

به بانو زهرا خلوتی  
به پاس مهر و محبتش

## « حقائق التفسیر » و همسنجی مشهورترین نسخه‌ها و روش تصحیح آن

● محمد کریمی زنجانی اصل

از مؤلفان دایرة المعارف بزرگ اسلامی

منتشر شده بیروت، تقدیم می‌شود. نسخه‌های معرفی شده در این گفتار، در واقع، همان نسخه‌هایی‌اند که «ماسینیون» و «نویا» از آنها بهره گرفته‌اند. هر چند که نگارنده از راه بررسی انتقادی و همسنجی آنها به مطالبی متفاوت دست یافته است. امید او آن است که بزودی، متن تصحیح کرده‌اش از این تفسیر ارزشمند را به همت ناشری ایرانی منتشر کند تا به سهم خود، در پیشرفت مطالعات اسلامی در زادگاه اصلی این اندیشمند برجسته ایرانی، گامی برداشته باشد.

۱. سلمی، حقائق التفسیر و فرهنگ چند کانونی

۱-۱. متن مورد بحث ما یادگاری ارزشمند از نیمه دوم سده چهارم هجری است؛ برآمده از فرهنگ ایران اسلامی و فراهم آورده دانشی مرد فرزانه‌ای از شمار نویسندگان و مورخان برجسته ایرانی در سده‌های چهارم و پنجم هجری که در عین حال از صوفیان نامدار روزگارش بوده است: ابو عبد الرحمن محمد بن حسین سلمی (۳۳۰ - ۴۱۲ق)؛ یک صوفی اهل حدیث و سنت، و به همین دلیل، برخوردار از دیدگاهی تاریخی؛ تاریخ در معنای سنتی آن: گردآوری سخنان مشایخ پیشین و اخبار آنها. مورخ برجسته‌ای که به قصد دفاع از تصوف در برابر منتقدان و مخالفان، و به منظور اشاعه آن در میان عامه مردم بعنوان دانشی درخور توجه، با تلاش کم نظیر خود یکی از قدیمی‌ترین و بی‌شک مهم‌ترین تفسیرهای عرفانی قرآن را تألیف و تدوین می‌کند. حقائق التفسیر مجموعه‌ای از تفسیرهای نگاشته و موجود قرآن از منظر عرفان و تصوف تا اواخر سده چهارم هجری که در کلیت واحدی گرد آمده‌اند؛ اثری برجای مانده از دورانی که از نظر تألیف آثار مکتوب و تدوین آرا و تنظیم آداب تفکر

اشاره: حقائق التفسیر سلمی به واسطه پژوهش‌های برتلس، لویی ماسینیون، پل نویا و گرهارد بوورینگ، اکنون از تاریخی هشتاد ساله در مطالعات اسلامی برخوردار است. پیش از این، بخش‌هایی از این تفسیر، به همت ماسینیون و نویا منتشر شده‌اند. متن کامل آن را هم «دارالکتب العلمیه» در ۱۴۲۱ق/۲۰۰۱م در دو مجلد در بیروت و به تحقیق ابو حفص - سید عمران منتشر کرده است. این متن، بر اساس نسخه «فاتح ۲۶۱»، «به اصطلاح!» «تصحیح؟» شده است. البته، مصحح آن، در مقدمه کم‌مایه خود، از مشخصات نسخه یاد می‌نماید و نگارنده پس از مقایسه تصویر صفحات به دست داده او از نسخه خطی‌اش با عکس نسخه‌های خطی خود، این مطلب را دریافت. این متن، گذشته از بدگویی‌ها و ناسزاهای فراوان مصحح به شیعه و صوفیه و اهل تأویل، پُر است از غلط‌های ویرایشی و بدخوانی و افتادگی و انداختگی؛ که اینها، جملگی از فطانت رأی این محقق عرب حکایت می‌کنند و از عربی‌دانی او خبر می‌دهند!

این در حالی است که اکنون یک دهه از اعلام تصحیح این تفسیر به همت گرهارد بوورینگ می‌گذرد و نگارنده نیز به‌رغم آماده‌ساختن بخش مهمی از متن تصحیح شده این تفسیر، مدت‌ها با اشتیاق دیدار متن تصحیح کرده بوورینگ را آرزو داشت و به همین دلیل هم مدتی ادامه کار تصحیح این تفسیر را به کناری نهاد. البته بر این مطلب باید افزود که با دریغ و درد، شماری از ناشران حرفه‌ای حوزه تصحیح متون کهن هم، به دلایلی مانند گرایش‌های صوفیانه این تفسیر و زبان عربی آن، انتشارش را چندان بایسته و شایسته ندانستند! آنچه که در پی می‌آید، مقدمه و بخشی از خطبه تفسیر در نخستین مجلد این تصحیح است که در پی مطالعه متن

و تأمل در حیطه‌های مختلف علوم و فنون، اگر نگوئیم مهم‌ترین، دست‌کم، چنان که پژوهش‌های جدید برنموده‌اند، قابل تأمل و تأثیرگذار «ترین» ادوار تاریخ و فرهنگ ایران و اسلام است: عصر نوزایی فرهنگی در جهان اسلام.<sup>۲</sup>

۱-۲. در واقع، مراجعه به آثار برجای مانده سلمی، همچون شمار بسیاری از دیگر نگاه‌ها هم عصرانش - مانند ابوسلیمان منطقی سجستانی و ابوحنیفان توحیدی -، او را نویسنده‌ای برخوردار از مشرب فرهنگی گسترده و دارای دیدی متنوع نشان می‌دهد که البته، این امری است برآمده از فضای فرهنگی حاکم بر سده چهارم هجری. حقائق التفسیر نیز در چنین زمینه‌ای قرار دارد و به تعبیر زیبا و دقیق اتان کلبگ «گنجینه‌ای است از تفکر قلبی صوفیان»<sup>۳</sup>؛ گنجینه‌ای که در عین بیان الهامات قلبی صوفیان در برخورد با آیات قرآنی و در عین باز نمود چگونگی بسط و پرورش تجربه روحانی ایشان، به همین واسطه ما را از احوالشان نیز خبر می‌کند؛ و حتی بیشتر، به متن فضای فرهنگی ایران اسلامی در سده چهارم هجری فراز می‌برد تا از راه بر نمودن نزاع صوفیان برجسته‌ای چون ابن عطاء و جنید بر سر نحوه استنباطشان از معانی آیات قرآنی، برنامه‌ای که تجربه دینی و روحانی در جهان اسلام هرگز شکل یگانه و واحدی نداشته و تاویل این تجربه‌های چندگانه نیز با خوانش‌های متعدد از اسلام آن هنگام در ارتباطی پیوسته بوده است. خوانش‌هایی در مناسبت مستقیم با جغرافیای فرهنگی - معرفتی جهان اسلام؛ و از آن میان، به ویژه در مناسبت با دو فرهنگ خراسانی و بغدادی؛ یا به تعبیر این روزگاری آن: در مناسبتی ویژه با دو فرهنگ ماوراءالنهری و بین‌النهرینی.

۱-۳. می‌دانیم که سلمی<sup>۴</sup> به سال ۳۳۰ هجری<sup>۵</sup> در خانواده‌ای با گرایش‌های گنوستیک دیده به جهان گشود. پدرش حسین بن محمد بن موسی از دوستان نزدیک ابوعبدالله بن منازل بود که با ابوعلی ثقفی نیز دیدارهایی داشت و پس از تولد محمد، همه اموالش را به درویشان بخشید.<sup>۶</sup> سلمی نزد جد مادری اش اسماعیل بن نجید (م ۳۶۶ ق) از شاگردان ابوعثمان حیری (م ۲۹۸ ق) و از رهبران فرقه ملامتیه، اصول تعالیم صوفیانه را آموخت<sup>۷</sup> و از دست شاگرد او ابوسهل صلوکی (م ۳۶۹ ق) خرقه پوشید و اجازه یافت که به مریدان او تعلیم دهد. پس از درگذشت جد مادری اش به خدمت ابوالقاسم نصرآبادی (م ۳۶۷ ق) درآمد و از دست او، «آن دانای عشق و معرفت، آن دریای شوق و مکرمت، آن پخته سوخته، آن افسرده فروخته، آن بنده عالم آزادی»، که به گفته عطار «استاد جمیع اهل خراسان بود»<sup>۸</sup> هم خرقه پوشید؛ افزون بر علم تصوف، نزد شماری از محدثان بزرگ عصر خود علم حدیث آموخت و در جست و جوی حدیث تا مرو و عراق و حجاز ره پیمود.<sup>۹</sup> اصول کلام اشعری را از ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳ ق) فرا گرفت<sup>۱۰</sup> و در فروع از پیروان مکتب شافعی بود؛ مکتبی که در سده چهارم هجری بسیاری از صوفیان نیشابور را پوشش می‌داد.

۱-۴. سلمی پس از درگذشت نصرآبادی در میان صوفیان

نیشابور موقعیت ویژه‌ای یافت. پس، خانقاه خود در این شهر را بنیاد نهاد و تا هنگام درگذشتش به سال ۴۱۲ هجری به تعلیم شاگردان مشهوری چون حاکم نیشابوری (م ۴۰۵ ق) و ابوبکر بیهقی (م ۴۵۸ ق) و ابوالقاسم قشیری (م ۴۶۵ ق) همّت گماشت.<sup>۱۱</sup> دامنه شهرتش چنان فراز رفت که آورده‌اند شیخ ابوالفضل سرخسی مرید خود ابوسعید ابوالخیر (م ۴۴۰ ق) را نزد او فرستاد تا به دست خود بروی خرقه بیوشاند.<sup>۱۲</sup>

۱-۵. گفتنی است که سلمی به رغم چنین مشرب فرهنگی گسترده‌ای، از علاقه‌مندان خاص حلاج بوده و او را در شمار صوفیان معتبر می‌دانست؛ چنان که در حقائق التفسیر، افزون بر نقل روایت‌های فراوان از او، در تفسیر آیه ۱۷ سوره شوری روایت رزّاز درباره مرگش را نیز نقل کرد.<sup>۱۳</sup> بدون شک، ریشه‌ای سلمی به حلاج را در نوع رابطه اش با نصرآبادی و نیز در فضای فرهنگی خراسان سده چهارم هجری می‌باید باز جست و عمق آن تابانجا بوده که آورده‌اند ابوعبدالله رحمان در کتابخانه شخصی اش، مجموعه‌ای از آثار حلاج را نگه می‌داشت.<sup>۱۴</sup>

۱-۶. اما این همه ماجرا نیست؛ مراجعه به متن حقائق التفسیر ما را با نام‌هایی روبرو می‌کند که پیش از هر چیز یادآور آموزه‌های گنوستیک حلاج‌اند؛ نام‌هایی چون ابن عطاء الادمی (م ۳۰۹ ق) یگانه مدافع حلاج در برابر اتهامات وارد بر او که به همین دلیل در آزمون مرگ نیز با وی یار شد؛ واسطی که به تحقیق لوئی ماسینیون همان محمد بن عیسی بن عبدالله هاشمی (م ۳۵۱ ق) گردآورنده آخرین آثار حلاج - و از جمله کتاب طواسین - است که در اهواز و بصره عهده‌دار امور حلاجیان شد؛<sup>۱۵</sup> فارس بن عیسی (م ۳۴۲ ق) که به نشر عقاید حلاج در خراسان همّت گماشت و در دفاع از آموزه‌های او کتاب‌هایی نگاشت که به جز سلمی، ابوبکر کلاباذی در کتاب التعرّف خود از آنها بهره گرفت؛<sup>۱۶</sup> و نصرآبادی که پیشتر از او یاد کردیم از پیروان حلاج بوده است.

۱-۷. توجّه به این نام‌ها و نام‌های دیگری که ذکرشان مجال دیگری می‌طلبد، ما را بر آن می‌دارد که این تفسیر را «تفسیر حلاجیان خراسان» بنامیم؛ اما اگر بی‌درنگی بجا چنین کنیم، به خطا رفته‌ایم؛ چه، افزون بر پیروان مکتب حلاج، در این مجموعه، روایت‌هایی از شخصیت‌هایی برجسته و مستقل اندیش نیز می‌توان یافت. شخصیت‌هایی چون امام جعفر صادق (ع)، و ابوالحسین نوری (م ۲۹۵ ق) - از دوستان جنید و حلاج - که به تعبیر پل نویا شخصیتی بس پیچیده دارد.<sup>۱۷</sup>

۱-۸. سرانجام از مشایخ بغدادی و از ملامتیان نیشابور باید سخن گفت که نامشان را در همه جای این تفسیر می‌توان باز یافت. از بغدادیان بیش از همه جنید (م ۲۹۵ ق) و ابوسعید خراسانی (م ۲۷۹ ق) و شبلی (م ۳۳۴ ق) حضور دارند و از ملامتیان نیشابور ابوحفص حداد (م ۲۶۵ ق) و حمدون قصار (م ۲۷۱ ق) و ابوعثمان حیری (م ۲۹۸ ق) را می‌یابیم. با در نظر گرفتن چنین مجموعه‌ای است که می‌توان یافت حقائق التفسیر برای به تصویر کشیدن

اسناد و متن‌های برجای مانده برمی‌آید که حقائق التفسیر از همان نخستین سال‌های انتشار، در شمار آثار مورد توجه صوفیان و مفسران قرآن در جهان اسلام بوده است. با این حال، گرایش تأویلگرا و روش حدیث‌نگارانه سلمی در تألیف و تدوین این اثر، داوری‌های اندیشمندان مسلمان درباره آن را از یک سو با رأی ایشان درباره تأویل، و از سوی دیگر با نگاهشان به شیوه حدیث‌نگاری ابو عبد الرحمن، مرتبط می‌کند

۱۲-۱. این اتهام را ابن تیمیه نیز بر سلمی بسته<sup>۲۳</sup> و توسط دیگر مخالفان صوفیه تا سده‌های اخیر تکرار شده است؛ چنان که ذهبی در تذکرة الحفاظ می‌نویسد: «... ألفت حقائق التفسیر فأتی فیہ بمصائب و تأویلات الباطنیة نسأل الله العافیة»؛<sup>۲۴</sup> و در سیر اعلام النبلاء هم بر آن است که: «وفی "حقائق تفسیرہ" أشياء لا تسوغ أصلاً، عدّها بعض الأئمة من زندقة الباطنیة، و عدّها بعضهم عرفانا و حقیقة، نعوذ بالله من الضلال و من الکلام بهوی».<sup>۲۵</sup> به نوشته کیستر، در نسخه خطی رساله شمس الآفاق فی ذکر البعض من مناقب السلمی و من مناقب ابی علی الدقاق به قلم مراد بن یوسف حنبلی دوسی شاذلی نیز، از رأی ناصرالدین بلقینی درباره اشتغال حقائق التفسیر به عالی‌ترین و در عین حال بی‌ارزش‌ترین آراء، یاد شده است.<sup>۲۶</sup>

۱۳-۱. در مقابل چنین تهمتهایی، از سوی دیگر، با آرای مواجهیم که حقائق التفسیر را به نیکی می‌نوازند و بدان توجهی خاص دارند. گفتنی است که چنین آرای طیفی را در برمی‌گیرند که در یک سوی آن، شاگردان مکتب سلمی، همچون ابوسعید ابوالخیر (م ۴۴۰ق) ایستاده‌اند<sup>۲۷</sup> و در سوی دیگرش، اندیشمندان و مفسران بیرون از این مکتب؛<sup>۲۸</sup> که از آن جمله‌اند ابوالقاسم قشیری و امام محمد غزالی (م ۵۰۵ق)؛ که این یک در رساله اللذنیة خود از آن به عنوان تفسیر قابل اعتنایی سخن می‌گوید که روایت‌های نقل کرده‌اش در دیگر تفسیرهای صوفیانه - مانند تفسیر قشیری - یافت نمی‌شود؛<sup>۲۹</sup> و روزبهان بقلی شیرازی (م ۶۰۶ق) که در تفسیر عرائس البیان، چنان که ماسینیون نیز به درستی می‌نویسد، در واقع، تحریر جدیدی از حقائق سلمی به دست می‌دهد.<sup>۳۰</sup> البته با افزودن اضافاتی از تفسیر قشیری. هم‌چنین، باید از نجم‌الدین دایه (م بعد از ۶۵۴ق) یاد کرد که تحت تأثیر آن بوده و در تفسیر بحر الحقایق، به مناسبت‌هایی، البته بدون ذکر مأخذ، برخی روایت‌های آن را نقل می‌کند؛<sup>۳۱</sup> همچنان که برهان‌الدین محقق ترمذی (م ۶۳۸ق) هم، در تفسیرهای

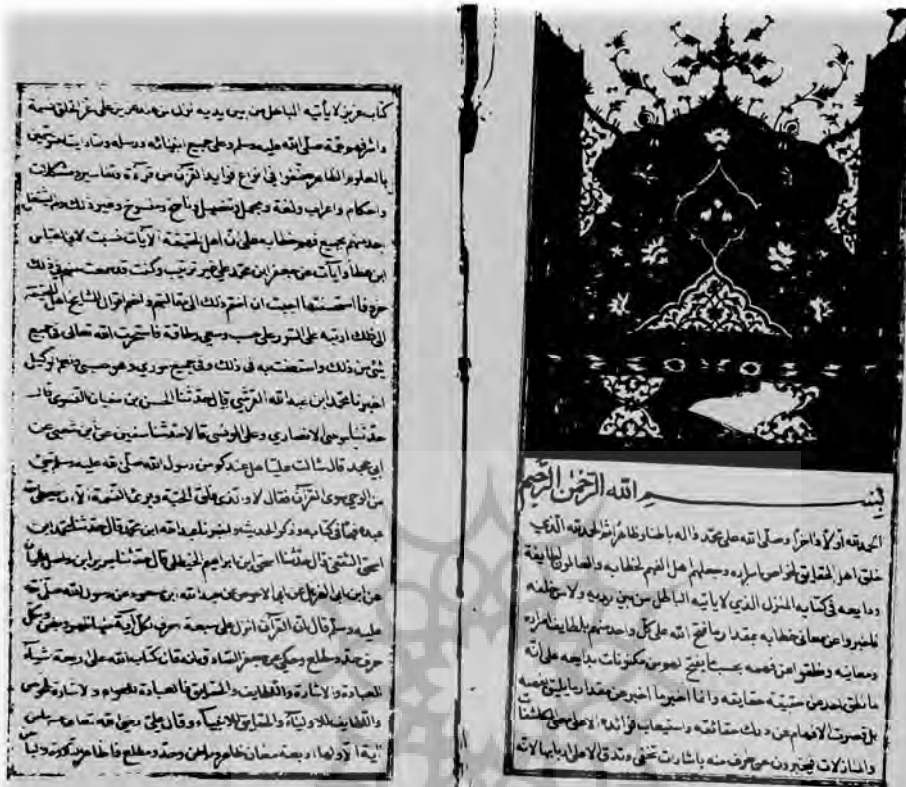
شیوه‌های نگرش صوفیان خراسان و عراق چه اهمیتی دارد؛ بویژه در بیان چگونگی و چستی چالش نیشابوریان و بغدادیان. هرگاه بدانیم که سلمی، اساس کار خود را بر آثار بغدادیان نهاده و البته شالوده تعلیمات آنها را بر آموزه‌های حلاج استوار کرده و آنگاه به قصد به دست دادن خوانشی نو و البته اصلاح‌گرانه از این آموزه‌ها از تعالیم خراسانیان بهره گرفته است،<sup>۳۲</sup> خواندن و ژرف‌نگری در فحوای آن را دلکش‌تر خواهیم یافت و بی‌شک از حقائق التفسیر حقایق گرانسنگ‌تر را طلب خواهیم کرد؛ حقایقی که جز از راه امیاز شدن در تجربه روحانی اصحاب این تفسیر، بدان‌ها راهی نیست؛ تجربه‌ای روحانی، که در تاریخ اندیشه اسلامی، فراز و فرودهای چندی را گذرانیده است.

۹-۱. در واقع، از اسناد و متن‌های برجای مانده برمی‌آید که حقائق التفسیر از همان نخستین سال‌های انتشار،<sup>۳۳</sup> در شمار آثار مورد توجه صوفیان و مفسران قرآن در جهان اسلام بوده است. با این حال، گرایش تأویلگرا و روش حدیث‌نگارانه سلمی در تألیف و تدوین این اثر، داوری‌های اندیشمندان مسلمان درباره آن را از یک سو با رأی ایشان درباره تأویل، و از سوی دیگر با نگاهشان به شیوه حدیث‌نگاری ابو عبد الرحمن، مرتبط می‌کند.

۱۰-۱. در این زمینه، سخن را از محمد بن یوسف قطان نیشابوری می‌توان آغازید که سلمی را به جعل حدیث متهم کرد. البته، می‌دانیم که در تاریخ اسلام، این تهمت را به صوفیان برجسته دیگری چون حسن بصری (م ۱۱۰ق) نیز بسته‌اند.<sup>۳۴</sup> این اتهام که گویا نخستین بار، خطیب بغدادی آن را گزارش کرده است، به رغم تلاش‌های همو در رفع آن از سلمی، بعدها دستمایه‌ای شد برای شماری از ظاهرینانی که از روش تأویلگرای ابو عبد الرحمن در خشم بودند و در جهت طرد او از اندیشه اسلامی می‌کوشیدند. ظاهرینانی که ابن جوزی حنبلی (م ۵۹۷ق)، ابن تیمیه حنبلی (م ۷۲۸ق) و ذهبی (م ۷۴۸ق) چهره‌های شاخص آنانند.

۱۱-۱. سخن ابن جوزی، در این باره، از مدعاهای جریان مخالف صوفیه، تصویرروشنی در اختیار ما می‌نهد؛ به ویژه که او بر سلمی، به همراه دیگر پایه‌گذاران برجسته تصوف، یعنی ابوطالب مکی و ابونصر سراج و ابونعیم اصفهانی و ابوالقاسم قشیری، به یکسان می‌تازد:

وقد اخبرنا ابومنصور عبد الرحمن القزاز، قال: اخبرنا ابوبکر الخطیب قال قال لی محمد بن یوسف القطان النیسابوری قال کان ابو عبد الرحمن السلمی غیر ثقة و لم یکن سمع من الاصح إلا شیئاً سیئراً فلما مات الحاکم ابو عبد الله بن البیع حدث عن الاصح بتاريخ یحیی بن معین و بأشياء كثيرة سواه. و کان یضع للصوفیة الاحادیث (: [ ... نیشابوری درباره ابو عبد الرحمن گفت] که در روایت ثقة نبود و تنها تعداد کمی حدیث از اصم شنیده بود؛ پس از مرگ ابو عبد الله حاکم نیشابوری، از روی تاریخ یحیی بن معین و غیر آن، حدیث‌ها از قول اصم نقل کرد و از خود حدیث‌ها برای صوفیان جعل نمود).<sup>۳۵</sup>



چالش صوفیان و اسماعیلیان خراسانی در امر توحید و معاد را از چشم انداز متفاوتی بنگریم.

۲. نسخه شناسی و روش تصحیح

۱-۲. وجود نسخه های فراوان حقائق التفسیر، از توجه به این اثر ارزشمند در تاریخ اندیشه در جهان اسلام خبر می دهد؛ چنان که اکنون به واسطه تاریخ نگارش های عربی سرگین، از بیش از ۳۰ نسخه این اثر آگاهییم.<sup>۳۵</sup> البته بر این تعداد، نسخه هایی را که او بنا به دلایلی ندیده و ذکر نکرده، می باید افزود؛<sup>۳۶</sup> که از آن جمله است، نسخه تقدیمی مرحوم مشکوة به دانشگاه تهران، برجای مانده از سده دوازدهم هجری،<sup>۳۷</sup> که با مراجعه بدان معلوم شد نسخه ای است مغلوپ و آشفته و در تصحیح متن، چندان کارآمد نیست و می توان از آن گذشت. اما، از میان نسخه های موجود، پنج نسخه در اختیار بود که مشخصات آنها بدین قرار است:

F: فاتح ۲۶۱، با عنوان «کتاب التفسیر القرآن العزیز المعروف بحقائق السلمی مما جمعه الشيخ ... ابو عبدالرحمان السلمی». این نسخه، نگاشته سال ۶۰۰ هجری است و بدین ترتیب، بنا بر گزارش سرگین، پس از نسخه «اسکودار، خدایی، تفسیر ۲۰»

کوتاه خود بر سوره های محمد (ص) و فتح، ترجمه فارسی بخش های مهمی از این تفسیر را می نهد؛<sup>۳۳</sup> و رضی الدین علی بن موسی بن طاووس (م ۶۶۴ق) در سعد السعود خویش بدان استناد می کند.<sup>۳۳</sup>

۱۴-۱. بدیهی است که دامنه این تأثیر پذیری ها را تا سده های بعد هم می توان گسترده؛<sup>۳۴</sup> اما اشاره به همه متن های تأثیر پذیرفته از حقائق التفسیر، از حوزه بحث کنونی بیرون است؛ همچنان که یاد کرد همه جنبه های صوفیانه آن نیز مجال و فراخ دیگری می طلبد. در عین حال، بازتاب نخستین تعبیرهای صوفیانه «توحید» و برآیندهای آن ها، بویژه در «امر معاد»، در این متن ارزشمند را، نمی توان نادیده گرفت. چه، بدین ترتیب، از سویی درمی یابیم که در نخستین سده های اسلامی، در کنار مناقشات کلامی بنیاد گرفته بر محور «توحید»، آن هم با تأکید بر حجیت یا عدم حجیت عقل در دریافت آن، صوفیان به الهام و شهود و تجربه قبلی «توحید» چه وقعی می نهادند. از سوی دیگر، از راه توجه به خاستگاه جغرافیایی و منشاء معرفتی این تعبیرها، بسا که رابطه آنها با خوانش های فرهنگی اسلام در سده های مزبور را در شاکله و در معنای دیگری بازیابیم؛ در شاکله ای که به ما امکان می دهد

**وجود نسخه‌های فراوان حقائق  
التفسیر، از توجه به این اثر ارزشمند  
در تاریخ اندیشه در جهان اسلام خبر  
می‌دهد؛ چنان که اکنون به واسطه تاریخ  
نگارش‌های عربی سزگین، از بیش از  
۳۰ نسخه این اثر آگاهییم. البته بر این  
تعداد، نسخه‌هایی را که او بنا به دلایلی  
ندیده و ذکر نکرده، می‌باید افزود؛ که از  
آن جمله است، نسخه تقدیمی مرحوم  
مشکوة به دانشگاه تهران**

تصحیح شده از حقائق التفسیر، نگارنده را برآن داشت که در کار خود، نکته‌های چندی را مورد توجه قرار دهد:

۱. خطاها و سهوهای نحوی، که البته در دیگر آثار سلمی هم یافتنی‌اند؛ از آن جمله است آوردن فاعل پیش از فعل و رعایت نکردن تأنیث و تذکیر که به علت بسیاری تکرار، حصرپذیر نیست؛ هرچند که در برخی نسخه‌ها، کاتبان شماری از آنها را تصحیح کرده‌اند.<sup>۳۹</sup> افزون بر این، به نوشته مرحوم طاهری عراقی، در کتاب درجات المعاملات نیز «در بسیاری از موارد به جای ضمائر و افعال مؤنث، مذکر به کار رفته است (مثلاً: هو به جای هی، ه به جای ها، فعل مفرد مذکر غایب به جای مفرد مؤنث غایب)»؛<sup>۴۰</sup> هرچند که برخلاف رأی آن زنده‌یاد، من این‌گونه سهوهای نحوی را نه از «زلات کاتبان فارس یا ترک»،<sup>۴۱</sup> بلکه برآمده از انشای این تفسیر به زبان عربی متداول در نیشابور سده چهارم هجری می‌دانم؛<sup>۴۲</sup> چه، تأمل در ساخت نحوی آن، به ویژه در نظر گرفتن خاستگاه جغرافیایی و تبار زبانی شماری از صوفیانی که سخنانشان در این اثر روایت شده، چنین برمی‌نماید که بسا - دست‌کم بخش‌هایی از متن - نخست به فارسی فراهم و در اختیار بوده و آنگاه به عربی درآمده است؛ همچنان که در همین سده، نزد کرامیه نیز این به هم آمیختن عربی و فارسی در سخن گفتن، یعنی به فارسی اندیشیدن و بیان ترجمه عربی سخن را می‌توان دید.<sup>۴۳</sup> در عین حال، نباید از یاد برد که سلمی در ادامه همان جریانی قرار دارد که در سده چهارم هجری، در جهت تعریب تصوف کوشید و در واپسین دهه‌های این سده، ابونعیم اصفهانی (م ۴۳۰ ق) نیز نماینده برجسته این جریان بود؛ جریانی که البته، به دلیل اصرار صوفیه بر بیان عامیانه و برآمده از عدم اعتنای صوفیان به قواعد عربی، به سهوهای نحوی نوشته‌های صوفیانه راه برد. آن هم در حالی که اکنون به واسطه برخی آثار متقدم صوفیه، از حضور یک سنت فارسی‌گوی صوفیانه در خراسان سده‌های دوم و سوم هجری آگاهییم؛ سنتی که الهام الاهی به قلب صوفیان به زبان فارسی را نیز برمی‌تابید.<sup>۴۴</sup>

به تاریخ ۵۵۳ هجری، کهن‌ترین نسخه بازمانده حقائق التفسیر تواند بود که در ۳۱۴ ورق و هر ورق مشتمل بر ۲۰ سطر به خط نسخ خوانایی کتابت شده است. شماره‌گذاری صفحه‌ها در نسخه عکسی ما به خط فارسی قدیم در صفحات ۴۹ - (۵۱، ۱۱۱، ۱۱۲ و ... دیده می‌شود که به پیروی از آن‌ها، نسخه صفحه‌شماری شد. میان صفحات ۱۰۹ و ۱۱۰ شماره‌گذاری شده جدید در این نسخه ناقص است و از آیه ۹۰ سوره هود تا آیه ۱۱۰ سوره الرعد را ندارد. گفتنی است که به نوشته پل نویا، در تاریخ نگارش‌های عربی سزگین و در بولتن میکروفیلم‌های اتحادیه عرب، به هنگام معرفی، اطلاعات این نسخه با نسخه «فاتح ۲۶۲» خلط شده است.<sup>۳۸</sup>

G: بینی جامع - سلیمانیه ۴۳، با عنوان «کتاب الحقائق فی التفسیر القرآن علی لسان اهل الحق و الحقائق» که در پایان آن از قرائتش به تاریخ ۷۷۱ هجری یاد شده و جناب دکتر علی نقی منزوی تاریخ نگارش آن را در گفت و گوی شخصی با نگارنده ۶۷۰ هجری فرمودند. این نسخه ۳۸۳ ورق و هر ورق بین ۲۱ تا ۲۵ سطر دارد. در نگارش آن، سهل‌انگاری‌هایی دیده می‌شود و شماری از کلمات آن نقطه‌گذاری نشده‌اند؛ هرچند که این به معنای بی‌دقتی در نقل متن توسط کاتب نیست؛ به ویژه که از تأمل در آن، آشنایی وی با اصطلاحات صوفیه و علم تصوف هویدا است.

A: اسکندریه - بلدیة ۱۰۱۸ پ، بدون عنوان. نسخه‌ای است به تاریخ ۷۹۵ هجری در ۱۸۰ ورق و هر ورق مشتمل بر ۲۳ سطر با خطی خوانا. گاهی در متن، کلمات یا عبارتهایی افتادگی دارد که در حاشیه صفحه ذکر شده‌اند. در مجموع، با توجه به دقت کاتب و آشنایی او با فحوای متن، نسخه‌ای است قابل اعتماد.

T: نسخه فاتح ۲۶۰، بدون عنوان. در ۱۶۴ ورق، هر ورق شامل ۳۳ سطر به قطع متوسط که تاریخ نگارش ندارد و سزگین آن را از سده یازدهم هجری می‌داند. این نسخه به خطی بسیار ریز به نگارش درآمده که در مواردی خواندن را دشوار می‌کند؛ هرچند که دقت بسیار کاتب در نگارش متن، آن را قابل اعتماد نشان می‌دهد.

B: نسخه بشیر آغا ۳۶ با عنوان «تفسیر القرآن العظیم للعلامة الفهامة الشيخ عبدالرحمان سلمی». در ۳۳۸ ورق، هر ورق در ۲۱ سطر و به تاریخ ۱۰۹۱ هجری به نگارش درآمده است. از متن آن برمی‌آید که کاتبی بسیار بی‌دقت و ناآشنا با زبان عربی آن را پرداخته و این بویژه از افتادگی شماری از کلمات و سطرها پیداست. در سهل‌انگاری کاتبش همین بس که پل نویا پس از استخراج تفسیر امام جعفر صادق (ع)، در تفسیر ابن عطا از این نسخه بهره‌ای نبرده و آن را به کناری نهاد. هرچند که در تصحیح پیش رو، به عنوان نسخه‌ای هم عصر نسخه T مورد توجه و استفاده بوده است.

۲-۲. از اینها، G و T و B از روی نسخه‌های عکسی مرحوم نویا در بیروت، و نسخه‌های A و F از روی فیلم‌های شماره BO و 131 در «جامعة الدولة العربیة قاهره» فراهم آمده‌اند.

۲-۳. مراجعه به این پنج نسخه و تلاش برای ارائه متنی



نیم سطر اضافه بر G می یابیم. در نسخه G، روی برخی عبارات ها که اغلب هندو ایرانی مآب اند و جنبه ای شطح گونه دارند نوشته شده «مطلب»، اما کاتب B بیشتر این عبارات را انداخته است. هم چنین، ذیل آیه ۳۵ سوره بقره، از «قال ابن عطاء...» تا «... لم نجد له عزماً» در نسخه های F و G و B در جای خود آمده، اما در نسخه های A و T بعد از آیه ۶۱ این سوره دیده می شود. یا عبارت «وقیل: تو بوا...» تا «... کما لم یزل» ذیل آیه ۵۴ همین سوره، در نسخه های A و B در جای خود قرار دارد، اما در F و G بعد از آیه ۸۲ و در T در هر دو جا به تکرار آمده است. در نسخه G به رغم فاصله زمانی چند دهه ای آن با نسخه F، ضبط اسامی از نسخه F صحیح ترند و عبارات هایی در این نسخه یافت می شود که در نسخه F نیامده اند؛ به همین دلیل، به رغم برخی شباهت ها، این دو نسخه را هم برگرفته از نسخه واحدی نمی توان دانست. در این زمینه، هر چند که سلمی در مقدمه اش بر حقائق التفسیر، از این اثر به تفسیر آیات مجزایی یاد کرده که بی نظم و ترتیب گرد آمده اند، و این بسا که از رویکرد صوفیان آن هنگام به تفسیر قرآن برخاسته باشد،<sup>۳۵</sup> اما، با توجه به نبود وحدت رویه کاتبان و ناهمگونی چنین جایجایی هایی در نسخه ها، به دشواری می توان گفت که متن اصلی بنا بر تنظیم شخص ابو عبد الرحمن، چگونه بوده است.

۴-۲. با توجه به نکته های بالا، در تصحیح این اثر، به شیوه ای قیاسی عمل کرده ام. هر چند که در حد دانش و توانم در

۲. به هیچ یک از نسخه ها بر اساس نسخه هایی چون کهن بودن، تحریر به دست کاتبان حرفه ای یا کاتبان آشنا به اصلاحات صوفیه و ...، بعنوان نسخه اساس نمی توان نگریست؛ چرا که در موارد متعددی، به تناوب، در هر یک از آنها، شماری از عبارات ها و روایت های موجود در دیگر نسخه ها را نمی یابیم. اینکه این امر تا چه اندازه در مسائلی چون بی دقتی ها یا گرایش های مذهبی کاتبان ریشه دارد، نیز آنگاه قابل بررسی خواهد بود که شمار زیادی از نسخه ها در اختیار باشند تا سنجش درون متنی روایت های شان، نسبت میان آن ها را، اگر نگوئیم کاملاً قطعی، دست کم به شکلی روشن، تعریف کند و حدود وام گیری شان از یکدیگر را مشخص نماید.

۳. از نظر ترتیب آیه ها و محل درج آنها در سوره ها، متن در مواردی به درهم ریختگی ها و آشفتگی هایی دچار است که البته، از نسخه ای تا نسخه دیگر تفاوت می کند. برای مثال، از مقایسه گذرای نسخه های B و G و T برمی آید که در دو نسخه B و T بیشتر «قال المصطفی» و در G «قال النبی» آمده است؛ یا برخی عبارات ها را در T نمی یابیم، در حالی که در B و G آمده اند؛ چنان که آیات ۶۰ و ۶۷ سوره توبه و آیه ۲۴ سوره یوسف چنین است. بدین ترتیب، آیا B از روی G نوشته شده؟ به نظر نمی رسد. چرا که در موارد دیگر، اختلاف هایی را شاهدیم؛ از جمله، آیه ۷۶ سوره توبه در T میان آیات ۷۷ و ۷۸ و در G در جای خود آمده، و در B شاهدیم که از T پیروی شده نه از G؛ افزون بر این، در تفسیر این آیه، در B

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي جعل في القرآن الكريم حقايق التفسير... (The right page of the manuscript with handwritten text in Arabic script)

الحمد لله الذي جعل في القرآن الكريم حقايق التفسير... (The left page of the manuscript with handwritten text in Arabic script)

می‌آید، صرفاً به پژوهش‌هایی می‌پردازد که درباره حقائق التفسیر به زبان‌های اروپایی منتشر شده‌اند؛ و البته انتشار بخش‌هایی از این اثر را هم در بر می‌گیرد. برخی از این پژوهش‌ها را دوست‌گرانمایه‌ام آقای مرتضی کریمی‌نیا در اختیارم نهاد. از او سپاس گزارم.

وفادار ماندن به نثر و شیوه نوشتاری مؤلف کوشیده‌ام. همچنین، جابجایی‌های متن - اعم از عبارت‌ها و آیات - را اصلاح کرده و آشفتگی‌ها و درهم‌ریختگی‌ها را، البته با بازگویی محل اصلی آنها در نسخه‌ها در پی نوشت‌ها، به نظمی متعارف در آورده‌ام؛ متعارف در معنای دیگر تفسیرهای حدیث‌گرای اسلامی. برای ارائه نسخه بدل‌ها، با توجه به تایپ رایج‌های متن، به جای سطرشمار از شماره‌های درون‌متنی بهره‌جسته‌ام؛ و در پی نوشت‌ها، هرگاه عبارتی طولانی در نسخه یا نسخه‌هایی متفاوت بوده، آغاز و انجام را آورده و میانه را با... نشان داده‌ام. علامت - یعنی کلمه یا عبارت مورد نظر در نسخه پس از آن نیامده است؛ و هرگاه کلمه یا عبارتی کوتاه تفاوتی داشته، عیناً آن را ضبط کرده‌ام. آیات قرآنی سخن صوفیان را هم با \* نشان داده‌ام تا از نسخه بدل‌ها مشخص شوند؛ و برای تشخیص آسان تر تفسیرهای مربوط به هر آیه، پیش و پس از آن، یک سطر فاصله نهاده‌ام.

1. E. E. Berthels, "Rukopis" tafsir Sulami y Gosudarstvennoi Publichnoi Biblioteke. (Le manuscrit de tafsir Sulami de la Bibliothèque Publique), Bull. Acad. Sci. 6 ser., 21(1927), pp.417-424.

و ترجمه فارسی آن در:  
یوگنی ادواردویچ برتلس، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۵ش، صص ۳۰۱ - ۳۱۰.

۲. «تفسیر حلاج»، به کوشش لوئی ماسینیون، منتشر شده در:  
Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulman, Paris, 1954, pp.359-412;

تجدید چاپ شده در: مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، پیشین، ج ۱، صص ۲۳۵ - ۲۹۲.

3. Paul Nwyia, "Sentences de Nūri citées par Sulami dans Haqā'iq al-tasiér", Mélanges de l'Université Saint-Joseph Imprimerie Catholique, Beirut, 1968, pp.30-32;

۳. گزیده کتاب‌شناسی حقائق التفسیر

نسخه‌شناسی آثار سلمی را سرگین در تاریخ نگارش‌های عربی به دست داده و بسیاری از آثار منتشر شده او به همّت جناب دکتر پورجوادی در مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱، ۱۳۶۹ش؛ ج ۲، ۱۳۷۲ش) به همراه تصحیح شماری از آثار منتشر نشده‌اش، گرد آمده‌اند. آنچه که در پی

- تجدید چاپ شده با عنوان «تفسیر ابوالحسین نوری»، در: مجموعه آثار ابوعبدالرحمان سلمی، پیشین، ج ۱، صص ۲۲۷ - ۲۳۴.
۴. «تفسیر جعفر الصادق [ع]»، به کوشش پل نوپا، منتشر شده در: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph Imprimerie Catholique* (t.43, fasc.4), Beirut, 1968, pp.181-230;
- تجدید چاپ شده در: مجموعه آثار ابوعبدالرحمان سلمی، پیشین، ج ۱، صص ۲۱ - ۶۳.
- در باره آن، همچنین بنگرید به: L. Massignon, *Essai sur les origines...*, op.cit, pp.201-213;
- و ترجمه فارسی آن به قلم احمد سمعی: «تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع)»، مجموعه آثار ابوعبدالرحمان سلمی، پیشین، ج ۱، صص ۹ - ۱۹؛
- و نیز بنگرید به: Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langue mystique*, Beyrouth, 1970;
- و ترجمه فارسی آن به قلم اسماعیل سعادت: پل نوپا، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳ ش، صص ۱۲۸ - ۱۷۸.
۵. «تفسیر ابن عطاء الأدمی»، نصوص صوفیه غیر منشوره لشقیق بلخی، ابن عطاء الأدمی، النفری، به کوشش پل نوپا، بیروت، ۱۹۷۳م، صص ۳۳ - ۱۸۲؛
- تجدید چاپ شده در: مجموعه آثار ابوعبدالرحمان سلمی، پیشین، ج ۱، صص ۶۵ - ۲۲۴.
6. Gerhard Böwering, "Sulami's commentary on the Qur'an", *American Research Center in Egypt Newsletter*, vol.121, 1983, pp.16-18.
7. Idem, "The Qur'an commentary of Al-Sullami", *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, ed. Wael B. Hallaq & Donald P. Little, Leiden, 1991, pp.41-56.
8. Idem, "The Major Sources of Sulami's Minor Qur'an commentary", *Oriens*, vol.35, 1996, pp.35-56.
۹. زیادات حقائق التفسیر لأبی عبدالرحمان محمد بن حسین سلمی، به کوشش گرهارد بوورینگ، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۷م، مقدمه انگلیسی مصحح، صص ۲۳ - ۱۵.
10. Idem, "Isnād, Ambiguity, and the Qur'an Commentary of Ja'far al-Šādiq", *Shi, ite Heritage* (Essays on Classical and Modern Traditions), ed. L. Clarke, New York, 2001, pp.63-73.
۱۱. محمدکاظم رحمتی، «صحیفه الرضا به روایت شیخ صدوق و ابوعبدالرحمان سلمی»، کتاب ماه دین، شماره ۷۰ و ۷۱، مرداد و شهریور ۱۳۸۲ ش، صص ۶۱ - ۶۵.
- رموز نسخه‌ها**
- A: کتابخانه بلدیه اسکندریه در مصر به شماره ۱۰۱۸، مورخ ۷۹۵ هجری در ۱۸۰ برگ.
- B: کتابخانه بشیرآغا واقع در کتابخانه سلیمانیه استانبول در ترکیه به شماره ۳۶، مورخ ۱۰۹۱ هجری در ۳۲۸ برگ.
- F: کتابخانه فاتح واقع در کتابخانه سلیمانیه استانبول در ترکیه به شماره ۲۶۱، مورخ ۶۰۰ هجری در ۳۱۴ برگ.
- G: کتابخانه بنی جامع واقع در کتابخانه سلیمانیه استانبول در ترکیه به شماره ۴۳، مورخ ۶۷۰ هجری در ۳۸۳ برگ.
- T: کتابخانه فاتح واقع در کتابخانه سلیمانیه استانبول در ترکیه به شماره ۲۶۰، مورخ سده یازدهم هجری در ۱۶۵ برگ.
- بسم الله الرحمن الرحيم<sup>۴۶</sup>  
[خطبه المؤلف]
- الحمد لله الذي خص<sup>۴۸</sup> أهل الحقائق بخواص<sup>۴۹</sup> أسراره، وجعلهم أهل الفهم لخطابه، والعالمين<sup>۵۰</sup> بلطائف<sup>۵۱</sup> ودائعه، في كتابه المنزل، "الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه". فأخبروا عن معاني خطابه، بمقدار ما فتح الله على كل واحد منهم من لطائف<sup>۵۲</sup> أسرارهِ ومعانيهِ. ونطقوا<sup>۵۳</sup> عن فهم كتابه<sup>۵۴</sup> بحسب<sup>۵۵</sup> ما سنح<sup>۵۶</sup> لهم من مكنونات<sup>۵۷</sup> بدائعه. على أنه ما نطق أحد عن حقيقة حقائقه. وإنما أخبر من أخبر<sup>۵۸</sup> عن مقدار ما يليق بفهمه. بل قصرت الألفهام عن إدراك<sup>۵۹</sup> حقائقه<sup>۶۰</sup>، واستيعاب فوائده، إلا على معنى<sup>۶۱</sup> المكاشفات والمنازلات. فيخبرون عن طرف منه بإشارات تخفى<sup>۶۲</sup> وتدق<sup>۶۳</sup> إلا على أربابها، لأنه | 2B | كتاب عزيز<sup>۶۴</sup> نزل من عند عزيز على أعز الخلق نسمة<sup>۶۵</sup> وأشرفهم همة<sup>۶۶</sup> صلى الله عليه وسلم<sup>۶۷</sup> وعلى جميع أنبيائه ورسله.
- پانویست‌ها:**
۱. این تصحیح به قلم محمدعلی مهدوی‌راد به کوتاهی در فصلنامه آینه پژوهش در سال ۱۳۸۰ شمسی نقد شده است.
۲. در این باره به پژوهش درخشان جوئل کرم‌با این مشخصات می‌توان نگرست:
- J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden, 1992.
۳. «جوامع آداب الصوفیه»، به کوشش ایوان کلبرگ، مجموعه آثار ابوعبدالرحمان سلمی، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۹ ش، ج ۱، ص ۳۱۵.
۴. نام کامل او را چنین ذکر کرده‌اند: ابوعبدالرحمان محمد بن الحسین بن محمد بن موسی بن خالد بن سالم بن زاویه بن سعید بن قبیصة بن سراق الازدی السلمی النیشابوری.
۵. تاریخ تولدش را ۳۲۵ هجری نیز آورده‌اند.
۶. اکنون می‌دانیم که شرح حال او را ابوسعید محمد بن علی بن احمد بن حبيب الخشاب (م ۴۵۶ق)، از جمله شاگردانش،



نوشته بوده که بخش‌هایی از آن در سیر اعلام النبلاء ذهبی آمده است.

دیگر منابع موجود مانند السیاق لتاریخ نيسابور عبدالغافر فارسی، المنتظم ابن جوزی، میزان الاعتدال و تذكرة الحفاظ ذهبی، طبقات الشافعية سبکی، الوافی بالوفیات صفدی، لسان المیزان ابن حجر عسقلانی، البداية و النهایة ابن کثیر و شذرات الذهب ابن عماد نیز درباره زندگی سلمی به ما آگاهی اندکی می‌دهند. خوشبختانه به همت محققانی چون بوورینگ، شریبه، عیفی، کلبرگ و کیستر، زندگی و آثار او از روی این اطلاعات بازسازی شده است، که تفصیل آنها را در مقدمه‌هایشان بر کتاب‌های زیادات حقائق التفسیر، طبقات الصوفیة، الملامتیة و الصوفیة و اهل الفتوة، جوامع آداب الصوفیة و آداب الصحبة می‌توان دید؛ که سه عنوان آخر را جناب دکتر پورجوادی و همکاران محترمشان در مجموعه آثار ابو عبدالرحمان سلمی (تهران، ج ۱، ۱۳۶۹ش، ج ۲، ۱۳۷۲ش) منتشر کرده‌اند.

سرگین نیز در این زمینه سخن کوتاهی دارد. نک:

F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden, I, 1968, s.671;

و ترجمه فارسی همین اثر: فواد سرگین، تاریخ نگارش‌های عربی، جلد اول: علوم قرآنی، حدیث و ... ترجمه موسسه نشر فهرستگان، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۹۸۲.

برای نگاشته‌های بوورینگ درباره زندگی سلمی و حقائق التفسیر او نیز بنگرید به بخش «گزیده کتابشناسی حقائق التفسیر».

۷. نورالدین عبدالرحمان جامی، نفحات الانس من حضرات القدس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۵ش، ص ۳۱۷.

۸. درباره او، برای نمونه نک: ابو عبدالرحمان سلمی، طبقات الصوفیة، به کوشش نورالدین شریبه، قاهره، ۱۹۶۹م، صص ۱۷۰ - ۱۷۵؛ ابونعیم اصفهانی، حلیة الاولیاء، به کوشش سعید بن سعدالدین خلیل الاسکندرانی، بیروت، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، صص ۲۰۷ - ۲۱۰؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق، ج ۹، صص ۹۹ - ۱۰۲؛ شمس‌الدین محمد ذهبی، سیر اعلام النبلاء، به کوشش ابی سعید عمر بن غرامة العمروی، بیروت، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، صص ۱۵۰ - ۱۵۳.

۹. فریدالدین عطار نیشابوری، تذكرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۵۴ش، ص ۷۸۷.

۱۰. در این زمینه، گفتنی است که سمعانی در کتاب الانساب سلمی را از مراجع معتبر حدیث دانسته و خطیب بغدادی و ذهبی و سبکی نیز از او به عنوان «محدث» یاد کرده‌اند. نک: تاریخ بغداد، پیشین، ج ۲، ص ۲۴۸؛ میزان الاعتدال فی نقد الرجال، قاهره، ۱۳۲۵ق، ج ۲، ص ۳۶۸؛ طبقات الشافعية الكبرى، کفرالطماعین، ۱۳۳۴ق، ج ۳، ص ۶۰. از جمله استادان حدیث سلمی عبارتند از: ابوالعباس اصم، احمد بن علی بن حسنویه مقرئ، احمد بن محمد

بن عبدوس و محمد بن احمد بن سعید رازی.

۱۱. ابوبکر باقلانی، کتاب البیان، به کوشش ر. جی. مک‌کارتی،

بیروت، ۱۹۵۸م، ص ۱۳۳.

۱۲. گفتنی است که شاگردان سلمی، همگی در طریق تصوف بر نهج او نبودند و شماری از آنها صرفاً در علم حدیث از وی آموخته‌اند.

۱۳. محمد بن منور میهنی، اسرار التوحید، به کوشش محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۶۶۱؛ فریدالدین عطار نیشابوری، تذكرة الاولیاء، پیشین، ص ۸۰۴؛ عبدالرحمان جامی، نفحات الانس، پیشین، ص ۳۱۶.

این همان خرقة تأیید و پذیرش در زبان اسرار بود که از آن به «خرقة تبرک» یاد کرده‌اند (نک: فریتس مایر، ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه، ترجمه مهرآفاق بایبوردی، تهران، ۱۳۷۸ش، ص ۴۱۶؛ برای تاریخ ملاقات سلمی و ابوسعید نیز نک: همان، صص ۶۴ - ۷۴). در این زمینه، قابل تأمل است که هجویری از ابوسعید در شمار طرفداران و مدافعان مکتب حلاج یاد می‌کند (نک: کشف المحجوب، به کوشش والتین ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۳۶ش، ص ۱۸۹)؛ مکتبی که گویا در آن روزگار، بسیاری از صوفیان خراسان را پوشش می‌داده است.

۱۴. لوئی ماسینیون، «بخشی از تاریخ الصوفیة سلمی مستخرج از تاریخ بغداد»، مجموعه آثار ابو عبدالرحمان سلمی، پیشین، ج ۱، ص ۲۹۷.

۱۵. ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری، رساله قشیریة، ترجمه کهن فارسی، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۱ش، ص ۳۷۶.

۱۶. نویا از او به محمد بن علی عیسی یاد کرده («تفسیر ابن عطاء»، به کوشش پل نویا، مجموعه آثار ابو عبدالرحمان سلمی، پیشین، ج ۱، ص ۶۹) و از رأی ماسینیون درباره نامیدن او به محمد بن ابی موسی عیسی الهاشمی سخن گفته است (همان، پی‌نوشت ۶). در حالی که بوورینگ و سلیمان آتش، او را همان ابوبکر محمد بن موسی الواسطی (م بعد از ۳۲۰ق) می‌دانند.

درباره حلاجیان اهواز نیز نک:

L. Massignon, *La Passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, Paris, 1975, pp.123-125.

۱۷. در واقع، شهرت بهره‌گیری بی‌واسطه کلابادی از فارس تا بدانجا بوده که عبدالرحمان جامی (م ۸۹۸ق) نیز او را در شمار شاگردان راستین وی بر شمرده است. نک: نفحات الانس من حضرات القدس، به کوشش محمود عابدی، پیشین، ص ۱۵۷.

۱۸. پل نویا، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، ۱۳۷۳ش، ص ۲۶۹.

۱۹. برتلس هم بر این رأی است. نک: یوگنی ادواردویچ برتلس، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۵ش، ص ۳۰۹.

- ۱۶۰-۱۶۸، ۱۷۰-۱۷۹. از دوست گرانمایه‌ام، جناب دکتر موحدی برای راهنمایی به این اثر سپاسگزارم.
۳۳. رضی‌الدین علی بن موسی بن طاووس، سعد السعود، نجف اشرف، ۱۳۶۹ق، صص ۱۸، ۲۱۷.
- در صفحه ۱۸ نسخه چاپی سعد السعود نام تفسیر به اشتباه حدائق التفسیر ضبط شده است.
۳۴. از آن جمله است ملاحسین واعظ کاشفی (م ۹۱۰ق) در: جواهر التفسیر، به کوشش جواد عباسی، تهران، ۱۳۷۹ش، صص ۲۶۹، ۴۸۱، ۵۱۰-۵۱۱ و....
35. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, op.cit, s.671;
- و ترجمه فارسی آن: فؤاد سرگین، تاریخ نگارش های عربی، پیشین، ج ۱، صص ۹۸۲-۹۸۳.
۳۶. به ویژه نسخه‌های تازه‌یاب کتابخانه‌های ترکیه را. این مطلب را وامدار دوست پژوهشگرم جناب ارطغرل (علی‌اکبر) ارسکین هستم.
۳۷. برای مشخصات آن نک: علی‌نقی منزوی، فهرست کتابخانه اهدایی آقای سید محمد مشکوه به کتابخانه دانشگاه تهران، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۰ش، ج ۱، صص ۱۰۳-۱۰۴. آقای منزوی تاریخ یاد شده را براساس جنس کاغذ و نوع خط، سده هفتم هجری ذکر کرده است.
۳۸. «تفسیر ابن عطاء»، به کوشش پل نوبیا، مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، پیشین، ج ۱، صص ۷۳.
۳۹. در طبقات الصوفیه نیز چنین مواردی را شاهدیم. هر چند که مصححان این متن، گویا به قصد ارائه یک متن عربی صحیح، و شاید هم به قصد عرب‌نما کردن سلمی، این موارد را رفع کرده‌اند؛ گاهی با اشاره به تصحیح‌هایشان در حاشیه و گاهی هم بدون هیچ‌گونه اشارتی.
۴۰. «درجات المعاملات»، به کوشش احمد طاهری عراقی، مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، پیشین، ج ۱، صص ۴۷۳.
۴۱. همان.
۴۲. نیشابور شهری است که در سده‌های سوم و چهارم هجری، و در هنگامه سرایش شاهنامه حکیم طوس، در اوج عربگرایی بسر می‌برد؛ مردمانش در نام‌گذاری به سنت عربی رفتار می‌کردند (در این باره نک: ابو عبد الله حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ترجمه محمد بن حسین خلیفه نیشابوری، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۷۵ش، مقدمه مصحح، صص ۵۰-۵۳). و حتی بیشتر، افزون بر عرب‌نمایی نام و کنیه و نسبت (همان)، با نقل - و بسا که جعل - حدیث از رسول اسلام (ص)، سخن گفتن به فارسی با شخص توانا در زبان عربی را ناشایست، و به تعبیری حرام، می‌دانستند: «کلمة بالفارسیة ممن یحسین العربية لمن یحسینها خطیئة» (هر که در زبان عربی تواناست، با کسی که
۲۰. برتلس با استناد به بروکلان و ماسینیون، تاریخ نگارش حقائق را ۳۹۹ هجری ذکر می‌کند. نک: همان، صص ۳۰۲.
21. H. Ritter, "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit. 1. Hassan el-Basri", *Der Islam*, Band 21, 1933, s.2.
۲۲. ابی‌الفرج عبدالرحمان بن الجوزی، تلبیس ابلیس، به کوشش مسعد عبدالحمید السعدنی و محمد بن الحسن بن اسماعیل فارس، بیروت، ۱۴۱۸ق، صص ۱۷۸-۱۷۹؛ همو، همان، ترجمه علیرضا ذکاتوی قراگزلو، تهران، ۱۳۶۸ش، صص ۱۳۶-۱۳۷. در ترجمه فارسی، سلسله اسناد ابن جوزی نیامده است.
۲۳. تقی‌الدین احمد بن تیمیة، مجموعه الرسائل الکبری، قاهره، ۱۳۲۴ق، ج ۲، صص ۳۰۵.
- تقی‌الدین بن صلاح (م ۴۴۳ق) هم، کسی را که حقائق را تفسیر قرآن بدانند، به کفر و زیدن متهم کرده است. نک: بدرالدین محمد بن عبدالله الزرکشی، البرهان فی علوم القرآن، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۶ق، ج ۲، صص ۱۷۰-۱۷۱.
۲۴. شمس‌الدین محمد ذهبی، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ق، ج ۳، صص ۱۰۴۶.
۲۵. شمس‌الدین محمد ذهبی، سیر الاعلام النبلاء، پیشین، ج ۱۳، صص ۱۵۶.
۲۶. ابو عبد الرحمن سلمی، آداب الصحبة و حسن العشرة، به کوشش م. ی. کیستر، مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، پیشین، ج ۲، صص ۳۷.
۲۷. نک: محمد بن منور میهنی، اسرار التوحید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۷۶ش، ج ۱، صص ۴۳.
۲۸. ابواسحاق احمد بن محمد بن ابراهیم ثعلبانی (م ۴۲۷ق)، صاحب الکشف و البیان عن تفسیر القرآن نیز در مقدمه این اثر از قرائت حقائق التفسیر بر شخص ابو عبد الرحمن یاد کرده است. نک: سلیمان آتش، مکتب تفسیر اشاری، ترجمه توفیق ه. سبحانی، تهران، ۱۳۸۱ش، صص ۸۹.
۲۹. ابو حامد محمد غزالی، «الرسالة اللدنیة»، القصور العوالی من رسائل الامام الغزالی، به کوشش محمد مصطفی ابوالعلاء، قاهره، ۱۹۷۰م، ج ۱، صص ۵۷.
30. L. Massignon, *Essai sur les origines de lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1956, p.13.
۳۱. محمدرضا موحدی، آن سوی آینه (درآمدی بر تفسیر عرفانی شیخ نجم‌الدین رازی)، تهران، ۱۳۸۱ش، صص ۲۱۲-۲۱۵.
۳۲. این مسأله را زنده‌یاد بدیع‌الزمان فروزانفر در حواشی محققانه خود بر تصحیح این دو تفسیر، با ذکر شواهد بسیار، بخوبی برنموده است. نک: معارف (مجموعه مواظ و کلمات سید برهان‌الدین محقق ترمذی به همراه تفسیر سورة محمد و فتح)، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۷۷ش، صص ۱۲۵، ۱۳۸.

عربی را درمی‌یابد، اگر به فارسی سخن بگوید، مرتکب گناه شده است) (عبدالله بن محمد العبدلکانی، حماسة الطرفاء، به کوشش محمد عبدالجبار المعید، بغداد، ۱۹۷۳م، ج ۱، ص ۲۱۱. به نقل از: حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، پیشین، مقدمه مصحح، ص ۵)؛ و اصرارشان بر این امر تا بدان پایه بود که در سفالینه‌های مکتوب آن هنگام شهرشان، اعم از قدح‌ها و کاسه‌ها، دست‌کم در آن تعداد که به روزگار ما رسیده است، حتی یک عبارت فارسی نیز نمی‌توان یافت (درباره این سفالینه‌ها نک: کتیبه‌های سفال نیشابور، به کوشش عبدالله فوجانی، تهران، ۱۳۶۴ش).

۴۳. محمدرضا شفیعی کدکنی، «چهره دیگر محمد بن کرام سجستانی در پرتو سخنان نویافته از او»، ارج‌نامه ایرج، به کوشش محسن باقرزاده، تهران، ۱۳۷۷ش، ج ۲، صص ۱۰۵ - ۱۰۷.

۴۴. نک: الشیخ ابی‌عبدالله بن الحسن الحکیم الترمذی، «رسالة بدو شأن ابی‌عبدالله»، کتاب ختم الاولیاء، به کوشش عثمان اسماعیل یحیی، بیروت، بی‌تا، صص ۳۱ - ۳۲: «ثم وقع علی قلبی کلمة بالفارسیة: نگینی من تو را دادم ... و وقع الکلام بالفارسیة: سه چیز تو را دادم، جلال من (و) عظمت من و بهاء من ... ثم وقع علی قلبها، الیوم الثالث: تو را دادم علم اولین و آخرین».

درباره منابع دیگر و برخی صوفیان فارسی‌گو نیز نک: نصرالله پورجوادی، «ما به مجلس مهتران سخن نگوییم» (فارسی‌گویی عبدالله مبارک و ادب ایرانی)، نشر دانش، سال شانزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۷۸ش، صص ۲۱ - ۲۵؛ همو، «فارسی‌گویی عارفان نخستین (فصلی از تاریخ زبان فارسی)»، نشر دانش، سال هجدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۰ش، صص ۴ - ۱۴.

۴۵. به نوشته پل نویا:

در اسلام و تصوف، کسی نظریه تعدد معانی قرآن را نپرووراندند است و صوفیان در بند آن نبوده‌اند که معنایی را درون معنایی دیگر ... بیرون بکشند... لیکن همه مؤمنان به یک درجه روحانی نیستند و قرآن را به یک دل و یک دل مشغولی نمی‌خوانند. از این رو، اسلام به جای تعدد معانی کلام مقدس، نظریه انواع تلاوت قرآن را می‌پرووراند... صوفی نیز به سهم خود قرآن را به عنوان کلام خدا می‌خواند و مطلوب او کلام به خاطر نفس کلام نیست (چه، در این حال، کلام میان او و خدا حجاب می‌شود)، بلکه مطلوب او همان خدایی است که از خلال این کلام، اتصال به او دست می‌دهد. از این رو، صوفی معتقد است که معنای کلام را، که در حقیقت اصل آن است، به روش‌هایی که نوساخته آدمی باشد نمی‌توان کشف کرد؛ بلکه تنها زمانی این معنا را می‌توانیم به تصرف در آوریم که خود به تصرف آن در آییم. آنگاه کلمات معنایی شگفت و تازه می‌یابند، زیرا به صورت اشارات، یعنی دلالت‌هایی درمی‌آیند که از طریق آنها، خدا کسی را که در طلب او از همه چیز دست شسته دلالت می‌کند. ... بی‌گمان، این تزکیه دارای مرحله‌ای مقرون به نفی است و آن ترک ماسوی الله است؛ اما این مرحله، فرعی

یا از جمله وسایط است. مهم پیدایش بینشی نو در آدمی است، یعنی بصیرتی که در پرتو آن بتوان در کلام خدا معنایی را که به باطن الهام می‌شود درک کرد. میان باطن خواننده قرآن و باطن نص قرآن مناسبتی هست که به یمن آن تأویل روحانی صوفیان دست می‌دهد. خواننده قرآن و نص قرآن مرآت یکدیگر می‌شوند؛ یکی دیگری را بازمی‌نماید در عین آنکه خود بازموده می‌شود. عارف در قرآن چیزی را می‌خواند که تجربه روحانی خود او به وی می‌گوید؛ چه، راه به باطن قرآن و باطن ضمیر یکی است و این راه همان خداست ... لذا تفسیر قرآن در نظر صوفی، تأویل تجربه روحانی است. از این رو، چنین تفسیری، هرچند هیچگاه تصنع در آن نیست، پیوسته تازه و شگفت و از روی ظاهر پیش‌بینی نشدنی است، همچون دگرگونی‌های ضمیر خواننده قرآن که واکنشی تابع الهامات وقت دارد، همان وقتی که بوارق واردات در آن جرقه می‌زند تا بر آیه قرآنی پرتوی نو بیفکند. به همین دلیل، تفسیر صوفیان، تفسیر منتظم و دستگاهی همه آیات قرآنی نیست. انتخاب، بی‌آنکه به دلخواه باشد، به آن «مناسبتی» وابسته است که در بالا از آن سخن رفت.

مجموعه آثار ابو عبدالرحمان سلمی، پیشین، ج ۱، صص ۷۰ - ۷۲.

۴۶. الرحیم BA الرحیم رب تمم بالخیر TG الرحیم وبه

نستعین F.

۴۷. الحمد TGF الحمد لله رب اولاً و آخراً و الصلاة علی محمد وآله و سلم تسليماً كثيراً الحمد A الحمد لله اولاً و آخراً و صلى الله على محمد وآله باطناً و ظاهراً ثم الحمد B.

۴۸. خص TGA خلق B-F.

۴۹. بخواص TFA لخواص GB.

۵۰. و العالمین TGF العالمین A و العالمون B.

۵۱. بلطائف TGFA لبطائف B.

۵۲. من لطائف TGFA بلطائف B.

۵۳. و نطقوا GFBA فنطقوا T.

۵۴. فهوم كتابه TGA فهم كتابه F فهمه B.

۵۵. بحسب FB حسب TGA.

۵۶. سنح TGFA بفتح B.

۵۷. مكنونات F-TGBA.

۵۸. من اخبر TGA ما اخبر B اخبر F.

۵۹. ادراك FA درك TGB.

۶۰. حقائقه TFBA دقائقه G.

۶۱. علی معنی TBA عن معنی G علی معانی F.

۶۲. تخفی TGB حقیقیة تخفی A حقیقیة F.

۶۳. عزیز TGFA عزیز لا یأتیه الباطل من بین یدیه B.

۶۴. نسمة GFBA شبهة T.

۶۵. همه TGBA نعمة F.

۶۶. علیه GFA علیه وسلم B علیه و علی آله وسلم T.