

بررسی اقسام ناهم خوانی و تباین در تفسیر و تأویل و استناد صوفیه به آیات

(با تأکید بر امهات متون نثر صوفیه نظیر رساله فشریه، کشف المحجوب، کشف الاسرار، اسرار التوحید و ...)

محمد رضا عابدی جیقه^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۹/۱۵ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۱۳)

چکیده

نگرش ذوقی و باطن‌گرایی صوفیه اقسام ناهم‌سانی و مخالفت با سیاق را در تفسیر آنها از آیات قرآن پدید می‌آورد. این امر سبب ایجاد مراتب مختلفی از تأویل در استناد صوفیه به آیات می‌شود؛ تأویل آنها از آیات گاه در حد مخالفت با ظاهر لفظ و عدم تطابق با معانی لغوی است و در مواردی از این حد فراتر رفته و به تفاوت با معنای مراد آیه می‌رسد. رویه صوفیه در تفسیر و تأویل و اتکا به تلقی ذوقی و باطن‌گرایانه از آیات در پاره‌ای از اوقات پررنگ‌تر می‌شود و به شکل مصادره به مطلوب و خلط مبحث نمود می‌یابد و در اشکال حادث‌تر خود به تناقض و تضاد و تباین با معنا و مدلول اصلی آیه می‌انجامد. در این جستار، نخست اشکال مختلف تباین و ناهم‌خوانی در تفسیر و استناد صوفیه به آیات قرآن دسته‌بندی گردیده و سپس برای هر کدام از آنها نمونه‌های متعدد از امهات متون نثر صوفیه نقل شده است و در ذیل هر کدام از نمونه‌ها توضیحاتی ناظر بر جنبه‌های ناهم‌خوانی، تعارض، تناقض و یا تضاد با آیه یا آیات مرتبط آمده است. نتیجه نشان می‌دهد مصادیق گونه‌های مختلف ناهم‌خوانی و تعارض در تأویل نویسندگان و مشایخ صوفیه از آیات از الگوهای مشابه و همسان بهره‌می‌برد و مبنای آنها در تفسیر ذوق و عاطفه و گرایش به باطن و اصالت دادن به راه دل و کشف معنای باطنی از این طریق است. صوفیه در تفسیر چندان مقید به مقتضای ظاهر آیات نبوده و غالباً معنای مد نظر خود را بر آیات تحمیل کرده‌اند.

کلید واژه‌ها: تأویل، تضاد، تناقض، صوفیه، خلاف سیاق، مصادره به مطلوب.

بیان مسئله

اقسام ناهم‌سانی و مخالفت با سیاق در تفسیر صوفیه از آیات قرآن بسامد قابل توجه دارد. این امر ریشه در نگرش ذوقی و باطن‌گرایی صوفیه دارد و البته در نظر آنها ناروا و مستبعد نیست، بلکه مراتبی دارد؛ چنان‌که تأویل آنها از آیات گاه در حد مخالفت با ظاهر لفظ و عدم تطابق با معانی لغوی، متوقف می‌ماند و در مواردی از این حد فراتر رفته و به تفاوت با معنای مراد آیه می‌رسد. رویه صوفیه در تفسیر و تأویل و اتکا به تلقی ذوقی و باطن‌گرایانه از آیات در پاره‌ای از اوقات پررنگ‌تر می‌شود و به شکل مصادره به مطلوب و خلط مبحث نمودمی‌یابد و بالاخره در اشکال حادث‌تر خود به تناقض و تضاد و تباین با معنا و مدلول اصلی آیه می‌انجامد. براین پایه، نگارنده در این جستار در صدد پاسخ دادن به سه سوال اصلی است؛ نخست اینکه: چه عواملی اسباب ناهمخوانی و تباین در تفسیر صوفیه از آیات را فراهم می‌آورد؟ دوم: صوفیه در ارائه تفاسیر ناهمخوان و متباین از آیات قرآن از چه مبانی و بن‌مایه‌هایی تبعیت می‌کنند؟ سوم: اشکال مختلف تباین و ناهمخوانی در تفسیر و استناد صوفیه به آیات کدامند؟ برای نیل به این منظور، ابتدا اشکال مختلف تباین و ناهمخوانی را در تفسیر و استناد صوفیه به آیات قرآن دسته‌بندی می‌کنیم و سپس برای هر کدام از آنها نمونه‌های متعدد از امهات متون نثر صوفیه می‌آوریم و بالاخره در ذیل هر کدام از نمونه‌ها توضیحاتی ناظر بر مبانی و دلایل ناهمخوانی، تعارض، تناقض و یا تضاد با آیه یا آیات مرتبط ارائه می‌دهیم و جنبه‌های مختلف آن را تبیین می‌کنیم.

مقدمه

تفسیر دانشی است که به فهم آیات قرآن اختصاص دارد؛ چنانکه به واسطه آن معانی آیات بیان شده و احکام الهی استخراج می‌شود. تفسیر خود بر علمی مانند لغت، صرف، نحو، اصول، قرائت، شناخت اسباب نزول و ناسخ و منسوخ متکی است (سیوطی، ۵۲۲/۲).

در مقابل، تأویل عبارت از بازگرداندن آیه به معنای محتمل و باطنی آن است (همان، ۵۴۸). از این رهگذر، تأویل با معارف غیبی پیوند می‌خورد و رابطه چندانی با علوم اکتسابی ندارد، در حالی که تفسیر به معانی عام و ظاهری کلام الهی توجه دارد و رسیدن به آن با عقل و علوم اکتسابی امکان‌پذیر است (پورنامداریان، ۱۲۵). معنای حاصل از تأویل ممکن است با معنای ظاهر آیه موافق بوده یا با آن تفاوت داشته باشد و احیاناً در نقطه مقابل آن قرارگیرد و خلاف آن باشد.

بی‌تردید غالب آنچه را که صوفیه در مقام تفسیر قرآن گفته‌اند، نمی‌توان تفسیر نام نهاد، بلکه این مطالب مفاهیم و کشفیاتی هستند که هنگام تلاوت قرآن به ذهن آنها خطور کرده است (زرکشی، ۱۷۱). صوفیه در فهم شریعت و دین نگاه باطن‌گرایانه دارند و تأویل آنها از قرآن کریم مبتنی بر احاطه آن بر باطن و حقیقت (آن‌گونه که درمی‌یابند) است. خواجه عبدالله انصاری می‌گوید: «آن نکوتر که زشت بگذاریم و نغز گیریم، پوست بگذاریم و مغز گیریم» (انصاری، ۵۳۰/۲) بر این پایه، «صوفیه در کنار اسماعیلیه و باطنیان که جوینده باطن قرآن بوده‌اند خواسته‌اند از ظاهر کلمات و پوسته واژه‌ها عبورکنند و با کنارزدن معانی ظاهری به حقیقت آیات الهی بی‌برند» (شفیعی کدکنی، ۱۴۲).

بنابراین، خواننده یک متن عرفانی نباید انتظار داشته‌باشد که نویسنده صوفی مشرب نگاه تفسیری محض و عاری از دخل و تصرف ذوقی و به دور از مقتضای حال عرفانی و فارغ از تمایلات تأویل‌گرایانه به آیات قرآن داشته‌باشند.

مرور پیشینه‌ها

در موضوع تفسیر و تأویل عرفانی صوفیه از آیات قرآن پژوهش‌های چندی به سامان رسیده‌است. در این زمره، به مقالات زیر می‌توان اشاره کرد:

۱- «بررسی مبانی صوفیه در فهم و تأویل قرآن» (۱۳۸۳) از بمانعلی دهقان، در این مقاله تفاوت مبنای صوفیه در تفسیر با مبنای فقها، متکلمان و اهل حدیث تبیین شده است.

به‌زعم نویسنده صوفیه با تأکید بر راه دل و طریق باطنی در فهم قرآن سایر شیوه‌ها را سطحی و کم‌فایده انگاشته‌اند.

۲- «مولوی و قرآن، تفسیر یا تأویل»، از سیدحسین سیدی (۱۳۸۴) نگارنده دلیل دست‌یازیدن مولانا به تأویل را تلاش برای دست‌یافتن به لایه‌ها و بطن‌های زیرین قرآن می‌داند. چون مولوی معتقد است که لفظ پیوسته در انتقال معنا نارسا است و تأویل می‌تواند تاحدی این نارسایی را برطرف‌سازد.

۳- «تأثیر عرفان بر تفاسیر قرآن بر اساس دو تفسیر روض‌الجنان و کشف‌الاسرار» از اصغر باباسالار (۱۳۸۷) نگارنده در این مقاله در صدد مقایسه یک متن تفسیری صرف (روض‌الجنان) با یک متن تفسیری - عرفانی (کشف‌الاسرار) برآمده است تا به این وسیله تاثیر دیدگاه‌های عرفانی را بر شیوه تفسیر نشان‌دهد. نتیجه مقاله آن است که تمایل به تأویل حول محور تخیل و تجربه‌های درونی وجه تمایز اصلی تفاسیر عرفانی نسبت به سایر تفاسیر است.

- مقاله دیگر «بررسی مفهوم تأویل‌گرایی در تفاسیر عرفانی میبیدی و ابن عربی»، از قدرت‌الله خیاطیان و یاسمن سلمانی، (۱۳۹۹) است. نگارندگان ضمن اشاره به تظاهر میبیدی و ابن عربی به مخالفت با تأویل‌گرایی تأکید می‌کنند که آنها در عمل در دام تأویل‌گرایی افتاده و احیاناً در این شیوه به افراط گراییده‌اند. در این مقاله به اقسام تباین در تأویل عرفانی آیات توجه نشده است

- «نقد و بررسی تفاسیر صوفیانه قرآن»، از محمدرضا موحدی، (۱۴۰۰). این مقاله نقدی بر کتاب «تفاسیر صوفیانه قرآن از قرن چهارم تا نهم» نوشته کریستین سندز است که به تأویل‌های صورت گرفته حول داستان موسی و خضر، داستان مریم و آیه نور می‌پردازد. همچنین مقالاتی مانند مقاله «بررسی انتقادی رویکردهای تفسیری و شیوه‌های استناد به آیات در اسرارالتوحید»، از محمدرضا عابدی و احمد فرش‌بافیان (۱۳۹۹)؛ «بررسی تأویلات قرآنی در نامه‌های عین‌القضات همدانی» (۱۳۸۹) از محمدحسن علیزاد؛ «تأویل

به مثابه تطبیق قرآن با عالم و آدم در تفسیر سیدحیدر آملی «(۱۳۸۸) از عبدالله صلواتی؛ «شیوه‌های تفسیر و تأویل آیات قرآن در معارف بهاء ولد» (۱۳۹۰) از محمد دشتی و سمیه سهرابی؛ «غزالی و فرایند تفسیر قرآن»، (۱۳۸۷) از محسن قاسم‌پور؛ «توصیف شیوه میبیدی در تفسیر عرفانی قرآن» (۱۳۸۷) از مجید سرمدی و محمود شیخ؛ «جلوه‌های تفسیر عرفانی قرآن در باب اخلاق منازل‌السائرین»، (۱۳۹۲) از مصطفی دلشاد و همکاران؛ «کارکردهای سیاق در تفسیر قرآن کریم» (۱۳۸۵) از علی‌احمد ناصح، و پایان‌نامه‌هایی نظیر «مقایسه و نقد زبانی و مفهومی تأویل‌های عرفانی آیات و احادیث در مرصادالعباد نجم‌الدین رازی و مثنوی مولوی» از سعید اکبری با راهنمایی ابراهیم رحیمی، «تأویل و تفسیر قرآن در دفتر اول مثنوی» از کیوان تولمی با راهنمایی محمد حسین نیری، «داستان پیامبران و بیان تاویلی آن در مثنویهای عطار» از وجیهه ترکمانی با راهنمایی یحیی طالبیان، «نگاه ادبی و عرفانی آیات معاد در تفسیر کشف‌الاسرار میبیدی» از محمدحسین صمیم با راهنمایی محمدعلی خالدیان، به میحث تفسیر و تأویل صوفیه از آیات قرآن از زوایای مختلف پرداخته‌اند.

با توجه به پیشینه، بررسی اقسام ناهمخوانی و تباین در تفسیر و تأویل و استناد صوفیه به آیات، یک موضوع تازه است و نگارنده بر آن است که به نتایج جدید و قابل توجهی نیز منتهی شده است.

مبانی نظری

صوفیه خود را از صاحبان تأویل انگاشته و مشایخ خود را در زمره اولیا می‌دانند و غالباً مرز مشخصی میان تفسیر به رأی و تأویل محتمل مبتنی بر قراین و براهین قائل نیستند. مطابق درک صوفیه، «فهم ظاهر از الفاظ قرآنی به سهم اهل ظاهر و مفسران کلمات قرآنی و فهم بواطن آن نصیب صاحبان تأویل علی حسب مراتبهم و درجاتهم و مطلع آن اختصاص به کمال از انبیا و اولیاء و مابعد مطلع آن از مختصات حضرت ختمی مقام و

وارث حال و مقام و علم آن جناب می‌باشد» (قیصری، ۱۴۵).

در مقابل نگاه صوفیه و دیگر گروه‌های باطن‌گرا و تأویل‌گرا، دیدگاه مفسران قرار دارد. مطابق نظر اهل تفسیر، اگر مفسر به جای استفاده از قرآن افکار خود را بر قرآن تحمیل کند و مبتنی بر پیش‌داوری‌هایی که مولود محیط، تخصّص، مذهب و سلیقه شخصی است، به تفسیر بپردازد، در دام تفسیر به رأی و تأویل باطل گرفتار آمده‌است (مکارم شیرازی و همکاران، ۸/۱).

باطن‌گرایی صوفیه بیشتر جنبه ذوقی دارد و فهم آنی ذوقی و عاطفی بر تفسیرشان سایه می‌افکند؛ برداشت آنها از آیات قرآن غالباً از ضابطه مشخصی تبعیت نمی‌کند و بر مبانی متقن عقلی و نقلی استوار نیست. صوفیه برای نیل به این مطلوب صرفاً بر راه دل اتکا می‌کنند و ثمره دل را الهام و دریافت بلاواسطه از علم حق می‌دانند. ابن عربی در فتوحات از قول ذات باری تعالی درباره ولّی که تأویل قرآن را بلاواسطه از ذات حق می‌گیرد، می‌گوید: «پس آنچه زینده اوست این است که به من گوش دهد و تنها دل به کلام من بسپارد تا اینکه من همان‌طور که آیات را بر او تلاوت می‌کنم و به او می‌شنوانم، کلام خود را نیز برای او شرح‌دهم و معنای آن را نیز برایش بیان‌نمایم... پس او علم را از من می‌گیرد نه از فکر و تأمل خودش!» (ابن عربی، ۲۳۹/۱).

بر این پایه، یک علم اشاری وجود دارد که همان عمل لدنی است و به اصفیا و اولیای الهی اختصاص دارد این علم با زدودن زنگارها از دل محقق می‌شود. مولانا با اشاره به این معنا می‌گوید:

آینه‌ات دانی چرا غماز نیست زانکه زنگار از رخس ممتاز نیست

رو تو زنگار از رخ خود پاک کن بعد از آن آن نور را ادراک کن (مولوی، د، ۱، ب. ۲۵)

می‌دانیم که قرآن کریم از سنخ کلام و نطق است، صوفیه با توجه به اصالت‌دادن به باطن معتقدند «آن نطق در زبان از اصل نطق نیست، زیرا که اصل نطق دل است. همه نطق‌ها از دل خیزد.» (شمس تبریزی، ۱۲۴) پس دل صافی و باطن بی‌زنگار است که آن را تواند دریافت.

غزالی نیز معتقد است که باطن معنی قرآن بر دل‌هایی که از همه پلیدی‌ها پاک‌شوند و به نور تعظیم الهی منورگردند، آشکار می‌شود (غزالی، ۱/۶۱۰). ابن عربی هم در بحث از ظاهر و باطن قرآن با استناد به آیه «سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ...» (فصلت، ۵۳)، می‌نویسد: «هر آیه از کتاب منزل دو وجه وجودی دارد، یک وجه، وجود باطنی آن است که اهل حق آن را در آئینه جان‌های خود می‌بینند. وجه دیگر همان کلمات و جملات و آیات است که در خارج از جان‌های اهل حق است» (ابن عربی، ۱/۲۷۹).

از رهگذر این تلقی «صوفیه مثل باطنیه و غلات به تأویل گراییده‌اند.» (زرین‌کوب، ۱۶۲) بلکه به جهت غلبه ذوق و مواجید، بیش از دیگر فرقه‌های باطن‌گرا سر از وادی تأویل درآورده‌اند. از نظر آنها «ورای هر آیه و حتی هر کلمه قرآن معنایی درونی نهفته است که خداوند آن را جز بر بندگان خاص خود آشکار نمی‌سازد» (نیکلسون، ۱۵۷) و بندگان خاص این عنایت ویژه را از راه دل دریافت می‌کنند.

بر این اساس، آنها در تفسیر بیش از هر چیز بر دل خود اتکا کرده‌اند. چنان‌که ابویزید بسطامی می‌گوید: ما عارفان دانش خود را از خدای زنده‌ای که مرگ بدو راه ندارد، فراگرفته‌ایم. ما می‌گوییم قلب ما از خدا روایت می‌کند (ابن عربی، ۲۸۰).

در این‌که آیات قرآن می‌تواند پذیرندهٔ وجوه گوناگونی از معنا باشد، تردیدی نیست. چنان‌که حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «فانَّ القرآنَ حَمَلٌ ذُو وَجُوهِ» (سیدرضی، ۵/۹۱). در تبیین این مفهوم، علامه طباطبایی آیات قرآن را از حیث تحمل معانی گوناگون دارای مراتب می‌داند؛ چنان‌که بعضی آیات تنها در یک معنای خاص قابل تفسیر است و بعضی دیگر ظرفیت تحمل معانی گوناگون را دارد. اما ایشان در عین حال معتقد است که هرگونه تفسیر باید مبتنی بر مبانی و ضوابط درست عقلی و نقلی در فهم و تفسیر باشد تا مفسر از آفت گرفتار آمدن در بند تأویلات نادرست و واقع‌نما مصون بماند. (طباطبایی، ۳/۶۳-۷۰)

اما صوفیه به تبع رویکرد ذوقی در تفسیر، غالباً بدون تمسک به مبانی محکم عقلی و نقلی؛ اعم از سنت و حدیث و شیوه‌های برهانی مورد تأیید عقل سلیم، و فارغ از علوم و

قرآینی نظیر لغت، صرف و نحو، معانی، بیان، فقه اللغة، تاریخ و شأن نزول، و محکمت آیات، که می‌تواند دستاویز و توجیهی برای تفسیر باشد، در معنای آیات دخل و تصرف کرده‌اند، تا بتوانند معنای باطن‌گرایانه صوفی‌پسند خود را از آیه استخراج کنند. زیرا در نگاه آنها «الفاظ قرآنی اشارات و کنایاتی هستند که اهل حقیقت معانی آن را درک و فهم می‌کنند و اهل ظاهر را از آن نصیب و بهره‌ای نیست» (دهقان، ۱۱۱) و به زعم ایشان مشایخ صوفیه در زمره مصادیق اتمّ اهل حقیقت‌اند.

در حقیقت، آنها مبنای فهم حقیقی و تفسیر قرآن را علم باطن می‌دانند. چنانکه روزبهان می‌گوید: «دیگر، علم احوال و مقامات و مکاشفات [است]... این علوم در کتاب و سنت پیداست لکن به نحو اشارت و جز صدیقان ندانند، زیرا که باطن قرآن است» (بقلی شیرازی، ۵۴) و چنانکه غزالی معتقد است «این باطن را جز با علم باطن نمی‌توان دریافت؛ علمی که در دل پاکان جای می‌گیرد؛ پس کسانی می‌توانند معنای حقیقی و بطن قرآن را دریابند که قلب خود را از رذایل تطهیر نموده باشند (غزالی، ۳۳۲/۱).

روشن است که علم باطن مفهومی مبهم و سیال است یعنی اگر «دفتر صوفی سواد و حرف نیست / جز دل اسپید همچون برف نیست» (مولوی، ۱۵۹/۲)، از کجا می‌توان اثبات کرد که دل فلان صوفی مفسر، دل اسپید همچون برف است تا به دلالت آیه شریفه «لایمسه الا المطهرون» (الواقعه، ۷۹) به تفسیر و تأویل او بتوان اعتماد کرد. چه بسا مکاشفه و شهود باطن ادعایی بیش نباشد یا اینکه صوفی در مقام مکاشفه و شهود تحت تأثیر القائات شیطانی قرارگیرد. مگر این‌که، مفسر به نحوی متصل به غیب باشد. زیرا، به واقع، «علم باطن معرفت آن معانی است که بی‌واسطه جبرائیل از غیب‌الغیوب در مقام «أو ادنی»، در حالت «لی مع الله» نثار جان خواجه کرده‌اند.» (خوارزمی، ۶۷)

البته عده‌ای از صوفیه ادعای علم غیب نیز داشتند چنان‌که «بعضی از آنها مدعی شده‌اند که علم شریعت را از همان ناحیه‌ای می‌گیرند که پیغمبر علم خویش را از آنجا اخذ کرده است» (زرین‌کوب، ۱۶۲)

قائل شدن به چنین مبنایی در تفسیر، بسا که در عمل به تفسیر به رأی منجر شود. این که ابوسعید می گوید: «رأسُ هذ الأمر... خرق الدفاتر و نسیان العلوم» (محمدبن منور، ۳۳)، و این که در نهایت همه کتاب های خود را در خاک می کند (زرین کوب، ۱۶۶)، نیز دلالت بر همین نکته دارد که صوفیه در درک امور از جمله تفسیر و تأویل قرآن هر مبنایی را (یعنی هر علمی را) جز مبنای دل صافی، کنار می گذارند و به تبع آن اشکال مختلفی از ناهمخوانی در تأویل آنها رخ می نماید.

در این جستار، برای تبیین اقسام ناهمخوانی در تأویل صوفیه از آیات، موارد مذکور ذیل عناوینی چون تضاد، تناقض، مصادره به مطلوب، مخالفت با سیاق و خلط مبحث به شیوه تحلیلی و با رویکرد انتقادی بررسی خواهد شد.

بحث و بررسی

۱- تفسیر آیه متضاد (متباین) با دلالت اصلی

تردیدی نیست که برخی آیات قرآن «حمال ذو وجوه» اند و افزون بر معنایی که در ضمن فضای سیاقی و بافت زبانی افاده می کنند، قابلیت دلالت بر معانی دیگر، با چشم پوشی از سیاق متنی را نیز دارند (راد و خطیبی، ۷). اما این بدان معنا نیست که می توان برای آنها معنایی متضاد با دلالت سیاقی در نظر گرفت.

صوفیه مدعی معرفت باطن بوده اند (زرین کوب، ۱۶۱) و برای تفهیم آن زبانی باطن گرا و رمزی به وجود آورده اند و با توسل به همین زبان به سراغ قرآن رفته و آن را تفسیر کرده اند (نویا، ۱۹). ابو عبدالرحمن سلمی در تفسیر خود با جمع آوری آرای تفسیری بزرگان صوفیه مانند فضیل عیاض، جنید بغدادی، ابن عطا و سهل بن عبدالله تستری باب تفسیر صوفیانه را گشود و راه را برای مفسران صوفی مشربی چون ابوالقاسم قشیری، ابوالفضل میبیدی و ابوسعید ابوالخیر هموار کرد. ملاک غالب در تفسیر آنها، آرای تصوف و سنت های صوفیانه است. اگر چه این تفسیر با روح آیه و فضای سیاقی آن سازگار نباشد.

در این رویکرد تفسیری تفاوت میان معنای اصلی آیه با معنایی که به اقتضای کلام بر آیه تحمیل می‌شود، گاه به حد نوعی از تقابل و تضاد می‌رسد. در عین حال و با وجود جنبه تقابلی، نویسنده با تمسک به برخی قراین لغوی یا معنایی در کلمات و عبارات آیه و احیاناً با دخل و تصرف در بخشی از آیه، امکان تأویل متضاد را فراهم می‌آورد. نمونه‌های زیر از این قبیل است:

۱-۱. در میان سخن این بیت بر زبان شیخ ما برفت، بیت:

یک دم زدن از حال تو غافل نیم ای دوست صاحب‌خبران دارم آنجا که تو هستی
 آنکه شیخ روی بدیشان کرد و گفت: معنی این بیت در قرآن کجاست؟... گفتند: شیخ
 بگوید. شیخ گفت: ما را می‌باید گفت؟ گفتند: بلی شیخ ما گفت: خداوند می‌گوید (أم
 یحسبون انا لانسمع سرهم و نجواهم بلی و رسلنا لדיهم یکتبون) (محمدبن‌منور، ۲۷۰)
 آیه متضمن پیامی از خداوند بر بندگان است. از محتوای آن برمی‌آید که در مقام انذار
 نازل شده و بیانگر آن است که خداوند فرشتگانی بر بندگان خود گمارده که اعمال آنان را
 ثبت‌کنند. اما در تفسیر ابوسعید مفهوم آیه خطاب از عاشق به معشوق تلقی شده است. این
 تفسیر از دو جهت با روح آیه منافات دارد: اول آن‌که در آیه شأن گوینده (خداوند) والا و
 شأن گیرنده پیام (بندگان) پایین است اما این رابطه در تفسیر معکوس شده است (گوینده
 عاشق، گیرنده معشوق). دوم این‌که، آیه در مقام انذار و تهدید است، اما بیت (تفسیر) افاده
 معنای تحبیب می‌کند. اگر نتوان گفت، تحبیب مقابل انذار است؛ حداقل می‌توان گفت که با
 آن مبیانت دارد.

۲-۱. ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبَكُمْ قَسْوَةً دَلَّ فِي حَقِّ جَهَالٍ نَامَهْرَبَانِي وَ بِي رَحْمَتِي اسْتِ وَ از راه
 حق دوری، و در حق عارفان و ارباب صدق و صفوت قوت دل است و حالت تمکن و
 کمال معرفت و حالت صفوت (میبیدی، ۲۳۹/۱).

میبیدی در تأویلی بلاوجه «قسوت» را که سخت‌شدن دل و عدم تاثیر کلام وحی و
 حتی معجزه در آن است، دالّ بر حالت استواری دل و کمال آن در معرفت و صفوت گرفته

است. حال آن که با توجه به کل آیه که می‌فرماید: «تَمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدَّ قَسْوَةً وَإِنْ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَشَقُّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (البقره، ۷۴) و محتوای آیه که بر ترجیح سنگ بر چنین دل‌هایی دلالت دارد و انتهای آیه که دال بر غفلت و هشدار به جهت آن است، چنین معنایی به‌هیچ‌وجه قابل‌تحمیل بر آیه نمی‌تواند باشد.

۱-۳. پس از آنجا به منزل یقین شوند و ورای یقین مکاشفه است... چنین فرمود و کَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (بقلی شیرازی، ۵۰).
به دلالت آیه، خداوند ملکوت و باطن زمین و آسمان را به ابراهیم نشان داد، تا او به درجه یقین برسد. بر این مبنای مکاشفه مقدمه یقین خواهد بود. اما در تفسیر بقلی شیرازی مکاشفه ورای یقین قرار می‌گیرد و اینجا تضاد پیش می‌آید.

۱-۴. پیر محمد حبیبی [ابوبکر خطیب را]... گفت: سوالی است از شیخ بوسعید پیرسی و جواب آن باز آری... امام ابوبکر گفت: من گفتم: سوال چیست؟ گفت از وی سوال کن که «آثار را محو بود؟» ... چون باز خواستم گشت پیش شیخ آمدم و گفتم: جواب سوال آن پیر باز گوی. شیخ گفت: آن پیر را بگوی که (لاتبقی و لاتذر) عین می‌نماند، اثر کجا ماند؟ (محمدبن منور، ۹۲)

استدلال ابوسعید در تفسیر آیه مخدوش بوده و از نوعی تناقض رنج می‌برد. زیرا بحث آثار عُرْفاً زمانی مطرح می‌شود که صاحب اثر از بین رفته باشد. بنابراین، از بین رفتن صاحب اثر را نمی‌توان دلیل بر محو آثار گرفت. از طرف دیگر آیه پیشین «وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرٌ» (مدثر، ۲۷) نشان می‌دهد که این آیه در توصیف دوزخ و آتش دوزخ است (طبری، ۱۹۵۳/۸، مکارم شیرازی، ۲۳۹/۲۵) و ارتباط دادن آن به بحث آثار و محوشدن یا نشدن آنها خارج شدن از فضای سیاق آیه و مستلزم تأویل دور و دراز است. از این گذشته، در حیطه بحث دوزخ نیز بر عدم محو کامل دلالت دارد و «مفهوم آیه این نیست که می‌سوزاند و نابود می‌کند چرا که این معنی با آنچه در آیه ۵۶ سوره نساء آمده سازگار نیست، آنجا که می‌فرماید: کَلَّمَا نَضِجَتِ

جُلُودُهُم بَدَلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» (مکارم شیرازی، ۲۳۹/۲۵).

۵-۱. شیخ ما گفت که او ایس قرنی گفت: من أحبّ ثلاثة فالنارُ (أقرب اليه من حبل الوريد) لِينِ الْكَلَامِ و لِينِ الطَّعَامِ و لِينِ اللَّبَاسِ (همان، ۴۲۱).

وجه تقابل تفسیری که ابوسعید از او ایس قرنی نقل می‌کند با دلالت اصلی آیه در آن است که مبتدا در آیه شریفه «نحن أقرب اليه من حبل الوريد» (ق، ۱۶)، «نحن» (خدای تعالی) است. اما در کلام ابوسعید به مقتضای معنای کلام، «النار» (آتش جهنم) مبتدا واقع شده است.

۶-۱. شیخ ما گفت ان أكرمكم عند الله أتقكم، گرامی‌ترین شما پرهیزکارترین شماست و پرهیز کردن از خودی خود است و از این معنی بود که چون تو از نفس خود پرهیز کردی، به وی رسیدی (محمدبن منور، ۹۲).

در تفاسیر و ترجمه‌ها، تقوا، ترس از خدا و پرهیز از خدا معنا شده است. حال آن‌که، معنای مورد نظر ابوسعید نقطه مقابل آن است؛ یعنی ترس از خود و پرهیز از خود. هر چند این دو معنا در مفهوم به نقطه واحدی منتهی می‌شوند که عبارت از پرهیزکاری و دوری از گناه است.

۷-۱. صفت بگردد اما عین نگردد. آفتاب بر آب تابد آب را گرم کند، صفت آب بگردد اما عین آب نگردد. حق تعالی در صفت بیگانگان این گفت: أمواتٌ غيرَ أحياءٍ در صورت زنده‌اند در صفت مرده (عطار نیشابوری، ۷۵۶/۱).

عطار ابتدا بر این اصل صحه می‌گذارد که آنچه دچار تغییر می‌شود، صفت چیزی است نه عین آن. اما در تحلیل آیه‌ای که به آن استناد کرده است، نتیجه می‌گیرد که آنچه دچار تغییر می‌شود صورت است و آنچه ثابت می‌ماند صفت و اینجا یک تضاد آشکار پدید می‌آید و این سوال مطرح می‌شود که بالاخره صفت ثابت است یا متغیر؟

در نمونه‌هایی که گذشت، گاه تضاد و تقابل حاصل از تأویل سطحی بوده و در لایه اول معنا متوقف است؛ چنان‌که پرهیز از خود و پرهیز از خدا هر دو به یک مفهوم واحد، یعنی پرهیز از گناه منتهی می‌شود. اما در پاره‌ای از موارد تأویل صوفیانه به تضاد در مفهوم

می‌انجامد. چنان‌که تاویل «قسوت» بر حالت استواری دل و کمال آن در معرفت با مفهوم اصلی آن یعنی سخت‌شدن دل و عدم تاثیر کلام وحی و محروم ماندن از معرفت الهی تقابل بنیادین دارد.

۲- تناقض در تفسیر

مشایخ صوفیه با اتکا به مبانی باطنی و ذوقی سعی دارند هر نوع تضاد و تعارض احتمالی در استناد به آیات قرآن را با تمسک به ادعای ارتباط با غیب برطرف کنند. در نگاه آنان وحی دوگونه است؛ نخست وحی عام است که همه موجودات از آن بهره‌می‌برند. چنان‌که در مورد زنبور عسل می‌فرماید: **وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا...** (النحل، ۶۸)

دیگر وحی خاص است که به انسان اختصاص دارد. این قسم خود در نگاه صوفیه از جمله ابن‌عربی دو گونه است: یکی وحی مربوط به بشر در حوزه شریعت است که اختصاص به انبیا دارد و قسم دوم همان الهام قلبی است که اولیای حق نیز از آن بهره‌می‌گیرند (دادجو، ۱۴۰).

ابن‌عربی ضمن تبیین وحی خاص، بر الهام قلبی به عنوان گونه‌ای از این وحی که اولیا نیز از آن بهره‌می‌برند، تاکید دارد: «قرآن بر قلب حضرت پیامبر ﷺ نازل شد و تا قیامت نیز همچنان بر قلوب مومنان از امت او نازل خواهد شد. این نزول بر قلب مومنان است که وحی را پیوسته تازه و زنده نگه‌می‌دارد.» (ارول‌قلیح، ۱۷۸)

نظر به این مقدمات، صوفیه تعارض میان دلالت اصلی آیه با معنای تاویلی را مستبعد نمی‌شمارند و هر جا لازم بدانند آیه را در معنایی متعارض تفسیر می‌کنند. نمونه‌های زیر از این قبیل است:

۱-۲. ابوسعید... در نیشابور مجلس می‌گفت، دانشمندی فاضل حاضر بود با خود می‌اندیشید که این سخن که این مرد می‌گوید، در هفت سُبُع قرآن نیست. شیخ حالی روی

بدان دانشمند کرد و گفت: «ای دانشمند بر ما پوشیده‌نیست اندیشه خاطر تو. این سخن که ما می‌گوییم در سبع هشتم است!» آن دانشمند گفت: «سبع هشتم کدام است؟» شیخ گفت: «هفت سبع آن است که یا ایها الرسول بلغ ما أنزل الیک، و هشتم سبع آن است که فَأَوْحَى إِلَيَّ عَبْدِهِ مَا أَوْحَى، شما می‌پندارید که سخن خدای عزوجل معدود و محدود است. ان کلام الله لانهایه له. مُنزل بر محمد صلوات‌الله‌علیه این هفت سبع است. اما آنچه بر دل‌های بندگان می‌رساند در حصر و عدّ نیاید و منقطع‌نگردد. (محمدبن‌منور، ۱۰۲)

چند ایراد بر این تفسیر وارد است؛ نخست این‌که در تعبیر «سبع هشتم» (یک هفتم هشتم یا هشت‌هفتم) تناقض وجود دارد. زیرا زمانی که چیزی به هفت قسمت تقسیم شده باشد، دیگر قسمت هشتمی برای آن متصور نیست.

دیگر آن‌که، این سخن ابوسعید با آیه شریفه که می‌فرماید: «لَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (الانعام، ۵۹) سازگار نیست. روشن است که باور به سبع هشتم از قرآن و قائل‌شدن به این‌که خداوند آن را بر دل‌های بندگان خاص نازل می‌کند، مبتنی بر باطن‌گرایی صوفیه و ادعای برخورداری از علم باطنی است.

و نکته آخر تفسیر متفاوتی است که مفسران و حتی مشایخ صوفیه از آیه «فَأَوْحَى إِلَيَّ عَبْدِهِ مَا أَوْحَى» ارائه کرده‌اند. چنان‌که صاحب مرصادالعباد نقل می‌کند:

«حسن بصری گفت و ربیع و ابن‌زید معنی آنست که أوحی جبرئیل الی رسول الله ما أوحی الیه ربّه. جبرئیل وحی می‌کرد به محمد آنچه خدا با او وحی کرده بود... و بیشتر محققان گفتند این برای ابهام بر مخاطب گفت تفضیماً لذلک و تعظیماً له یعنی بیش از آنکه آن را شرح توان گفتن.» (رازی، ۳۳۸/۱۰) و در تفسیر اهل بیت آمد که حق تعالی شب معراج تقریر امامت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام کرد با رسول الله و معنی آن است که فأوحی الی عبده فی علیّ ما أوحی آنکه چون وقت درآمد گفت «بلغ ما أنزل الیک من ربک» این «ما» همان «ما» است یعنی ما أنزل الیک من ربک فی علیّ لیله المعراج» (همان، ۳۳۹).

۲-۲. شیخ ما گفت: بادست به دست ایشان و به دست سلیمان نیز و لسلیمان الریح

(محمدبن‌منور، ۲۸۹)

یا: شیخ ما گفت: عزیزتر از سلیمان نباید و ملک از وی عظیم‌تر نباید بازین همه به دست وی جز بادی نبود و لَسْلِيمَنَ الرِّيحَ (همان، ۳۰۱)

اگر به کل آیه رجوع کنیم: «و لَسْلِيمَنَ الرِّيحَ عاصفه تجری بأمره الی الأرض بارکنا فیها... (وبدادیم سلیمان را بادی سخت می‌رفت به فرمان او...)» (طبری، ۵ و ۶/۱۰۳۷)، درمی‌یابیم که اینجا باد مرکب اعجاز‌آمیز الهی است که خداوند به سلیمان داده بود و لطفی از طرف خداوند به سلیمان بود. بنابراین نمی‌تواند با اصطلاح کنایی فارسی «باد به دست بودن» در معنای دست‌خالی بودن ارتباط داشته باشد. بلکه این برداشت به نوعی با دلالت اصلی آیه در تناقض است. زیرا سلیمان با برخورداری از چنین انعام ویژه‌ای دستش پر بود، نه خالی.

۲-۳. گفت خدای تعالی بر تو پنج خلعت پوشانیده‌است، خلعت محبت و خلعت معرفت، خلعت توحید و خلعت ایمان و خلعت اسلام... هر که به خدای ایمان آرد ایمن گردد از هر چیزی و هر که به اسلام متصف‌گردد در خدای عاصی نشود و اگر عاصی شود اعتذار کند و چون اعتذار کند قبول افتد. شیخ ابوالحسن گوید از اینجا فهم کردم معنی قوله تعالی وَثِيَابِكَ فَطَهَّرُ. (جامی، ۵۶۸)

آن‌گونه که از سخن جامی برمی‌آید، شیخ ابوالحسن «ثياب» (جامه) را در معنی باطنی حمل کرده و آن را از جنس محبت، معرفت، توحید، ایمان و اسلام پنداشته است. حال آن که غالب مفسران «فَطَهَّرُ» را در معنای «فَقَصَّرُ» (کوتاه‌کن) گرفته‌اند که دلالت بر لباس ظاهر می‌کند. پس این که فرض کنیم آیه می‌گوید لباس معرفت یا ایمان و... را کوتاه کن، یک تفسیر خلاف واقع و غیرمقبول خواهد بود. از دیگر سو، کوتاه‌کردن لباس معرفت و توحید و محبت و... را نمی‌توان حسن پنداشت، بلکه باید عیب شمرد.

۲-۴. ابوبکر وراق گفت: تَوْتِي الْمَلِكُ مِنْ تَشَاءِ، این ملک قهر نفس است و هواء خود زیر دست خود داشتن. همان ملک است که سلیمان پیغمبر خواست (میبیدی، ۲/۸۱).

میبیدی با استناد به دعای حضرت سلیمان در طلب ملک از درگاه حق تعالی، در صد

اثبات آن است که ملک مورد نظر در این آیه ملک معنوی بوده و دلالت به غلبه بر هوای نفس دارد. اما این ادعا با مدلول اصلی آیه تناقض دارد؛ زیرا آن ملکی که سلیمان آن را خواست و به آن دست یافت، همین ملک ظاهری بود.

۲-۵. وَ الْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ، ای یستغفرون عن جميع ذلك اذا رجعوا الى الصحو عند ظهور الاسفار من فجر القلوب، لا من فجر يظهر في الاقطار (میبدی، ۵۷/۲).

اینجا سحر و هنگام فجر که موعد بیدار شدن مستغفران از خواب و زمان استغفار آنها است، بر موعد بیداری از خواب سکر و رسیدن به بیداری عرفانی، یعنی صحو-در اصطلاح عرفا- تأویل شده است. در عین حال با آوردن تعبیر «لا من فجر يظهر في الاقطار» معنای اصلی انکارشده و نوعی تناقض در تفسیر روی داده است.

۲-۶. قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتَّ قَبْلَ هَذَا وَ كُنْتُ نَسِيًّا مَنَسِيًّا، چون در آن موت حیات دید و اگر نه ولادت عیسی چه مناسب باشد با چنین حسرتی و تمنی و بلکه از غلبات ذوق گفت که: مردن نفس چنین پر ذوق بوده است؛ من از آن چرا می ترسیدم؟ کاشکی پیش از این مرده بودمی و بی ننگ و خوار و نَسِيًّا مَنَسِيًّا، چون رکوی آلوده مکروه خلق شدن این چنین پرحیات و خوشی بوده است، کاشکی بیش از این بودی من از رفتن آبرو چرا می ترسیدم؟ چون چنین خوشی بوده است (محقق ترمذی، ۳۷).

تردید نیست که حضرت مریم از ترس آبروی خود آرزوی مرگ می کرد و آیات پیشین و پسین نیز این موضوع را تأیید می کند. چنان که آیه «فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا» (مریم، ۲۷) (گفتند ای مریم به راستی چیز تازه و ناپسندی آوردی) که متضمن اتهام به مریم است، دلالت بر همین معنا دارد. بنابراین آرزوی مرگ او به معنای طلب مرگ ارادی آن گونه که محقق ترمذی آیه را دال بر آن گرفته است، نمی تواند باشد.

۲-۷. و چون خدای بنده را دوست دارد گناهش زیان ندارد پس این آیه بر خواند که:

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ (قشیری، ۱۳۶).

قشیری با استناد به آیه «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (البقره، ۲۲۲) ادعا می کند که هر

کسی را خداوند دوست داشته باشد، گناه‌زیانی به او نمی‌رساند. حال آن‌که، در آیه دوست داشتن خداوند (کسی را) به پاک‌بودن او منوط شده است و گناه عامل ناپاکی است.

۸-۲. نقل است که شیخ را مسافری رسید، خرّقه‌یی سیاه پوشیده و شمله‌یی سیاه بر سر. شیخ را در باطن غیرتی آمد. چون مسافر دو رکعتی گزارد و سلام کرد شیخ گفت: یا اخی! چرا جامه سیاه داری؟ گفت: از آن‌که خدایانم بمرده‌اند. یعنی نفس و هوا. أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ؟

تناقضی در این حکایت وجود دارد و آن اینکه سیاه‌پوشیدن در ماتم کسی نشانه تعلق خاطر ویژه نسبت به او است مخصوصاً سیاه‌پوشیدنی که مدت آن به درازا بکشد و این امر با قطع تعلق کامل از خدایان مرده (نفس و هوا) منافات دارد.

۹-۲. در یک مورد، مولوی خود به طرح و نقد تناقضی در تفسیر یک آیه می‌پردازد: اکنون هرچه تو را پیش آید نفس خود را ادب کن تا هر روز با یکی جنگ نباید کردن اگر گویند قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ، گوئیم لاجرم عتاب‌کردن نفس خود و عالمی را رهانیدن هم من عند الله. چنانکه آن یکی بر درخت قمرالدین میوه می‌ریخت و می‌خورد خداوند باغ مطالبه می‌کرد گفت از خدا نمی‌ترسی گفت چرا نترسم درخت از آن خدا و من بنده خدا، می‌خورد بنده خدا از مال خدا. گفت بایست تا جوابت بگویم، رسن بیاورید و او را برین درخت بندید و می‌زنید تا جواب ظاهر شدن فریاد برآورد که از خدا نمی‌ترسی گفت چرا ترسم که تو بنده خدایی و این چوب خدا را می‌زنم بر بنده خدا. حاصل آن است که عالم بر مثال کوه است هر چه گویی از خیر و شرّ از کوه همان شنوی. (بلخی، ۳۷۳).

مولانا نگاه یک‌سویه در تفسیر آیه «...قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ...» (النساء، ۷۸) را که مفسّر بر اساس آن بخواهد عقیده جبر را توجیه کرده و از پذیرش مسئولیت اعمال خود شانه خالی کند، قبول ندارد. او می‌گوید اگر فرض کنیم عمل‌کردن ما بر اساس نفسانیات «مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» است، در مورد عتاب‌کردن با نفس نیز همین قاعده می‌تواند صدق کند و می‌توان گفت که آن هم «مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» است. بنابراین این نوع تفسیر و استدلال نقیض خود را در درون

خود دارد و خود را نفی می‌کند.

۳- تفسیر خلاف مقتضای ظاهر آیه

ابن عربی در فصوص به نقل از شیخ خود «ابومدین» می‌گوید: «مرید واقعی کسی است که در قرآن هر چه را اراده کند، بیابد» (موحد، ۵۳) یعنی صوفی می‌تواند هر معنایی را که بخواهد - و در مشرب صوفیانه محملی برای آن باشد- بر قرآن تحمیل کند. هر چند معنای مدّ نظر خلاف مقتضای ظاهر آیات باشد.

در این مقام منظور نگارنده از مقتضای ظاهر، معنای مستفاد از کل آیه، صدر و ذیل آیه، آیات دیگر مرتبط با آیه و جایگاه تفسیرکنندگی آیات نسبت به همدیگر و احیاناً شأن نزول آیات است. موارد زیر را می‌توان از مصادیق تفسیر خلاف ظاهر دانست:

۱-۳. قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ أَى ابصارالعیون من الشهوات و ابصارالقلوب عن المخلوقات (هجویری، ۴۹۵).

با توجه به کل آیه شریفه که می‌فرماید: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ» (النور، ۳۰)، مشخص می‌شود که در تفسیر هجویری بخش اول مطابق سیاق آیه و بخش دوم خلاف سیاق است؛ یعنی معنای مقصود آیه بستن چشم ظاهر از شهوات است. چنان‌که قرینه «يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» نیز بر آن صحّه می‌گذارد ولی معنای «بستن چشم دل از مخلوقات» از ظاهر آیه بر نمی‌آید.

۲-۳. قوله تعالى: لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ، اگر لطف اخلاق انبیاء و اولیاء که در قرآن شرح کرده‌ایم به کوه‌ها برسد از دل مادران مشفق رحیم‌تر شود... در او درشتی نماند، گرانی نماند، بیگانگی نماند از غایت لطف اخلاق انبیاء و جوشش رحمت ایشان و شفقت بی‌علت ایشان؛ از اجزای سنگ و کوه شیر شفقت بر جوشد و رحمت پیداشود و درشتی و بی‌رحمتی و بیگانگی از کوه برود (محقق، ۲).

در این تفسیر علت خشیت کوه‌ها اخلاق لطیف انبیا - که در قرآن ذکرشان رفته - تلقی

شده‌است. حال آن‌که در خود آیه شریفه، خشیت از خداوند (من خشیه الله) به عنوان علت بیان شده‌است؛ «لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ...» (الحشر، ۲۱)

۳-۳. موسی صلوات الله علیه چون بر کوه منبسط‌شد با حق تعالی تمنی رؤیت کرد و به اثبات اختیار خود بگفت لَنْ تَرَانِي. بار خدایا دیدار حق و من مستحق منع چرا. فرمان آمد که دیدار حق است اما اندر دوستی اختیار باطل است (هجویری، ۴۹۵).

با توجه به سیاق آیه، به تفسیر هجویری دو ایراد می‌توان گرفت؛ نخست این‌که «لَنْ» نفی ابد می‌کند یعنی چه با اثبات اختیار و چه بدون اثبات اختیار رؤیت ذات باری تعالی (به چشم ظاهر) امکان‌پذیر نیست. از دیگر سو، آن چه موسی طلب‌کرد رؤیت به چشم ظاهر بود. اما آن دیداری که حق است، مشاهده به چشم دل است.

۳-۴. شیخ ما را درویشی گفت: «یا شیخ دعایی در کار من کن» شیخ ما گفت: «هیچ کار را مشایبا که شایسته هر کار که گشتی در بند آن بماندی و آن حجاب تو گشت از خدای تو. قاعدهٔ بندگی بر نیستی است تا ذره‌ای اثبات در صفات تو می‌ماند، حجاب می‌ماند. اثبات صفت خداوند است و نفی صفت بنده. موسی گفت اُرْسِلِ اِلَى هَرُونَ نَهْ اَز نُبُوتِی مِی‌گِریخت لکن ذوق نفی یافته‌بود می‌گفت ما را هم در این نیستی بگذار که ما از وجود خود سیرگشته‌ایم. گفتند نبوت را نفی خلفیت می‌ناید. رسول صلعم همین گفت در غار حرا که یا جبرئیل ما را همین بی‌سروپای بگذار و می‌گفت اِقْرَأْ و مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِی‌گفت: اَنَا لَسْتُ بِقَارِيءٍ اَيْنَمَا بَرَزْنَا و دنیاداران هستند از مزدور خدیجه و یتیم بوطالب چه خواهی؟ (ابن‌منور، ۳۰۲).

با توجه به دلالت صحیح آیه و این‌که حضرت موسی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هارون را به عنوان کمک خود می‌خواست، نه به عنوان جایگزین خود در نبوت، درمی‌یابیم که تأویل ابوسعید خلاف سیاق آیه است. تأویل ذیل «اِقْرَأْ» نیز همین حکم را دارد. زیرا حضرت رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌گفت: مَنْ خَوَّانَدَنْ بِلْدَنِیْسْتُمْ و نمی‌توانم بخوانم، پس منظور آن حضرت این نبود که: از

من دست بردار، نمی‌خواهم بخوانم، سراغ دیگری را بگیر.

۳-۵. از استاد ابوعلی شنیدم که گفت حق تعالی پیغامبر را ﷺ خصائصها بسیار داد، به هیچ چیز بر وی آن ثنائی که به خلق نیکو گفت: **وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ**. واسطی گوید به خلق عظیم او را وصف کرد از آنک کونین بگذاشت و به خدای تعالی بسنده کرد. (قشیری، ۳۹۰).

به دلالت مفهوم مصطلح «خلق» و با توجه به مضمون آیه **«فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَاوَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ»** (آل عمران، ۱۵۹)، در آیه **«وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ»** (القلم، ۴) خلق را باید دال بر کیفیت و نحوه ارتباط با مردم دانست. از این رو، مصادره آن در معنای کیفیت ارتباط با خدای تعالی و ترک دنیا تأویل بلاوجه است.

گاهی تفسیر خلاف سیاق آیه نیست اما در بدو امر این گونه به نظر می‌آید:

۳-۶. تجلی ربوبیت موسی را بود ﷺ، کوه طفیلی او بود نه او طفیلی کوه، که: **«فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا»** (رازی، ۳۲۰).

وقتی به این بخش از آیه توجه می‌کنیم، می‌پنداریم که تفسیر فوق خلاف سیاق ظاهر آیه است. زیرا آیه می‌گوید «زمانی که خداوند بر کوه تجلی کرد (فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ)». بر این پایه، کوه محل تجلی است و باید موسی طفیلی کوه باشد. اما با دقت در پیشینه آیه درمی‌یابیم آن که طلب رویت کرد، موسی بود نه کوه، بنابراین در موضوع تجلی، کوه طفیلی موسی است.

ع- تأویل خلاف دلالت ظاهر الفاظ

در تأویلی که ابن عربی و دیگر متصوفه مدعی آن‌اند، عقل و فهم بشری نقشی ندارد بلکه معنای تأویلی نتیجه اشارتی از طرف خدای تعالی است که انسان عارف آن را در قالب کشف عرفانی درمی‌یابد (موحد، ۱۰۳) برای مینا، مشایخ صوفیه برآنند که از پیش خود چیزی نمی‌گویند و تأویل آنها نتیجه الهام و دریافت مستقیم معنی از صاحب کلام

است. بنابراین مخالفت با دلالت ظاهر الفاظ دال بر نادرستی معنای تأویلی نمی‌تواند باشد. ۴-۱. و اندرین معنی قول خدای تعالی گفته‌اند قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ خدای فواحش را حرام کرد ظاهر و باطن، فاحشه باطن حسد است (قشیری، ۲۳۱). اینک فاحشه باطن را حسد بگیریم، خلاف دلالت ظاهر الفاظ است. چنان که غالب مفسران نیز مصداق فواحش باطن را گناهانی چون «زنا» و مانند آن دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۵۵/۶).

۴-۲. وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا حق تعالی با موسی علیه السلام سخن گفت آخر با حرف و صوت سخن نگفت و به کام و زبان نگفت زیرا حرف را کام و لبی می‌باید تا حرف ظاهر شود تعالی و تقدس او منزله از لب و دهان و کام پس انبیا را در عالم بی‌حرف و صوت گفت و شنود است با حق (بلخی، ۳۸۲).

ظاهر آیه و سیاق کلام دلالت بر آن دارد که خداوند با موسی علیه السلام به شکل ملموس سخن گفته است؛ آمدن مفعول مطلق تأکیدی نیز بر این امر صحه می‌گذارد. روشن است که بی‌کام و لب سخن گفتن برای انسان میسر نیست، اما برای آفریننده انسان میسر است؛ او می‌تواند با آفریندن صدا با انسان سخن بگوید.

۴-۳. إِنَّ الصَّفاَ وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ اشارت است به صفوت دل دوستان در مقام معرفت و مروه اشارت است به مروت عارفان در راه خدمت (میبدی، ۴۰۳/۱).

روشن است که صفا و مروه نام مکان‌هایی مقدس در مکه است و هروله میان آن دو از شعائر و مناسک حج است بنابراین تأویل آن بر صفوت دل دوستان و مروت عارفان خلاف ظاهر آیه است.

۴-۴. أَلْقِ عَصَاكَ، مقلد چون از راه بیفتد، برنخیزد و مستدل چون بیفتد، عصای استدلال بگیرد باز برخیزد، مگر آن که سنانش تیز نبوده باشد؛ اکنون سنان عصا را همواره تیز باید کردن و این عصای استدلال را از دست نباید نهاد تا به بصیرت برسی، آنگه خود از دستت بیفتد، أَلْقِ عَصَاكَ (محقق ترمذی، ۲۷).

برگرداندن «عَصَا» در معنای «استدلال» و نسبت دادن «سنان» به آن حاصل تأویل آیه

خلاف دلالت الفاظ آن است.

۴-۵. تجلی ربوبیت موسی را بود علیه السلام، کوه طفیلی او بود نه او طفیلی کوه، که «فلما تجلی ربّه للجبل جعله دكاً و خرّ موسی صعقاً» (رازی، ۳۲۰).

«تجلی ربّه للجبل»، به تجلی ربّ بر کوه تصریح دارد، چنانکه مولانا در فیه مافیہ همین معنا را مدّ نظر قرار داده و بر آن صحّه می‌گذارد: «حقّ تعالی چون بر کوه به حجاب تجلی می‌کند او نیز بر درخت و پر گل و سبز آراسته می‌گردد و چون بی‌حجاب تجلی می‌کند او را زیر زبر و ذره ذره می‌گرداند فلما تجلی ربّه للجبل جعله دكاً» (بلخی، ۱۶۶). حال آنکه رازی در تأویل عرفانی خود تجلی را بر موسی اختصاص می‌دهد و کوه را طفیلی او می‌شمارد. از طرف دیگر، با توجه به این که درخواست رویت از طرف موسی بود، می‌توان گفت برداشت نجم رازی از آیه با واقع امر مطابقت دارد.

۵- خلط مبحث

۵-۱. انّ الذّن قالوا ربنا الله ثمّ استقاموا... ایمان چنان آرید که گویند الله الله و بر آن استوار باشید و استوار بودن آن باشد که چون خدای گفتی نیز حدیث مخلوق بر زبان نرانی و به دل نگذرانی. (محمد بن منور، ۲۸۴).

هرچند سیاق آیه دلالت بر استقامت در طریق توحید و پرهیز از کفر و شرک دارد، اما بسط دلالت آن به پرهیز از شرک خفی و نیندیشیدن به مخلوق و سخن نگفتن از مخلوقات، تأویلی فراسیاقی و خلط مبحث شرک خفی با شرک جلی است.

۵-۲. شیخ ما گفت... نترسی که فردا در بازار قیامت بران صراط باریک گرفتار آیی که خداوند می‌گوید اهدنا الصراط المستقیم (همان، ۲۷۱).

آیه شریفه «اهدنا الصراط المستقیم» (الفاتحه، ۶) ناظر بر هدایت در این عالم است که انسان در آن نیاز به هدایت دارد و امکان هدایت وجود دارد. از این رو، تأویل آن در معنای پل صراط نوعی خلط مبحث به حساب می‌آید.

۳-۵. ابتداء مقامات توبه باشد آنگاه انابت آنگاه زهد آنگاه توکل و خدای تعالی ما را خبر داد از جبرئیل عم که وی گفت وَ مَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ هیچکس نیست از ما آلا که ورا مقامی معلومست... پس مقام عبارت بود از راه طالب و قدمگاه وی اندر محلّ اجتهاد و درجت وی به مقدار اکتسابش اندر حضرت حق تعالی (هجویری، ۲۲۷).

در این سخن هجویری خلط معنای متداول مقام با معنای اصطلاحی آن در قاموس عرفانی مشهود است. مقام فرشتگان از پیش معلوم و ثابت است. این مقام صرفاً نتیجه فضل خدای تعالی بوده و اجتهاد و اکتساب فرشتگان در کسب آن تاثیری ندارد. اما مقام عرفانی نتیجه مجاهده و اکتساب سالک است. درک ما این نیست که هجویری از تفاوت این دو آگاهی ندارد. بلکه این قسم از عدم دقت و برخورد ذوقی با مباحث از ویژگی‌های متون صوفیه است.

عطار در تذکره‌الاولیاء ضمن استناد به آیه فوق بر خلاف هجویری به معنای دقیق و درست «مقام» در آیه توجه کرده و همان معنا را از آیه اراده می‌کند: «کسی گفت: از اینجا که هستی باز آی. گفت: نتوان آمد وَ مَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ.» (عطار نیشابوری، ۱/۶۸۷).

۴-۵. گویند واصل أحدب این آیه برخواند که وَ فِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ گفت رزق من در آسمان است و من در زمین می‌طلبم و الله که بعد از این طلب نکنم، در خرابه شد، دو روز آن جایگاه بود هیچ چیز نیامد... کار بر وی سخت شد یکی در آمد و خوشه رطب در آورد، او را برادری بود از او نیکو اندرون‌تر، باز پیش او آمد روز دیگر دو خوشه بیاوردند و هم آنجا می‌بودند در آن خرابه تا ایشان را وفات رسید. (قشیری، ۱۲۵).

روشن است که توجیه این قسم از رفتارهای شاذّ و نامعقول صوفیه با آیات قرآن، جز خلط مبحث نمی‌تواند باشد. روزی با اسباب است. مثلاً باران از جمله اسباب تحقق رزق از آسمان است «وَ فِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ» (الذاریات، ۲۲) اما برای به ثمر نشستن این روزی حرکت و کار و کشت از شروط ضروری است.

در کلام صاحب شرح تعرف هم این خلط مبحث را می‌بینیم:

«اگر بنده‌ای است که توکل وی به خدای عزوجل درست است و به وعده حق تعالی

واثق است مر او را از کسب کردن اعراض واجب تر از بهر آن که حق تعالی روزی وعده کرد و ضمان کرد فرمود که: وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَخَبِرَدَادُ رِزْقِهَا وَكَسْبُ نَيْسَبٍ وَكَفَتْ: وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ. (بی نام، ۱۳۲).

در بحث روزی غالباً خلط مبحث زمانی رخ می دهد که صوفیه یا دیگران میان دو نوع متفاوت از روزی تمایز قائل نمی شوند و روزی را یک قسم می انگارند. حضرت علی علیه السلام در وصیت خود به امام حسن علیه السلام می فرماید: «و اعلم یا بنی ان الرزق رزقان رزق تطلبه و رزق یطلبک فان لم تأتہ أتاک» (سیدرضی، ترجمه دشتی، ۳۲۱) (ای فرزند من! روزی بر دو قسم است یکی آنکه تو در پی آنی و دیگری آنکه او به دنبال تو می گردد که اگر تو به سوی او نروی او به سوی تو می آید).

۶- مصادره به مطلوب

صوفیه به دلالت رمزی آیات قرآن و الفاظ آن اعتقاد راسخ دارند هر چند آنها ممکن است چنین کارکردی را به همه آیات قرآن تعمیم ندهند. از طرف دیگر آنها بر ذومراتب بودن معانی تأویلی و به تبع آن ذومراتب بودن تأویل کنندگان تأکید می کنند. از این رهگذر، آیات قرآن علاوه بر معنای ظاهری آن، دارای معانی باطنی متعددی تلقی می شود که خواص بر حسب مراتب و مقامات معرفت و سلوک عرفانی خود، قابلیت دریافت آن معانی را پیدامی کنند (پورنامداریان، ۱۲۱). صوفیه بدین سان راه را برای هر نوع مصادره آیات مطابق مطلوب خود می گشایند و هر معنایی را که مقتضای حال و کلام باشد بر آیات قرآن تحمیل می کنند.

۶-۱. شیخ ما را گفتند که بی پیری این راه را رود تواند؟ شیخ گفت نتواند... اصل این راه فرمان بردن پیر بود باید که هر چه پیر فرماید مرید مطیع بود و ان تطیعوه تهتدوا، چون مرید پیر را فرمانبردار باشد همچنان باشد که خدای را اطاعت دارد. وَمَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، و الشیخ فی قومه کالنبی فی أُمَّته. (محمدبن منور، ۲۷۸-۲۷۹).

با توجه به اینکه ضمیر «ه» در «تطیعوه» به «الرسول» بر می گردد که در ابتدای آیه

است بنابراین در این آیه اطاعت پیامبر ﷺ مدّ نظر است (نک. طبری، ۵ و ۶/۱۱۲۱) نه اطاعت پیر. بسط معنا از رسول به پیر با استناد به حدیث فوق که از احادیث ضعیف منقول در متون تصوف است، کاری از سنخ مصادره به مطلوب است.

۶-۲. از وی پرسیدند از این آیت... انا خلقنا الانسان من نطفه أمشاج نبتلیه، اخلاط در وی نهادیم، اخلاطهای ابتلا و بلا او را این شرکها و شکها و منیتهها و داوری و انکار و خصومت و وحشت و حدیث خلق و من و تو در سینه او نهادیم. (همان، ۵۱).

اهل تفسیر برای «أمشاج» تفاسیر دیگری قائل شده‌اند. این تفاسیر ناظر به این نکته هستند که «أمشاج» صفت نطفه است و نطفه یک امر مادی است: «اطوار انواع از نطفه و مضغه و عظام و گوشت یا اختلاط الوان نطفه از آب مرد و زن، نطفه آمیخته با خون و طباع مختلف.» (رازی، ۱/۳۴۲؛ مکارم شیرازی، ۲۵/۳۳۵). براین اساس، تأویل «أمشاج» به خصوصیات باطنی آدمی و تحدید آن به خصوصیات منفی و سلبی او، دور از دلالت آیه بوده و مصداق گرفتن بعضی و وانهادن بعضی دیگر است.

۶-۳. و دیگر غرض از بیان سلوک اثبات حجت است بر بطّالان و هواپرستان و بهیمة صفتانی که همگی همت خویش را بر استیفای لذّات و شهوات بهیمی و حیوانی و سبعی صرف کرده‌اند... تا فردا نگویند چون دیگر متحسّران که ما از دولت این حدیث بیخبر بودیم «لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السّعیر» (رازی، ۱۳).

چنان که از پیش و پس کلام نجم رازی برمی‌آید، منظور از «این حدیث» در این مقام، کتاب «مرصادالعباد» است همچنین قراین نشان می‌دهد که او آیه «لو کنا نسمع او نعقل...» (الملک، ۱۰) را در اصل ناظر بر قرآن کریم به حساب آورده و در عین حال، با مصادره به مطلوب مرصادالعباد را از آن اراده کرده است.

۶-۴. چون ابراهیم گفت مر اسمعیل را یا بُنیّ ائی اری فی المنام ائی اذبحک، اسمعیل گفت ای پدر هذا جزاء من نام عن حبیبه لو لم تتم لماً امرت بذبح الولد این جزاء آن کس است که بخشید و از دوست غافل شود اگر نخفتی نفرمودندی که پسر را بیاید کشتن.

(هجوی، ۴۶۰)

هجویری از زبان اسماعیل علیه السلام، غفلت ابراهیم علیه السلام از محبوب را نتیجه خواب و دستور به ذبح فرزند را جزای آن تلقی می‌کند. به دیگر سخن، از این منظر پرداختن به مشتتهیات نفسانی (خواب) سبب این گرفتاری شد. حال آنکه می‌دانیم دستوری که در خواب آمد، حکم وحی را داشت و این ابتلاء یک امتحان الهی محسوب می‌شد و نتیجه قبولی در امتحان نیل به مقام امامت بود.

۵-۶. ابراهیم عم صاحب حال بود نه فراق میدید تا محزون بدی و نه وصال تا مسرور شدی ستاره و ماه و آفتاب و جمله مدد حال وی میکردند و وی از رؤیت جمله فارغ تا به هر چه نگرستی حق دیدی و میگفتی انی لا أحبُّ الالفین. (هجویری، ۴۸۳).

هجویری بر آن است که چون ابراهیم علیه السلام در آئینه ماه و خورشید و کواکب جمال حق را مشاهده می‌کرد، در آن حال بی‌خودی می‌گفت: «هذا ربی». اما زمانی که آنها افول می‌کردند و خاصیت آینگی خود را از دست می‌دادند، ابراهیم علیه السلام حال خود بازمی‌یافت و می‌گفت: «لَا أُحِبُّ الالفین». اما سیاق آیه نشان می‌دهد که این بیان ابراهیم علیه السلام سخن گفتن مطابق با سطح اندیشه مخاطبان (مشرکان زمان) و استدلال بر مبنای آن جهت هدایت آنها است.

۶-۶. فاذا أحببته كنت سمعه و بصره و یده و رجله. اگر انا الحق گفت معذورش دار! نه او گفت فاذا هوَ زاهق، الله نورٌ ... از دل او طلوع کرد. او را محو کردند که «إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا. (قشیری، ۲۱۰).

«ملوک» در سیاق آیه بر پادشاهان دلالت دارد اما قشیری به مناسبت محتوای متن و به اقتضای نگاه ذوقی آن را دال بر ذات باری تعالی گرفته است. عین القضاة نیز ملوک مذکور در آیه را دال بر همین معنا انگاشته است. آنجا که می‌گوید: «عاشق آفتاب را راحت نتواند بودن... چون معشوق در پرده سحابی کثیف خود را جلوه دهد، عاشق را از آن هیچ قوتی نبود که او را سیری کند و چون بی‌حجاب بتابد مشکل‌تر، کمال اشراق او خود حجاب عاشق است تا یک لحظه اگر از او قوت خورد دیده نیز دربازد. مسکین عاشق آفتاب... چون جلالت رحمانیت سایه افکند و از پرده کرم روی بتابد، خود گوید: «إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا

دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا، زَنهار! زَنهار! يُحَذِرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ» (عين القضاة، ۸۲-۸۳).

۶-۷. این قوم [صوفیه] نه مردمان جنگ و پرخاش‌اند آنجا که رقم بر این قوم کشیدند این ندا به ملکوت در دادند و السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ اولئك المقربون. (غزنوی، ۲۲۴).

«السَّابِقُونَ» یعنی سبقت‌گیرندگان در دین، سابقون در وهله اول صحابه و تابعین و در وهله دوم سابقان در دین در میان هر قوم و گروهی می‌توانند باشند. اما این‌که ما «السَّابِقُونَ» را به زعم سدیدالدین غزنوی، صاحب «مقامات ژنده‌پیل»، جماعت صوفیه بدانیم، نتیجه مصادره به مطلوب است.

نتایج مقاله

از برآیند مباحث نوشتار حاضر نتایج زیر قابل استنباط است:

۱. مصادیق گونه‌های مختلف ناهمخوانی و تعارض در تأویل نویسندگان و مشایخ صوفیه از آیات از الگوهای مشابه و همسان بهره می‌برد و مبنای آنها در تفسیر ذوق و عاطفه و گرایش به باطن و اصالت‌دادن به راه دل و کشف معنای باطنی از این طریق است. صوفیه در تفسیر چندان مقید به مقتضای ظاهر آیات نبوده و غالباً معنای مدنظر خود را بر آیات تحمیل کرده‌اند.
۲. صوفیه با اعتقاد به ناکارآمدی شیوه‌های منطقی و برهانی و علوم اکتسابی نظیر صرف و نحو، بلاغت، لغت، تاریخ و مانند آن، تفسیر و تأویل خود را از سنخ معارف غیبی و نتیجه دریافت بلاواسطه از ذات حق شمرده و به تبع آن هرگونه تضاد و تناقض و ناهمخوانی میان تأویلات خود با مقتضای ظاهر آیات را بی‌اهمیت دانسته‌اند.
۳. مشایخ صوفیه با مصادره به مطلوب و تأویل خلاف سیاق ظاهر آیات تلاش کرده‌اند مبانی نظری و معارف باطنی و حتی آداب و رسوم خانقاهی خود را متکی به آیات قرآن شمرده و اثبات کنند. همچنین آنها تأویل را نشانه عبور از زبان ظاهر قرآن و دستیابی به زبان باطن قرآن دانسته و آن را از نشانه‌های اهل حقیقت و نوعی کرامت تلقی کرده‌اند.

۴. عدم توجه به صدر و ذیل آیات و کارکرد آن در تفسیر و یا امکان تفسیر یک آیه به واسطه آیات دیگر، همچنین تغییر مصادیق معنای لغات و نیز بی‌اعتنایی به مرجع واقعی ضمائر در آیات، از جمله راه‌های گریز صوفیه از معنای اصلی و نقب‌زدن به معنای تأویلی بوده است.

۵. به‌طور کلی می‌توان گفت: بارِ ذوقی و عاطفیِ معنای تأویلی، تطابق آن با اندیشه‌های متصوفه، جذبهٔ حاصل از بدیع بودن معنا - به مصداق لِكُلِّ جَدِيدٍ لَذَّةٌ - و تظاهر مفسر به دست‌یافتن به لایه‌های زیرین معنا، از جمله عواملی است که به تأویل‌های خلاف ظاهر مقبولیت می‌بخشد.

کتابشناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه، بیروت: دارالفکر، بی تا.
۳. ابن منور، محمد، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، مقدمه تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران: آگاه، ۱۳۷۶ ش.
۴. ارول قلیچ، محمود، آفاق عرفان ابن عربی، ترجمه: توفیق سبحانی، چاپ اول، تهران: هرمس، ۱۳۹۴ ش.
۵. انصاری هروی، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، با مقدمه و تصحیح مجدد حسین آهی، چاپ اول، فروغی، ۱۳۶۲ ش.
۶. بقلی شیرازی، شیخ روزبهان، شرح شطحیات، تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران، ۱۳۶۰ ش.
۷. همو، عبهرالعاشقین، تصحیح هنری کرین و محمد معین، چاپ سوم، تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران، ۱۳۶۶ ش.
۸. پورنامداریان، تقی، رمز و داستانه‌های رمزی در ادب فارسی، چاپ نهم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۶ ش.
۹. تیریزی، شمس‌الدین محمد، مقالات شمس تیریزی، تصحیح محمدعلی موحد، چاپ دوم، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷ ش.
۱۰. محقق ترمذی، برهان‌الدین، معارف، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۷ ش.
۱۱. خوارزمی، کمال‌الدین حسین، ینوع‌الاسرار فی نصایح الأبرار، تصحیح مهدی درخشان، تهران: انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی، ۱۳۶۰ ش.
۱۲. دادجو، یدالله، تحلیل وحی در اندیشه ابن عربی، مجله مطالعات عرفانی دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان، شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۹۱، ۱۳۹۱ ش.
۱۳. دهقان، بمانعلی، بررسی میانی صوفیه در فهم و تاویل قرآن، مطالعات اسلامی، شماره ۶۵ و ۶۶، ۱۳۸۳ ش.
۱۴. راد، علی و محمد خطیبی، دلّه ادبی دلالت فراسیاقی قرآن، پژوهش‌های ادبی-قرآنی، سال سوم، شماره چهارم، ۱۳۹۴ ش.
۱۵. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان، به کوشش محمدجعفر یاحقی و دیگران، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۱۶. رازی، نجم‌الدین، مرصادالعباد، به اهتمام محمدامین ریاحی، چاپ نهم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۱۷. زرکشی، بدرالدین محمد، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: مکتبه‌المصریه، بی تا.
۱۸. زرین‌کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، چاپ دهم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۰ ش.
۱۹. سیوطی، جلال‌الدین، الاتقان فی علوم القرآن، ترجمه مهدی حائری قزوینی، تهران: امیرکبیر ۱۳۶۳ ش.
۲۰. شفیعی کدکنی، محمدرضا، زبان شعر در نثر صوفیه، چاپ اول، تهران: سخن، ۱۳۹۲ ش.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۲۲. طبری، محمدبن جریر، جامع‌البیان فی تفسیر آی القرآن، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ ش.
۲۳. همو، تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ۱۲ جلد، چاپ دوم، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۶۲ ش.
۲۴. عطار نیشابوری، محمدبن ابراهیم، تذکره‌الاولیاء، مقدمه، تصحیح و تعلیق دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، ۲ جلد، تهران: سخن، ۱۳۹۷ ش.

۲۵. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، چاپ سوم، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۱ ق.
۲۶. سیدرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، به ترجمه و شرح علینقلی فیض الاسلام، ۶ جلدی، تهران: انتشارات فیض الاسلام، ۱۳۶۸ ش.
۲۷. قشیری، ابوالقاسم، ترجمه رساله قشیری، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.
۲۸. قیصری، شرف الدین داوود بن محمود، ترجمه منوچهر صدوقی سها، چاپ اول، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، چاپ سی و هشتم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۷ ش.
۳۰. موحد، محمدعلی، ترجمه فصوص (مقدمه)، تهران: کارنامه، ۱۳۸۸ ش.
۳۱. همو، فصوص الحکم، چاپ هشتم، تهران: کارنامه، ۱۳۸۵ ش.
۳۲. مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، چاپ پنجم، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۸ ش.
۳۳. همو، فیه ما فیه، بر اساس نسخه استاد فروزانفر، به کوشش زینب یزدانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات فردوس، ۱۳۸۵ ش.
۳۴. میبیدی، رشیدالدین ابوالفضل، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱ ش.
۳۵. نوبیا، پل، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳ ش.
۳۶. نیکلسون، رینولد، پیدایش و سیر تصوف، ترجمه محمدباقر معین، تهران: توس، بی تا.
۳۷. هجویری غزنوی، علی، کشف المحجوب، تصحیح و ژوکوفسکی، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۷۶ ش.