

تحلیل روش‌شناختی تفسیر عرفانی و مبانی آن

از منظر صدرالدین قونوی

محمد مهدی گرجیان عربی*

جواد جعفریان*

چکیده: با تتبع در آثار تفسیری جهت رسیدن به تأویلات عرفانی دو روش کلی وجود دارد؛ اول روش کشفی الهامی که مختص به صاحبان ذوق و اهل کشف و شهود است که مدعی‌اند حقایق باطنی کتاب تکوین و کتاب تشریح را شهود کرده و تطابق کامل بین این دو کتاب را با تمام وجود در درون خود، حس کرده‌اند و لذا از آیات قرآنی حقایقی را می‌فهمند که دیگران از فهم آن عاجزند. روش دوم، کاربست روش‌های فنی عمومی است، بدین معنا که حتی کسانی که اهل کشف و شهود نیستند به وسیله این روش‌ها بتوانند به برخی از معانی باطنی قرآن راه پیدا کنند و حتی اگر حقیقت آن را هم نفهمند، بتوانند از طریق قواعد و مبانی مورد پذیرش عموم مردم به آن علم پیدا کنند.

محقق قونوی از هر دو روش برای فهم نصوص دینی بهره برده است. لیکن بیشترین تأکید مقاله حاضر، بر روش فنی عمومی وی است چرا که این روش می‌تواند مورد استفاده عموم متفکران اسلامی واقع شود. به نظر نگارندگان مبانی این روش تفسیری قونوی را می‌توان به سه دسته کلی تقسیم نمود: مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و زبان‌شناختی. این نوشتار ضمن تبیین این مبانی درصدد تبیین این نکته است که روش تفسیر عرفانی قونوی مبتنی بر اصول استواری است که در کنار جهت‌گیری عرفانی و توجه به جنبه‌های باطنی و معنوی و کشف اسرار و اشارات، از نگرش زبان‌شناختی در تفسیر آیات و احادیث نیز غفلت نکرده است.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناختی تفسیر، تفسیر عرفانی، تأویل عرفانی، ظاهر و باطن قرآن

e-mail: mm.gorjian@yahoo.com

e-mail: ja.jafareyan@gmail.com

* استاد دانشگاه حضرت باقرالعلوم علیه السلام

**دکترای فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع)

دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۴/۲۲ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۷/۱۸

مقدمه: چیستی تفسیر عرفانی

برای واژه تفسیر دو ریشه در کتب لغت، ذکر شده است؛ بعضی آن را مشتق از «فسر» به معنای جدا کردن، بیان، توضیح دادن و کشف و آشکار ساختن امر پنهان یا معنای معقول (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ۴۳۸؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۷۸۱) و بعضی مشتق از «سفر» به معنای کشف دانسته‌اند (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۲۴). از میان قائلین به قول نخست نیز، بعضی آن را به معنای همان فسر (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۳۸) و بعضی مبالغه آن دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ذیل ماده فسر و سفر).

پذیرش قول دوم^۱ نیز مبتنی بر قاعده اشتقاق کبیر است.^۲ با این حال اگرچه دو واژه «فسر» و «سفر» علاوه بر حروف، به لحاظ معنای جامع مشابه یکدیگرند لیکن، راغب تفسیر را مشتق از «فسر» دانسته و تفاوت این دو را در این می‌داند که «فسر» اظهار معنای معقول و «سفر» کشف غطاء و برداشتن پوشش از اعیان محسوس است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ذیل ماده فسر و سفر). بنابر سخن راغب تفاوت بین این دو واژه این است که اولی به معنای کشف غطاء از امور معقول و غیرحسی و مطالب علمی و معنوی است و دومی کشف غطاء از امور و اعیان حسی و خارجی. چنان که موارد استعمال کلمه «سفر» نیز این ادعا را اثبات می‌کند.

اما تفسیر در اصطلاح، بیان معانی آیات قرآن و کشف از مقاصد و مدلولات کلام حق تعالی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۴). منظور از معانی آیات، معانی‌ای است که مراد خداوند است والا صرف دانستن معنای لغوی الفاظ قرآن مقدمه تفسیر است نه خود تفسیر.

در این میان، برخی از مفسرین، دامنه معنایی تفسیر را به حدی گسترش داده‌اند که شامل همه علوم قرآنی و علوم مرتبط با دین و شریعت حتی پاسخ به شبهات کافران و فرقه‌های منحرف می‌شود (طوسی، بی تا، ج ۱: ۲). و در مقابل، برخی دیگر، تعریفی برای تفسیر ارائه نکرده و گویا آن را به وضوح معنای متبادر عرفی واگذاشته‌اند (رجبی، ۱۳۷۹: ۱۲). به هر حال اگرچه تفسیر در حیطه ظاهر الفاظ برای درک مراد خدای متعال راه دارد و معنای مشهور از تفسیر نیز همین است (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۴۳۵)، منتهی اگر بپذیریم قرآن کریم و وحی الهی دارای معانی طولی است می‌توان از واژه تفسیر برای کشف این نوع معانی که از آن به تفسیر باطنی یا عرفانی قرآن نام می‌بریم نیز استفاده کرد و تفسیر را به دو قسم تفسیر معانی ظاهری و تفسیر معانی باطنی تقسیم نمود.

حال ممکن است گفته شود که تفسیر عرفانی، همان تأویل است و تأویل نیز از آنجا که به معنای خلاف ظاهر است امری مقابل تفسیر است. بنابراین عرفا نیز همواره در پی تأویل متون دینی بوده‌اند و نه تفسیر آن. در پاسخ باید گفت که هرچند در اصطلاح متکلمین تأویل به معنای «خلاف ظاهر» تفسیر شده است لیکن این معنا مستحدث است و براساس قول اهل لغت، تأویل، مترادف با تفسیر یا نوعی از تفسیر و یا از سنخ واقعیت‌های خارجی شمرده شده است. جوهری در این باره می‌گوید: «التأویل تفسیر ما یؤول إليه الشيء... قال ابو عبیده تأویله ای تفسیره و مرجعه» ابن منظور نیز از قول متقدمان تعاریفی را نقل می‌کند:

ابوالعباس احمد بن یحیی گوید: تفسیر، معنی و تأویل به یک معناست. ابومنصور می‌گوید: تأویل جمع کردن معانی الفاظی است که به لفظ واضح و روشنی بیان شدند. لیث آورده است: تأویل تفسیر کلامی است که دارای معانی مختلف است و تأویل تفسیری است که با غیرالفاظ آن کلام شکل گرفته است. ابوعبید گفته است: تأویل یعنی مرجع و بازگشت (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱: ۳۳).

آنچه ما را در معنای تأویل به مقصود می‌رساند کلام فراهیدی است که در تعریف «اول و تأویل» می‌گوید: «آل یؤول، إذا رجع. تقول طبخت النبیذ و الدواء فآل إلى قدر کذا و کذا، آی التلث أو الربع، آی رجع» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸: ۳۵۹) در این عبارت، فراهیدی «رجع و رجوع» را به معنای رسیدن، شدن، گشتن، به فعلیت و کمال رسیدن دانسته است. مثالی که وی در توضیح این واژه ذکر می‌کند این است که وقتی کسی دارو یا نبیذ را پخته تا به یک سوم یا یک چهارم برسد می‌گوید: «آل إلى قدر کذا و کذا». با تجرید و برهنه‌سازی این واژه از مواد و موارد یاد شده یعنی نبیذ و دارو باید گفت تأویل، مرحله پختگی و رسیدگی و کمال یک چیز است؛ و این همان معنای تفسیر عرفانی است.

در تفسیر عرفانی مراد، کشف مقاصد و مرادات باطنی خداوند تبارک و تعالی از ظاهر الفاظ است. تفاوت ریشه‌ای این نوع تفسیر با تفاسیر دیگر در روش آن است. در این نوع تفاسیر، اهل عرفان با جهت‌گیری عرفانی به تفسیر و تأویل آیات و احادیث شریف اولیای دین می‌پردازند. و حاصل چنین تلاشی، تفاسیری است که عهده‌دار بیان معانی باطنی آیات و احادیث و تفسیر رمزی و اشاری آن‌ها است. سابقه تفسیر عرفانی به دوران صدر اسلام می‌رسد (آتش، ۱۳۸۰: ۲۰). بعضی از

محققین نخستین آموزه‌های تفسیر عرفانی را در تفسیر منسوب به امام صادق (ع) یافته‌اند (نویا، ۱۳۷۲: ۱۳۶).

روش تفسیر عرفانی صدرالدین قونوی

اساس کار تفسیر در لسان اهل معرفت برپایه تأویل و الهام است تا جایی که عرفان و تصوف را اساساً می‌توان مسلکی تأویلی به‌شمار آورد (سراج، بی‌تا: ۱۷). ابن عربی نیز تصریح می‌کند که فهم قرآن حاصل الهامات الهی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۸۰). صدرالدین قونوی نیز براساس همین سنت عرفانی، و با کاربست عنصر کشف و شهود در جنبه‌های باطنی و معنوی و کشف اسرار و اشارات، قسم دیگری از تفسیر یعنی تفسیر عرفانی را ارائه کرده است. روش تفسیر عرفانی قونوی مبتنی بر اصول، مبانی و ضوابطی است که می‌توان آن را در سه دسته مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی جای داد. فهم این مبانی در درک حقیقت تفسیر عرفانی مؤثر است هرچند اکتفا کردن به مبانی زبان‌شناختی نیز برخی از معانی قابل اصطیاد است.

۱. مبانی هستی‌شناختی

از جمله مبانی مهم در تفسیر عرفانی قونوی که برگرفته از چینش نظام هستی در نگرش عرفانی وی است عبارت‌اند از: ذوبطون بودن جهان، ذوبطون بودن کلام الهی، ذوبطون بودن انسان که به تفصیل مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱.۱. ذوبطون بودن جهان هستی

از نگاه عارف تنها یک وجود در عالم تحقق دارد که واحد و مطلق به اطلاق مقسمی است. وجودی نامتناهی که تمامی مواطن را پر کرده و جا برای غیر خود باقی نمی‌گذارد. اگرچه کنه و هویت حقیقت وجود یا همان ذات غیب الغیوبی نیز مدرک و مفهوم و مشهود و معلوم هیچ‌کس نخواهد بود و هیچ اسم و رسم و تعدد و کثرت و تعیین و تمایز و حدی ندارد (قونوی، ۱۳۷۴: ۱۹) اما همین وجود، وقتی از مقام اطلاق تنزل کند، مظاهر و تعیناتی به‌عنوان تجلیات او ظهور پیدا می‌کند که از این تعینات تعبیر به «چینش نظام هستی‌شناسی عرفانی» شده است. این تنزلات اموری را تثبیت می‌کند، که می‌توان آن‌ها را اصول کلی مبانی هستی‌شناسی در تفسیر عرفانی دانست.

در نظام هستی‌شناسی عرفانی، مقام ذات، مقام اطلاق صرف است؛ حتی مقید به قید اطلاق هم نیست (قونوی، ۱۳۷۴: ۱۹). اولین تعین که به لحاظ بطون کیهانی، بطن هفتم محسوب می‌شود و اول ممتاز از غیب الهی مطلق است، مقام «تعین اول» است (قونوی، ۱۳۷۴: ۱۹).^۳ و دومین تعین که نظیر تعین اول نسبت و تعینی علمی است، عبارت است از علم ذات به ذات، منتهی در این مقام علم تفصیلی به اسما و صفات و اعیان ثابت و وجود دارد. لذا از این مقام به حضرت اسما و صفات یا حضرت اعیان ثابت تعبیر شده است (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۱۶).^۴

از مجموع تعین اول و تعین ثانی تعبیر به صقع ربوبی می‌شود. ویژگی صقع ربوبی این است که به عنوان علم حق تعالی محسوب می‌شود و هنوز تعین خلقی به وجود نیامده است. این بطن، بطن دوم از بطون هفت‌گانه است.

سومین بطن، نفس رحمانی است که از مباحث مهم در کتب عرفانی است و در واقع حقیقتی است که تمام عالم تعینات و مظاهر را دربر می‌گیرد (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۱۸). قونوی معتقد است نفس رحمانی حقیقتی است که باطن آن در تعین اول و مقام احدیت جمع است و با توجه به اعیان ثابت در تعین ثانی موجبات ایجاد عوالم وجودی را در خارج از صقع ربوبی فراهم می‌کند. اولین تعین در خارج از صقع ربوبی عالم عقل است که از آن به بطن چهارم تعبیر می‌شود.

پس از مرتبه عالم عقل، مراتب نفوس کلیه، عال مثال^۵ و عالم ماده است که هر یک ویژگی خاص خود را داشته و اشاره به وجه خاصی از حق تبارک و تعالی دارند (قونوی، ۱۳۸۴: ۱۶۵).

هر مرتبه از مراتب ذکر شده احکام خاص خود را دارد اما یک حقیقت واحد است که همه را به یکدیگر پیوند می‌دهد، حقیقتی دارای ظهور و بطون متفاوت که در هر مرتبه به گونه‌ای جلوه‌گر می‌شود. از این روست که می‌توان گفت تمام عالم هستی از تعین اول تا عالم ماده، همه، تعینات آن حقیقت واحده هستند و هر یک باطن دیگری است. و اما این قوس نزول، بازگشتی نیز به سمت حق دارد که توسط انسان صورت می‌گیرد و انسان به موازات این بطون نزولی، تا جایی بالا می‌رود که از آن تعبیر به کون جامع می‌شود و خود حضرتی می‌شود که جامع جمیع مراتب و ظهورات خواهد بود.

۱.۱. ذو بطون بودن کلام الهی

یکی دیگر از مبانی مهم و کلیدی در تأویل و تفسیر عرفانی پذیرش این نکته است که کلام الهی دارای ظاهر و باطن است. منظور از کلام الهی در این جستار، نصوص دینی و متون شریعت اعم از قرآن و احادیث است. به تعبیر دیگر هر باطنی از حقایق مندرج در نصوص دینی، دارای ظاهر است و هر ظاهری دارای باطن است.

دو راه جهت اثبات این مبنا و قاعده وجود دارد؛ نخست از طریق اصول و قواعد عرفان نظری و دوم از طریق آیات و روایاتی که در این خصوص وارد شده است. در کلمات محقق قونوی هر دو طریق وجود دارد.

بیان نخست آن است که در عرفان، حق تعالی مطلق به اطلاق مقسمی است و از این مقام تعبیر به «مقام لاسم له و لارسم و لاوصف له» شده است (رک قونوی، ۱۳۸۱: ۱۵۲-۱۴۷). این بدان معناست که حق تعالی به لحاظ مقام ذاتش هیچ اسم و صفتی ندارد. اما از آنجاکه این مطلق دارای مظاهر و تعیناتی است که بین آن‌ها نظام طولی و تشکیکی برقرار است، لذا هیچ امری در مراتب پایین تحقق ندارد، مگر اینکه از مراتب فوق گذشته باشد. با این مقدمه این حقیقت آشکار می‌شود که برای کلام الهی یعنی قرآن کریم نیز، که در عالم ماده، صورت الفاظ به خود گرفته، حقیقتی است که اصل آن در مراتب بالاتر قرار دارد و از آنجایی که کلام مظهر و آشکارکننده علم حق تعالی است، لذا علم حق نیز در جمیع مراتب و تعینات خودنمایی می‌کند.

به دیگر سخن، کلام الهی نیز مثل دیگر حقایق موجود در عالم ماده، و به موجب کلام امام صادق^(ع) که فرمودند: «لقد تجلی الله فی کلامه ولکنهم لایبصرون»، (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸۹: ۱۰۷) با گذر از مراحل بطون شش گانه از جایگاه اصلی خود یعنی تعین اول آغاز شده و پس از گذر از مراحل تعین ثانی، عالم عقل، لوح محفوظ و عالم مثال پا به عرصه عالم حس و شهادت گذاشته است که از این مراحل، به «مراحل تنزیل» تعبیر می‌شود و همان‌طور که رابطه مراتب کلیه عالم با یکدیگر رابطه‌ای طولی و تشکیکی است، رابطه بین معانی این کلمات و آیات الهی نیز رابطه‌ای طولی و تشکیکی است.

و اما بیان دوم قونوی برای اثبات بطون تو در توی شریعت، استفاده از آیات و اخباری است که گویای این حقیقت هستند. وی در تفسیر حدیث شریف «ما من آیه إلا و لها ظهر و بطن و لكل حرف حدّ و لكل حد مطلع» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج: ۱، ۱۲) معتقد است که کلام الهی حداقل دارای چهار معناست؛ ظاهر، باطن، حد و مطلع (قونوی، ۱۳۸۱: ۲۲۶). به نظر قونوی، ظاهر و باطن و حد و مطلع همگی در واقع منصات و تجلیات کلام حق تعالی هستند. منازلی هستند که احکام اسم «متکلم» در آن‌ها ظهور پیدا کرده است. این تجلیات همگی در طول یکدیگر هستند (قونوی، ۱۳۸۱: ۲۲۷).

قونوی در جایی دیگر بیان می‌کند که قرآن دو مرتبه بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده است؛ نخست از طریق وجه خاص که این نزول به صورت دفعی و بدون واسطه بوده است، دوم از طریق سلسله ترتیب و وسایط. از منظر قونوی، مردم که مخاطب قرآن هستند، از طریق دوم با آن ارتباط برقرار می‌کنند. این دو طریق را در آیاتی همچون: «فَإِنَّمَا يَسِرَّنَا بِلسَانِكَ» (دخان: ۵۸) یا «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا» (اشاره به طریق نخست) و «لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ) (اشاره به طریق دوم) می‌توان مشاهده نمود. در طریق نخست، پیامبر اکرم (ص) به خاطر ارتباط خاصی که با حق تبارک و تعالی داشتند، حقیقت اصلی قرآن را دریافت کرده‌اند (قونوی، ۱۳۷۲: ۱۶۱). بنابراین حداقل دو مرتبه برای قرآن کریم پذیرفته شده است؛ مرتبه‌ای که مکنون و پوشیده است و مرتبه‌ای که آشکار شده و در بین مردم به صورت کلمات و الفاظ تجلی یافته است.

همچنین در *اعجاز البیان* به حدیث نبوی مشهور اشاره کرده که می‌فرماید: «للقرآن ظهر و بطن إلى سبعة أبطن» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج: ۴، ۱۰۷). و در روایت دیگری «إلى سبعین بطناً» آمده، و نیز به حدیثی از امیرمؤمنان علی علیه السلام اشاره کرده که حضرت می‌فرمایند: «لو أذن لی فی تفسیر الفاتحة لحملت منها سبعین وقراً». و از امام حسن مجتبی این حدیث را نقل کرده: «أنزل الله مائة كتاب و أربعة كتب فأودع المائة فی الأربعة و أودع الجميع فی القرآن و أودع جميع ما فی القرآن فی المفصل و أودع ما فی المفصل فی الفاتحة» (قونوی، ۱۳۸۱).

با توجه به بیان عرفانی دربارهٔ ذووجه بودن کلام خداوند و همچنین روایات شریفه این نکته به دست می‌آید که قرآن کریم و روایات، دارای ظاهر و باطن هستند و هر بطن معنایی متناسب با

خصوصیات و ویژگی‌های خاص است و مهم‌تر از همه اینکه همه این معانی می‌تواند مراد و مقصود حق تعالی باشد.

۱.۳. ذو بطون بودن انسان

از مبانی دیگر در روش تفسیر عرفانی قونوی، ذوبطون بودن حقیقت انسان است. اهل معرفت همان‌گونه که در چینش نظام هستی به بطون عالم هستی اشاره کرده‌اند، نسبت به مراحل بطونی انسان نیز اهتمام داشته و مراحل متفاوتی را در دسته‌بندی‌های متفاوت بیان نموده‌اند. برخی به هفت مرحله اشاره کرده و برخی آن را به ده مرحله رسانده‌اند (انصاری، ۱۳۸۱ق: ۲۴). محقق فناری با بهره‌گیری از کلمات بزرگانی نظیر قونوی و فرغانی، شرحی براساس مبانی عرفان نظری بر منازل صدگانه نوشته و آن را بر هفت مرتبه بطونی تطبیق داده است. وی مراحل رشد و ترقی انسان را به نحوی شایسته با مراحل طولی نظام هستی تطبیق داده است (فناری، ۱۳۷۴: ۱۹). هفت مرتبه از بواطن انسان را این‌گونه ذکر کرده‌اند: طبع (مقام حس)؛ نفس (خیال)؛ قلب (وهم)؛ روح (عقل)؛ سرّ (محو)؛ خفی (طمس)؛ اخفی (محق) (شریف دارابی، ۱۳۷۲: ۵۲).

شیخ اکبر در فص آدمی می‌گوید: «فظهر جمیع ما فی الصورة الإلهیة من الأسماء فی هذه النشئة الإنسانية فحازت رتبة الإحاطة و الجمع بهذا الوجود» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۰). تمام اسمای الهی که در حضرت الوهیت وجود دارد، در نشئه انسانی ظهور پیدا می‌کند و این نشئه به واسطه وجود، رتبه احاطه و جمعیت را پیدا می‌کند.

توضیح بیشتر آنکه همه عالم مظهر و جلوه حق است و موجودی نیست که تجلی حق نباشد. اما در این میان بین انسان و بقیه مراتب و مخلوقات هستی، تفاوت وجود دارد. تفاوت انسان با تعینات دیگر این است که هر مرتبه جلوه خاصی از حق تعالی را آشکار می‌سازد. برای مثال عالم عقل تعینی عقلانی است که تنها آثار مرتبه عقلانی را ظهور می‌دهد و مظهر اسمای تنزیهی حق است و قادر بر مظهریت مرتبه بالاتر یا پایین‌تر از خود نیست (قونوی، ۱۳۸۴: ۱۶۶).^۶ درحالی‌که ویژگی انسان این است که از جهتی آخرین موجودی است که در قوس نزول ظهور پیدا کرده و در عالم ماده قرار دارد و از این جهت منضغ به جمیع خواص تعینات سابق بر خود است و از جهتی دیگر اوست که در مقام صعود عروج کرده و با نفوس و عقول متحد می‌شود و پس از تجاوز از این مراحل، با مرتبه

برزخیت و مرتبه جامع متحد می‌شود و با رسیدن به جایگاه اصلی متصل به نقطه آغاز خود می‌شود (قونوی، ۱۳۷۱: ۱۸۷).

قونوی بر این امر تأکید دارد که انسان به موازات عالم کبیر، جامع تمام حقایق و مراتب است، ظاهری دارد که جنبه خلقی است و از این جهت عبد محض است و باطن و بواطنی دارد که جنبه حقی اوست (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۶۹).

۱.۴. تطابق سه اصل هستی، قرآن و انسان

در متون عرفانی به دفعات، به تطابق میان انسان و عالم هستی اشاره شده است؛ به عنوان مثال شیخ اکبر در رساله «الفتوحات المدینه»^۷ انسان را «تلخیص کتاب الاکوان» معرفی کرده و به بیش از پنجاه مورد از شباهت‌های او با عالم هستی اشاره می‌کند (ابن عربی، ۶۹۷: ۱). اما تأمل در عبارات قونوی نشان می‌دهد که وی علاوه بر تطابق انسان و هستی، به تطابق میان دو عالم فوق با قرآن نیز اشاره نموده است.

توضیح آنکه وی معتقد است که می‌توان هم بر موجودات عالم هستی اطلاق کلمه و کلام کرد و هم بر آیات شریفه قرآن و هم بر حقیقت انسان؛ به گونه‌ای که در قرآن کریم نیز این سه مورد اطلاق وجود دارد. و هر چند حقیقت هر سه یکی است - و آن علم ذات به ذات در تعیین اول است - اما هر یک از این سه جلوه نیز با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند. وی در این باره می‌نویسد:

بنابراین در یک تقسیم‌بندی سه کتاب قابل تصور است. کتاب اول عالم کبیر است که به لحاظ صورت، کتابی است که شامل جمیع صور اسما حق و صورت نسب علمیه است. کتاب دوم عالم صغیر یعنی انسان کامل است. این کتاب واسطه میان اسم و مسمی است. اما کتاب سوم یعنی قرآن عزیز، کتابی است که شارح صفات کمالیه موجودی است که حق تعالی به صورت خود خلق کرده است یعنی شارح صفاتی است که در انسان ظاهر می‌شود. کتاب قرآن بیان‌کننده سیرت پنهان انسان کامل و آشکارکننده سر مرتبه اوست (صدرالدین قونوی، ۱۳۸۱: ۱۰).

ثمره کاربردی بحث تطابق این سه حقیقت الهی این است که درک و فهم انسان ظاهری در عالم حس و ماده، از قرآن تنها معانی ظاهری است. تلاوت و لمس او نیز تلاوت و لمسی ظاهری است که مشروط به طهارت ظاهری از حدث و خبث است. هر چه انسان به مراتب بالاتر راه پیدا کند،

با حقایق بالاتری از عالم هستی آشنا شده و قرآن را نیز در شرایط بالاتر و با معانی بالاتر فهم می‌کند و نوع طهارت او نیز متفاوت خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۴ق: ۱۱۷). از این رو عموم مردم توان فهم حقایق تأویلی را ندارند. شرط فهم این مراتب این است که شخص مفسر، از طریق طی مراتب سلوک شاهد و ناظر مراتب طولی عالم در نفس خود باشد. در واقع مفسر باید با هر یک از این مراتب هفت‌گانه عالم، اتحاد وجودی پیدا کند.

۲. مبانی معرفت‌شناختی

از مبانی مهم دیگر در تفسیر عرفانی قونوی، مبانی معرفت‌شناختی است. قونوی در ابتدای کتاب *اعجاز الیّان* مباحث متنوعی را در خصوص معرفت‌شناسی مطرح کرده است. از میان مباحث معرفت‌شناسی، آنچه در این نوشتار به عنوان مبانی تفسیر عرفانی مدّ نظر است، بحث از امکان فهم و مراتب شناخت معانی عرفانی است.

۲.۱. امکان فهم معانی بطونی

یکی از اصول مهم در مباحث معرفت‌شناسی تفسیر عرفانی بحث از امکان فهم معانی بلند و باطنی قرآن کریم و احادیث اولیای دین است. و اینکه اولاً آیا امکان فهم آیات قرآن وجود دارد؟ و دیگر اینکه آیا چنین فهمی حاصل‌تعمیل و کسب و حصول علمی است یا خیر؟

درباره پرسش نخست ممکن است گفته شود که ظاهر یا باطن قرآن دارای معنا هست ولی امکان فهم آن برای هیچ‌کس مقدور نیست؛ که در پاسخ باید گفت چنین ادعایی، مخالف با حکمت بالغه الهی است. قرآن کتاب هدایت است. این هدایت در سایه فهم معانی آن صورت می‌گیرد و این معانی نیز به دو صورت معانی ظاهری و باطنی تجلی کرده است. اگر امکان فهم همه یا بخشی از معانی قرآن وجود نداشته باشد، عملاً این هدایت‌گری ناقص خواهد بود و موجب محرومیت انسان‌ها از بخشی از حقایق می‌شود و آن‌ها را از رسیدن به مقامات بالاتر محروم خواهد کرد. علاوه بر این، مخالف با حکمت الهی بوده و نقض غرض است.

پاسخ قونوی به سؤالات فوق را نیز می‌توان با تأمل در نوع نگرش وی درباره علم تبیین نمود؛ قونوی معتقد است که علم صحیح علمی نیست که با تعمل و کسب و به‌واسطه قوای بشری تحصیل شود، بلکه علمی است که حق تعالی به‌واسطه فیض اقدس غیبی‌اش و با تجلی نوری علمی ذاتی‌اش

عارف را امداد کند. البته از این نکته نباید غافل بود که قبول این تجلی از ناحیه عارف نیز منوط به استعداد مثبت اوست و این استعداد ناشی از مناسبت بین متجلی و متجلا است. هر تجلی در هر مجالایی حکم و اثر و صورت خاصی دارد. اولین اثر آن حال شهودی است که متضمن علم ذوقی محقق و ثابت است (رک قونوی، ۱۳۸۱: ۳۵-۲۲).

لذا به نظر قونوی دلایل نظری درنهایت می‌تواند از طریق مناسبت‌ها به وجهی از حقیقت اشاره کند و نباید انتظار بیش از این، از آن داشت. به تعبیر دقیق‌تر اگر این عقل، منور به نور شهود بشود، می‌تواند بفهمد که چه مقدار فهمیده و چه مقدار را درک نکرده است. پس اصل امکان فهم از دیدگاه وی امری است محقق؛ منتهی نه با نردبان عقل که این مسیر باید با نردبان شهود طی شود و برای کسانی که در ابتدای مسیر هستند، لازم است که به کمال از سالکین و خاضعان لجه وصول یعنی انبیا^(ع) و اوصیای ایشان مراجعه کنند.

۲. ۲. تفاوت درجات فهم انسان‌ها

چنان‌که بیان گردید امکان فهم معانی باطنی کلام الهی، امری محال نیست، اما به‌نسبت توان و استعداد مخاطب، درجات فهم نیز متفاوت خواهد بود. و هرکسی به اندازه پاکي و صفای جان و استعداد شهودی‌اش و به‌قدر تخلق و تحقق به‌مراتب بطونی عالم و قرآن، بهره‌ای از تأویل عرفانی می‌برد و بارقه‌های الهی و الهامات ربانی هنگام نظر در قرآن و اخبار بدرقه راهش خواهد بود. چنان‌که آیات قرآنی نیز مؤید این مطلب است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقع: ۷۹) و همان‌گونه که طهارت مقول به تشکیک است بطون قرآن نیز متفاوت است. هر کس به‌میزان درجه طهارتش می‌تواند از قرآن بهره گیرد و نهایت مراتب آن برای کسانی است که دارای درجه طهارت ذاتی باشند یا هم‌ذوق با مشرب اینان باشند.

مؤید روایی این ادعا نیز سخنی است از حضرت امیرالمؤمنین^(ع) مبنی بر اینکه انسان‌ها در فهم کلام الهی یکسان نیستند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۲۵۳).^۱ تفاوت فهم که در کلمات حضرت امیرالمؤمنین علی^(ع) به‌صورت واضح و روشن بیان شده، گویای این است که برخی از مراتب بطون قرآن توسط افرادی غیر از معصومین^(ع) قابل دست‌یابی است، ولی مراحل نهایی تأویل و شناخت و فهم همه بطون قرآن از آن راسخان در علم و ائمه معصومین^(ع) است.

حال ممکن است این سؤال مطرح شود که روایات زیادی در شأن اهل بیت^(ع) وجود دارد که علم تأویل قرآن را مختص به این بزرگواران دانسته است و این با عمومیت یافتن فهم ولو به درجات، منافات دارد. که در پاسخ باید گفت که مدلول این روایات این است که فهم همه بطون قرآن در اختیار این بزرگواران است، ولی فهم مراحل پایین بطون را از غیر اهل بیت^(ع) نفی نمی‌کند. و با توجه به همین قابل فهم بودن قرآن برای همگان است که عارفان را از جمله کسانی می‌دانند که به معانی باطنی قرآن دسترسی دارند.

۳. مبانی زبان شناختی

به نظر می‌رسد قونوی دو قاعده مهم زبان شناختی را به عنوان مبانی تأویل طولی و تأویل عرضی در تفسیر عرفانی خود مدنظر داشته که عبارت‌اند از:

۳.۱. وضع الفاظ برای معانی عام

از جمله اصولی که در فهم روش تفسیر و تأویل عرفانی در زبان اهل معرفت مطرح شده، این است که الفاظ برای معنای عام وضع شده‌اند. البته پیش از این نیز بیان شد که عمده بحث در این نوشتار درباره الفاظی است که در شریعت اعم از قرآن کریم و احادیث شریفه به کار رفته است. و در واقع سؤال این است که آیا می‌توان و جایز است معنای یک لفظ را از زوائد و حواشی و لوازم و خصوصیات مشترک بین مصادیق آن، که هنگام وضع اولیه‌اش موجود بوده، پیراست، به گونه‌ای که بعد از پیراستن، اطلاقش بر مصادیق جدیدی که پیدا می‌کند صحیح باشد؟

در پاسخ به این سؤال، قائلان به قاعده فوق می‌گویند نه تنها می‌توان چنین کاری صورت داد، بلکه حقیقتاً آن لفظ برای همان معنای عام وضع شده و این معنای عام، روح معنای آن لفظ است که نه تنها در سطح معنای عرفی، بلکه نسبت به عوالم دیگر و حتی نسبت به حضرت حق نیز صحیح است.^۹

قونوی نیز در تفسیر عرفانی خود همین روح معنا را عامل پیوند معانی در تأویل طولی دانسته و راه رسیدن به آن را از طریق الهام اختصاصی با شهود؛ و از طریق فنی عمومی با کاربرد قاعده «وضع الفاظ برای معنای عام» معرفی کرده است. نمونه‌های زیادی از این نوع کاربرد نیز در کتب قونوی وجود دارد. برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: تفسیر کلمات حمد، اسم، عالم، رحم، صراط، استقامت،

نعمت، ظلالت. قونوی در همه این کلمات ابتدا به معنای آن‌ها از جهت زبان عرب می‌پردازد و سپس به معنای دقیق‌تری از آن الفاظ اشاره می‌کند. به‌عنوان نمونه در بحث از نعمت می‌گوید نعمت صورتی دارد و روحی دارد و سُرّی. حقیقت نعمت در هر مرتبه‌ای جلوه‌ای دارد و بالاترین نعمتی که خداوند بر عبدی عنایت می‌کند نعمت مشاهده ذاتی است. این نعمت، نعمتی است که در آن هیچ واسطه‌ای بین او و حق تعالی نیست (صدرالدین قونوی، ۱۳۸۱: ۱۸۸).

نمونه دیگر، استفاده قونوی از قاعده فوق در تفسیر عرفانی «طهارت» در این روایت است: شخصی خدمت رسول اکرم (ص) رسید و از فقر و قلت رزق و روزی‌اش شکایت کرد. حضرت (ص) به او سفارش کردند که اگر می‌خواهی رزقت وسیع گردد همیشه طهارت داشته باش (صدرالدین قونوی، ۱۳۷۲: ۱۷-۱۶).

با توجه به مسائل شرعی و فقهی اولین معنایی که از این بحث به ذهن می‌رسد، طهارت لباس و بدن از خبث و حدث است. حال آنکه معنای دقیق‌تر امر به طهارت، این است که هر چیزی که موجب ناخالصی و پلیدی است، اجتناب از آن ضروری است. اگرچه طهارت ظاهری نیازمند وسیله‌های مادی جهت تطهیر است و مراد از طهارت در این موارد، دور شدن از حدث و خبث است. ولی روح معنای طهارت تنها این نیست، بلکه حتی اگر ناخالصی از باب حدث و خبث نبود، می‌توان گفت که این شیء از این جهت طاهر نیست. بنابراین با دریافت این روح معنایی می‌توان این طهارت را نسبت به مضاف‌الیه‌های مختلف به صورت‌های مختلف تعریف کرد (صدرالدین قونوی، ۱۳۷۲: ۱۷-۱۶).

در مقابل طهارت، واژه «نجاست» وجود دارد که از منظر قونوی منشأ نجاست باطنی، جهل و شرک و تعصب و ورزیدن در عقیده‌ای است که ناشی از آرای فاسد و شهوات است. حاصل آنکه قونوی از معنای ظاهری طهارت و نجاست در شریعت، به معنای باطنی و دقیق‌تر و لایه‌های درونی آن صعود کرده و هر آن چیزی که موجب بُعد از حق تعالی و خروج از حد اعتدال شرعی، عرفی و مزاجی است را نجاست و طهارت از آن را مصداق کلام نبوی (ص) دانسته است و با توجه به این معنا، مضمون حدیث را بدین صورت معنی کرده که دوام بر طهارت معنوی مستلزم وسعت رزق معنوی است و طهارت ظاهری نیز وسعت رزق مادی را در پی خواهد داشت.

۳.۲. استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد

از دیگر مبانی زبان‌شناختی که در بحث تأویل و تفسیر عرفانی مطرح است و به نظر می‌رسد قونوی آن را در تأویل عرضی خود بیشتر مدّ نظر داشته، «استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد» است. این قاعده ابتدا در فروع فقهی مطرح شد. چراکه در آیات الاحکام و احادیث فقهی برخی واژه‌ها دارای دو معنا بودند و در عرف هر دو معنا وجود داشت.^{۱۰} به عبارت دیگر، ممکن است بین معانی ذکر شده، به لحاظ لغوی، هیچ وجه جامعی نباشد؛ در عین حال همه معانی در عرض هم صحیح باشند.

حال ممکن است این اشکال به ذهن برسد که اگر معانی مختلف که وجه جامعی بین آن‌ها نیست در عرض یکدیگر پذیرفته شوند، به خصوص در آیات قرآنی، بالطبع سیاق بین آیات رعایت نمی‌شود. یعنی ممکن است معانی دیگر لفظ، مخالف با سیاق آیات قبل و بعد باشد. در حالی که سیاق آیات در حکم قرینه برای فهم مراد است. لذا قرینه بودن سیاق موجب می‌شود، مفسر نتواند از معانی دیگر استفاده کند. در نتیجه، پذیرفتن معانی عرضی به صورت همزمان - حتی در صورت پذیرش استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد - صحیح نیست.

محقق قونوی به این اشکال، التفات داشته و چنین پاسخ می‌دهد که چون در شریعت پذیرفته شده که قرآن دارای ظاهر و باطن و حد و مطلع است و در خبر نیز تا هفت یا هفتاد بطن برای آیات قرآن مطرح شده، اگر سیاق آیات، اسباب نزول و... قرینه بر مراد قلمداد شود، آنگاه نمی‌توان به بیش از یک معنا دست یافت و لذا موردی برای روایت یافت نخواهد شد (صدرالدین قونوی، ۱۳۸۱: ۱۸۷).

پاسخ دومی که از کلامات قونوی استفاده می‌شود این است که ظهور لفظ در معانی دیگر منافات با قواعد کلی شریعت ندارد، لذا مانعی از پذیرش معانی دیگر وجود ندارد. به عبارت دیگر لازم نیست حتماً یک آیه با آیات قبل و بعد از خود سنجیده و معنا شود، بلکه می‌توان آیه‌ای را با آیات دیگر از همان سوره یا آیات دیگر در سوره‌های دیگر در نظر گرفت و چه بسا معانی جدیدی از آیه به دست آید. قونوی برای اثبات این روش از مطلق بودن صفات حق تعالی نیز بهره گرفته و می‌گوید:

اگر حق تبارک و تعالی وجود مطلق است و همه صفاتش از جمله علم و کلام او مطلق است، مقید کردن آن کلام به مفهوم خاص یا معنای معین - یعنی به معنایی که موافق

با قرائتی نظیر سیاق و اسباب نزول و... باشد - صحیح نیست و حق تعالی و کلام او از

این تقیدات نیز بری هستند (صدرالدین قونوی، ۱۳۸۱: ۱۸۸).

نمونه‌های زیادی از کاربرد این روش در کتاب اعجاز البیان قونوی وجود دارد؛ نظیر تفسیر کلمات مالک و ربّ. و بارزترین این نمونه‌ها لفظ «الدین» است. وی ذیل کلمهٔ دین می‌گوید:

لفظ «دین» در زبان عرب دارای چندین معنی است؛ از آن جمله جزا و عادت و طاعت و شأن است و به معنی خوار کردن و به بندگی کشیدن و ادب کردن و صاحب شدن هم آمده است. دین به معنای مالک است، و دین اسلام هم به همین معنی است. پس تمام این معانی فراگیر لفظ «دین» اند و تمامی این‌ها - به واسطهٔ کمال کلام حق تعالی و اطلاق و احاطهٔ او و دوریش از تقید به مفهوم خاص و یا معنی معین - مقصود حق تعالی می‌باشد (صدرالدین قونوی، ۱۳۸۱: ۱۸۸).

قونوی حتی این مبنا را نسبت به قرائت‌های مختلف نیز پذیرفته است. به عنوان مثال اختلاف بین محققان علوم قرآنی وجود دارد که آیا «مالک» صحیح است یا «ملک». در قدیم در برخی موارد «الف» گذاشته نمی‌شد و در دوره‌های بعد این مشکل به وجود آمد که آیا «الف» وجود داشته یا اصلاً وجود نداشته است. قونوی می‌گوید: هر یک از این دو لفظ در لغت دارای معانی متفاوتی هستند. وی بعد از ذکر دلایل صحت هر یک از دو قرائت و دلایل ترجیح یکی بر دیگری، در نهایت می‌پذیرد که قرائت «ملک» بر «مالک» ترجیح دارد (صدرالدین قونوی، ۱۳۸۱: ۱۸۳). ولی در عین حال می‌گوید: این کلمه چه با «الف» و چه بدون «الف» اگر دارای معنایی باشد که آن معنا از صفات کمال به حساب آید، هیچ اشکالی ندارد که آیه را با آن معنا تفسیر و تبیین کنیم (صدرالدین قونوی، ۱۳۸۱: ۱۸۱).

درواقع قونوی در این روش دو شرط را معتبر دانسته است؛ شرط اول وجود این قرائت‌ها در بین عرف و داشتن معانی متفاوت که آن الفاظ برای آن معانی وضع و استعمال شده باشد. شرط دوم اینکه آن معنا به گونه‌ای باشد که حملش بر حق تبارک و تعالی صحیح باشد بدین معنا که معنایی از آیه به دست نیاید که با اصول ثابت شده در شریعت مخالفت داشته باشد، در این صورت پذیرش آن معنی هیچ اشکالی ندارد و تقید کلام الهی نیز به یکی از آن‌ها منافاتی با اطلاق صفت تکلم ندارد.

نتیجه:

اساس تفسیر و تأویل عرفانی این است که مفسر حقایقی از عالم هستی را شهود می‌کند و سپس آن حقایق را منطبق بر آن چیزی می‌بیند که خداوند تبارک و تعالی از آن با الفاظ و کلمات خبر داده است. قونوی در تفسیر عرفانی خود دو روش سلوکی و فنی عمومی را در تحقق این هدف به کار برده است. روش فنی عمومی وی را می‌توان مبتنی بر اصول و مبانی سه‌گانه هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی دانست.

براساس نظام هستی‌شناسی عرفانی، جهان هستی دارای مراتب تو در تو است. تمام این مراتب جلوات و تجلیات وجود محض هستند. بین این مراتب رابطه تشکیکی و طولی برقرار است و همه جلوه یک حقیقت واحد هستند. انسان و قرآن نیز که شارح صفات انسان کامل هستند، هر دو دارای بطون هستند. و چنانچه از عبارات قونوی استنباط می‌شود هر سه این‌ها قابل انطباق بر یکدیگر است. قونوی معتقد است که درجات فهم انسان‌ها متفاوت است و هرکس به میزان استعداد و رشد و تلاشی که انجام داده می‌تواند از معانی تأویلی قرآن بهره‌گیرد. و راه‌یابی به تعین اول یعنی فهم جمیع معانی بطونی قرآن، خاص وارثان ختمی است. با این اوصاف هر انسانی در قوس صعود بتواند خود را در مراتب بالاتر هستی ببیند و مراتب بالاتری را شهود کند، به‌همان میزان از قرآن و کلام الهی نیز بهره خواهد برد. و هرچه از قرآن و کلام الهی بیشتر بهره‌برد، شهوداتش قوی‌تر خواهد شد که آمده است: «إقرا و ارقه». بنابراین این انسان است که با تحول و ارتقای وجودی به ادراک حقایق در هر مرتبه نائل می‌شود. جهان آفاق و جهان انفس در مرتبه‌ای به الفاظ گره می‌خورد. گذر از این الفاظ و رسیدن به حقایق جهان آفاق در درون نفس و سیر انفسی نیز در پرتو تأویل صورت می‌گیرد.

عمده هدف در بحث مبانی زبان‌شناختی نیز این است که نشان داده شود از نظر قونوی، راه‌های زبانی نیز برای فهم معانی طولی و بطونی قرآن کریم و احادیث شریف وجود دارد. و در صورت عدم حجیت کشف، باز هم راهی به سوی معانی بطونی وجود دارد. و مهم‌تر از همه اینکه ایده قرائت‌های مختلف از دین، که با سوءاستفاده از سخنان عرفا، قدم در تحریف معانی آیات الهی گذاشته، راهش را از مسیر اهل عرفان جدا کند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. اینکه «سفر» ریشه دوم واژه تفسیر باشد.
۲. در کتاب روش‌شناسی تفسیر قرآن، ص ۷ آمده است: چون مکشوف در «سفر» امری حسی و در «فسر» امری معقول است پس اشتقاق فسر از سفر [و بالتبع اشتقاق تفسیر از سفر] صحیح نیست. ولی براساس قول برخی از ادبا نظیر سیدعلی خان مدنی در این قاعده لازم نیست هر دو کلمه عیناً دارای یک معنا باشند بلکه با داشتن یک معنای جامع نیز می‌توان پذیرفت که اشتقاق کبیر صورت گرفته است نظیر کمال به معنای کمال و ملک به معنای غلبه و سلطنت که جامع آن‌ها سطوت و شدت است. در این زمینه می‌توانید به شرح الفوائد الصمدیه چاپ سنگی ص ۳۵۰ مراجعه کنید.
۳. ثم اعتبار علمه نفسه بنفسه و کونه هو لنفسه هو، من غیر تعقل تعلق أو اعتبار حکم أو تعیین امر ثبوتی أو سلبی کائنا ما کان مما یعقله غیره بوجه من وجه الوجوه ما عدا هذا الاعتبار الواحد المنفی حکمه سواه
۴. ویلیه مرتبه شهوده سبحانه نفسه بنفسه فی مرتبه ظاهریتة الأولى بأسمائه الاصلية و ذلك أول مراتب الظهور بالنسبة إلى الغیب المطلق
۵. قونوی در کتاب‌های فکوک و شرح الحدیث خود به تفصیل به عالم مثال پرداخته و تمام احکام آن را مورد نقد و بررسی قرار داده است.
۶. البته این بدان معنا نیست که مراتب پایین در او وجود ندارد، بلکه آنچه در عالم عقول بروز دارد، وجه عقلانی مادون خود است و مظاهر مثالی و مادی، مظاهر همان حصه عقلی هستند، منتهی در هر مرتبه به نحوی خاص بروز و ظهور دارند و احکام خاص همان مرتبه بر آن‌ها جاری می‌شود. برای این بحث به کتاب تمهید القواعد چاپ بوستان کتاب، ص ۳۸۱ مراجعه کنید.
۷. نام دیگر آن «المشرفات المدنیه» است.
۸. ثم إن الله جل ذكره لسعة رحمته و رأفته بخلقه و علمه بما يحدثه المبدلون من تغییر کتابه قسم کلامه ثلاثة أقسام فجعل قسما منه يعرفه العالم و الجاهل و قسما لا يعرفه إلا من صفا ذهنه و لطف حسه و صح تمییزه ممن شرح الله صدره للإسلام و قسما لا يعرفه إلا الله و أمناؤه و الراسخون فی العلم و إنما

فعل الله ذلك لئلا يدعى أهل الباطل من المستولين على ميراث رسول الله ص من علم الكتاب ما لم يجعل الله لهم و ليقودهم الاضطرار إلى الايتمار لمن ولاه.

۹. برای مثال کلمه «عرش» در عرف و لغت به نام تخت است و نام مکانی است که انسانی به عنوان مقام برتر بر آن می‌نشیند و حکمرانی می‌کند. با پیراستن زوائد این معنا می‌توانیم بگوییم عرش یک جایگاه و مرتبه و شأنی است که نشان از عظمت و قدرت و توانایی است. در این معنا می‌توان بیان کرد که خداوند نیز عرش دارد و بر عرش می‌نشیند. یعنی در مقام عظمت و قدرت جلوه و تجلی می‌کند. در حقیقت با استفاده از معنای عرفی عرش به معنایی جامع و کلی رسیدیم که از آن تعبیر به روح معنا می‌کنیم. تجسم آن معنا در زمین به صورت تخت پادشاهی است و ظهور آن در مراتب بالاتر به گونه‌ای دیگر است.

۱۰. نمونه‌ای از آن واژه «قروء» است که هم به معنای طهر است و هم حیض. در احادیث مطرح شده که عده طلاق متعه دو قراء است. چون لفظ قراء از الفاظ اضداد است، از ابتدا این اختلاف بوده، که آیا مراد از دو قراء، دو حیض است یا دو طهر. در این زمینه به کتب فقهی مثل *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام* جلد ۳۰ ص ۱۹۶ مراجعه کنید.

کتاب‌نامه:

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- آتش، سلیمان. (۱۳۸۱)، *مکتب تفسیر اشاری*، ترجمه توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۷۵)، *شرح مقدمه قیصری*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، (۱۳۸۱)، *مقدمه تمهید القواعد*، قم: بوستان کتاب قم.
- آملی، حیدر بن علی. (۱۳۷۲)، *تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم*، تصحیح محسن موسوی تبریزی، تهران: وزارت ارشاد.
- ابن ابی جمهور، محمدبن زین الدین. (۱۴۰۵ ق.)، *عوالی اللالی*، تحقیق مجتبی عراقی، قم: سید الشهداء.
- ابن ابی الحدید معتزلی. (۱۴۰۴ ق.)، *شرح نهج البلاغه*، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.
- ابن عربی، محمد بن علی. *الفتوحات المدینه*، نسخه خطی کتابخانه دانشگاه استانبول به شماره «۶۹۷ت».

- _____ . (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
- _____ . انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۸۱)، منازل السائرین، تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- _____ . ایازی، محمدعلی. (۱۳۷۲)، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ . ترکه اصفهانی، علی بن محمد. (۱۳۸۱)، تمهید القواعد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- _____ . جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲)، تحریر تمهید القواعد، تهران: الزهراء.
- _____ . جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ ق.)، الصحاح فی اللغة، تصحیح احمد عبدالغفور العطار، بیروت: دار العلم للملایین.
- _____ . خوبی، ابوالقاسم. (۱۴۰۱ ق.)، البیان فی تفسیر القرآن، قم: انوار الهدی.
- _____ . راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین. (۱۴۱۲ ق.)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالعلم الشامیه.
- _____ . رجبی، محمود. (۱۳۸۳)، روش تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____ . _____ . (۱۳۷۹)، روش شناسی تفسیر قرآن، چاپ دوم، قم: سمت.
- _____ . شریف دارابی، عباس. (۱۳۷۲)، تحفه المراد، تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران: الزهراء.
- _____ . صاحب جواهر، محمدحسن بن باقر. (بی‌تا)، جواهر الکلام، تصحیح عباس قوچانی، چاپ هفتم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ . صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۴۲۴ ق.)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- _____ . صدرالدین قونوی، محمد بن اسحاق. (۱۳۷۱)، الفکوک، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- _____ . _____ . (۱۳۶۲)، رساله النصوص با تعلیقات میرزا هاشم اشکوری، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ . _____ . (۱۳۷۴)، مفتاح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- _____ . _____ . (۱۳۷۲)، شرح الاربعین حدیثا، تحقیق حسن کامل بیلاماز، قم: بیدار.
- _____ . _____ . (۱۳۸۱)، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب قم.
- _____ . _____ . (۱۳۸۴)، النفحات الإلهیه، تصحیح محمد خواجوی، چاپ دوم، تهران: مولی.

- _____ . (۱۳۸۱)، تبصرة المبتدی و تذكرة المنتهى، تصحيح نجفقلی حبیبی، قم: بخشایش.
- _____ طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ طوسی، محمد بن حسن. (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰)، التفسیر، تهران: چاپخانه علمیه.
- _____ فناری، محمد بن حمزه. (۱۳۷۴)، مصباح الانس، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- _____ کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____ مجلسی، محمد تقی. (۱۴۰۴ ق.)، بحار الانوار، بیروت: موسسه الوفاء.