



تحلیل و نقد دیدگاه تفاسیر عرفانی دربارهٔ زبان نمادین با تکیه بر داستان حضرت آدم علیه السلام

عبدالله میراحمدی^۱
زهرا اسعدی سامانی^۲

چکیده

در میان دیدگاه‌های موجود پیرامون زبان قرآن، زبان نمادین یا رمزی سابقه‌ای دیرین دارد. باور به چنین زبانی بیشتر در آثار متصوفه و عرفا مشهود است. آن‌ها برای بازگو کردن تجارب و حقایق عرفانی خویش، از زبانی رمزگونه بهره گرفته‌اند. این دیدگاه در میان مفسرانی چون ابن عربی، نسفی و گنابادی، به‌ویژه در آیات قصص، بیشتر نمایان می‌شود. بهره‌گیری از زبان رمزی در تبیین اشارات مخفی داستان حضرت آدم علیه السلام، نمود ویژه‌ای در این تفاسیر دارد. در این میان، آدم علیه السلام نماد عقل یا قلب، حوا نماد نفس یا نفس حیوانی، بهشت به عنوان روح یا نفس انسانی، درخت بهشتی برابر وجود حقیقی، و ابلیس هم مار یا قوهٔ واهمه معرفی شده است. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی به تفاسیر رمزی قصهٔ آدم علیه السلام در تفاسیر عرفانی (متصوفه) می‌پردازد. از مهم‌ترین اشکال‌های وارد بر تفاسیر رمزی صوفیه عبارتند از: مغایرت داشتن با هدف هدایتگری قرآن در نمادین انگاشتن الفاظ؛ بی‌توجهی به ظاهر الفاظ؛ اختلاف و ناهماهنگی در تفاسیر رمزی؛ بدون پشتوانهٔ عقلی و نقلی بودن؛ و قابل اعتنا نبودن کشف و شهود ادعاشده از طرف صوفیه برای دیگران.

کلیدواژه‌ها: زبان نمادین، داستان آدم علیه السلام، بطن، تأویل، مبانی تفاسیر عرفانی.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی (mirahmadi_a@khu.ac.ir) (نویسندهٔ مسئول).
۲. دانش‌آموخته سطح چهار تفسیر تطبیقی موسسه آموزش عالی رفیعهٔ المصطفی (zahrasmamianiasadi@yahoo.com).

مقدمه

آیاتی از قرآن که به تدبّر و ژرفاندیشی دعوت می‌کند، یکی از مهم‌ترین دلایل برای جواز تفسیر قرآن به شمار می‌آید؛ چنان‌که به تناسب استفادهٔ بیشتر از منابعی که برای تفسیر به کار برده شده، انواع روش‌های تفسیری وجود دارد. در این میان، یکی از روش‌های پرسابقهٔ تفسیر قرآن، روش تفسیر اشاری است که با نام‌های گوناگون همچون: روش باطنی، عرفانی، صوفی، شهودی و رمزی خوانده می‌شود و هر کدام اشاره به گونهٔ خاصی از این تفسیر دارد. در مورد این روش تفسیری و گونه‌های آن، اختلاف نظرهای فراوانی میان مفسران و صاحب‌نظران وجود دارد. گروهی، برخی اقسام آن را می‌پسندند و تفسیر قرآن بدون استفاده از این روش را قبول ندارند. گروه دیگری نیز به هیچ وجه این روش را تفسیر قرآن نمی‌دانند؛ بلکه مرتبط با تأویل و باطن قرآن می‌دانند.

با مراجعه به تفاسیر عرفانی، پیش‌فرض‌های این‌گونه تفاسیر را می‌توان بازشماری کرد؛ چنان‌که عرفا با توجه به مبنای جواز تفسیر قرآن و اهمیت دادن به بطن آن، به دنبال یافتن بطون آیات هستند. از دیدگاه عارفان، آنچه از ظاهر جملات قرآنی استفاده می‌شود، با تعمق بیشتر معنایی پنهانی در بر دارد. آن معنای دوم نیز با تعمق بیشتر باز معنای دیگری در بر دارد. حتی در پاره‌ای از تعبیرات گفته‌اند: قرآن هفت بطن دارد. عارفان در تبیین نسبت پیچیدهٔ لفظ و معنا، به جای عبارت، اشارت یا رمز را مطرح می‌کنند. از نظر آنان، زبان معارف و حقایق، زبان اشارت خواهد بود. در این شیوهٔ تفسیری، مفسر بر مبنای تعالیم عرفانی با ذوق وجدانی حاصل از شهود باطنی به تأویل ظواهر آیات قرآن می‌پردازد. این رویکرد ویژهٔ تفسیری، در واقع برآیند مبانی ویژهٔ هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عارفان است؛ آنان برای جهان هستی ظاهر و باطنی قائل و معتقدند که هستی در هر لحظه از بطون به ظهور می‌آید

و دگربار از ظهور به بطون می‌رود و همانند تنفس دارای قبض و بسط است (ر.ک: قاسم‌پور، ۱۳۸۱: ۱۵۲-۱۸۰).

در پژوهش حاضر بر آنیم قصه حضرت آدم علیه السلام را بر اساس نگرش ویژه شاخص‌ترین تفاسیر عرفانی پیرامون زبان قرآن، تحلیل و نقد کنیم. در خصوص پیشینه پژوهش نیز می‌توان به مقاله «تحلیل داستان آدم در قرآن (رویکردهای تأویلی به قصه آدم)» نوشته سید ابراهیم سجادی اشاره کرد. محقق این پژوهش، نظریات تأویلی مفسران را بیان و تأیید کرده، سپس در بخش مختصری و تنها با توجه به چند نمونه، نگاه رمزی دانشمندان معاصر را رد می‌کند (ر.ک: سجادی، ۱۳۷۷: ۱۲۶-۱۴۹). مقاله «بررسی تأویلی - عرفانی آیات مربوط به حضرت آدم و حوا در کتاب اساس التأویل قاضی نعمان» نگاشته ویدا دیزجی و محمدرضا آرام، اثر دیگری است که به نقد تأویل‌های داستان آدم و حوا در یک تفسیر باطنی پرداخته است. این پژوهش بعد از بیان دیدگاه‌های تأویلی قاضی نعمان در رابطه با داستان آدم و حوا، تأویل‌های عرفانی او را ذوقی و ناشی از تراوشات ذهنی نویسنده دانسته است (ر.ک: دیزجی و آرام، ۱۴۰۱: ۱۸۷-۲۰۴).

گونه‌های زبان قرآن از نظر اندیشمندان

درباره زبان قرآن به منظور انتقال مفاهیم و آموزه‌های آن، دیدگاه‌های متعددی مطرح شده است که در نگاهی کلی، از سه دیدگاه می‌توان نام برد:

۱. نظریه زبان عرفی (عرف عام)

بر اساس این دیدگاه، «زبان قرآن همان زبان تفاهم و تخاطب عرف عقلاست و خداوند برای القا و ابلاغ پیام خود به مردم، طریقه و زبان دیگری جز آن را گزینش نکرده است» (خویی، بی‌تا: ۲۶۱). به بیان دیگر، «شارع مقدس در تعالیم و ابلاغ‌های خود، روش خاص و شیوه جدیدی را ابداع نکرده است و به همان شیوه عقلایی عمل نموده است» (ملکی میانجی، ۱۳۹۰: ۲۵). برخی دیگر در این زمینه نوشته‌اند: «در قرآن مجید، آیات فراوانی وجود دارد که از آن‌ها استفاده می‌شود که قرآن یک کتاب ساده و برای عرف و عموم مردم آمده است... بنابراین، باید مانند تمام گفت‌وگوهای عادی و متعارف، معنای ظاهری آن منظور و برای عموم قابل فهم بوده باشد» (ر.ک: نجمی و هریسی، بی‌تا: ۲۹۱). برخی صاحب‌نظران معاصر همچون نکونام، دامن‌پاک مقدم، عبدالرحمن العک و رجبی از طرفداران این نظریه‌اند (نکونام، ۱۳۷۷: ۴۴؛ دامن‌پاک مقدم، ۱۳۸۰: ۱۵۰؛ العک، ۱۳۱۴ق: ۱۳۸؛ رجبی، ۱۳۸۵: ۲۷).

از ظاهر برخی عبارات علامه طباطبائی چنین برمی‌آید که ایشان زبان قرآن را زبان عرف می‌داند. علامه از آیه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲) استفاده می‌کند: فهم عادی به درک قرآن دسترسی دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۵: ۲۰). او تأکید می‌کند که سخن خداوند با مردم، با زبان خودشان و مطابق اصول و قوانین جاری است و به آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيَتَّبِعُنَا لَهُمْ» (ابراهیم: ۴) استناد می‌کند (همان، ۱۳: ۱۵-۱۶). از این رو، برخی پژوهشگران، علامه را موافق با دیدگاه زبان عرفی بودن قرآن می‌دانند (مؤدب، ۱۳۸۸: ۱۹۴؛ دامن‌پاک مقدم، ۱۳۸۰: ۱۵۱).

۲. نظریهٔ زبان فراعرفی (عرف خاص)

«عرف خاص» در مورد قرآن کریم به این معناست که قرآن دارای اصطلاحات ویژهٔ خود است؛ بدین معنا که این کتاب الهی با اخذ واژه‌ها از زبان عمومی و اعطای معنای جدید به آن‌ها، عرف خاصی را رقم زده است. مراد از چنین زبانی، سخن گفتن قرآن با اصطلاحات زبان رایج در علوم و فنون و مکاتب فکری مانند زبان عرفا، فلاسفه و... نیست. بر این اساس، همان‌گونه که کسی بخواهد متون پزشکی را بفهمد ناچار از آشنایی با فرهنگ اصطلاحات پزشکی است، برای فهمیدن قرآن نیز باید با فرهنگ دین و اصطلاحات آن، به ویژه دین اسلام، آشنا باشد. کسی که در تفسیر قرآن تنها از معنای عمومی واژه‌ها استفاده می‌کند، مانند کسی است که متن پزشکی را با استفاده از فرهنگ‌های عمومی ترجمه و تفسیر کند که قطعاً رفتن به بی‌راهه است (شاکر، ۱۳۸۲: ۱۲۰). وجود برخی شواهد در بیانات علامه طباطبائی، عده‌ای از صاحب‌نظران را بر آن داشته است که ایشان را از قائلان به عرف خاص بدانند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸: ۸۲-۸۳؛ سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۲۴۸)؛ چنان‌که علامه در جایی، قضایای قرآن را ترکیبی از انشاء، اخبار، تمثیل، کنایه، استعاره، حقیقت و مجاز می‌داند. در موضعی دیگر نیز در وصف زبان قرآن چنین می‌نویسد: قرآن کریم با بیان لفظی خود، مقاصد دینی را روشن می‌کند و دستوراتی در زمینهٔ اعتقاد و عمل به مردم می‌دهد؛ ولی مقاصد قرآن تنها به این مرحله منحصر نیست؛ بلکه در پناه همین الفاظ و در باطن همین مقاصد، مرحله‌ای معنوی و مقاصدی عمیق‌تر و وسیع‌تر دارد که خواص می‌فهمند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۳: ۲۲ و ۸۶).

این بیان، تقریر دقیق‌تری از عرفی بودن زبان قرآن دارد. در این تقریر، ضمن این‌که زبان دین را شناختاری، معرفت‌بخش و قابل فهم می‌داند، وجه غالب ساختار زبان را به عنوان معیار طبقه‌بندی زبان‌ها قرار می‌دهد. بر این اساس، زبان دین و قرآن از زبان و سیاق عقلا پیروی می‌کند. در زبان متعارف نیز گاه از رمز یا زبان عرف خاص و صنایع ادبی استفاده می‌شود (رشاد، ۱۳۸۲: ۱۰۶). در این نگاه به ظاهر و باطن، محکم و متشابه، و تأویل و تنزیل

نیز توجه شده است. آیت‌الله معرفت نیز که راه و روش عقلا در مقام محاوره را صرفاً در حد ترجمه قرآن می‌داند، از طرف داران این نظریه است (ر.ک: معرفت، ۱۳۷۳: ۵۴-۵۵).

با این توضیح درباره زبان عرف خاص قرآن، عنوان‌هایی چون: زبان فطرت، زبان هدایت، زبان ادبی، زبان علمی، زبان نمادین، زبان رمزی، زبان اشاری، زبان تمثیلی، زبان اسطوره‌ای و... که درباره زبان قرآن مطرح است، از گونه‌های متفاوت زبان عرف خاص به شمار می‌آید که مبتنی بر آن‌ها، تفاسیر با گرایش‌های مختلف ادبی، علمی، اجتهادی و عرفانی نگاشته شده است. با توجه به قلمرو پژوهش، به گونه‌هایی از زبان عرف خاص که به تفاسیر عرفانی پیوند خورده است، اشاره می‌کنیم:

۱-۲. زبان اسطوره‌ای

گروهی که زبان قرآن را اسطوره‌ای می‌دانند بر این باورند که هیچ‌گونه واقعیتی ورای این زبان وجود ندارد؛ بلکه زبان غیرواقعی است. این گروه متأثر از اندیشه‌های تورات، ابتدا دیدگاه‌های خود را پیرامون قصه‌های قرآنی مطرح کردند و سپس به تمام قرآن سرایت دادند.

احمد خلف‌الله که تحت تأثیر امین خولی اندیشه‌های خود را در رساله دکترایش مطرح کرده است، چنین می‌نویسد: داستان‌های قرآن درباره پیامبران گذشته، تا اندازه زیادی حقیقت تاریخی ندارند؛ گرچه اعراب معاصر پیامبر ﷺ روزی یقین داشتند که این داستان‌ها، گزارش‌هایی واقعی از رخدادهایی هستند که واقعاً روی داده است. به اعتقاد او، خداوند داستان‌ها را نه به عنوان واقعیات تاریخی، بلکه به عنوان واقعیاتی روحی و روانی در قرآن یاد کرده است تا احساسات شنوندگان تحت تأثیر آن‌ها قرار گیرند (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۵۰). وی برای اثبات وجود اساطیر در قرآن، به کلام فخر رازی در تفسیر کبیر ذیل آیه «وَقَالُوا أَتُطِيبُونَ الْأَوْلِيَاءَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (فرقان: ۵) استدلال می‌کند که در این آیه، خداوند در صدد انتساب قرآن به خود و نفی این سخن است که قرآن دست‌نوشته محمد ﷺ است و در جهت نفی اسطوره از قرآن کریم نیست (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۳۷۷).

۲-۲. زبان نمادین (رمزی)

بر اساس این نظریه، بیانات موجود در قرآن، نه به زبان عرفی و نه به طور مستقیم و صریح، بلکه به زبان رمز و اشاره است. از این رو، آنچه از ظاهر عبارات آن‌ها فهمیده می‌شود، مراد نیست؛ بلکه این ظاهر، رمز برای حقایقی است که آن‌ها را جز به زبان غیرمستقیم (نمادین) نمی‌توان بیان کرد. مطابق این نظریه نیز دلالت‌های ظاهری آیات الهی مقصود نیست و واقعیتی ورای این نمادها وجود ندارد. برخی مانند باطنیه (اسماعیلیه) و صوفیه، زبان قرآن

را رمزی یا اشاری می‌دانند. باطنیه هرگونه پای‌بندی به ظاهر قرآن را نفی کرده، مقصود اصلی متون دینی را معانی مکتوم و باطنی آن دانسته‌اند. بر اساس دیدگاه اندیشمندان، «از نظر باطنیه، قرآن و بلکه تمام شریعت، رموز و امثالی هستند که مراد و مقصود اصلی، حقایقی است که در ورای آن‌هاست» (شاکر، ۱۳۷۶: ۲۱۶). باطنیه پیرامون رابطهٔ ظاهر و باطن، رتبهٔ باطن بر ظاهر را مقدم شمرده، باطن را روح دین تلقی می‌کنند؛ چنان‌که ناصر خسرو، شریعت بدون تأویل را مانند جسم بی‌روح می‌داند (ناصر خسرو، ۱۳۴۸: ۶۶). همچنین در توصیف جنبهٔ رمزی و مثالی شریعت چنین می‌نویسد: «شریعت ناطق، همه رمز و مثل است؛ پس هرکه هر مثال را معانی و اشارت نداند، بی‌فرمان شود» (همان: ۱۸۰).

صوفیه نیز با تأثیرپذیری از باطنیه، با کنار نهادن قوانین وضع و دلالت الفاظ، برداشت‌های ذوقی خود را به عنوان لب و گوهر دین، ملاک فهم قرار داده‌اند. در نظر آنان، قرآن معانی درونی و پنهانی دارد که در ورای معنای لفظی‌شان نهفته است و این معنا صرفاً از طریق الهام به دست می‌آید. (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۲۷۱). در نزد عارفان، «رمز» عبارت است از: معنای باطنی که تحت کلام ظاهری مستور باشد و غیر از اهل آن، بدان دست نیابند (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰: ۵۶۱). ابن عربی، از حامیان این نگرش، می‌گوید: «همان‌گونه که تنزیل اصل قرآن بر پیامبران از طرف خدا بوده است، تنزیل فهم آن بر قلوب برخی مؤمنان نیز از ناحیهٔ حضرت حق صورت می‌پذیرد» (ابن عربی، بی‌تا، ۱: ۲۸۰). وی سپس به تداوم جریان افاضهٔ الهی اشاره کرده و چنین گفته است: «فیض الهی و بشارت‌های روحانی هرگز پایان نمی‌پذیرد و این خود از مراتب و شئون نبوت است. راه روشن است و در باز و عمل مشروع» (همان). عرفا همچنین معتقدند مواجههٔ نمادین با مفاهیم قرآنی در روند تأویل و استفاده از حکایات و امثال، همه از عناصر ساختار زبان رمزی است (ر.ک: مشرف، ۱۳۸۴: ۳۸۴).

با توجه به این مقدمات دانسته می‌شود که رویکرد برخی فرقه‌های عرفانی در تفسیر قرآن به زبان نمادینی است که بیشتر معنای رمز و اشاره را همراه دارد؛ هرچند گاهی به لفظ «تمثیل» هم از آن یاد می‌شود. در این میان، منظور از زبان تمثیلی قرآن در تفاسیر عرفانی با تمثیلاتی که قرآن از آن با عنوان «مثل» یاد می‌کند، متفاوت است. همچنین نگاهی که زبان قرآن را اسطوره‌ای می‌داند، اگرچه در واقع‌گرا نبودن و نپذیرفتن ظاهر با زبان رمزی و نمادین شباهت دارد، ولی از آنجا که صرفاً به خیالات و جنبهٔ روحی و روانی متکلم مربوط است، با زبان رمزی متفاوت است؛ اگرچه در نسبت دادن زبان قرآن به این عنوان‌ها، از سوی بعضی مدعیان دقت کافی صورت نگرفته است. این نوشتار با تکیه بر زبان رمزی و نمادین دانستن قرآن از سوی برخی صوفیه و عرفا در تفاسیرشان، به نقد دیدگاه‌های آن‌ها می‌پردازد.

۲-۳. زبان تمثیلی

قرآن کریم در مواردی به کاربرد تمثیل تصریح کرده است (ر.ک: حشر: ۲۱؛ روم: ۵۸؛ زمر: ۲۸)؛ از این جهت، میان صاحب نظران اختلافی دیده نمی‌شود. اختلاف در این است که آیا زبان قرآن در همه گزاره‌هایش از جمله قصص، زبانی تمثیلی است؟ و آیا در ورای این تمثیل، واقعیتی وجود دارد یا نه؟

خلف‌الله در تعریف «تمثیل»، آن را قصه‌ای می‌داند که در قرآن از باب ضرب‌المثل یا تمثیل در قالبی هنری آمده باشد و آن را با قصه اسطوره‌ای که از لحاظ محتوا و شکل با آن متفاوت است، جدا می‌کند. در تقسیم‌بندی مطرح‌شده از سوی خلف‌الله، داستان‌های تمثیلی قرآن کریم به زبان نمادین برگردانده شده یا قابل تحویل است؛ از این رو، شخصیت‌های قصه تمثیلی لزوماً واقعی نیستند (ر.ک: خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۱۸۲).

پل نوپا برای بیان تفاوت میان «تمثیل» و «نماد»، آن دو را نسبت به «تجربه» در نظر می‌گیرد و می‌نویسد: تمثیل‌ها، توصیفات هستند که صوفی از طریق آن‌ها می‌کوشد تا به عناصر روحانی تجربه‌ای که در آن زیسته و از آن درگذشته است، هیئتی ملموس ببخشد؛ این تجربه از آن خود اوست، ولی ممکن است از آن دیگران نیز باشد. این معنا نیز خارجیت تمثیل را نسبت به تجربه بیشتر نشان می‌دهد. تمثیل غالباً مثل است و مفهوم آن را می‌توان در بیشتر موارد، به زبان انتزاعی ترجمه کرد. قرآن این تمثیلات را «امثال» می‌نامد؛ یعنی تشبیهاتی که هدف آن‌ها اساساً تعلیمی است؛ چنان‌که می‌فرماید: «يُضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ» (ابراهیم: ۲۵). در مقابل، رابطه «نماد» با «تجربه» به گونه‌ای دیگر است. این رابطه ذاتی است، همچنان‌که شعر ذاتی الهامی است که آن را به وجود می‌آورد. در حقیقت، نماد در همان فعلی که تجربه را به وجود می‌آورد، به وجود می‌آید؛ در حالی که تمثیل پس از تجربه و برای تصویر و توصیف آن به یاری تشبیه، به کار می‌رود. نماد و تجربه با هم زاده و بالیده می‌شوند و محتوای واحدی دارند. بنابراین، نماد، مانند تمثیل، کوششی برای به دست دادن تصویری از تجربه و قابل فهم کردن آن برای دیگران نیست؛ بلکه خود تجربه است. برای صوفی زبانی است که در آن تجربه به ذهن او می‌آید؛ بنابراین خود عین تجربه است (نوپا، ۱۳۷۳: ۲۶۹).

۳. زبان چندلایه‌ای

این دیدگاه که گویی راهبردی برای حل اختلاف و جمع میان زبان عرفی و فراعرفی است، از پشتوانه روایاتی که قرآن را دارای ظهر و بطن می‌دانند، برخوردار است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۸۹: ۹۷). برخی پژوهشگران در طرف‌داری از این دیدگاه چنین آورده‌اند: اگرچه در قرآن از اسلوب خاص

تفهیم و تفهّم استفاده نشده است، بلکه از شیوهٔ عمومی در به کار بردن واژه‌ها، ترکیب‌ها و صناعات ادبی و بلاغی استفاده شده است، اما این بدان معنا نیست که همهٔ واژه‌هایی که در قرآن به کار رفته است، همان معنایی را دارند که در زبان عرف کاربرد دارد. لذا قرآن کریم از این جهت، خود دارای عرف مخصوص به خود است. همچنین از آنجا که در قرآن کریم از شیوه‌های مختلفی برای هدایت استفاده شده است که از جملهٔ آن‌ها، قصص، امثال و احکام است، در هر يك از آن‌ها زبان خاصی به کار گرفته شده است. بنابراین با توجه به این که قرآن کریم دارای ظاهر و باطن است، از این رو می‌توان گفت زبان قرآن در مجموع زبانی دولایه است. زبان ظاهر قرآن نسبت به باطن آن، (زبانی) تمثیلی است (شاکر، ۱۳۸۲: ۱۳۱).

دیدگاه دیگری برای قرآن، سه لایهٔ ظاهر، باطن (تأویل به معنای خاص) و تأویل به معنای اخص که ویژهٔ راسخان در علم می‌باشد، قائل است (دیاری بیدگلی و الوانی، ۱۳۹۱: ۱۳۶). دیدگاه آقای مصباح یزدی را نیز با اندکی تسامح می‌توان ملحق به نظریهٔ زبان چندلایه‌ای دانست. ایشان در موضعی در دفاع از نظریهٔ «زبان ترکیبی» چنین می‌نویسد: نظریهٔ زبان ترکیبی، نظریه‌ای قوی است؛ یعنی اگر زبان دین را به طور مطلق عرفی بدانیم که هیچ جنبهٔ نمادین در آن نیست یا برعکس، اگر کلیهٔ مفاهیم دینی نمادینند و هیچ مفهوم حقیقی یا عرفی نداریم، هیچ‌کدام از آن دو نظر درست نیست؛ بلکه باید به نوعی تفصیل قائل شد (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۱۸). با مراجعه به جمع‌بندی دیدگاه‌های آیت‌الله معرفت و امام خمینی، می‌توان آن‌ها را به نوعی از قائلان زبان چندلایه‌ای دانست (معرفت، ۱۳۷۶: ۱۷-۲۳؛ خمینی، ۱۳۷۲: ۱۸۲).

مبانی تفاسیر عرفانی

۱. تماثل قرآن، انسان و جهان (تطابق کتاب تکوین و تدوین)

از نظر عرفا، قرآن جلوهٔ حضرت حق است که مرتبهٔ نازلۀ متجلی است. از طرفی، جهان هستی نیز جلوهٔ ذات اویند. برای مجموعهٔ جهان هستی، مراتبی از ملک تا ملکوت و جبروت تا لاهوت ذکر کرده‌اند که جملگی جلوهٔ ذات اویند. با توجه به این که در تجلی الهی تکراری نیست (لا تکرار فی التجلی)، کتاب تکوین و کتاب تدوین، هر دو، یک حقیقتند؛ در نتیجه قرآن، مشتمل بر تمام حقایق هستی بوده و معرفت و حقیقتی را نمی‌توان در تکوین یافت که در کتاب تدوین حق (قرآن) موجود نباشد؛ که خود فرمود: «وَلَا رَظْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (انعام: ۵۹). انسان نیز جلوهٔ تام الهی است که واجد جمیع حقایقی است که در عالم وجود دارد؛ از این رو، به «عالم کبیر» - در مقابل «عالم صغیر» (جهان خارج) - تعبیر می‌شود؛ چنان که مطابق آیهٔ «وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (یس: ۱۲)، «امام مبین»

را، که دربرگیرنده حقایق جمیع اشیاست، همان «انسان کامل» دانسته‌اند (ر.ک: حسینی قائم‌مقامی، ۱۳۷۲: ۱۲۱).

در حقیقت، یکی از اصلی‌ترین باورهای عرفا، اعتقاد به «اصل ظاهر و باطن» است. این اصل از سوی عرفا حداقل در مورد جهان انسان و قرآن کریم مطرح شده و به باور آنان، بین این سه، نوعی تمائل و همانندی برقرار است (مشرف، ۱۳۸۴: ۳۸۴)؛ یعنی همچنان‌که این جهان و انسان، ظاهر و باطنی دارند، قرآن نیز دارای ظاهر و باطن است. عرفا برای قرآن، قائل به بطن هستند و معتقدند هر کس از فهم بالایی برخوردار باشد و مراتب سلوک را طی کند، می‌تواند به باطن قرآن راه یابد. امام خمینی در تفسیر سوره «حمد» می‌گوید: «قرآن سرّ است، سرّ سرّ است... باید تنزل کند، بیاید پایین، تا این‌که برسد به این مراتب نازل. حتی به قلب خود رسول‌الله که وارد می‌شد، باز تنزل بود، یک تنزلی کرده بود تا به قلب وارد می‌شد. بعد هم از آنجا باید نازل بشود تا برسد به آنجایی که دیگران هم بفهمند؛ چنانچه انسان هم این‌طوری است. انسان هم سرّ و سرّ سرّ است... یک وقت هم گفته می‌شود «عالم غیب»، «عالم ملائکه الله»، «عالم عقول» و از این تعبیرات. خود آن‌ها هم سرّ و ظاهر دارند، ظهور و بطون است؛ و الظاهر و الباطن هم همین است. در همان چیزی که ظهور کرده، بطون هم هست؛ در همان بطون هم یک ظهوری هست» (خمینی، ۱۳۷۵: ۱۶۵). ایشان همچنین در شرح دعای سحر ارتباط عالم تکوین و تدوین و عجز از برخورداری انسان‌های عادی از دست‌یابی به باطن را این‌گونه مطرح می‌کنند: «کتاب تکوین الهی و قرآن ناطق ربّانی نیز از جهان غیب و گنجینه مکنون الهی با هفتاد هزار حجاب نازل شده است تا این کتاب تدوینی الهی را حامل گشته و نفوس برگشته زندانی در زندان طبیعت را از زندان طبع و جهنم طبیعت آزاد کند... و کسی را یارای آن نبود که ظاهر و باطن این کتاب الهی را حمل کند مگر همین اولیای مرضیین؛ چنان‌که در کافی از امام باقر علیه السلام روایت شده است که فرمود: «کسی را نرسد که ادعا کند همه قرآن، ظاهرش و باطنش، نزد اوست به جز اوصیا را» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲۲۸؛ خمینی، ۱۴۱۶ق: ۹۳-۹۴).

۲. احوال پیامبران علیهم السلام؛ شرح حال مقامات انسان کامل

در اسلام، آیات و روایات فراوانی بر شأن و جایگاه ممتاز انسان در عالم وجود تأکید کرده است. آیات مربوط به خلافت انسان، امانت الهی و نیز تعلیم اسماء به آدم علیه السلام، از محوری‌ترین آموزه‌هایی است که در نظریه «انسان کامل» توسط عارفان مسلمان مورد استناد و استشهاد قرار گرفته است. از میان روایات، غیر از روایت «أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۳۴)، روایت «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۵۸۸)

نیز از آموزه‌های اساسی در این حوزه است؛ چراکه تا انسان قابلیت کمال‌پذیری و خداگونه شدن را نداشته باشد، مساوی دانستن شناخت او با شناخت خداوند، بی‌معنا خواهد بود. در میان آیات و روایات فراوانی که در لابه‌لای مباحث عرفانی مورد استناد قرار گرفته است، «آیهٔ خلافت» و «حدیث آفرینش انسان به صورت خدا»، بیشترین هم‌گرایی را با این نظریه دارد. با توجه به این‌گونه آموزه‌های قرآنی و حدیثی است که انسان کامل در عرفان اسلامی، انسانی است جامع اسماء و صفات خداوند، و روح و جان او چنان صیقل یافته که وجه خدا را به تمام و کمال منعکس ساخته و نشان داده است (ر.ک: شاکر و موسوی، ۱۳۸۹: ۱۹-۳۸).

بازخوانی قصهٔ آدم علیه السلام در قرآن

قصهٔ آدم علیه السلام در قرآن، بخش‌های متعددی دارد که در آیات گوناگون به آن اشاره شده است:

الف. گفت‌وگوی خداوند با فرشتگان و خبر از آفرینش خلیفهٔ خود (بقره: ۳۰).

ب. آفرینش آدم از خاک و دستور سجده بر آدم و فرمان برداری فرشتگان از دستور سجده و سرپیچی ابلیس از سجده و طرد او از مقامش (حجر: ۲۸-۳۴؛ اسراء: ۶۱؛ کهف: ۵۰؛ ص: ۷۱-۷۷).

ج. جای دادن آدم و همسرش در بهشت و فرمان به استفاده از نعمت‌های آن و نهی از نزدیک شدن به درخت مشخص (بقره: ۳۵) و هشدار از وسوسه و فریب شیطان (اعراف: ۲۷).

د. فریب خوردن آدم و حوا از وعده‌های ابلیس بر خلود آدم و همسرش در بهشت (طه: ۱۲۰)، خوردن آن‌ها از درخت ممنوعه و از دست دادن لباس بهشتی‌شان و پوشاندن خود با برگ‌های درخت (طه: ۱۲۱).

هـ. خروج از بهشت و گرفتاری‌های حیات دنیوی (طه: ۱۱۷-۱۱۹)، اخراج آدم و همسرش از بهشت و دریافت کلمات از جانب خداوند (بقره: ۳۶)، و فرمان هبوط به زمین (بقره: ۳۸).

عناصر قصهٔ آدم علیه السلام در تفاسیر عرفانی

بیشتر عرفا ماجرای حضرت آدم علیه السلام را با توجه به مراتب عالم هستی و یا آفاق و انفس به اصطلاح خود رمزگشایی کردند و تلاش کرده‌اند هر یک از عناصر آن را، به جزئی از آن مراتب مرتبط سازند. مهم‌ترین عناصر رمزگشایی‌شدهٔ داستان آدم علیه السلام در تفاسیر عرفانی عبارتند از:

۱. آدم علیه السلام

ابن عربی، «آدم» را به قلب (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۲۷)، و ملاصدرا به عالم کبیر و یا روح تفسیر می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ۲: ۳۰۲). قیصری رومی نیز آدم را در عالم جبروت به روح کلی، که همان عقل اول است، در عالم ملکوت به نفس کلی، و در عالم ملک به آدم ابوالبشر،

معنا می‌کند (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۴۰۳). گنابادی نیز داستان آدم را از رمزهای آغازین هستی می‌شمارد و پیرامون آن چنین می‌نویسد: آدم در عالم صغیر، لطیفه عاقله آدمی است که خلیفه بر فرشتگان زمین‌ها، جن‌ها و شیطان‌های طردشده از روی زمین نفس و طبع بوده است که مسجود ملائکه شده و از گل آفریده شده است (گنابادی، ۱۴۰۸: ۱؛ ۷۶٪). نسفی نیز آدم را نماد عقل انسان که عالم صغیر است، می‌داند (نسفی، ۱۳۶۸: ۱۸۹) و مصطفی خمینی، آن را مرتبه‌ای از عقل معرفی می‌کند (خمینی، ۱۴۱۸: ۵؛ ۴۶۷).

۲. حوا

ابن عربی و ملاصدرا از آن به «نفس» تعبیر کرده‌اند (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱؛ ۲۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ۲: ۳۰۲)؛ ولی در نظر قیصری رومی، حوا در مرتبه عالم جبروت، نفس کلی و در عالم ملکوت، طبیعت کلی در اجسام، و در عالم ملک [به تناسب آدم ابوالبشر] ام‌البشر است (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۴۰۳). گنابادی نیز حوا را نفس حیوانی می‌داند که از جهت تیرگی رنگ و نزدیکی به لطیفه عاقله (آدم)، حوا نامیده شده است (گنابادی، ۱۴۰۸: ۱؛ ۷۶٪). در تفسیر نسفی، حوا نماد جسم (نسفی، ۱۳۶۸: ۱۸۹) و در نظر مصطفی خمینی، حوا نماد وهم است (خمینی، ۱۴۱۸: ۵؛ ۴۶۷).

۳. ابلیس

در بیشتر تفاسیر عرفانی، ابلیس را نماد قوه واهمه می‌دانند. با این حال، قیصری رومی نفس اماره را که به زشتی‌ها فرمان می‌راند و وهم را نیز تحت حکم خود دارد، به معنای ابلیس می‌داند. از نظر ایشان، اگر مخالفت وهم با عقل، مجوز این باشد که او را شیطان بنامیم، عقل نیز چنین شأنی دارد و مکاشفات حقیقی را تکذیب می‌کند (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۴۰۰). گنابادی نیز ابلیس را پنهان در پوست مار و همان قوه واهمه معرفی می‌کند (گنابادی، ۱۴۰۸: ۱؛ ۷۶٪). مصطفی خمینی نیز آن را نماد قوه خیال می‌داند (خمینی، ۱۴۱۸: ۵؛ ۴۶۷).

۴. بهشت

ابن عربی بهشت را عالم روح معرفی می‌کند و جدا شدن آدم و حوا از بهشت را به معنای آسمان عالم روح، همراه با کاهش بهره‌وری آن‌ها از عالم نور می‌داند، و این را به معنای ظلم به خود می‌شناسد (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱؛ ۲۷). گنابادی نیز بهشت را رمزی برای نفس انسانی می‌شمارد (گنابادی، ۱۴۰۸: ۱؛ ۷۶٪).

۵. القای کلمات

در نظر ابن عربی، القای کلمات مراتبی از ملکوت و جبروت و ارواح مجرده است؛ زیرا هر مجردی کلمه است برای این که او از عالم امر است؛ همان طور که عیسی، کلمه است (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ۲۸-۲۷). در نظر گنابادی، کلمات لطائف وجودی و مراتب وجود است (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ۱: ۷۶٪).

۶. هبوط

گنابادی دربارهٔ هبوط آدم و حوا و ابلیس چنین می نویسد: هبوط آدم و حوا عبارت از تنزل آنان به مقام حیوانیت است، و هبوط ابلیس و مار و فرزندان آنها، تنزل از مقام به پیروی آدم است؛ زیرا وقتی قوهٔ واهمه یکی از مظاهر ابلیس باشد، با والا شدن قوهٔ واهمه، ابلیس نیز والا می شود و هر گاه قوهٔ واهمه، شرافت یافت و به استخدام آدم درآمد، او هم به همان شرافت نایل می شود. هبوط قوهٔ واهمه، هبوط ابلیس است. بدان که خدای تعالی به اقتضای حکمت کامل خویش، آدم را در برابر مشتهیات منسوب به نفس دانی رها و آزاد می گذارد، تا از مقام عالی به زندان دنیا هبوط کرده، در آنجا کمال جوید، نسلش افزون گشته و یارانش زیاد شوند. پس چون آدم در نفس خود و نسل و پیروان خویش به کمال رسد، خداوند توبه اش را می پذیرد و او را از زندان دنیا، به مرگ اختیاری و یا اضطراری بیرون می آورد. از این رو، بدون این هبوط، کمال آدم و نسل و دنبالهٔ او حاصل نمی شود. بلکه می گوییم، شأن خدای تعالی برگرداندن آدم نوعی از بهشت، به زندان نفس و از زندان نفس به بهشت است (همان).

۷. درخت

ابن عربی و سید حیدر آملی، هر دو، منظور از درخت بهشتی را وجود مطلق می دانند و خوردن از میوهٔ آن را در مورد آدم (دید کثرت به وجود داشتن) معنا می کنند (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۲۸-۲۷؛ آملی، ۱۴۲۲ق، ۲: ۵۵۷-۵۵۹). با این حال، سید حیدر تأویل خود از خوردن درخت ممنوعه را این گونه ادامه می دهد که: خروج از بهشت معنوی (بهشت مکاشفه و مشاهده) - در اثر کثرت وجودی و بازگشت از درخت وجود مطلق - مصداق ظلم در آیهٔ «وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ» (بقره: ۳۵؛ اعراف: ۱۹) است و ظلم به خود، زشت ترین ستم است. ظلمی که در آیهٔ فوق مطرح است، به اعتقاد بسیاری از محققان اهل الله، روا نیست به آدم نسبت داده شود و مراد از آدم در آیه، نوع انسان است و ضمیر مثنی (در لَا تَقْرَبُوا) به مرد و زن نوع انسان در آفاق، و به قلب و نفس در انفس، برمی گردد. برای غیرمعصوم، روی آوردن به دنیا رواست؛ هرچند این توجه، در حدِّ خود، باعث خروج او از بهشت معنوی می شود و غرض

از خوردن از درخت معنوی، روی آوردن از عالم والا به عالم پایین است (آملی، ۱۴۲۲ق، ۲: ۵۵۷-۵۵۹).

گنابادی نیز منظور از درختِ نهی‌شده را مرتبهٔ نفس انسانی می‌داند که جامع مقام حیوانی و مرتبهٔ آدمی است. او پس از ذکر حدیثی که شجره را علم محمد ﷺ و آتش معرفی می‌کند (حسن بن علی علی‌ه‌السلام، ۱۴۰۹ق، ۱: ۲۲۱)، می‌گوید: «این درخت، درختی است که اگر به اذن خدا تناول کنند، علم اولین و آخرین به آن‌ها الهام می‌شود و کسی که به غیر اذن خدا تناول کند، از مرادش ناامید می‌شود و معصیت پروردگار کرده است. این امر دلالت می‌کند بر قول صوفیه که سالک تا وقتی سلوکش را تمام نکرده و به مقام فنا نرسیده، برای او اشتغال به کثرت و مقتضیات نفس، زائد بر قدر ضرورت جایز نبوده است» (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ۱: ۸۱-۸۲). ولی مصطفی خمینی، شجرهٔ ممنوعه را مرتبه‌ای از نفس قلمداد می‌کند (خمینی، ۱۴۱۸ق، ۵: ۴۶۷-۴۷۳).

۸. زشتی‌های آدم و حوا

ابن عربی و گنابادی، هر دو، ذیل آیه «فَدَلَّاهُمَا بِعُزْرٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَ طَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ» (اعراف: ۲۲) دربارهٔ زشتی‌های آدم و حوا و برگ‌های بهشتی که آن دو پس از فروریختن لباسشان در اثر گناه، به عنوان پوشش از آن بهره جستند، همگون سخن گفته‌اند. از نظر آن‌ها، زشتی‌های موجود در آدم و حوا که شیطان در پی آشکار شدن آن‌ها بود، هوای نفسانی، اندیشه‌های باطل، رذایل اخلاقی و صفات حیوانی است که آدمی از آشکار شدن آن‌ها سرافکنده می‌شود. این دو مفسر در ادامه ورق‌های بهشتی را حیا، تقوا، آداب ستوده و عادت‌های زیبا می‌دانند که پوشش زشتی‌ها هستند (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۴۲۷-۴۲۹؛ گنابادی، ۱۴۰۸ق، ۲: ۱۷۳).

۹. ندای پروردگار

ابن عربی و گنابادی با رویکردی صوفیانه، ندای پروردگار در آیه «وَ نَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَ أَقُلْتُ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ» (اعراف: ۲۲) را همان میل عقلانی انسان می‌دانند که او را به تجرد فرامی‌خواند و موقع انجام کار بد، به سرزنش او می‌پردازد (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۴۲۷-۴۲۹؛ گنابادی، ۱۴۰۸ق، ۲: ۱۷۳).

نقد روش تفاسیر عرفانی در نمادین دانستن زبان قرآن

با توجه با این‌که تفاسیر عرفانی اغلب زبان آیات را در داستان‌های قرآنی، رمزگونه و نمادین

می‌دانند، ضرورت دارد شیوه و آسیب‌های مبنایی، روشی و غایی این‌گونه تفاسیر مورد تحلیل و ارزیابی قرار بگیرد. در این میان، برخی تفسیرپژوهان معاصر، با رویکردی منفی نسبت به تفاسیر عرفانی، به‌ویژه تفاسیر باطنیهٔ اسماعلیه، موضع‌گیری کرده، تأویلات صوفیه و عرفا را غیرمستند و مردود می‌شمارند. در عین حال، در نظر آن‌ها این به منزلهٔ عدم اعتقاد به بطون قرآن و تأویل نیست؛ با این توضیح که ما بر اساس حدیث نبوی «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنَاً» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۱:۱۱) به این مسئله معتقدیم؛ اما بر این باوریم که بطن، عبارت است از: مفهوم عام و شاملی که از فحوای آیه استنباط می‌گردد و به موارد مشابه تأویل می‌شود. تأویل هم ضوابط و حدود و شرایطی دارد و چنان‌که صوفیه پنداشته و در تفسیر قرآن به کار بسته‌اند، بر پایهٔ ذوق‌های مختلف و سلیق گوناگون استوار نیست. به طور کلی، مهم‌ترین دلیل ردّ گرایش‌های عرفانی صوفی‌مسلمانانه، استفادهٔ ابزاری از قرآن و تحمیل دیدگاه‌های خود بر آن است (معرفت، ۱۴۱۸ق، ۲: ۵۲۷).

اگر بخواهیم با رویکردی منصفانه و به دور از نگاه عرفان‌ستیزانه، تفاسیر عرفانی را مورد سنجه قرار دهیم، ضرورت دارد در ابتدا شیوهٔ این‌گونه از تفاسیر و نحوهٔ مواجههٔ آنان با قرآن را تبیین کنیم. از نظر محققان، عرفا خود را خواص، بلکه خاص‌الخاص می‌نامند و در تفسیر قرآن از اشارات قرآنی بهره می‌گیرند و راه تأویل را می‌پیمایند. آنان فهم اسرار پنهان در بطن قرآن را که با رمز و اشاره بیان شده است، مخصوص خواص می‌دانند و در این باره به این حدیث استناد می‌کنند: «كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الْعِبَارَةِ وَ الْإِشَارَةِ وَ اللَّطَائِفِ وَ الْحَقَائِقِ فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَ الْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَ اللَّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَ الْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۷۵: ۲۷۸). افزون بر این، اهل عرفان خواسته‌اند با تأویل ظاهر قرآن، به باطن آن پی ببرند و چون بر پایهٔ تهذیب نفس باید به این هدف برسند و تحقق این امر، دشوار است، برخی از آنان نسبتاً موفق و بعضی همچون ابن عربی ناموفق بوده‌اند. بنابراین یکی از انتقادهای وارد شده، ناهمگونی‌هایی است که در تفاسیر اهل عرفان به چشم می‌خورد. این ناهمگونی، ناشی از عدم تقید و پای‌بندی طرفداران این شیوهٔ تفسیری به اصول ادبی و قواعد لغوی است. شاید دلیل این امر این باشد که آنان بیشتر بر ذوقیات و ذهنیات خود تکیه می‌کنند تا اصول ادب و قواعد لغت؛ در صورتی که اندیشمندان برای فهم معانی قرآن و مقاصد وحی، رعایت آن اصول و قواعد را ضروری می‌دانند. بنابراین، مکتبی که بر پایهٔ ذوق استوار است، نمی‌تواند روشی یکسان در فهم قرآن داشته باشد؛ زیرا ذوق، امری شخصی و تابع سلیقه و هویت شخص است و نمی‌تواند با ذوق و سلیقهٔ شخص دیگر برابر باشد (رک: معرفت، ۱۳۸۶ق، ۲: ۳۶۹-۳۷۸). به بیانی دیگر، اعتماد بر خطورات ذهنی بدون پای‌بندی به قواعد لغوی، موجب تکثرپذیری در فهم قرآن و مشکلات هرمنوتیکی می‌گردد.

برخی مفسران، مانند علامه طباطبائی، تفاسیر عرفا را از تفسیر متصوفه تفکیک کرده، تفسیر متصوفه را جنایت می‌شمارند. علامه در بیان علت و تأثیرات نظریاتشان چنین می‌نویسد: «[متصوفه] به خاطر اشتغالشان به تفکر و سیر در باطن خلقت و اعتنائشان به آیات انفسی و بی‌توجهی‌شان به عالم ظاهر و آیات آفاقی، به طور کلی باب تنزیل، یعنی ظاهر قرآن را رها کرده، تنها به تأویل آن پرداختند. این سبب شد که مردم در تأویل آیات قرآنی، جرئت یافته، دیگر مرز و حدی برای آن نشناسند و هر کس هرچه دلش خواست بگوید و مطالب شعری که جز در عالم خیال موطنی ندارد، بر هم بافته، آیات قرآنی را با آن معنا کنند. خلاصه آن‌که، به هر چیزی بر هر چیزی استدلال کنند و این جنایت خود را به آنجا بکشاند که آیات قرآنی را با حساب جمل و به اصطلاح بازتر و بیشتر و حروف نورانی و ظلمانی تفسیر کنند. همچنین حروفی را نورانی و حروفی دیگر را ظلمانی نام گذاشته، حروف هر کلمه از آیات را به این دو قسم حروف تقسیم نموده، آنچه از احکام که خودشان برای این دو قسم حروف تراشیده‌اند، بر آن کلمه و آن آیه مترتب سازند. بسیار روشن است که قرآن کریم نازل نشد که تنها این صوفیان خیالباف را هدایت کند» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۲). ایشان بر پایه روایات نقل شده از نبی اکرم ﷺ و اهل بیت  که می‌فرمایند: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَنْبُطٍ أَوْ إِلَى سَبْعِينَ بَطْنًا» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۵۹) و ادعای متصوفه در تفسیر بطنی‌شان از قرآن می‌گوید: «بله، ما نیز منکر باطن قرآن نیستیم، و لکن پیغمبر و ائمه  هم به ظاهر قرآن پرداختند و هم به باطن آن، هم به تنزیل آن و هم به تأویلش، نه چون نام‌برندگان که به کلی ظاهر قرآن را رها کنند؛ آن وقت تازه درباره تأویل حرف داریم. منظور از تأویل در لسان پیامبر و ائمه  آن تأویلی نیست که نام‌برندگان پیش گرفته‌اند؛ چراکه تأویل به اصطلاح متصوفه عبارت است از: معنایی که مخالف ظاهر کلام باشد و با لغات و واژه‌های مستحدثی که در زبان مسلمانان و پس از نزول قرآن و انتشار اسلام رایج گشته، هم‌سو شود؛ حال آن‌که تأویلی که منظور قرآن کریم است و در آیاتی از قرآن نامش برده شده، اصلاً از مقوله معنا و مفهوم نیست» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۲).

شهید مطهری نیز متصوفه را پس از اسماعیلیه در زمینه تحریف آیات و تأویل آن‌ها مطابق عقاید شخصی خود، دارای ید طولایی می‌داند. ایشان با ذکر تفسیر متصوفه در مورد ماجرای حضرت ابراهیم و پسرش ، برداشت آن‌ها را بازی کردن با قرآن، ارائه یک نوع شناخت انحرافی، خیانت به قرآن و تفسیر به رأی محسوب می‌کند (مطهری، ۱۳۷۶، ۱: ۲۶-۲۷). افزون بر این، لازمه پذیرش زبان رمزی قرآن، بی‌معنایی و نقض آیات تحدی است که از معارضان می‌خواهد اگر می‌توانند مانند آن را بیاورند (بقره: ۳۳؛ هود: ۱۳؛ یونس: ۳۸)؛ زیرا هر فردی می‌تواند رموزی را بین خود و دیگری جعل کند و با دیگران تحدی کند.

همچنین بنا بر نظر آیت‌الله جوادی آملی، بزرگان اهل معرفت همچون ابن عربی اگرچه می‌توانند از راه شهود به بخشی از اسرار عالم آگاه شوند و اموری را کشف کنند، لیکن کشف آنان برای دیگران حجت نیست و ما راهی برای اثبات آن نداریم (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۲: ۱۰۴). البته باید در نظر داشت، این انتقادات به تأویلات ضابطه‌گریز تفاسیر عرفانی - صوفی بازمی‌گردد؛ حال آن‌که رهیافت‌های اشاری تفاسیر عرفانی که قانونمند است و بی‌اعتنا به ظاهر الفاظ نیست، از این مقوله جداست؛ هرچند رسیدن به آن معانی باطنی نیز بر هر کسی جز رهپویان سلوک و بندگی و استعانت از رهنمودهای اهل بیت علیهم السلام ممکن نیست.

نقد نمادین دانستن داستان حضرت آدم علیه السلام

نمادگرایان، زبان دین را رمزآلود و مجازی می‌دانند که گزاره‌های آن لزوماً به همان معنای ظاهری واژگان دلالت ندارند. این امر با صریح آیات قرآن که بر حقیقی بودن ماجرای آدم و حوا و واقعیت عینی داشتن آن دلالت می‌کند، سازگار نیست. بر اساس این آیات، آدم نخستین انسان و پیامبر الهی، حوا همسر او و شیطان همان ابلیس، دشمن قسم‌خوردهٔ آدم و فرزندان اوست و رخدادهای داستان آدم و حوا از جمله خوردن از میوهٔ ممنوعه و هبوط آنان به روی زمین، واقعاً در عالم خارج روی داده است. دیدگاه قریب به اتفاق مفسران نیز همین است و تلاش آنان برای ایجاد سازگاری میان نافرمانی آدم علیه السلام با ایدهٔ عصمت انبیا علیهم السلام نیز دقیقاً بر همین اساس استوار است. با توجه به همین نکته است که برخی معاصران، نمادگرایی به معنای گفته شده دربارهٔ ماجرای آدم و حوا و دیگر داستان‌های قرآن را صریحاً رد کرده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۳۱؛ معرفت، ۱۴۱۵ق، ۳: ۴۲۴).

شهید مطهری پیرامون تمثیلی انگاشتن قصه‌های قرآنی چنین می‌نویسد: «محال است که انبیا، در منطق نبوت، برای يك حقیقت - العیاذ باللّٰه - يك امر واقع نشده و يك دروغ را، ولو به صورت تمثیل بیان کنند» (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۱۰). ایشان در جای دیگر، منظور از سمبلیک مطرح کردن داستان آدم علیه السلام در قرآن را این‌گونه شرح می‌دهد: «منظورم این نیست که آدم که در قرآن آمده، نام شخص نیست؛ چون سمبل نوع انسان است، قطعاً آدم یک فرد و یک شخص است و وجود عینی داشته است. منظورم این است که قرآن داستان آدم را از نظر سکونت در بهشت، اغوای شیطان، طمع، حسد، رانده شدن از بهشت، توبه و غیره به صورت سمبلیک طرح کرده است. ... قرآن تنها از نظر مقام معنوی انسان و از نظر یک سلسله مسائل اخلاقی، داستان آدم را طرح می‌کند» (مطهری، ۱۳۷۸، ۱: ۵۱۲-۵۱۵).

آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر دقیق‌تری از داستان‌های قرآن، چنین بیان می‌دارد: «داستان‌های قرآنی انبیا و اولیای الهی گرچه قضیهٔ شخصی خارجی و تاریخی و در ظرف رخداد

خود بیش از یک موجود عینی نبوده است، لیکن اصل حاکم بر آن سنت الهی مستمر و اختلاف‌ناپذیر است و ممکن است شخص دیگری در طول تاریخ مشمول همان دأب و سیره‌ی خدایی گردد. از این رو، در پایان بسیاری از قصص انبیا و اولیا به آن سنت دیرپای الهی اشاره شده و مثلاً گفته می‌شود: «كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (صافات: ۱۱۰). قصه‌ی آدم گذشته از این که از برخی جهات شبیه قصه‌ی پیامبران دیگر است، لیکن شواهد مشهود از صدر تا ذیل آن داستان این است که خدای سبحان در صدد پرورش خلیفه است و آدم را به عنوان نمونه طرح کرد و جریان گفتمان ملائکه، تعلیم اسماء، انبای اسماء، سجده فرشتگان، امتناع ابلیس و غیره یکی پس از دیگری برنامه‌ی از پیش طراحی شده بود که ظاهر می‌شد؛ یعنی قضیه‌ی آدم یک قضیه‌ی کاملاً شخصی، عینی و خارجی بوده است، نه نمادین، لیکن به عنوان نمونه خلیفه‌ی الهی» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۲: ۱۳۷).

ایشان در تفسیر امر به سجده فرشتگان بر آدم، نخست عینی بودن آن را مورد تأمل قرار می‌دهد و می‌نویسد: «این امر نمی‌تواند حقیقی باشد؛ زیرا یا باید آن را تشریحی بگیریم، در حالی که فرشتگان اهل تکلیف نیستند. و امر تکوینی نیز نیست؛ زیرا امر تکوینی حتمی‌الوقوع است و تخلف‌پذیر نیست. بنابراین باید آن را بر تمثیل حمل کرد. البته مراد از تمثیلی بودن آن نیست که داستان، تخیلی و نمادین است و مطابق خارجی ندارد؛ بلکه منظور آن است که حقیقتی غیبی به صورت محسوس بازگو شده است.» اما سرانجام ایشان می‌گوید: «حمل جریان امر سجده بر تمثیل، مبتنی بر آن است که فرشتگان مأمور دارای عصمتی باشند که عصیان با آن ممتنع است؛ وگرنه جریان مزبور بر ظاهر خود حمل می‌شود و امتناع ابلیس در امتثال هم عصیان مصطلح خواهد بود. در این حال، نیازی به حمل بر تمثیل نیست» (همان، ۳: ۲۸۸-۲۹۱).

به طور کلی، مهم‌ترین دلایل رد نمادین دانستن آیات قرآن، به‌ویژه در بخش داستان‌ها، به شرح ذیل است:

نخست آن که، در صورت هم‌عرض انگاشتن تمثیل با رمز، برخی آیات قرآن از درجه اعتبار خارج می‌گردند؛ زیرا تمثیل‌های رمزی به علت احتمال واقعی نبودن حکایاتشان، با «تبیان» و «بیان بودن» و «نور» و «مبین بودن» قرآن معارض است (دامن‌پاک مقدم، ۱۳۸۰: ۲۴۰).

دوم آن که، با فرض پذیرش وجود عنصر «نماد» در برخی از ابعاد داستان‌های قرآن، نمی‌توان لزوماً به غیرواقعی بودن داستان حکم نمود؛ چراکه نمادها از این نظر که به معنای مجازی، یعنی معنایی غیر از فضای ظاهری اشاره دارند، به استعاره نزدیکند و چون افزون بر معنای مجازی، اراده معنای واقعی نیز در آن‌ها امکان دارد، به کنایه شباهت می‌یابند. اما به رغم این شباهت‌ها، نماد از هر دو متمایز است (انوشه و دیگران، ۱۳۷۶، ۲: ۱۳۸۳). لذا

وجود استعاره سبب می‌شود تا امکان ارادهٔ معنای حقیقی کلمه منتفی شود و معنای مجازی کلمه، واضح و تنها همان باشد که متکلم اراده کرده است. در نتیجه، خوانندگان نیز همیشه معنای مجازی معینی از کلمه درمی‌یابند. اما عدم وجود قرینه در رمز باعث می‌شود تا امکان ارادهٔ معنای حقیقی در کلمه وجود نداشته باشد، معنای مجازی رمز واضح نباشد و مراد متکلم مکتوم بماند و در نتیجه، خوانندگان، چه در یک زمان یا در زمان‌های متعدد، معنای مجازی گوناگونی از کلمه بفهمند (پورنامداریان، ۱۳۶۲: ۳۰).

سوم آن‌که، عرفای از باطنیه و صوفیه، با بیان تمثیلی و رمزی نشان دادن داستان‌های قرآن به دنبال اثبات غیرواقعی بودن آن‌ها هستند؛ در حالی که با فرض پذیرش تمثیلی بودن برخی داستان‌های قرآنی - آنچنان‌که در تفاسیر غیرعرفانی ملاحظه می‌شود - نمی‌توان آن را غیرواقعی دانست و جمع میان نماد و گزارهٔ واقع‌نما ممکن است؛ همچنان‌که علامه طباطبائی در مورد ماجرای سجدهٔ فرشتگان بر آدم علیه السلام معتقد است: «واداشتن فرشتگان به سجده بر حضرت آدم علیه السلام، به آن دلیل بود که او جانشین خداوند در زمین بود؛ پس مسجودله آدم قرار گرفت. اما حکم سجده شامل تمام بشر می‌گردد و حضرت آدم علیه السلام به عنوان نمونه و نایب تمام بشریت، مورد سجدهٔ فرشتگان قرار گرفت. خلاصه آن‌که، به نظر می‌رسد داستانی که خداوند بیان کرده، یعنی ساکن کردن حضرت آدم علیه السلام و همسرش در بهشت و آنگاه فرود آوردن آن‌ها به زمین در پی تناول درخت، به سان مثلی است که خداوند زده است تا نشان دهد انسان پیش از نزولش به دنیا، از سعادت و کرامت برخوردار بوده است» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۳۲-۱۳۳).

به بیان دیگر، اگر قصهٔ آدم و حوا را از قضایای تمثیلیه برای نشان دادن مطلب بدانیم، این خلاف روش تفسیر است و باید بقیهٔ داستان‌های قرآن را چنین تحلیل کنیم و در آن صورت، ظهوری برای سایر آیات در معانی خودش باقی نمی‌ماند و حجیت قرآن در ارائهٔ مفاهیم و معانی خود از کار می‌افتد (حسینی طهرانی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۷۶). دست کشیدن از معنای ظاهری آیه نیز تنها زمانی جایز است که آن معنا با آموزه‌های عقلی یا نقلی یقینی سازگار نباشد؛ در حالی که حقیقی و واقعی بودن داستان‌های قرآن از جمله ماجرای آدم و حوا، با آموزه‌های عقلی و نقلی سازگار است و برای نافرمانی آدم علیه السلام نیز می‌توان معنا و تفسیری درست بیان کرد که افزون بر ظاهر آیات، با لزوم عصمت پیامبران نیز هماهنگ باشد.

چهارم آن‌که، قرآن با وجود داشتن ویژگی‌های هنری خاص خود، کتاب ادبی به معنای مصطلح نیست. تلقی نمادین از داستان‌های قرآن در کنار چالش‌هایی که در «زبان دین» با آن روبه‌روست، با کتاب هدایت و تبیان بودن آن سازگار نیست؛ زیرا اختلاف و تضاد تفسیرهای ارائه‌شده برای نمادها و گاه تطبیق آن‌ها بر برخی نظریه‌ها با عنوان تفسیر علمی

از قرآن، در عمل به هرج و مرج تفسیری و معرفتی و گاه به تفسیرهای الحادی منجر شده و موجب گمراهی و سرگردانی می‌شود. اختلاف ابن عربی، گنابادی و مصطفی خمینی در تبیین نمادگرایی داستان آدم، نمونه بارزی از آن اختلاف‌هاست (اسدی، ۱۳۹۶: ۴۷).

پنجم آن‌که، ریشه بسیاری از تأویل‌های رمزگرایانه عرفا و متصوفه مبتنی بر قواعد تفسیری همچون توجه به ظهور و سیاق آیات و قرائن ناپیوسته همچون منابع معتبر روایی نبوده و در مواردی متأثر از اسرائیلیات کتاب‌های مقدس است. برای نمونه، گنابادی خود تصریح می‌کند که ماجرای آدم و حوا از رموز هستی است که در کتاب پیشینیان نیز این رموز مطرح شده و خود متأثر از کتاب مقدس است، که ابلیس را مار معرفی می‌کند (تکوین، ۳: ۱). همچنین جایی که از درخت علم سخن می‌گوید یا مثل مثالی حضرت نبی ﷺ، با بیان نظر صوفیه نظر خود را اثبات می‌کند (گنابادی، ۱۴۰۸: ۱، ۸۱-۸۴). بنابراین می‌توان به تفکرات صوفیانه او مطمئن شد. پس از گنابادی، بیشترین انتقادات به ابن عربی و تفسیرهای رمزی او وارد است؛ چنان‌که شهید مطهری و آیت‌الله معرفت تصریح کرده‌اند از آنجا که ابن عربی سعی دارد برای تمام عناصر داستان، رمزی ارائه دهد، از معرفی رمزی برای «خلیفه» بازمانده است؛ همچنین در تعبیری که از رمز حوا برای نفس دارد، با آنچه برای اسماعیل عليه السلام ذکر می‌کند، هماهنگی دیده نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

۱. تأویل‌گرایی، باور به سطوح معنایی کلام، پنهان داشتن حقایق و اسرار، توجه به فهم مخاطبان، کنایه سخن گفتن و در نهایت بهره‌گیری از زبان رمزگونه، مهم‌ترین ویژگی‌های تفاسیر عرفانی است.
۲. رویکردهای رمزنگارانه متصوفه به جهت عدم پای‌بندی به ظاهر الفاظ آیه، منجر به تخیلی و غیرواقعی دانستن حقایق تاریخی قرآن کریم می‌شود.
۳. از میان عرفا، بیشتر صوفیه معتقد به زبان رمزی در قرآن و داستان آدم هستند و واقعیتی را ورای آن نمی‌پذیرند.
۴. داستان آدم آن‌گونه که در تفاسیر صوفیه رمزگشایی شده است، با عقل و نقل توجیه‌پذیر نیست؛ اغلب پوسته الفاظ را گرفته و معنایی موافق با رأی خود بر آن تحمیل می‌کنند که با هدف هدایتگری قرآن از نقل داستان آدم، سازگاری ندارد.
۵. تفاسیر عرفانی در عین حال که در برخی نمادها اشتراک دارند، در معرفی برخی دیگر، مختلف و ناهمگون هستند؛ همچنین کمتر توانسته‌اند نمادهای قصه آدم را کامل نشان دهند.

کتابنامه

قرآن کریم.

۱. ابن عربی، محیی‌الدین محمد، *الفتوحات المکیه*، قم، آل‌البتیة للاحیاء التراث، بی‌تا.
۲. —، *تفسیر ابن عربی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۳. اسدی، محمد، «نقدی بر دیدگاه مفسران درباره ماهیت نافرمانی حضرت آدم علیه السلام»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۸۳، ۱۳۹۶.
۴. آملی، سید حیدر، *تفسیر المحيط الاعظم والبحر الخضم*، تهران، وزارت ارشاد، ۱۴۲۲ق.
۵. انوشه، حسن و دیگران، *فرهنگنامه ادبی - فارسی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۳۷۶.
۶. بقلی شیرازی، روزبهان، *شرح شطحیات*، تصحیح: هانری کرین، تهران، طهوری، ۱۳۶۰.
۷. پورنامداریان، تقی، *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، تهران، علمی - فرهنگی، ۱۳۶۲.
۸. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم، دارالکتاب الإسلامی، ۱۴۱۰ق.
۹. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء، ۱۳۸۷.
۱۰. حسن بن علی علیه السلام، *التفسیر المنسوب بالامام العسکری*، قم، مدرسه امام مهدی، ۱۴۰۹ق.
۱۱. حسینی طهرانی، محمدحسین، *نور ملکوت قرآن*، مشهد، علامه طباطبائی، ۱۴۱۷ق.
۱۲. حسینی قائم‌مقامی، سید عباس، «قرآن، انسان، جهان»، کیهان اندیشه، شماره ۵۱، ۱۳۷۲.
۱۳. خلف‌الله، محمد احمد و خلیل عبدالکریم، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، لندن، مؤسسه الانتشار العربی، ۱۹۹۹.
۱۴. خویی، ابوالقاسم، *البيان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه احیاء آثار امام خویی، بی‌تا.
۱۵. خمینی، روح‌الله، *آداب الصلاة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲.
۱۶. —، *تفسیر سوره حمد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵.
۱۷. —، *شرح دعای سحر*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۶ق.
۱۸. خمینی، مصطفی، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق.
۱۹. دامن‌پاک مقدم، ناهید، *بررسی نظریه عرفی زبان قرآن*، تهران، نشر تاریخ و فرهنگ، ۱۳۸۰.
۲۰. دیاری بیدگلی، محمدتقی و مهدی الوانی، «نگرشی نو به زبان قرآن»، حدیث اندیشه، سال هفتم، شماره ۱۴، ۱۳۹۱.

۲۱. دیزجی، ویدا و محمدرضا آرام، «بررسی تأویلی - عرفانی آیات مربوط به حضرت آدم و حوا در کتاب اساس التأویل قاضی نعمان»، عرفان اسلامی، شماره ۷۱، ۱۴۰۱.
۲۲. رشاد، علی اکبر، دین پژوهی معاصر، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.
۲۳. رضایی اصفهانی، محمدعلی، «زبان قرآن عرف عام یا خاص»، پژوهش نامه علوم و معارف قرآن کریم، سال اول، شماره ۳، تابستان ۱۳۸۸.
۲۴. سجادی، ابراهیم، «تحلیل داستان آدم در قرآن؛ رویکردهای تأویلی به قصهٔ آدم عليه السلام»، پژوهش‌های قرآنی، سال چهارم، شماره ۱۵ و ۱۶، ۱۳۷۷.
۲۵. سعیدی روشن، محمدباقر، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
۲۶. شاکر، محمدکاظم، روش‌های تأویل قرآن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۲۷. —، مبانی و روش‌های تفسیری، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲.
۲۸. شاکر، محمدکاظم و فاطمه‌سادات موسوی، «قرائتی بین ادیانی از انسان کامل با رویکرد عرفانی»، الهیات تطبیقی، شماره ۴، ۱۳۸۹.
۲۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۶.
۳۰. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۳۱. عیاشی، محمد بن مسعود، کتاب التفسیر، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.
۳۲. فیض کاشانی، ملامحسن، تفسیر الصافی، تهران، صدر، ۱۴۱۵ق.
۳۳. قاسم‌پور، محسن، پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی، تهران، ثمین، ۱۳۸۱.
۳۴. قیصری رومی، داوود، شرح فصوص الحکم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۳۵. کتاب مقدس، ترجمه: فاضل خان همدانی و ویلیلم گلن و هنری مرتن، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۷. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادة، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
۳۸. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۹. مشرف، مریم، نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی، تهران، ثالث، ۱۳۸۴.
۴۰. مصباح یزدی، محمدتقی، «میزگرد زبان دین»، معرفت، شماره ۱۹، ۱۳۷۵.
۴۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۷۸.
۴۲. —، آشنایی با قرآن، تهران، صدرا، ۱۳۷۶.
۴۳. —، سیری در سیرهٔ نبوی صلی الله علیه و آله، تهران، صدرا، ۱۳۷۴.

۴۴. معرفت، محمدهادی، تفسیر و مفسران، قم، التمهید، ۱۳۸۶.
۴۵. —، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، مشهد، جامعة الرضويه للعلوم الاسلاميه، ۱۴۱۸ق.
۴۶. —، التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسه العلوم الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۴۷. —، «شناخت زبان قرآن»، بینات، شماره ۱، ۱۳۷۳.
۴۸. —، «زبان قرآن (گفتگو)»، اندیشه حوزة، شماره ۱۰ و ۱۱، ۱۳۷۶.
۴۹. مغربی، نعمان بن حیون، اساس التأویل، تحقیق: عارف تامر، بیروت، منشورات دار الثقافة، ۱۹۶۰م.
۵۰. ملکی میانجی، محمدباقر، نگاهى به علوم قرآنى، مشهد، ولایت، ۱۳۹۰.
۵۱. مؤدب، سیدرضا، مبانی تفسیر قرآن، قم، دانشگاه قم، ۱۳۸۸.
۵۲. نسفی، عبدالعزیز بن محمد، الانسان الكامل، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۸.
۵۳. نجمی، محمدصادق و هاشم هریسی، شناخت قرآن، قم، اسوه، بی تا.
۵۴. ناصر خسرو، ابومعین، وجه دین، تهران، طهوری، ۱۳۴۸.
۵۵. نوپا، پل، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه: اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳.