

تاریخ وصول: ۹۱/۹/۲۰

تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۱/۲۷

سبع هشتم، حقیقتی اسرارآمیز تا تعبیری طنزآمیز

(بررسی معنای اصطلاحی «سبع هشتم» در ادبیات عرفانی)

فاطمه عسکری^۱

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، پردیس واحد بین الملل دانشگاه فردوسی مشهد

سیدحسین سیدی

استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده:

حقیقت انسان به لحاظ ادراک و آگاهی دریایی عمیق و ژرف است که انسان بالقوه توانایی دستیابی به دیگر سطوح آگاهی و ادراک را دارد و چگونگی بازتاب و بحث در آن از جایگاه گسترده و وسیعی در میان تعابیر و مفاهیم گوناگون قرآنی، و به ویژه در زمینه ادبیات عرفان اسلامی برخوردار است. در برخی از شواهدی از آثار ادیبان و سالکان، واژگانی چون: «سبع هشتم» دیده می‌شود که تاکنون چگونگی معنای اصطلاحی و مفهومی آن محل بحث و اختلاف بوده است. از طرف دیگر، بررسی این مدخل، به عنوان یک اصطلاح عرفانی و ادبی مورد توجه و تحقیق فرهنگ نامه‌های اصطلاحی و عرفانی نبوده است. هدف از این تحقیق، آن است که با مطالعه نمونه موردی در معنای لغوی، و به ویژه اصطلاحی و مفهومی مدخل «سبع هشتم» و نیز اثبات و تحلیل چگونگی جایگاه آن در زمینه ادبیات عرفانی، بتواند به نوعی اهمیت توجه و ذکر این مدخل را در فرهنگ نامه‌ها و لغت نامه‌ها، به ویژه در زمینه اصطلاحات عرفانی معاصر متذکر شود.

کلید واژه‌ها: سبع هشتم، تفسیر آنفسی، تأویل خود، ادراک و آگاهی، تعقل قلبی.

^۱ - fa.askari31@gmail.com

پیشگفتار

غالباً به صورت تجربی با مطالعه و بررسی واژگان در فرهنگ‌نامه‌ها و لغت‌نامه‌ها در می‌یابیم که عمده مؤلفان آن‌ها برای ذکر معناهاى مختلف و واژگان مورد نظر خود؛ از دو روش رایج زیر: (۱) شماره‌گذاری اعداد، و (۲) تعیین حیطه علمى و... استفاده می‌نمایند. در روش شماره‌گذاری و به ترتیب اعداد، از نزدیک‌ترین و رایج‌ترین معنای مورد استفاده تا دورترین و کم‌کاربردترین آن نشان داده می‌شود که امروزه گاه در بسیاری از فرهنگ‌نامه‌ها و لغت‌نامه‌ها مشاهده می‌کنیم که به دلیل کم‌کاربرد بودن و یا نامحتمل بودن معنای برخی از واژگان، از ذکر آن‌ها خودداری نموده‌اند و در اصطلاح رایج به این گونه فرهنگ‌نامه‌ها، «فرکانسی» گفته می‌شود. به عبارت دیگر، در این لغت‌نامه‌ها از ذکر دورافتاده‌ترین و کم-کاربردترین معناهاى افاده شده از واژگان پرهیز می‌شود و به همین دلیل، گاه در فرهنگ‌نامه‌ها و لغت‌نامه‌هاى معتبر و به‌ویژه در ادبیات معاصر، جای برخی از تعابیر و اصطلاحات ادبى و لغوى خالى است و یا به دلیل عدم توجه اولیه به این گونه واژگان، تاکنون حیطه علمى آن‌ها مورد مطالعه و بررسی قرار نگرفته‌است، لذا تحقیق و پژوهش در آن‌ها بسیار حائز اهمیت است. از طرف دیگر، با مشخص نمودن جایگاه علمى و ادبى این واژگان و اصطلاحات، به-نوعى می‌توان میان علم «لغت» با سایر علوم در زمینه‌هاى مختلف، از جمله: «ادبیات عرفانى» پیوند و تلفیقى برقرار نمود که چگونگی تحقیق و ارتباط در آن‌ها می‌تواند به گسترش دامنه علوم، و به‌ویژه در زمینه «مطالعات تطبیقى» بیفزاید و مفید واقع شود.

پیشینه تحقیق

از دیرباز واژگان و تعابیر اصطلاحات عرفانى و ادبى، پیوسته مورد توجه و مطالعه بسیارى از عالمان و سالکان به دین و ادب قرار گرفته‌است و به‌کاربردن این گونه واژگان در آثار ادبى و عرفانى ایشان دیده می‌شود. از جمله آثاری که به معنای «سبع‌هشتم» اشاره نموده‌اند، عبارتند از:

«گلستان» سعدی، «مصیبت‌نامه» از عطار نیشابوری و «اسرار التوحید» از محمد بن منور و «تعلیقات بر اسرار التوحید» از شفیعی کدکنی و... اما با این وجود، مشاهده می‌کنیم که در کاربرد معنایی مدخل «سبع هشتم» در میان این شواهد، و مفهوم اصطلاحی آن در نظرات ایشان به گونه‌ای متفاوت، و مختلف مطرح شده‌اند و از نوعی پراکندگی نظر برخوردار هستند. در این تحقیق، ضمن بررسی و مطالعه این گونه نظرات به تفکیک آن‌ها از یکدیگر پرداخته، و مفهوم اصطلاحی «سبع هشتم» را به‌عنوان یک اصطلاح عرفانی و ادبی، به شکل خاص و مستقل مورد تحلیل در زمینه ادبیات عرفانی قرار می‌دهیم، و از همین روی، موضوع جدیدی محسوب می‌شود.

شواهدی از معنای «سبع هشتم» و بررسی و تفکیک نظریه‌های مختلف پیرامون آن

معنای اصطلاحی «سبع هشتم» در حکایتی از «اسرارالتوحید» چنین آمده است: «شیخ الاسلام ابوسعید رحمه الله علیه گفت که روزی شیخ ما ابوسعید ابوالخیر قدس الله روحه العزیز در نیشابور مجلس می‌گفت. دانشمندی فاضل حاضر بود. با خود می‌اندیشید که این سخن که این مرد می‌گوید در هفت سبع قرآن نیست! شیخ، حالی، روی بدان دانشمند کرد و گفت: «ای دانشمند! بر ما پوشیده نیست اندیشه خاطر تو.» و این سخن که ما می‌گوییم در سبع هشتم است!»، آن دانشمند گفت: سبع هشتم کدام است؟! شیخ گفت: هفت سبع آن است که: «یا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ»، (مائده / ۶۷) و هشتم سبع آن است که: «فَأَوْحَىٰ إِلَيَّ عَبْدِي مَا أَوْحَىٰ!»؛ (نجم / ۱۰) شما می‌پندارید که سخن خدای عزوجل معبود و محدود است؟! «إِنَّ كَلَامَ اللَّهِ لَأَنْهَاءٌ لَهُ.» مُنَزَّلٌ بِرِجْلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذَا هَفْتٌ سَبْعٌ أَسْت. اما آنچه به دل‌های بندگان می‌رساند در حصر نیاید، و منقطع نگردد (تمام نشده است)، در هر لحظه رسولی، (تعقلی با قلب) از وی (حق تعالی) به دل بندگان می‌رسد، چنانکه رسول اکرم (ص) گفت: «إِتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ.» (منور، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۵۲۴) - در یکی دیگر از حکایت‌های ابوسعید در «اسرار التوحید»، درباره شرح و توضیح بیش‌تر مفهوم حکایت فوق چنین آمده است: «شیخ ما گفت: ابوبکر کتانی بزرگ بوده است و عالم و مجاهدت‌های بسیار داشته است که بس کسی بدان درجه نرسیده است و یکی از مجاهدت‌های وی آن بوده که سی سال به مکه در حجر زیر ناودان نشسته بوده است و درین سی سال در شبانه‌روزی یک طهارت کرده

است، وقت صبح؛ و این صعب بود که هیچ شب خواب نیافته است، بلکه خواب در میانه نبوده است. در آن نشست وی روز پیری از باب بنی شیبه درآمد شکوه، ردا بر افکنده. فرا نزد وی آمد و سلام گفت و او را گفت: «یا ابابکر! چرا فرا آنجا نشوی که مقام ابراهیم است که آن مردمان جمع گشته‌اند و حدیث رسول صلی الله علیه و سلم می‌شنوند تا تو نیز بشنوی؟!» و پیری آمده بود و اخبار عالی داشت و املا می‌کرد. بوبکر سربرآورد و گفت: «ای شیخ! که روایت کند؟ (از که روایت کند؟) گفت: «عبدالرزاق صنعانی است از مَعْمَر از زُهَری از بوهریره.» گفت: ای شیخ! دراز اسنادی آوردی هرچه ایشان آنجا به اسناد و خبر می‌گویند، ما اینجا بی‌اسناد می‌شنویم. گفت: «از کی می‌شنوی؟» گفت: «حَدَّثَنِي قَلْبِي عَنْ رَبِّي». آن پیر گفت: «چه دلیل که تو برآنی؟» (بدان معتقد هستی؟) گفت: «دلیل آنکه تو خضری» خضر گفت: «تا آن وقت پنداشتم که هیچ ولی نیست خدای را که نه من او را ندانم تا که شیخ ابوبکر کتانی را بدیدم که مرا بدانست و من او را بدانستم.» (همان: ج ۱، ص ۲۵۰) - با توجه به سخن ابوسعید ابوالخیر، «عطار نیشابوری» نیز چنین گفته است:

«سالک آمد پیش حیوان دردناک نه امید امن و نه بیم هلاک

طالب «أوحی» شده دل پر شعاع «سبع هشتم»، باز می‌جست از سیاع

(عطار، ۱۳۱۶: ص ۲۳۴)

«سعدی» در گلستان، در این باره چنین می‌گوید:

«اگر خود هفت سبع از بر بخوانی چو آشفتی ا، ب، ت ندانی»

(سعدی، ۱۳۱۳: ص ۱۳۱)

در جای دیگر، شیخ «ابوسعید» درباره این مفهوم از معنای «سبع هشتم» چنین می‌گوید:

«مرا تو راحت جانی معاینه نه خبر کرا معاینه باشد خبر چه سود»

(منور، ۱۳۱۵: ج ۱، ص ۲۵)

در بیت فوق، در اصل منظور از «خبر»: آگاه شدن از چیزی و به عبارت دیگر، آگاهی و ادراک فرد سالک بوده است و مقصود از «معاینه»: به عینه دیدن، با چشم خود دیدن، دیدن مستقیم، و در اینجا منظور از این گونه دیدن، «تعقل قلبی» یا «تأویل ادراک خود» است که در ادامه برای روشن تر شدن مفهوم معنای اصطلاحی مدخل «سبع هشتم» بیش تر بدان می پردازیم. اما در اینجا، فقط ذکر این نکته لازم است که در شعر مذکور، «ابوالخیر» در اسرار التوحید، برتری و مزیت قدرت «بیندگی» خود را بیان می کند که چگونه توانسته است: «سبع هشتم» یا «تأویل ادراک» و یا «تأویل ادراک خود» و... را با رسیدن به آگاهی درک کند و بفهمد. لذا در «سبع هشتم»: فرد سالک، می بیند و می فهمد، پس می گوید به قلب الهام شده است و مخاطب را از قدرت بیندگی عارفان و یا به عبارت دیگر، «فراست مؤمن» بر حذر داشته و مطلع می سازد. زیرا عارف مؤمن، به نور خدا و دیدن حقایق آن چشم دل دوخته، و به واسطه فهم و ادراک خود، می تواند حق را ببیند و یا در اصطلاح عارفان از نعمت قدرت «بیندگی» برخوردار شود و این مهم، در اصل به سبب فراست او انجام می گیرد. همان گونه که در این باره در روایتی از امام محمد باقر (ع) چنین نقل شده است:

«ان فی ذلک لآیاتٍ للمتوسمینَ، از آن حضرت (ع) سؤال کردند که منظور کیانید، فرمود: منظور امت اسلام است، و سپس اضافه کرد: قال رسول الله (ص): اتقوا فراسه المؤمن، فإنه ينظر بنور الله عزوجل.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱۱، ص ۱۱۶) در «مفردات الفاظ قرآن کریم» نیز چنین آمده است: «پیامبر (ص) فرمود: اتقوا فراسه المؤمن فإنه ينظر بنور الله؛ مؤمن با نور خدا می نگرد و نظرش صائب است از زیرکی و نظراتش پیروی کنید و شوخی مپندارید.» (خسروی حسینی، ۱۳۷۵: ج ۴، ص ۴۵۶) «عزیز الدین نسفی» در کتاب «انسان کامل» در شرح و توضیح حدیث فوق چنین می گوید: «ای درویش! سالک تا به لقای خدا مشرف نشود، هیچ چیز را کماهی نداند و نبیند. کار سالک بیش از این نیست که خدا را بداند و ببیند، و صفات خدا را بداند و ببیند. هر که خدا را ندید، و صفات خدا را نشناخت، نابینا آمد و نابینا رفت. سالک چون بنور الله رسید، ریاضات و مجاهدات سخت تمام شد و به آن مقام رسید که رسول الله (ص) می فرماید: اتقوا فراسه المؤمن فإنه ينظر بنور الله.» سالک چون بنور الله رسید، اکنون رونده نورالله است؛ تاکنون رونده نور عقل (منظور عقل مادی گرای روزمره) بوده، کار عقل تمام شد؛ اکنون رونده نورالله: (تعقل با قلب و دارای ادراک و آگاهی) است، نورالله چندان سیران کند که جمله حجاب های نورانی و ظلمانی از پیش سالک بر خیزد، و سالک خدا را

ببیند و بشناسد، یعنی نورالله به دریای نور رسد و دریای نور را ببیند. پس هم به نور او باشد که نور او را بتوان دیدن، و او را بتوان شناختن». (نسفی، ۱۳۶۲: ص ۳۰۸) برخی از سایر ادیبان نیز مفهوم و یا معنای خاص عرفانی و اصطلاحی را برای مدخل «سبع هشتم» در نظر نگرفته‌اند، و کاربرد این معنا را صرفاً تعبیری طنزآمیز و پارادوکس ادبی در نظر گرفته‌اند، و آن را با عنوان معنای فارسی: «هفت یک هشتم!» مطرح نموده‌اند. به‌عنوان مثال: شفیع کدکنی در «تعلیقات» مباحث لغوی «اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید» به معنای «سبع هشتم» اشاره نموده، و چنین می‌گوید: «معنای (سبع هشتم): تعبیری طنزآمیز و پارادوکسی است که به فارسی باید گفت: «هفت یک هشتم!»: یعنی در چیزی که هفت قسمت شده، هفت یک هشتمی تصور کنیم، و گویا «سبع هشتم» جستن، نوعی جستجوی محال بوده است». (کدکنی، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۵۲۴) این درحالی است که در سایر تعبیر و مفاهیم پیرامون معنای «سبع هشتم» مشاهده می‌کنیم که برخی دیگر از بزرگان و عالمان، برای معنای مدخل «سبع هشتم»، سایر معانی و مفاهیم خاص دیگری را در نظر گرفته‌اند. به‌عنوان مثال: «محسن قاسم پور» در کتاب خود «پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی» چنین می‌گوید: «گاهی ممکن است یافته‌های پارادوکسی (متناقض نمای) عارفان ناشی از تفاوت حالاتشان باشد، به گونه‌ای که مثلاً یکی در حالت قبض یافته‌ای عرفانی دارد و دیگری در حالت بسط یافته‌ای دیگر و این در اصل تناقض نیست، بلکه تفاوت مراتب عارفان و تدرج مراحل عرفان است، چنانچه که از پیامبر (ص) نقل است که «لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان لقتله»: «اگر ابوذر می‌دانست در قلب سلمان چیست، او را می‌کُشت». (قاسم پور، بی‌تا: صص ۲۰۵-۲۰۴) با توجه به سخن مذکور، لازم به ذکر است که امروزه معنای «پارادوکس» را معادل «تضاد»، و تعبیر «پارادوکسیکال» را مترادف «متناقض نما» مطرح می‌کنند و از همین روی، نمی‌توان با تاکید بر آن، معنای اصطلاحی «سبع هشتم» را توضیح داد و تعریف نمود. از طرف دیگر، چندان بعید نیست که این امر مشتبه گردد که سایر بزرگان و عالمان مفهوم معنای این گونه واژگانی، چون: «سبع هشتم» را به دلیل وجود انواع و چگونگی تقسیم‌بندی سوره‌های قرآنی، برشمرده‌اند. زیرا یکی از تقسیمات متداول قرآن در صدر اسلام، تقسیم هفت‌تایی (سبع) بوده و به ظاهر، دلیل این گونه تقسیمات آن بوده است که مسلمانان می‌خواستند تا هفته‌ای یکبار قرآن را ختم کنند. به‌عنوان مثال: «حمیدرضا مستفید» در کتاب خود «تقسیمات قرآنی و سور مکی و مدنی»، عمده این‌گونه مشتبهات در تقسیم‌بندی‌ها را در اصل به نیمه دوم قرن اول هجری می‌داند که مسئله چگونگی تقسیمات

قرآن به لحاظ ظاهر آن را مطرح می‌کند که به اختصار بدان اشاره می‌کنیم: - «ابن داوود سجستانی می‌گوید: «سالم بن محمد الحمانی» گفت: حجاج بن یوسف، قرآء و حفاظ (قرآن) را جمع کرد و من در میان آن‌ها بودم. حجاج گفت: مرا مطلع کنید که قرآن چند حرف دارد؟ شروع به حساب کردیم تا اینکه اجماع کردند که کل قرآن، سیصد و چهل هزار و هفتصد و چهل و اندی حرف است. حجاج گفت: بگویید بینم نصف قرآن در کدام حرف است؟ حساب کردند و اجماع کردن که نصف قرآن در حرف «فاء» در «وَلْيَتَلَطَّفْ» است. گفت: اسباع قرآن در کدام حروف است؟ گفتند: سیع یکم در «دال» در «فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ بِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ صَدَّ» در سوره «نساء» است. سیع دوم در «تاء» در «اولئک حبطت» در سوره «اعراف» است و سیع سوم در «الف آخر اکلها» در «اُكُلْهَا دَائِمٌ» در سوره «رعد» است. سیع چهارم در «الف» در «لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا» در سوره «حج»، و سیع پنجم در «هاء» در «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ» در سوره «احزاب»، سیع ششم در «واو» در «الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنَ السَّوْءِ» در سوره «فتح»، و سیع هفتم، مابقی قرآن است.» (مستفید، ۱۳۸۴: صص ۳۳-۳۰) لازم به ذکر است که اگرچه یکی از نخستین و رایج‌ترین تقسیمات قرآنی، در صدر اسلام نوع تقسیم «هفت‌تایی» بوده است. اما سایر انواع تقسیمات سوره‌های قرآنی نیز مشهود است، لذا نمی‌توان گفت: که علت و کاربرد مفهوم معنای «سیع هشتم» منوط به این‌گونه تقسیم بندی‌های قرآنی است. زیرا: وی در جای دیگر چنین می‌گوید: «حجاج گفت: مرا از ثلث‌های قرآن مطلع کنید. گفتند: ثلث یکم تا انتهای آیه «۱۰۰» سوره «برائت» است و ثلث دوم تا آیه «۱۰۱» سوره «شعراء»، و ثلث سوم، بقیه قرآن است.» (همان) «عمرو با واسطه از قول ابی محمد الحمانی گفت: اما درباره ارباع قرآن پرسیدیم، پس این‌طور شد که ربع یکم در انتهای سوره «انعام» به پایان می‌رسد و ربع دوم در «وَلْيَتَلَطَّفْ» در سوره «کهف» و ربع سوم در انتهای سوره «زمر» و ربع چهارم، بقیه قرآن است.» (همان) بدین ترتیب، به دلیل گوناگونی نظرات مختلف درباره مفهوم مدخل «سیع هشتم»، این‌گونه به نظر می‌رسد که معنای آن، و یا به عبارت دیگر: «هفت یک هشتمی» در نظر گرفتن، قبل از آنکه بتواند صرفاً یک تعبیر ادبی و طنزآمیز باشد و یا اینکه مفهوم آن بر حالات مختلف عارفان مطرح گردد و نیز به گونه‌ای تصوّر شود که در تعریف معنای مفهوم آن، چنین مشتبه می‌گردد که معنای آن، منوط به نوعی از تقسیمات ظاهر قرآنی است. لذا باید اذعان داشت که با توجه به شواهدی از حکایات عرفانی، به‌ویژه در «اسرار التوحید» و... مفهوم و معنای اصطلاحی این مدخل را باید در مباحث ادبیات عرفانی و تعبیر قرآنی آن جستجو نمود. در نهایت، قبل از

تحلیل مفهوم معنای اصطلاحی «سبع هشتم»، و با توجه به شواهدی که تاکنون گفته شد، نظریات پیرامون آن را به سه دسته اصلی زیر تقسیم نموده‌ایم: ۱- برخی از بزرگان تنها به معنای لغوی و ادبی این مدخل «سبع هشتم»، اکتفا نموده، و به جز آن معنای دیگری برایش در نظر نگرفته‌اند. ۲- عده‌ای دیگر، «تناقض» موجود در واژه‌ی «سبع هشتم» را به معنای «تضاد و یا تفاوت» موجود در احوال مختلفه‌ی دانسته‌اند که بر عارفان و سالکان عارض می‌شود، و این درحالی است که «تضاد» به معنای «پارادوکس»، و «پارادوکسیکال» مترادف و به معنای «متناقض نمای» می‌باشد. ۳- گروه سوم نیز چنین به نظر می‌رسد که معنای مفهومی و اصطلاحی مدخل «سبع هشتم» را با چگونگی انواع تقسیمات ظاهر قرآنی در نیمه دوم صدر اسلام در ارتباط دانسته، و به نوعی مشخص نمودن مفهوم معنای «سبع هشتم» را معطوف به معنای سایر مفاهیمی، چون: «ظاهر» و «باطن» برمی‌شمارند.

تحلیل معنای مفهومی و اصطلاحی «سبع هشتم» در ادبیات عرفانی و برخی از مفاهیم قرآنی

با توجه به بررسی و تفکیک نظریات مختلف پیرامون معنای مفهومی و اصطلاحی مدخل «سبع هشتم»، و نیز شواهدی از کاربرد معنایی و مفهوم آن، به‌ویژه در حکایات عرفانی از «اسرار التوحید» و... درمی‌یابیم که حیثی علمی و ادبی در تعریف مفهوم اصطلاحی آن را می‌باید در زمینه‌ی علم «ادبیات عرفانی» و «مفاهیم قرآنی» آن جستجو نمود. از طرف دیگر، سایر تعابیر و مفاهیم عرفانی و قرآنی مترادف با مدخل «سبع هشتم» وجود دارند که با مشخص نمودن تعاریف آن‌ها از یکدیگر، بهتر می‌توان ارتباط معنایی نزدیک آن‌ها را درک نموده، و در روشن‌تر شدن تعریف مفهوم اصطلاحی واژه «سبع هشتم» بسیار ضروری هستند. اما قبل از بررسی و پرداختن به مفاهیم برخی از این‌گونه اصطلاحات عرفانی، لازم به ذکر چند نکته در ارتباط با «زبان عرفانی» و «ادبیات عرفان اسلامی» و اهمیت آن می‌باشد: - «سهروردی» درباره‌ی اهمیت «عرفان اسلامی» و ادبیات آن چنین می‌گوید: «متضمّن جواهر زواهر معانی بود، هم از روی ظاهر و هم از روی باطن». (سهروردی، ۱۳۶۴: ص ۹) لذا همان‌گونه که شیخ اشراق گفته‌است، باید به این نکته اشاره نمود که زبان عرفانی، زبانی است که هم به ظاهر و هم به باطن توجه دارد و عارف منکر ظاهر کلام شریعت نیست، بلکه هر آیه‌ای را دریایی بی‌کران از گنجینه علوم مختلف الهی می‌داند که در اصل به «بطون مختلف» در ظاهر و باطن آن معروف است؛ چنان‌چه که «مطهری» درباره این‌گونه بطون مختلف ظاهر و باطن قرآن

کریم، چنین می‌گوید: «ظاهر و باطن، معنایش این نیست که لفظ قرآن وضع شده برای معنای باطنی و معنای ظاهری مجاز است، بلکه به این معنی است که در آن واحد بطون متعدده دارد؛ یک ظاهر دارد و یک باطن؛ و اهل ظاهر، ظاهرش را می‌فهمند و اهل باطن، باطنش را». (مطهری، ۱۳۸۰: صص ۴۴-۴۳) بدین ترتیب، این‌گونه مفاهیم و تعبیری را نه تنها در زمینه ادبیات عرفانی؛ بلکه در برخی از روایات و مفاهیم قرآنی مشاهده می‌کنیم که به عبارت دیگر، نخستین مترجمان زبان وحی، در اصل عارفانی بودند که به سطحی از آگاهی و ادراک رسیده- بودند که حقیقت حق را به عین کشف و شهود می‌کردند. از همین روی، پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة أبطن.» (آملی، ۱۳۶۸: ص ۵۳۰) و (همان، ۱۳۷۴: ج ۱، صص ۲۰۴-۲۰۳) و (فروزانفر، ۱۳۷۶: ص ۲۸۷). «مولانا» در «مثنوی معنوی» در این باره چنین می‌گوید:

«همچو قرآن که به معنی هفت توست	خاص را و عام را مطعم در اوست»
«حرف قرآن را بدان که ظاهری است	زیر ظاهر باطنی بس قاهری است»
«زیر آن باطن یکی بطن سوم	که در او گردد خردها جمله گم»
«بطن چارم از نبی خود کس ندید	جز خدای بی نظیر بی ندید»
«تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین	دیو آدم را نبیند جز که طین»
«ظاهر قرآن چو شخص آدمی است	که نقوشش ظاهر و جانش خفی است»

(مولوی، ۱۳۶۳: صص ۲۴۳-۲۴۲)

اگرچه زبان عرفانی تاحدی در بیان معانی الفاظ و واژگان قرآنی مورد بررسی قرار می‌گیرد، و به گونه‌ای عرفان اسلامی از مفاهیم و تعبیر قرآنی جدا نیست. اما در این مفهوم که در حقیقت، قرآن چند ظاهر و باطن را در خود دارد، از دیرباز در میان بسیاری از بزرگان و عالمان به دین و عرفان، محل اختلاف بوده است که در این تحقیق مورد بحث نیست. اما باید به این مطلب اشاره نمود که در این زمینه نظریات مختلفی مطرح است که برخی از بزرگان، از جمله: «سهروردی» در «عوارف المعارف» برای هر آیه قرآنی، «هفتاد هزار» فهم و بطن ذکر نموده‌اند، و برخی دیگر «هفت بطن» ظاهر و باطن، و عده‌ای به «چهار بطن» و گروه دیگر به

«بطون متعدده» در آن و... معتقد هستند. به‌طور کلی، آنچه که حائز اهمیت است، آن است که از جمله فوائد و خاصیت کلام وحی، به‌ویژه در نزد عارفان و سالکان، معانی و مفاهیم عجیب و گوناگونی است که در هر بار تکرار آن، تعبیر تازه‌تری بر ایشان مکشوف می‌گردد. «به هر فهمی نو، علمی نو آغاز می‌شود.» (همان: ص ۱۷) لذا هرچند توجه به این مباحث در جایگاه خود حائز اهمیت است. اما در حقیقت، باید اذعان نمود که در مشخص نمودن تعداد بطون قرآنی مناقشه‌ای نیست. مهم آن است که فهم و بطن کلام حق در اصل نیازمند به نوعی از آگاهی و ادراک و یا به عبارت دیگر «تعقل قلبی» است که سالک به وسیله آن بتواند مراحل تکامل راه خود را طی نماید. از همین روی، چنین گفته شده است: «عارف صاحب تجربه روحانی، به قرائتی مبتنی بر درون‌نگری یا استنباطی منتقل می‌شود و تأویلی مبتنی بر کشف و شهود روحانی پدید می‌آید و این تجربه، به تدریج غنی شده، زبان خاص خود را به وجود می‌آورد و با استفاده از واژگان قرآنی، به ابداع اصطلاحات خاص منتهی می‌شود.» (نیری، ۱۳۸۳: ص ۱۹۹) به عبارت دیگر: «زبان عرفانی، اندیشه‌های ناب روحانی را در لفافه الفاظ خاص، راز آشنایان می‌پوشاند و تنها با کسانی ارتباط برقرار می‌کند که قادر به گشودن رموزش باشند.» (همان) از آنجا که زبان عرفانی، زبان نماد و رمز و استعاره است. لذا نکته لازم به ذکر دیگر آن است، برخی از عالمان و بزرگان «رمز» زبان عرفانی را به معنای «باطن» در نظر گرفته‌اند، به عنوان مثال: «روزبهان بقلی شیرازی» در «شرح شطحیات» چنین می‌گوید: «مخزون تحت کلام ظاهر که بدان ظفر نیابند آلا اهل او.» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰: ص ۵۶۱) دامنه ادبیات عرفانی به حدی گسترده است که به‌طور کلی با تعریف بخشی از آن، در میان یک مجموعه‌ای عظیم از مفاهیم و اصطلاحات خاص نمی‌توان صرفاً بسنده نمود، بلکه نیازمند به مجموعه گسترده‌تری از مطالعات تحلیلی و نمونه موردی بیش‌تری هستیم تا به شکل دقیق‌تر و تخصصی‌تر، به تحقیق و مطالعه در آن‌ها بپردازیم. مثلاً: برای درک و شرح معنای اصطلاحی مدخلی، چون: «سبع هشتم» می‌باید نخست پیرامون برخی از معانی و مفاهیم اصطلاحی نزدیک و مترادف با آن را مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم تا بتوانیم تعریف بهتر و جامع‌تری از این‌گونه معانی واژگان و اصطلاحات خاص داشته باشیم.

(۱-۲): چند نظر درباره تأویل و تفسیر، ظاهر و باطن

تا کنون گفته شد که سه نظر عمده و اساسی مختلف با توجه به معنای مفهومی و اصطلاحی مدخل «سبع هشتم» در حیطه‌های مختلف ادبی و علمی و... مطرح شده است که گروهی معتقد بودند؛ واژه «سبع هشتم» صرفاً تعبیری ادبی و طنزآمیز بوده، و جستن هر نوع معنای دیگری از آن، محال است و برخی دیگر این واژه را دارای معنای متناقض‌نما دانسته، و معتقد بودند که بر تفاوت و مختلف بودن حالات عارض شونده بر عارفان و سالکان دلالت دارد. گروه سوم نیز چنین به نظر می‌رسد که معنای مفهومی و اصطلاحی مدخل «سبع هشتم» را با چگونگی انواع تقسیمات ظاهر قرآنی در نیمه دوم صدر اسلام در ارتباط دانسته، و به نوعی مشخص نمودن مفهوم معنای «سبع هشتم» را معطوف به معنای سایر مفاهیمی، چون: «ظاهر» و «باطن» برمی‌شمارند. در این تحقیق، نگارنده نظر چهارم خود را درباره تعریف و معنای مفهومی و اصطلاحی مدخل «سبع هشتم» در زمینه علم «ادبیات عرفانی» مورد مطالعه و بررسی قرار داده، و مطرح می‌نماید. اگر چه چنین به نظر می‌رسد که نظر گروه سوم به نظر نگارنده نزدیک می‌نماید. اما باید اذعان داشت که این امر به گونه‌ای بر گروه سوم مشتبه گردیده است، زیرا سطوح ادراک و آگاهی انسان‌ها در امور مادی و معنوی متفاوت بوده، و انسان بالقوه از طریق تعقل با قلب، در اصل توانایی دستیابی به دیگر سطوح ادراک و آگاهی را دارد و می‌تواند به درک حقایق باطنی قرآنی و بشریت و انسان و جهان برسد. هم‌چنان که می‌فرماید: «فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا». (حج/۴۶) در ادامه، قبل از آنکه به تحلیل و بررسی معنای مفهومی و اصطلاحی واژه «سبع هشتم» با سایر اصطلاحات و مفاهیم مترادف و هم معنای نزدیک آن، چون: ۱- «ادراک و آگاهی» یا «تعقل قلبی» و ۲- «تفسیر آنفسی» یا «تأویل آنفسی» و ۳- «تأویل خود» یا «تأویل ادراک خود» پردازیم؛ لازم به ذکر است که چند مفهوم و اصطلاح اساسی وجود دارند که از جمله واژگانی محسوب می‌شوند که از دیرباز پیوسته مبنای بسیاری از نظریه‌ها را در مباحث علوم عرفانی و ادبی و قرآنی تشکیل داده‌اند، که عبارتند از: «تفسیر»، «تأویل»، «ظاهر» و «باطن». واژه «تأویل» در لغت، مشتق از اول، یؤول، و به معنای: «رجوع»، «باز گرداندن به اول آن» و «باز گرداندن آن به دیگری» و... می‌باشد. مدخل «تفسیر» به معنای: «کشف» و «بازگشایی» و... است. اما آنچه که در اینجا باید به آن اشاره نمود، ذکر برخی از نظرات پیرامون چگونگی ارتباط میان این گونه واژگان، و به ویژه در تفکیک نمودن معنای مفهومی و اصطلاحی دو مدخل «تأویل» و «تفسیر» از یکدیگر می‌باشد. از همین

روی، برای تفکیک نظر چهارم نگارنده از نظر گروه سوم، و نیز درک و روشن تر شدن مطالب، نخست لازم دیدیم که به چند نظر پیرامون این گونه مفاهیمی که اساس بسیاری از نظریه‌ها بوده، و چگونگی ارتباط و تفاوت‌ها و شباهت‌ها میان آن‌ها را مطرح می‌نمایم؛ مورد مطالعه و بررسی قرار داده، و اشاره نماییم: «محمد هادی معرفت»، تأویل را به دو گونه تقسیم نموده، که عبارتند از: ۱- تأویل در مورد تشابهات قرآن، ۲- تأویل به معنای «بطن» و دلالت درونی قرآنی که نسبت به تمامی آیات قرآنی فراگیر است و معتقد است که تمامی آیات قرآنی دارای بطن و تأویل هستند. وی در این باره چنین می‌گوید: «فرق میان تفسیر و تأویل، همان فرق میان ظاهر و باطن است. «ظاهر»، دلالت برونی قرآن است و «بطن»، دلالت درونی آن و... ظاهر قرآنی، همان دلالت برونی و ظاهری قرآن است که مورد نزول آن را مشخص می‌کند و بطن قرآن، دلالت درونی قرآن است که با ارجاع دادن و تطبیق آن بر موارد مشابه، چه گذشته و چه آینده روشن می‌گردد. قرآن پیوسته، مانند جریان آفتاب و ماه، جریان دارد و همه وقت قابل تطبیق است که آن را «تأویل» گویند». (معرفت، ۱۳۷۴: صص ۳۹-۳۸)

درباره پویا بودن و جریان داشتن مفاهیم قرآنی، امام صادق (ع) نیز چنین فرموده است: «ظهره تنزیه و بطنه تأویله، منه ما مضی و منه ما لم یجیء بعد، یجری کما تجری الشمس و القمر»: «برون قرآن تنزیل آن و درون آن تأویل آن است. قسمتی از تأویل قرآن گذشته و بخشی دیگر هنوز نیامده است. قرآن مانند خورشید و ماه در حال جریان است». (النباطی العاملی، ۱۳۹۳: ص ۴) بنابراین با توجه به مطالب فوق، برخی از عالمان و بزرگان؛ در اصل «تأویل» را معادل معنای «بطن» و واژه «تفسیر» را به معنای «ظاهر» مطرح نموده‌اند. در ادامه، درباره‌ی تفاوت میان معنای اصطلاحی و مفهومی دو مدخل «تأویل» و «تفسیر» از یکدیگر، به عنوان مثال به برخی از نظرات زیر اشاره می‌کنیم: «سبحانی»، تأویل در لغت را به معنای ارجاع و باز گرداندن چیزی دانسته است و وی معنای اصطلاحی آن را در قرآن کریم به دو نوع کاربرد عمده: ۱- لغوی، و ۲- قرآنی تفکیک نموده، و انواع موارد کاربردی آن را در قرآن به پنج دسته کلی زیر تقسیم می‌نماید که عبارتند از: ۱- تأویل خواب، ۲- تأویل آیات متشابه، ۳- تأویل کارهای غیر عادی مصاحب موسی، ۴- تأویل وعده و وعیدهای قرآن درباره قیامت، و ۵- تأویل در رعایت عدالت در توزین و تعیین مقدار کالاها. وی درباره‌ی تفاوت معنای مفهومی «تأویل» و «تفسیر» از یکدیگر چنین می‌گوید: «تفاوت تأویل با تفسیر این است که در تفسیر اجمالی در آیه هست و هدف رفع اجمال است ولی در مورد تأویل، ابهامی در ظاهر آیه نیست

ولی چون معنی ظاهر آیه، گذرگاهی است به سوی معنی واقعی و نهایی، ارجاع ظاهر به آن مقصود واقعی را «تأویل» می‌نامند. (سبحانی، ۱۳۹۰: ص ۳) وی در جای دیگر، درباره یکسان در نظر نگرفتن و نیز تفاوت قائل شدن میان معنای دو مفهوم «تأویل» و «تفسیر» از یکدیگر چنین می‌گوید: «برخی از جمله: طبری، و سید مرتضی در کتاب الامالی و جمعی از مفسران، مانند: سیدرضی، به پیروی از خلیل در کتاب العین، تفسیر و تأویل را به یک معنا در نظر گرفته‌اند، ولی با توجه به کاربرد تأویل در قرآن و... این دو با هم فرق دارند و... بنابراین از نظر قرآن، نمی‌توان «تأویل» را با «تفسیر»، اصطلاحی یکسان در نظر گرفت ولی این مانع از آن نیست که فردی برای خود اصطلاح خاصی داشته باشد.» (همان: صص ۷-۸) اگر چه باید اذعان نمود که با توجه به مطالب فوق، میان دو اصطلاح «تأویل» و «تفسیر» تفاوت کاربردی و مفهومی وجود دارد. اما اگر در زمینه ادبیات عرفانی، اصطلاح خاصی را در نظر بگیریم که بتوانیم مقصود خود را از واژگان قرآنی در معانی متعدده، و یا به عبارت دیگر، وجوه عرفانی مطرح نماییم، می‌توان گفت که «تفسیر عرفانی» را در اصل نوعی از «تأویل عرفانی» در نظر گرفته‌ایم، و یا استنباط نموده‌ایم که در ادامه با عنوان: «تفسیر آنفسی» و یا «تأویل آنفسی» از آن نام برده، و مطرح می‌نماییم. برخی دیگر از بزرگان و عالمان، «تأویل» را به دو نوع: ۱- تأویل حق، و ۲- تأویل باطل تقسیم نموده‌اند، و در این باره چنین می‌گویند: «تأویل حق است و باطل؛ تأویل باطل، تأویل اهل ضلال است که به رأی و اعتقاد خویش، متشابهات را بدون در نظر گرفتن معانی محکمات، تأویل می‌کنند.» (آملی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۲۲۸) - «تأویل حق، اشاره‌ای است قدسی و معارفی سبحانی که سالکان را از خلال عبارات منکشف می‌گردد.» (الذّهی، ۱۳۸۱: ج ۱، ص ۲۱) «علم تفسیر، ناظر است بر حلّ مشکلات لفظی و ظاهری قرآن، تفسیر را علم نزول آیه، شأن آن و قصص و اسباب آن می‌دانند.» (آملی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۲۳۸) در نهایت، ذکر این نکته لازم است که به دلیل وجود برخی از نظرات لغت‌نویسان که تحت تأثیر معنای «تأویل» چنین به نظر می‌رسد که معنای تأویل را به نوعی از تصرف معطوف دانسته‌اند، و چنین تصرفی را «تأویل» نامیده‌اند؛ و این امر به گونه‌ای بر برخی از عالمان و بزرگان مشتبه گردیده که گویا «علم التأویل» را همان علم «معناشناسی» و یا به عبارت دیگر، «هرمونیک» برمی‌شمارند؛ در حالی که میان این دو علم از یکدیگر تفاوت وجود دارد و نمی‌توان آن‌ها را معادل یکدیگر در نظر گرفت. برای روشن نمودن این نکته، به برخی از این گونه نظرات اشاره می‌نماییم: - «جرجانی» می‌گوید: «تأویل در شرع عبارت است از گرداندن لفظ از

معنی ظاهری آن به معنایی که در لفظ پنهان، و در نظر مفسر، موافق کتاب و سنت باشد. مثلاً در آیه: «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ»: «زنده را از مرده بیرون آورد»: (أنعام/۹۵)، اگر بیرون آوردن پرنده از تخم اراده بشود، تفسیر است و اگر بیرون آوردن مؤمن از کافر یا جاهل اراده بشود، تأویل است.» (صلیبا، ۱۳۶۶: ص ۲۰۶). در جای دیگر، وی در کتاب «التعريفات» خود چنین می‌گوید: «صرف الظاهر الی غیر ظاهره». (جرجانی، ۱۴۰۵، ص ۲۲) لازم به ذکر است که اگر چه در طول تاریخ، پیوسته گروه‌هایی از نظریه‌های مختلف وجود داشته‌اند، که معنای «تأویل» را به نوعی از تصرف در نظر گرفته‌اند و به عنوان مثال: ۱- فرقه «اسماعیلیه» که به باطنیه، نیز معروف بودند و ۲- «صوفیه» که با یک رشته ذوقیات، در ظاهر آیات تصرف کرده‌اند. (سبحانی، ۱۳۹۰: صص ۱۳-۱۰) اما با توجه به سایر نظرات «جرجانی»؛ به ویژه در «دلایل الاعجاز» و «اسرار البلاغه»، در می‌یابیم که در اصل منظور او از سخن مذکور؛ ساختار و صورت‌بندی کلام است و او الفاظ و واژگان را زمانی ارزشمند می‌داند که زینت بخش معانی باشند و اگر محتوایی برای معنای ظاهری کلام لحاظ نشود، در اصل آن را فاقد ارزش می‌داند. چنانچه که وی در جای دیگر در این باره چنین می‌گوید: «لايعار اللفظ الا بعد ان يعار المعنى...». (ر.ک، جرجانی، بی تا: اسرار البلاغه) و (ر.ک، جرجانی، ۱۴۱۳، دلایل الاعجاز: صص ۵۱۱-۵۱۰) از طرف دیگر، نباید نظرات علم «معناشناسی»، و یا «هرمونیک» را با سایر علوم، به‌ویژه: «علم التأویل» و... یکسان در نظر گرفت، از همین روی به برخی از نظرات و تأکید بزرگان و عالمانی، چون: «سید موسی دیباج» اشاره می‌نماییم که وی معتقد است، در میان بسیاری از ادیبان و فیلسوفان، این دو نوع علم مذکور با یکدیگر مشتبه گردیده، و یکسان در نظر گرفته شده‌است؛ در حالی که میان آن دو تفاوت وجود دارد. وی در این باره چنین می‌گوید: «هرگاه لفظ مجملی را به دلیل ظنی چون خبر واحد بیان کننده آن مؤول خوانند و هر گاه آن را به دلیل قطعی بیان کنند، مفسر و لذا تأویل أخص از تفسیر است. پس واژه «تأویل» خود به خود به معنای بازگرداندن به اول، و یا به اول بردن و یا حتی ساده‌تر اولی ساختن است و حال آن که این لغت در میراث غالب، در این معنی کمتر مورد توجه قرار گرفته است.» (دیباج، ۱۳۷۸: ص ۴) وی در جای دیگر، درباره تفکیک و تفاوت موجود میان دو علم «تأویل»، و «هرمونیک» و یا «معناشناسی» از یکدیگر چنین می‌گوید: «در هر صورت صرف تمییز جهت تفسیر عقلی مجوز این نخواهد بود که دامنه تداخل و امتزاج در معانی واژه‌های

«تأویل» و «تفسیر» به هر مونتیک کشانده شود، و از این رو «هرمونتیک» را نمی‌توان معادل «تأویل» و یا حتی «علم التأویل» دانست. (همان: ص ۵)

(۲-۲): «سبع هشتم» به معنای «تفسیر آنفسی» و یا «تأویل آنفسی»

«نیری» در مقاله‌ای، تحت عنوان: «وجوه عرفانی قرآن در متون تفسیر، حکمت و ادب عرفانی» درباره «تفسیر عرفانی» با عنوان «تأویل عرفانی» نام برده، و چنین می‌گوید: «در دیدگاه عرفا، واژگان قرآنی شامل معانی متعدده (وجوه عرفانی) می‌باشد که گاه چهارچوب تفسیرهای لفظی، قابلیت گنجایش آن معانی را ندارند و این امر را می‌توان دلیل روی آوردن به تفسیرهای عرفانی دانست. تفسیر عرفانی را نوعی تأویل می‌دانند؛ اما می‌توان این روش را استنباط نیز خواند. عرفا، استنباط یا تأویلی را که بر اساس کشف، نقل و عقل (تثلیث معرف) باشد، عین رحمت می‌دانند. از روش‌های عمده تأویلی ایشان، مطابقت حقائق قرآن با کتاب آفاقی (عالم) و کتاب آنفسی (انسان) می‌باشد و بسیاری از وجوه عرفانی قرآن، نتیجه این شیوه استنباطی و به خصوص تأویل‌های آنفسی است.» (نیری، ۱۳۸۳: ص ۱۷۹) وی در جای دیگر، تأویل حق را، تأویل اهل علم و راسخان در آن علم می‌داند و چنین تأویلی را مرتبط و متصل به معارف غیبی و قلوب عرفا دانسته، که چنین ارتباط و پیوندی در ورای عقل و علم اکتسابی صورت می‌گیرد. (همان: ص ۱۸۴) «کتاب آنفسی انسانی را نمونه‌ای از کتاب آفاقی می‌دانند و مفاهیم قرآنی را با وجود انسانی مطابقت می‌دهند که بسیاری از وجوه عرفانی قرآن، نتیجه این شیوه استنباطی است.» (همان: ص ۱۸۹) «از وجوه عرفانی در می‌یابیم که یکی از روش‌های استنباطی عرفا، مطابقت حقایق قرآن با کتاب آنفسی است. اعتقاد به اینکه قرآن دارای باطن یا باطن‌هایی است و قبول این اصل که آیات خداوند در آفاق، در آنفس نیز تعبیه شده است؛ سبب می‌گردد که حتی داستان‌های پیامبران نیز به منزله اثری نمادین تلقی گردد؛ یعنی اثری که معقولات را از طریق محسوسات تفهیم کند.» (همان: ص ۱۸۷) - «مولانا» با اشاره به آیه «۴۱» سوره یوسف (ع): «فلبث فی السجن بضع سنین»، تأویل معنای «یوسف» را در این آیه، رمز «دل» می‌داند و چنین می‌گوید:

«کیست آن یوسف؟ دل حق جوی تو چون اسیری بسته اندر کوی تو»

(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۲، ص ۲۴)

- «عزیز الدین نسفی»، عصا را در آیه «۱۱۷» سوره اعراف: «و أوحینا الی موسی أن ألق عصاک»، رمز «عشق» می‌داند و می‌گوید: «عشق، عصای موسی است». (نسفی، ۱۳۶۲: ص ۲۹۷) «بیرون ز تو نیست، آنچه که در عالم هست از خود بطلب، هر آنچه خواهی که تویی انسان هم آدم و هم شیطان است و هم ابراهیم و هم نمرود و هم موسی و هم فرعون و هکذا که مجمع جمیع اسماء جلالی و جمالی است و از بدو تا ختم قرآن علاوه بر حوادث و وقایع خارجی، مقامات عالیه قرآن در مقام تفسیر آنفسی در انسان متحقق است: «فکل شیء أخصینه فی امام مبین»: (یس/۱۲) و اینکه تفسیر آنفسی قرآن ایجاب می‌کند بیان این لطایف و حقایق ذوقیه را در تأیید و معاضدت آن از اهل بیت عصمت و وحی روایات بسیار داریم. چنان چه که گاهی ائمه از خود خبر می‌دادند که «عارف بالله فأنی فی الله علی بینه من ربّه» می‌باشند و آنچه را در مقام کشف عیانی که قابل هیچ گونه تعبیر و تبدیل و تحویل نیست، متن واقع را بیان می‌کند و تا انسان، خود به سیر و سلوک در مسیر اولیاء حق قدم برنداشت، و به عقل بسیط یعنی نفس رحمانی نپیوست، این سخن‌ها در نظر او شبیه به افسانه و شعر است. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ص ۵۴۳) - «چه آنکه بارها گفته‌ایم باید این آیات مؤول به مقامات انسانی بشود که فصوص و فتوحات و دیگر صحف کریمه اهل عرفان تفسیر آنفسی قرآن کریم‌اند، و مفتاح رمز آن در تطابق کونین یعنی عالم و آدم مسلمند». (همان: ص ۵۴۳) «شریف فصوص الحکم و هم‌چنین در فتوحات مکیه و صحف تفسیریه اهل عرفان و خلاصه مطلق آثار قلمی این بزرگان در بیان آیات قرآنی تفسیر آنفسی قرآن است که ظاهر، به حال خود محفوظ است و انتقالات عرفانی که همان تفسیر آنفسی قرآن است، بیان تأویلات آیات است.» (همان: ص ۵۳۵) «و هر چه در لوح و قلم و بهشت آفریده است؛ مانند آن در نهاد و باطن تو آفریده است. هر چه در عالم الهی است؛ عکس آن در جان تو پدید کرده است.» (عین القضاة، ۱۳۷۷: ص ۲۸۷)

- «تن را تو مشت‌کاه‌دان در زیر او دریای جان گر چه ز بیرون ذره‌ای، صد آفتابی از درون»

(مولوی، ۱۳۷۸: ج ۴، ص ۹۵)

- «همه چیز را در آدمی بازیابی و آدمی را در هیچ چیز بازیابی». (مبیدی، ۱۳۷۶: ج ۶، ص ۳۴۴) در سوره مبارکه می‌فرماید: «سنریهم آیاتنا فی الأفاق و فی أنفسهم». (فصلت/۵۳) «از

روی معانی و معالی، آن کنور رمز که در او مودع است، عالم اکبر است؛ این کواکب و اختران که در این عالم بلند، مواکب خود برآراسته‌اند و این ماه و آفتاب که رایت نور نصب می‌کنند و بساط ظلمت می‌نوردند؛ همه نور که می‌گیرند از دل مؤمن گیرند و دل مومن که نور گیرد، از نظر حق گیرد که می‌گوید: (فهو نور من ربه). (مبیدی، ۱۳۷۶: صص ۴۲۵-۴۲۴) بنابراین، «سبع هشتم» به معنای تفسیر آنفسی یا تأویل آنفسی در اصل همان وجوه عرفانی و یا تفسیر عرفانی است که در اصطلاح با عنوان «تأویل عرفانی» نیز مطرح می‌شود. از سوی دیگر، لازم به ذکر است که مفسر به تفسیر آفاقی: در نشأت طبیعت به دنبال شأن نزول قرآن می‌گردد. اما مفسر در تفسیر آنفسی: آیات را همان‌گونه که پیامبر اکرم (ص) در خطاب به امام علی (ع)، فرمودند: «انک تسمع ما أسمع و تری ما أری» می‌بیند و به دنبال تنزل یافته‌ترین مرتبه قرآن بوده، و حقائق قرآنی را در مراتب ذهن و عقل و قلب و شهود مشاهده می‌کند. هفت سبع مربوط به مفاهیم قرآن است و سبع هشتم مصدر صادر کننده آن مفاهیم می‌باشد که به واسطه شهود در قلب یا وجود سالک نقش بسته و وارد می‌شود و به معنای وصل شدن به سر منشأ صادر کننده هفت سبع می‌باشد. لذا از آن با عنوان «تفسیر آنفسی» و یا «تأویل آنفسی» در ادبیات عرفانی نیز می‌توان نام برد. زندگی فیزیکی انسان، به گونه‌ای با حوادث و روابط منطقی و منظم به یکدیگر مرتبط هستند. حوادثی که در زندگی فرد روی می‌دهد، در ابتدا معدود و محدود است. اما با گذشت زمان بر تعداد آن‌ها افزوده می‌شود تا این که در نقطه‌ای از زندگی مادی به بازتاب دائمی آگاهی‌اش تبدیل خواهد شد. درست از همین حال، و لحظه است که انسان کاملاً غافل می‌شود و از واقعه‌ای خلاص گردیده و به واقعه‌ای دیگر وارد می‌شود و به این ترتیب، شرایط محیط و آگاهی و ادراک او از آن به وی، این قدرت و امکان را می‌دهد که بر خود مهم بین و یا من نفس مسلط گردیده و فرد مُدرک و آگاه شود. «مولانا» در این باره چنین می‌گوید:

- «ساعتی میزان آنی ساعتی موزون این بعد از این میزان خودشوتاشوی موزون خویش»

(مولوی، ۱۳۸۳: صص ۵۴۲)

«علامه طباطبایی» نیز در این باره در کتاب «قرآن در اسلام» چنین می‌گوید: «در عین حال افهام در توانایی درک و تفکر معنویات که از جهانی وسیع‌تر از ماده هستند، مختلف‌اند و

مراتب گوناگون دارند؛ فهمی است که در تصوّر معنویات هم افق صفر است و فهمی است که کمی بالاتر از آن است و به همین ترتیب، تا برسد به فهمی که با نهایت آسانی وسیع‌ترین معنویات غیر مادی را درک می‌کند و در هر حال، هر چه توانایی فهمی در درک معنویات بیشتر باشد، به همین نسبت تعلقش به جهان ماده و مظاهر فریبده‌اش کمتر و همچنین هر چه تعلق کمتر، توانایی درک معنویات بیشتر است، و با این وصف افراد انسان با طبیعت انسانی که دارند، همگی استعداد این درک را دارند و اگر استعداد خود را ابطال نکنند، قابل تربیت هستند». (طباطبایی، ۱۳۵۳: صص ۳۸-۳۷) لذا با توجه به این مطالب، معنای دیگری که از «سبع هشتم» درمی‌یابیم: «ادراک و آگاهی»، و یا «تعقل قلبی» است که در ادامه بدان می‌پردازیم.

(۲-۳): «سبع هشتم» به معنای «ادراک و آگاهی»: «تعقل قلبی»

«ادراک»، فرآیندی است که افراد، به وسیله‌ی آن، پنداشت‌ها و برداشت‌هایی را که از محیط خود دارند، تنظیم و تفسیر می‌کنند و بدین وسیله به آن‌ها معنی می‌دهند. اما در حقیقت، ادراک با واقعیت عینی بسیار متفاوت است، و برای شکل دادن و گاهی، ارائه‌ی تعریف منطقی از ادراک، عوامل متعددی از جمله: شخص ادراک کننده، موضوع مورد ادراک و محتوا و موقعیت درک و... دست‌اندرکار هستند و برخی از ویژگی‌های شخصی، مانند: نگرش، انگیزش، علاقه، تجربه، نوع پنداشت یا ادراک و... بر آن اثر می‌گذارند. از نظر «وسادوک کاپلان» (V. caplan)، به عنوان یک روانپزشک غربی، «آگاهی و ادراک» عبارت است از: «معنا و اهمیت محرکی حسّی که توسط تجربیات، دانش، افکار و هیجانات فرد، تعدیل می‌شود». (رضاعی، بی‌تا: ج ۱، ص ۳۴۹) اما از آنجا که در «ادبیات عرفانی»، ذکر ضرورت ادراک و اهمیت آن از نگاه فیلسوفان و عارفان، به گونه‌ای است که بسیاری از ایشان قائل به وجود محلّ ثابت شده ادراک و آگاهی انسان در کالبد باطنی و روح او هستند، و در اصطلاح از آن موضع با عناوینی، چون: «پیوندگاه»، «نقطه ربّانی» و... نام می‌برند و معتقد هستند که این نقطه، مرکز اسرار حق است و نور حق از این موضع ادراک می‌شود و فرد سالک «مُدْرک»، جهت ادراکش نیازمند به یک واحد ادراک کننده است که در انسان، به عنوان همان «ضمیر شخصی» و یا «نفس» و یا «انانیت» شناخته می‌شود و فرد مُدْرک، چون یک واحد وجودی آگاه است، قادر به درک می‌باشد و لازم به ذکر است که کیفیت ادراک یکسان نیست، لذا در میان عارفان و بزرگان، دو نوع «نفس» و یا «مَنْ» وجود دارد که عبارتند از: ۱- «مَنْ: نفس»؛ به معنای ذهن پروازگر یا همان

وسوسه‌های شیطانی که در این دنیا، فرد را مورد هدف قرار می‌دهد. ۲- «مَنْ مُدْرِكٌ»؛ که منظور از آن واحد ادراک کننده‌ای است که مجبور به ادراک از بی‌کرانگی است و تا زمانی که یک وجود، «انرژی حیاتی» دارد، یعنی آگاه است، بلااستثناء «مَنْ» خواهد داشت، چون ناگزیر به «ادراک» است و البته این «من» را نباید با «من ناشی از خود مهم بینی» اشتباه گرفت، و به همین دلیل از آن به عنوان «مَنْ مُدْرِكٌ» یاد می‌شود. «سهروردی» در صفیر سیمرخ خود، به این موضع عرفانی مذکور اشاره می‌کند، و چنین می‌گوید: «و در اینجا اسرار است که درین روزگار کم کسی به غور آن رسد و چون مردم را این برق‌ها برقی درآید، اثری از آن به دماغ رسد و باشد که همچنان نماید که در دماغ و کتف و پشت، رگی سخت قوی جستن گیرد.» (سهروردی، ۱۳۸۲: ص ۱۴). در جای دیگر، وی در این باره چنین می‌گوید: «محبّت خدای تعالی به قوای جسمانی تعلّق ندارد، بلکه نقطه ربّانی است که مرکز اسرار حق است، و تعلّق بدو دارد.» (همان: ص ۲۱) بدین ترتیب، در صورتی که فرد سالک، گرفتار «انانیت» و «مَنْ نَفْس» بشود، در اصل انرژی ادراک و آگاهی خود را هدر داده و در دامگه جان افتاده است و هر چند که گمان برد که به مقصود رسیده، اما در حالتی قرار دارد که مراتب و مراحل قرب و شهود خود را از دست داده است. لازم به ذکر است که دنیا برای سالک، مانند سرابی به نظر می‌آید که چشم او را به سایر ادراک‌های دیگر می‌بندد و اگر چه انسان به عنوان نوع بشر، خود مجبور به ادراک است و در بند یک موضع، «پیوندگاه» و یا «نقطه ربّانی» و... قرار دارد. اما سالک می‌تواند با گرفتار نشدن در تداوم ادراک به آگاهی و یا همان لحظه حال، دست پیدا کند و به ادراک شهود و قرب حق تعالی برسد. «نریمانی» در «تفسیر عرفانی اشراق» در این باره چنین می‌گوید: «تا انسان خود را نشناسد به حقایق اشیاء پی نخواهد برد. این انسان عارف است که با آگاهی از غیب و شهود به حیات ابدی دست خواهد یازید و همه هستی در اختیار او قرار خواهد گرفت.» (نریمانی، بی‌تا: ص ۲۴۹). وی در جای دیگر، چنین می‌گوید: «عارف رومی همچون سهل بن تستری، از عرفای قرن سوم، و ابن عربی از عرفای قرن ششم معتقدند که: قرآن ظاهری دارد و باطنی و به باطن چهارم که رسید کسی از آن با خبر و (آگاه) است که به شهود واقعی دست پیدا کرده باشد. اساس این نظریه را مبتنی بر روایتی می‌دانند که برخی مفسّرین آن را نقل کرده‌اند که: «انّ للقرآن ظهراً و بطناً و...» که مرحوم فیض کاشانی در تفسیر صافی گوید: مراد از ظاهر: تلاوت، و باطن: فهم و درک است و... و شاید بر همین اساس باشد که سهل بن تستری گوید: هر آیه قرآن را چهار مفهوم است: لغوی، تمثیلی، اخلاقی، و کشفی.»

(همان:ص ۶) «انسان باید با ممارست و ریاضت در کنترل نفس، سلامت معنوی خود را دریابد و تا استغراق کامل در دریایی بی‌کران معرف حق، با نفس به مبارزه پردازد. وقتی به استغراق کامل رسید، به عالم کشف و شهود دست خواهد یافت، و از همه چیز و همه کس با خبر و (آگاه) خواهد شد.» (همان:ص ۴۳۹) - «مولوی» در غزل «۱۲۴۷» خود، در این باره چنین می‌گوید:

«گر تو فرعون منی از مصر تن بیرون کنی در درون‌حالی ببینی موسی و هارون خویش»

«لنگری از گنج مادون بسته‌ای بر پای جان تا فروتر می‌روی هر روز با قارون خویش»

(مولوی، ۱۳۸۳:ص ۵۴۲)

دامنه مباحث لغوی و اصطلاحی مفاهیمی، چون: «ادراک و آگاهی» در ادبیات عرفانی و... تا آنجا ادامه می‌یابد که این‌گونه موضوعات، تنها به محدوده علم «ادبیات عرفانی» محدود نمی‌گردد، بلکه سایر شواهد قرآنی نیز در این باره یافت می‌شود که به روشن‌تر شدن معنای مفهوم اصطلاحی آن کمک می‌نماید؛ زیرا در قرآن کریم به صراحت به این نکته اشاره نموده است که «ادراک و آگاهی» فرد مُدرک به وسیله‌ی تعقل وی با قلب صورت می‌گیرد، و از همین روی است که می‌توان از آن با عنوان «تعقل قلبی» فرد مُدرک نیز نام برد. به عنوان مثال، به برخی از این‌گونه شواهد و شرح پیرامون آن اشاره می‌کنیم: در سوره مبارکه می‌فرماید: «فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا»: «برای ایشان قلب‌هایی است که با آن تعقل می‌کنند.» (حج / ۴۶)

- «أَطِيبَ الْبَيَانِ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ»: (رعد / ۱۹): «كَمَنْ هُوَ أَعْيَى»: چشم قلب او کور است که تعبیر می‌کنیم به کور باطن. چنانچه می‌فرماید: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج / ۴۶). «إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ»: صاحبان لبّ کسانی هستند که قلب آن‌ها آینه حق نما است و به‌نور علم روشن است و هوی و هوس چشم باطن آن‌ها را کور نکرده و حبّ دنیا، چشم آن‌ها را نبسته و معاصی روی آینه قلب آن‌ها را سیاه نکرده، این‌ها متذکر می‌شوند که چه اندازه فرق است بین این دو طائفه که اگر بگوییم بین آسمان و زمین است کم گفته‌ایم.» (طیب، ۱۳۷۸: ج ۷، ص ۳۲۷) در جای دیگر از آن چنین آمده است: «فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ

بها: قلب مرکز توجه روح انسانی و عقل بشری است که در آیات و اخبار بسیار ذکر شده، بخلاف امروزی‌ها که مرکز توجه عقل را دماغ می‌گیرند و غافل از این هستند که دماغ، مرکز قوه متخیله است و قلب، مرکز قوه عاقله است و چون این‌ها روح مجردی قائل نیستند و همان قوه متخیله که در بسیاری از حیوانات هم هست به تفاوت درجات و در انسان فرد اجلای او هست تصور کردند و جز محسوسات چیزی را قبول ندارند، نه ملائکه و نه جن و نه عالم ارواح و عالم انوار حتی بسیاری منکر وجود حق هستند. تمام را مستند و به طبیعت می‌دانند، و فرق این دو قوه این است که «عقل»، مُدرک کلیات است و «متخیله»، مُدرک جزئیات است.» (همان، ج ۹: ص ۳۱۴) در «المیزان» گفته شده: «در قرآن، مراد از تعقل، ادراک توأم با سلامت فطرت است، نه تعقل تحت تأثیر غرائز و امیال نفسانی، و نیز فرموده: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا، أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ»: چرا در زمین سیر نکردند تا دارای دل‌هایی شوند که با آن تعقل کنند، و یا گوش‌هایی که با آن بشنوند؟ آخر تاریک شدن چشم سر، کوری نیست، این چشم دل است که کور می‌شود، دل‌هایی که در سینه‌ها است.» (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۳۷۵) - در «مفردات» چنین می‌گوید: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا، أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى...»: چرا در زمین سیر نمی‌کنند تا دل‌هایی داشته باشند که با آن‌ها بفهمند و درک کنند و گوش‌هایی که با آن‌ها بشنوند، پس موضوع این است که دیدگان ظاهر کور نمی‌شود، بلکه دل‌هایی که در سینه‌ها و مرکز وجود است، کور و لایشعر می‌شود.» (خسروی حسینی، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۳۸۱) در «تفسیر هدایت» آمده: «فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا: تا صاحب دل‌هایی گردند که بدان تعقل ورزند...». (جمعی از مترجمان، ۱۳۷۷: ج ۸، ص ۸۸) خدای متعال چنین می‌فرماید: «ولكن ما آن کتاب را نور گردانیدیم که هرکس از بندگان خود را بخواهیم به آن نور هدایت می‌کنیم.» (شوری/۵۲)

(۲-۴): «سبع هشتم» به معنای «تأویل خود» و یا «تأویل ادراک خود»

با توجه به آنچه گفته شد؛ در «سبع هشتم» فرد می‌بیند و می‌فهمد، پس می‌گوید به قلبم الهام شده است و فرد مُدرک سالک که با قلب خود تعقل نموده و ادراک می‌کند، در اصل به «تأویل خود» یا «تأویل ادراک خود» اقدام نموده است، و لذا از همین روی است که «ابوسعید» در اسرار التوحید چنین گفته است:

«مرا تو راحت جانی معاینه نه خبر کرا معاینه باشد خبر چه سود»

(منور، ۱۳۸۵: ج ۱، صص ۱۰۲-۱۰۱)

«معاینه»، یعنی: به عینه دیدن و در این جا منظور از «دیدن»؛ «ادراک و تعقل قلبی» است که به عبارت دیگر همان: «تأویل ادراک خود»، و یا «تأویل خود» است. «خبر»: آگاه شدن از چیزی با واسطه یعنی: فرد مُدرک، مستقیم از آن حالت آگاه نمی‌شود، بلکه کسی به ما اطلاع و خبر می‌دهد. در شعر مذکور، در اصل ابوسعید، برتری و مزیت بینندگی خود را بیان نموده است و این حاصل نمی‌گردد مگر به وسیله ادراک و تعقل قلبی، و یا به عبارت دیگر به وسیله همان: «سبع هشتم» و یا «تأویل ادراک» خود، تحقق می‌گیرد و «سبع هشتم»: به معنای هفت شاخه منشعب شده از آن مفاهیم سرچشمه حق است که می‌توان از آن به معنای تأویل ادراک و یا سطحی از ادراک و آگاهی انسان نام برد. برای روشن‌تر شدن مفهوم «سبع هشتم» به معنای «تأویل ادراک» و یا «تأویل خود»، به برخی از نظرات اشاره می‌نماییم: «مولوی معتقد است اگر مفسری در برخورد با آیات، خود را از هواهای نفسانی فارغ ننماید، در حقیقت به تفسیر به رأی دست یازیده است؛ یعنی خود را اصل و قرآن را فرع قرار داده است. وی در چنین حالتی تأویل را ناپسند می‌شمرد و می‌گوید به جای قرآن، «خود را تأویل کنید». چون تا زمانی که هوی بر آدمی غالب است، عقیده‌ی خود را بر قرآن تحمیل می‌کند.» (سیدی، ۱۳۸۴: ص ۱۴) - «مولانا» در این باره چنین می‌گوید:

«تا هوی تازه است، ایمان تازه نیست کین هوی جز قفل آن دروازه نیست»
 «کرده‌ای تأویل حرف بکر را خویش را تأویل کن، نه ذکر را»
 «بر هوی تأویل قرآنی کنی پست و کژ شد از تو معنی سنی»

(مولوی، ۱۳۸۶: ص ۵۲)

- به عبارت دیگر، یعنی: «طریق فکر و نظر را کنار بگذار و به آنچه مراد خدا و رسول اوست، ایمان بیاور و منتظر کشف آن باش.» (اکبرآبادی، ۱۳۸۳: ج ۱، ص ۵۱۰) «زبان دین با زبان متون دینی، هم ساز و کارهای متن ادبی را به کار می‌گیرد و هم فی حدّ ذاته، زبان ایمان

است. ایمان هم نوعی تجربه باطنی است و بیان از آن تجربه، در قالب واژگان و عبارات در عمل سخت می‌نماید؛ زیرا از طرفی ایمان ریشه در نوعی بصیرت و باور به امور قدسی دارد، و از طرفی باید به قالب لفظ درآید. به عبارت دیگر، ایمان که گرایش است، سخت به گزارش تبدیل می‌شود. با توجه به آنچه گفته شد، زبان قرآن هم زبان ایمان است؛ زبانی که هم گرایش است هم گزارش. لذا در تبیین مدلول‌های قرآن، هم باید به زبان ادبی و گزارشی آن توجه داشت و هم از بواطن آن خبر داد. اینجاست که بحث تفسیر و تأویل خود را در حوزه سنت تفسیری قرآن کریم می‌نماید. پس برای دریافت پیام قرآن باید هم به تفسیر و ساز و کارهای آن تن داد و هم به تأویل.» (سیدی، ۱۳۸۴: ص ۳) بنابراین، ملکوت خداوند، محل صدور مفاهیم که همان «سبع هشتم»، نوعی از شناخت شهودی یا شناخت قلبی یا زبان ایمان که در اصل یک تجربه‌ی باطنی است، بوده، و حال آن که برای گزارش آن مفاهیم و معانی در ملک خداوند، مجبور است به قالب لفظ درآید و از واژگان و عبارات استفاده شود. سالکی که ادراکش را تأویل می‌کند و می‌تواند دریافت دیگری داشته باشد، درحقیقت می‌تواند از منطق و نطق و واژه و متن در ملک خداوند استفاده نماید و یا بدون استفاده از ابزار ادراک حسی، به وسیله‌ی ادراک و تعقل قلبی فهم نماید. در جای دیگر، «سیدی» درباره این مفهوم چنین می‌گوید: «دلالیت، یعنی نقل افکار به واسطه رمز دال (همان لفظ) است و مدلول همان معنی است و ارتباط بین آن‌ها علمی است که درباره ارتباط الفاظ با یکدیگر بحث می‌کند که همان نحو نام دارد.» (سیدی، ۱۳۷۵: ص ۱۰۸) در نهایت، باید گفت که «سبع هشتم» چیزی ماورای نحو کلام است. «علمی که به رابطه معانی می‌پردازد، فلسفه و مخصوصاً منطقی است.» (همان) از همین روی، ادراک‌های بکر ناشی از تعقل قلبی در گزارش، واژه‌های خود را از «فهرست لغات انسانی»، و «منطق فرد» به عاریت می‌گیرند. حال وقتی که شهود قلبی مجبور به استفاده‌ی از واژگان عمومی باشد، بحث از آن در زمینه‌هایی، چون: منطق و فلسفه و... دشوار می‌گردد که ربطی به کشف و شهود هم ندارد و فرد در میان لغات خود گرفتار می‌گردد تا اگر چیزی درون واژگان و الفاظ دقیقاً مثل آن مشابه بود، بگوید تا آن چیز هست، و اگر نبود، بگوید نیست. برای درک بهتر، و به عنوان مثال می‌توان فرض نمود که مقداری اطلاعات در درون ظرفی وارد شوند، به‌طورکلی سه حالت عمده را می‌توان برای خروج آن‌ها در نظر گرفت: اگر فرض کنیم: «ورودی ← ظرف ذخیره اطلاعات ← تحلیل داده‌ها»

با سه حالت زیر مواجه هستیم:

- ۱- حالت اول: ورودی ← اگر معادلش در ظرف باشد ← پس هست و وجود دارد.
- ۲- حالت دوم: ورودی ← اگر معادلش یا مشابه آن در ظرف نباشد ← پس نیست، وجود ندارد.

۳- حالت سوم: ورودی ← متافیزیکی است ← پس کاری به آن نداریم.

نهایتاً ممکن است در حالت بعدی، گفته بشود احتمالاً در آینده کشف خواهد شد؛ یعنی در آینده برای او وجود خواهد داشت و ممکن است با به کار بردن عنوان «متافیزیک بودن» از آن رد شویم. اما آنچه که در اینجا حائز اهمیت است، آن است که در سیستم‌های مذکور، عنصر «ورودی» کمتر دارای توجه و اصالت بوده، و درحقیقت، محتوای ظرف و اطلاعات که همان ذهن بشر و اندیشه و علم اوست، با ارزش است و اگر چیزی با آن، معادل نباشد و یا مطابقت نکند، گفته می‌شود که آن چیز وجود ندارد. شاعر در اینجا چنین می‌گوید:

«در غیب پر این سو مپر ای طایر چالاک من هم سوی پنهان‌خانه‌رو ای فکرت و ادراک من»
«خامش که اندر خامشی، غرقه تری در بیهشی گر چه دهان خوش می‌شود، زین حرف چون مسواک من»

(مولوی، ۱۳۸۳: غزل ۱۷۹۹)

- «سپهری» نیز چنین می‌گوید:

«در زمان‌های پیش از طلوع هجاها؛

محشری از همه زندگان بود.

از میان تمام حریفان؛

فک من از غرور تکلم ترک خورد.» (سپهری، ۱۳۸۵: ۴۳۶)

نتیجه‌گیری

الف): با توجه به بررسی نظرات، و نیز شواهدی که از کاربرد معنایی مدخل «سبع هشتم» در آثار برخی از بزرگان و ادیبان گفته‌شد، نظریات پیرامون آن را به سه دسته اصلی زیر تقسیم نموده‌ایم: ۱- برخی از بزرگان تنها به معنای لغوی و ادبی این مدخل «سبع هشتم»، اکتفا نموده، و به جز آن معنای دیگری برایش در نظر نگرفته‌اند. ۲- عدّه ای دیگر، «تناقض» موجود در واژه‌ی «سبع هشتم» را به معنای «تضاد و یا تفاوت» موجود در احوال مختلفه ای دانسته‌اند که

بر عارفان و سالکان عارض می‌شود، و این درحالی است که «تضاد» به معنای «پارادوکس»، و «پارادوکسیکال» مترادف و به معنای «متناقض‌نمای» می‌باشد. ۳- گروه سوم نیز چنین به نظر می‌رسد که معنای مفهومی و اصطلاحی مدخل «سبع هشتم» را با چگونگی انواع تقسیمات ظاهر قرآنی در نیمه‌ی دوم صدر اسلام در ارتباط دانسته، و به نوعی مشخص نمودن مفهوم معنای «سبع هشتم» را معطوف به معنای سایر مفاهیمی، چون: «ظاهر» و «باطن» برمی‌شمارند. ب): نظر چهارم: با توجه به کاربرد غالب معنایی مدخل «سبع هشتم» در برخی از حکایات عرفانی و ادبی درمی‌یابیم که در حقیقت، باید مفهوم معنای اصطلاحی آن را در زمینه ادبیات عرفانی مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم، لذا دریافتیم که این مدخل یکی از تعبیر دیگر: «تعقل قلبی» است که در حوزه مفاهیم قرآنی و عرفانی بسیار حائز اهمیت است و به عبارت دیگر، می‌توان از آن با عنوان سایر تعبیری، چون: «تفسیر انفسی» و یا «تأویل ادراک خود» و یا «تأویل خود» نیز نام برد. بنابراین به طور کلی، نگارنده نظر چهارم خود را درباره تعریف و معنای مفهومی و اصطلاحی مدخل «سبع هشتم» در زمینه «ادبیات عرفانی» را چنین مطرح می‌نماید: هفت سبع مربوط به مفاهیم قرآن است و سبع هشتم مصدر صادر کننده آن مفاهیم بوده که به واسطه‌ی شهود در قلب یا وجود سالک نقش بسته، و ادراک می‌شود و نیز به معنای وصل شدن به سر منشأ صادر کننده هفت سبع می‌باشد. لذا از آن با عنوان: «تفسیر انفسی» و یا «تأویل انفسی» در ادبیات عرفانی می‌توان نام برد. شرایط محیط و آگاهی و ادراک بشر به وی، این قدرت و امکان را می‌دهد که بر خود مهم بین و یا من نفس مسلط گردیده، و فرد سالک آگاه، مُدرک حقایق شود. بدین ترتیب، در صورتی که فرد سالک، گرفتار «انانیت» و یا «من نفس» بشود، در اصل انرژی ادراک و آگاهی خود را هدر داده و در دامگه جان افتاده است و هر چند که گمان برد که به مقصود رسیده، اما در حالتی قرار دارد که مراتب و مراحل قرب و شهود خود را از دست داده است. سالک می‌تواند با گرفتار نشدن در تداوم زندگی، به ادراک و آگاهی و یا همان لحظه حال، دست پیدا کند و به ادراک شهود و قرب حق تعالی برسد. اگر در زمینه ادبیات عرفانی، اصطلاح خاصی را در نظر بگیریم که بتوانیم مقصود خود را از واژگان قرآنی در معانی متعدده، و یا به عبارت دیگر، وجوه عرفانی مطرح نماییم، می‌توان گفت که «تفسیر عرفانی» را در اصل نوعی از «تأویل عرفانی» در نظر گرفته‌ایم. از همین روی، باید گفت که می‌توان «سبع هشتم» را به عنوان یک اصطلاح عرفانی و ادبی مطرح نمود. زیرا در «سبع هشتم»، فرد مُدرک می‌بیند و می‌فهمد، پس می‌گوید به قلبم الهام شده است و وی با قلب خود

تعقل نموده، و حقایق را ادراک می‌کند، که او در اصل به «تأویل خود»، و یا «تأویل ادراک خود» اقدام نموده است. «سبع هشتم»: به معنای هفت شاخه منشعب شده از آن مفاهیم قرآنی و یا به عبارت دیگر، سرچشمه حق است که می‌توان از آن به معنای: تأویل ادراک خود و یا شناخت قلبی سالک از من مُدرک خود نام برد. بنابراین، ملکوت خداوند، محل صدور مفاهیم حق است که «سبع هشتم»، از آن در اصل به معنای: نوعی شناخت شهودی و یا شناخت قلبی یا زبان ایمان است که در حقیقت یک تجربه باطنی از آن بوده‌است، و حال آن که برای گزارش آن مفاهیم و معانی در ملک خداوند، چنین ادراکی مجبور است که به قالب لفظ درآید و از واژگان و عبارات استفاده شود. سالکی که ادراکش را تأویل می‌کند و می‌تواند دریافت دیگری داشته باشد، درحقیقت می‌تواند از منطق و نطق و واژه و متن در ملک خداوند استفاده نماید و یا بدون استفاده از ابزار ادراک حسی، به وسیله آگاهی و تعقل قلبی، درک و فهم نماید و به عبارت دیگر، اقدام به تأویل ادراک خود کند و مدخل «سبع هشتم» به همین معنا است.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آملی، سید حیدر، (۱۳۶۸)، جامع الاسرار و منبع الانوار، هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، چاپ اول، انجمن ایران شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ۳- _____، (۱۳۷۴)، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، محسن موسوی تبریزی، چاپ اول، نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
- ۴- اکبر آبادی، ولی محمد اکبر آبادی و نجیب مایل هروی، (۱۳۸۳)، شرح مثنوی معنوی، چاپ اول، نشر قطره، تهران.
- ۵- بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۳۶۰)، شرح شطحیات، هنری کرین، چاپ اول، انجمن ایران شناسی فرانسه، تهران.
- ۶- جرجانی، عبدالقاهر بن محمد بن عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۰۵)، التعریفات، ابراهیم الایباری، چاپ اول، دار الكتاب العربی، بیروت.
- ۷- _____، (بی تا)، أسرار البلاغه، محمود محمد شاکر، چاپ اول، دار المدنی، قاهره.
- ۸- _____، (بی تا)، دلائل الاعجاز، محمود محمد شاکر، چاپ اول، نشر؟، قاهره.
- ۹- _____، (۱۴۱۳)، دلائل الاعجاز، ابراهیم شادی، چاپ اول، نشر؟، قاهره.
- ۱۰- جمعی از مترجمان، (۱۳۷۷)، تفسیر هدایت، چاپ اول، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد.
- ۱۱- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۸)، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، چاپ اول، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
- ۱۲- خسروی حسینی، سید غلامرضا، (۱۳۷۵ ش.)، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، چاپ دوم، انتشارات مرتضوی، تهران.

- ۱۳- دیباج، موسی، (۱۳۷۸)، (شماره ۷۸/۱۰۶)، «یک دو نکته در تأویل و تفسیر»، نشریه: فرهنگ و هنر، ماهنامه کلک، صص: ۵-۴.
- ۱۴- الذّهبی، محمد حسین، (۱۳۸۱)، التفسیر و المفسّرون، چاپ اول، نشر؟، قاهره.
- ۱۵- رضاعی، فرزین، (بی تا)، خلاصه روان پزشکی، کاپلان و سادوک، نشر؟، محل؟.
- ۱۶- سبحانی، جعفر، (۱۳۹۰)، (شماره ۹۰/۷۸)، «تأویل در لغت و قرآن و حدیث و در اصطلاح»، نشریه: فلسفه، کلام و عرفان، کلام اسلامی، صص: ۱۴-۳.
- ۱۷- سپهری، سهراب، (۱۳۸۵)، هشت کتاب، چاپ اول، طهوری، تهران.
- ۱۸- سعدی، مصلح بن عبدالله، (۱۳۸۳)، بوستان و گلستان سعدی، محمد علی فروغی، چاپ اول، پیک گل واژه، تهران.
- ۱۹- سهروردی، شهاب الدّین، (۱۳۶۴)، عوارف المعارف، ابومنصور عبد المؤمن اصفهانی و قاسم انصاری، چاپ اول، علمی و فرهنگی، تهران.
- ۲۰- _____، (۱۳۸۲)، صفیر سیمرغ، حسین مفید، چاپ اول، مولی، تهران.
- ۲۱- سیدی، سید حسین، (۱۳۷۵)، (شماره ۷۵/۷۰)، «دلالت الفاظ»، نشریه: فلسفه، کلام و عرفان، کیهان اندیشه، صص: ۱۰۸-۱۰۲.
- ۲۲- _____، (۱۳۸۴)، (شماره ۸۴/۱۹۶)، «مولوی و قرآن، تفسیر یا تأویل»، نشریه: زبان و ادبیات، دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، صص: ۱۵۷-۱۳۷.
- ۲۳- صلیبا، جمیل، (۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی، منوچهر صانع درمبیدی، چاپ اول، نشر؟، محل؟.
- ۲۴- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۵۳)، قرآن در اسلام، چاپ دوم، دار الکتب الاسلامیه، تهران.
- ۲۵- طیب، سید عبد الحسین، (۱۳۷۸ ش.)، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، انتشارات اسلام، تهران.
- ۲۶- عطار نیشابوری، فرید الدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۶)، مصیبت نامه، محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، سخن، تهران.
- ۲۷- عین القضات، ابوالمعالی عبدالله بن محمد، (۱۳۷۷)، تمهیدات، عقیف عسیران، چاپ اول، منوچهری، تهران.

- ۲۸- _____، (۱۳۸۶)، تمهیدات، عقیف عسیران، چاپ اول، انتشارات منوچهری، تهران.
- ۲۹- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۷۶)، احادیث و قصص مثنوی، مجلد حسین داوری، چاپ اول، امیر کبیر، تهران.
- ۳۰- قاسم پور، محسن، (بی تا)، پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی، چاپ اول، نشر؟، تهران.
- ۳۱- کدکنی، محمدرضا شفیعی، (۱۳۸۵)، تصحیح و تعلیقات بر أسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، محمد بن منور، چاپ ششم، آگاه، تهران.
- ۳۲- مستفید، حمید رضا کریم دولتی، (۱۳۸۴)، تقسیمات قرآنی و سور مکی و مدنی، چاپ اول، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
- ۳۳- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۰)، عرفان حافظ، چاپ هجدهم، انتشارات صدرا، تهران.
- ۳۴- معرفت، محمد هادی، (۱۳۷۴)، (شماره ۶/۷۴)، «تأویل (معیار و شاخصه تأویل صحیح) فرق میان تفسیر و تأویل و ظهر و بطن قرآن»، نشریه: قرآن و حدیث، بینات، صص: ۴۳-۳۸.
- ۳۵- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، چاپ اول، دار الکتب الاسلامیه، تهران.
- ۳۶- منور، محمد بن ابی سعد بن ابی طاهر بن ابی سعید میهنی (۱۳۸۵)، اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، انتشارات آگاه، تهران.
- ۳۷- موسوی همدانی، سید محمد باقر، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم.
- ۳۸- مولوی، جلال الدین محمد بلخی، (۱۳۷۸)، کلیات دیوان شمس تبریزی، بدیع الزمان فروزانفر، چاپ اول، امیر کبیر، تهران.
- ۳۹- _____، (۱۳۸۳)، کلیات دیوان شمس تبریزی، ابو الفتح حکیمیان، چاپ اول، انتشارات پژوهش، تهران.
- ۴۰- _____، (۱۳۶۳)، مثنوی معنوی، نصر الله پورجوادی، چاپ اول، امیر کبیر، تهران.
- ۴۱- _____، (۱۳۸۶)، مثنوی معنوی، رینولد نیکلسون، چاپ اول، هرمس، تهران.

- ۴۲- میبیدی، ابوالفضل رشید الدین، (۱۳۷۶)، کشف الاسرار و عدّه الابرار، علی اصغر حکمت، چاپ اول امیرکبیر، تهران.
- ۴۳- النباطی العاملی، محمد طاهر بن عبد الحمید الفتونی، (۱۳۹۳)، مقدمه تفسیر مرآه الأنوار، چاپ اول، علمیه، قم.
- ۴۴- نسفی، عزیز الدین، (۱۳۶۲). الانسان الكامل، ماریژان موله، چاپ اول، انتشارات طهوری، تهران.
- ۴۵- نریمانی، علی، (بی تا)، تفسیر عرفانی اشراق، چاپ اول، نشر؟، محل؟.
- ۴۶- نیری، محمد یوسف و لیلا امینی لاری، (۱۳۸۳)، (شماره ۸۳/۱۵)، «وجوه عرفانی قرآن در متون تفسیر، حکمت و ادب عرفانی»، صص: ۲۰۶-۱۷۹.