

جستاری در حقائق التفسیر و رویکرد تاویلی آن

محسن قاسم‌پور^۱

چکیده:

حقائق التفسیر یکی از کهن‌ترین تفاسیر عرفانی محسوب می‌شود. این تفسیر مجموعه‌ای فراهم آمده از تفاسیر امام صادق (ع)، تفسیر ابن عطاء، تفسیر ابوالحسین نوری و تفسیر حسین بن منصور حلاج است. انتساب بخش مربوط به تفسیر امام صادق (ع) به امام با بررسی‌های سندی و محتوایی مورد تردید جدی است. اما در عین حال فرازهایی از تفسیر ایشان در برخی متون معتبر حدیثی شیعی دیده می‌شود. روایات تفسیری امام صادق (ع) یا اقوال بزرگان صوفی است که به امام (ع) نسبت یافته یا در اصل روایاتی از امام بوده اما در میان صوفیان اندک اندک چهره دیگری به خود گرفته است. با توجه به اینکه سلمی از سرآمدان تصوف در قرن چهارم و پنجم هجری است؛ و شاگردانی نظیر قشیری و ثعلبی از مکتب او بهره‌ها برده‌اند، این تفسیر را به قصد تطبیق و تایید اصول و مبانی تصوف سیر و سلوکی از تفاسیر فوق فراهم آورده است. تاویل‌های این تفسیر با تاویل‌های باطنیه متفاوت است و تلاش شده تا تاویل‌های آن دست‌آویزی برای نفی معانی ظاهری قرآن نباشد و لذا نظر کسانی مانند ذهبی و سیوطی در یکسان‌انگاری این تفسیر با تفاسیر باطنی محض استوار نیست.

کلید واژه‌ها: تاویل، تفسیر عرفانی، حقائق التفسیر، روش‌شناسی.

طرح مسأله

سیمای آغازین تصوف در قالب پارسایی و پرهیزکاری ظهور یافت، و بتدریج از نیمه قرن دوم هجری همراه با آداب و اندیشه‌های دیگری، سنت و باورهایی تازه پیدا کرد؛

۱- استادیار دانشگاه کاشان.

چنان که در سده‌های سوم و چهارم بصورت مکتبی خاص در آمد. امروزه در تاریخ فرهنگ اسلام جلوه‌های گونه‌گون این مکتب خاص، با توجه به بوم و جغرافیای هر منطقه، و سرآمدان تصوف هر عصر و نیز عواملی دیگر، قابل بررسی و تحلیل است. دلبستگان به این آیین از همان سده‌های سوم و چهارم هجری برای توجیه و تبیین مبانی فکری و سیر و سلوکی خویش دست‌اندر کار تاویل آیات الهی و روایات شدند. این رویکرد ویژه با مخالفت و چالشهای عالمان مسلمان مخصوصاً فقیهان روبرو شد. می‌توان گفت ریشه این مخالفت‌ها به مسئله‌دار بودن موضوع مهمی بنام تاویل و برداشت‌های متمایز آنها در تعریف و تفسیر این مقوله راجع می‌شد. برای نمونه متفکرانی مانند ابن تیمیه و ابن جوزی سخت با تاویل گرایان در حوزه‌های مختلف کلام، فلسفه، تفسیر و عرفان به ستیز برخاستند. مفسران شیعه نیز بر ضرورت تاویل بویژه در حوزه تفسیر تاکید کردند؛ اما البته با در نظر داشتن این نکته که تاویل‌ها باید ضابطه مند و مستند به اقوال معصوم باشد. مقصود از تاویل در این جا معانی باطنی قرآن و مطالبی است که خداوند فراتر از دلالت‌های عرفی کلام از آیات قرآن اراده کرده است؛ و تنها راسخان در علم از آن آگاهند و برای غیر آنان از راه استماع از آنها میسر می‌شود. البته برخی معانی باطنی دیگر نیز می‌تواند در چارچوب دلالت‌های عرفی کلام قرار گیرد. تعبیری نظیر مفهوم موافق (مانند آنچه از آیه *فلا تقل لهما اف فهمیده می‌شود*) را برخی مثال آورده‌اند. دست کم تاویل در دیدگاه عالمان شیعه با آنچه به عنوان *تذوقات صوفیانه مشهور است متفاوت است*. قید ضابطه مند بودن یعنی گنجایش مورد تاویل در قالب یکی از دلالت‌های عرفی کلام (دلالت اقتضاء، دلالت تنبیه و دلالت مفهومی و...) و قید دیگر نقل معتبر معصوم است. روشن است عدم مخالفت با دلیل قطعی و ضروری دین و قابل جمع عرفی بودن در این تعریف مورد تاکید است.

آشکار است که در این فرآیند قطعیت صدور تاویل‌های آنان نیز باید احراز شود. یکی از حوزه‌های معرفتی که تاویل در آن کار برد نسبتاً وسیعی یافته، عرفان و تصوف است. تاویل رکن تفسیر عرفانی است. تاویل‌های عارفان در این حوزه به دو دسته تقسیم می‌شود: تاویل‌های مبتنی بر عرفان نظری؛ و دیگر تاویل‌های متکی بر تصوف عملی و سیر و سلوک. می‌توان گفت هر دو گروه از این تاویل‌ها برای اثبات نظریه‌های عرفانی بهره‌گیری کرده‌اند؛ نهایت آنکه در حوزه تصوف و عرفان عملی، عارفان مفسر

تلاش کرده‌اند تا تاویل‌ها با رعایت معنای حفظ ظاهری آیات باشد. تاویل در حقائق التفسیر از کدام دسته به شمار می‌رود؟ آیا آنچه که با عنوان تفسیر امام صادق (ع) مشهور شده و یکی از بخش‌های مهم حقائق التفسیر است اساساً می‌تواند در شمول یکی از تاویل‌های که بر شمردیم قرار گیرد؟ تفسیر ابن عطاء که به لحاظ کمیت تفسیر بیشترین بخش تفسیر حقائق است، چه حکمی دارد؟ تاویل‌های ابن عطاء را با لحاظ عصری که وی در آن بسر می‌برده و روزگار تحکیم و تدوین آموزه‌های صوفیان به شمار می‌آمده؛ می‌توان در جرگه تاویل‌های گروه اول قلمداد کرد. اما در خصوص تفسیر امام باید گفت به جهت سندی قطعاً نمی‌توان این تاویلات را به ایشان نسبت داد زیرا در عصر و روزگار امام گرچه به طور جسته و گریخته سخن از زهد و پارسایی توسط افرادی مانند سفیان ثوری مطرح بوده ولی شکل آیینی و مرامی آن در سده سوم و چهارم است. بعلاوه به لحاظ محتوایی نیز این تفسیر ایرادهایی دارد. سلمی به مثابه یکی از آموزگاران صوفی که شاگردانی مانند ثعلبی و ابوالقاسم نیشابوری در تفسیر از او استفاده کرده‌اند؛ در راستای تحکیم تعالیم صوفیه به سراغ این تاویل‌ها رفته و بویژه بهره‌وافر را از ابن عطاء گرفته است؛ زیرا که تفسیر امام (ع) نیز از طریق وی به او رسیده است.

مقدمه

جهت شناخت حقایق التفسیر به ویژه رویکرد تأویلی آن درآمدی به شرح زیر ارائه می‌شود:

۱- معرفی اجمالی سلمی

ابوعبدالرحمن محمد بن حسین سلمی متوفی ۴۱۲ مفسر صوفی نیمه دوم قرن چهارم و اوائل قرن پنجم هجری است. پدر وی نیز از صوفیان معروف روزگار خویش بوده است. شیخ ابو سعید ابو الخیر شاعر و عارف صاحب نام ایرانی سده چهارم و پنجم به صحبت سلمی رسیده و از دست او خرقه پوشیده است. (جامی، ۳۱۶) ابن عربی ادعا کرده است در سال ۵۹۷ وقتی در مقام تحیر عرفانی بوده است روح سلمی در صورتی جسمانی متمثل شده و (ابن عربی) با وی ملاقات کرده است (همان جا).

از احوال وی بر می آید که ازمادرش ارث قابل ملاحظه ای به او رسید و مسافرت‌هایی در بلاد ایران، عراق و حجاز کرد و مدتی در مکه زیست (سبکی، ۱۴۷/۲). او که شیخ مشایخ صوفیه و عالم آنان در خراسان بوده (داوودی، ۳۹۴ رقم ۴۸۴) مذهب شافعی را اختیار کرد. (سبکی ۱۴۳/۴، رقم ۳۲۰) از شاگردان مبرز او می‌توان به ابوالقاسم قشیری و حاکم نیشابوری اشاره کرد. (داوودی همان جا) قشیری در رساله معروف خود که از امهات متون عرفانی است از وی سخنان زیادی نقل کرده است (فروزانفر، ۶۸). در مورد ثقه بودن یا نبودن سلمی در منابع زیست نگاری‌های اهل تسنن اختلاف نظر وجود دارد. یکی از مشاهیر مورخان و محدثان شافعی در جایی او را فردی دانسته که کهکله در نزد خاص و عام پسندیده بوده است؛ (ذهبی، ۲۴۸/۱۷) و در جای دیگری که در نزد عام و خاص مورد پسند واقع شده است (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۲۴۸/۱۷) و در جای دیگری او را ضعیف انگاشته است (تذکره الحفاظ، ۲۵۰). خطیب بغدادی دو روایت در مورد او آورده است: نخست آنکه وی شخصیتی والا و بزرگ بوده و بنا به روایتی دیگر به نقل از ابن قطان نیشابوری فردی غیر ثقه و حتی کسی که برای صوفیه حدیث می‌ساخته است. (خطیب بغدادی ۲۴۸/۲، رقم ۷۱۷) سبکی نیز که اخبار مربوط به عالمان شافعی را در اثر خود آورده، در مجموع سلمی را موثق انگاشته است. (سبکی، ۱۴۵/۴) اما از این سو، این مفسر در منابع رجالی شیعی وضع نامعلومی دارد.

سلمی آثاری دارد که برخی از کتاب شناسان آنها را بالغ بر ۲۷ اثر دانسته‌اند. (فواد سزگین، ج ۱ جزء چهارم، ۱۷۹-۱۸۴) بعضی از این آثار عبارت است از: حقائق التفسیر، طبقات الصوفیه، رساله الملامتیه، الفتوه آداب الصوفیه، سلوک العارفين؛ که در این میان حقائق التفسیر و طبقات الصوفیه از اهمیت بیشتری برخوردار است.

یکی از تفسیر نگاران حقائق التفسیر رادریک جلد بزرگ و با دو نسخه خطی موجود در کتابخانه الازهر معرفی کرده است. (ذهبی، التفسیر والمفسرون، ۳۸۵/۲) در کتابخانه استانبول ترکیه نیز از وجود نسخه‌های خطی این تفسیر گزارش شده است (فواد سزگین، جزء ۱، ۱۷۹) بخش‌هایی از این تفسیر در مجموعه آثار سلمی توسط نصرالله پور جوادی چاپ شده است. اخیراً نیز این تفسیر در ۲ مجلد که تفسیر سوره‌ای یوسف و فیل و قریش را ندارد انتشار یافته است.

۲- تفسیر سلمی در یک نگاه کلی

این کتاب که در واقع یکی از قدیمی ترین کتب تفسیری از لحاظ عرفانی محسوب می‌شود، مجموعه‌ای است از اقوال تفاسیری که تا پیش از سلمی با این نگاه فراهم آمده است و وی آنها را جمع‌آوری کرده است. او در مورد انگیزه خود در تألیف چنین اثری چنین گفته است: «من وقتی به آثار پیشینیان در حوزه تفسیر نگریستم ملاحظه کردم که آنها با توجه به علوم ظاهری و دانش‌هایی چونان قرائت، اعراب، لغت، ناسخ و منسوخ و مانند اینها اقدام به تفسیر قرآن کرده و هیچ کدام در مسیری که به نحوی تفسیرشان خطاب به اهل حقیقت بوده و لسان این جماعت را مد نظر قرار داده، گام نهاده (جز آیاتی که به ابن عطاء منسوب است و آیاتی که گفته شده اقوال امام صادق است) لذا بر آن شدم که به گردآوری اقوال و تفاسیری روی آورم که به نحوی مرتبط با گفته‌های آنان باشد». (سلمی، ۷۶/۱) مهم ترین کسانی که اقوال شان را سلمی در این تفسیر آورده است عبارت‌اند از: امام صادق (ع)، ابن عطاء آدمی، حسین بن منصور حلاج، ابو الحسین نوری. تفسیر ابوالحسین نوری، از میان این مجموعه، کوتاهترین است که تنها ۲۹ آیه از آیات قرآنی در آن مورد تفسیر قرار گرفته است. مجموعه دیگر حقائق، تفسیر حسین بن منصور حلاج است که به همت لویی ماسینیون از روی آن استخراج و منتشر شده است. در این تفسیر بسیاری از تعالیم عرفانی حلاج را می‌توان یافت. از جمله آنکه در گفتگوی ازلی «الست بر بکم قالوا بلی» (الاعراف، ۱۷۲) خطاب کننده و پاسخگو یکی بوده (سلمی، ۲۵۰/۱) و این از محورهای اندیشه حلاج به شمار می‌رفته است. در جای دیگر ذیل اولین آیه سوره یونس گفته است دانش همه چیز در قرآن است و دانش قرآن در حروف مقطعه آغاز سوره‌ها (همان، ۲۵۲) اعتقاد او را به جایگاه معنایی حروف در منظومه فکری حلاج نشان می‌دهد. به نظر ماسینیون حلاج از دیدگاه‌های تفسیری و عرفانی امام صادق (ع) بسیار بهره برده است. وی در این زمینه گفته است: «از نظر قاموسی حلاج کار برد مشیت (به جای اراده) محبت (به جای عشق) ازلیت و حلول، حق (در یاد از خدا) و از نظر ساختی، تفسیر قرآنی اسماء الله یعنی نور (منور)، صمد (مصمود الیه) و عبارت اهدنا (ارشدنا الی محبتک) را از این مجموعه (امام) اخذ کرده است». (سلمی، ۱۰/۱) در شکل فعلی حقائق التفسیر (انتشار یافته به همت سید عمران) احادیثی از پیامبر (ص) و امام علی (ع) و امام باقر (ع) هم آمده است.

او در این تفسیر سخنان تفسیری را بدون کمترین موشکافی نقل کرده، امادر جاهایی نیز بدون قائل آورده که به نظر می‌رسد گفته و یا دیدگاه خود سلمی است. (سلمی، ۲۵-۲۴/۱، ۲۸-۲۷) گاهی نیز با این قبیل عبارات که اگر صحیح باشد و یا من از تعهد این حدیث به دورم و یا این سخن به سخن پیامبر شباهت ندارد به انتقاد هم پرداخته است. (آتش، پیشین) سلمی پس از آنکه حقائق رانوش با مجموعه دیگری از اقوال و گفته‌های تفسیری امامان و مشایخ مواجه شد که با تفسیرهای عرفانی آیات مناسب می‌نمود، لذا آن را تحت عنوان «زیادات حقائق التفسیر» آورد. این تفسیرها را به ترتیب سوره‌ها و آیات قرآنی سامان داد. از میان تفسیرهای کسانی مانند امام صادق (ع)، ابن عطاء، سهل تستری، عبد العزیز مکی، شبلی، جنید بغدادی و ابوبکر واسطی در «زیادات» بیشترین نقل از آن امام صادق (ع) است به گونه ای که به گفته علی زیعور ۱۵۰ بار نام امام (ع) در زیادات تکرار شده است. (زیعور، ۴۰) این اثر با تصحیح و تحقیق «باورینگ» انتشار یافته است. بدون تردید حقائق بر تفاسیری مانند «الکشف والبیان» و تفسیر «لطائف الاشارات» و «عرائس البیان» تاثیرگذار بوده است. اینکه ثعلبی گفته است: «همه حقائق التفسیر را شخصا ابر مصنف آن سلمی، خواندم، صحت آن را پذیرفت» (ثعلبی، مقدمه) بیانگر این تاثیر است. روزبهان نیز از حقائق بسیار بهره برده است (بنگرید به: زیادات حقائق التفسیر، ۶۵-۷۳، ۱۴۵-۱۴۶ و بیشتر صفحات) باری، از میان عالمان شیعه، رضی‌الدین علی معروف به سید بن طاووس چهار روایت از حقائق التفسیر (از جمله یکی به نقل از امام صادق) آورده است. (سعد السعود، ۴۲۱-۴۲۳) در بحار الانوار نیز همین روایت دوم را از سعد السعود می‌بینیم. (مجلسی، ۳۸۴/۸۹) منهج الصادقین نیز در تفسیر خود از روایات تفسیر سلمی بهره برده است. (ملا فتح الله کاشانی، ج ۲ مقدمه شعرانی، ص ۴) در میان عالمان اهل تسنن به ویژه آن دسته از افرادی که مخالف گرایشهای عرفانی در تفسیر بوده مانند ابن تیمیه، با این تفسیر مخالفت ورزیده‌اند. (ادامه مقاله) اما کسانی مانند احمد بن حنبل (چند حدیث) و قاضی عیاض مالکی احادیث آن را پذیرفته است. (مجموعه آثار سلمی، ۹/۱)

این تفسیر با وجود شهرتی که دارد از طعن و قدح برخی محققان و مخالفان در امان نمانده است. یکی از مورخان و محدثان آن را سراسر قول قرمطیان و تحریف قرآن دانسته است. (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۳۰۷/۲۸) قرآن پژوه معروف، سیوطی در بررسی

خود به این نتیجه رسیده که تفسیر او تفسیر اهل بدعت است. (سیوطی، طبقات المفسرین، ۸۴-۸۵) وی در یکی دیگر از آثار خویش دیدگاه واحدی نیشابوری را آورده که بر اساس آن اگر سلمی معتقد بوده که حقائق، تفسیر بوده کفر ورزیده است. (سیوطی، الاتقان، ۲۳۵/۴) اما آنچه در نقد نظر کسانی که این تفسیر را مورد طعن و قدح قرار داده‌اند می‌توان گفت اینکه، سلمی از قرامطه (گروهی از اسماعیلیان باطنی و بدنام که به نوعی اباحی‌گری قائل بودند) نیست زیرا هیچ دلیلی مبنی بر آنکه او معتقد به نفی معانی ظاهری باشد در تفسیر او وجود ندارد. اما پرسشی که در این جا مطرح است آنکه آیا چنین تفکیکی احتمالاً راه را برای ورود تفسیر به رای باز نخواهد کرد؟ شیوه‌ای که مرز آن با تذوقات صوفیانه بسیار نزدیک به هم است. به بیان دیگر ممکن است در این رویکرد تفسیری مضامینی به قرآن انتساب یابد که ساحت قرآن از آن بدور است. گر چه به ادعای خود، شیوه تفسیری اش در مقام نفی ظاهر نیست؛ ولی همان طور که در مقدمه گفته آنچه برای او اهمیت داشته جنبه‌های فرامتنی و باطنی است که خطاب آن اهل حقیقت‌اند. (سلمی، ۷۴/۱) و او آنها را اشاراتی و یا به تعبیری دیگر اسراری تلقی می‌کند که خداوند آنها را برگروهی خاص به نام اهل حقیقت اختصاص داده است و آگاهی از این اسرار نیز به فراخور ظرفیت معنوی این اهل حق و با توجه به عنایت الهی است، حال چگونه می‌توان این جنبه‌های باطنی را به قرآن و گوینده آن استناد داد و آیا ادعای او که اهل حقیقت است چگونه قابل اثبات است؟ پرسش‌هایی است بی‌پاسخ. در عین حال، تفاوت روش تفسیری وی با روش و دیدگاه‌های قرامطه آشکار است و سخن کسانی که این تفسیر را سراسر بدعت‌آمیز و یا قرمطی تلقی کرده‌اند قابل مناقشه است. یکی از محققان بر آن است که «در تفسیر سلمی به تاویلات نظری که آیات را از معانی اصلی آنها دور می‌کند، بسیار کم می‌توان برخورد و بیش از تاویل روی حکمت‌های درونی که در آیات هست، توضیحات زاهدانه به چشم می‌خورد» (آتش، ۸۵). از آنجا که از مهم‌ترین بخش‌های این تفسیر، تفسیرهای امام صادق (ع) بر آیات قرآنی، و در مرحله بعد تفسیر ابن عطاء آدمی است، این مقاله صرفاً چگونگی تاویل در این دو تفسیر را مورد بررسی قرار داده است. شایسته می‌نماید قبل از پرداختن به این مقوله، ابتدا در حد لزوم این دو تفسیر را مورد بررسی قرار دهیم.

۳- تاملی بر تفسیر عرفانی منسوب به امام صادق (ع)

در باب این تفسیر (امام صادق) چند نکته وجود دارد: ۱- آشنایی بیشتر محققان با این تفسیر از طریق نقل قول‌های همین سلمی است. ۲- یک نسخه خطی از این تفسیر در کتابخانه نافذ پاشا سلیمانیه در ترکیه و نسخه دیگری از این تفسیر در کتابخانه دیگری به نام علی پاشا (در استانبول) موجود بوده که فردی به نام احمد بن حرب آن را گرد آوری کرده است. (سلیمان آتش، ۴۳) ۳- بر اساس چنین نسخه‌هایی احتمالاً افرادی مانند لویی ماسینیون گفته‌اند «نظر به وجود مقارنه‌های عقیدتی آشکار میان پاره‌ای از عبارات این تفسیر عرفانی و قطعاتی از سخنان امام صادق (ع) که امامیه درست آیین و غلام شیعه (نصیری و دروزیه) به طور مستقل ذکر کرده‌اند، نمی‌توان تحقیق ناکرده انتساب آنها را به امام (ع) به کلی رد کرد» (پل نویا، ۱۳۰-۱۳۱) بر این اساس تفسیر منسوب به امام صادق (ع) را نخستین بار ماسینیون معرفی و در باره آن مطالبی نوشته است. در پی آن پل نویا آن را استخراج و تصحیح و با مقدمه‌ای آن را چاپ کرد (ثبوت، ۶۱). ۴- در این جا باید از تفسیری به نام تفسیر نعمانی، متکلم و محدث و مفسر شیعی اوائل قرن چهارم سخن گفت که در آن اقسام و انواع آیات قرآن و تفسیر بعضی از آنها، از نظر امام علی (ع) و به روایت امام صادق (ع) گزارش شده است. شایان ذکر است راویان این مجموعه، شیعی‌اند که البته از میان آنان ابن عقده و حسن بن علی بن ابی حمزه بطنانی به ترتیب زیدی جارودی و واقفی‌اند (نجاشی، ۹۴؛ طوسی، ۲۸؛ نفرشی، ۳۷/۲). آیا تفسیر نعمانی، (شاگرد کلینی) که به نظر یکی از مستشرقان (پل نویا، ۱۳۱) دو نسخه آن موجود است و همتای شیعی نسخه ابن عطاست که سلمی آن را در تفسیر خود حفظ کرده است همان تفسیر امام صادق (ع) است؟ پل نویا می‌خواهد همین نتیجه را بگیرد و تاکید کند که تفسیر عرفانی منسوب به امام صادق (ع) بر ساخته صوفیان نیست ۵- نکته دیگر آنکه ادعا شده است، همه روایات عرفانی مورد استناد سلمی تمام آن چیزی نیست که امام (ع) در این مباحث داشته‌اند. زیرا به نظر یکی از محققان، خرگوشی در تهذیب الاسرار خود، در فصل مربوط به «استنباط» منتخباتی از تفسیر امام صادق (ع) را به دست می‌دهد که در تفسیر سلمی نیست همچنان که روز بهان در تفسیر عرائس البیان خود. (پل نویا، ۱۳۰ پاورقی شماره ۴۵) ۶- اما از سوی دیگر، بنا به گفته شیخ آقا بزرگ تهرانی نسخه کتابخانه علی پاشا، تفسیر

ائمه است که توسط اصحاب آنان روایت شده است (همو، ۲۶۹/۴) و از نظر وی چون ذکری از این چنین تفسیری در منابع رجالی شیعه نیا مده است؛ بنا بر این می توان چنین برداشت کرد که استناد سلمی به روایات امام (ع) قابل خدشه است. ۷- افزون بر شیخ آقا بزرگ تهرانی، افرادی از میان اهل تسنن، مانند ابن تیمیه، ابن خلدون و ذهبی صحت این انتساب به امام صادق (ع) را مردود دانسته اند. (ابن تیمیه، ۸، ۱۱؛ ابن خلدون، ۱ مقدمه، ۴۱۶؛ ذهبی، محمد حسین، ۲/۲۴۱)

جمع بندی نکات بالا

در جمع بندی این نکات باید چنین گفت: از نظر عده ای اقوال منسوب به امام صادق (ع) که سلمی آورده یا نمونه شیعی آن وجود دارد (سخن پل نویا) یا دست کم پیش از سلمی روایات گران دیگری داشته است (آنچه خرگوشی در تهذیب الاسرار آورده است) و لذا روایت سلمی، کم و بیش در این مورد قبل از وی وجود داشته است. بنا بر این نباید در صحت اجمالی این تفسیر تردید کرد. مستشرقانی مانند ماسینیون و پل نویا بیشتر طرفدار این نظر می باشند. از سوی دیگر بر مبنای دیدگاه برخی، نباید این تفسیر را که سلمی در مجموعه خود آورده مربوط به امام صادق (ع) دانست. از نظر گروه دوم دلایلی وجود دارد که به صحت این انتساب تردید وارد می کند. مثلاً از نظر ابن تیمیه این احادیث که سلمی آورده باطن گرایانه و احادیثی ناظر بر علوم غریبه؛ و بالاخره دروغین و تحریف مراد خداوند است (ابن تیمیه، پیشین، ۲/۶۵۴) ابن خلدون نیز از منظر سندی، این احادیث را غیر متصل و غیر پیوسته تلقی کرده و در نهایت اخباری شاذ و بی دلیل (ابن خلدون پیشین). به نظر نگارنده ما در میان این دو نظر موافق و مخالف باید قائل به تفصیل باشیم. به این معنا که به لحاظ معیارهای سندی و بررسی های اسنادی به هیچ وجه نمی توان انتساب آن را به امام (ع) تایید کرد. اما این عدم قبول به این معنا نیست که گفته افرادی مانند ابن تیمیه و یا ذهبی درست است که قائل شده اند این تفسیر بر ساخته شیعیان است! (تفصیل آن ادامه مقاله) از سوی دیگر، با توجه به ملاک های محتوایی نیز اکثر مطالب این تفسیر قابل ایراد است و نمی توان آن را از آن امام (ع) دانست، بلکه نوعی هم خوانی و هم پوشانی با اصطلاحات تصوف عملی و سلوکی است که از نیمه های قرن سوم به بعد وارد حوزه تاریخ و

فرهنگ اسلام شده است (ادامه مقاله). گرچه اندکی از احادیث آن در برخی منابع تفسیری و روایی شیعی آمده و فی الجمله قابل قبول و به لحاظ اخلاقی و تربیتی نیز مورد استفاده است. با عنایت به این گفته‌ها شایسته می‌نماید این تفسیر را اندکی از حیث سند و محتوا مورد بررسی قرار دهیم.

۴- بررسی اسنادی تفسیر

جنبه‌های سندی این تفسیر را در دو بخش بررسی می‌کنیم نخست از نظر فردی مانند لویی ماسینیون و در مرحله بعد آن را با توجه با اسنادی که سلمی در جای جای حقایق التفسیر آورده است.

به عقیده افرادی مانند لویی ماسینیون راویان یا گرد اوران این تفسیر عبارت بودند از جابر بن حیان، ذوالنون مصری، ابن ابی العوجاء، فضیل بن عیاض. اساساً از نظر تاریخی وجود جابر بن حیان در نظر محققان محل تامل است. به فرض وجود چنین شخصیتی صوفی و دارای کتاب تفسیر (ابن ندیم، ۶۳۹) که شاگرد امام صادق (ع) بوده که همه و همه جای بحث دارد؛ تازه معلوم نیست آنچه که سلمی به امام صادق (ع) از طریق ابن عطاء، باز خوانده، همان گزارش جابر بن حیان باشد. به راستی اگر جابر آن همه برداشت تفسیری را از امام گزارش کرد؛ چرا گزارش دیگری از او موجود نیست. (راستگو، ۹۷) اینکه گفته‌اند جابر تفسیر داشته است (ابن ندیم، همان) جای چون و چرا دارد. زیرا معلوم نیست این تفسیر، تفسیر قرآن باشد. (تهرانی، ۲۶۸/۴) از طرف دیگر صحابی بودن جابر نیز محل پرسش جدی است. به دلیل آنکه در هیچ یک از منابع اصیل و معتبر شیعی از جابر به عنوان صحابی امام صادق (ع) سخنی به میان نیامده است. چگونه ممکن است فردی، مولف کتاب‌هایی به نام امام باشد (لوئی ماسینیون، ترجمه احمد سمیعی، ۱۲) اما هیچ زیست نگار و عالم رجالی در آثار خود از آن سخن نگفته باشد.

لوئی ماسینیون در مورد فضیل بن عیاض مدرک خود را از کتاب «تذکره الحفاظ» ارائه می‌کند که با مراجعه به این کتاب ذیل ماده فضیل چنین مطلبی را ملاحظه نمی‌کنیم. در مورد ذوالنون نیز در کتاب «حلیه الاولیاء» که احوال ذوالنون را مفصل آورده، چنین مطلبی وجود ندارد، اما در «میزان الاعتدال» سند روایت به انس بن مالک انصاری

می‌رسد نه امام صادق (ع). تاکید بر «ابن ابی العوجاء» از همه شگفت‌انگیزتر است. زیرا که وی به جرم زندیقی و بد دینی و جعل حدیث در سال ۱۵۵ به قتل رسید. بنابراین، می‌توان گفت کوشش‌های لوئی ماسینیون برای دست و پا کردن سند روایات برای اقوال منسوب به امام صادق (ع) راه به جایی نمی‌برد و به هیچ وجه این روایات به لحاظ سند استوار نیست. به علاوه از ماسینیون که بگذریم، زنجیره اسنادی خود سلمی نیز دارای اشکال است. اولاً، مقدمه حقایق بیانگر بی‌اعتباری احادیث انتسابی به امام (ع) است. او گفته است: «... ولم یشغل احد بجمع فهم خطابه علی لسان اهل الحقیقه الا آیات متفرقه نسبت الی ابی العباس بن عطاء و آیات ذکر انها عن جعفر بن محمد الصادق رضی الله عنهما علی غیر ترتیب» (سلمی، ۷۶/۱) مجهول خواندن «نسبت و ذکر» به خوبی این امر را نشان می‌دهد که نمی‌توان با استواری از این انتساب دم زد. ثانیاً، در این تفسیر برای انتساب اقوال به امام صادق (ع) مرسل بودن زنجیره، ناشناخته بودن برخی راویان و از همه مهمتر ثقه نبودن رجال دیگر و حتی خود سلمی از مسائلی است که در بررسی اسناد روایات تفسیری نمی‌توان نادیده گرفت. مثلاً در یک زنجیره چنین می‌خوانیم:

«سمعت منصور بن عبد الله يقول: سمعت ابا القاسم الاسکندرانی يقول: سمعت ابا جعفر الملطی یذکر عن علی بن موسی الرضا عن ابیه عن جعفر بن محمد (ع)». منصور بن عبد الله در حقائق التفسیر و سایر نوشته‌های سلمی که گاه با پسوند هروی و یا اصفهانی آمده است (گاهی هم با دیمرتی و اشنانی یاد شده که به ترتیب از روستاهای اصفهان و هرات است) به گفته یکی از محققان همان منصور بن عبد الله هروی است. (راستگو، ۹۹) وی در منابع زیست‌نگاری به عنوان فردی دروغگو و یا حداقل فردی مجهول معرفی شده است که از عیوب سندی این زنجیره سندی است (خطیب بغدادی، ۸۴/۱۳؛ ذهبی، میزان الاعتدال، ۵۲۰/۶). ابا جعفر الملطی در این زنجیره نیز به احتمال فراوان همان ابو جعفر انماطی بوده که در استنساخ‌های حقائق التفسیر تصحیف شده است (راستگو، ۱۰۱) او کسی است که ابن عطاء به هنگام مرگ آثار و کتاب «فی فهم القرآن» خود را به وی سپرد (خطیب بغدادی، ۷۳/۱۲) این فرد چگونه می‌تواند راوی روایت امام رضا (ع) باشد بی‌واسطه؟ امام (ع) در سال ۲۰۳ به شهادت رسیده و از سوی دیگر ابن عطاء که کتابش را به انماطی سپرده متوفی ۳۰۹ می‌باشد؛ اگر سالها بعد از این هم

انماطی زنده بوده دست کم دو واسطه بین او و امام رضا (ع) می‌باید وجود داشته باشد. بنا بر این حدیث مرسل است و نا استوار.

زنجیره دیگری نیز در انتساب این تفسیر وجود دارد به این ترتیب: «حدثنا محمد بن عبد الله شیبانی حدثنا ابو علی احمد بن علی بن مهدی بن صدقه بن هشام بن غالب حدثنا علی بن مهدی حدثنا علی بن موسی حدثنا موسی بن جعفر عن جعفر بن محمد» این زنجیره نیز دارای اشکالاتی است. رجالیان محمد بن عبدالله را هم دارای قوت ضبط دانسته‌اند و او را با وصف «ثبت» یاد کرده‌اند و کسانی هم او را ضعیف و دارای عیب «تخلیط» (تفرشی، ۲۵۳/۴؛ نجاشی، ۳۹۶ ذیل شماره، ۱۰۵۹) معلوم نمی‌شود در کدام حالت این روایات از او صادر شده است. وانگهی این زنجیره با مشکل تعلیق نیز مواجه است. زیرا بین سلمی و محمد بن عبدالله شیبانی نیز یکی دو تن از آغاز زنجیره حدیث افتادگی دارد. نکته دیگری که نباید از آن غافل بود آنکه، به طور کلی پاره ای از گزارش‌های این تفسیر، آنها که بیشتر به سخنان صوفیان می‌مانند، شاید از عالمان و صوفیان جعفر نامی باشند نه از امام صادق (ع)، مانند جعفر بن محمد رازی، جعفر بن محمد خلدی، که از اساتید سلمی بوده است. (بنگرید به راستگو، ۱۱۰) در مجموع می‌توان گفت که روایات تفسیری سلمی در میان شیعیان چندان مطرح نبوده تا در نفی و اثبات آنها به امام سخنی بگویند.

۵- چگونگی تفسیر از نظر محتوا

از این‌ها که بگذریم در این تفسیر از حیث محتوایی نیز در روایات انتسابی به امام صادق (ع) اشکال وجود دارد. برخی از قرائنی که بر مجعول بودن این روایات دلالت دارد عبارت است از:

الف - تفسیر آمین از قول امام صادق (ع)! (سلمی ۲۳/۱) این تفسیر از اساس با آموزه‌های شیعی سازگار نیست. این روایت به این صورت است: قال جعفر: آمین ای قاصدین نحوک وانت اکرم من ان تخیب قاصدا. از نظر فقهاء شیعی، گفتن چنین کلمه‌ای، به مثابه بطلان نماز و حرام بودن آن است و حتی شیخ مفید و شیخ طوسی از فقهاء شیعه نقل اجماع کرده است. (مجلسی، ۵۰/۸۲) و از امام صادق (ع) نیز روایاتی رسیده که مخالف روایت مذکور و در جهت نهی آن است. (استبصار، ۱/ ۳۱۸-۳۱۹)

گرچه در این تفسیر آمین رابه صورت مشدد آورده است (یعنی قاصدین) چنان که نمونه آن در آیه سوره مائده آمده است. (ولا آمین البیت الحرام، آیه سوم) وجود دارد؛ ولی چه به صورت مشدد و چه به صورت مخفف نه در پایان سوره حمد و نه حتی در نماز پس از قرائت این سوره، آن کلمه آورده می‌شود. با این وصف، بطلان ادعای محمد حسین ذهبی (التفسیر والمفسرون، ۳۸۷/۲) آشکار می‌شود که گفته، روایات موجود در این تفسیر را شیعیان جعل کرده و به حضرت بسته‌اند.

ب - وجود روایتی ذیل آیه «الیوم اکملت لکم دینکم...» (المائده، ۳) از قول امام صادق (ع) نیز با آموزه‌های کلامی شیعی نا سازگار است. بر اساس این روایت «الیوم» اشاره به بعثت حضرت محمد (ص) است. این در حالی است که احادیث فراوانی مبنی بر آنکه مقصود از الیوم، غدیر خم است، وارد شده است از جمله روایتی از امام باقر و امام صادق علیهما اسلام (طبرسی، ۲۴۶/۴).

ج - تفسیر آیه الله نور السموات و الارض (النور، ۳۵) در یکی از اقوال انتسابی به امام (ع) سوال بر انگیز و بلکه ناپذیرفتنی است. (مجموعه آثار سلمی، ۳۴/۱) در این آیه سه قول که می‌توان گفت گونه‌های تفسیری امام (ع) در ذیل این آیه است، توسط سلمی نقل شده است. امام (ع) پس از ذکر انواع نورها، (نورخوف، نور تذکر، نور علم و...) بیان می‌دارند: «نور آسمانها به نور ستاره‌ها و شمس و قمر و نور زمین‌ها به نور نشانه‌های سرخ، سفید و زرد است و نور قلب مومن به نور ایمان و اسلام و نور راه خدا از نور ابوبکر، نور عمر، و نور عثمان و نور علی است و به خاطر این است که پیامبر (ص) گفت: اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهتدیتم.» یا در ادامه می‌گوید نور آسمان به چهار چیز است: به جبرائیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل و نور زمین به ابوبکر و عمر و عثمان و علی است. این گفته اولاً با تعالیم شیعی سازگار نیست، ثانیاً بر ساخته بودن روایت اصحابی کالنجوم، مورد تصریح محققان اهل سنت نیز قرار گرفته است. (نک: قربانی، ۱۷۷) افزون بر این، در ذریل همین آیه تفاسیری ازائمه اطهار علیهم السلام و از جمله امام صادق (ع) رسیده که در شأن و منزلت اهل بیت است؛ اما در تفسیر سلمی از این قبیل روایات خبری نیست (بنگرید به: سیدهاشم بحرانی، ذیل همین آیه). شاید بتوان این مطلب را از نشانه‌های جعل و تحریف در این تفسیر دانست.

د - وجود روایاتی ناظر بر اجتناب ناپذیر بودن اعتقاد بر جبر؛ این قبیل روایات در تفسیر عبارات و آیات قرآنی مانند «وعنده ام الكتاب» (الرعد، ۳۹) و «هو اعلم بکم» (النجم، ۳۲) و آیه شریفه «وما انت بهادی العمی عن ضلالتهم» (الروم، ۵۳) نقل شده که بی تردید با آنچه از امام صادق (ع) در متون معتبر حدیثی (صدوق، التوحید، ۳۶۰-۳۶۳) نقل شده در تعارض قرار دارد. براساس این روایات سعادت و شقاوت آدمیان از قبل تعیین شده است. (... وقد ر علیکم الشقاوه والسعاده قبل ایجادکم... ویاالکتاب، الذی قدر فیه الشقاوه والسعاده... ویا... من لم تجر له السعاده فی الازل، لم یکنک ان توصله الی السعاده. بنگرید به: مجموعه آثار سلمی، ۱/ ۳۶، ۵۷، ۵۰) چگونه این روایات با آموزه‌های مکتب تشیع سازگار است؟

ه - تفسیر آیه «ان ابنک سرق» (یوسف، ۸۱) در ذیل تفسیر این آیه نیز به امام (ع) سخنی نسبت یافته که نادرست است. امام گفته است: «معناه ان ابنک ما سرق وکیف یجوز هذه القصة علی نبی بن نبی وهذا من مشکلات القرآن وهو کقولہ فی قصة داود، خصمان بغی بعضنا علی بعض واماکانا خصمین وما بغیا» (مجموعه آثار سلمی، ۱/ ۳۴) آیا از نظر قرآن و در این آیه اطلاق سرق بر یوسف صدق می‌کند که در نتیجه بخواهد سخن امام (ع) که فرمود: چگونه ممکن است این تعبیر در حق پیامبر پسر پیامبر به کار برده شود، توجیه شود؟ اولاً مفاد آیه نقل قول است و ثانیاً او فردی غیر از یوسف بوده است لذا محملی برای تفسیر امام (ع) وجود ندارد.

باری، بر اساس موارد بالا میتوان با قاطعیت گفت از بیشتر مطالب انتسابی به امام (ع) در احادیث شیعی و در منابع اصیل و متقدم آن خبری نیست؛ گرچه پاره‌ای از محتویات آنها (روایات تفسیری امام) با احادیث شیعه هم‌خوانی دارد. مگر آنکه گفته شود وجود این روایات در همین منابع هم ایراد دارد، که البته این سخن دیگری است و مجال دیگری می‌خواهد. چند نمونه از این روایات از این قرار است.

۱- روایتی که بر اساس آن قرآن دارای چهار مرتبه است: کتاب الله علی اربعة اشياء، العبارة والاشارة واللطائف والحقائق. فالعبارة للعوام والاشارة للخواص واللطائف للاولیاء والحقائق للانبیاء (سلمی، ۱/ ۲۱) این روایت در تفسیر صافی (فیض کاشانی، ۱/ ۶۷) و در بحار الانوار (مجلسی، ۱۰۳/ ۸۹، ۲۰) نیز آمده است.

۲- در تفسیر بسم الله به نقل از امام صادق می‌خوانیم: عن جعفر بن محمد انه سئل عن «بسم الله الرحمن الرحيم» قال: الباء بهاء الله والسين سناؤه والميم مجده. همین تفسیر در صافی (فیض کاشانی پیشین، ۱۲۱) و در تفسیر عیاشی ضمن چند تفسیر دیگر (عیاشی، ۲۲/۱) و در تفسیر قمی (علی بن ابراهیم، ۳۹/۱-۴۰) و در منابع روایی نظیر کافی، معانی الاخبار، توحید صدوق و بحار الانوار نیز دیده می‌شود. (کلینی، ۱/۱۱۴؛ شیخ صدوق، ۳؛ همو، توحید، ۲۳۰؛ مجلسی، پیشین، ۲۲۹-۲۳۱). هم چنین در تفسیر بسم الله از امام صادق (ع) در حقائق التفسیر می‌خوانیم: «الله اله کل شیء الرحمن لجميع خلقه الرحيم بالمؤمنين خاصة» (سلمی، ۲۱/۱) همین تفسیر در منابع تفسیری دیگر و برخی متون روایی نیز دیده می‌شود البته با اندکی تفاوت. (عیاشی، ۲۲/۱، حدیث ۱۸؛ طبرسی، ۱/۲-۹۴؛ فیض کاشانی، ۱۲۲/۱؛ شیخ صدوق، التوحید، ۲۳۰)

۳- در تفسیر آیه شریفه: «اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم» سلمی گفته است: قال جعفر الصادق (ع): لا بد للعبد المؤمن من ثلاث سنن: سنة الله، سنة الاولياء و سنة الانبياء و سنة الله كتمان السر. قال الله: «عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا» و سنة الرسول (ص) مداراة الخلق و سنة الاولياء الوفاء بالعهد والصبر في البساء والضراء (سلمی، ۲۷/۱) این روایت در بحار الانوار» (مجلسی، ۷۲/۶۸ و ۴۱۷) و خصال و معانی الاخبار (شیخ صدوق، ۸۲؛ همو، ۱۸۴) و نیز در تحف العقول (ابن شعبه حرانی، ۵۱۹) از امام رضا (ع) البته با تفاوتی اندک آمده است.

۴- از پیامبر نیز احادیثی در تفسیر سلمی آمده که نمونه‌های آن با اندکی تفاوت در منابع شیعی دیده می‌شود. مثلا این روایت «قلب ابن آدم بين اصبعين من اصابع الرحمن» (سلمی، ۲۷۸/۱) این حدیث در علل الشرایع به این صورت آمده است: «ان القلوب بين اصبعين من اصابع الله يقلبها كيف يشاء» (صدوق، ۶۰۴).

۶- تفسیر ابن عطاء آدمی

تفسیر مهم دیگری که جزء مجموعه حقائق التفسیر است، تفسیر ابن عطاء است. ابوالعباس احمد بن محمد بن سهل ادومی بغدادی (متوفی، ۳۰۹) عارف و مفسر و محدث حنبلی، معروف به ابن عطاء آدمی، از کسانی مانند ابویعقوب یوسف بن موسی و

نیز بوالعباس فضل بن زیاد که از یاران احمد بن حنبل بود، حدیث نقل کرده است. (خطیب بغدادی، ۲۶/۵ و ۳۶۳/۱۲) او در میان حنبلی‌ها مورد احترام بود. (خطیب بغدادی، ۱۲۸/۸) حرص و ولع او به امر قرائت و ختم قرآن مورد تصریح عالمان قرار گرفته است. (ابو نعیم اصفهانی، ۳۰۲/۱۰، خطیب بغدادی، ۲۷/۵، هجویری، ۵۱۳) وی بعدها در اثر یک تحول روحی به عرفان روی آورد و از قرآن و یا مصاحبان جنیدبغدادی بشمار آمد. (قشیری، ۲۵؛ ابن ملقن، ۵۹) گفته‌اند او با حسین بن منصور حلاج نیز ارتباط داشته و در زندان با او ملاقات کرده است. (بنگرید به: خطیب بغدادی، ۱۲۰/۸-۱۲۱) کتاب او در تفسیر قرآن به نام «کتاب فی فهم القرآن» مشهور بوده است. (موسوی بجنوردی، ۳۰۶/۴) که پل نوینا منقولات آن را (که یکی از بخش‌های حقائق التفسیر است) به طور جداگانه با عنوان نصوص صوفیه غیر منشوره (تفسیر ابن عطاء) منتشر کرده است. گزارش‌های تفسیری امام صادق (ع) نیز از طریق ابن عطاء گسترش یافته است و غالب اوقات تفسیر ابن عطاء همان شرح و بسط تفسیر منسوب به امام (ع) می‌باشد.

۱-۶- روایات حقائق التفسیر از تفسیر ابن عطاء: این روایات به دو نوع تقسیم می‌شود. ۱- تعداد زیادی از این روایات فاقد اسناد است که پیش از سلمی و به توسط فردی به نام ابو عمر انماطی به کتابت در آمده بود. (خطیب بغدادی، ۷۳/۱۲) ۲- دسته دوم روایات دارای اسناد است که گاهی با یک واسطه و زمانی با دو واسطه به سلمی رسیده و وی آنرا نقل کرده است. نمونه‌های این دو دسته از این قرار است:

نمونه اول: «ومن یعتصم بالله فقد هدی الی صراط مستقیم» (آل عمران، ۱۰۱) قال ابن عطاء من افتقر الی الله من جمیع ما سوی الله، فقد فتح له الطریق الی الحج وهو اقوی الطرق (سلمی، ۴۳/۱).

نمونه دوم: (گاهی با یک واسطه): سمعت ابا الحسین الفارسی یقول: سمعت ابن عطاء یقول: حقیقه التقوی فی الظاهر محافظه الحدود، وباطنه النیة والاخلاص. (همان جا)

نمونه دوم (با دو واسطه): ذیل آیه شریفه «ان الله اشتری من المؤمنین» (التوبه، ۱۱۱) سمعت منصور بن عبد الله یقول: سمعت ابا القاسم البزاز یقول سمعت ابن عطاء یقول فی قوله ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم واموالهم قال... (سلمی، ۵۵/۱)

۷- جایگاه تاویل در تفسیر منسوب به امام صادق (ع) و ابن عطاء

این دو اثر در بردارنده تفسیر همه آیات قرآنی نمی‌باشد و بیشتر تاویلات است تا شرح معانی کلمات و استناد سازی قواعد عرفانی است از رهگذر ظواهر لفظی قرآن. بنا بر این اطلاق واژه تفسیر بر آن شاید صحیح نباشد، و عنوان تبیین تاویلی شاید بهترین تعبیری است که می‌توان برای آن آورد.

در تاریخ تفکر مسلمانان در یکی از حوزه‌های تاویل، رویکرد تاویل عرفانی قرار دارد. این رویکرد تاویلی، جنبه غایت‌گرای فردی معطوف به معرفت است. این تاویل در نظر مولوی این چنین معرفی شده است:

حق بود تاویل کآن گرمت کند پر امید و چست و با شرمت کند
ور کند سست، حقیقت این بدان هست تبدیل و نه تاویل ست آن
(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۱۲۵-۳۱۲۶)

در این ابیات مولوی می‌گوید تاویلی که انسان را دلگرم کند و امیدوار تاویل حقیقی است. او تاویل جبر گرایانه عبارت ما شاء الله کان را که توجیه خمودگی است، مردود می‌داند و آن را تبدیل و تحریف می‌انگارد. بنابراین از نظر فردی مانند مولوی تاویلی وجود دارد که خوب است و نوعی دیگر، نادرست. حال باید دید تاویل صوفیانه چه نوع تاویلی است؟ و نسبت آن با تاویل‌های عقلی و تاویل‌های باطنی چیست؟ این نوشتار در مقام تطبیق تاویل‌های صوفیانه و تاویل‌های عقلی و باطنی (اسماعیلی) نیست؛ زیرا این موضوع تحقیق جداگانه‌ای است که در جای خود باید بدان پرداخته شود، اما در حد اختصار باید تاکید کرد در جریان شناسی تفسیر باطنی، نوعی تفسیر (بخوانیم تاویل) وجود دارد که با تفسیر باطنی از نوع اسماعیلی آن متمایز است. در حوزه تاریخ فرهنگ اسلام اعتقاد به مفهوم باطن و علم الباطن هم در میان شیعیان و هم در میان صوفیان رواج پیدا کرده است. (هانری کربن، ترجمه جواد طباطبایی، ۵۹؛ ابونصر سراج، ترجمه محبتی، ۸۱ فصل دوازدهم در اثبات علوم باطن) مستمسک مفسران عارف در توجه به باطن و علم آن، روایاتی از پیامبر و ائمه معصومین بود که بر مبنای آن قرآن و به طور کلی هر چیزی دارای معنای ظاهری و باطنی است (مجلسی، ۹۰/۸۹، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۳۷۷) بر این مبنای مفسرانی از میان اهل تصوف با جهت‌گیری خاص

و با بارویکرد تاویلی به حوزه تفسیر قرآن گام نهادند. وجه غالب مواجهه این گروه با قرآن، واعظانه و تربیتی بود. بیشتر آنان ضمن توجه به جنبه‌های تربیتی آیات و تطبیق با احوال نفس عارف کوشیده‌اند تا از آن درس‌لوک عرفانی و عملی بهره‌گیرند. البته به گفته یکی از محققان «صوفیه نیز مثل بسیاری از فرق و طوایف دیگر هر جا ظواهر و نصوص شریعت را با عقاید مقبول خویش معارض می‌دیده‌اند دست به تاویل می‌زدند» (زرین کوب، ۱۲۱) به نظر نگارنده این نوع رویارویی با قرآن بیشتر متوجه عارفانی چون ابن عربی است که حکمت بحثی و عرفان نظری را در تصوف اصل قرار دادند. اما کسانی که به شیوه فیضی - اشاری در مقام تفسیر در آمده‌اند با این گروه متفاوتند. حکمت این گروه (مفسران با جهت‌گیری فیضی اشاری) ذوقی و مبتنی بر تسلیم قلب است و سازوکار آن کشف و شهود و الهام. اگر از این رویکرد با عنوان تاویل غایت‌گرایانه معطوف به معرفت یاد کردیم به این معناست که غایت این تاویل طلب معرفت و ادراک وجود خدا به مثابه منشا حقیقت است. یکی از عرفان پژوهان در مورد این معرفت و این تاویل گفته است: «علم (در این قلمرو) مقدمه معرفت؛ اما وصول به این معرفت شزطش علم نیست. این معرفت حاصل کشف روحانی و مشاهده و معاینه قلبی است، و قلب نیز محل معرفت است. آنچه این حکمت ذوقی و نتایج حاصل از آن را با شریعت و آداب و سنت وفق می‌داد غالباً مشرب خاص آنها در تاویل بود. (زرین کوب، پیشین) تاکید بر مشرب خاص به چه معناست؟ ما معتقدیم این مشرب خاص آن چیزی است که مخالف رویکرد برخی تاویل‌گرایان در حوزه‌های تاویل عقلی، مانند معتزله و برخی دیگر مانند برخی مفسران اسماعیلی از گروه قرامطه در حوزه تاویل باطنی محض به شمار می‌آید. زیرا به نوعی می‌توان گفت این دو گروه رای محورند و در مقام تعارض عقل و رای با شرع، این رای است که در نظر آنها رجحان می‌یابد. به بیان ساده، مفسرانی نظیر سهل تستری، سلمی، قشیری و میبدی هیچ‌کجا نگفته‌اند ما به معانی ظاهری اعتقاد نداریم. شیوه تاویلی آنها به گونه‌ای است که ظاهر در پرده باطن مستور است، اما نفی ظاهر نیست. برخی از آنها قرآن را در چند سطح تفسیر کرده‌اند؛ مانند میبدی و قشیری که هم معنای معهود و اصطلاحی را در نظر داشته‌اند و هم جنبه‌های تاویلی و باطنی را فرو گذار نکرده‌اند. برخی دیگر نیز با آیات گزینشی برخورد کرده و آن دسته از آیات را که با مباحث سیر و سلوکی و عرفان

عملی سازگار بوده بیشتر مورد اهتمام قرار داده‌اند. تاویل این گروه؛ تاویل کشفی و متضمن مراتب است و بر اساس حالات و مقامات شخص سالک درجات مختلف پیدا می‌کند. بنا به قولی، «در این تاویل کشفی هر قدر عارف در مراتب حالات و مقامات بالاتر رود ابواب تازه ایی در ادراک معانی قرآنی بر وی گشاده می‌شود.» (زرین کوب، سر نی، ۳۵۰)

ما بر این باوریم تاویل‌های موجود در این دو تفسیر بر اساس چنین ملاکی قابل تعریف و ارزیابی است. سلمی به مثابه مفسری که تفسیرش به حلقه تفاسیر فیضی-اشاری مربوط است؛ کوشش کرده تا تاویلاتی را بیاورد تا با اصول سیر و سلوک و عرفان عملی سازگار افتد. بنا بر این تفسیرهای عرفانی یا تاویل‌های منسوب به امام صادق (ع) و ابن عطاء نیز در راستای چنین نگرشی توسط سلمی به کار گرفته شده است.

۱- هم‌پوشانی مفهومی روایات تفسیر منسوب به امام صادق (ع) با اصطلاحات تصوف

ابتدا این نکته باید مورد تاکید قرار گیرد که نظام فکری و عرفانی و اعتقادی‌ای که جنبه نظری تصوف را تشکیل می‌دهد، در قرن دوم و حتی در ربع قرن سوم پدید نیامده بود (نک: به ابن جوزی، ۱۸۷؛ ابن خلدون مقدمه، ۱/۶۱۱) بر این اساس پرسشی که مطرح است اینکه چگونه به لحاظ محتوایی، مضامین روایی این تفسیر با اصطلاحات و الفاظ متداول در میان صوفیان نوعی هم‌خوانی دارد؟ پرداختن به این موضوع خود موضوع تحقیق مفصلی است که در این مقال نمی‌گنجد. کوشش می‌کنیم چند نمونه از این اصطلاحات که در این تفسیر به کار رفته، بررسی کنیم. اصطلاح مرید و مرادی، از نمونه‌های اصطلاحاتی است که در روزگاری به کار رفته که تصوف شکل آیینی و مرامی به خود گرفته و نمی‌تواند مربوط به زمان امام (ع) باشد آن طور که در این تفسیر می‌خوانیم «فی قوله الرحمن الرحیم قال: هو واقع علی مریدین والمرادین، فاسم الرحمن للمرادین لاستغراقهم فی الانوار والحقایق، والرحیم للمریدین لبقائهم...» (سلمی، ۱/۲۲).

اصطلاح مشاهده، نمونه دیگر است که در این تفسیر به کار رفته است. در میان عارفان مشاهده، حضور حق و دیدن اشیاء است به دلایل توحید (سجادی، ۷۲۳) در تفسیر منسوب به امام (ع) ذیل آیه شریفه «ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا» (الاحقاف، ۱۳)

چنین می‌خوانیم: قال جعفر(ع): استقاموا مع الله بحركات القلوب مع مشاهدات التوحيد» (سلمی، ۱/۴۵) اصطلاح دیگر، اصطلاح مقام است. در تفسیر منسوب به امام (ع) ذیل آیه شریفه «ومانا الا له مقام معلوم» (الصافات، ۱۶۴) قال جعفر (ع): الخلق مع الله علی مقامات شتی. من یجاوز حده هلك. فلانبياء مقام المشاهدة وللرسول مقام العيان وللملائكة مقام الهيبة وللمؤمنين مقام الدنو والخدمة وللعصاة مقام التوبة وللکفار مقام الطرد والغفله. هذا بمعنی قوله تعالی «ومانا الا و له مقام معلوم» (سلمی، ۱/۵۱) مقاماتی مانند مقام مشاهده، مقام توبه (که مقام آدم بود)، مقام غفلت از اصطلاحات رایج عرفانی است که در بحث از مقام میان عارفان تعاریفی دارد (سجادی، ۷۳۹) طرفه آنکه، خواجه عبدالله انصاری نیز ذیل همین آیه و در بحث از مقام گفته است: این آیت بر لسان اهل طریقت اشارت است به منازل و مکاشفات ارباب حقیقت. (خواجه عبدالله انصاری، ۳۱۵، نقل از سجادی، ۷۳۶) در این زمینه نمونه‌های دیگری وجود دارد که به دلیل اختصار و به خاطر آنکه در تفسیر ابن عطا نیز به آن می‌پردازیم، که از بیان آن خوداری می‌کنیم.

نکته دیگر در پیوند با این موضوع، ورود این تفسیر به محافل صوفیان در سده سوم هجری است. این مطلب مورد تصریح پل نویا قرار گرفته است. (مجموعه آثار سلمی، ۱/۶۱) او در این زمینه گفته است: در زمانی که صوفیان سده سوم بادر دست داشتن واژگان فنی پر تنوع و دقیق، در صدد برمی‌آیند تا بسط و پرورش تجربه روحانی خود را به کتابت در آورند. این در حکم آن است که گفته شود تفسیر مذکور سندی است که زمینه مطالعه شکل‌بندی زبان فنی عرفانی در اسلام شمرده می‌شود. (همو، ۶-۷) به گفته او افرادی مانند حلاج و دیگرانی غیر از او از تفسیر امام (ع) تاثیر پذیرفتند و طبقه‌بندی مشهور منازل و مراحل عرفانی در مقامات و احوال از نمونه‌های این تاثیر پذیری است (همان جا).

از سخنان پل نویا می‌توان نتیجه گرفت محافل صوفی و عارفان آن روزگار برای پشتوانه سخنان خود و تئوریزه کردن مبانی فکری خود، به چنین روایاتی حاجت پیدا کردند بویژه آنکه بتوانند از قول امامی مانند امام صادق نقل شده باشد. لذا چندان دربند و ارسی‌های دقیق سندی روایات آن نبودند. به این ترتیب وی تاثیر این تفسیر رادر میان صوفیان و منابع عرفانی مورد تاکید قرار داده است.

۹- تاویل در تفسیر ابن عطاء

در سراسر تفسیر ابن عطاء آیات قرآنی به شیوه خاص عرفانی تاویل شده است. تاویل گرایبی عرفانی یا به تعبیر دیگر تبیین تاویلی، رویکرد بنیادین ابن عطاء در این تفسیر است. این رویکرد در میان عارفان «استنباط» هم نامیده شده است. (ابونصر سراج، ۱۰۵) پیش فرض چنین نگاهی در بین عارفان و فردی مانند ابن عطاء، اعتقاد به این موضوع است که «وحی قرآنی، زبان چند بعدی و دارای سطوح متصاعد» است. (سعیدی روشن، ۲۲۳) و روایت امام صادق (ع) مبنی بر اینکه قرآن دارای چهار مرتبه است (عبارت، اشارت، لطائف و حقائق) و روایات ناظر بر ظاهر و بطن و تنزیل و تاویل، نیز به نحوی با این پیش فرض تناسب دارد.

بدین سان، عارفان مفسر بر آنند که در ورای معنای ظاهری و لفظی، ژرفا و بواطنی نهفته است که صرفاً از راه استنباط حاصل می‌شود. البته این استنباط، از نوع استنباط‌های زبان شناسی نیست، بلکه نوعی الهام، عنایت و اشراقی است که خداوند به جستجوگر وارسته، متاله و مهذب اعطاء می‌کند (ر. ک. پل نویا، ۲۸).

براین اساس، ابن عطاء کوشیده تا در پرتو چنین پیش فرضی برداشت‌های قرآنی خویش را توجیه نماید. نکته درخور توجه در مورد ابن عطاء این است که وی اساساً اهل مناظره بود؛ وی با افرادی مانند جنید بغدادی و ابن خفیف مناظره کرده است و در این مناظره‌ها مقولاتی مانند برتری فقر یا غنا، چگونگی خواطر، تواجد، کیفیت انتقال در احوال و موضوع مهم تجلی و دیگر مسائل عرفانی آن عصر مورد بحث قرار می‌گرفته است.

بدین سان، می‌توان گفت وقتب او به قلمرو تفسیر نیز گام می‌نهد، آشکارا، رد پای چنین مشربی در کار او قابل ردیابی است. در تفسیر او این شیوه عرفانی - تاویلی، جنبه‌های گونه‌گونی به خود گرفته است. گاهی تاویل آیات است، متناسب با اصول تصوف عملی، به این صورت که مفسر می‌خواهد از رهگذر تاویل، این اصول را توجیه و یا مستند سازی کند. زمانی نیز، تاویل‌ها نوعی تطبیق و یا از باب مصداق‌یابی است. با بررسی نسبتاً دقیقی که نگارنده بر روی این تفسیر صورت داد، معلوم شد بیشتر تاویل‌ها در راستای مستند سازی‌های اصول تصوف عملی است که در جای خود به آن می‌پردازیم.

۱۰- جایگاه معانی ظاهری در تفسیر

پرسی که در اینجا مطرح است اینکه آیا مفسر به معانی ظاهری (ویا تفسیری) پای بند بوده است؟ وسخن کسانی که گفته بودند در تفسیر سلمی و بالطبع تفسیر ابن عطاء، بدعت و رویکرد اباحی گرایانه و قرمطی راه یافته، نادرست است؟ در یک نگاه کلی حکم تفسیر ابن عطاء نیز حکم تفسیر سلمی است و در این جا نیز باید تاکید کرد از رهگذر تاویل - که خارج از ضوابط است و صرفاً تذوقات صوفیانه، - مفاهیمی به قرآن انتساب می‌یابد که خارج از معانی عرفی و دلالت‌های کلامی است؛ و تازه نقل معتبری هم آنها را در بسیاری موارد تایید نکرده است. به بیان ساده‌تر، گرچه ابن عطاء در تفسیر خود ادعا کرده به معانی ظاهری پایبند بوده، اما در یک نگاه کلی، بنیاد رویکرد او تاویلهایی است بی‌مناسبت است ابتدا برخی عبارات که حاکی از شواهد خود ابن عطاء، به جنبه‌ها و تفسیر ظاهری قرآن است را مرور کرده و آنها را مورد ارزیابی قرار دهیم.

۱- «ان سعیکم لثتی» (اللیل، ۴) در ذیل این آیه چنین می‌خوانیم: «ظاهر هذه الآية يدل علی ان من الناس من یكون سعیه بقوله وفعله، ومنهم من یكون سعیه بنیته وقلبه وفعله ومنهم من یكون سعیه فی طلب الدنيا، ومنهم من یكون سعیه فی طلب الآخرة...» در نقد و ارزیابی این ادعا می‌توان گفت: آنچه به عنوان ظاهر آیه بیان شده با ظاهر آیه موافقت ندارد. زیرا با توجه به سیاق مفهوم آیه این است که کوشش‌های شما گونه گون است. برخی دنیا طلبید و برخی آخرت گرا. موارد دیگری که ابن عطاء گفته چندان با مفهوم آیه ارتباط ندارد.

«و قال ابن عطاء: باطن هذه الآية ان یری سعیه قسمه من الحق له، من قبل التکوین والتخلیق، لقوله تعالی «نحن قسمنا بینهم معایشهم»... كذلك سعی المریدین والمرادین والعارفین والمحبین والمشتاقین والواصلین والفانین...» (سلمی، ۱۷۵/۱) در نقد این نظر باید گفت برداشت مفسر خارج از دلالت‌های عرفی و خروج از ضوابط تاویل است. و اساساً تقسیم رزق و معیشت با متفاوت بودن مردم در دنیاگرایی و آخرت طلبی نسبتی ندارد.

۲- «یا ایها النبی اتق الله» (الاحزاب، ۱) «سمعت ابا الحسین الفارسی یقول: سمعت ابن عطاء یقول: للتقوی ظاهر وباطن. فظاهرها محافظة الحدود وباطنها، النیة والاخلاص»

(سلمی/۱، ۱۲۱) محافظت حدود، یعنی مواظبت بر احکام شرعی وانجام واجبات که نشانگر وفاداری مفسر به معنای ظاهری عبارت است.

۳- «ازفت الآزفه» درذیل این آیه آمده است: «سمعت منصور بن عبد الله يقول: سمعت ابا القاسم البزاز يقول: قال ابن عطاء في قوله «ازفت الآزفه» قال: قرب الامر القريب» (سلمی، ۱۵۲/۱) امر قریب، همان قیامت واز نام‌های آن است که مفسران زیادی به آن تصریح کرده‌اند.

۴- «وتبتل اليه تبتيلا» (المزمل، ۸) «قال ابن عطاء في قوله: وتبتل اليه تبتيلا، اي انقطع اليه انقطاعا» (سلمی/۱، ۱۶۸) این معنا از تبتل درتفسیرهای دیگر هم آمده است. (طبرسی، ۵۷۱/۱۰؛ طباطبایی، ۶۵/۲۰)

۵- «فاصحاب الميمنة ما اصحاب الميمنة» (الواقعه، ۸) «قال ابن عطاء فا صحاب الميمنة هم اصحاب الجنة، واصحاب المشامة هم اصحاب النار، والسابقون هم العبيد المخلصون. ثم يصير اصحاب الميمنة على ثلاث طبقات: ظالم ومقتصد وسابق». (سلمی، ۱۵۵/۱) این دسته بندی از ازواج ثلاثه درقیامت و فرجام آنها در روایات نیز آمده است. (طوسی، ۴۸۹/۹)

۶- «الم نجعل له عينين» (البلد، ۸) «قال ابن عطاء: عينا في راسه يبصر بها آثار الصنع، وعينا في قلبه يرى بها مواقع الغيب». (سلمی، ۱۷۴/۱) این تفسیر با ظاهر آیه سازگار نیست و به نوعی تفسیر به رأی است.

۷- «كتاب انزلناه اليك مبارك» (ص، ۲۹) «قال ابن عطاء: مبارك على من يسمعه منك فيفهم المراد منه وفيه ويحفظ آدابه وشرائعه. وفيه موعظة لاولى العقول السليمة، الراجعة الى الله تعالى في المشكلات». (سلمی، ۱۲۸/۱) با این تفسیر آشکار می‌شود، توجه به معنای تفسیری و نه تاویلی آیات و حفظ مراتب ظاهری واحکام دینی در قرآن مورد اهتمام مفسر است.

۱۱- تاویلهای ابن عطاء در خدمت اصول تصوف

ابن عطاء از میان تمام آیات قرآن درتفسیر خود تنها ۷۳۷ آیه را انتخاب و برداشت‌های تاویلی عرفانی خویش را در ذیل آنها آورده است. او گاهی از یک آیه

چند تفسیر بدست داده است. آشکار است که وی در این راه دست به گزینش آیات زده و به تاویل آیاتی پرداخته که به پندار او می‌توانسته اصول نظری و مبانی عرفان عملی‌اش را تحکیم بخشد. به گفته پل نویا «از جمع هم عصران ابن عطاء هیچ کس، با بهره‌گیری از روش استنباط، تفسیری بدین حجم بر جای نهاده است. (پل نویا، ۶۷) اهتمام او در این روش تفسیری، تفسیر باطنی (استنباط) بوده است که «حدود ۱۰ سال به طول انجامیده است». (بنگرید به: پل نویا، ۶۸) سازوکار این استنباط، وجود تجربه معنوی و روحی شخص مفسر است. این تجربه به او کمک خواهد کرد تا اشارات قرآنی را در یاد. خود ابن عطاء این معنا را ذیل برداشت از آیه ۷۹ سوره واقعه بیان کرده است: «لا يفهم اشارات القرآن الا من طهر سره عن الاكوان بما فيها» (سلمی، ۱۹۷/۱). در این جا نیز این نکته باید خاطر نشان شود که اگر فهم مقوله ای معرفتی - ذهنی باشد و متعلق آن آیات قرآنی، بی تردید باید در چارچوب دلالت‌های عرفی و زبانی بگنجد. البته قابل انکار نیست که فهم آیات قرآنی ذو مراتب است اما رفتن به لایه‌های درونی و باطنی عبارات قرآنی پس از فهم ظاهری بر اساس دلالت‌های عرفی اولیه است وجه تمایز این نوع تفسیر از دیگر روش‌های تفسیری، به کار بردن «زبان اشارت» و مصطلحات ویژه ای است که طبیعت تجربه عرفانی آن را اقتضا می‌کند. (مستملی ۱۱۶۰/۳-۱۱۶۱) به همین سبب، برخی به تفسیر عرفانی، تفسیر اشاری هم می‌گویند. (قشیری، لطائف الاشارات، ۴/۱؛ سیوطی، ۲۲۴/۴) این اشارات عرفانی گاه با ظواهر الفاظ قابل جمع‌اند چنان که پیش از این دیدیم. ابن عربی نیز شیوه عارفان را در شرح و تبیین مراد وحی، اشارت نامیده است. (ابن عربی، ۲۲۴/۱) و بر این باور است که وجه باطنی هر آیه را اهل حق، در آئینه جان‌های خود می‌یابند. (همان جا)

در این تفسیر، در کنار تاویل که روح و مضمون کلی حاکم بر روش تفسیر ابن عطاءست، اصطلاحاتی در تصوف مانند، قبض و بسط، انقطاع و انبساط، تحقیق، وصل و فصل، قرب و انس، تمکین، ظاهر و باطن، توبه و ذکر، نفس و روح و... نیز معنا می‌یابند یا در ذیل این آیات پیرامون آنها، توضیح داده می‌شود. به نظر نگارنده، از آنجا که ابن عطاء از سرآمدان مکتب تصوف در بغداد بوده و مریدانی داشته، و روزگار او آغاز شکل‌گیری و تدوین اصول و مبانی آن مکتب، بویژه در برخورد با مخالفان تصوف، نیاز بوده تا ریشه‌های این اصول و مبانی را در قرآن جستجو کرده و سرانجام آنها را عرضه نماید.

تفسیر ابن عطاء در راستای چنین نگرش و کوششی قابل توجیه و تبیین است. گرچه تاویل‌های او با تاویل برخی فلاسفه یا متکلمان و یا تاویل‌های باطنیه به لحاظ ماهوی متمایز است؛ و تلاش کرده با عباراتی تحت عنوان ظاهر آیه جنبه‌های عرفی و تفسیری را فرو نگذارد اما وی نیز با تطبیق آیات و عبارات قرآنی با اصطلاحات عرفانی، سعی کرده اصول تصوف را اثبات کند. انگاره‌ای که امروزه از آن به تفسیر به رأی نام برده می‌شود. بدین سان می‌توان با ملاحظه نکات بالا نمونه‌هایی را ذکر کرد.

۱- در ذیل آیه «استجیبوا لله وللرسول...» (الانفال، ۲۴) ابن عطاء مراتب اجابت در این آیه را به صورت اجابت توحید، اجابت تحقیق، اجابت تسلیم و اجابت تقریب تاویل کرده است. (سلمی، ۵۴/۱) در این جا چند اصطلاح به کار رفته است. اصطلاح توحید که در ادبیات عرفانی مراتبی دارد از جمله توحید شهودی و نیز اصطلاح تحقیق، یعنی کوشش و سعی بنده جهت به دست آوردن حق و حقیقت که در واقع نیل به یک مقام است و اصطلاح تسلیم که آن نیز مقامی است فوق مرتبه توکل و فنا، و مراتبی دارد و بالاخره اصطلاح تقریب که همان قرب عرفانی و به معنای استغراق وجود سالک در عین جمع به غیبت از جمیع صفات خود و یا ارتفاع وسائط میان عبد و موجد آن در زبان عرفانی معنا شده، همه، جزء اصطلاحات تصوف است. (سجادی، ۲۲۸، ۲۳۷، ۶۳۷) وی با تاویل اجابت در واقع به تبیین این اصطلاحات عرفانی پرداخته است. پیداست که آن تفسیر از آیه با توجه به سیاق کاملاً بی‌ربط است. بر اساس سیاق خداوند می‌فرماید وقتی شما به جهاد فراخوانده شدید او را اجابت کنید و بس.

۲- «ولقد ارسلنا موسیٰ بآیاتنا وسلطان مبین» (هود، ۹۶) «ابن عطاء گفته است: والسلطان هو الانبساط فی سؤال الرؤیه» (سلمی، ۵۸/۱) واژه انبساط در این تفسیر در میان عارفان معنای خاصی دارد. عبد منبسط کسی است که کلام و تصرفات او بر جریان عادت باشد. انبساط و جوهی دارد از جمله انبساط با خلق و انبساط با حق. (سجادی، ۱۳۹-۱۴۰) به نظر ابن عطاء، سلطان در این آیه (که به معنی حجت آشکار و استدلال‌ها و معجزاتی است که به حضرت موسیٰ داده شده است) همان انبساط موسیٰ با حق و پروردگار است و این یعنی تاویل بدون ضابطه که خود تفسیر به رأی است. از نکاتی که عدم موافقت با معنای ظاهری در آن آشکار است، اینکه سلطان به آیات عطف شده است. به علاوه در سیاق آیه آمده است که فرعونیان با ملاحظه آن گفتند که موسیٰ

ساحر است. این نکته بیانگر این است که سلطان همان معجزه است. دریافت این نکات منوط به توجه ودقت در معانی عرفی این آیه کریمه است.

۳- «رب اجعل هذا البلد آمنا» (ابراهیم، ۳۵) ابن عطاء از رهگذر تاویل این آیه، بلد را به قلب مطمئن تاویل کرده که دچار بلای «فراق و حجاب» نمی‌شود. فراق و حجاب دو اصطلاح معروف در میان عارفان است. حجاب مانع و اسباب پوشیدگی میان فیوض و تجلی حق و انسان است و انواعی دارد مانند حجاب العزه، حجاب نور، حجاب عظیم و فراق نیز در زبان عارفان و سالکان، آن مقامی است که عاشق از وحدت با معشوق غایب و محجوب است. (نک به سجادی، ۳۱۱-۳۱۲، ۶۲۰) آشکار است مفهوم بلد در این آیه بر اساس سیاق وقواعد تفسیری شهر مکه است. خروج از این معنا صرفا به قصد تایید اصول و مبانی نظری تصوف است.

۴- «ونقلبهم ذات الیمین وذات الشمال» (الکهف، ۱۸) ابن عطاء در ذیل این آیه به مقولاتی مانند قبض و بسط، جمع و تفرقه و عین الجمع اشاره کرده است (برای آگاهی از این معانی بنگرید به: رساله قشیریه، ۳۲؛ سجادی، ۲۹۱، ۶۰۳). و براساس این آیه تحول احوال سالک و نسبت او را با حق تعالی در مراتب سیر و سلوک نتیجه گرفته است. (سلمی، ۸۱/۱) به بیان دیگری، گردانیدن اصحاب کهف به پهلو راست و چپ که معنای ظاهری و لفظی این عبارت قرآنی است در معنای اصطلاحات بالا، مورد استفاده قرار گرفته است.

۵- طه از حروف مقطعه قرآنی است. درذیل این آیه، حرف طاء در نظر ابن عطاء به بساط قربت و انس تاویل شده است. طاء ای هدیت لبساط القربه والانس (سلمی، ۸۸/۱) انس در زبان عرفانی معانی متعددی دارد برخی آنرا التذاذ باطن به مطالعه کمال محبوب و برخی آن را به التذاذ روح به کمال جمال و یکی از احوال سالکان معنا کرده‌اند (سجادی، ۱۹۳) ترکیب بساط انس نیز همان مقام انس با حق است. (سجادی، ۱۹۳)

۶- ابن عطاء در آیاتی نظیر: «کذلک کدنا لیوسف» (یوسف، ۷۶) و «... فنجیناک من الغم...» (طه، ۴۰) و «ان فی ذلک لآیات لکل صبارشکور» (لقمان، ۳۱) موضوع ابتلاء را خاطر نشان کرده است. به پندار او تنهاکسانی شایسته قرب الهی توانند بود که خداوند آنان را به انواع بلاها آزموده باشد و آنان نیز بلای الهی را به جان خریده باشند. مثلا در

ذیل آیه اول گفته است: «ابلیناه بانواع البلاء حتی اوصلناه الی محل العز والشرف»، و در تفسیر آیه بعدی چنین تصریح کرده است: «طبخناک بالبلاء طبخا حتی صرت صافیا نقیا واصلحت لبساط القرب والانس» (سلمی، ۱/ ۶۴، ۹۲). به طور کلی نگرش این مفسر در موضوع بلا که از شاخصه‌های مکتب عرفانی او محسوب می‌شود، در نحوه تفسیر او از آیات قرآنی مؤثر افتاده است. در باور او عارف می‌باید خود را به آتش بلا افکند و بر آن صبر پیشه کند. نمونه را در آیه ۱۳۲ سوره طه و نیز در تفسیر آیه ۵ سوره معارج بنگریم: «قال ابن عطاء: اشد انواع الصبر الاضطبار: وهو السكون تحت موارد البلاء بالسر والقلب والنفس. والصبر بالنفس لا غیر» (سلمی، ۱/ ۹۴). «قال ابن عطاء: صبرا علی ما بتلیتک به، جمیلا: علما بان رؤیتی الیک اسبق الیک من البلاء» (سلمی، ۱/ ۱۶۶) بر این اساس او سخت شیفته حضرت ایوب (ع) بود و این موضوع را در تفسیر آیه ۸۳ سوره انبیاء نشان داده است. (استعذب الاولیاء البلاء للمناجاة مع الولی. همان، ۹۶) و از همین رو، وی از خدا طلب بلا می‌کند (ابن جوزی، ۳۳۶). حال اگر این نگرش را با تعریف این اصطلاح در میان عارفان مورد مقایسه قرار دهیم بازتاب آن را در تفسیرهای یاد شده ملاحظه خواهیم کرد. در نظر سالکان ابتلاء و امتحان دوستان به انواع بلاها موجب قربت است (بنگرید به: ابو نصر سراج، ۳۵۳، ۵۰۲، سلمی، طبقات الصوفیه، ۳۴۴).

۷- «ولایا مرکم ان تتخذوا الملائکة والنبيين اربابا» (البقره، ۸۰) در تفسیر این آیه، سخن ابن عطاء چنین است: «قال السلمی سمعت ابا الحسین الفارسی یقول: سمعت ابن عطاء یقول: ایاک ان تلاحظ مخلوقا وانت تجد الی ملاحظه الحق سبیلا». (سلمی، ۱/ ۴۲) در این آیه موضوع تجلی عرفانی مورد توجه این مفسر است. به گمان وی و بر اساس این تفسیر از آیه، ملاحظه هر مخلوقی راهی است، برای ملاحظه پروردگار.

نتایج مقاله

- ۱- انتساب تفسیر عرفانی به امام صادق (ع) در بیشتر موارد تفسیری، هم به لحاظ سندی و هم به اعتبار محتوایی صحیح نیست.
- ۲- در لابلای تفسیر منسوب به امام، روایاتی، گرچه بسیار محدود، موجود است که نمونه‌های آن در منابع حدیثی معتبر شیعی وجود دارد.

۳- تفسیرهای منسوب به امام (ع) بیشتر اقوال مشایخ تصوف است که به تدریج به امام نسبت یافته و یا اصل آن از امام بوده اما در میان صوفیان به تدریج چهره دیگری به خود گرفته است.

۴- آنچه انگیزه اصلی سلمی را در تفسیر حقائق تشکیل می‌دهد؛ کوشش برای تطبیق اصول تصوف سیر و سلوکی با آموزه‌های قرآن از راه تاویل است. تاویل‌هایی که غالباً بدون ضوابط درست است.

۵- در تفسیر منسوب به امام صادق (ع) و تفسیر ابن عطاء که راوی تفسیرهای امام بوده و تأثیرپذیری او از تفسیر امام آشکار است؛ هم پوشانی اصطلاحات تصوف یا آموزه‌های صوفیان با دیدگاه‌های تفسیری وجود دارد.

کتابشناسی

- ۱- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، تحقیق سیدهاشم حسینی تهرانی و مقدمه علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۸ هـ.ق.
- ۲- بلاشر، رژی، در آستانه قرآن، ترجمه محمود رامیار، چاپ دوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ هـ.ش.
- ۳- همو، خصال، قم، ۱۴۰۳ هـ.ق.
- ۴- همو، علل الشرایع، بیروت، بی‌تا.
- ۵- همو، معانی الاخبار، چاپ علی اکبر غفاری، قم، انتشارات اسلامی، بی‌تا.
- ۶- ابن تیمیه، مجموعه الرسائل الکبری، بیروت، ۱۳۰۲ هـ.ق.
- ۷- ابن جوزی، تلبیس ابلیس، بیروت، ۱۴۰۹ هـ.ق.
- ۸- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمه العبر، ترجمه پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۶ هـ.ش.
- ۹- ابن شعبه حرانی، حسن، تحف العقول، ترجمه آیت الله کمره‌ای، تهران، بی‌تا.
- ۱۰- ابن عربی، محیی‌الدین، فتوحات مکیه، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
- ۱۱- ابن ملقن، عمر بن علی، طبقات الاولیاء، به کوشش نورالدین شریبه، قاهره، ۱۴۰۶ هـ.ق.
- ۱۲- ابن ندیم، محمد بن اسحق، الفهرست، ترجمه محمد رضا تجدد، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۶ هـ.ش.
- ۱۳- اصفهانی، ابو نعیم حلیه الاولیاء، بیروت، ۱۹۶۷ م.

- ۱۴- پل نوپا، تفسیر قرآن و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳ هـ.ش.
- ۱۵- تفرشی، میر مصطفی، نقد الرجال، تحقیق موسسه ال البيت، قم، ۱۳۷۶ هـ.ش.
- ۱۶- تهرانی، آقابرگ، محمد محسن، الذریعه الی تصانیف الشیعه، قم، ۱۴۰۸ هـ.ق.
- ۱۷- ثبوت، اکبر، مجله ایینه میراث، شماره ۳۲، بهار ۸۵
- ۱۸- ثعلبی، ابواسحاق، الكشف والبیان، چاپ علی عاشور، بیروت، ۱۴۲۲ ق
- ۱۹- جامی، عبد الرحمن، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۲
- ۲۰- خطیب بغدادی، احمد بن علی بن ثابت، تاریخ بغداد، تحقیق مصطفی عبد القادر عطاء بیروت، ۱۴۱۷ هـ.ق.
- ۲۱- داوودی، شمس‌الدین محمد، طبقات المفسرین، تحقیق عبدالسلام عبد المعین، بیروت، ۱۴۲۲ هـ.ق.
- ۲۲- ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، تحقیق شعیب ارنؤوط، بیروت، موسسه الرساله، ۱۴۰۲ هـ.ق.
- ۲۳- همو، تذکره الحفاظ، تصحیح عبد الرحمن الیمانی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ هـ.ق.
- ۲۴- همو، تاریخ الاسلام، بیروت، بی تا.
- ۲۵- همو، میزان الاعتدال، تحقیق علی محمد بجاوی، بیرمت، دار الفکر، بی تا.
- ۲۶- ذهبی، محمد حسین، التفسیر والمفسرون، چاپ سه جلدی، بی جا، بی تا
- ۲۷- راستگو، سید محمد، مجله مطالعات عرفانی، شماره اول، تابستان ۸۴ هـ.ش.
- ۲۸- زرین کوب، عبد الحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۴۳ هـ.ش.
- ۲۹- همو، سر نی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۴ هـ.ش.
- ۳۰- زیعور، علی، کامل التفسیر الصوفی الصوفی العرفانی للقرآن، بیروت، ۲۰۰۲ م.
- ۳۱- سبکی، تاج الدین، تقی الدین، طبقات الشافعیه الکبری، قاهره، ۱۳۸۳ هـ.ق.
- ۳۲- سجادی، جعفر، فرهنگ اصطلاحات عرفانی، تهران انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۷۸ هـ.ش.
- ۳۳- سراج، ابو نصر، اللع فی التصوف، تصحیح نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۲ هـ.ش.
- ۳۴- سعیدی روشن، محمد باقر، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، قم، پژوهشگاه فرهنگ

و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳ هـ.ش.

- ۳۵- سلمی، ابو عبد الرحمن، حقائق التفسیر، تصحیح سید عمران، بیروت، ۱۴۲۱ هـ.ق.
- ۳۶- همو، مجموعه آثار سلمی، گردآوری نصرالله پور جوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۹ هـ.ش.
- ۳۷- همو، زیادات حقائق التفسیر، تحقیق و تصحیح جبرهارد باورینگ، بیروت، ۱۹۹۷ م.
- ۳۸- همو، طبقات الصوفیه، به کوشش نورالدین شریبه، قاهره، جامعه الازهر، ۱۳۷۳ هـ.ق.
- ۳۹- سلیمان آتش، مکتب تفسیر اشاری، ترجمه توفیق سبحانی، تهران مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ هـ.ش.
- ۴۰- سیوطی، جلال الدین، طبقات المفسرین، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
- ۴۱- همو، الاتقان فی علوم القرآن، چاپ چهار جلدی، تحقیق ابو الفضل ابراهیم، بیروت ۱۴۱۸ هـ.ق.
- ۴۲- رضی الدین علی بن طاووس، سعد السعود، قم، ۱۴۲۱ هـ.ق.
- ۴۳- طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳ هـ.ق.
- ۴۴- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، یزدی طباطبایی، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۸ هـ.ق.
- ۴۵- طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، تحقیق سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۵ هـ.ق.
- ۴۶- همو، استبصار، مجموعه چهار جلدی، بی تا، بی جا، بی تا.
- ۴۷- همو، التبیان فی التفسیر القرآن، مقدمه شیخ آقا بزرگ تهرانی، بیروت، بی تا.
- ۴۸- عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر دو جلدی، تهران، بی تا.
- ۴۹- فؤاد سزگین، تاریخ التراث العربی، قم، چاپ آیه الله نجفی مرعشی، ۱۴۱۲ هـ.ق.
- ۵۰- فیض کاشانی، محمد محسن، الصافی، تحقیق محسن حسینی امینی، تهران، ۱۴۱۹ هـ.ش.
- ۵۱- قربانی، زین العابدین، علم حدیث، قم، انتشارات انصاریان، ۱۳۸۲ هـ.ش.
- ۵۲- قشیری، عبد الکریم بن هوازن، رساله قشیری، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی - فرهنگی، ۱۳۸۱ هـ.ش.
- ۵۳- همو، لطائف الاشارات، با مقدمه و تحقیق ابراهیم بسیونی، قاهره، دار الکتب العربی، بی تا.
- ۵۴- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر دو جلدی، بیروت، ۱۴۱۲ هـ.ق.

- ۵۵- کاشانی، ملا فتح الله، منهج الصادقین، چاپ ابو الحسن شعرانی، تهران، بی تا.
- ۵۶- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، دو جلدی، بیروت، ۱۴۰۱ هـ.ق.
- ۵۷- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ هـ.ق.
- ۵۸- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، شرح التعرف فی مذهب التصوف، با مقدمه و تصحیح محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۳ هـ.ش.
- ۵۹- هانری کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۳ هـ.ش.
- ۶۰- هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۳ هـ.ش.
- ۶۱- نجاشی، ابو العباس احمد بن علی، رجال نجاشی، تحقیق سید موسی شبیری زنجانی، قم، دارالاضواء، ۱۴۱۸ هـ.ق.