

تاریخ وصول: ۹۲/۹/۱۵

تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۱/۲۳

رویکرد تأویل‌گرایانه عرفا به قرآن و احادیث

محمود حاجی محمدی^۱

دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اراک، دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، اراک، ایران

قدمعلی سرامی^۲

دانشگاه آزاد اسلامی، واحد زنجان، دانشیار گروه ادبیات فارسی، زنجان، ایران

چکیده:

عرفان اسلامی با قرآن و حدیث، پیوندی تنگاتنگ و ناگسستنی دارد. قرآن، نسخه گوه‌رین و روشمند رستگاری انسان‌هاست که افزون بر سویی‌های آیینی و دینی، از متنی پرمایه ادبی و هنری برخوردار است، و همه ویژگی‌های یک اثر هنری را به لحاظ ساختار و درون‌مایه، دارد. صوفیه در قرآن و حدیث دستاویزهایی یافته‌اند، تا از آن رشته‌یی که انسان فناپذیر را با خداوند پیوند می‌دهد؛ نشان دهند. لذا از آن سوی که موضوع سخنانشان، در نگرش همگانی، ناشناخته و مفاهیم رازآلود بی‌مرز و به رمز است، بر این باورند که قرآن، فراتر از روایت جمله و روخوانی، باید فهمیده شود. پس معانی نهفته در آن، فرامادی و ژرف‌اند، و هنگامی به نیکی دریافت می‌شوند که با شهود و یا از راه تجلی، درک شوند. این نگرش زمینه‌ساز گرایش به تفسیر و تأویل برای دستیابی به گونه‌ای از نهان‌شناسی درباره حقایق هستی شده، که آنان را به برداشت‌های تازه و دریافت‌های نوینی از آیات و روایات، رهنمون ساخته و شیوه‌ای خاص و متفاوتی از تفسیر و تأویل قرآن، پدید آورده است. با توجه به گستردگی مفاهیم قرآنی و احادیث، و پیوند و درآمیختگی آن با اندیشه‌های عرفانی این مقاله با بررسی اجمالی این پیوند، رویکرد تأویل‌گرایانه عرفا را از آیات و روایات بازنموده است.

کلید واژه‌ها: قرآن، حدیث، عرفان، تصوف، تأویل، تفسیر.

^۱- Haji357@gmail.com

^۲- gsarami@gmail.com

پیشگفتار

معرفت‌شناسی یا شناخت‌شناسی، از مهم‌ترین بخش‌های فلسفه است. بنیادی‌ترین پرسش‌های فلسفی، پرسش‌های معرفت‌شناسی است. پرسش‌هایی مانند: شناخت یعنی چه؟ آیا ما توانایی شناخت چیزی را داریم؟ اگر چیزی را می‌شناسیم، چگونه بدانیم آن‌را همان‌گونه که در جهان بیرون هست، می‌شناسیم؟ آیا شناخت همه‌چیز ممکن است؟ یا این‌که بعضی چیزها هستند که نمی‌توان آن‌ها را شناخت؟ و پرسش‌های بسیاری که در حوزه معرفت‌شناسی مطرح‌اند. پاسخگویی به این پرسش‌ها دگرگونی شگفتی در جهان‌بینی‌ها ایجاد می‌کند. به همین دلیل، فلاسفه بخش مهمی از تلاش خود را به مسأله شناخت، حدود و گنجایش معرفت انسان و سنجه‌هایی که با آن‌ها بتوان درباره حقیقت و جهان بیرون داوری کرد، اختصاص داده‌اند. در این زمینه گرایش‌های گوناگونی ظهور کرده و نظریاتی را ارائه نموده‌اند. تجربه‌گرایان، شک-گرایان، خردگرایان، واقع‌گرایان، مفهوم‌گرایان، تأویل‌گرایان و بسیاری دیگر که از دیرباز به این موضوع پرداخته و هر یک نظریات خاص خود را بیان کرده‌اند. موضوع بحث ما در معرفت-شناسی و شناخت‌شناسی نهان‌گرایانه عرفان و تصوف، اندیشه تأویل‌گرایانه آن است، که عرفا و صوفیه با داشتن چنین دیدگاهی همواره از سوی ظاهرینان مورد طرد و انکار بوده‌اند. ولی تأثیر پذیری اندیشه‌های صوفیانه از متون دینی بویژه آیات قرآن، غیرقابل انکار است.

نمونه‌های بسیاری از مفاهیم قرآنی و حدیثی هست که با اندیشه‌های عرفا و صوفیه پیوندی تنگاتنگ دارد. عرفا و صوفیه از آن روی که نگرشی زیباگرایانه و متفاوت به قرآن و حدیث دارند؛ تفسیر و تأویلشان هم از آیات و روایات نسبت به فقها، مفسرین، متکلمین و... متفاوت است. چنان‌که «در قرآن، سخن از میثاق هست و آن را صوفی پیمان محبت می‌داند که بین انسان است با خدا. هم‌چنین در قرآن اشاره به امانت هست که بر جهانیان عرضه شد، آسمان و زمین بار آن نتوانستند کشید، شانه خالی کردند و انسان پذیرفت که ظلوم بود و جهول.

(احزاب/۷۲). نیز در قرآن اشاره به دیدار هست، دیدار خداوند در روز قیامت که اهل سنت حدیث‌ها در آن باب دارند و امیدها. گذشته از آن هم در این جهان خدا در همه جا هست، در مشرق و مغرب؛ در هر کجا که انسان روی کند خدا هست و این نکته نیز که در قرآن و حدیث مکرر از آن سخن رفته است، می‌تواند این اندیشه را در انسان برانگیزد که پس خدا از انسان دور نیست. خدایی که با فرزندان آدم میثاق ازلی دارد، خدایی که حضورش همه جا محسوس است، البته از رگ گردن هم به انسان نزدیک‌تر است. (بقره/۱۶۲ و ۱۸۶). و با وجود فاصله‌ای که بین فانی و محدود با وجود باقی و نامحدود هست، می‌توان هم در آخرت به دیدار او امید داشت، و هم در این جهان همه جا با او دست در آغوش بود. کدام صاحب‌دلی هست که خدای خویش را داریم با خود همراه ببیند و با او عشق نورزد؟ آن محبت که بین خدا و انسان هست و در قرآن به آن اشارت رفته است، منشأ این عشق را نشان می‌دهد. (مائده/۵۴) «(زرین‌کوب، ۱۳۷۳: ۳۶-۳۷). آنان دست‌یابی به دانش حقیقی را از رهگذر کشف و شهود می‌دانند نه از راه دانش ظاهری. از این‌رو به دانش‌های ظاهری، دل‌خوش نبوده، و رها نمودن دانش‌های ظاهری را برای رسیدن به دانش حقیقی و قلبی و باطنی و درونی، شایسته و بایسته دانسته‌اند، آن‌گونه که مولانا می‌گوید:

دفتـرِ صوفـی سوادِ حـرف نیسـت	جـز دـلِ اسـپیدِ هـم‌چـون بـرف نیسـت
زادِ دانشـمند، آثارِ قـلـم	زادِ صوفـی چیسـت؟ آثارِ قـدم
هـم چـو صیادِ سـوی اشـکار شـد	گامِ آهـو دید و بر آثار شـد
چـندگـاهش گامِ آهـو در خـور اسـت	بـعد از آن خـود نـافِ آهـو رهبـر اسـت

(مولوی، ۱۳۷۲: دفتر ۲، ۱۶)

ضرورت و کارکرد تأویل

روشن است که نگرش هرمنوتیک و نظریه تأویل‌گرایی، رویکرد تازه‌ای نیست و از روزگاران قدیم در غرب، بویژه در تأویل متون دینی مطرح بوده است. زیرا متون دینی برآمده از ناخودآگاهی است و بازنشانی مفاهیم درونی و حقایق آن در خودآگاهی نیاز به تأویل و پوسته‌شکنی دارد. این شیوه در تأویل تورات رایج بوده و دیگر ادیان نیز از آن پیروی کرده‌اند. ما در ناخودآگاهی چیزهایی را می‌بینیم و تجربه می‌کنیم که در خودآگاهی نمی‌توانیم همان‌گونه

بینیم و تجربه کنیم. اگر کسی در خواب که ناخودآگاهی فردی است، خدا را خواب ببیند، قطعاً او را به شکل و صورتی می‌بیند. لیکن این تجربه در خودآگاهی هیچ جایگاهی ندارد، زیرا خدا از جسمانیت پاک است. در این جا آنچه ما را یاری می‌کند تا معانی و حقایق درونی و باطنی که ریشه ناخودآگاهی دارند، را درک کنیم، همانا شیوه تأویل‌گرایانه است. در تأویل-گرایی سخنانی گفته می‌شود که برای همه درخور فهم نیست.

اصطلاحاتی است مـ ابدال را که نباشد ز آن خبر اـ قوال را

(همان: دفتر ۱، ۱۶۲)

شیوه هرمنوتیک و تأویل‌گرایانه به معرفت‌شناسی عرفان و تصوّف راه یافته است، و شناخت‌شناسی دبستان‌های نهان‌گرایانه هنگامی که از علم‌الیقین (سراگاهی) و عین‌الیقین (چشم‌آگاهی) می‌گذرد، در رده حق‌الیقین (دل‌آگاهی)، ناگزیر از تأویل است، تا بتواند حقایق ناخودآگاهی را در خودآگاهی بیان کنند. تأویل‌گرایی میان عرفا و صوفیه راهکاری سازنده و کارآمد برای بیان نگرش درون‌گرایانه و حقیقت‌بینی است. آنان در این نگرش، «ناخودآگاهی» را «حقیقت» و «خودآگاهی» را «مجاز» می‌دانند، و برای دریافت حقیقت در خودآگاهی، باید از مجاز گذر کرد. حقیقت قرآن و معانی درونی آن در ناخودآگاهی و عقلانیت الهی، به تعبیری «ذهن خدا» و رای الفاظ ظاهری است. هنگامی که این حقایق و معانی به خودآگاهی بشر ارایه می‌شود، به لفظ درمی‌آیند. در این خودآگاهی باید واژگان و الفاظ بشکنند تا معنای درونی و مغز حقیقت دریافت شود. به گونه دیگر تأویل آیات، پوسته شکنی الفاظ است برای دریافتن مغز معانی و حقایق درونی. خداوند در درازنای تاریخ بشر بر پایه مقتضیات روزگار و زمان و مکان، به زبان اقوامی که از میانشان پیامبر برانگیخته، سخن گفته است. عبری، عربی و... این به آن معنی نیست که این زبان‌ها، زبان خداوند، که زبان بندگانند و خداوند برای گفتن چیزهایی به بشر ناگزیر است به زبان یکی از اقوام سخن بگوید تا آنان بفهمند. لذا پایه و مایه تأویل نیز در همین نکته است، زیرا بشر ناگزیر از تأویل و تطبیق این سخنان با شرایط و مقتضیات زمان و مکان خود است.

هر چند شأن نزول آیات، حکمت تأویل بود، ولی شیوه تأویل‌گرایی در زمان خود پیامبر(ص) رایج نبود، زیرا با وجود خط قرمز شخص پیامبر(ص) که آورنده کلام وحیانی بود، کسی جرأت و جسارت تأویل را نداشت. ولی پس از پیامبر(ص) و با گذشت زمان، شأن نزول

رویکرد تأویل‌گرایانه عرفا به قرآن و احادیث / ۱۰۱

آیات فراموش شد، و زمینه تأویل آیات و احادیث فراهم شد. زیرا متون دینی دارای مفاهیم درونی و باطنی است که برای فهمیدن نیاز به سازگاری و به‌روزآوری دارد. در این میان نه تنها عرفا و صوفیه که معصومین علیهم‌السلام نیز با توجه به مکان، زمان و زبان قوم، مستلزم این گونه تأویلات شدند. اما روشن است این تأویلات به معنای تغییر در الفاظ نیست، زیرا الفاظ در شریعت مقدّس هستند و به هیچ روی قابل تغییر نیستند. به جز پاره اندکی که در تنگنا و ناگزیری زبان شعر تغییر داده‌اند. مانند این بیت حافظ:

شب وصل است و طی شد نامه هجر سَلَامٌ فِيهِ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ

در مصراع دوم، آیه ۵ سوره قدر آمده و خواجه به جای واژه «هی»، «فیه» را به کار برده، و در اصل الفاظ آیه تغییر داده است. و در قطعه زیر نیز که آیات ۲ و ۳ سوره طلاق در بیت دوم آمده، واژه «مَخْرَجًا» از اصل آیه حذف شده است:

تو نیک و بد خود هم از خود پرس چرا بایدت دیگری محتسب
وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ

(حافظ، ۱۳۶۸: ۲۲۷ و ۳۱۷)

ولی در معانی تأویل جایز است و می‌توان آن را مطابق میل مخاطب و اقتضای زمان و مکان تغییر داد. نمونه را در آیه «إِنَّ اللَّهَ لَيَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ» (رعد/۱۱). مفهوم تغییر سرنوشت، تغییری بد و ناخوشایند است. ولی مبارزان آزادی‌خواه، برای برانگیختن مردم و استناد مدلول قرآنی، در برخی از دوره‌ها با تغییر معنایی و تأویل مثبت از این آیه سود جستند. به هر روی در رویکرد کلی تأویل و تغییر الفاظ از آن رو که مقدّس‌اند، به هیچ روی ممکن و مجاز نیست، ولی معانی مطابق مخاطبان و شرایط زمانی، مکانی و زبانی قابل تأویل و تغییر و تطبیق هستند. چنان‌که همه بزرگان عرفان و تصوف از این گونه تأویل ناگزیر بوده‌اند.

چگونگی رسیدن به حقایق و معانی درونی

عرفا و صوفیه همه چیز را درونی می‌نگرند، در این نگرش آنان برای فهم حقایق و معانی درونی از عالم کثرت می‌گذرند، و در گذار از کثرت به وحدت، از خودآگاهی به ناخودآگاهی

می‌روند، که بیان حالی آنان در ناخودآگاهی با خودآگاهی دیگرگون است. آنچه می‌کنند و می‌گویند و می‌بینند و می‌شنوند، نه به سر که به سر است، و برای دیگران درخور فهم نیست. آنچه ایشان در عالم وحدت و ناخودآگاهی، می‌گویند و انجام می‌دهند، از دید آنان که در عالم کثرت و خودآگاهی هستند، ناپسند و هنجارشکنی است. آنان به حقیقت و مجاز باور دارند و می‌دانند که معانی حقیقت را در الفاظ مجازی نمی‌توان دریافت. از دید آنان عالم ملک، عالم مجاز و عالم ملکوت، عالم حقیقت است. پس هرگاه در خودآگاهی و عالم مجاز و تمثیل هستند، تضادها را می‌بینند، خیر و شر، زشت و زیبا، گناه و صواب و... در این حال امور شریعت و انجام تکالیف دینی برجای است، و ترک کردن آن را جایز نمی‌شمردند، به ابلیس منفی می‌نگرند. ولی هنگامی که با گذر از خودآگاهی و عالم کثرت و مجاز به ناخودآگاهی و عالم وحدت و حقیقت می‌رسند، تضادها از میان برمی‌خیزد و هستی را سراسر خیر و نیکی و زیبا می‌بینند. چنان‌که ابلیس را شایسته ستایش می‌دانند و از تکالیف ظاهری می‌گذرند. و از نسبت آدمیت که همان خودآگاهی و کثرت است فراتر می‌روند، و گوش و چشم و زبان و دستشان همه از او می‌شنود و می‌بیند و می‌گوید و انجام می‌دهد. پیامبر(ص) فرمود: «خَيْرًا عَنِ اللَّهِ تَعَالَى لَا يُزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالْإِخْلَاقِ الْحَسَنَةِ أَحَبُّ إِلَيَّ، فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَبَصَرًا وَيَدًا وَ مُؤَيِّدًا وَ لِسَانًا بِي سَمْعٍ وَ بِي بَصَرٍ وَ بِي يَنْطِقُ وَ بِي يَبْطِشُ.» (هجویری، ۱۳۸۷: ۳۲۶). در این حالت است که از چارچوبها فراتر می‌روند، با یار یک‌دله می‌شوند تا جایی که او را درخور خوردن و نوشیدن می‌دانند. این خوردن و نوشیدن در ناخودآگاهی، کیفی است و با کمیت خودآگاهی قابل فهم نیست. باباطاهر می‌گوید:

دل عاشق به پیغامی بسازد خممار آلوده با جامی بسازد
مرا کیفیت چشم توکافی است ریاضت کش به بادامی بسازد

(باباطاهر، ۱۳۷۶: ۷۳)

یا خواجه شیراز وقتی در ناخودآگاهی و عالم وحدت است، با یار آشامی مستی‌اش پیوسته و مدام است، و آنان که در خودآگاهی و عالم کثرت‌اند، از این مستی بی‌خبرند:

ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم ای بی‌خبر ز لذت شرب مدام ما

(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۰۲)

پس می‌توان دریافت که عرفا و صوفیه برای بیان درک حالی خود ناگزیر از تأویل هستند، و برای رفتن از ناخودآگاهی به خودآگاهی یا از وحدت به کثرت، باید از شیوه تأویل بهره گیرند.

جایگاه قرآن و حدیث در آثار و آموزه‌های عرفان و تصوف

جایگاه قرآن و بهره‌گیری از آیات آن در عرفان و تصوف اسلامی، به اندازه‌ای است که نمی‌توان آن‌ها را از هم جدا کرد. زیرا منشأ پیدایش عرفان نزد مسلمانان را می‌توان در قرآن جست‌وجو کرد، و تأثیرپذیری عرفا و صوفیه از آیات و احادیث غیرقابل انکار است. در این میان شرق‌شناسانی مانند: ماسینیون و نیکلسون و دیگران نیز دیدگاه‌هایی درباره منشأ و پایه تصوف و عرفان اسلامی، ارایه نموده‌اند، از آن جمله نیکلسون معتقد است: در قرآن چیزهای فراوانی وجود دارد که می‌تواند اساس و پایه حقیقی و منشأ اصلی تصوف اسلامی قرار گیرد. وی پیوند پیامبر(ص) با خداوند را دارای رنگ و نمایی از تصوف می‌پندارد. این رنگ صوفیانه را در حالت حضور آگاهانه و مستقیم و بی‌واسطه نسبت به حق تعالی تعبیر می‌کند. و در ادامه «زهد و تقوی» را از کهن‌ترین گونه‌های تصوف اسلامی می‌شمارد. (نیکلسون، ۱۳۸۸: ۳۰-۳۲). آبشخور دبستان عرفان و تصوف اسلامی، در آموزه‌های دینی و اعتقادی عرفا و متصوفه ریشه دارد. در این میان، هم‌جوشی ژرف و همراهی دیرین اندیشه عرفا با قرآن و احادیث، غیر قابل انکار است. به‌گونه دیگر قرآن آبشخور بنیادین اندیشه‌های عارفان در عرفان اسلامی است که در سایه آن، باور دینی عرفا و متصوفه که برگرفته از ایمانی ژرف و درونی است، رشد و نمو یافته و به بار نشسته است. این پیوند ژرف، میان اندیشه و ایمان در نزد برخی از بزرگان عرفان اسلامی بسیار برجسته و شگفت‌انگیز است. چنان‌که حضرت مولانا، عارفی است که در سخن خویش چنان اندیشه را در آموزه‌های قرآنی و باور دینی آمیخته که گویی سخنش شرح و تفسیر آیات قرآن است. به‌کارگیری بجا و مناسب آیات و تطبیق و همراهی مفاهیم قرآنی با اندیشه وی چنان استادانه صورت گرفته که در سراسر مثنوی معنوی، پرتوافشانی آیات قرآن را می‌توان دید. که نشان از چیرگی مولانا در به‌کارگیری آیات و احادیث در مضامین گوناگون و استدلال‌های کارساز و تأثیرگذار است.

راست آن‌که درون‌مایه سرشتین و بنیادین اندیشه‌های عرفان اسلامی، آیات قرآن و احادیث نبوی و باورهای استوار و ژرف دینی است، که مایه سترگی، استواری و کارآمدی این اندیشه‌ها

است، و در درازنای تاریخ، این باورها و اندیشه‌های راستین، به سستی و پلشتی نگرییده و همواره در راه عارفان و عاشقان یک‌دل و یک‌رنگ، نورافشانی نموده و از سوی کج‌اندیشان و کج‌مداران کج‌رؤ، گزندی نیافته است. حافظ، عطار و... از این دست عرفای راستین و اندیشمند هستند. چنان‌که خواجه در بیان آبشخور شناخت و اندیشه‌خویش که متأثر از قرآن است، می‌فرماید:

صبح خیزی و سلامت طلبی چون حافظ هر چه کردم همه از دولت قرآن کردم

(حافظ، ۱۳۶۱: ۲۶۵)

ظاهر و باطن قرآن

از دید عرفا، قرآن، ژرفا و باطنی دارد که در ظاهر آن پنهان است که معنی درونی و روحانی آن، در ورای لفظ نهفته است. برای رسیدن به چنین فهمی، باید از مراحل گذر کرد. عرفا با پس‌پشت نهادن دنیا و وابستگی‌های آن و پاک‌سازی درونی و دست‌یابی به نورانیت درونی و اهلیت و شایستگی راستین در این راه گام می‌نهند. و این برای فهم باطن و معنای ژرف و درونی قرآن لازم است، زیرا «وقتی که به سخن خدای تعالی گوش فرامی‌دهی، در صورتی آن را فهم خواهی کرد که حضور قلب داشته باشی، و از گرفتاری‌های دنیایی غایب و فارغ باشی و به قوت مشاهده و صفای ذکر و تمرکز حواس و حسن ادب و طهارت باطن و صدق تحقیق و قوت ارکان تصدیق و خروج از ضیق تنگنا به سعه و گشادگی از نفس خود نیز غایب و فارغ باشی.» (سراج، ۱۳۸۲: ۱۲۹). دنیای صورت و ظاهر همواره در بند حدود و تعیین‌ها و دوگانگی‌ها و چندگانگی‌هاست، در حالی که دنیای باطن، از همه قید و بندها آزاد است و جز وحدت و یگانگی در آن راه ندارد. نمونه را مولانا ضمن پای‌بندی به شریعت، واژگان و جملات بی‌شماری را از قرآن و احادیث در اشعار و سخنان خود گنجانده است، و آثارش از اشارات قرآنی و احادیث سرشار است، او نگاه ویژه‌ای به باطن دارد، و باطن و معنا را اصل، و ظاهر و لفظ را فرع می‌داند، در بیش مولانا ارزش و اهمیت هرچیز با سنجه و چگونگی پیوند آن با وحدت تعیین می‌شود.

نه، دو باشد تا تویی صورت پرست پیش او یک‌گشت، کز صورت پرست
چون به صورت بنگری، چشم تو دُوست تو به نورش درنگر کز چشم رُست

رویکرد تأویل‌گرایانه عرفا به قرآن و احادیث / ۱۰۵

در معانی قسمت و اعداد نیست در معانی تجزیه و افراد نیست
اتحاد یار با یاران خوش است پای معنی گیر صورت سرکش است
صورت سرکش گدازان کن به رنج تابینسی زیر او وحدت چو گنج

(مولوی، ۱۳۷۲: دفتر ۱، ۳۹)

مفاهیم برخی از آیات قرآن و احادیث می‌تواند پایه و مایه تصوف اسلامی باشد. از این‌رو عرفا و متصوفه برای تفسیر و تأویل قرآن، شیوه‌ای دیگرگون از شیوه دیگر دانشمندان مسلمان مانند: فقیهان و محدثان در پیش گرفته‌اند. آنان معتقدند برای رسیدن به حقیقت نمی‌توان به عقل اعتماد نمود، و راه عقل، برای رسیدن به سرمنزل مقصود، راه مطمئن نیست. ولی راه دل و تصفیة باطن را راهی مطمئن برای دستیابی به حقیقت دانسته‌اند، و باور دارند که برای فهم درست و دقیق قرآن، باید به باطن و ژرفای آیات نظر داشت؛ زیرا تنها با پرداختن به ظواهر الفاظ و آیات، نمی‌توان منظور و هدف غایی نزول قرآن را دانست. از دیدگاه آنان الفاظ قرآنی اشارات و کنایاتی هستند که اهل حقیقت، معانی آن را می‌فهمند و اهل ظاهر از آن بهره‌ای ندارند. در شرح شطحیات آمده: «منهجی دیگر علم احوال و مقامات و مکاشفات و مشاهدات، و آن در خصوص علم شریعت مذکور است، میان کتاب و سنت؛ بیان است نزد آن کس که فهم حقایق دارد، و او را در کشف حقیقت نفاذ بصیرت و عقل و جان است. این علوم در کتاب و سنت پیداست لیکن به نحو اشارت است، جز صدیقان ندانند، زیرا که باطن قرآن است. اهل ظاهر از آن نصیب، جز ایمان ندارند، زیرا که حقیقت اشارت حق، در او درج اسرار است. تا نپنداری که این چه گفتم سنت نیست. مصطفی (ص) گفت: «قرآن را ظاهر و باطن است، هر حرفی را حدی و مطلعی به هفت حرف فرستاده‌اند. همه حرف‌های شافی و کافی است.» یعنی حروف مختلف حقیقت باطن قرآن است و در هر حرفی صد هزار دریای علوم غیب پنهان است. جز انبیاء و رؤسلا و اکابر امت ندانند.» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۸۵: ۷۹-۸۰). عرفا و صوفیه به معانی و باطن قرآن بیش از الفاظ و ظواهر آن توجه دارند. از این‌رو برای الفاظ و حروف قرآن اهمیت اندکی قایل‌اند، و «در فهم قرآن غالباً از توجه به ظاهر عدول کرده‌اند. تأویل باطن را بیش از توقف در ظاهر شایان توجه یافته‌اند.» (زرین‌کوب، ۱۳۷۳: ۱۲۹). و گفته‌اند: «تأویل احادیث بزرگ کاری است، درجه‌ای بزرگ است، که از سخن مقصود گوینده را بداند. یوسف‌الصدیق پیغامبر بزرگ بوده است، فخر می‌کرد، و شکر می‌کرد به علم تأویل

احادیث، «شمس تبریزی، ۱۳۸۵: دفتر ۲، ۸۶). از «لفظ و معنا» به تعبیر گوناگونی چون: «پوست و مغز»، «ظرف و مظروف»، «نقاب و صورت»، «صدف و گوهر» و «لباس و جان» یاد می‌کنند، و تأکید دارند، آن‌چه که مراد و منظور از قرآن است مغز و باطن آیات است و توجه و نظر باید متوجه مغز باشد نه پوسته. این تعبیر و اعتقاد به پوسته شکنی الفاظ به گونه آشکار در اشعار و آثار عرفا و صوفیه دیده می‌شود:

توزِ قرآنِ نقابِ او دیدی	حرفِ او را حجابِ او دیدی
چه شماری حروف را قرآن؟	چه حدیثِ حدیثِ کنی بر با آن؟
حرف و قرآن تو ظرف و آب شمر	آب می‌خور، به ظرف در، منگر
حرفِ قرآن ز معنی قرآن	هم‌چنان است کز لباسِ تو جان
حرف را بر زبان توان راندن	جانِ قرآن به جان توان خواندن
صدف آمد حروف و قرآن در	نشود مایمل صدف دل حرّ
لفظ و آواز و حرف در آیات	چون سه چوبک ز کاس‌های نبات
پوست از چه نه خوب و نغز بود	پوستت پرده دار مغز بود
سرّ قرآن تو را چو بنمایند	پرده‌های حروف بکشایند

(سنایی، ۱۳۸۷: ۱۷۶-۱۷۳)

عین‌القضات از کسانی است که در میان عرفا و صوفیه، نگرش ویژه‌ای به آیات قرآن و احادیث رسول (ص) دارد، و همواره می‌کوشد با نگرش دیگرگون و چالش برانگیز خود، بر ذهن‌های خفته تنلگر بزند. و به آنان‌که از قرآن تنها به پوست و ظاهر آیات می‌نگرند؛ یادآوری کند که هدف بنیادین نزول قرآن بر رسول (ص) فهم معنای درونی آیات و شناخت باطن قرآن است. و ظاهر و لفظ پردازی آن اگرچه نیک و پسندیده و بی‌مانند است، ولی غایت نزولش همانا گسترش معانی درونی و فهم ژرف آن است. وی برای قرآن دو لفظ «حقیقی» و «مجازی» به‌کار می‌برد و باور دارد، بسیار کسانی با قرآن در پیوندند، ولی درک و فهم هریک از آنان با دیگران گونه‌گون است: «چه گویی بوجهل و بولهب قرآن دانستند یا نه؟ دانستند از جهت عربیت حروف، اما از حقیقت او کور بودند؛ و قرآن از ایشان خبر داد: «صُمُّ بَكْمُ غُمِّي»

(بقره/۱۸). ای عزیز! بدان که قرآن، مشترک الدلالة و اللفظ است: وقت باشد که لفظ قرآن اطلاق کنند، و مقصود از آن حروف و کلمات قرآن باشد؛ و این اطلاق مجازی بود. در این مقام، قرآن چنین گوید که کافران، قرآن بشنوند: «وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ» (توبه/۵) اما حقیقت آن باشد که چون قرآن را اطلاق کنند، جز بر حقیقت قرآن اطلاق نکنند. و این اطلاق حقیقی باشد در این مقام که گوید که کافران نمی‌شنوند «إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ» (نحل/۸۰)؛ و جای دیگر گفت: «وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا» (انعام/۲۵). ابولهب از «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ» (مسد/۱) چیزی دیگر شنود، و ابوجهل از «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ» (کافرون/۱) چیزی دیگر فهم کرد؛ ابوبکر و عمر از «تَبَّتْ» و «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ» چیزی دیگر شنیدند. (عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۱۷۰-۱۷۱). وی بر این باور است که برای بهره‌مندی از دریای بی‌کران معانی قرآن، باید اهلیت داشت، و تا کسی به این رده از اهلیت نرسد؛ نمی‌تواند از معانی قرآن بهره‌مند گردد: «زنهار این گمان مبر که قرآن، هیچ نامحرمی را هرگز قبول کند، و با وی سخن گوید؛ قرآن غمزه جمال خود با دلی زند که اهل باشد. «إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق/۳۷) گواهی می‌دهد.» (همان: ۱۷۷). و این اهلیت همانا در عالم وحدت و ناخودآگاهی شکل می‌گیرد.

مولانا «لفظ و معنا» را به «ظرف و آب» مانند می‌کند، و عبارات و الفاظ ظاهری را در سنجش با معنا و باطن و پیوند درونی، ناچیز می‌شمارد، در سایه چنین پیوندی است، که با دل‌آگاهی می‌توان «بی‌حرف و صوت» دم زد. وی الفاظ ظاهری را به خارهایی که بر سر دیوار باغ می‌نهند تا دزدان به باغ راه نیابند؛ مانند می‌کند:

حرف ظرف آمد در او معنی چو آب بحر معنی، عنده أم الكتاب

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم: مندیش جز دیدار من

(مولوی، ۱۳۷۲: دفتر ۱، ۲۲ و ۸۷)

وی به معانی و باطن آیات نظر دارد و می‌کوشد این نگرش را مشروع قلمداد کند. از این-رو، باطن‌گرایی را به صحابه پیامبر(ص) نسبت می‌دهد، چنان‌که در میان صحابه و یاران رسول خدا (ص) اندکی از ایشان ظاهر آیات قرآن را حفظ می‌کردند، و بیشتر آنان، شوق جانشان به-سوی معانی درونی و باطنی می‌کشید. وی در توجیه این نگرش، ظاهر آیات را در حکم قشر و پوسته می‌داند و معانی آن را مانند مغز می‌شمارد. و معتقد است، هدف اصلی و غایی، مغز

است نه پوسته. و پیوند میان این دو دانش را واژگونه می‌داند، که هرچه بر دانش باطنی افزوده شود؛ از دانش ظاهری کاسته می‌گردد. این‌گونه تأویلات از آیات و روایات و احکام، زمینه‌ساز بروز اسقاط تکلیف و فراتر رفتن از پوسته و ظاهر شریعت و گذر از شریعت و اعمال ظاهری می‌گردد. جای دیگر از قول سنایی کسانی را که از قرآن جز خواندن ظاهری آن، بهره‌ای ندارند، «اصحاب ضلال» می‌نامد:

خوش بیان کرد آن حکیم غزنوی بهر محجوبان مثال معنوی
که ز قرآن گر نبیند غیر قال این عجب نبود ز اصحاب ضلال

(همان: دفتر ۳، ۶۱ و ۱۹۴)

آثار و سخنان عرفا و متصوفه از آغاز پیدایش عرفان و تصوف میان مسلمانان، سرشار از آیات قرآنی و روایات دینی است. بهره‌مندی عرفا از آیات و روایات، با رویکردهایی مانند: آیین‌مند نمودن آثار و سخنان خود به کلام وحی، تأثیر ایمانی و باورمندی دینی ایشان، در آمیختن آموزه‌های عرفانی با آموزه‌های دینی و پیوند این دو باهم، هم‌چنین نگرش ذوقی، نوآورانه و دیگرگون از آیات و روایات، بوده است، که گونه‌ای از تفسیر و تأویل دیگرگون و نوین و متفاوت و متمایز با نگرش مفسرین و عالمان تفسیر را پدید آورده است. نمونه را از چنین تفسیر و تأویل و فراوانی آیات و روایات را در آثار بزرگان عرفا و صوفیه مانند: حلاج، ابوسعید ابوالخیر، احمد غزالی، عین‌القضات همدانی، مولوی، نجم رازی و... به روشنی و آشکارا می‌توان دید. آنچه موجب پدید آمدن چنین نگرش دیگرگون به آیات و روایات نزد عرفا و صوفیه است، برآمده از دیدگاه ذوقی ایشان است. که شیوه هستی‌شناسی عرفا و صوفیه و نگرش آنان به پدیده‌های هستی، فراعقلی و به واسطه دل و از راه کشف و شهود و الهام و اشراق است. چنان‌که عقل و استدلال را تنها تا درگاه می‌پذیرند و از راهیابی به بارگاه، ناتوان و ناکارآمد می‌پندارند:

عقل رهبر و لیک تا در او فضل او مر تو را برد بر او
به دلیلی عقل، ره نبری خیره چون دیگران مکن تو خری
ذات او را نبوده ره ادراک عقل را جان و دل در آن ره چاک

(سنایی، ۱۳۱۷: ۶۴-۶۳)

سنایی جای دیگر، دانشِ حسی و عقل را در فهمِ باطن قرآن ناتوان و ناکام می‌داند:

حس چه بیند مگر که صورتِ نغز مغز داند که چیست آن را مغز

(همان: ۱۷۴ و ۱۷۶)

به هر روی شیوه خاص تأویل و تفسیر در دیدگاه ذوقی و زیبانگر صوفیه، مایه سازگاری اندیشه آنان با شریعت و سنت بوده است. ولی «این شیوه را علمای سنت و معتقدین به ظاهر قرآن، قبول ندارند، و فقط باطنیان و قایلین به تأویل که همواره جزو دسته اقل بوده‌اند و دنبال احادیث مشکوک می‌رفته‌اند و طریقه مخالف عامه را پیروی می‌کرده‌اند، چنین خوانده‌اند. تا دلیل و سندی بر صحت مدعای خود داشته باشند و بتوانند آیات قرآن را بر حسب اجتهاد و استنباط خود، به نوعی تأویل کنند که مؤید مقاصد خودشان باشد. از قرن دوم هجری به بعد هرکس که می‌خواست طریقه تازه‌ای بیاورد و مطلبی در دین بگوید که تا آن وقت دیگران نگفته بودند، از این در داخل می‌شد که ظاهر آیات قرآن دارای باطنی بلکه باطن‌هایی است، و مراد از آن غیر از چیزی است که از معنای معروف لغات مفهوم می‌شود. و انسان باید در علم راسخ باشد تا معنی باطنی را بفهمد، و ظاهر قرآن در حکم پوست است و باطن آن در حکم مغز است، و بسا باشد که ظاهر مایه رنج و عذاب باشد و رحمت و رفاه در باطن آن باشد.» (مینوی، ۱۳۶۹: ۱۷۱-۱۷۲). و چوب زدن مردی به نام ضبیغ توسط عمر خلیفه دوم به گناه پرسیدن از متشابه قرآن خود پایه این نگرش در میان ظاهرینان است. (سیوطی، ۱۳۶۳: ج ۲، ۱۴). صوفیه پیوسته فهم حقایق هستی و دانش حقیقی را از رهگذر کشف و شهود دانسته‌اند نه از راه دانش‌های ظاهری. پس به دانش‌های ظاهری دل خوش نکرده، و چه بسا گاهی از درس و بحث و مدرسه روی گردانده‌اند. و راه رسیدن به دانش حقیقی و قلبی و درونی را رها شدن از علوم ظاهری دانسته‌اند. مولانا می‌گوید:

حرف قرآن را بدان که ظاهری است	زیر ظاهر، باطن 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 بی‌نظیر بی‌ندید
تو ز قرآن، ای پسر! ظاهر مبین	دیو آدم را نبیند جز که طین

ظاهرِ قرآن چوشخص آدمی است که نقوشش ظاهر و جانش خفی است
مرد را صدسال عمّ و خال او یک سر مویی ندانند حال او

(مولوی، ۱۳۷۲: دفتر ۳، ۱۹۴-۱۹۵)

حافظ رها کردن دانش ظاهری و مدرسه‌ای را در شستن اوراق دفتر دانسته است:

بشوی اوراق اگر هم‌درس مایی که علم عشق در دفتر نباشد

(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۸۲)

از دیدگاه عرفا و صوفیه، معانی و حقیقت قرآن را از طریق قلب باید شناخت. «از نظر آنان قلب مقام بسیار مهم دارد و چنان‌که در عالم‌کبیر، عرش قلب اکبر به شمار است در عالم صغیر، قلب عرش اصغر است. در هر حال قلب در نزد صوفی لطیفه‌ای است روحانی که محل معرفت است.» (زرین‌کوب، ۱۳۷۳: ۱۰۱). افزون بر حکمت ذوقی و گونه‌هستی‌شناسی عرفا و صوفیه، سویه‌های درونی و بیرونی هریک از آیات قرآن، پایه و مایه‌گرایش آنان به تفسیر و تأویل اشارت بنیان، می‌باشد. این رویکرد را در سخن و آثار بسیاری از بزرگان مشایخ عرفان و تصوف می‌توان دید. ولی از دیدگاه بسیاری از مفسران و دانشمندان اهل سنت تفاسیر صوفیه فاقد اعتبار و ارزش هستند، و درباره‌ی آنان و تفسیر آن‌ها انتقادهای تندی کرده، و آنان را نکوهیده‌اند. در میان آن‌ها تنها تعداد اندکی از عقاید و دیدگاه‌های آنان جانبداری کرده‌اند. «ابن‌الصلاح از امام ابوالحسن واحدی مفسر نقل می‌کند که: ابو‌عبدالرحمن سلمی کتاب حقایق-التفسیر را تصنیف کرده، اگر او معتقد باشد که این تفسیر است، کفر ورزیده است. ولی خود ابن‌الصلاح خودش چنین می‌گوید: گمان می‌رود کسانی که آن‌ها مورد اطمینان هستند وقتی چیزی بگویند از روی تفسیر نگفته، و روش شرح کلمه را ندارند، و هرگاه چنین چیزی از آن‌ها صادر شود، شیوه‌ی باطنیان را پیش گرفته‌اند، و چنین کاری از آن‌ها به جهت نظیر آنچه به آن وارد شده می‌باشد، که نظیر با نظیر دیگرش ذکر می‌شود، با این حال ای کاش در چنین امری سهل‌انگاری نمی‌کردند، چون ابهام و اشتباه‌انگیزی در آن زیاد است.» (سیوطی، ۱۳۶۳: ج ۲، ۵۸۰).

هنگامی که از پیوند درونی و ژرف‌عارفان و صوفیان با قرآن و حدیث سخن می‌گوییم، هدف تنها این نیست که آنان سخنان و نوشته‌های خود را به آیات و احادیث آراسته و زیور و

زینت می‌دادند، تا به این شیوه، به سخنان و آثارشان جواز و اعتبار دهند، بلکه سخن این است که قرآن و حدیث با ذهن و ضمیر عرفا و متصوفه راستین در آمیخته بود. مسجد نخستین مرکز گردهمایی و هم‌اندیشی مسلمانان بود، که «نخستین ساختمان اسلامی، بنای مسجد است که به دستور پیامبر(ص) در شهر مدینه بنا گردید. مسجد علاوه بر محل نمازگزاری، مرکز آموزش‌های دینی و دیگر برنامه‌های اسلامی بود. پس از پیامبر(ص) هم مدت‌ها همین روش ادامه داشت و مساجد محل تجمع مسلمانان و مرکز مهمی برای امور مختلف اجتماعی بود. مسجد به عنوان آموزشگاهی علمی و تربیتی مورد استفاده قرار گرفته و مسایل دینی در آنجا مطرح و آموخته می‌شد، هم‌چنین مجلس داوری قضاوت و حلقه‌های روایت محدثین در مساجد دایر می‌شد و برخی شاعران هم، اشعار خود را در مسجد برای مردم می‌خواندند. استفاده از مساجد ادامه داشت تا آن‌که در قرن چهارم و پنجم تعدادی مراکز علمی به صورت مدارس مستقل در قلمرو اسلامی پدید آمد.» (کیانی، ۱۳۸۰: ۷۷). در این میان کم‌کم خانقاه‌های صوفیان نیز به عنوان مراکز مستقلی از مساجد پدید می‌آیند. که نخستین خانقاه را به گواهی مستندات برخی رمله شام و گروهی عبّادان دانسته‌اند. (همان: ۱۳۷-۱۴۹). اما این‌که خانقاه‌ها نیز در کنار مساجد و مدارس به عنوان یکی از مراکز آموزشی و تربیتی اسلامی، جداگانه شکل گرفتند. چنان‌که خانقاه‌ها هر یک از مشایخ و عرفا، محل برپایی مجالس و محافل وعظ و ارشاد و تعلیم دانش‌های دینی گردید، و کلاس‌های آموزش قرآن و دانش‌های وابسته قرآنی و دینی مانند: تفسیر و حدیث، آیین دعا، نیایش، ذکر و نماز جماعت برپا می‌شد. مشایخ و معلمانی که پیران طریقت و شریعت و آشنا به دانش‌های دینی مانند تفسیر و حدیث بودند. لذا مریدان و شاگردانی که در دستگاه چنین معلمان و مرشدانی پرورش می‌یافتند، از همان آغاز جوانی، با جویندگی مشتاقانه، با قرآن و حدیث مأنوس شده و روحشان متأثر از تربیتی دینی با مفاهیم قرآنی درمی‌آمیخت. هم‌چنین با شکل‌گیری خانقاه‌ها و استقلال مراکز آموزشی و تربیتی عرفا و صوفیه، شیوه‌های مجلس‌گویی نیز رونق یافت.

آن‌چه مهم است، رویکرد آگاه‌گرانه و یادآورانه عرفا و صوفیه در تفسیر و تأویل آیات و روایات بود، که از دیدگاه متشرعین و متکلمین ناپسند می‌نمود، و هرچند مایه انکار ایشان در آشکار و نهان می‌شد، لیکن بیانگر این نکته است که چگونه در مجالس آنان، قاریان قرآن می‌خوانده‌اند. نمونه‌های فراوانی در دست است که نشان می‌دهد قرآن و حدیث در زندگی روزمره عرفا و صوفیه و سخنان و گفت‌وگوهای آن‌ها کاربردی چشمگیر و کارکردی بسزا

داشته است، و آنان با آوردن بجا و به هنگام آیات و روایات، نکته‌های ارزنده و سازنده را یادآوری می‌نمودند و با آموزه‌های میدانی، کارکرد تربیتی خود را در میان مریدان و شاگردان دو چندان می‌نمودند. نمونه را حکایت شیخ اسماعیل سیاری در اسرارالتوحید است که می‌گوید: «شیخ در مجلس بیت بسیار گفتی و در دل من پیوسته از آن سبب انکاری بودی. روزی شیخ، در میان مجلس به من نگریست و گفت: قَدْ عَشِقْنَا وَ كُنَّا يَتَعَنَى: همانا عشق ورزیدیم و همگی سرود خوانانیم. این ستیزه تو را می‌گویم. مرا آن انکار برخاست. روز دیگر به مجلس شیخ در شدم؛ مقری برخواند: «وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ» (شوری/۵۲). شیخ این کلمه باز می‌گردانید و می‌گفت: مَا كُنْتَ تَدْرِي، مَا كُنْتَ تَدْرِي. از آن کلمه به من چیزی درآمد. به حيله‌ها خویشتن نگاه داشتم که بر شیخ اعتراض نکردم...» (منور، ۱۳۸۶: ج ۱، ۱۳۰). هجویری می‌گوید: «وقتی در خدمت شیخ خود [ابوالفضل ختلی] می‌رفتم اندر دیار آذربایگان؛ مرقعه داری دو سه دیدم که بر سر خرمن گندم ایستاده بودند و دامن‌های مرقعه پیش کرده تا مرد برزگر گندم در آن افکند. شیخ بدان التفات کرد و برخواند: «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتُ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ.» (بقره/۱۶): (آنان کسانی هستند که گمراهی را به جای هدایت خریدند، پس تجارتشان سود نکرد و از راه یافتگان [به سوی حق] نبودند). گفتم ایهاالشیخ! ایشان به چه بی‌حرمتی بدین مبتلا گشتند و بر سر خلائق فضیحت شدند؟ فرمود: که پیران ایشان را حرص مرید جمع کردن بوده است و ایشان را حرص دنیا جمع کردن است.» (هجویری، ۱۳۸۷: ۶۴).

درباره بایزید بسطامی عطار می‌نویسد: «نقل است که چون مادرش به دبیرستان فرستاد چون به سورت لقمان رسید بدین آیت که: «أَنْ اشْكُرْ لِي وَ لَوَ الْدَيْكُ» (لقمان/۱۴). حق تعالی می‌گوید: شکر گوی مرا و شکرگوی مادر و پدر را. از استاد در معنی این آیت پرسید. چون استاد معنی آن بگفت، در دل او کار کرد. لوح بنهاد و دستوری خواست و به خانه رفت. مادر گفت: یا طیفور! به چه کار آمدی؟ عذری افتاده است، یا هدیه‌ی آورده‌اند؟ گفت: نه، بدین آیت رسیدم که حق تعالی می‌فرماید به خدمت خویش و خدمت تو. من در دو خانه کدخدایی چون کنم؟ این آیت بر جان من آمده است. یا از خدا درخواه تا همه آن تو باشم. یا مرا به خدا بخش تا همه آن او باشم. مادر گفت: تو را در کار خدا کردم و حق خود به تو بخشیدم.» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۴: ۱۳۹).

برتری حقیقتِ درونی و معانی آیات قرآن بر لفظ و ظاهر آن

روشن است قرآن ظاهر و باطنی دارد. این موضوع را علامه طباطبایی پس از ذکر نمونه‌هایی از آیات چنین بیان می‌دارد: «ظهور یک معنی ساده ابتدایی از آیه و ظهور معنای وسیع‌تری به دنبال آن و همچنین ظهور و پیدایش معنایی در زیر معنایی، در سرتاسر قرآن مجید جاری است و با تدبّر در این معانی، معنای حدیث معروف که از پیغمبر (ص) مأثور و در کتب حدیث و تفسیر نقل شده است: «انَّ لَيُقْرَأَنَّ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لَبَطْنُهُ بَطْنًا إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» (تفسیر صافی مقدمه ۸ و سفینه البحار ماده بطن) روشن می‌شود. قرآن مجید ظاهر دارد و باطن (یا ظهر و بطن) که هر دو از کلام اراده شده‌اند جز این که این دو معنی در طول هم مرادند نه در عرض هم‌دیگر، نه اراده ظاهر لفظ باطن را نفی می‌کند، و نه اراده باطن مزاحم اراده ظاهر می‌باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۲۸). نگرش درونی و ژرف به دین و رسیدن به معنویت حقیقی و درونی از روشنایی و نور نهفته در ژرفای آموزه‌های دینی و دستیابی به هدف آسمانی، بنیادین و غایی آن، همواره آرمان حقیقی عارفان و صوفیان شوریده و شیدا بوده است. آن‌ها در زندگی خویش همواره کوشیده‌اند؛ تا از چهره ظاهری جهان هستی پرده بردارند و حقیقت هستی را بی‌غبار و حجاب تماشا کنند، و از بند ظواهر و پوسته‌ها برهند و فراتر بروند و حقیقت هستی را دریابند. ولی نباید پنداشت که نگرش معناگرای عرفا و صوفیه، انکار ظاهر به شیوه باطنیان است. زیرا «تأویل در نزد صوفیه تفسیر ظاهر را نفی نمی‌کند. به خلاف باطنیه که نزد آن‌ها غالباً مستلزم نفی ظاهر است و باطنیه تأویلات خود را که منجر به نفی و لغو ظواهر احکام شریعت می‌شود به امام منسوب می‌دارند و گویند: «پیغامبران اصحاب تنزیل باشند و امامان اصحاب تأویل.» (جوینی، ۱۳۷۵: ج ۳، ۱۵۰). و قول آن‌ها به این دعوی منتهی می‌شود که «شریعت را باطنی و ظاهری هست اصل باطن باشد و چون به باطن شرع واقف شدند از تهاون به ظاهر خلل نباشد.» (همان: ج ۳، ۱۵۲). به هر حال صوفیه تأویل به معانی باطنی را جز تا آن حد که حفظ معنی ظاهر آن ممکن و در واقع قایم باشد روا نمی‌دیده‌اند و کشف معنی باطن را به هیچ وجه مجوز تهاون یا تقصیر در رعایت لوازم معنی ظاهر احکام شرع نمی‌دانسته‌اند.» (زرّین‌کوب، ۱۳۷۸: ج ۲ یادداشت‌ها، ۸۱۹-۸۲۰).

بی‌گمان نگرش عرفان و تصوف در همه زمینه‌ها، با رویکرد درونی و ژرف‌نگری است. از این رو، درباره آیات قرآن نیز، معانی ژرف و نهفته و نهان آن‌ها را بر ظاهر و ساختار واژگانی، برتری می‌دهند، و نگرش زیباشناختی آنان نه به لحاظ ساختار و آرایه‌های بدیعی و ادبی، که از

دید معناشناختی و ژرف‌بینانه است. پس شرایطی شایسته، می‌باید، تا به این گونه از فهم و شناختِ درونی و معنایی از قرآن، دست یافت. عین‌القضات همدانی این شایستگی را «اهلیت» می‌نامد، و راهکارهایی مانند: (پرهیز از عادت‌پرستی، رهایی از خود، فرارفتن از حجاب‌ها و رسیدن به خودشناسی) را برای اهل شدن، برمی‌شمارد: «ای عزیز! جمال قرآن آن‌گاه بینی که از عادت‌پرستی به درآیی تا اهل قرآن شوی که اهل قرآن «أَهْلُ اللَّهِ وَ خَاصَّتُهُ» این اهلان، آن قوم باشند که به حقیقت عین کلام‌الله رسیده باشد. «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ» (نسا/۷۲) از ایشان حاصل آمده باشد؛ زیرا که قرآن ایشان را قبول کرده باشد. «كَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا» (فتح/۲۶) این معنی باشد.» (عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۱۷۶) و راه فهم ژرف و درست از قرآن را در رهایی از خودی خود، می‌داند که برای دیدن و دریافت حقیقت قرآن ضروری است: «دریغما از قرآن جز حروف سیاه و سپیدی کاغذ نمی‌بینیم! چون در وجود باشی، جز سواد و بیاض نتوانی دیدن؛ چون از وجود به در آمدی، کلام‌الله تو را در وجود خود محو کند: آن‌گاه تو را از محو به اثبات رساند؛ چون به اثباترسی، دیگر سواد نبینی، همه بیاض بینی. برخوانی «وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (عد/۳۹). (همان: ۱۷۳). او معتقد است، از دیگر راه‌های رسیدن به ژرفای قرآن، محرم شدن در درگاه حق و فرارفتن از پرده و حجاب است. «هرچه هست و بود و خواهد بود، جمله در قرآن است که «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (انعام/۵۹). اما تو قرآن کجا بینی؟ هیهات هیهات!! قرآن در چندین هزار حجاب است، تو محرم نیستی؛ و اگر در درون پرده تو راه بودی، این معنی که می‌رود بر تو جلوه کردی. دریغما «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»! (حجر/۹). قرآن خطاب لم یزل است با دوستان خود، و بیگانگان را در آن هیچ نصیبی نیست جز حروفی و کلماتی که به ظاهر شنوند؛ زیرا که سمع باطن ندارند «إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْرُؤُونَ» (شعرا/۲۱۲). و جای دیگر گفت: «وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ» (انفال/۲۳). (همان، ۱۶۹). خودشناسی راه دیگری برای فهم قرآن است: «دریغما! «صُمُّ» گوش ندارند، قرآن چون شنوند؟! «بُكْمٌ» گنگ آمده‌اند، قرآن چون خوانند؟! «غُمٌّ» دیده ندارند، جمال آیات قرآن چون بینند؟! هرگز بوجهل، با فصاحت او، از قرآن حرف نشنید؛ زیرا که «عَرَفَ نَفْسَهُ» باید تا «عَرَفَ رَبَّهُ» باشد. ایشان را معرفت نفس نیست، معرفت خدا چون باشد؟! ایشان بیگانه‌اند.» (همان: ۱۷۸).

مولانا ژرف‌گرایانه به آیات قرآنی می‌نگرد و بر آن است که آیات قرآنی برتر و بالاتر از الفاظ ظاهری آن است، یعنی ظاهر آیات، در ورای خود معانی بس ژرف و متعالی دارد، که بر

اهلش آشکار می‌شود و باید در پی آن معانی بود. در فیه ما فیه می‌گوید: «این مَقْرَی قرآن را درست می‌خواند. آری، صورت قرآن را درست می‌خواند ولیکن از معنی بی‌خبر است؛ دلیل بر آن‌که حالی که معنی را می‌یابد، رد می‌کند به نابینایی می‌خواند. نظیرش مردی است که در دست قندز دارد قندزی دیگر از آن بهتر آوردند، رد می‌کند. پس دانستیم قندز نمی‌شناسد، کسی این را گفته که قندز است او به تقلید به دست گرفته است.» (مولوی، ۱۳۸۵: ۸۱). او به روشنی درستی ظاهر و باطن قرآن و بهره‌گیری محققان از باطن و مفسران از ظاهر آن را بیان می‌کند: «قرآن دیبایی دورویه است؛ بعضی از این روی بهره می‌یابند و بعضی از آن روی، و هر دو راست است، چون حق تعالی می‌خواهد که هر دو قوم از او مستفید شوند. هم‌چنان‌که زنی را شوهر است و فرزندی شیرخوار و هر دو را از او حظی دیگر است. طفل را لذت از پستان و شیر او و شوهر، لذت جفتی یابد از او. خلاق طفلان راهند، از قرآن لذت ظاهر یابند و شیر خورند، الا آن‌ها که کمال یافته‌اند، ایشان را در معانی قرآن تفرّجی دیگر باشد و فهمی دیگر کنند. مقام مصلاّی ابراهیم در حوالی کعبه جایی است که اهل ظاهر می‌گویند آن‌جا دو رکعت نماز می‌باید کردن، این خوب است، ای والله. الا مقام ابراهیم پیش محققان آن است که ابراهیم- وار خود را در آتش اندازی جهت حق، و خود را بدین مقام رسانی به جهد و سعی در راه حق یا نزدیک این مقام که او خود را جهت حق فدا کرد.» (همان: ۱۶۵). شمس نیز می‌گوید: «بالای قرآن هیچ نیست، بالای کلام خدا هیچ نیست. اما این قرآن که از بهر عوام گفته است، جهت امر و نهی و راه نمودن، ذوق دگر دارد، و آن‌که با خواص می‌گوید، ذوق دگر.» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: دفتر ۱، ۱۸۴). در این‌گونه نگرش، مولانا باور دارد که برای بهره‌گیری از قرآن و فهمیدن حقایق آن، باید خود را نورانی و فدا کند، یعنی با عنایات و دستورات حق و خاصان او، پرورش یابد و خود و اوصاف خود را نبیند تا با قرآن هم صفتی و هم سیرتی پیدا کند. آدمی با فنای در حق و قرآنش، به وسیله او و کتابش، باقی و جاوید خواهد شد و با دستیابی به این یگانگی معنوی با قرآن است که مشکلی در فهم و عمل به آن پیدا نخواهد شد. با این- همه «طرز تلقی مولانا از قرآن حاکی از استغراق تامّ و مخصوصاً از عشق و تسلیم مخلصانه گوینده مثنوی نسبت به کلام الاهی است، و وی در طیّ آن در عین آن‌که در اسرار معانی گه- گاه به شیوهی نزدیک به طریقه اهل اشارت، مثل ابن عربی و عبدالرزاق کاشانی، گرایش دارد، ظاهر را هم بی‌هیچ تأویل می‌پذیرد و چون و چرا و بحث عقلی را در مقابل آن به هیچ‌وجه جایز نمی‌یابد. داستان انکار کردن فلسفی بر قرائت آیه کریمه «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا

فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ» (قلم/۳۰). از همین طرز تلقی وی حکایت دارد که مولانا در طی آن جحود و جسارت فلسفی را در باب قرآن داعی تنبیه و عقوبت وی می‌یابد. (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ج ۱، ۳۴۳).

هرچند مولانا درستی لفظ و ظاهر را بیان می‌کند، ولی در نهایت دریافت درونی و معنوی را از لفظ و ظاهر برتر و بالاتر می‌داند. زیرا بسیاری از هم‌گرایی لفظی و ظاهری، رهزن لفظ-گرایان و ظاهرینان می‌شود. به تعبیری که مولانا از قرآن آورده، قرآن مایه هدایت برخی و موجب گمراهی برخی دیگر می‌شود؛ یعنی هدایت جویان در آن به دنبال هدایت می‌روند و برای گمراهان سودی جز گمراهی و دوری بیشتر، ندارد. مثنوی نیز به پیروی از قرآن، هدایت معنوی می‌کند و صورت و الفاظ آن راهزن طاعنان و حاسدان و اهل ظاهر می‌شود:

اشتراک لفظ دایم رهزن است	اشتراک گبر و مؤمن در تن است
پس ز نقش لفظ‌های مثنوی	صورتی ضال است و هادی معنوی
در نُبی فرمود کین قرآن ز دل	هادی بعضی و بعضی را مُضَل

(مولوی، ۱۳۷۲: دفتر ۶، ۳۸)

عرفا باور دارند که آیات قرآن قابل تفسیر و تأویل‌اند و می‌توان به واسطه داشتن وجدان پاک و روح محض خدایی، به معنای ژرف و درونی قرآن دست یافت، و از مرحله ظاهر و الفاظ گذر کرد؛ و همین امر مایه تعالی و بالندگی کمال معنوی انسان می‌شود، که از راه همین تفسیرها و تأویل‌های خداپسندانه منتهی به عالم معانی، نیز می‌توان زندگی خردورانه انسان را تبیین و تشریح کرد و به حقیقت راه یافت:

حق بود تأویل کان گرم‌ت کند	پر امید و چست و با شرم‌ت کند
ور کند سست حقیقت این بدان	هست تبدیل و نه تأویل است آن
این برای گرم کردن آمده‌ست	تا بگیرد نا امیدان را دو دست
معنی قرآن ز قرآن پرس و بس	وز کسی ک‌آتش زده‌ست اندر هوس
پیش قرآن گشت قربانی و پست	تا که عین روح او قرآن شده‌ست

روغنی کوشد فدای گل به گل خواه روغن بوی کن خواهی تو گل

(مولوی، ۱۳۷۲: دفتر ۵، ۱۵۱)

برای رسیدن به هدایت معنوی باید از الفاظ و ظاهر و صورت آیات فراتر رفت: «دریغ! خلق به ظاهر قرآن قناعت کرده‌اند؛ و همه از او پوستی بینند. باش تا مغز او خورند که «الْقُرْآنُ مَأْدِبَةُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ» مصطفی (ص) از این قوم ببین که شکایت چگونه می‌کند. «وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا» (فرقان/۳۰). مگر حسن بصری از این‌جا گفت: «أَنْزَلَ الْقُرْآنَ لِيُعْمَلَ بِهِ فَاتَّخَذْتُمْ دِرَاسَةً عَمَلًا» گفت: قرآن را برای عمل فرستادند، شما خواندن او را عمل می‌سازید.» (عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۱۷۷-۱۷۸).

شیوه‌های بهره‌مندی عرفا و صوفیه از آیات و روایات

از آغاز تاریخ عرفان و تصوف، چنین برمی‌آید که عرفا و صوفیه، چنان‌که گذشت با بهره‌مندی از آیات قرآن و احادیث قدسی و احادیث نبوی، در پرورش مریدان و شاگردان خویش کوشیده‌اند. آنان بر این باور بوده‌اند که باید شاگردان و مریدان را هم‌سو با آموزه‌های دینی و الهی بپرورند، تا در سایه چنین هم‌گرایی و همگامی، راه رسیدن به حقیقت را به درستی و نیکی ببینند. از این‌رو در بهره‌گیری از منابع سترگ قرآن و حدیث، روش‌ها و شیوه‌های گونه‌گونی را به‌کار بسته‌اند که پاره‌ای از آن‌ها را به کوتاهی گزارش می‌کنیم.

آوردن عین آیات و احادیث در سخنان و آثار خود

یکی از شیوه‌های بارز و پرکاربرد بهره‌مندی عرفا و صوفیه از قرآن و حدیث، آوردن عین آیات و احادیث در میان سخنان و آثار و نوشته‌ها و اشعار خود است. این شیوه، همان آرایه ادبی «تضمین» است. در این روش آیه و حدیث بی‌کم و کاست عیناً در میان سخن، شعر و نوشته، می‌آید. که بیشتر عرفا و صوفیه از این روش پیروی می‌کنند. نمونه را می‌توان به آثار بزرگانی چون: خواجه عبدالله انصاری در «صدمیدان» ۱۱۷ آیه قرآنی را به صورت تضمین آورده است، و در آغاز همه میادین صدگانه آیه‌ای از قرآنی آمده و پرورش و گسترش موضوعات و مباحث، بر پایه و محور آن آیه انجام گرفته است. گاهی نیز در متن برخی از میادین، بیش از یک آیه آمده است. همین شیوه را نجم‌الدین رازی در مرصادالعباد پیش گرفته است.

آوردن برگردان یا ترجمه آیات و احادیث

در این روش، نویسنده به جای عین آیه یا حدیث، برگردان و ترجمه آن را در نوشته و سخن خویش به کار می‌گیرد. در این شیوه گاهی نویسنده، هم عین آیه و حدیث و هم ترجمه آن را در نوشته‌اش می‌آورد، و گاهی تنها به آوردن ترجمه آیه و حدیث بسنده می‌کند. نمونه را در کشف المحجوب آمده: «اندر وقت پیغمبر(ص) فقرا و مهاجرین بودند، آنان که اندر حکم ادای عبودیت و صحبت پیغمبر(ص) نشسته بودند اندر مسجد وی، و از اشغال به کلی اعراض کرده و به ترک معارضه بگفته و خداوند را تعالی به روزی خود استوار داشته و توکل بر وی کرده تا رسول(ص) مأمور بود به صحبت و قیام کردن حق ایشان. رسول(ص) هر کجا یکی از ایشان بدیدی، گفتم: مادر و پدرم فدای آنان باد که خداوند تعالی بر من از برای ایشان عتاب کرد.» (هجویری، ۱۳۸۷: ۲۲).

آمیختگی لفظ و معنای قرآن با گفتار و نوشتار عرفا و صوفیه چنان ژرف و درونی است که انکار آن در برخی از این آثار، مایه انکار قرآن می‌شود. مثنوی معنوی از جمله آثاری است که در این آمیختگی سرآمد است. دل و جان مولانا با مفاهیم و مضامین قرآن و اخبار و احادیث رسول(ص) چنان درآمیخته که جای جای سخنش دربردارنده آیه و حدیثی است. و از این ویژگی مثنوی، معنوی شده است. مولانا این نکته را در پاسخ‌گویی به منکران و طاعنان مثنوی، بیان می‌کند. تا جایی که طعن در مثنوی را طعن در قرآن می‌داند، و طاعن را سگ خطاب می‌کند:

ای سگ طاعن! تو عوعو می‌کنی	طعن قرآن را برون شو می‌کنی
این‌نه‌آن شیراست‌کز وی جان بری	یا ز پنجه قهر او ایمان بری
که مرا افسانه می‌پنداشتید	تخم طعن و کافری می‌کاشتید
خود بدیدیت آن‌که طعنه می‌زدیت	که شما فانی و افسانه بدیت

(مولوی، ۱۳۷۲: دفتر ۳، ۱۹۶-۱۹۷)

طاعنان و منکران گاهی کسانی هستند که با قرآن آشنایی دارند، ولی تنها فهم و آشنایی آنان خواندن ظاهری و لقلقه زبانی است. اینان از فهم معانی ژرف و درونی قرآن بی‌خبرند، و از این بی‌خبری و ناآگاهی است که در دیگران طعن می‌زنند و با خودپسندی و غرور ادعا دارند که

کسی مانند آنان از قرآن چیزی نمی‌داند. درباره این گروه ابن عباس روایت می‌کند: «رسول (ص) گفت: قومی باشند که قرآن برخوانند و از حنجره ایشان برنگذرد. و گویند: کیست که قرآن چون ما خواند و که داند چنان‌که ما دانیم؟ آن‌گاه به اصحاب نگریست و گفت: ایشان از شما باشند و امت من و ایشان همه هیزم دوزخ باشند.» (غزالی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۲۵۹).

آوردن بخشی از آیات و احادیث

در این شیوه، بخشی از آیه یا حدیث یا واژگانی از آن به شکل بریده و از هم گسسته در سخن به کار گرفته می‌شود. به گونه‌ای که ساخت جمله و ساختار واژگانی آیه یا حدیث، به هم می‌ریزد، و واژگان پس و پیش می‌آیند و از هم دور می‌شوند. گاهی بخشی از آیه و حدیث حذف می‌شود. نمونه را، در کشف‌المحجوب، حدیث «الْفَقْرُ فَخْرِي» چنین به کار رفته است: «خداوند تعالی مر فقیر را مرتبتی و درجتی بزرگ داده است و مر فقرا را بدان مخصوص گردانیده، تا به ترک اسباب ظاهری و باطنی گفته‌اند و به کلیت به مسبب رجوع کرده، تا فقر ایشان فخر ایشان گشت، تا به رفتن آن نالان شدند و به آمدن آن شادمان گشتند و مر آن را در کنار گرفتند.» (هجوری، ۱۳۸۷: ۲۲). و خواجه عبدالله انصاری در محبت نامه، همین شیوه را به-کار برده: «بازار وصل کاسد، منشور هجر فاسد، از پندار خلقت آثار نبود، و جمال «يُحِبُّهُمْ» را خال «يُحِبُّونَهُ» به کار نبود.» (انصاری، ۱۳۷۲: ج ۱، ۳۳۷). و گفته: «وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ» تمام است، «شَرَابًا طَهُورًا» کدام است؟» (همان: ج ۱، ۴۳۸). عین‌القضات آیه «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مانده/۵۴) را در تمهیدات به این شیوه آورده است: «يُحِبُّهُمْ» هر لحظه تمثلی دارد مر «يُحِبُّونَهُ» را، و «يُحِبُّونَهُ» هم چنین تمثلی دارد.» (عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۱۲۴). و در سوانح العشاق، همین آیه دست‌مایه احمد غزالی است، که به بهره آن نکته عرفانی نغز و باریکی را یادآوری می‌کند. و آن پیشینه عشق خداوند نسبت به انسان است. شیوه او نیز در آوردن این آیه مبتنی بر این روش است: «اما ندانم که عاشق کدام است و معشوق کدام، و این سری بزرگ است؛ زیرا که امکان دارد که اول کشش او بود، آن‌گاه انجامیدن این؛ و این‌جا حقایق به عکس گردد. «و ما تشاؤون إلا أن يشاء الله» (تکویر/۲۹). «يُحِبُّهُمْ» پیش از «يُحِبُّونَهُ» بود به لایذ. سلطان‌العارفین ابویزید - قَدَسَ اللهُ رُوحَهُ - گفت: چندین وقت پنداشتم که من او را می‌خواهم، خود اوّل او مرا خواسته بود.» (احمدغزالی، ۱۳۸۸: ۱۳۲).

آوردن اصطلاحات و واژگانی قرآنی و حدیث

هر گروه و گرایشی اصطلاحات، الفاظ و واژگانی ویژه خود دارند، که در میان آن‌ها متداول و رایج است، و به وسیله آن‌ها با یکدیگر می‌پیوندند. عرفا و صوفیه نیز در میان خود از واژگان و اصطلاحات ویژه‌ای که برایشان معنایی معینی دارد؛ سود می‌جویند. این واژگان و اصطلاحات، بیشتر برگرفته از قرآن و احادیث و یا برخاسته و بر ساخته از آن‌ها است. اصطلاحاتی مانند: «فنا و بقا»، «سکر و صحو»، «محو و اثبات»، «قبض و بسط»، «خوف و رجا»، «کرامت»، «غیبت و حضور»، «شطح» و... که همه خاستگاه قرآنی و حدیثی دارند. صوفیه آگاهانه کوشیده‌اند تا این اصطلاحات را از قرآن و حدیث بگیرند تا با به‌آیین کردن اندیشه‌ها و باورها، آموزه‌های خود را گوه‌رین و ریشه‌دار بنمایانند و بر ارزش و ارجح آن‌ها بیفزایند.

نمونه را خواجه عبدالله انصاری می‌کوشد تا اصطلاح عرفانی «رعایت» را برگرفته از قرآن بشمارد: «از میدان همت، میدان رعایت زاید؛ قوله تعالی: «فَمَارَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا». (حدید/۲۷). (انصاری، ۱۳۸۸: ۴۵). هجویری در کشف‌المحجوب در بیان «قبض و بسط» دو اصطلاح مهم و پرکاربرد عرفان و تصوف، تلاش می‌کند تا به رنگ واژگان و اصطلاحات قرآنی درآورد: «قبض و بسط دو حالت‌اند از احوالی که تکلف بنده از آن ساقط است. چنان‌که آمدنش به کسی نباشد و رفتن به جهدی نه. قوله تعالی: «وَاللَّهُ يَتَّبِعُ وَيَبْسُطُ». (بقره/۲۴۵). پس قبض، عبارتی بود از قبض قلوب اندر حالت حجاب و بسط، عبارت است از بسط قلوب اندر حالت کشف، و این هر دو از حق است، بی‌تکلف بنده.» (هجویری، ۱۳۸۷: ۴۸۸-۴۸۹). قشیری در آغاز بیان «فتوت»، آیه «إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ» (کهف/۱۳). را آورده که درباره جوانمردان اصحاب کهف است. و در ادامه، آیه دیگری از قرآن که در آن حضرت ابراهیم (ع) «فتی» و جوانمرد خوانده شده، می‌آورد: «سَمِعْنَا فَتًى يَذُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ.» (انبیا/۶۰). و تلاش می‌کند، فتوت عرفان و تصوف را با نمونه قرآنی برابر نهد. (قشیری، ۱۳۸۵: ۳۵۶-۳۵۵).

پس باید گفت، یکی از روش‌های کارگر و گونه‌های مهم بهره‌گیری و اثرپذیری از قرآن و حدیث، همانا کاربرد شیوه اثرپذیری واژگان و اصطلاحات است؛ زیرا بیشتر اصطلاحات کاربردی عرفا و صوفیه، عیناً یا با دگرگونی اندکی برگرفته یا برآمده از قرآن یا حدیث است.

نگرش ذوقی و زیباشناختی به آیات و احادیث

در این روش، عرفا و صوفیه با آیات و احادیث برخوردی ذوقی و بلاغی دارند. و با بهره‌مندی از ساختار بلاغی زیبا و بی‌مانند قرآن و حدیث، بلاغت و زیبایی نوشته‌های خویش می‌افزایند. کشف‌الاسرار یکی از بهترین نمونه‌های بهره‌گیری عرفا و متصوفه از رویکرد زیباشناختی و ذوقی آیات و روایات است. شیوه‌مبیدی در تفسیر، تأویل آیات به روش صوفیه است و اگرچه تأویل و توجیه شاعرانه و عرفانی از نظر تفسیر معتبر نیست، اما از نظر ادبی به سبب حکایت‌ها و سخنان صوفیان و اشعار لطیفی که ضمن آن آمده، دلاویزترین بخش‌های کتاب است. و سخن مبیدی همه عشق است. وقتی سخن از عشق است، پای شعر به میان می‌آید. این است که در کشف‌الاسرار مثل همه آثار مشهور متصوفه اشعار فراوانی نقل شده است. که گونه‌ریاعی بیش از دیگر گونه‌های شعری است. از نگاه زیباشناختی، مبیدی رویارویی و درافتادن بلعام با عور - عابد مستجاب‌الدعوه‌ای که طی چهارصد سال با تسبیح و تقدیس در پناه اسم اعظم راه اخلاص رفته بود - با موسی (ع) را، به زیبایی گزارش می‌کند: «موسی (ع) دل‌تنگ گشت، گفت: مرا چه بود که در تیه بمانده‌ام؟ گفتند: تیر بلعام بر قدم تو آمده است. موسی (ع) گفت: و ما را خود دعایی مستجاب نیست؟ گفتند: هست، هر آنچه باید بنخواه. گفت: ای بلعام بد مرد! ما را نیز در کنانه‌ی تیر دعوتی است که در هر که اندازیم، دمار وی برآیم. آن‌گاه بد بیضا در کنانه‌ی کلیمی کرد، تیر استقامت برکشید، در کمان: «رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي» (طه/۲۵) نهاد، به بازوی «سَسُدُّ عَضُدَكَ» (قصص/۳۵) درکشید، بر سینه بلعام زد، گفت: الهی! در بهینه وقت، بهینه چیز از او واستان. گفت: بهینه وقت این است، و بهینه چیز ایمان است. «فَمَثَلَةٌ كَمَثَلِ الْكَلْبِ» (اعراف/۱۷۶)، ایمان، مرغ‌وار از آن بیچاره بریرید و اسم اعظم از وی روی پوشید» (مبیدی، ۱۳۸۹: ج ۵، ۱۸۱).

شیخ اشراق نیز در رساله لغت موران، آیات قرآنی را با تمثیل‌های زیبا و رسا، تفسیر و تبیین نموده است که برآمده از نگرش زیباشناختی و دیدگاه ذوقی او به آیات قرآن است. برای نمونه، در داستان رویارویی مورچگان با قطره شبنم و اختلاف فهم آنان، نور را به شبنم مانند کرده و کشش و بازگشت هرکسی به سوی اصل خود را تبیین می‌کند. و در این داستان، مفهوم آیات «نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ» (نور/۳۵) و «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ» (نجم/۴۲) و «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر/۱۱) را با رویکردی زیباشناختی و تمثیلی، بیان کرده است. (شیخ اشراق، ۱۳۸۰: ج ۳، ۲۹۴). در داستانی

دیگر با نگرشی نمادین، شهیدان راه حق را به «آفتاب پرست» که از سوختن باکی ندارد و عاشق آفتاب است، و دشمنان آن‌ها را به «خفاش» که شب‌پرست، روزگور و دشمن آفتاب است، مانند کرده، و کارکرد این روش را به زیبایی به‌کار بسته است، که مرگ برای شهیدان همانند زندگی است، و آن‌ها خود چنین مرگی را به دعا از خدا می‌خواهند. (همان: ج ۳، ۳۰۲-۳۰۱).

آوردن آیات و احادیث به عنوان بخشی از ساختار جمله و یا ترکیب اضافی

به نظر می‌رسد این روش برای کسانی که هنجارشکنی و هنجارگریزی را پیشه کرده‌اند؛ شیوه‌ای کارآمد و درخور است. زیرا با آوردن آیات در میان جمله‌های خود، تفسیر و تأویلات عرفانی و صوفیانه خویش را به وسیله آیات قرآنی مستند می‌کنند، و فهم خود را از آیات بیان می‌نمایند. عرفا و صوفیه در این روش برای اثبات سخنان خود، به آیات قرآنی و احادیث استناد می‌کنند، که بیشتر برای تأکید معنایی جملات است و آیات و احادیث بخشی از جمله به‌شمار می‌آیند. و نمی‌توان آن‌ها را از جمله‌ها سترد. به‌گونه‌ای که اگر آیه یا حدیث را از جمله برداریم؛ پیوند معنایی آن خواهد گسست. در این میان عین‌القضات بیش از دیگران از این شیوه سود جسته است. نمونه را: «ای عزیز! یاد آر آن روز که جمال «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» (اعراف/۱۷۲) بر تو جلوه می‌کردند، و سماع «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ» (توبه/۶) می‌شنیدی! هیچ‌جان نبود که نه وی را بدید، و هیچ‌گوش نبود الا که از وی سماع قرآن بشنید.» (عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۱۰۶). و «قومی را هر لحظه در خرابات‌خانه» «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا» (شمس/۸). شربت قهر و کفر می‌دهند؛ و قومی را در کعبه «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا» شربت «أَبِيْتُ عِنْدَ رَبِّي» می‌دهند، «وَتَقْوَاهَا» (شمس/۸). این حالت باشد؛ و هر دو شربت‌ها پیوسته بر کار است، و هر دو طایفه «هَلْ مِنْ مَّزِيدٍ» (ق/۳۰). را جویانند. مستان او در کعبه «عِنْدَ مَلِيكَ مُقْتَدِرًا» (قمر/۵۵). از شربت «وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا» (انسان/۲۱). مستی کنند و طایفه دیگر در خرابات‌خانه «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا» (شمس/۸) بی‌عقلی کنند. (همان: ۱۲۰). و «خدا، این‌همه که می‌گویم و صد‌هزار چندین داده است در مکتب «كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» (مجادله/۲۲) به زبان معلم «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره/۳۱) در مدرسه «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم» (علق/۵۴) و معلوم من کرده است.» (همان: ۲۰۳). جای دیگر نیز آیات را در میان سخنانش چنین می‌آورد: «دریغا! گوی را با آن چه کار باشد که سلطان او را به چوگان لطف

زند، یا به چوگان قهر! گوی را با ارادت چه کار باشد! «وَحَمَلْنَاَهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» (اسرا/۷۰)، همین باشد. چه دانی که این بر و بحر کدام است؟ «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» (طلاق/۲). آینه این هر دو شده است: یعنی «أُخْرِجَهُ مِنَ الْبَشَرِيَّةِ وَأَوْصَلَهُ بِالرَّبُوبِيَّةِ». بر، عبودیت باشد و بحر، ربوبیت. «وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ» (یونس/۹۳). ایشان را غذا می‌دهد که «يَرْزُقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ» (طلاق/۳). «أَبَيْتُ عِنْدَ رَبِّي يَطْعَمُنِي وَيَسْقِينِي» بر این گواهی می‌دهد. (همان: ۱۷۹). روزبهان در شرح شطحیات، مانند عین‌القضات آیات قرآن و روایات را به صورت ترکیب اضافی به کار می‌برد: «ما را قبای صفای صورت آدم است، دم «وَتَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر/۲۹)، اشارت ادريس در شواهد ملكوت، حدث نوح در نوحه، آوه ابراهیمی در بلای اسماعیلی، رنگ رخسار یوسف در رنگ رخسار ما است. ... كَلِّ «كَلِمَةُ الْفَاهَا إِلَى مَرِيَمَ» (نسا/۱۷۱) در کل ما است. و در کتاب مجید حق به این سخن گواست «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ» (آل-عمران/۱۱۰) برخوان، و خبر «مَثَلُ أُمَّتِي كَمَثَلِ الْمَطَرِ، لَا يَدْرِي أَوْلَاهُ خَيْرٌ أَمْ آخِرُهُ» بدان. (روزبهان‌بقلی شیرازی، ۱۳۸۵: ۶۲).

اشاره گذرا و تلمیح به آیات و احادیث

در این روش، نویسنده به اشاره‌ای کوتاه، خواننده را به محتوای آیه یا حدیث و یا رخدادی که ریشه در فرهنگ قرآنی و حدیث دارد؛ رهنمون می‌شود. این شیوه را عرفا و صوفیه، فراوان در آثار خود به کار برده‌اند. چنان‌که احمدغزالی در جمالات زیر از رساله الطیور، خواننده را نخست به ماجرای دوری یعقوب (ع) از یوسف (ع) و پناه بردن او به غمخانه (کلبه احزان) و گریستن او در دوری فرزند عزیزش هدایت می‌کند و در ادامه با آوردن واژه «تجلی» به ماجرای رفتن موسی (ع) به دیدار حق، جلوه الهی و بی‌هوش بر زمین افتادن موسی (ع) اشاره می‌کند: (احمدغزالی، ۱۳۸۸: ۷۵). در رساله قشیریه در باب صبر یعقوب (ع) بر دوری یوسف (ع) آمده است: «همی گریست تا هر دو چشم وی سپید شد.» (قشیری، ۱۳۸۵: ۲۸۷). سنایی، عطار، مولانا، سعدی، حافظ و بسیاری دیگر از اندیشمندان و عرفا و متصوفه نیز به نکات و لطایف و دقایق قرآنی و حدیث پرداخته‌اند، که افزون بر آوردن بخشی یا همه آیه و روایت، به گونه تلمیح و اشاره نیز از آن‌ها بهره برده‌اند، که تنها به نمونه‌های اندکی از بسیار بسنده می‌کنیم. اشاره‌ی سنایی به آیات «وَصَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ» (مؤمن/۶۴) و «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَتَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَفَعَّوْا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر/۲۹) در بیت آغازین حدیقه:

ای درون پرور بر آرای وی خرد بخش بی خرد بخشای

(سنایی، ۱۳۱۷: ۶۰)

آغاز منطق الطیر سرشار از تلمیحات بسیاری درباره پیامبران است که در قرآن به آنها اشاره شده:

گاه گل در روی آتش دسته کرد گاه پل بر روی دریا بسته کرد
بست موری را کمر چون موی سر کرد او را با سلیمان در کمر...

(عطار، ۱۳۷۲: ۲)

مولانا در سخنانش بویژه مثنوی شریف چنان مست کلامِ الهی است، که جای جای آن را با آیات قرآنی و روایات رسول (ص) آراسته، و یا با اشارات و لطایف و دقایق آنها به سخنش رنگ و رو بخشیده است، تا از اثر جاویدانش به «قرآن عجم» یاد کنند. نمونه را اشاره به آیات (اعراف/۱۴۳)، (قصص/۸۸) و (الرحمن/۲۶-۲۷) در این ابیات:

جسمِ خاک از عشق بر افلاک شد کوه، در رقص آمد و چالاک شد
عشق، جانِ طور آمد، عاشقا! طور مست و خَر مُوسَى صَاعِقًا
جمله معشوق است و عاشق پرده‌یی زنده معشوق است و عاشق مرده‌یی
من چگونه هوش دارم پیش و پس چون نباشد نورِ یارم پیش و پس؟

(مولوی، ۱۳۷۲: دفتر ۱، ۱۰)

نمونه‌هایی از تأثیر آیات قرآنی و احادیث در اشعار سعدی:

چو کنعان را طبیعت بی‌هنر بود پیمبر زادگی قـدرش نیفزود
هنر بنمای اگر داری نه گوهر گل از خار است و ابراهیم از آزر

(سعدی، ۱۳۷۳: ۱۸۰)

رویکرد تأویل‌گرایانه عرفا به قرآن و احادیث / ۱۲۵

در این جا سخن سعدی به آیات (هود/۷-۴۶) تلمیح دارد. که در آن به توفان نوح (ع) و سرکشی کنعان فرزند کافر نوح (ع) اشاره کرده است. و نیز به آیه (انعام/۷۴) تلمیح دارد. و در غزل:

اول دفتر به نام ایزدِ دانا صانع پروردگار حیّ توانا
از در بخشندگی و بنده نوازی مرغِ هوا را نصیب و ماهی دریا
از همگان بی‌نیاز و بر همه مشفق از همه عالم نهان و بر همه پیدا
پرتو نور سراقات جلالش از عظمت ماورای فکرت دانا

(سعدی، ۱۳۴۰: ۳۴۱)

به آیات زیادی اشاره دارد، از جمله (نمل / ۸۸). «حیّ» از صفات خداست به معنی «زنده»، و «توانا» ترجمه «قادر» و «قدیر» است، «بخشندگی» یا «عفو» و بنده نوازی ترجمه «رحمت»، و «بی‌نیاز» ترجمه «غنی»، و «نهان» به معنی باطن و «پیدا» به معنی ظاهر است، که در قرآن از صفات خداوند است. (حدید/۳) و «سراق» به معنی «سراپرده و خیمه و بارگاه» واژه قرآنی است. (کهف/۲۹) و «سراقات جلال» کنایه از بارگاه شکوه و جلال خدا است.

خواجه شیراز نیز کسی است که به زعم خودش و همه پژوهشگران و حافظ شناسان:

ز حافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد لطایفِ حکمی با کتاب قرآنی

(حافظ، ۱۳۶۱: ۸۱)

جهان‌بینی او بر پایه عشق‌الاهی استوار است، که مایه رستگاری انسان است. در اندیشه‌اش، هر چه هست، عشق است و تنها عاشق است، که به بارگاه جانان راه می‌یابد و صدای رسای عشق است، که در گنبد گیتی به یادگار می‌ماند. بهره‌گیری او از آیات قرآن به اندازه‌ای است که در سایه کام‌نوشی‌هایش عشق را فریاد می‌زند و به دیگران سفارش می‌کند:

عشقت رسد به فریاد از خود بسان حافظ قرآن ز بر بخوانی در چارده روایت

(همان، ۱۴۳)

نکته‌دانی حافظ از دریای معانی آیات و روایات بسیار شگفت و شگرف است، تا بدان پایه و مایه که «در ترجمه مضامین و معانی قرآنی، شیوه‌ای نو دارد. کار حافظ در جمع کردن آن همه لطایف با نکات قرآنی تنها همین نیست. هم‌چنان‌که خوی دیرپسند و کمال طلب او بوده است، در هر کار به شیوه تازه دست می‌یابد و نقشی نو می‌زند که کسی پیش از او نرده بوده و بعد از او هم نرده است. در اوج این کمال است که غزل‌ها را با یک کلمه یا یک اشاره از سوره‌ای از قرآن آغاز می‌کند و در بیت‌های بعدی آن غزل، از نکته‌ها و آیه‌های دیگر آن سوره الهام می‌گیرد و مضمون شعری تازه‌ای خلق می‌کند و گاه تمام غزل را بر همین زمینه می‌سازد و به پایان می‌رساند. گمان نرود که حافظ قرآن را گشوده و مضمون آیه‌های آن را دست‌مایه شعر خود کرده است. حافظی که قرآن را به چهارده روایت از بر داشته و عمری علوم و معارف قرآنی را آموخته و درس داده، چنان غرق در ظرایف و دقایق قرآن بوده که در این دریای ناپیدا کرانه، هر جا سر فرور برده دُر دانه‌ای به چنگ آورده و هر جا سر بر کرده از میان موج‌های الهام آن سر بر کرده است.» (جاوید، ۱۳۷۵: ۴-۵). حافظ در سایه بهره‌مندی از نکته‌ها و ظرایف قرآنی، در برابر ریاکاران روزگارش که «قرآن را دام تزویر کرده‌اند»، روشن و بی‌پرده می‌گوید:

زاهد ار رندی حافظ نکند فهم چه شد دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند

(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۹۸)

و با رویکردی تازه و دیگرگون، تفسیری نو و چالش برانگیز از قرآن ارایه نموده است. چنان‌که این شیوه در حافظه او نشسته و در خاطرش نقش بسته است. سخنش گونه‌ای از ابهامات وحی است. از این رو، به «لسان الغیب و ترجمان الاسرار» معروف است. اشعار او، دریایی از معرفت و ایمان و کوهی از شکیبایی و استواری، عشق و وصال، ندایی از بهشت و سودایی از کمالات عرفانی است. سخن حافظ تو در تو، چندسویه و سرشار از راز و رمز است. او «صبح خیز و سلامت طلب» است و «هرچه کرده از دولت قرآن» کرده است. نمونه‌هایی از تجلی آیات قرآنی در سخن خواجه: آیه (بقره/۵۷) در بیت:

ساقیا سایه ابر است و بهار و لب جوی من نگویم چه کن از اهل دلی خود تو بگوی

(حافظ، ۱۳۶۸: ۳۶۵)

مفهوم آیه (نمل/۲۸) را در این بیت به زیبایی آمده است:

ای هدهد صبا به سبا می‌فرستمت بنگر که از کجا تا به کجا می‌فرستمت

(همان: ۱۴۱)

و اشاره به آیه «اتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ» (بقره/۴۴) در این ابیات:

مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس توبه‌فرمایان چرا خود توبه کمتر می‌کنند؟
گویا باور نمی‌دارند روز داوری کاین همه‌قلب و دغل در کار داور می‌کنند

(همان: ۲۰۰)

و نمونه‌های فراوانی دیگری که از آوردن آنها در این پژوهش، چشم می‌پوشیم. «شرح این هجران و این خون‌جگر/ این زمان بگذار تا وقت دگر» (مولوی، ۱۳۷۲: دفتر ۱، ۱۵).

نتیجه

نگرش تأویل‌گرایی موضوع تازه‌ای نیست، و از روزگاران پیشین در میان غریبان وجود داشته است. ویژگی متون دینی چنان است که ناگزیر از تأویل می‌باشد. زیرا خداوند برای گفتن معانی به بشر بر اساس زمان، مکان و زبان قومی ناگزیر بوده به زبان یکی از اقوام بشر سخن بگوید. این شیوه در جهان اسلام پس از پیامبر(ص) شکل گرفت، و بیش از همه در میان عرفا و صوفیه رونق داشته است و رویکرد آنان به تأویل همانند دیگر دانشمندان اسلامی بویژه اهل شریعت نیست. به هر روی بهره‌گیری گسترده و پربار عرفا و صوفیه از آیات و احادیث، نشانه آن است که آنان، پایه و بنیاد اندیشه عرفانی و نگرش صوفیانه خود را از سرچشمه‌ها و آبشخورهای زاینده، جوشنده و بی‌کران اندیشه و فرهنگ قرآنی و حدیث، گرفته‌اند، و چنان‌چه بپذیریم که آنان در گذر زمان و بر اثر تعاملات و مبادلات اجتماعی و فرهنگی، تأثیراتی را نیز از تصوف و شیوه‌های زیست‌زاهدانه مانوی، یونانی، مسیحی، گنوسی، بودایی و مانند آن برگرفته باشند؛ بی‌هیچ گمانی، خطوط اصلی آموزه‌های عارفانه و صوفیانه آنان، از آموزه‌های قرآنی و حدیثی، یاری جسته و مایه گرفته است. و همه‌سویه رنگ و بوی اسلامی دارد. اما آن‌چه مهم است، رویکرد تأویل‌گرایانه آنان به آیات و احادیث است، که نزد علمای ظاهر و اهل شریعت، مقبول نیست. این شیوهٔ هنجارشکنانه عرفا و صوفیه برآمده از درون‌اندیشی و باطن-

نگری آنان است. زیرا شیوه عرفان و تصوّف در کشف حقیقت و معانی درونی همواره بر پایه فرارفتن از چارچوب ظواهر و شکستن پوسته‌ها بوده است. در تأویل‌گرایی حسّ و خرد به کناری نهاده می‌شوند، و دل‌آگاهی و بصیرت درونی و چشمِ سِرّ به جای چشمِ سَرّ می‌نشیند. از دیگر سوی آنان بنا به مقتضیات زمان، مکان و زبان و شرایط مخاطب، ناگزیر از تأویل بوده‌اند، و افزون بر کارکردهای آموزشی و گسترش اندیشه‌های صوفیانه، برای تطبیق دادن آیات با اندیشه‌ها و زندگی صوفیانه یک ضرورت بوده است.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن
- ۲- باباطاهر (عریان همدانی)، ۱۳۷۶، شرح احوال و آثار و دویستی‌ها، به کوشش: جواد مقصود، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ سوم.
- ۲- بقلی شیرازی، روزبهان، ۱۳۸۵، شرح شطحیات، تصحیح و مقدمه: هنری کربن، ترجمه مقدمه: محمدعلی امیرمعزی، تهران: طهوری، چاپ پنجم.
- ۳- جاوید، هاشم، ۱۳۷۵، حافظ جاوید، تهران، فرزانه روز، چاپ اول.
- ۴- جوینی، عطاملک محمد، ۱۳۷۵، تاریخ جهانگشای جوینی جلد ۳، تصحیح: محمدقزوینی، تهران، دنیای کتاب، چاپ اول.
- ۵- حافظ، شمس‌الدین محمد، ۱۳۶۸، دیوان، تصحیح، مقدمه و تعلیقات: محمد قزوینی - قاسم غنی، تهران اساطیر، چاپ دوم.
- ۶- خواجه عبدالله انصاری، عبدالله بن محمد، ۱۳۸۸، صد میدان، به اهتمام: قاسم انصاری، تهران، طهوری، چاپ هفتم.
- ۷- _____، ۱۳۷۲، مجموعه رسایل فارسی جلد ۱، تصحیح و مقدمه و فهرس: محمدسرور مولایی، تهران، توس، چاپ اول.
- ۸- زرّین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۳، ارزش میراث صوفیه، تهران، امیر کبیر، چاپ هفتم.
- ۹- _____، ۱۳۷۸، سرنی ۲ جلدی، تهران، علمی، چاپ هفتم.
- ۱۰- سجّادی، سید ضیاء‌الدین، ۱۳۸۵، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران، سمت، چاپ دوازدهم.
- ۱۱- سراج طوسی، ابونصر، ۱۳۸۲، ألمع فی التصوف، تصحیح و تحشیه: رینولد نیکلسون، ترجمه: مهدی محبتی، تهران، اساطیر، چاپ اول.
- ۱۲- سعدی شیرازی، شیخ مصلح‌الدین، ۱۳۷۳، گلستان، تصحیح: غلامحسین یوسفی، تهران، خوارزمی، چاپ سوم.
- ۱۳- _____، ۱۳۴۰، متن کامل دیوان سعدی، به کوشش: مظاهر مصفا، تهران، کانون معرفت، چاپ اول.

- ۱۴- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم، ۱۳۸۷، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به کوشش: محمدتقی مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ هفتم.
- ۱۵- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، ۱۳۶۳، الاتقان فی علوم القرآن، ترجمه: سیدمهدی حائری قزوینی، تهران، امیرکبیر، چاپ اول، جلد ۳.
- ۱۶- شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۵، مقالات شمس تبریزی، تصحیح: محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی، چاپ سوم.
- ۱۷- شیخ اشراق (سهروردی)، یحیی بن حبش، ۱۳۸۰، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، جلد ۳.
- ۱۸- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین، ۱۳۸۴، تذکره الاولیا، به کوشش و تعلیقات: محمد استعلامی، تهران، زوآر، چاپ پانزدهم.
- ۱۹- _____، ۱۳۷۲، منطق‌الطیر، به اهتمام سیدصادق گوهرین، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ نهم.
- ۲۰- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد، ۱۳۸۶، تمهیدات، با مقدمه و تصحیح: عقیف عسیران، تهران، منوچهری، چاپ هفتم.
- ۲۱- غزالی، احمد، ۱۳۸۸، مجموعه آثار فارسی، به اهتمام: احمد مجاهد، تهران، دانشگاه - تهران، چاپ چهارم.
- ۲۲- غزالی، محمد، ۱۳۸۶، کیمیای سعادت، به کوشش: حسین خدیوجم، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ سیزدهم.
- ۲۳- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، ۱۳۸۵، رساله قشیریه، تصحیح و استدراک: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ نهم.
- ۲۴- کیانی، محسن، ۱۳۸۰، تاریخ خانقاه در ایران، تهران، طهوری، چاپ دوم.
- ۲۵- منور، محمد، ۱۳۸۶، اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، تصحیح و مقدمه و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه، چاپ ششم.
- ۲۶- مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۸۵، فیه مافیه، تصحیح و حواشی: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر، چاپ یازدهم.

- ۲۷- _____، ۱۳۷۲، مثنوی معنوی ۶جلدی، تصحیح و تعلیقات: محمد استعلامی، تهران، زوآر، چاپ چهارم.
- ۲۸- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، ۱۳۸۹، کشف الاسرار و عده الابرار جلد ۵، به کوشش: علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر، چاپ هشتم.
- ۲۹- مینوی، مجتبی، ۱۳۶۹، تاریخ و فرهنگ، تهران، خوارزمی، چاپ سوم.
- ۳۰- نیکلسون، رینوالدالکن، ۱۳۸۸، تصوّف اسلامی و رابطه انسان با خدا، ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- ۳۱- هجویری غزنوی (جلابی)، ابوالحسن علی بن عثمان، ۱۳۸۷، کشف المحجوب، تصحیح و ژکوفسکی، مقدمه: قاسم انصاری، تهران، طهوری، چاپ دهم.

