

فصلنامه علمی سراج منیر، سال دهم، شماره ۳۷، زمستان ۱۳۹۸، صص ۱۳۵-۱۶۶

مقاله پژوهشی

روش و گرایش تفسیری ابوالقاسم قشیری با تکیه بر تفسیر «لطائف الاشارات»

محمد حسین بیات*

استاد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۲۳)

چکیده

نویسنده در این جستار کوشش به عمل آورده تا روش و گرایش تفسیری ابوالقاسم قشیری را در حد محدود ارائه نماید. شایان ذکر آن که روش تفسیری سه گونه اصلی دارد که هر یک دارای فروعاتی نیز می‌باشد؛ چه ممکن است یک مفسر آیات قرآن مجید را به کمک آیاتی دیگر تفسیر کند که این روش را، تصدیقی یا تفسیر قرآن به قرآن نامند؛ و نیز ممکن است آیات قرآن را با تکیه بر سنت معتبر تفسیر کنند که آن را روش روایی یا تفسیر قرآن به واسطه سنت نامند؛ و نیز ممکن است قرآن به واسطه عقل سلیم بشری تفسیر شود که آن را روش درایی گویند اما گرایش تفسیری برخاسته از تراوش‌های فکری یک مفسر است که تفسیر عرفانی زیر مجموعه‌ای از گرایش‌های تفسیری می‌باشد. گرایش‌های گونه‌گونی در تفسیر قرآن ممکن است در کار باشد. از قبیل گرایش عرفانی، فلسفی، ادبی، علمی و ... به‌سان تفسیر لطائف الاشارات، تفسیر ملاصدرا، تفسیر زمخشری، تفسیر طنطاوی و ... می‌توان گفت که روش تفسیری قشیر تا حدودی روش جامع و گرایش تفسیری وی کاملاً عرفانی می‌باشد.

واژگان کلیدی: تفسیر قرآن، روش تفسیری، گرایش تفسیری، تفسیر عرفانی.

* E-mail: mohammadhosein.bayat60@gmail.com

۱. مقدمه

مفسر در تفسیر قرآن با گرایش عرفانی، اولاً در پی فهم باطن قرآن مجید است. مفسران عارف در این باب به احادیثی چند استناد می‌کنند از جمله حدیث نبوی مستفیض که رسول خدا فرمودند: «انّ للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً المی سبعة ابطن». مولوی مضمون این حدیث شریف را چنین بیان نمود:

حرف قرآن را بدان که ظاهری است زیر ظاهر باطن بس قاهری است؛
 زیر آن باطنی کی بطن دگر خیره گردد اندر او فکرون ظر؛
 زیر آن باطنی کی بطن سوم که در او گردد خردها جمله گم؛
 بطن چارم از نوبی خود کس ندید جز خدای بی‌نظیر بی‌ندید؛
 همچنین تا هفت بطن ای بوالکرم می‌شمر تو زین حدیث محتم شم^۱

ثانیاً، مفسر در تفسیر قرآن با گرایش عرفانی فهم ویژه‌ای از الفاظ و آیات قرآن دارد که آن را لطائف و اشارات نامیده‌اند. شایان توجه آن که ارتباط تنگاتنگی میان این گونه فهم از الفاظ و عبارات قرآن با تهذیب نفس در کار است.

عارفان بر این باورند که حروف و الفاظ قرآن، ظرف معنی می‌باشند و خزانه معنی نزد پروردگار است به هر که خواهد از طریق همین الفاظ و جملات الهام فرماید. مولوی در این باب گفت:

حرف ظرف آمد در او معنی چو آب بحر معنی نده ام الکتاب^۲
 هم در باب تهذیب نفس گفت:

طهرایی تی بیا پاک است گنج نور است ار طلسمش خاکی است؛
 یافت پاک از جناب کبریا ج‌سم پراز کبر و پر حقدور یا^۳

و نیز ابوالقاسم قشیری در مقدمه لطائف‌الاشارات گفت:

الطاف ربانی شامل حال اصفیا و اولیا شد که اسرار الهی را از طریق الفاظ و جملات قرآن فهم کنند در حالی که بر اغیار پوشیده است. آنچه اولیای الهی به زبان آورند مرتبه‌ای از آن اسرار باشد که خدای‌شان الهام فرموده است: «اکرم الله الأصفیاء من عباده بفهم ما ودعه من لطائف اسراره فوقوا بما خصوا به من انوار الغیب علی ما استتر عن اغیارهم ثم نطقوا علی مراتبهم؛ فالحق تعالی یلهمهم بما به یکرهم فهم به عنه ناطقون و عن لطائفه مخبرون» (مقدمه ج ۱، لطائف الاشارات، ۲۳).

فی الجمله در این باب، ابو عبدالرحمان سلمی (متوفی ۴۱۲) نخستین کسی بود که رسماً این گونه تفسیر را در «حقائق التفسیر» ارائه نمود؛ پس از وی ابوالقاسم قشیری (متوفی ۴۶۵) در تفسیر لطائف الاشارات جمیع سوره‌های قرآن مجید را تفسیر عرفانی کرد. وی بسمله‌های مکرر در ۱۱۴ سوره قرآن را به گونه‌های متفاوت تفسیر نمود. چه خداوند در هر سوره‌ای به نحوی خاص تجلی فرموده است، به دنبال او ابوالفضل احمد بن سعید می‌بدی در تفسیر کشف الاسرار این گونه تفسیر را دنبال کرد و پس از وی محیی‌الدین بن عربی (متوفی ۶۳۸) در آثار خود به خصوص فتوحات مکیه و فصوص الحکم و تفسیر اشارات قرآن^۴، این شیوه تفسیری را به کمال رسانید و سرانجام مولوی بلخی (متوفی ۶۷۲)، آن را به اوج رسانید.

بی‌هیچ شک و تردیدی، در این میان ابوالقاسم قشیری پیش‌کسوت است و ابن عربی و مولوی بلخی مکمل راه او هستند. مثلاً قشیری در تفسیر آیه ۱۲۵ سوره بقره (طَهَّرًا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ) گفت: «الامر فی الظاهر بتطهير البيت و الاشارة من الآیة الی تطهير القلب؛ تطهير البيت یكون بصونه عن الأدناس و تطهير القلب بحفظه عن ملاحظه الاغیار» (قشیری، بی تا، ج ۱: ۲۴۱). ؛ و ابن عربی در تفسیر آیه ۴ سوره یوسف: (اتى رأیتُ احد عشر کوكباً و الشمسُ القمر رأیتهم لى ساجدين) گفت: «رأى یوسف اخوته فی صورة الكواكب و رأى اباه و خالته فی صورة الشمس و القمر» (ابن عربی، ۱۳۶۸: ۳۳۷).

و مولوی در تفسیر آیات ۷۱ تا ۸۲ سوره کهف در باب قصه موسی (ع) و خضر گفت:

گر خضر در بحر کشتی را شکست صد درستی در شکست خضر هست؛
آن پسر را که خضر ببرد خلق سرّ آن را درنیابد عامّ خلق
آن که جان بخشد اگر بکشد نایب است و دست او دست خداست؛^۵

نکته قابل توجه آن که تفسیر عرفانی را موازینی مقبول در کار است. فی الجمله، این گونه تفسیر از قرآن مجید باید موافق عقل سلیم نوع بشر باشد و نیز باید مستند به آیات و روایات باشد. بنابراین تفسیر عرفانی، تفسیر به رأی نیست که طبق عقل شخصی با برداشت‌های شخصی قرآن را تفسیر کنند. تفسیر به رأی در حد کفر و ممنوع است که امام صادق (ع) فرمود: «من فسّر برأیه آیه من القرآن فقد كفر» (علوی مهر، ۱۳۸۱: ۱۷۸).

و در حدیثی قدسی، پیامبر از قول خداوند فرمود: «ما آمن بی من فسّر برأیه کلامی». بی تردید حضرات معصومین علیهم السلام به تفسیر عرفانی یعنی بیان اشارات و اسرار و باطن قرآن توجه داشتند و مهر تأیید عملی بر آن زدند. نمونه بارز این گونه تفسیر به واسطه معصوم (ع)، تفسیر حروف مقطعه به واسطه امام صادق (ع) است که شیخ صدوق در کتاب معانی الاخبار آورده است. راوی از امام (ع) می پرسد: ما معنی «الم»؟ امام در پاسخ می فرماید: الم، در آغاز سوره بقره به معنی «أنا الله الملك» لیکن در آغاز سوره آل عمران به معنی «أنا الله المجید» است (صدوق، ۱۳۷۲، ج ۱: ۴۷).

چنان که می بینید، امام (ع)، «الم» را در آغاز دو سوره دو گونه تفسیر کرده است. یعنی تجلیات الهی در دو سوره به گونه‌های متفاوت است.

فی الجمله این جستار در سه بند زیر به رشته تحریر آمده است:

الف) مفهوم‌شناسی روش و گرایش تفسیری؛

ب) ارائه گرایش و روش تفسیری قشیری با تکیه بر تفسیر لطائف الاشارات؛

ج) نتیجه گیری نهایی

۲. مفهوم شناسی

سه واژه و مفهوم در این بخش از این جستار مورد واکاوی قرار گرفته است:

۲-۱. مقصود از تفسیر قرآن چیست؟

تفسیر مصدر باب تفعیل از ریشه «فسر» به معنی پرده برداری از چهره است. راغب اصفهانی گفت: فسر و سفر تقارب معنایی و لفظی دارند که هر دو به معنی پرده برداری از چهره است. در هر دو، مقصود بیان مقصور و معنی است با این تفاوت که فسر در بیان معقولات و سفر در بیان محسوسات به کار می‌رود: «الفسر و السفر متقاربا المعنی کتقارب لفظیہما، لکن جعل الفسر لأظهار المعقول و السفر لأبراز الاعیان للابصار؛ قال الله تعالی: و لا یأتونک بمثل الأجنناک بالحق و احسن تفسیراً» (الفرقان / ۳۳). یعنی بیانا و تفصیلاً.^۷ تفسیر در اصطلاح مفسران به معنی ابهام‌زدایی در مواردی است که برای خواننده ابهام در کار هست به دیگر بیان تفسیر یعنی کشف القناع و السترن وجه المعنی و المقصود.

تفاوت تفسیر با ترجمه در آنست که در ترجمه انتقال یک معنی از زبانی به زبان دیگر است مثلاً قرآن را از زبان عربی به زبان فارسی یا زبان دیگر برگردانند. در ترجمه زبان مبدأ و مقصد دوتاست و مترجم باید به جمیع فنون زبانی آن دو زبان، آشنایی کامل داشته باشد تا معنی را بفهمد و به زبان دیگر انتقال دهد.^۸

در کوتاه سخن باید دانست که وجه مشترک تفسیر و ترجمه فهم معنی و رفع ابهام است. اما قلمرو آن دو متفاوت است چه در ترجمه علم به وضع لغت و فنون ادبی از قبیل استعاره، مجاز و مانند آنها برای فهم معنی کافی می‌باشد به خلاف تفسیر که علاوه بر این‌ها برای فهم مقصود گوینده (به خصوص مقصود خداوند در قرآن) باید مفسر از سنت معتبر یا آیات قرآن و یا عقل سلیم بشری نیز کمک بگیرد و نیز در تفسیر، لازم نیست که

دو زبان در کار باشد ممکن است زبان عربی را به عربی تفسیر نمود و مقصود را فهماند و یا به زبان دیگر تفسیر کرده شود. لذا صدها تفسیر عربی بر قرآن مجید نگاشته آمده است که از جمله آنها تفسیر «لطائف الاشارات» قشیری می باشد. به عنوان نمونه در تفسیر و ترجمه آیه ۷۸ سوره اسراء، دقت کنید تا مطلب معلوم شود.

خداوند در این آیه فرمود: **(أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ)** (اسراء/۷۸) جهت ترجمه این عبارات باید مترجم به معنی جمیع مفردات مثل: اقم، صلاة، دلوك، غسق، لیل، قرآن الفجر؛ آگاهی و اشراف داشته باشد تا این آیه را به فارسی برگرداند. بدیهی است که معادل فارسی جمیع آن واژگان را نیز باید بداند. بعد از علم و اشراف به دو زبان عربی و فارسی، ترجمه آیه چنین می شود: نماز را از زوال آفتاب (آغاز ظهر) تا تاریکی دل شب و سپیده دمان، به پادار.

با ترجمه این آیه، ابهامات لغوی واژگان برطرف شد لیکن برای پیروان دین اسلام ابهاماتی از جهات عدیده هنوز باقی است. چه ظاهر ترجمه آنست که یک فرد مسلمان از آغاز ظهر هر روز تا سپیده صبح روز بعد باید نماز بگزارد! و نیز خطاب آیه به شخص پیامبر اکرم است چون فعل «أقم» مفرد آمده است. این پرسش مطرح است که آیا نماز فقط بر شخص پیامبر (ص) واجب بود یا بر جمیع مسلمانان نیز واجب است؟ و نیز کیفیت و کیفیت نماز چگونه باید باشد؟ مثلاً این که نمازهای ظهر و عصر، چهار رکعتی، نماز مغرب، سه رکعتی، نماز عشا، چهار رکعتی و نماز صبح دو رکعتی است به هیچ یک از این امور در این ترجمه اشارت نرفته است و نیز این که نماز ظهرین باید به اخفات و نماز عشاءین و صبح باید به جهر باشد، در این ترجمه معلوم نیست.

همه این موارد باید با استناد به سنت معتبر و آیات دیگر قرآن و گاهی نیز به عقل سلیم بشری و علم اصول، روشن شود که نام این کار تفسیر است. پس، از این مثال و دهها نمونه دیگر، معلوم می شود که قلمرو ترجمه و تفسیر جدای از یکدیگرند.

۲-۲. مقصود از روش تفسیری چیست؟

روش یا منهج تفسیری عبارت است از طریق روشن و منظمی که یک مفسر برای تبیین و کشف مقصود کتاب خدا به کار می‌گیرد (علوی مهر، ۱۳۸۱: ۲۷).

فی‌الجمله، چنان‌که در بخش پیشین اشارت رفت، برای فهم قرآن علاوه بر ترجمه، تفسیر نیز به شدت مورد نیاز است. چون در قرآن مجید پانصد یا هشتصد آیه مربوط به بیان احکام است، مضاف بر آن که بسیاری از مطالب به نحو اختصار آمده که تفصیل آنها با تفسیر میسر است و نیز بیان محکم و متشابه قرآن نیز نیاز به تفسیر دارد.

به طور کلی، تفسیر به دو قسم مقبول و غیر مقبول تقسیم می‌گردد: تفسیر مقبول آنست که با استناد به منابع تفسیری باشد؛ منابع تفسیری چنان‌که به تفصیل گفته خواهد شد عبارت از قرآن، سنت معتبر و عقل سلیم بشری است. اما تفسیر ممنوع و غیر مقبول آنست که کسی طبق عقل و گرایش شخصی خود قرآن را تفسیر نماید (همان، ۶۳).

۲-۲-۱. منابع تفسیر

نخستین منبع تفسیری خود قرآن مجید است که برخی از آیات قرآن را با استناد به آیات دیگر می‌توان تفسیر نمود. علامه طباطبائی در این باب فرمود: قرآن را با خود قرآن می‌توان تفسیر کرد یعنی تفسیر آیه‌یی را با استناد به آیه دیگر فهم توان کرد. خداوند در خود قرآن ما را به این امر راهنمایی کرد و فرمود: (و نزلنا علیک الكتاب تبیاناً لکل شیء) (نحل / ۸۹). طبق این آیه، قرآن بیان‌گر همه مبهمات است پس چگونه ممکن است که مبهمات خود را بیان نکند: (حاشا ان یكون القرآن تبیاناً لکل شیء و لایكون تبیاناً لفسه و قال تعالی ایضاً: هدی للناس و بیّنات من الهدی و الفرقان) (بقره / ۱۸۵) «و کیف یكون القرآن هدی و بیّنۀ و فرقاناً و نوراً مبیناً للناس و لایکفیهم فی احتیاجهم الیه» (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۰).

سپس علامه در دنباله مطلب گفت: خود رسول اکرم و ائمه (علیهم السلام) که معلّم قرآن و الگوی ما بودند، قرآن را به واسطه قرآن تفسیر می کردند. رسول اکرم فرمودند: «إذا التبست علیکم الفتن کتفح اللیل المظلم فلیکم بالقرآن و...» و حضرت علی (ع) فرمود: «ینطق بعضه ببعض و یشهه بعضه علی بعض» (همان). بدیهی است چنان که برخی از مفسران فریقین مثل شیخ طوسی، علامه طباطبائی تا صادقی تهرانی از مفسران شیعه و زرگشی، ابن تیمیه تا ابن عاشور و خطیب عبدالکریم، از مفسران اهل سنت؛ در تفسیرهای خود انجام داده‌اند، قرآن را با قرآن می توان تفسیر کرد. نکته قابل توجه آن که برخی از آیات قرآن را به واسطه آیات دیگر می توان تفسیر نمود نه جمیع آیات را. مثلاً عموماً در مطلقات قرآن حمل بر مخصّص‌ها و مقیدها می شوند و نیز متشابهات را حمل بر محکمات باید کرد. مثلاً خداوند در آیه ۲۲۸ سوره بقره فرمود: (والمطلقات یتربّسن بانفسهنّ ثلاثه قروء) جمیع زنان مطلقه باید سه طهر (سه ماه) عدّه نگهدارند. این آیه به واسطه آیه ۴۹ سوره احزاب تخصیص خورده که خداوند فرمود: (إذا نکحتم المؤمنات ثمّ طلقتموهنّ من قبل ان تمسوهنّ فما لکم علیهنّ من عدّه). طبق این آیه زنان غیر مدخوله بعد از طلاق لازم نیست عدّه نگهدارند.

حضرت علی (ع) در نهج البلاغه، تفسیر قرآن به قرآن را تأیید فرمود. در خطبه ۱۸ فرمود: «إنّ الکتاب یصدّق بعضه بعضاً» و در خطبه ۱۳۳ فرمود: «کتاب الله ینطق ببعض ببعض و یشهد بعضه علی بعض» با توجه به فرمایش حضرت امیر (ع)، این روش را روش تصدیقی گویند؟

دومین منبع تفسیر، سنت معتبر است. سنت از دیدگاه شیعه قول و فعل و تقریر معصوم است. و معصوم یعنی پیامبر اکرم، دوازده امام و فاطمه زهرا سلام الله علیهم. لیکن سنت از نظر اهل سنت قول و فعل و تقریر پیامبر اکرم و صحابه است. اکثر علمای اهل سنت مثل یوسف بن عبدالله قرطبی تا ابن حجر عسقلانی و پیروان شان، جمیع صحابه را معصوم دانسته‌اند.

اهل بیت عصمت، طبق حدیث ثقلین معصوم هستند که پیامبر در این حدیث متواتر فرمود: «أنتی تارک فیکم الثقلین ما ان تمسکتهم بهما لن تضلّوا بعدی ابدأ کتاب الله و عترتی اهل بیتی و انهما لن یفترقا حتّی یردّ علیّ الحوض» (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۰).

خود قرآن مجید نیز به مسلمانان دستور داده که تفسیر قرآن را از معصوم فراگیرند. در آیه ۴۴ سوره نحل فرمود: **(و انزلنا الیک الذکر لتبین لالناس ما نزل الیهیم و لتفکرون)**. خداوند در این آیه به پیامبر دستور داده که قرآن را برای مسلمانان تفسیر نماید. و در آیه ۶۱ سوره آل عمران علی (ع) را نفس پیغمبر معرفی کرد و فرمود: **(انفسنا و انفسکم)**. همان گونه که علی (ع) نفس پیامبر است و سایر ائمه نیز چنین هستند. و نیز در آیه ۳۳ سوره احزاب اهل بیت را منزّه از هر نوع خطا معرفی کرد و فرمود: **(انّها یریدالله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیراً)**. خداوند در این آیه، اهل بیت را با چهار حصر از جمیع ناپاکی‌ها منزّه دانسته است. پس آنان در کلام خود خطا یا دروغ ندارند.

فی الجمله تفسیر قرآن وقتی مستند به سنت باشد، آن را روش تفسیر روایی یا منهج اثری نامند. شیخ طوسی در مقدمه تفسیر تبیان فرمود: **(انّ تفسیر القرآن لای جوز الاّ بالاثّر الصحیح عن النبیّ و الائمه علیهم السلام)** (تبیان، ج ۱: ۴).

شایان توجه آن که، علاوه بر حدیث ثقلین احادیث بسیاری در باب عصمت اهل بیت از پیامبر اکرم و خود اهل بیت وارد شده مثل حدیث نبوی «انا مدینه و علیّ بابها فمن اراد العلم فلیات الباب» (الغدیر، ج ۶: صص ۶۱-۷۷). علامه امینی این حدیث شریف را از ۱۴۳ تن علمای اهل سنت نقل کرده است. و خود حضرت امیر در نهج البلاغه بیش از ۶۰ بار به عصمت خود و اهل بیت اشاره کرده است.

در خطبه سوم نهج البلاغه فرمود: «ینحدر عنّی السیل و لایرقی الی الطیر»؛ در خطبه ۹۳ فرمود: «فاسئلونی قبل ان تفقدونی فوالذی نفسی بیده لا تسئلونی عن شیء فیما بینکم و

بین الساعه الا انبئتکم؛ در خطبه ۲ در وصف ائمه فرمود: «لا یقاس بآل محمد من هذه الامه احد، هم اساس الدین و فیهم الوصیة و الوراثة، هم موضع سره و عیبه علمه».

باید دانست که این روش تفسیری مهم ترین روش و این منبع تفسیری یعنی سنت معتبر، والاترین منبع می باشد. بی تردید اسرار قرآن و احکام اسلام تنها با این روش میسر است. استناد به قول صحابه یا تفسیر هستند به اجماع صحابه و تابعین نیز مکمل این روش می باشد. چون اجماع صحابه حاکی از سنت نبوی می باشد.

سومین منبع تفسیر مقبول، عقل سلیم بشری (عقل نوعی) می باشد. تفسیر قرآن با تکیه به عقل نوعی را روش درایی نامیده اند. تفسیر درایی اولاً مورد قبول خود قرآن مجید است. چه خداوند در آیه ۴۴ سوره نحل به دنبال تفسیر روائی، به تفسیر درایی اشارت کرد و فرمود: «ولعلهم یتفکرون» و نیز در سوره انفال آیه ۲۲، روش عقلی را ستود و کسانی را که تعقل ندارند، بدترین جانوران معرفی فرمود و گفت: «ان شر المدواب عند الله الصم البکم الذین لا یعقلون».

در تفسیر قرآن مجید، موارد بسیاری به چشم می خورد که تنها با استمداد از عقل تفسیر می شوند. به سان آیه «لو کان فیها الهة الا الله لفسدنا» (انبیاء / ۲۲)، «قل لو کان مع الهة كما یقولون اذاً لا بتغوا الی ذی العرش سبیلاً» (اسراء / ۴۲)؛ «ما اتخذ الله من ولد و ما کان معه من اله اذاً لذهب کل اله بما خلق و لعل بعضهم علی بعض» (المؤمنون / ۹۱) و

نکته قابل توجه آن که مباحث عقلی به دو قسم مستقلات عقلیه و غیره مستقلات عقلیه تقسیم می شود. اولی به سان قضایای «الظلم فعله قبیح عقلاً و کل ما فعله قبیح عقلاً حرام و قبیح شرعاً». این دو گزاره (صغرا و کبرا) هر دو عقلی است. طبق این دو گزاره، بین احکام عقل و شرع ملازمه برقرار است. که گفته شده: «کلاً حکم به العقل حکم به الشرع». در غیر مستقلات عقلیه، صغرای قیاس شرعی لیکن کبرای عقلی است مثل «هذا واجب شرعاً و کل واجب بحکم الشرع واجب مقدمته بحکم العقل؛ الحج واجب شرعاً و

کل واجب بحکم الشرع له مصلحة بحکم العقل» (اصول مظفر، ج ۱: ۲۱۱). مضمون قاعده دوم گزاره «کَلِّمًا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعَ حَكْمَ بِهِ الْعَقْلَ» می‌باشد.

با توجه به این که خود شارع رئیس العقلاء می‌باشد گزاره اول «کَلِّمًا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلَ حَكْمَ بِهِ الشَّرْعَ» بی‌هیچ تردیدی درست است لیکن در گزاره دوم حکم عقل تعلیقی است چون برخی از احکام شرع فراعقلی است. به گونه‌ی است که اگر عقل بالا رود و فانی در صفات خدا گردد، احکام شرع را تصدیق نماید و گرنه توان فهم جمیع احکام شرع را ندارد.

۲-۲-۲. تفاوت اساسی تفسیر درایی با تفسیر به رأی

مفسر در تفسیر به رأی، قرآن را تابع اوهام شخصی یا حزبی خود قرار می‌دهد لیکن در تفسیر عقلی (درایی)، مستقلات عقلیه را به کار می‌گیرد؛ به بیان دیگر در تفسیر به رأی نقطه نظر شخصی اعمال می‌شود اما در تفسیر عقلی، با به کاربردن عقلی نوعی، فراشخصی در کار است و نیز در تفسیر به رأی مفسر متشابها را بدون ارجاع، به محکمت و بدون بهره‌گیری از احادیث، با سلیقه شخصی خود و به نفع ایده شخصی یا حزبی خود، تفسیر می‌نماید به خلاف تفسیر درایی که مفسر در این گونه موارد به حکم عقل متشابها را به محکمت ارجاع می‌دهد.

نصوص بسیار در دست است که تفسیر به رأی را ممنوع اعلام می‌دارد که به برخی از آنها ذیلاً اشارت می‌رود: قتاده بن دعابه خدمت امام باقر وارد شد، امام از وی پرسید: شنیده‌ام که تو قرآن را تفسیر می‌کنی؟ قتاده عرض کرد: آری. امام فرمود: «و یحکک یا قتاده ان کنت انما تفسر القرآن من تلقاء نفسك فقد هلکت و اهلکت و ان کنت قد فسرت من الرجال فقد هلکت و اهلکت. انما يعرف القرآن من خوطب به» (حرر عاملی، ۱۳۵۹، ج ۱۸: ۱۳۶).

امام صادق(ع) فرمود: «من فسّر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر» (عیاشی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۸). نکته شایان ذکر آن که برخی از صحابه آیاتی را تفسیر به رأی می کردند و برای این کارشان به منافع دنیوی روی کرده بودند. ابوهریره، سمره بن جندب و ... از این قبیل افراد بودند که جهت خو شایند معاویه آیاتی را که در مدح امیرالمؤمنین بود در قلدح آن حضرت تفسیر می کردند و گاهی مستند به حدیثی خود ساخته نیز می نمودند.

مثلاً سمره بن جندب گفت: «علی مصداق آیه و من الناس من يعجبك قوله... و هو الدالّ الخصام» (بقره/۲۰۴) می باشد (ر.ک؛ علوی مهر، ۱۳۸۱: ۱۷۶). در حالی که این آیه مربوط به اخس بن شریق منافق معروف است و نیز آیه ﴿و من الناس من يشرى نفسه ابتغاء سرّات الله﴾ (بقره/۲۰۷). را در باب ابن ملجم تفسیر کرد. در حالی که این آیه مربوط به حضرت امیر است که در ليله المييت به جای پیامبر در رخت خواب او خوابید و خطر کرد (همان).

۲-۲-۳. انواع تفسیر به رأی

تفسیر به رأی گاه جهت تبیین اغراض شخصی یا فرقه‌یی است چنان که در نمونه کار سمره بن جندب گفته آمد و گاهی دیگر برای بیان دیدگاه علمی یک مفسر است چنانکه یدالله سبحانی و مهندس بازرگان در تبیین خلقت حضرت آدم اظهار کرده‌اند و آن را براساس تکامل انواع تفسیر نموده‌اند و نعمت‌های بهشتی را به معنی ارزش‌های برتر به سان احسان و عدالت دانسته‌اند (ر.ک؛ علوی مهر، ۱۳۸۱: ۱۸۷).

نمونه دیگر آن که طنطاوی در تفسیر خود کوثر (در سوره کوثر) را به معنی علم دانش أخذ کرده و شیخ محمد عبده در المنار دُم گاو (ذنب) را در داستان بنی اسرائیل یک نوع شگرد آنان معرفی کرده که وقتی دم گاو ذبح شده را به بدن مقتول می زدند، قاتل دچار اضطراب روحی می شد و اعتراف می کرد. و نیز محمد عبده گفت: مقصود از احیاء

مردگان حفظ دماء می‌باشد: «المقصود منه حفظ المدماء التي يمكن ان تسفك به سبب الاختلاف في قتل تلك النفس فالاحياء هنا بمعنى الاستبقاء» (همان، ۱۸۶).

نکته شایان ذکر در پایان بحث روش‌های تفسیری آنست که سه روش تصدیقی، اثری (روایی) و درایی فروعاتی نیز دارند که تلفیقی از این‌هاست. مثل تفسیر اجتهادی که عبارت است از استنباط و فهم معارف قرآن با استفاده از منابع تفسیری مذکور؛ بنابراین توان گفت که روش اجتهادی تلفیقی از آن سه روش می‌باشد. روش شیخ طوسی و علّامه طباطبائی را می‌توان روش تلفیقی یا روش جامع دانست. روش تفسیری ابوالقاسم قشیری نیز در تفسیر لطائف‌الاشارات روش جامع و تلفیقی از سه روش مذکور است که بعداً نمونه‌هایی از آن آورده خواهد شد.

۲-۳. مقصود از گرایش تفسیری چیست؟

مقصود از گرایش تفسیری، خصایص و تراوش‌های فکری یک مفسر است که آیات قرآن را با توجه بدان خصایص تفسیر می‌نماید. مثلاً یک فیلسوف به ابعاد فلسفی و یک عارف به ابعاد عرفانی قرآن توجه دارد و با آن گرایش قرآن را تفسیر فلسفی یا عرفانی می‌کند؛ و نیز یک ادیب در جنبه‌های ادبی قرآن خوض می‌کند و یک عالم شیمی یا فیزیک یا هیأت در جنبه‌های علمی قرآن غور می‌نماید. به سان تفسیر ملا صدرا، تفسیر لطائف‌الاشارات، تفسیر کشف زمخشری و ... (ر.ک؛ علوی مهر، ۱۳۸۱: صص ۲۷-۲۸).

در کل گرایش‌های تفسیری دو گونه است: یکی گرایش تام که تراوش‌های فکری یک مفسر در تفسیر جمیع آیات قرآن مشهود است؛ دو دیگر گرایش ناقص و آن عبارت از این است که یک مفسر از روش‌هایی مثل روش روایی یا درایی و یا تصدیقی استفاده می‌کند و در ضمن، پیش‌فرض‌ها و مبانی فکری خود را نیز دخالت می‌دهد؛ به سان تفسیر المیزان، قرطبی، بحر العلوم و تفسیر کبیر فخررازی و

۲-۳-۱. تفسیر قرآن با گرایش عرفانی

نخست باید دانست که عرفان یا تصوف به دو قسم نظری و عملی تقسیم می شود؛ عرفان نظری که شبیه فلسفه است و نوعی هستی شناسی و جهان بینی است. این قسم از عرفان همراه بحث و استدلال است که جمیع مباحث آن پیرامون اثبات و حادت شخصی وجود و تجلیات آنست. عارف در این نوع از عرفان آنچه با علم حضوری و وجدانی دریافته است برای فهم دیگران به شیوه استدلال در قالب الفاظ بیان می دارد؛ دو دیگر عرفان عملی است که در آن راه های سلوک الی الله، به سان هفت وادی سلوک و اسفار اربعه و صدمقام یا هزار منزل و مقام، مطرح است که سالک بعد از طی مراحل سلوک به مقام فناء فی الله می رسد. شایان ذکر آن که مقامات سلوک را خواجه عبدالله انصاری در کتاب صد میدان خود، صد مرتبه معرفی کرد که نخستین شان توبه و آخرین شان بقای بعد از فناست، همو مراحل سلوک را در کتاب منازل السائرین صد مقام و هر مقام را ده مرتبه دانست که جمعاً هزار مقام و مرتبه است. این مقامات با بدایات آغاز و با قسم نهاییات به پایان می رسد.

شیخ فرید الدین عطار، مراحل سلوک را در آثار گونه گونه خود با تعبیر گونه گونه بیان کرده است. وی در کتاب منطق الطیر خود، مراحل سلوک را هفت وادی دانست که از واطلب آغاز و در وادی فقر و فنا پایان می یابد و در مصیبت نامه آن مراحل را پنج مرحله معرفی نمود که با سیر آفاقی و انفسی صورت می گیرد و در الهی نامه راه های سلوک را شش مرحله شمرد. پیروان مکتب ابن عربی، آنها را در چهار سفر ترسیم نموده اند که از سیر من الخلق الی الحق آغاز می شود و در سیر من الخلق الی الخلق پایان می یابد که دارای چهار مرتبه است. ملاصدرا در مقدمه جلد اول اسفار گفت: بدان که اولیا و عرفای سالک را چهار سفر در پیش است. من کتاب خود را طبق این چهار سفر معنوی تنظیم نموده و آن را حکمت متعالیه نامیدم.

مولوی در مثنوی همه این مراحل سلوک را از تبتل تا فناء فی الله و بقاء بالله معرفت کرد و گفت:

از مقامات تبتل تا فنا یا یه یا یه تا ملاقات خدا
چنان که در مقدمه این جستار نیز اشارت رفت، تفسیر عرفانی بیانگر باطن و اشارات
قرآن مجید و نیز فهم خاص مفسر از الفاظ و جملات قرآن مجید با دریافت قلبی و
الهام الهی است. در حدیث شریف «انّ للقرآن ظهراً و بطناً و حدّاً و مطلقاً» (ملا صدرا،
۱۳۷۹، ج ۷: ۳۶). بدین نکات اشارت رفته است.

و نیز حضرت امیر فرمودند: «انّ جمیع القرآن فی بقاء بسم الله و انما نقطه تحت
الباء» (همان، ۳۲). این حدیث که در منابع اهل سنت مقلینابیع المودّه قندوزی و غیره نیز
وارد آمده است، به باطن و اشارات قرآن تصریح دارد. ملا صدرا بعد از نقل این حدیث
گفت: «فقی کل حرف من حروف القرآن الف رمز و اشاره و جلب لقلوب العشاق الی
روح الوصال فوق النداء من السماء لتخلیص الأسرائ من هذا المهوی و سجن المدنی بقوله
تعالی: و ذکر انّ الذکری تنفع المؤمنین» (همان، ۴۴). مولوی در مثنوی گفت:

حرف قرآن را بدان که ظاهری است زیر ظاهر باطن بس قاهری است
حافظ فرمود:

آن کس است اهل بشارت که اشارت داند نکته‌ها هست بسی محرم
عرفا، اشارات و نکته‌های باطن قرآن را مبتنی بر جهان بینی خاص خود و نیز با تمسک
به احادیث، به زبان رانده‌اند. تفسیر ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری (متوفی ۴۶۵)
برجسته‌ترین تفسیر در این باب است. گرچه پیش از وی ابوعبدالرحمان سلمی، حقائق
التفسیر را در این باب نگاشته بود لیکن راه به جایی نبرد. تفسیر قشیری سرمشق بسیاری از
تفاسیر با گرایش‌های عرفانی بعد از خود است مثل تفسیر ابوالفضل می‌بدی و تفسیر ابن
عربی و ده تن دیگر از عارفان که تفسیر قشیری را الگوی خود قرار دادند.

در کوتاه سخن توان گفت که تفسیر لطائف الاشارات قشیری نخستین تفسیر عرفانی معتبر در عالم اسلام است که سایر تفاسیر عرفانی با تکیه به آن نگاشته آمده‌اند.

نکته شایان توجه آن که، به نظر عرفا تفسیر عرفانی منافاتی با تفسیر فقهی، کلامی، اجتماعی و غیره ندارد. چون هر یک ناظر به وجهی از وجوه قرآن هستند. پیامبر اکرم فرمودند: «القرآن ذو وجوه فاحملوه علی احسن وجهه» (علموی مهر، ۱۳۸۱: ۱۹۸)؛ و حضرت امیر(ع) فرمود: «ان الله قسم کلامه ثلاثه اقسام: فجعل قسمًا منه يعرفه العالم و الجاهل؛ و قسمًا لا يعرفه الا من صفا ذهنه و صحّ تمییزه ممّن شرح الله صدره للاسلام؛ و قسمًا لا يعلمه الا الله و ملائکته و الراسخون فی العلم» (حرّ عاملی، ۱۳۵۹، ج ۱۸: ۱۴۳). حضرت علی(ع) در دنباله حدیث فرمود: خداوند کلام خود را این چنین قرارداد تا مردم بی نیاز از مراجعه به ولیّ امر نباشند.

بدیهی است که سخن حضرت امیر ناظر به مراتب معنایی قرآن مجید است. چه لایه اول الفاظ و عبارات قرآن برای همگان قابل فهم است که مسائل فقهی و اجتماعی و مانند آنها از همین لایه اول فهمیده می‌شود. لایه‌های بعدی مربوط به بطون و اشارات خاص قرآن است که نصیب هر کس نمی‌شود.

۲-۳-۲. ارائه نمونه‌هایی از گرایش و روش تفسیری قشیری

این بخش این مقاله در حقیقت معرفی تفسیر عرفانی و قدرت تحلیلی امام قشیری است. با توجه به محدودیت این نوشتار، کوشش به عمل آمده تا به قاعده «الأهم فالأهم» عمل شود و چند نکته برجسته از دیدگاه‌های عرفانی قشیری در سوره‌های حمد و بقره ارائه گردد. بدیهی است که اندک بیان‌گر بسیار و مشت نمونه‌یی از خروار است.

۲-۳-۲-۱. سوره فاتحه (حمد)

وی در تفسیر باء بسمله که در آغاز سوره فاتحه آمده گفت: «فَبِهٖ وُجِدَ مَنْ وَحَدَّ وَبِهٖ جَحَدَ مَنْ أَلْحَدَ وَبِهٖ عَرَفَ مَنْ اعْتَرَفَ وَبِهٖ تَخَلَّفَ مَنْ اقْتَرَفَ» موحد و منکر، عارف و غیر عارف، همگی به واسطه «باء» بسمله پیدا آمد (ر.ک؛ قشیری، بی تا، ج ۱: ۴۴)؛ از جملات فوق ژرف‌نگری قشیری روشن است. وحدت وجودی بودن وی طبق موازین علمی است که بعدها در زبان ابن عربی و پیروانش به تفصیل بیان گردید. وی سپس در این که چرا این آیه با «بسم الله» شروع شد نه بلفظ جلاله «الله» چنین گفت: نکته‌هایی در این انتخاب هست: یکی آن که اسم عین مسماست، دو دیگر آن که جهت تصفیه و طهارت دل با اسم آغاز شد تا الله در دل‌های پاک و مطهر داخل شود؛ سوم آن که خداوند به واسطه «باء» به برّ و نیکی‌رسانی خود نسبت به اولیا اشارت فرمود و با «سین»، به سرّ و رازگویی با اصفیا اشاره نمود و با «میم» به منت و نعمت‌رسانی به اهل ولایت اشارت کرد^{۱۲}؛ در دنباله مطلب افزود: و نیز ممکن است (باء) اشاره به برائت ذات حق از هر نقص عیب باشد و «سین» اشاره به سلامت ذات احدی از صفات امکانی و «میم» اشاره به مجرد و عظمت حق تعالی باشد. و نیز ممکن است، «باء» اشاره به بهاء ذات و «سین» به سناء ذات و «میم» به ملک لایزالی حق تعالی باشد (همان).

چنان که پیشتر نیز گفته آمد، قشیری در هر سوره، بسم الله را مسانخ آن سوره معنی و تفسیر کرد. به باور وی این آیه به هیچ روی تکراری نیست و بیان‌گر تجلی خاص الهی در هر سوره است.

دیدگاه وحدت وجودی وی در تفسیر «الحمد لله» کاملاً مشهود و روشن است. وی در این باب چنین گفت: باتوجه به این که خداوند می‌داند آدمی توان حمد و ثنای او را چنان که شایسته اوست، ندارد، خودش خود را حمد و ثنا گفت. با این کار عجز جمیع بندگانش را در باب حمد و ثنای خود نمایاند.

باتوجه بدین نکته، فخر مخلوقات و سید البشر که اعلم العلماء و سید الفصحاء و البلغاء می‌باشد گفت: «لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك» (همان، ۴۵) قشیری در ادامه گفت: بنابراین هرکس فقط به مقدار سعه وجودی خود، حمد خدا را به زبان راند نه حمدی که شایسته ذات حق باشد. قشیری در وحدت و یگانگی ذات و صفات ذاتی چنین گفت: «گونه ذاته، ازله ابده، قدمه سرمده، قدره قضائه، جلاله جماله، نهیه امره و غضبه رحمته» (همان، ۴۵).

جملات کوتاه فوق اگر بنا باشد که به تفصیل بیان گردد، نیاز به ده‌ها صفحه تقریر و توضیح دارد. چه توحید ذات و صفات، از مباحث بسیار دقیق و مهم بین فلاسفه مشاء و اشراق و حکمت متعالیه است و نیز مطمح نظر فرقه‌های گونه‌گون کلامی به سان معتزله، اشاعره، کرامیه و غیره می‌باشد. ابن عربی در فتوحات و فصوص این مطلب را با دید عرفانی آورد و پیروانش در شرح آثار وی آن را توضیح دادند و سرانجام ملا صدرا در جلد ۶ اسفار اربعه حق مطلب ادا کرد.

۲-۳-۲-۲. واکاوی دیدگاه تفسیری قشیری در برخی از آیات سوره بقره

باتوجه به اطالۀ مطلب، در این بخش ناچار از گزینش برخی موارد هستیم و گرنه توضیح و بیان دیدگاه قشیری در این باب به ده‌ها صفحه نوشتار نیاز دارد. وی در تفسیر آیه ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (بقره/۳۱)، گفت: «أما انفراد بمعرفه اسمائه تعالی فذلك سر لم يطلع عليه ملك مقرب و من ليس لهم رتبة مساويه» لآدم (ع): اختصاص آدم به تعلیم اسماء الهی رازی باشد که هیچ فرشته مقرب و کسانی هم که هم رتبه آدم نباشند ندانند (ر.ک؛ قشیری، بی‌تا، ج ۱: ۷۶).

در تفسیر آیه ﴿فسجدوا إلا ابليس كان من الكافرين﴾ (بقره/۳۴)، گفت: «كان من الكافرين في سابق حكمه و علمه و لقد حصلت من آدم هفوة بشرية فتداركته رحمه احدىة و أما ابليس ادر كته شقوة ازلية» از ازل در علم الهی کفر و شقاوت ابلیس قطعی بود لیکن

لغزش آدم از خواص جنبه بشری وی بود که رحمت الهی شامل حالش شد و از ورطه هلاکت نجاتش داد (همان، ۷۹).

عبارات فوق بسیار پر معنی است که اشاره به جامعیت آدم (ع) دارد. قشیری معتقد است که آدم دارای جمیع اطوار وجودی بود و بدین جهت مسجود فرشتگان قرار گرفت. آدم (ع) دارای جمیع مراتب الهی و خلقی بود با آن که افضل و اعلم مخلوقات بود دارای بعد زلت و نسیان نیز بود (همان، ۸۱).

در تفسیر آیه «هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً» (بقره/۲۹)، گفت: «یعنی مهّد لهم سبیل العرفان و نبههم الی ما خصّهم به ثمّ علّمهم علو الهمة حیث استخلص لنفسه اعمالهم و احوالهم فقال: لا تسجدوا للشمس و القمر» در این آیه مقصود آنست که خداوند امکانات شناخت خود را برای بشر مهیا فرمود و این مطلب را بدیشان گوش زد نمود و همّت بلند را بدیشان آموخت و اعمال و احوالشان را برای خود برگزید و فرمود: خورشید و ماه را سجده نکنید (همان، ۷۴).

برداشت عرفانی قشیری در این آیه واضح و روشن است که آیه را با گرایش عرفانی و روش تصدیقی تفسیر کرده است. فقیهان و اصولیون، مسئله عدم حذر و ابا حه تصرف در نعمت‌های جهان را از ظاهر این آیه فهم کرده‌اند که با تفسیر عرفانی قشیری بیگانه است.

در تفسیر آیه «واذقتلتم نفساً فادّار اتم فیها» (بقره/۷۲)، گفت: «صارت الاشارة منه، انّ من اراد حياة قلبه لا یصل الیه الا بذبح نفسه فمن ذبح نفسه بالمجا هدايات حیی قلبه بانوار المشاهدات» اشاره به این است که هر که خواهان حیات قلب خود است جز با ذبح نفس اماره بدان دست نیابد، هر که نفس اماره را با تیغ مجاهده ذبح نماید دلش با نور مشاهده زنده شود (همان، ۹۹).

بدیهی است که این آیه در بیان قصه گاو بنی اسرائیل آمده و خلاصه اش آنست که کسی کشته شده بود و قوم بنی اسرائیل با یکدیگر به ستیز برخاسته بودند. موسی مأمور شد که دستور دهد گاوی خریداری و ذبح گردد و بعضی از اجزاء گاو «دُم گاو» را به مرده زند تا زنده گردد و قاتل را معرفی نماید.

مسأله ذبح نفس اماره، ربطی به قصه ندارد و این تفسیر کاملاً با گرایش عرفانی است. بعدها ابن عربی نیز همین تفسیر را از این آیه ارائه داد و گفت: «فیها اشاره الی امانته المنفس و تبقیة اضعف قواها» (ابن عربی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۲)؛

قشیری در تفسیر آیه ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَإِنَّهَا لَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (بقره ۱۱۵)، گفت: «الاشارة منها الی مشارق القلوب و مغاربها و للقلوب شوارق و طوارق. طوارقها، هواجس المنفس تطرق فی ظلمات الشهوات و شوارقها نجوم العلوم و اقمار الحضور و شمس المعارف، ما دامت الشوارق طالعة فقبله القلوب و اضحیة ظاهرة فاذا استولت الحقائق خفی سلطان الشوارق كالنجوم تستر عند طلوع الشمس، كذلك عند ظهور الحق يحصل الفناء فلا شهود و لابقاء فهم و سلطان عقل و علم و لا ضیاء عرفان؛ فان وجود هذه الجملة صفات لاثقة ببقا البشريه و اذا صار الموصوف محو فانی لهم ببقاء الصفة» (همان، ۱۱۶). قشیری، مطالب بسیار دقیق عرفانی در باب فناء فی الله و بقاء بقاء الله، در این تفسیر عرفانی بیان نموده که بعدها بزرگانی چون ابن عربی و مولوی از او تبعیت کرده‌اند.

خلاصه سخنان وی این است که دل آدمی را مشرقها و مغربهاست. مشرق نفس ستارگان و اقمار و شمس معارف و حضور دل است و مغرب آن و ساوس نفسانی است که در ظلمات شهوات طلوع می‌نمایند. اگر شوارق نفس در حال طلوع باشند، قبله دلها واضح خواهد بود و اگر حقائق مستولی گردد و فناء فی الله حاصل شود، انسان باقی به بقای حق خواهد بود و فهم و علم حتی عرفان که لازمه بشریت است، رخت بر بندد.

قشیری به دنبال سخنان فوق گفت: آری مادام که بشریت باقی است، بی‌تردید قبله‌ظاهری مطلوب شارع مقدس است (همان). از این سخنان معلوم می‌شود که قشیری یک عارف معتدل است که وجوه گونه‌گون قرآن را در هم خلط نکرده است. به نظر وی ظاهر قرآن برای اهل شریعت در اعمال عبادی حجت است لیکن وجه دیگر قرآن اشارات و باطن آیات است.

ابن عربی نیز با دنبال کردن سخنان وی گفت: یعنی الله الاشراف علی قلوبکم بالظهور و التجلی فیها بصفة جماله حال شهودکم و فنائکم و الغروب فیها بتستره و احتجاب و اختفائه بصفة جلاله حالة بقائکم بعد الفناء» (تفسیر ابن عربی، ۵۰).

البته ابن عربی در اصل تفسیر عرفانی، متأثر از قشیری است گرچه در باب «مغرب» دل‌ها برداشت ویژه دارد.

قشیری در تفسیر آیه ﴿وَعَهَدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتَنَا لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ (بقره/۱۲۵)، گفت: «بني البيت من الحجر لكنه يجذب القلوب كحجر المغناطيس يجذب الحديد، بيت من وقع عليه ظلّه أناخ بعقوة الأمان، بيت من طاف حوله طافت اللطائف بقلبه فطوفة بطوفه» (قشیری، بی‌تا، ج ۱: ۱۲۳).

سپس در ادامه گفت: «الأمر في الظاهر بتطهير البيت و الاشارة فيهما الى تطهير القلب تطهير البيت بصونه عن الادناس و تطهير القلب بحفظه عن ملاحظة الاغيار، طواف البيت معلوم بلسان الشرع و طواف المعاني معلوم لاهل الحق فقلوب العارفين، المعاني فيها طائفة و قلوب الموحدین الحقائق فیها عاكفة فأولاء اصحاب التلوین و هؤلاء ار باب التمكن» خداوند در ظاهر به تطهرخانه کعبه امر فرمود. در این آیه اشاره به تطهیر دل است. طهارت کعبه با حفظ آن از ناپاکی‌های ظاهری است لیکن طهارت دل به واسطه حفظ آن از نگاه به اغیار میسر است. طواف ظاهری کعبه در زبان شرع روشن آمده لیکن طواف واردات قلبی برای اهل حق مکشوف است. واردات قلبی در دل عارفان طواف می‌کنند

اما حقائق در دل موحدان ساکن و ماندگار است پس آنان اصحاب تلموین و اینان ارباب تمکین باشند (همان، ۱۲۴).

باز هم در تفسیر فوق، قشیری میان وجه شرعی و ظاهری قرآن را از چهره عرفانی آن جدا کرده است. چنان که می بیند وی نه تنها فهم عرفانی از آیات دارد بلکه مبتکر بسیاری از اصطلاحات عرفانی نیز هست.

قشیری در تفسیر آیه ﴿وَكذلك جعلناكم امة و سطا لتكونوا شهداء على الناس﴾ (بقره/۱۴۲)؛ گفت: «الوسط بمعنى الخيار، فجعل الله هذه الامة خيار الامم و جعل هذه الطائفة خيار هذه الامة فهم خيار الخيار فهذه الطائفة هم الاصول و عليهم الامدار و هم القطب و بهم يحفظ الله جميع الامم» وسط به معنی برگزیده است، خداوند طبق این آیه امت محمدی (ص) را برگزیده جمیع امت‌ها قرار داد و طایفه صوفیه و عرفا را برگزیدگان امت محمدی دانست پس ایشان برگزیده برگزیدگان هستند، اینان اصول و محور اصلی و قطب باشند که خداوند به واسطه ایشان جمیع امت‌ها را به پا می‌دارد (همان، ۱۳۲).

سخنان فوق، سرمشق ابن فارض، ابن عربی، عطار و مولانا شده که آنان محمدیون را برتر از انبیای بنی اسرائیل معرفی کرده‌اند. ابن فارض گفت: «بعترته استغنت عن الرسل الوری / و اصحابه و التابعین الائمة» مردم با وجود عترت و اصحاب پیامبر و تابعین، نیازی به پیامبر ندارند (ر.ک؛ بیات، ۱۳۷۴: ۵۸)؛ و مولانا در مثنوی گفت:

حرف چ بود تا تواندیشی از آن	صوت چ بود خار د یوار رزان؛
حرف و صوت و گفت را بر هم زخم	تا که بی این هر سه با تو دم زخم؛
آن د می کز آد مش کردم ز بهان	با تو گویم ای تو ا سراج بهان؛
آن د می را که نگ فتم با خلیل	آن د می را که ندا ند جبرئیل؛
آن د می کزوی م سیحادم نزد	حق زغیرت نیز بی ما هم نزد ^{۱۳}

صوفیه در این باب به احادیث نوبی تمسک جسته‌اند. از جمله آن احادیث، حدیث نوبی «علماء امتی کسائر انبیاء قبلی» (امام خمینی، ۱۳۴۹: ۱۲۴).

البته حدیث دیگری نیز در این باب در زبان صوفیه با تعبیر علماء امتی افضل من انبیاء بنی اسرائیل، نیز آمده است که قشیری و دیگران با توجه بدان حدیث، مقام عارفان اسلامی را بسیار برتر از همه امت‌ها بلکه برتر از انبیای سلف دانسته‌اند.

قشیری در تفسیر آیه ﴿وَلِكُلِّ وُجْهَةٍ هُوَ مَوْلِيهَا﴾ (بقره/۱۴۷)، گفت: این آیه اشارت دارد به این که هر که به غیر خدا بنگرد و بدان مشغول گردد، آن شیء میان او و خدا حایل و مانع باشد (همان، ۱۳۵). این تفسیر کاملاً با گرایش عرفانی است که قشیری از این آیه فهم کرده است.

وی در تفسیر آیه ﴿فَاذْكُرُونِي اذْ كُرَّمْ﴾ (بقره/۱۵۲)، گفت: یعنی «کو نوا مستهلکین فی وجودنا نذکرکم بعد فنائکم عنکم» یعنی این آیه به مقام فناء عن الفناء اشارت دارد (همان، ۱۳۷)؛ و نیز در تفسیر آیه ﴿انّ الذین یکتُمون ما انزلنا من البیانات﴾ (بقره/۱۵۹)، گفت: آیه اشاره دارد به این که اگر خداوند علم کشفی نصیب کسی کند و او از ارشاد مریدان خودداری و امساک نماید، مستوجب خشم خدا گردد (همان، ۱۴۷).

و در تفسیر آیه ﴿انّ الذین یکتُمون ما انزل الله من الکتاب﴾ (بقره/۱۷۴)، گفت: علمای ظاهر جهت خودداری از نشر علوم ظاهری بازخواست شوند لیکن اولیاء مامور به حفظ و دایع اسرار حقند و اگر کوتاهی کنند مورد بازخواست قرار گیرند (همان، ۱۴۸).

در تفسیر آیه ﴿واذا سئلک ع بادی عنی فاتی قریب اجیب د عوۃ اللداع﴾ (بقره/۱۸۶)، گفت: «اذا سئلک ع بادی عنی» سؤال از ذات حق تعالی است که پرسش‌گران عارفان هستند؛ این پرسش با پرسش‌هایی مثل یسئلونک عن الم حیض، عن الروح، عن الخمر و المیسر، عن الشهر الحرام و مانند آنها تفاوت جوهری دارد. با توجه بدین نکته خداوند به پیامبرش فرمود: با آن که تو واسطه میان خدا و خلق هستی پاسخ این

پرسش مستقیماً به عهده خودم می‌باشد: «فأني قريب اجيب د عوة المداع؛ فلم يقل الله: يا محمد قل لهم بل قال: فأني قريب» یعنی رفع الواسطة من الاغيار. در اینجا مقصود قرب مکانی یا زمانی نیست چون خداوند منزّه از آنست که محاط در زمان یا مکان باشد چون او خالق مکان و زمان است و محیط بر همه ممکنات است. بنابراین، قرب او از سنخی دیگر است که همان احاطه قیومی است (همان، ۱۵۶).

سخنان قشیری در این باب، انصافاً بسیار عالمانه است. این سخنان نه تنها راه گشای عارفانی به سان ابن عربی و پیروان او بلکه الگو برای فیلسوفانی چون ملاصدرا و هم‌فکران اوست که با توجه به ضیق مجال امکان توضیح بیشتر نیست.

در تفسیر آیه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ (بقره/۲۰۷)، گفت: «هُمُ الَّذِينَ ادر كَتَبَهُمْ سَوَابِقِ الْقِسْمَةِ وَ خِصَائِصِ الرَّحْمَةِ فَأَثَرُوا رِضَا الْحَقِّ عَلَى رِضَا انْفِ سَهْمٍ» ایشان کسانی هستند رحمت و قسمت ازلی شامل حالشان شده در نتیجه رضای خدا را بر رضای خود مقدم داشتند (همان، ۱۷۱).

این تفسیر کاملاً عرفانی است و برخلاف تفسیر اکثر مفسران اهل سنت است که گفته‌اند: این آیه در شأن صهیب بن سنان نازل گردیده است و برخی از اهل سنت و جمیع مفسران شیعه این آیه را در شأن حضرت امیر دانسته‌اند که در شب هجوم قریش در مکه در جای پیامبر اکرم آرامید و رضای خدا را بر رضای خود برگزید. عبیدالله بن احمد حسکانی از جمله مفسران اهل سنت است که در تفسیر (ر.ک؛ حکانی، ۱۳۵۹، ج ۱:۱۲۳) این قول را برگزید و به سان مفسران شیعه، شأن نزول این آیه را واقعه ليله الميبت دانست.

در تفسیر آیه ﴿قُضِيَ الْأَمْرُ وَاللَّهُ تَرَجَعَ الْأُمُورُ﴾ (بقره/۲۱۰)، گفت: یعنی «انهتك ستر الغيب عن صريح التقدير السابق؛ ولقد استغنت قلوب الموحدین لما فيها من انوار البصائر عن طلب التأويل لهذه الآية و مثلها» مقصود در آیه این است که مرتبه غیب به مرتبه ظهور آمد، دل‌های موحدان با توجه به انوار بصائر موجود در آنها، حقایق این گونه آیات را مشاهده می‌کنند و نیازی به تأویل ندارند (همان، ۱۷۲)؛ تفسیر وی کاملاً

عرفانی است و برخلاف سخنان جمیع مفسران است که این آیه را در مورد وقوع قیامت دانسته‌اند.

در تفسیر آیه الكرسی «الله لا اله الا هو الحي القيوم» (بقره/۲۵۵)، داد سخن داد و يك دوره عرفان نظری را آورد. در آغاز گفت: «الله اسم تفرّد به الحقّ تعالی فلا سمی له فيه، قال تعالی: هل تعلم له سمياً» (مریم/۶۵)؛ قوله لا اله الا هو، اخبار عن نفی النظير و الشبيه بما استوجب من التقديس و التنزيه، من تحقّق بهذه القائله لا يبرى من الاثبات بغيره او من غيره فلا يرفع حاجته الى غيره فلا يسمع الا من الله و بالله و لا يشهد الا بالله فهو محوعمماً سوى الله: الله نام خاص حق تعالی است و کسی هم نام او نیست. معنای «لا اله الا هو»، اخبار از نفی نظير و مانند برای حق بلکه نفی ماسوی الله است. هر که این حقیقت دریا بد غیر حق تعالی در قلمرو هستی نبیند و نیازش را به جز او عرضه نماید و جز از خدا نشنود و جز به واسطه خدا نبیند و او ماسوی الله را هیچ و پوچ داند (همان، ۱۹۶).

سپس در تفسیر «لا تأخذه سنة و لا نوم»، گفت: «تقدّس من جماله جلاله و جلاله جماله، و از له ابد، و ابد سرمد و سرمد ه، و قد مه و جوده؛ قوله جلّ ذکره: ما فی السموات و ما فی الارض: مُلکاً و ابداعاً و خلقاً و اختراعاً» (همان، ۱۹۷).

چنان که مشاهده می‌کنید، در عبارات فوق اکثر اصطلاحات عرفان نظری و حتی فلسفی را آورده که شرح‌شان در این مختصر نگنجد که از باب للعالم الا اشاره آوردیم. مثلاً اصطلاح سرمد و وحدت آن با ابد و ازل و بازگشت جمیع این مفاهیم به وجود حق تعالی، سخنانی بسیار ژرفی است که الگوی ابن عربی و حتی ملاصدرا شده‌است.

در تفسیر آیه ﴿فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك﴾ (بقره/۲۶۰)، گفت: در این آیه ابراهیم به سان موسی هدفتش شنیدن صدای معشوق بود چنانکه موسی گفت: ﴿رب ارنی انظر اليك﴾ (اعراف/۱۶۳)، برای ابراهیم پاسخ مثبت یا منفی مهم نبود چنان که پاسخ موسی نیز (لن ترانی) بود.

خداوند به ابراهیم دستور داد چهار پرنده را ذبح کند تا به راز معاد پی ببرد. مقصود از زنده کردن چهار پرنده ذبح شده، زنده شدن دل ابراهیم است. گفته شده که آن چهار پرنده، طاووس و خروس و کلاغ و مرغابی بود که اولی رمز ظواهر دنیا، دو می رمز خودخواهی، سومی رمز طمع و حرص و چهارمی رمز روزی طلبی در دنیا است. اگر آدمی این چهار صفت دنیاخواهی را در خود بکشد، دلش زنده گردد و با چشم دل حقایق و اسرار هستی را فهم نماید (همان، ۲۰۲).

در تفسیر آیه ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾ (بقره/۲۶۹)، گفت: «الحکمه تحکم علیکم خاطر الحق لا داعی النفس». سپس برای حکمت معانی گونه گون نقل کرد و سرانجام گفت: «الحکمه شهود الحق و السفه شهود الغير» (همان، ۲۰۸). در تفسیر آیه ﴿إِنْ تَبَدُّوا الصَّدَقَاتِ فَنِعْمًا هِيَ﴾ (بقره/۲۷۱)، گفت: خداوند فرماید: اگر دوستی خود را با ما اظهارنمایی و به زبان رانی کار ستوده ای کرده ای و اگر حافظ اسرار باشی و الطاف ما را به وسائط نسبت دهی شرایط دوستی را رعایت نمودی و ارتباط را استوارتر کردی (همان، ۲۰۹).

در تفسیر آیه ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هِدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (بقره/۲۷۲)، گفت: طبق تصریح این آیه همان گونه که توحید ذاتی و صفاتی مسلم است توحید افعالی نیز چنین است یعنی همان گونه که وجود و کمالات و جود به خداوند باز می گردد همه کارها نیز مربوط به خداوند است که لا وجود الا هو ولا مؤثر الا هو. بنابراین جمیع وسائط چه فرشتگاه چه پیامبران همگان به منزله جنود الهی هستند و فاعل حقیقی فقط خداوند است. گویی خداوند فرمود: «یا محمد! الهدایه من خصائص حقنا و لیس للاغیار منه نصیب» (همان، ۲۰۹). شایان ذکر آن که این موضوع نیز از موضوعات مهم عرفانی است که قشیری در این باب پیش کسوت است همه عارفان بزرگ از وی متأثر هستند. از جمله ابن عربی در ذیل همین آیه گفت: «لا یجب علیک ان تجعلهم مهدیین اذها علیک تبلیغ الهدایه» (تفسیر ابن عربی، ج ۱، ۹۰).

چنان که می‌بینید، سخن ابن عربی مضمونش عین سخن قشیری است، مولوی نیز باتوجه بدین نکته گفت:

گر پیرانیم تیر آن کی زما ست	ما کمان و تیر اندازش خدا ست ^{۱۴}
ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ	چون الف از خود چه دارد هیچ
بی شریکی جمله مخلوق خدا ست	آن موالید ارچه نسبت‌شان به ماست ^{۱۵}
ما چو شطرنجیم اندر برد و مات	برد و مات ما تویی ای خوش صفات
ما چو ناییم و نوادر مازت ست	ما چو کوهیم و صدا در مازت ست ^{۱۶}

در تفسیر آیه ﴿ان تبدوا ما فی انفسکم او تخ فوه یحا سبکم به الله﴾ (بقره/ ۲۸۴)، گفت: «فیها اشاره الی استدامه المراقبه و استصحاب المحاسبه» (همان، ۲۱۵).

جهت پرهیز از اطاله به همین مقدار بسنده می‌شود. آنچه گفته آمد جنبهٔ زهونگی داشت. در این نوشتار، سیری در تفسیر عرفانی برخی آیات سورهٔ حمد و بقره مورد کاوش قرار گرفت تا خواننده عزیز علم و آگاهی امام قشیری را در باب تفسیر عرفانی مشاهده نماید. اینک در زیر به نمونه‌هایی از تفسیر عرفانی برخی آیات قرآن در رسالهٔ قشیری نیز اشاره می‌کنیم تا مطلب تکمیل شود.

وی در باب توحید ذاتی و افعالی باتوجه به آیهٔ ﴿والهکم الله و احد﴾ (بقره/ ۱۶۳)، گفت: بدان که توحید حکم کردن بود به یکی، و حَدُّهُ یعنی صفت کردم او را به یگانگی؛ و ذات خدا یک چیز است به خلاف چیزهای دیگر که آن را یکی خوانند و توحید سه چیز است: توحید حق است حق را و آن علم اوست به یگانگی او؛ دیگر توحید حق است خلق را و آن حکم اوست بدان که بنده موحد است؛ سه دیگر توحید خلق است حق را و آن علم بنده است بدانچه خدای تعالی یکیست (ر.ک؛ قشیری، ۱۳۶۷: صص ۵۱۱-۵۱۳).

ذوالنون را پرسیدند از توحید، گفت: آن که بدانی علّت همه چیزها صنع او ست و صنع او را غایت نیست و هر آنچه در دلت صورت بندد خدای تعالی به خلاف آن باشد؛ جنید گفت: توحید معنی بود که رسوم اندرو نیست گردد و علم‌ها همه ناچیز گردد و خدای تعالی بر آن حال بود که به ازل بود؛ حُصری گفت: اصول اندر توحید پنج است: حدث برداشتن و قدیم را یکی دانستن؛ و از برادران بریدن؛ و از وطن‌های خویش مفارقت کردن؛ و فراموش کردن آنچه دانند و ندانند (همان، ۵۱۴).

جملات قشیری در باب توحید، چه آنچه از زبان خود گفت چه آنچه از زبان دیگران نقل نمود، بسیار پرمعنی است و همان است که بعد از وی در زبان ابن عربی و پیروانش به تفصیل گفته آمد. مثلاً این که توحید را سه مرحله معرفی کرد، همان است که در عرفان نظری به غیب الغیوب و اعیان ثابت و اعیان خارجه، تعبیر شده است؛ و این که گفت: توحید یعنی برداشتن حادث و قدیم، بیان‌گر وحدت شخصی وجود است. معنایش آنست که هستی فقط از آن خداوند است و ما سوی الله نمودها و تجلیات هستی هستند و بهره‌ای از هستی ندارند. با توجه به این که تجلیات لوازم ذاتند، پس حادث و قدیم معنی ندارد.

در باب معرفت حق با استناد به آیه ﴿و ما قدروا الله حق قدره﴾ (انعام / ۹۱)، گفت: به نظر این گروه معرفت صفت آن کس بود که خدای را بشناسد به اسماء و صفات؛ از خوی‌های بد دست بدارد، دایم بردرگاه بود و به دل همیشه معتکف بود تا از خدای بهره یابد و از اندیشه‌های بد نفس و خاطره‌های بد پرهیزد و با خاطری که او را به غیر خدای خواند آرام نگیرد و دایم به سرّ با خدای مناجات همی کند و محدّث بود از قبّل حق به شناخت اسرار او، آن هنگام او را عارف خوانند و آن حالت را معرفت گویند؛ و اندر جمله بدان قدر که از نفس خویش بیرون آید معرفتش حاصل آید به خدای عزّ و جلّ (همان، ۵۴۰)؛ در ادامه گفت: بایزید را پرسیدند از معرفت، گفت: ﴿انّ الملوک اذا دخلوا قرية افسدوها و جعلوا اعزّة اهلها اذله﴾ (نمل / ۳۴)؛ و نیز بایزید گوید: خلق را

احوال بود و عارف را احوال نبود زیرا رسم‌های او همه محو بود و هستی او به هستی غیر او فانی گشته بود و اثرهای او غایب شده باشد اندر آثار غیر او (همان، ۵۴۳).

قشیری با توجه به اظهار نظر مستقیم و نقل از بایزید، آیات را به نحو خاص در باب معرفت تفسیر می‌کند و آن را فنای مطلق عبد در حق می‌داند که دیدگاه ویژه و ژرف‌نگری وی را نشان می‌دهد. آنچه گفته آمد از باب نمونه‌هایی از گرایش‌های عرفانی وی در تفسیر آیات قرآن بود و فقط از باب بیان کل به واسطه برخی مصادیق و جزئیات بود.

بحث و نتیجه‌گیری

فی‌الجمله، نتایج زیر از این جستار حاصل آمد:

الف. امام قشیری در تفسیر قرآن مجید با گرایش عرفانی همراه روش جامع که تلفیقی از روش‌های تصدیقی، درایی و روایی است در میان مفسران قرآن با گرایش عرفانی، پیش‌کسوت بل بی‌نظیر است. بی‌تردید او الگوی عارفان نام‌آوری به سان ابن عربی و مولوی و پیروان آنان می‌باشد. تاکنون این وجه قشیری از دید محققان نهان بوده و جای تحقیق در این باب همچنان باقی است؛

ب. قشیر در تفسیر عرفانی خویش، مبتکر بسیاری از اصطلاحات عرفان نظری است. به سان وحدت ازل با ابد، ذات و صفات، قدم و حدوث، وجوب و امکان، زمان و سرمد و ... که بعد از وی عارفان نام‌داری چون ابن عربی و پیروانش در تکمیل آنها کمر همت بستند و نیز فیلسوفان نام‌آوری چون ملا صدرا و پیروانش در تبیین ذات و صفات باری تعالی از وی الگو گرفتند. در تحقیق برای محققان همچنان باز است که به تحقیقات تطبیقی پردازند تا قشیری بیش از پیش شناخته آید.

منابع

قرآن مجید.

نهج البلاغه چاپ صبحی صالح.

ابن عربی، تاج‌الدین حسین خوارزمی. (۱۳۶۸). شرح فصوص الحکم. تهران: انتشارات مولی.

ابن عربی، محیی‌الدین بن محمد. (بی تا). الفتوحات المکیه. لبنان: بیروت. دار احیاء التراث العربی.

_____ (۱۳۸۰). تفسیر ابن عربی. لبنان: بیروت. دار احیاء التراث العربی.

بیات، محمد حسین. (۱۳۷۴). مبانی عرفان و تصوف. تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.

_____ (۱۳۹۷). واکاوی برخی از مفردات و جملات مشکل پانزده جزء

اول قرآن. تهران: انتشارات کوله پشتی من.

حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد. (بی تا). دیوان حافظ. به اهتمام محمد قزوینی. تهران: نشر سینا.

حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۵۹). وسائل الشیعه. تهران: المکتبه الاسلامیه.

حکائی، عبدالله بن احمد. (۱۳۵۹). شواهد التنزیل. تهران: سازمان چاپ وزارت ارشاد.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۴۹). حکومت اسلامی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی (قدس سره).

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۹). المفردات فی غریب القرآن. لبنان: بیروت. دار احیاء التراث العربی.

صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۲). معانی الاخبار. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۸۸). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دار احیاء الکتب الاسلامیه.

- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۴۷). *التبیان فی تفسیر القرآن*. لبنان: دار احیاء التراث العربی.
- علامة امینی، احمد. (۱۳۶۱). *الغدیر فی الكتاب و السنه*. لبنان: بیروت. دارالکتب العربی.
- علوی مهر، حسین. (۱۳۸۱). *روشها و گرایشهای تفسیری*. تهران: انتشارات اسوه.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۸). *تفسیر العیاشی*. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- قشیری، ابوالقاسم بن هوزن. (۱۳۶۷). *رساله قشیریہ*. به اهتمام فروزان فر. تهران: نشر علمی فرهنگی.
- قشیری، ابوالقاسم بن هوزن. (بی تا). *لطائف الاشارات*. به اهتمام ابراهیم بسیونی. مصر: انتشارات الهیئه المصریہ للکتاب.
- ملاصدرا، محمد شیرازی. (۱۳۷۹). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*. قم: انتشارات مصطفوی.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۸). *مثنوی معنوی*. تهران: انتشارات طلوع.

پی نوشتها

۱. (مثنوی اول، ب ۴۲۹)
۲. (مثنوی دفتر اول، ب ۱۹۰)
۳. (همان، ب ۲۸۰)
۴. معروف به تفسیر ابن عربی

۵. دفتر اول، ب ۲۲۲
۶. همان
۷. (ر.ک؛ مفردات راغب)
۸. (واکاوی برخی مفردات و جملات قرآن، ص ۱۰)
۹. (مبانی عرفان و تصوف ص ۱۰۱-۱۰۷)
۱۰. (مثنوی ۱/۴۲۹۰)
۱۱. (دیوان حافظ، غزل ۱۹)
۱۲. همان
۱۳. (مثنوی ۱، ب ۱۷۷۵)
۱۴. (مثنوی ۱، ب ۶۲۶)
۱۵. (همان، ب ۱۵۵۱)
۱۶. (همان، ۱۷۰۵)
۱۷. (همان، ب ۶۰۸)