهم اسرار و حقایق قرآن در سایه تأویل آن، یعنی تطبیق بطون قرآن با مراتب آفاق و انفس می‌باشد، بنابراین باید قرآن را تأویل کرد تا علت غایی آن - که مشاهده حق در ضمن کتاب انفسی و آفاقی است - ممکن شود. به سخن دیگر، اصول معارف به اتفاق تمام انبیا و اولیا سه چیز است: معرفت حق تعالی، معرفت عالم و معرفت انسان که بازگشت هر سه، به معرفت حق است؛ زیرا معرفت انسان که کتاب انفسی، و معرفت عالم که کتاب آفاقی است، نردبان وصول به معرفت حق می‌باشد و مقصود نهایی از این سه شناخت، معرفت به حق، اسما و صفات اوست. این سه معرفت نیز بر شناخت قرآن و اسرار آن وابسته است، و اسرار و معارف قرآن هم جز با تطبیق آن بر کتاب آفاقی و انفسی به دست نمی‌آید.^{۳۴}

۳. وجوب و ضرورت تأویل

علامه سیدحیدر پس از بیان مقام اول از مقدمه نخست که بحث تعریف و غایت تأویل با آن بود، در مقام دوم از مقدمه پیش گفته، به بررسی دلایل وجوب تأویل می‌پردازد. به نظر وی تأویل قرآن تارسیدن به آخرین مرتبه آن واجب و ضروری است. وی برای اثبات وجوب تأویل، به چند دلیل نقلی و عقلی استناد می‌کند. یکی از دلایل ایشان که با دیدگاه اهل ظاهر سازگار بوده و به تعریف تأویل از نگاه آنها اشاره دارد، این است که چون کتاب خدا در بردارنده آیات متشابه است و فهم درست آنها وابسته به رد آنها به آیات محکم است، پس تأویل آنها - که عبارت است از رد متشابه به محکم - واجب است.^{۳۵} اما چنان که دانستیم، تأویل در نگاه اهل معرفت غیر از رد متشابه به محکم است. در واقع، این عمل از مقوله تفسیر و به منظور کشف حجاب از معنای ظاهری لفظ انجام می‌شود، در حالی که تأویل عرفانی عبارت است از سیر در ژرفا و بطون هفت گانه قرآن.

اما دلیل دیگر ایشان که عقلی و سازگار با دیدگاه ارباب باطن است، دو مقدمه دارد:

مقدمه نخست: خداوند انسان و جن را آفرید تا با بندگی او به مقام معرفت حق رسند. بنابراین بر خداوند است که راه و رسم بندگی را از روی لطف به آنها بیاموزد، اما چون بین آنها و ذات اقدس اله مناسبتی نیست، خداوند پیامبران را - که بین مقام خلقی و حقی جمع کرده‌اند - مأمور رساندن برنامه سعادت انس و جن کرده است. پیامبران در راستای کار رسالت خود نیازمند دو وسیله هستند: یکی معجزه و دیگری کتاب. معجزه نشانه‌ای بر راستی ادعای پیامبران و کتاب دربردارنده برنامه معاش و معاد و راه سعادت انسان‌ها است.

مقدمه دوم: تمام اعیان خارجی از جمله انسان، صورت و مظهر اعیان ثابت هستند و آفرینش آنها بر طبق زبان استعدادشان در اعیان ثابت است و چون اعیان ثابت خود مظهر اسمای الهی بوده و هر اسمی غیر از اسم دیگر می‌باشد، پس اعیان ثابت و اقتضائات آنها هم مختلف و در نتیجه ماهیت و حقیقت موجودات خارجی نیز مختلف می‌شود.

نتیجه: بر اساس این دو مقدمه، کتاب هدایت آنها نیز باید به گونه‌ای باشد که همه انسان‌ها را با طبقات و درجات مختلف دربرگیرد و هر کس را به کمال تعیین شده‌اش برساند. حتی اگر در این دنیا یک نفر باشد که این کتاب برای او سودمند نباشد و بهره‌ای از لطف خدا و کتاب او نبرد، نقض غرض و سستی و اخلال در واجب لازم می‌آید، در حالی که از مولای حکیم امر قبیح صادر نمی‌شود.^{۳۶} شرع مقدس نیز نتیجه این دلیل عقلی را تأیید می‌کند. تمام روایاتی که افزون بر ظاهر، قائل به بطون هفت گانه یا بیشتر برای قرآن هستند و همچنین روایت امام صادق علیه السلام که آموزه‌های قرآن را به چهار درجه تقسیم فرموده و هر کدام را ویژه گروه خاصی دانسته،^{۳۷} بر این مطلب دلالت دارند.

بنابراین قرآن ظاهری دارد که ویژه عموم بوده و نیازمند تفسیر است و بطونی دارد که هر بطن

ویژه گروهی خاص است که می‌توان با تأویل بدان رسید. «أن للقرآن ظواهر تجب التفسير، و بواطن تجب التأويل، إلى أن يصل التأويل إلى نهاية المراتب السبع»^{۳۸}. هم‌چنان که اخذ به متشابه پیش از رد بر محکم جایز نیست، اخذ به ظاهر بدون لحاظ باطن نیز چنین است؛ از این رو، تأویل قرآن برای فهم درست آن واجب است، هم‌چنان که رد متشابهات به محکومات نیز واجب است.

فصل سوم - مهم‌ترین اصول و مبانی تأویل طولی از نگاه سیدحیدر آملی

دستگاه سازوار عرفان اسلامی بر پایه اصول و مبانی مختلفی بنا شده است، اما مراد از اصول و مبانی تأویل طولی، آن اصول و مبانی‌ای است که با تأویل پیوند مستقیم داشته و بر آن تأثیر گذار است. در این مقام می‌کوشیم برخی از اصول مؤثر در روند تأویل طولی را از نظرگاه علامه سیدحیدر آملی بررسی کنیم. سیدحیدر آملی در آغاز کتاب گران سنگ خود - یعنی تفسیر المحيط الاظم والبحر الخضم - هفت مقدمه مفصل درباره تأویل و قواعد آن نگاشته است، اما اصول و مبانی دیدگاه خویش را در بحث تأویل به صورت روشن بیان نکرده است؛ از این رو برای شناخت اجمالی این اصول و مبانی، بار دیگر نیم‌نگاهی به تعریف تأویل از نظر سیدحیدر می‌اندازیم. وی تأویل را از نظرگاه ارباب باطن و اهل طریقت چنین تعریف می‌کند: «تأویل در نزد اهل باطن عبارت است از تطبیق حروف و کلمات و آیات کتاب قرآنی جمعی با حروف و کلمات و آیات کتاب آفاقی تفصیلی»^{۳۹}.

سیدحیدر در این تعریف، به سه رکن اساسی اشاره می‌کند: ۱. کتاب قرآنی جمعی؛ ۲. کتاب آفاقی تفصیلی؛ ۳. هم‌خوانی این دو کتاب با هم. البته به نظر ایشان غیر از این دو کتاب، کتاب انفسی نیز هست که از یک سو جزئی از کتاب آفاقی و از سوی دیگر خود کتابی مستقل است که مراتب آن با مراتب کتاب آفاقی و قرآنی هم‌خوانی دارد. بر این اساس می‌توان مبانی ایشان در بحث تأویل

طولی را در چهار دامنه مورد بررسی قرار داد: ۱. مبانی هستی‌شناختی (مربوط به کتاب آفاقی)؛ ۲. مبانی انسان‌شناختی (مربوط به کتاب انفسی)؛ ۳. مبانی متن‌شناختی (مربوط به کتاب قرآنی)؛ ۴. هم‌خوانی کتاب تکوینی و تدوینی؛ هر چند مبانی دیگری چون مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی را نیز می‌توان مورد بررسی قرار داد، اما برای کوتاهی سخن، تنها به برخی اصول مهم ایشان اشاره می‌کنیم.

۱. بطون تو در توی قرآن

چندبطنی بودن متون دینی، اعم از قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام مورد تأیید شرع مقدس است. افزون بر سیره معصومین علیهم‌السلام در برخورد با افراد مختلف و رعایت گنجایش و جود هر شخص، آیات و روایات فراوانی نیز گواه این مدعا است. ما در این بخش می‌کوشیم با بررسی شواهد موجود در آیات، روایات و سیره معصومین علیهم‌السلام به تبیین این مسئله پردازیم. البته چون این رساله بیشتر ناظر به بررسی تأویل طولی قرآن است، فقط از بطون لایه لایه قرآن سخن می‌گوییم؛ هر چند به اعتباری تمام متون شریعت چند لایه است.

۱،۱) بررسی شواهد چندبطنی بودن قرآن

الف) شاهد اول: آیات شریفه قرآن

در قرآن، آیاتی وجود دارد که می‌توان آنها را گواهی بر مدعای پیش‌گفته دانست. برای نمونه، آیات ۲ تا ۴ سوره زحرف^۱ دلالت دارد که این قرآن عربی نزد ما، تنزل یافته حقیقت قرآن از ام‌الکتاب است. همچنین آیه ۷۹ سوره واقعه^۱ که قرآن را در کتاب مکنون و پوشیده دانسته و دستیابی به معارف و اسرار آن را ویژه پاکان می‌داند نیز برای آن، باطنی قرار می‌دهد که غیر از این قرآن نزد ماست؛ زیرا این قرآن فرود آمده، مکنون و پوشیده نیست. پس قرآن افزون بر ظاهر، باطنی

نیز دارد.

ب) شاهد دوم: سیره معصومین علیهم السلام

شاهد دوم سیره معصومین علیهم السلام در برخورد با اصحاب و افراد جامعه است. سیره و روش معصومین علیهم السلام بر این بود که در بیان معارف و آموزه‌های شریعت به استعداد و حال افراد توجه کنند و از بازگویی اسرار و حقایق آن برای کسی که گنجایش پذیرش ندارد، بپرهیزند و به بیان ظاهر شریعت بسنده کنند. حکایت ذریح محاربی و عبدالله بن سنان با امام صادق علیه السلام نمونه‌ای از این سیره عملی است:

ذریح محاربی می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم که خداوند در کتابش مرا به کاری امر کرده است، دوست دارم معنای آن را بدانم. امام علیه السلام فرمود: آن امر چیست؟ ذریح پاسخ داد: قول خداوند (عزوجل) است که می‌فرماید: «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نَدْوَرَهُمْ» (حج: ۲۹)؛ «سپس چرک خود را زایل، و به نذر خود وفا کنند.» امام صادق علیه السلام فرمودند: «لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ»؛ یعنی امام خود را ملاقات کند و «لِيُوفُوا نَدْوَرَهُمْ»؛ یعنی مناسک حج را انجام دهد. عبدالله بن سنان نیز می‌گوید: خدمت امام صادق علیه السلام رسیدم و در مورد معنای همان آیه از امام علیه السلام پرسیدم و امام علیه السلام در جواب فرمودند: منظور از زدودن چرک، کوتاه کردن شارب و گرفتن ناخنها و از این قبیل کارها می‌باشد. ابن سنان می‌گوید: به امام علیه السلام عرضه داشتم که ذریح محاربی معنای این آیه را به گونه‌ای دیگر از شما نقل کردند؟ امام صادق علیه السلام فرمودند: هم ذریح راست می‌گوید و هم تو. همانا قرآن ظاهر و باطنی دارد، اما «مَنْ يَحْتَمِلْ مَا يَحْتَمِلُ ذَرِيحٌ» چه کسی مانند ذریح می‌تواند این حقایق را تحمل کند؟^{۴۲}

ج) شاهد سوم: روایات معصومین علیهم السلام

شاهد سوم بر چند بطنی بودن شریعت و به ویژه قرآن، روایات معصومین علیهم السلام است که از طریق

شیعه و سنی نقل شده است که به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

۱. روایت جابر بن جعفری از امام باقر علیه السلام:

جابر می‌گوید از امام باقر علیه السلام درباره تفسیر آیه‌ای پرسیدم و ایشان به من پاسخی داد. بار

دیگر از تفسیر همان آیه سؤال کردم و ایشان پاسخی غیر از پاسخ دفعه اول داد. به ایشان

عرضه داشتم: شما در مورد این مسئله پاسخی غیر از پاسخ قبلی به من دادید؟ ایشان

فرمودند: «یا جَابِرُ إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنًا وَلِلْبَطْنِ بَطْنٌ وَلَهُ ظَهْرٌ وَلِلظَّهْرِ ظَهْرٌ يَا جَابِرُ كَيْسَ شَيْءٌ»

أُبْعِدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ إِنَّ الْآيَةَ يَكُونُ أَوْلَهَا فِي شَيْءٍ وَآخِرُهَا فِي شَيْءٍ وَ

هُوَ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ مُتَّصِرٌ عَلَى وَجْهِ»^{۴۳}

این روایت آشکارا دلالت بر چندبطنی بودن قرآن دارد.

۲. روایتی که از طریق عامه از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمودند: «ان للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه

بطنا الی سبعة البطن»^{۴۴} که به جای «سبع»، «سبعین»، «سبعمائة» و «سبعین الف» نیز آمده

است. پیامبر صلی الله علیه و آله در این روایت افزون بر تصریح به چندبطنی بودن قرآن، شمار بطون را نیز

مشخص می‌کند.

این روایات به روشنی دلالت بر چندبطنی بودن قرآن دارند، اما پرسش این است که مراد از ظهر

و بطن چیست؟ در پاسخ می‌توان گفت منظور از ظاهر قرآن، تنزیل و مراد از باطن، تأویل آن است و

این معنا مورد تأیید روایات نیز هست. فضیل بن یسار می‌گوید: از امام باقر علیه السلام درباره روایتی که

می‌فرماید: «مَا مِنْ آيَةٍ إِلَّا وَكَلِمَةٍ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ» (هیچ آیه‌ای از قرآن نیست مگر اینکه ظهر و بطن دارد)

پرسیدم. امام در پاسخ فرمودند: «ظهره تنزیله و بطنه تأویله» (ظهر آن تنزیل و بطن آن تأویل

است).^{۴۵}

علامه سیدحیدر نیز پس از نقل دو حدیث از پیامبر که قرآن را دارای ظاهر و باطن می‌داند،

می گوید: «مراد از ظاهر تفسیر، و از باطن تأویل و از باطن باطن، تأویل تأویل می باشد تا اینکه (روند تأویل) به نهایت تأویل های هفت گانه برسد».^{۴۶}

ایشان در جای دیگر می گوید: «این دو خبر دلالت بر این دارند که قرآن ظواهری دارد که نیازمند تفسیر، و بواطنی دارد که نیازمند تأویل است تا اینکه تأویل به نهایت مراتب هفت گانه خود برسد».^{۴۷}

و در توضیح آن چنین می نگارد:

مراد امام علیه السلام از این حدیث آن است که به اصحاب و پیروانش خبر دهد، همچنان که خلق در هفت طبقه منحصرند، قرآن نیز منحصر در هفت مرتبه است؛ تا آنها تلاش کنند آن دو را با هم تطبیق دهند و به این وسیله به معارف الهی برسند.^{۴۸}

علامه سیدحیدر در کتاب *تفسیر محیط اعظم* نزدیک ده بار به چنین احادیثی - که قرآن را مشتمل بر ظاهر و باطن می داند - استناد می کند. او در کتاب بالا بعد از نقل آیه ۷ سوره آل عمران و روایت مروی از پیامبر،^{۴۹} آیه و روایت پیش گفته را مبنا و مدار تأویل دانسته و می گوید: «مدار التأویل و أربابه علی هذه الآیة و الخبر، فإنهما برهانا قاطعان علی صدق دعواهم».^{۵۰}

۱،۲) رابطه ظاهر و باطن

نکته مهمی که نیازمند توجه است، رابطه ظاهر و باطن می باشد. بین ظاهر کلام و باطن آن رابطه طولی برقرار است و ظاهر جدای از باطن نیست. از یک سو لایه بیرونی و سطح کلام به لایه درونی و عمق آن تکیه داده است و از سوی دیگر باطن در ظاهر جلوه کرده است. به سخن دیگر، ظاهر همان باطن تنزل یافته است. از این رو ظاهر سایه روشن باطن است؛ زیرا آن لحظه که باطن تنزل می کند، صریح باطن مخفی می شود، ناگزیر باطن به اقتضای ظاهر پیاده می گردد و احکام ظاهر بر او حکم فرما خواهد بود. پس باطن در او به نحو سایه روشن دیده می شود. بلی گرچه ظاهر جلوه باطن است اما ویژگی های ظاهر هم در

سطح باطن موج می زند.^{۵۱}

علامه سیدحیدر آملی نیز به این رابطه توجه داشته و باطن را اصل و حقیقت ظاهر می داند. وی در بحث «شریعت، طریقت و حقیقت» به رابطه طولی بین ظاهر و باطن اشاره کرده و می گوید بین این سه حقیقت، رابطه طولی برقرار است و حصول حقیقت بدون طریقت و شریعت، و حصول طریقت بدون شریعت، ناممکن است: «الشریعة و الطریقة و الحقیقة و ان لم تکن بینها مغایرة فی الحقیقة، لکن کمال الشریعة لا یكون الا بالطریقة، کما ان کمال الطریقة لا یكون الا بالحقیقة».^{۵۲} در واقع، طریقت باطن شریعت و حقیقت باطن طریقت است، پس او نیز رابطه ظاهر و باطن را طولی می داند. وی در جایی دیگری از نظریه های اهل باطن در مورد بطون هفت گانه قرآن را طوایف هفت گانه ی پیش گفته در قرآن می داند و سپس به نکته دقیقی که همان رابطه طولی بین این طوایف است آگاهی می دهد و می گوید:

در این بحث نکته دقیقی نهفته و آن نکته این است که فهم هر طایفه مخصوص به خودشان نیست؛ به گونه ای که گروه دیگر هیچ بهره ای از فهم آنها نداشته باشند - یعنی بین آنها بینونت و جدایی تام نیست - بلکه گروهی که بالاتر از گروه دیگر باشد، هر آنچه که طایفه پایین تر می فهمد درک می کند؛ بله عکس آن صحیح نیست و همچنان این فهم طولی صادق است تا آخرین مراتب فهم.^{۵۳}

پذیرش این رابطه نقش مهمی در شیوه ظهورگیری از کلام و تأویل طولی دارد و به سبب وجود همین رابطه است که چنین تأویلی را «تأویل طولی» می خوانیم؛ زیرا در روند تأویل عرفانی هرگز تأویل به معنای حمل برخلاف ظاهر نیست و این امر در صورتی که قائل به رابطه طولی بین ظاهر و باطن باشیم، معنا دارد.

۲. وضع الفاظ برای روح معنا

این مبنا اصلی ترین و محوری ترین مبنا تأویل طولی است. اهل معرفت قائل اند که هر معنا یک حقیقت و چند قالب و صورت دارد و لفظ برای آن حقیقت وضع شده است نه برای قالب‌ها و صورت‌ها؛ در واقع لفظ برای معنای عامی وضع شده است که آن معنای عام به صورت مشترک معنوی بر مصادیق طولی خود صدق می‌کند و نوعی یگانگی بین لفظ و مصادیق گوناگون معنایی پدید می‌آید. فیض کاشانی که در این نظریه متأثر از ابو حامد غزالی است در تفسیر صافی می‌گوید:

برای هر معنایی از معانی حقیقت، روح و قالب و صورتی وجود دارد. گاهی یک حقیقت صورت‌ها و قالب‌های گوناگونی دارد. همانا الفاظ فقط برای حقایق و روح معانی وضع شده‌اند و از آنجا که حقیقت و روح در قالب‌ها وجود دارند، استعمال الفاظ در قالب‌ها به صورت حقیقی است؛ زیرا بین حقیقت و قالب الفاظ نوعی اتحاد برقرار است.^{۴۹}

این نظریه از مبانی مهم تأویل طولی، و رمز اصلی رسیدن به اسرار و معارف قرآن است. حضرت امام خمینی علیه السلام - از عارفان بزرگ دوران معاصر - در اهمیت این اصل می‌گوید:

آیا از اشارات اولیاء علیهم السلام و کلمات اهل معرفت رضی الله عنهم این معنا را به دست آورده‌ای که الفاظ برای روح معانی و حقیقت آنها وضع شده است؟ و آیا در این باره اندیشیده‌ای؟ به جانم سوگند که تدبر در این مطلب از مصادیق قول معصوم است که می‌فرماید: ساعتی تفکر کردن از شصت سال عبادت کردن بهتر است؛ زیرا این مطلب، کلید کلیدهای معرفت و اصل اصول رازهای قرآنی است.^{۵۰}

علامه سید حیدر آملی هر چند آشکارا به این مبنا تصریح نکرده اما به صورت ضمنی از این اصل سود جسته است. برای نمونه، توسعه معنایی ایشان در لفظ کتاب، کلمه، آیه، لوح، قلم و... را می‌توان از دست آورده‌های بکارگیری این اصل دانست. برای مثال، هر چند عرف با شنیدن لفظ

کتاب، برگ‌های نوشته شده مجلد را تصور می‌کند، اما به نظر سیدحیدر هر چه را که دربردارنده حروف، کلمات و آیات باشد می‌توان کتاب نامید. وی در این باره می‌گوید: «أن الكتاب عبارة عن هيئة جامعة مشتملة على الحروف والكلمات والآيات، فعلى هذا التقدير يكون الأفق المسمى بالعالم، كتاباً كبيراً إلهياً ومصحفاً جامعاً ربانياً».^{۵۶}

یا با توسعه معنای قلم و دوات، آنها را بر نفس کل و عقل اول اطلاق می‌کند.^{۵۷} اهل معرفت با پذیرش این اصل، الفاظ قرآن را بر ظاهر خود باقی می‌گذارند بدون اینکه مرتکب مجاز گویی، تشبیه، تجسیم یا تعطیل شوند؛ زیرا آنها موضوع له الفاظ را روح و حقیقت معنا می‌دانند که با تغییر قالب الفاظ تغییر نمی‌کند؛ از این رو الفاظ را بر ظاهر خود باقی می‌گذارند. ملاصدرا باقی ماندن بر ظواهر را مقتضای دیانت دانسته، می‌گوید:

اقتضای دین و دینداری این است که ظواهر را به حال خود باقی گذاشت و هیچ‌یک از آموزه‌های قرآن و حدیث را تأویل نکرد و به صورت و هیئتی که از طرف خدا و رسولش آمده نگه داشت.^{۵۸}

علامه سیدحیدر نیز به بحث باقی ماندن بر ظواهر پای بند بوده و در ضمن بحث سنجش میان ارباب ظاهر و باطن در بهره‌مندی از قرآن، به این مطلب اشاره کرده، می‌گوید:

ارباب ظاهر نسبت به قرآن به گونه‌ای هستند که فقط بر تحصیل علوم ظاهری هفت‌گانه که عبارت از علم لغت و نحو و صرف و قرائت و تفسیر و احکام ظاهری و قصه‌ها و مثل‌های قرآنی و غیر از اینها توقف کرده و از آن تجاوز نکرده‌اند. اما ارباب باطن به این مقدار راضی نشده، بلکه به تأویل قرآن و استخراج معانی شریف و معارف دقیق از قرآن در حالیکه مطابق با ظاهر قرآن است همت گمارده‌اند.^{۵۹}

۳. تطابق کتاب تکوینی و تدوینی

مهم‌ترین رکن تأویل از نگاه سیدحیدر آملی، هم‌خوانی و تطابق مراتب کتاب تکوینی و بطن‌های کتاب تدوینی است. توضیح اینکه عالم هستی کتاب تفصیلی الهی است که دارای مراتب طولی می‌باشد، و انسان چون کون جامع است خود عالم جداگانه‌ای است که تمام مراتب عالم کبیر را در خود دارد و او نیز مانند عالم هستی دارای مراتب طولی است. همچنین قرآن نیز همانند هستی و انسان چند مرتبه و لایه‌لایه است. در واقع عالم، انسان و قرآن سه تجلی حق‌اند که از جهت حقیقت، متحد اما به حسب تجلی متفاوت‌اند. به سخن دیگر، گاه تجلی حق در لباس کلمات و حروف است و گاه به صورت مظاهر اسمائیه، که صورت دوم گاهی تفصیلی است و گاهی اجمالی؛ کتاب قرآنی، تجلی حق در پوشش حروف و کلمات، و کتاب آفاقی، تجلی تفصیلی حق، و کتاب انفسی، تجلی اجمالی او در مظاهر اسمائیه است. اهل معرفت بر این باورند که مراتب بطونی این سه کتاب یا به تعبیری دیگر دو کتاب تکوینی و تدوینی هم‌وزن و مطابق هستند و می‌توان با معرفت به یکی از این دو کتاب، به کتاب دیگر علم پیدا کرد. به سخن دیگر، مراتب تنزیل این سه کتاب در قوس نزول با هم سازگار و برابر است و چون قوس صعود طبق قوس نزول است، مراتب تأویل این سه کتاب در قوس صعود نیز به وزان هم است. حضرت امام خمینی علیه السلام در این باره می‌گوید: «تنزیل الكتاب من عند الله بحسب المراتب السبع التي للعالم أو الانسان الكامل فمراتب التنزیل سبعة كما ان مراتب التأویل سبعة».^{6۱}

بنابراین چون مراتب این دو کتاب - یعنی کتاب تکوینی و تدوینی - برابر هم است، عارفی که در آفاق سیر صعودی کرده و به مرتبه و بطن خاصی از آن رسیده، با تطبیق آن بطن با بطن متناظرش در کتاب قرآنی، می‌تواند آیات قرآن را تفسیر کند و به اسرار و حقایق آن دست یابد. در واقع، رونده راه حق، با سیر در آفاق، نوعی تأویل هستی‌شناسانه کرده که به تأویل متن دینی انجامیده است. البته

چنین رهروی، زمانی می تواند در مراتب عالم، سیر صعودی داشته باشد که مطابق همان مرتبه از عالم، در جهان خویشتن نیز راهی پیموده باشد. به سخن دیگر، مراتب تأویل مطابق با مراتب فهم، و مراتب فهم متوقف بر پاکی است و هر کس مناسب با مرتبه‌ای که در خود به فعلیت رسانده، توان پرواز در آفاق و نیز ساحت قرآن را دارد. انسانی که اندوخته‌های او محدود به عالم حس و ماده و علوم طبیعی است، به همین اندازه به معارف و حقایق کتاب تکوین و تدوین دست می یابد و کسی که در مرتبه بالاتر قرار دارد، به قدر شایستگی خویش، از حقایق و اسرار بیشتری برخوردار می شود. در واقع، قرآن مانند سفره‌ای است که همه از آن بهره می برند اما باید توجه داشت که کیفیت و کمیت بهره‌بری انسان‌ها از این معارف برابر نیست. ملاصدرا کیفیت و کمیت بهره‌بری از معارف قرآن را چنین به تمثیل می کشد: «و القرآن غذاء الخلق کلهم علی اختلاف أصنافهم، و لکن اغتذائهم به علی قدر درجاتهم، و فی کل غذاء منخ و نخالة و تب»؛^{۶۱} قرآن غذای (روحی) همه انسان‌ها - با تمام اختلافی که بین آنهاست - می باشد اما تغذیه و بهره‌بری هر کس از این غذا به حسب درجه او می باشد؛ در هر غذایی هم مغز وجود دارد و هم فضولات (برخی از مغز آن سود می جویند و نصیب برخی، فضولات است).

سید حیدر نیز با باور به این حقیقت می گوید:

همانا قرآن در بر دارنده تمام مراتب و مدارج مخلوقات به حسب استعدادها و قابلیت‌های آنها می باشد تا اینکه شامل همه آنها شود و هیچ کس از حیطه احکام آن خارج نشود. و قرآن مشتمل بر معانی گوناگون و اسرار متنوع غیر قابل انتها و انقطاع است، خواه این اسرار و معارف دنیوی باشد یا اخروی، ظاهری باشد یا باطنی، و اینکه تأویل قرآن و تأویل تأویل آن واجب است و همانا دریافت معارف از قرآن و فهم آن به حسب استعداد و اعتقاد افراد است... و تمامی مخلوقین مأمور به تدبّر در قرآن و تفکر در معانی آن هستند تا هر یک از

آنها به حقی که برایشان معین شده به مقدار سعی و تلاشی که دارند برسند.^{۶۲}

ایشان در این بیان به نکته‌های مهمی در بحث تأویل اشاره کرده‌اند:

۱. معارف و آموزه‌های قرآن فقط مخصوص گروه یا نحله خاصی نیست، بلکه دربردارنده هدایت تمام مخلوقات با استعدادهای گوناگون می‌باشد.
۲. هر کس به قدر استعداد خود می‌تواند از این معارف بهره‌مند شود.
۳. همه مخلوقات مأمور به تفکر و تدبیر در معانی قرآن هستند تا گنجایش وجودی خویش را کامل کنند.

وی در این عبارت بین بحث تأویل، تدبیر و تفکر در قرآن ارتباط ایجاد کرده و از سویی تأویل و تأویل تأویل تا رسیدن به آخرین بطن را واجب دانسته و از سوی دیگر به منظور رسیدن هر کس به گنجایشی که از پیش برای او معین شده، همگان را به تفکر و تدبیر در قرآن فراخوانده است. هم‌چنان که در مقدمه بحث روش‌های دستیابی به تأویل طولی بیان کردیم، روش اول فرآیند تأویل که به آن روش فنی - عمومی نیز می‌گویند، مبتنی بر تفکر و تدبیر در آیات قرآن است. البته در فرهنگ قرآنی به این روش «تدبیر» می‌گویند. تدبیر عبارت است از تفکر همراه با پی‌گیری. آیات فراوانی به تدبیر و تأمل در قرآن امر، و استفاده از این روش را به همگان سفارش کرده است.

جمع‌بندی

از مجموع مطالبی که گذشت، این نتیجه به دست می‌آید که تأویل مکمل و مهیمن بر تفسیر و عهده‌دار کشف اسرار و معارف بطون قرآن و شریعت است. هم‌چنان که تفسیر قرآن برای رفع حجاب از ظاهر آن واجب است، تأویل نیز واجب می‌باشد. تعریف علامه سیدحیدر آملی از تأویل، تأویل به روش الهامی - اختصاصی بود که به حال مشارکان در ذوق و کشف سودمند است.

اما فایده کار ایشان و دیگر عارفان این است که در بیشتر موارد، پیش درآمدی برای کارهای تفسیری فنی ارائه، و دورنمای کار را روشن کرده‌اند. در واقع، در تفسیر بطون قرآن، سخن اصلی را عارف می‌گوید و می‌توان باروش فنی تأویل به آن دست یافت.

Archive of SID

پی‌نوشت‌ها

۱. «...ظَاهِرُهُ أُنِيقٌ وَبَاطِنُهُ عَمِيقُ الْحَدِيثِ...» یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۲، ص ۵۹۸ کتاب فضل قرآن.
۲. علامه رکن‌الدین سیدحیدر بن سید تاج‌الدین علی بن سیدحیدر علوی حسینی آملی (۷۲۰-۷۸۷ق) از عارفان قرن هشتم و از مردم طبرستان می‌باشد. او نخستین عارف شیعی است که مکتب محیی‌الدین رابا فرهنگ شیعی درآمیخت. سیدحیدر در عراق از محضر نصیرالدین کاشانی حلی (۷۷۵ق) و شیخ فخرالدین محمدبن حسن مطهر حلی - نامور به فخرالمحققین - (۷۷۱ق) بهره برده و از ایشان اجازه نقل روایت می‌گیرد. ایشان در مقدمات کتاب *نص النصوص* در ضمن توضیح آثار خود شمار آنها را نزدیک به چهل کتاب و رساله می‌داند. دریغاً که بیشتر آثار او از بین رفته و فقط آثار زیر از او به جا مانده است:
 - (۱) تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم؛ (۲) جامع الاسرار و منبع الانوار؛ (۳) مقدمات من کتاب نص النصوص؛ (۴) نقد النقود؛ (۵) اسرار الشریعة و انوار الطريقة؛ (۶) الکشکول فیما جرى علی آل الرسول (منسوب به سیدحیدر) که مهم‌ترین آنها به گفته خود او تفسیر محیط اعظم و شرح فصوص است که اولی کتاب نازل بر او و دومی کتاب صادر از او می‌باشد. «برداشتی از مقدمه هانری کربن بر کتاب *مقدمات نص النصوص* و کتاب *جامع الاسرار و منبع الانوار*».
 ۳. ر.ک: معمر بن مثنی ابو عبیده، *مجاز القرآن*، ج ۱؛ ص ۸۶؛ محمدبن احمد ازهری، *تهذیب اللغة*، ج ۱، ص ۲۳۱؛ اسماعیل بن عباد، *المحیط فی اللغة*، ج ۱۰، ص ۳۷۷؛ اسماعیل بن حماد الجوهری، *الصحاح*، ج ۴، ص ۱۶۲۷؛ احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، ج ۱، ص ۱۶۰-۱۵۸؛ راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، ص ۹۹؛ ابن اثیر، *النهاية فی غریب الحدیث و الاثر*، ج ۱، ص ۷۸؛ محمدبن مکرم بن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۱، ص ۳۴-۳۲؛ احمد بن محمد المقرئ الفیومی، *المصباح المنیر*، ج ۲، ص ۲۹؛ مرتضی زبیدی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج ۱۴، ص ۳۱.
 ۴. ر.ک: مجدالدین محمد یعقوب فیروزآبادی، *القاموس المحيط*، ص ۱۲۴۴.
 ۵. از جمله لغت‌شناسانی که تأویل و تفسیر را مترادف می‌دانند، ازهری در *تهذیب اللغة*، ج ۱، ص ۴۳۷ و ابو عبیده در *مجاز القرآن*، ج ۱، ص ۸۶ و ۲۱۶ می‌باشند. محمدبن حسن طوسی نیز در تفسیر خود *التبیین فی تفسیر القرآن*، ج ۳، ص ۳۹۹ تأویل قرآن را برابر با تفسیر می‌داند.
 ۶. ابن اثیر، *النهاية فی غریب الحدیث و الاثر*، ج ۱، ص ۸۱.
 ۷. برای آشنایی با انواع تأویل متنی عرفانی ر.ک: مقاله «رمز و راز تأویل عرفانی از دیدگاه اهل معرفت نوشته سیدیدالله یزدانپناه».

۸. سیدیدالله یزدانپناه، رمز و راز تأویل عرفانی از دیدگاه اهل معرفت، ص ۱۱.
۹. «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَى حَكِيمٍ» (زخرف: ۴) و «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (بروج: ۲۲).
۱۰. «كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (هود: ۱).
۱۱. برای نمونه ر.ک: فیض کاشانی، تفسیر صافی، ج ۱، ص ۲۸ (از طریق عامه) و علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۸۹، ص ۷۸-۱۰۵.
۱۲. روح الله خمینی، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۵۰.
۱۳. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۸۹، ص ۹۱.
۱۴. نزدیک به این عبارت؛ همان، ج ۳۳، ص ۱۵۵.
۱۵. عبدالرزاق کاشانی، تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی)، ج ۱، ص ۴.
۱۶. محسن فیض کاشانی، تفسیر صافی، ج ۱، ص ۱۹.
۱۷. ابن حزم، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۱، ص ۲۸۷ و ۲۸۸.
۱۸. سیدحیدر آملی، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم، ج ۱، ص ۳۰۲.
۱۹. سیدیدالله یزدانپناه، رمز و راز تأویل عرفانی، ص ۵۴.
۲۰. همان، ص ۵۵.
۲۱. این روش همان تفسیر قرآن به قرآن است. البته مفسر در تفسیر قرآن به قرآن در ظاهر سیر می کند، اما اهل معرفت از ظاهر به باطن سفر می کنند.
۲۲. سیدیدالله یزدانپناه، رمز و راز تأویل عرفانی، ص ۶۵.
۲۳. «ظهورگیری از سیاق کلام را به چند صورت می توان انجام داد، گاهی به صورت مستقل بدون لحاظ آیات دیگر، گاهی در مقایسه با آیه قبل، بعد یا هر دو، گاهی به لحاظ فضای حاکم بر همان سوره و گاهی به لحاظ آیات مشابه در سوره های دیگر و گاهی بصورت فوق سیاق» (همان، رمز و راز تأویل عرفانی، ص ۱۵).
۲۴. همان، ص ۲۰.
۲۵. ملاصدر، مفاتیح الغیب، ص ۸۲.
۲۶. آملی، تفسیر المحيط الاعظم، ج ۱، ص ۲۳۸.

۲۷. همان، ج ۱، ص ۲۴۰.
۲۸. فصل سوم «اصول و مبانی تأویل طولی از نگاه سیدحیدر آملی».
۲۹. آملی، *تفسیر المحيط الاعظم*، ج ۱، ص ۲۴.
۳۰. ر.ک: فصل اول، تأویل در لغت و اصطلاح.
۳۱. ر.ک: فصل اول «تأویل در اصطلاح اهل معرفت».
۳۲. آملی، *تفسیر المحيط الاعظم*، ج ۱، ص ۲۰۳.
۳۳. همان، ج ۵، ص ۷۵.
۳۴. همان، ج ۱، ص ۲۴۰-۲۴۱.
۳۵. همان، ج ۱، ص ۳۰۰-۳۰۱.
۳۶. همان، ج ۱، ص ۳۵۸.
۳۷. ر.ک: به روایاتی که در بحث «ظاهر و بطون قرآن» مورد بررسی قرار خواهد گرفت.
۳۸. همان، ج ۱، ص ۳۰۲.
۳۹. همان، ج ۱، ص ۲۴۰.
۴۰. «انا جعلناه قرآناً عربياً لعلکم تعقلون و أنه فی أم الكتاب لدینا لعلی حکیم» (زخرف: ۲-۴).
۴۱. «أنه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون» (واقعه: ۷۹).
۴۲. مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۸۹، ص ۸۳؛ شیخ کلینی، *فروع کافی*، ج ۴، ص ۵۴۹.
۴۳. مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۸۹، ص ۹۱.
۴۴. فیض کاشانی، *تفسیر صافی*، ج ۱، ص ۵۲ (از طریق عامه).
۴۵. مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۸۹، ص ۹۷.
۴۶. سیدحیدر آملی، *تفسیر المحيط الاعظم*، ج ۵، ص ۱۴.
۴۷. همان، ج ۱، ص ۳۰۲.
۴۸. همان.

۴۹. «ما من آية إلا ولها ظاهر و بطن و لكل حرف حدّ و لكل حدّ مطلع» (سیدحیدر آملی، تفسیر المحيط الاعظم، ج ۱، ص ۲۰۵).
۵۰. همان، ص ۲۰۵.
۵۱. سیدیدالله یزدان‌پناه، مقاله رمز و راز تأویل عرفانی از دیدگاه اهل معرفت، ص ۱۳.
۵۲. آملی، انوار الحقیقة و اطوار الطریقة و اسرار الشریعة، ص ۱۰۰.
۵۳. همو، تفسیر المحيط الاعظم، ج ۱، ص ۳۰۶.
۵۴. فیض کاشانی، تفسیر صافی، ج ۱، ص ۳۱.
۵۵. خمینی، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، ص ۵۰.
۵۶. سیدحیدر آملی، تفسیر المحيط الاعظم، ج ۱، ص ۲۵۰.
۵۷. همان، ج ۲، ص ۴۴۴.
۵۸. ملاصدر، مفاتیح الغیب، ص ۸۷.
۵۹. آملی، تفسیر المحيط الاعظم، ج ۲، ص ۵۱۳-۵۱۴.
۶۰. خمینی، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۵۰.
۶۱. ملاصدر، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۶۹.
۶۲. آملی، تفسیر المحيط الاعظم، ج ۱، ص ۳۶۳.

Archive of SID

منابع

قرآن کریم.

۱. آملی، سیدحیدر، *تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم*، به کوشش موسوی تبریزی، قم، انتشارات نور علی نور، ۱۳۸۵.
۲. _____، *انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه*، به کوشش موسوی تبریزی، قم، انتشارات نور علی نور، ۱۳۸۳.
۳. ابن عباد، اسماعیل، *المحیط فی اللغة*، چاپ اول، بیروت، انتشارات عالم الكتاب، ۱۴۱۴ق.
۴. ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، بی جا، انتشارات الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۵. ابن اثیر، *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*، چاپ اول، بیروت، انتشارات المكتبة العصریه، ۱۴۲۶.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرّم، *لسان العرب*، بی جا، نشر ادب حوزه ایران، ۱۴۰۵ق.
۷. ابن حزم الظاهری، علی بن احمد، *الاحکام فی اصول الاحکام*، بیروت، انتشارات دارالکتب العلمیه، بی تا.
۸. ابن عربی، محیی الدین، *فصوص الحکم*، چاپ دوم، بی جا، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
۹. _____، *انشاء الدوائر*، لیدن، مطبعة بریل، ۱۳۶۶ق.
۱۰. ابو عبیده، معمر بن مثنی، *مجاز القرآن*، به کوشش محمد فؤاد سزگین، قاهره، بی تا، ۱۹۸۸م.
۱۱. جامی، عبدالرحمن، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۷۰.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح تاج اللغة*، چاپ دوم، بیروت، انتشارات دارالعلم للملایین، ۱۳۹۹ق.
۱۳. خمینی، روح الله، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، قم، پایسدار اسلام، ۱۴۱۰.
۱۴. _____، *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولاية*، چاپ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۶.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، چاپ اول، بی جا، انتشارات دارالقلم، ۱۹۹۶م.
۱۶. زبیدی، مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۴م.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بی جا، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
۱۸. فیروزآبادی، مجدالدین محمد یعقوب، *القاموس المحیط*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۷ق.
۱۹. فیض کاشانی، محسن، *تفسیر صافی*، چاپ دوم، تهران، انتشارات صدر، ۱۴۱۵ق.

۲۰. قوامی شیرازی، صدرالدین محمد، *مفاتیح الغیب*، چاپ اول، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۹۹۹م.
۲۱. —، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۲.
۲۲. قیصری رومی، داود، *شرح فصوص الحکم*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۳. کاشانی، عبدالرزاق، *تفسیر القرآن الکریم* (منسوب به ابن عربی)، چاپ اول، تهران، انتشارات ناصر خسرو، بی تا.
۲۴. کلینی، محمدبن یعقوب، *اصول کافی*، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۲۵. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، چاپ سوم، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۶۶.
۲۶. مقرئ فیومی، احمدبن محمد، *المصباح المنیر*، چاپ اول، بی جا، انتشارات دارالهجرة، ۱۴۰۵ق.

Archive of SID