پژوهشنامهٔ قرآن و حدیث

Pazhouhesh Name-ye Quran Va Hadith

شمارهٔ ۳۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۲
صص ۴۷-۷۶ (مقاله پژوهشی)

No. 33, Autumn & Winter 2023/ 2024

بررسی اقسام ناهم‌خوانی و تباین در تفسیر و تأویل و استناد صوفیه به آیات

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

محمدرضا عابدی جیقه[۱]

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۹/۱۵ـ 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. رویّه 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 حادّتر 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 نشان‌می‌دهد 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 غالبا معنای مد نظر خود را بر آیات تحمیل‌کرده‌اند.

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

۱. دانشیار دانشگاه تبریز، تبریز، ایران؛ abedi@tabrizu.ac.ir

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

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. رویّه 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 حادّتر خود به تناقض و تضاد و تباین با معنا و مدلول اصلی آیه می‌انجامد. براین‌پایه، 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 ارائه‌می‌دهیم 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 علومی مانند لغت، صرف، نحو، اصول، قرائت، شناخت اسباب نزول و ناسخ و منسوخ متکی است (سیوطی، ۵۲۲/۲).

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

در مقابل، تأویل عبارت از بازگرداندن آیه به معنـای محتمـل و بـاطنی آن اسـت (همـان، ۵۴۸). از این رهگذر، تأویل با معارف غیبی پیوند مـی‌خـورد و رابطـه چنـدانی بـا علـوم اکتسابی ندارد، در حالی که تفسیر به معانی عام و ظاهری کلام الهی توجـه دارد و رسـیدن به آن با عقل و علوم اکتسابی امکان‌پـذیر اسـت (پورنامـداریان، ۱۲۵). معنـای حاصـل از تأویل ممکن است با معنای ظاهر آیه موافق بوده یا با آن تفاوت داشته باشـد و احیانـاً در نقطه مقابل آن قرارگیرد و خلاف آن باشد.

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

بنابراین، خوانندهٔ یک متن عرفانی نباید انتظار داشته‌باشد که نویسـنده صـوفی مشـرب نگاه تفسیری محض و عاری از دخل و تصرف ذوقی و به دور از مقتضای حال عرفـانی و فارغ از تمایلات تأویل‌گرایانه به آیات قرآن داشته‌باشند.

مرور پیشینه‌ها

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

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

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

به‌زعم نویسنده صوفیه با تاکید 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 تاویل 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 صِرف (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 تأویل گرایی در تفاسیر عرفانی میبدی و ابن عربی»، از قدرت‌الله خیاطیان و یاسمن سلمانی، (۱۳۹۹) است. نگارندگان ضمن اشاره به تظاهر میبدی و ابن‌عربی به مخالفت با تاویل‌گرایی تاکید می‌کنند که آنها در عمل در دام تاویل‌گرایی افتاده و احیاناً در این شیوه به افراط گراییده اند. در این مقاله به اقسام تباین در تاویل عرفانی آیات توجه نشده است

– «نقد و بررسی تفاسیر صوفیانه قرآن»، از محمدرضاموحدی، (۱۴۰۰). این مقاله نقدی برکتاب «تفاسیر صوفیانه قرآن از قرن چهارم تا نهم» نوشته کریستین سندز است که به تاویل‌های صورت گرفته حول داستان موسی و خضر، داستان مریم و آیه نور می‌پردازد.

همچنین مقالاتی مانند مقاله «بررسی انتقادی رویکردهای تفسیری و شیوه های استناد به آیات در اسرارالتوحید»، از محمدرضاعابدی و احمد فرشبافیان (۱۳۹۹)؛ «بررسی تأویلات قرآنی در نامه‌های عین‌القضات همدانی» (۱۳۸۹) از محمدحسن علیزاد؛ «تأویل

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

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 میبدی 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 نجم‌الدّین رازی و مثنوی مولوی» از سعید اکبری با راهنمایی ابراهیم رحیمی، «تاویل 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 میبدی» از محمدحسین صمیم با راهنمایی محمدعلی خالدیان، به مبحث 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 تأویلِ محتملِ مبتنی بر قراین و براهین قائل نیستند.

مطابق درک صوفیه، «فهم ظاهر از الفاظ قرآنیه سهم اهل ظاهر و مفسران کلمات قرآنیه و فهم بواطن آن نصیب صاحبان تأویل علی حسب مراتبهم و درجاتهم و مطلع آن اختصاص به کمّل از انبیا و اولیاء و مابعد مطلع آن از مختصات حضرت ختمی مقام و

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

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 جنبهٔ ذوقی دارد و فهم آنیِ ذوقی و عاطفی بر تفسیرشان سایه می‌افکند؛ برداشت آنها از آیات قرآن غالبا از ضابطهٔ مشخصی تبعیت نمی‌کند و بر مبانی متقن عقلی و نقلی استوار نیست. صوفیه برای نیل به این مطلوب صرفا بر راه دل اتّکا می‌کنند و ثمره دل را الهام و دریافت بلاواسطه از علم حق می‌دانند. ابن‌عربی در فتوحات از قول ذات باری تعالی درباره ولیّی که تأویل قرآن را بلاواسطه از ذات حق می‌گیرد، می‌گوید: «پس آنچه زیبنده اوست این است که به من گوش‌دهد 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!» (ابن‌عربی، ۲۳۹/۱).

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

آیینه‌ات دانی چرا غماز نیست زانکه زنگار از رخش ممتاز نیست

رو تو زنگار از رخ خود پاک‌کن بعد از آن آن نور را ادراک‌کن (مولوی، د۱، 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.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

غزالی نیز معتقد است که باطن معنی قرآن بر دل‌هایی که از همه پلیدی‌ها پاک‌شوند و به نور تعظیم الهی منوّرگردند، آشکارمی‌شود (غزالی، ۶۱۰/۱). ابن‌عربی هم در بحث از ظاهر و باطن قرآن با استناد به آیه «سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ...»(فصلت،۵۳)، می‌نویسد: «هر آیه از کتاب منزل دو وجه وجودی دارد، یک وجه، وجود باطنی آن است که اهل حق آن را در آیینه جان‌های خود می‌بیند. وجه دیگر همان کلمات و جملات و آیات است که در خارج از جان‌های اهل حق است» (ابن‌عربی، ۲۷۹/۱)

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 نهفته‌است 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﵇ می‌فرماید: «فانّ القرآن حمّال ذووجوه» (سیدرضی، ۹۱/۵). 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 گرفتارآمدن در بند تأویلات نادرست و واقع‌نما مصون بماند. (طباطبایی، ۶۳/۳-۷۰)

اما صوفیه به تبع رویکرد ذوقی در تفسیر، غالبا 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

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

قراینی نظیر لغت، صرف و نحو، معانی، بیان، فقه اللغه، تاریخ و شأن نزول، و محکماتِ آیات، که می‌تواند دستاویز و توجیهی برای تفسیر باشد، در معنایِ 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 أتمّ 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 دلِ فلان صوفیِ مفسّر، دلِ اسپید همچون برف است تا به دلالت آیه شریفهٔ «**لایمسّه الا المطهّرون**» (الواقعه، ۷۹) به تفسیر و تأویل او بتوان اعتمادکرد. 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 بی‌واسطهٔ جبرائیل از غیب‌الغیوب در مقام «أو أدنی»، 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)

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

قائل‌شدن به چنین مبنایی در تفسیر، بسا که در عمل به تفسیر به رأی منجر شود. این‌که ابوسعید می‌گوید: «رأسُ هذ الأمر...خرق الدفاتر و نسیان العلوم» (محمدبن‌منور، ۳۳)، و این‌که در نهایت همه کتاب‌های خود را در خاک می‌کند (زرین‌کوب، 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 می‌گذارند و به تبع آن اشکال مختلفی از ناهمخوانی در تأویل آنها رخ می‌نماید.

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 می‌کنند، قابلیت دلالت بر معانی دیگر، با چشم‌پوشی از سیاق متنی را نیز دارند (راد و خطیبی، ۷). اما این بدان معنا نیست که می‌توان برای آنها معنایی متضاد با دلالت سیاقی در نظر گرفت.

صوفیه مدعی معرفت باطن بوده‌اند (زرین‌کوب، ۱۶۱) و برای تفهیم آن زبانی باطن‌گرا و رمزی به وجود آورده‌اند و با توسل به همین زبان به سراغ قرآن رفته و آن را تفسیر کرده‌اند (نویا، ۱۹). ابوعبدالرحمن سلمی در تفسیر خود با جمع‌آوری آرای تفسیری بزرگان صوفیه مانند فضیل عیاض، جنید بغدادی، ابن‌عطا و سهل‌بن‌عبدالله تستری باب تفسیر صوفیانه را گشود و راه را برای مفسران صوفی‌مشربی چون ابوالقاسم قشیری، ابوالفضل میبدی و ابوسعید ابوالخیر هموار کرد. ملاک غالب در تفسیر آنها، آرای تصوف و سنت‌های صوفیانه است. اگر چه این تفسیر با روح آیه و فضای سیاقی آن سازگار نباشد.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

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 احیانا 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 دم‌زدن از حال تو غافل نیم ای دوست صاحب‌خبران دارم آنجا که تو هستی

آنگه 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 سرّهم و نجواهم بلی و رسلنا لدیهم یکتبون**) (محمدبن‌منور، ۲۷۰)

آیه متضمن پیامی از خداوند بر بندگان است. از محتوای آن برمی‌آید که در مقام انذار نازل‌شده 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 شده‌است (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 مباینت دارد.

۱-۲. **ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ** قسوت دل در حق جهال نامهربانی و بی‌رحمتی است و 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 (میبدی، ۲۳۹/۱).

میبدی 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

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

است. حال آن که با توجه به کل آیه که می‌فرماید: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ 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 دالّ بر غفلت و هشدار به جهت آن است، چنین معنایی به‌هیچ‌وجه قابل تحمیل بر آیه نمی‌تواند باشد.

۱-۳. پس از آنجا به منزل یقین شوند و ورای یقین مکاشفه است... چنین فرمود وَكَذلِكَ نُرِي إِبْراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ 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 مبنا، 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 بپرسی 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؟ (محمدبن‌منور، ۹۲)

استدلال ابوسعید در تفسیر آیه مخدوش بوده و از نوعی تناقض رنج‌می‌برد. زیرا بحث آثار عُرفاً زمانی مطرح‌می‌شود که صاحب اثر از بین رفته‌باشد. بنابراین، از بین رفتن صاحب اثر را نمی‌توان دلیل بر محو آثار گرفت. از طرف دیگر آیه پیشین «وَ ما أدراكَ ما سَقَرُ» (مدثر، ۲۷) نشان می‌دهد که این آیه در توصیف دوزخ و آتش دوزخ است (طبری، ۱۹۵۳/۸، مکارم شیرازی، ۲۳۹/۲۵) و ارتباط‌دادن 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 حیطهٔ بحث دوزخ نیز بر عدم محو کامل دلالت‌دارد و «مفهوم آیه این نیست که می‌سوزاند و نابودمی‌کند چرا که این معنی با آنچه در آیه ۵۶ سوره نساء آمده سازگار نیست، آنجا که می‌فرماید: کلّما نَضِجَت

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

جُلودُهم بدّلناهم جُلوداً غَیرَها لِیذوقوا العَذاب» (مکارم شیرازی، ۲۳۹/۲۵).

۱-۵. شیخ ما گفت که اویس قرنی گفت: من أحبّ ثلاثه فالنّارُ (أقرب الیه من حبل الورید) لینَالکلام و لینَ الطّعام و لینَاللّباس (همان، ۴۲۱).

وجه تقابل تفسیری که ابوسعید از اویس قرنی نقل‌می‌کند با دلالت اصلی آیه در آن است که مبتدا در آیهٔ شریفهٔ «نحن أقرب الیه من حبل الورید» (ق، ۱۶)، «نحن» (خدای تعالی) است. اما در کلام ابوسعید به مقتضای معنای کلام، «النّار» (آتش جهنم) مبتدا واقع شده است.

۱-۶. شیخ ما گفت **انّ أکرمکم عند الله أتقکم**، 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 (محمدبن‌منور، ۹۲).

در تفاسیر و ترجمه‌ها، تقوا، ترس از خدا و پرهیز از خدا معنا شده‌است. 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.

۱-۷. 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: **اَمواتٌ غَیرَ أحیَاء** در صورت زنده‌اند در صفت مرده (عطار نیشابوری، ۷۵۶/۱).

عطار ابتدا بر این اصل صحّه‌می‌گذارد 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 ثابت‌می‌ماند صفت و اینجا یک تضاد آشکار پدید می‌آید و این سوال مطرح‌می‌شود که بالاخره صفت ثابت است یا متغیّر؟

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

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

می‌انجامد. چنان‌که تاویل «قسوت» بر حالت استواری دل و کمال آن در معرفت بـا مفهـوم 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 دارنـد هـر نـوع تضـاد و تعـارض احتمالی در استناد به آیات قرآن را با تمسک به ادعای ارتباط با غیـب برطـرف کننـد. در نگاه آنان وحی دوگونه است؛ نخست وحی عام است که همه موجودات از آن بهره‌می‌برنـد. چنان که در مورد زنبور عسل می‌فرماید: **وَأَوْحَى رَبُّکَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِـذِي مِـنَ الْجِبَـالِ بُيُوتًا**... (النحل، ۶۸)

دیگر وحی خاص است که به انسان اختصاص دارد. این قسم خود در نگـاه صـوفیه از جمله ابن‌عربی دو گونه است: یکی وحی مربـوط بـه بشـر در حـوزۀ شـریعت اسـت کـه اختصاص به انبیا دارد و قسم دوم همان الهام قلبی است کـه اولیـای حـق نیـز از آن بهـره می‌گیرند (دادجو، ۱۴۰)

ابن‌عربی ضمن تبیین وحی خاص، بر الهام قلبی به عنوان گونه‌ای از این وحی که اولیـا نیز از آن بهره‌می‌برند، تاکید دارد: «قرآن بر قلب حضرت پیامبرﷺ نازل شد و تـا قیامـت نیز همچنان بر قلوب مومنان از امت او نازل خواهد شد. این نزول بر قلب مومنان است کـه وحی را پیوسته تازه و زنده نگه‌می‌دارد.» (ارول‌قلیج، ۱۷۸)

نظر به این مقدمات، صوفیه تعارض میان دلالت اصلی آیه با معنای تـاویلی را مسـتبعد نمی‌شمارند و هر جا لازم بدانند آیه را در معنایی متعارض تفسیرمی‌کنند. نمونه‌های زیـر از این قبیل است:

۲-۱. ابوسعید... در نیشابور مجلس می‌گفت، دانشمندی فاضـل حاضـر بـود بـا خـود می‌اندیشید که این سخن که این مرد می‌گوید، در هفت سُبع قرآن نیست. شـیخ حـالی روی

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

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 الرّسول بلّغ ما أنزل الیک**، و هشتم سبع آن است که **فَأَوْحَی إِلَی عَبْدِهِ مَا أَوْحَی**، شما می‌پندارید که سخن خدای عزّوجلّ معدود و محدود است. انّ 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 هفتمِ 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 رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِی كِتَابٍ مُبِينٍ**» (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 «**فَأَوْحَی إِلَی عَبْدِهِ مَا أَوْحَی**» 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 باو وحی کرده بود... و بیشتر محققان گفتند این برای ابهام بر مخاطب گفت تفخیماً 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 علی‌ؑ کرد با رسول الله و معنی آن است که فأوحی الی عبده فی علیّ ما أوحی آنگه چون وقت درآمد گفت «بلّغ ما أنزل الیک من ربّک» این «ما» همان «ما» است یعنی ما أنزل الیک من ربّک فی علیّ لیله المعراج» (همان، ۳۳۹).

۲-۲. شیخ ما گفت: بادست به دست ایشان و به دست سلیمان نیز و لِسُلیمنَ الریّحَ (محمدبن‌منور، ۲۸۹)

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

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

اگر به کل آیه رجوع‌کنیم: «و **لِسُلیمنَ الریّحَ عاصفه تجری بأمره الی الأرض بارکنا فیها**... (وبدادیم سلیمان را بادی سخت می‌رفت به فرمان او...)» (طبری، ۵ و ۱۰۳۷/۶)، 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 فارسیِ «باد به دست بودن» در معنای دست‌خالی‌بودن ارتباط داشته‌باشد. 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 اعتذارکند و چون اعتذار کند قبول افتد. شیخ ابوالحسن گوید از اینجا فهم کردم معنی قوله تعالی **وَ ثِیابَکَ فَطَهِّرْ**. (جامی، ۵۶۸)

آن‌گونه که از سخن جامی برمی‌آید، شیخ ابوالحسن «ثِیابَ» (جامه) را در معنی باطنی حمل‌کرده و آن را از جنس محبت، معرفت، توحید، ایمان و اسلام پنداشته است. حال آن که غالب مفسران «فَطَهِّرْ» را در معنای «فَقَصِّرْ» (کوتاه‌کن) گرفته‌اند که دلالت بر لباس ظاهر می‌کند. پس این که فرض‌کنیم 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: تؤتی الملک من تشاء، این ملک قهر نفس است و هواء خود زیر دست خود داشتن. همان ملک است که سلیمان پیغمبر خواست (میبدی، ۸۱/۲).

میبدی با استناد به دعای حضرت سلیمان در طلب ملک از درگاه حق تعالی، در صدد

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

اثبات آن است که ملک مورد نظر در این آیه ملک معنوی بوده و دلالت به غلبه بـر هـوای نفس دارد. اما این ادعا با مدلول اصلی آیه تناقض دارد؛ زیرا آن ملکـی کـه سـلیمان آن را خواست و به آن دست‌یافت، همین ملک ظاهری بود.

۲-۵. وَ **الْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ**، ای یستغفرون عن جمیع ذلک اذا رجعوا الی‌الصحو عنـد ظهور الاسفار من فجر القلوب، لا من فجر یظهر فی‌الاقطار (میبدی، ۵۷/۲).

اینجا سحر و هنگام فجر که موعد بیدار شدن مستغفران از خواب و زمان اسـتغفار آنهـا 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 تعبیرِ «لا من فجر یظهر فی الاقطار» معنای اصلی انکارشده و نوعی تناقض در تفسیر روی داده است.

۲-۶. **قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَ كُنْتُ نَسْياً مَنْسِيّاً**، چون در آن موت حیـات دیـد 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 می‌ترسیدم؟ کاشـکی پـیش از ایـن مرده بودمی و بی‌ننگ و خوار و نَسیاً مَنسِیّاً، چون رکوی آلوده مکروه خلق‌شدن این چنـین پرحیات و خوشی بوده است، کاشکی بیش از این بودی من از رفتن آبرو چرا می‌ترسـیدم؟ چون چنین خوشی بوده است (محقق ترمذی، ۳۷).

تردیدی نیست که حضرت مریم از ترس آبروی خود آرزوی مرگ می‌کرد و آیات پیشین و پسین نیز این موضوع را تأییدمی‌کند. چنان که آیهٔ «**فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئاً فَرِيًّا**» (مریم،۲۷) (گفتند ای مریم به راسـتی چیـز تـازه و ناپسـندی آوردی)» کـه متضمّن اتهام به مریم است، دلالت بر همین معنا دارد. بنابراین آرزوی مرگ او به معنای طلب مرگ ارادی آن‌گونه که محقق ترمذی آیه را دالّ بر آن گرفته است، نمی‌تواند باشد.

۲-۷. و چون خدای بنده را دوست‌دارد گناهش زیان ندارد پس این آیه برخوانـد کـه: **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ** (قشیری، ۱۳۶).

قشیری با استناد به آیه «**إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّـرِينَ**» (البقره،۲۲۲) ادعا مـی‌کنـد کـه هـر

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

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

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

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

۲-۹. 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 كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّهِ**، گوییم لاجرم عتاب‌کردن نفس خود و عالمی را رهانیدن هم من عند الله. چنانک آن یکی بر درخت قمرالدّین 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 ظاهرشدن فریادبرآورد 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 كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّهِ**...» (النساء، ۷۸) را که مفسّر بر اساس آن بخواهد عقیده جبر را توجیه‌کرده و از پذیرش مسئولیت اعمال خود شانه خالی کند، قبول ندارد. او می‌گوید اگر فرض‌کنیم عمل‌کردن ما بر اساس نفسانیات «مِنْ عِنْدِ اللّهِ» است، در مورد عتاب‌کردن با نفس نیز همین قاعده می‌تواند صدق‌کند و می‌توان گفت که آن هم «مِنْ عِنْدِ اللّهِ» است. بنابراین این نوع تفسیر و استدلال نقیض خود را در درون

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

خود دارد و خود را نفی‌می‌کند.

۳- تفسیر خلاف مقتضای ظاهر آیه

ابن‌عربی در فصوص به نقل از شیخ خود «ابومدین» می‌گوید: «مرید واقعی کسی است که در قرآن هرچه 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، معنایِ مستفاد از کل آیه، صدر و ذیل آیه، آیات دیگرِ مرتبط با آیه و جایگاه تفسیرکنندگی آیات نسبت به همدیگر و احیانا شأن نزول آیات است. موارد زیر را می‌توان از مصادیق تفسیر خلاف ظاهر دانست:

۳-۱. **قُل لِلمُومنینَ یَغضُّوا مِن أبصَارِهم** أی ابصارالعیون من الشهوات و ابصارالقلوب عن المخلوقات (هجویری، ۴۹۵).

با توجه به کل آیه شریفه که می‌فرماید: «**قُلْ لِلْمُؤْمِنِینَ یَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ یَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَالِکَ أَزْکَی 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 «یَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» نیز بر آن صحّه‌می‌گذارد ولی معنای «بستن چشم دل از مخلوقات» از ظاهر آیه برنمی‌آید.

۳-۲. قوله تعالی: **لَو أَنزَلنَا هذَا القُرآنَ علی جَبَلٍ**، اگر لطف اخلاق انبیاء و اولیاء که در قرآن شرح‌کرده‌ایم 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 برجوشد 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

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

شده‌است. حال آن‌که در خود آیه شریفه، خشیت از خداوند (من خشیه الله) به عنوان علت بیان شده‌است؛ «**لَو أَنزَلنَا هذَا القُرآنَ علی جَبَلٍ لرأیته خَاشعاً مُتَصَدِعاً مِن خَشیَه الله...**» (الحشر، ۲۱)

۳-۳. موسی صلوات الله علیه چون بر کوه منبسط‌شد با حق تعالی تمنی رؤیت کرد و به اثبات اختیار خود بگفت لَن تَرَانی. 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 «لن» 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 مشایا 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 أرسِل الی هرون نه از نبوت می‌گریخت لکن ذوق نفی یافته‌بود می‌گفت ما را هم در این نیستی بگذار که ما از وجود خود سیرگشته‌ایم. گفتند نبوت را نفی خلفیت می‌نباید. رسول صلعم همین گفت در غار حرا که یا جبرئیل ما را همین بی‌سروپای بگذار و می‌گفت اقرأ و محمدﷺ می‌گفت: أنا لستُ بقاریء اینجا بزرگان و دنیاداران هستند از مزدور خدیجه و یتیم بوطالب چه خواهی؟ (ابن‌منور، ۳۰۲).

با توجه به دلالت صحیح آیه و این‌که حضرت موسی ﷺ هارون را به عنوان کمک خود می‌خواست، نه به عنوان جایگزین خود در نبوت، درمی‌یابیم که تأویل ابوسعید خلاف سیاق آیه است. تأویلِ ذیلِ «اقرأ» نیز همین حکم را دارد. زیرا حضرت رسول ﷺ می‌گفت: من خواندن بلدنیستم و نمی‌توانم بخوانم، پس منظور آن حضرت این نبود که: از

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

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

۳-۵. از استاد ابوعلی شنیدم که گفت حق تعالی پیغامبر را ﷺ خصائصهاء بسیار داد، به هیچ چیز بر وی آن ثنانکرد که به خلق نیکو گفت: **وَإِنّکَ لَعَلی خُلُقٍ عَظیمٍ**. واسطی گوید به خلق عظیم او را وصف‌کرد از آنک کونین بگذاشت و به خدای تعالی بسنده‌کرد. (قشیری، ۳۹۰).

به دلالت مفهوم مصطلح «خُلق» و با توجه به مضمون آیه «**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ کُنْتَ فَظًّا غَلِیظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِکَ**» (آل‌عمران،۱۵۹)، در آیه «**وَإِنّکَ لَعَلی خُلُقٍ عَظیمٍ**» (القلم،۴) خُلق را باید دالّ 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 این‌گونه به‌نظرمی‌آید:

۳-۶. تجلّی ربوبیّت موسی را بود ﷺ، کوه طفیلی او بود نه او طفیلی کوه، که: «**فَلَمّا تَجَلّی رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَکًّا وَخَرّ مُوسَی صَعِقًا**» (رازی، ۳۲۰).

وقتی به این بخش از آیه توجه‌می‌کنیم، می‌پنداریم که تفسیر فوق خلاف سیاق ظاهر آیه است. زیرا آیه می‌گوید «زمانی که خداوند بر کوه تجلی‌کرد (فَلَمّا تَجَلّی 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.

٤- تأویل خلاف دلالت ظاهر الفاظ

در تأویلی که ابن‌عربی 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) براین‌مبنا، مشایخ صوفیه برآنند که از پیش خود چیزی نمی‌گویند و تأویل آنها نتیجه الهام و دریافت مستقیم معنی از صاحب کلام

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

است. بنابراین مخالفت با دلالت ظاهر الفاظ دال بر نادرستی معنای تأویلی نمی‌تواند باشد.

۴-۱. و اندرین معنی قول خدای تعالی گفته‌اند **قُل انّما حَرّم ربّی الفَواحشَ ما ظهر مِنها و ما بَطنَ** خدای فواحش را حرام کرد ظاهر و باطن، فاحشه باطن حسد است (قشیری، ۲۳۱).

اینکه 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 کلّمَ الله مُوسی تَکلیماً** حق تعالی با موسی﵇ سخن‌گفت آخر با حرف و صوت سخن‌نگفت و به کام و زبان نگفت زیرا حرف را کام و لبی می‌باید تا حرف ظاهرشود تعالی و تقدّس او منزه 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﵇ به شکل ملموس سخن گفته است؛ آمدن مفعول مطلق تاکیدی نیز بر این امر صحّه می‌گذارد. روشن است که بی‌کام و لب سخن‌گفتن برای انسان میسر نیست، اما برای آفریننده انسان میسراست؛ او می‌تواند با آفریندن صدا با انسان سخن‌بگوید.

۴-۳. **إنّ الصّفَا وَ الْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللّهِ** 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 عَصَاکَ**، 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، أَلقِ عَصَاک (محقق ترمذی، ۲۷).

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

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

خلاف دلالت الفاظ آن است.

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

«تجلّی ربّه للجبل»، به تجلی ربّ بر کوه تصریح دارد، چنانکه مولانا در فیه‌مافیه همین معنا را مدّ نظر قرار داده و بر آن صحّه‌می‌گذارد: «حق تعالی چون بر کوه به حجاب تجلّی می‌کند او نیز پر درخت و پر گل و سبز آراسته می‌گردد و چون بی‌حجاب تجلّی‌می‌کند او را زیرزبر و ذرّه ذرّه می‌گرداند **فلمّا تجلّی ربّه للجبل جعله دکّاً**» (بلخی، ۱۶۶). حال آنکه رازی در تأویل عرفانی خود تجلّی را بر موسی اختصاص‌می‌دهد 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 مطابقت‌دارد.

۵- خلط مبحث

۵-۱. **انّ الذّن قالوا ربنا الله ثمّ استقاموا**... ایمان چنان آرید که گویید الله و بر آن استوار باشید و استواربودن آن باشد که چون خدای گفتی نیز حدیث مخلوق بر زبان نرانی و به دل نگذرانی. (محمدبن‌منور، 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 گرفتارآیی 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 این‌رو، تأویل آن در معنای پل صراط نوعی خلط مبحث به‌حساب‌می‌آید.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

۵-۳. ابتداء مقامات توبه باشد آنگاه انابت آنگاه زهد آنگاه توکّل و خدای تعالی ما را خبر داد از جبرئیل عم که وی گفت وَ مَا منّا الّا لَه مقامٌ معلومٌ هیچکس نیست از ما الّا 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 صرفا 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 اراده‌می‌کند: «کسی گفت: از اینجا که هستی بازآی. گفت: نتوان آمد وَ مَا مِنّا اِلّا لَه مَقامٌ مَعلومٌ.» (عطار نیشابوری، ۶۸۷/۱).

۵-۴. گویند واصل أحدب این آیه برخواند که وَ فِی السَّماءِ رِزْقُکُمْ وَ ما 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 درآمد و خوشه رطب درآورد، 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 فِی السَّماءِ رِزْقُکُمْ» (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

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

واثق است مر او را از کسب کردن اعراض واجب‌تر از بهر آن که حق تعالی روزی وعده‌کرد و ضمان‌کرد فرمود که: **وَ مَا مِن دَابّه فی الأرض الّا عَلی الله رزقهَا** و خبـرداد کـه رزق بـه کسب نیست و گفت: **وَ فی السّمَاء رزقُکم وَ مَا تُوعَدُون**. (بی‌نام، ۱۳۲).

در بحث روزی غالباً خلط مبحث زمانی رخ می‌دهد که صوفیه یا دیگران میان دو نـوع متفاوت از روزی تمایز قائل نمی‌شوند و روزی را یک قسم می‌انگارند. حضرت علی﵇ در وصیت خود به امام حسن﵇ می‌فرماید: «و اعلم یا بنی انّ الرزق رزقان رزق تطلبـه و رزق یطلبک فان لم تأته أتاک» (سیدرضی، ترجمه دشتی، ۳۲۱) (ای فرزنـد مـن! روزی بـر دو قسم است یکی آنکه تو در پی آنی و دیگری آنکه او به دنبال تو می‌گردد کـه اگـر تـو بـه سوی او نروی او به سوی تو می‌آید.)

۶- مصادره به مطلوب

صوفیه به دلالت رمزی آیات قرآن و الفاظ آن اعتقاد راسخ دارند هر چند آنهـا ممکـن است چنین کارکردی را به همه آیات قرآن تعمیم ندهند. از طرف دیگر آنهـا بـر ذومراتـب بودن معانی تأویلی و به تبع آن ذومراتب بودن تأویل‌کنندگان تاکید می‌کنند.

از این رهگذر، آیات قرآن علاوه بر معنای ظـاهری آن، دارای معـانی بـاطنی متعـددی تلقی می‌شود که خواص برحسب مراتب و مقامات معرفت و سلوک عرفانی خـود، قابلیـت دریافت آن معانی را پیدامی‌کنند (پورنامداریان، ۱۲۱). صوفیه بدین‌سان راه را برای هر نوع مصادره آیات مطابق مطلوب خود می‌گشایند و هر معنایی را که مقتضای حال و کلام باشد بر آیات قرآن تحمیل می‌کنند.

۶-۱. شیخ ما را گفتند که بی‌پیری این راه را رود تواند؟ شیخ گفت نتواند... اصـل ایـن راه فرمان‌بردن پیر بود باید که هر چه پیر فرماید مرید مطیع بود **وَ ان تُطیعوه تَهتدوا**، چـون مرید پیر را فرمانبردار باشد همچنان باشد که خدای را اطاعت دارد. **وَ مَن یُطع الرسول فَقد أطاع الله**، و الشیخ فی قومه کالنبیّ فی أمّته. (محمدبن‌منور، ۲۷۸-۲۷۹).

با توجه به اینکه ضمیر «ه» در «تطیعوه» به «الرسول» بر می‌گردد کـه در ابتـدای آیـه

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

است بنابراین در این آیه اطاعت پیامبرﷺ مدّ نظر است (نکـ. طبـری، ۵ و ۱۱۲۱/۶) نـه اطاعت پیر. بسط معنا از رسول به پیر با استناد به حدیث فوق که از احادیث ضعیفِ منقـول در متون تصوف است، کاری از سنخ مصادره به مطلوب است.

۶-۲. از وی پرسیدند از این آیت... **انّا خلقنا الانسان من نطفه أمشاج نبتلیه**، اخلاط در وی نهادیم، اخلاطهای ابتلا و بلا او را ایـن شـرکها و شـکها و منیتهـا و داوری و انکـار 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 بـه ایـن نکتـه هستند که «أمشاج» صفتِ نطفه است و نطفه یک امر مادی است: «اطوار انـواع از نطفـه و مضغه و عظام و گوشت یا اختلاط الوان نطفه از آب مرد و زن، نطفـه آمیختـه بـا خـون و طباع مختلف.» (رازی، ۳۴۲/۱؛ مکارم شیرازی، ۳۳۵/۲۵). براین‌اساس، تأویل «أمشـاج» 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 بهیمـه صفتانی که همگی همت خویش را بر استیفای لذّات و شهوات بهیمـی و حیـوانی و سـبعی صرف کرده‌اند... تا فردا نگویند چون دیگر متحسّران که ما از دولت این حدیث بیخبر بودیم «**لو کنّا نسمع او نعقل ما کنّا فی اصحاب السّعیر**» (رازی، ۱۳).

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

۶-۴. چون ابراهیم گفت مر اسمعیل را **یَا بُنیّ انّی اَری فی المنام أنّی أذبحُکَ**، اسـمعیل گفت ای پدر هذا جزاء من نامَ عن حبیبه لو لم تنم لمّا امرت بذبح الولد این جـزاء آن کـس است که بخسبد و از دوست غافل شود اگر نخفتی نفرمودنـدی کـه پسـر را بایـد کشـتن. (هجویری، ۴۶۰)

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

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

۶-۵. 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 نگریستی حق دیدی و میگفتی **انّی لا أُحِبُّ الآفلین**. (هجویری، ۴۸۳).

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

۶-۶. فاذا أحببته کنت سمعه و بصره و یده و رجله. اگر انا الحق گفت معذورش دار! نه او گفت فَإِذا هُوَ زاهِقٌ، الله نورٌ ... از دل او طلوع کرد. او را محوکردند که **إِنَّ الْمُلُوکَ إِذا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوها**. (قشیری، ۲۱۰).

«ملوک» در سیاق آیه بر پادشاهان دلالت دارد اما قشیری به مناسبت محتوای متن و به اقتضای نگاه ذوقی آن را دالّ بر ذات باری تعالی گرفته است. عین‌القضات نیز ملوکِ مذکور در آیه را دالّ 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 الْمُلُوکَ إِذَا**

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا، زنهار! زنهار! يُحَذِّرُكُمُ اللّهُ نَفْسَهُ» (عین‌القضات، 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 **السّابقُون السّابقُون اولئک المقربُّون**. (غزنوی، ۲۲۴).

«السّابقُون» 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 «السّابقُون» 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 غالبا 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 تلاش‌کرده‌اند 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.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

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 بـه مرجـع واقعـی ضمایر در آیات، از جمله راه‌های گریز صوفیه از معنای اصلی و نقب‌زدن به معنای تـأویلی بوده است.

۵. به‌طورکلی می‌توان گفت: بارِ ذوقی و عاطفیِ معنایِ تأویلی، تطابق آن با اندیشه‌هـایِ متصوفه، جذبهٔ حاصل از بدیع بودن معنا – به مصداق لِکُلّ جدیدٍ لذّةٌ– و تظـاهر مفسـر بـه دست‌یافتن به لایه‌های زیرین معنا، از جمله عواملی است که به تأویل‌هـای خـلاف ظـاهر مقبولیت می‌بخشد.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

کتابشناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابن‌عربی، محمدبن‌علی، الفتوحات المکیه، بیروت: دارالفکر، بی‌تا.
۳. ابن‌منور، محمد، اسرارالتوحید فی‌مقامات شیخ ابوسعید، مقدمه تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران: آگاه، ۱۳۷۶ ش.
۴. ارول قلیچ، محمود، آفاق عرفان ابن‌عربی، ترجمه: توفیق سبحانی، چاپ اول، تهران: هرمس، ۱۳۹۴ ش.
۵. انصاری هروی، خواجه عبدالله، طبقات‌الصوفیه، با مقدمه و تصحیح مجدد حسین آهی، چاپ اول، فروغی، ۱۳۶۲ش.
۶. بقلی‌شیرازی، شیخ روزبهان، شرح شطحیات، تصحیح و مقدمه هنری کربن، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران، ۱۳۶۰ ش.
۷. همو، عبهرالعاشقین، تصحیح هنری کربن و محمد معین، چاپ سوم، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران، ۱۳۶۶ ش.
۸. پورنامداریان، تقی، رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، چاپ نهم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۶ ش.
۹. تبریزی، شمس‌الدین محمد، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، چاپ دوم، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷ش.
۱۰. محقق ترمذی، برهان‌الدین، معارف، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۷ ش.
۱۱. خوارزمی، کمال‌الدین حسین، ینبوع‌الاسرار فی نصایح‌الأبرار، تصحیح مهدی درخشان، تهران: انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی، ۱۳۶۰ ش.
۱۲. دادجو، یدالله، تحلیل وحی در اندیشه ابن‌عربی، مجله مطالعات عرفانی دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان، شماره ۱۶، پاییز و زمستان۹۱، ۱۳۹۱ ش.
۱۳. دهقان، بمانعلی، بررسی مبانی صوفیه در فهم و تاویل قرآن، مطالعات اسلامی، شماره ۶۵ و۶۶، 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 ئیوهشهای 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، بی‌تا.
۱۸. زرین‌کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، چاپ دهم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۰ ش.
۱۹. سیوطی، جلال الدین، 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، محمدبن‌جریر، جامع‌البیان فی تفسیر آی‌القرآن، 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 شفیعی‌کدکنی، ۲جلد، تهران: سخن، ۱۳۹۷ ش.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]

۲۵. غزالی، ابوحامد محمدبن‌محمد، احیاء علوم‌الدین، چاپ سوم، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۱ ق.
۲۶. سیدرضی، محمد بن حسین، نهج‌البلاغه، به ترجمه و شرح علینقلی فیض الاسلام، ۶ جلدی، تهران: انتشارات فیض‌الاسلام، ۱۳۶۸ ش.
۲۷. قشیری، ابوالقاسم، ترجمه رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن‌بن‌احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.
۲۸. قیصری، شرف‌الدین داوودبن‌محمود، ترجمه منوچهر صدوقی سها، چاپ اول، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، چاپ سی‌وششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۷ ش.
۳۰. موحد، محمدعلی، ترجمه فصوص (مقدمه)، تهران: کارنامه، ۱۳۸۸ ش.
۳۱. همو، فصوص‌الحکم، چاپ هشتم، تهران: کارنامه، ۱۳۸۵ ش.
۳۲. مولوی، جلال‌الدین 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. میبدی، رشیدالدین ابوالفضل، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱ ش.
۳۵. نویا، پل، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳ ش.
۳۶. نیکلسون، رینولد، پیدایش و سیر تصوف، ترجمه محمدباقر معین، تهران: توس، بی‌تا.
۳۷. هجویری غزنوی، علی، کشف‌المحجوب، تصحیح و ژوکوفسکی، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۷۶ ش.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-04]