

تأویل‌های نامتعارف از آیات در متون نثر صوفیه

محمد رضا عابدی جیقه^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۲/۱۴ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۲/۲۹)

چکیده

تأویل و استناد نامتعارف هر گونه مواجهه غیرمألوف با آیات قرآن است که با عرف مفسران همخوانی نداشته باشد. قائل شدن به کارکرد کشف و اشاره در تأویلات صوفیانه به عنوان مبنای تأویل از سویی به تکثر تعداد تأویلات صوفیانه می‌انجامد و از دیگر سو، تأویل‌کننده را از تشویش هر گونه نقد دیگران می‌رهاند. بر این پایه، استنادات صوفیه به قرآن و تأویلات آنها از آیات در غالب موارد از ضابطه مشخصی تبعیت نمی‌کند و در پاره‌ای از موارد به شیوه‌های شاذ و نامتعارف می‌انجامد. این مقاله در پی شناسایی، دسته‌بندی و تحلیل انتقادی شیوه‌های نادر و نامتعارف تفسیر در امهات متون نثر صوفیه است. نتیجه نشان می‌دهد که شیوه‌های مواجهه نامتعارف صوفیه با آیات عبارت است از: الف) برخورد های نامتعارف با قرآن: نظیر اتخاذ رویکرد شطیحی در تفسیر که محملی برای ادعای رسیدن به فنا فی‌الله، جسارت صوفیانه در برابر ذات باری تعالی یا پیامبران، ترک ادب شرعی، و ادعای ارتباط ویژه با عالم غیب است؛ و یا تأثیر آیه بر نفوس که هر چند فی‌نفسه مستبعد نیست اما در عین حال غالباً اغراق‌آمیز، بلکه غلوآمیز است؛ همچنین پدید آمدن حال‌وهوای عرفانی با طرح آیه که گاه چنان موثر است که شخصیت داستان از خود بی‌خود می‌شود و بالأخره تحقق عملی آیه در زندگی که معمولاً با مستجاب‌الدعوه بودن شخصیت صوفی و وقوع مکاشفه و نیل به یک حال متعالی عرفانی توأم است. ب) تأویل‌های دور از ذهن چنان‌که صوفیه گاه در تفسیر بخشی از یک آیه با تغییر مصداق معنا، تفسیر مورد نظر خود را از آیه استخراج می‌کنند، و یا تعدّد و تکثر اعجاب‌آور تفاسیر از یک آیه که بر رویه ابهام‌آفرینی و مبالغه‌گویی صوفیه استوار است. ج) استناد های نامتعارف؛ مانند استناد به آیه در عالم رؤیا، و استناد به آیه از طرف هاتف غیبی و یا ادعای ارتباط با عوالم ملکوت و اخبار از مغیبات در حین استناد به آیه.

کلید واژه‌ها: صوفیه، تفسیر نامتعارف، شطیحی، تحقق عملی، تغییر مصداق.

بیان مسئله

منظور از تأویل شاذّ و نامتعارف آیات، هرگونه مواجهه غیرمألوف و خلاف رویه شناخته شده عموم مفسران، با آیات قرآن است که با عرف مفسران همخوانی نداشته باشد. روی آوردن صوفیه به شیوه‌های شاذّ در تفسیر و تأویل یک امر تصادفی نیست. بلکه قائل شدن به کارکرد کشف و اشاره (الهام و دریافت از غیب) در تأویلات صوفیانه به عنوان مبنای تأویل، از سویی به تکرّر تعداد تأویلات ممکن به تعداد تأویل‌کنندگان (صوفیانه) می‌انجامد و از دیگر سو، تأویل‌کننده را از تشویش هرگونه نقد دیگران می‌رهاند. بر این پایه، استنادات صوفیه به قرآن و تأویلات آنها از آیات در غالب موارد از ضابطه ثابت و مشخصی تبعیت نمی‌کند و در پاره‌ای از موارد به شیوه‌های شاذّ و نامتعارفی از تفسیر و استناد می‌انجامد. این مقاله در پی شناسایی، دسته‌بندی و تحلیل انتقادی شیوه‌های نادر و نامتعارف تفسیر در امهات متون نثر صوفیه است. نظر به بررسی به عمل آمده شیوه‌های مواجهه نامتعارف صوفیه با آیات چند شکل عمده دارد که عبارت‌اند از: الف) برخورد نامتعارف با قرآن؛ نظیر رویکرد شطحی در تفسیر آیه، تأثیر آیه بر نفوس، پدیدآمدن حال و هوای عرفانی در مواجهه با آیه، تحقق عملی تفسیر آیه، ب) تأویل‌های دور از ذهن؛ مانند تغییر مصداق معنا در تأویل بخشی از آیه، تعدّد و تکرّر اعجاب‌انگیز تأویل از یک آیه و ج) استنادهای نامتعارف؛ همچون استناد به آیه در عالم رؤیا، هاتف غیبی و استناد به آیه، و اخبار از غیب در تفسیر و استناد به آیه.

مقدمه

صوفیه در زمره فرقه‌های باطن‌گرایی است که گرایش‌های باطنی آنها را به تأویل قرآن واداشته است. تأویل و تفسیر صوفیه از قرآن مبتنی بر احاله آیات بر باطن آنها - آن‌گونه که درمی‌یابند - است. آنها در تفسیر بیش از هر چیز بر دل خود اتکا دارند و آن را محل الهام و

دریافت علم الهی می‌دانند. روشن است که تفسیر دانش فهم آیات قرآن است و بر علمی مانند لغت، صرف، نحو، اصول، قرائت، شناخت اسباب نزول و ناسخ و منسوخ متکی است اما در مقابل، تأویل عبارت از بازگرداندن آیه بر معنای محتمل است. (سیوطی، ۵۵۲/۲)

صوفیه مفسران قرآن را ذومراتب می‌دانند. مطابق درک آنها، «فهم ظاهر از الفاظ قرآنی» سهم اهل ظاهر و مفسران کلمات قرآنی و فهم بواطن آن نصیب صاحبان تأویل علی حسب مراتب و درجات 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، ۱۳۳) در مقابل نگاه صوفیه و دیگر گروه‌های باطن‌گرا، 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 تأویل و تفسیر به رأی گرفتار آمده است. (مکارم شیرازی و همکاران، ۸/۱)

بر این پایه، غالب آنچه را که صوفیه در مقام تفسیر و تفهیم آیات قرآن گفته‌اند، نمی‌توان تفسیر نام نهاد، بلکه این مطالب مفاهیم و کشفیاتی هستند که هنگام تلاوت قرآن بر ذهن آنها خطور کرده‌است. (زرکشی، ۱۷۱) چه بسا صوفیه خود نیز مصرّ بر این نیستند که هر آنچه را از آیات قرآن درمی‌یابند، تفسیر بنامند. بر این مبنا، صوفیه بر اثر غلبه ذوق و مواجید، بیش از دیگر فرقه‌های باطن‌گرا از ظاهر آیات عدول کرده و سر از وادی تأویل درآورده‌اند.

مرور پیشینه‌ها

تاکنون استنادات و تفسیرهای شاذ و نامتعارف صوفیه به آیات قرآن در یک کار پژوهشی در بوته نقد و بررسی قرار نگرفته است. در عین حال، می‌توان برخی پژوهش‌های انجام یافته قبلی را به نوعی مرتبط با جستار حاضر دانست و در زمره پیشینه این کار تلقی کرد. موارد زیر از این دست تواند بود:

- «تفسیر معکوس؛ هرمنوتیک عارفانه مولانا در تفسیر کلمات قرآنی» (۱۳۹۳ ش) از

هادی اکبرزاده و حبیب صفرزاده؛ این مقاله بر آن است که ما در تفسیر عرفا با تفسیر معکوس روبه‌رو هستیم؛ بدین معنا که عارف قرآن را تفسیر و تأویل نمی‌کند بلکه این قرآن است که باطن و حقیقت عارف را تأویل می‌کند و تأویل عرفانی قرائتی است که عارف را در خود می‌پیچد و فهم قرآن مساوی است با گم شدن در آن. بر این مبنا، معرفت محصول مطالعه قرآن نیست بلکه محصول تجربه متن است. روشن است که با پذیرفتن چنین مبانی دست عارف در تفسیر و تأویل‌های متنوع و احياناً دور از ذهن و نامتعارف باز خواهد بود.

- «بررسی مبانی صوفیه در فهم و تأویل قرآن» (۱۳۸۳ ش) از بمانعلی دهقان؛ مقاله با نگاه تطبیقی به بررسی مبانی صوفیه و عرفا و موضع مخالفان آنها اعم از متکلمان و فقه‌ها و اهل حدیث در تفسیر و تأویل قرآن می‌پردازد. نویسنده موضع تند هر کدام از این دو گروه را نسبت به همدیگر ناروا می‌شمارد؛ یعنی هم موضع صوفیه را در ظاهری و سطحی دانستن تفسیر غیر صوفیه نکوهش می‌کند و هم موضع مخالفان صوفیه در متهم کردن صوفیه به کفر و الحاد را ناپسند می‌دارد.

- «ظاهر و باطن در تفسیر عرفانی» (۱۳۷۹ ش) از محسن قاسم‌پور و محمدعلی مهدوی‌راد؛ صوفیه و عرفا هم برای کتاب تکوین (جهان هستی) و هم برای کتاب تدوین (قرآن کریم) ظاهر و باطن قائل‌اند. به‌زعم نویسنده اشتغال آیات بر معانی تأویل‌پذیر و ذووجه بودن الفاظ و آیات، مفسران صوفی را در روی آوردن به روش تفسیری باطن‌گرایانه و متکثر راغب‌تر کرده است.

- «تأملی در موضوعات، صورت، ساخت و سبک شطحیات صوفیه» (۱۳۹۰ ش) از علیرضا اسدی، نویسنده شطحیات صوفیه را از لحاظ محتوا به اشکالی چون دعوی الوهیت، گستاخی در برابر باری تعالی، ادعای برتری از انبیا و فرشتگان، و طعن در عبادات تقسیم‌بندی می‌کند. در مقاله حاضر نیز بخشی از تفاسیر نامتعارف صوفیه رنگ و بوی شطحی دارند.

- «کارکردهای سیاق در تفسیر قرآن کریم» (۱۳۸۵ ش) از علی‌احمد ناصح؛ در این

نوشتار کارکردهایی سیاق در تفسیر قرآن تبیین شده است؛ اهم این کارکردها عبارت است از: تفسیر و تبیین واژه‌ها، تعیین مصداق کلمه، تعیین معنای جمله، تعیین مرجع ضمیر، فهم کلمه یا جمله محذوف، نقد احادیث تفسیری، برداشت‌های خاص از آیه با توجه به سیاق و... این مقاله پیشینه مستقیم بخشی از مقاله حاضر با عنوان «تغییر مصداق معنا در تفسیر بخشی از آیه» تواند بود.

- «ماهیت تفسیر انفسی قرآن کریم» (۱۳۹۷ ش) از اکرم حسین‌زاده و محمد شریفی؛ به زعم نویسندگان مقاله در تفسیر انفسی محور خدا، موضوع انسان و هدف مسأله وحدت وجود است و تفسیر آفاقی صرفاً مقدمه‌ای برای ورود به تفسیر انفسی است. روشن است که لازمه این رویکرد تأویل همه آیات و حداقل بخش زیادی از آیات قرآن خواهد بود. در تفسیر انفسی جایگاه مبنایی کشف و شهود، و تنزیل آنی معارف بر دل مفسر تردیدناپذیر تلقی می‌شود.

مبانی نظری

در نگاه صوفیه «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) صوفیه برای نیل به این معنای درونی صرفاً بر راه دل اتکا می‌کنند و ثمره دل را الهام و دریافت بلاواسطه از علم حق می‌دانند. ابن عربی در فتوحات از قول خدای تعالی درباره ولیّی که تأویل قرآن را بلاواسطه از ذات حق می‌گیرد، می‌گوید: «پس آنچه زبیده 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 می‌شنویم، کلام خود را نیز برای او شرح دهم و معنای آن را نیز برایش بیان نمایم... پس او علم را از من می‌گیرد نه از فکر و تأمل خودش!» (ابن عربی، ۲۳۹/۱)

صدرالدین شیرازی نیز بر این باور است که فهم عموم مفسران از قرآن «فهم عن الکلام» است و آنها از معنای ظاهری و لغوی واژگان به مدلول آن می‌رسند این فهم یک

فهم ظاهری از قرآن است. در حالی که فهم عرفا از قرآن «فهم عن المتکلم» است که در آن شخص عارف مستقیماً حقایق را از خداوند می‌گیرد و کلام الهی بر قلب وی نازل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۶۶) و این مرحله کمال تأویل در نظر صوفیه است.

عین‌القضات برای اثبات امکان تأویل در آیات قرآن کریم به عنوان نمونه به تأویل‌پذیری و بلکه ضرورت تأویل آیه «يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...» اشاره می‌کند و می‌گوید اگر بخواهیم «الظُّلُمَاتِ» را در معنای گمراهی و «النُّورِ» را در معنای هدایت بگیریم، ناگزیر دست به دامن تأویل شده‌ایم و این بدان معناست که تأویل گاهی ضرورت دارد و این ضرورت صرفاً اختصاص به این آیه ندارد:

«پس وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ نَهَاد ابليس بود که صفت يُضِلُّ به خلعت او دارد... اگر گویی چرا در وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ به ابليس قسم یاد کرد؟ من گویم چرا به نزدیک ظاهریان به شب ظاهر قسم یاد کند. اگر ظاهر آن افعال او است تا گویند: و رَبِّ اللَّيْلِ، پس ابليس هم از فعل او است، آی و رَبِّ ابليس. همی دارد از مصطفی - صلعم - که وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ شب ظاهر است. آخر يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ، هم از قرآن است و این ظلمات و نور نه ظاهر است به اتفاق و حقیقت آن‌که به خود قسم یاد کند. اگر وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ از صفت يَهْدِي مَن يَشَاءُ با دید آید پس وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ از صفت يُضِلُّ مَن يَشَاءُ بادید آید و فرقی نیست در اوصاف ازل.» (عین‌القضات، ۲۳۲) بنابراین، در نظر صوفیه وجود معنای ظاهری و باطنی در آیات محل تردید نیست. چنانکه در نگاه سهل تستری هیچ آیه‌ای از قرآن نیست مگر این‌که چهار معنا دارد: ظاهر و باطن، حد و مطلع؛ ظاهر تلاوت آن است؛ باطن فهم آن است؛ حد حلال و حرامش است؛ و مطلع اشراف قلب بر فهم عمیق مراد خداوند متعال است. پس علم ظاهر علم عام است و فهم باطن و مراد از آن خاص است. (التستری، ۱۶)

غزالی معتقد است: «این باطن را جز با علم باطن نمی‌توان دریافت؛ علمی که در دل پاکان جای می‌گیرد؛ پس کسانی می‌توانند معنای حقیقی قرآن را دریابند که قلب خود را از رذایل تطهیر نموده باشند» (غزالی، ۳۳۲/۱). زیرا قلب نزد صوفی لطیفه‌ای است روحانی

که محل معرفت است؛ کشف و ذوق صوفی نیز به مدد این لطیفه حاصل می‌شود. (زرین‌کوب، ۱۰۱-۱۰۳). صوفیه حتی پا را از آن فراتر گذاشته و در عین ملازمت حرف و معنی قرآن میان آن دو نوعی عدم ملائمت بلکه مباینیت قائل شده‌اند. چنانکه ابیات زیر از سنایی بر این موضوع دلالت دارد:

صدف آمد حروف و قرآن دُرّ نشود مایل صدف دل حر
حرف قرآن ز معنی قرآن همچنانست کز لباس تو جان

(سنایی، ۱۷۵)

یا در ابیات زیر مولانا میان حرف و معنی قرآن همان مباینیتی را قائل است که میان ظرف و مضمون آن (آب) متصور تواند بود:

حرف ظرف آمد درو معنی چو آب بحر معنی عنده ام‌الکتاب
حرف چبود تا تو اندیشی از آن حرف چبود خار دیوار رزان
گوش حس تو به حرف ار درخور است دان که گوش غیب‌گیر تو کر است

(مولانا، د: ۱: ب ۲۹۵-۲۹۷)

بر این اساس، صوفیه به قرآن به منزله یک اثر رمزی می‌نگرند و روش آنها در تفسیر بیشتر مبنای ذوقی دارد تا مبنای منطقی و برهانی صوفیه خود این شیوه را تفسیر اشاری می‌نامند؛ در تفسیر اشاری تفسیر قرآن با نوعی معانی پنهانی و رمزی که فقط بر ارباب سلوک معلوم است، انجام می‌شود. این روش بر الهام و اشارتی مبتنی است که متناسب با مقامی که صوفی دارد، در قلبش ظاهر می‌شود. «از نظر ابن عربی فهم باطنی قرآن خود یک وحی است یعنی همان‌گونه که خداوند پیام خود را بر قلب پیامبر وحی کرد قرآن نیز معنای باطنی خود را بر قلوب مستعد وحی می‌کند. همان‌گونه که انزال قرآن وحی الهی است فهم آن نیز از سوی خداوند بر قلب عارف وحی می‌شود.» (شبستری، ۱۴۳)

به تبع چنین باوری، «عرفا می‌خواهند در فهم و معرفت سخن الهی واسطه‌ها را حذف کرده و لب و مغز کلام الهی را مستقیماً فهم و تجربه کنند. به عبارت دیگر هدف عارف از خواندن قرآن گذر

به آن سوی تفسیر و تأویل و نیل به تجربه خود کلام خداست. (Bruns, 77) پس صوفیه از نوع خاصی از تأویل سخن می‌گویند که از آن به تأویل کشفی تعبیر می‌شود. این تأویل بر باور وجود بطن مستور در ورای ظاهر آیات متکی است. تأویل کشفی در نزد صوفیه مبتنی بر تجربه ذوقی و وجدانی و خرق حجاب ظاهر و راه جستن به باطن آیات است که صوفیه آن را «وحي دل» می‌نامند. این تأویلات در قالب واردات غیبی بر دل عارف حلول می‌کند و بالطبع با حالات و مقامات هر کدام از آنها تناسب و تجانس دارد. زیرا صوفی هر قدر در مراتب و مقامات معرفت بالاتر رود ابواب تازه‌ای در ادراک معانی قرآن بر وی گشوده می‌شود و همین امر وجود تفاوت و حتی تناقض را در تأویلات صوفیان مختلف محتمل کرده و به نوعی قابلیت توجیه به آنها می‌دهد. (اکبرزاده و صفرزاده، ۵۳۰)

بنابراین تفاوت سطح و سنخ احوال و مقامات و مکاشفات، به تفاوت در تأویل می‌انجامد. به باور روزبهان «این علوم در کتاب و سنت پیداست لکن به نحو اشارت و جز صدیقان ندانند، زیرا که باطن قرآن است و اهل ظاهر از آن جز ایمان ندارند زیرا که حقیقت اشارت حق درو درج اسرار است تا مپنداری این چه گفتم سنت نیست. مصطفی گفت علیه‌السلام: قرآن را... در هر حرفی صد هزار دریای علوم غیب پنهانست و جز انبیا و رسل و اکابر امت ندانند.» (بقلی شیرازی، ۵۴)

غزالی در تفسیر آیات قرآن به لایه‌های مختلف معنایی و جنبه‌های ظاهری و باطنی صحّه می‌گذارد و دستیابی به اسرار و معانی قرآن را برای کسانی ممکن می‌داند که تأویل‌هایشان منبعث از معرفت شهودی یا کشفی باشد. بنابه نظر غزالی به سبب وجود موانع و حجاب‌هایی که شیطان در دل آدمیان ایجاد کرده بیشتر مردمان از فهم معانی باطنی قرآن بازمانده و از درک اسرار قرآنی ناتوان اند. او شرط نیل به این معانی را رهایی از هوس‌های شیطانی می‌داند. بدینسان اسرار قرآنی چیزی فراتر از معانی ظاهری آن بوده و درک آنها برای همگان میسر نیست و آیه لایمسه الا المطهرون نیز در یک سطح عمیق‌تر بر همین معنا دلالت دارد. همان‌طور که بی‌وضو نباید به ظاهر قرآن دست زد، درک باطن

معنای آیات قرآن نیز به دلی پاک و زدوده از پلیدی‌ها نیازمند است. (نک: غزالی، ۳۳۲/۱) مولانا نیز مبرأ شدن از هوس‌ها را شرط درک حقایق قرآن می‌داند:

معنی قرآن ز قرآن پرس و بس وز کسی کآتش زدست اندر هوس
پیش قرآن گشت قربانی و پست تا که عین روح او قرآن شدست

(بلخی، د ۵: ب ۱۵۷)

از این‌رو در نگاه مولانا و «در نگاه غزالی راه دریافت حقایق نه از طریق دلالت‌های الفاظ بلکه از راه کشف درونی مفسر است صاحبان فهم عمیق با علم لدنی و مکاشفات باطنی و بدون واسطه از خداوند این اسرار را درک خواهند کرد. به عقیده وی، این چنین ادراک و دریافت ویژه اسرار قرآنی تنها با شهود و حضور در محضر الهی فراهم می‌شود و سازوکار برقراری این موازنه تأویل کشفی است که بر اساس مراتب معرفت متفاوت است. (قاسم‌پور، ۷۶)

ادعای درک مستقیم حقایق قرآن صوفیه را در تأویل آیات مبسوط‌الید می‌گردانند. چنانکه ابن عربی در فصوص به نقل از شیخ خود، ابومدین، می‌گوید: «مرید واقعی کسی است که در قرآن هرچه را اراده کند، بیابد» (موحد، ۵۳)؛ بدینسان صوفیه می‌توانند هر معنایی را که بخواهند - و در مشرب صوفیانه محملی برای آن باشد - بر قرآن تحمیل کنند؛ بار عاطفی معنای تأویلی، تطابق آن با اندیشه‌های صوفیه، جذبه حاصل از بدیع بودن معنا - به مصداق لِكُلِّ جَدِيدٍ لَذَّةٌ - و احساس دست یافتن مفسر به لایه‌های زیرین معنا، از جمله عواملی است که به چنین تأویل‌هایی مقبولیت می‌بخشد. البته صوفیه خود اذعان دارند که ممکن است عارف در مقام کشف و شهود به گمراهی و خطا افتد و القاءات شیطانی و خیالات فاسد را به منزله انوار رحمانی قلمداد کند. (جوادی آملی، ۷۱۶)

۱- برخورد‌های نامتعارف با قرآن

۱-۱. رویکرد سطحی در تفسیر آیه

شطحیات عبارت از سخنان به ظاهر کفرآمیز و خلاف باورهای توحیدی است که

بعضی از مشایخ صوفیه در حال سکر و بی خودی آن را بر زبان می‌آوردند. البته در برخی موارد نادر تأویل‌های شطح‌گونه در روایات منقول از صحابه پیامبر نیز دیده می‌شود. مشابه آنچه عین‌القضات از ابن‌عباس می‌آورد و می‌گوید: «ابن‌عباس باید که در تفسیر این آیت که اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ گوید: لو فسرته لرجتمونی بالحجاره و فی روایه اخری لکفرتمونی» (عین‌القضات، ۲۵۳)

صوفیه خود این سخنان را در قالب ایده فنای فی‌الله و وحدت وجود تأویل و توجیه می‌کنند. از نظر آنها «سخن‌های واصلان لابد مشترک الدلالة بود و جز چنین نتواند بود» (همدانی، ۲۸۷) یعنی «معرفتی که از راه بصیرت حاصل می‌شود موضوع آن علم ازلی است و هرگز تعبیری از آن متصور نشود مگر بر الفاظ متشابه» (همدانی، ۵۱) و شطحیات برخی مشایخ صوفیه در زمره این سخنان متشابه‌اند.

از میان صوفیه عده‌ای با شطحیات مخالف‌اند و آن را از سنخ ترهات می‌دانند؛ شیخ احمد جام گوید: «قومی در میان خلق درآیند و سخن طامات و ترهات و مزخرفات فراگفتن کنند که هیچ کس راه فرا آن نداند» (غزنوی، ۲۱۳) و دسته‌ای از صوفیه نیز در عین موافقت تلویحی با شطحیات، با بر زبان آوردن آن مخالف بوده و بر کتمان‌ش اسرار دارند. بیتی از حافظ درباره حلاج که می‌گوید:

گفت آن یار کزو گشت سرِ دار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد
(حافظ، ۱۰۲)، بر این ایده دلالت دارد.

با مروری بر شطحیات منقول از مشایخ صوفیه در متون عرفانی بالأخص در «شرح شطحیات» روزبهان بقلی، «حسنات‌العارفین» محمد داراشکوه و «تذکره‌الاولیا» عطار نیشابوری درمی‌یابیم که شطحیات صوفیان در چند موضوع کلی «دعوی الوهیت، برتری از رسولان و ملائکه و دیگر بندگان، طعن در عبادات ظاهری و ظاهرگرایی در دین و تصوف، توت‌پرستی، گستاخی و مکالمه بسیار صمیمی با خداوند، و دفاع از ابلیس» (اسدی، ۴۲) قابل دسته‌بندی است. اگرچه ظاهر دعاوی شطحیات با سخنان نهلیست‌ها تفاوتی ندارد اما

باطن آن‌ها به زعم صوفیه عبودیت محض و عشق الهی است.

بنابر آنچه در اسرارالتوحید آمده است ابوسعید در چهار مورد تلقی شطحی از آیه دارد؛ یعنی در ذیل آیه مطلبی می‌آورد که از آن بوی شطح به مشام می‌رسد. مانند «مقریبی دیگر بر خواند: فاولئك يُبدِّل الله سيئاتهم حسنات شيخ ما گفت:

«ما را به سر چاه بری دست زنی لاحول کنی و دست بر دست زنی»

(محمدبن منور، ۳۰۱)

هالة شطحی کلام ابوسعید ذیل این آیه، در اظهار جسارت و گستاخی در برابر خدای تعالی و به نوعی در مقام بازخواست قرار دادن خداوند نهفته است.

در مثال بعدی نیز مولفه‌های فوق را می‌یابیم:

«پس یکی از ماوراءالنهر حاضر بود، این آیت برخواند: وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ — و شیخ ما در آیت عذاب کم سخن گفتی — گفت: چون سنگ و آدمی هردو به نزدیک تو به یک نرخ است دوزخ به سنگ می‌تاب و این بیچارگان را مسوز.» (همان، ۲۷۴)

در شواهد زیر هم استناد به آیه قرآن به منزله دستاویزی برای گستاخی صوفیانه در برابر پیامبر اکرم (ص) واقع شده است. بنابراین شطح‌گونه جلوه می‌کند:

«بوعثمان گفت: شبی به خواب دیدم که شیخ در خانقاه من مجلس می‌گفت. و صاحب شرع، محمد مصطفی صلوات الله و سلامه علیه، در مجلس وی نشسته استی بریک جانب منبر و شیخ در وی ننگردی. به خاطر من درآمد که عجب است که شیخ ما به صاحب شرع، صلوات الله و سلامه علیه نمی‌نگرد. شیخ در حال روی به من کرد و گفت: «لیس هذا وقت النظر الى الأغیار هذا وقت الكشف و المکاشفه» چون مجلس تمام کرد و به آخر رسانید روی به صاحب شرع کرد صلوات الله و سلامه علیه و به وی اشارت کرد: لقد أوحى إليك و الى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك و صلى الله على محمد و آله اجمعين و دست به روی فرود آورد و از منبر فرود آمد. من بیدار گشتم.» (همان، ۱۰۵)

شطح‌آمیز بودن کلام او گاه نه به جهت جسارت‌آمیز بودن سخن، بلکه به دلیل رجوع به

لایه‌های زیرین از معنا و تفسیر آیاتی است که از توحید سخن می‌گویند: «شیخ ما گفت: از شیخ بلعباس قصاب شنیدم به آمل که از وی پرسیدند از قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ گفت: قل شغل است و هو اشارت است و الله عبارت است و معنی توحید از عبارت و اشارت منزّه است. (همان، ۲۶۳)

این تفسیر مبتنی بر ادعای رسیدن به فنا فی الله و مقام وحدت و از میان برخاستن وسایط و حجاب‌ها است حتی حجاب‌های نور. مانند قرآن کریم. نمونه بعدی نیز از این قبیل است:

«از فاتحه‌الکتاب در آمدیم، به البقره و آل عمران و نساء و المائده و الأنعام رسیدیم اینجا که قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ آنجا کتاب از دست بنهادیم. هر چند کوشیدیم تا یک آیت دیگر فرا پیش شویم راه نیافتیم. آن نیز از پیش برگرفتیم» (همان، ۴۳).

عین‌القضات با تأویل بخشی از یک آیه صفت «فتنه انگیزی» را به خدای تعالی نسبت می‌دهد: «اما موسی صفتی باید تا در حالت مستی گوید: إِنَّ هِيَ إِلَّا فَتْنُكَ. وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ چه معنی دارد؟ بار خدایا تاکنون خاک بر سر می‌کردم از دست سامری و می‌گفتم: همه رنج من از بلغاریان است که مادامم همی باید کشیدن

اکنون استغفار می‌کنم و می‌گویم: إِنَّ هِيَ إِلَّا فَتْنُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ، از سخن‌های خود بقیه ابیات:

همی آرند ترکان را ز بلغار	ز بهر پرده مردم دریدن
گنه بلغاریان را نیز هم نیست	بگویم گر تو بتوانی شنیدن
خدایا این بلا و فتنه از توسست	و لیکن کس نمی‌یارد چخیدن
لب و دندان این ترکان چون ماه	بدین خوبی چه بایست آفریدن
که از بهر لب و دندان ایشان	به دندان لب همی باید گزیدن»

(عین‌القضات، ۷-۸)

در این بخش از کلام عین‌القضات، با توجه به قراین موجود در کلام، باید تعبیر «مستی» را معادل اصطلاح «سکر» در قاموس صوفیه قلمداد کرد. انگار عین‌القضات

می‌گوید که حضرت موسی (ع) در حال سکر با پروردگار خود عتاب‌آلود سخن گفته است این تلقی محصول نوعی مصادره «إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ» مطابق با مطلوب گوینده است؛ زیرا «فتنه» در این بخش از آیه به معنی «امتحان» است، حال آنکه عین‌القضات آن را در معنای اصطلاحی «مفتون ساختن» و «دچار فتنه کردن» گرفته است. چنان که ابیات متأخر کلام او، در خصوص فتنه‌انگیز آفریده شدن زیبارویان، نیز دال بر آن است. معنای مدّ نظر عین‌القضات اختصاص به زبان فارسی دارد. در صورتی که قرآن کریم یک متن عربی است. جنبه شطیحی تفسیر عین‌القضات نوعی گستاخی و نسبت‌دادن صفت «فتنه‌انگیزی» به خدای تعالی از زبان حضرت موسی است.

احساس برابری با پیامبران و حسد بر آنها نیز می‌تواند مصداق شطح و طامات باشد: «روزی سهل صعلوکی در درس گفت چه محمیه یعنی اهل وی گفته که در همه قرآن مرا این شگفت‌تر می‌آید که الله تعالی با موسی می‌گوید وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي. شیخ الاسلام گفت که مرا حسدی آید بر این سخن که وی گفته.» (جامی، ۲۷۱)

حسد بر پیامبر اولوالعزم مستلزم احساس هم‌عنانی و برابری با او و به تبع آن نوعی ترک ادب شرعی است. به مصداق بیان زیبای مولانا که می‌گوید:

همسری با انبیا برداشتند	اولیا را همچو خود پنداشتند
گفته اینک ما بشر ایشان بشر	ما و ایشان بسته خوابیم و خور
این ندانستند ایشان از عمی	هست فرقی در میان بی‌منتهی

(بلخی، د ۱: ب ۲۶۵-۲۶۷)

مشابه همین احساس برابری و هم‌عنانی را در حکایت گفت و گوی شبلی با علوی نیز می‌توان دید:

«وقتی شبلی را با علویی سخن می‌رفت. گفت: من با تو کی برابری توانم کرد؟ که پدرت سه قرص به درویشی داد تا قیامت همی‌خوانند: و يطعمون الطعام علی حبّه و ما چندین هزار دینار و درم بدادیم و کسی از این یاد نمی‌کند.» (عطار نیشابوری، ۶۲۸)

شطحیات به طور کلی با مقتضای شریعت و ظاهر باورهای دینی تعارض دارند: «گفت لحظه حرمانست و خطر خذلان و اشارت هجران و کرامت غدر و خدای مانع از خدای در نزدیکی خدای و این جمله مکر است و لایامن مکرالله الا القوم الخاسرون و گفت در زیر هر نعمتی سه مکر است و در زیر هر طاعتی شش مکر.» (عطار، ۱۷۸)

در نگاه تأویلی به آیه فوق ساختارشکنی در باورهای مذهبی را می‌بینیم؛ از آن جمله نسبت دادن غدر به خدای تعالی نسبت به بندگان خاص است و این خلاف صریح مضمون آیه «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» (النساء، ۷۹) است. ترک ادب شرعی از دیگر مصادیق شطح و طامات تواند بود و مواخذه پیامبران در این زمره است: «از استاد ابوعلی رحمه الله شنیدم که گفت آنکه که ابراهیم با اسمعیل علیهما السلام گفت ائی اری فی المنام ائی اذبحک اسمعیل گفت و این جزاء آن است که بخسبد اگر ترا خواب نبردی پسرت را قربان فرمودندی» (قشیری، ۷۰۰)

استاد ابوعلی از زبان حضرت اسمعیل، حضرت ابراهیم (ع) را به جهت یک امر طبیعی (خواهیدن) مواخذه کرده است. بنابراین، مرتکب نوعی ترک ادب شرعی شده و به زبان شطح سخن گفته است. ظاهراً در متون تفسیری و دینی هم نقل و استنادی نیست که پشتوانه‌ای بر برداشت مذکور از آیه باشد همچنین در سیاق آیه نیز دلیلی بر تأیید معنای فوق نیست.

سهل تستری در غلبه حال سکر ادعا می‌کند که عالم الست را به یاد دارد: «از او [سهل بن عبدالله تستری] نقل کنند که گفته است که یاد دارم که حق تعالی گفت: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ و من گفتم بلی و در شکم مادر خویش یاد دارم.» (عطار نیشابوری، ۳۰۴)

ادعای به خاطر داشتن «عالم الست» یا «شکم مادر» نه تنها از طرف دیگر مشایخ صوفیه مطرح نشده است، بلکه حتی انبیاء الهی و ائمه دین نیز چنین ادعایی نکرده اند. از این گذشته، یاد و خاطره از ویژگی‌های وجود انسان در این عالم است و انتقال آن از عوالم دیگر به این عالم قابل اثبات نیست. بنابراین چنین ادعایی صرفاً در چهارچوب زبان شطح و متأثر حال سکر عرفانی قابل توجیه خواهد بود.

و بالاخره اینکه عطار در تذکره الاولیاء در مقام دفاع از شطح منصور حلاج برمی‌آید و می‌گوید: «مرا عجب آید از کسی که روا دارد که از درختی آواز اِنِّی اَنَا اللهُ برآید، و درخت در میان نه، چرا روا نبود که از حسین اَنَا الحق برآید و حسین در میان نه.» (عطار نیشابوری، ۵۴۸)

اینجا عطار در مقام دفاع از شطح حسین بن منصور حلاج است اما استدلال او صرفاً ذوقی و اقتناعی بوده و مبنای منطقی ندارد. زیرا ندای برآمده از درخت به خواست و اراده الهی بوده و درخت مجلای ظهور آن بوده است اما حسین منصور به عنوان یک انسان خود منشأ این نداشت. به همین سبب قیاس عطار یک قیاس مع‌الفارق است.

۲-۱. تأثیر آیه بر نفوس

قرآن کریم به گواهی علمای بلاغت مثل اعلای بلاغت است و به اقتضای همین بلاغت اوقع در نفوس است. مخصوصاً زمانی که مخاطب آن باورمند بوده و برخوردار از مزیت معرفت باشد، تأثیرگذاری قرآن و وجد و حال حاصل از آن نیرومندتر است و کارکرد ذوقی بیشتری دارد. مواجهه صوفیه با آیات نیز بیشتر جنبه ذوقی دارد و فهم آنی ذوقی و عاطفی بر تفسیرشان سایه می‌افکند. به باور آنها «هر فهمی از حالی و وجدی برای عارف و درک کننده قرآن حاصل می‌شود.» (غزالی، ۳۳۷/۱)

تأمل چندین ساله در یک آیه یا نعره زدن و گریستن با استماع آیه‌ای از قرآن - که دلالت بر نسبت بندگی انسان با معبود و ناتوانی مطلق انسان در برابر معبود دارد - نشان دهنده فهم عمیق از یک آیه و تأثیر خاص آن در روح و اندیشه ابوالعباس به عنوان یکی از مشایخ صوفیه است.

«هم صاحب کشف المحجوب گوید که روزی پیش ابوالعباس درآمدم و وی را دیدم که می‌خواند: ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ و می‌گریست و نعره می‌زد پنداشتم که از دنیا بخواهد رفت گفتم ایها الشیخ این چه حال است گفت یازده سال است که تا در دم اینجا رسیده است و از اینجا در نمی‌توانم گذشت.» (جامی، ۳۱۵).

گاهی صوفیه این قسم تأثیرپذیری از استماع آیات قرآن را بسیار بیش‌تر از این روایت کرده‌اند چنان‌که به روایت جامی استماع آیه به مرگ قاضی بصره انجامیده است: «ذره ابن ابی اوفی قاضی بصره در محراب بود، قرآن می‌خواندند یکی برخواند فإِذَا تُقْرَأُ فِي النَّاقُورِ وی بانگی بزد و بیفتاد مرده بود!» (جامی، ۱۹۵)

در تذکره الاولیاء چند داستان دیگر نیز آمده است که مطابق آنها آیات قرآن چنان در روح و جان شنونده تأثیر گذاشته که او فی‌المجلس و بلافاصله جان به جان آفرین تسلیم کرده است:

- گویند: روزی مقری بیامد و در پیش وی (فضیل عیاض) چیزی خواند. گفت این را پیش پسر من برید تا برخواند و گفت: سوره القارعه نخوانی که او طاقت شنیدن سخن قیامت ندارد. قضا را مقری همین سورت برخواند. چون گفت: الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ، آهی بکرد. چون گفت: يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ، آه دیگر بکرد و بیهوش گشت. نگاه کردند، آن پاک‌زاده جان داده بود. (عطار نیشابوری، ۱۰۰)

- [منصور بن عمار] گفت: شبی بیرون آمدم. به در خانه‌یی رسیدم. یکی مناجات می‌کرد که: خداوندا این گناه که بر من رفت از آن نبود تا فرمان تو را خلاف کنم بل که از نفس من بود که راه بر من زد... چون این بشنیدم آغاز کردم: أَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ، وَقُوْذُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ. پس آوازی شنیدم. بامداد به در آن خانه می‌گذشتم و خروشی و غلبه‌یی دیدم. گفتم: چه حال است؟ پیری آنجا بود. گفت: فرزندم دوش از بیم خدای تعالی بمرده است که در کوی کسی آیتی برخواند. نعره‌یی بزد و جان بداد. (عطار نیشابوری، ۴۰۶-۴۰۷)

از دیگر تأثیرات منحصر به فرد استماع آیات الهی آن است که شنونده با شنیدن آیه به کلی در زندگی خود تغییر مسیر می‌دهد و در روح و روان او و شیوه زندگی‌اش انقلابی پدید می‌آید. شاید مصداق اکمل این نوع از تأثیر آیه در نفوس، داستان توبه فضیل عیاض باشد. آن گونه که در رساله قشیریه آمده است:

«فضل بن موسی گوید که فضیل عیاری بود به راه زدن میان باورد و سرخس، و سبب توبه وی آن بود که بر کنیزکی عاشق بود و زیر دیوارها همی‌شدی به نزدیکی آن کنیزک، شنید که کسی همی‌خواند: *أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ*. او گفت یارب گاه آمد و از آنجا بازگشت آن شب با ویرانی شد و گروهی را دید آنجا از کاروانیان بعضی گفتند برویم و دیگران گفتند تا بامداد کی فضیل اندر راه است و فضیل توبه کرد و ایشان را ایمن کرد و آمد به حرم.» (قشیری، ۲۸)

داستان توبه فضیل عیاض در تذکره‌الاولیاء با تفاوت ملموس نسبت به روایت قشیری به این شکل آمده است:

«نقل است که [فضیل عیاض] در ابتدا به زنی عاشق شده بود. هر چه از راهزنی به دست آوردی به وی فرستادی و گاه گاه پیش او رفتی و در هوس او گریستی. تا شبی کاروانی می‌گذشت در میان کاروان یکی این آیت می‌خواند: *أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ*. آیا وقت آن نیامد که دل خفته شما بیدار گردد؟ چون تیری بود که بر دل فضیل آمد. گفت: آمد آمد و نیز از وقت گذشت... پس می‌رفت و می‌گریست.» (عطار نیشابوری، ۹۰)

جامی مشابه داستان تغییر احوال فضیل عیاض را به یکی از مشاهیر مشایخ هند، به نام «خالدی دهلوی» نیز نسبت می‌دهد، به واسطه شباهت زیاد این دو داستان، بعید نیست که داستان دوم را مریدان شیخ دهلوی متأثر از داستان فضیل ساخته باشند:

«شیخ نظام الدین خالدی دهلوی از مشاهیر مشایخ هند است، بعد از تحصیل علوم دینی و تکمیل آن شبی در جامع دهلوی به سر می‌برد چون وقت سحر مؤذن به مناره برآمد این آیه برخواند *أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ*، چون آن را بشنید حال بر وی متغیر شد و از هر جانبی بر وی انوار ظاهر شد» (جامی، ۵۰۴)

جامی در موضعی دیگر از کلام از تأثیر ویژه آیه «وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ...» در باور و عمل یکی از مشایخ سخن می‌گوید به نحوی که در شرایط سخت بیابان آذوقه خود را به

دیگران داده و آنها را بر خود مقدم داشته است:

«گفت وقتی از سرخس برفتم و به بیابان درآمدم بر سر اشتران و مدتی آنجا بودم و پیوسته دوست داشتم که گرسنه بودمی و نصیب خویش به دیگران دادمی و قول خدای تعالی در پیش دل من تازه همی بودی وَ يُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَ بَدِينَ طَائِفَهُ اعْتِقَادِي داشتم.» (جامی، ۲۷۱)

نمونه دیگر تأثیر شگرف تفسیر حلیمه دمشقیه از یک آیه در رابعه است:

«حلیمه دمشقیه از سادات نساء شام بوده است و استاد رابعه شامیه است... [حلیمه] گفت ای رابعه شنیده‌ام شوهر تو یعنی احمد بن الحواری بر سر تو زنی دیگر می‌خواهد گفتم آری گفت: وی چون می‌پسندد به آن عقلی که دارد که دل خود به دو زن از خدای تعالی مشغول گرداند مگر به تو نرسیده است تفسیر این آیه **إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ** گفت نی گفت تفسیر این آیه کریمه آن است که به خدای تعالی برسی و در دل تو هیچ چیز نباشد غیر از وی. رابعه گوید از پیش وی بیرون آمدم و از اثر آن سخن تمایل‌کنان می‌رفتم و از مردمان که در آن راه پیش آمدند شرم می‌داشتم که گمان نبرند که من مستم.» (جامی، ۶۱۹)

چنان‌که از متن برمی‌آید، حلیمه دمشقیه «قلب سلیم» را در آیه **إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ** قلب عاری از محبت و تعلق غیر خدا می‌داند. او بر این پایه، تعلق خاطر به دو همسر را اسباب غفلت مضاعف از خدای تعالی می‌شمارد. مطابق داستان تذکر و برداشت عارفانه حلیمه دمشقیه از آیه در روح و روان رابعه به شدت تأثیر می‌گذارد به نحوی که او قدرت تماسک و خویشنداری خود را از دست می‌دهد و ناخواسته تمایل‌کنان در کوچه راه می‌رود مانند کسی که در حال خرامیدن باشد.

داستان زیر را نیز می‌توان نمونه گویای دیگر از مصادیق تأثیر آیه بر نفوس به حساب آورد: عباس بن المهتدی گفت: اندر بادیه همی‌رفتم مردی دیدم که پیش من اندر همی‌رفت و پای برهنه و سر برهنه و با وی رکوه نبود پس من با خویشتن گفتم که این مرد چون رکوه ندارد نماز چگونه گذارد و او را طهارت نیست و نماز نیست. چون این سخن به دل اندیشه

کردم آن مرد روی باز پس کرد و این آیت برخواند: «واعلموا أنَّ اللهَ يعلم ما فی انفسکم فأحذروه چون این از وی بشنیدم از عظیمی وقت وی که خاطر سرّ من بدانست بیهوش بیفتادم. (بی‌نام، ۵۱۶)

اینجا تاثیر کرامت عارفی گمنام در اخبار از درون، که به واسطه آیه «واعلموا أنَّ اللهَ يعلم ما فی انفسکم فأحذروه» بیان می‌شود، سبب تأثیر ویژه در اندرون عباس بن المهتدی می‌شود به نحوی که او از خود بی‌خود شده و مدهوش بر زمین می‌افتد.

۳-۱. پدید آمدن حال و هوای عرفانی در مواجهه با آیه

در برخی متون نثر صوفیه به داستان‌هایی با درون‌مایه مشابه برمی‌خوریم که در آنها قرائت آیه، شنیدن آن و یا تداعی مفهوم آن باعث پدید آمدن حال و هوای عرفانی در یکی از مشایخ صوفیه می‌شود. این سنخ از مواجهه صوفیه با آیات توأم با واردی غیبی و حالی عرفانی است که بعد از شنیدن آیه پدید می‌آید و یا پدید آمدن آن باعث تداعی آیه می‌شود. نمونه‌های زیر از این قبیل است:

– نقل است که وقتی از او (ابراهیم ادهم) پرسیدند که تو بنده کیی؟ بر خود بلرزید و بیفتاد و بر خاک غلطیدن گرفت. آن گاه برخاست و این آیت برخواند: «أَنْ كُلَّ مَنْ فِی السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا». پرسیدند که چرا اول جواب ندادی؟ گفت: ترسیدم که اگر اول بگویم بنده ویم. او حق بندگی از من طلب کند و گوید: حق بندگی ما چون گزاردی؟ و اگر گویم نیم. این خود چگونه توان گفت؟ و هرگز نتوانم این گفت. (عطار نیشابوری، ۱۱۹)

اینجا سوالی که در باب بندگی از ابراهیم ادهم شده است باعث تداعی آیه فوق برای او می‌شود و از مجموع آن حال و هوای عرفانی به او دست می‌دهد و احوال او دگرگون می‌شود.

– یک روز نابینایی در بازار می‌گذشت و این آیت می‌خواند: «بسم الله الرحمن الرحیم وَ بَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ». دلش بدین آیت مشغول شد و چیزی به وی فرود

آمد و بی خود گشت و به جای انبر دست در کوره کرد و آهن تفسیده بیرون کرد و بر سندان نهاد و شاگردان پتک می زدند. نگه کردند و آهن در دست او دیدند که می گردانید. گفتند: ای استاد این چه حالت است؟ او بانگ بر شاگردان زد که بزنید. گفتند ای استاد به کجا زنیم، چون آهن پاک شد. پس ابوحفص به خود باز آمد و آهن تافته در دست خود دید. (عطار نیشابوری، ۳۹۱)

شنیدن آیه «وَبَدَأَ لَهُمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ» از زبان صاحب‌دلی، سبب می‌شود که واردی غیبی و حالی عرفانی در باطن استاد ابوحفص آهنگر پدید آید تا جایی که او از خود بی خود شده و آهن تفتیده را مستقیم در دست گیرد بی آنکه دستانش بسوزد و آسیبی به آنها برسد.

- روزی شاگردی وی را گفت: مردمان می‌گویند که امام شب نمی‌خسبد. گفت: نیت کردم که دگر در شب هرگز نخسبم. گفتند: چرا؟ گفت: خدای تعالی می‌فرماید: وَ يَحْبُونَ أَن يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا. بندگان آنند که دوست دارند که ایشان را ستایند به چیزی که نکرده‌اند. (عطار نیشابوری، ۲۴۴)

شیخی از مشایخ از ترس این که به دلالت آیه «و يَحْبُونَ أَن يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا» در زمره عالمان بی‌عمل به حساب بیاید، به جهت شایعه‌ای که در میان مردم بود مبنی بر این که او شب‌ها نمی‌خوابد، تصمیم می‌گیرد از آن پس همیشه شب‌ها را بیدار بماند.

- گویند سبب توبه او [منصور بن عمار] آن بود که اندر راه کاغذی یافت برو نبشته بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ برداشت و جایی نیافت که آنجا بنهادی آن بخورد در شب به خواب دید که در حکمت بر تو گشاده گردید به حرمتی که تو داشتی آن رقعہ را. (قشیری، ۲۸۹)
به روایت قشیری حفظ حرمت آیه مرقوم بر کاغذ حتی به قیمت خوردن آن توسط منصور بن عمار سبب می‌شود درهای حکمت (به قرینه داستان اینجا معرفت) بر دل او گشاده گردد.

- شیخ ... بعد از وعظ فرود آمدی، بر پایه آخرین منبر بایستادی، شهادت گفتی که:

افزون از معامله خود سخن گفتیم و در معرض این عتاب آمدم که یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ. الهی از ما درگذر. (تبریزی، ۲۱۱)

بعد از فرود آمدن از منبر وعظ با متذکر شدن آیه‌ای از قرآن این دغدغه در شیخ ایجاد می‌شود که نکند فراوانی سخن گفتنش در مقام وعظ او را در معرض عتاب این آیه قرار دهد که می‌فرماید: یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ.

۴-۱. تحقق عملی تفسیر آیه

گاهی نویسندگان صوفیه در ضمن بحث از آیه‌ای داستانی را درباره خود یا یکی دیگر از مشایخ صوفیه نقل می‌کنند که در ضمن آن داستان مضمون و محتوای آیه در عمل برای شخصیت محقق می‌شود و او تفسیر آیه را عملاً تجربه می‌کند و به تعبیری علم‌الیقین برای او تبدیل به عین‌الیقین می‌شود. در مثال‌های زیر نوع مواجهه با آیات از این دست تواند بود:

- نقل است که پیرزنی پیش جنید آمد و گفت: پسرم غایب است دعایی کن تا باز آید. گفت: صبر کن. پیرزن برفت و روزی چند صبر کرد. شیخ گفت: صبر کن تا چند نوبت بگذشت. روزی پیرزن بیامد و گفت: هیچ صبرم نمانده است. خدای را دعایی کن. جنید گفت: اگر راست می‌گویی پسرت باز آمده است که حق تعالی می‌فرماید: اَمَّنْ یَجِیْبُ الْمُضْطَرَّ اِذَا دَعَا. پس دعا کرد. پیرزن گفت: چون باز خانه رفتم. پسرم آمده بود. (عطار نیشابوری، ۴۳۱)

صاحب رساله قشیریه حکایت فوق را با ذکر اسم راوی و با اندکی تفاوت این گونه می‌آورد: «ابوعبدالله المکانسی گوید نزدیک جنید بودم، زنی اندر آمد، گفت دعا کن که پسری از آن من گم شده است. گفت برو صبر کن زن بشد و باز آمد و دعا خواست. گفت صبر کن گفت صبرم برسد و طاقتم نماند دعا کن مرا. جنید گفت اگر چنین است که تو می‌گویی برو باز خانه شو که پسر تو باز آمد، زن بشد، پسرش باز آمده بود. به شکر نزدیک جنید آمد جنید را گفتند به چه دانستی آن باز آمدن. گفت: خدای عزوجل می‌گوید: اَمَّنْ یَجِیْبُ الْمُضْطَرَّ اِذَا دَعَا.» (قشیری، ۴۳۷)

تحقق حال اضطراب در پیرزن، از یک طرف و دعایی که در این حال - هر چند از طرف غیر مضطر اما در حق مضطر - صورت گرفته است، از طرف دیگر، از قراین تحقق مضمون آیه در این حکایت و نقل تاریخی است.

- از استاد ابوعلی شنیدم که گفت چشم من به درد آمد اندر آن وقت که از مرو به نشابور آمدم و شش شبانروز بود تا نخفته بودم، بامدادی در خواب شدم شنیدم که کسی گفت اَلَيْسَ اللّٰهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ بیدار شدم، چشم من درست شده بود و اندر وقت درد بشد و نیز هرگز چشم من به درد نیامد. (قشیری، ۴۴۶)

شفا یافتن چشم استاد ابوعلی، می‌تواند از مصادیق آیه «اَلَيْسَ اللّٰهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ» باشد. هر چند این مصداق با مضمون برخی دیگر از آیات انطباق بیشتری دارد. آیه «وَ اِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَ شْفِينِ» (شعرا، ۸۰) از این قبیل است. این حکایت در تذکره الاولیای عطار نیز با اندک تفاوت آمده است:

نقل است که [ابوعلی دقاق] گفت: مرا درد چشم پدید آمد چنانکه از درد مدتی بی‌قرار شدم و خوابم نیامد ناگاه لحظه‌ای در خواب شدم آوازی شنیدم که اَلَيْسَ اللّٰهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ؟ پس بیدار شدم درد برفت و دیگر هرگز درد چشم نبود. (عطار نیشابوری، ۵۶۱)

- پرسیدند که در طریقه شما ذکر جهر و خلوت و سماع می‌باشد فرمودند که نمی‌باشد پس گفتند که بنای طریقت شما بر چیست؟ فرمودند خلوت در انجمن. به ظاهر با خلق هستند و به باطن با حق سبحانه و تعالی. بیت:

از درون سو آشنا از برون بیگانه وش این چنین زیبا روش کم می‌بود اندر جهان.
آنچه حق تعالی می‌فرماید که رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ اشارت به این مقام است. (جامی، ۳۸۶)

تردیدی نیست، افرادی که «به ظاهر با خلق هستند»، اما «به باطن با حق» مصداق این آیه خواهند بود که هیچ تجارت و بیعی، به دلالت مجازی، یعنی هیچ مشغله دنیوی و اجتماعی و انسانی، آنها را از یاد خدا غافل نمی‌سازد.

- پس قومی گویند - این جایگاه - : شریعت را خود اصلی نیست إِذَا كُنَّا تُرَابًا أَلْنَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ؟ چنان که شاعران این به طریق استهزاء یاد کرده‌اند:

يَخْبِرُنَا النَّبِيُّ بِأَنْ سَنَحْيِي وَكَيْفَ حَيَاهُ أَصْدَاءُ وَ وَهَامِ

و نه اهل جاهلیت بدین مخصوص بوده‌اند و بس، بلکه اسلامیان هم این گفته‌اند:

أَتَتَرَكَ لَذَّةَ الصَّحْبَاءِ نَقْدًا بِمَا وَعَدُوكَ مِنْ لَبَنٍ وَ خَمْرٍ

حیاه ثم موت ثم نشر حدیث خرافه یا ام عمرو (عین‌القضات، ۳۷)

عین‌القضات ابتدا به آیه‌ای از قرآن کریم تمسک می‌جوید که مطابق آن منکران دین و کافران از معاد و زنده شدن دوباره خود با استبعاد و انکار یاد می‌کنند. سپس دو نمونه شعر، یکی از شاعران عرب دوره جاهلی و دیگری از شعرای بعد از اسلام می‌آورد که مضمون اشعار آنها دلالت بر انکار معاد و مستبعد شمردن آن دارد.

- و اگر این سورت را الی آخرها بر این منهای شرح دهم و بنویسم به تطویل انجامد و مرا در این ره تفکر به کار نیاید بل همه چون چیزی بود مخزون در دل من، و به قدر حاجت از آن خرج می‌کنم وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا. (عین‌القضات، ۲۲۹)

مطابق کلام فوق، عین‌القضات خزانه دل خود را انباشته از حکمت می‌بیند به نحوی که با اتکا به این گنجینه در مقام تفسیر قرآن نیازی به تأمل و تفکر بیشتر احساس نمی‌کند و در ادامه با آوردن آیه شریفه به تعریض و به نحو غیر مستقیم خود را در زمره افرادی قرار می‌دهد که از طرف خداوند حکمت و خیر کثیر به آنها عطا شده است.

- قال الله تعالى: أَيْحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا... ابراهیم ادهم را به دعوتی خواندند آنجا شد مردی را یاد کردند که نیامده بود و گفتند او گرانیست. ابراهیم گفت این معنی با من نفس کرده‌ست که حاضر آمده‌ام جایی که مردمان را غیبت کنند، برخاست و بیرون شد و هیچ چیز نخورد تا به سه روز. (قشیری، ۲۳۵)

مضمون مشهور آیه شریفه این است که کسی که پشت سر مسلمانی غیبت کند، مانند کسی است که گوشت برادر مرده‌اش را می‌خورد. در این حکایت ابراهیم ادهم در مجلسی

با غیبت و بدگویی پشت سر دیگری مواجه می‌شود و آن را بر نمی‌تابد و مجلس را ترک می‌کند. در عین حال، او خود را از آفت این عمل مصون نمی‌بیند و به کفاره آن سه روز روزه می‌گیرد. این کار او شاید بدان جهت باشد که در خوردن گوشت برادر مرده خود را شریک دیده و خواسته است با روزه گرفتن اندرون خود را از آثار آن بزداید.

- ابومعمر مالکی مرا گفت که روزی می‌گذشت، جماعتی معدلان نشسته بودند بر ایشان خواند: *تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى* و برگذشت. (جامی، ۳۸۶)

مطابق روایت جامی، ابومعمر مالکی جماعت معدلان را مصداق روشن آیه فوق یافته است که در ظاهر جمع‌اند و در باطن متفرق، و به همین جهت آیه را بر آنان خوانده است. گاهی نویسندگان خود یا یکی از بزرگان صوفیه ادعای تحقق مضمون آیه‌ای را در زندگی خود مطرح می‌کنند به نحوی که شاید برای مخاطب عادی چندان متعارف، معقول و قابل تحقق جلوه نکند. موارد زیر از آن جمله است:

- شیخ ما گفت... ما گفتیم: بار خدایا ما را ما نمی‌باید ما را از ما نجات ده. ختمی ابتدا کردیم چون بدین آیت رسیدیم که *فَسِيكَفِيكَمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ* خون از چشم‌های ما بیرون آمد. و نیز از خود خبر نداشتیم. پس کارها بدل گشت. (محمد بن منور، ۳۵)

از بیان شیخ چنین برمی‌آید که خدای تعالی سخن و دعای او را شنیده است که با مفهوم بخش دوم آیه (*وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ*) مطابقت دارد و امور او را کفایت کرده است (و نیز از خود خبر نداشتیم. پس کارها بدل گشت.)؛ بخش اول آیه هم بر همین دلالت دارد.

- شیخ ما گفت... چون بنشستیم اول درس در آن روز این آیت بود *قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ* شیخ ما گفت در آن ساعت دری در سینه ما گشادند، به سماع این کلمه و ما را از ما فراستدند. (همان، ۲۴)

یعنی به توفیق و لطف خاص الهی (در آن ساعت دری در سینه ما گشادند، به سماع این کلمه)، مضمون آیه درباره شیخ محقق شده و او از منیت خود و در نتیجه از هر چه غیر خدا، رهایی یافته است.

– نقل است که یک روز جنید با اصحاب نشست بود. پیغامبر را علیه‌السلام دیدند که از در درآمد و بوسه بر پیشانی شبلی داد و برفت. جنید پرسید که یا ابابکر! تو چه عمل می‌کنی که بدان سبب این رتبت یافتی؟ گفت: من هیچ ندانم بیرون آن که هر شب که سنت نماز دو رکعت به جای آمم بعد از فاتحه این آیت بخوانم: لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عزیز... تا آخر. جنید گفت این از آن یافتی. (عطار نیشابوری، ۶۲۳)

ظاهر حکایت بیان‌گر تحقق مفهوم آیه در حق شبلی است. به گونه‌ای که جنید و اصحاب او گواه این موضوع بوده و بر آن صحّه گذاشته‌اند. فارغ از بحث در باب امکان وقوع این حادثه و یا صحت و سقم آن، نکته حائز اهمیت آن است که با توجه به سیاق آیه، منظور از آمدن رسول، بعثت رسول است نه آمدن او در یک مکان مشخص و در یک موقعیت خاص.

– نقل است که از او [ابراهیم خواص] پرسیدند که تو از کجا می‌خوری؟ گفت از آنجا که طفل در شکم مادر خود خورد و از آنجا که ماهی خورد در دریا و وحوش در صحرا. قال الله تعالى: وَ يَرْزُقُهُ مِّنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ. (عطار نیشابوری، ۶۰۸)

«رزق لایحتسب» یک دلالت قرآنی است و ابرهیم خواص ادعا می‌کند که مضمون آیه در مورد او محقق شده است. اما بی‌تردید آن را نمی‌توان مستمسکی بر نفی اسباب گرفت، یا این که، در توجیه سربار بودن برخی از صوفیه و عدم اشتغال عده‌ای از آنها به بهانه تبعیت از این قبیل آیات، ادله آنها را مقبول دانست.

۲- تأویل‌های دور از ذهن

۲-۱. تعدّد و تکثر اعجاب‌انگیز تأویل از یک آیه

منظور از تکثر اعجاب‌انگیز هرگونه تعدّد تأویل و مواجهه غیرمتعارف و دور از ذهن است که عقلاً و عرفاً مقبول نباشد و به نوعی خیالی و موهوم جلوه کند. می‌توان گفت از کارکردهای این شیوه از تفسیر جذب مخاطب عام و برانگیختن عموم مریدان بوده است.

اصولاً سیاق ابهام‌آفرینی و مبالغه‌گویی از مقتضیات نوشته‌های صوفیه است. به اقتضای همین ذائقه است که صاحب مقامات زنده پیل می‌گوید: شیخ الاسلام «هر فَبَائٍ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ را معنی دیگر گفت» هر چند این تفسیر چندان دور از ذهن نیست و چه بسا متناسب با آیه قبل هر «فَبَائٍ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» تفسیری دیگر گونه داشته باشد:

«از وی سوال کردند ائمه که چه فایده است در تخصیص الرحمن گفت: در این سوره سی و یک فَبَائٍ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ است اگر هر یکی را معنی دیگر گوید از حد لغت بیرون باشد، محل تشنیع گردد و اگر حواله کند به تفاسیر از این معنی به دست او چه باشد و چه گفته باشد؟ پس شیخ الاسلام سوره الرحمن را تفسیر گفت و هر فَبَائٍ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ را معنی دیگر گفت که هیچ کس بر آن هیچ نتوانست گفت و به ائمه مارونه بردند جمله بران تحسین‌ها کردند و ثنا گفتند و از سمرقند سوالها فرستادند و شیخ الاسلام آن را جواب‌ها فرمود و امروز آن سوال‌ها و جواب‌ها باقی است تا داند والسلام.» (غزنوی، ۵۹)

ارائه هفتصد تفسیر از «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» که بخش کوتاهی از یک آیه است آن هم توسط یک نفر در مدت زمان محدود (پاسی از شب) شگفت‌آور است. مخصوصاً در صورتی که تفسیرکننده در مقام تفسیر، کل آیه را (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) مدنظر داشته باشد، دست او در تفسیر بسته بوده و فرصت جولانش به مراتب کم‌تر خواهد شد:

«نقل است از شیخ ابوسعید ابوالخیر که گفت: به سرخس. پیر ابوالفضل حسن را گفتم که مرا آرزوی آن است که تفسیر يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ را از لفظ تو استماع کنم. گفت: تا شب درآید که شب پرده سر بود. چون شب درآمد گفت: تو قاری باش تا من مذکر باشم. گفت: من يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ برخواندم. هفتصد تفسیر کرد که مکرر نبود و یکی یکی مشابه نشد تا صبح برآمد. او گفت: شب برفت و ما هنوز از اندوه و شادی ناگفته و حدیث ما به پایان نرسیده. (عطار نیشابوری، ۸۱۷)

نمونه دیگر از ارائه تفسیرها پرشمار برای یک آیه، بلکه حرفی از یک آیه، روایت افلاکی از تفاسیر متعدد و اعجاب‌انگیز مولانا درباره «واو» قسم والضّحی است. آنجا که می‌گوید: «آن‌گاه سرآغاز تفسیر سوره والضّحی کرده چندان معانی و دقایق بیان کرد که در تقریر بیان ناید و تا قرب نماز مغرب مجلس کشید و هنوز در تقریر واو قسم والضّحی غرایب و نوادر می‌فرمود؛ حاضران مجلس تمامت مست گشته.» (افلاکی، ۱۷۲/۱)

۲-۲. تغییر مصداق معنا در تأویل بخشی از آیه

گاه یک واژه خارج از بافت متن می‌تواند مصادیق گوناگونی داشته باشد اما اینکه در داخل متن و در بافت کلام کدام یک از مصادیق اراده شده است، آن را قرینه‌های موجود در متن مشخص می‌کند. «درک اهداف و مقاصد آیات، توجه به سیاق یعنی دقت در ماقبل و مابعد آیه و نگرستن در آهنگ کلی کلمات را می‌طلبد.» (ناصح، ۱۰۸) چه بسا آیه‌ای یا کلمه‌ای در یک آیه، بدون در نظر گرفتن سیاق آن بر موارد فراوانی قابل تطبیق و تفسیر باشد اما توجه به قرینه سیاق باعث شود از دایره شمول مصادیق قابل تفسیر آن کاسته شود. (همان، ۱۱۲)

از منظر علم زبانشناسی نیز قابلیت ارائه مفاهیم مختلف از رابطه همنشینی یک واژه با عناصر دیگر بر روی زنجیره گفتار ناشی می‌گردد. بر این مبنا، هر واژه می‌تواند در معنای واژه‌های همنشین با خود در یک جمله تأثیر داشته باشد. (باقری، ۱۹۹) بنابراین قرینه‌های موجود در محور همنشینی کلام در تعیین معنای متن و تخصیص یک معنای ویژه نقش موثر دارند.

اما از دیدگاه صوفیه و عرفا این پندار که ما صرفاً به تحقیق و تفسیر معانی بعضی از واژه‌ها و عبارات قرآن نیازمندیم، نادرست است. بلکه هر واژه‌ای از قرآن دارای اسرار و معانی ژرف است که تنها راسخان در علم می‌توانند پرده از رخسار این معانی بگیرند و هر یک از آنان را در فهم این معانی مراتبی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۶۴)

از این رهگذر گاهی نویسندگان صوفیه در استناد به آیات یا تفسیر آنها قراین موجود

در کلام را نادیده می‌گیرند و برخلاف مقتضای این قراین و با تغییر مصداق معنا، معنای مد نظر خود را از متن استخراج می‌کنند. در مثال‌های زیر تفسیر و تأویل برخی کلمات توأم با تغییر مصداق معنا صورت پذیرفته است:

- روزی مجلس می‌گفت، و استاد امام بلقاسم قشیری قدس الله روحه العزیز، در مجلس شیخ بود. و پیش به چند روز میان استاد امام و دهقانی در آسیایی - که به دیه حسین آباد بود - مقالاتی می‌رفته بود که آن دهقان در آن آسیا دعوی می‌کرد و استاد امام می‌گفت: از آن من است. مقربی در مجلس شیخ برخواند لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ شیخ ما گفت: «با من راست است با استاد امام راست کن که می‌گوید: آسیای حسین آباد آن من است.» (محمد بن منور، ۲۰۹)

همه تفاسیر «یوم» را روز قیامت معنی کرده‌اند؛ یعنی «منظور از یوم در این آیه همان روزی است که در آیه پیش از آن به «یوم الطلاق» تعبیر می‌کند یعنی «روز گرد آمدن و به هم رسیدن» (طبری، ۱۵۸۹/۵). بنابراین استعمال آیه در بحث ادعای مالکیت آسیاب، حاصل خروج کامل از سیاق آیه و به کاربردن لفظ آیه در معنای مقتضی کلام و متفاوت با معنای اصلی است.

- وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ، شیخ را حاضر دان به همه حال‌ها که هستی و تعظیم او نگاه دار با تعظیم تو شیخ را تعظیم بود و اگر نه افسوس بود. (محقق ترمذی، ۳۸)

سیاق ظاهر کلام نشان می‌دهد که ترمذی یا به تعمیم مصادیق آیه شریفه پرداخته و شیخ را به عنوان فاعل «نَعْلَمُ» در کنار خدای تعالی قرار داده است یا اینکه با تغییر مصداق، فاعل «نَعْلَمُ» را شیخ، فرض کرده است.

- وَ مَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمُ إِلَّا فِتْنَةً، این شمار خلق، فتنه است که گویند این یکی و ایشان صد، یعنی ولی را یک گویند و خلقان بسیار را صد و هزار گویند. این فتنه عظیم است... قومی بی‌دست و پا و بی‌هوش و بی‌جان چون طلسم و ژویه و سیماب می‌جنبند اکنون ایشان را شصت و یا صد و یا هزار گوی و این را یکی بلک ایشان هیچ‌اند و این را هزار و صد هزار و هزاران هزار (بلخی، ۱۱۴)

آیه شریفه از شمار فرشتگان (نوزده‌گانه) خازنان دوزخ سخن می‌گوید ولی مولوی با تغییر مصادیق، از آیه در بحث از شمار اولیاء و مردم عادی بهره می‌گیرد.

– سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ، در بینش کنیم مهار و می‌کشیم بی‌مراد خویش چون او بی‌مهار پی ما نمی‌آید. (بلخی، ۳۴۶)

«نَسِمُ» یعنی «داغ می‌زنیم». اینجا مولانا از روی تسامح آن را در معنای «مهار زدن» گرفته است.

– و گفته‌اند ابراهیم به آنچه گفت: أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى، زندگی دل می‌خواست و طمأنینه سر، دانست که تا دلی زنده نبود طمأنینت در آن فرو نیاید و تا طمأنینه نبود به غایت مقصد عارفان نرسد. (میبیدی، ۷۱۸/۱)

آنچه مسلم است و در تفاسیر نیز آمده و از همه مهم‌تر ادامه آیات (قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ...) بر آن صحه می‌گذارد، منظور ابراهیم (ع) از «أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى»، درخواست رؤیت چگونگی زنده شدن موجودات است. بنابراین این‌که میبیدی زندگی دل را مد نظر آیه تلقی کرده است، نوعی تغییر مصداق آیه قلمداد می‌شود. البته در ادامه آیه به طمأنینه دل به عنوان نتیجه رؤیت احیای اموات اشاره شده است که جای خود دارد و بحث دیگری است.

– شیخ به خواجه طاهر نامه‌ای نبشت بر این نسق: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ به ما رسیده است که وی را رنجی باشد از درد پای، به سر خاک احمد علی باید شد به بسمه تا آن رنج زایل گردد انشاء الله تعالی. (محمدبن‌منور، ۴۱)

آیه «سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ» در اصل خطاب به حضرت موسی بوده و منظور از «أَخِيكَ»، هارون برادر موسی است. اما در این بخش از اسرارالتوحید، آیه به عنوان بخشی از سخن ابوسعید، دلالت متفاوت یافته است. به گونه‌ای که خطاب آن متوجه خواجه طاهر گردیده و منظور از «أَخِيكَ» احمد علی تلقی شده است.

– دهم آنکه بی‌دستوری یکدیگر غایب نگردند که گفت وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ (محمدبن‌منور، ۳۱۷)

آیه به ضرورت کسب اجازه اصحاب پیامبر هنگام ترک محضر او اشاره دارد. حال آنکه ابوسعید با تغییر مصداق، آن را در معنای لزوم کسب اجازه صوفیان از هم‌دیگر هنگام ترک مجلس صوفیانه به کار برده است.

- صَفَرَاءُ فَاقِعٌ لَوْ نُهَا تَسْرُ النَّاطِرِينَ آن جوانمردان که در حال کمال بشریت قدم در میدان طریقت نهادند و بدان مستقیم شدند، احدیت ایشان را به رنگ دوستی برآرد و رنگ دوستی رنگ بی‌رنگی است. هرچه رنگ رنگ‌آمیزان است از ایشان پاک فروشوید، نهاد ایشان و معانی همه یک صفت گیرد. هر چشمی که در ایشان نگرد، روشن شود، هر دلی که در کار ایشان تامل کند، آشنا گردد. (میبدی، ۲۲۹/۱-۲۳۰)

تغییر مصداق آیه از گاو بنی‌اسرائیل به جوانمردان طریقت، زمینه را برای برداشت‌های عرفانی از مضمون آیه فراهم آورده است.

- خدای عزوجل می‌گوید: من شرک نیامرزم ان الله لا یغفر ان یشرك به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء هرچه بیرون شرک بود آن را که خواهم بیامرزم و ترا هفت اندام به شرک و شک آکنده است. بیرون باید کرد این شرک‌ها از دل‌ها تا بیاساید. (محمدبن‌منور، ۲۸۴)

مطابق نظر قاطبه مفسران منظور از شرک در این آیه شرک نظری است نه شرک عملی، حال آنکه ابوسعید از آن شرک عملی را مد نظر قرار داده است.

- وَ الَّذِینَ جَاهَدُوا فِینَا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنَا، آنک مجاهدت کند مشاهدت یابد... اگر مجاهدت علت مشاهدت نبودی حکم این جمله باطل شدی. (هجویری، ۲۵۶)

مطابق آیه نتیجه مجاهدت هدایت الهی است، نه مشاهدت، آن‌گونه که هجویری برداشت می‌کند. هرچند مشاهدت می‌تواند نتیجه هدایت باشد.

- گروهی... به صحبت و تعلق بدیشان [صوفیان راستین] آن خواهند کی آفات خود را در صلاح ایشان پنهان کنند و جامه ایشان اندر پوشند و آن جامها بی‌معاملت بر کذب ایشان می‌خروشند لقوله تعالی کَمَثَلِ الْحِمَارِ یَحْمِلُ اَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِینَ کَذَّبُوا بِآیَاتِ اللَّهِ. (هجویری، ۵۲)

حمل اسفار که به معنی برگرفتن کتاب‌ها و خواندن آنها بدون عمل به محتوای‌شان است،

در معنای پوشیدن لباس صوفیه بدون برخورداری از حقیقت صوفیه به کار رفته است.

- و حدیث وَاَلَّا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ اِشَارَت ظاهراً به گندم کرد و درخت او بود اما در حقیقت اشارت به آز و حرص بود و خلوت جستن و افزونی جستن. (غزنوی، ۲۲۶)

سیدالدین غزنوی ابتدا به معنای اصلی «الشَّجَرَةَ» یعنی گندم اذعان می‌کند ولی در ادامه با تغییر مصداق، «الشَّجَرَةَ» را در معنای حرص و آز برمی‌گرداند و این معنای اخیر را معنای اصلی می‌شمارد. میبیدی نیز با اذعان به معنای اصلی «الْأَهْلَةَ» زیادت و نقصان آن را اشارتی به قبض و بسط عارفان می‌داند: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِةِ. زیادت و نقصان قمر و افزودن و کاستن آن اشارت است به قبض و بسط عارفان و هیبت و انس محبان.» (میبیدی، ۵۲۰/۱)

- [پیامبر (ص)] گفت حاشا دین ما هر کجا که رفت باز نیاید تا او را از بیخ و بن نکند و خانه‌اش را نروید و پاک نکند که لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ. (بلخی، ۳۱۲)

روشن است که ضمیر «ه» در «لَا يَمَسُّهُ» به قرآن کریم برمی‌گردد و ماقبل آیه در این زمینه کاملاً روشن‌گر است. اما مولانا با ارتباط دادن آن به کلامی که از پیامبر (ص) نقل می‌کند، «دین اسلام» را مرجع ضمیر پنداشته است.

۳- استنادهای نامتعارف

۳-۱. اخبار از غیب در تفسیر و استناد به آیه

روشن است که علم باطن مفهومی مبهم و سیال است؛ چه بسا مکاشفه و شهود باطن ادعایی بیش نباشد یا اینکه صوفی در مقام مکاشفه و شهود تحت تأثیر القاءات شیطانی قرار گیرد. مگر این‌که، او به نحوی متصل به غیب باشد. زیرا، به واقع، «علم باطن معرفت آن معانی است که بی‌واسطه جبرائیل از غیب‌الغیوب در مقام «أَو أدنی»، در حالت «لی مع الله» نثار جان خواجه کرده‌اند.» (خوارزمی، ۶۷) یعنی علم باطن در درجه اول اختصاص به انبیاء دارد البته عده‌ای از صوفیه نیز ادعای علم غیب 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» (زرین کوب، ۱۶۲) براین اساس، گاهی استناد صوفیه به آیات و تفسیری که ارائه می‌دهند به گونه‌ای است که انگار از غیب خبر می‌دهند:

– از مجاهد همی‌آید اندر تفسیر این آیه *فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ* که این سماع بود از حورالعین به آوازه‌اء خوش همی‌گویند: نحن الخالدات فلا نموت ابدا و نحن الناعمات فلا نبؤس ابدا. ما جاوید زنده‌ایم که بنه‌میریم، ما متنعمانیم که هرگز درویش نشویم. (قشیری، ۶۰۵)

اخبار مجاهد از آواز و ترانه‌ای که حوریان بهشت زمزمه می‌کنند به نوعی اخبار از غیب است چون شکل حدیث منقول ندارد و مستند به جایی نیست.

– جنید را پرسیدند که چون است که مردم آرامیده بود چون سماع بشنود حرکت اندر او پدیدار آید. گفت آن‌گه که خداوند تعالی فرزند آدم را از پشت آدم علیه السلام بیرون آورد بر مثال ذره و به ایشان خطاب کرد گفت *أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ* خوشی سماع کلام خداوند تعالی بر ارواح ایشان ریخت چون سماع شنوند از آن یاد کنند، روح به حرکت اندر آید. (قشیری، ۶۰۰)

خبر دادن از عالم ذر، خبر دادن از عالم غیب است. چون اطلاع از آنچه در عالم ذر اتفاق افتاده است، جز از طریق وحی ممکن نیست.

در موارد زیر هم نویسندگان متون صوفیانه در تعامل با آیات قرآن کریم به نوعی خبر از اموری داده‌اند که جزء مغیبات است بی‌آنکه آیه مورد بحث دال بر مدعای آنها بوده یا سخن‌شان مستند به حدیثی باشد:

– [شیخ] گفت: یا اباالقسم این کوه آن است که خدای عزوجلّ ادريس را علیه السلام، از اینجا به آسمان برد که و رفعنا مکانا علیا. (محمدابن منور، ۲۸-۲۹)

– با آدم و حوا گفت: *وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ*، و با شجره گفت: ملازم آدم باش تا یک ساعت از تو غافل نماند *وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ*. ابلیس را در سرّ گفت آنچه گفت! چه می‌شنوی؟ در آسمان و زمین کس نیست که این حدیث را در پی افتد. پس در علانیت او را گوید: *أَسْجُدْ!* این مسکین علی موجب ما امر به سرّاً گفت: *لست أسجد لمن خلقت طیناً.* گوید: *وَإِنْ عَلَيْكَ لَعْنَتِي.* (عین‌القضات، ۱۸۶-۱۸۷)

- از حضرت جلّت خطاب آمد که: زنه‌ار اگر او را با پرکهای ضعیف «و خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» بینید به چشم حقارت درو منگرید، اگر نه افاعیل ما را منکرید و به پر و بال ملکی خویش مغرور مشوید که به حقیقت پر و بال او ماییم و جز ما پر و بال او را نشاییم او بیر ما میبرد، زان بیر ما میبرد. (رازی، ۳۸۱-۳۸۲)

- [ابن عطا] گفت: چون آوازه وَ عَصَى آدَمُ برآمد، جمله چیزها بر آدم بگریستند مگر سیم و زر. حق تعالی به ایشان وحی کرد که: چرا بر آدم نگریستید؟ گفتند: ما بر کسی که بر تو عاصی شود نگرییم! حق تعالی فرمود که به عزت و جلال من که قیمت همه چیز به شما آشکارا کنم و فرزندان آدم را خادم شما گردانم. (عطار نیشابوری، ۴۹۵)

- [ابوبکر وراق] گفت: حق تعالی خواست که آب را بیافریند، از هر الوان رنگ او کرد و از هر طعم طعم او گردانید. چون همه الوان را پیامیخت تا لون آب گشت، از این معنی کسی لون آب ندانست و چون همه طعم را پیامیخت کسی طعم آب نشناخت تا از خوردن او لذت و حیات یابند اما از کیفیت لذت او خبر نه. وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ. (عطار نیشابوری، ۵۳۷)

۳-۲. استناد به آیه در عالم رؤیا

صوفیه رؤیا را همچون پنجره‌ای می‌دانند که به سمت عالم غیب بازمی‌شود. خواب نزد عده‌ای از صوفیه اعتبار و سندیت دارد و احیاناً مجرای الهام و وحی (در معنای عام آن) شناخته می‌شود. البته روشن است که منظور آنها از خواب در این مقام رویای صادقه است نه اضغاث احلام. چنانکه نجم رازی در روایتی از پیامبر بر این معنا صحه می‌گذارد: قال النبی صلی الله علیه و سلم: الرؤیا صالح جزء من الستة و اربعین جزءاً من النبوه (رازی، ۲۸۹)

صوفیه رویای صادقه را برای کسانی میسر می‌دانند که نیکوکار و دائم‌الذکر باشند و راستی و اخلاص پیش گیرند. «و اندر خبر همی‌آید که راست‌ترین خواب شما خواب آن کس بود که راست‌گوی‌تر باشد» (قشیری، ۶۹۹) در متون صوفیه گاهی آیه در خواب برای شخصیت داستان محقق شده و تعبیر عملی پیدا می‌کند. نمونه‌های زیر می‌تواند از این قبیل باشد:

- و ربیع گفت در خواب دیدم پیش از مرگ شافعی که آدم علیه السلام وفات کرده بودی و خلق می‌خواستند که جنازه بیرون آرند چون بیدار شدم از معبری پرسیدم گفت کسی که عالمترین زمانه بود وفات کند که علم خاصیت آدم است که وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا پس در آن نزدیکی شافعی وفات کرد. (عطار، ۱۹۵)

- عطا سلمی را در خواب دیدند گفتند که تو همیشه اندوهگن بودی در دنیا، خداوند جلّ جلاله با تو چه کرد. گفت و الله که آن اندوه مرا به راحت و شادی ابد رسانید، او را گفتند در کدام درجه‌ای تو گفت: مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ. (قشیری، ۷۱۶)

۳-۳. هاتف غیبی و استناد به آیه

صوفیه برای مشایخ و بزرگان طریقت آنچنان علو درجه و مرتبه معنوی قائل‌اند که چه بسا می‌توانند مخاطب هاتف غیبی قرار گیرند و با عالم بالا ارتباط برقرار کنند. گاهی در حین این ارتباط آیه‌ای از قرآن توأم با اشارتی تأویلی برای صوفی قرائت می‌شود که احیاناً به مراتب سلوک او و واقعه‌ای در زندگی او دلالت دارد. چنان‌که در دو مثال زیر از تذکره‌الاولیاء این گونه است:

- چون وفاتش نزدیک آمد، بزرگان بر بالین او بودند. گفت: برخیزید و جای خالی گردانید، برای رسولان خدای. ایشان برخاستند و بیرون آمدند و در فراز کردند. آوازی شنیدند که: يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّاتِي. زمانی بود و هیچ آواز نیامد. دررفتند وفات کرده بود. (عطار نیشابوری، ۸۸)

- نقل است که [ابراهیم ادهم] گفت: وقتی پانزده سال سختی و مشقت کشیدم. ندایی شنیدم که: كُنْ عَبْدًا فَاسْتَرَحْتَ. یعنی برو بنده باش. پس در راحت افت. یعنی: فَاسْتَقِمْ كَمَا أَمَرْتُ. (عطار نیشابوری، ۱۱۹)

گویی ابراهیم ادهم به تأیید هاتف غیبی مضمون آیه را در زندگی خود تحقق یافته می‌بیند؛ یعنی چون طریق بندگی پیش گرفتی عمل به مضمون آیه فَاسْتَقِمْ كَمَا أَمَرْتُ برای تو آسان شد.

نتایج مقاله

از برآیند مباحث نوشتار به نتایج زیر می‌توان رسید:

- استنادات صوفیه به قرآن و تأویلات آنها از آیات در غالب موارد از ضابطه ثابت و مشخصی تبعیت نمی‌کند و در پاره‌ای از موارد به شیوه‌های شاذ و نامتعارفی از تأویل و استناد می‌انجامد. در این جستار این شیوه‌ها در سه شاخه کلی دسته بندی شده‌اند:

- الف) برخورد‌های نامتعارف با قرآن: از اهم گونه‌های مواجهه نامتعارف در متون صوفیه اتخاذ رویکرد سطحی در تفسیر و استناد به آیات است. در این شیوه تفسیر آیه محملی است برای ادعای رسیدن به فنا فی‌الله و مقام وحدت و از میان برخاستن وسایط و حجاب‌ها، گستاخی و جسارت صوفیانه در برابر ذات باری تعالی، مواخذه پیامبران و حسد بر آنها و احساس هم‌عنائی و برابری با آنها، ساختارشکنی در باورهای مذهبی، ترک ادب شرعی، و ادعای ارتباط ویژه با عالم غیب.

گاهی برخورد نامتعارف با آیات در قالب تأثیر آیه بر نفوس ظهور می‌یابد این شکل از مواجهه با آیات هر چند فی‌نفسه مسبوق به سابقه بوده و از مقتضیات بلاغت قرآن است، اما در عین حال روایات صوفیه در ذیل تفسیر آیات در این زمینه غالباً اغراق‌آمیز، بلکه غلوآمیز است.

از دیگر نشانه‌های میل به برخورد نامتعارف و به نوعی اغراق و غلو در تفسیر، آوردن داستان‌هایی است که در آنها شنیدن آیه و یا تداعی مفهوم آن باعث پدیدآمدن حال و هوای عرفانی در یکی از مشایخ صوفیه می‌شود. در این داستان‌ها مواجهه صوفیه با آیات توأم با واردی غیبی و حالی عرفانی است که بعد از شنیدن آیه پدیدمی‌آید و یا پدیدآمدن آن باعث تداعی آیه می‌شود. این حالت عرفانی گاه چنان موثر و نیرومند است که شخصیت داستان از خود بی‌خود شده و مدهوش بر زمین می‌افتد یا اینکه در اثر ارتباط با عوالم ملکوت از مغیبات خبرمی‌دهد. همچنین گاهی نویسنده خود یا از زبان یکی از بزرگان صوفیه ادعای تحقق مضمون آیه‌ای را در زندگی خود دارد به نحوی که شاید برای مخاطب عادی چندان متعارف، معقول و قابل تحقق جلوه نکند. تحقق عملی آیه در زندگی

معمولاً توأم با مستجاب الدعوه بودن شخصیت صوفی و بیانگر اوج اخلاص و در نتیجه انقطاع از تعلقات مادی و وقوع مکاشفه و نیل به یک حال متعالی عرفانی است.

- ب) تأویل‌های دور از ذهن؛ صوفیه گاه در تفسیر و تأویل بخشی از یک آیه با وجود دلایل قطعی در دلالت یک کلمه بر معنای مشخص با تغییر مصداق معنا، تفسیر مورد نظر خود را از آیه استخراج می‌کنند. زیرا از دیدگاه آنها هر واژه‌ای از قرآن دارای اسرار و معانی ژرف است که تنها راسخان در علم می‌توانند این معانی را آشکار سازند.

از این قبیل است مواردی که ماقبل آیه در تعیین مرجع ضمیر کاملاً روشنگر است اما نویسنده مرجع دلخواه خود را که غیر از مرجع واقعی است بر آن تحمیل می‌کند تا معنای مدنظر خود را از آیه برداشت کند یا این‌که از معنای حاصل از رابطه همنشینی یک واژه با عناصر دیگر بر روی زنجیره گفتار تخطی می‌کند و نظایر آن.

گاهی نامتعارف بودن تفسیر به تعدد و تكثر اعجاب‌آور تفاسیر از یک آیه یا بخشی از آن مربوط می‌شود به نحوی که عقلاً و عرفاً نمی‌تواند مقبول واقع شود و به نوعی دور از ذهن و موهوم جلوه‌کند؛ زیرا رویه ابهام‌آفرینی و مبالغه‌گویی از مقتضیات نوشته‌های صوفیه است. می‌توان گفت از کارکردهای این شیوه برانگیختن عموم مریدان و جذب مخاطب عام بوده است.

- ج) استنادهای نامتعارف؛ استناد به آیه در عالم رؤیا، و استناد به آیه از طرف هاتف غیبی از نمونه‌های استناد نامتعارف به آیات در متون صوفیه است. بنا به روایت این متون، مشایخ و بزرگان طریقت گاه مخاطب هاتف غیبی قرار گرفته‌اند و در حین این ارتباط آیه‌ای از قرآن توأم با اشارتی تأویلی که احیاناً به مراتب سلوک او و واقعه‌ای در زندگی او دلالت داشته برای او قرائت شده است. همچنین به روایت متون مذکور گاهی آیه‌ای در عالم رویا برای شخصیت داستان محقق شده و تعبیر عملی پیدا می‌کند. در پاره‌ای موارد نیز استناد به آیه به محملی برای ادعای ارتباط با عالم ملکوت و اخبار از غیب تبدیل می‌شود.

کتابشناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه، بیروت، انتشارات دارالفکر، بی‌تا.
۳. اسدی، علیرضا، تأملی در موضوعات، صورت، ساخت و سبک شطحیات صوفیه، فصلنامه سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی، سال ۴، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۰، ش، صص ۲۷-۴۲.
۴. اکبرزاده، هادی، و حبیب صفرزاده، تفسیر معکوس؛ هرمنوتیک عارفانه مولانا در تفسیر کلمات قرآنی، مجموعه مقاله‌های نهمین همایش بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی، به کوشش فرامرز آدینه، ج اول، دانشگاه پیام نور، شهریور ۱۳۹۳، ش، صص ۵۱۶-۵۴۵.
۵. افلاکی، شمس‌الدین احمد، مناقب العارفین، با تصحیحات و تعلیقات تحسین یازجی، چاپ سوم، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۷۵ ش.
۶. باقری، مهری، مقدمات زبان‌شناسی، تهران، قطره، ۱۳۷۸ ش.
۷. بقلی شیرازی، روزبهان، شرح شطحیات، تصحیح هنری کرین، تهران، انتشارات انستیتو ایران و فرانسه، بی‌تا.
۸. بلخی (مولوی)، جلال‌الدین محمد، فیه‌ما فیه، براساس نسخه استاد فروزانفر، به کوشش زینب یزدانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات فردوس، ۱۳۸۵ ش.
۹. همو، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، چاپ دوم، تهران، انتشارات پژوهش، ۱۳۷۴ ش.
۱۰. بی‌نام، خلاصه شرح تعرف، تصحیح دکتر احمدعلی رجایی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹ ش.
۱۱. تبریزی، شمس‌الدین محمد، مقالات شمس، ویرایش جعفر مدرس صادقی، چاپ اول، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۳ ش.
۱۲. التستری، سهل بن عبدالله، تفسیر التستری، تحریر محمدعلی بیضون، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۳ ش.
۱۳. جامی، عبدالرحمن، نفحات‌الأنس، تصحیح مهدی توحیدی‌پور، تهران، انتشارات کتابفروشی محمودی، ۱۳۰۶ ش.
۱۴. جواد آملی، عبدالله، تحریرالقواعد صائِن‌الدین علی‌بن محمد التکره، چاپ اول، قم، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲ ش.
۱۵. حافظ، شمس‌الدین محمد، دیوان حافظ، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، چاپ سوم، تهران، نشر محمد، ۱۳۸۳ ش.
۱۶. خوارزمی، کمال‌الدین حسین، ینبوع‌الاسرار فی نصاب‌الابرار، تصحیح مهدی درخشان، تهران، انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی، ۱۳۶۰ ش.
۱۷. رازی، عبدالله بن محمد، مرصادالعباد، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷ ش.
۱۸. زرکشی، بدرالدین محمد، البرهان فی علوم‌القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: مکتبه المصریه، بی‌تا.
۱۹. زرین‌کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، چاپ دهم، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۰ ش.
۲۰. سنایی غزنوی، مجدود بن آدم، حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه، تصحیح مدرس رضوی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد، مفاتیح‌الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۲. همو، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۲۳. طبری، محمدبن جریر، تاریخ طبری یا تاریخ‌الرسول و الملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ۱۲ جلد، چاپ دوم، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۲ ش.
۲۴. عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکره‌الاولیاء، تصحیح دکتر محمد استعلامی، تهران، زوار، ۱۳۴۶ ش.
۲۵. غزالی، محمد بن محمد، احیاء علوم‌الدین، جلد ۱، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ ق.

۲۶. غزنوی، سدیدالدین محمد، مقامات ژنده پیل (احمد جام)، به کوشش دکتر حشمت‌الله مؤید سنندجی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۰ ش.
۲۷. قشیری، ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، رساله قشیری، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ نهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵ ش.
۲۸. مجتهد شبستری، محمد، «هرمنوتیک، کتاب و سنت»، چاپ پنجم، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۱ ش.
۲۹. محقق ترمذی، برهان‌الدین، معارف، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۷ ش.
۳۰. محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، مقدمه تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۷۶ ش.
۳۱. مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، چاپ پنجم، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۸ ش.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، چاپ سی و ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۷ ش.
۳۳. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الاسرار و عده‌الابرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸ ش.
۳۴. ناصح، علی احمد، کارکرد سیاق در تفسیر قرآن کریم، پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره اول، پاییز ۱۳۸۵ ش، صص ۱۰۷-۱۳۰.
۳۵. نیکلسون، رینولد، پیدایش و سیر تصوف، ترجمه محمدباقر معین، تهران، توس، بی‌تا.
۳۶. هجویری غزنوی، علی، کشف‌المحجوب، تصحیح و. ژوکوفسکی، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۶ ش.
۳۷. همدانی، عین‌القضات، نامه‌های عین‌القضات، به اهتمام علینقی منزوی و عفیف عسیران، چاپ دوم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۶۲ ش.
38. Bruns, Jerald L. "The mythical Hermeneutics of Al Ghazali and Modern Hermeneutics" Ancient New Haven and London: Yale University Press 1992.