پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال دوازدهم،
شماره بیست‌وسوم،
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 مبتنی‌بر احالهٔ 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 *اسرارالتوحید* نیز نگاه باطن‌گرایانه به آیات قرآن غلبه دارد. براین پایه، نوشتار حاضر درصدد بررسی انتقادی مبانی ابوسعید در تأویل قرآن، تبیین شیوه‌های او در تفسیر و بازنمودن اغراض دیگری است که در به‌کاربردن آیات قرآن دخیل بوده است. نحوهٔ مواجههٔ 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 مبتنی‌بر 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.

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

---

* دانشیار دانشگاه تبریز e-mail:abedi@tabrizu.ac.ir
** استادیار دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول) e-mail: farshbafian@tabrizu.ac.ir
مقاله علمی – پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۹/۳ پذیرش مقاله:۱۳۹۷/۱۰/۲۵

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

مقدمه:

صوفیه در فهم شریعت و دین نگاه باطن‌گرایانه دارد و تأویل آن‌ها از متون دینی و قرآن کریم مبتنی‌بر احالهٔ آن بر باطن و حقیقت (آن‌گونه که درمی‌یابند) است. باطن‌گرایی صوفیه بیشتر جنبهٔ ذوقی دارد و فهم آنیِ ذوقی و عاطفی بر تفسیرشان سایه می‌افکند؛ برداشت آن‌ها از آیات قرآن از ضابطهٔ 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؛ مانندِ «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 مقولهٔ تأویل عرفانی در معنای خاص که ارتباط نزدیک‌تری با موضوع نوشتار حاضر دارد مانندِ «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 به‌واسطه 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، ج۲: ۵۲۲). در مقابل، تأویل عبارت از بازگرداندن آیه به معنای محتمل است (سیوطی، ۱۳۶۳، ج۲: ۵۴۸).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

مطابق نظر اهل تفسیر، اگر مفسر به‌جای استفاده از قرآن افکار خود را بر قرآن تحمیل کند و مبتنی‌بر پیش‌داوری‌هایی که مولود محیط، تخصص، مذهب و سلیقهٔ شخصی اوست، به تفسیر بپردازد، در دام تفسیر به رأی و تأویل گرفتار آمده است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۷، ج۱: ۸) .

«صوفیه مثل باطنیه و غلات به تأویل گراییده‌اند.» (زرین‌کوب، ۱۳۸۰: ۱۶۲). بلکه به جهت غلبه ذوق و مواجید، بیش از دیگر فرقه‌های باطن‌گرا سر از وادی تأویل درآورده‌اند. 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 خطور 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» (ابن‌عربی، بی‌تا: ۲۸۰)

در اینکه آیات قرآن کریم می‌تواند پذیرندهٔ وجوه گوناگونی از معنا باشد، تردیدی نیست. چنان‌که حضرت علی(ع) می‌فرماید: «فانّ القرآن حمّال ذو وجوه» (قرآن می‌تواند وجوه معنایی متفاوتی را تحمل کند) (نهج‌البلاغه، نامه ۷۷). یا علامه طباطبایی آیات قرآن را از حیث تحمل معانی گوناگون دارای مراتب می‌داند؛ درعین‌حال معتقد است که هرگونه تفسیر باید مبتنی‌بر 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، ج۳: 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 قراینی نظیر لغت، صرف و نحو، معانی، بیان، فقه اللغه، تاریخ و شأن نزول، محکماتِ آیات، که می‌تواند دستاویز و توجیهی برای تفسیر باشد، در معنایِ آیات اِعمال رویّه 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، ۱۳۸۳: ۱۱۱)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

آن‌ها درحقیقت 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 پیداست لکن به نحو اشارت و جز صدیقان ندانند، زیرا که باطن قرآن است»(بقلی شیرازی، بی‌تا: ۵۴). وچنان‌که 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 نموده‌باشند»(غزالی، ۱۴۱۱ق، ج۱: 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؛ چه‌بسا مکاشفه و شهود باطن ادعایی بیش نباشد یا اینکه صوفی در مقام مکاشفه و شهود تحت تأثیر القائات شیطانی قرار گیرد. مگر اینکه، مفسر به‌نحوی متصل به غیب باشد. زیرا به‌واقع، «علم باطن معرفت آن معانی است که بی‌واسطهٔ 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» (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۳۳)، و اینکه درنهایت همه کتاب‌های خود را در خاک می‌کند (زرین‌کوب، ۱۳۸۰: ۱۶۶)، نیز دلالت بر همین نکته دارد که صوفیه در درک امور ازجمله تفسیر قرآن هر مبنایی را (یعنی هر علمی را) کنار می‌گذارند، جز مبنای دل صافی.

ابن‌عربی در *فصوص* به نقل از شیخ خود (ابومدین) می‌گوید: «مرید واقعی کسی است که در قرآن هرچه 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؛ بارِ عاطفیِ معنایِ تأویلی، تطابق آن با اندیشه‌هایِ تعصب‌آمیزِ فرقه‌ای، جذبهٔ حاصل از بدیع بودن معنا – به مصداق لِکُلّ جدیدٍ لذّهٌ- و تظاهر مفسر به‌دست یافتن به لایه‌های زیرین معنا، ازجمله عواملی است که به چنین تأویل‌هایی مقبولیت نسبی می‌بخشد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

براین‌پایه، ما به عنوان خوانندهٔ یک متن صوفیانه، انتظار نداریم نگارندهٔ 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 آیهٔ شریفه: «إِنَّ الَّذِی فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْآنَ لَرَادُّکَ إِلَی مَعَادٍ» (قصص: ۸۵) به این مسئله اذعان کرده و می‌گوید:

مفسران در معنی این آیت، چنین گفته‌اند که «أراد به فَتح مَکّه» ما باز چنین می‌گوییم که وی برای فتح مکه را قسم یاد نکند، أرادَ بِهِ 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 مبتنی‌بر 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 به‌کار رفته است. به‌نحوی که تفسیر ابوسعید با معنای مورد نظر دیگر مفسران انطباق دارد و از شائبهٔ تأویلِ خلاف ظاهر و مبتنی‌بر 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 «وَ نَهَی النَّفْسَ عَنِ الْهَوی» (نازعات: ۴۰) هنوز با وی بر نیامده‌ام» (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۲۵۴).
- «یار بدآموز تو نفس توست «أَفَرَأَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» (جاثیه: ۲۳) تا با توی هرگز راحت نیابی، نفسُک سجنُک ان خرجتَ منها وَقعتَ فی راحه الأُبد» (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۳۰۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- «چون به آدم رسید از امر درگذشت؛ گفت «خَلَقْتُ بِیَدَیَّ» (ص: ۷۵) و این قالب را بود. چون به روح رسید، گفت «نَفَخْتُ فِیهِ مِنْ رُوحِی» (حجر: ۲۹) (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۳۱۳).
- مشایخ بزرگ با کشف ایشان و أنبیا با کمال حال خویش از مکر شیطان ایمن نبوده‌اند که « وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِیٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّیْطَانُ فِی أُمْنِیَّتِهِ...» (حج: ۵۲)، (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۱۹۱).
- و هر چه او بیافریده است جمله می‌گویند: «سبحان الله» و لکن تو از غفلت که داری در دل می‌نشنوی... خدای تعالی می‌گوید: «وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسرا: ۴۴)، (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۲۴۱).
- می‌گوید: همه را می‌گفتیم قولوا لا اله الا الله، تو را یا محمد می‌گوییم: «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ»، (محمد: ۱۹). بدان و ببین که جز یکی نیست (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۲۷۴). گفت «وَ اتَّبِعْ سَبِیلَ مَنْ أَنابَ»،(لقمان: ۱۵). نگفت: وَ اتَّبِعْ سَبِیلَ مَنْ خابَ. گفت تابع کسانی باش که وا ما گشتند (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۳۱۹).

۱-۲. 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 مرتبهٔ خاصی از فهم و درک اختصاص دارد (طباطبایی،۱۳۶۳، ج۳: 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 بباید شد و او را بگوی که آراسته به زینت دنیا، مست و مخمور دوستی دنیا، نترسی که فردا در بازار قیامت بر آن صراط باریک گرفتار آیی که خداوند می‌گوید «اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِیمَ»* (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۲۶۴)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

در تفاسیر با استناد به برخی آیات قرآن مانند «وَ مَنْ یَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِیَ إِلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ» (آل‌عمران: ۱۰۱) و نیز (۶۱-۶۲ /یس)، (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، ج۱: ۲۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج۱، ۴۵-۵۱ ؛ طبری، ۱۳۶۲، ج۱: ۲۳۴) با توجه به سیاق آیه شریفه و تفاسیر ارائه شده و نیز معنای قاموسیِ واژه تردیدی نمی‌ماند که «صراطِ» مقصودِ 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 سر خریزهٔ 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 سر گز و خار خوش‌تر از این بود و اگر حالت را صورت قبض باشد که (الله یقبض و یبسط) و آنچ مطلوب است در حجاب، این شکر ناخوشتر از خار بود* (محمدبن‌منور، 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. درحالی‌که 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 تأمّلات 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 برداشت‌هایِ خلافِ 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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

تفسیر ارائه شده برای «بساط: فرشِ 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 فرشِ گسترده در محضر و بارگاه و راه بردن به معنی مجازی است.

پس شیخ گفت: لا یصل المخلوق الی المخلوق الا بالسّیر الیه و لا یصل المخلوق الی الخالق الا بالصّبر علیه و الصبر علیه بقتل النفس و الهوی (فَیَقتلون و یُقتلون وعداً علیه حقّاً فی التوریه و الأنجیل و القرآن و من أوفی بعهده من الله فاستبشروا ببیعکم الذی بایعتم به و ذلک هو الفوز العظیم).

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، ج۹: 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، ج۳و۴: ۶۲۷). 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 (و لِسُلیمنَ الرّیحَ) یا: شیخ ما گفت: عزیزتر از سلیمان نباید و ملک از وی عظیم‌تر نیاید بازین همه به دست وی جز بادی نبود (و لِسُلیمنَ الرّیحَ) (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۳۰۱)).

اینجا باد مرکب راهوار اعجازآمیز الهی است که خداوند به سلیمان داده است و به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند با اصطلاح کنایِ فارسیِ «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 سمع له و من لا سمع له لا دین له لأنّ الله تعالی قال (أنهم عن السمع

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

لمعزولون) (و قالوا لو کنّا نسمع أو نعقل ما کنّا فی أصحاب السعیر) (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۲۶۴).

آنچه مسلم است، «سمع» در هر دو آیه فوق در معنای قاموسی آن و معنای مطلقِ «شنیدن» به‌کار رفته است در تفاسیر نیز همین معنا را می‌بینیم (طبری، ۱۳۶۲، ج۵: 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 صحّه 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 فیتّبعون أحسنه ۱۸/سی‌ونه) سماع هرکسی رنگ روزگار وی دارد (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۲۶۴).

شیخ ما گفت: السماع محتاج الی ایمان قویّ لأنّ الله تعالی قال (ان تسمع الا من یؤمن بآیاتنا) (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۳۰۹).

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

تردیدی نیست که برخی آیات قرآن حمال ذو وجوه بوده و افزون‌بر 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 سلایق گروهی تفسیر کرد.

صوفیه «مدعی معرفت باطن و علم قلب بوده‌اند» (زرین‌کوب، ۱۳۸۰: ۱۶۱). و برای تفهیم آن زبانی باطن‌گرا و رمزی به‌وجود آورده‌اند و با توسل به همین زبان به سراغ قرآن رفته و آن را تفسیر کرده‌اند (نویا، ۱۳۷۳: ۱۹). ابوعبدالرحمن سلّمی در تفسیر خود با جمع‌آوری آرای تفسیری بزرگان صوفیه مانند فضیل عیاض، جنید بغدادی، ابن‌عطا و تستری باب تفسیر صوفیانه را گشود و راه را برای تفسیرگران صوفی‌مشربی 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

ابوسعید به‌تبع باطن‌گرایی که اقتضای مشرب صوفیانه اوست، اشتیاق وافری 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 مصادیقی ذکر شده است؛ در *تفسیر نمونه* می‌خوانیم: «مجموعه جهان هستی است که تخت حکومت او محسوب می‌شود» (مکارم شیرازی،۱۳۸۷، ج۱۳: ۱۶۰). چنان‌که از آیةالکرسی نیز همین معنا را درمی‌یابیم: «وَسِعَ کُرسِیُّهُ السَّمواتِ وَ الأرْضِ». 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، ج۲: ۳۲۶)؛ ابوذر غفاری از پیامبر(ص) روایت می‌کند که «نیست هفت آسمان در جنب کرسی الا چون حلقه‌ای در بیابانی» (مکارم شیرازی،۱۳۸۷، ج۱۳: ۳۲۶).

پیر محمد حبیبی [ابوبکر خطیب را] ... گفت: سوالی است از شیخ بوسعید بپرسی 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 (وَ ما أدراکَ ما سَقَرُ) نشان می‌دهد که این آیه در توصیف دوزخ و آتش دوزخ است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۲۵: ۲۳۹ و طبری، ۱۳۶۲، ج۸: ۱۹۵۳) و ارتباط دادن آن به بحث آثار و محوشدن یا نشدن آن‌ها خارج شدن از فضای سیاق آیه و مستلزم تأویل دور و دراز است. از این گذشته، در حیطهٔ 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

آمده سازگار نیست، آنجا که می‌فرماید: کلّما نَضِجَت جُلودُهم بدّلناهم جُلوداً غَیرَها لِیذوقوا العَذاب»(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 سُبع 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 سبع هشتم است!» آن دانشمند گفت: «سبع هشتم کدام است؟» شیخ گفت: «هفت سبع آن است که (یا ایها الرسول بلّغ ما أنزل الیک) و هشتم سبع آن است که (فأوحی الی عبده ما أوحی) شما می‌پندارید که سخن خدای عزّوجلّ معدود و محدود است. انّ کلام الله لا نهایه له. مُنزل بر محمد صلوات‌الله علیه این هفت سبع است. اما آنچه بر دل‌ای بندگان می‌رساند در حصر و عدّ نیاید و منقطع نگردد (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۱۰۲).

این سخن شیخ ابوسعید با آیه شریفه که می‌فرماید:«وَلَا رَطْبٍ وَلَا یَابِسٍ إِلّا فِی کِتَابٍ مُبِینٍ» (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 آنگه چون وقت درآمد گفت «بلّغ ما أنزل الیک من ربّک» این «ما» همان «ما» است یعنی ما أنزل الیک من ربّک فی علیّ لیله المعراج (رازی، ۱۳۸۶، ج ۱۰: ۳۳۹- ۳۳۸).

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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: «ذَکَرَ أَنَّ الْکِتَابَ یُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضاً وَ أَنَّهُ لَا اخْتِلَافَ فِیهِ» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: ۴۳).

هرچند تفسیر قرآن به قرآن از منظری یک شیوه برهانی در تفسیر است و مستلزم درک عمیق آیات و استنباط درست مبتنی‌بر مبانی عقلانی است؛ امری که کلام معصوم نیز دال بر آن است: «انّ کتاب الله لیصدّق بعضه بعضاً لکنّک لم تُرزق عقلاً تُنتفع به»(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 فراپیش گیرم. با خود گفتم: ابتدای این احتیاط است در لقمه که حق سبحانه و تعالی پیغامبران را فرموده است که (یا ایّها الرّسل کُلوا من الطیبات واعملوا صالحاً) چون عمل صالح نتیجه لقمه حلال است مرا مصلحت آن بود که از دست کسب خویش خورم و نان صوفیان نخورم* (محمدبن‌منور، 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 مقربی این آیت برخواند (انّ الذّین امنوا و عملوا الصالحات کانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدین فیها لا یبغون عنها حولا) شیخ ما گفت بیت:*
> *جز درد دل از نظاره خوبان چیست/ آن را که دو دست و کیسه از سیم تهی است*
> (محمدبن‌منور، 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

۱-۲-۴. 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 تفسیرِ معصوم از قرآن خواهد بود.

در دوره صحابه تفسیر از نظر شکل و ترکیب از چهارچوب نقل حدیث فراتر نرفته بود (معرفت، ۱۳۸۷، ج۱: 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، ج۱: 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 (لاتفرح أنّ الله لا یحبّ الفرحین) و قال رسول الله صلی الله علیه و سلم: ان الله یحبّ کلّ قلب حزین (محمدبن‌منور، 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 فی‌الدین من حرج) مطالعه باید کرد و به نظر بعثت بالحنیفیه السمحه السهله در آن نگریست (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۲۱).

حدیث تأکیدی بر مفهوم آیه است.

۱-۲-۵. تفسیر حدیث با آیه

تفسیر حدیث با آیه شیوه‌ای مقبول و عقلانی است زیرا مبتنی‌بر 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 حجرهٔ رسول صلعم بزد، 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

از منیت خود بیزاری ستد و در آن درست و راست بود. گفت: اکنون به دستوری ما بگوی (قل هذه سبیلی أدعو الی الله علی بصیره أنا) (محمدبن‌منور، 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 لطیفٌ بعباده) و آن لطیفه به فضل و رحمت حق تعالی پیدا گردد نه به کسب و فعل بنده (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۲۹۳).

در آیه هیچ نشانی از تخصیص «عباد» به بنده موحد نیست و دلیل مشصخصی 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 ثمّ استقم ... و در این آیت می‌گوید که (انّ الذّن قالوا ربنا الله ثمّ استقاموا) (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۲۸۴).

دلالت آیه با محتوای حدیث کاملا 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 ایدهٔ فنای فی‌الله و وحدت وجود تعبیر و توجیه می‌کنند. هر چند بیشتر با بر زبان آوردن آن مخالف بوده و بر کتمانش 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. مانندِ: «مقریی دیگر برخواند: فَأُوْلَئِکَ یُبَدِّلُ اللّهُ سَیِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ شیخ ما گفت: ما را به سر چاه بری دست زنی/ لاحول کنی و دست بر دست زنی (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۳۰۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

هالهٔ شطحی کلام ابوسعید ذیلِ این آیه، در اظهار جسارت و گستاخی دربرابر 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 هردو به نزدیک تو به یک نرخ است دوزخ به سنگ می‌تاب و این بیچارگان را مسوز(محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۲۷۴).

شطح‌آمیز بودن کلام او گاه نه به جهت گستاخی و جسارت‌آمیز 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(محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۲۶۳).

این تفسیر مبتنی‌بر ادعای رسیدن به فنا فی‌الله 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 ثمّ ذَرهم فی خوضهم یلعبون) آنجا کتاب از دست بنهادیم. هر چند کوشیدیم تا یک آیت دیگر فرا پیش شویم راه نیافتیم. آن نیز از پیش برگرفتیم (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۴۳).

۱-۲-۷. تفسیر یک آیه در دو مرحله

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

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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

بی‌تردید گویندهٔ عارف و صاحب‌ذوقی چون ابوسعید ابوالخیر در مقام استناد به آیات قرآن در پی القای پیامی است که اغلب مرکز ثقل پیام، آیه، و کلام ابوسعید هالهٔ محتوایی آن است. بنابراین بایستی ارتباط روشنی میان آیه و متن وجود داشته باشد. به‌ندرت (دو مورد) این ارتباط مبهم و یا سست و ضعیف به نظر می‌رسد:

قال الشیخ: جذب جذبه من الحق الی معاینه الذات فحینئذٍ صار العلم عیناً و العین کشفاً و الکشف شهوداً و الشهود وجوداً و صار الکلام خرساً و الحیوه موتاً و انقطعت العبارات و انمحت الاشارات و انمحصت الخصومات و تمّ الفناء و صحّ البقاء و زالت التعب و العناء طاح الماء و الطین و بقی من لم یزل کما لم یزل حینَ لا حین ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾ (محمدبن‌منور، 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 تأویل‌های دور و درازی است و چنان‌که باید قابل اثبات نیست. در مثال زیر هم با چنین حالتی مواجهیم:

شیخ ما گفت، در میان مجلس: الحیوه بالعلم و الراحه فی المعرفه و الذوق فی الذکر و ثواب التوحید النظر الی الله تعالی فی الجنه و ثواب الأداء الأمر الجنه و ثواب اجتناب النهی الخلاص من النار. ثمّ قرأ الشیخ (یا ایها الناس أنتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید ان یشأ یذهبکم و یأت بخلق جدید و ما ذلک علی الله بعزیز) (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۲۸۹).

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

شیخ ما گفت... ما گفتیم: بار خدایا ما را ما نمی‌باید ما را از ما نجات ده. ختمی ابتدا کردیم چون بدین آیت رسیدیم که (فسیکفیکهم الله و هو السمع العلیم) خون از چشم‌های ما بیرون آمد. و نیز از خود خبر نداشتیم. پس کارها بدل گشت (محمدبن-منور، ۱۳۷۶: ۳۵).

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

شیخ ما گفت... چون بنشستیم اول درس در آن روز این آیت بود (قل الله ثمّ ذرهم فی خوضهم یلعبون) شیخ ما گفت در آن ساعت دری در سینهٔ ما گشادند، به سماع این کلمه و ما را از ما فراستدند (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۲۴).

یعنی به توفیق و لطف خاص الهی (در آن ساعت دری در سینهٔ 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» (محمدبن‌منور، 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 ور غلط می‌جویند. عزّ خداوند راست که (و لله العزّ جمیعاً) (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۱۸).

شیخ ما گفت روزی: بلغنا انّ 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 لِله العزّه و لِرسوله و لِلمؤمنین) (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۳۱۸).

و هیچ‌چیز 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) (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۲۹۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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 به‌کار می‌گیرد و آن کلمه به عنوان مرکز ثقل معنا و واژهٔ کانونی کلام او درمی‌آید. مانند:

شیخ ما گفت: پادشاهان بنده نفروشند شما جهد کنید تا بنده شوید و چون او به بندگی بپذیرفت و خطاب (یا عبادی) شنوانید، کار شما از قیاس و تصرف درگذشت (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۳۰۲).

رسول صلعم همین گفت در غار حرا که یا جبرئیل ما را همین بی‌سروپای بگذار و می‌گفت (اقرأ) و محمد علیه‌السلام می‌گفت: أنا لست بقاریء اینجا بزرگان و دنیاداران هستند از مزدور خدیجه و یتیم بوطالب چه خواهی؟ (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۳۰۲).

گاهی نگاه ابوسعید به کلمه و بخشی از آیه، نگاهی تفسیری مبتنی‌بر 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(محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۳۰۵).

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

کلمه یا کلمات نخست سوره در برخی حکایات *اسرار التوحید* به‌منزلهٔ نام سوره تلقی شده‌اند. در این‌گونه موارد، قصدِ 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 کلّ سوره دارد:

«من آن جوان را تا سوره (والضّحی) بیاموختم» (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۱۸۷).

«گفت: هرگز به دبیرستان نشوم. شیخ گفت: مشو (انّا فتحنا) بیاموز و ظاهره کن، دیگر به دبیرستان مشو» پس خواجه بوطاهر (انّا فتحنا) ازبر کرد» (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۳۶۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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

آیات قرآن، جز آیة 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 بپرسیدند که بر سر تربت شما (شهد الله) و آیه الکرسی نویسیم یا (تبارک؟) (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۳۶۴).

۲-۵. 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 جمیعاً (بالعروه الوثقی لا انفصام لها و الله سمیع علیم» (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۳۲۱).

اصل آیه: ... فَقَدِ اسْتَمْسَکَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَی لَا انْفِصَامَ... است.

«تحصناً بالحیّ الذی لا یموت» (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۳۲۱)؛ اصل آیه: «وَ تَوَکَّلْ عَلَی الْحَیِّ الَّذِی لا یَمُوتُ» است.

«چون بر شیخ ما قدس الله روحه العزیز آمدند و از دور چشم شیخ ما بر ایشان افتاد، گفت: وصل و فهمت انبتهما الله (نباتاً حسناً)»؛ اصل آیه: ... أَنْبَتَها نَباتاً حَسَناً... است.

۲-۶. تکرار آیه در یک فقره از متن

از منظر ادبی، تکرار، یا حائز جنبهٔ 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 یوسف الجوینی 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 الأجلّه و رحمته و برکاته فنقول (آنّا لله و آنّا الیه راجعون) ثمّ (آنا لله و آنا الیه راجعون) رضاً بقضائه و تسلیما* لحکمه (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۳۲۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

آوازی آمد از گوشه مسجد که (ألم یکف بربّک) 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 بربّک) (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۳۵).

۲-۷. گرفتن لفظ آیه و به‌کار 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، به‌منزله 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؟- (ذلکما ممّا علّمنی ربّی) (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۲۶۵).

...

دهم آنکه بی‌دستوری یکدیگر غایب نگردند که گفت (و اذا کانوا معه علی أمر جامع لم یذهبوا حتی یستأذنوه) (محمدبن‌منور، 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 نشان نمایانی دارد. در این حالت قرآن ابزاری می‌شود برای ترویج مرام تصوف یا تبلیغ شیخ و مراد صوفیان:

در *اسرار التوحید* به‌کرّات آیه قرآن محمل تبیین و توجیه کرامات شیخ ابوسعید واقع می‌شود؛ اِخبار از غیب ازجمله 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

می‌گفت: ما کنت تدری، ما کنت تدری. از آن به من چیزی درآمد. به حیله 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 پشیمانت نشود چناک آن روز شد. فریاد بر من افتاد و جامه‌ها جمله به درویش دادم (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۱۳۰).

...

[شیخ] گفت: یا اباالقسم این کوه آن است که خدای عزّ و جلّ ادریس را علیه السلام، از اینجا به آسمان برد که (و رفعنا مکانا علیا) و اشارت به کوهی کرد که معروف است به صومعه ادریس علیه السلام بر دو فرسنگی جرو و تیاران است (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۴۸).

...

روزی شیخ ما ابوسعید قدس الله روحه العزیز، در راهی بود. اسب می‌راند... 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 افگار نبود. چون بیفتاد گفت: الحمد لله که از اسب فرو افتادنی پسِ پشت کردیم. و سجده شکر کرد و گفت: (کان أمر الله قدراً مقدوراً). می‌بدانستم 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 خلایق بسیار نشسته. من از غایت انکاری که مرا از وی در دل بود روی از آن موضع بگردانیدم. هاتفی آواز داد که روی از کسی بمی‌گردانی که به‌منزلت 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، هیچ‌چیز نمانده

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

بود. بلک به عوض هر داوری هزار دوستی پدید آمده بود (و ألّف بین قلوبهم لو انفقت ما فی الأرض جمیعا ما ألّفت بین قلوبهم و لکن الله ألّف بینهم) امروز ترا گفتم تا به زیارت او شویم. چون درشدیم گفت: درآی ای خلیل خدای به نزدیک حبیب خدای. بازنمود که من به کرامت و فراست بر آنچ تو دوش به خواب دیده‌ای اطلاع دارم (محمدبن‌منور، ۱۳۷۶: ۳۲۴).

نتیجه:

استناد به آیات قرآن در *اسرار التوحید* دو شکلِ متفاوت دارد: استناد مبتنی‌بر 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 به‌کار رفته است و از شائبهٔ تأویلِ خلاف ظاهر و مبتنی‌بر مشی 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 بااین‌حال، 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 مدّعی برخورداری از علم باطن‌اند و برای تفهیم آن زبانی باطن‌گرا و رمزی به وجود آورده‌اند. ابوسعید، به‌تبع 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 جنبهٔ شطحی به‌خود می‌گیرد. همچنین در *اسرار التوحید* به‌کرّات آیه قرآن محمل تبیین و توجیه کرامات شیخ ابوسعید واقع می‌شود در این حالت قرآن به‌منزلهٔ ابزاری برای ترویج مرام تصوف یا تبلیغ شیخ و مراد صوفیان درمی‌آید.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

کتاب‌نامه:

- ابن‌عربی، 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 نصایح 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)، «ادلّه 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.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۰)، *ارزش میراث صوفیه*، چاپ دهم، تهران: امیر کبیر.
- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق)، *کشاف عن حقایق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۳۶۳)، *الاتقان فی علوم القرآن*، ترجمه مهدی حائری قزوینی، تهران: امیرکبیر.
- صدوق، ابوجعفر محمدبن‌علی. (۱۳۸۷)، *التوحید*، قم: نشر اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۴)، *المیزان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبری، محمدبن‌جریر. (۱۳۶۲)، *تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ۱۲ جلد، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- ــــــــــــــ. (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. (۱۴۱۱ق)، *احیاء علوم الدین*، چاپ سوم، بیروت: دارالفکر.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۷)، *تفسیر و مفسران*، قم: موسسه فرهنگی تمهید.
- قرآن کریم.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران.(۱۳۸۷)، *تفسیر نمونه*، چاپ سی‌وششم، 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*، ترجه اسماعیل سعادت، تهران: نشر دانشگاهی.
- نهج‌البلاغه.
- نیکلسون، رینولد. (بی‌تا)، *پیدایش و سیر تصوف*، ترجمه محمدباقر معین، تهران: توس.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]