

پژوهشنامه عرفان

دوفصلنامه علمی، سال دوازدهم،

شماره بیست و سوم،

پاییز و زمستان ۱۳۹۹،

صفحات ۱۴۰-۱۱۷

بررسی انتقادی رویکردهای تفسیری

و شیوه‌های استناد به آیات در اسرار التوحید

محمدرضا عابدی* / احمد فرشبافیان**

چکیده: صوفیه همچون دیگر فرقه‌های باطن‌گرا به تأویل قرآن دست‌یازیده‌اند. تأویل و تفسیر آن‌ها مبتنی بر احاطه آیات بر باطن آن‌ها (آن‌گونه که درمی‌یابند)، است. آن‌ها در تفسیر بیش از هر چیز بر دل خود اتکا دارند و آن را محل الهام و استقرار علم الهی می‌دانند. در *اسرار التوحید* نیز نگاه باطن‌گرایانه به آیات قرآن غلبه دارد. برای پایه، نوشتار حاضر درصدد بررسی انتقادی مبانی ابوسعید در تأویل قرآن، تبیین شیوه‌های او در تفسیر و باز نمودن اغراض دیگری است که در به‌کار بردن آیات قرآن دخیل بوده است. نحوه مواجهه او با آیات چند شکل عمده دارد که عبارت‌اند از: تفسیر آیه در معنای مشابه با دلالت سیاقی الفاظ، تأویل و رسیدن به معنایی در طول دلالت اصلی، ارائه تأویل متفاوت، بلکه متباین و متضاد با ظاهر آیات مبتنی بر آرای تصوف، تأویل در جهت توجیه کرامات صوفیانه و به‌ندرت، تأویل‌هایی با رویکرد شطحی. به نظر می‌رسد، ابوسعید بیش از آنکه قصد تبیین تعالیم قرآنی را داشته باشد، درصدد توجیه تعالیم صوفیانه با آیات قرآن برآمده است.

کلیدواژه‌ها: ابوسعید، آیات قرآن، تفسیر، تأویل، استناد، صوفیه

e-mail: abedi@tabrizu.ac.ir

* دانشیار دانشگاه تبریز

e-mail: farshbafian@tabrizu.ac.ir

** استادیار دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)

مقاله علمی - پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۹/۳ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۱۰/۲۵

مقدمه:

صوفیه در فهم شریعت و دین نگاه باطن‌گرایانه دارد و تأویل آن‌ها از متون دینی و قرآن کریم مبتنی بر احاطه آن بر باطن و حقیقت (آن‌گونه که درمی‌یابند) است. باطن‌گرایی صوفیه بیشتر جنبه ذوقی دارد و فهم آنی ذوقی و عاطفی بر تفسیرشان سایه می‌افکند؛ برداشت آن‌ها از آیات قرآن از ضابطه مشخصی تبعیت نمی‌کند و بر مبانی متقن عقلی و نقلی استوار نیست. در *اسرار التوحید* به عنوان یکی از متون شاخص صوفیه، با چنین نگاه و رویکردی در تفسیر قرآن روبه‌رو می‌شویم. بر این پایه، نوشتار حاضر درصدد جواب دادن به این سؤال‌ها است: الف: تفسیر ابوسعید از آیات قرآن بر چه مبنایی استوار است؟ ب: شیوه‌های تفسیر آیات قرآن در *اسرار التوحید* کدام‌اند؟ پ: به جز تفسیر در استفاده از آیات قرآن چه اغراض دیگری دخیل است؟

پژوهش‌های انجام یافته در این حوزه در دو گروه دسته‌بندی می‌شوند؛ نخست پژوهش‌های مرتبط با موضوع تفسیر و تأویل در مفهوم مطلق و عام آن؛ مانند «وجوه و توسعه معنایی آیات قرآن در اندیشه علامه طباطبایی» (۱۳۹۰) از حامد پوررستمی، «جستاری در ماهیت باطن قرآن» (۱۳۹۰) از محمدباقر سعیدی، «بررسی تأثیر پیش‌فرض‌های مذهبی بر ترجمه قرآن کریم» (۱۳۹۲) از سهراب مروتی و مینا یعقوبی و... دیگر، پژوهش‌های مرتبط با مقوله تأویل عرفانی در معنای خاص که ارتباط نزدیک‌تری با موضوع نوشتار حاضر دارد مانند «بررسی تأویلات قرآنی در نامه‌های عین‌القضات همدانی» (۱۳۸۹) از محمدحسن علیزاد، «بررسی مبانی صوفیه در فهم و تأویل قرآن» (۱۳۸۳) از بمانعلی دهقان و «شیوه‌های تفسیر و تأویل آیات قرآن در معارف بهاء ولد» (۱۳۹۰) از محمد دشتی و سمیه سهرابی. با توجه به پیشینه، بررسی انتقادی رویکردهای تفسیری *اسرار التوحید*، یک موضوع تازه است که این پژوهش به نتایج جدید و قابل توجهی نیز منتهی شده است.

تفسیر دانشی است که به فهم آیات قرآن اختصاص دارد؛ چنان‌که به واسطه آن معانی آن‌ها بیان شده و احکام الهی استخراج می‌شود. تفسیر خود بر علومی مانند لغت، صرف، نحو، اصول، قرائت، شناخت اسباب نزول و ناسخ و منسوخ متکی است (سیوطی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۵۲۲). در مقابل، تأویل عبارت از بازگرداندن آیه به معنای محتمل است (سیوطی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۵۴۸).

مطابق نظر اهل تفسیر، اگر مفسر به جای استفاده از قرآن افکار خود را بر قرآن تحمیل کند و مبتنی بر پیش‌داوری‌هایی که مولود محیط، تخصص، مذهب و سلیقه شخصی اوست، به تفسیر بپردازد، در دام تفسیر به رأی و تأویل گرفتار آمده است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۷، ج ۱: ۸).

«صوفیه مثل باطنیه و غلات به تأویل گراییده‌اند.» (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۱۶۲). بلکه به جهت غلبه ذوق و مواجید، بیش از دیگر فرقه‌های باطن‌گرا سر از وادی تأویل در آورده‌اند. از نظر آن‌ها «ورای هر آیه و حتی هر کلمه قرآن معنایی درونی نهفته است که خداوند آن را جز بر بندگان خاص خود آشکار نمی‌سازد» (نیکلسون، بی‌تا: ۱۵۷). غالب آنچه صوفیه در مقام تفسیر قرآن گفته‌اند، نمی‌توان تفسیر نام نهاد، بلکه این مطالب مفاهیم و کشفیاتی هستند که هنگام تلاوت قرآن از ذهن آن‌ها خطوط کرده است (زرکشی، بی‌تا: ۱۷۱). آن‌ها در تفسیر بیش از هر چیز بر دل خود اتکا دارند. چنان‌که ابویزید بسطامی می‌گوید: «ما عارفان دانش خود را از خدای زنده‌ای که مرگ بدو راه ندارد فراگرفته‌ایم. ما می‌گوییم قلب ما از خدا روایت می‌کند» (ابن عربی، بی‌تا: ۲۸۰).

در اینکه آیات قرآن کریم می‌تواند پذیرندهٔ وجوه گوناگونی از معنا باشد، تردیدی نیست. چنان‌که حضرت علی^(ع) می‌فرماید: «فان القرآن حمال ذو وجوه» (قرآن می‌تواند وجوه معنایی متفاوتی را تحمل کند) (نهج البلاغه، نامه ۷۷). یا علامه طباطبایی آیات قرآن را از حیث تحمل معانی گوناگون دارای مراتب می‌داند؛ درعین حال معتقد است که هرگونه تفسیر باید مبتنی بر مبانی و ضوابط درست عقلی و نقلی در فهم و تفسیر باشد تا مفسر از آفت گرفتار آمدن در بند معانی نادرست و واقع‌نما مصون بماند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۷۰-۶۳)، اما صوفیه گاه بدون توسل به مبانی محکم عقلی و نقلی؛ اعم از سنت و حدیث و شیوه‌های برهانی مورد تأیید عقل سلیم، و فارغ از علوم و قرآینی نظیر لغت، صرف و نحو، معانی، بیان، فقه اللغة، تاریخ و شأن نزول، محکمات آیات، که می‌تواند دستاویز و توجیهی برای تفسیر باشد، در معنای آیات اعمال رویه و دخل و تصرف می‌کنند، تا بتوانند معنای باطن‌گرایانه صوفی‌پسند خود را از آیه استخراج نمایند. زیرا در نگاه صوفیه:

برای فهم و درک کلام خداوند باید به باطن و ژرفای آیات نظر نمود... و الفاظ قرآنی اشارات و کنایاتی هستند که اهل حقیقت معانی آن را درک و فهم می‌کنند (دهقان،

آن‌ها در حقیقت مبنای فهم حقیقی قرآن را علم باطن می‌دانند؛ چنان‌که روزبهان می‌گوید: «دیگر، علم احوال و مقامات و مکاشفات [است] ... این علوم در کتاب و سنت پیدا است لکن به نحو اشارت و جز صدیقان ندانند، زیرا که باطن قرآن است» (بقی شبرازی، بی‌تا: ۵۴). و چنان‌که غزالی معتقد است: «این باطن را جز با علم باطن نمی‌توان دریافت؛ علمی که در دل پاکان جای می‌گیرد؛ پس کسانی می‌توانند معنای حقیقی قرآن را دریابند که قلب خود را از رذایل تطهیر نموده باشند» (غزالی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۳۳۲). زیرا قلب نزد صوفی لطیفه‌ای است روحانی که محل معرفت است؛ کشف و ذوق صوفی نیز به مدد این لطیفه حاصل می‌شود (زرین‌کوب، ۱۳۸۰: ۱۰۳-۱۰۱). روشن است که علم باطن مفهومی مبهم و سیال است؛ چه بسا مکاشفه و شهود باطن ادعایی بیش نباشد یا اینکه صوفی در مقام مکاشفه و شهود تحت تأثیر القائنات شیطانی قرار گیرد. مگر اینکه، مفسر به نحوی متصل به غیب باشد. زیرا به واقع، «علم باطن معرفت آن معانی است که بی‌واسطه جبرائیل از غیب الغیوب در مقام «أو أدنی»، در حالت «لی مع الله» نثار جان خواجه کرده‌اند» (خوارزمی، ۱۳۶۰: ۶۷). البته عده‌ای از صوفیه ادعای علم غیب نیز داشتند چنان‌که «بعضی از آن‌ها مدعی شده‌اند که علم شریعت را از همان ناحیه‌ای می‌گیرند که پیغمبر علم خویش را از آنجا اخذ کرده است» (زرین‌کوب، ۱۳۸۰: ۱۶۲).

قائل شدن به چنین مبنایی در تفسیر، بسا که در عمل به تفسیر به رأی منجر شود. اینکه ابوسعید می‌گوید: «رأسُ هذ الأمر... خرق الدفاتر و نسیان العلوم» (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۳۳)، و اینکه در نهایت همه کتاب‌های خود را در خاک می‌کند (زرین‌کوب، ۱۳۸۰: ۱۶۶)، نیز دلالت بر همین نکته دارد که صوفیه در درک امور از جمله تفسیر قرآن هر مبنایی را (یعنی هر علمی را) کنار می‌گذارند، جز مبنای دل صافی.

ابن عربی در فصوص به نقل از شیخ خود (ابومدین) می‌گوید: «مرید واقعی کسی است که در قرآن هر چه را اراده کند، بیابد» (موحد، ۱۳۸۸: ۵۳)؛ یعنی صوفی می‌تواند هر معنایی را که بخواهد - و در مشرب صوفیانه محملی برای آن باشد - بر قرآن تحمیل کند؛ بار عاطفی معنای تأویلی، تطابق آن با اندیشه‌های تعصب‌آمیز فرقه‌ای، جذب حاصل از بدیع بودن معنا - به مصداق لِكُلِّ جَدِيدٍ لِدَّةٌ - و تظاهر مفسر به دست یافتن به لایه‌های زیرین معنا، از جمله عواملی است که به چنین تأویل‌هایی مقبولیت نسبی می‌بخشد.

براین پایه، ما به عنوان خواننده یک متن صوفیانه، انتظار نداریم نگارنده اسرار التوحید و ابوسعید نگاه تفسیری محض و عاری از ذوق باطن‌گرایانه عرفانی و فارغ از هرگونه تمایلات تأویل‌گرایانه به آیات قرآن داشته باشند. چنان‌که ابوسعید خود در مقام تمسک به آیه شریفه: «إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ» (قصص: ۸۵) به این مسئله اذعان کرده و می‌گوید:

مفسران در معنی این آیت، چنین گفته‌اند که «أراد به فتح مکه» ما باز چنین می‌گوییم که وی برای فتح مکه را قسم یاد نکند، أراد به لقاء الأخوان. برین دیدار برادران می‌خواهد (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۲۴۲).

درحالی‌که، برای اثبات این تفسیر هیچ توجیه عقلی و نقلی جز اقتضای ذوق صوفیانه نمی‌توان یافت.

۱. نگاه تفسیری به آیه

۱-۱. تفسیر آیه مطابق با دلالت اصلی آن

استناد به آیات قرآن- اعم از استناد مبتنی بر معنا یا استناد تفسیری- از آغاز تا انتهای اسرار التوحید به طرز چشمگیری نمایان است. گره‌خوردگی فکری و ایمانی نویسنده و انس پیوسته او را با قرآن، از این رهگذر، می‌توان دریافت.

در مواضع متعددی از سرار التوحید آیات قرآن مطابق با معنای مستفاد از دلالت سیاقی الفاظ و هم‌سو با آرای مفسران به کار رفته است. به نحوی که تفسیر ابوسعید با معنای مورد نظر دیگر مفسران انطباق دارد و از شائبه تأویل خلاف ظاهر و مبتنی بر مشی عرفانی به دور است. به همین روی، مواردی از این دست محل بحث انتقادی نیست و صرفاً به ذکر شواهد بسنده می‌شود:

- «گفت: سی سال است تا با یک کلمه می‌آویزم که «و نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى» (نازعات:

۴۰) هنوز با وی بر نیامده‌ام» (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۲۵۴).

- «یار بدآموز تو نفس توست «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ» (جاثیه: ۲۳) تا با توی هرگز

راحت نیابی، نفسک سجنک ان خرجت منها وقعت في راحة الأبد» (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶:

۳۰۲).

- «چون به آدم رسید از امر درگذشت؛ گفت «خَلَقْتُ بِيَدِي» (ص: ۷۵) و این قالب را بود. چون به روح رسید، گفت «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹) (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۱۳).
- مشایخ بزرگ با کشف ایشان و انبیا با کمال حال خویش از مکر شیطان ایمن نبوده‌اند که «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ...» (حج: ۵۲)، (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۱۹۱).
- و هر چه او بیافریده است جمله می‌گویند: «سبحان الله» و لکن تو از غفلت که داری در دل می‌نشوی... خدای تعالی می‌گوید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسرا: ۴۴)، (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۲۴۱).
- می‌گوید: همه را می‌گفتیم قولوا لا اله الا الله، تو را یا محمد می‌گوییم: «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، (محمد: ۱۹). بدان و بین که جز یکی نیست (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۲۷۴). گفت «وَ اتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنْابَ»، (لقمان: ۱۵). نگفت: «وَ اتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ خَابَ». گفت تابع کسانی باش که او ما گشتند (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۱۹).

۲-۱. تفسیر آیه در غیر معنای اصلی آن

۱-۲-۱. تفسیر آیه در طول دلالت اصلی آن

حقایق قرآن مراتب متعدد و گوناگونی دارد که بر یکدیگر مترتب‌اند و همه آن لایه‌ها معنای مطابقی است اما هر معنایی به افق و مرتبه خاصی از فهم و درک اختصاص دارد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج: ۳: ۶۴). به عبارت دیگر، هرچند از بُعد معنا بر حسب دلالت الفاظ و مصادیق آن ذو وجوه است، اما این وجوه در طول هم قرار می‌گیرند و هرکدام به سطح خاصی از مخاطبان متعلق است و لایه متفاوتی از معنا را افاده می‌کند. در این قبیل آیات ظرفیت توسعه معنا فراتر از ظواهر آیات است. به نظر می‌رسد، تفسیر ابوسعید از آیات در مثال‌های آتی از مصادیق رجوع به لایه‌های زیرین معنا باشد:

شیخ ما گفت: دیگر بار بیاید شد و او را بگویی که آراسته به زینت دنیا، مست و مخمور دوستی دنیا، تنرسی که فردا در بازار قیامت بر آن صراط باریک گرفتار آیی که خداوند می‌گوید «أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۲۶۴)

در تفاسیر با استناد به برخی آیات قرآن مانند «وَمَنْ يُعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (آل عمران: ۱۰۱) و نیز (۶۱-۶۲ / بقره)، (انعام: ۱۶۱)) و احادیثی که در این زمینه نقل شده است، «صراط مستقیم» به «آیین الله»، «قرآن»، «اسلام» و «پیامبر و امامان راستین» تفسیر شده است. (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۱، ۴۵-۵۱؛ طبری، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۳۴) با توجه به سیاق آیه شریفه و تفاسیر ارائه شده و نیز معنای قاموسی واژه تردیدی نمی‌ماند که «صراط» مقصود آیه، پل صراط نیست. حال آنکه، ابوسعید معنای پل صراط را از آیه اراده کرده است؛ با این توجیه که رفتن بر صراط مستقیم و عمل به اسلام و قرآن، در آخرت در قالب عبور از صراط تجلی می‌یابد، می‌توان تأویل ابوسعید را در طول آرای اهل تفسیر قلمداد کرد.

مریدی از مریدان شیخ سرخریزه شیرین به کارد برمی‌گرفت و در شکر سوده می‌گردانید و به شیخ می‌داد تا می‌خورد، یکی از منکران این حدیث بر آنجا بگذشت گفت: ای شیخ اینکه این ساعت می‌خوری چه طعم دارد و آن سر خار و گز که در بیابان هفت سال می‌خوردی چه طعم داشت؟ و کدام خوش‌تر است؟ شیخ ما گفت، قدس الله روحه العزیز، که هر دو طعم وقت دارد، یعنی اگر وقت را صفت بسط بود، آن سرگز و خار خوش‌تر از این بود و اگر حالت را صورت قبض باشد که (الله یقبض و یبسط) و آنج مطلوب است در حجاب، این شکر ناخوشتر از خار بود (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۶۹).

روشن است که صاحب اسرار التوحید ابتدا به معنای مطلق قبض و بسط در آیه راه برده و سپس از این طریق به معنای مصطلح عرفانی قبض و بسط رسیده است. درحالی که معنی مراد آیه آن‌گونه که از تفاسیر برمی‌آید قبض (تنگ شدن) و بسط (فراخ شدن) روزی بر انسان‌ها است. هر چند این معانی در طول هم قرار می‌گیرند و لزوماً یکدیگر را نقض نمی‌کنند اما روشن است که تفسیر ابوسعید حاصل تأملات شخصی او بر مذاق عرفانی است و می‌توان آن را مصداق تأویل صوفیانه تلقی کرد.

۱-۲-۲. تفسیر آیه متفاوت با دلالت اصلی آن

ابوسعید در تأویل‌ها و برداشت‌های خلاف سیاق خود از آیات اغلب جانب اعتدال را نگه می‌دارد. این برداشت‌ها هرچند با دلالت ظاهر آیات متفاوت است، اما در بیشتر موارد متناقض نیست.

بشر حافی هرگز کفش و پای‌افزار در پای نکرد، گفت: «حق سبحانه و تعالی می‌گوید (و الله جعل لكم الأرض بساطاً) زمین، بساط حق است، سبحانه و تعالی، من روا ندارم که بر بساط حق تعالی، با کفش و پای‌افزار روم (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۲۲).

تفسیر ارائه شده برای «بساط: فرش گسترده» در این آیه مبنای ذوقی و عاطفی (اظهار عشق و یا غلیان عشق الهی) دارد، نه مبنای منطقی و علمی؛ از سیاق آیه پیداست که بساط در آیه دلالت عام دارد (زمین گسترده و آماده شده برای زندگی بشر) اما تفسیر ابوسعید حاصل تخصیص معنا (بر مذاق اهل معرفت) به فرش گسترده در محضر و بارگاه و راه بردن به معنی مجازی است.

پس شیخ گفت: لا یصل المخلوق الی المخلوق الا بالسیر الیه و لا یصل المخلوق الی الخالق الا بالصبر علیه و الصبر علیه بقتل النفس و الهوی (قیقتلون و میقتلون و عداً علیه حقاً فی التوریه و الانجیل و القرآن و من أوفی بعهده من الله فاستبشروا بیعکم الذی بايعتم به و ذلك هو الفوز العظيم).

چنانکه از ماقبل آیه پیداست (یقاتلون فی سبیل الله...)، آیه دربارهٔ جهاد است و به جنگ با دشمن بیرون دلالت دارد: در راه خدا پیکار می‌کنند می‌کشند و کشته می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۹: ۴۱۸). پیداست که دیگر مفسران نیز همین معنا را از آیه دریافته‌اند چنان‌که طبری می‌گوید: «کارزار می‌کنند اندر راه خدای عزّ و جلّ می‌کشند و می‌کشندشان» (طبری، ۱۳۶۲، ج ۳: ۴۲۷). تخطی از معنای حاصل از سیاق الفاظ آیه یعنی جنگ در راه خدا و کشتن و کشته شدن، و بسط معنا به جنگ با نفس و هواهای نفسانی، سبب شده است که ابوسعید به معنایی متفاوت از معنای مورد اتفاق مفسران برسد.

شیخ ما گفت: بادست به دست ایشان و به دست سلیمان نیز (ولسلیمن الریح) یا: شیخ ما گفت: عزیزتر از سلیمان نباید و ملک از وی عظیم‌تر نباید بازمین همه به دست وی جز بادی نبود (ولسلیمن الریح) (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۰۱).

اینجا باد مرکب راهوار اعجاز‌آمیز الهی است که خداوند به سلیمان داده است و به هیچ‌وجه نمی‌تواند با اصطلاح کنایی فارسی «باد به دست بودن» در معنای دست خالی بودن ارتباط داشته باشد.

شیخ ما گفت: از استاد ابوعلی دقاق پرسیدند از سماع. گفت: «السماع هو الوقت فمن لا سماع له لا سماع له و من لا سماع له لا دین له لأن الله تعالی قال (أنهم عن السماع

لمعزولون) (و قالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۲۶۴).

آنچه مسلم است، «سمع» در هر دو آیه فوق در معنای قاموسی آن و معنای مطلق «شنیدن» به کار رفته است در تفاسیر نیز همین معنا را می‌بینیم (طبری، ۱۳۶۲، ج ۵: ۱۱۷۵). اما ابوعلی دقاق معنای اصطلاحی صوفیانه از آن اراده کرده است و چون ابوسعید این حکایت را نقل کرده، به نوعی این تأویل صوفیانه را پذیرفته و بر آن صحه گذاشته است.

در حکایات ذیل هم ابوسعید خود در تفسیر صوفیانه آیات دیگری به معنای اصطلاحی «سماع» راه می‌برد:

شیخ ما گفت: از آنکه سماع دوستان به حق باشد، ایشان بر نیکوترین روی فرا شنوند. خدای تعالی می‌گوید: (فبشّر عبادی الذین یستمعون القول فیَتبِعون أحسنه ۱۸/سی‌ونه) سماع هر کسی رنگ روزگار وی دارد (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۲۶۴).

شیخ ما گفت: السماع محتاج الی ایمان قوی لَأَنَّ الله تعالی قال (ان تسمع الا من یؤمن بآیاتنا) (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۰۹).

۱-۲-۲-۱. تفسیر آیه متضاد (متباین) با دلالت اصلی آن

تردید نیست که برخی آیات قرآن حمال ذو وجوه بوده و افزون بر معنایی که در ضمن فضای سیاقی و بافت زبانی افاده می‌کنند، قابلیت دلالت بر معانی دیگر، با چشم‌پوشی از سیاق متنی را نیز دارا هستند (راد و خطیبی، ۱۳۹۴: ۷). اما این بدان معنا نیست که می‌توان برای آن‌ها معنایی متضاد با دلالت سیاقی در نظر گرفت و آیات قرآن را صرفاً به مقتضای باورهای فرقه‌ای و سلايق گروهی تفسیر کرد.

صوفیه «مدعی معرفت باطن و علم قلب بوده‌اند» (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۱۶۱). و برای تفهیم آن زبانی باطن‌گرا و رمزی به وجود آورده‌اند و با توسل به همین زبان به سراغ قرآن رفته و آن را تفسیر کرده‌اند (نویا، ۱۳۷۳: ۱۹). ابو عبدالرحمن سلمی در تفسیر خود با جمع‌آوری آرای تفسیری بزرگان صوفیه مانند فضیل عیاض، جنید بغدادی، ابن عطا و تستری باب تفسیر صوفیانه را گشود و راه را برای تفسیرگران صوفی‌مشرقی چون ابوالقاسم قشیری، ابوالفضل میبدی و ابوسعید ابوالخیر هموار کرد. ملاک غالب در تفسیر آن‌ها، آرای تصوف و سنت‌های صوفیانه است اگرچه این تفسیر با روح آیه و فضای سیاقی آن سازگار نباشد.

ابوسعید به تبع باطن‌گرایی که اقتضای مشرب صوفیانه اوست، اشتیاق وافر به تأویل آیات برخلاف ظاهر دارد. تأویل او از آیات گاه به معنایی کاملاً متفاوت، بلکه متباین و متضاد می‌انجامد: از شیخ سوال کرد که «ای شیخ! در این آیت که (الرحمن علی العرش استوی) چه گویی؟» شیخ ما گفت: «در میهنه پیرزنان باشند که یاد دارند که خدای بود و هیچ جای عرش نبود» (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۲۲۹).

از سخن ابوسعید چنین برمی‌آید که عرش و کرسی مابازاء و مصداق بیرونی ندارد. این تفسیر با سیاق آیه و آرای اهل تفسیر منافات دارد. در احادیث و تفاسیر برای عرش مصداقی ذکر شده است؛ در تفسیر نمونه می‌خوانیم: «مجموعه جهان هستی است که تخت حکومت او محسوب می‌شود» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۱۳: ۱۶۰). چنان‌که از آیه‌الکرسی نیز همین معنا را درمی‌یابیم: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ». ابولفتوح رازی با استناد به روایات تفاسیر دیگری نیز برمی‌شمارد: «امیرالمؤمنین علی^(ع) گفت هر قائمه از قوائم کرسی چندان است که هفت آسمان و هفت زمین و کرسی در پیش عرش است و حاملان کرسی چهار فرشته‌اند (رازی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۳۲۶)؛ ابوذر غفاری از پیامبر^(ص) روایت می‌کند که «نیست هفت آسمان در جنب کرسی الا چون حلقه‌ای در بیابانی» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۱۳: ۳۲۶).

پیر محمد حبیبی [ابوبکر خطیب را] ... گفت: سوالی است از شیخ ابوسعید پیرسی و جواب آن باز آری ... امام ابوبکر گفت: من گفتم: سوال چیست؟ گفت از وی سوال کن که «آثار را محو بود؟» ... چون باز خواستم گشت پیش شیخ آمدم و گفتم: جواب سوال آن پیر باز گوی. شیخ گفت: آن پیر را بگوی که (لا تبقی و لا تذر) عین می‌نماند، اثر کجا ماند؟ (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۹۲).

استدلال ابوسعید در تفسیر آیه مخدوش بوده و از نوعی تناقض رنج می‌برد. زیرا بحث آثار عُرفاً زمانی مطرح می‌شود که صاحب اثر از بین رفته باشد. بنابراین، از بین رفتن صاحب اثر را نمی‌توان دلیل بر محو آثار گرفت. از طرف دیگر آیه پیشین (وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرٌ) نشان می‌دهد که این آیه در توصیف دوزخ و آتش دوزخ است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۲۵: ۲۳۹ و طبری، ۱۳۶۲، ج ۸: ۱۹۵۳) و ارتباط دادن آن به بحث آثار و محو شدن یا نشدن آن‌ها خارج شدن از فضای سیاق آیه و مستلزم تأویل دور و دراز است. از این گذشته، در حیطة بحث دوزخ نیز بر عدم محو کامل دلالت دارد و «مفهوم آیه این نیست که می‌سوزاند و نابود می‌کند چرا که این معنی با آنچه در آیه ۵۶ سوره نساء

آمده سازگار نیست، آنجا که می‌فرماید: *كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ* (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۲۵: ۲۳۹).

روزی شیخ ما ابوسعید... مجلس می‌گفت، دانشمندی فاضل حاضر بود با خود می‌اندیشید که این سخن که این مرد می‌گوید، در هفت سُبُعِ قرآن نیست. شیخ حالی روی بدان دانشمند کرد و گفت: «ای دانشمند بر ما پوشیده نیست اندیشه خاطر تو. این سخن که ما می‌گوییم در سُبُعِ هشتم است!» آن دانشمند گفت: «سُبُعِ هشتم کدام است؟» شیخ گفت: «هفت سُبُعِ آن است که (یا ایها الرسول بلغ ما أنزل الیک) و هشتم سُبُعِ آن است که (فأوحی الی عبده ما أوحی) شما می‌پندارید که سخن خدای عزوجل معدود و محدود است. اِنَّ کَلَامَ اللّٰهِ لَا نِهَیْهَ لَه. مُنَزَّلٌ بِرِ مَحْمَدٍ صَلَوَاتُ اللّٰهِ عَلَیْهِ اِیْنَ هَفْتِ سُبُعِ اسْت. اما آنچه بر دل‌ای بندگان می‌رساند در حصر و عدّ نیاید و منقطع نگردد (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۱۰۲).

این سخن شیخ ابوسعید با آیه شریفه که می‌فرماید: «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (انعام: ۵۹) سازگار نیست.

حسن بصری گفت و ربیع و ابن‌زید معنی آنست که أوحی جبرئیل الی رسول الله ما أوحی الیه ربّه. جبرئیل وحی می‌کرد به محمد آنچه خدا باو وحی کرده بود و در او هیچ خیانت و زیادت و نقصان نکرد... و بیشتر محققان گفتند این برای ابهام بر مخاطب گفت تفخیماً لذلک و تعظیماً له یعنی بیش از آنکه آن را شرح توان گفتن. و در تفسیر اهل بیت آمد که حق تعالی شب معراج تقریر امامت امیرالمؤمنین علی^(ع) کرد با رسول الله و معنی آن است که فأوحی الی عبده فی علیّ ما أوحی آنکه چون وقت درآمد گفت «بلغ ما أنزل الیک من ربک» این «ما» همان «ما» است یعنی ما أنزل الیک من ربک فی علیّ لیله المعراج (رازی، ۱۳۸۶، ج ۱۰: ۳۳۹-۳۳۸).

روشن است که باور به سُبُعِ هشتم از قرآن و قائل شدن به اینکه خداوند آن را بر دل‌های بندگان خاص نازل می‌کند مبتنی بر باطن‌گرایی صوفیه و ادعای برخوردارگی از علم باطنی است. لازمه این اعتقاد نیز مبسوط‌الید انگاشتن بزرگان تصوف در تأویل قرآن و عدم پابندی آن‌ها به هر نوع چهارچوب مشخص و ضابطه تعریف شده در تفسیر است.

۱-۲-۳. تفسیر قرآن به قرآن

آیاتی در متن قرآن کریم وجود دارد که خردورزان با اعمال روش تفسیر قرآن به قرآن و تأمل ژرف، با مدد سایر آیات، به تفسیر آن‌ها نایل شده‌اند. حاصل این تعمق فهم متعالی از وحی در قلمرو الهیات عقلانی قرآن کریم است (ارشادی‌نیا، ۱۳۹۳: ۷۴). تفسیر قرآن با قرآن و ارجاع آیه‌ای به آیه یا آیات دیگر، در اصل روش اهل بیت^(ع) در تفسیر است. امام علی^(ع) با استناد به کلام الهی بر این شیوه تصریح می‌فرماید: «ذَكَرَ أَنَّ الْكِتَابَ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا وَ أَنَّهُ لَا اخْتِلَافَ فِيهِ» (نهج البلاغه، ۱۳۸۳: ۴۳).

هرچند تفسیر قرآن به قرآن از منظری یک شیوه برهانی در تفسیر است و مستلزم درک عمیق آیات و استنباط درست مبتنی بر مبانی عقلانی است؛ امری که کلام معصوم نیز دال بر آن است: «إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ لِيُصَدِّقَ بَعْضُهُ لِبَعْضٍ لَكِنِّكَ لَمْ تُرْزَقْ عَقْلاً تُنْتَفِعُ بِهِ» (صدوق، ۱۳۸۷: ۲۵۵) و به ظاهر با روش ذوقی صوفیه منطبق نمی‌نماید، اما با این وجود، صوفیه گاهی از این شیوه در تفسیر بهره جسته‌اند. ابوسعید نیز از این روش در دو مورد بهره برده است. او در این مقام می‌کوشد بخشی از آیه را با توجه به بخش دیگر تفسیر کند.

خواجه بلفتح شیخ ما گفت... مرا اندیشه‌ای افتاد که در خفیه ریاضتی و زندگانی نیکو فرابیش گیرم. با خود گفتم: ابتدای این احتیاط است در لقمه که حق سبحانه و تعالی پیغامبران را فرموده است که (یا أَيُّهَا الرِّسَالُ كُلُّوْا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا) چون عمل صالح نتیجه لقمه حلال است مرا مصلحت آن بود که از دست کسب خویش خورم و نان صوفیان نخورم (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۱۶۵).

اینکه اگر لقمه طیب بخوریم (مقدمه) توفیق عمل صالح (نتیجه) پیدا می‌کنیم، نتیجه تحلیل توأمان صدر و ذیل آیه است.

پیش شیخ ما مقرری این آیت برخواند (إِنَّ الدِّينَ أَمْنًا وَ عَمَلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نَزْلًا خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حَوْلًا) شیخ ما گفت بیت:
جز درد دل از نظاره خویان چیست / آن را که دو دست و کیسه از سیم تهی است
(محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۰۱).

آیه می‌فرماید: نتیجه عمل صالح بهشت جاویدان است. مفهوم بیت نیز در مقام تفسیر نتیجه‌ای است که شیخ از تطبیق زبان حال خود با مفاد آیه می‌گیرد.

۴-۲-۱. تفسیر قرآن با حدیث

نخستین مفسر قرآن پیامبر اکرم (ص) است و بعد امامان معصوم و عالمان از صحابه، تفسیر پیامبر و معصومان از طریق احادیث به ما رسیده است. بنابراین اگر حدیث متواتر و دارای سند محکمی باشد، تفسیر قرآن با حدیث، رجوع به تفسیر معصوم از قرآن خواهد بود.

در دوره صحابه تفسیر از نظر شکل و ترکیب از چهارچوب نقل حدیث فراتر نرفته بود (معرفت، ۱۳۸۷، ج: ۱، ۲۹۳). در دوران تابعان و تا دو قرن پس از آن نیز وجه غالب در تفسیر قرآن رویکرد روایی بود. این رویکرد روایی در دوره‌های بعد زمینه‌ساز جریان تفسیری روایت‌گرا بوده است (اسعدی، ۱۳۸۹، ج: ۱، ۱۳۰-۱۲۷).

توسل به حدیث در تفسیر آیه یا تأکید بر مفهوم آن از دو مورد تجاوز نمی‌کند:

شیخ ما گفت: اهل دنیا صید شدگان ابلیس اند به کمند شهوات و اهل آخرت صید شدگان حق‌اند به کمند اندوه قال الله تعالی (لا تفرح أن الله لا یحب الفرحین) و قال رسول الله صلی الله علیه و سلم: ان الله یحب کل قلب حزین (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۲۹۱).

مفهوم کلی آیه و حدیث یکسان است با این تفاوت که در آیه شکل سلبی آن بیان شده و در حدیث شکل ایجابی مورد توجه قرار گرفته است.

اگر یکی از هر دو امام تساهلی فرموده باشد در مذهب، آن را به چشم (و ما جعل علیکم فی الدین من حرج) مطالعه باید کرد و به نظر بعثت بالحنیفیه السمحه السهله در آن نگریست (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۲۱).

حدیث تأکیدی بر مفهوم آیه است.

۵-۲-۱. تفسیر حدیث با آیه

تفسیر حدیث با آیه شیوه‌ای مقبول و عقلانی است زیرا مبتنی بر یک ایده صحیح است و آن اینکه چون در حدیث احتمال صحت و سقم است بنابراین برای تشخیص حدیث درست از احادیث دروغین و جعلی باید آن‌ها را در ترازوی قرآن سنجید. البته این شیوه تفسیر زمانی قابل اعتماد خواهد بود که میان آیه و حدیث ارتباط منطقی وجود داشته باشد. اما در تفسیر صوفیانی چون ابوسعید این ارتباط منطقی کمتر دیده می‌شود:

جابر بن عبدالله در حجره رسول صلعم نزد رسول گفت: آن کیست؟ جابر گفت: «أنا» رسول برخاست و می‌آمد تا در باز کند و می‌گفت: «أنا أنا أما أنا فلا أقول أنا» چون او

از منیت خود بیزاری ستد و در آن درست و راست بود. گفت: اکنون به دستوری ما بگوی (قل هذه سبیلی أَدْعُوَالِي اللهُ عَلِي بَصِيرَه أَنَا) (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۲۹۱).
در سیاق آیه و هاله محتوایی آن امکان برداشت مفهوم منیت و تکبر از لفظ «أنا» و تلقی عرفانی از آن وجود ندارد، اما ابوسعید با توجه به اشتیاق وافر به تأویل عرفانی، الفاظ آیه را در جهت تفسیر عرفانی حدیث استخدام کرده است.

شیخ گفت: رسول صلی الله علیه و سلم گفته است: «اخلاص سری است از اسرار... و موحد - که موحد است - بدان سر است». کسی گفت: «ای شیخ آن سر چیست؟» شیخ گفت: «لطیفه‌ای است از الطاف حق، چنانکه گفت (الله لطیف بعباده) و آن لطیفه به فضل و رحمت حق تعالی پیدا گردد نه به کسب و فعل بنده (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۲۹۳).
در آیه هیچ نشانی از تخصیص «عباد» به بنده موحد نیست و دلیل مشخصی ندارد که بتوان لطف را در معنای سرّ و اخلاص گرفت اما در تفسیر عرفانی مبانی منطقی ملاک نیست بلکه اقتضای ذوق صوفیانه مبنای اصلی به حساب می‌آید.

کسی نزد رسول صلی الله علیه و سلم آمد که مرا سخنی گوی در مسلمانی، که اصلی باشد تا دست در آن زنیم. گفت: بگو آمنت بالله ثم استقم ... و در این آیت می‌گوید که (إِنَّ الدِّينَ قَالُوا رَبَّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا) (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۲۸۴).

دلالیت آیه با محتوای حدیث کاملاً منطبق است بنابراین ابوسعید در مقام ارائه دلیل است نه در مقام تفسیر.

۱-۲-۶. رویکرد شطحی در تفسیر آیه

شطحیات عبارت از سخنان به ظاهر کفرآمیز است که برخی صوفیان در حال سکر و بی‌خودی آن را بر زبان می‌آوردند. صوفیه خود این سخنان را در قالب ایده فناء فی الله و وحدت وجود تعبیر و توجیه می‌کنند. هر چند بیشتر با بر زبان آوردن آن مخالف بوده و بر کتمان اسرار دارند:
ابوسعید در چند مورد تلقی شطحی از آیه دارد؛ یعنی در ذیل آیه مطلبی می‌آورد که از آن بوی شطح به مشام خواننده می‌رسد. مانند: «مقریبی دیگر برخواند: فَأُوَلِّكَ يُبْدِلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ شیخ ما گفت: ما را به سر چاه بری دست زنی / لاحول کنی و دست بر دست زنی (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۰۱).

هاله شطحی کلام ابوسعید ذیل این آیه، در اظهار جسارت و گستاخی در برابر خدای تعالی و به نوعی در مقام بازخواست بودن نهفته است. در مثال بعدی هم مؤلفه‌های فوق را می‌یابیم:

پس یکی از ماوراءالنهر حاضر بود، این آیت برخواند (وقودها الناس و الحجاره) - و شیخ ما در آیت عذاب کم سخن گفتی - گفت: چون سنگ و آدمی هر دو به نزدیک تو به یک نرخ است دوزخ به سنگ می‌تاب و این بیچارگان را مسوز (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۲۷۴).

شطح آمیز بودن کلام او گاه نه به جهت گستاخی و جسارت آمیز بودن سخن، بلکه به دلیل رجوع به لایه‌های زیرین از معنا و تفسیر در آیاتی است که از توحید سخن می‌گویند:

شیخ ما گفت: از شیخ بلعباس قصاب شنیدم به آمل که از وی پرسیدند از (قل هو الله احد) گفت: «قل شغل است و هو اشارت است و الله عبارت است و معنی توحید از عبارت و اشارت منزه است (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۲۶۳).

این تفسیر مبتنی بر ادعای رسیدن به فنا فی الله و مقام وحدت و از میان برخاستن وسایط و حجاب‌ها است حتی حجاب‌های نور. مانند قرآن کریم. نمونه بعدی نیز از این قبیل است:

از فاتحه‌الکتاب در آمدیم، البقره و آل عمران و نساء و المائده و الأنعام رسیدیم اینجا که (قل الله ثم ذرهم فی خوضهم بلعبون) آنجا کتاب از دست بنهادیم. هر چند کوشیدیم تا یک آیت دیگر فرا پیش شویم راه نیافتیم. آن نیز از پیش برگرفتیم (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۴۳).

۷-۲-۱. تفسیر یک آیه در دو مرحله

شیخ ما گفت که سلیمان گفت (هب لی ملکا) او را آن ملک باداند. چون آفت ملک بدید و بدانست که آن سبب دوری ست نه سبب نزدیکی به حضرت، گفت (لا ینبغی لأحد من بعدی) (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۳۲۰).

فاصله انداختن میان دو بخش آیه با انگیزه ایجاد فرصت و تمهید مقدمه جهت تأویل صوفیانه بخش دوم است. در حالی که اصل آیه دوشقه نیست؛ یعنی این گونه نیست که حضرت سلیمان بخش اول را گفته (یعنی از خدا ملک خواسته) باشد و پس از گذشت مدتی و پی بردن به این که ملک میان او و حق فاصله می‌اندازد، بخش دوم را بر زبان آورده باشد.

۸-۲-۱. ابهام یا ضعف در ارتباط آیه با محتوای متن

بی تردید گوینده عارف و صاحب ذوقی چون ابوسعید ابوالخیر در مقام استناد به آیات قرآن در پی القای پیامی است که اغلب مرکز ثقل پیام، آیه، و کلام ابوسعید هاله محتوایی آن است. بنابراین بایستی ارتباط روشنی میان آیه و متن وجود داشته باشد. به ندرت (دو مورد) این ارتباط مبهم و یا سست و ضعیف به نظر می رسد:

قال الشيخ: جذب جذبه من الحق الى معانيه الذات فحينئذ صار العلم عيناً و العين كشافاً و الكشف شهوداً و الشهود وجوداً و صار الكلام خرساً و الحيوه موتاً و انقطعت العبارات و انمحت الاشارات و انمحضت الخصومات و تم الفناء و صح البقاء و زالت التعب و العناء طاح الماء و الطين و بقي من لم يزل كما لم يزل حين لا حين قل أرأيتهم إن أصبح مأؤكهم غوراً فمن يأتيتكم بماء معين (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۲۸۹).

وجه ارتباط قابل درکی میان سخن شیخ و مفاد آیه وجود ندارد؛ سخن شیخ از جذبه و معاینه ذات و تأثیر آن در رسیدن به حقیقت علم و نیل به کشف و شهود و رسیدن به مقام فنا حکایت دارد که مفاهیم خاص عرفانی هستند و تحمیل این مفاهیم بر آیه محتاج تأویل های دور و درازی است و چنان که باید قابل اثبات نیست. در مثال زیر هم با چنین حالتی مواجهیم:

شيخ ما گفت، در میان مجلس: الحيوه بالعلم و الراحة في المعرفة و الذوق في الذكر و ثواب التوحيد النظر الى الله تعالى في الجنة و ثواب الأداء الأمر الجنة و ثواب اجتناب النهي الخلاص من النار. ثم قرأ الشيخ (يا ايها الناس أنتم الفقراء الى الله و الله هو الغني الحميد ان يشأ يذهبكم و يأت بخلق جديد و ما ذلك على الله بعزيز) (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۲۸۹).

۹-۲-۱. تحقق عملی تفسیر آیه در زندگی ابوسعید

شيخ ما گفت... ما گفتیم: بار خدایا ما را ما نمی باید ما را از ما نجات ده. ختمی ابتدا کردیم چون بدین آیت رسیدیم که (فسيكفيهم الله و هو السمع العليم) خون از چشم های ما بیرون آمد. و نیز از خود خبر نداشتیم. پس کارها بدل گشت (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۵).

از بیان شیخ چنین برمی آید که خدای تعالی سخن و دعای او را شنیده است که با مفهوم بخش دوم آیه (و هو السمع العليم) مطابقت دارد و امور او را کفایت کرده است.

شیخ ما گفت... چون بنشستیم اول درس در آن روز این آیت بود (قل الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون) شیخ ما گفت در آن ساعت دری در سینه ما گشادند، به سماع این کلمه و ما را از ما فراستاند (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۲۴).

یعنی به توفیق و لطف خاص الهی (در آن ساعت دری در سینه ما گشادند، به سماع این کلمه)، مضمون آیه درباره شیخ محقق شده و او از منیت خود و در نتیجه از هر چه غیر خدا، رهایی یافته است.

۲. نگاه غیر تفسیری به آیه

۲-۱. آوردن آیه برای تأکید مطلب و اثبات آن

گاهی در اسرار التوحید مطلبی می‌آید که مضمون آن عیناً منطبق بر مضمون آیه‌ای از قرآن کریم است. به همین جهت آیه شریفه نیز در ادامه کلام جهت اثبات مدعا ذکر می‌شود: «اکنون تو دانی با دین خویش و ما با دین خویش. لکم دینکم و لی دین» (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۷۸).

در موارد دیگری نیز آیه با معنای بخشی از کلام (بخش منتهی به آیه) منطبق است هر چند ممکن است بر مفهوم کل کلام تأکید کند. مثال‌های زیر از این قبیل است:

ایشان آن عزّ جستن که می‌جویند و غلط می‌جویند. عزّ خداوند راست که (و لله العزّ جمیعاً) (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۱۸).

شیخ ما گفت روزی: بلغنا أنّ السید الصدق جعفر بن محمد قال: ما رأیت أحسن من التواضع الأغنیاء للفقراء و أحسن من ذلک اعراض الفقیر عن الغنی استغناءً بالله عزّوجلّ. پس مقری برخواند (و لله العزّه و لرسوله و للمؤمنین) (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۱۸).

و هیچ چیز بنده را عزیز نگرداند مگر تواضع... و هیچ آفت بنده را در راه از تکبر بتر نیست. تکبر سرافرازی بود و منی کردن چنانک ابلیس گفت (أنا خیر منه) (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۱۰).

این عطای ایزد است تا به کی ارزانی دارد. و این ذوق کی چشاند. تعلیم حق می‌باید (ذلکما ممّا علّمنی ربّی) (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۲۹۱).

۲-۲. تأکید بر معنای کلمه یا عبارتی از یک آیه یا استفاده از آن در فرایند کلام

در میان اهل سنت، مفسران بیشتر به معانی الفاظ، قرائات و مباحث لغوی و نحوی توجه داشته‌اند. (رک طبری، ۱۴۱۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷) تلقی ابوسعید از آیات قرآن در پاره‌ای موارد متأثر از این شیوه است. چنان‌که یک یا دو کلمه از آیه را به عنوان بخشی از کلام خود به کار می‌گیرد و آن کلمه به عنوان مرکز ثقل معنا و واژه کانونی کلام او درمی‌آید. مانند:

شیخ ما گفت: پادشاهان بنده نferوشند شما جهل کنید تا بنده شوید و چون او به بندگی پذیرفت و خطاب (یا عبادی) شنواید، کار شما از قیاس و تصرف درگذشت (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۰۲).

رسول صلعم همین گفت در غار حرا که یا جبرئیل ما را همین بی سروپای بگذار و می‌گفت (اقراً) و محمد علیه‌السلام می‌گفت: انا لست بقاریء اینجا بزرگان و دنیاداران هستند از مزدور خدیجه و یتیم بوطالب چه خواهی؟ (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۰۲).

گاهی نگاه ابوسعید به کلمه و بخشی از آیه، نگاهی تفسیری مبتنی بر ذوق عرفانی است: شیخ ما را پرسیدند که تفسیر (نصر عزیز) چیست؟ شیخ ما گفت: دشمن دو است. یکی اندرون پیراهن است و دیگری بیرون پیراهن است. هر وقت بر وی دست دادند آن را فتح ظفر گویند آنک از اندرون پیراهن است هر وقت که تو را بر وی دست دادند آن را نصر عزیز خوانند (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۰۵).

۲-۳. نامیدن سوره به کلمه یا عبارت آغازین آن

کلمه یا کلمات نخست سوره در برخی حکایات اسرار التوحید به منزله نام سوره تلقی شده‌اند. در این گونه موارد، قصد ابوسعید تفسیر آیه و یا تفسیر کلمات نیست و هیچ اشاره‌ای به مفهوم کلمات نشده است بلکه به اقتضای داستان صرفاً نامی از سوره به میان آمده است و کلمه یا عبارت دلالت بر کل سوره دارد:

«من آن جوان را تا سوره (والضحی) پیاموختم» (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۱۸۷).

«گفت: هرگز به دبیرستان نشوم. شیخ گفت: مشو (اَنَا فَتَحْنَا) پیاموز و ظاهره کن، دیگر به دبیرستان مشو» پس خواجه بوطاهر (اَنَا فَتَحْنَا) از بر کرد» (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۶۵).

۴-۲. نامیدن آیه به کلمه آغازین یا کلمه مشهور آن

آیات قرآن، جز آیه الکرسی، به اسمی نامیده نشده‌اند. ابوسعید آیه را به کلمات نخست یا کلمه مشهور نام‌گذاری کرده است:

«و هم درین روز، از شیخ ما، قدس الله روحه العزیز پرسیدند که بر سر تربت شما (شهد الله) و آیه الکرسی نویسیم یا (تبارک؟) (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۶۴).

۵-۲. دخل و تصرف در ساختار بخشی از آیه و آوردن ادامه آن بعینه

استخدام لفظ و محتوای آیه در کلام، با تصرف نسبی در لفظ و حفظ محتوا، از دیگر روش‌های استفاده از آیات قرآن در اسرار التوحید است. نمونه‌های یافت شده از این دست عبارت‌اند از:

«و تمسکنا جميعاً بالعروة الوثقی لا انفصام لها و الله سمیع علیم» (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۲۱).

اصل آیه: ... فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لِأَنْفِصَامٍ... است.

«تحصناً بالحيّ الذی لا یموت» (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۲۱)؛ اصل آیه: «وَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا

يَمُوتُ» است.

«چون بر شیخ ما قدس الله روحه العزیز آمدند و از دور چشم شیخ ما بر ایشان افتاد، گفت:

وصل و فهمت انبئهما الله (نباتاً حسناً)؛ اصل آیه: ... أَنْبِئَهَا نَبَاتًا حَسَنًا... است.

۶-۲. تکرار آیه در یک فقره از متن

از منظر ادبی، تکرار، یا حائز جنبه بلاغی است که در این صورت غالباً جهت تأکید معنا صورت می‌پذیرد و یا نشانه اطاله است و بر زیبایی و فصاحت کلام لطمه می‌زند و در این صورت عیب کلام است. در کلام ابوسعید، تکرار توجیه بلاغی دارد و جهت تأکید می‌آید. تکرار آیات در دو حکایت زیر از این قبیل است:

خواجه امام محمد بن عبد الله بن يوسف الجوينی در نیشابور به رحمت خدای تعالی

رسیده بود. شیخ ما نامه‌ای نوشت در میهنه به بزرگان نیشابور به تعزیت او: بسم الله

الرحمن الرحیم. سلام الله تعالی علی الساده الأجله و رحمته و برکاته فنقول (آنا لله و آنا

الیه راجعون) ثم (آنا لله و آنا الیه راجعون) رضاً بقضائه و تسلیماً لحکمه (محمدبن منور،

۱۳۷۶: ۳۲۱).

آوازی آمد از گوشه مسجد که (ألم یکف بریک) نوری در سینه پدید آمد و بیشتر حجاب‌ها برخاست. هر که ما را قبول کرده بود از خلق، رد کرد. تا بدانجا که به قاضی شدند و به کافری بر ما گواهی دادند. و به هر زمینی که ما درشدیمی گفتندی از شومی این مرد در این زمین نبات نروید تا روزی در مسجد نشسته بودیم زنان بر بام آمدند و نجاست بر ما پاشیدند و آواز می‌آمد که (ألم یکف بریک) (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۵).

۲-۷. گرفتن لفظ آیه و به کار بردن آن به اقتضای کلام

در این گونه موارد ابوسعید قصد ارائه تفسیری خاص از آیه را ندارد بلکه از الفاظ آیات قرآن به عنوان وسیله‌ای برای ادای مقصود خود بهره می‌گیرد. بنابراین، ساختار کلام را طوری تمهید می‌کند که در ادامه، آیه قرآن، به منزله بخشی از کلام او درمی‌آید:

شیخ ما ابوسعید را قدس الله روحه العزیز، پرسیدند «هر پیری را پیری بوده است، پیر تو کی بوده است... شیخ جواب داد که «می‌پرسی که هر پیری را پیری بوده است، پیر تو کی بوده است؟» - (ذکما ممّا علمنی ربی) (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۲۶۵).

...

دهم آنکه بی‌دستوری یکدیگر غایب نگردند که گفت (و اذا كانوا معه علی أمر جامع لم یذهبوا حتی یستأذنوه) (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۱۷).

۲-۸. ذکر آیه مستمسک بیان کرامت شیخ ابوسعید

بسط مفاهیم قرآنی و یا تحدید آن از رهگذر سنت‌های صوفیانه در اسرار التوحید و دیگر آثار متصوفه مانند رساله قشیریه، آثار عین‌القضات همدانی، مرصادالعباد، کشف الاسرار و نظایر آن نشان‌نمایانی دارد. در این حالت قرآن ابزاری می‌شود برای ترویج مرام تصوف یا تبلیغ شیخ و مراد صوفیان:

در اسرار التوحید به کرات آیه قرآن محمل تبیین و توجیه کرامات شیخ ابوسعید واقع می‌شود؛ اخبار از غیب از جمله کرامت‌هایی است که با تمسک به آیات شریفه به ابوسعید نسبت داده می‌شود:

روز دیگر به مجلس شیخ درشدم مقری برخواند (و کذلک أوحینا الیک روحا من أمرنا ما کنت تدری ما الکتاب و لا الأیمان) شیخ این کلمه را باز می‌گردانید و

می‌گفت: ما کنت تدری، ما کنت تدری. از آن به من چیزی در آمد. به حيله خویشتن نگاه داشتم که بر شیخ اعتراض نکردم. چون با خانه آمدم، تبم گرفت. در دلم آمد که چیزی نزدیک شیخ فرستم؛ دیگر روز تبم رها کرد. پشیمان گشتم. چون روزی چند بآمد به مجلس شیخ شدم و گلیمی پوشیده داشتم. درویشی در مجلس شیخ جامه خواست. شیخ در من نگریست و گفت: برکت تو که این گلیم بدهی و پشیمانان نشود چنانک آن روز شد. فریاد بر من افتاد و جامه‌ها جمله به درویش دادم (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۸۳۰).

...

[شیخ] گفت: یا ابوالقاسم این کوه آن است که خدای عز و جلّ ادریس را علیه السلام، از اینجا به آسمان برد که (و رفعا مکانا علیا) و اشارت به کوهی کرد که معروف است به صومعه ادریس علیه السلام بر دو فرسنگی جرو و تیاران است (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۲۸).

...

روزی شیخ ما ابوسعید قدس الله روحه العزیز، در راهی بود. اسب می‌رانند... آهسته با خویشتن می‌گفت: پیرم و ضعیفم و بی‌طاقت، فضل کن و درگذار. تا شیخ این کلمه بگفت، اسب شیخ خطا کرد و به سر درآمد. شیخ از اسب بیفتاد، اما هیچ خلل نبود و جای افکار نبود. چون بیفتاد گفت: الحمد لله که از اسب فرو افتادنی پس پشت کردیم. و سجده شکر کرد و گفت: (کان أمر الله قادراً مقدوراً). می‌دانستم که آن ساعت که شیخ تضرع و مناجات پوشیده می‌کرد، آن بلا دیده بود که می‌آمد؛ تضرع کرد و دعا تا آن بلا سهل گشت و بگذشت (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۱۵۸).

...

پدرم [امام الحرمین ابوالمعالی جوینی] گفت: بدانک من دوش به خواب... شیخ ابوسعید را دیدم که در آن موضع مجلس می‌گفت و خلاق بسیار نشسته. من از غایت انکاری که مرا از وی در دل بود روی از آن موضع بگردانیدم. هاتقی آواز داد که روی از کسی بمی‌گردانی که به منزلت حبیب خدای است در زمین... با خود اندیشیدم که اگر او حبیب خدای است آیا من به منزلت کی باشم؟ آواز آمد که تو به منزلت خلیل خدایی. من بیدار شدم. از آن انکار که در دل من بود با شیخ، هیچ چیز نمانده

بود. بلکه به عوض هر داوری هزار دوستی پدید آمده بود (و آلف بین قلوبهم لو انفتت ما فی الأرض جمیعا ما آلفت بین قلوبهم و لکن الله آلف بینهم) امروز ترا گفتیم تا به زیارت او شویم. چون درشدیم گفت: درآی ای خلیل خدای به نزدیک حبیب خدای. باز نمود که من به کرامت و فراست بر آنچه تو دوش به خواب دیده‌ای اطلاع دارم (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۳۲۴).

نتیجه:

استناد به آیات قرآن در *اسرار التوحید* دو شکل متفاوت دارد: استناد مبتنی بر معنا (نگاه غیر تفسیری) و استناد تفسیری. دو رویکرد مذکور از آغاز تا انتهای اثر به طرز چشمگیری نمایان است.

در مواضع متعددی از *اسرار التوحید* آیات قرآن مطابق با معنای مستفاد از دلالت سیاقی الفاظ و هم‌سو با آرای مفسران به کار رفته است و از شائبه تأویل خلاف ظاهر و مبتنی بر مثنوی عرفانی به دور است. تفسیر مبتنی بر سیاق متن، گاه به شکل تفسیر بخشی از آیه با توجه به بخشی دیگر یا تفسیر آیه با حدیث نیز خود را نشان می‌دهد.

تفسیر ابوسعید از آیات، گاه، از مصادیق تأویل و رجوع به لایه‌های زیرین معنا است. به نحوی که معنای مراد او در طول دلالت سیاقی آیه قرار می‌گیرد. در مواضع متعددی نیز ابوسعید به تأویل خلاف سیاق آیه می‌پردازد باین حال، جانب اعتدال را نگه می‌دارد. این برداشت‌ها هرچند با دلالت ظاهر آیات متفاوت است، اما در بیشتر موارد متناقض نیست. البته نبود ضابطه مشخص را در این دسته از تأویل‌ها نمی‌توان انکار کرد.

صوفیه مدعی برخورداری از علم باطن‌اند و برای تفهیم آن زبانی باطن‌گرا و رمزی به وجود آورده‌اند. ابوسعید، به تبع باطن‌گرایی که اقتضای مشرب صوفیانه اوست، اشتیاق نمایانی به تأویل آیات برخلاف ظاهر دارد. تأویل او از آیات گاه به معنایی کاملاً متفاوت، بلکه متباین و متضاد می‌انجامد. ملاک غالب در تفسیر این دسته از آیات، آرای تصوف و سنت‌های صوفیانه است اگر چه این تفسیر با روح آیه و فضای سیاقی آن سازگار نباشد.

نیز، به‌ندرت تأویل‌های صوفیانه او جنبه شطحی به‌خود می‌گیرد. همچنین در *اسرار التوحید* به کرات آیه قرآن محمل تبیین و توجیه کرامات شیخ ابوسعید واقع می‌شود در این حالت قرآن به منزله ابزاری برای ترویج مرام تصوف یا تبلیغ شیخ و مراد صوفیان درمی‌آید.

کتاب‌نامه:

- ابن عربی، محمد بن علی. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دارالفکر.
- ارشادی‌نیا، محمدرضا. (۱۳۹۳)، «تفسیر قرآن به قرآن در مکتب تفسیری حکمت متعالیه»، *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، شماره پنجم، ص ۹۰-۷۳.
- اسعدی، محمد. (۱۳۸۹)، *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (بی‌تا)، *شرح شطحیات، تصحیح هانری کربن*، تهران: انستیتو ایران و فرانسه.
- خوارزمی، کمال‌الدین حسین. (۱۳۶۰)، *ینبوع الاسرار فی نصاب الأبرار، تصحیح مهدی درخشان*، تهران: انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی.
- دهقان، بمانعلی. (۱۳۸۳)، «بررسی مبانی صوفیه در فهم و تاویل قرآن»، *مطالعات اسلامی*، شماره ۶۵ و ۶۶، ص ۱۳۱-۱۰۹.
- راد، علی و محمد خطیبی. (۱۳۹۴)، «ادله ادبی دلالت فراسیاقی قرآن»، *پژوهش‌های ادبی-قرآنی*، سال سوم، شماره چهارم، ص ۷۵-۲۵.
- زرکشی، بدرالدین محمد. (بی‌تا)، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: مکتبه المصریه.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۰)، *ارزش میراث صوفیه*، چاپ دهم، تهران: امیر کبیر.
- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق)، *کشاف عن حقایق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتب العربی.
- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۳۶۳)، *الاتقان فی علوم القرآن*، ترجمه مهدی حائری قزوینی، تهران: امیر کبیر.
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی. (۱۳۸۷)، *التوحید*، قم: نشر اسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۴)، *المیزان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۶۲)، *تاریخ طبری یا تاریخ الرسل والملوک*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ۱۲ جلد، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- _____ . (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. (۱۴۱۱ق)، *احیاء علوم الدین*، چاپ سوم، بیروت: دارالفکر.
- معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۷)، *تفسیر و مفسران*، قم: موسسه فرهنگی تمهید.
- قرآن کریم.

- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۸۷)، تفسیر نمونه، چاپ سی و ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- موحد، محمدعلی. (۱۳۸۸)، ترجمه فصوص (مقدمه)، تهران: کارنامه.
- محمدبن منور. (۱۳۷۶)، اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، مقدمه تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران: آگاه.
- نویا، پل. (۱۳۷۳)، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: نشر دانشگاهی.
- نهج البلاغه.
- نیکلسون، رینولد. (بی تا)، پیدایش و سیر تصوف، ترجمه محمدباقر معین، تهران: توس.