

تفسیر منظوم صوفیانه: ادعای تداوم وحی در زبان فارسی

محمد محمدی^۱، محمود فتوحی رودمعجنی^۲

^۱دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، دانشگاه

فردوسی مشهد، مشهد، ایران

^۲استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، دانشگاه فردوسی

مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)

چکیده

قرن دهم هجری قمری آغاز شکل‌گیری جریان ادبی تفسیرنویسی قرآن به نظم فارسی است. این جریان تا کنون ادامه یافته و در عصر قاجار رواج بیشتری داشته است. برخی از این آثار به صورت مستقیم و برخی غیرمستقیم چونان قرآن مدعی اعجازند. محمل این ادعا نظم عروضی فارسی است؛ نظمی که تابع قرآن و در تفاهم با آن شکل گرفته است. پژوهش پیش رو مدعای مزبور را با مطالعه تفاسیر برجسته منظوم به‌ویژه تفسیر صفی (۱۳۰۸ ق) که همه قرآن را در بر گرفته؛ مورد بررسی قرار داده و در پی پاسخ به این سؤالات است: ادعای اعجاز نظم در ساحت تفسیر با چه انگیزه‌ای صورت پذیرفته یا چه عواملی بستر چنین مدعایی را فراهم آورده است؟ آیا این رویه به گسترش سنت تفسیری صوفیانه انجامیده یا صرفاً در حد یک مدعاست؟ دریافت وحی یا الهام در ضمن عمل تفسیر چگونه ممکن است؟ از آنجا که اصل کنش تفسیر در چارچوب یک متن مقدس است آن متن چگونه می‌تواند محمل تجربه دینی و زمینه دریافت الهامات و حیانی برای عارف شود؟

واژگان کلیدی: تفاسیر منظوم، نظم تفسیر، تداوم وحی، اعجاز نظم.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۹

تاریخ ارسال: ۱۴۰۱/۰۶/۱۲

¹E-mail: m_mohammadi@um.ac.ir

²E-mail: fotuhirud@gmail.com

ارجاع به این مقاله: محمدی، محمد، فتوحی رودمعجنی، محمود، (۱۴۰۱)، تفسیر منظوم صوفیانه: ادعای تداوم وحی

در زبان فارسی، زبان و ادب فارسی (نشریه سابقه دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز). DOI:

10.22034/PERLIT.2023.53278.3378



درآمد

تفسیرنویسی قرآن به نظم عروضی فارسی تقریباً همزمان با برپایی حکومت صفویان در آغاز قرن دهم هجری قمری شکل گرفته است. مهمترین تفاسیر منظومی که در این دوره پدید آمده‌اند عبارت‌اند از: «کشف الارواح» تألیف جمال‌الدین محمد اردستانی معروف به پیرجمالی (۸۷۹-۸۱۶ق)، «فتح‌نامه» و «روضه‌القلوب» تألیف ابن‌همام شیرازی (زنده در ۹۴۰ق). این جریان ادبی در عصر قاجار همچنان رواج داشت و برجسته‌ترین تفاسیرهای منظوم را مفسران صوفی مشرب سلسله نعمت‌اللهی در این دوره سروده‌اند از جمله: «تفسیر سوره حمد و بقره» تألیف محمدعلی بن عبدالحسین طبسی ملقب به نورعلی شاه (ف ۱۲۱۲ق)؛ «بحرالاسرار» تألیف محمدتقی بن محمدکاظم مظفرعلی شاه (۱۲۱۵-۱۱۵۰ق)، «تفسیر صفی» تألیف میرزا حسن بن محمدباقر اصفهانی ملقب به صفی‌علی شاه (۱۳۱۶-۱۲۵۱ق) و «اسرارالعشق» تألیف اسدالله بن محمود ایزدگشسب گلپایگانی ملقب به ناصرعلی شاه (۱۳۲۵-۱۲۶۴ق). در میان تفاسیر منظوم تنها «تفسیر صفی» است که شامل همه قرآن است؛ از این رو می‌توان آن را نقطه اوج این گونه ادبی دانست.

نظام فکری تفاسیر منظوم غالباً مبتنی بر اندیشه‌های صوفیانه است. با توجه به ساختار ظاهری و شکل مواجهه مفسران ناظم می‌توان این تفاسیر را به سه دسته تقسیم کرد.

۱. تفاسیری که تنها مبتنی بر دریافت‌های ذوقی صوفیانه و تجربیات شخصی مفسرند؛

تفسیر منظوم کشف الارواح نمونه‌ای از این رویکرد است که همه‌اش رازگویی و بیان اشارت است؛ «درین قصه مجو غیر از اشارات/ که این بحر رموز است و کنایات/ بیان کشف ارواح است این راز/ به گوش دل شنو این راز دمساز» (همان: ۲۷۳). مفسر ناظم حتی شکل دسترسی به مصدر اشارات را هم بیان می‌کند: «که دوشم برد ساقی در خرابات/ ز هم بدرید یک‌سر پرده ذات/ بدیدم روی خوب تلک آیات/ ندانم با که گویم این حکایات/ که اندر ارض دیدم مخزن ذات/ چه دانی ارض چبود ای شده مات/ بگویم شرحی از مشکات مصباح/ کنم پنهان ولی در کشف ارواح» (همان: ۲۱۴-۲۱۳)؛

۲. دسته دوم تفاسیری هستند که رویکردشان بازگردانی تفاسیر مثنوی به نظم فارسی است مثل:

تفسیر تحفه المؤمنین (کریم بخش، تألیف ۱۰۶۸ق)؛

^۱ برای مطالعه بیشتر بنگرید به مقاله «پنج تفسیر منظوم صوفیانه نویافته»، محمد محمدی و محمود فتوحی رودمعی.

۳. دسته سوم تفاسیری است که می‌توان رویکردشان را تلفیقی از دو روش پیشین دانست. تفسیر صافی نمونه بارز این گروه به‌شمار می‌رود. مفسر ناظم (صافی‌علی‌شاه) علاوه بر آن که گزاره‌های تفسیری آثاری مثل مواهب علیه ملاحسین کاشفی یا کشف‌الاسرار میبیدی را به نظم پارسی درآورده است در اثنای انتظام مطالب تفسیر ذوقی خودش را هم بیان می‌کند. به‌عنوان مثال در تفسیر آیه «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...» (مائده: ۳۸)، مفسر ناظم پس از آنکه حکم رایج درباره قطع ید سارق را به نظم می‌کشد؛ «مرد یا زن هرکسی کو سارق است/ دستهایش بر بریدن لایق است/ فاقطعوا ایدیهما گر خوانده‌ای/ دست سارق از چه بر جا مانده‌ای» (صافی‌علی‌شاه، ۱۳۰۸ق: ۲۵۹) ضمناً نظر صوفیانه خودش را هم مطرح می‌کند: «بر بریدن دست نفس اولی ترست/ زانکه او دزد جواهر اکثر است/ می‌برد دزد ار که داری مال و زر/ وان زند بر گنج ایمان و نظر» (همان). هنگام نظم تفسیر بسیار پیش می‌آید که آیه محملی برای معاشقه و بیان حالات درونی مفسر صوفی می‌شود. مثلاً در تفسیر آیه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (بقره: ۳۰) آنجا که سخن از خلافت انسان بر روی زمین است و ملائکه این مسئله را نمی‌خواهند بپذیرند؛ صافی‌علی‌شاه به این شکل از سطح عادی تفسیر فاصله می‌گیرد:

من دم از عشق ار زخم مجنون شوم	یا نه مجنون خود ندانم چون شوم
زین قدر هم گفتم دل جوش کرد	جوش او تاراج عقل و هوش کرد
عشق آمد عقل و جان رسوا شدند	عقل و دیوانه یکجا لا شدند
نه ملایک نه بشر بر جا گذاشت	نه نشان از علم الاسما گذاشت
زلف را جانا دمی زنجیر کن	یک ره این دیوانه را تدبیر کن
من ز خود رفتم بتا فرمان توس	تو بمان برجا که هستی زان توس

(صافی‌علی‌شاه، ۱۳۰۸ق: ۱۳).

تعریف مسئله

شالوده جستار پیش رو ادعای اعجاز و تحدی جویی در شیوه و شکل تفسیر منظوم قرآن است. پایه این ادعا قدرت نظم است؛ یعنی مفسر ناظم مدعی است که اسلوب تفسیر به نظم از عهده هرکسی بر نمی‌آید. این مدعا در تفسیر صافی بیشتر و جدی‌تر از تمام تفسیرهای منظوم مطرح شده است. صافی‌علی‌شاه چنان که خود اذعان کرده ناظم تفسیر قرآن است نه مفسر آن (صافی‌علی‌شاه، بی‌تا: ۲۱) ولی با این حال در خلال مباحث و بیشتر در موضعی با عنوان جذبه آراء شخصی و دیدگاه تفسیری‌اش را طرح می‌کند. صافی هنگام جذبه چنان شونده‌ای منفعل است که نقشی در

شکل‌گیری مطالب ندارد و این امر بستری را فراهم آورده که او تفسیر منظومش را همچون قرآن معجزه بداند. اگرچه اعجاز نظم تفسیر در پیوند با قرآن و پیروی از آن معنا می‌یابد ولی این مدعا مسئله بدیعی را در سنت صوفیانه پدید آورده است. حال با این توضیحات می‌خواهیم بینیم ادعای اعجاز در ساحت تفسیر منظوم با چه انگیزه‌ای مطرح شده؟ و چه عواملی بستر چنین مدعایی را فراهم آورده است؟ آیا این رویه به گسترش سنت تفسیری صوفیانه انجامیده یا صرفاً در حد یک ادعاست؟

۱. نقش نظم در شکل‌گیری مدعای اعجاز

میان ادبا و بلاغیان دو تعریف رایج برای نظم وجود دارد. نخست «سخن موزون مقفی» است که موافق نظر شمس قیس رازی (زنده در نیمه نخست قرن ۷ ق) (مدرس رضوی، ۱۳۳۵: ۲۷) و خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲-۵۹۷ ق) است (اقبال، ۱۳۷۰: ۱۵۰). بر این اساس عروض میزان کلام منظوم به‌شمار می‌رود. تعریف دیگر که برگرفته از آراء عبدالقاهر جرجانی است؛ نظم را پایه معنا می‌داند فارغ از هرگونه تناسب آوایی، وزن عروضی و ردیف و قافیه. (شاکر، ۱۴۱۳ ق: ۳۷۰). از نظر نویسندگان این مقاله میان تعریف (۱) و (۲) نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار است. به عبارت دیگر نظم می‌تواند معانی بلند و درهم پیوسته را در خود بگنجانند ولی همیشه هم دربرگیرنده معانی باکیفیت نیست. به تعاریف یادشده تعریف دیگری را هم باید افزود که برخی تفاسیر منظوم به دست می‌دهند و آن جنبه معنوی و قدسی نظم است. اگرچه مفسران ناظم به ویژگی‌های نظم از جمله اختصار سخن و قابلیت حمل معانی بسیار نظر داشته و اشاره هم کرده‌اند اما ویژگی نظم موهبتی غیبی است تا محمل بیان حقایق ناگفته شود.

۱-۱. جذابیت هنری و نمط عالی سخن

با توجه به تعریف نخست که بیان شد؛ نظم به معنی ایقاعات موسیقایی امکان‌اتی است از نظامی بیرون از زبان که آرایه سخن می‌شود و آن را هنری می‌کند. از این منظر می‌توان نظم را ابزار هنری صوفیان برای آراستن آیات قرآن به‌شمار آورد. نظم در تفاسیر منظوم با تعبیری نظیر «به رشته کشیدن دُر و مروارید» (فتح‌نامه)، «عقد دُر / عقد مروارید» (روضه القلوب) / «صف آرایی دُر» (تفسیر حمد و بقره)، «به رشته نظم کشیدن دُرهای یتیم» (تفسیر صفی) به کار رفته است. گرچه این تعبیر از معانی قدیمی نظم است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق. ج. ۱۲: ۵۷۸) و کاربردش از دیرباز در اشعار فارسی سابقه

۲. Totology

۳. «وَالنُّظْمُ: مَا نَظَّمْتَهُ مِنْ لَوْلُو وَخَرَزٍ وَغَيْرِهِمَا».

دارد ولی از جهتی می توان با نگاه صوفیانه به آنها نگریست و نظم را تجلی کثرت در عین وحدت دانست. نظم وحدت آفرین است چراکه واژه‌های پراکنده را به یک واحد منسجم بدل می کند و معانی متعدد می آفریند. امر خطیر نظم از عهده هر کسی ساخته نیست: «... تاکنون هیچ یک از حکماء و عرفا و فقها و دانشمندان به خیال این که این دُرهای یتیم را به رشته نظم آورده تفسیر منظومه‌ای در روزگار به یاد بگذارد نیفتاده و اگر هم فرضاً تصورش را کرده فرض محال نموده‌اند از اقدام به چنین امر خطیر و انجام این مایه نفع کثیر خود را عاجز یافته‌اند...» (صفی علی شاه، ۱۳۰۸ ق: دیباچه). معانی ذوقیه در لباس نظم است که تأثیر منحصر به فرد دارد (ناصر علی شاه، ۱۳۴۳ ق: ۸). قالب نظم محمل بیان اشارات مرموز و مبهم است، رازهای نهفته‌ای که با گوش و چشم دل ادراک می شود (جمالی اردستانی، ۱۳۲۹ ق: ۲۷۳). در کشف *الارواح* توصیه توجیه به نظم آن قدر مؤکد است که هر مقطعی از تفسیر با تعبیر «گوش به نظم دار» همراه می شود مثل: «گوش به نظم دار که نظم پرده می درد و می دوزد به نظر دانایان.» (جمالی اردستانی، ۱۳۲۹ ق: ۲۲۶). تعبیر *گوش به نظم دار* در کشف *الارواح* چهل و چهار مرتبه به کار رفته است یعنی به طور میانگین هر صد بیت یک مرتبه. نظم همچنین به صفاتی متصف است که برخی از آن‌ها به فرم ظاهری کلام مربوط‌اند مثل: *خوش و موزون*، *مرغوب و عجیب* (مظفر علی شاه، ۱۳۱۵ ق. گ. ۵۸) و برخی دیگر که با محتوای نهفته در نظم نسبت دارد به عنوان مثال صفی علی شاه نظم تفسیرش را *مبارک قلمداد* می کند گویی تلویحاً برای این شکل از سخن ساحتی قدسی قائل است؛ «*اندر این نظم مبارک از کلام یافت اسرار معانی انتظام بحر گوهر گشت تفسیر صفی / از رموز نغز بکر مختفی*» (صفی علی شاه، ۱۳۰۸ ق: ۱۱۷۹) در تفسیر منظوم *اسرار العشق* هم به این نکته اشاره شده که نظم بستر بروز اسرار پنهانی است؛ «*نظم مفتاح کنوز مخفی است*» (ناصر علی شاه، ۱۳۴۳ ق: ۸). نکته دیگری که می تواند دلیلی بر جذابیت نظم باشد پیوند نظم

۴. «حضرت خلاق وهاب مجید / آدمی بر صورت خود آفرید / آدمی بر صورت رحمن بود / یا که حق بر صورت انسان بود / لاجرم حق را چو انسان ای ولد / هم کلامی هم کتابی می سزد / عقل کل صادر ز علام علوم / همچنان کز آدمی خط و رقوم / عقل کلی چون کلامست و خطاب / نفس کلی همچو لوح است و کتاب / عقل کل نظم خوش و موزون بود / نفس کل چون بربط و قانون بود / نظم شعر و نغمه قانون به هم / متحد دان و یکی ای بوالکرم / آن کلام دلکش مأنوس حق / متفق با نغمه ناقوس حق... خود مظفر کیست مشتاق نجیب / ناظم این نظم مرغوب و عجیب.»

۵. «این خاک راه درویشان حقیقی و صفوت نشانان واقعی و تحقیقی اسدالله گلپایگانی متخلص به شمس پس از تحقیقات عمیق و کوشش‌های زیاد و بحمدالله باز شدن راهی پنهان بر دل گاهی معانی حقیقیه را به زبان شعر گفته‌ام اگرچه شاعر نبوده‌ام و مرا بدان فخری نیست... به تجربه رسیده که معانی ذوقیه را در لباس شعر و نظم اثری دیگر در

سخن با نظم جاری در جهان هستی است. عالم صوفی بر محور وحدت وجود (وجود واحد) می‌گردد. اجزای این عالم هر یک مظهر اسمی از اسماء الله و مرتبه‌ای از وجود حق‌اند. در نتیجه هر پدیده و حرکتی در راستای نظام توحیدی‌ای که صوفی به آن باور دارد تفسیر می‌شود چنان‌که در جهان‌بینی عطار سخن منظوم (شعر) از نظم جاری در هستی (عرش) و قانون حاکم بر آن (شرع) برآمده است؛ «شعر و عرش و شرع از هم خاستند/ تا دو عالم زین سه حرف آراستند/ نور گیرد چون زمین از آسمان/ زین سه حرف یک صفت، هر دو جهان/» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: تعلیقات، ۱۴۹).^۶ عطار معتقد است جهان همچون شاعری خورشید و ماه و عناصر عالم را در منظومه هستی کنار هم چیده و به سلسله نظم برکشیده است (همان: ۱۵۰). پیوند نظم سخن با نظم هستی در تفاسیر منظوم هم برجسته است.

عقل کل نظم خوش و موزون بود نظم نفس کل چون بربط و قانون بود
شعر و نغمه قانون به هم متحد دان و یکی ای بوالکرم
آن کلام دلکش مانوس حق جسم متفق با نغمه ناقوس حق
کلی چیست نای چارم است روز و چرخ اطلس نیز عرش اعظم است
شب در گردش است از نفخ حق با کمال نظم و با فرط نسق
(مظفر علی شاه، قرن ۱۴ ق. گ. ۵۸).

این دیدگاه که آیات پروردگار چه اجزای «کتاب ماخلق» چه ابواب «کتاب مقدس» برآمده از نظمی واحد و استوارند و جملگی برای هدایت و سعادت خلاق انتظام یافته‌اند در تفسیر صفی هم به‌طور برجسته‌ای دیده می‌شود (صفی علی شاه، ۱۳۰۵ ق: ۱۳۷ و ۵۴۹).

طبیعت است و نظم مفتاح کنوز مخفیه است از این رو وقتی که فی الجمله فراغتی بود در صدد نظم سوره احسن القصص برآدم و لطایف و اشاراتی که از او برخوردار شدم بیشتر مرا تشویق کرد.

^۶ برای مطالعه بیشتر بنگرید به: بابک احمدی، چهار گزارش از تذکرة الاولیاء عطار (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۶)، صص ۱۷۰-۱۶۹. نیز ← نصرالله پورجوادی، شعر و شرع (بجانب درباره فلسفه شعر از نظر عطار)، (تهران: اساطیر، ۱۳۵۶).

۱-۲. اعجاز آفرینی نظم

مسئله تقدس بخشیدن به متن در ادب پارسی سابقه دیرینه دارد به ویژه در آثار عارفان بزرگی مثل سنایی و عطار و مولوی. جنبه های مختلف این امر در تفاسیر منظوم هم آشکار است به طوری که صفی علی شاه مدعی است که نظم تفسیرش معجز است و برای اثبات این مدعا تحدی می جوید. باید گفت در دیگر تفاسیر هم چنین مدعایی برداشت می شود^۷ منتها در میان مفسرانِ ناظم کسی به صراحت صفی علی شاه مدعی اعجاز سخن در ساحت تفسیر نیست. دعوی «اعجاز نظم» امر بدیعی در سنت تفسیری صوفیانه پدید آورده که نه در تعارض با قرآن بلکه در تداوم و تابع آن روی داده است. این دعوی همچنین باب تازه ای را در سنت تفسیری گشوده است بیشتر از این نظر که ۱. شکل تازه ای برای ارائه گزاره های تفسیری به مخاطبان فارسی زبان است؛ ۲. محمل مشروعی برای بیان تجارب معنوی و کشف و شهود صوفیانه مفسر به شمار می رود.

مفسران ناظم معمولاً به این نکته اشاره می کنند که برای نظم تفسیر فاقد قابلیت لازم اند و گفتارشان ملهم از عالم غیب است.^۸ در چنین شرایطی مفسر منفعَل فقط منعکس کننده حقایق ناگفته

^۷ «مثنوی بسی بیش از متن های مشابه عرفانی کیفیات قدسی را در خود دارد. ادعاهایی مانند تشبیه به قرآن، الهامات ربانی، اشتغال بر اسرار غیبی و تداوم کتابهای آسمانی از زبان مولوی در مثنوی بارها آمده است.» (فتوحی، ۱۳۹۸: ۱۸۱).

^۸ در مقدمه تفسیر اسرارالعشق چنین آمده است: «این نه تفسیر به رأی است بلکه برای بیان لطایف و اشاراتست که ترویج ارواح اهل معنی می دهد و اهل صورت را از چسبندگی به صورت صرف تکان می دهد و متوجه حقایق غیبیه می نماید. زبان وحی و الهام را عارفان اسرار سرای وجود و واقفان رموزات غیب و شهود می دانند. بانگ و رقاء عزت و حمامه حمامی قدس و صفیر طیور عرش آشیان معرفت را گوش هر بی هوشی نشنود.» (ناصر علی شاه، ۱۳۴۳ق: ۹).
راجی دزفولی درباره سبب نظم تفسیرش می گوید: «از عنایات خداوند کریم/ وز تلافی های آن ذات قدیم/ داد توفیقم خداوند مجید/ با بشارت هم اشاراتی رسید/ شکرالله بعد یأس از طبع خام/ گشت این تفسیر در دستم تمام/ نعمتی حق داده بر من از زبان/ تا کنم تفسیر یوسف را بیان/ گرچه سر تا پای غرق نعمتم/ حق رساند نعمت بی منتم... (راجی، ۱۳۹۱: ۲۵۳).

^۹ تفسیر بحر الاسرار: «نیست ما را نطق و حد دم زدن/ خود ز خود هم می توانی دم زدن / ... دُر نعت تو به تو ما سفته ایم/ آنچه ما گفتیم نی ما گفته ایم/ ما چو نایبیم و نوا در ما ز توست/ ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست» (مظفر علی شاه، قرن ۱۴. گک. ۳۴). تفسیر فتح نامه: «وصف ذات پاک او کی می توان/ شرح دادن یا نمودن زان بیان/ از بیانش عاجز است ابن همام/ او مگر هم وصف خود گوید تمام» (ابن همام شیرازی، فتح نامه، بی تا: ۴۷۳). تفسیر اسرارالعشق:

است. فاعل (گوینده اصلی) بیرون از عرصه مادی قرار دارد. در سطح زبانی نیز افعال به شخص غایب دلالت می کند. گویی مفسر مانند رادیویی است که اصوات از بلندگوی آن منتشر می شود درحالی که خودش در شکل گیری امواج و محتوای برنامه نقشی ندارد.

«نظم تفسیر» موهبتی اعطایی است از عالمی ورای عالم اندیشه و گفتار عادی انسانی که محمل عرضه حقایق ارزنده و معانی بکر می شود. عناوینی که مفسران برای نظم به کار می برند این دیدگاه را تقویت می کند؛ مثل: فیض حق^۱؛ (ابن همام شیرازی، بی تا: ۳۶۱)، (ناصرعلی شاه، ۱۳۴۳ق: ۱۰۵)؛^{۱۱} (کریم بخش، ۱۳۲۲ق: ۹)؛^{۱۲} فضل خدا^{۱۳} (صفی علی شاه، ۱۳۰۸ق: ۸۰). الفصل المبین^{۱۴} (همان: ۷۸۰)؛ امر عجیب (صفی علی شاه، بی تا: ۱۳-۱۲). در این موقعیت معمولاً یک سر رشته نظم، توفیق و فیض الهی است. به عنوان مثال وقتی مریدان از ابن همام شیرازی درخواست می کنند تا تفسیر سوره یس را به نظم درآورد؛ دلیل درخواستشان بهره مندی مفسر از فیض خداست^{۱۵} (ابن همام شیرازی، روضه القلوب، بی تا: ۳۶۱). کیفیت فیض الهی و نوع بهره مندی مؤلف روضه القلوب از آن به این صورت بیان شده است: «... غرق آن دریا شدم اندر زمان/ درها در دست آوردم از آن/ در اسرار و حقایق سر به سر/ جمله آوردم برون از حد به در/ یک به یک در رشته نظم و بیان/ در کشیدم گر شوی آگه از آن» (همان). بنابراین فیضی که مفسر ناظم به آن مفتخر است دو جنبه دارد؛ ۱. دسترسی به حقایق ناگفته؛ ۲. انتقال آن حقایق به شیوه مطلوب سخن (نظم).

صفی علی شاه در مقدمه دیوان اشعار نکاتی درباره تفسیر منظوم گفته که تأمل برانگیز است:

«بی خود و سرمست می رانم سخن / پرده برمی دارم از علم لدن / ... رند مستم مست مست حق شدم / از وجود خویشتن مطلق شدم» (ناصرعلی شاه، ۱۳۴۳ق: ۱۰۵).

^{۱۰} «باز از نو فیض حق فایض شده / بر زبان اسرار از دل آمده».

^{۱۱} «فیض حق هر دم به ما نو می رسد / بسته خصم ما به حیل من مسد».

^{۱۲} «معنی جزو آخر از پی آن / کنم از فیض حق به نظم آسان».

^{۱۳} «نی به تحصیل است این فضل خداست / خلق کی دانند کاین ساز از کجاست؟ / نائی مطلق توئی ما چون نی ایم / بلکه نی هم خود توئی ما لاشی ایم» (صفی علی شاه، ۱۳۰۸ق: ۸۰).

^{۱۴} «بر صفی هم نظم تفسیری چنین / ان هذا لهو الفضل المبین» (همان: ۷۸۰).

^{۱۵} «لیک چون فیض خدا داری مدام / نظم فرما معنی سوره تمام / ... غرق آن دریا شدم اندر زمان / درها در دست آوردم از آن / در اسرار و حقایق سر به سر / جمله آوردم برون از حد به در».

« سالها بود که در خیال داشتم ترجمه تفسیر کلام الله را به نظم آرم که مشوق مردم فارسی زبان به خواندن و فهمیدن معانی و نکات عرفانی قرآن گردد و خاطرها از اباطیل مدعیان لفظ تراش برداشته شود و توفیق این کار بزرگ را نمی یافتم بلکه ممتنع می پنداشتم. در این آخر عمر عنایت باری تعالی شامل حال شد و این امر عجیب در مدت دو سال بلکه کمتر به ظهور پیوست... از آثار عجیب این عصر یکی تفسیر منظومه است که اگر بی غرضانه آن را بخوانی وقوعش را از عجایب روزگار دانی.» (صفی علی شاه، بی تا: ۱۳-۱۲).

با این که صفی علی شاه به جز تفسیر آثار منظوم دیگری هم دارد از جمله: دیوان/شعار و مثنوی های عرفانی گنجینه/الاسرار و بحرالحقایق ولی در تألیف تفسیر صفی رویکرد متفاوتی به نظم دارد. مواجهه او با نظم الگویی به دست می دهد که تقریباً بر تفاسیر دیگر نیز منطبق است: «امتناع/ ناتوانی/ انفعال مفسر ← عنایت باری تعالی ← امر عجیب/ نطق خاص/ ویژه»

گرچه این دیوانه را نبود خبر	گر جهان یکجا شود زیر و زبر...
آن که او گویا ز هر نطق و لبی است	از غمش هر سو خروش یاری است
نطق او را کرده خاص اندر کلام	تا که قرآن را به نظم آرد تمام

(همان: ۸۶۵)

انفعال و تأکید بر ناتوانی در برابر واردات غیبی مفسر را در موقعیتی نزدیک به جایگاه پیامبر قرار می دهد. ابراز امتناع در شکل گیری امر عجیب (نظم) نقشی اساسی ایفا می کند زیرا هرچه مفسر ناتوان تر؛ بروز عنایت خاص ماوراءالطبیعی پررنگ تر و در نتیجه اعجاب سخن بیشتر خواهد بود. مفسر صوفی از هر دری وارد می شود تا مخاطب را به شنیدن نظم کلامش دعوت کند. نظمی که محمل معانی شریف است. او باور دارد که هنر بیان منظوم اکتسابی نیست؛ «نی به تحصیل است این فضل خداست/ خلق کی دانند کاین ساز از کجاست؟/ نائی مطلق توئی ما چون نی ایم/ بلکه نی هم خود توئی ما لاشی ایم» (همان: ۸۰). «نظم «فضل» است و به دیگر اشکال سخن رجحان و برتری دارد. یکی از دلایلی که موجب شده تا این دیدگاه شکل بگیرد و به اندیشه غالب بدل شود آن است که سخن گفتن منظوم از عهده هر کسی بر نمی آید.

^{۱۶}. با همین مضامین ← (صفی علی شاه، ۱۳۰۸ق: ۷۸۰ و ۸۸۶).

۲. نظم تفسیر به مثابه تجربه وحی

«ای عزیز چون سالک به استقامت و به جمعیت رسد البته مستمع راز غیب شود و به سماع مشغول شود که جسمش شنوا شده باشد از بهر آن در رقص می آید و چون اقوال غیب بشنود چشمش بیند آنچه دیگران نیند» (جمالی اردستانی، ۱۳۳۹ق: ۲۳۴).

مفسر ناظم بر این باور است که نظم تفسیر و نص کلام الله هردو از طریق الهام و از منشأیی واحد صورت پذیرفته اند و میان این دو تفاوتی نیست مگر در مراتب و مقاصد دریافت کنندگان الهام. اعجاز نظم تفسیر و نسبتش با کلام الله در تفسیر صنفی به روشنی بیان شده است. صفی علی شاه ذیل تفسیر آیه «... إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۹)، در بیش از هفتاد بیت موضع خود مبنی بر تداوم جریان وحی را تبیین کرده است. خلاصه این ابیات را می توان به دو بخش تفکیک کرد. نخست تبیین امر اعجاز قرآن؛ مفسر با این توضیح شروع می کند که معجزه هر پیامبری با بابت زمانی و مکانی زمانه او مناسبت دارد. در هر عصری عملی شایع است و پیامبران نسبت به انجام آن توانا تر از دیگرانند در نتیجه از ایشان معجزه سر می زند. در عصر پیامبر اسلام که بازار فصاحت و بلاغت گرم بوده سخن فصیح قرآن معجزه اوست. از نظر صفی علی شاه مسئله اعجاز روشن است و در پذیرش آن نزاعی نیست (همان: ۵۵۰). اعجاز که روشن شد نوبت به بخش دوم مطالب می رسد که از آن با عنوان نکته نغز یاد می شود؛ «چون رسید اینجا کلام دلپذیر / با تو گویم نکته نغز ای فقیر». معجزه با دعوی شریعت است که معنا می یابد؛ «احمد آورد این نشان در دعوتش / جز بیان الا که باشد حجتش» پیامبر اسلام مدعی شریعت تازه، همچنین خاتم الانبیاء است بنابراین هر دعوتی پس از او باطل است و نتیجتاً ادعای اعجاز هم پس از وی درست نیست؛ حتی اگر به فرض کسی سخنی بیاورد که «مثل قرآن باشد آن از بیش و کم» باز نمی تواند معجزه باشد چرا که نبوت در محمد خاتمه یافته است (همان). مفسر نکته نغز مدنظرش را به زیر کی در لابه لای ابیات بازنمایی می کند. می گوید نظم تفسیرش همچون قرآن تکرار نخواهد شد ولی «چیز دیگر»ی به جز معجزه است به خاطر این که: ۱. معجزه با نبوت معنا می یابد در حالی که صفی علی شاه دعوی نبوت ندارد؛ «می نخواهم تا کسی را من به کیش / زین سخن مایل نمایم سوی خویش»؛ ب. اعجاز نظم تفسیر، معتبر از قرآن است. ابیات زیر چکیده ای است از نظریه تداوم وحی در تفسیر صنفی:

پارسی یا تازی آنچه گفتنی است قرآن بالیقین اعجاز نیست
گر شناسی پارسی را ای رفیق اندکی شو اندر این دفتر دقیق
تا چو تفسیر صفی دانی مگر تا قیامت در جهان ناید دگر

گوید ار کس ممکن است این سان سخن بشنو از وی لیک تو باور مکن
نی که دارد معجزی و حجتی لیک چون دارد به قرآن نسبتی
مثلش آوردن بسی باشد شگفت گر توانی کی کسرات ره برگرفت
سوره‌ای را نظم کن در امتحان همچو آب و آینه صاف و روان
(همان)

جالب است؛ نظم تفسیر همه ویژگیهای اعجاز را دارد ولی معجزه نیست! نوعی تناقض در گفته‌های مفسر دیده می‌شود. او اعجاز را منحصر در قرآن می‌داند از طرفی باور دارد که نظم تفسیرش حاصل الهام و سروش غیبی است آنگاه برای آوردن کلامی هم‌پایه نظمش تحدی می‌جوید. حال چگونه می‌توان پذیرفت که صفتی ادعای معجزه ندارد؟ پاسخ همان نکته نغزی است که به آن اشاره شد. به نظر می‌رسد مفسر ناظم برای رفع گرفتاری‌های عقیدتی که متوجه صوفیان بوده با بیان ابیاتی نظیر: «پارسی یا تازی آنچه گفتنی است / بعد قرآن بالیقین اعجاز نیست» تا حدی خیال متشرعان را راحت کرده است. گرچه اقرار او در واقع می‌تواند گریزگاهی برای فرار از معرکه فقهای متعصب باشد ولی همچنان معتقد است کلام من همچو قرآن نظیر ندارد و دیگران از آوردنش عاجزند. جالب تر آن که مفسر (صفی‌علی‌شاه) باب نظم معجز را برای دیگران باز نگذاشته و تداوم وحی در نظم تفسیر او خاتمه یافته است.^{۱۷}

۲-۱. تحدی

خداوند در آیاتی از قرآن از کافران می‌خواهد تا اگر می‌توانند کتابی همچون قرآن بیاورند.^{۱۸} این کارزار برای آوردن ده سوره،^{۱۹} یک سوره^{۲۰} و حتی به اندازه بیان سخنی برپا شده است. در تاریخ

^{۱۷} مؤلف تحفه المؤمنین هم نظم تفسیرش را به خاطر نسبتی که با قرآن دارد جاودانه می‌خواهد: «از خدا پس امید من

آن است / که چو این نظم نظم قرآن است / تا ز قرآن بود نشان به جهان / باد این نظم جاودان به جهان» (کریم‌بخش،

۱۳۲۲ق: ۴۷۶).

^{۱۸} (بقره: ۲۳ / اسرا: ۸۸).

^{۱۹} (هود: ۱۳).

^{۲۰} (یونس: ۳۸).

^{۲۱} (طور: ۳۴).

اسلام سخنورانی به این تحدی جویی پاسخ گفته‌اند و آیات و سوره‌هایی را هم تدوین کرده‌اند. اینان همیشه مطرود مسلمانان بوده‌اند و آثار بسیاری نیز در رد کلامشان تألیف شده است اما مفسرِ ناظم طوری از اعجاز دم زده که از هرگونه معارضه با قرآن مبراً باشد. تحدی جویی - همچون قرآن - در موضوعی از تفسیر صفتی هم دیده می‌شود که در آن مفسرِ ناظم، برای به نظم درآوردن تفسیر هم‌اورد می‌طلبد. این امر گاهی برای سرودن یک صفحه صورت می‌گیرد؛ «جمع گر گردند خلق از روی عزم / صفحه‌ای تا آورند از آن به نظم / عقل بر تصویر آن نارد رجوع / تا چه جای آن که آید در وقوع» (همان: ۳۹۷) و گاهی برای به نظم درآوردن یک سوره؛ «گر بود ممکن بیان کن سوره‌ای / روز میدان از چه رو مستوره‌ای» (همان: ۳۴۹).^{۲۲} تجالب است؛ در کنار قرآن چونان قرآن در فارسی تحدی می‌جوید. دعوی فره‌مندی دارد اما فرهی را از نسبتش با قرآن می‌گیرد یعنی در زمره تفسیر یک متن فره‌مند است.

نیست هیچ ار داری از دانش نصیب همچو قرآن در جهان چیزی عجیب
بعد از آن باشد عجب تفسیر من هم ز قرآن است این تقریر من
(همان: ۶۳۷)

صفتی‌علی‌شاه اذعان دارد که معجزه، ویژه قرآن است درعین حال نظم سخنش را هم در زمره کلام معجز حق برشمرده و با ظرافت تحدی جسته است. از نظر او معجزه بودن قرآن به ویژه برای مخاطب پارسی زبان زمانی ملموس می‌شود که بخواهد تفسیر را به نظم درآورد. تلویحاً می‌گوید که چنین کاری ممکن نیست؛ «نظم تفسیر ار نمایی جایز است / تا شود ظاهر که قرآن معجز است» (همان: ۵۵۰). اعجاز قرآن به تفسیر منظوم تسری یافته چنان که درک عجز از آوردن چنین نظمی به درک اعجاز قرآن می‌انجامد.

گر تو شناسی که قرآن معجز است اندرین تفسیر غورت جایز است
معجز قرآن درین تفسیر بین وین ز لطف حق و عون پیر بین
(همان: ۶۳۷)

^{۲۲}. همچنین (همان: ۱۰۷۸).

۲-۲. وحی موازی (الهام یک معنی در دو زبان)

چکیده دیدگاه بلندپایگان تصوف درباره مقوله وحی و الهام صرف نظر از تفاوت‌های جزئی در اصطلاحات چنین است: ۱. وحی ویژه انبیا و الهام خاص اولیاست. (ابن عربی، ۱۴۰۷: ۲۳۹-۲۳۸)^{۲۳}. ۲. پیوند با غیب پس از رسالت نبوی از طریق الهام تداوم دارد. (سیدحیدر آملی، ۱۳۴۷: ج ۱: ۴۵۸). در این میان مولوی به صراحت وحی و الهام را یکسان دانسته است؛ «مؤمن چون تمام او را ایمان حقیقی باشد او همان فعل کند که حق خواهی جذبۀ او باشد خواهی جذبۀ حق. آنچه می‌گویند بعد از مصطفی (صلی الله علیه و سلم) و پیغامبران علیهم السلام وحی بر دیگران منزل نشود؛ چرا نشود؟ شود الا آن را وحی نخوانند معنی آن باشد که می‌گویند الْمُؤْمِنُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ چون به نور خدا نظر می‌کند همه را ببیند اول را و آخر را غایب را و حاضر را زیرا از نور خدا چیزی چون پوشیده باشد و اگر پوشیده باشد آن نور خدا نباشد پس معنی وحی هست اگر چه آن را وحی نخوانند.» (یزدانی، ۱۳۸۱: ۳۳۷-۳۳۶).

در تفاسیر منظوم الهام معمولاً دریافتی درونی در امتداد وحی به‌شمار می‌رود که مفسر صوفی در صورت وجود شرایط و صلاحیت مخاطب آن را به زبان می‌آورد: «رفیق راه دل وحی الهی است / گهی وحی است و گه الهام شاهی است / کسی کو گشت محرم اندرین راز / بود شرط آن که نبود شوخ و غماز / به نامحرم نگوید راز دلدار / که تا جسمش نگردد زار و افکار / جمالی بازگو زنه‌ار این راز / که از دستم فتاده ذکر غماز»^{۲۴} (جمالی اردستانی، ۱۳۹۹: ۱۸۶). همین مضمون در تفسیر بحرالاسرار هم دیده می‌شود: «نکته نغز و خوش و روحانی‌ای / آمدم از عالم ربانی‌ای / بار دیگر گوش جان آماده ساز / لوح دل از نقش وهمی ساده ساز» (مظفرعلی شاه، قرن ۱۴. گ. ۳۴: ۲۵). صفی‌علی شاه گاهی الهام را با تعبیر «الهام خداوندی» به کار می‌برد. الهام در این زمان بی‌واسطه و مستقیم صورت می‌پذیرد: «حاصل این تفسیر ز الهام خداست / نی که شعر و شاعری وین بر ملاست»

^{۲۳}. همچنین نظر عزالدین محمود کاشانی (در گذشته ۷۳۵ ق): «وحی خاصه انبیا و الهام مخصوص خواص اولیاست... و

فرق میان وحی و الهام آنکه الهام تابع وحی بود و وحی تابع الهام نباشد...» (کریاسی و برزگر خالقی، ۱۳۸۷: ۵۳).

^{۲۴}. «بحمدالله که پایان یافت این راز / چه راز این راز سرمستان جانبا / ... چو با سرعت طریقت گشت دمساز / بخواند در دلت روح القدس راز / چو با روح القدس همراز گردی / به دریای حقیقت باز گردی» (جمالی اردستانی، ۱۳۹۹: ۲۷۷).

^{۲۵}. مؤلف تحفه المؤمنین هم مدعی دریافت الهام است: «خواندمش نام بعد اتمامش / تحفه المؤمنین ز الهامش»

(کریم‌بخش، ۱۳۲۲ق: ۴۷۶).

(صفی‌علی‌شاه، ۱۳۰۸ق: ۸۹۴)؛ گاهی هم به واسطهٔ سروش (فرشتهٔ وحی) به مفسر ناظم منتقل می‌شود که با تعریفش از نظر اهل لغت سازگار نیست: «مر صفی را نکته ای آمد به هوش / شاید آن باشد ز الهام سروش» (همان: ۵۷۷).^{۲۶} الهام تنها یک امر ادراکی و درونی صرف نیست بلکه بروز بیرونی هم دارد و به شکل نظم عروضی دریافت می‌شود درست مانند وحی.

حق تواند آن که مس را زر کند خاک را زافلاک عالی تر کند
بر صفی بدهد چنین نطق و لبی کوست روشن تر ز ماه اندر شبی
گفتم این هم ز امر و الهام سروش منت ایزد را که نبوم خودفروش...
شعر نبود این شناسی گر سخن بل بود تأیید محض از حق به من
(همان: ۶۳۷)

مفسران ناظم مقولهٔ نظم تفسیر را از شعر و شاعری جدا کرده‌اند: «کاندرین نظم نیست کذب و خلاف / شاعرانه نگفته‌ام به گزاف / در عبارت اگرچه موزونست / لیکن از سلک شعر بیرون است / که نگفتم درو عبارت شعر / نوشتم به استعارت شعر / نیست چون نظم شاعران زمان / هست این نظم معنی قرآن» (کریم‌بخش، ۱۳۲۲ق: ۴۷۶). دلیل این تمایز به خاطر آن است که شعر حاصل کوشش و کنش است و به تعبیر صفی‌علی‌شاه «شعر باشد از تفتن در کلام» حال آن که مفسر ناظم نقش فعالی در شکل‌گیری نظم تفسیر ندارد؛ «بی خود و سرمست می‌رانم سخن / پرده برمی‌دارم از علم لدن» (ناصرعلی‌شاه، ۱۳۴۳ق: ۱۰۵). مفسر فقط گیرنده و رسانندهٔ «نظم قدسی» است. انتظام سخن بی‌اختیار از ذهن و زبان او می‌جوشد چنان‌که در تفسیر «وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ...» (یس: ۶۹) آشکارا نظم تفسیرش را همسان وحی می‌پندارد:

شعر باشد از تفتن در کلام هست قرآن وحی خلاق الانام
تا نپنداری و نبود مختفی نی که اشعار است تفسیر صفی
بلکه الهامی به نطق فارسی باشد از حق گر به فهم آن رسی...
شعر گر پنداری آن را شاعران گو به نظم آرند یک سوره چو آن
حاصل این تفسیر ز الهام خداست نی که شعر و شاعری وین بر ملاست
(صفی‌علی‌شاه، ۱۳۰۸ق: ۸۹۴)

^{۲۶} «اهل باطن را ز مرموزات حق / نکته‌ها آید به دل بس بانسق» (همان. گک. ۱۲۱) و «رمز ادعوا ربکم بشنوز حق / کین معانی جمله گردد بانسق» (همان. گک. ۱۰۳).

قرآن وحی است و تفسیر منظوم حاصل الهامی که به تبع آن صورت پذیرفته است. هر دو از جانب حق‌اند و شأنی بالاتر از شعر دارند و جالب آن‌که این الهام به زبان فارسی است. اگرچه صفی‌علی‌شاه نخست در دیباچه تفسیر دلایلی نظیر «اشتغال و طاعت و تشویق مردم فارسی‌زبان به خواندن و فهمیدن کلام‌الله» را برای تألیف تفسیر منظوم بیان کرده است اما در متن به‌ویژه وقتی مجذوب و منفعل است پرده از الهامی بودن نظم تفسیر برمی‌دارد؛ الهامی که «به نطق فارسی» است. او خواسته یا ناخواسته وحی را از انحصار زبان عربی درآورده است. بسا حقایقی که در متن اصلی از چشم خواننده پنهان است و به زبان فارسی به مفسر الهام شده «تا عجم بر فهم قرآن پی برند/ بل عرب هم انتفاع از وی برند/ لفظ قرآن را عرب داند نکو/ نی که باشند آگه از اسرار او» (همان). در این ابیات به نوعی برتری زبانی هم دیده می‌شود. وحی به لفظ عربی است اما جان کلام و کشف اسرار نهفته‌اش به زبان فارسی. در نتیجه خواننده پارسی‌زبان با مراجعه به تفسیر منظوم صفی از قاری عرب‌زبان یک گام پیش است و آن فهم حقایق نهفته در الفاظ قرآن است.

صفی‌علی‌شاه در موارد دیگری هم تفسیرش را هم‌پایه وحی برمی‌شمرده است. به‌عنوان مثال آنجا که با تعارض فلاسفه مواجه می‌شود؛ «از اهل یونان گر حکیمی می‌شنید/ نام وحی او روی در هم می‌کشید/ هم در این ایام گیرد فلسفی / گوش خویش از ذکر تفسیر صفی» (همان: ۹۴۷).

۲-۳. مفسر به مثابه گیرنده وحی

نظم تفسیر موهبتی غیبی است بنابراین پذیرنده آن باید برگزیده باشد چنان‌که در قرآن هم به برگزیدگی انبیا در دریافت امور غیبی اشاره شده است: «...وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ» (آل‌عمران: ۱۷۹). صفی‌علی‌شاه برگزیدگی و آگاهی از امور غیبی را - به شرط ایمان به خدا و پیامبر - برای مؤمنان نیز جایز می‌داند (همان: ۱۸۰). نظم تفسیر که از آن با تعبیری نظیر: «لطف خاص»^{۲۷} (راجی، ۱۳۹۱: ۲۵۰)، «نعمت اختصاصی» (صفی‌علی‌شاه، ۱۳۰۸ق: ۳۳)، «منت خاص» (همان: ۷۹۳) یاد می‌شود؛ مفسر را در مرتبه‌ای از شایستگی می‌انگارد که گویی به مثابه پیامبر، برگزیده خداوند است؛ «اندر

^{۲۷} «که مرا توفیق داد از لطف خاص / داد بر تفسیر یوسف اختصاص / این کرامت کی مرا بودی گمان / که دهد از لطف خلاق جهان» نیز: «حمد بی حد مر خدایی را سزاست / کاین قبا بر قامت ما کرده راست» (همان: ۲۵۷).

این اکرام خاص از ماخلق/ برگزیده مر صفی را عون حق» (همان: ۵۵۰).^{۲۸} هم ترازوی مفسرِ ناظم با پیامبر تا جایی است که او خود را «أمی» می خواند. این اتصاف ضمن تفسیر آیاتی صورت گرفته که پیامبر در آن با صفت «أمی» یاد شده است (اعراف: ۱۵۷/ ۱۵۸).

من نبودم غیر ناچیزی فقیر تو همی گفتی عطا آمد بگیر
أمی بودم من او از نزد خود شرح صدری داد بر من بی ز حد
تا که عالم پر شد از عرفان من گشت هر دانایی ابجدخوان من
(همان: ۳۹۷)

در تفسیر «إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (غافر/ ۵۹) مفسر همچون پیامبر مخاطب سخن خدا واقع می شود؛ «... پس پناه از شر بی دینان بگیر/ بر خدائی کو سمیع است و بصیر/ هم صفی را گو که تا گیرد پناه/ از حسودان زمانش بر اله/ خاصه در تفسیر او کز گفتگو/ نفی قرآن می کنند از کین او...» (همان: ۹۴۲). جالب آن که هنگام تفسیر «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَلْعَجَمِيُّ وَعَرَبِيٌّ...» (فصلت: ۴۵) از زبان خدا پاسخ کافران را می دهد؛ آن هم پاسخی متفاوت با آنچه قصد مؤلف اصلی است. در این آیه خداوند در جواب بهانه جویی کافران که می گفتند: چرا قرآن به زبانی غیر از عربی نازل نشده است؛ می گوید: اگر قرآن را غیر عربی قرار داده بودیم قطعاً می گفتند چرا آیه های آن روشن نیست و... در حالی که در تفسیر صفی خداوند به درخواست کفار پاسخ مثبت داده است:

بهر دفع عذر و انکار خفی گفت آن گوینده تفسیر صفی
هم عجم زو بهره یابد هم عرب می بفهمد هر که خواهد بی تعب
کس نگوید ما نفهمیم این لسان زان که تازی باشد از روی بیان
از پی فهم عجم شد فارسی گر گذاری حقد بر فهمش رسی

^{۲۸}. بحر الاسرار: «سر دیگر هست کو گوش دگر/ طوطی ای کو مستعد این شکر/ پست می گویم به اندازه عقول/ عیب نبود این بود کار رسول» (مظفر علی شاه، قرن ۱۴ ق. گ. ۷۳). اسرار العشق: «مرغ طبعم اوج بر بالا گرفت/ بلکه اندر عرش اعلی جا گرفت/ بی خود و سرمست می رانم سخن/ پرده برمی دارم از علم لدن/ ساقی ام من باده خواران الصلا/ باده می بخشم از آن آب بقا/ ای گروه مردگان من جان دهم/ زندگان را آنچه باید آن دهم» (ناصر علی شاه، ۱۳۴۳ ق: ۱۰۴).

ور که داری در قبول انکار و دق بوده این انکار رسم ماسبق
(همان: ۹۵۶)

۲-۳. بی خویشی در دریافت وحی

مفسر ناظم مدعی است که اعجاز نظم تفسیر در امتداد و نه در برابر قرآن است به این صورت که وجود و نقش خودش را نفی می کند؛ «شد صفی محو از خود و از کار خود» (همان: ۵۴۲) و کلام را به خداوند احاله می دهد تا از زبانش سخن بگوید و تحدی بجوید. در تفاسیر منظوم بی خویشی مفسر در موقعیت های مختلف بروز می یابد:

۱- هنگام الهام مستقیم و بی واسطه بر دل / قلب مفسر. صفی علی شاه غالباً متأثر از چنین الهامی است؛ «من خموشم گوید او حرف از لبم / خاصه آن دم کز غمش گیرد تیم / محو و مستم دائم این تب در من است / از لب او بر لب من روزن است» (همان: ۱۷).^{۲۹}

۲- هنگام بیان مطالب به دستور غیبی؛ به عنوان مثال در تفسیر صفی چنین آمده است: «گفتم این هم ز امر و الهام سروش...» (همان: ۶۳۷).

۳- در مواجهه با شخصیت مجرد «ساقی» و دریافت حقایق ناگفتنی از وی؛ مثل تجربه جمالی اردستانی در تفسیر منظوم کشف الارواح:

«که دوشم برد ساقی در خرابات / ز هم بدرید یک سر پرده ذات / بدیدم روی خوب تلک آیات /

ندانم با که گویم این حکایات / که اندر ارض دیدم مخزن ذات / چه دانی ارض چه بود ای شده مات /

بگویم شرحی از مشکوه مصباح / کنم پنهان ولی در کشف ارواح» (جمالی اردستانی، ۱۳۳۹ق: ۲۱۳)

اسرارالعشق چنین آغاز می شود: «ساقی ای از در درآمد بی حجاب / گویی از مشرق برآمد آفتاب» (ناصرعلی شاه، ۱۳۴۳ق: ۱۵). نکته جالب در خواست مفسر ناظم از ساقی است: «داستانی نظم کن از حسن و عشق / شرح ده علم لدن از حسن و عشق» (همان: ۱۸).

۴- دریافت به واسطه پیر و مرشد. مظفرعلی شاه معتقد است تفسیر منظوم بحرالاسرار را مرشدش مشتاق علی شاه به او تلقین کرده است: «این زمان مشتاق می گوید سخن / پرده برمی دارد از سر

^{۲۹}. چنین مضمونی در تفسیر صفی تکرار شده است. صفحه های: ۲۰-۸۰-۳۴۹-۸۶

کهن / باده می‌بخشد به اصحاب قلوب / پرده برمی‌دارد از سر غیوب» (مظفر علی‌شاه، قرن ۱۴ق. گ. ۷۳).^{۳۰}

بی‌خویشی مفسر را از ناملايمات و گزند فقیهان و مشرکان می‌رهاند. همچنین گریزگاه مطلوبی است برای گوینده تا مطالب ناگفتنی را با آسودگی بیان کند.^{۳۱}

نتیجه

نظم به‌مثابه نمط عالی سخن، زمینه‌ای را برای بازآفرینی اندیشه‌های صوفیانه در ساحت تفسیر قرآن فراهم آورده است. از آنجا که رسم نظم به گونه‌ای است که شیوه سخن‌گفتن به آن از هر کسی ساخته نیست بنابراین از عمومیت درآمده است و دستمایه‌ای شده برای آن که امری قدسی تلقی گردد. صوفیان صاحب‌قریحه که همواره به بدعت و بی‌دینی متهم بوده‌اند این بار ضمن تفسیر قرآن از امکانات نظم برای بیان آراء خود بهره برده‌اند. از نظر مفسران صوفی نظم موهبتی غیبی است از عالمی ورای اندیشه و گفتار انسانی که محمل معانی ارزنده می‌گردد. ایشان در شکل‌گیری نظم تفسیر دعوی اعجاز کرده‌اند و برای پدیدآوردنش تحدی جسته‌اند. دعوی اعجاز تفسیر در مقابل قرآن صف نکشیده بلکه مؤید و در تداوم آن است. ادعای اعجاز نظم در ساحت تفسیر قرآن امر بدیعی در سنت تفسیری صوفیانه به‌شمار می‌رود. باین حال به نظر می‌رسد این دعوی خارج از فضای درون‌گفتمانی فرقه و بیرون از حلقهٔ مریدان، برجستگی ویژه‌ای ندارد و به دلایلی نتوانسته مانند آثار برجستهٔ صوفیانه مقبول طبع عام گردد. این دلایل عبارت‌اند از:

۱. ادعای تداوم وحی آن هم در قالب تفسیر متن مقدس هم تازگی دارد هم عامل کسب اعتبار است برای مفسرانی که غالباً از مشایخ طریقت‌اند. این آثار غالباً چونان منشوری ماندگار پیش چشم مریدان و سلاک سلسله بوده اما به دلیل دشواری نظم برای عامه، این قالب در فرهنگ عمومی مقبولیت نیافته است؛

^{۳۰} «لاجرم مشتاق می‌گوید سخن / کو مظفر را زبان و کو دهن» (مظفر علی‌شاه، قرن ۱۴ق. گ. ۷۷). «خود مظفر کیست مشتاق نجیب / ناظم این نظم مرغوب و عجیب... این مظفر عبد بینام و نشان / نیست الا صامت و کل اللسان / کیست آن طال اللسان مشتاق ماست / غیر مشتاق علی ناطق کجاست» (همان: گ. ۱۰۵).

^{۳۱} «جهام وارونه شد من نیستم / او بود من در میانه کیستم / نیست باقی موئی از هستی من / این بود یک شمه از مستی من» (ناصر علی‌شاه، ۱۳۴۳ق: ۴۹).

۲. اختلافات درونی میان انشعابات متعدد سلسله نعمت‌اللهیه و ضد و نقیض‌گویی فرقه‌های دیگر نسبت به صحت انتساب تفاسیر به مشایخ به‌ویژه تفسیر صفی سبب می‌شد که این تفاسیر بیرون از گفتمان صوفیان مورد توجه عموم قرار نگیرد؛

۳. متشرعان و فقهای که مخالف سرسخت مشایخ تصوف و آثارشان بوده‌اند. ایشان به‌خاطر نفوذ در دستگاه حاکم معمولاً سلاطین را با خود همداستان می‌کرده‌اند. این امر مشایخ صوفی را منزوی می‌کرده و بالتبع آثار ایشان را هم به فراموشی می‌سپرده است؛

۴. دعای تکراری مفسران به‌ویژه در موضوعی مانند جذب که نظیر آن در آثار صوفیانی مثل عین‌القضاء و روزبهان و مولوی سابقه دارد. آنچه مفسران ناظم در تفسیر آیات بیان کرده‌اند در واقع تکرار آراء گذشتگانی مثل رشیدالدین میبدی، ابن عربی و جلال‌الدین بلخی است. بنابراین دربارهٔ اعجاز نظم تفسیر آنچه بدیع به نظر می‌رسد ظاهراً بیشتر ناظر به قالب سخن است. (اگرچه از نظر ایشان شکل و محتوا هر دو حاصل الهام است و محمل معانی نفیس).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع:

- ۱) قرآن کریم
- ۲) ابن همام شیرازی (ح ۹۰۴ق.). *روضه القلوب*. تهران: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. کد دستیابی: ۲۶۵۴. [نسخه خطی]. تألیف ۹۰۴ق. تاریخ کتابت ؟. گ. گ. ۵۶.
- ۳) ابن همام شیرازی. *فتح نامه*. تهران: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. کد دستیابی: ۲۶۵۴. [نسخه خطی]. تألیف ۹۰۳ق. تاریخ کتابت ؟. گ. گ. ۴۳.
- ۴) ابن منظور. (۱۴۱۴ ق) *لسان العرب*. (ج . ۱۲). بیروت: دار صادر. ص ۵۷۸.
- ۵) اقبالی، معظمه. (۱۳۷۰). *شعر و شاعری در آثار خواجه نصیرالدین طوسی (به انضمام مجموعه اشعار فارسی خواجه نصیر و متن کامل و منقح معیار اشعار)*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۶) بدر، کریم بخش. (قرن ۱۱). *تحفه المؤمنین فیہ تفسیر عمّ یتسانلون*. مشهد: کتابخانه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر شریعتی. شماره ثبت ۷۲۲۵۶. [چاپ سنگی]. تألیف ۱۰۶۸ق. تاریخ کتابت ۱۳۲۲ق.
- ۷) جمالی اردستانی، جمال‌الدین محمد (ف ۸۱۶ق.). *کشف الارواح*. تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی. شماره بازیابی ۹۳۲۶/۴. [نسخه خطی]. تألیف قرن ۹. تاریخ کتابت ۱۲۳۹ق. گ. گ. ۵۸.
- ۸) یلمه‌ها، احمد رضا (مصحح). (۱۳۹۱). *تفسیر منظوم سوره یوسف راجی دزفولی*. تألیف مرتضی سنادالاسلام. اصفهان: دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهاقان.
- ۹) شاکر، محمود محمد (مصحح). (۱۴۱۳ق.). *دلایل الاعجاز*، تألیف عبدالقاهر جرجانی. جده: دارالمدنی.
- ۱۰) شفیع کدکنی، محمد رضا. (۱۳۸۶). *مصیبت‌نامه*. تألیف عطار نیشابوری. تهران: سخن.
- ۱۱) صفی‌علی‌شاه، محمدحسن بن محمدباقر (ف ۱۳۱۶ق.). *تفسیر صفی*. تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی. شماره ثبت ۲۲۷۰۷. [چاپ سنگی]. تألیف ۱۳۰۸ق. تاریخ کتابت ۱۳۰۸ق.
- ۱۲) صفی‌علی‌شاه، محمدحسن بن محمدباقر. (بی تا). *دیوان صفی‌علی‌شاه*. تهران: اقبال.
- ۱۳) طبسی، محمدعلی بن عبدالحسین (ف ۱۲۱۲ق.). *تفسیر سوره الحمد و البقره*. تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی. شماره بازیابی: ۲۶۱۶/۴. [نسخه خطی]. تألیف قرن ۱۳ق. تاریخ کتابت قرن ۱۳ق.
- ۱۴) مدرس رضوی، سیدمحمدتقی. (۱۳۳۵). *المعجم فی معاییر اشعار العجم*، تألیف شمس‌الدین محمد بن قیس رازی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۵) مظفرعلی‌شاه کرمانی، محمدتقی بن محمدکاظم. (ف ۱۲۱۵ق.). *بحر الاسرار*. تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی. شماره بازیابی ۲۳۱۸. [نسخه خطی] تألیف قرن ۱۳ق. تاریخ کتابت قرن ۱۴. گ. گ. ۱۹۴.
- ۱۶) کربن، هنری و عثمان اسماعیل یحیی. (۱۳۴۷). *جامع الاسرار و منبع الانوار*. تألیف سیدحیدر آملی. تهران: قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه.

۱۷) فتوحی رودمعجنی، محمود. «ایرانیان و آرمان قرآن پارسی»، در بخارا. ش. ۱۳۳ (مهر و آبان، ۱۳۹۸) صص ۲۰۲-۱۶۸.

۱۸) کرباسی، عفت و برزگر خالقی، محمدرضا. (۱۳۸۷). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. تألیف عزالدین محمود کاشانی. تهران: زوار.

۱۹) محی‌الدین عربی. (۱۴۰۷). الفتوحات المکیه. قاهره: المكتبة العربیه.

۲۰) ناصرعلی‌شاه، اسدالله بن محمود ایزدگشسب گلپایگانی. (ف ۱۳۶۵ق). اسرارالعشق. تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی. شماره ثبت: ۱۰۸۵۱۳. [چاپ سنگی]. تألیف قرن ۱۴. تاریخ کتابت ۱۳۴۳ق.

۲۱) یزدانی، زینب. (۱۳۸۱). فیہ ما فیہ. جلال‌الدین محمد بلخی. تهران: عطار.

