

تحلیل تطبیقی رویکردهای ظاهری و عرفانی در تفسیر آیه ﴿ وَ سَيَّرَتِ الْجِبَالَ فَكَانَتْ سَرَابًا ﴾ (نبا/۲۰)

مرتضی پهلوانی^۱ - ابراهیم یگانه^۲ - حدیث منتظریانی^۳

چکیده

در قرآن کریم و متون تفسیری، توصیف‌هایی مانند «سراب بودن کوه‌ها» پرسش‌هایی بنیادین درباره حقیقت و دوام موجودات برمی‌انگیزد. این پژوهش، تحلیل تطبیقی دو رویکرد ظاهری و عرفانی در تفسیر آیه ﴿ وَ سَيَّرَتِ الْجِبَالَ فَكَانَتْ سَرَابًا ﴾ (نبا/۲۰) است؛ موضوعی که تاکنون به صورت مستقل بررسی نشده است. با روش توصیفی - تحلیلی و مراجعه مستقیم به منابع تفسیری و عرفانی، نشان داده می‌شود مفسران متن‌محور، با تفسیر ظاهری آیه، سراب بودن کوه‌ها را رخدادی تکوینی در قیامت دانسته‌اند، در حالی که عرفا با تفسیر باطنی آیه، آن را تعمیم داده و بر ناپایداری همه موجودات در نسبت با بقای وجه الهی تفسیر کرده‌اند. نتیجه این پژوهش تأکید عرفا بر فراگیری وصف «سراب» در مراتب مختلف وجود بوده، به گونه‌ای که قیامت تنها ظرف آشکار شدن این حقیقت است، در حالی که مفسران متن‌محور قیامت را ظرف وقوع این حوادث می‌دانند. این مهم در

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه دریانوردی و علوم دریایی چابهار، ایران (نویسنده مسئول).

pahlavani114@yahoo.com

۲. کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق دانشگاه آیت الله بروجردی علیه السلام، بروجرد، ایران.

e.yeganeh2610@gmail.com

۳. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.

hadis.montazeryani@gmail.com

ضرورت بازنگری در مرزبندی میان «تکوین» و «اعتبار» به وجود می‌آید.
کلیدواژه‌ها: سراب، کوه، تکوین، اعتبار، ظاهری و عرفانی.

۱. بیان مسئله

یکی از مباحث مهم در اندیشه اسلامی، تبیین نسبت خالق و مخلوق و تعیین مرز میان امور تکوینی و امور اعتباری است. پدیده‌هایی مانند کوه‌ها که از دیرباز نماد ثبات و پایداری تکوینی شمرده شده‌اند، در قرآن کریم گاه با توصیف‌هایی مواجه می‌شوند که این برداشت را به چالش می‌کشد. آیه «و سِيرَتِ الْجِبَالِ فَكَانَتْ سَرَابًا» (نبأ/۲۰) نمونه‌ای واضح است که سراب بودن کوه‌ها در قیامت را مطرح و زمینه‌ای فراهم نموده تا دو سنت تفسیری ظاهری و عرفانی، نگاه متفاوتی به آن داشته باشند.

مسئله این است که دو سنت تفسیری بزرگ در جهان اسلام، یعنی رویکردهای متن محور و رویکردهای عرفانی، هریک به شکلی متمایز این آیه را تفسیر نموده‌اند؛ اما آنچه تاکنون مغفول مانده، گردآوری این دو جریان فکری در یک پژوهش تحلیلی مشترک است تا بتوان نسبت دیدگاه‌هایشان را سنجید و معناداری تفاوت‌ها یا پیوندهای احتمالی را ارزیابی کرد. آیا مواجهه این دو سنت فقط اختلاف در زبان و مثال‌هاست یا نشانه‌ای از تفاوتی ژرف در مبانی معرفتی و نگاه به هستی دارد؟ پاسخ به این پرسش تنها با مطالعه تطبیقی دقیق به دست می‌آید.

مفسران متن محور در تفسیر آیه ۲۰ سوره نبأ، در شرح نحوی، لغوی و سیاقی و مفسران عرفانی در گشودن افق‌های معنوی و حکمت آن، بخشی از پیشینه پژوهش حاضر را پیموده‌اند. با این حال، این آثار بیشتر به صورت پراکنده و در قالب مطالبی کوتاه یا حاشیه‌ای به مفهوم «سراب بودن کوه‌ها» پرداخته‌اند و آن را در قیاس نظام مند با رویکرد دیگر نسنجیده‌اند. بدین سان، پیشینه پژوهش حاضر، پازلی از اجزای ارزشمندی است که هنوز در یک چهارچوب جامع و تطبیقی کنار هم قرار نگرفته است.

این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و مطالعه کتابخانه‌ای، درصدد تحلیل تطبیقی

تفسیرهای ظاهری و عرفانی آیه «وَسَيَرِّتِ الْجِبَالَ فَكَانَتْ سَرَابًا» (نبا/۲۰) است. گستردگی منابع و تنوع گرایش‌ها در هر رویکرد، به‌ویژه در حوزه عرفانی، از محدودیت‌های این تحقیق به شمار می‌آید و انتخاب گزینشی نمونه‌ها را ناگزیر کرده است. با این همه، هدف اصلی آن است که با چینش هدفمند داده‌ها، تصویری روشن و منسجم از چگونگی مواجهه این دو سنت تفسیری با یکی از تصویرهای معنادار قرآنی ارائه شود.

۲. واژه‌شناسی مفهوم‌های «سراب»، «تکوین» و «اعتبار»

۲-۱. «سراب»

۲-۱-۱. سراب در لغت

ریشه «سراب» از فعل ثلاثی «س-ر-ب» مشتق شده است که در منابع لغوی کهن بر گستردگی و حرکت آرام در زمین دلالت دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۶۵/۱؛ ازهری، ۱۳۸۴: ۲۸۹/۱۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۷۳/۲). در برخی منابع، این ریشه به حرکت پراکنده گروهی از غزال‌ها یا گوسفندان در حال چرا اشاره شده که آرام و پیوسته در زمین پیش می‌روند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۵۵/۳)؛ ویژگی‌ای که از حیث تصویری با ماهیت گذرا و غیرثابت سراب مناسبت دارد.

در معنای حسی رایج، «سراب» به پدیده‌ای بصری اطلاق می‌شود که معمولاً در نیم‌روز و در اوج گرمای بیابان دیده می‌شود؛ لایه‌ای شبیه آب که بر سطح زمین به نظر می‌رسد، اما در واقع چیزی جز بازتاب نور بر سطح گرم و رقیق هوا نیست (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۲۴۹/۷؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۲: ۱۰۹/۱؛ ابن سیده، ۱۴۲۱: ۴۸۵/۸). لغویان، آن را از «آل» متمایز کرده‌اند؛ «آل» غالباً در ساعات صبح پدیدار می‌شود، حال آنکه «سراب» در گرمای ظهر شکل می‌گیرد (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۲۴۹/۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۶۵/۱).

در معنای مجازی، «سراب» به هر امر بی‌حقیقت و فریبنده اطلاق می‌شود. در امثال عربی ترکیباتی چون «أخدع من السراب» (فریبنده‌تر از سراب) یا «أشأم من سراب» (شوم‌تر از سراب) برای توصیف امور غیرواقعی و بی‌ثمر آمده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۹۲).

شرتونی، ۱۳۷۴: ۶۴۹/۲). همچنین در وصف گفتار باطل یا امیدهای واهی به کار رفته است (حمیری، ۱۴۲۰: ۳۰۴۹/۵؛ بستانی، ۱۳۷۵: ۴۸۲). بدین سان، واژه «سراب» در فرهنگ عربی نه تنها بیانگر یک پدیده طبیعی و فریب حسی است، بلکه ظرفیت نمادین برای اشاره به ناپایداری و بی ثمری در ساحت های اخلاقی و فلسفی نیز یافته است.

۲-۱-۲. سراب در اصطلاح عرفانی

ابن عربی سراب را یکی از پرکاربردترین تمثیل ها برای توضیح رابطه میان «حق» و «خلق» در چهارچوب «وحدت وجود» می داند. او سراب را استعاره ای برای فقدان ذات مستقل در هستی می آورد و بیان می کند: «اگر روح از پوشش پرده بردارد، خود را همچون سراب که شبیه به آب است، می یابد و درمی یابد که خالق افعال تنها خداست؛ پس سراب در ذات خود آب نیست، همچنان که روح در ذات خود فاعل نیست» (ابن عربی، بی تا: ۳۳۹/۲).

عرفای اسلامی معتقدند که تمام اشیاء مادی در حقیقت، مظاهر و انعکاس حقیقت مطلق (حق تعالی) هستند. ازاین رو، هرچند اشیائی نظیر سراب در ظاهر توهمی و غیرمستقل اند، در منشأ به وجود مطلق تعلق دارند. به تعبیر دقیق تر، جهان هستی و اشیاء مادی در دید عرفا نمونه ای از «صورت مرآتیی» هستند. مفهوم «صورت مرآتیی» در عرفان به انعکاس تصویر در آینه تشبیه شده است، بدین معنا که آنچه در آینه دیده می شود، واقعیت صاحب تصویر است، نه آینه به عنوان یک جرم فیزیکی (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۵۴/۲).

در عرفان اسلامی، تأکید بسیاری بر تفاوت «سراب» و تجلیات حقیقی واقعیت شده است. سراب نماد امور غیرواقعی و فریبنده است که در ظاهر وجود دارند؛ اما در ذات خود هیچ گونه بنا و ثباتی ندارند. در مقابل، تمامی تجلیات حقیقی حق تعالی اموری اند که هرچند از خود چیزی ندارند، به دلیل اتصال به حقیقت مطلق، وجودشان پذیرفتنی است (همان جا)؛ به عنوان مثال، انسان نوزاد ممکن است تصویر سیبی را در آینه واقعی تصور کرده، بخواهد به آن دست بزند؛ اما اهل معرفت می دانند که تصویر سیب در آینه، جزئی از حقیقت سیب واقعی است.

۲-۲. «تکوین»

واژه «تکوین» از ریشه «ک - و - ن» در زبان عربی به معنای «ایجاد کردن»، «وجود یافتن» و «پدید آوردن» است. این مفهوم به پدیده‌هایی اشاره دارد که از حالت نیستی به هستی می‌رسند. ابن منظور در لسان العرب می‌نویسد: «الله مَكُونُ الْأَشْيَاءِ، يُخْرِجُهَا مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۳/۳۶۳-۳۶۶). این تعبیر، خداوند را به عنوان خالق اشیاء معرفی می‌کند. همچنین در تاج العروس، تکوین به معنای ایجاد چیزی «مسبق به ماده» آمده است (زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۸/۴۸۷). تکوین همچنین می‌تواند به ترکیب اشیاء اشاره داشته باشد؛ به طور مثال، در المنجد فی اللغة العربیة المعاصرة از تکوین ساختاری بدن و خلقیات سخن به میان آمده است (جمعی از نویسندگان، ۲۰۰۰: ۱۲۵۹). در فلسفه و کلام اسلامی، «تکوین» به معنای ایجاد موجوداتی است که از ماده قبلی شکل گرفته‌اند. این عبارت، نقطه مقابل «ابداع» است که به معنای ایجاد بدون پیش‌زمینه یا ماده است (جرجانی، ۱۳۷۰: ۲۹؛ تهانوی، ۱۹۹۶: ۱/۵۰۵). ملاصدرا در تفکیک این دو مفهوم، «ابداع» را خاص عالم مجردات و «تکوین» را محدود به پدید آمدن امور مادی و فاسدپذیر می‌داند (دغیم، ۲۰۰۴: ۱/۲۵۷).

در عرفان اسلامی، «تکوین» ناظر به ایجاد همه موجودات به واسطه مشیت الهی است. عرفا معتقدند که اتصال انسان به حقیقت هستی، او را از عالم کثرت رها کرده، به وحدت وجود می‌رساند. ملاصدرا و عرفای متأخر همچون آیت‌الله جوادی آملی، تکوین را فرایندی می‌دانند که در آن هستی از بالقوه‌ای بدون نقص به فعلیت و کمال می‌رسد. طبق آثار آیت‌الله جوادی آملی، تمام جزایهای تکوینی در قیامت نه قراردادی، بلکه حقیقی هستند. به عبارت دیگر، جزایمی مانند آتش در آخرت، حاصل تصرفات ظالمانه دنیوی است (جوادی آملی، تسنیم، ۲/۴۷۵). وی همچنین تأکید می‌کند که جهان طبیعت، با تمام کثرت‌ها و تضادهایش، مظهر حرکت تکوینی به سوی کمال است. به همین دلیل در توصیفات عرفانی، دنیا به عنوان عرصه‌ای از حقیقت بیش از وهم و خیال شناخته می‌شود (همان، ۳۸۱/۳۶).

۲-۳. «اعتبار»

اعتبار در این مقاله به معنای امور قراردادی و وابسته به ذهن و اجتماع است که وجود مستقلی در عالم تکوین ندارند و با رفع وجود انسانی از میان برمی خیزند. این معنا در منابع فلسفی و عرفانی، در برابر «تکوین» قرار می گیرد؛ یعنی در مقابل حقایق خارجی که قائم به اراده الهی بوده، مستقل از قرارداد انسانی وجود دارند (جرجانی، ۱۳۷۰: ۱۳؛ دغیم، ۲۰۰۴: ۸۸/۱).

ابن عربی، «دنیا» را عرصه کثرت و اعتبارات می داند؛ اموری که صورت دارند، اما حقیقتشان به نسبتی است که با انسان و ذهن او برقرار می شود. در مقابل، «آخرت» ظرف حقیقت و بقاء است که در آن، همه اعتبارات به حقایق تکوینی بازمی گردند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۱۲). آیت الله جوادی آملی نیز قلمرو اعتبار را مخصوص دنیا می داند و معتقد است هر آنچه در قیامت مطرح می شود، از سنخ تکوین است. مالکیت، ریاست و دیگر مفاهیم قراردادی، در نبود انسان بی معنا خواهند بود؛ اما در دنیا منشأ آثار اجتماعی اند و در صورت شرعی بودن، مسبوق به ملاک واقعی و ملحق به اثر تکوینی در معاد هستند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۴۶۰/۹؛ همو، تسنیم، ۴۷۵/۲؛ همو، ۱۳۸۹: ۳۲۴/۱۷).

بدین ترتیب، در تفسیر عرفانی آیه «و سُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا» (نبأ/۲۰)، کاربرد تعبیر «اعتبار» به این معنا کمک می کند که تفاوت میان کیان حقیقی و پایدار (تکوین) با نمود قراردادی و گذرا (اعتبار) روشن شود و پیوند معنایی «سراب» با ناپایداری و بی اصالتی بخشی از ادراکات بشری تبیین گردد.

۳. تبیین «سراب» با «تکوین» و «اعتبار» در عرفان

بر اساس بررسی معنای لغوی و اصطلاحی، تبیین سه کلیدواژه «سراب»، «تکوین» و «اعتبار» را می توان چنین دسته بندی کرد:

سراب

▪ در ظاهر طبیعی، سراب پدیده ای است که حقیقت مادی ندارد؛ نه آب است و نه

حتی صورت آب.

- تنها بازتاب نور بر اثر شدت گرما در بیابان است که تصویری فریبنده ایجاد می‌کند.
- در تجربه ناظر، زمانی که به سراب می‌رسد، چیزی نمی‌یابد.
- در کاربرد مجازی و عرفانی، نماد امور فریبنده و بی‌اصلی است که فقط نمایی ظاهری دارند و در حقیقت، باطل و تهی از واقعیت مستقل‌اند.

عالم تکوین

- شامل تمامی مخلوقات خداوند است که در جهان هستی موجودند.
- همهٔ اشیاء محسوس این دنیا، مانند کوه، دشت، بیابان، گیاهان و جانوران، جزئی از عالم تکوین محسوب می‌شوند.
- وجودشان مستقل از قراردادهای انسانی بوده و به مشیت الهی وابسته است.

عالم اعتبار

- به مجموعهٔ مفاهیم، قراردادهای و ساختارهایی گفته می‌شود که انسان‌ها میان خود وضع کرده‌اند.
- وجود آن‌ها وابسته به حضور و توافق بشر است و با نبود انسان از بین می‌روند.
- نمونه‌ها: عدد، قوانین مدنی، ریاست، مالکیت قراردادی، پول و جایگاه‌های اجتماعی.
- در عرفان، این مفاهیم نماد جلوه‌هایی گذرا و غیرحقیقی در مقایسه با واقعیت مطلق الهی هستند.

در نتیجه امور تکوینی عالم از جمله حقایق هستی هستند و نمی‌توان آن‌ها را سراب نامید، ولی با کمال تعجب می‌بینیم که قرآن کریم علاوه بر دنیای اعتباری، دنیای تکوینی را نیز سراب نامیده است: ﴿وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾ (نبأ/۲۰). این امر موجب بروز مسئله بزرگی شده که حل آن بسیار دشوار بوده و مفسران را در تفسیر این آیه مبهوت کرده

است. از منظر عرفان نظری، این آیه نه تنها گزارش یک رویداد کیهانی در قیامت، بلکه نمادی از حقیقت بی‌اصالتی تمامی کائنات و حجاب‌های کثرت در برابر تجلی وحدت است. شرح این معنا بر اساس منابع لغوی، فلسفی، تفسیری و عرفانی چنین است:

۱-۳. کوه‌ها به مثابه نماد کثرت و حجاب‌ها

ابن عربی در تمثیل معروف خود، سراب را رمز موجودات فاقد ذات مستقل دانسته که همچون تصویر آینه، تنها مظهر و انعکاس حق‌اند و استقلال وجودی ندارند (ابن عربی، بی‌تا: ۳۳۹/۲). از این منظر، کوه‌ها که برای انسان نماد استواری و دوام‌اند، در مواجهه با تجلی حق، چهره سرابی پیدا می‌کنند و این ثبات موهوم فرو می‌ریزد.

۲-۳. سراب بودن کوه‌ها؛ نفی استقلال هستی ماسوی الله

علامه طباطبایی سراب را در این آیه به معنای «مالایتحقق له واقع» دانسته، نابودی ماهیت کوه‌ها را نتیجه تسبیر و دک آن‌ها در قیامت معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶۷/۲۰). این تحلیل با بیان ملاصدرا هماهنگ است که موجودات را عین ربط و تجلی حق می‌داند، نه اوهامی معدوم‌انگارانه؛ بنابراین، استقلالی برای کوه‌ها و هیچ مخلوقی فرض نمی‌شود (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۳۶۷). در این سطح، قیامت زمانی است که همه نمودهای استوار عالم طبیعت، در مقام حق، بی‌حقیقت و سراب‌گونه آشکار می‌شوند؛ یعنی قیامت، آینه‌ای است که این بی‌حقیقتی را برای همگان آشکار می‌کند.

۳-۳. ارتباط با وجه‌الله پیوند بقاء اشیاء

به تصریح آیت‌الله جوادی آملی، قیامت عرصه تکوین محض است و همه قراردادهای ذهنی و اجتماعی فرو می‌ریزند. با این حال، حتی آنچه را ما «تکوینی» می‌پنداریم، در سنجش با بقای الهی، اعتباری است مگر آنکه به وجه‌الله متصل باشد. از این رو، کوه‌ها نیز که در دنیا در زمره تکوینیات قرار می‌گیرند، در روز قیامت در مقام ظهور حقیقت، بی‌اصالتی‌شان نمایان می‌شود (جوادی آملی، تسنیم، ۴۷۵/۲ و ۳۸۳/۳۶). ایشان مبنای

این تفسیر را آیات ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ (نحل/۹۶) و ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (قصص/۸۸) می‌داند.

۳-۴. جمع‌بندی تفسیری - عرفانی

بر پایه این منابع، «سراب شدن کوه‌ها» بیانگر فرو ریختن همه حجاب‌ها و نمودهای بی‌اصالت هستی در برابر ظهور حق است؛ چه این نمودها از سنخ امور قراردادی و ذهنی باشند (اعتبارات دنیوی) و چه از سنخ امور به‌ظاهر تکوینی و مادی. قیامت - چه کبری و چه قیامت شخصی سالک در مسیر سلوک معنوی - زمانی است که این حقیقت برای همگان آشکار می‌شود و چهرهٔ سرابی ماسوی‌الله برملا می‌گردد.

۴. بررسی تطبیقی تفسیر ظاهری و عرفانی آیه ﴿وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾ (نبأ/۲۰)

۴-۱. تفسیر «کانت» به «صارت»

در میان مفسران متن محور، فعل «کان» در آیه ﴿فَكَانَتْ سَرَابًا﴾ (نبأ/۲۰) غالباً در مقام نتیجه حرکت و دگرگونی کوه‌ها پس از «سُيِّرَت» درک شده است؛ بدین معنا که پس از مراحل نابودی و پراکندگی، به وضعیتی می‌رسند که از آن تنها تصویری چون سراب باقی می‌ماند. برخی از عبارات‌های آنان، از نظر لفظی یا معنایی، افادهٔ «صیوروت» (شدن) می‌کند، بی‌آنکه «کان» را به‌طور مستقیم به معنای «صار» بگیرند (سبزواری، ۱۴۱۹: ۵۸۷/۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۸۸/۴؛ طبری، ۱۴۰۹: ۷/۳۰). این برداشت با منطق زبانی آیات مشابه دربارهٔ رخدادهای قیامت همخوان است که گزارش آن‌ها به صیغهٔ ماضی آمده تا تحقق قطعی را بنمایاند، چه آن را در چهارچوب «مستقبل محقق الوقوع» بفهمیم و چه بر اساس نظریهٔ «شهود پیامبر در فرایند وحی» (مثال تحلیل زمانی: ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ...﴾ واقعه ۱). اما در نگرش عرفانی - اشراقی «کان» در معنای اصیل «بودن» فهم می‌شود که در آثار برخی مفسران و حکمای متأخر همچون آیت‌الله جوادی آملی انعکاس یافته است. بر این اساس، جملهٔ ﴿فَكَانَتْ سَرَابًا﴾ ناظر به آن است که کوه‌ها - و به طریق اولی تمام مظاهر

عالم کثرت - هم اکنون نیز در نگاه عارف حقیقت بین «سراب» اند و قیامت ظرف «ظهور» این واقعیت برای عموم خواهد بود، نه محل «حدوث» آن. در این قرائت، زوال کوه‌ها نماد فرو ریختن حجاب‌های کثرت و فناى ماسوی‌الله در برابر تجلی اسماء و صفات حق است. تمایز این نگاه با تفسیر ظاهری، در تقدم «حالت سرابی» بر رخداد قیامت نهفته است (جوادی آملی، تسنیم، ۲۱۲/۸؛ همو، رحیق مختوم، ۳۳۷/۱-۳۳۸). بدین ترتیب، دو رویکرد ظاهری و عرفانی را می‌توان چنین مقایسه کرد:

➤ در نگاه ظاهری: «سُیِّرَتِ الْجِبَالُ» ← رخدادهای نابودی فیزیکی ← «فَكَانَتْ سَرَابًا» به عنوان وضعیت نهایی.

➤ در نگاه عرفانی: «فَكَانَتْ سَرَابًا» از ازل در اعتبار الهی ← قیامت تنها صحنه پرده‌برداری از این حقیقت برای همگان.

هدف این تطبیق نه نفی یکی از دو گونه خوانش، بلکه نمایش ظرفیت‌های متنوع معنایی در چهارچوب زبان قرآن و سنت تفسیری است، به ویژه آنچه عرفان اسلامی به عنوان لایه باطنی متن ارائه می‌کند.

۲-۴. تفسیر به پنداشتن

در میان مفسران متن محور، گروهی «فَكَانَتْ سَرَابًا» را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که بر ادراک ناظر در روز قیامت تأکید دارد؛ به این معنا که تحولات عظیم پیش از آن، کوه‌ها را به حالتی درمی‌آورد که در چشم بینندگان، چیزی جز سراب نمی‌نمایند. تعبیراتی چون «یحسبه سراباً» [او می‌پندارد که سراب است] یا «یخیل إلیه» [به نظرش چنین می‌آید] در این منابع، به وضوح ناظر به همین معنای ادراکی است (طبرانی، بی‌تا: ۴۲۵/۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۸۸/۴؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۴۴۱/۵). بر اساس این قرائت، سراب بودن کوه‌ها نتیجه نهایی فروپاشی ساختار فیزیکی آن‌ها در جریان قیامت است، به گونه‌ای که از دور همچون سراب به نظر می‌آیند.

در مقابل، در رویکرد عرفانی - باطنی، این «پنداشتن» تنها خطای دید در اثر تغییرات

فیزیکی نیست، بلکه نماد برداشته شدن حجاب‌ها در مشاهده حقیقت است. ابن عربی، کوه‌ها را مَثَلِ موانع درک صفات الهی می‌داند که در قیامت از میان می‌روند و «چون سراب»؛ یعنی بی حقیقت و بی مانع در برابر تجلی حق می‌شوند (ابن عربی، بی تا: ۴۰۱/۲). آیت الله جوادی آملی نیز در همین مسیر تأکید دارد که برای عارف، این بی حقیقتی همین اکنون نیز مشهود است و قیامت تنها صحنه آشکار شدن آن برای همگان است (جوادی آملی، تسنیم، ۲۶۷/۸). در این رویکرد، «پنداشتن» ناظر به پرده برداری از باطن امور است، نه فقط تغییر ظاهری آن. تفاوت دو نگاه چنین خلاصه می‌شود:

➤ **ظاهری:** سراب‌انگاری نتیجه حادثه‌ای واقعی و جسمانی در روز قیامت است که باعث تغییر فیزیکی کوه‌ها شده، آن‌ها را در نظر مردم چون سراب می‌نماید.

➤ **عرفانی:** سراب بودگی، حقیقت باطنی کوه‌ها از پیش بوده است؛ اما در قیامت، این حقیقت برای همگان مشهود می‌گردد.

بدین سان، آیه «فَكَانَتْ سَرَابًا» می‌تواند در دو سطح معنا شود: یکی سطح ظاهری و حسی تفسیر متن محور و دیگری سطح باطنی و شهودی قرائت عرفانی، بی آنکه یکی الزاماً ناسخ یا نافی دیگری باشد.

۳-۴. تفسیر به تشبیه

در خوانش بیشتر مفسران متن محور، عبارت «فَكَانَتْ سَرَابًا» در آیه ۲۰ سوره نبأ از سنخ تشبیه شناخته شده است. بر این اساس، کوه‌ها پس از دگرگونی‌ها و نابودی کاملشان در جریان قیامت، در نظر مردم یا در واقعیت ظاهری شان به چیزی شبیه سراب تبدیل می‌شوند. تعبیراتی مانند «مثل السراب» یا «کالسرّاب» و صراحت‌هایی نظیر «إِذَا هُوَ تَشْبِيهِ» یا «فِي الْآيَةِ تَشْبِيهِ بَلِيغ» در تفاسیر بسیاری از مفسران آمده است (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۵۶۲/۴؛ طبری، ۱۴۰۹: ۷/۳۰؛ ابن جزّی، ۱۴۱۶: ۴۴۵/۲؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۳۹۱/۹). در این قرائت، تشبیه همواره ناظر به شباهت ظاهری میان دو چیز است، بدون آنکه لزوماً ماهیت آن‌ها را یکی بدانند.

در مقابل، در رویکرد عرفانی - باطنی، اساساً «تشبیه» در قرآن همان کارکرد متعارف در زبان انسانی را ندارد. به باور عارفان، آنچه در قرآن «تشبیه» خوانده می‌شود، نسخ حقیقت یا بیان همان واقعیت در صورت دیگر است. برای نمونه، در قیامت که روز «تُبَلَى السَّرَائِرُ» (طارق/۹) است، انسان‌ها ممکن است به صورت‌های غیرانسانی ظاهر شوند و این تغییر، فقط مثال یا شباهت نیست، بلکه مظهر حقیقت باطنی آنان است. بر همین قیاس، در این نگاه، کوه‌ها در ذاتشان «سراب» بوده‌اند و بیان «فَكَانَتْ سَرَابًا» تنها پرده‌برداری از همین واقعیت است، نه مقایسه آن‌ها با پدیده‌ای بیرونی (جوادی آملی، تسنیم، ۲۰۷/۷-۲۰۸). در نتیجه تمایز دو رویکرد را چنین می‌توان دسته‌بندی کرد:

➤ **ظاهری:** تشبیه حقیقی به معنای شباهت ظاهری میان کوه‌های نابود شده و سراب، در مقام توصیف حادثه قیامت است.

➤ **عرفانی:** «تشبیه» در قرآن بیان حقیقت ملکوتی اشیاء است؛ پس کوه‌ها ذاتاً سراب بوده‌اند و آیه گزارشی است از کشف این حقیقت در قیامت.

۴-۴. تفسیر به زوال و نابودی و از بین رفتن حقیقت کوه‌ها

در میان مفسران متن محور، گروه قابل توجهی آیه «فَكَانَتْ سَرَابًا» را به معنای نابود شدن کامل حقیقت کوه‌ها تفسیر کرده‌اند. در این قرائت، کوه‌ها در روز قیامت از صفحه وجود محو می‌شوند، به مرحله‌ای از «هیچ‌بودن» می‌رسند و دیگر مصداق خارجی‌ای برای آن‌ها باقی نمی‌ماند. تعابیری مانند «لا شیء» (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۵۶۲/۴؛ قرطبی، ۱۴۱۳: ۱۷۶/۱۹)، «لیس بشیء» (هوارى، ۱۴۲۶: ۴۱۶/۴؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۳۹۱/۹)، «لم تبق علی حقیقتها» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۷۹/۵)، «لا حقیقت لها» (شیخ علوان، ۱۹۹۹: ۴۷۸/۲)، و «لم تجد شیئاً» (مراغی، بی‌تا: ۱۲/۳۰) همگی بر این معنای فروپاشی کامل تکوین کوه‌ها تأکید دارند.

برخی دیگر، تعبیر «أزیلت عن مواضعها» را به کار برده‌اند (ماوردی، ۱۴۱۲: ۱۸۵/۶؛ طوسی، بی‌تا: ۲۴۳/۱۰) که زایل شدن و کنده شدن کوه‌ها از جایگاه طبیعی‌شان را بیان

می‌کند. این برداشت، گاه با توصیف‌هایی چون «تلاشیه‌ها و فنائیه‌ها» (اندلسی، ۱۴۲۲: ۴۲۵/۵) یا «فنائیه‌ها بعد کونها» (ابوحیان غرناطی، ۱۴۱۲: ۳۸۶/۱۰) همراه است و حتی به تصویر نابودی تدریجی و محو بی اثر آن‌ها می‌پردازد. همچنین برخی مفسران از تعبیر «قلعت عن وجه الأرض» استفاده کرده‌اند (ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۹۰/۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۱۳/۱۵) که مرحله آغازین زوال؛ یعنی جدا شدن فیزیکی کوه‌ها از بستر زمین را نشان می‌دهد.

این تفسیرها بر این دیدگاه استوار است که کوه‌ها اکنون موجود و قائم به ذات خویش‌اند؛ اما در قیامت نابود شده، به «هیچ» (لاشی‌ء) بدل می‌گردند. نقد این دیدگاه و تأکید بر معنای ماضی «کان» در بخش ۱-۴ گذشت؛ آنجا بیان شد که بر اساس قرائت خاص، معنای «کوه‌ها قبلاً سراب بودند» بر «سراب می‌شوند» تقدم دارد.

در رویکرد عرفانی، مسئله زوال و نابودی، نه تنها یک رویداد فیزیکی، بلکه بحثی هستی‌شناسانه و معرفتی است. عارفان برای تبیین «هیچ بودن»، از مفهوم «شی‌ء» و «لاشی‌ء» استفاده می‌کنند. در منطق عارف، «شی‌ء» هر موجود دارای نصیبی از واقعیت و بهره‌ای از وجود است، در حالی که «لاشی‌ء» مفهومی است که اساساً فاقد هرگونه تحقق خارجی است و مصداقی ندارد؛ نظیر «اجتماع نقیضین» یا «معدوم ممتنع». از همین روست که در روایت امام صادق علیه السلام آمده، وقتی از ایشان پرسیده شد: آیا خدا می‌تواند جهان را در پوست تخم مرغ بگنجانند، فرمود: «والذی سألته لایکون»؛ آنچه پرسیدی اصلاً «شی‌ء» نیست و موضوعیت ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۶۵).

در آیه ﴿وَاللّٰهُ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ﴾ (بقره/۲۸۴) می‌خوانیم که خداوند متعال بر هر چیزی که می‌توان به آن شی‌ء اطلاق کرد تواناست. بر این اساس، قدرت الهی به «لاشی‌ء» تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا محالِ عقلی تخصصاً از دایره شمول قدرت بیرون است؛ هرچند خداوند به آن علم دارد و حتی به فرض وجود و آثار فرضی آن نیز آگاه است (جوادی آملی، تسنیم، ۶۸/۲۵-۶۹). در این منطق، «حق بودن»؛ یعنی سهم داشتن از وجود و غیر موهوم بودن. هر آنچه خدا آن را نمی‌داند، وجودش صرف وهم است و مصداق «لاشی‌ء» خواهد بود (همان، ۲۹۷/۳۶).

در نتیجه، در خوانش عرفانی، اگر کوه‌ها در قیامت «لاشیء» شوند، این نه یک نابودی تدریجی، بلکه انکشاف حقیقت پیشین آن‌هاست که همان بی‌بنیادی و وابستگی کاملشان به اراده و تجلی الهی بوده است. زوال قیامتی، آشکار شدن این بی‌حقیقتی است، نه فقط حادثه‌ای مادی.

۴-۵. مانند غبار در هوا

در شمار دیگری از تفسیرهای ظاهری، «فَكَانَتْ سَرَابًا» به معنای تشبیه و تصویر نهایی کوه‌ها به حالتی تعبیر شده است که همچون غباری انبوه و معلق در هوا پراکنده‌اند. در این برداشت، سراب بودن کوه‌ها نتیجه نهایی تحولات پیاپی است که از آغاز حرکت تا فروپاشی کامل آن‌ها در قیامت رخ می‌دهد. نقل‌هایی چون: «وهی غبار متکاثف یملأ الأفق کالسراب» (شرف‌الدین، ۱۴۲۰: ۴۲۱/۱۱)، «أو الغبار المنتشر» (مغنیه، ۱۴۲۴: ۵۰۱/۷)، و «هباءً منبثاً» (اندلسی، ۱۴۲۲: ۴۲۵/۵؛ بغوی، ۱۴۱۴: ۲۰۰/۵) نمونه‌هایی از این تفسیر هستند. در این نگاه، ترکیب «سیرت الجبال فکانت سراباً» یک پیوست معنایی دارد: فعل «سیرت» حرکت و دگرگونی را می‌رساند و «فَكَانَتْ سَرَابًا» مآل و فرجام این سیر را بیان می‌کند. به عبارت دیگر، سراب بودن نتیجه طبیعی صیوروت کوه‌ها پس از مراحل یاد شده است.

این مراحل - که آیت‌الله مکارم شیرازی (۱۳۷۴: ۳۴/۲۶-۳۵) به تفصیل آورده - از حرکت آغاز می‌شود («و تَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا»، طور/۱۰)، سپس کوه‌ها از جا کنده و کوبیده می‌شوند: «فَدَكَّنَا دَكَّةً وَاحِدَةً» (حاقه/۱۴)، به توده‌های شن سست بدل می‌شوند: «كثيباً مهیلاً» (مزمّل/۱۴)، به پشم زده شده می‌مانند: «كَالعِهْنِ الْمُنْفُوشِ» (قارعه/۵)، به گرد و غبار پراکنده مبدل می‌گردند: «هَبَاءً مُنْبَثًا» (واقعه/۶)، و سرانجام از روی زمین برچیده می‌شوند و تنها از دور، چونان سرابی دیده می‌شوند: «فَكَانَتْ سَرَابًا» (نبأ/۲۰). این سیر پیوسته، همان‌گونه که مفسران متن محور یاد کرده‌اند، کلید فهم «صیوروت» در بافت آیه است.

در رویکرد عرفانی، سیر تکوینی و ظاهری حرکات کوه‌ها انکار نمی‌شود؛ اما «سراب

بودن» تنها یک فرجام فیزیکی انگاشته نمی‌شود، بلکه بازگشت به حقیقتی است که از پیش نیز برقرار بوده است. در این نگاه، «سُیْرَتِ الْجِبَالِ فَكَانَتْ سَرَابًا» را می‌توان چنین دید: حرکت و دگرگونی ظاهری کوه‌ها، ظرفی برای آشکار شدن واقعیتی باطنی است که همیشه جاری بوده؛ حقیقتی که تنها برای اهل بصیرت در دنیا هویدا است و برای دیگران در قیامت آشکار می‌شود. بدین ترتیب، سیرورت تفسیری عرفانی نه زایش یک حالت تازه، بلکه رفع حجاب از وضعیت است که از ازل چنین بوده است.

در جمع‌بندی، تفسیر ظاهری بر یک فرایند پویا و مرحله‌ای تأکید دارد که در آن سیرورت، سراب بودن را به عنوان مآل و پایان سیر جسمانی کوه‌ها معرفی می‌کند، در حالی که تفسیر عرفانی با پذیرش ظواهر این فرایند، معنای «سراب» را به حوزه شهود باطنی و کشف حقیقت تعمیم می‌دهد. این دو قرائت، در نسبت میان «سیرت» و «کانت» هم‌پوشانی‌هایی دارند؛ اما تفاوتشان در این است که یکی سراب را نتیجه حادثه‌ای در آینده می‌بیند و دیگری، ظهور چیزی که همواره بوده است.

۵. نقش سیاق آیات و روایات در تبیین فعل ناقصه «کان» و سراب بودن کوه‌ها

در این بخش، وحدت سیاق را در دو آیه قبل و بعد نیز بررسی می‌کنیم و می‌بینیم که فعل ناقصه «کان» در هر سه آیه وجود دارد:

﴿وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا﴾ (نبا/۱۹)، ﴿وَسُيْرَتِ الْجِبَالِ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾ (نبا/۲۰)، ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا﴾ (نبا/۲۱)

درخصوص جهنم و بهشت از آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام چنین به دست می‌آید که هم اکنون مخلوق و موجود هستند. «قرآن کریم از دیدن حقیقت دوزخ، برای اهل یقین خبر داده، می‌فرماید: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ (تکواثر/۶-۵). از اینکه ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (بقره/۲۴ و آل عمران/۱۳۱) با فعل ماضی بیان شده معلوم می‌شود جهنم هم اکنون موجود است؛ چنان‌که بهشت نیز هم اکنون وجود دارد و قرآن درباره بهشت نیز می‌فرماید: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران/۱۳۳). برخی از مفسران عرفانی

معتقدند ظاهر ماده «اغداد» و همچنین ظاهر هیئت «أعدت» که فعل ماضی است بر تحقق کنونی دوزخ دلالت دارند و حمل آن بر اینکه چون مستقبل محقق الوقوع در حکم ماضی است از این رو به فعل ماضی یاد شده، خلاف ظاهر است؛ زیرا اصل فعل ماضی، بر تحقق وقوع دلالت دارد و حمل آن بر مستقبل قطعی، مخصوص موردی است که دلیل یقینی بر عدم تحقق فعلی آن مورد اقامه شود که در محل بحث چنین دلیلی نیست» (جوادی آملی، تسنیم، ۴۵۱/۲).

امام رضا علیه السلام نیز در پاسخ اباصلت هروری، هنگامی که از وجود بهشت و دوزخ می پرسد، بر وجود بالفعل آن دو گواهی می دهد: «الجنة والنار أهما اليوم مخلوقتان؟ قال: نعم» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۳/۴۰) و به همین دلیل اگر انسان راهی را که امیر بیان علیه السلام در خطبه همام نشان متقین می دهد، برگزیند، او نیز مانند کسانی خواهد شد که «هم و الجنة کمن قد رأها» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳)؛ گویا بهشت را دیده اند، یا نظیر حارثه بن مالک از افرادی خواهد شد که گویا بر عرش رحمان نظر دوخته، صدای زوزه دوزخیان را می شنود (جوادی آملی، تسنیم، ۵۳۹/۳).

در نتیجه با نگرش عرفانی در تفسیر آیه «إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَاداً» (نبا/۲۱) می توان «کان» را در معنای اصلی خود نیز تفسیر کرد و این برداشت عرفانی، به هیچ رو جایگزین یا نافی تفسیر «صیوروت» ظاهری و متن محور نیست، بلکه قرائتی موازی در سطح معنای باطنی است. بنابراین می توان در آیه «و سیرت الجبال فکانت سراباً» (نبا/۲۰) چنین تفسیر کرد که کوه ها قبلاً سراب بوده اند نه اینکه بعداً سراب می شوند. همچنین آسمان از قبل به صورت ابواب بوده است؛ یعنی فعل ناقصه «کان» در هر سه آیه دارای یک سیاق است.

تفسیر عرفانی وقوع قیامت را نیز در آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا» (نازعات/۴۲) می توان چنین تحلیل نمود؛ واژه «مرسا» برگرفته از ریشه «ر-س-و» (به معنای ثبوت و لنگر انداختن) است و نشان دهنده وقوع قیامت در زمانی خاص، اما در بستری پیوسته است (راغب، ۱۴۱۲: ۳۵۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۲۱/۱۴). مشابه آن در داستان حضرت نوح علیه السلام نیز آمده است:

﴿بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَ مُرْسَاهَا﴾ (هود/۴۱). در نتیجه در خصوص قیامت نیز می توان گفت که قیامت هم اکنون در حال حرکت و جریان است. فقط در یک زمان خاص لنگر می اندازد، نه اینکه هیچ فعلاً وجود ندارد و در آینده به وقوع می پیوندد (جوادی آملی، تسنیم، ۸۹/۴۷).

اما نکته دیگری که باید بیان شود تفسیر سراب بودن کوه‌ها و تمام هستی است. در این آیه کوه‌ها را به عنوان یک مصداق بیان کرده است نه اینکه سراب بودن تنها منحصر در کوه‌ها بوده، بقیه اشیاء از این قاعده مستثنا باشند. دیگران می پندارند که زمین هست، آسمان هست، ملک و فلک هست؛ لیکن چون پیش تر می روند، می یابند که استقلال همه این‌ها سراب بوده است. انسان وقتی پیش می رود، متوجه می شود که ماهیت جز مفهوم و حکایت نیست و وجود جز ربط نیست و ربط همان وجه است که شأن و آیت حق و اسم و علامت آن است: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن/۲۶-۲۷) و ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (قصص/۸۸)؛ یعنی همه چیز (هم اکنون) فانی اند و وجه خدا که صاحب جلال و کرامت است، باقی است؛ چون کلمه فانی مشتق است و ظهور آن در تلبس فعلی به مبدأ است نه تلبس آتی، مگر با قرینه (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/۳۶۶). بدین سان، «سراب بودن» کوه‌ها را می توان مصداقی بر قاعده‌ای عام دانست: همه مراتب هستی، جز وجه حق، بی بنیاد و نابودشونده اند.

از آیات قرآن کریم چنین به دست آمد که تمام اشیاء هالک هستند و تنها چیزی که باقی است، وجه پروردگار متعال است و این همان معنای سراب بودن کوه‌ها مخصوصاً و سراب بودن تمام اشیاء هستی است عموماً. یکی از روایاتی که می توان برای اثبات این بخش و تفسیر این آیه آورد، حدیث «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاثُوا انْتَبَهُوا» است. در این حدیث اشاره شده است که انسان‌ها در خواب هستند و زمانی که بمی‌روند، بیدار می شوند. کاملاً واضح است که تمام اموری که در این دنیا در اختیار است از منزل، خودرو و... فقط تا زمانی که فرد زنده است، می تواند در آن‌ها تصرف کند و وقتی بمیرد هیچ گونه مالکیتی بر روی وسایل خود ندارد و اگر به عنوان نمونه، فردی دینی بر گردن داشته باشد، پس از

مرگش نمی‌تواند از حساب بانکی‌اش برداشت نموده، به دیگری بدهد و دینش برطرف گردد.

لذا همان‌گونه که اگر کسی در خواب ببیند صاحب یک کوه و دشت و صحرایی است و وقتی بیدار شود، نمی‌تواند براساس آنچه خواب دیده و به اعتبار آن خوابش اقدام نماید، انسان نیز وقتی می‌میرد، متوجه می‌شود که تمام آنچه در اختیارش بوده سرابی بیش نبوده‌اند و حق استفاده از هیچ‌یک از آن‌ها را ندارد؛ یعنی اگر کسی در خواب ببیند صاحب یک کوه است وقتی بیدار شود هیچ مالکیتی روی آن کوه ندارد و خوابی که دیده در حقیقت یک سراب بوده است. همچنین اگر فردی در این دنیا مالک یک کوه باشد وقتی بمیرد، می‌فهمد که نمی‌تواند از آن کوه برای رفع گرفتاری‌هایش استفاده نماید؛ یعنی در حقیقت آن کوه در دنیا که گمان می‌کرده صاحب آن است سرابی بیش نبوده و این موضوع فقط پس از مرگ آشکار می‌گردد، نه اینکه بعد از مرگ به وقوع بپیوندد. در نتیجه تمام هستی اعم از تکوین و اعتبارش برای انسان هم اکنون یک سراب است و انسان‌های بینا این حقیقت را می‌بینند، ولی انسان‌های غافل آن را نمی‌بینند و پس از مرگ فقط متوجه می‌شوند که آنچه قبلاً فکر می‌کردند وجود داشته، سرابی بیش نبوده است و آنچه بوده و هست و باقی خواهد ماند، وجه ربّ ذو الجلال و الاکرام است.

نتیجه نهایی آن است که هر دو رویکرد بر وابستگی مطلق عالم به اراده الهی اتفاق دارند:

- ✓ قرائت ظاهری: سراب بودن نتیجه‌ی سیورورت و دگرگونی در فرایند قیامت است.
- ✓ قرائت عرفانی: سراب بودن حقیقتی همیشگی و حالی است که در قیامت فقط پرده از آن کنار می‌رود.

۶. نتیجه‌گیری

۱. تمایز مفهومی کلیدواژه‌ها: ریشه‌شناسی و بررسی متون لغوی و عرفانی نشان داد که «سراب» در منابع زبان‌شناختی نماد ناپایداری و بی‌اصلتی ظاهری است؛ «تکوین» بر

پویایی و واقعیت خارجی هستی دلالت دارد؛ و «اعتبار» به مفاهیم ذهنی و قراردادی وابسته به اراده و نظر انسان محدود می‌شود. این تمایز، بستر مشترکی را برای هر دو رویکرد ظاهری و عرفانی فراهم می‌آورد تا بر اساس مبانی خود، نسبت این مفاهیم را با آیه ﴿فَكَانَتْ سِرَابًا﴾ بسنجند و برداشت‌های متفاوت خود را ارائه دهند، بدون آنکه یکی از دو دیدگاه بر دیگری ترجیح داده شود، بلکه یکی ظاهر و دیگری باطن آیه را نمایان می‌سازد.

۲. دو رویکرد اصلی تفسیری: در رویکرد متن محور، سراب بودن کوه‌ها به عنوان حادثه‌ای تکوینی در قیامت تفسیر شده که بر زوال مادی و نابودی عینی آن‌ها دلالت دارد. در مقابل، در رویکرد عرفانی، این تعبیر به عنوان گزارشی از بروز یا کشف حقیقت ناپایدار و وابسته بودن همه مخلوقات به وجود حق فهم می‌شود؛ در این خوانش، سراب نماد استقلال نداشتن هستی مخلوقات در برابر ذات الهی است. این دو رویکرد، بر پایه مبانی و مقاصد تفسیری متفاوت، معنای آیه را از دو زاویه مستقل بررسی می‌کنند.

۳. مرزبندی میان تکوین و اعتبار: یافته‌های پژوهش نشان داد که پدیده‌های تکوینی، مانند کوه‌ها که در نگاه انسانی واقعی و مادی‌اند، در افق نهایی و الهی از ثبات مطلق برخوردار نیستند و اصالت مستقل ندارند. این ناپایداری ذاتی، سبب می‌شود هر آنچه بیرون از وجه الهی قرار گیرد، هرچند در عالم ماده ثابت جلوه کند، در حقیقت سراب‌گونه و زوال پذیر باشد.

۴. اهمیت سیاق آیات و نقش فعل ناقصه «کان»: بررسی سیاق آیات و روایات نشان داد که در رویکرد متن محور، «کان» اغلب به معنای «صار» (گردیدن) فهم شده و بر فرایندی تکوینی در قیامت دلالت دارد. در مقابل، رویکرد عرفانی «کان» را در معنای اصلی «بودن» می‌گیرد و آن را بیانگر حقیقتی پیشین و دائمی می‌داند. از این منظر، سراب بودن کوه‌ها وصفی ذاتی است و قیامت، تنها زمان کشف و آشکار شدن این حقیقت برای همگان است.

۵. نقش تربیتی و معرفتی: تحلیل تطبیقی نشان داد که تفسیر ظاهری، با تمرکز بر احوال و احوال قیامت و زوال ظاهری مظاهر مادی، مخاطب را از راه یادآوری حوادث سهمگین آخرت به ترس از معصیت و رعایت تقوا فرا می‌خواند. در مقابل، رویکرد عرفانی با تأکید بر

کشف حقیقت همیشگی وجود و وابستگی همه اشیا به حق تعالی، مخاطب را به شهود باطنی و درک پیوند میان ظاهر و باطن عالم دعوت می‌کند. این تمایز، نشان‌دهنده دو مسیر مکمل در تربیت قرآنی است: یکی برانگیختن انگیزه اخلاقی از رهگذر هشدار نسبت به آینده، و دیگری بیدارسازی معرفتی بر محور توحید و حضور دائمی حق در هستی.

۶. گستره معنای سراب در دو رویکرد: بر پایه شواهد بررسی شده، رویکرد ظاهری، سراب بودن را وصفی ناظر به مرحله‌ای خاص از دگرگونی عینی کوه‌ها در قیامت می‌داند، در حالی که در خوانش عرفانی، این وصف محدود به کوه‌ها یا حادثه‌ای معین نیست، بلکه می‌تواند در چهارچوب نگاه کلی عرفا، به همه مظاهر هستی تعمیم یابد. در این دیدگاه، همه کثرات عالم، چه اعتباری و چه تکوینی، فاقد اصالت مستقل‌اند و تنها وجه باقی، وجه الهی است. در این پژوهش، با هدف مقایسه و تحلیل دو رویکرد ظاهری و عرفانی، ظاهر و باطن آیه تفسیر شد، و مراد ردّ صریح تفسیر ظاهری یا اثبات قطعی تفسیر عرفانی نبود.

۷. جمع‌بندی نهایی: آیه «و سِیرَتِ الْجِبَالِ فَكَانَتْ سَرَابًا» (نبا/۲۰)، در چهارچوب تطبیقی میان دو رویکرد ظاهری و عرفانی، افقی تازه برای فهم نسبت پایایی و ناپایداری عالم مادی می‌گشاید. این آیه، مخاطب را از دل‌بستگی به مظاهر فانی بازداشته، او را به سوی حقیقت باقی - توحید و ربوبیت الهی - رهنمون می‌شود. بدین ترتیب، معنای زوال و سراب‌گونه‌گی، از سطح رویدادی اخروی فراتر رفته، به لایه‌ای عمیق در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی اسلامی بسط می‌یابد؛ لایه‌ای که در آن، زوال ماده نه تنها پایان حیات دنیوی، بلکه نشانه آشکار وابستگی هستی به ذات حق است.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. آلوسی، محمد بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن جزری، محمد بن احمد، التسهیل لعلوم التنزیل، شركة دارالأرقم بن أبی الأرقم، بیروت، ۱۴۱۶ق.
۴. ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم والمحیط الأعظم، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۱ق.
۵. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیة، دارصادر، بیروت، بی‌تا.
۶. ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، داراحیاء الکتب العربیه، قاهره، ۱۹۴۶م.

۷. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، مكتب الإعلام الإسلامی، مركز النشر، قم، ۱۴۰۴ق.
۸. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دارصادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۹. ابوحيان غرناطی، محمد بن یوسف، البحر المحيط فی التفسیر، دارالفكر، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۱۰. ابوالسعود، محمد بن محمد، ارشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۳م.
۱۱. ازهری، محمد، تهذیب اللغة، قاهره، ۱۳۸۴ق.
۱۲. اندلسی، ابومحمد عبدالحق، المحرر الوجیز، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۱۳. بستانی، فواد افرام، فرهنگ ابجدی، اسلامی، تهران، ۱۳۷۵ش.
۱۴. بغوی، ابومحمد حسین، معالم التنزیل، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۱۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل (تفسیر بیضاوی)، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۱۶. تهانوی، محمد علی، کشف اصطلاحات الفنون، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت، ۱۹۹۶م.
۱۷. جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۰ش.
۱۸. جمعی از نویسندگان، المنجد فی اللغة العربیة المعاصرة، دارالمشرق، بیروت، ۲۰۰۰م.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان، ج ۷، اسراء، قم، ۱۳۹۰ش.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان، ج ۹، اسراء، قم، ۱۳۹۳ش.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا (تعالی شأنه)، اسراء، قم، ۱۳۸۴ش.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله، تحریر ایقاظ النائمین، ج ۲، اسراء، قم، ۱۳۹۳ش.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله، تحریر رساله الولایة، ج ۲ (شمس الوحی تبریزی)، اسراء، قم، ۱۳۹۳ش.
۲۴. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، ج ۲، (۱۳۸۹ش)، ج ۳، (۱۳۸۹ش)، ج ۷، (۱۳۸۷ش)، ج ۸، (۱۳۸۸ش)، ج ۹، (۱۳۸۸ش)، ج ۱۷، (۱۳۸۹ش)، ج ۲۵، (۱۳۹۰ش)، ج ۳۶، (۱۳۹۴ش)، ج ۴۷، (۱۳۹۷ش)، اسراء، قم.
۲۵. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۷ (جامعه در قرآن)، اسراء، قم، ۱۳۸۹ش.
۲۶. جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم، ج ۱، اسراء، قم، ۱۳۸۶ش.
۲۷. جوادی آملی، عبدالله، عین نضاخ (تحریر تمهید القواعد)، اسراء، قم، ۱۳۸۷ش.
۲۸. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، دارالفکر، دمشق، ۱۴۲۰ق.
۲۹. دغیم، سمیح، موسوعة مصطلحات صدرالدین الشیرازی، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت، ۲۰۰۴م.
۳۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دارالشامیه، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۳۱. رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، هجرت، قم، ۱۴۱۴ق.
۳۲. زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۳۳. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۳۴. سبزواری، محمد، ارشاد الأذهان إلى تفسیر القرآن، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۹ق.

۳۵. شرتونی، سعید، *أقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد*، سازمان اوقاف و امور خیریه، دارالأسوة للطباعة و النشر، تهران، ۱۳۷۴ش.
۳۶. شرف‌الدین، سید جعفر، *الموسوعة القرآنیة (خصائص السور)*، دارالتقريب بين المذاهب الإسلامیة، ۱۴۲۰ق.
۳۷. شوکانی، محمد، *فتح القدير*، دارابن کثیر، دمشق، ۱۴۱۴ق.
۳۸. شیخ علوان، نعمة الله بن محمود، *الفواتح الإلهیة و المفاتيح الغیبیة: الموضحة للكلم القرآنیة و الحكم الفرقانیة*، داررکابی للنشر، قاهره، ۱۹۹۹م.
۳۹. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ق.
۴۰. طبرانی، سلیمان بن احمد، *التفسیر الکبیر*، دارالکتب الثقافی، بی تا.
۴۱. طبری، محمدبن جریر، *جامع البیان*، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۹ق.
۴۲. طوسی، محمدبن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۴۳. فخررازی، محمدبن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۴۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، انتشارات اسوه، قم، ۱۴۱۴ق.
۴۵. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *القاموس المحيط*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۴۶. قاسمی، محمد جمال‌الدین، *محاسن التأویل*، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۴۷. قرطبی، ابوعبدالله محمدبن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۳ق.
۴۸. لاهیجی، محمد جعفر بن محمدصادق، *شرح رسالة المشاعر ملاصدرا*، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۶ش.
۴۹. ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، *النکت و العیون*، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۵۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۵۱. مراغی، احمد بن مصطفی، *تفسیر المراغی*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۵۲. مغنیه، محمدجواد، *تفسیر الکاشف*، دارالکتب الإسلامی، قم، ۱۴۲۴ق.
۵۳. مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳ق.
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۷۴ش.
۵۵. هواری، هودبن محکم، *تفسیر کتاب الله العزیز*، دارالبصائر، بی جا، ۱۴۲۶ق.