

بررسی تأویل عرفانی تفسیر تستری

تاریخ دریافت تاریخ پذیرش
۹۴/۳/۲۵ ۹۴/۱۰/۱۸

ابراهیم نوری*
حامد آل یمین**

چکیده

تفسیر تستری از منظر تاریخی به قرن سوم هجری باز می‌گردد که از نزدیک‌ترین تفاسیر قرآن به عصر نزول است. رویکرد عرفانی همراه با تاکید بر جنبه‌های کلامی، حدیثی، لغوی و ادبی، بر اهمیت آن افزوده است زیرا این تفسیر در کنار رویکرد اساسی اش که توجه به باطن آیات و تأویل عرفانی آنهاست از تفسیر ظاهری آیات غافل نشده است. این امر باعث شده است تا این تفسیر علاوه بر کتب عرفانی و عرفای پس از آن بر دیگر مفسرین نیز تاثیر گذار باشد. اگرچه تستری خود معیاری در ارائه تأویلات ارائه شده اش به دست نمی‌دهد اما تأویلات تستری بدون قاعده و معیار نیست. ارائه نگاه انفسی در آیات آفاقی و نیز آیات ناظر به روابط بشری در موارد متعدد قاعده‌مندی این روش و توجه وی به این قاعده را نشان می‌دهد. تبیین رحمانی و اخروی از آیات عذاب و آیات مربوط به دنیا از دیگر قواعد عرفانی است که وی از آن بهره برده است. استفاده از رویکرد موعظه‌ای در ذیل برخی آیات مربوط به صبر، رضا و توکل و ... نیز از جمله رویکردهایی است که بعد از وی نیز دنبال شده است. این مقاله با نشان دادن ضابطه‌مندی تأویل عرفانی وی، در صدد به دست دادن معیارهایی است که می‌توان از تأویلات تستری به دست آورد.

کلیدواژه‌ها: تأویل عرفانی، سهل تستری، تفسیر باطنی، رویکرد عرفانی، آیات انفسی.

* استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان Enoori@theo.usb.ac.ir

** دانش آموخته سطح چهار موسسه بین‌المللی مطالعات اسلامی حوزه علمیه قم Aleyamin@yahoo.com

مقدمه

تفسیر سهل بن عبدالله تستری (متوفای ۲۸۷ ه.ق.)^۱ از نخستین تفاسیر قرآن کریم است که رویکرد عرفانی آن در تفسیر آیات غالب است. نزدیکی این تفسیر به عصر نزول (اواسط قرن سوم) بر اهمیت و جایگاه آن می‌افزاید. اگرچه تفسیر تستری جزء تفاسیر کامل قرآن محسوب نمی‌شود و به طور گزینشی به تفسیر برخی آیات پرداخته، اما نکات ذکر شده در تفسیر، علاوه بر کمک به فهم همان آیات انتخاب شده، درک عالمان نزدیک به قرن صحابه و تابعین از قرآن را نیز نشان می‌دهد. تفسیر تستری در تفسیر برخی از آیات و نه تمام قرآن مانند دیگر تفاسیر بزرگ اهل تصوف همچون *حقائق التفسیر* سلمی است. (سلمی، ۱۳۶۹: مقدمه ماسینیون، ص ۹) به نظر می‌رسد تستری در صدد نگاشتن یا به جا گذاشتن تفسیری از قرآن نبوده، بلکه در ضمن جلسات و محافل علمی با مریدانش و در مقام پاسخ‌گویی به پرسش‌های قرآنی و درخواست فهم آیات قرآن به شرح و تفسیر آیاتی که از او پرسیده‌اند پرداخته است. از این‌رو گردآورنده تفسیر، در برخی موارد کلمات دیگران و حتی خبر احتضار تستری را در تفسیر آورده است (التستری، ۱۴۲۳: ۷۶).

اهل تصوف همواره به تفسیر تستری اهتمام داشته‌اند و در کتب صوفیه، همچون *قوت القلوب* ابوطالب مکی (مکی، ۱۴۱۷: ۲۸۲/۲) و *حلیة الاولیاء* ابونعیم اصفهانی نقل اقوال از تفسیر تستری بسیار است^۲ (الاصبهانی، بی‌تا). ابوبکر البلدی از جمله افرادی است که سهم و اهتمام زیادی در جمع‌آوری تفسیر تستری داشته است، چنان‌که اسم وی بارها در تفسیر به چشم می‌خورد. مراجعه به دیگر کتب تفسیر نشان می‌دهد که تمام اقوال تفسیری تستری، در این تفسیر ذکر نشده است بلکه برخی از نظرات تفسیری وی در کتب دیگری همچون تفسیر قرطبی نقل شده است. (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۸۱/۵).

رویکرد تفسیر، با توجه به اینکه صاحب آن یکی از عارفان بنام آسمان عرفان است، رویکردی عرفانی است، البته در بسیاری از مواقع، رویکرد عرفانی در بیان آیات دیده نمی‌شود و همچون تفاسیر روایی یا ادبی و کلامی و غیر آن، صرفاً به ذکر روایت در ذیل آیه پرداخته یا به توضیح لفظی آیه بسنده کرده، یا نکته‌ای کلامی و غیره ذیل آیه بیان شده است که نشان از احاطه تستری به دیگر علوم زمان خود دارد.

۱. چگونگی نگاه سهل تستری به قرآن

روایات رسیده از جانب پیامبر اکرم (ص) درباره قرآن، زمینه و تمهیدی برای تبیین رویکرد عرفانی از نگاه سهل است. وی در آغاز از میان روایات پیامبر اکرم (ص) درباره قرآن، روایتی معروف را با پنج واسطه از ابن عباس انتخاب می‌کند که در آن به داشتن ظاهر زیبا و باطنی عمیق برای قرآن از قول رسول خدا (ص) اشاره شده است. به نظر وی، هیچ آیه‌ای از قرآن نیست مگر اینکه چهار معنا دارد. ظاهر و باطن و حد و مطلع؛ ظاهر تلاوت آن است؛ باطن فهمش است؛ حد حلال و حرامش است؛ و مطلع اشراف قلب بر فهم عمیق مراد خداوند متعال است. پس علم ظاهر علم عام است، و فهم باطن و مراد از آن خاص است (التستری، ۱۴۲۳: ۱۶).

طریقه فهم قرآن از نگاه وی صرفاً از راه کسب دانش ظاهری نیست، بلکه فهم عمیق آن مخصوص اولیای الهی و خاصان درگاهش است که به واسطه اطاعت از اوامر و نواهی ظاهری و باطنی کسب می‌شود. اولیاءالله کسانی هستند که در همه حال تصدیق شده‌اند و همان متفردون بالله هستند؛ چراکه پیامبر درباره ایشان فرمود: «حرکت کنید که مُفردون (کسانی که در ذکر خدا اقامت کردند) به رحمت الهی پیشی گرفتند». رسیدن به مقام ولایت بدون تعلیم ظاهر و باطن قرآن از نگاه سهل، ممتنع است (همان: ۱۷).

تاکید بر باطن قرآن و اینکه این فهم از باطن قرآن امکان دارد و طریقه کسب این نوع این فهم با مستند کردن آن به روایت پیامبر اکرم (ص) در ابتدای تفسیر علاوه بر نشان دادن رویکرد باطنی تأویلی خود، این رویکرد را ممکن و مستند به قول معصوم می‌داند و چگونگی به این امکان را که خود از سالکان است نشان می‌دهد.

۲. رویکرد ظاهری به قرآن

اگرچه رویکرد اصلی تفسیر تستری عرفانی است، صرفاً صبغه عرفانی ندارد. او در بسیاری از آیات به ترجمه لغوی بعضی کلمات می‌پردازد و گاه روایات مربوط به آیه را ذکر می‌کند. در برخی آیات نیز به ذکر حکایات موعظه‌گونه از بزرگان رو می‌آورد. از این روش تفسیری سهل را باید با توجه به مواضع مختلف کلام وی جست‌وجو کرد و تأویل عرفانی وی را از لابه‌لای آیات مختلف به دست آورد.

سهل در رویکرد ظاهری، همچون دیگر مفسران قرآن کریم، در مواضع مختلف، از روش‌های معمول در تفسیر قرآن بهره برده است. توجه وی به معنای دقیق کلمات و استشهاد به اشعار فصیح عربی برای فهم ظاهر آیه و معنای صحیح آن از جمله این رویکردها است. وی در بیان معنای «نتقنا» در آیه شریفه «وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ» (اعراف: ۱۷۱) آن را به فتقنا و زعزعا معنا می‌کند و برای تأیید معنای خود به شعر عجاج استشهاد می‌کند. این مسئله حاکی از تسلط وی به ادبیات عرب و اشعار جاهلی است (همان: ۶۷). گاه نیز از قول لغویون برای ترسیم معنای مد نظر خود کمک می‌گیرد؛ چنان که در بیان معنای «رهط» در آیه شریفه «و لولا رهطک لرجمناک» (هود: ۹۱) از ابی عمرو بن علا، که از قراء سبعة است، نقل می‌کند که معنای آن ملأ و گروهی از مردان است که در بین آنان زنی نباشد. در این تفسیر همچنین، از احادیث برای بیان معنای کلمات استفاده شده است که نشان از اشراف وی به احادیث دارد. او در بیان معنای کلمه «ملأ» آن را به بزرگان و سادات قوم معنا کرده، برای اثبات مدعای خود به حدیثی از پیامبر (ص) استشهاد می‌کند (همان: ۳۶).

وی بارها برای بیان مراد آیه از لفظ «یعنی» استفاده می‌کند که گاه بیان مراد ظاهری آیه است و گاه بیان مراد باطنی آن؛ و در هر دو حالت در واقع تفسیر آیه در موجزترین شکل ممکن بیان شده است. در این مواقع، وی با استفاده از مکمل یا متممی همچون مضاف‌الیه یا ظرف، یا جار و مجرور برای کلمات، مقصودش را واضح می‌کند. به نظر وی، «اطاعت از رسول» در آیه شریفه «من یطع الرسول فقد اطاع الله و ...» (نساء: ۸۰) (همان: ۱۷) اطاعت از رسول در سنت است. وی برخی مفاهیم را با توجه به سیاق عبارت، متفاوت معنا می‌کند. به نظر وی، امر کردن مؤمنان و مشرکان به «إقامة صلاة» متفاوت است و این امر برای مومنان به انجام‌دادن و برپاداشتن نماز است؛ و برای مشرکان، همان‌طور که در سوره توبه آمده است که با اقامه نماز رها خواهند شد (توبه: ۵) به معنای اقرار به آن بدون تصدیق و محقق کردن آن است (التستری، ۱۴۲۳: ۴۱).

۳. روش سهل تستری در بیان تأویل آیات

روش تستری در بیان تأویلات به یک شکل نیست و همه تأویلات تستری نیز در یک سطح نیست. وی در تأویلاتش گاه به بیان باطن آیه بعد از ذکر ظاهر آن و در برخی آیات فقط به بیان معنای باطنی پرداخته است. در آیات متعددی نیز تفصیلی ذکر شده که نمی‌توان آنها را نوعی

تفسیر آیه دانست، بلکه به مناسبت ذکر آیه، نکته موعظه‌ای بیان شده است. وی ذیل آیه شریفه «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (آل عمران: ۹۲) درباره انفاق حکایتی از حضرت عیسی (ع) نقل می‌کند که در آن مراتب و درجات عرفا در سه سطح توابین، مشتاقین و محبین آمده است (همان: ۴۹). در کتب عرفانی نمونه‌های بسیاری است که بدون در نظر داشتن بیان تفسیری از قرآن به شرح مفاهیم دینی و وعظ سالکین به همراه اشاره به آیه متناسب با بحث پرداخته‌اند (میبدی، ۱۳۷۴: ۱/۲۴۰).

۳. ۱. تبیین باطنی آیات با اشاره به معنای ظاهری

هر گاه سهل تستری تصریح می‌کند که در مقام ذکر معنای ظاهری یا باطنی آیات است، نخست معنای ظاهری آیه و سپس معنای باطنی را تبیین می‌کند. در این صورت با توجه به جمع میان معنای ظاهری و باطنی آیه مخاطب می‌تواند ارتباط میان این دو معنا را دریابد. در چنین مواقعی به نظر می‌رسد هدف او تفهیم ارتباط بین ظاهر و باطن برای مخاطب باشد، یا اینکه برای فهم بهتر معنای ظاهری و باطنی، این دو را کنار یکدیگر می‌آورد.^۳ البته این نوع از جمع می‌تواند علاوه بر توجه سهل به معنای ظاهری در کنار توجه به معنای باطنی آن نشان از فقدان منافات و تعارض این دو معنا با یکدیگر باشد. از این‌رو معنای باطنی با قبول معنای ظاهری، لایه و وجه دیگری از آیه را نشان می‌دهد. وی معنای باطنی بیت در آیه شریفه «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا» (آل عمران: ۹۶) را پیامبر اکرم (ص) می‌داند: «أى أول بيت وضع للناس بيت الله عزوجل بمكة هذا هو الظاهر، و باطنها الرسول يؤمن به من أثبت الله فى قلبه التوحيد من الناس» (همان: ۵۰). ارتباط کعبه و رسول در این آیه، پیچیدگی خاصی ندارد؛ چراکه ویژگی‌هایی همچون قرارداد داشتن در مکه، مبارک بودن، انتساب تشریفی به حضرت حق، عبادت شدن خدا از طریق توجه به آن، مظهر هدایت بودن و سایر ویژگی‌هایی را که کعبه دارد می‌توان درباره رسول اکرم (ص) نیز برشمرد. علاوه بر این شباهت‌ها، از وجوه نزول این آیه این بوده است که بنی اسرائیل بیت المقدس را افضل مکان‌های عبادت و خودشان، پیامبرشان و مکانشان را افضل امت‌ها، پیامبران و مکان‌ها می‌دانستند. از این‌رو، با انزال این آیه، هم فضل کعبه اثبات شد و هم فضل پیامبر و هم فضل امت پیامبر. شباهت دیگر پیامبر و کعبه اختصاص نداشتن آن به قوم خاصی است. همان‌گونه که کعبه برای همه مردم قرار داده شده نه عده‌ای از آنها پیامبر اسلام نیز «نذیرا للبشر» است و برای همه مردم فرستاده شده است.

از نگاه سهل، میان معنای ظاهری و باطنی «تسبیح» در آیه «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» (اعلی: ۱) منافاتی وجود ندارد و مشابهت این دو با ذکر معنای ظاهری و باطنی، با اندک تأملی قابل فهم است: «هو تنزیهه عن الأضداد والأنداد فی الظاهر، و فی الباطن مشاهدته بالذکر فی الصلاة دون مشاهدة غیره» (همان: ۱۹۲). معنای باطنی آیه اشاره به بالاترین وجه در تسبیح حضرت حق بعد از منزه دانستن او دارد که به معنای منزه دیدن او و ندیدن غیر او است. مشاهده کننده حضرت حق در بالاترین مرتبه نه اینکه او را منزه بداند بلکه ذات مقدس احدیت را منزه می بیند و عارف این را در نماز، که بالاترین ذکر است، مشاهده می کند. ذکر تسبیحات مختلف در اجزای نماز، او را به تنهایی صاحب و سزاوار درک تسبیحاتی همچون «سبحان ربی الاعلی و بحمده» می کند.

۲.۳. تبیین باطنی بدون اشاره به معنای ظاهری

گاهی سهل بدون اشاره به تبیین ظاهری آیه، فقط به ذکر معنای باطنی آن اشاره کرده است. وی برای اشتباه نشدن تأویل بیان شده با تفسیر ظاهری، تصریح می کند که در مقام بیان باطن آیه است نه ظاهر آن.^۴ به نظر می رسد تعمد و تأکید سهل در تصریح به اینکه در مقام بیان باطن آیه است گاه نشان از پیچیدگی ارتباط معنای ظاهری آیه و تأویل وی دارد. از آنجا که تفسیر وی نگاشته سخنان او است، نه قلم خود او، ممکن است با توجه به سطح مخاطب نیاز بوده است که توضیح دهد ارتباط داشتن معنای مطرح شده از آن رو است که وی در صدد تفسیر نیست؛ برخلاف تفاسیر عرفانی دیگر که به قصد تأویل قرآن نگاشته شده است؛ و دیگر نیاز به ذکر این مطلب نبوده است که تفسیر سهل مجموعه ای از رویکردهای مختلف را در بر می گیرد که او را ناگزیر به ذکر توضیحی درباره رویکرد خود در هر آیه می کند. وی در تفسیر آیه هفت سوره اعراف، که درباره زمان قیامت و پنهان بودن وقت آن است، سخنانی کاملاً متفاوت با بحث قیامت مطرح می کند و آشکار نکردن قیامت را به آشکار نکردن نفس آمیخته به هوا به سوی اطاعت خداوند معنا می کند که پذیرش آن برای مخاطب خارج از فضای عرفان و تأویلات عرفانی دشوار است. از این رو در ادامه ذکر می کند که در مقام ذکر باطن آیه است نه مراد ظاهری آیه: «و قوله: لا یجلیها لَوْفِئِهَا إِلَّا هُوَ (اعراف: ۷)؛ یعنی لا یجلی نفس الطبع من الهوی إلى طاعته، إِلَّا هُوَ. هَذَا بَاطِنُ الْآیَةِ» (التستری، ۱۴۳۳: ۷۰).

ذکر نکردن مراد ظاهری نیز گاه به دلیل وضوح معنای ظاهری آیه است که خود وی گاهی این نکته را بیان نموده است. در تأویل معنای باطنی آیه شریفه «فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ» (انشراح: ۷)

بعد از بیان معنای باطنی آیه معنای ظاهری آن را بی‌نیاز از توضیح می‌داند: «فَإِذَا فَرَعْتَ مِنْ صَلَاتِكَ الْمَكْتُوبَةِ وَأَنْتَ جَالِسٌ فَانْصَبْ إِلَى رَبِّكَ وَأَرْجِعْ إِلَيْهِ، كَمَا كُنْتَ قَبْلَ نَفْسِ الطَّبَعِ، قَبْلَ بَدْوِ الْخَلْقِ، فَرْدًا بَفَرْدٍ، وَسِرًّا بِسِرٍّ، فَوَهَبَ اللَّهُ لَهُ مِثْلَ مَنْزِلَتِهِ السَّابِقَةِ فِي الدُّنْيَا، ... هَذَا بَاطِنُ الْآيَةِ، وَظَاهِرُهَا مَا عَلَيْهِ الظَّاهِرُ» (همان: ۱۹۸). احتمال دیگر این است که ارتباط میان معنای ظاهری و باطنی آیه همچون نمونه‌هایی نباشد که هر دو معنا را ذکر کرده است. در برخی موارد وی با کمک روایات معانی باطنی خود را مطرح می‌کند و استبعاد معنای باطنی بدین وسیله کمتر می‌شود. وی در بیان باطنی معنای آیه شریفه «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» (روم: ۴۱) از کلام رسول خدا بهره می‌برد و با تصریح بر باطنی بودن تبیین خود، «بر» در آیه را اعضا و جوارح بدن و «بحر» را به قلب در معنای باطنی آیه تشبیه می‌کند:

مثل الله تعالى الجوارح بالبر، و مثل القلب بالبحر، و هم أعم نفعاً و أكثر خطراً، هذا باطن الآية، ألا ترى أن القلب إنما سمى قلباً لتقلبه و بعد غوره، و لهذا قال النبي صلى الله عليه و سلم لأبي الدرداء رضى الله عنه: «جدد السفينة فإن البحر عميق»، یعنی جدد النية لله تعالى من قلبك ... (همان: ۱۲۱).

سهل بدون اشاره به معنای ظاهری آیه «والضحى»، ضحی را در معنای باطنی «نفس الروح فی الباطن» معنا می‌کند که یافتن ارتباط آن با معنای ظاهری بسیار پیچیده به نظر می‌رسد و ذکر نکردن معنای ظاهری نیز وضوح معنای آن است (همان: ۱۹۷).

۳.۳. تأویل آیات بدون اشاره به باطنی یا ظاهری بودن معنا

اگرچه سهل در مواضع مختلفی از تفسیرش بیان باطنی از آیه ارائه می‌کند، اما همچون نمونه‌های ذکر شده اشاره‌ای به باطنی بودن بیان خود نمی‌کند. به نظر می‌رسد در نمونه‌هایی که وی تصریح می‌کند که در مقام بیان مراد باطنی است احتمال اشتباه با معنای ظاهری هست و ممکن است این تصور در مخاطب ایجاد شود که بیش از معنایی که از کلمه‌ای می‌دانسته معنای دیگری وجود داشته که او از آن بی‌خبر است. مثلاً لفظ «بحر» در تفاسیر مختلفی به شهرهای آباد تفسیر شده یا به شهرهای کنار دریا و رودها نه خود دریا (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۵۶/۵). از این رو احتمال دارد با توجه به سطوح مختلف مخاطبان وی و شفاهی بودن بیان آیات، برای دوری از این خطا تصریح می‌کند که در حال بیان معنای باطنی آیات است.

در جاهایی که وی باطن آیه را تبیین می‌کند و نامی از تأویل یا بیان باطنی نمی‌آورد، به نظر می‌رسد در پی مطرح کردن مصداق اتم آیه است نه اینکه بخواهد سایر مصداق را نفی کند؛ چنان که او در بیان آیه «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ» (آل عمران: ۹۲) «بر» را به «تقوا»، و «انفاق» را «جنگ و حرب با نفس» معنا می‌کند. زیرا انفاقی بالاتر از انفاق نفس در مخالفت کردن با خودش و طلب رضایت الاهی نیست. در واقع، این تفسیر نه خروج از معنای آیه بلکه بالاترین مصداق آیه از انفاق را بیان می‌کند که انفاق خود نفس است نه اموال، و انفاق نفس به معنای مخالفت کردن با آن در طلب رضایت الاهی است که از مصداق آن انفاق مال نیز می‌تواند باشد (همان: ۴۹).

۴. تحلیل تأویلات تستری

همان‌گونه که روش تفسیر ادبی و بیان معانی کلمات قرآن با رجوع به اهل لغت و استعمال در عرف و خبرگان این فن میسر می‌شود، تفسیر عرفانی یا تأویل آیات نیز با توجه به روح عرفان، که عالم را در درون انسان و انسان را در عالم جست‌وجو می‌کند، معیار مشخصی می‌یابد. با بررسی آیات تأویل شده می‌توان به برخی از معیارهای تستری در تأویلاتش دست یافت.

۴.۱. تأویل انفسی آیات آفاقی

عرفان تمام وجود را در توحید و موحد می‌بیند و اصل عالم را جدانشدن انسان از اصل خویش و تلاش او برای بازگشت به آن می‌داند. عالم، انسان کبیر است و انسان، عالم صغیر است^۵ (آملی، ۱۳۶۸: ۲۷۱). از این رو فهم باطنی قرآن نیز باید بر همین اساس درک شود. این نگاه در فهم آیات قرآن نیز رسوخ کرده و همان‌گونه که نگاه به آفاق با درک انفسی آمیخته است نگاه به آیات آفاقی نیز با همین ادراک مواجه است. درک کردن بحر و بیت^۶ به عنوان قلب، و ضحی به عنوان نفس روح در باطن باید این‌گونه توجیه شود، نه فهمی بدون پایه و اساس و قاعده و بدون ارتباط با معنای ظاهری.

تأویل سماوات به قلوب در آیه شریفه «لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (زمر: ۶۳) و معنا کردن آن به در اختیار قرار داشتن کلید قلب‌ها در دست خدا بر همین مبنا استوار است (التستری، ۱۴۲۳: ۱۳۵). عرفا با توجه به اختلاف در سطوح معرفتی خود سعی در یافتن معنای انفسی آیات قرآن می‌کنند و معنای باطنی را در واقع در باطن انسان جست‌وجو می‌کنند و به فراخور حال و مقام

خود فهم انفسی خود را از آیات بیان می‌کنند. از شواهدی که وی آفاق را در انفس و دنیا را در نفس انسان جست‌وجو می‌کند تصریح خود وی در این زمینه است. وی در بیان آیه شریفه «قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ» (نساء: ۷۷) دنیا را نفس انسان می‌داند و برای از بین بردن دنیا از میان برداشتن و فناکردن نفس را توصیه می‌کند (همان: ۵۴).

عرفا در تأویلاتشان از این قاعده و رویکرد در تفسیر عرفانی استفاده کرده‌اند و اگر اختلافی بین عرفا در فهم عرفانی آیه‌ای وجود دارد همچون اختلاف بین مفسران در تفسیر ظاهری است. این اختلاف می‌تواند ناشی از معنای باطنی آیه باشد که لایه‌های مختلفی دارد و با توجه به درجات عرفا و مخاطبان آنان، بدون رد دیگر معانی باطنی می‌تواند صحیح بوده و اختلافی جدی میان آنها نباشد.

۲.۴. تأویل انفسی در روابط میان انسان‌ها

نگاه انفسی در آیات مربوط به رابطه میان انسان‌ها نیز جریان دارد. این نگاه، رابطه میان انسان‌ها را رابطه‌ای درونی انسان به خود فرض کرده، این رابطه درونی را تبیین می‌کند. تکرار این نوع از تأویل در مواضع متعدد، حکایت از قاعده‌مند بودن روش وی در این زمینه است. او در چنین موضعی با جداکردن بخش مد نظر خود از سیاق آیه تبیین باطنی خود را بدون در نظر گرفتن سیاق ظاهری آیه بیان می‌کند. این کار نفی معنای ظاهری و سیاق نیست، بلکه می‌تواند در نگاهی سطحی ترسیم معنایی صحیح و وعظ‌گونه باشد که با آیه‌ای از قرآن متبرک شده است! البته می‌توان گفت در سطوح باطنی، برخلاف ظاهر، سیاق محدودکننده معنا نیست، همچنان‌که بسیاری از روایات اهل بیت (ع) در خصوص بیان مراد آیه بدون توجه به سیاق آیه معنا شده است (موسوی خمینی، ۱۴۱۸: ۲۸۸/۳). علاوه بر این، در تحدید معنای ظاهری به واسطه سیاق نیز اختلاف نظرهای جدی بین مفسران و فقها وجود دارد و گاه تفسیر برخی آیات بدون توجه به سیاق صورت پذیرفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸۷/۹).

سهل در آیه «وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ بِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَ الْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْجَارِ الْجَنَبِ وَ الصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ وَ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا» (نساء: ۳۶) بعد از ذکر معنای ظاهری، جارالجنب را بیگانه دور، صاحب‌الجنب را همراه سفر یا همسر، و ابن‌السبیل را شخص ضعیف، و معنای باطنی آیه را باطن انسان معرفی می‌کند که حاکی از نگاه انفسی به آیه است. در این صورت، در نگاه سهل،

جار ذوالقربی قلب انسان است و جارالجنب طبیعت وی؛ صاحب بالجنب عقلی است که به شریعت اقتدا کرده و ابن السبیل جوارح وی است که مطیع امر خداوند است (التستری، ۱۴۲۳: ۵۳).

وی در آیه «یا ایها الذین آمنوا لا تأکلوا أموالکم بینهکم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منکم و لا تقتلوا أنفسکم إن الله کان بکم رعیماً» (نساء: ۲۹) قتل نفس را به معنای هلاکت آن می‌داند که با معنای ظاهری مناسب است، اما نهی از قتل را نه قتل دیگر انسان‌ها که برآمده از ظاهر آیه است و دلالت بر تعیین اصول حاکم بر روابط اجتماعی دارد، بلکه نهی از قتل نفس خود به واسطه معاصی و ترک توبه از آن می‌داند که اصول حاکم به رابطه انسان با خود را یادآور می‌شود (همان: ۵۳).

در تبیین آیات ۷۶ و ۷۷ سوره نساء نیز، که درباره قتال در راه خدا است، از همین قاعده بهره می‌برد و قتال را نه با دیگر مردم بلکه با نفس خود انسان معنا می‌کند. سبیل طاغوت نیز بر همین اساس، سبیل نفس معرفی می‌شود. زیرا نفس اکبر طواغیت است: «المؤمنون خصماء الله علی أنفسهم، والمنافقون خصماء النفوس علی الله عزوجل، یتدرون إلی السؤال و لا یرضون بما یختار الله لهم و هو سبیل الطاغوت، إذ النفس أكبر الطواغیت، إذا خلأ العبد معها، قیل له عن المعصية» (همان: ۵۴). بنابراین، اصلاح روابط اجتماعی از منظر سهل بدون اصلاح نفس انسان امکان‌پذیر نمی‌شود و اصلاح از نفس خود انسان آغاز می‌گردد. از این رو تلاش سهل برای ارائه معنای باطنی از این‌گونه آیات علاوه بر منافات‌نداشتن با معنای ظاهری، تأکیدی بر مصداق اتم آن دارد. تأکید سهل بر اینکه نفس رأس همه طاغوت‌ها است و طاغوت اولیای کافران است، شاهدی بر این مدعا است: «قال سهل: و رأس الطواغیت کلها النفس الأمارة بالسوء، لأن الشیطان لا یقدر علی الإنسان إلا من طریق هوی النفس، فإن أحس منها بما تهم به ألقى إلیها الوسوسة» (همان: ۳۷). صفت کفر را می‌توان بر نفس حمل کرد و آیات جهاد با کفار همچون آیه شریفه «یا ایها النبی جاهد الکفار و المنافقین» (توبه: ۷۳) نیز از منظر وی جهاد با نفس قلمداد می‌شود (همان: ۷۴).

۳.۴. تأویل رحمانی و اخروی از آیات عذاب و امور دنیوی

استفاده از تبیین‌های رحمانی و معنوی از الفاظ و تعابیری که سیاقشان، در مخالفت با بیان سهل است، در تفسیر وی نمونه‌های بسیار دارد. آوردن معنایی خلاف معنای ظاهری که قاعده‌ای برای

آن یافت نشده و معمولاً مخالفت مفسران و علما را در پی دارد، از ویژگی‌های تأویل عرفانی تفسیر سهل است. وی در توضیح کلام عزیز مصر به همسرش در گرامی‌داشتن یوسف در آیه شریفه «أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا» (یوسف: ۲۱) منظور از «ينفَعنا» را «شفاعت در آخرت» معنا می‌کند، در حالی که عزیز مصر در آن زمان مشرک بوده و شناختی از یوسف (ع) نداشته است (همان: ۸). این نوع تبیین را یا باید بر اساس ذوق و الهام فهمید یا اینکه آن را حمل بر بالاترین نوع نفعی کرد که باید از پیامبری که اکرام شده انتظار داشت، که همان شفاعت است؛ یا اینکه چنین توقعی برای عزیز مصر و همسرش، که بعدها به او ایمان آورد، در قیامت ایجاد خواهد شد.

توجه به معنای تأویل نیز می‌تواند وجه دیگری از بیان تستری را روشن کند. راغب در تعریف تأویل آن را «رَدُّ الشَّيْءِ إِلَى الْغَايَةِ الْمُرَادَةِ مِنْهُ، عِلْمًا كَانُ أَوْ فِعْلًا» معنا کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۰). در این صورت تأویل نه ارائه معنای ظاهری، بلکه توجه به آن چیزی است که محقق خواهد شد و در واقع محقق کردن معنا است (الخالدي، ۱۴۱۶: ۷۰). در واقع، تستری نفع واقعی برای همسر عزیز مصر را، که در آینده به واسطه یوسف برای او محقق شده، نشان داده است که همان خروج از شرک و اقرار او به توحید است و نتیجه آن بهره‌مندی از شفاعت یوسف در آخرت است.

وی همین شیوه را در تبیین معنای «عُدْنَا» در آیه شریفه «وَإِنْ عُدْتُمْ عُدْنَا» (اسراء: ۸) دارد. وی «عُدْنَا» را به مغفرت و اقبال به بندگان اضافه می‌کند و معنای آن را رجوع خداوند به رحمت و مغفرت در صورت بازگشت بنی اسرائیل به گناه معصیت می‌داند که با توجه به سیاق آیه که در ادامه می‌فرماید: «وَ جَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا» با نظر مفسران و معنای ظاهری آیه مخالف است؛ چراکه معنای آیه این است که بازگشت به معصیت از طرف آنها بازگشت به عقوبت را از طرف خداوند در پی دارد (التستری، ۱۴۲۳: ۹۴). به نظر می‌رسد در این شیوه نیز عرفا خود را مقید به حفظ سیاق آیات نمی‌دانند، بلکه همسو با برخی مفسران و فقها این آیات را خارج از سیاق معنا می‌کنند.^۸ با این نگاه، تأویل ایشان مؤید به آیات رحمت الاهی است، چنان‌که وعده مغفرت خداوند مقید به طلب غفران نیست و خداوند می‌تواند بدون استغفار، بندگان گنهکار خود را مشمول مغفرت و رحمت قرار دهد.

به نظر می‌رسد این نوع نگاه را عرفای بعد از وی نیز دنبال کرده‌اند و جزء لاینفک رویکرد عرفانی قرار گرفته است. حتی از اصطلاحاتی همچون «عذاب»، «گواری» و «لذت» فهمیده شد تا رحمانیت واسعه حضرت حق نشان داده شود (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۶۶۱).

۴.۴. تأویل مفاهیم دینی

از دیگر روش‌های سهل در بیان آیات در رویکرد عرفانی توجه به ترسیم معنایی مسبوط با صیغه عرفانی از مفاهیم دینی و قرآنی است. وی بارها مفاهیمی همچون ایمان، توکل، صبر، رضا، تقوا و ... را ذیل آیات و به تناسب آیه ذکر شده شرح کرده و جایگاه آنها را در بین مفاهیم دیگر از منظر عرفان روشن می‌کند. تبیین‌های وی، علاوه بر بعد مفهوم‌شناسی، متضمن نوعی موعظه نیز هست. گاه همسو با عارفان، با دقت در تعبیرهای مختلف، رتبه این مفاهیم با توجه به سلوک سالک مشخص و مراحل قبل و بعد از آن نیز بیان می‌گردد. این‌گونه نیست که مفهومی فقط یک بار بیان شود، بلکه بارها به اجمال و تفصیل و با توجه به سیاق آیه، آن مفهوم روشن می‌شود. در مواضع متعددی بیان وی پاسخی به پرسش مریدان است که در ضمن مجلس وی عرضه شده و تبیین زاید برخی آیات به واسطه شفاهی‌بودن کلام و نداشتن قصد تبیین جامع از آیه است. تستری در بیان مفهوم توکل ذیل آیه «فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (نساء: ۸۱) آن را اختصاص دادن بدن در عبودیت و تعلق قلب به ربوبیت و تبرا از حول و قوه غیر از خدا ذکر می‌کند. وی حقیقت توکل را در اصل، اقرار به توحید و در فرع، علم به زمان قیامت و در سکون، معاینه می‌داند. سهل سپس توصیه خود را آغاز می‌کند و مریدان را از جزع به هنگام توکل بر حذر می‌دارد؛ چراکه توکل برای اهلش مایه راحتی است. به نظر وی، توکل بی‌انتهای و توصیف‌ناپذیر و مثال‌نازدنی است. برای متوکل هزار منزل است که اولین آنها راه رفتن در هوا است. سهل راه رسیدن به توکل را نیز بیان می‌کند که عبارت است از طی کردن مراحل همچون معرفت، اقرار، توحید، اسلام، احسان و تفویض؛ و پس از رسیدن به توکل، مقام سکون به حضرت حق، جل و علا، در همه حالات است (التستری، ۱۴۲۳: ۵۴-۵۵).

تستری در بیان آیه شریفه «فَصَبِّرْ جَمِيلٌ» (یوسف: ۱۸) صبر به همراه رضا را صبر جمیل معرفی می‌کند و در پاسخ به پرسش مریدان، علامت آن را جزع‌نکردن می‌داند و در پاسخ به این پرسش که «چگونه صبر جمیل حاصل می‌شود؟» می‌گوید معرفت به همراهی خداوند با بشر، و اینکه بعد از آن عافیت با راحتی هموار می‌شود. وی سپس صبر را به جامی تشبیه می‌کند که در

بالای آن صبر و تحت آن غسل است؛ و می‌افزاید: «عجبت ممن لم یصبروا کیف لم یصبروا للحال، و رب العزة یقول: إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۱۵۳) (همان: ۸۱).

۴.۵. به‌کارگیری ذوق در تأویل

برای همه نمونه‌های تأویلی و عرفانی که سهل بیان کرده نمی‌توان قاعده‌ای به دست آورد. در تفسیر عرفانی، که به تفسیر ذوقی و اشاری نیز تعبیر شده، نوعی الهام خاص عارفان دیده می‌شود که با هیچ یک از قواعد مدون، تبیین‌پذیر نیست. از آنجا که با علوم کسبی نمی‌توان این نوع از تأویل را با معیاری تطابق داد، این نوع رویکرد با توجه به نتیجه سیر و سلوک عارفانه ارزیابی می‌شود^۱ (ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۱۶/۱). حتی مفسران بزرگی همچون سیوطی آن را «علم الموهبة» نامیده‌اند و یکی از مصادر اصلی تفسیر در کنار دیگر علوم لازم در تفسیر شمرده‌اند (سیوطی، ۱۴۲۱: ۴۵۱/۲). تبیین سهل از معنای «بسم الله الرحمن الرحیم» در این قسم جای دارد. به نظر وی، «با» در «بسم الله»، «بهاء الله» عزوجل و «سین» آن «سنا الله» عزوجل و «میم» آن «مجد الله» عزوجل است.

والله: هو الاسم الأعظم الذی حوی الأسماء کلها، و بین الألف واللام منه حرف مکنی غیب من غیب إلى غیب، و سر من سر إلى سر، و حقیقة من حقیقة إلى حقیقة. لا ینال فهمه إلا الطاهر من الأدناس، الآخذ من الحلال قواما ضرورة الإیمان. والرحمن: اسم فیهِ خاصیة من الحرف المکنی بین الألف واللام. والرحیم: هو العاطف علی عباده بالرزق فی الفرع والابتداء فی الأصل رحمة لسابق علمه القديم (همان: ۲۲).

به نظر می‌رسد توجه عرفا به اسماء و صفات الاهی یکی از معیارهای تأویلات ایشان در چنین مواضعی است. در سنت عرفانی، عالم مظهر اسماء و صفات الاهی است و آنچه در عالم، نقش ایفا می‌کند اسماء الله است. همین مسئله در قرآن کریم نیز نمود می‌یابد و توجه به اسماء الله و آثار آن در عالم، خود را در تأویل برخی کلمات و حروف قرآن نشان می‌دهد (الجیلی، ۱۴۱۸: ۹۷). همان‌گونه که نگاه عارف به کوه، دشت و دریا نتیجه‌ای جز دیدن مظاهر ذات ذوالجلال نیست (عریان همدانی، ۱۳۸۴: دوبیتی شماره ۱۶۲) و خود او نیز مظهری از تجلیات ذات احدیت است (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۷/۱)، لذا تمام عالم را در توحید و تجلیات آن می‌بیند. یکی از مظاهر توجه به اسماء الله در تأویل حروف مقطعه ظهور و بروز می‌یابد.

تأویل حروف مقطعه

حروف مقطعه قرآن نیز از جمله آیاتی است که رویکرد ذوقی و اشاری در تأویل آن روشن است؛ چراکه ابهام این حروف، منجر به رویکردهای متفاوتی در تبیین آنها شده است. مفسران گاه در بیان آنها به سرّ و رمز بودن آنها اشاره کرده‌اند و دیگرانی که به معنا و مقصود پرداخته‌اند یا از اقوال صحابه و تابعین و ائمه (ع) بهره جسته‌اند یا از شواهد و قرائن متنی و سیاقی استفاده کرده‌اند و یا اینکه ذوق خود را در این خصوص به میدان آورده‌اند و تبیینی متفاوت از همه مذکورات پیش گفته مطرح کرده‌اند. از این رو اختلاف بین مفسران در این خصوص بسیار است و در بین اهل تأویل نیز، سهل از آن دسته مفسران است که با توجه به رویکرد عرفانی خود آن دسته از اقوال صحابه و تابعین را برمی‌گزینند که به مشرب وی نزدیک‌تر است. وی فواتح سور را سرّ قرآن می‌داند؛ چراکه آنها اسماء و صفات الهی هستند و جمع شدن آنها در کنار یکدیگر اسم اعظم خداوند را تشکیل می‌دهد. برای این ادعا به کلام علی (ع) استناد می‌کند که فرمود این اسماء مقطعه چنانچه از هر کدام حرفی بدون در نظر گرفتن تکرار حروف انتخاب شود و در کنار یکدیگر قرار گیرند یکی از اسامی رحمان می‌شود که اگر شناخته شود و با آن دعا گردد همان اسم اعظمی است که اگر به آن دعا شود اجابت حتمی است. بنا بر این مینا، وی با قراردادن «الر»، «حم» و «نون» پشت سر یکدیگر، بنا بر ترتیب نزولشان، اسم «الرحمن» را به دست می‌آورد. البته از ابن عباس و ضحاک نیز در معنای این حروف نقل‌هایی را می‌آورد که گفته‌اند: معنای «الم»، «انا الله اعلم» است، یا «الف» الله است، «لام» جبرئیل، و «میم» محمد است؛ و این در واقع قسم خداوند به خود، جبرئیل و محمد است. در این مورد، خود سهل نیز فهم خود از این حروف را بیان می‌کند و در تبیین معنای «الم» می‌گوید:

الم اسم الله عزّ و جلّ فيه معان و صفات يعرفها أهل الفهم به، غير أن لأهل الظاهر فيه معاني كثيرة، فأما هذه الحروف إذا انفردت، فالألف تأليف الله عزّ و جلّ ألف الأشياء كما شاء، واللام لطفه القديم، والميم مجده العظيم. و قال سهل: الم، ذلک الکتاب، الألف الله، واللام العبد، والميم محمد کی يتصل العبد بمولاه من مکان توحیده و اقتدائه بنبيه (التستری، ۱۴۲۳: ۲۵).

وی با توجه به این مینا که این حروف با اسماء و صفات الهی مرتبط‌اند «حم» (غافر: ۱) را به دو صفت «حی» و «ملیک» تفسیر می‌کند (همان: ۱۳۶) و در سوره فصلت آن را امر محتوم در

لوح محفوظ، که آنچه در آن است بوده، معنا می‌کند که بهره‌گیری از ذوقی است که وجه و قرینه‌ای برای آن به نظر نمی‌رسد (همان: ۱۳۷).

۴.۶. تأویل معنوی امور مادی

یکی از روش‌های سهل در تأویل آیات، انصراف از دنیای مادی و لذات مادی به دنیای معنویت است. آیاتی که ظهور آنها در امور دنیای مادی و ملزومات زندگی دنیوی است در نگاه سهل‌اموری معنوی انگاشته می‌شوند. وی با اضافه کردن کلماتی این افعال و نیازهای مادی را نیاز و فعلی معنوی نشان می‌دهد. او در تبیین کلام حضرت ابراهیم (شعراء: ۷۸-۸۲) در نشان دادن تأثیر حضرت حق در همه امور حیات دنیوی به گونه‌ای دیگر به این آیات می‌نگرد. وی، هدایت را در این آیات هدایت به قرب الاهی، اطعام را به اطعام لذت ایمان، آب دادن را به آب دادن شراب توکل و کفایت و شفای مریض را به مصون داشتن وی از توجه به غیر خدا و میل به دنیا معنا می‌کند. بر همین اساس، اماتة بسبب غفلت و حیات نیز به واسطه ذکر ایجاد می‌شود (همان: ۱۱۶).

تعبیر به «حکم» از لفظ «زمین» از دیگر نمونه‌های این قاعده است. وی زمین را به حکم تعبیر می‌کند و برای کلام خودش از حدیث رسول خدا (ص) نیز مدد می‌گیرد و معنای خلاف ظاهر، ولی محقق و صحیح، خود را به آیه شریفه «وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ» (لقمان: ۳۴) پیوند می‌زند. معنای آیه در نظر وی این است که انسان نمی‌داند بر چه حکمی از سعادت و شقاوت خواهد مرد. از این رو پیامبر فرمود کثرت اعمال شما را نفریبد. چون اعمال با خواتیم آن است (همان: ۱۲۳).

نتیجه

تستری در تفسیرش، در کنار بهره‌گیری از روش عارفان، از علوم مختلفی همچون علم لغت و حدیث نیز بهره جسته است. تأویلات وی با معیارهای مشخصی در ساحت عرفان قابل ارزیابی است. تأویل انفسی ذیل آیات آفاقی و حتی در روابط اجتماعی با توجه به نگاه عرفا به عالم به عنوان انسان کبیر، و انسان به عنوان عالم صغیر است، که باعث ایجاد نوعی تناظر میان انسان و عالم می‌شود. وی در تأویل حروف مقطعه روش خاص عرفانی خود را دارد که بیشتر جنبه توجه به اسماء و صفات حضرت حق در آن متبلور است. معیار عرفا در نگاه به عالم به عنوان تجلی

اسماء و صفات ذات احدیت در این تفسیر به وضوح دیده می‌شود. البته فهم چگونگی ارتباط میان تجلیات و اسماء پیچیدگی‌های خاصی دارد که جز برای رؤیت‌کنندگان حقایق عالم میسور نیست، اما اصل این امر در کتب عرفانی مفصلاً بیان شده است. اگرچه وی رویکرد عرفانی در خصوص آیات را مد نظر قرار داده، اما از بیان ظاهری آیات نیز غفلت نکرده است و گاه در کنار بیان تأویلی و عرفانی، بیان ظاهری آیات را نیز ذکر کرده است. سهل در کنار ترسیم تعریفی عرفانی از مفاهیم دینی همچون توکل، رضا و صبر، از اصول عرفانی همچون رتبه‌بندی مقامات و ترتیب عرفانی برای طی آنها استفاده کرده و همچون دیگر عرفا جنبه تربیتی و موعظه‌گونه کلام عرفانی را در جای جای تفسیرش به کار برده است.

منابع

۱. ابن عجبیه، احمد بن محمد (۱۴۱۹). *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، قاهره: حسن عباس زکی.
۲. ابن عربی، محیی الدین (۱۴۲۲). *تفسیر ابن عربی*، تحریر: سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳. الاصبهانی، ابو نعیم احمد بن عبد الله (بی‌تا). *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، تحریر: محمدرضا شفیعی کدکنی، قاهره: دار ام القراء للطباعة و النشر.
۴. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸). *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تحریر: هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی (انجمن ایران‌شناسی فرانسه).
۵. التستری، سهل بن عبدالله (۲۰۰۲/۱۴۲۳). *تفسیر التستری*، تحریر: محمد علی بیضون، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
۶. الجیلی، عبد الکریم (۱۴۱۸). *الإنسان الكامل (الجلی)*، تحریر: صلاح بن محمد بن عویضة ابو عبدالرحمن، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷. الخالیدی، صلاح عبد الفتاح (۱۹۹۶/۱۴۱۶). *التفسیر والتأویل فی القرآن*، الاردن: دار النفائس.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۹۹۲/۱۴۱۲). *المفردات فی غریب القرآن*، تحریر: صفوان عدنان داوودی، بیروت- دمشق: دار القلم.
۹. سلمی، محمد بن حسین (۱۳۶۹). *حقائق التفسیر*، تحریر: نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۱۰. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴). *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۱. سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱). *الایقان فی علوم القرآن*، بیروت: دار الكتاب العربی.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۳. عربان همدانی، باباطاهر (۱۳۸۴). *دیوان شعر باباطاهر عربان همدانی*، تحریر: مهدی الاهی قمشه‌ای، تهران: ارمغان.
۱۴. فخر الدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰). *مفاتیح الغیب معروف به تفسیر کبیر*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
۱۵. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۶. قیصری رومی، داوود بن محمد (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، تحریر: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. مکی، ابو طالب (۱۴۱۷). *قوت القلوب فی معاملة المحبوب*، تحریر: باسل عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۸. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۴۱۸). *تنقیح الأصول*، تحریر: حسین تقوی اشتهاردی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۹. میبیدی، رشیدالدین (۱۳۷۴). *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تهران: انتشارات امیرکبیر.

پی‌نوشت‌ها

۱. ابو محمد سهل بن عبدالله بن رفیع التستری در شهر تستر در سال ۲۰۰ ه.ق. به دنیا آمد. توجه تستری به تصوف از همان کودکی تحت اشراف دایی‌اش محمد بن سوار آغاز شد. در هفت‌سالگی قرآن را حفظ کرد و دائم‌الصوم بود. در سیزده‌سالگی برای یافتن پاسخ پرسش‌هایش به بصره رفت. مصاحبت او با ذوالنون مصری و ادريس بن ابی خوله انطاکی نقل شده است. بسیاری از عرفای بعد از او، همچون حلاج، احمد جوری، و ابو یعقوب سوسی، محضر وی را درک کرده‌اند. *رسالة فی الحروف*، *رسالة فی الحکم والتصوف*، و *مواظع العارفين* از دیگر آثار او است.
۲. در *قوت القلوب* بیش از پنجاه نقل از سهل تستری آورده شده که نمونه‌هایی از آن در صفحات ۱۳۲، ۱۷۷، ۱۷۹، ۲۳۱، ۲۹۰ و ... دیده می‌شود. در *حلیة الاولیاء* نیز بیش از ۵۰ نقل از سهل آورده شده که نمونه‌هایی از آن در صفحات ۱۹۰-۲۰۵ جلد دهم، که بارها از سهل نقل کلام می‌کند موجود است.

۳. نک: تفسیر التستری: (نساء: ۳۶) ص ۵۳؛ (یوسف: ۱۰۶) ص ۸۳؛ (إسراء: ۵۷) ص ۹۵؛ (شعراء: ۳) ص ۱۱۵؛ (أنبياء: ۸۳) ص ۱۰۴.
۴. و نیز نک: تفسیر التستری: (زمر: ۶۷-۶۹) ص ۱۳۵؛ (جاثية: ۱۷-۱۹) ص ۱۴۳؛ (ذاریات: ۱۵) ص ۱۵۳؛ (حديد: ۳-۴) ص ۱۶؛ (معارض: ۴-۷) ص ۱۷۷؛ (معارض: ۲۹) ص ۱۷۸؛ (غاشية: ۱۷) ص ۱۹۲؛ (ضحی: ۱-۲) ص ۱۹۷.
۵. أن رأس المعارف كلها معارف ثلاثة: معرفة الحقّ و معرفة الآفاق، المسمّى بالعالم والإنسان الكبير و معرفة الأنفس، المسمّى بالإنسان والعالم الصغير (أملی، ۱۳۶۸: ۲۷۱).
۶. قوله تعالى: قَتَلَكُ بِيوتَهُمْ خاويةً بما ظَلَمُوا. قال: الإشارة في البيوت إلى القلب، فمنها ما هو عامر بالذكر، و منها ما هو خرب بالغفلة، و من ألهمه الله عزّ و جلّ بالذكر فقد خلصه من الظلم (تستری، ۱۴۲۳: ۵۳).
۷. نک: ذیل آیه ۴۱ سوره انفال و نیز طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۰۴/۱۶، ذیل آیه ۳۳ سوره احزاب؛ و نیز فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ذیل همین آیات و نیز آیه ۵ سوره مائده.
۸. برخی از فقها نیز در استدلال‌های فقهی در مقام تمسک به آیات بعضاً آیات را از سیاق خود جدا کرده، به آن استناد می‌کنند. نمونه‌هایی همچون تمسک به آیه شریفه «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» برای مشروعیت تقلید از این قبیل است که دیگرانی که قائل به سیاق هستند این نوع استناد را نپذیرفته‌اند؛ چراکه با سیاق آیات منافات دارد (موسوی خمینی، ۱۴۱۸: ۶۳۰/۴).
۹. مقدمه کتاب به قلم جوده محمد أبو الیزید المهدی.

لذت زیبایی‌شناختی و تمایز آن از لذت زیستی: بررسی دیدگاه توماس آکویناس

تاریخ دریافت	تاریخ پذیرش
۹۴/۳/۲۲	۹۴/۷/۲۷

مهدی امینی*

چکیده

توماس آکویناس یکی از دو چهره پیش‌گام قرون وسطا بعد از آگوستین است که در مقام متنقدترین فیلسوف دوره جدید کلیسا، صاحب آثار نظام‌یافته‌ای است که می‌توان از دل آن، گزاره‌های فلسفی درخوری در حوزه هنر و زیبایی‌شناسی استحصال کرد. بر این اساس، جستار حاضر با پیش‌رو گذاشتن این فرضیه که تمایز موجهی میان لذت برآمده از ادراک زیبایی و لذت حاصل‌شده از ارضای تمایلات زیستی مبتنی بر اشارات و اظهارات توماس وجود دارد، با روش توصیفی و تحلیلی، عناصر این ادعا را ذیل مسائل جزئی‌تر بررسی کرده است. در دو بخش نخست این مقاله، ماهیت لذت زیبایی‌شناختی با تکیه بر سایر مؤلفه‌های مؤثر فلسفی در این خصوص، تبیین شده است که از آن جمله است: بررسی فرآیند ادراک زیبایی مبتنی بر نظریه شناخت آکویناس، کیفیت حرکت «میل» در ادراک امر خیر، مقاطع مختلف حرکت میل و تمایز آن از لذت حاصل از ادراک زیبایی. در دو بخش نهایی نیز با تأکید بر مقدمات قبل، تمایز لذت زیبایی‌شناختی و لذت زیستی تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها: لذت زیبایی‌شناختی، لذت زیستی، ادراک زیبایی‌شناختی، خیر، میل.