



گونه‌شناسی تفاسیر عرفانی و تحلیل آنها

اکرم حسین‌زاده^۱
محمد شریفی^۲

چکیده

هدف: هدف در نوشتار پیش رو، شناساندن انواع تفاسیر عرفانی به عنوان روشی در تفسیر و بیان گونه‌گون بودن این روش تفسیری بود. تقسیم‌بندی به همراه تحلیل گونه‌ها، در حوزه آموزش و درک مطالب تفسیری مفید خواهد بود. **روش:** تحقیق حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر اسناد کتابخانه‌ای تنظیم شده است. **یافته‌ها:** به دلیل ذو بطون بودن قرآن و انسان، تفسیر عرفانی دارای مراتب است. کتابهای روش تفسیری در تقسیم‌بندی تفاسیر عرفانی، به دو یا سه نوع از تفسیر عرفانی اشاره کرده‌اند. تفاسیر عرفانی از گذشته تا کنون، سیر تکاملی خویش را می‌پیمایند و باید شناخته شوند. **نتایج:** تفسیر عرفانی به دو دسته تقسیم می‌شود: عرفان عملی و عرفان نظری؛ عرفان عملی شامل تفسیر باطنی (کاملاً مخالف طواهر (افراطی) و تا حدودی موافق طواهر (اعتدالی)) و تفسیر صوفی شامل تفسیر رمزی، اشاری، کشفی، الهامی، ذوقی و تداعی معانی است. تفسیر نظری شامل تفسیر بر اساس عرفان نظری و تفسیر انفسی است.

واژگان کلیدی: گونه‌های تفسیر عرفانی، تفسیر عملی، تفسیر نظری، تفسیر انفسی، روش تفسیری.

◇ دریافت مقاله: 98/11/20؛ تصویب نهایی 99/05/10.

1. دانشجوی دکتری الهیات؛ علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه مازندران.
2. دکترای تخصصی الهیات، علوم قرآن و حدیث از دانشگاه تهران؛ دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول) / نشانی: بابلسر؛ خ. شهید بهشتی، کیلومتر 3 جاده نیروی هوایی، پردیس دانشگاه مازندران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی / نمابر: 01135302600 / Email: m.sharifi@umz.ac.ir

الف) بیان مسئله

قرآن، کلام وحی، به زبان عربی بر قلب نازنین خاتم پیامبران نازل شده؛ لذا غیر عرب‌زبان، برای فهم آیات الهی با مشکل مواجه می‌شود. البته مسئله فهم آیات برای عرب‌زبانان نیز مسائلی را به همراه داشته و به سبب استفاده از الفاظ و عبارات و استعارات و کنایات، درک آن برای برخی اعراب زمان نزول نیز به سختی امکان‌پذیر بوده است. علاوه بر آن، درک معارف عمیق قرآن که ناظر به لایه‌های درونی و معانی بلند آیات الهی است، برای مخاطبان عصر نزول و حتی بعد از آن مشکل بود و فهم آن، نیازمند صفای باطن و ریاضت‌های طولانی در شناخت ظاهر الفاظ و باطن آیات بود. از این رو، برخی مفسران با انجام ریاضت‌های جسمانی و روحانی که از آن تعبیر به عرفان عملی شده است، سعی کردند به درک درست و صحیحی از مفهوم آیات دست یابند. در این میان، برخی کوشیدند تا یافته‌های خویش را برای دیگران نیز شرح و توضیح دهند که موجب نگارش تفاسیری با گرایش عرفانی شد. تفاسیر عرفانی در آغاز بسیار ساده بود، اما با گذشت زمان وارد مباحث نظری و بحث‌های عمیق فلسفی شد و برخی مفسران کوشیدند با ارائه برهان، یافته‌های باطنی خویش را برهانی سازند.

در برخی از کتب روش تفسیری، انواع تفاسیر عرفانی بررسی شده‌اند. در تعریف انواع تفاسیر عرفانی آمده است: «از جمله تفاسیرهای اجتهادی، تفاسیرهای عرفانی است... به سبک و گرایش عرفانی، باطنی، رمزی و اشاری که خود از تفاوت‌هایی نیز برخوردار بوده‌اند» (مؤب، 1380: 259). در جای دیگر آمده است: «تفاسیر عرفانی به شیوه‌هایی چون: انفسی، رمزی، اشاری، فیضی، الهامی، کشفی و ذوقی و ... تقسیم شده است» (شاهرودی، 1383: 126، 430، 715) که با تفاوتی اندک نزدیک به تفاسیر عرفانی شمرده می‌شوند. برخی، تفاسیر عرفانی را به «شراقی، افاضی، الهامی، باطنی، ... رمزی، شهودی، صوفی» تقسیم کرده‌اند (بازی، 1373: 841-849). برخی دیگر، تفاسیر عرفانی را به دو نوع تفسیر صوفی نظری و تفسیر فیضی اشاری تقسیم کرده‌اند (محمود متولی، 1420: 307؛ معرفت، 1379، ج 2: 333؛ ذبی، بی‌تا، ج 2: 339). علامه حسن‌زاده نیز با ارجح نهادن به تفاسیر نگاشته‌شده، به نوعی دیگر از تفسیر قرآن اشاره دارد که تفسیر انفسی قرآن است (حسن‌زاده آملی، 1378: 45). در کتاب «عبانی و روش تفسیری» (عمید زنجانی، 1373: 241-255)، تفسیر عرفانی با سه تقسیم‌بندی (رمزی، اشاری، شهودی) بیان شده و به توضیح درباره هر یک پرداخته شده است. در کتاب «المفسرون حیاتهم و منهجهم» (بازی، 1373: 62-58)، تفاسیر عرفانی در سه دسته اشاری، صوفی و باطنی معرفی شده‌اند؛ که تعاریف ارائه‌شده کافی و جامع نبوده و همه انواع تفسیر عرفانی را در بر نمی‌گیرد.

شجاعی و همکاران (1394) طی مقاله‌ای به گونه‌شناسی انتقادات بر تفاسیر عرفانی پرداخته و علت انتقادات را عدم شناخت انواع تفاسیر عرفانی مطرح کرده‌اند. اما آنچه ملاحظه نظر نویسندگان بوده و به عنوان مشکل اساسی برای به وجود آمدن انتقادهایی بر تفاسیر عرفانی مطرح شده، در نوشتار پیش رو آمده که جای خالی تحقیق شجاعی و همکاران را پر می‌کند. لذا این دو مقاله در کنار هم و مکمل هم خواهند بود.

سؤال اصلی تحقیق: تفسیر عرفانی از زمان پیدایش تا کنون چه روندی را طی کرده و به چند قسم تقسیم می‌شود؟

سؤالات فرعی تحقیق:

1. ویژگی هر کدام از تفسیرهای عرفانی چیست؟

2. چه تفاوتها و شباهتهایی میان گونه‌های تفسیر عرفانی وجود دارد؟

به نظر می‌رسد تفسیر عرفانی به دلیل وجود برخی تفاوتها در شیوه تفسیر عرفانی و همچنین مرتبه و منزلت مفسر عارف در رتبه‌بندی مقامات عرفانی و سطوح فهم مخاطبان متفاوت باشد. بنابر این، هدف از پژوهش پیش رو، شناخت انواع تفاسیر عرفانی و نشان دادن روند تکاملی آن است. تحقیقی جامع و مستقل ضروری است تا بتواند انواع تفاسیر عرفانی را شناسایی و در یک تقسیم‌بندی صحیح، یکپارچه‌سازی کند.

ب) روش تحقیق

مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر اسناد کتابخانه‌ای، کوشیده است تا حد امکان تفاوت میان انواع تفاسیر عرفانی را مشخص کند.

ج) پیدایش تفسیر عرفانی

یکی از بحثهای مهم در حوزه تفسیر، بحث زبان قرآن است. به دلیل متفاوت بودن انواع ادراک در آدمی، زبان فهم قرآن نیز متفاوت است. در فهم قرآن دو نوع ادراک وجود دارد که زبان قرآن است. قرآن دو زبان یا دو ابزار فهم دارد: عقل و دل. زبان عقل، منطق و استدلال و زبان دل، احساس است. مفاهیم قرآن، تنها منطق و استدلال نیست؛ بنابر این، زبان قرآن هم تنها زبان عقل نیست. کسی که این دو را از هم تفکیک کند، مایه بروز خطا و اشتباه و سبب خسران و زیان خواهد بود (مطهری، 1382، ج 1: 35؛ همو، 1377، ج 8: 361). بنابر این، در شکل‌گیری تفسیر عرفانی، زبان فهم آیات الهی مهم می‌نماید.

گرچه برخی قرن سوم را مبدء تفسیر عرفانی و رمزی می‌دانند (علوی مهر، 1389: 165)، اما آغاز آن را باید همزمان با نزول قرآن دانست. دریافتهای روحی و عرفانی از مضمون آیات الهی از همان آغاز اسلام شکل گرفته است. به تعبیر یکی از معاصران: «آبشخور همه معارف اسلامی و تفسیرگر همه تجارب عرفانی، چیزی جز قرآن و پس از آن، حدیث نبوی نیست. روش تفسیر عرفانی، از تلاقی تجربه عرفانی فرد با وحی الهی پدید آمده است و این دو در حقیقت چندان از یکدیگر بیگانه نیستند» (شاهرودی، 1383: 230).

752 ♦ گونه‌شناسی تفاسیر عرفانی و تحلیل آنها

نویا، از محققان عرفان، زبان صوفیان را نتیجه تلاقی میان تجربه روحانی و قرائت قرآن دانسته، معتقد است که نظریه مشهور «مقامات» و «احوال» را در تفسیر قرآنی امام جعفر صادق (ع) می‌توان یافت؛ ولی به تدریج، تجربه عرفانی استقلال می‌یابد و از زبان قرآنی جدا می‌شود و زبانی خاص خود پدید می‌آورد (نویا، 1373: 7-13). وی تفسیر منسوب به امام صادق (ع) را از منابع مهم ایجاد اصطلاحات صوفی و حسن بصری را شخصیت برجسته آغازگر تحلیلات عرفانی از آیات قرآن می‌داند (همان: 132-129). برخی، تفسیر مجاهد بن جبر مکی را زمینه‌ساز تفسیر عرفانی می‌دانند (قاسم‌پور، بی‌تا: 216). اصولاً عرفان که در ابتدا با عنوان تصوف گره خورده بود، مربوط به زهد و ورع بوده و صوفی، نام گروه و طایفه‌ای بوده که سرسلسله خود را به امام علی (ع) می‌رساندند. (شاهرودی، 1383: 143؛ زرین‌کوب، 1362: 52-51؛ همو، 1383: 49)

آنچه بیان شد، پیدایش تفسیر عرفانی قرآن را همان آغاز نزول می‌داند و اینکه عوامل متعددی در شکل‌گیری انواع تفاسیر عرفانی مؤثر بوده‌اند.

(د) انواع تفاسیر عرفانی و عوامل تأثیرگذار بر آن

تفسیرهای عرفانی از زمان شکل‌گیری خود، تنها به صورت تفسیر بر اساس عرفان عملی بوده است. با گذشت زمان، عرفان وارد مرحله پیچیده‌تری به نام تفسیر بر مبنای عرفان نظری می‌شود. نشانه‌هایی از تفسیر نظری یا حداقل عرفان نظری در بین برخی عارفان چون بایزید بسطامی و حلاج به چشم می‌خورد که با مبانی نظری ابن عربی به اوج خود می‌رسد؛ تا جایی که ابن عربی را آغازگر تفسیر بر اساس عرفان نظری می‌شناسند (اسدی گرمارودی و عزیزی، 1390: 1). بنابر این، نخستین تقسیم‌بندی تفاسیر عرفانی عبارت است از: تفسیر عملی و تفسیر نظری.

ذهبی از تفاسیر عرفانی با نام تفسیر صوفی یاد می‌کند و آن را به دو قسم تفسیر صوفی نظری و تفسیر صوفی فیضی (اشاری) تقسیم می‌کند که مراد از قسم اول، تفسیر نظری و مراد از قسم دوم، تفسیر عملی است (ذهبی، بی‌تا، ج 2: 340). یثربی در فرق بین عرفان عملی و نظری می‌گوید: «عرفان عملی عبارت است از: اجرای یک برنامه دقیق و پر مشقت جهت گذشتن از مراحل و منازل و رسیدن به مقامات و احوالی در راه دست یافتن به آگاهی عرفانی و نیل به توحید و فنا که از آن به طریقت تعبیر می‌شود و عرفان نظری که مجموعه تعبیرات عرفا از آگاهی‌ها و دریافتهای شهودی خویش درباره حقیقت جهان و انسان است» (یثربی، 1392: 38-53). تعریفی که یثربی ارائه می‌دهد در جهت تأیید تفسیر عملی و تفسیر نظری است؛ در حالی که ذهبی تفسیر عملی را برخاسته از ترکیه روح مفسر می‌داند و صفای درون، او را به درجه‌ای می‌رساند که معانی آیات بر وی کشف می‌شود و امور غیبی بر دلش نقش می‌بندد؛ در حالی که تفسیر نظری، تحمیل نظریات صوفی بر آیات قرآن است و اینکه مفسر تفسیر نظری گمان می‌کند هر آنچه او در تفسیر آیات

گفته، مراد واقعی حق تعالی همان است (ذهبی، بی تا، ج 2: 352). آنچه ذهبی بیان می‌دارد مخصوص اوست و در کتاب دیگری چنین ادعایی نشده است. همچنین اینکه وی از هیچ تفسیر نظری نام نمی‌برد که در آن ادعا شده باشد آنچه مفسر گفته، مراد حقیقی خداوند بوده است و هیچ یک از مفسران عرفان نظری نیز مدعی نشده‌اند که به مراد واقعی خداوند رسیده‌اند؛ زیرا همه به اتفاق معتقدند که آیات الهی دارای لایه‌های پنهان است و عارف (صوفی) نیز در احوال و مقام، متفاوت‌اند. اشکال دیگر اینکه وی از تفسیر عملی با عنوان تفسیر اشاری نام می‌برد. ذهبی، اصلی شرعی را برای صحت تفسیر عملی ارائه می‌دهد و به بیان نمونه‌هایی از تفسیر اشاری می‌پردازد؛ در حالی که او تنها به یک نوع از تفسیر عملی اشاره کرده و صحت آن را سنجیده است و حال آنکه تفسیر عملی انواع گوناگون دارد و برخی از انواع آن مورد نقد و حتی رد اندیشمندان و مفسران دیگر قرار گرفته است. (ر.ک: رضایی اصفهانی، 1385، ج 2: 257-259؛ همو، 1388: 151-150)

تقسیم‌بندی دیگری که در کتب روش تفسیری با آن مواجهیم، تقسیم تفاسیر عرفانی به باطنی و ذوقی است؛ که معمولاً مراد از تفسیر باطنی، تفسیر باطنیه و مراد از تفسیر ذوقی، تفسیر صوفیه است. این تقسیم‌بندی محل اشکال است؛ زیرا تمام تفاسیر عرفانی به شیوه باطنی تفسیر شده‌اند؛ که عوامل گوناگونی (چون زبان، متکلم، مخاطب و محتوا) در ایجاد آن نقش داشته و نیز تمام تفاسیر عرفانی با نام تفسیر صوفی پیوند خورده‌اند. بنابر این، بعد از تقسیم تفسیر عرفانی به عملی و نظری، مرحله بعدی، معرفی انواع هر کدام با ذکر ویژگی‌های آنهاست.

1. انواع تفسیر عملی

یک) تفسیر باطن گرایان (باطنیه)

در کتابهای روش تفسیری آمده که در روند شکل‌گیری تصوف و عرفان،¹ گروهی از متصوفه به وجود آمدند که به معنای باطنی آیات و حتی شریعت توجه زیادی کردند؛ تا جایی که برخی از آنان، «ظاهر آیات و شریعت را به طور کامل نفی کردند» (استادی، 1383: 123). برخی نیز با وجود توجه زیاد به باطن آیات، به ظاهر قرآن نیز اهمیت داده، آن را به طور کامل نفی نکرده‌اند. از این رو، باطنیه را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: باطن‌گرایی افراطی که کاملاً با ظواهر آیات و شریعت مخالفند و باطن‌گرایی اعتدالی که به ظاهر آیات نیز توجه داشته، آن را نفی نکرده‌اند.

1. مراد از صوفیه یا تفاسیر صوفیه در این نوشتار، شامل تمام انواع تفاسیر عرفانی است؛ زیرا ریشه تفسیر عرفانی از تصوف آغاز شده است. بنابر این، در گذشته کسانی که به تهذیب نفس می‌پرداختند؛ صوفی و به تفاسیرشان تفسیر صوفیه اطلاق می‌شده اما در حال حاضر از آنها با عنوان عارف و از تفاسیرشان با عنوان تفسیر عرفانی یاد می‌شود. در آثار خواجه عبدالله انصاری و ابن عربی کلمات صوفی و عارف، مترادف هم به کار رفته است؛ گرچه برخی کوشیده‌اند تفاوت‌هایی نیز برای آنها ذکر کنند. (مدنی، 1391: 14-13)

- **باطن‌گرایی افراطی:** باطنیه ابتدا با نام خطاییه (منسوب به ابوالخطاب محمدبن مقلاص کوفی) به تفسیر باطنی قرآن رو آوردند. آنان شناخت حق را کافی دانسته، ظواهر شریعت را نفی کردند؛ اما با مخالفت امام صادق (ع) مواجه شدند. امام در پاسخ به سؤالی درباره این گروه فرمودند: «... درباره طایفه‌ای سخن گفته بودی که من آنان را می‌شناسم... به تو گفته‌اند آنان گمان می‌کنند شناختن دین همانا شناختن اشخاصی چند¹ است. نوشته بودی آنان می‌پندارند مقصود از نماز، زکات، روزه، حج، عمره، مسجدالحرام و مشعرالحرام، یک شخص معین است و طهارت و غسل جنابت نیز یک شخص است و مراد از تمام فرایض، همان شخص است؛ آنان مدعی‌اند کسی که آن مرد را بشناسد، علم او از عمل وی کفایت می‌کند. او همه چیز را ادا کرده و چنین کسی مجاز است در دین تهاون کند و بر عهده او عملی نیست و ایشان مدعی‌اند که آن شخص را شناخته‌اند» (صدوق، 1377، ج 2: 402؛ طباطبایی، 1378: 526). بعد از آن گروهی به نام اسماعیلیه روی کار آمدند که به تفسیر افراطی از باطن قرآن پرداختند² (طباطبایی، همان: 85)؛ در حالی که اندیشمندان بسیاری همچون: نسفی، تفتازانی (سیوطی، 1416، ج 2: 236-235)، صدرالدین شیرازی (1340: 21)، مطهری (1382: ج 1: 26-27) و طباطبایی (1417، ج 1: 4) از جمله کسانی‌اند که تفکرات این گروه را مردود شمردند (رک: رضایی اصفهانی، 1388: 150). إخوان الصفا نیز تفاسیرشان در گروه تفاسیر باطنیه مردود قلمداد شده است. (رضوان، 1413، ج 2: 766)

- **باطن‌گرایان اعتدالی:** کسانی‌اند که کاملاً ظواهر را نفی نمی‌کنند؛ حال آنکه برخی معتقدند آنان «آنچه از ظاهر آیات که مذهب آنان را تأیید کند، پذیرفته؛ در غیر این صورت از آن منصرف می‌شوند» (ابازی، 1373: 61-60). اما ناصر خسرو (متوفی 481 ق)، از کسانی که گرایش به باطنیه دارد، دو گروه را دشمن خدا و رسولش می‌داند: 1. دجال‌ظاهران، کسی که باطن را باطل می‌داند؛ 2. دجال باطنیان، که ظاهر را باطل می‌داند (فادیانی، 1384: 281-280). همچنین قاضی نعمان، ناصر خسرو، حمیدالدین کرمانی، المؤید فی‌الدین شیرازی و... ظاهر و باطن قرآن را برای رسیدن به سعادت، لازم و ملزوم یکدیگر می‌دانند (شاکر، 1376: 223). برخی از باطنیه نیز بر برپاداری ظاهر شریعت تأکید کرده، دانستن باطن آن را نیز لازم می‌دانند (فادیانی، 1384: 180؛ تیمی مغربی، بی‌تا، ج 1: 54-53). به نظر می‌رسد توجه بیش از اندازه باطنیه به باطن آیات و شریعت، موجب برداشت نادرست نسبت به برخی باطنیه شده است.

دو تفسیر رمزی

تفسیر رمزی یعنی سخن گفتن از معنای آیات با زبانی پیچیده که تنها برای اهلس قابل فهم باشد. بنابر کتب روش تفسیری، مراد از تفسیر رمزی همان تفاسیر باطنیه است؛ در حالی که مراد این نوشتار از تفسیر رمزی،

1. مراد از مردان و اشخاصی که در این روایت آمده است، امامان و پیشوایان باطنیه می‌باشند.
2. برخی معتقدند خطاییه و اسماعیلیه با هم ارتباط دارند یا اینکه هر دو در حقیقت یک گروه‌اند. (شاکر، 1376: 256-256)

با معنای مدّ نظر در کتابها متفاوت است. بنابر این، به معرفی تفسیر رمزی در کتابهای روش تفسیری و سپس معنای مدّ نظر نگارنده می‌پردازیم. با توجه به مطالب پراکنده کتابها، تقسیم‌بندی ذیل را می‌توان برای تفاسیر رمزی در نظر گرفت:

- رمزگرایی باطنیان افراطی: تفاسیر باطنیه گاه در شمار تفاسیر رمزی به حساب می‌آیند؛ زیرا در تعریف تفسیر رمزی آمده است: «تفسیر مبتنی بر عدم اعتبار ظواهر الفاظ و اشاره بودن آنها برای معانی تأویلی است که مبنا و اساس درک مفاهیم قرآن را بر مطالبی خارج از قرآن گذاشته، آیات را رمز و اشاره به آن می‌داند؛ بدون اینکه لفظ و قواعد ادبی و ظاهر قرآن بر آن معنای خارجی دلالت داشته باشد. این گرایش با تفسیر اشاری و عرفانی تفاوت دارد: الف) در تفسیر رمزی، سابقه تأویلی پیش از اسلام هم وجود دارد؛ ب) رموز و اشارات پیش از آنکه بر کلام الهی استوار باشند، مبتنی بر آموزش از معلم است» (دفتر تبلیغات اسلامی، 1394، ج 1: 1790؛ ر.ک: ابازی، 1373: 62-58؛ خرمنهای، بی‌تا، ج 1: 649). این روش معمولاً برای تأیید مبانی اعتقادی و زیربنای فکری مذهبی خاص استفاده می‌شود و با عنوان تفسیر معارف عرضه می‌شود که خارج از ظواهر لفظی است و مفسران معتقدند قرآن در این قسمتها رازگویی کرده است (تمیمی مغربی، بی‌تا، ج 1: 12). برای مثال، باطنیه مقصود از وضو را موالات امام و مراد از نماز را رسول و مقصود از زکات را تزکیه نفس و... می‌دانند (ذهبی، بی‌تا، ج 2: 241). بنابر این، تفسیر رمزی در تفاسیر باطنی افراطی مشاهده می‌شود تا از این طریق، مبانی فکری خویش را به مبتدیان آموزش داده، از طعن و سرزنش مخالفان دور بمانند.

- رمزگرایی باطنیان اعتدالی: نظریه و روش باطن‌گرایان اعتدالی در تفسیر رمزی، با روش باطن‌گرایان افراطی تنها در چگونگی معتبر دانستن شرع متفاوت است، و گرنه در اینکه مراد واقعی آیات را بر مطالب رمزی مذهب خود می‌دانند، هیچ تفاوتی با هم ندارند (عمید زنجانی، 1373: 247-248). به هر حال، تفسیر رمزی هر دو گروه به دلیل تأیید مبانی خاص خویش، مردود شناخته می‌شود (همان). بنابر این، مراد از تفسیر رمزی در کتابهای روش تفسیری، تفسیر باطنیه است که برخی از آنان مقید به ظاهر و برخی نیز آن را نفی می‌کنند؛ در حالی که در بیان رمزی از آیات قرآن هیچ تفاوتی با هم ندارند و مورد تأیید هم نیستند. اما آنچه از تفسیر رمزی، مراد نگارندگان است، تفسیر رمزی در معنای مثبت آن است.

تفسیر رمزی و رمزگرایی مثبت (صوفیه یا عارفان)

نوعی دیگر از تفسیر رمزی وجود دارد که مدّ نظر نوشتار حاضر است و مثبت شناخته شده و نیاز به معرفی دارد. از این رو، آشنایی با چند اصطلاح عرفانی برای شناخت انواع تفاسیر عرفانی ضروری به نظر می‌رسد.

زبان قرآنی و زبان عرفانی: در قرآن کریم، آیاتی وجود دارد که از طریق ظاهر الفاظ، قابل شناخت نیستند. برای مثال، قرآن از واژه بنیان مرصوص در خصوص مجاهدان در راه خدا استفاده می‌کند (ص: 4) یا درباره افرادی که از راه هدایت گمراه شده‌اند، می‌فرماید: «وَ اتَّبِعْ هَوَاهُ فَتَمَثَّلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِذَا تَحْوِيلَ عَلَيْهِ

756 ♦ گونه‌شناسی تفاسیر عرفانی و تحلیل آنها

يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ... (اعراف: 175-176). این آیات با توجه به ظاهر الفاظ معنا نمی‌شوند. به خاطر عمق و بلندی کلام وحی که باید در قالب الفاظ نارسای بشری تنزل یابد، باید از معنای ظاهری دور شده و به معنای باطنی آیه توجه شود.

زبان رازگونه و تمثیلی قرآن در تفسیرهای عرفانی نیز وجود دارد، که تجربه‌های موقت و زودگذر عارفان از مهم‌ترین عوامل آن به شمار می‌رود (ابن عربی، بی‌تا، ج 4: 249). بازگشت عارف به عالم صورت و کثرت، موجب شده تا احوال درونی و مشاهدات معنوی عارفان که حاوی مطالب بلند و عمیق معنوی است، در قالب امور حسّی تنزل یابد؛ پس چاره‌ای جز استفاده از تمثیل نیست. بیان رمزآمیز، زبان را از صورت یک وسیله ارتباط عمومی خارج می‌کند و به کلمات، ظرفیت و بار معنوی تازه‌ای می‌بخشد. به عبارت دیگر؛ وقتی زبان عهده‌دار بیان این ادراک شهودی و تجربه عرفانی می‌شود، به دلیل آنکه این تجارب از حوزه تجارب حسّی خارج است، رمزگونه عمل می‌کند (شاهرودی، 1383: 214-216؛ فاسم‌پور، بی‌تا: 211). گاهی عارفان برای حفظ اسرار طریقت، از این گونه تمثیلات استفاده می‌کنند (معرفت، 1379: ج 2: 355) و ظاهرگرایان و ناپینایان معنوی به آن راهی ندارند (استیس، 1361: 295).

زبان عبارت، رمز، اشارت: زبان عبارت، زبانی است که عموم مخاطبان می‌توانند آن را درک کنند و پوشیده و پیچیده نیست؛ در حالی که زبان اشارت، باید حالتی رمزگونه داشته باشد. «زبان عبارت، زبانی است روشن و مبتنی بر دانشهای اکتسابی که عارف غالب بر احوال با هدف تعلیم علوم و آداب عرفانی برای مبتدیان و عوام به کار می‌برد؛ در حالی که زبان اشارت، زبانی پوشیده، رمزگونه و مبتنی بر مواهب و احوال است که عارف در حال هوشیاری یا در حال غلبه احوال با هدف بیان احوال و انتقال مواجید یا کتمان سر برای سطوح مختلفی از مخاطبان به کار می‌برد» (میرباقری‌فرد و محمدی، 1395: 198). عارفان، زبان اشارت را موهبت الهی می‌دانند که حقایق الهی به اذن خداوند به بندگان خاصش بخشیده شده است. از این رو، تصوف را علم اشارت می‌دانند. (سراج، 1914: 337)

معنایی که پل نو یا برای زبان عبارت و اشارت بیان می‌کند، متمایز از تعریف مذکور است. وی 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 در حقیقت. زبان اشاره صوفیان، زبانی است در مرتبه بلند رمز (نماد) و فقط به همین سبب است که جنبه باطنی یافته؛ زیرا رمز تنها با کسی سخن می‌گوید که می‌تواند آن را بگشاید. زبان عبارت؛ یعنی زبانی که درون را به بیرون منتقل می‌کند و مبین چیزهایی است که به تجربه دریافت شد... زبان عرفانی، زبانی مجرد نیست؛ بلکه زبانی است نو که به کلمات قدیم معنی دیگری می‌دهد» (نویا، 1373: 5). زبان رمز، زبان کنایه و استعاره و نمادین است که باید از صورت کلام خارج شد و معنای درونی آن را کشف کرد. (رک: رضایی اصفهانی، 1388: 141-142)

زبان اشارت یا زبان بیان اسرار: عارفان در حالت سکر برای مخاطبان خاص خود، اسرار عرفانی را به اشارت بیان می‌کنند. تفاوت زبان اشارت با زبان رمز این است که نه خیلی پیچیده و رمزگونه است و نه به وضوح و روشنی زبان عبارت است. بنابر این؛ زبان عبارت، زبانی گویاست و زبان رمز، بسیار پیچیده و دارای اصطلاحات خاص خویش است؛ زبان اشارت، زبان پنهانی است که به پیچیدگی زبان رمزی نیست. (میرباقری‌فرد و محمدی، 1395: 198)

متکلم (غالب - مغلوب) و مخاطب: همه عارفان در یک سطح از رسیدن به حقیقت نیستند و هر یک در مراحل متفاوت از مراحل سلوک عرفانی سیر می‌کنند؛ بنابر این، دریافته‌ها و اندیشه‌های متفاوت و مواهب و مواجید مختلف دارند و ممکن است همدیگر را در مرحله‌ای از مراحل تکذیب کنند (مستملی، 1363، ج 3: 1157). یکی از علل برگزیدن زبان رمز یا اشارت نیز احوال و مقام متکلم است. احوال عارف نیز در بیان مطالب گفته شده، تأثیرگذار است؛ گاهی عارف در حال غلبه احوال، سخنانی بر زبان می‌آورد که به شطح‌گویی می‌انجامد. برخی نیز نمی‌توانند سخنان عارفان را درک کنند و از آنها به نامحرمان تعبیر می‌شود. هر متکلم عارف، دارای مخاطب خاص خود است؛ بنابر این، عارفان دریافته‌های خود را به زبان رمز یا اشاره بیان می‌کنند تا هم مفهوم کلام خود را به مخاطبان اصلی خویش برسانند و هم آن را از نامحرمان پوشیده دارند (همان: 1411). بنابر این، مخاطبان، یا خاصان و اهل حقیقت‌اند یا نامحرمان یا مبتدیان و آموزندگان.

محتوا: محتوای سخنان عارفان، یا برگرفته از علوم اکتسابی است که با تعلیم از عارفی در مرتبه بالاتر از او کسب شده؛ یا نتیجه تأملات شخصی خود عارف است یا از علوم موهبتی است که خداوند بر اساس تزکیه فرد عارف به وی اعطا کرده است (رک: میرباقری‌فرد و محمدی، 1395: 210-198) و همین امر، عاملی برای ایجاد تفسیرهای مختلف شده است.

بنابر این، تفسیر رمزی، تفسیری است که به دلیل زبان قرآن، زبان عارفان، حالات متکلم، حالات مخاطب و محتوای مورد عرضه؛ به زبان نمادین بیان می‌شود و باید دقت داشت که هرچه عارف در مقام بالاتر قرار گیرد، بر پیچیدگی زبان وی افزوده می‌شود. گاهی بیان رمزی برای دوری از طعن و سرزنش مستمعان و گاهی برای جلوگیری از افشای سرّ است؛ زیرا همگان نمی‌توانند معارف عمیق عرفانی را درک کنند.

برای مثال، آیه «لَلَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (نور: 30) از دیدگاه آیت‌الله معرفت، «تعبیر رمزی و کنایه‌ای است از اینکه خدای متعال سرچشمه زندگانی و شکوه در جهان هستی است» (معرفت، 1374: 176). بنابر این، در آیات الهی نیز تعبیرات رمزی و کنایه‌ای به کار گرفته شده است. صدرا آیه مذکور را از دیدگاه اشراقیون و اکابر صوفیه بررسی کرده و معنای آیه را از دیدگاه صوفیان، معنای رمزی می‌داند که اصطلاحات خاص خویش را دارد؛ حال آنکه صوفیان، همان معنایی را از آیه اراده کرده‌اند که اشراقیون به آن دست یافته‌اند (صدرالدین شیرازی، 1360: 349-347). معنای رمزی که از قول صدرا از زبان صوفیان در خصوص آیه

758 ♦ گونه‌شناسی تفاسیر عرفانی و تحلیل آنها

مذکور بیان می‌شود، نه تنها با ظاهر الفاظ بیگانه نیست و مذهب خاصی را تأیید نمی‌کند، بلکه همان معنایی را می‌رساند که دیگر اندیشمندان اشرافی و حتی خود صدرا به آن معتقدند. بنابر این، علت رمزگونه بودن تفسیر آیه، بلندی معانی عمیقی است که ظاهر الفاظ آن را نشان نمی‌دهد.

سه) تفسیر اشاری

تفسیری است که به زبان اشارت بیان شده است و در ظاهر لفظ، تصریحی به آن معنا نشده، ولی با ظاهر لفظ ارتباط دارد و پیچیدگی تفسیر به زبان رمزی را ندارد. در تعریف تفسیر اشاری گفته شده: «تأویل قرآن به غیر ظاهر آن، به دلیل وجود اشارت پنهان در آیات که برای اهل سلوک و تصوف آشکار شود و جمع میان این تأویل با تفسیر ظاهر نیز ممکن باشد» (زرقانی، 1385: 637). در تفسیر اشاری، ظواهر آیات به معانی مد نظر صوفیه اشاره دارد. (عمید زنجانی، 1373: 250)

تفسیر اشاری با پنج شرط قابل پذیرش است: 1. با ظواهر نظم قرآن منافاتی نداشته باشد؛ 2. شاهد شرعی داشته باشد؛ 3. با شرع و عقل معارض نباشد؛ 4. مفسر مدعی نشود که مراد آیه بدون ظاهر آیه مد نظر است؛ 5. تأویل ارائه شده سخیف نباشد. (ایازی، 1373: 58؛ زرقانی، 1385: 641)

گرچه تفسیرهای عرفانی در اکثر کتابهای عرفانی و روش تفسیری به تفسیر اشاری شهرت یافته‌اند (ر.ک: مکتب تفسیر اشاری، جستجوی تصوف در ایران...)، اما مسلماً تفسیر اشاری از انواع تفسیر عرفانی است که به اشارت از جانب مفسر برای مخاطبان خاص خویش بیان می‌شود. برای مثال، قشیری در تفسیر لطائف‌الاشارت در تفسیر آیه 84 سوره یوسف، علاوه بر ذکر معنای ظاهری آیه که به نابینایی چشم حضرت یعقوب اشاره می‌کند، معنای باطنی دیگری را ارائه می‌کند که با ظاهر لفظ نیز ارتباط دارد و تفسیر اشاری نامیده می‌شود. وی معتقد است مراد از سفید شدن چشم یعقوب (ع) کوری نیست، بلکه یعقوب از دیدن هر آنچه غیر از یوسف، محروم شده است. (قشیری، بی تا، ج 2: 109)

چهار) تفسیر کشفی

برخی تفاسیر عارفان، جنبه کشفی دارد و ذومراتب است؛ کشفیات آنان، متناسب با تفاوت حالات و مقامات شخص سالک، درجات مختلف پیدا می‌کند. کشف بر تجربه‌ای وجدانی مبتنی است که از نظر خود صوفیه، وحی دل نامیده می‌شود و هرگز نهایت حد معرفت آیات تلقی نمی‌شود و وجوه معانی قرآنی در آنچه به بیان آنها می‌آید، هرگز محصور و محدود نمی‌شود؛ «اما به طور کلی در این تأویل کشفی، هر قدر عارف در مراتب حالات و مقامات بالاتر رود، ابواب تازه‌ای در ادراک معانی قرآنی بر وی گشاده می‌شود» (زرین کوب، 1379، ج 1: 350). معنای معرفت کشفی این است که مفسر بر اساس تهذیب نفس و تزکیه عقل به اموری موهبی و علم الهی دست پیدا کند و معارف و حقایق آیات الهی بر وی مکشوف شود؛ که در بین انواع تفسیر عملی عرفانی، بهترین نوع و عالی‌ترین درجه آن خواهد بود که البته با تفاوت احوال و

759 اکرم حسین‌زاده و محمد شریفی

مقام عارف، متفاوت خواهد بود. یثربی دسترسی به معرفت کشفی را از طریق خاموشی تمامی قوای ظاهری و باطنی و پاکسازی درون از هرگونه علم و اعتقاد ممکن می‌داند (یثربی، 1392: 110-109). چنانکه در ک ملکوت و مبدء و ملائک و حتی معارف دین برای امام علی (ع) از طریق معرفت کشفی بوده است؛ حتی برخی جهان‌بینی امام علی (ع) را کشفی و شهودی دانسته‌اند، نه حکیمانه و متکلمانانه (جوادی آملی، 1380: 43-35، 51-41). کشف زمانی صورت می‌گیرد که نسبت بین خالق و مخلوق و نشانه‌گیری از میان برود (آشنایی، 1370: 73). برای مثال، در تفسیر آیه «وَأَذْكُرُ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبْتَئِلُ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا» (مزل: 8) آمده است: «تَبْتَئِلُ مقامی است از مقامات روندگان، ایشان که در منازل و مکاشفات خویش بدان رسیدند» (میدی، 1371، ج 10: 274). در تفاسیر، تَبْتَئِلُ در معنای انقطاع از غیر، خالص شدن برای حق، توکل بر خدا و بالا بردن دستها در نماز (دعا) معنا شده (طبرسی، 1372، ج 10: 571)؛ در حالی که برای مفسر عارف، لفظ تَبْتَئِلُ به مقامی اشاره دارد که عارف پیش‌تر در آن مقام بوده و آن را تجربه کرده است. چنانچه در تفسیر دو آیه قبل از آن، «إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلاً» (مزل: 6) آمده است: «ناشئه اللیل» واردات روحانی و خواطر نورانی است که در ظلمت شب منکشف می‌شود و ذکر حق و تَبْتَئِلُ نیز مقامی است که عارف در آن به حلی می‌رسد که جز خداوند را در این مقام ندیده و «عارف متردد می‌شود بین صفات جلال و تنزیه و تقدیس تا آنکه منتقل شود به مقام هویت احدی» (بانو اصفهانی، 1361، ج 14: 170-162).

در برخی کتب روش تفسیری، از تفسیر کشفی با نام تفسیر شهودی نام برده شده است؛ اشکال در این است که معرفت کشفی نیز انواع مختلف دارد و با توجه به درجه سالک، متفاوت می‌شود. کشف شهودی از انواع معرفت کشفی است: کشف صوری شامل ابصاری، سمعی، شمی، ذوقی و لمسی؛ و کشف معنوی شامل حدسی، قدسی، الهامی، روحی، سرّی، خفی، اخفی است (شجاعی، 1380: 178-137). یکی از انواع معرفت کشفی می‌تواند مرحله‌ای از الهام باشد؛ به این معنا که با قرائت قرآن، معنای درونی حاصل از آیات بر قلب مفسر الهام شود. گرچه بین مرحله الهام و کشف حقیقی فاصله زیادی نیست؛ اما تفاوت‌هایی نیز با هم دارند (ر.ک: شجاعی، همان؛ قنبری، 1392: 235-207). از آنجا که در اغلب کتابهای روش تفسیری، از تفسیر الهامی نام برده شده، در ادامه به معرفی آن می‌پردازیم.

پنج) کشف الهامی

در تعریف کشف الهامی آمده است: «این مرتبه از کشف را می‌توان سرفصلی در باب کشف معنوی به حساب آورد؛ زیرا در این مرحله است که کشف یا مکاشفه از طریق قلب اتفاق می‌افتد. در این مرحله، معانی و حقایق غیبی در قلب انسان به ظهور می‌رسد. باید توجه داشت که ظهور اسرار و معانی در قلب، نوع خاصی از ظهور است و شبیه ظهور معانی غیبیه در قوه متفکره و عاقله نیست و اصولاً از سنخ دیگری است که در الفاظ نمی‌گنجد و برای ارباب کشف و شهود روشن است. همین قدر واضح است که در چنین مقامی، قلب عارف محل نزول ملائکه الهی گشته، با آنها سخن گفته و کلام آنها را می‌شنود و اسرار را از

760 ♦ گونه‌شناسی تفاسیر عرفانی و تحلیل آنها

زبان آنها یاد می‌گیرد و از تعالیم الهی با واسطه آنها بهره‌مند می‌شود» (شجاعی، 1380: 155). بنابر این، تفسیر الهامی تفسیری از قرآن است که به واسطه الهام که همان القای معانی قرآن بر قلب مفسر است، بدون اطلاع قبلی وی و به صورت ناگهانی و «بدون واسطه ملک و به واسطه وجهی خاص که مخصوص خود اوست» ایجاد می‌شود (قیصری، بی‌تا: 36؛ قاسم‌پور، بی‌تا: 189). برای مثال، سید قطب با استمداد از آیه نخست سوره تبارک که از آن به «مطلعها الجامع الموحی» تعبیر می‌کند، می‌گوید: «آنچه موجب گشت تا غرض اصلی سوره را ادراک کنم، الهامی بود که توسط آیه اول و به خصوص کلمه تبارک بر جان من سایه افکند» (سید قطب، 1412، ج 6: 3631). بنابر این، الهاماتی که در پی قرائت قرآن بر مفسر کشف می‌شود، در زمره تفسیر الهامی قرار می‌گیرند.

شش) تفسیر ذوقی

تفسیری است بیشتر مبتنی بر ذوق و سلیقه مفسر؛ که نه با زبان رمز بیان شده و نه زبان اشارت است؛ که با لفظ در ارتباط باشد؛ که برای مفسر کشفی اتفاق نیفتاده باشد، بلکه مفسر هر آنچه در هنگام تلاوت آیه به خاطرش رسیده بیان کرده و در واقع؛ با توجه به عرفان عملی شکل گرفته است. برای مثال، در تفسیر منسوب به ابن عربی، درباره آیه «وَأَنْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ» آمده است: «حمار بدن حضرت عزیر است» (ابن عربی، 1422، ج 1: 147).

در نمونه دیگر، قشیری در تفسیر آیه 3 سوره مائده که از آیات الاحکام است، «منخفته» را اشاره به کسی می‌داند که در دام آرزوها افتاده و زنجیرهای حرص او را آزار می‌دهد و منظور از «الموقوذه» نفوسی است که بر طلب پستی‌ها سرشته شده است. وی «لمتردیه» را کسی می‌داند که در وادی تفرقه به هلاکت می‌رسد و بالاخره «النطیحه» به باور او، کسی است که با امثال خود ستیزه‌جویی می‌کند. قشیری از اضطراب در مخمصه، که اغلب مفسران آن را به مفهوم گرسنگی تعبیر کرده‌اند، تأویلی ذوقی به دست می‌دهد. از نظر وی، مقصود از آن ایجاد فترت (وقفه) در روند سلوک سالک است. او گفته است: «اگر سالک بعد از این وقفه با حسرت از آن که چه توفیقی را از دست داده، مجدداً طی طریق عرفانی خود را ادامه داد، خداوند با رحمت خود گذشته او را جبران می‌کند». در تأویل «غیر متجانف لاثم» نیز تأویلی ذوقی دارد. در بیان این مفسر، تنزل سالک از مرتبه مطالبه حقایق به محدوده رخصتها، که به سبب فتور در وجد عرفانی حاصل می‌شود، مصداق غیر متجانف لاثم در آیه بالاست. (قشیری، بی‌تا: 389-340)

این در حالی است که برخی معتقدند عرفا و صوفیه به تفسیر آیات الاحکام و آیات محکم نپرداخته‌اند، بلکه آیات متشابه و آیات مربوط به احوال انسانها و رموز کائنات را مد نظر قرار داده‌اند (زرین‌کوب، 1379، ج 1: 349). برخی دیگر برای جدا کردن تفاسیر عرفانی از مفهوم تفسیر به رأی از زبان عارفان می‌گویند: «تفسیر به رأی غالباً مربوط به آیات الاحکام است که زمینه تعقل در آنها کمتر است و آنها را باید متون وحی دانست و روایات نهی از تفسیر به رأی نیز درباره آنهاست؛ بر خلاف مسائل اعتقادی و اخلاقی که زمینه برداشتهای

761 اکرم حسین زاده و محمد شریفی

عرفانی و عقلی در آنها فراوان است» مؤذّب، 1380: 260-259). نتیجه اینکه، تفسیر قشیری از آیه مذکور، تفسیری ذوقی است.

در ارتباط با انواع تفاسیر عرفانی و حجیت آنها، سخن متفاوت است. برخی، حتی مکاشفات و شهودات مفسران عارف را که بالاترین نوع عرفان عملی است، معتبر نمی‌دانند و به دلیل احتمال مکاشفات شیطانی، تفاسیر عرفانی را غیر قابل اعتماد دانسته، آنها را تنها برای شخص عارف حجیت می‌دانند که قابل انتقال به دیگران نیست. (ر.ک: رضایی اصفهانی، 1385، ج 2: 259-257)

هفت) تداعی معانی

گاهی تفسیر عرفانی به صورت تداعی معانی است؛ به این صورت که در اثر صفای باطن و به هنگام قرائت قرآن، معانی ویژه‌ای برای برخی آیات در ذهن مفسر شکل می‌گیرد که به حال عرفانی و مقام مفسر نیز بستگی دارد که از آن به تداعی معانی تعبیر شده است (معرفت، 1383، ج 1: 46). تداعی معانی و تفسیر الهامی در نحوه شکل‌گیری تفسیر با هم متفاوت‌اند؛ به این معنا که در تفسیر الهامی، مرکز کشف، قلب مفسر است و معنای آیه با استعانت خداوند بر مفسر پدیدار می‌شود؛ حال آنکه تفسیرهایی که با عنوان تداعی معانی از قول آیت‌الله معرفت بیان شده‌اند، خطور معنا هنگام تلاوت آیه در ذهن مفسر است (همان) و اغلب، تفسیر آیات بر اساس اشخاص است که روایت آن به معصوم می‌رسد و پشتوانه قوی روایی آن را تأیید می‌کند و چه بسا در زمره تفسیر روایی نیز قرار بگیرند. برای مثال، در تفسیر آیه «وَيُنزِلُ مَعَهُ لَقُرْآنًا مَّشِيدًا» که به امام صامت و امام ناطق تعبیر شده است (صدوق، 1383: 111)، از نظر آیت‌الله معرفت، تفسیر آن از باب تداعی معنایی است. مثالهایی که ایشان از تداعی معانی می‌آورد، با روایاتی به معصوم می‌رسد که البته روایتهای در تفسیر آیات نیازمند بررسی است و باید علاوه بر صحت اسناد روایت به سیاق قبل و بعد آیات نیز توجه کرد. (ر.ک: نجارزادگان و همکاران، 1396: 25-11)

رابطه نگاه عرفانی و وحیانی: بین تفسیر عرفانی آیات که ریشه در حقیقت وجودی انسان دارد و وحی الهی که از منبع فیض الهی سرچشمه گرفته، تفاوت به اندازه ظرفیت انسان است. اولیای الهی نیز همانند انبیا، منبع فیض وحیانی‌اند. در عرفان از نبوت انبیایی و نبوت تشریحی نام برده می‌شود (حسن‌زاده آملی، 1381، ج 1: 46؛ همو، 1378: 678). دیدگاه‌های عرفانی برخی مفسران در درجات بالاتر، عرفان وحیانی می‌شود؛ در حالی که برای برخی دیگر، عرفانی متجلی است که بر وحی عرضه می‌شود و جنبه وحیانی به خود می‌گیرد. هر دو نگاه، با ارزش؛ اما در رتبه و مقام متفاوت‌اند. بنابر این، برای مفسر عارف، نگاه وحیانی و نگاه عرفانی برخاسته از وحی، حجیت دارد.

2. تفسیر نظری (عرفان نظری و عرفان انفسی)

همان‌طور که پیش‌تر نیز بیان شد، تفسیر نظری با نام ابن عربی گره خورده است که نظریه وحدت وجود و انسان کامل را مطرح می‌سازد. اما عرفان نظری بعد از ابن عربی، در سیر تکاملی خود قرار گرفته و به تفسیر انفسی می‌رسد. تفسیر انفسی ویژگی‌های خاص خود را دارد که پایه اصلی آن را بعد از عرفان عملی، عرفان نظری ابن عربی تشکیل می‌دهد.

یک (تفسیر نظری)

وقتی سالک از عالم سفلی قدم فراتر می‌نهد و به عالم علوی می‌پیوندد، بر صفای قلبش افزوده و دیدگانش بینا شده و حجابها برطرف شده و عقل شکوفا می‌شود و معانی معقول نیز افزوده می‌شود که البته در این مرحله، سالک با حکما و فلاسفه هم‌ردیف است (رازی، 1373: 312). در نتیجه، بر اثر عرفان عملی و ریاضتهای درونی، عرفان نظری مفسر و تفسیر نظری شکل می‌گیرد. نظریه وحدت وجود و انسان کامل ابن عربی که به صورت مستقل بیان شده (مطهری، 1367، ج 1: 213-209)، تحولی دیگر را در علم عرفان ایجاد کرده است؛ گرچه به عقیده برخی، قبل از ابن عربی نیز اندیشه وحدت وجود مطرح بوده است. (جوادی آملی، 1386: 125)

اگر از تفسیر منسوب به ابن عربی بگذریم که بیشتر در حیطه عرفان عملی قرار دارد و اتساع آن به ابن عربی محل اشکال واقع شده است؛ کتابهای فصوص‌الحکم و فتوحات مکیه ابن عربی از جمله کتابهای با ارزش و مطرح در عرفان نظری است که اساس و پایه شکل‌گیری تفسیر بر اساس عرفان نظری را شکل می‌دهد که در یک تمثیل انسانی به ابن عربی داده شده است. (حسن‌زاده آملی، 1381، ج 5: 388؛ ج 6: 310؛ صمدی آملی، 1389: 24)

این دو کتاب بعدها بسیار مورد توجه عرفا قرار گرفت و شرح و تفصیلهای فراوانی از سوی شاگردان و شارحان آثار وی انجام شد. بنابر این، هر آنچه در این دو کتاب از تفسیر قرآن ارائه شده، در حیطه تفسیر نظری قرار می‌گیرد و پایه و اساس شکل‌گیری تفسیر انفسی است. در تفسیر انفسی، مبانی فلسفی نظریات ابن عربی به برهانی کردن یافته‌های عرفانی کمک می‌کند. ابن عربی مباحثی را درباره تهذیب نفس و تزکیه آن مطرح می‌کند که اثبات اصل نفس و تجرد آن بر عهده فلسفه است (جوادی آملی، 1387، ج 1: 31) که در حکمت متعالیه صدرالمتألهین، عرفان نظری ابن عربی برهانی می‌شود. علامه حسن‌زاده از تک‌تک کتابهای انفسی نام می‌برد و به برهانی بودن آنها اشاره کرده، می‌گوید: «مصباح‌الانس، تمهید القواعد، اشارات و اسفار، کتابهایی هستند که عرفان را برهانی کردند» (حسن‌زاده آملی، 1375: 57)

دو (تفسیر انفسی)

وقتی سالک پا را از حد کشف نظری فراتر نهد و بر نورانیت قلب خویش بیفزاید و از مرحله حکما و فلاسفه بگذرد، وارد کشف نوری می‌شود و اسرار الهی مکشوف وی می‌شود (تهانوی، 1996: 1254). در این مرحله، خداوند سر وجودی سالک شده و او را از تنهایی و وحشت آن می‌رهاند و از اسرار وجودی و

763 **◆** اکرم حسین زاده و محمد شریفی

حکمت هر چیزی وی را آگاه می‌سازد (رازی، 1373: 312). در این مرحله، سالک به نهایت سیر خویش می‌رسد و با خداوند می‌پیوندد و وجودی جز حق را مشاهده نمی‌کند.

در تفسیر انفسی که حد اعلای عرفان انفسی است (صمدی آملی، 1389: 28؛ استیس، 1361: 35، 39، 55؛ کرگور، 1374: 71)، عقلانیت عارف بیشتر شده؛ حجابهای عقل مصفا، از بین رفته و نظریه وحدت وجود در سیر تکاملی خویش به بالاترین حد ممکن خویش می‌رسد (صمدی آملی، 1393: ج 1: 180-137). در تفسیر انفسی، علاوه بر عرفان نظری، مباحث و مبانی فلسفی به کمک مفسر می‌آید و دلایلی عقلی برای عرفان نظری ارائه می‌شود. (رک: حسین زاده، 1396: ج 1: 148؛ حسین زاده و شریفی: 1396: 306-285؛ همو، 1395: 99)

3. بحث و بررسی

در خصوص تفسیرهای عرفانی، موافقتها و مخالفت‌هایی میان اندیشمندان وجود داشته است؛ برخی نیز قائل به تفصیل شده‌اند (رک: رضایی اصفهانی، 1382: 320-299). امام خمینی در خصوص نیاز به تفسیر عرفانی فرموده‌اند: اگر به علت احتمال تفسیر به رأی، از برداشتهای عارفان از فهم قرآن جلوگیری به عمل آید، حجاب قرآن بیشتر شده و موجب مهجوریت قرآن می‌شود (امام خمینی، 1378: 95). با این وجود، برخی با روش تفسیر عرفانی به علت وجود برخی تفسیرهایی دور از ذهن، موافق نیستند.

یکی از مهم‌ترین انتقادات بر روش تفسیر عرفانی، به عدم وجود تعریفی واحد از این تفسیر مربوط است. همان‌گونه که پیش‌تر ذکر شد، نه تنها در کتابهای روش تفسیری، بلکه «در میان مفسران تفسیر عرفانی و قرآن‌پژوهان نیز تعریف مشخصی از تفاسیر عرفانی وجود ندارد» (صمدی و همکاران، 1389: 299-301). علت وجود نداشتن تعریفی مشخص، گونه‌گون بودن تفاسیر عرفانی به دلایل ذکر شده در مقاله است. بنابر این، شناخت گونه‌های تفاسیر عرفانی، در حوزه آموزش، می‌تواند مفید باشد. گونه‌شناسی تفاسیر عرفانی با توجه به پراکندگی‌هایی موجود، موجب می‌شود تا قوت و ضعف و حتی سستی‌های آن مشخص و امکان فهم تفسیرهای عرفانی و قیاس آن با شاخصهای روش تفسیری، فراهم شود. بنابر این، پس از مرحله شناخت انواع تفاسیر عرفانی، این امکان فراهم است که با برگزیدن بهترین شیوه در تفسیر عرفانی قرآن کریم، تفسیر جامعی از آیات الهی در حیطه عرفان اسلامی ارائه کنیم.

هـ) نتیجه

از تفاسیر مهم در حوزه روش تفسیری، تفسیر عرفانی است. تفاوت ماهوی در نوع نگاه و جهان‌بینی مفسر عارف، موجب رویکردی متفاوت در مواجهه با آیات الهی شده که مورد انتقاد قرار گرفته است. کتب روش تفسیری می‌توانند نقش مهمی در شناساندن شیوه‌های تفسیری داشته باشند؛ اما از آنجا که در بررسی

تفسیرهای عرفانی، تنها در برخی کتابها و آن هم بسیار گذرا به دو یا سه نوع از تفاسیر عرفانی پرداخته‌اند؛ لذا نیاز پژوهشی محقق را برطرف نمی‌کنند. از طرفی، علت اصلی انتقادات از تفاسیر مطرح در حوزه عرفان اسلامی، به عدم شناخت تفسیر عرفانی برمی‌گردد. بنابر این، شناخت انواع تفاسیر عرفانی، از ضروریات پژوهشی در حوزه درک آنهاست. گستردگی مطالب عرفانی و دیدگاهها، به خاطر اختلاف در مراتب مفسر و زبان عرفان، محتوا و مخاطب، نیازمند بررسی است. برتری‌های پژوهش پیش رو با توجه به پیشینه تحقیق، عبارتند از: سعی در ایجاد انسجام به دلیل پراکندگی در تعریف انواع تفاسیر عرفانی در آثار مختلف در پژوهشی واحد؛ مکملی برای تحقیق گونه‌شناسی انتقادات بر تفسیر عرفانی و تحلیل آن؛ بیان پژوهشهای سامان‌یافته در معرفی تفسیر انفسی و ویژگی‌های آن، به عنوان دستاوردی جدید در حوزه عرفان؛ ارائه تصویری روشن‌تر از انواع تفاسیر عرفانی برای پاسخ به انتقادهای وارد بر روش تفسیر عرفانی.

پیشنهاد

تفاسیر عرفانی به دلیل زبان متفاوت و مخصوص و نیز داشتن انواع مختلف و ژانرهای متفاوت از سایر روشهای تفسیری، بایسته و شایسته است تا با ملاک و معیارهای خودش ارزیابی شود. پیشنهاد می‌شود با توجه به مطالب ارائه‌شده در گونه‌گونی تفاسیر عرفانی و مراتب مفسران عارف، نوع نگاه به تفاسیر عرفانی عوض شده و با ارائه الگویی مناسب برای تفسیرهای عرفانی بررسی شود. به نظر نگارنده، پژوهشی مستقل با عنوان پیشنهادی «درسنامه روشها و گرایشهای تفسیر عرفانی» برای مذاقه بیشتر در خصوص این روش تفسیری نیاز است.



منابع

- قرآن کریم. ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای (1380). قم: الزهراء، ج دوم.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (1370). شرح مقدمه فیضی بر فصوص الحکم. تهران: امیر کبیر.
- ابن عربی، محی‌الدین محمد (1422 ق.). تفسیر ابن عربی. محقق: سمیر مصطفی رباب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عربی، محی‌الدین محمد (بی تا). فتوحات مکیه. بیروت: دار صادر.
- استادی، رضا (1383). آشنایی با تفاسیر - عدم تحریف قرآن و چند بحث قرآنی. تهران: قدس، ج دوم.
- استیس، والتر ترنس (1361). عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: سروش.
- اسدی گرمارودی، محمد و بابک عزیزی (1390). «تبیین مراتب انسان کامل در اندیشه عرفانی عزیزالدین نسفی». پژوهشنامه عرفان، دوره دوم، ش 4: 14-1.
- اسعدی و همکاران (1389). «آسیب شناسی جریان‌های تفسیری». قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- امام خمینی، سید روح‌الله (1378). تفسیر سوره حمد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ایازی، سید محمدعلی (1373). المفسرون حیاتهم و منهجهم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بانو اصفهانی، سیده نصرت امین (1361). مخزن العرفان در تفسیر قرآن. تهران: نهضت زنان مسلمان.
- تیممی مغربی، ابوحنیفه نعمان بن محمد (بی تا). تأویل الدعائم. محقق: محمدحسن اعظمی. قاهره: دارالمعارف.
- تهانوی، محمدبن علی (1996 م). موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم. بیروت: مکتبه لبنان.
- جوادی آملی، عبدالله (1380). حیات عارفانه امام علی (ع). قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (1386). ریحی مختوم. محقق: حمید پارسانیا. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (1387). عین نضاخ (تحریر تمهید القواعد). محقق: حمید پارسانیا. قم: اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن (1375). در آسمان معرفت؛ تذکرة اوحدی از عالمان ربانی. قم: تشیع.
- حسن زاده آملی، حسن (1378). ممد الهمم در شرح فصوص الحکم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حسن زاده آملی، حسن (1381). هزار و یک کلمه، قم: بوستان کتاب، ج سوم.
- حسین زاده، اکرم (1396). ماهیت تفسیر انفسی قرآن کریم. پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشکده علوم و معارف اسلامی. استادراهنما: محمد شریفی. بابلرس: دانشگاه مازندران.
- حسین زاده، اکرم و محمد شریفی (1396). «سیر تطور کیفیت رجعت از دیدگاه مفسران انفسی». مشرق موعود، سال یازدهم، ش 44: 285-306.
- حسین زاده، اکرم و محمد شریفی (1395). «نقش تفسیر انفسی در تعمیق ایمان دینی با نگاهی بر آرای حسن زاده آملی و جوادی آملی». آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث، دوره دوم، ش 1: 93-111.

766 ♦ گونه‌شناسی تفاسیر عرفانی و تحلیل آنها

- خرمشاهی، بهاء‌الدین (بی تا). دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی. (متن الکترونیکی). [بی جا]: [بی نا].
- دفتر تبلیغات اسلامی (1394). فرهنگ‌نامه علوم قرآنی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ.
- ذهبی، محمدحسین (بی تا). التفسیر و المفسرون. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- رازی، نجم‌الدین ابویکرین محمد (1373). گزیده مرصادالعباد. محقق: محمدامین ریاحی. تهران: علمی.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (1382)، درسامه روشها و گرایشهای تفسیری قرآن. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (1388). «قرآن و زبان رمزی و تأویلی». پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم، ش 5: 137-158.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (1385). منطق تفسیر قرآن. قم: جامعه المصطفی العالمیه.
- رضوان، عمرین ابراهیم (1413 ق). آراءالمستشرقین حول القرآن التکریم وتفسیره. ریاض: دارالطیبه.
- زرقانی، محمدعبدالعظیم (1385). مناہل العرفان فی علوم القرآن. ترجمه محسن آرمین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- زرین کوب، عبدالحسین (1362). ارزش میراث صوفیه. تهران: امیرکبیر، چ پنجم.
- زرین کوب، عبدالحسین (1383). تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن. ترجمه مجتهدالدین کیوانی. تهران: سخن.
- زرین کوب، عبدالحسین (1379). سوانح. تهران: علمی.
- سراج طوسی، ابونصر (1914 م). اللمع فی التصوف. تصحیح رینولد آلن نیکلسون. لیدن: مطبعه بریل.
- سید قطب، ابن ابراهیم شاذلی (1412 ق). فی ظلال القرآن. بیروت/قاهره: دارالشروق، چ هفدهم.
- سیوطی (1416 ق). الاتقان فی علوم القرآن. بیروت: دارالفکر.
- شاکر، محمد کاظم (1376). روشهای تأویل قرآن. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شاهرودی، عبدالوهاب (1383). ارغنون آسمانی: جستاری در قرآن، عرفان و تفاسیر عرفانی. رشت: کتاب مبین.
- شجاعی، حسین و همکاران (1394). «گونه‌شناسی انتقادات بر تفاسیر عرفانی و تحلیل آن». مطالعات قرآن و حدیث، سال نهم، ش 1: 109-136.
- شجاعی، محمد (1380 ق). مبانی نظری تزکیه (مقالات). تهران: سروش.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (1340). کسر اصنام الجاهلیه. تهران: دانشگاه تهران.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (1360). تفسیر القرآن التکریم (صدرا). محقق: محمد خواجوی. قم: بیدار.
- صدوق، ابوجعفر (1377). معانی الاخبار. ترجمه عبدالعلی محمدی شاهرودی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- صمدی آملی، داوود (1393). شرح دروس معرفت نفس. قم: روح و ریحان.
- صمدی آملی، داوود (1389). شرح رساله انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه. قم: روح و ریحان.
- طباطبایی، سید محمدحسین (1417 ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- طباطبایی، سید محمدحسین (1378). شیعه در اسلام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

- طبرسی، فضل بن حسن (1372). مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن. محقق: محمدجواد بلاغی. تهران: ناصر خسرو.
- علوی مهر، حسین (1389). آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران. قم: مصطفی، چ چهارم.
- عمید زنجانی، عباسعلی (1373). مبانی و روشهای تفسیر قرآن. تهران: وزارت و فرهنگ ارشاد اسلامی، چ سوم.
- قاسم‌پور، محسن (بی‌تا). پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی. [بی‌جا]: [بی‌نا].
- قبادیانی، ناصر خسرو (1384). وجه دین. تهران: اساطیر، چ دوم.
- قشیری، عبدالکریم (بی‌تا). لطائف الاشارات. محقق: ابراهیم بسیونی. مصر: الهیئه المصریه العامه للکتاب، چ سوم.
- قنبری، بخشعلی (1392). «معرفت کشفی در نهج البلاغه». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ش 33: 207-235.
- قیصری، داود بن محمود (بی‌تا). شرح فصوص الحکم. قم: بیدار.
- کرگگور، سورن (1374). «انفسی بودن حقیقت است». ترجمه مصطفی ملکیان. نقد و نظر، ش 4-3: 81-62.
- محمود متولی، عبدالحمید (1420 ق). أضواء علی مناہج بعض المفسرین من زوايا علوم القرآن. [بی‌جا]: [بی‌نا].
- مدنی، محمد (1391). در خانقاه بیدخت چه می‌گذرد. تهران: راه نیکان.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد (1363). شرح التعرف لمذهب التصوف. محقق: محمد روشن. تهران: اساطیر.
- مطهری، مرتضی (1382). آشنایی با قرآن. قم: صدرا، چ هفدهم.
- مطهری، مرتضی (1367). انسان کامل. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1377). یادداشتها. تهران: صدرا.
- معرفت، محمدهادی (1383). التفسیر الاثری الجامع. قم: التمهید.
- معرفت، محمدهادی (1374). التمهید فی علوم القرآن. [بی‌جا]: سازمان تبلیغات اسلامی.
- معرفت، محمدهادی (1379). تفسیر و مفسران. قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
- مؤدب، رضا (1380). روشهای تفسیر قرآن. قم: اشراق.
- مبینی، رشیدالدین (1371). کشف الأسرار و عده الأبوار. محقق: علی اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر، چ پنجم.
- میرباقری فرد، علی اصغر و معصومه محمدی (1395). «عبارت و اشارت در زبان عرفانی». پژوهشنامه عرفان، دوره یازدهم، ش 15: 216-193.
- نجارزادگان و همکاران (1396). «روشهای تأویلی باطنی، تأویل یا تداعی معنایی». علوم حدیث، ش 85: 29-3.
- نویا، پل (1373). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- یشری، سید یحیی (1392). عرفان نظری: تحقیق در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف، چاپ هشتم، قم: بوستان کتاب.
- **Holy Qur'an**. Translator: Mehdi Elahi Qomshehi (2001). Qom: Al-Zahra Publishing House, Second Edition.
- Alawi Mehr, Hussein (2010). **Introduction to the History of Commentaries and Commentators**. Qom: Mustafa Translation and Publication, Fourth Edition.

- Amid Zanjani, Abbasali (1994). **Basics and Methods of Interpreting the Quran**. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Third Edition.
- Asadi et al. (2010). "**Pathology of interpretive currents**". Qom: Research Center and University.
- Asadi Garmaroudi, Mohammad & Babak Azizi (2011). "**Explaining the Perfect Man in the Mystical Thought of Azizeddin Nasafi**". *Sufi Studies*, Vol. 2, Issue 4: 1-14.
- Ashtiani, Seyyed Jalaluddin (1991). **A Description of the Introduction of Qaisari on Fusus al-Hikam**. Tehran: Amir Kabir.
- Ayazi, Seyyed Mohammad Ali (1994). **Al-Mofassrun Hayatahom and Manhajahum**. Tehran: Ministry of Guidance.
- Craiggog, Soren (1995), "**The Enfocity of the Truth**". Translator: Mostafa Malekian. *Journal of Review and Review*, No. 3-4: 62-81.
- Ghanbari, Bakhsh Ali (2013). "**Discoverable Knowledge in Nahjolbalagheh**". *Mystical Literature and Mythology*, No. 33: 207-235.
- Ghasempour, Mohsen (No Date). **Research in the Context of Gnostic Interpretation**. No Places, No Publisher.
- Ghobadiyani, Naser Khosrow (2005). **Religion**. Tehran: The Mythological Publishing, Second Edition.
- Hasanzade Amoli, Hassan (1996). **In the Sky, the Knowledge of the Tadkara O'Hadi of the Rabbani Scholars**. Qom: Shi'a Publications.
- Hasanzade Amoli, Hassan (1999). **Mommed al-Hemam in the Description of Fusus al-Hikam**. Tehran: Organization for the Publishing of the Ministry of Islamic Guidance.
- Hasanzade Amoli, Hassan (2002). **Thousand Words**. Qom: Book Garden, Third Edition.
- Hosseinzadeh, Akram & Mohammad Sharifi (2016). "**The Role of Anfisa's Interpretation in Deepening Religious Faith by Looking at the Opinions of Hasanzadeh Amoli and Javadi-Amoli**". *Journal of Educational Teachings in the Quran and Hadith*, Vol. 2, No. 1: 93-111.
- Hosseinzadeh, Akram & Mohammad Sharifi (2017). "**As the Quality of the Referral from the Viewpoint of Anfci's Commentators**". *Promised East*, Vol. 11, No. 44: 285-306.
- Hosseinzadeh, Akram (2017). **The Nature of the Interpretation of the Holy Qur'an**, Master's Thesis, Faculty of Science and Islamic Encyclopedia. Plateau: Mohammad Sharifi. Babolsar: Mazandaran University.
- Ibn Arabi, Mohiuddin Mohammad (1422 AH). **Interpretation of Ibn Arabi**. Researcher: Samir Mostafa Rabab, Beirut: Dar Ehya Al-Torah Al-Arabi.
- Ibn Arabi, Mohiuddin Mohammad (No Date). **The Conquests of Makiyah**. Beirut: Dasadar.
- Imam Khomeini, Seyyed Ruhallah (1999). **Interpretation of Surah Hamd**. Tehran: Institute for the Setting up and Publication of Imam Khomeini's Works.

- Javadi Amoli, Abdullah (2001). **The Mystic Life of Imam Ali (AS)**. Qom: Asra.
- Javadi Amoli, Abdullah (2007). **Rahigh Makhtom**. Researcher: Hamid Parsaniya. Qom: Asra.
- Javadi Amoli, Abdullah (2008). **The Same letter (Tahrir Tamhid al-Qawad)**. Researcher: Hamid, Parsania. Qom: Asra.
- Khorramshahi, Baha'addin (No Date). **Qur'anic Verses and Qur'anic Studies**. Electronic Text. by the way: no.
- Lady Isfahani, Seyyed Nusrat Amin (1982). **Makhzan al-Erfan in the Commentary of the Qur'an**. Tehran: Muslim Women Movement.
- Madani, Mohammad (2012). **What is happening in the Bidokht Khanghah?** Tehran: Good Way.
- Mahmoud Motevalli, Abdul Hamid (1420 AH). **Based on the Curriculum of some Interpreters from the Corners of Science Quran**. No Places, no Publisher.
- Ma'refat, Mohammad Hadi (1995). **Al-Tafiyat Fayyas Al-Quran**. Inside: Islamic Organization of Islam.
- Ma'refat, Mohammad Hadi (2000). **Interpretation and Commentators**. Qom: Al-Tamhid Cultural Institute.
- Ma'refat, Mohammad Hadi (2004). **Al-Arif Al-Giyah**. Qum: Al-Tamhid.
- Meybodi, Rashid al-Din (1992). **Kashf al-Asrar and A'te al-'Abbar**. Researcher: Ali Asghar Hekmat. Tehran: Amir Kabir Publication, Fifth Edition
- Mirbageri Fard, Ali Asghar & Masoumeh Mohammadi (2016). **"Phrase and Reference in the Mystical Language"**. *Sufi Studies*, Vol. 11, No. 15: 193-216.
- Moaddab, Reza (2001). **Methods of Quranic Interpretation**. Qom: Illumination.
- Motahari, Morteza (1988). **Full Human**. Tehran: Sadra Publications.
- Motahari, Morteza (1998). **Notes**. Tehran: Sadra.
- Motahari, Morteza (2003). **Introduction to Quran**. Qom: Sadra, 17th Edition.
- Mustamli Bukhari, Ismail ibn Mohammad (11984). **Sharh Al-Ta'rof Le Mazahb al-Tasavuf**. Researcher: Mohammad Roshan. Tehran: Mythology.
- Najarzagdegan & et al. (2017). **"Inner Interpretative Methods, Interpretations or Semantic Associations"**. *Hadith Sciences*, No. 85: 29-29.
- Novaya, Paul (1994). **Qur'anic Interpretation and Gnostic Language**. Tehran: Center for Transcendentalism.
- Office of Islamic Propaganda (2015). **Quranic Literature Journal**. Qom: Research Center for Science and Culture.
- Ostadi, Reza (2004). **Introduction to Interpretations - Non-Distortion of the Qur'an and Several Quranic Discussions**. Tehran: Ghods Publishing, Second Edition.
- Qaysari, Dawud ibn Mahmud (No Date). **The Description of Fusuws al-Hikam**. Qom: Bidar Publications.

- Qosheiri, Abdul-Karim (No Date). **Shabah Al-Salat**. Researcher: Ibrahim Bassouni. Egypt: al-Heyah al-Mesri al-A'ameh Lel Kitab, Third Edition.
- Razi, Najm al-Din Abu-Bakr ibn Mohammad (1994). **Selected Mersad al-Ebad**. Researcher: Mohammad Amin Riahi. Tehran: Scientific Publication.
- Rezaei Isfahani, Mohammad Ali (2003). **Quranic Interpretation Methods and Approaches**. Qom: World Center of Islamic Sciences.
- Rezaei Isfahani, Mohammad Ali (2006). **The Logic of Interpreting Quran**. Qom: Publication of the Society of Al-Mustafa-al-Alemiyyah.
- Rezaei Isfahani, Mohammad Ali (2009). "The Qur'an and the Contemplative and Contemplative Language". *The Journal of Science and Education of the Holy Qur'an*, No. 5: 137-158.
- Rezvan, Omar ibn Ibrahim (1413 AH). **Islamic Revolutionary Praises around Al-Qur'an and Commentary**. Riyadh: Dar al-Taiba.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim (1961). **Fraction of Asnam al-Jahiliya**. Tehran: Tehran University.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim (1981). **Commentary on Al-Quran al-Karim (Sadra)**. Researcher: Mohammad Khajavi. Qom: Awakening.
- Sadugh, Abu Ja'far (1998). **Ma'ani al-Akhbar**. Translator: Abdolali Mohammadi Shahrudi. Tehran: Dar al-Kutob al-Islam.
- Samadi Amoli, Davood (2010). **The Description of the Full Human Treatise from Nahj-ol-Balaghah's Point of View**. Qom: Raheh and Basil Publications.
- Samadi Amoli, Davood (2014). **Explanation of the Lessons of Self-Knowledge**. Qom: Spirit and Basil.
- Seraj Tusi, Abu-Nasr (1914). **Al-Lama fi Al-Tasouf**. Excerpts: Reynold Alan Nicholson. Leiden: Bhutan Braille.
- Seyyed Ghotb, Ibn Ibrahim Sha'zali (1412 AH). **Sufi Solel al-Quran**. Beirut/ Cairo: Dar al-Sharroq, Sept. 17th.
- Shahroudi, Abdul Wahhab (2004). **Heavenly Organon; An Investigation into the Qur'an, Gnostic and Mystical Interpretations**. Rasht: The Book of Mobin.
- Shaker, Mohammad Kazem (1997). **Methods of Qur'anic Interpretation**. Qom: Islamic Propaganda Office.
- Shojaei, Hossein & Colleagues (2015). "The Specification of Criticisms on Mystical Interpretations and Its Analysis". *Qur'anic and Hadith Studies*, No. 9, 1 (17): 109-136.
- Shojaei, Mohammad (1380 AH). **Theoretical Basics of Cultivation (Articles)**. Tehran: Soroush.
- Siouti (1416 AH). **Al-Etaqan fi ulom al-Quran**. Beirut: Dar al-Fakr.
- Stace, Walter Trance (1982). **Gnosticism and Philosophy**. Translator: Baha'ddin Khorramshahi. Tehran: Soroush.
- Tabarsei, Fazl ibn Hassan (1993). **Assembly of the Al-Bayan Fei Tafsir Al-Quran**. Researcher: Mohammad Jawad Bolaghi. Tehran: Naser Khosrow Publication.

- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (1417 AH). **Al-Mizan Fei Tafsir Al-Quran**. Qom: The Publications Office of the Community of Teachers.
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (1999). **Shi'a in Islam**. Qom: Islamic Printing Office.
- Tahanvi, Mohammad ibn Ali (1996). **A Lexicon for the Terminology of al-Fonoun and al-Ulum**. Beirut: Lebanon.
- Tamimi Maghrebi, Abu Hanifa Na'man ibn Muhammad (No Date). **Tawil al-Da'ayem**. Researcher: Mohammad Hassan Azami. Cairo-Egypt: The Encyclopedia.
- Yathribi, Seyed Yahya (2013), **Theoretical Mysticism: Research in the Evolutionary Course and Principles and Issues of Sufism**, Qom: Book Garden, **Eighth Edition**.
- Zahabi, Mohammad Hussein (No Date). **Al-Tafsir and Al-Mofassrun**. Beirut: Dar 'Ahiya al-Toras al-Arabi.
- Zarghani, Mohammad Abdul Azim (2006). **Manahel al-Erfan fi Science al-Quran**. Translator: Mohsen Armin. Tehran: Research Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Zarrinkoob, Abdolhossein (1983). **The Value of Sufi Heritage**. Tehran: Amir Kabir Publishing House, Fifth Edition.
- Zarrinkoob, Abdolhossein (2000). **Sere Ney**. Tehran: Scientific.
- Zarrinkoob, Abdolhossein (2004). **Iranian Sufism in its Historical Perspective**. Translator: Majdoddin Keyvani. Tehran: Speech.

