



University of Science and Quranic Knowledge  
Tehran Faculty of Quranic Sciences

## Typology and Epistemological Criticism of Mystical Interpretations in the Interpretation of "Ruh al-Bayan"

Bagher RiahiMehr<sup>1</sup> 

1. Assistant Professor, Quran and Oriental Studies Department, Quran and Hadith Higher Education Complex, Al-Mustafa Al-Alamiyah University (PBUH), Qom, Iran .

### Abstract

The present study examines the foundations and types of mystical interpretations in the interpretation of Ruh al-Bayan by Ismail Haqi Brosway; a work that has a special place among mystical interpretations of the 11th century AH in terms of combining Quranic externalism with tasteful and discovery tendencies. The main problem of the research is to explain the limits and criteria of the accuracy of mystical interpretations and determine their relationship with valid rules of interpretation. The research method is descriptive-analytical with text-based analysis and content typology of interpretations within the framework of the epistemological foundations of Islamic Sufism. The findings of the study show that Brosway, in Ruh al-Bayan, tried to establish a link between allegorical and theoretical mysticism and to use allegorical language in an educational and cognitive path. Relying on the concept of the unity of levels of meaning, he considered the external appearance of the Quran as a prelude to the perception of the inner, and organized his interpretations into four types: allusive, symbolic, educational, and combined. At the same time, text analysis shows that the relationship of his interpretations with the inferential criteria of reason and narration is not always in harmony and in some cases, it approaches the scope of personal taste. The main achievement of the research is the explanation of the systematic nature of Brosway's interpretations and his role in the transformation of mystical interpretation from the stage of taste to the educational and epistemological level; in such a way that the spirit of revelation is considered a model for the combination of inner intuition and interpretive order.

**Keywords:** Quran, mystical interpretation, Ismail Haqi Brosway, spirit of revelation, typology.

Received: 2025-10-30 ; Received in revised from: 2025-11-17 ; Accepted: 2026-03-16 ; Published online: 2026-03-16

◆ How to cite: Riahi Mehr,B. (2026). Typology and Epistemological Criticism of Mystical Interpretations in the Interpretation of "Ruh al-Bayan". (e242020). *Quranic comentations*, (76-101), e242020 doi: 10.22034/qc.2026.556351.1219



## گونه‌شناسی و نقد معرفت‌شناختی تأویلات عرفانی در تفسیر «روح‌البیان»

باقر ریاحی مهر<sup>۱</sup>

۱. استادیار گروه قرآن و مستشرقان مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه (ص) قم، ایران.

### چکیده

پژوهش حاضر به واکاوی مبانی و گونه‌های تأویلات عرفانی در تفسیر روح‌البیان اثر اسماعیل حقی بروسوی می‌پردازد؛ اثری که در میان تفاسیر عرفانی سده یازدهم هجری از حیث تلفیق ظاهرگرایی قرآنی با گرایش‌های ذوقی و کشفی جایگاهی ویژه دارد. مسئله‌ی اصلی تحقیق، تبیین حدود و معیارهای صحت تأویل‌های عرفانی و تعیین نسبت آن‌ها با قواعد معتبر تفسیر است. روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی همراه با تحلیل متن محور و گونه‌شناسی محتوایی تأویل‌ها در چارچوب مبانی معرفت‌شناختی تصوف اسلامی است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که بروسوی در روح‌البیان کوشیده میان عرفان اشاری و عرفان نظری پیوندی برقرار سازد و زبان تمثیلی را در مسیری تربیتی و معرفتی به کار گیرد. وی با تکیه بر مفهوم وحدت مراتب معنا، ظاهر قرآن را مقدمه‌ی ادراک باطن دانسته و تأویلات خود را در چهار گونه‌ی اشاری، رمزی، تربیتی و تلفیقی سامان داده است. در عین حال، تحلیل متن نشان می‌دهد که نسبت تأویل‌های او با ضوابط استنباطی عقل و نقل همواره هماهنگ نیست و در برخی موارد، به گستره‌ی ذوق شخصی نزدیک می‌شود. دستاورد اصلی پژوهش، تبیین خصلت نظام‌مند تأویلات بروسوی و نقش او در تحول تفسیر عرفانی از مرحله‌ی ذوقی به مرتبه‌ی تربیتی و معرفتی است؛ به گونه‌ای که روح‌البیان الگویی برای جمع میان شهود درونی و نظم تفسیری به شمار می‌آید.

**واژگان کلیدی:** قرآن، تأویل عرفانی، اسماعیل حقی بروسوی، روح‌البیان، گونه‌شناسی.

پژوهشی



تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۸/۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۸/۲۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۲۵ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۲۵

♦ استناد به این مقاله: ریاحی مهر، باقر. (۱۴۰۴). گونه‌شناسی و نقد معرفت‌شناختی تأویلات عرفانی در تفسیر «روح‌البیان». (۲۰۲۰). *مطالعات تأویلی قرآن*, (۷۶-۱۰۱), ۲۴۲-۲۶۰. doi: 10.22034/qc.2026.556351.1219

## ۱. طرح مسئله

تاریخ تفسیر، شاهد گرایش‌های مختلفی از تفسیر بوده که ناشی از تمایلات ذهنی شخص مفسر است (شاکر، ۱۳۸۲ش: ۴۶). مفسران در نگاهی پسینی، با آیاتیمواجه‌اند که معنای برخی از آن، آشکار است و معنای برخی نیاز به تأویل دارد؛ از این رو، درپی آن‌اند که پرده از معنای پنهان عبارات قرآن برداشته و با عبور از معنای ظاهری، آن را تأویل نمایند. مراد از تأویل، برگرداندن ظاهر لفظ از معنای اصلی به معنایی است که دلیلی بر آن قائم است که اگر آن دلیل نباشد، نباید معنای ظاهری لفظ را رها کرد (همان: ۲۵).

تأویل از منظر سطح دلالت‌های متعدد متن نیز قابل بررسی است. اندیشمندان معناشناسی بر پایه نشانه‌شناسی معتقدند متن، ترکیبی از نشانه‌ها (واژگان) با گزاره‌های ترکیبی آنهاست و تفسیر، جای دادن نشانه در گزاره و تشکیل استدلال از گزاره‌ها و بالاخره ساخت سخن از استدلال‌هاست (قایمی‌نیا، ۱۳۹۳ش: ۱۶۵). بنابراین، نشانه در گزاره و گزاره در استدلال جای می‌گیرد و گزاره‌ها عالم گفتار را تشکیل می‌دهند؛ به این ترتیب، سطوح متعددی از دلالت‌های متن ایجاد می‌شود. حال اگر متون دیگری در عالم گفتار وارد شوند، گزاره‌های ترکیبی نشانه‌ها نیز تغییر یافته و عناصری جدید در تعبیرات به وجود می‌آیند که باعث ایجاد لایه‌های مختلف دلالتی خواهند شد (همان: ۱۶۷-۱۶۸).<sup>(۱)</sup>

نظیر چنین اتفاقی در ورود ادبیات عرفانی به عالم تفسیر قرآن، روی داده و اصطلاحاتی مانند اشاره، انس، باده، پیر خرابات، تسلیم، جذب، حجاب، حضور، حلول، خلوت، خوف، رقص، سکر، سماع، صحو، صنم، فقر، کشف، ورد، وقت و مانند آن با معنای خاص خود گزاره‌هایی را تشکیل داده‌اند که استدلال‌های جدیدی در عالم تفسیر ایجاد کرده و مجموع این استدلال‌ها منجر به ظهور طبقه خاصی از تفاسیر، تحت عنوان تفاسیر عرفانی شده که دارای سطح نوینی از دلالت‌های قرآن بوده و تأویلاتی عرفانی را ایجاد کرده‌اند. محققان از دیرباز تاکنون سعی در طبقه‌بندی انواع تأویلات (از جمله تأویلات عرفانی) و شناخت معیارهایی برای رد یا قبول آنها داشته‌اند. یکی از تفاسیری که سرشار از انواع تأویلات عرفانی است، تفسیر «روح‌البیان» نوشته «اسماعیل حقی بروسوی» است که خود از مشایخ صوفیه به شمار می‌رود لیکن تأویلات موجود در تفسیر وی با تأویلات سایر عرفا دارای تفاوت‌هایی است؛ برخی از تأویلات عرفانی روح‌البیانویزیگی‌هایی دارد که ممکن است ذهن مخاطب را از مراد جدی گوینده قرآن دور سازد لیکن نمی‌توان تمام تأویلات وی را اینچنین قلمداد کرد. از سوی دیگر، مخاطبان تفسیر روح‌البیانهمواره

با این سؤال روبرو هستند که تا چه حد می‌توان به تأویل‌های ایرادشده ذیل آیات اعتماد کرد؟ و اینکه معیار شناخت سره از ناسره در تأویلات عرفانی تفسیر روح‌البیان چیست؟ البته گونه‌شناسی تأویل‌ها در آثار محققان، دارای پیشینه‌ای ارزشمند است لیکن تحقیق پیرامون تأویل‌های موجود در تفسیر روح‌البیان، سابقه‌ای در آثار محققان ندارد؛ از این رو پژوهش‌حاضر، با روشی توصیفی-تحلیلی، ابتدا به تبیین مفاهیم اصلی اعم از تأویل، تفسیر و عرفان پرداخته و سپس حقی بروسوی و تفسیر وی را به اجمال معرفی می‌کند؛ در ادامه، گرایش عرفانی و تأویل‌های روح‌البیان را بررسی، و در نهایت، گزارشی اثرمحور از تفسیر روح‌البیان تبیین می‌کند که بر پایه گونه‌شناسی تأویل‌های حقی در آن تفسیر، استوار است.

## ۲. مفهوم‌شناسی تأویل و تفسیر

تمایز میان «تأویل» و «تفسیر» از بنیادی‌ترین مباحث علم تفسیر است؛ زیرا هر دو در صدد کشف مراد الهی‌اند، اما یکی به ظاهر لفظ و قواعد فهم زبانی تکیه دارد و دیگری از ظاهر می‌گذرد و به ساحت باطن، اشارت و شهود راه می‌یابد. شناخت نسبت آن دو، مبنای گونه‌شناسی تفاسیر عرفانی است. در رویارویی تأویل و تفسیر، چهار دیدگاه متصور است: اول، دیدگاه مفسران متقدم همچون ابن‌سلام (م ۲۲۴ق) و مبرد (م ۲۸۶ق) است که تفسیر و تأویل را به یک مفهوم دانسته‌اند هرچند اشاره به تفاوت بین تفسیر و تأویل، در آثار متقدمانی چون مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰ق) و ابومنصور ماتریدی (م ۳۳۳ق) نیز به چشم می‌خورد (مقاتل، ۱۴۲۳ق: ۱/ ۲۵-۲۷؛ طبرسی، ۱۴۲۶ق: ۱/ ۱۱؛ سیوطی، ۱۳۷۶ش: ۴/ ۱۹۲). دیدگاه دوم معتقد است تفسیر، بیش‌تر در الفاظ و مفردات و تأویل، بیش‌تر در معانی و جملات، استعمال شده؛ ضمن اینکه واژه تأویل معمولاً در تبیین کتب آسمانی به کار می‌رود و واژه تفسیر در مورد تبیین کتب دیگر نیز کاربرد دارد (اصفهانی، ۱۴۰۵ق: ۴۷/۱). لازم به ذکر است تفاوت‌های اخیرممكن است در گذشته، مرزبندی تفسیر و تأویل بوده باشد لیکن امروزه جزو تفاوت‌های این دو واژه به حساب نمی‌آیند؛ زیرا اولاً تأویل در «واژه» و تفسیر در «جمله» نیز کاربرد دارد و ثانیاً واژه تأویل، انحصاری در تبیین معانی کتب آسمانی ندارد.

دیدگاه سوم در منظر بزرگان عرفان و برخی از مفسران (مانند آلوسی) جلوه کرده که تمایلاتی به عرفان دارند؛ این افراد معتقدند هیچ‌یک از نظرات مطرح درباره فرق تفسیر و تأویل صحیح نیست زیرا تأویل، بیان معانی ربانی و قدسی است که از طریق اشاره در قلوب عارفان جای می‌گیرد و تفسیر چیزی جز بیان معانی ظاهری عبارات و الفاظ نیست (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۵/ ۱-۶). برپایه همین تعریف است که می‌توان

گفت حقی در بسیاری از آیات، تأویلی عرفانی ارایه داده است؛ آلوسی، خود نیز چنان که در ادامه اشاره می‌شود، تا حدودی تحت تأثیر حقی بوده و در بخش‌هایی از روح‌المعانی، آشکارا از عبارات روح‌البیان وام گرفته و با همان روش حقی، تعبیری را به عنوان رموز، اشارات، اسرار و تأویل آورده است (بابایی، ۱۳۷۹ ش: ۲۵۷).

دیدگاه چهارم، تفسیر را بیان معانی ظاهری الفاظ و عبارات دانسته لیکن تأویل را نه بیان معانی ربانی و قدسی، بلکه بیان معانی برخاسته از ذوق و استحسان مفسر و کوششی در جهت ترجیح یکی از احتمال‌های معنایی، یادستیابی به معانی درونی و باطنی آیات قرآن می‌داند (سیوطی، ۱۳۷۶ ش: ۱۹۲)؛ بنابراین، تأویل، بازگرداندن کلام از ظاهر است (دهخدا، ۱۳۷۷ ش: ۴/۶۳۶۴). حال، اگر ظواهر آشکار قرآن با توجه به ادبیات عرب و اصول محاوره و مفاهیم همگان معنا شود، و در ابهامات، به هیئت ترکیبی جملات، سیاق و سایر قراین رجوع شود، تفسیر است؛ و اگر معنا، با ادبیات و اصول محاوره قابل تشخیص نباشد، و مفسر تعبیری خارج از ظاهر آیه ارایه دهد، به تأویل رسیده است (بابایی، ۱۳۷۹ ش: ۳۴ و ۲۵۵). چنان چه چنین تأویلی، با مسلمات تفسیر و قواعد فهم دینی مطابقت داشته باشد، قابل پذیرش است و چنان چه با مسلمات عقلی و شرعی منافات داشته باشد و یا ادعای انحصار معنای آیه، در معنای باطنی وجود داشته باشد قابل پذیرش نیست (علوی مهر، ۱۳۸۱ ش: ۲۲۳). دیدگاه چهارم اولاً با دیدگاه‌های قبل، قابل جمع نیست و ثانیاً کامل‌ترین دیدگاه به نظر می‌رسد که تمام مصادیق موجود را پوشش داده و با عقل و شرع نیز کاملاً سازگار است. همچنین امروزه بیشتر اندیشمندان به همین مرزبندی معتقدند و تنها قلیلی از دانشیان، یا همچنان تفسیر و تأویل را یکی پنداشته و آن دو را هدف مفسر در فهم کلام خدا می‌دانند (حکیم، ۱۴۱۷ ق: ۲۲۷)؛ و یا اینکه تأویل را نیز برخاسته از لفظ دانسته و آنرا معنای ثانوی لفظ، یا به عبارت دیگر، معنای باطنی و ممدوح می‌دانند (معرفت، ۱۴۱۶ ق: ۳/۳۰).

صرف‌نظر از تأویل، تفسیر نیز متضمن دو مفهوم کلی است؛ نخست اینکه تفسیر، از جنس بیان و کشف باشد (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق: ۷/۲۴۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۵ ق: ۵/۵۵؛ طریحی، ۱۳۸۶ ق: ۳/۴۳۷-۴۳۸؛ زبیدی، ۱۴۲۰ ق: ۱۳/۳۲۳؛ زرقانی، ۱۴۱۷ ق: ۲/۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۱/۴) و دوم اینکه طی فرایند تفسیر، مفاهیمی به متن قرآن اضافه شود (پاکتچی، ۱۳۸۹ ش: ۳۲) که در رویکرد دوم، تفسیر از جنس ایجاد خواهد بود و نه کشف. چنان چه تفسیر، تنها کشف مراد جدی متن باشد (و نه افزودن به آن)، شایسته است متن تفاسیر مختلفی‌کسان و خالی از تعارضات باشند؛ در حالی که نگاه ایجاد به تفسیر، تعارضات موجود در تفاسیر را نیز تبیین می‌کند.

نگاه ایجادیهمچنین می‌تواند عنوان تفسیر را بر تارکآثاری مانند روح‌البیان که معانی جدیدی را با اشارات و لطایف صوفیانه تولید می‌کنند، الصاق نماید.

### ۳. معرفی اسماعیل حقی

جهت‌گونه‌شناسی تأویلات روح‌البیان و درکمبانی‌عرفانی تأثیرگذار بر روش تفسیری اسماعیل حقی، آشنایی گذرا با زندگی‌نامه و تفسیر او اجتناب‌ناپذیر می‌نماید: اسماعیل حقی بُروسوی، (۱۰۶۳-۱۱۳۷ق) مفسر، ادیب و از مشایخ فرقه جَلوتیه در اهل سنت بود (حنفی، ۱۹۹۳م: ۲۱۸) که نزد عثمان‌فضلی (از دیگر شیوخ جَلوتیه) تحصیل کرد و بلکه مرید وی شد (کحاله، ۱۹۵۷م: ۵/۶۶). اسماعیل در ۷ یا ۱۰ سالگی به توصیه شیخ، نزد عبدالباقی افندی رفت و به تحصیل زبان و ادبیات عرب، منطق، فقه، حدیث، کلام و تفسیر پرداخت؛ سپس در ۲۰ سالگی به دعوت عثمان‌فضلی به استانبول رفته و در آنجا، علاوه بر اینکه در مجالس وعظ عثمان‌فضلی و دیگر عرفای مشهور حضور می‌یافت، در تحصیل علوم ظاهری نظیر تجوید، خطاطی و زبان فارسی نیز همچنان کوشا بود. در همین زمان، تفتنی بر کتاب‌های عرفانی فارسی همچون آثار عطار، مولوی، حافظ و جامی نمود و به ترجمه و تفسیر برخی از آیات و احادیث پرداخت؛ ریشه‌های گرایش وی به عرفان، در همین دوران مشهود است.

دو سال بعد (۱۰۸۶قمری) به توصیه استادش به اسکوپیه رفت و تکیه یا خانقاه جَلوتیه را بنا نهاد و با دختر شیخ مصطفی عشاقی ازدواج کرد، اما در آن‌جا به سبب سخنانی که در مخالفت با باورهای عامه می‌گفت، از سوی مفتیان و مقامات مذهبی آزار دید و سرانجام به کوپرولو و پس از آن، به استورومجه رفت. زمانی که عثمان‌فضلی از طرف سلطان محمد چهارم در ادرنه به سمت استادی در دربار منصوب شد، اسماعیل حقی را نزد خویش فرا خواند؛ وی مدت سه ماه در خدمت استاد بود تا آنکه با فوت عثمان‌فضلی، اسماعیل حقی در ۳۲ سالگی به عنوان شیخ جَلوتی در بروسه اقامت‌گزید. وی، نگارش تفسیر روح‌البیان فی تفسیر القرآن را در اوج فقر مالی آغاز کرد؛ تا آنجا که برای تأمین معاش مجبور به فروش کتاب‌هایش شد (بستانی، ۱۳۸۰ش: ۳/۲۰) و پس از ۲۳ سال (۱۱۱۷قمری) آن را به پایان رساند. سپس به دمشق رفت و در آن‌جا با صوفی مشهور دمشق، عبدالغنی نابلسی ملاقات کرد و آثار جدیدی را در آن خطه، به رشته تحریر کشید. در سال ۱۱۳۳ق به اسکدار بازگشت و در مدت حدود سه سال، بیش از سی کتاب و رساله مختلف در تصوف و اخلاق نگاشت. در این هنگام به سبب ترویج اندیشه وحدت وجود، علما به وی اعتراض کرده و او را برای مدت کوتاهی به تکفور تبعید نمودند (رفعت افندی، ۱۸۸۲م: ۸/

۳۰). اسماعیل در سال ۱۱۳۶ به بروسه بازگشت و در آن جا کتابخانه و مسجدی نیز بنا نهاد؛ تا اینکه سرانجام، در سال ۱۱۳۷ در همان جا و در ۷۵ سالگی درگذشت و در خانقاه خویش مدفون شد. کوتاه سخن این که آنچه در زندگی اسماعیل حقی می‌نماید، آشنایی او با اجلای صوفیان و عرفای زمان خود و دل بستگی به ایشان و اسلاف عرفاست که ردپای آن در کتاب روح‌البیان آشکارا دیده می‌شود.

#### ۴. گرایش‌های عرفانی و مبانی نظری تأثیر عرفان نظری در تفسیر روح‌البیان

آشنایی حقی با زبان فارسی و دل بستگی او به این زبان امّا، باعث شده تالابه‌لای عبارات عربی و روح‌البیان، از الفاظ، اشعار و ضرب‌المثل‌های فارسی نیز استفاده کند. ظاهر روح‌البیان در نگاه نخست، تلفیقی از تفاسیر عقلی و نقلی است امّا در نگاهی ژرف‌تر، وجود تمایلات شخصی مفسر، استفاده او از اشارات عرفانی، تحریر متن با ادبیات چندزبانه، استفاده از آرایه‌های ادبی، تسجیع، تفسیر قرآن به قرآن و بالأخره بهره‌گیری از روایات، باعث شده تا تفسیر ویتلفیقی باشد از تفاسیر اجتهادی، عرفانی و اثری. نکته دیگر، زمان نگارش روح‌البیان است که چنان‌که پیشتر آمد، ۲۳ سال بوده است که البته با مسافرت‌ها و تبعید مؤلف نیز هم‌زمان است. با این وجود، به نظر می‌رسد زمان کافی برای کتابت آنچه در سر دارد، در اختیار داشته؛ مخصوصاً اینکه این کتابت در اوج دوران جوانی (۳۲ سالگی) و طراوت و پویایی ذهن او شروع شده و تا آستانه کهولت وی (۵۵ سالگی) ادامه داشته است؛ لذا می‌توان محتوای این کتاب را تمام آنچه مفسر در سر داشته، تلقی نمود.

حقی در مقدمه روح‌البیان، قرآن را معجزه‌ای جاویدان می‌داند که سرشار از دلایل و براهین است (حقی، ۱۴۰۵، ق: ۲/۱). البتّه وجود براهین و حجج قاطع در آیات با تأویلات عرفانی که عرفا عمدتاً آنها را خارج از دایره استدلال می‌دانند، هم‌خوانی ندارد؛ چنان‌که مولوی به عنوان یک عارف تمام عیار و یکی از الگوهای اسماعیل حقی - چنان‌که در ادامه بررسی می‌شود - گوید: «پای استدلالیان چوبین بود / پای چوبین سخت بی‌تمکین بود» (مولوی، ۱۳۸۶، ش: ۹۳). باری در بخش‌های عرفانی روح‌البیان، براهین و حجج - برخلاف ادعای نخستین حقی - کم‌ترین عنصری هستند که در فهم آیات قرآن از آن استفاده شده است؛ البته این موضوع به این معنی نیست که نویسنده برای توضیح مقصود آیات از عقل بهره‌ای نگرفته باشد لیکن سهم عقل و نقل شرعی در اشارات عرفانی روح‌البیان، اندک است. لازم به ذکر است حقی، عارفیت‌تمام عیار بوده و به یقین، عقل نظری عارف با عقل استدلالی فیلسوف متفاوت، و برمدار کشف و شهود استوار است؛ بنابراین انتظار از مباحث عقلی حقی، انتظار از تشعشعات ذهنی عرفان‌مدار، از

جنس شهود باطنی است؛ از این رو، وی دائماً معانی جدیدی را از سنخ اشارات و لطایف عرفانی ایجاد می‌کند به گونه‌ای که با متن اصلی (قرآن) وابستگی دارند؛ هرچند خارج از چارچوب منطقی تفسیر هستند. ایجاد اشارات و لطایف عرفانی، برخاسته از رویکرد ایجاد‌ی به فرایند تفسیر است که بیشتر بررسی شد.

با آنچه گذشت، اسماعیل حقی عارف صوفی مسلک معتقد به عرفان اسلامی است؛ او علاوه بر اینکه از مشایخ فرقه جلوتیه بود، خود نیز صراحتاً در مقدمه روح‌البیان اعتقادش به عرفان را به نمایش گذاشته، از قول شیطان می‌گوید: «من از عصا نمی‌ترسم، ولی از نور خورشید معرفت می‌ترسم زمانی که از قلب عارف به سمت آسمان طلوع می‌کند» (حقی، ۱۴۰۵ ق: ۵/۱)؛ یا اینکه گفته: «الحمد لله الذي اظهر من نسخه حقائق الذاتية الكمالية نقوش العوالم والاعلام و أخرج من نون الجمع الذاتي انواع الحروف والكلمات والكلام. أنزل من مقام الجمع والتنزیه قرآناً عربياً غير ذي عوج... والصلاة والسلام على من هو فاتح باب الحضرة في العلم والعين واليقين؛ سيدنا محمد؛ ستایش مخصوص خدایی است که عوالم و اعلام را از حقایق ذاتیه کمالیه‌اش، ظاهر کرد و انواع حروف و کلمات و کلام را از «نون» جمع ذاتی خود پدید آورد. از مقام جمع و تنزیه، قرآنی عربی نازل کرد که خالی از اختلاف است... و درود بر آقای ما محمد (ص) که باب دانش و مشاهده و یقین را گشود» (همان: ۸/۲). تمایل حقی به مبانی عرفانی، از جملاتی که گذشت، پیداست. از سوی دیگر، و پیامبر را فردی می‌داند که گشایش‌گر درهای علم و شهود و یقین است؛ به این ترتیب، عرفا را متصل به پیامبری می‌داند که باب علم را باز نموده و پیمایش ادامه مسیر را به عالمان حقیق‌اگذاشته است. در ادامه، مشخص می‌شود که مراد حقی از علم، همان عرفان است؛ بنابراین، حقی اشارات الهامی عارف را از الطاف پیامبر پنداشته و همین باعث حجیت تأویل‌ها و اشارات عرفانی نزد اوست.

وابستگی حقی به تفکرات ابن عربی (م ۶۳۸ ق) که سرسلسله عارفان متمایل به عرفان نظری است، نشان‌دهنده تمایلش به این گونه عرفانیاست؛ وی ضمن نقل داستانی از ابن عربی، او را چنین یاد می‌کند: «حضرة الشيخ الأكبر، قدس سره الأطهر...» (همان: ۱۰/۴۵۵). حقی همین گونه تمجیدات را از افرادی چون مولوی، جامی، غزالی و مانند ایشان نیز کرده و آنها را با عناوینی چون «حضرت»، «شیخ»، «محبی السنة»، «مفتی الثقلین» و... ستوده (همان: ۳/۲۵۰؛ همان: ۷/۸۷؛ همان: ۸/۶؛ همان: ۱/۱۰۴؛ همان: ۳: ۶۱؛ همان: ۴/۲۰۹) که همگان به تمایلات این افراد به عرفان نظری و مسائلی چون وحدت وجود اذعان دارند. کمتر برگی از روح‌البیان یافت می‌شود که در آن از اشعار مولانا یا جامی و یا حتی سعدی استفاده نشده باشد.

این مهم، بیان‌گر اینست که حقی بر اشعار عرفای فارسی‌زبان و نیز تفاسیرپارسی که بر پایه عرفان استوارند همچون «کشف‌الأسرار» میبیدی و «مواهب‌علیه» کاشفی، مسلط بوده و در تک‌تک معانی آن تعمق داشته است.

باید دانست حقی در عمل، به متابعت محض از روش برخی از مفسران عارف مسلکی که تمجیدشان نموده، نپرداخته؛ زیرا اختلافاتی بین تفسیر حقی و تفاسیر آن عرفا وجود دارد. به عنوان نمونه، تفسیر ابن عربی تماماً از نوع عرفان نظری، و تفسیر حقی آمیخته‌ای از هردو گونه‌نظری و اشاری است. این تفاوت از دو منظر قابل بحث است؛ اول اینکه عارف در تفاسیر نظری، نخست نظریه خود را به عنوان پیش‌فرض پذیرفته و سپس قرآن را با آن تطبیق می‌کند، درحالی‌که عرفای صاحب تفاسیر اشاری، نظریه از پیش تعیین‌شده‌ای نداشته و با ریاضت روحی و تفکر در آیات، معنایی اشاری را دریافت می‌کنند؛ و تفاوت دوم در پای‌بندی مفسر عارف به معنای ظاهری است. به این ترتیب عرفای پیرو عرفان نظری، معمولاً معنایی جز معنای مورد نظر خود را نمی‌پذیرند؛ لیکن عرفای پیرو عرفان اشاری قبل از معنای اشاری، به معنای ظاهری آیات نیز پای‌بندند و پس از آن به سراغ تأویلات عرفانی می‌روند. از منظر این دو تفاوت، می‌توان حقی را (برخلاف ابن عربی)، در زمره مفسران پای‌بند به عرفان اشاری دانست، هرچند در مواردی از آن عدول کرده باشد؛ زیرا اولاً در اغلب اشارات عرفانی، نظریه از پیش تعیین‌شده‌ای ارایه‌نموده و ثانیاً به معنای ظاهری آیات پای‌بند است و اساساً معنای اشاری را در انتهای بحث در مورد معنای ظاهری می‌آورد. این از نقاط قوت حقی است که علی‌رغم اینکه ابن عربی را شیخ اکبر و مراد خود می‌داند، لیکن از روش او تبعیت محض نکرده و تفاوت‌هایی نظیر آنچه بیان شد را در تفسیر خود ایجاد می‌کند. به عنوان نمونه به مقایسه دو تفسیر ابن عربی و حقی، ذیل آیه «مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا» در آنجا بر تخت‌ها تکیه می‌زنند، در حالی که خورشیدی و سرمایی نمی‌بینند» (إنسان/۱۳) اشاره می‌شود: ابن عربی ذیل آیه فوق بدون اشاره به قواعد معمول تفسیریو حقی ادبیاتو روایات، تنها به تأویل‌های عرفانی پرداخته، «تخت» را همانا «اسامی ذات و صفات» می‌داند و «ندیدن خورشید و زمهریر» را نیز به «حس نکردن گرمای شوق و سرمای توقف با سایر مخلوقات» تأویل می‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۲ق: ۳۹۳/۲). درحالی‌که حقی ابتدا به تفصیل مسایل نحوی و روایی آیه پرداخته و با آن مبانی، آیه را تفسیر، و سپس اشاره‌ای نیز به تأویل عرفانی از زبان قاشانی و صاحب تأویلات نجمیه کرده است (حقی، ۱۴۰۵ق: ۱۰/۱۰-۲۶۹-۲۷۰) و روش او در بیشتر تأویلات روح‌البیان، چنین است.

تأثیر عرفان بر تفسیر روح‌البیان، نتیجه‌ای سلبی در رد فلسفه و عقل‌گرایی دارد و نتیجه‌لی ایجابی در قبول عرفان و تصوف. نتیجه سلبی، در برخی مفاد روح‌البیان کاملاً جلوه می‌نماید؛ به عنوان نمونه، در مقدمه روح‌البیان فیلسوفان با عناوینی چون «نادانان» و «منحرفان» یاد کرده است (همان: ۴/۱)؛ یا اینکه ذیل عبارت قرآنی «وَإِنَّ مِنْهَا لَمَنْ يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ؛ و پاره‌ای از آنها از ترس خدا سقوط می‌کنند» (بقره/۷۴)، ماجرای از «هدایی» نقل کرده که از آب، آوای «یا دائم و یا دائم» می‌شنید؛ سپس ابیاتی از مثنوی آورده که: «نطق آب و نطق خاک و نطق گِل / هست محسوس حواس اهل دل / فلسفی کو منکر حنانه است / از حواس اولیا بیگانه است / هرکه را در دل شک و پیچانی است / در جهان او فلسفی پنهانی است» (همان: ۱۶۵).

لازم به ذکر است فلاسفه اسلامی مخصوصاً از قرن دهم به بعد، به پیوند میان فلسفه و عرفان پرداختند؛ به عنوان نمونه، ملاصدرا که بزرگترین فیلسوف اسلامی تقریباً هم‌عصر با حقی است، کتاب اسفاراربعه خود در فلسفه را برپایه سلوک عرفانی نگاشت. باری حمله به فلاسفه، تأثیری است که حقی از عرفای پیشین خود مانند غزالی گرفته؛ همو که تمام‌قد، به مخالفت با فلسفه ایستاده، کتاب «التهافت الفلاسفه» را نوشت و حتی برخی از فیلسوفان اسلامی از جمله فارابی و ابن‌سینا را نیز تکفیر نمود (غزالی، ۱۳۹۲ق: ۳۰۸). برخی از دانشیان فلسفه معتقدند غزالی نظریات فلاسفه را مستلزم کذب پیامبران دانسته و از این‌رو، آنها را تکفیر نموده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶ش: ۲۱۶). همین دیدگاه در تفکرات حقی هم وجود دارد، تا جایی که در دسته‌بندی علوم، فلسفه را در زمره دانش‌های حرام دانسته است (حقی، ۱۴۰۵ق: ۵۳۶/۳). این درحالی است که حقی در ابتدای مقدمه روح‌البیان - چنانچه پیشتر آمد - قرآن را مملو از براهین و حجج دانست و پر واضح است که در تفسیر متنی که مملو از برهان و دلیل باشد، فلسفه بیش‌تر از عرفان تأثیرگذار است؛ زیرا عرفان (برعکس فلسفه) به جای اتکا بر اقامه دلایل عقلی، بر بیان شواهد قلبی و کشف درونی استوار بود و بر ذوق و استحسان عارف، تکیه می‌زند.

#### ۴-۱. بررسی انتقادی کاربرد تفسیر به‌رای در منظومه تفسیری روح‌البیان

از لابلای متن روح‌البیان، در مقابل نتیجه سلبی نسبت به رد فلسفه، نتیجه‌ای ایجابی نیز نسبت به تأیید عرفان برمی‌آید؛ و آن اینکه در انتهای بحث ظاهری بسیاری از آیات، مطالب عرفانی و اشاری، یا بدون ذکر منبع و یا عمدتاً از منابعی چون «التأویلات النجمیه» نوشته نجم‌الدین کبری (قرن هفتم) آمده است.<sup>(۳)</sup> حقی علاوه بر نقل از تأویلات نجمیه، حتی به تاسی از نجم‌الدین، در آیاتی که ارتباطی با موارد

عرفانی ندارند به نوعی سعی بر ارایه تأویلی عرفانی نموده است؛ به عنوان نمونه از نجم‌الدین نقل کرده که مراد از آیه «وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا» و از ابره‌های متراکم، آبی ریزان نازل کردیم» (نبا/۱۴) شمیم علوم ذاتی و حکمت ربانی است که از آسمان ارواح مردم توسط نسیم الطاف به زمین قلوب ایشان می‌ریزد؛ همچنین مراد از «لَتُخْرَجَ بِهِ حِبَابًا وَنَبَاتًا؛ تا به وسیله آن، دانه و گیاه برویانیم» (نبا/۱۵) محبت ذاتی و گیاه اشتیاق، دوستی، عشق و مانند آن است که از قلب مردم بیرون می‌آید و در ادامه نیز آورده که مراد از «وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا» و باغ‌هایی از درختان به هم پیچیده و انبوه [بیرون آوریم]» (نبا/۱۶) باغ‌های محبت، مودت و عشق هستند که در هم آمیخته‌اند و به یکدیگر راه دارند (حقی، ۱۴۰۵ق: ۱۰/۲۹۸-۲۹۹).

نظیر این تأویلات در کشف‌الأسرار میبیدی فراوان یافت می‌شود که خود، الهام‌بخش و بلکه یکی از منابع اصلی حقی است که در روح‌البیان بارها از آن استفاده شده است (دشتی، ۱۳۶۲ش: ش/۴۴). نقطه ضعف این‌گونه تأویلات، این است که در بیشتر آنها قرینه‌ای برای ادعای گوینده وجود نداشته و بنظر می‌رسد این‌گونه تأویلات برخاسته از گمان مفسر باشد. همچنین در برخی موارد حتی، ممکن است به مصادیق تفسیر به‌رأی نزدیک شود که مذموم و نارواست (حجتی، ۱۳۶۱ش: ۲۱۹)؛ چه، رأی به معنی عقیده‌ای است که در آن، ظن و گمان بر علم و یقین غلبه دارد (اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ۳۷۴-۳۷۵). بیشتر دانشجویان تفسیر برآنند که در تفسیر به‌رأی، قرآن برخلاف موازین علم لغت و ادبیات عرب و فهم اهل زبان و بلکه با نظر و مقصود شخص مفسر، تفسیر شده و بر پندارهای باطلش که مطابق هوای نفس اوست، منطبق می‌شود (علوی‌مهر، ۱۳۸۱ش: ۱۸۰-۱۸۵) همچنین دانشجویان علم اصول معتقدند تفسیری که برخاسته از ظهور نوعی کلام باشد ممدوح، و تفسیری که از ظهور شخصی برآید، باطل و مصداق تفسیر به‌رأی است (حکیم، ۱۴۱۷ق: ۲۳۳). این درحالی است که تفسیر به‌رأیدر روایات فریقین نیز، نهی شده است (قرطبی، ۱۴۱۸ق: ۱/۷۲؛ متقی هندی، ۱۴۰۱ق: ۱۰/۲ و ترمذی، ۱۹۹۶م: ۵/۱۹۹ و ۲۰۰۰؛ حر عاملی، ۱۴۱۲ق: ۱۸/۲۸).

هرچند حقی خود را از منتقدین تفسیر به‌رأی می‌داند (حقی، ۱۴۰۵ق: ۵/۲۷) لیکن احراز تفسیر به‌رأی را می‌توان آشکارا در برخی از تأویل‌هایی مشاهده کرد؛ نقطه قوت حقی و تفاوت او با برخی از عرفای پیش از خود، یکی عدم ادعای وی در انحصار معنای باطنی است و دیگری پای بندی به ظواهر، در بیشتر موارد. در ادامه نمونه‌های دیگری از هردو گونه تأویلات ممدوح و مذموم حقی بررسی می‌شوند.

از جمله عادات عموم عرفا من جمله اسماعیل حقی، تقابل عبادت و عرفان یا تقابل عابد و عارف است؛ به گونه‌ای که لابه‌لای کتاب روح‌البیان، بوی تحقیر عابدان و زاهدان در مقابل عارفان واصل به حقیقت و معرفت - که گاهی از آنها با عنوان «عالِم» یاد می‌کند - کاملاً به مشام می‌رسد (همان: ۱۷/۱ و ۲۴۴؛ همان: ۱۰۱/۲؛ همان: ۴۵۵/۷). هرچند حقیقی هر دو گروه عارفان و عابدان را در زمره مؤمنان می‌داند، لیکن رتبه عرفا را والاتر و ایشان را دارای همتی بلندتر می‌پندارد. به عنوان نمونه ذیل آیه ۵۵ سوره‌الرحمان آورده است: «مؤمنان دو گروه‌اند: عابدان و عارفان. هر سؤال بر یکی بر قدر همت او و نواخت هر یکی سزای حوصله او. هر کسی از همت والای خویش / سود برد در خور کالای خویش. عابد همه «از» خواهد، عارف «خود او» را خواهد. احمد بن ابی‌الجواری حق را بخواب دید. گفت جل جلاله: یا احمد! کلّ الناس یطلبون منی الا أبایزید؛ فانه یطلبنی» (همان: ۲۹۹/۹). همین دیدگاه عرفانی، در نظرات ابن عربی به وفور یافت می‌شود؛ به عنوان نمونه، وی پس از شرح حالات دو گروه عابدان و عارفان، در نهایت برای هردو درجه بالایی قایل است ولی برای عابدان عمل محور، علو مکان در بهشت و برای عارفان علم محور، علو مکان (جایگاه) نزد پروردگار (ابن عربی، ۱۴۰۰ق: ۷۵). ملاحظه شد که عاملان در نظر ابن عربی - و بالتبع، در نظر حقی - تنها به مرتبه علو مکان می‌رسند و عالمان به هردو رتبه علو مکان و مکان؛ زیرا هم‌زمان، عامل به شریعت‌اند و سالک طریقت. محققان معتقدند مراد ابن عربی از علم، حقیقت علم است که «فنا فی الله» و درک «وحدت وجود» باشد (شجاری و گوزلی، ۱۳۹۲ش: ۲۸/۱۳) بنابراین عالِم در نظر ابن عربی، همان عارف است؛ چنان‌که در بیان حقیقی نیز همین مترادف دیده شد.

باری، دیواری که حقیقی بین عابدان و عارفان بنا کرده، او را وادار نموده تا مخاطب قرآن را به دو گروه مخاطب اولیه و ثانویه تقسیم کرده، مخاطب اولیه را همان مخاطب عصر نزول بداند که عابد بودند و زاهد؛ و مخاطب ثانویه را عرفا بداند که بعدها خود، به کشف معانی عرفانی آیات رسیده‌اند و از آنجا که پیامبر اکرم را در مقدمه، فاتح باب علم دانست، کشف و شهود عرفا را نیز در ادامه همان مسیر نبوی می‌پندارد.

#### ۴-۲. گونه‌شناسی و تحلیل معرفت‌شناختی تأویلات در روح‌البیان

تأویل‌های روح‌البیان هر دو نوع تأویل‌های عرفان نظری و اشاری را شامل می‌شود؛ با این تفاوت که حقیقی، معمولاً ادعایی در انحصار معنا در تأویل خود نداشته و پس از ارایه تفسیر فقی با استفاده از ادبیات، روایات و مانند آن، اشاراتی

به تائویل‌هایی از جنس عرفان نظری یا اشاری دارد. حقی تائویل‌های خود را در چهار دسته از آیات (مفاهیم فراطبیعی، مفاهیم طبیعی، آیات الأحکام و آیات اعتقادی) ارایه داده است. آن‌سان که گذشت، برخی از تائویل‌ها به بیان روابط انسان با جهان و با خدا و مواردی چون سیر و سلوک عارف می‌پردازند که جزو عرفان اشاری به شمار می‌روند و برخی دیگر نیز به تفسیر جهان هستی، انسان و خدا اشاره می‌کند که عرفان نظری نام دارد. در ادامه، ضمن بررسی انواع تائویلات روح‌البیان، نمونه‌هایی از هر گروه بررسی می‌شوند:

#### ۴-۳. تائویل مفاهیم فراطبیعی بر اساس الگوی اشاری - عرفانی بروسوی

حقی معتقد است اعیان در عالم معنا (آخرت) از بهشت، دوزخ، میزان، صراط و حتی آنچه از حورالعین و رودها و درختان در بهشت است گرفته تا عرش، کرسی و مانند آن همگی نظیری در عالم حقیقت دارند که «غیب الغیب» است. وی ذیل عبارت «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»؛ کرسی [پادشاهی] او، آسمان‌ها و زمین را فرا گرفته» (بقره/۲۵۵) آورده: «ما خلق شيئاً في عالم المعنى وهو الآخرة إلا وله حقيقة في عالم الحق وهو غيب الغيب؛ خلقتی در عالم معنا (آخرت) نیست مگر اینکه در عالم حقیقت (غیب الغیب) برای او واقعیتی باشد» (حقی، ۱۴۰۵ق: ۸/۴۰۴). اما این به تنهایی تائویل مفاهیم غیرطبیعی فوق نیست؛ زیرا او برای آن مفاهیم عالم معنا، نظیری را در عالم حقیقت تصوّر کرده است. در ادامه اما، آشکارا آورده که مراد از استعمال این صورت‌ها در قرآن، همان معنای غیبی آنهاست و خداوند کشف حقایق، معانی، اسرار و اشارات قرآن را مخصوص محققان قرار داده که در اندیشه وی، عارفان‌اند (همان). به این ترتیب، می‌توان گفت حقی مفاهیم غیرطبیعی یادشده را تائویل به مفاهیم غیبی در عالم معنا کرده و مراد از استعمال آن در قرآن را نیز نه خود آن مفاهیم، بلکه نظیر غیبی آن در عالم معنا دانسته که از سوی عارفان رمزگشایی می‌شود. حقی البته، دلیلی برای ادعای خود اقامه نکرده و تنها شواهدی از تائویلات نجمیه و مثنوی معنوی می‌آورد. نظر به اینکه تائویل‌های یادشده در تعبیر و تفسیر جهان هستی ارایه شده‌اند، در زمره مفاهیم عرفان نظری جای می‌گیرند.

در تأیید الگوی تائویلی حقی می‌توان نمونه‌های دیگری از روح‌البیان را نیز یاد کرد که بر همان مبنای کشف «نظایر ملکوتی» در عالم حقیقت استوارند. وی ذیل آیه «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ» (قمر/۵۴) به جای تفسیر صوری باغ و نهر، «جَنّات» را مقام طهارت باطنی و «نهر» را جریان علم لدنی در قلب مؤمن می‌داند (حقی، ۱۴۰۵ق: ۸/۲۳۹). همچنین در شرح آیه «عَلَى سُرُرٍ مَّوْضُونَةٍ» (واقعه/۱۵)

«سرر» را مراتب قرب می‌خواند که در آنها سالک با اسماء الهی متحد می‌شود. در بخش دیگری نیز «حورالعین» را تجلی صفات رحمت و جمال الهی در جان مؤمن تفسیر کرده است (حقی، ۱۴۰۵: ۹/۲۹۱). این موارد نشان می‌دهد تأویل مفاهیم فراطبیعی نزد بروسوی نه بر پایه انکار واقعیت عالم آخرت، بلکه بر کشف ساحت دوم وجودی آنها استوار است، ساحت باطنی‌ای که میان معنا و شهود عارف پیوند برقرار می‌کند.

#### ۴-۴. تأویل مفاهیم طبیعی در چارچوب دستگاه معنایی عرفان نظری

اسماعیل حقی برخی از طبیعیات همچون خورشید و ماه را نیز به تأویل برده است؛ به عنوان نمونه ذیل آیه «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ...» و ما شب و روز را دو نشانه قرار دادیم...» (اسراء/۱۲) آورده که در مراتب آفاقی، ماه اشاره به کرسی و لوح دارد و خورشید، اشاره به عرش. و در مراتب انفسی نیز ماه اشاره به روح دارد و خورشید اشاره به سرّ (همان: ۵/۱۳۹). همچنین است در آیات ابتدایی سوره طور که پس از تفسیر، در تأویل واژگان طور، کتاب، صفحه، خانه، سقف و دریا، به زبان فارسی آورده: «نزد ارباب تحقیق، مراد [از] طور، نفس است... و کتاب مسطور، ایمان است که در رق منشور قلب به قلم رحمت ازلی نوشته شده... و بیت، سرّ عارفان است... و سقف مرفوع، روح... است که سقف خانه دل است و بحر مسجور، دلی است به آتش محبت تافته...» (همان: ۹/۱۸۶). در متن فوق، هردو گونه عرفان نظری و اشاری یافت می‌شود؛ آنجا که سخن از «خانه دل» و «آتش محبت» است متن به عرفان اشاری نزدیک می‌شود و آنجا که به تفسیر «نفس» و «سرّ عارفان» پرداخته، عرفان نظری جلوه بیشتری می‌نماید. عبارت «نزد ارباب تحقیق...» نیک نشان می‌دهد تأویلات وی در آیات فوق تنها نزد عرفا مرسوم بوده و مؤیدی در سایر آیات، روایات تفسیری و اقوال مفسران ندارد؛ چنان که به عنوان نمونه، مفسران معانی احتمالی «بیت معمور» را سه معنای خانه‌ای در آسمان، کعبه و یا هر عمارت مشهوری خانه‌ای در زمین دانسته‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۱۹۸) و در هر حال، انطباق یکی از این احتمالات، با تأویل حقی - که مراد از «بیت» را «سرّ عارفان» دانست - دشوار است. بنابراین باید دانست، اولاً تأویلات یادشده نیز پس از تفسیر و بیان معانی ظاهری آمده و ادعای انحصار در معنای تأویلی نشده؛ ثانیاً، بیشتر تأویلات مفاهیم طبیعی حقی که مانند تأویلات فوق است، تنها ریشه در ذوق و استحسان عرفا دارد و ثالثاً، حجم تأویلات مفاهیم طبیعی در تفسیر روح‌البیان، بیشتر از تأویلات مفاهیم فراطبیعی است.

نمونه‌های دیگری از گرایش تأویلی حقی در مفاهیم طبیعی را می‌توان در مواضع

متعدد روح البیان مشاهده کرد. وی ذیل آیه ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّیَاحَ لَوَاقِحَ﴾ (حجر/۲۲) بادها را رمزی از نفس‌های ربانی می‌داند که حامل فیض معرفت‌اند و زمین را قلب انسان تلقی می‌کند که با این نفحات بارور می‌شود (حقی، ۱۴۰۵: ۵/۲۴۰). همچنین در تبیین آیه ﴿وَالْجِبَالُ أَوْتَادًا﴾ (نبأ/۷) کوه‌ها را تمثیل ثبات اولیا و استواری ایمان در برابر تزلزل نفوس می‌خواند (حقی، ۱۴۰۵: ۱۰/۱۸۲). در جایی دیگر آب را صورت رحمت مطلقه و آتش را مظهر غیرت الهی می‌داند که پیوسته میان ادراک و فنا در گردش‌اند (حقی، ۱۴۰۵: ۳/۶۸). این شواهد نشان می‌دهد تاویل مفاهیم طبیعی نزد بروسوی تنها تلاشی شاعرانه نیست، بلکه حاصل نگاه وحدت‌یاب او به عوالم آفاق و انفس است؛ نگاهی که در آن عناصر طبیعت، آیینی‌ی تجلیات الهی و نشانه‌ی سیر باطن انسان به سوی حق تلقی می‌گردند.

#### ۴-۵. تحلیل روش شناختی تاویل آیات الأحکام و پیامدهای آن در نظام تربیتی

##### - عرفانی

حقی در برخی از آیات عبادی مربوط به احکام شرعی نیز دست به تاویل برده؛ لیکن عادت او در تفسیر تمام آیات الاحکام، اینچنین نیست. به عنوان نمونه ذیل آیه وقت نماز (اسراء/۷۸)، تنها به تفسیر آیه و ذکر اوقات نماز و نیز اشاره به روایات مربوطه، بسنده کرده و نشانه‌ای از تاویل، برجای نگذاشته است (همان: ۱۹۱/۵) لیکن در برخی از آیات الاحکام مانند آیه وضو (مائده/۶)، ابتدا به تفسیر آیه پرداخته و در انتها دست به تاویل آیه با زبان عرفان اشاری برده؛ تاویل عبارت «إذا قمتم» را بیداری از خواب غفلت و معنای واژه «نماز» را معراج به مقام قرب، دانسته و دلیل «شستنوجه» را آلودگی سالک به سبب توجه به اغیار می‌داند که تنها با آب توبه و استغفار پاک می‌شود؛ همچنین لزوم «شستندست» را به دلیل تمسک و تعلق به دوجهان دانسته و عبارات «مسح سر و پا» را به تقدیم جان و پاکی از آلودگی خودخواهی، تاویل می‌کند (همان: ۲/۳۵۳-۳۵۴). این درحالی است که مفسران ذیل آیه وضو، تنها به بیان مسائل شرعی وضو پرداخته‌اند؛ مانند فخررازی که پیرامون این آیه، ۴۱ مسأله آورده، ذیل هر مسأله، اقوال راویان را ذکر کرده در هیچیک به روایتی یا نقلی که حاویمفاهیم تاویلی حقی باشد، اشاره نکرده است (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۱/۲۹۶-۳۰۸). همچنین است تفاسیر روایی فریقین که پیرامون آیه وضو، دهها روایت آورده و هرگز اشاره‌ای به تاویلات حقی یا مفاهیمی از آن دست، نکرده‌اند (بحرانی، ۱۴۲۷: ۲/۴۰۷-۴۱۵؛ طبری، ۱۴۱۲: ۶/۷۱-۸۸).

اما تمام تاویلات حقی در احکام، خالی از دلیل شرعی نبوده و برخی از آنها مؤید

عقلی یا شرعی دارند؛ مانند رکوع و سجود که در روح‌البیان ذیل آیه ۲۳ سوره روم، به ترتیب، به «تجاوز به سوی جبروت» و «وصول به عالم لاهوت» تأویل شده (حقی، ۱۴۰۵: ۲۳/۷)؛ حقی با عبور از معنای جبروت، عالم لاهوت را وطن اصلی و مقام فنای کلی دانسته که در زمان سجده، صعود به آن، حاصل می‌شود (همان). محققان معتقدند جبروت اگر مقابل لاهوت باشد، معنای جلال و عظمت اسما و صفات الهی دارد (دهخدا، ۱۳۷۷ ش: ۵/۷۴۹۸). بنابراین می‌توان گفت در کلام حقی، رکوع تأویل به خضوع در مقابل عظمت صفات پروردگار شده و سجده تأویل به وصول به مقام فنای کامل؛ و هردو تأویل، روشن‌گر روابط انسان با خداست که با این حساب، در زمره مفاهیم عرفان اشاری قرار می‌گیرند. تأویل فوق‌الما، دارای ریشه روایی است. کرنشی که حقی در تأویل رکوع آورده نظیر همان «ادب» است که در روایات آمده و تأویل سجده به وصول به عالم لاهوت، نظیر همان «قرب» موجود در روایات است؛ چنان‌که امام صادق (ع) فرمود: «و فی الزکوع أدب و فی السجود قرب» (مجلسی، ۱۴۱۲ ق: ۱۰۸/۸۲). لازم به ذکر است تعداد تأویلات دارای مؤید شرعی و عقلی در روح‌البیان نسبت به تأویلات فاقد مؤیدات فوق، بسیار محدود است.

نمونه‌های دیگری از گرایش تأویلی حقی در آیات الاحکام نیز دیده می‌شود که تقابل میان ظاهر شریعت و باطن طریقت را برجسته می‌سازد. وی ذیل آیه «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ» (توبه/۱۰۳) «طهارت» را اشاره به تطهیر قلب از دلبستگی مال می‌داند و صدقه را نه فقط انفاق مالی، بلکه گذشت از خود در راه حق تفسیر می‌کند (حقی، ۱۴۰۵: ۷/۳۹۵). همچنین در تفسیر «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (بقره/۱۸۳) روزه را «محوت آثار نفس» می‌شمارد و امساک ظاهری را تمثیل امساک قلب از غیر خدا می‌داند. در بیان «حج» نیز حرکت از بیت ظاهری به سوی بیت حقیقی دل را تجسّد سیر از کثرت به وحدت می‌داند (حقی، ۱۴۰۵: ۶/۷۵). این شواهد نشان می‌دهد حقی در چارچوب عرفان اشاری، شریعت را ظرف طریقت می‌فهمد و اعمال عبادی را رموز تطهیر باطن و ترقی روحانی تلقی می‌کند؛ بدین معنا که در هر حکم شرعی، وجهی از سلوک و فنای سالک نهفته است.

۴-۶. ارزیابی تأویل آیات اعتقادی با تأکید بر نسبت ظاهر و باطن در روح‌البیان  
روش حقی در گستره وسیع آیات اعتقادی از اوصاف خداوند گرفته تا عصمت انبیا و مانند آن نیز همچون سایر آیات بوده و معمولاً پس از تفسیر آیه، تأویلی ارائه می‌دهد که بعضاً جز ذوق و استحسان شخصی، دلیل دیگری برای آن قابل تصوّر نیست. مانند درخواست ابراهیم مبنی بر نمایش کیفیت احیای مردگان

(بقره/۲۶۰) که پس از تفسیر آن آیه، از قول قشیری تأویل‌هایی آورده و طی آن چهار پرندۀ طاووس، کلاغ، خروس و مرغابی را به ترتیب به زینت، آرزو، شهوت و طمع تأویل کرده و سپس در فضای عرفان نظری، از نجم‌الدین آورده که چهار پرندۀ اشاره به چهار عنصر خاک، آب، آتش و هوا دارد که هم‌نشینی دوبه‌دوی آنها باعث ایجاد صفاتی چون حرص، بخل، غضب و شهوت می‌شود و بنابراین مراد از آمیختن گوشت آن طیور، محو آثار ناشی از صفات یادشده است (حقی، ۱۴۰۵ق: ۱/ ۴۱۶-۴۱۷). در مقابل اما، برخی تأویلات اعتقادی حقی، مؤید شرعی و عقلی دارند؛ به عنوان نمونه ذیل آیه «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» و پروردگارت آمد و فرشتگان صف به صف [حاضر شدند] (فجر/۲۲) آورده که منظور از آمدن، تجلی خداست در مظاهر جلالی و قهری او (همان: ۱۰/ ۴۳۰)؛ گویا ضمن این عبارت و البته در فضای عرفان نظری، از محذور تجسم ذات ربوبی عبور کرده و آمدن خدای سبحان را به تجلی مظاهر جلالیه‌اش تأویل می‌کند. آن‌گونه که گذشت، حقی تنها به تأویل آیات نپرداخته و معمولاً ابتدا ظاهر آیات را تفسیر کرده و سپس در نگاه تأویلی، از معنای تبادری عبور نموده و به معنای غیرتبادری از نوع تأویل می‌رسد؛ هرچند نگاه تأویلی وی بعضاً پررنگ‌تر از نگاه تفسیری‌اش می‌نمایاند. و این همان تفاوت حقی با مفسران متمایل به عرفان نظری است که پیشتر تحلیل شد. وی همچنین، ادعایی در انحصار معنای باطنی نداشته و بلکه معمولاً معنای باطنی را معنای اشاری آیات عنوان می‌کند. در دیگر آیات اعتقادی، حقی رویکردی تأویلی دارد که اساس آن تبیین تجربه توحیدی از طریق رمزنمایی عناصر قرآنی است. ذیل آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور/۳۵) «مشکاة» را صدر عارف، «زُجَاجَةٌ» را عقل قدسی و «مصباح» را شعور توحیدی می‌داند که در آن نور وجود بر مراتب ادراک تجلی می‌کند (حقی، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۸۷). همچنین آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (آل عمران/۱۸۵) را ناظر بر موت ارادی و فنا فی‌الله دانسته که سالک پیش از مرگ طبیعی به تجرد روحانی می‌رسد (حقی، ۱۴۰۵: ۹/ ۲۱۶). در تأویل دیگر، «عرش» را مرتبه‌ی جامع اسماء و «کرسی» را عالم قدرت و تدبیر تفسیر می‌کند. چنین تأویل‌هایی نشان می‌دهد نگاه حقی به آموزه‌های اعتقادی، تبیینی وجودی و شهودی است؛ او مفاهیم عقیدتی را از سطح گزاره‌های کلامی به مراتب تجربه‌ی معرفتی و حضور حق در نفس عارف ارتقا می‌دهد.

## ۵. تحلیل و ارزیابی

بر پایه‌ی داده‌های تحقیق حاضر، تفسیر روح‌البیان را می‌توان در گذار میان

دو ساحت تبیین و تأویل جای داد؛ نه صرفاً مفسری ذوقی، و نه مفسری صرفاً نص‌محور. تحلیل تطبیقی تأویلات عرفانی اسماعیل حقی بروسوی نشان می‌دهد وی در مرز میان کشف و ایجاد حرکت می‌کند؛ بدین معنا که در بسیاری از مواضع، نخست از قواعد مألوف معناشناسی عربی و سنت روایی پیروی کرده، سپس از لایه‌ی ظاهری معنا عبور نموده و با زبانی اشاری، به بیان معانی باطنی و وجودی آیات می‌پردازد. این دوپاره‌گی روش، ریشه در پیش‌فرض هستی‌شناسانه‌ی او دارد که مبتنی بر وحدت مراتب وجود و امکان تجلی حقیقت واحد در صور گوناگون الفاظ و عبارات قرآنی است.

بروسوی در توضیح نسبت ظاهر و باطن، به صراحت از تأویلات نجمیه و کشف‌الأسرار بهره می‌گیرد، اما تفاوت وی با میبیدی و نجم‌الدین کبری در دو نکته است: نخست آنکه روح‌البیان پیوسته به ظواهر التفات دارد و از الغای معنای ظاهری پرهیز می‌کند؛ دوم آنکه در هر تأویلی، تلقی مستقلی از نسبت انسان و حقیقت عرضه می‌کند که از نوعی «عرفان تربیتی» برآمده است نه صرفاً «عرفان نظری». از این منظر، تأویل در اثر او نه جست‌وجوی حقیقت در ساحت مفاهیم کلی، بلکه بازخوانی تجربه‌ی انسان در مراتب سیر و رجوع به حق است.

در نقد روش او باید توجه داشت که تأویل عرفانی در صورتی معتبر است که ضمن عبور از ظاهر آیه، به نوعی مناسبت معنایی یا وجودی با ظاهر پای بند بماند. هرچند حقی در بسیاری از بخش‌ها این نسبت را حفظ کرده، اما در مواردی اندک، تأویل او از جنس گسست معنایی است، چنان‌که در برخی تأویلات نمادین آیات طبیعی (مانند تأویل خورشید و ماه به عقل و روح یا تأویل زمین به ماده‌ی ظلمانی)، تمهید لغوی و قرآنی کافی وجود ندارد. همین امر موجب شده پاره‌ای از شاعرانگی‌های تفسیری وی از منظر نقد معناشناختی، نزدیک به تفسیر به رأی تلقی شود؛ هرچند صاحب اثر خود از منتقدان چنین رویکردی است.

با این وجود، از حیث عمق معنابخشی و انسجام در نظام اشاری، روح‌البیان جایگاهی ویژه دارد. تأویل در آن بر مبنای ترجیح یکی از وجوه ممکن لفظ نیست، بلکه باطن را ادامه‌ی ظاهر می‌بیند. به تعبیر دیگر، حقی نتیجه‌ی «امتداد معنایی» آیه را در جان سالک جست‌وجو می‌کند و از قرآن نه فقط گزارش حقایق، بلکه دعوتی به شهود می‌سازد. از همین‌رو تأویلات او در باب آیات احکام و معاد نیز از نوع تأویل تربیتی است: وضو، طهارت درون؛ معراج، رهایی از غفلت؛ و قیامت، حضور دائمی سالک در برابر حق. اگرچه این نگرش از دید فقهی و اصولی به مثابه عبور از حوزه‌ی «نص» تلقی می‌شود، در چارچوب تفسیر عرفانی

نه تنها قابل دفاع بلکه نشانگر کوشش برای تأسیس زبان باطنی دین است. از منظر روش‌شناسی، می‌توان گفت حقی کوشیده است از تفسیر اشاری غیرمنضبط فاصله بگیرد و گونه‌ای نظام‌مندی به تأویل ارائه دهد. حضور منظم طبقات معنایی، استناد به اقوال صوفیان و توجه به سلسله‌ی مصادر عرفان سنی از جنید تا نجم‌الدین. نشان می‌دهد وی درکی تاریخی از جریان تأویل داشته است. با این حال، در تحلیل نهایی نمی‌توان از دو آسیب کلیدی در اثر او چشم پوشید: نخست، اغراق در تمثیلی‌سازی واژه‌ها که گاه از متن فاصله می‌گیرد؛ دوم، فقدان تمایز روشنی میان «تأویل کشفی» و «تأویل بیانی». به نظر می‌رسد بروسوی میان مکاشفه‌ی شخصی و بیان عمومی دینی مرزی تعیین نکرده؛ از این رو گاه معانی حاصل از ذوق را در حیطه‌ی تفسیر عمومی قرآن آورده است. از حیث جایگاه معرفت‌شناختی، روح‌البیان حاصل تلفیق سه منبع دانایی است: نقل دینی، ذوق عرفانی و برهان عقلی. این تلفیق در عین غنای محتوایی، از منظر انسجام علمی چالشی دوگانه پدید می‌آورد. زیرا معیار اعتبار در هر یک از این سه نظام، متفاوت است؛ نقل بر صحت سند، ذوق بر صدق تجربه‌ی باطنی، و عقل بر اتقان استدلال تکیه دارد. حقی می‌کوشد میان این سه داوری تعادل برقرار کند، اما غلبه‌ی عنصر ذوق، گاه تعادل را برهم زده است؛ و همین امر است که موجب تردید شماری از محققان در وثاقت تفسیری اثر شده است.

با وجود این کاستی‌ها، نباید از ابتکار بروسوی در نهادینه‌سازی «تأویل تربیتی» غفلت کرد. او با عبور از تأویل‌های صرفاً نظری پیشینیان و نیز فاصله‌گیری از تأویل‌های طریقتی مبتنی بر اسرار سلسله‌های صوفیه، تفسیری عرضه کرد که می‌توان آن را مرحله‌ای میانه میان کشف و تعلیم دانست؛ تفسیری که ضمن تأثیر از مقامات سالک و اصطلاحات صوفیانه، بر مخاطب عمومی و تربیت ایمان‌مند نیز نظر دارد. این رویکرد، روح‌البیان را از حالت کتاب‌خواص به اثری میان‌مدار میان ذوق و علم بدل کرده است.

از جنبه‌ی گونه‌شناختی، تأویلات روح‌البیان در چهار رده‌ی اصلی جای می‌گیرد: تأویلات اشاری محض، تأویلات رمزی-اصطلاحی، تأویلات تربیتی-سلوکی و تأویلات تألیفی میان ظاهر و باطن. در بخش نخست، زبان رمزین صوفیان استمرار می‌یابد؛ در بخش دوم، اصطلاحات فنی عرفان نظری، جایگزین تعبیر قرآنی می‌شود؛ در بخش سوم، آیات مبنای آموزه‌های اخلاقی و تربیت درونی قرار می‌گیرد؛ و در بخش چهارم، صورت نوعی «تفسیر هم‌پیوند» را می‌یابد که معنای ظاهری را مقدمه‌ی کشف باطنی می‌داند. این تقسیم، ضمن آن‌که به طبقه‌بندی

تأویل‌ها کمک می‌کند، نشان می‌دهد که بروسوی در پی نظام‌مندسازی علم تأویل بوده، نه صرفاً بیان شهود فردی.

در ارزیابی نهایی می‌توان گفت:

۱. روح‌البیان الگویی کامل از تفسیر میان‌مرزی است؛ ترکیبی از روش نقلی، لغوی، اشاری و عرفانی.

۲. اساس تأویل در آن بر قرابت معنوی ظاهر و باطن است، نه تقابل آن دو.

۳. تأویل در نگاه حقی، روش دریافت معانی ثانوی از قرآن است؛ معانی‌ای که باطن وحی را به تجربه‌ی عرفانی پیوند می‌زند.

۴. کاستی اثر، در مبانی معیارسنجی صحت تأویل است؛ زیرا مرزبندی روش‌مند میان «کشف ممدوح» و «ذوق شخصی» فراهم نشده است.

به‌طور کلی، می‌توان تأویلات عرفانی بروسوی را نه انحراف از تفسیر، بلکه توسعه‌ی افق معنایی آن دانست؛ توسعه‌ای که اگر در چارچوب عقلانی و نقلی مهار شود، ظرفیت تبیین تازه‌ای از رابطه‌ی انسان و وحی را فراهم می‌سازد. بدین اعتبار، روح‌البیان نه محصول ذوقی یک صوفی منفرد، بلکه برآیند تکامل اندیشه‌ی تفسیر عرفانی در عالم اهل سنت و یکی از شواهد استمرار جریان تأویلی در تمدن اسلامی است. هرچند همواره باید میان تأویل مشروع و تأویل خودمدارانه تمایز نهاد، اما تجربه‌ی تفسیری بروسوی نشان می‌دهد که تفسیر ذوقی نیز می‌تواند واجد منطق درونی باشد؛ منوط بر آنکه بر مبنای شبکه‌ی مفهومی قرآن و در پرتو علوم زبانی و نقلی سامان گیرد.

در نتیجه، می‌توان دریافت که تأویلات عرفانی حقی در روح‌البیان نه تلاشی فردی برای ذوق‌گرایی در تفسیر، بلکه حرکتی آگاهانه در جهت تبیین لایه‌های بطنی وحی است. وی در مرز میان ظاهر و باطن، با استفاده از شیوه‌ی رمزی، اشاری و تربیتی، نظامی از مناسبات معنایی آفریده که در آن عناصر محسوس و معقول، ظاهر و باطن، و فقه و عرفان در پیوندی زبانی و معنایی جای گرفته‌اند. نمونه‌های او در تأویل مفاهیم طبیعی (مانند خورشید به عقل و ماه به روح)، فراطبیعی (چون جنات به طهارت باطن و نهر به معرفت لدنی)، و احکام عبادی (همچون وضو به تطهیر نفس، صوم به امساک قلب، و رکوع و سجود به فنا و قرب) همگی حکایت از یک منظومه‌ی معنایی دارند که حقیقت را در سیر انفسی سالک جست‌وجو می‌کند. در این منظومه، جهان طبیعت و شریعت نه موانع، بلکه آیینه‌هایی از مراتب وجودند؛ از همین رو هر آیه، برای او یک موقعیت تربیتی و شهودی است. از این منظر، روح‌البیان را باید نقطه‌ی تلاقی سه جریان دانست:

تفسیر لغوی و نقلی، عرفان نظری، و عرفان اشاری تربیتی. تأویل در نگاه حقی، تأملی معرفت‌شناختی در نسبت میان لفظ و معنا و تلاشی برای بازنمایی وحدت هستی در زبان قرآن است. گرچه او گاه از انسجام استدلالی فاصله می‌گیرد، اما دستاوردش در ایجاد پیوند میان فهم شهودی و معرفت تفسیری چشمگیر است. در مجموع، ساختار تأویلی بروسوی شاهدهی بر امکان «عقلانیت ذوقی» در فهم قرآن است؛ عقلانیتی که بر پایه‌ی کشف، نقل و زبان تمثیل استوار است و می‌کوشد تجربه‌ی عارف را در قالبی تفسیرپذیر و آموزشی سامان دهد. از این رهگذر، روح‌البیان حلقه‌ای میان تفسیر صوفیانه‌ی ذوقی و تفسیر نظام‌مند آموزشی پدید می‌آورد و راه را برای بازخوانی عقلانی عرفان در میدان معناشناسی قرآن هموار می‌سازد.

### نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تبیین ماهیت و گونه‌های تأویلات عرفانی در تفسیر روح‌البیان، به بررسی روش تفسیری اسماعیل حقی بروسوی پرداخت و نشان داد که وی در میان مفسران متصوفه جایگاهی ممتاز دارد. او کوشیده است میان ظواهر قرآن کریم و افق‌های باطنی آن پیوندی درونی برقرار سازد. بر این پایه، تأویل در نگاه بروسوی نه‌گریز از ظاهر آیات، بلکه کوشش برای دستیابی به تمامیت معنای و حیانی است؛ معنایی که در صورت و باطن، هم‌زمان متجلی می‌شود.

یافته‌های تحقیق آشکار ساخت که تأویل‌های وی بر دو رکن استوار است: نخست، توجه دقیق به زبان و سنت تفسیری پیشینیان؛ دوم، بهره‌گیری از تجربه‌ی عرفانی و شهودی در فهم لایه‌های باطنی قرآن. با آن که در برخی مواضع، غلبه‌ی ذوق عارفانه موجب فاصله گرفتن از ساختار لفظی آیات شده، اما در مجموع، تأویل‌های حقی تلاشی سامان‌مند در جهت تأسیس زبان خاصی برای بیان تجربه‌ی دینی است؛ زبانی که نه در محدوده‌ی اصطلاحات متکلمان می‌گنجد و نه در چارچوب روایت‌مداری مفسران سنتی محدود می‌شود.

گونه‌شناسی انجام گرفته در این مقاله نشان داد که تأویلات روح‌البیان را می‌توان در چهار نوع بازشناخت:

۱. تأویلات اشاری که با بهره‌گیری از اشارت و رمز، رابطه‌ای معنوی میان ظاهر و باطن برقرار می‌کنند؛

۲. تأویلات رمزی و اصطلاحی که واژگان قرآنی را در پرتو مفاهیم نظام‌مند عرفان نظری بازخوانی می‌نمایند؛

۳. تأویلات سلوکی و تربیتی که هدف آن، تلطیف جان سالک و هدایت عملی مؤمن است؛

۴. تأویلات ترکیبی و تلفیقی که به جمع میان ظاهر و باطن دست می‌زنند و حاصل آن، نوعی روایت جامع از آیه است.

از منظر روش‌شناسی، بروسوی در بسیاری از موارد تعادلی میان سنت نقلی و تجربه‌ی باطنی برقرار ساخته است؛ هرچند نبود معیار صریح برای تفکیک تأویل کشفی از تأویل ذوقی، گاه موجب ابهام در میزان اعتبار برخی دیدگاه‌های او شده است. با این حال، نوآوری وی در پیوند دادن علم تفسیر با سلوک درونی، نقطه‌ی قوت اصلی روح‌البیان به شمار می‌آید؛ اثری که در مسیر تحول تفسیر عرفانی، میان کشف و عقل جمع کرده است.

در یک داوری کلی، می‌توان گفت روح‌البیان نه صرفاً عصاره‌ای از تأویلات مشایخ صوفی، بلکه گامی است در جهت عقلانی و تربیتی کردن زبان تأویل. حاصل کوشش بروسوی در این تفسیر، الگویی از خوانش عرفانی قرآن است که بر پایه‌ی خوی وحدت‌گرایی او میان ظاهر و باطن استوار است؛ الگویی که نشان می‌دهد تأویل، اگر بر بنیاد زبان قرآن و در پرتو تربیت عرفانی سامان یابد، می‌تواند به گسترش افق معرفت دینی و بازسازی رابطه‌ی انسان و وحی مدد رساند.

### پی‌نوشت‌ها:

تعبیرات یادشده در این عبارات، برآمده از نظریه نشانه‌شناسی «پیرس» است. جهت اطلاعات بیشتر، رک: قایمی‌نیا، علیرضا، بیولوژی نص، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳ ش، فصل سوم، صص ۱۳۷-۱۷۰.

محققان معتقدند: «مؤلف تأویلات النجمیة از صوفیان نامدار زمان خود و از بزرگان این مکتب به شمار می‌رود که صاحب کشف الظنون، نام این تفسیر را "بحر الحقائق والمعانی فی تفسیر السبع المثانی" خوانده و ذهبی نام "التأویلات التجمیة" را بر آن نهاده است» (قاسم‌پور، ۱۳۸۱ ش، ص ۳۱۸).

## فهرست منابع و مآخذ

- قرآن کریم با ترجمه مکارم شیرازی.  
 آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و سبع المثانی»، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶ش): «ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام»، تهران: طرح نو.
- ابن ابی جمهور، محمد بن علی (۱۴۰۵ق): «عوالی اللّالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة»، قم: سیدالشهداء (ع).
- ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم (بی تا): «منهاج السنة النبویة»، بیروت: دارالفکر.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (بی تا): «الموضوعات»، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون (۱۳۶۹ش): «مقدمه ی ابن خلدون»، محمدپروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۰۰ق): «فصوص الحکم»، بیروت: دار الکتب العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ق): «تفسیر ابن عربی»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق): «لسان العرب»، قم: نشر الأدب الحوزة.
- اصفهانى، رابع (۱۴۱۶ق): «مفردات الفاظ القرآن»، دمشق: دار القلم، بیروت، دارالشامیة.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق): «مقدمه جامع التفاسیر مع تفسیر الفاتحه و مطالع البقرة»، کویت: دار الدعوة.
- بابایی، علی اکبر، و دیگران (۱۳۷۹ش): «روش شناسی تفسیر قرآن»، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، تهران: سمت.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۲۷ق): «البرهان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۹ش): «تاریخ تفسیر قرآن کریم»، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۸ق): «سنن الترمذی»، بیروت: دار الفکر.
- حجتی، سیدمحمدباقر (۱۳۶۱ش): «چهارده مقاله و گفتار»، تهران: بنیاد قرآن.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۲ق): «وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- حقی، اسماعیل بن مصطفی (۱۴۰۵ق): «روح البیان»، بیروت: دارالفکر.
- حکیم، سید محمدباقر (۱۴۱۷ق): «علوم القرآن»، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
- حنفی، عبدالمنعم، (۱۹۹۳م): «موسوعه الفرق و الجماعات و المذاهب و الأحزاب و الحركات الإسلامیة»، قاهرة: دارالژشاد.
- دشتی، مهدی، (۱۳۸۲): «تأملی دوباره در تفسیر کشف الأسرار میبیدی»، سفینه، شماره ۱، صص ۳۱-۵۱.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش): «لغت نامه»، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ذهبی، محمدحسین (۲۰۰۰م): «التفسیر والمفسرون»، قاهرة: دار وهبة.
- رادا کریشنان، سروپالی و دیگران، (۱۳۶۷ش): «تاریخ فلسفه شرق و غرب»، خسرو جهاننداری، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- رفعت افندی، احمد (۱۸۸۲م): «لغات تاریخیه و جغرافیة»، استانبول: بی تا.
- زبیدی، سید محمد مرتضی (۱۴۲۰ق): «تاج العروس»، بیروت: دار الهدایة.
- زرکانی، محمد عبدالعظیم (۲۰۰۱م): «مناهل العرفان»، بیروت، دار الکتب العربی.
- سیوطی، جلال الدین (۱۳۷۶ش): «الإتقان فی علوم القرآن»، تهران: امیرکبیر.
- شاکر، محمدکاظم (۱۳۸۲ش): «روش های تأویل قرآن»، قم: بوستان کتاب.
- شجاری، مرتضی، زهرا گوزلی، (۱۳۹۲): «علم و نقش آن در کمال آدمی از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا»، پژوهش های فلسفی دانشگاه تبریز، شماره ۱۳، صص ۱۹-۴۶.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۲۶ق): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالعلوم.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار المعرفة.

- طریحی، فخرالدین (۱۳۸۶ق): «مجمع البحرين»، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية. علوی مهر، حسین (۱۳۸۱ش): «روش‌ها و گرایش‌های تفسیری»، تهران: چاپ اسوه.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۳۹۲ق): «تهافت الفلاسفة»، قاهرة: دار المعارف.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق): «کتاب العین»، قم: دارالهجرة.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)»، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- قاسم‌پور، محسن (۱۳۸۱ش): «جریان‌شناسی تفسیر عرفانی قرآن»، تهران: انتشارات ثمین.
- قایمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۳ش): «بیولوژی نص»، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ق): «تفسیر القرطبي»، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- کاشانی، مولی محسن (۱۴۰۲ق): «تفسیر الصّافی»، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- کحاله، عمرضا (۱۹۵۷م): «معجم المؤلفین»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- متقی هندی، علی بن حسام‌الدین (۱۴۰۱ق): «کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال»، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۲ش): «بحار الأنوار»، بیروت: دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷ش): «آشنایی با علوم اسلامی (کلام-عرفان-حکمت عملی)»، تهران: صدرا.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۱۶ق): «التمهید فی علوم القرآن»، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- مقاتل بن سلیمان، ابوالحسن (۱۴۲۳ق): «تفسیر مقاتل»، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- موسوی اعظم، سید مصطفی و همکاران، (۱۳۹۸): «فرایند دریافت لطف الهی در عرفان سیمون وی»، مطالعات عرفانی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه کاشان، شماره ۲۹، صص ۲۵۳-۲۸۰.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۶ش): «مثنوی معنوی»، تهران: دالاهو.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۵۸ش): «کشف‌المحجوب»، تهران: طهوری.

## Bibliography

- Qur'an, with the Persian translation of Makarem Shirazi.
- Al-Alusi, Mahmoud ibn 'Abdallah (1415AH). *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa Sab' al-Mathānī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ebrahimi Dinani, Gholamhossein (1376SH). *The Story of Philosophical Thought in the Islamic World*, Tehran: Tarh-e No.
- Ibn Abī Jumhūr, Muhammad ibn 'Alī (1405AH). 'Awālī al-La'ālī al-'Azīzah fī al-Aḥādīth al-Dīniyyah, Qom: Sayyid al-Shuhadā (A.S.).
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm (n.d.). *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī (n.d.). *al-Mawḍū'āt*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān ibn Khaldūn (1369SH). *The Muqaddimah*, trans. Mohammad Parvin Gonabadi, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Ibn 'Arabī, Muḥammad ibn 'Alī (1400AH). *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- (1422AH). *Tafsīr Ibn 'Arabī*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram (1405AH). *Lisān al-'Arab*, Qom: Nashr al-Adab al-Hawzah.
- Rāghib al-Iṣfahānī (1416AH). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, Damascus: Dār al-Qalam; Beirut: Dār al-Shāmiyyah.
- (1405AH). *Muqaddimat Jāmi' al-Tafāsīr with Tafsīr al-Fātiḥah wa Maṭālī' al-Baqarah*, Kuwait: Dār al-Da'wah.
- Babaei, Ali-Akbar, et al. (1379SH). *Methodology of Qur'anic Exegesis*, Qom: Research Institute of Hawzah and University; Tehran: SAMT.
- Bahrānī, Hāshim ibn Sulaymān (1427AH). *al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: al-A'lamī Foundation.
- Paketchi, Ahmad (1389SH). *History of Qur'anic Exegesis*, Tehran: Imam Sadiq University Press.
- Tirmidhī, Muhammad ibn 'Isā (1408AH). *Sunan al-Tirmidhī*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Hojjati, Seyyed Mohammad-Baqer (1361SH). *Fourteen Essays and Discourses*, Tehran: Bonyad-e Qur'an.
- Hurr 'Āmilī, Muhammad ibn Ḥasan (1412AH). *Wasā'il al-Shī'ah ilā Taḥṣīl Masā'il al-Sharī'ah*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ḥaqqī, Ismā'il ibn Muṣṭafā (1405AH). *Rūḥ al-Bayān*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Hakim, Seyyed Mohammad-Baqer (1417AH). *'Ulūm al-Qur'ān*, Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
- Hanafi, 'Abd al-Mun'im (1993AD). *Encyclopedia of Islamic Sects, Groups, Schools, Parties, and Movements*, Cairo: Dār al-Rashād.
- Dashti, Mehdi (1382SH). "A Reconsideration of Meybodi's *Kashf al-Asrār*," *Se-finah*, no. 1, pp. 31–51.
- Dehkhoda, Ali-Akbar (1377SH). *Dictionary*, Tehran: University of Tehran Press.
- Dhahabī, Muhammad Hussein (2000AD). *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Cairo: Dār Wahbah.
- Radhakrishnan, Sarvepalli, et al. (1367SH). *History of Eastern and Western Philosophy*, trans. Khosro Jahandari, Tehran: Organization for Publication and Training of the Islamic Revolution.
- Rif'at Efendi, Ahmad (1882AD). *Historical and Geographical Lexicon*, Istanbul: n.p.
- Zabīdī, Seyyed Muhammad Mortazā (1420AH). *Tāj al-'Arūs*, Beirut: Dār al-Hidāyah.

- Zarqānī, Muhammad ‘Abd al-‘Azīm (2001AD). *Manāhil al-‘Irfān*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Suyūfī, Jalāl al-Dīn (1376SH). *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Tehran: Amirkabir.
- Shaker, Mohammad-Kazem (1382SH). *Methods of Qur’anic Interpretation*, Qom: Buṣṭan-e Ketab.
- Shejari, Morteza, and Zahra Gozli (1392SH). “Knowledge and Its Role in Human Perfection from the Perspective of Ibn ‘Arabī and Mullā Ṣadrā,” *Philosophical Studies*, University of Tabriz, no. 13, pp. 19–46.
- Tabataba’i, Seyyed Mohammad-Hosseini (1390AH). *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Beirut: al-A‘lamī Foundation.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan (1426AH). *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-‘Ulūm.
- Ṭabarī, Muhammad ibn Jarīr (1412AH). *Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn (1386AH). *Majma‘ al-Baḥrayn*, Tehran: al-Maktabah al-Murtaḍawīyah li-Iḥyā’ al-Āthār al-Ja’fariyyah.
- Alavimehr, Hossein (1381SH). *Methods and Trends in Qur’anic Exegesis*, Tehran: Osveh Press.
- Ghazālī, Muhammad ibn Muhammad (1392AH). *Tahāfut al-Falāsifah*, Cairo: Dār al-Ma‘ārif.
- Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad (1410AH). *Kitāb al-‘Ayn*, Qom: Dār al-Hijrah.
- Fakhr Rāzī, Muhammad ibn ‘Umar (1420AH). *al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥ al-Ghayb)*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Qasempour, Mohsen (1381SH). *A Typology of Mystical Qur’anic Exegesis*, Tehran: Samin Publications.
- Qaemiania, Alireza (1393SH). *Biology of the Text*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Qurtubī, Muhammad ibn Aḥmad (1416AH). *Tafsīr al-Qurtubī*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Kāshānī, Molla Mohsen (1402AH). *Tafsīr al-Ṣāfi*, Beirut: al-A‘lamī Foundation.
- Kahhala, ‘Umar Riḍā (1957AD). *Mu‘jam al-Mu‘allifin*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Muttqī Hindī, ‘Alī ibn Ḥisām al-Dīn (1401AH). *Kanz al-‘Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-Af’āl*, Beirut: al-Risālah Foundation.
- Majlisī, Muhammad Bāqir (1412AH). *Bihār al-Anwār*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī; Institute of Arab History.
- Motahhari, Morteza (1367SH). *An Introduction to Islamic Sciences (Theology–Mysticism–Practical Wisdom)*, Tehran: Sadra.
- Ma‘rifāt, Mohammad-Hadi (1416AH). *al-Tamhīd fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Qom: Islamic Publishing Office.
- Muqātil ibn Sulaymān, Abū al-Ḥasan (1423AH). *Tafsīr Muqātil*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Mousavi A‘zam, Seyyed Moṣṭafā, et al. (1398SH). “The Process of Receiving Divine Grace in the Mysticism of Simone Weil,” *Mystical Studies*, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Kashan, no. 29, pp. 253–280.
- Mowlavi, Jalāl al-Dīn Muhammad (1386SH). *Masnavi Ma‘navi*, Tehran: Dalahoo.
- Hujvīrī, ‘Alī ibn ‘Uthmān (1358SH). *Kashf al-Mahjūb*, Tehran: Tahoori.