

Critical Studies in Texts & Programs of Human Sciences,
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Monthly Journal, Vol. 21, No. 9, Autumn 2021, 481-497
Doi: 10.30465/CRTLS.2021.35681.2200

A Critique on the Book ***Sufi Interpretations of the Qur'an***

Mohammadreza Movahedi*

Abstract

Among Western Quran scholars who have viewed Islamic texts, especially the Qur'an, with fairness, Christine Sands, in her book *Sufi Interpretations of the Qur'an from the Fourth to the Ninth Century*, first examines the hermeneutical presuppositions of Sufism and then makes an analytical comparison between the methods. The mystics of the commentator follow the story of *Moses and Khidr*, the story of Mary and the verse of Light. In reviewing this book, after looking at the advantages and positive aspects of the work, some of the content weaknesses of this research that the author has noticed have been addressed. A significant part of the taste-interpretive points in this book is based on the materials that have been quoted from Abdul Razzaq Kashani and the interpretive parts of *Gharaib Al-Quran* Nizamuddin Araj Neyshabouri and then Ala Al-Dawlah Semnani. Most of the interpretive issues in *Gharaib al-Quran* are taken from *Najmiyya Interpretations*. Paying attention to this point could change the order of the topics and the final evaluation of the author. Also, some cases of weakness in the translation of the work have been noticed, which has led to the confusion of the Persian text. The evidence presented for these weaknesses was not a case of differences of taste in translation.

Keywords: Mystical Literature, Sufi Interpretations, Indicative Interpretation, Interpretation of the Qur'an, Hermeneutics.

* Associate Professor, Qom University, Qom, Iran, movahedi1345@yahoo.com

Date received: 08/07/2021, Date of acceptance: 06/11/2021



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

نقد و بررسی تفاسیر صوفیانه قرآن

محمد رضا موحدی*

چکیده

در میان قرآن‌پژوهان غربی که به دیده انصاف به متون اسلامی، به‌ویژه قرآن، نگریسته‌اند خانم کریستین سندز هم چنان شیوه استادان مشتاق و محتاط خود را می‌پیماید. او در کتاب تفاسیر صوفیانه قرآن از سده چهارم تا نهم، نخست به بررسی پیش‌فرض‌های هرمنوتیکی صوفیه پرداخته و سپس مقایسه‌ای تحلیلی کرده است میان روش‌های عارفان مفسر ذیل داستان موسی و خضر، سرگذشت مریم، و آیه نور. در بررسی این کتاب، پس از نگاهی به امتیازات و جنبه‌های مثبت اثر، به مواردی از ضعف‌های محتوایی این پژوهش پرداخته شده که متوجه مؤلف بوده است. بخش زیادی از نکات ذوقی - تفسیری در این کتاب برپایه مطالبی است که از عبدالرزاق کاشانی و بخش‌های تأویلی غرایب‌القرآن نظام‌الدین اعرج نیشابوری و پس از آن، علاءالدوله سمنانی نقل شده و با یک‌دیگر مقایسه شده‌اند، درحالی‌که سال‌هاست در جای خود به اثبات رسیده که عمده مباحث تأویلی در غرایب‌القرآن برگرفته از تأویلات نجمیه است. توجه به این نکته می‌توانست چینش مباحث و ارزیابی نهایی مؤلف را تغییر دهد. هم‌چنین به مواردی از ضعف ترجمه اثر توجه شده که به تعقید و گرفتگی متن فارسی انجامیده است. شواهدی که از این ضعف‌ها ارائه شده از موارد اختلاف سلیقه در ترجمه نبوده است.

کلیدواژه‌ها: ادبیات عرفانی، تفاسیر صوفیانه، تفسیر اشاری، تأویل قرآن.

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی، عضو هیئت علمی دانشگاه قم، قم، ایران، movahedi1345@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۵



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه

در کارنامه قرآن‌پژوهی غربیان، آثار گوناگونی به چشم می‌آید. برخی از آن‌ها پربرگ‌وبار و پراهمیت‌اند و بسیاری دیگر کم‌اهمیت و گاه غیرمنصفانه و حتی غرض‌ورزانه؛ از آثار تئودور نولدکه و تاریخ قرآن او و ایگناس گلدتسیهر و کتاب گرایش‌های تفسیری او، تا لویی ماسینیون و پل نوپا و آنه ماری شیمل و پییر لوری و گرهارد باورینگ و لئونارد لویزون که هریک برگی بر این کارنامه سترگ افزوده‌اند. خانم دکتر کریستین سندز (که پس از پذیرش اسلام، نام زهرا را برای خود برگزیده است) در واقع شیوه علمی ماسینیون و پل نوپا را پی‌گرفته تا به تعبیر خود، سهم کوچکی در فهم بهتر و بیان تنوع گسترده اندیشه اسلامی داشته باشد.

۲. معرفی کلی کتاب

پیکره اصلی کتاب تفاسیر صوفیانه قرآن از سده چهارم تا نهم از دو بخش شکل گرفته که هرکدام به چند فصل تقسیم شده است. بخش نخست با عنوان «مبانی و روش تفسیر» در پنج فصل به این مباحث می‌پردازد:

۱. قرآن اقیانوسی شامل معارف؛

۲. متن قرآن و ابهام در معنا: آیه هفتم آل عمران؛

۳. کشف معنا: معرفت و ریاضت معنوی؛

۴. روش‌های تفسیر؛

۵. انتقاد و دفاع از تفسیر صوفیانه قرآن.

و در بخش دوم با عنوان «تفسیر» طی چهار فصل، این مطالب ارائه می‌شود:

۶. مفسران صوفی قرآن؛

۷. داستان موسی و خضر؛

۸. سرگذشت مریم؛

۹. آیه نور.

مؤلف نگاهی به میراث تفسیری صوفیه در این چند سده می‌کند و به اقوال و آثار صوفیان بزرگی چون سلمی، قشیری، غزالی، رشیدالدین میبدی، روزبهان بقلی، و عبدالرزاق

کاشانی می‌پردازد. به عبارتی، بخش اول کتاب به بررسی پیش فرض‌های هرمنوتیکی صوفیه اختصاص دارد و بخش دوم مقایسه‌ای تحلیلی است میان روش‌های مفسران صوفی ذیل داستان موسی و خضر، سرگذشت مریم، و آیه نور. بخش دوم هم‌چنین نشان می‌دهد که تفاسیر صوفیانه، با این‌که اغلب تمثیلی دانسته شده‌اند، در تاریخ اندیشه اسلامی بیش‌تر به سبب ره‌یافت‌ها و مضامین فلسفی و ادبی و اخلاقی‌شان محل توجه بوده‌اند (سندز ۱۳۹۵: ۱۲).

۱.۲ نکات قوت شکلی

کتاب از شکل و شمایل مناسبی برخوردار است و با توجه به تعداد صفحاتش، انتخاب قطع رقعی برای آن مناسب می‌نماید. طرح جلد کتاب نیز هم‌سو با یکی از مباحث کتاب (ماجرای زنده‌شدن ماهی نمک‌سود در دست حضرت موسی که علامتی از دست‌یافتن به آب حیات بود) تصویری از همین داستان عرضه می‌کند. صفحه‌آرایی کتاب پذیرفتنی و مشکل‌اغلاط چاپی، که معمولاً منشورات ما از آن بی‌نصیب نیست، در این اثر کم‌تر دیده می‌شود.

هم‌چنین در پایان کتاب، پس از نتیجه‌گیری (که خود امتیازی برای ساختار کتاب محسوب تواند بود)، در قالب یک پیوست، شماری از مفسران قرآن معرفی شده‌اند و پس از آن، کتاب‌شناسی مفصلی از کتب قرآن پژوهان غربی و منابع علوم قرآنی، با تفکیک منابع اصلی و فرعی، عرضه شده است. مترجم نیز دو گونه واژه‌نامه (انگلیسی به فارسی و فارسی به انگلیسی) به پایان کتاب افزوده که برای تطبیق‌دهندگان متن می‌تواند مفید باشد. نمایه اثر نیز وجوه مثبت شکلی کتاب را تکمیل کرده است.

۲.۲ نکات قوت محتوایی

مؤلف کتاب در مقدمه، پیشینه‌ای کوتاه از روند مطالعات قرآنی در غرب را گزارش می‌دهد و ضمن انتقاد ملایم از گلدتسیهر، تمایل علمی خود را به نظریه ماسینیون و پل نوپا ابراز می‌دارد. از این‌رو، چهارچوب نظری مؤلف در این کتاب روشن است و به‌ویژه در بخش دوم کتاب، یعنی ذکر نمونه‌های تفسیری، همان شیوه پل نوپا پی‌گیری می‌شود؛ این‌که زبان عارفان چگونه پس از عبور از دوره‌های نخستین تفسیری، و در نتیجه تلاقی تجربه معنوی و نص، از سادگی رو به صعوبت نهاده است. در این جا بهتر است برای شناخت راهی که مؤلف در پیش گرفته است ایده اصلی پیش‌کسوت او، یعنی پل نوپا، را به‌اجمال مرور کنیم.

پل نوپا در کتاب خود، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، پس از عبور از تفسیر سلیمان بن مقاتل، که معمولاً از سنت حدیثی در تفسیر پیروی می‌کرد و کم‌تر صبغه عرفانی داشت، توضیح می‌دهد که تجربه دینی از میان متقدمان، به منقولات تفسیری حکیم ترمذی و امام صادق (ع) رنگی از عرفان بخشیده و آن‌ها را خاستگاه اولیه تفاسیر عرفانی کرده است (نویا ۱۳۷۷: ۱۲۸). پژوهش او نشان می‌دهد که از عصر امام صادق (ع)، تجربه دینی و ذوق معنوی این بزرگان به زبان عرفانی بدل می‌شود و این تجربه و زبان مجال بسط می‌یابد. بنابراین واژگان هر عارف محصول تجربه‌های شخصی او در دین‌داری و ارتباطش با معنویت است و هرچه این تجربه عمیق‌تر و گسترده‌تر باشد، جهان واژگانی عارف نیز عمیق‌تر و گسترده‌تر خواهد بود، پس تفاوت تفسیرهای عارفان نیز این‌گونه توجیه‌پذیر می‌شود. البته هم‌چنان اشتراک بزرگ این‌گونه تفاسیر، انتزاعی‌بودن و تا اندازه‌ای شخصی‌بودن آن‌هاست که مسلماً قابل‌الحاق به عالم خیال نیست، ولی کاملاً درونی است. از این رو، تصریح می‌کند: «تفسیر منتسب به امام صادق (ع) دیگر نه قرائت قرآن، بلکه قرائت تجربه درونی در تفسیری نو از قرآن است» (نویا: ۱۳۲).

تأکید نوپا بر آنچه با عبارات گوناگون و از طرق مختلف از امام صادق (ع) نقل شده مبنی بر این که قرآن دارای لایه‌های چهارگانه باطنی است و از مراحل عبارت و اشارت و لطایف و حقایق عبور می‌کند هسته اصلی تنوع تجربه‌های معنوی را شکل می‌دهد. شاید بتوان گفت عبارات و اشارات قرآنی از معبر تجربه‌های معنوی عبور می‌کنند و به لطایف و حقایق می‌رسند. دریافت تازه عارف، به گفته نوپا، از تلاقی نور باطن با نص قرآنی حاصل می‌شود. از این تلاقی تجربه و نص، درعین حال، زبانی پدید می‌آید که همان زبان عرفانی است.

سیر تکاملی نوشته‌های عارفان در تلاقی تجربه و نص به شکل‌گیری نظامی از مفاهیم معنوی می‌انجامد که به تعبیر نوپا، صوفیه از آن به منظور شرح تجربه خود بهره می‌گیرد و در واقع زبان قرآن زبان تفسیر تجربه‌های عارف می‌شود. این زبان تفسیری ویژه کم‌کم استقلال می‌یابد و سلسله‌ای از اصطلاحات غیرقرآنی (هم‌راه با نمادگرایی، تشبیه، استعاره‌های مذهبی، و ...) را به حلقه واژگانی خود دعوت می‌کند. پژوهش‌گرانی که این روند شکل‌گیری را دنبال کرده‌اند هیچ‌گاه از تجربه عرفانی مفسر و خلسه‌های منجر به شهود که تأثیری مستقیم بر فهم‌های عمیق‌تر از عبارات قرآنی و حتی سایر مآثورات دینی داشته‌اند غافل نبوده‌اند. پس اگر دریافت معنی از متون دینی انبساط و انقباضی می‌یابد

حاصل همین تجارب و تحوّل احوال است که معمولاً در تضارب با دیگر تجربه‌های عالمانه، نتیجه‌اش گسترش قلمرو معارف دینی است.

شاید بی‌مناسبت نباشد اگر در این زمینه نقلی از قرآن‌پژوه و مثنوی‌شناس سرآمد روزگار، استاد فروزانفر، بیاوریم که در تقریراتی که از درس‌های سال ۱۳۲۰ از او باقی مانده، می‌گوید:

هرچه تصوف و حکمت در اسلام قوی‌تر شده است، این تأویل و دقت در تفسیر قرآن و اوصافش و انطباق آن بر قواعد تصوف و حکمت زیادتر گشته است؛ مثلاً تأویلات ملاعبدالرزاق کاشی و تفسیر محیی‌الدین طرزی از تفسیر قرآن است که به دل نمی‌چسبد، چنان‌که مقصود از «طور» را دماغ و مراد از «قاف» را عقل دانسته است که از ظاهر قرآن بیرون است، هم‌چنین اصطلاحات دیگر مانند موسی عقل، کشتی شرع، غلام نفس، دیوار پرگنج توحید، خضر عشق، که بعضی از آن‌ها خالی از لطافت نیست. ولی هرچه به صدر اسلام نزدیک‌تر شوید، می‌بینید که تفسیر ساده‌تر است و غالباً این سادگی هم مربوط است به فهم نویسنده، یعنی مفسر (دبیرسیاقی ۱۳۸۶: ۹۷).

هدف سندز نیز از تألیف کتاب نشان‌دادن سهم منحصر به فرد صوفیان در تفاسیر قرآن در دوره اسلام کلاسیک (سده‌های چهارم تا نهم هجری) و بررسی این نکته بوده است که میراث تفسیری صوفیه چگونه در میان بحث‌های ادبی و کلامی و اخلاقی این دوره جای گرفته‌اند. آنچه خواننده از مطالعه فصل‌های کتاب به دست می‌آورد این است که گرایش‌های فکری مفسران صوفی معنای باطنی قرآن را ارتقا بخشیده است (سندز ۱۳۹۵: ۱۳).

۳.۲ نکات ضعف شکلی

مترجم یا صفحه‌آرای کتاب در یکی دو صفحه (مانند صفحه ۱۵۵)، متنی منقول را که باید چپ‌چین می‌کرده با حروف هم‌تراز متن آورده است که موجب التباس تواند بود.

۴.۲ نکات ضعف محتوایی

مشکلات محتوایی این اثر برخی به حوزه معلومات مؤلف مربوط است و برخی به حوزه کار مترجم. از این رو، در دو بخش به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

الف) ضعف‌های تألیف

۱. مؤلف به‌رغم توضیح کوتاهی که در مقدمه داده است، وجه‌متمیزه قانع‌کننده‌ای برای تفکیک تفاسیر صوفیانه از غیر آن‌ها ارائه نداده است. اساساً لازم بود درباره چستی تفسیر صوفیانه و نسبت آن با تفاسیر اشاری یا عرفانی، و تفاوتش با تفسیر به‌رأی، در بخش کلیات کتاب توضیحاتی بیاید.

۲. بازه زمانی‌ای که مؤلف انتخاب کرده، یعنی از سده چهارم تا نهم هجری، و از آن با عنوان «دوره اسلام کلاسیک» یاد می‌کند، پاسخ‌گوی نیازهای این پژوهش نمی‌تواند باشد. اگر آن‌گونه که در مقدمه آمده، بنا بوده پژوهشی جامع در این زمینه صورت گیرد، توجه به قرن سوم نیز ضروری بوده است، چراکه تلقی مفسران این دوره از قرآن و نیز سبک نوشتاری آنان که ادامه سنت راویان حدیث بوده، با دوره‌های بعد تفاوت‌های آشکاری یافته است. به تعبیر پورجوادی، در قرن دوم و سوم، انسان‌ها تفکیکی را که ما امروز بین روح و جسم قائم قائل نبودند و درکی هم از این موضوع نداشتند. در نگاه پیشینیان، لذت و مجازات چیزی جز لذت و مجازات جسمانی نبود، اما در قرن هفتم در تفسیر روزبهان از موارد روحانی و لذا معنوی سخن به‌میان آمده است؛ درحالی‌که در تفسیر میبدی در قرن ششم، معاد فقط جسمانی است. در آغاز، لذت اخروی و لذت دنیوی تفاوت چندانی با هم نداشتند و تفاوتشان فقط در شدتشان بود، اما در دوره‌های بعدی، این تفاوت شکل گرفت (پورجوادی ۱۳۹۵: ۲۲).

۳. مؤلف کتاب برای پروژه علمی خود تفسیرهای مناسبی برگزیده است. در این انتخاب غیردقیق، جای تفاسیری چون تفسیر تستری، الکشف و البیان ثعلبی، تفسیر ابن برجان، تفسیر محقق ترمذی، مباحث تفسیری ابن عربی و صدرالدین قونوی، و بحرالحقایق نجم رازی کاملاً خالی است. نمی‌توان از تفاسیر سده چهارم تا نهم سخن‌عالمانه گفت، اما به این تفاسیر رجوع نکرد. گیریم که برخی از این تفاسیر تماماً صوفیانه نباشد یا چون مباحث تفسیری و نظرات ابن عربی، در لابه‌لای دیگر کتب او درج شده باشد، اما مگر نه این‌که تفسیر غرایب‌القرآن نیشابوری به این مجموعه افزوده شده درحالی‌که فقط یک‌دهم آن به مباحث ذوقی و عرفانی مربوط است!

۴. بخش قابل توجهی از نکات ذوقی - تفسیری در این کتاب برپایه مطالبی است که از عبدالرزاق کاشانی و بخش‌های تأویلی غرایب‌القرآن نظام‌الدین اعرج نیشابوری و پس‌از آن، علاءالدوله سمنانی، نقل شده و با یک‌دیگر مقایسه شده‌اند. درحالی‌که سال‌هاست در جای

خود به اثبات رسیده که عمده مباحث تأویلی در *غرایب القرآن* برگرفته از تفسیر *تأویلات نجمیه* است، دکتر سندز به این نکته توجه نداشته و ذوق‌ورزی‌های موجود در *غرایب القرآن* را به نیشابوری نسبت داده و آن‌ها را در رده پس از تفسیر کاشانی، بررسی کرده است. اما باید دانست که همه عبارات منقول از نیشابوری در واقع از نجم‌الدین رازی است و مباحث تفسیری کاشانی یک سده پس از نجم رازی قرار می‌گیرد و نه پیش از او. برای توضیح بیش‌تر این التباس لازم است بدانیم:

نظام‌الدین نیشابوری خود در پایان تفسیر *غرائب القرآن*، ضمن برشمردن منابع و مآخذ خود در تفسیر، صریحاً می‌نویسد که مباحث مربوط به تأویل آیات را از شیخ نجم‌الدین دایه اقتباس کرده است. این برداشت‌ها عموماً در پایان تفسیر آیات و در بخش «التأویل» می‌آید و گاه نیز با عباراتی چون «قال اهل الاشارة» و «قال اهل التحقيق» نقل می‌شود که البته اندک نیست و جمع آن‌ها می‌تواند صفحات معتناهی را به خود اختصاص دهد. افزون‌براین، باید دانست که نیشابوری معمولاً عبارات طولانی نجم‌الدین رازی را مختصر می‌کند و فشرده مطالب او را در تفسیر خود جای می‌دهد (موحدی ۱۳۹۴: ۱۲).

وجود بخش «التأویل» در تفسیر گران‌سنگ *غرائب القرآن* از نظام‌الدین نیشابوری و قراردادن این عنوان در پایان مباحث تفسیری آیات (پس از عناوینی چون القرائات، الوقوف، و التفسیر)، در بردارنده چندین نکته مثبت است: نخست این که این مفسر پرکار که تفسیرش مقبولیتی عام در میان صاحب‌نظران اهل سنت و نیز برخی شیعیان یافته است، با قراردادن چندین بخش تأویل در میان تفسیر خود، مهر تأییدی بر مجازبودن برداشت‌های عرفانی زده است و به‌رغم مخالفت‌هایی که برخی از هم‌عصران او با تفسیر باطنی قرآن داشته‌اند، مستنبطات عرفانی و ذوقی از قرآن را نیز در خانواده مطالب تفسیری خود جای داده است. با پذیرش این فرض که او نیز هم‌چون دیگر مفسران فحل، قواعد تفسیر و بایسته‌های آن را می‌دانسته و از ورود به ورطه تفسیر به‌رأی پرهیز داشته است. تعبیه بخش «تأویل» در پایان هر بخش و تفکیک درست و دقیق آن از بخش تفسیر آیات بسیار هوشمندانه بوده است.

نکته مثبت دیگر این که بخش «التأویل» در این تفسیر با وجود تصریح مؤلف در آخرین صفحه جلد پایانی (که البته به چشم بسیاری از خوانندگان این تفسیر نیامده است) برگرفته از کتاب *بحر الحقائق والمعانی یا تأویلات النجمیه* از نجم‌الدین رازی است که در اکثر موارد، عین عبارت از *بحر الحقائق* نقل شده و در برخی موارد نیز تلخیص ماهرانه از لطائف درازدامن نجم‌الدین رازی، صورت گرفته است (همان: ۱۴).

این که چه تعداد دیگر از تفسیرهای نگارش‌یافته پس از عصر نیشابوری (پس از ۷۲۸) به دلیل همین شگرد او، مطالب ذوقی را از نیشابوری دانسته و به نسل پس از خود انتقال داده‌اند خود مجال تحقیقی دیگر می‌طلبد. فی‌المثل می‌توان گفت که در اکثر مطالب تأویلی در سده‌های گذشته، جای پای تفسیر نجم‌الدین رازی را می‌توان دید که در بیش‌تر موارد نیز از طریق نیشابوری انتقال یافته است. بنابراین، باید گفت بخش تأویلات و اشارات عرفانی تفسیر نظام نیشابوری گاه چونان حلقه‌ی رابطی بین بحرالحقایق و تفاسیر بعدی بوده است. از میان آن تفاسیر، آنچه برای پژوهش‌گر ایرانی جالب‌توجه خواهد بود بهره‌های صدرالمتألهین شیرازی از همین بخش اشارات موجود در *غرائب‌القرآن* است.

اگرچه درباب مآخذ اندیشه‌های فلسفی - کلامی ملاصدرا بسیار سخن گفته شده و درباره‌ی شکل و شگرد برداشت‌ها و اقتباس‌های او از دیگر آثار پیشینیان، مقالات فراوان به نگارش درآمده است، درباره‌ی منابع و مآخذ تفسیری ملاصدرا در تفاسیری که از خود به‌جا گذاشته است پژوهش کم‌تری صورت گرفته و در مقالات اندکی نیز که در این باب هست سعی بلیغی در معرفی این منابع دیده نمی‌شود (دهقان منگابادی ۱۳۷۸: ۱۲).

۵. در بخش مربوط به تفسیر *علاءالدوله سمنانی*، مؤلف گران‌قدر مستقیماً به تفسیر رجوع نکرده و فقط از طریق مقاله‌ی دکتر الیاس جی. و شواهدی که در آن مقاله ذکر شده، قضاوت می‌کند که توجیه‌پذیر نیست.

۶. در بخش مربوط به مفهوم علم لدنی که سعی شده سیر تاریخی مبحث پی‌گیری شود، به یکی از مشهورترین و جامع‌ترین کتب تفسیری در این زمینه، یعنی مقدمه‌ی فصل *جوهرالتفسیر* ملاحسین کاشفی، توجهی نشده است. درحالی‌که دکتر سندز خود در مقاله‌ای که سال‌ها پیش نگاشته و با عنوان «علل شهرت مواهب» به فارسی نیز ترجمه شده (بنگرید به موحدی و افضل، *آینه پژوهش* ۱۳۹۰: ۱۲۸) به این منبع عنایت داشته است. شاید اگر در این زمینه چکیده‌ای از آن مقاله به این‌جا انتقال می‌یافت، بسیاری از ابهامات مقدمه درباره‌ی چگونگی لدنی‌بودن علم برخی از اولیا و درعین‌حال، بشری‌بودن و ذوقی‌بودن آن‌ها، حل می‌شد.

طبق نظر کاشفی، علم معانی *قرآن* به سه روش مختلف حاصل می‌شود: روش اول مطالعه‌ی روایت نقل‌شده است. کاشفی «روایت» را به‌عنوان مطلبی صحیح تعریف می‌کند که از پیامبر، ائمه معصومین (ع)، علمای دینی هم‌عهد صحابه و یاران پیامبر، و نیز از طریق علمای دینی هر دوره نقل شده است. روش دوم کسب علم معانی *قرآن*، فهم زبان عربی

(درایت) و دیگر علوم مربوط به قرآن و احادیث است که از طریق مطالعه حاصل می‌شود. در روش سوم، علم از طریق مطالعه کسب نمی‌شود، بلکه مستقیماً از جانب خدا دریافت می‌شود (علم لدنی):

گروه دیگر به کمک توفیق الهی و از طریق کشف و ذوق می‌توانند راه خود را به سوی ظرایف و حقایق قرآنی پیدا کنند. کلمات آن‌ها هسته اصلی کتاب رب‌الارباب است و علم این افراد علم لدنی است، یعنی از جانب خداوند به آن‌ها اعطا می‌شود بدون این‌که فرد دیگری واسطه یادگیری باشد، همان‌طور که خداوند متعال می‌فرماید: ما از نزد خدا، او را علم آموختیم (کهف: ۶۵). آن‌ها ممکن است این علم را از طریق وراثت نیز بیاموزند؛ کلمه ای که از سخن پیامبر گرفته شده است: هر کس به آن چه آموخته عمل کند، خداوند به او علمی می‌دهد که وی نمی‌دانسته (کاشفی ۱۳۸۱: ۱۳۲).

کاشفی این سه نوع مطالعه و علم را با استفاده از قافیه کلمات: دراست، فراست، وراثت، یا روایت، درایت و ولایت این‌گونه خلاصه می‌کند: پس تصرف در معانی قرآن یا به دراست باشد و اهل آن ارباب روایت‌اند یا به فراست، و معروف بدان، اصحاب درایت‌اند؛ یا به وراثت و مخصوص بدان اهل ولایت‌اند. و اگرچه مطامح انظار مکاشفان به حسب اختلاف تجلیات متفاوت بود و هریک به عبارتی دیگر، اشارت به مقصود کنند، اما فی الحقیقه، اصل سخن مجموع راجع به یک حقیقت خواهد بود؛ مصراع: «عبارت‌ناشتی و حُسنک واحد» (همان: ۱۳۲).

کاشفی انواع مختلفی از علوم مورد استفاده در تفسیر را شرح می‌دهد که علم تأویل از آن جمله است. او یک بخش کامل را به بحث مربوط به تفاوت معنایی بین کلمات تأویل و تفسیر اختصاص می‌دهد (همان ۲۶-۲۲۲). گرچه بسیاری از مفسران اولیه قرآن این دو کلمه را به جای یک‌دیگر به کار برده‌اند، تأویل تفسیری است که از معنای واضح و ظاهری کلمات دور می‌شود، چه آن تفاسیر کلامی مجازی باشند و چه باطنی. کاشفی تأویل را در میان مقولاتی قرار می‌دهد که پیش‌ازین، برای جست‌وجوی علم معانی قرآن بنا نهاده است و آن را نتیجه فرایندی عقلی معرفی می‌کند که به وسیله فقها و متکلمین صورت می‌گیرد و نقطه مقابل تفسیر است که به طور سنتی از صحابه پیامبر نقل می‌شود. کاشفی می‌گوید که تفسیر فقط به یک وجه اشاره می‌کند، در صورتی که تأویل بر وجوه ممکن بسیاری اشاره دارد و بنابراین ممکن است به تفاسیر مختلف و حتی متعارض منجر شود.

هرچند کاشفی معنای تأویل را فقط در روند عقلی بررسی می‌کند نه روند عرفانی، ظاهراً مانند ابوحامد غزالی (د ۵۰۵ ق / ۱۱۱۱ م) از جایز بودن تأویل استفاده می‌کند تا تفسیر آزاد اهل طریقت را توجیه سازد (غزالی ۱۹۸۳: ۱۵۲). کاشفی بخش مربوط به علم حقایق و علم اشارات را با احادیث منتسب به پیامبر شروع می‌کند که شامل همان واژه‌ای است که در سراسر بحث تأویل از آن استفاده شده است، یعنی «وجوه». او اولین حدیث را از کتاب تفسیر حقایق التفسیر ابو عبدالرحمن سلمی (د ۴۱۲ ق / ۱۰۲۱ م) نقل می‌کند: «قرآن وجوه بسیاری دارد، پس آن را به بهترین وجه تفسیر کنید». حدیث دیگری از کتاب وجوه و نظایر غزالی نقل می‌شود: «تا انسان نفهمد که قرآن وجوه بسیاری دارد، آن را به‌طور کامل درک نمی‌کند» (همان: ۲۷۶).

کاشفی هم چنین به حدیثی اشاره می‌کند که غالباً در بحث تأویلات اهل طریقت از آن نقل می‌شود. در آن حدیث آمده است که قرآن چهار سطح معنایی دارد: «قرآن یک ظَهر، یک بطن، یک حدّ، و یک مطلع دارد». کاشفی دو تفسیر از این حدیث نقل می‌کند که اختلاف اندکی نیز دارند. اولین تفسیر بدون ذکر انتساب آن بیان می‌شود، اما ظاهراً اقتباس فارسی متنّی است که از مقدمه تأویل القرآن عبدالرزاق کاشانی گرفته شده است: می‌گویند ظَهر سطحی است از تفسیر که برای عرب‌زبانان مفید است. بطن تأویلی است که صاحبان برخی علوم را برحسب حالت‌ها و شرایط متفاوتشان متبرک می‌گرداند و حدّ، که مرتبه‌ای دورتر است، می‌تواند در فهم معانی واقعی کلام الهی مؤثر واقع شود؛ و در نهایت مطلع مرتبه‌الایی است که شخص از طریق آن، علم را در پرتو شهود دانای مطلق، دریافت می‌کند. در بحر الحقایق آمده است که ظاهر قرآن خواندن و تلاوت است و باطن آن به‌منظور فهم و درایت است و حدّ آن احکام چیزهای جایز و حرام است و مطلع آن چیزی است که خداوند قصد داشته با کلمات بیان کند (همان: ۲۷۸).

درحالی‌که کاشانی از واژه «تأویل» برای اشاره به تفسیر صوفیه بهره می‌گیرد، تئوری و ترمینولوژی تأویلات کاشفی به قسمت آخر متن فوق، که از بحر الحقایق ذکر شده، نزدیک تر است. هم در این بخش و هم در بخش مربوط به تفاوت بین تفسیر و تأویل، کاشفی از واژه «باطن» در وجهی بسیار گسترده برای اشاره به تفسیرهای فقهی و کلامی و عرفانی استفاده می‌کند و «ظاهر» را برای ترتیب ظاهری کلمات و تلاوت قرآن و تفسیر آن به‌وسیله افراد آشنا به زبان عربی و مطالب نقل‌شده از صحابه پیامبر اختصاص می‌دهد.

ب) ضعف‌های ترجمه

نویسنده این سطور با این‌که دانش و مجال تطبیق متن فارسی را با اصل نسخه انگلیسی نداشته است، به نادرستی برخی معادل‌های فارسی در این ترجمه وقوف یافته است که البته می‌توان برخی از آن‌ها را بر سنگینی مطالب کتاب و مرز باریک واژگان و اصطلاحات تفسیری حمل کرد. هم‌چنین تازه‌کار بودن مترجم و مجال کوتاه پایان‌نامه‌های دانشگاهی (به‌خصوص برای مقطع کارشناسی ارشد) مزید بر علت بوده است.

۱. برای نمونه، در صفحه ۳۰ برابر اصطلاح «مُطَّلَع»، که در کنار اصطلاحات ظَهْر و بطن و حدّ به‌کار رفته، تعبیر «سکوی پرواز» آمده که با توجه به سیاق متن، نادرست است و ممکن است با «مَطَّلَع» جابه‌جا شده باشد.

۲. در صفحه ۳۶ می‌خوانیم: «قشیری که در متن خود همواره از تمثیل آزادانه بهره می‌برد، در این جا به نظر می‌رسد که معنای تحت‌اللفظی «تنزیل» و «تأویل» را به‌کار می‌برد تا تصویری از چیزی به‌دست دهد که به‌آسانی نازل می‌شود، اما با دشواری فراوان تأویل می‌شود».

متن مورد اشاره مؤلف این بخش از تفسیر آیه هفتم از سوره آل عمران است که در آن‌جا قشیری درباره تنزیل و تأویل می‌نویسد:

جَنَسٌ عَلَيْهِمُ الْخَطَابَ فَمَنْ ظَاهِرٌ وَاضِحٌ تَنْزِيلُهُ، وَ مَنْ غَامِضٌ مُشْكَلٌ تَأْوِيلُهُ. الْقِسْمُ الْأَوَّلُ لِبَسْطِ الشَّرْحِ وَاهْتِدَاءِ أَهْلِ الظَّاهِرِ، وَالْقِسْمُ الثَّانِي لِصِيَانَةِ الْأَسْرَارِ عَنِ اطَّلَاعِ الْأَجَانِبِ عَلَيْهَا، فَسَبِيلُ الْعُلَمَاءِ الرَّسُوخِ فِي طَلْبِ مَعْنَاهِ عَلِيٍّ مَا يُوَافِقُ الْأَصُولَ، فَمَا حَصَلَ عَلَيْهِ الْمَوْقُوفُ فَمَقَابِلُ بِالْقَبُولِ، وَمَا امْتَنَعَ مِنَ التَّأَثُّرِ فِيهِ بِمَعْلُولِ الْفِكْرِ سَلَّمُوهُ إِلَى عَالَمِ الْغَيْبِ وَ سَبِيلُ أَهْلِ الْإِشَارَةِ وَالْفَهْمِ إِقْدَاءَ السَّمْعِ بِحُضُورِ الْقَلْبِ (قشیری ۱۹۸۰: ۲۲۰).

به نظر می‌رسد که «نزول به‌آسانی» ترجمه درستی برای «واضح تنزیله» نباشد!

۳. مترجم در ادامه ترجمه همین بخش از سخنان قشیری (ص ۳۶) می‌نویسد: «پس شیوه عالمان راسخ (العلماء الرسوخ) در به‌دست آوردن معنای آن مطابق با اصول است. پس هرآنچه را بدان واقف شدند مقبول است و ... و شیوه اهل اشاره و فهم گوش‌فرادادن هم راه با حضور قلب است». اما در عبارت «فسبیل العلماء الرسوخ فی طلب معناه علی ما یوافق الأصول، فما حصل علیه الموقوف فمقابل بالقبول، وما امتنع من التأثر فيه بمعلول الفكر سلموه إلى عالم الغیب و سبیل أهل الإشارة والفهم إقداء السمع بحضور القلب» واضح است که «الرسوخ» صفت یوافق الأصول، فما حصل علیه الموقوف فمقابل بالقبول» واضح است که «الرسوخ» صفت

«العلما» نیست، بلکه خبر آن است. پس شیوه عالمان این است که مطابق اصول، به معنای خطاب الهی، وارد شوند و شیوه اهل اشاره و فهم تمرکز و حضور قلب است با رهاکردن مسموعات و منقولات (نه گوش‌فرادادن هم‌راه با حضور قلب!).

۴. درحین تطبیق متن ترجمه، دریافتم که پیش از چاپ این اثر، بخش مربوط به داستان موسی و خضر در مجله‌ای دانشگاهی ترجمه شده است و مترجم ظاهراً از وجود چنین ترجمه‌ای بی‌خبر مانده است. به‌هرروی، در این بخش، باوجود ترجمه‌ای دیگر، مجال مقایسه و نکته‌یابی بیش‌تر دست داد.

- طبری از ابن عباس نقل می‌کند: «خضر علوم غیبی را آموخته بود، درحالی‌که موسی فقط معیارهای ظاهری عدالت را می‌فهمید» (همان: ۱۳۸) ظاهراً از معیارهای ظاهری، «قضاوت» مراد بوده است (حسینی‌زاده ۱۳۹۲: ۱۰۰).

- «قرطبی از کسانی جانب‌داری می‌کند که این حدیث را عام تفسیر کرده‌اند، اما استثنائاتی برای آن در نظر گرفته‌اند» (سندر ۱۳۹). این عبارت در ترجمه خانم حسینی‌زاده چنین است: اما قرطبی از کسانی حمایت می‌کند که این حدیث را هم‌چون هر سخن کلی، دارای استثنائاتی می‌دانند (حسینی‌زاده ۱۳۹۲: ۱۰۱).

- درباره تعاریف واژه «تصوف» به‌نقل از رساله قشیری می‌خوانیم: «این تعاریف تعامل بلاغی قدرت‌مندی را صورت می‌دهد» (سندز ۱۳۹۵: ۱۴۰) که نامفهوم است و ترجمه درست آن را در مقاله خانم حسینی‌زاده چنین می‌خوانیم: این تعاریف فن بلاغت قدرت‌مندی ایجاد می‌کنند.

- در صفحه ۱۴۲ می‌خوانیم: «این مطالب متقدم در تفسیر قشیری در قرن پنجم تأیید شده‌اند» (همان: ۱۴۲) که مراد مایه و اطلاعات ابتدایی است نه متقدم (حسینی‌زاده ۱۳۹۲: ۱۰۳).

- در همین صفحه، تعبیر «علم مأخوذ از نزد من لدن» کاملاً حشو قبیح است و به‌راحتی با «معرفت من لدن» قابل تعویض.

- باز در همین صفحه، درباره علم لدنی به‌نقل از قشیری آمده: «اگر از صاحب این علم، درباره دلیل این علم سؤال کنی، نمی‌تواند برهانی بر آن ارائه کند. این علم از قوی‌ترین انواع علوم است، اما دورترین علوم از امکان ارائه دلیل است» (سندز ۱۳۹۵: ۱۴۲)، درحالی‌که ترجمه جمله پایانی عبارت چنین است: ... زیرا قوی‌ترین معرفت‌ها آن‌هایی‌اند که دورترین از دلیل‌اند (حسینی‌زاده ۱۳۹۲: ۱۰۳).

۵. عبارات مترجم در بسیاری موارد، تعقید و گرفتگی معنایی دارد و به راحتی قابل فهم نیست؛ مثلاً در این عبارت می‌خوانیم: «قایقی که خضر خراب کرد نماینده فقری است که شخص باید بپذیرد تا از مرکز توجه شیطان که مجذوب رفاه و جلوه ظاهری دین فرد است بگریزد» (سندز ۱۳۹۵: ۱۵۰). این عبارت با ویرایشی زبانی، می‌توانست قابل فهم شود و دست کم هم چون ترجمه دیگر چنین شود: «کشتی‌ای که خضر از بین می‌برد نشان‌دهنده فقری است که انسان مجذوب نعمت و جلوه‌های ظاهری دین، باید به منظور رهایی از توجه شیطان، بپذیرد (حسینی‌زاده ۱۳۹۲: ۱۱۲).

- «پسری که خضر کشت اشاره‌ای است به امیال و آرزوها و گمان‌هایی که در زمین ریاضت و مجاهده می‌رویند که باید قطع شوند» (سندز ۱۳۹۵: ۱۵۱). این که امیال و آرزوها در زمین می‌رویند و باید قطع شوند فصاحتی ندارد؛ اما ترجمه مناسب‌تر این است: «پسری که خضر می‌کشد اشاره به شهوات و عقایدی است که در راه ریاضت و مجاهده، شعله‌ور شده و باید منقطع شود» (حسینی‌زاده ۱۳۹۲: ۱۱۲).

این مقایسه و نکته‌گیری را می‌توان تا پایان این فصل و حتی دیگر فصل‌های کتاب ادامه داد، اما عمده آن‌ها این قابلیت را دارند که با یک بار مقابله ترجمه با متن اصلی و نیز ویرایشی جلدی، زدوده شوند و صرفاً به حساب تجربه‌های نخستین مترجم گذاشته شوند.

۳. نتیجه‌گیری

در بررسی کتاب موردنقد دیدیم که نویسنده اثر با نگاهی به میراث تفسیری صوفیه در این چند سده، به بررسی اقوال و آثار صوفیان بزرگی چون سلمی، قشیری، غزالی، رشیدالدین میبیدی، روزبهان بقلی، و عبدالرزاق کاشانی پرداخته است. کتاب از دو بخش شکل گرفته است: در بخش اول کتاب پیش‌فرض‌های هرمنوتیکی صوفیه بررسی شده است و بخش دوم مقایسه‌ای تحلیلی است میان روش‌های مفسران صوفی ذیل داستان موسی و خضر، سرگذشت مریم و آیه نور. بخش دوم هم‌چنین نشان می‌دهد که تفاسیر صوفیانه گرچه بیش‌تر تمثیلی تلقی شده‌اند، توجه عموم مسلمانان در تاریخ اندیشه اسلامی به این‌گونه تفاسیر بیش‌تر به سویه اخلاقی و عرفانی آن‌ها بوده است تا دریافت نکته‌ای فلسفی، فقهی و یا حتی حدیثی.

در نقد و معرفی این کتاب، پس از نگاهی به امتیازات و جنبه‌های مثبت اثر، به مواردی از ضعف‌های محتوایی این پژوهش که متوجه مؤلف بوده پرداخته شده است. بخش قابل توجهی از نکات ذوقی - تفسیری در این کتاب برپایه مطالبی است که از عبدالرزاق کاشانی و بخش‌های تأویلی غرایب‌القرآن نظام‌الدین اعرج نیشابوری و پس‌از آن، علاءالدوله سمنانی نقل شده و با یک‌دیگر مقایسه شده‌اند، در حالی که سال‌هاست در جای خود به اثبات رسیده که عمده مباحث تأویلی در غرایب‌القرآن برگرفته از تفسیر تأویلات نجمیه است. توجه به این نکته می‌توانست چینش مباحث و در نتیجه، ارزیابی نهایی مؤلف را تغییر دهد.

در ضمن این معرفی، هم چنین لازم دانسته شد درباره تفاوتی که عارفان (از جمله سه مورد مطالعاتی در متن) میان تفسیر و تأویل قائل شده‌اند سخنی کوتاه ارائه شود که جامع آن اقوال به نقل از ملاحسین کاشفی چنین بود که تفسیر فقط به یک وجه اشاره می‌کند، در صورتی که تأویل بر وجوه ممکن بسیاری اشاره دارد و بنابراین ممکن است به تفاسیر مختلف و حتی متعارض منجر شود. عرفا بخش مربوط به علم حقایق و علم اشارات را با احادیث منتسب به پیامبر شروع می‌کنند که شامل همان واژه‌ای است که در سراسر بحث تأویل از آن استفاده شده است، یعنی «وجوه». اولین حدیث از کتاب تفسیر حقایق‌التفسیر ابوعبدالرحمن سلمی مؤید این مدعا است: «قرآن وجوه بسیاری دارد، پس آن را به بهترین وجه تفسیر کنید». هم چنین اکثر مفسران عارف به حدیث دیگری از کتاب وجوه و نظایر غزالی استناد جسته‌اند که: «تا انسان نفهمد که قرآن وجوه بسیاری دارد، آن را به‌طور کامل درک نمی‌کند».

در نقد این اثر، افزون بر نکات مثبت صوری و محتوایی، به برخی کاستی‌های صوری و محتوایی مربوط به مترجم کتاب توجه شده است. در این بخش، به مواردی از ضعف ترجمه اثر، انگشت نهاده شده که به تعقید و گرفتگی متن فارسی انجامیده است. شواهد ارائه‌شده در این قسمت بیش تر مربوط به ضعف‌هایی است که از محدوده اختلاف سلیقه در ترجمه فراتر رفته باشد.

کتاب‌نامه

ایازی، سیدمحمدعلی (۱۳۷۳)، المفسرون و حیاتهم و منهجهم، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
پورجوادی، نصرالله، محسن معینی، و مهرداد عباسی (۱۳۹۵)، نشست نقد و بررسی کتاب تفاسیر صوفیانه قرآن از سده چهارم تا نهم، تهران: شهر کتاب.

- دبیرسیاقی، محمد (۱۳۸۶)، *تقریرات استاد بدیع‌الزمان فروزانفر*، تهران: خجسته.
- دهقان منگابادی، بمانعلی (۱۳۷۸)، «سبک و شیوه تفسیری صدرالمآلهین در تفسیر قرآن»، مجموعه مقالات همایش جهانی بزرگداشت حکیم صدرالمآلهین، ج ۱۲، تهران: حکمت اسلامی ملاصدرا.
- رازی، نجم‌الدین (بی تا)، *بحرالحقایق و المعانی*، نسخه کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ش ۸۲۲.
- رازی، نجم‌الدین (بی تا)، *بحرالحقایق و المعانی*، نسخه کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ش ۵۴۹۱.
- سندز کریستین (۱۳۹۵)، *تفاسیر صوفیانه قرآن*، ترجمه زهرا پوستین‌دوز، تهران: حکمت.
- سندز کریستین (۱۳۹۰)، *علل شهرت مواهب*، ترجمه محمد افضلی و محمدرضا موحدی، مجله آینه پژوهش، ش ۱۲۸.
- سندز کریستین (۱۳۹۳)، «نگرش عارفانه به قرآن: داستان خضر و موسی (ع)»، ترجمه مائده‌سادات حسینی‌زاده، مجله هفت آسمان، س ۱۶، ش ۶۳.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۹۸۰)، *تفسیر لطایف‌الاشارات*، بیروت: منشورات دارالکتب العلمیه.
- کاشفی، ملاحسین (۱۳۸۱)، *جواهرالتفسیر*، مقدمه، تحقیق و تصحیح: جواد عباسی، تهران: میراث مکتوب.
- موحدی، محمدرضا (۱۳۸۱)، *آن سوی آینه (درآمدی بر تفسیر عرفانی شیخ نجم‌الدین رازی)*، تهران: آن.
- موحدی، محمدرضا (۱۳۹۴)، *مأخذ اشارات در غرائب القرآن*، فصل‌نامه کتاب‌قیم، دانشگاه یزد.
- نویا، پل (۱۳۷۷)، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نیشابوری، نظام‌الدین (۱۴۱۶ ق/ ۱۹۹۴ م)، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، ضبطه و خرج آیاته و احادیثه: الشیخ زکریا عمیرات، الطبعة الاولى، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نیشابوری، نظام‌الدین (۱۹۶۲)، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بتصحیح: ابراهیم عطوه عوض، الطبعة الاولى، مصر: شركة مكتبة و مطبعة المصطفى البابي الحلبي.