

روش تأویلی – تمثیلی فهم قرآن در عرفان و مذهب باطنیه

جعفر شانظری* تقی اجیه**

چکیده

در مکتب عرفان و مذهب باطنیه^۱، از این جهت که برای آیات قرآن و کلمات آن، معانی باطنی قایلند، اعتقاد یکسانی وجود دارد. از این رو، هر دو طریق، برای کشف حقایق معانی قرآن کریم، روشی خاص را پاسخگو می‌داند؛ اما از لحاظ «روش شناختی» تمایز و اشتراک‌هایی در شیوه هرمنوتیکی دو نحله فوق وجود دارد که با مطالعه دقیق در متون و منابع آنان، این تمایز و اشتراک‌ها روشن می‌گردد؛ با این بیان که در تأویل عرفانی سه ویژگی وجود دارد: الف) کشف مفهوم در بطن آیات؛ ب) تهذیب نفس برای دستیابی به کشف؛ ج) گذر از معانی حسی و راه‌یابی به معانی باطنی و روحانی. اما در نزد باطنیه مشخصه‌های اصل تأویل عبارت است از: الف) تعیین مصداقی مفاهیم کلمات قرآن؛ ب) تعلیم؛ ج) آزاد بودن و تردد معانی از حسی به روحانی و یا بالعکس از روحانی به معانی حسی. مقاله حاضر عهده‌دار تبیین این ویژگی‌ها و فرآیندهای روش شناختی این دو بینش است که با سیری در تبیین مفاهیم اصطلاحی، نظیر «مَثَل» و «تأویل» در آرای آنها شروع و در پایان، به وجوه اشتراک و تمایز در روش آن دو در تبیین قرآن کریم پرداخته شده است و سرانجام به داوری صحیح فهم متن اشاره گردیده است.

واژه‌های کلیدی

مَثَل، ممثول، تأویل، عرفان، باطنیه، کشف، تعلیم.

مقدمه

مجموعه‌ای وسیع از میراث مکتوب ما، برآیندهای فکری دو نحلۀ عرفان و مذهب باطنی در رویکرد تأویلی از آیات قرآن است که اکنون جزو گنجینه‌های آثار، محفوظند. مبنای اصلی این دو تفکر، گذر از ظاهر متن - در اینجا قرآن- و رسیدن به باطن معانی و راه‌یابی به حقایق کلمات و آیات خداوند است. از دیدگاه آنان، عالم ظاهر - که کلمات خداوند و ظاهر آیات به آن مربوط است - نماد و «مَثَل» است برای یک حقیقت که در صورت گذر از «مَثَل» و رسیدن به آن حقیقت، مراتبی از معانی توی در توی بیشماری وجود دارد که در هر گامی، مرتبه‌ای از آن کشف می‌شود. این اعتقاد مبنای مشترک هر دو نحله عرفانی و باطنی است. اما در چگونگی این گذار، به اعتقاد عرفا باید «تهذیب نفس» کرد و به اعتقاد باطنیه «تعلیم» - مطابق آنچه که تبیین می‌کنند - تنها راه دستیابی به حقیقت است و این آغاز ایجاد تفاوت در گرایش هرمنوتیکی آنان در موضوع فهم قرآن کریم است. اگرچه در هر دو دسته آثار، واژه‌ها و اصطلاحات یکسانی، نظیر: ظهر، بطن، تأویل، مَثَل و... می‌بینیم، اما باید توجه داشت که این تعبیر با توجه به تفاوت‌ها از نوع مشترک لفظی است. به همین دلیل، در این پژوهش، دو لفظ «تأویل» و «مَثَل» - که کاربرد قرآنی هم دارند - از جهت لغوی بنابر آرای علمای فن، ریشه‌شناسی می‌شوند و سپس مفاهیم متعدد و اصطلاحی آنها تبیین می‌گردد و آنگاه به بررسی و تحقیق پیرامون وجوه تمایز و اشتراک مذهب باطنی و مکتب عرفانی در روش هرمنوتیکی آنها در فهم قرآن کریم، پرداخته می‌شود.

واژه مَثَل

در مقدمه کتاب «امثال و حکم» علامه دهخدا آمده است: «...اصولاً استاد علامه، در مقدمه کتابهای خود احتیاط عجیب مقرون به وسواس داشت، و در پاسخ نگارنده راجع به علت عدم تحریر مقدمه برای امثال و حکم اظهار داشت: «در زبان فرانسوی هفده لغت پیدا کردم که فرهنگ‌های عربی و فارسی همه را مَثَل ترجمه کرده بودند، و در فرهنگ‌های بزرگ فرانسوی تعریف‌هایی که برای آنها نوشته‌اند، مُقَنِع نیست و نمی‌توان با آن تعریفات، آنها را از یکدیگر تمیز داد... از این رو، در نوشتن مقدمه و تعریف «مَثَل» و «حکمت» و غیره خودداری کردم و کتاب را بدون مقدمه منتشر ساختم» (دهخدا، ۱۳۷۲، ج ۱: مقدمه، یادداشتی از ناشر).

جدای از نظر مرحوم علامه دهخدا، دیدگاه علمای بلاغت را پیرامون مفهوم این واژه می‌آوریم:
ابوهلال عسگری (۴۰۰ ه.ق) گوید:

«هر سخن حکیمانه‌ای که در گفتگوهای مردم رواج یابد، «مَثَل» نامیده می‌شود، ولی گاهی گوینده‌ای سخن زیبایی را که شایستگی «مَثَل» شدن دارد، می‌آورد، اما به هر علتی میان مردم در سخن روزمره رواج نمی‌یابد، چنین سخنی «مَثَل» نامیده نمی‌شود.» (عسگری، بی‌تا، ج ۱: ۵). رواج امثال در سخن مردم، نمایانگر «پختگی کلام» و «فراگیری» آن است. در اینجا پختگی به معنای کمال سخن از نظر مفهوم در ضمن ایجاز و اختصار در واژگان است، فراگیری به معنای، گسترش یافتن در ذهن و کلام مردم است؛ به آن گونه که حتی در اقوام و ملل گوناگون شایع می‌شود و مرزهای جغرافیایی را می‌شکند و به عنوان یک حقیقت زنده زبانی، آذین کلام و شعار ملل و جاری در زبان مردم می‌گردد و همین ملموس

تأثیرات شگرف «مثل» تصریح کرده و نمونه‌های فراوانی از کاربرد مثل در زبان قرآن را در تفسیر خود به بحث گذاشته است، البته، قبل از او نیز حمزه اصفهانی (م ۳۵۱ ه.ق) به اهمیت مثل در کلام الهی پرداخته است (زمخشری، ۱۴۱۴ق ج ۱: ۷۲).

راغب اصفهانی می‌نویسد «مثل اصل المَثُولِ الانتصاب و المَمَثَلُ المَصَوَّرُ علی مِثَالِ غیره ...»
و المثل یقال علی وجهین احد هما : بمعنی المثل نحو شبه و شبه ... و الثانی عبارة عن المشابهة لغيره فی معنی فی المعانی ای معنی کان ... (راغب، ۱۳۹۲ق : ۳-۴۸۱). نکته نهایی اینکه در کتب بلاغی به این موضوع که مثل و تمثیل از مقوله کدام انواع کلام است، پرداخته شده است که در این مختصر امکان بیان آنها نیست (ر.ک: خطیب قزوینی، ۱۳۹۷: ۵۴).

واژه تأویل

تأویل از «اول» به معنای رجوع، اشتقاق یافته (ر.ک: لسان العرب، صحاح ریا، مقاییس، قاموس المحيط و مفردات راغب، ذیل «اول»). در کتاب‌های لغت برای تأویل معانی فراوانی ذکر شده که می‌توان در سه دسته آنها را قرار داد: الف) برگرداندن چیزی به هدفی که از آن مد نظر است، ارجاع کلام و صرف آن، از معنای ظاهر به معنای پنهانتر از آن (راغب ۱۳۹۲: ۲۷). به عبارت دیگر، این گروه از معنا به طور جامع یعنی بازگردانیدن شیء یا کلامی، به مقصود و مراد از آن

ب) آشکار ساختن آنچه که شیء به آن باز می‌گردد و روشن ساختن کلامی که معانی آن مختلف بوده، جز با بیانی فراتر از الفاظ میسر نباشد (ر.ک: تاج العروس ذیل

کردن باورهای ذهنی و حسی نمودن مفاهیم انتزاعی، یکی از برترین ویژگیهای «مثل» نسبت به سایر انواع کلام است، که همواره در فراگیری و گستردگی مثل، تأثیر جدی داشته است.

عبدالقاهر جرجانی (۴۷۴ ه.ق)، بحث مستوفا و کاملی در دلایل برتری امثال بر سایر اقسام کلام در کتاب «اسرار البلاغه» آورده است (جرجانی، بی تا : ۶۴-۹۲ با تلخیص) و ضمن برشمردن و شرح بیست و دو ویژگی، نتیجه می‌گیرد که:

- «مثل» به کلام شکوه می‌بخشد؛
- پایگاه و قدر معانی را بالا می‌برد؛
- سبب تحریک جانها و تسلیم کردن طبایع اصناف خلاق در مقابل حقایق و حکمت‌ها می‌شود؛
- انس با کلام ایجاد می‌کند؛
- بر دلیل و برهان چیرگی دارد و بیانش مؤثرتر است و قبول مخاطب را بر می‌انگیزد؛

- مثل می‌تواند گاهی معانی مبالغه‌آمیز را که دور از دلیل و استدلال است، در ذهن و دل انسان در حد باور قطعی رسوخ دهد؛

- در مثل، سحر در کلام رخ می‌دهد؛ به این معنی که مثل میان دو چیز متباین را آنچنان جمع می‌کند و آنها را در موجودات مجسم نشان می‌دهد که شخص بی‌سخن را به سخن و بیان جسورانه سوق می‌دهد و سازش اضداد را در خیال و سپس باور انسان، امری ممکن می‌نماید و بالاخره «مثل» به خاطر در برگیری افکار و اندیشه‌های بلندی که در ماورای آن هست، حس کنجکاوی و فهم و استدلال را در مخاطب برمی‌انگیزد.

زمخشری نیز - که برجسته‌ترین تفسیر بلاغی بر قرآن کریم را نوشته - با نگاه بلاغی به آیات قرآن کریم به

«اول»). به عبارت دیگر، می توان گفت: تأویل، نوع خاصی از تفسیر است.

ج) انتهای شیء، مصیر، عاقبت و آخر آن، معنای پنهان قرآن که غیر معنای ظاهری آن است (ر، ک: مجمع البحرین، ذیل «اول»). واژه تأویل هفده بار در قرآن کریم به کار رفته که دوازده مورد در غیر قرآن و پنج مورد درباره قرآن است. مفسران دیدگاه های گوناگونی در فرق تفسیر و تأویل ابراز داشته اند. برخی تفسیر را اعم از تأویل دانسته و بسیاری از آنان، آن دو را به طور کلی مغایر یکدیگر قرار داده اند گرچه در تعیین حیطه هر یک اختلاف دارند (بابایی، ۱۳۸۷: ۲۵). علامه طباطبائی نیز در ذیل آیه ۷ از سوره آل عمران به اقوال و معانی تأویل پرداخته می نویسد: *اولا ان کون الایة ذات تأویل ترجع الیه غیر کونها متشابهة ترجع الی آیه محکمة و ثانیا ان التأویل لا یختص بالآیات المتشابهة بل لجمع القرآن تأویل فلالیة المحکمة تأویل کما ان للمتشابهة تأویلاً و ثالثاً ان التأویل لیس من المفاهیم التی هی مدالیل للالفاظ بل هو من الامور الخارخیة العینیة ... (طباطبائی، ۱۳۹۱ ج ۳: ۲۷).*

دیدگاه عرفا

عرفا واژه «مثال» را به مفهوم اصطلاحی خاص به کار برده اند که با دقت در تعبیر آنها، سه معنای متفاوت، استنباط می شود که البته برای هر کدام از آنها تحلیل وجود دارد.

معنای اول

عبدالرحمن جامی می نویسد: «عالم مثال یک عالم روحانی و جوهر نورانی است که از طرفی به لحاظ داشتن

مقدار و نیز به دلیل محسوس بودن، شبیه جوهر جسمانی است و از طرف دیگر، به دلیل نورانیت، شبیه جوهر مجرد عقلی است. برای اینکه این عالم، برزخ و حد فاصله ای است میان جهان مجردات و جهان مادیات، و هر برزخی باید غیر از طرفین خود بوده، ولی دارای دو جهت مشابه با دو طرف خویش باشد» (جامی، ۱۳۴۵: ۵۵).

در مقایسه عالم مثال که عرفا از آن گفتگو می کنند، با برزخ که حد فاصل بین مرگ و بعث دوباره انسان است، باید گفت: هر دو عالم، روحانی و دارای جوهر نورانی غیرمادی هستند، اما به خاطر وجود تفاوت هایی، عرفا میان این دو؛ یعنی «عالم مثال» و «برزخ» آنها را عین یکدیگر نمی دانند و با تعبیری نظیر اینکه عالم مثال «غیب امکانی» و عالم برزخ «غیب محالی» است، به شرح این تفاوت ها پرداخته اند (قیصری، ۱۳۷۰: ۴۵). منتقدان چنین نظریاتی پیرامون عالم مثال، فلاسفه مشاء هستند که آن را امری محال می دانند (ابوعلی سینا، ۱۴۰۳: نمط اول، فصل دوازدهم).

معنای دوم

عرفا صورت های محسوس و موجودات مادی را «مثال» می نامند. قیصری در شرح خود بر فصوص الحکم گوید: «عالم مثال را به آن جهت این نام گذاشته اند که مشتمل بر صورت های همه موجودات عالم جسمانی، و نیز از آن جهت که این عالم، شامل نخستین مثال های صوری، اعیان و حقایق واقع در حضرت علمی است» (قیصری، ۱۳۷۰: ۳۰). با این توضیح که همه حقایق در علم الهی دارای وجودی ثابت است و ظهور آنها در عالم خارج، مثالی از آن حقیقت است. برای فهم بهتر باید

نوعی رابطه با ظاهر معانی آیات نیز دارند. در این دیدگاه، ظاهر الفاظ و آیات قرآن کریم، «مَثَل» یا «امثال» است. امام محمد غزالی در تحلیل این موضوع می‌نویسد:

«هیچ کلمه‌ای در قرآن نیست، مگر در تحت وی رمزی است و اشارتی به معنی پوشیده، که آن معنی را کسی دریابد که موازنه و مناسبت بداند و تفاوت میان عالم شهادت و میان عالم ملکوت دریابد، که هر چه در عالم حس است، آن مثالی است عالم ارواح را، که عالم ملکوت است، نه از راه صورت، بلکه از راه معنی و روح آن و حقیقت وی در عالم حس، نردبان عالم معنی و عالم روحانی است و از این است که: دنیا منزلی از منازل راه خدای است به ضرورت و در حق آدمیان. چنانکه رسیدن به مغز محال بود، جز به طریق پوست، پس بدان که به مغز نیز از راه پوست بتوان رسیدن. پس همچنین به عالم ارواح نتوان رسیدن جز به مثالِ عالم اجسام» (غزالی، ۱۳۶۰: ۴۳).

غزالی می‌فهماند که گذر از عالم حس و راه‌یابی به ملکوت آیات هرگز نباید به معنی بی‌مقدار دانستن ظاهر آیات باشد و نباید به ظاهر و سیاق لفظی کلام بی‌توجه بود، بلکه در راه یافتن به حقایق آیات به فهم عبارات آیات قرآنی بسیار نیاز است. به بیانی رساتر، گذرگاهی جز ظاهر آیات برای نیل به حقایق آیات که ملکوت آنهاست، وجود ندارد.

مطابق بیان علامه طباطبایی بلندای معارف الهی، که بسیار فراتر از افهام عادی است، سبب می‌گردد که ظاهر آیات مثل‌هایی قلمداد شود برای نزدیک کردن معارف این کتاب با فهم عمومی انسان‌ها:

«بیانات قرآن مجید نسبت به بطونی که دارند، جنبه مَثَل به خود می‌گیرند؛ یعنی نسبت به معارف الهیه که از

گفت که این ظهور نظیر آینه است که تمثال را نمایان می‌سازد و در اشیاء وقوع می‌یابد. بدیهی است که نقش تصویر در آینه هرگز نمی‌تواند اصل وجود شیء تلقی گردد. پس به هر صورت، وجود ممکنات در خارج، عبارت از مرتبه‌ای از مراتب ظهور از حقایق آن ممکنات است که البته این ظهورات، احکام و آثار متفاوت می‌تواند داشته باشد.

برای ساده‌تر کردن فهم، عرفا معمولاً از زبان تمثیل استفاده کرده‌اند و آن را با مثال‌هایی نظیر نمونه‌های ذیل توضیح می‌دهند:

مثال: «تابش نور بر آبگینه‌ها»:

آفتابی در هزاران آبگینه تافته پس به رنگ هر یکی تا بی‌عیان انداخته (منقول از کلمات مکنونه، بی تا: ۴۱)

یا مثال «ظهور دریا به صورت پدیدارهای آبی»:

جمله یک نور است، لیکن رنگ‌های مختلف اختلافی در میان این و آن انداخته (عراقی، ۱۳۴۲: ۳۸۹)

در این دیدگاه، عالم مثال در توجیه تنزلات وجود از مرتبه اصلی‌اش مطرح می‌گردد که حقایق افعال آدمی را در خویش دارند، اما از جهتی در شباهت با عالم ماده نیز هست که عبارت از محدود و مقید بودن آن است.

معنای سوم

دیدگاهی است که مربوط به شناخت قرآن کریم و بطون معانی آن است. مطابق این نظر، آیات قرآن کریم، در هر کلمه‌اش ضمن داشتن معانی تحت اللفظی، معانی باطنی نهفته است؛ و البته این واژه‌ها در بطون خویش

معانی حقیقی لفظ؛ یعنی شناختِ مَثولِ مورد توجه قرار نگیرد «تأویل» آن است (همان: ۶۲) و به همین دلیل، در قرآن کریم بر مَثَل بودن بسیاری از آیات تأکید شده است از جمله:

— «وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (زمر / ۲۷)

— «وَكَلَّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ» (فرقان / ۳۹)

— «وَتِلْكَ الْأَمْثَالَ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ» (عنکبوت / ۳۴)

قاضی نعمان^۱ برای اثبات مدّعی خود به بعضی از احادیث نبوی هم تصریح کرده است؛ از جمله:

— «ما نَزَلَتْ عَلَيَّ فِي الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَلَهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ» (قاضی نعمان، بی تا: ۲۹).

آنچه مهم و مورد تأکید باطنیه است، کوشش برای دسترسی به معانی باطنی و لزوم یافتن معانی تمثیلی در مثلهاست: «لازم است بر امت تا شریعت را به پای دارند و باطن آن را بدانند» (ناصر خسرو، ۱۳۳۸: ۱۸۰)، و تصریح می‌کنند که: «دَجَالَ ظاهریان، آن است که باطن را باطل کند و دَجَالَ باطنیان، آن است که ظاهر را باطل کند... و هر دو دَجَالَ با گروهان خویش اندر آتش‌اند» (همان: ۲۸۰ و ۲۸۱) و به همین دلیل باید هم ظاهر و هم باطن را تصدیق کرد. «ای گروه مومنان! شما مأمورید که ظاهر و باطن را تصدیق کنید و این جایگاهی است که بعضی به دلیل قصور در آن به هلاکت افتاده‌اند» (المجالس المستنصریّه، بی تا، مجلس ششم: ۴۶)، اما «هر که بر ظاهر بایستد، همچنان است که خاک بخورد؛ به امید آن که بدان زندگانی یابد. همچنان از ظاهر، زندگانی ابدی حاصل نیابد» (ناصر خسرو، ۱۳۳۸: ۲۵۸). ناصر خسرو برای بیان این نکات شریعت را همچون بُستانی می‌داند که «پُر غَلّه و پُر کشته و درختان فراوان»

سطح آفهام عادی بسی بلندتر و بالاتر است، مثل‌هایی هستند که برای نزدیک کردن معارف مذکور با فهم عموم زده شده‌اند. خدای متعال در کلام خود می‌فرماید: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا» (اسراء / ۸۹)، (طباطبایی، ۱۳۹۱ ج ۱۳: ۳۲).

علامه طباطبایی در پاسخ به پرسشی احتمالی که آیا فقط امثالی که در قرآن کریم آمده است، جنبه مثلی دارند یا همه آیات قرآن؟ می‌نویسند:

«قرآن مجید امثال بسیار ذکر می‌کند، ولی آیه مذکور و آنچه در این مضمون است، مطلق است و در نتیجه باید گفت همه بیانات قرآنی نسبت به معارف عالیّه که مقاصد حقیقی قرآنند، امثال هستند» (همان: ۳۳).

دیدگاه باطنیه

در دیدگاه باطنیه موضوع «مَثَل» به شیوه‌های فهم آنان از قرآن کریم مربوط است و اعتقاد دارند که: «شریعت ناطق، همه، رمز و مَثَل است. پس هر که هر مثال را معانی و اشارت را رموز نداند، بی‌فرمان شود» (ناصر خسرو، ۱۳۴۸: ۱۸۰). در نگاه باطنیه آیات قرآن دو قسم است: آیاتی که دارای ظاهر و باطن است که هم ظاهر و هم باطن آنها حجت است و آیاتی که از نوع مَثَل است و هر مثلی دارای مَثولی است. در این قسم آیات، مَثَل مورد توجه نیست و مَثول مراد است (قاضی نعمان، بی تا: ۶۱ و ۶۲). از دیدگاه باطنیه هر مثلی دارای حقیقتی است که ماورای لفظ است؛ به گونه‌ای که لفظ دلالت بر آن ندارد و با علم خاصی می‌توان به این حقیقت وقوف یافت. بنابراین، لفظ «تنزیل» هرگاه در مورد قرآن آورده شود، ناظر به معنای ظاهری آن است و اگر دریافت

حقایق باطنی راهی داشته باشد، مگر با «دستوری دهقان»، که از نظر او دهقان در اینجا استعاره از اشخاصی در سلسله دعوت اسماعیلی است که شامل «مراتب فیض» شده‌اند.

پر غله و پر کشته درختان فراوان
هم کشته رحمان و هم از کشته شیطان
. در نعمت و در میوه این نادره بستان
در باغ مشو جز که به دستوری دهقان
(ناصر خسرو ۱۳۸۱ : ۳۹۷)

«هستی» است که کار یزدان است و به زبان تأویل، دانستن «بهشت» و ندانستن «دوزخ» است:

هست را نیست، صنعت شیطان
بی گمان شو ز مالک و رضوان
کس ندانست نیست را سامان
نیست با جهل هر دوان زوجان
به بهیئ جان ز نیستی برهان
برهانی روان ز بار گران
(همان : ۳۸۰)

رسول هم بی تأویل پذیرد، آن کس در بهشت را بسته یافته باشد» (ناصر خسرو، ۱۳۳۸ : ۳۵) و:

ناصبی از من این است جگر پر کین
مرد دانش به تأویل دهد تسکین

(ناصر خسرو ۱۳۳۸ : ۳۸۶)

از نظر اینان، آمدن انسان در این جهان، برای این است که انسان به این تعلیم باطن رغبت نماید و آن را درک کند و بیابد: اگر حکمت پیامبری تو تخمی چرخ گردان را

است، که هم توسط رحمان و هم شیطان در آن کشت شده باشد. پس باید سَره را از ناسره شناخت. و این شناخت که گذر از ظاهر و رسیدن به باطن است، همان راهیابی از مثل به مَثول است، که البته مطابق اعتقاد آنان چنین نیست که هر کس بتواند و مجاز باشد که در این

بُستانِ خدای است چنان دان که شریعت
بسیار در این بستان هر گونه درخت است
. ای رهگذری مرد، گرت رغبت باشد
دهقانیش یکی فاضل و معروف بزرگ است

بودن و واماندن در ظاهر قرآن و ندانستن باطن آن، «نیستی» است که کار شیطان است و دانستن باطن آیات،

نیست را هست، صنع یزدان کرد
ای اخی دوزخ و بهشت ببین
آنچه دانا بداندش، هست است
هست و دانش قرین و جفتانند
به با هست جفت و با بد نیست
جهد کن تا ز نیست هست شوی

باطنیّه از تَلْفِیق و انفکاک ناپذیری مَثَل از مَثولش در قرآن زیاد سخن گفته‌اند، اما رستگاری را در توجه به باطن و متوقف نشدن در ظاهر می‌دانند: «هر که شریعت راه ظاهر پسرا، راه ستوران است

هر که را آتش تقلید بجوشاند

در این پیدا و نزدیکت بین آن دور پنهان را
چو پنهان را نمی بینی درو رغبت غمی داری

برای دستیابی به چنین گوهر گران قیمتی، باید راه را از طریق «راهنما» جست. چون در منطق تحلیلی باطنیه در دستیابی به تأویل و حقیقت و باطن کلام الله، این راهنماست که نقش اصلی را به عهده دارد و چنین نیست که کسی بتواند از ظاهر به باطن درآید، مگر از طریق واسطه فیض، که مطابق آراء آنها دارای مراتب مشخصی هستند.

هیچ شنیدی که چه گفتت رسول

گفت بیاید جستن علم را

خانه اسرار خدای است امام

تا تو نگیری رسن عهد او

عقل کجا باشد جز نزد او

هر که سوی حضرت او کرد روی

و البته، باید بدانیم که این علم «عنایت ازلی» از خداوند به اشخاصی است که در مراتب فیض قرار دارند

آن مال خدای است که زنهار نهاده است

آن آب حیات است که جاوید بماند

نور ازلی را چو دلش راست پذیرفت

که بند از بهر اینت کرد یزدان اندرین زندان
مر این را زین گرفتن به ده چنگال و سی دندان

(همان، ص ۳۸۷)

حمید الدین کرمانی بیان می کند که: «قرآن، امام بالقوه و به منزله هیولی است که متضمن همه چیز و مستعد پذیرش صورت های گوناگون است و ناگزیر محتاج کسانی است که آن را تأویل و علوم آن را معلوم کنند (کرمانی، ۱۹۵۳: ۱۱۲، ۱۱۳ و ۱۲۶). و همان طور که ظاهر قرآن، معجزه رسول است، باطن قرآن معجزه اهل بیت است» (قاضی نعمان، بی تا: ۳۱). ناصر خسرو بارها

به این نکته تصریح کرده است؛ از جمله:

بار خدای و شرف المرسلین؟

گر نبود جایگهش جز به چین

روح امین است مر او را قرین

دست نشوید ز تو دیو لعین

شیر کجا باشد جز در عَرین

زهره بتابدش و سُهیل از جَبین

(ناصر خسرو، ۱۳۸۱: ۳۹۵)

که از «نبی» و «وصی» شروع و به مراتب مادون آن تا «حجت» مشتمل می شود:

اندر دل پاکیزه پیغمبر و آتش

نفسی که از این داد کریم متعالش

آثار زمین شد که ندیدند مثالش

بنیسته بر افلاک و بر و بحر و جبالش
مندیش از آن جاهل و منیوش محالش
کز نفس پیمبر به وصی بود وصالش

(همان : ۲۸۰ و ۲۸۱)

بلکه باید از معلمان حقیقی قرآن که آل رسول‌اند، «تعلیم» گرفت، چون ظاهر قرآن اگرچه لفظ است اما «پرتو» و بطن در بطن است و هرگز لفظ و معنای ظاهر نمی‌تواند گویای حقایق باشد. به همین دلیل «علم مثل» نیاز است تا در گنج‌های خدا گشوده شود.

از «حَدَّثَنَا قَالَ» گشاده شود امثال؟
راحت ننماید سوی آن علم جز این آل
پر علت جهل است تو را اکحل و قیفال
آسان نشود بر تو نه امثال و نه احوال

(همان : ۲۹۴)

تحلیل مقایسه‌ای در مشابهت‌ها و تفاوت‌های دو دیدگاه

در مقایسه دیدگاه‌های مطرح در متون عرفانی و مبانی باطنیه که در آثار آنان مضبوط است، تشابه و تفاوت‌هایی در رویکردهای این دو نحله به «تأویل» مشخص می‌شود که در ذیل در بخش مشابهت‌ها، اصول مشترک را یادآوری می‌کنیم و در تفاوت‌ها به مبانی اختلاف در موضوع تأویل نزد عرفا و باطنیه همراه با شواهد بحث، پرداخته خواهد شد تا دقیقاً روش فهم آیات قرآن کریم مطابق آرای این دو؛ یعنی مکتب عرفا و مذهب باطنیه،

وز برکت این نور فرو خواند قرآن را
و آنکس که همی گوید کآواز شنودی
وین نور بر اولاد نبی باقی گشته است

ناصر خسرو در جای جای دیوان اینان را «رازدانان الهی» می‌داند؛ از جمله در دیوان، صفحات ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۷۵، ۲۰۶، ۲۱۵، ۲۲۸، ۲۴۳، ۲۷۱، ۲۸۰، ۳۰۶، ۳۱۴ و ۳۵۹.

نام دیگر این نور، «علم مثل» است که از طریق شنیدن و نقل مقلدانه و به تعبیر او (حدثناقال)، حاصل نمی‌شود،

امثال قرآن گنج خدای است، چه گویی
بر علم مثل معتمدان آل رسولند
قفل است مثل، گر تو نپرسی ز کلیدش
پُر توست مثل‌های قرآن، تا نگذاریش

نکته آخر و بسیار مهم در افکار باطنیه پیرامون مثل و ممشول آن است که، مثل و ممشول در نزد آنان از نوع لفظ و مفهوم نیست، بلکه ناظر به حقایق وجودی است که صیغه واقعی و دارای وجود عینی است، نه وجود ذهنی و مفهومی. «خداوند امثال و ممشولات را خلق کرد. جسم انسان مثل و نفس او ممشول است. دنیا نیز مثل، و آخرت ممشول است.» (شیرازی {بی تا}، مجلس هشتم از مجلسی دوم). به همین دلیل و بیانات گفته شده قبلی و تعبیر آنها از «مثل» تعبیر خاص است.

شناخته شود و در ضمن از «علم مثل» که به آن اشاره شد، تصویر صحیحی به دست آید.

۱- مشابهت‌های دو دیدگاه

الف) الفاظ و آیات قرآن کریم در ضمن داشتن معانی لفظی، دارای مفاهیم باطنی است؛

ب) در معانی ظاهری نباید متوقف شد؛

ج) روش دریافت مفاهیم باطنی قرآن کریم که تأویل است، با روش‌های مرسوم در تفسیر، تطابق ندارد؛

د) همه آیات قرآن کریم تأویل پذیرند و تأویل فقط مخصوص آیات متشابه نیست.

۲- تفاوت‌ها

الف) در متون عرفانی منظور از تأویل، کشف مفاهیم نهفته در بطن آیات و رجوع از معانی ظاهر به معانی باطنی است، در صورتی که در متون باطنیه، تأویل تعیین مصداقی کلمات قرآن است؛ با این توضیح که بنابر اصول مذهب باطنی فهم حقایق قرآن یا تأویل از باب تطبیق آیه با مصادیق مشخص و موجود است و هرگز به معنای رجوع کردن از معانی ظاهری به معانی باطنی نیست. برای نمونه، در متون باطنیه، واژه‌های قرآنی ذیل به «اساسان» و «ناطقان» و «حجت‌ها» که اشخاص حقیقی^۳ در سلسله اعتقادات باطنیه هستند، تأویل شده است:

- آسمانهای هفتگانه و زمین‌های هفتگانه در آیه:

«الله الذی خلق السموات و من الارض مثلهن»

(طلاق/۱۲) که در توضیح آیه آورده‌اند:

«مراد از آسمان‌های هفتگانه، هفت ناطق و مراد از زمین‌های هفتگانه، حجت‌های هفتگانه هستند». (قاضی نعمان، بی تا: ۴۴)

- فقراء و مساکین در آیه: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ» (توبه/۶۰)

«و ایشان (ناطقان) را فقرا بدان گفت که اندرین عالم، کسی نیست که ایشان از او فایده گیرند و لکن درویشند سوی حدود علوی... و بدان (مساکین) مر اساسان را خواست اندر هر زمانی که سکون امت بر تأویل ایشان است» (ناصرخسرو، ۱۳۳۸: ۱۲۸).

- الرُّكْعُ وَ السُّجُودُ در آیه: «وَ عَهْدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَ الْعَاكِفِينَ وَ الرُّكْعِ السُّجُودِ» (بقره/۱۲۵)

«مراد از «الرُّكْع» امامان و مراد از «السُّجُود» ناطقان هستند» (جعفر بن منصوریمین، بی تا: ۵۲).

ب) در دیدگاه عرفانی، تأویل عبارت از رمزگشایی از کلمات و مفاهیم آیات قرآنی است که مشروط به شروط سلوک و جدیت در تهذیب است، نه مخصوص به شخص؛ در حالی که در اعتقادات مطرح در متون باطنیه، تأویل یا به تعبیر ناصرخسرو «عِلْمِ مَثَل»، مخصوص اشخاص معینی است که مطابق آراء آنان کسانی هستند که در سلسله مراتب «دعوت» قرار دارند؛ یعنی «ناطق»، «اساس» و «امام» که هر یک از این سه مقام توسط یکی از «حدود علوی» تأیید می‌شوند: «رساننده تأیید از امر

باشد و بحر، ربوبیت». (عین القضاة همدانی، بی تا : ۱۷۹).

اما در متون باطنیه، گاهی امورات روحانی و باطنی در تأویل به مفاهیم حسی و مادی باز می‌گردد. برای مثال، جعفر بن منصور یمن در تأویل آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمْ فِي ظُلِّ مِنَ الْعَمَامِ» (بقره / ۲۱۰) با این ترجمه که: «آیا اینان منتظر آن هستند که خدا با فرشتگان در زیر سایبان از ابر نزدشان بیاید» آورده است: «خداوند خودش را در هفتاد هیکل برای دوستان خود، آشکار می‌سازد و این هفتاد نفر، همان امامان و حجج و ابواب و دعوات هستند». (شاکر، ۱۳۷۱ : ۲۶۰).

نتیجه

آنچه از بحث های پیشین روشن شد، لزوم و ضرورت روش تأویلی در فهم قرآن و دستیابی به معانی باطنی و عمیق قرآن و عبور از الفاظ به معانی و از شهود به غیب است و عدم توقف در معانی ظاهری است. اصل این سخن نزد مفسران و متکلمان دین شناس، امری بدیهی و پذیرفته شده است، لیکن از عواملی که موجب تفاوت در تفسیر و تعبیر و تأویل است، بحث روش شناختی فهم قرآن است چنانکه این تفاوت در دو مکتب عرفانی و مذهب باطنیه وجود دارد؛ از کشف مفهوم باطنی از طریق تهذیب نفس و گذر از حس به باطن و یا تعیین مصداق برای الفاظ از طریق تعلیم و آزاد بودن در تطبیق، لذا در مکاتب عرفانی کشف معنا و حقیقت و عبور از ظاهر به باطن از طریق شهود درونی حاصل آید

باری سبحانه به پیامبر (ناطق)، جَدَّ (اسرافیل) است و رساننده تایید به امام زمان اندر روزگار او خیال (جبرائیل) است». (ناصر خسرو، ۱۳۳۸ : ۲۰۴).

پیرامون بیان شروطی که عرفا در متون عرفانی برای راه یافتن به بحر معانی رمزی آیات قرآن مطرح کرده‌اند، شواهد فراوانی است، که نمونه‌ای را می‌آوریم:

«اما بگوییم که مسافر این بحر را چه باید کرد تا از این برّ به بحر رسد و او را مرکب استقامت باید لباس صدق و تیغ یقین و سپر توکل و جوشن رضا و خود تسلیم و زره تفویض، و ساعد تفرید و زاد تجرید و راحله قناعت و عدیل توفیق و دلیل عنایت و طلایه عظمت و تعجیل رفیق و مراقبت خواطرهای راه دیدن به پاس داشتن مراقبت نیاز است و از وقوفهای طریق، حذر باید کردن به قیام کردن حضرت، و سارقان راه نگاه داشتن به هر لحظت و خطوت، تا مسافر به بحر رسد و آنچه اشارت کردیم بیاید» (غزالی، ۱۳۷۰ : ۱۲).

ج) در متون عرفانی مطلق تأویل پذیرفته شده نیست، بلکه تأویل مشروط است براینکه رویکرد آن گذر از معانی حسی و ظاهری واژه‌ها- که اعتباری و مربوط به عالم ماده هستند- به معانی روحانی و باطنی که مربوط به ملکوت اشیاء و غیر محسوس است- می‌باشد، نظیر تأویل ذیل از آیه ۷۰ سوره اسراء:

«... وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ» (اسراء / ۷۰) همین باشد. چه دانی که این برّ و بحر کدام است؟ «وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» آینه این هر دو شده است: یعنی «أَخْرَجَهُ مِنَ الْبَشَرِيَّةِ وَ أَوْصَلَهُ بِالرُّبُوبِيَّةِ». برّ عبودیت

فردی نیفتیم، زیرا این متون (قرآن) که مخاطب عام دارد، بیشتر یاد آور علم است و گزارشی منسجم از همه وجوه واقعیت را عرضه می کند و رسالت اهتدا و هدایت را عهده دار است. البته، تحلیل و بررسی این سخن مجالی دیگر می طلبد.

پی نوشت‌ها

۱. باطنیه لقب عامی است که بر تمام فرق اسماعیلی که از اختلاف بر سر جانشینی امام جعفر صادق - علیه السلام - در سال ۱۴۸ هـ ق از دیگر شیعیان امامی در کوفه جدا گشتند، اطلاق شده است. دوره تشکیل خلافت فاطمیان در مصر (۲۹۷-۴۸۷ ق) عصر طلایی تفکر و ادبیات آنان است که طی آن داعیان و متکلمان این مذهب، کتب و رسایل زیادی در علوم مختلف اسلامی تألیف کردند که در این آثار مباحث گوناگون از جمله جهان‌شناسی، تعبیر ادواری تاریخ و تأویل تجلی یافته است. مهمترین منابعی که به زبان فارسی مطابق آرای آنان به وجود آمد، از ابومعین، معروف به ناصر خسرو است که آثاری چون «جامع الحکمتین»، «وجه دین» به نثر و دیوان او به نظم، در تبیین این آرا خلق شده‌اند که از جمله مشهورترین آثار برای مطالعه و تحقیق در مبانی اندیشه نحله اسماعیلیه است. نام ناصر خسرو همواره در ردیف برگزیده‌ترین نظریه‌پردازان تفکر اسماعیلی قرار دارد؛ کسانی چون ابوحاتم الرازی، محمد بن احمد النسفی، ابوحنیفه النعمان بن محمد، معروف به قاضی نعمان، ابو یعقوب سجستانی، حمید الدین کرمانی و المؤید فی المدین شیرازی (رک: بدره‌ای، ۱۳۷۶: ۱۶۷).

ولی در مذهب باطنیه به گونه تعیین مصداق از طریق تعلیم مرشد است؛ افزون بر آن که تأویل در نگاه عرفانی در متونی است که قابلیت گذر از معانی حس و ظاهر را داشته باشد، همچون قرآن کریم و هدف آنان از تأویل عبور از عالم ماده و محسوس به عالم باطن و ملکوت اشیاست، در حالی که در مذهب باطنیه تأویل دو سویه است؛ یعنی هم برای مفاهیم حسی و مادی تأویل و مصداق روحانی و باطنی وجود دارد و هم امورات روحانی و باطنی در تأویل به مفاهیم حسی و مادی جایز است.

اما همان طور که در تفسیر بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و آشکار نمودن مراد خدای متعال بر مبنای دستور زبانی متون و پابندی به اصول و قواعد عقلایی محاوره که در متون تفسیر و قواعد اصولی در استنباط ثبت و ضبط است، به نظر می‌آید در باب تأویل و ارجاع به معانی باطنی یا کشف معانی حقیقی و معارف باطنی و یا تعیین مصداق عینی و خارجی برای بیان آیات قرآن نیز باید یا همچون پیامبر به محتوای خطاب عارف بوده، از حقیقت و باطن آن آگاه باشد و یا آنکه تأویل و کشف معانی نیز باید روشمند گردد تا در یک آزمون بین الازدھانی مقبول مخاطبان کلام واقع شود و گرنه نمی توان صحیح را از سقیم تشخیص داد. از این رو، آنچه در فهم معنا و مقصود متونی، همچون قرآن لازم است، روشمند سازی و قانون مدارانه بودن هر یک از تفسیر و تأویلهای عرفانی و باطنی است تا در دام تک انگاری و تجربه

- ۳- ابی قیم جوزیه. (بی تا). **الامثال فی القرآن**، بیروت: دارالمعرفه.
- ۴- ایوانف. (۱۳۶۵). **ناصرخسرو و اسماعیلیان**، ترجمه یعقوب آژند، تهران: مولی.
- ۵- بدره‌ای، فریدون. (۱۳۷۶). **تاریخ و عقاید اسماعیلیه**، تهران: فرزاد.
- ۶- بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۷). **روش شناسی تفسیر قرآن**، تهران: سمت، چاپ سوم.
- ۷- جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۷۰). **نقد نصوص فی شرح الفصوص**، تصحیح ویلیام چیتیک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۸- جرجانی، عبدالقاهر. (۱۳۷۱). ترجمه دکتر جلیل تجلیل، تهران: دانشگاه تهران.
- ۹- راغب اصفهانی. (۱۳۹۲-ق). **معجم مفردات الفاظ القرآن**، تحقیق ندیم مرعشلی، تهران: مکتبه المرتضویه.
- ۱۰- زمخشری، محمود بنی عمر. (۱۴۱۴-ق). **الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل**، تهران: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
- ۱۱- شاکر، محمدکاظم. (۱۳۷۶). **روش‌های تأویل قرآن**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۲- طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۹۱). **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- ۱۳- غزالی، احمد. (۱۳۷۰). **مجموعه آثار فارسی**، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۱۴- غزالی، محمد. (۱۳۶۰). **جواهر القرآن**، به کوشش خدیو جم، تهران: دفتر نشر.
- ۱۵- کرمانی، حمیدالدین. (۱۹۵۳م). **راحه‌العقل**، قاهره: دارالفکرالعربی.

۲. ابوحنیفه نعمان بن محمد بن منصور بن احمد بن حیون تمیمی مغربی (۲۹۰ - ۳۶۳ هـ ق) مشهور به قاضی نعمان است. وی نظام فقه اسماعیلی را شرح و تفصیل کرد. وی در یک خانواده قیروانی که تابع مذهب سنی مالکی بودند، متولد شد. آنچه مشهور است، آنکه پدرش پیش از سال ۳۱۱ هـ ق به کیش اسماعیلی گرویده بود. در اینکه مذهب وی قبل از گرویدن به اسماعیلیه چه بوده است، اختلاف نظر است، اما آقا بزرگ طهرانی وی را شیعه امامی می داند (بدره‌ای، ۱۳۷۶: ۲۸۷-۲۸۸). اهمیت وی در اسماعیلیه از جهات متخلف است؛ که از جمله کثرت آثار فقه، تاریخ و روش تأویل در فهم قرآن کریم. کتاب «تأویل دعائم الاسلام» جامعترین کتاب فقه اسماعیلیه و «اساس التأویل» در شیوه کشف معانی باطنی قرآن از اوست.

۳. مطابق نظر باطنیه، مراحل گذر فیض حق تعالی مسیر مشخصی دارد. مطابق این نظر، «امر خدا» به رمز و اشاره از مرحله «عقل» گذر کرده تا به مرحله «حجت» می‌رسد و پس از حجت فرود ندارد. ناصرخسرو گوید: «مر تأیید را از حجت گذر نیست و فرود از پذیرندگان، فرمان را به شرح توانند پذیرفتن، نه به رمز» (ناصر خسرو، ۱۳۳۸: ۳۰۳). مراتب گذر فیض از نزد خداوند عبارت است از: عقل، نفس، جد، فتح، خیال، ناطق، اساس، امام، باب و حجت (کرمانی، ۱۹۵۳ ق: ۱۲۷-۱۲۹).

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن سینا، حسین. (۱۴۰۳). **الاشارات والتنبیهاات با شرح المحقق الطوسی**، تهران: دفتر نشر.

- ۱۶- مغربی، نُعمان بن محمد. (بی تا). **اساس التأویل**، بیروت: دارالثقافه.
- ۱۷- _____ (بی تا). **تأویل دعائم الاسلام**، مصر: دارالمعارف.
- ۱۸- قیصری، محمد. (۱۳۷۰). **شرح مقدمه فصوص الحکم**، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
- ۱۹- ناصر خسرو، ابومعین. (۱۳۴۸). **وجه دین**، تهران: طهوری.
- ۲۰- _____ (۱۳۳۸). **خوان الاخوان**، تهران: کتابخانه بارانی.
- ۲۱- _____ (۱۳۸۱). **دیوان**، تهران: آزاد مهر.
- ۲۲- همدانی، عین القضاة. (بی تا). **تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران و علینقی منزوی**، تهران: منوچهری.
- ۲۳- _____ (۱۳۶۲). **نامه ها**، به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: منوچهری چاپ دوم.