

فصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره بیست و دوم، پاییز ۱۳۹۰: ۵۱-۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۶/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۲/۱۲

پژوهشی در چگونگی تأویلات قرآنی شمس تبریزی

محمد خدادادی*

مهدی ملک ثابت**

یدالله جلالی پندری***

چکیده

بی‌شک یکی از بزرگترین عارفان پهنه عرفان اسلامی شمس‌الدین محمد تبریزی، عارف نام آور قرن هفتم هجری است که تحول بنیادینی در تفکرات مولانا جلال‌الدین مولوی به وجود آورد. شمس تبریزی در تنها اثر به جا مانده از خویش؛ یعنی «مقالات» نظریه‌های جالبی در ابواب مختلف عرفانی از خود به یادگار گذاشته است که برخی از آنها قابل توجه هستند. شمس تبریزی نظریات بدیعی درباره تأویل و تفسیر قرآن دارد که تا کنون مورد توجه قرار نگرفته‌اند. شمس در ضمن تأویل‌های خود بطن‌های جدیدی را از قرآن عرضه می‌کند که باعث شگفتی و شیفتگی هر پژوهشگر و محقق آگاه به عرفان اسلامی می‌شود. همین موضوع اهمیت پرداختن به این مقوله را دو چندان می‌کند. این مطالب به صورت پراکنده و از هم گسیخته در «مقالات» مندرج هستند و طبقه‌بندی آنها نیاز به کوشش فراوان دارد. در این پژوهش ابتدا نظریات کلی شمس درباره تأویل، لزوم روی آوردن به آن و آشنایان به علم تأویل را بیان کرده و سپس نظریات وی در باب قرآن و تأویل آن را به صورتی ساختارمند شرح داده و به بررسی آن پرداخته‌ایم. علاوه بر این، تفاسیر شمس را با شش تفسیر عرفانی قبل و معاصر او مقایسه کرده و نوآوری‌های شمس را مشخص ساخته‌ایم. شمس بر این باور است که انسان کامل یا ولی اعظم در هر عصری مظهر کامل قرآن است. در اندیشه شمس قرآن دارای بطن‌های بی‌نهایت است و اعتقاد به هفت بطن و هفتاد بطن نوعی سطحی‌نگری است. او در تعالیم خود دانستن تأویل و تفسیر قرآن را برای هر مسلمانی لازم دانسته و حضرت رسول (ص) را به عنوان نخستین مؤول و مفسر قرآن معرفی می‌کند. در یک تقسیم بندی کلی می‌توان گفت که شمس برای تأویل و تفسیر آیات از چهار شیوه تأویلی استفاده کرده است که عبارتند از: الف) تأویل یک واژه قرآنی به یک مفهوم و یا واژه دیگر. ب) تأویل به وسیله اضافه کردن یک کلمه به آیه. ج) تأویل و تفسیر بواسطه ارائه کردن شأن نزولی خاص از آیه. د) تفاسیر توجیهی که در آنها کاربرد برخی از اصطلاحات را توجیه می‌کند.

واژه‌های کلیدی: قرآن کریم، ادبیات عرفانی، تأویل، شمس تبریزی، مقالات شمس.

Khodadadim59@stu.yazduni.ac.ir

Mmaleksabet@yazduni.ac.ir

Jalali@yazduni.ir

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

*** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

مقدمه

بدون شک یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح شده در عرفان اسلامی، موضوع تأویل و مباحث مربوط به آن است. برای درک اهمیت موضوع، دانستن این امر کافی است که «بدون تأویل نه حکمت اشراقی سهروردی وجود داشت نه بطور کلی این پدیدار معنوی که مفهوم اسلام را دگرگون می‌سازد، یعنی: حکمت عالی‌ه شیعه» (کربن، ۱۳۸۳: ۱۰۷). در حقیقت تمدن اسلامی، تمدن متن است و تمدن متن را تمدن تأویل معنی کرده‌اند (ابوزید، ۱۳۸۰: ۳۸۸).

واژه تأویل از ریشه «أول» و به معنای بازگرداندن پیش یا وضعیت پیشین کلمه است. در تأویل سه رکن اصلی شکل می‌پذیرد: یکی امر تأویل‌پذیر یا موضوع تأویل، دیگر تحقق اصلی که مرجع تأویل است و سوم واسطه نقل یا تأویلگر (پاکتچی، ۱۳۸۵: ۳۷۱). اصولاً تأویل از سه نظرگاه قابل بررسی است: از منظر معرفت‌شناسی صوفیه؛ از منظر هستی‌شناسی عرفانی؛ و از نظر تاریخ تفاسیر قرآنی که توضیح هر یک از آنها نیازمند پژوهش مفصلی است. اما بطور خلاصه می‌توان گفت معرفت‌شناسی صوفیه تأکید عمده بر علم باطن (حقیقت) در برابر علم ظاهر (شریعت) است و از منظر هستی‌شناسی عارفانه، تأویل علاوه بر معنای بازگرداندن امور به اولشان به معنای بازگرداندن امور به عاقبت آنها نیز هست، در منظر عرفا هر آنچه با حق آغاز می‌شود به او نیز ختم می‌گردد، زیرا در حقیقت اول و آخر هر چیز اوست. درباره تاریخچه تأویلات قرآنی نیز مباحث بسیار زیادی در میان علمای اسلام صورت گرفته است و برخی از محققان با توجه به احادیث نبوی سعی در اثبات این موضوع دارند که تأویلات قرآنی در عصر حضرت رسول وجود داشته است و در میان صحابه کسانی چون مولا علی ابن ابی طالب^(ع) و ابن عباس به سبب بهره‌مندی از دانش تأویل شهرت داشته‌اند (امامی، ۱۳۸۵: ۳۹۲-۳۸۷).

به هر حال باید دانست که در طول تمدن چند صد ساله اسلامی کتاب‌های مختلفی در این زمینه نگارش یافته و از زوایای مختلف به علم تأویل پرداخته‌اند. اما شاید به جرأت بتوان گفت سرآمد این مباحث را می‌توان در کتاب‌های عرفانی فارسی که نقش مهمی در نضج یافتن تمدن اسلامی بویژه در حوزه تأویل و تفسیر آیات و احادیث داشته‌اند؛ مشاهده کرد. کتاب‌هایی چون کشف المحجوب، کشف الاسرار، مثنوی معنوی، تمهیدات و... که هر کدام به نوبه خود در بردارنده نوآوری‌های بدیعی در حوزه تفسیر و تأویل‌های عرفانی هستند و تا حدودی مورد توجه محققان قرار گرفته‌اند. یکی دیگر از آثار عرفانی ادب فارسی که کمتر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته؛ «مقالات شمس تبریزی» است که سرشار از مضامین و مفاهیم عالی عرفانی است؛ تا کنون این کتاب چنان که باید و شاید مورد بررسی و تحلیل قرار نگرفته و اکثر مفاهیم ناب و بدیع آن پنهان مانده است.

یکی از موضوعاتی که شمس تبریزی در تنها اثر به جا مانده از خود؛ «مقالات»، با نگاهی ویژه به آن پرداخته، موضوع تأویل و مباحث پیرامون آن است که در این مقاله به صورت مشروح به آن خواهیم پرداخت. سخنان و تأویل‌های شمس را در سه زیر مجموعه می‌توان مورد بررسی قرار داد. نخست؛ نظریات کلی شمس در باب تأویل، دوم؛ تأویل و تفسیر آیات قرآن و سوم؛ تأویل احادیث که در این مقاله به دو مبحث کلیات تأویل و تأویلات قرآنی شمس می‌پردازیم.

تأویل از نظرگاه شمس

آنچه را ما امروز در علم هرمنوتیک با عنوان «افق انتظار»^(۱) می‌شناسیم، شمس به بیان دیگر اینگونه مطرح کرده است: «عرضه می‌دارد و خوشتر می‌نماید... چه معنی که این سخن را گفته‌اند؛ هر کسی از سخن چیزی فهم کرده است، و هر کس حال خود فهم کرده است، و هر که می‌گوید از تفسیر آن سخن، حال می‌گوید نه تفسیر؛ گوش دار که آن حال اوست» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۲۴). بنابراین شمس به این موضوع آگاه است که هر کسی با پس زمینه ذهن خود به متن می‌نگرد و برداشت هر کسی از متن با توجه به میزان اطلاعات و سطح دانش آن فرد متغیر است و آنچه را یک مفسر یا مؤول از یک متن عرضه می‌کند نمی‌توان به عنوان معنای مطلق و حقیقی آن پذیرفت، زیرا چه بسا که این تأویل تنها برداشت درونی شخص تأویلگر باشد: «ای خواجه، هر کس حال خود می‌گویند، و می‌گویند که کلام خدای را معنی می‌گوییم!» (همان، ج ۱: ۲۸۱).

هر سخنی قابل تأویل نیست

با وجود این شمس، هر سخنی را قابل تأویل نمی‌داند و معتقد است گاه تأویل، آدمی را از رسیدن به حقیقت باز می‌دارد. این نظر شمس را در حکایت پایزید و احمد زندیق می‌توان مشاهده کرد: «... جنید را از بغداد بدو حوالت بود که به فلان شهر احمد زندیق است، بنده‌ای ما را، این مشکل تو بی او حل نشود... با خود... تأویل کرد، احمد صدیق پرسید. از بس معرفت که در اندرون او بود مانع آمد او را از مقصود، که او را در واقعه سخنی گفتند بی تأویل، او بشنید با تأویل. شصت روز در آن شهر سرگردان می‌گشت، و می‌پرسید که احمد صدیق را وثاق کجاست؟ به شومی آنکه او را بی تأویل گفتند، او به تأویل می‌پرسید... [آخر] گفت: بی تأویل پرسیم. پرسید. آن جوان گفت: آخر آواز قرآن خواندنش می‌شنوی. جنید نعره‌ای بزد و بیخود بیفتاد» (همان، ج ۱: ۱۲۳).

در جای دیگر نیز شمس در ضمن بحث درباره‌ی یک آیه قرآنی و یک حدیث به این موضوع اشاره می‌کند که بعضی از مفاهیم را نمی‌توان تأویل کرد و باید به همان صورت اصلی آنها را پذیرفت و تأویل نکرد: «لا یسعی السماء را تأویلی بگو، گفت: همان معنی که انا عرضنا الامانه

علی السموات. یعنی معرفه الله، و این معرفت را بر درجات است معنی آن حدیث هم با این تعلق دارد. فرمود که دیگر چیزی نیست پیش شما از معنی این حدیث که: لا یسعی سماء؟ سعت حقیقی ممکن نیست؟ خاموش شدند» (همان: ۱۲۵).

شمس معتقد است که گاهی اوقات به واسطه وجود حجاب‌های ظلمانی، نفس اماره شروع به تصرف کردن در حقایق و تأویل واقعیت‌ها می‌کند، در این صورت آدمی برای نجات از آن باید خود را به نادانی بزند: «چون تاریکی در آید و حجابی و بیگانگی ای... نفس تصرف کردن گیرد و تأویل نهادن گیرد... هر چند نفس تأویل کند، تو خویشتن را ابله ساز، که ان اکثر اهل الجنه البئله» (همان، ج: ۱، ۱۴۵). و از قرائن پیداست که شمس با تأویل شخصی و «تفسیر به رأی مذموم» مخالف است و آن را باعث گمراهی و سرگردانی و تاریکی می‌داند و این اعتقاد به همان حدیث نبوی است که: «من فسّر القرآن برأیه فقد کفر» (کفر) افتری علی الله الکذب» (زرکشی، ۱۳۹۱، ج: ۲، ۱۶۴). خلاصه کلام اینکه شمس معتقد است که هر کلامی را نمی‌توان تأویل کرد: «سخن باشد با تأویل که اگر مؤاخذه کنند راست باشد به تأویل، نه همچو اناالحق رسوا و برهنه، قابل تأویل نه، لاجرم سرش برفت» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج: ۲، ۱۶۳).

لزوم دانستن تأویل

بنابر آنچه گفته شد شمس «تأویل‌های کسی را که بدون بهره‌گیری از نور باطن به تأویل متن می‌پردازد، نه برخاسته از قرائن درونی متنی و عقل پسند» نمی‌پذیرد (گرچی، ۱۳۸۶: ۱۸۸). اما در غیر این صورت تأویل را امری پسندیده دانسته و حتی آن را موجب حرکت به سوی ایمان و معرفت و ذوق به شمار آورده و سخن بدون تأویل را چندان دلپذیر نمی‌داند: «این قاعده‌ای است که چون سخن راست را متلون کنی، و به تأویل گویی، اندکی برنجد و اغلب رقت آید و ذوق آید و حالت آید، و چون بی تأویل گویند، نه رقت آید نه حالت آید» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج: ۱، ۱۲۴) از همین رو شمس معتقد است که تمام امت محمد^(ص) باید علم تأویل را بدانند و آن را به کار گیرند: «هر نبی را معجزه‌ای هست، یوسف صدیق را تأویل الاحادیث، اما محمدی باید تا تأویل الاحادیث را تمام بدانند. که آن بنده می‌گریزد و بر او می‌ریزند» (همان: ۳۸۳). بنابراین شمس از سخنان ظاهری و خشک‌گریزان است و به دنبال تأویل حقیقی مفاهیم می‌گردد و دیگران را نیز به آن فرا می‌خواند: «با من از این واعظانه آغاز کرد، ازین ظاهر، گفتم با من ازین سرّ کار بگو، از حقیقت بگو... خود آن طعام [ظاهر] از پیش برخیزد. پس همان حدیث است. آخر تأویل احادیث بدان» (۳۶۷) زیرا «سخن انبیاء را تأویلی هست، باشد که گویند برو؛ آن برو، مرو باشد در حقیقت» (۲۳۱).

آشنایان به حریم تأویل

شمس خود را صاحب سرّ کلام انبیاء و آگاه به حقیقت کلمات ایشان می‌داند: «چه غم دارم، حق تعالی چون سرّ خود را از این بنده دریغ نمی‌دارد. کدام سرّ را دریغ دارد» (همان: ۱۸۳) از این رو خود را مجاز می‌داند که به هر شیوه‌ای که بخواهد احادیث را تأویل کند: «قول پیغامبر هست، من این را بشکستم. چنین گفتم بعکس، و معامله خود کردم و اثرش ظاهر شد» (همان، ج ۲: ۲۲) البته غیر از خود کسی را در چنین مرتبه‌ای نمی‌بیند: «اکنون آن دگران اگر گویند پاره پاره شان باید کرد» (همان) «دیگران را نشاید که این گستاخی کنند. مثلا بازی آمد بر سر دیوار بارو نشست. کسی سنگی برگرفت تا بر او اندازد، بر پرید و رفت. اما اگر خری بر آن بارو بایستد، که من نیز چو سنگی آید؛ بجهم، فرو افتد، گردنش بشکند» (همان، ج ۱: ۲۹۰) زیرا او هر کسی را اهل تأویل و آشنا به معانی حقیقی آیات و احادیث نمی‌داند: «اکنون این است معنی ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون» (همان، ج ۲: ۴۰۹) از همین رو معتقد است که حتی هر کسی توان شنیدن تأویل‌های عرفانی او را ندارد: «مرا از این علم‌های ظاهر و از این تازیها می‌بایست که با اینها بگویم، که دریغ است این علم [تأویل] من با ایشان گفتن. کی توان با این علم به آنها مشغول شدن؟ ایشان را به همان مشغول باید کردن که بدین نمی‌ارزند» (همان، ج ۱: ۱۸۵). اما به برکت وجود مولوی، شمس اندکی از این علم باطنی خویش را آشکار کرده و شاگردی تربیت کرده است که خود خطاب به او چنین می‌گوید که: «اگر یوسف صدیق زنده بودی، غاشیه تو (مولانا) برداشتی در تأویل حدیث» (همان: ۲۲۲).

تأویل و تفسیر قرآن

کلیدی‌ترین آیه در قرآن کریم که درباره تأویل آیات سخن گفته، آیه هفت سوره آل عمران است که «به سبب پیچیدگی و ابهام موجود در عبارت یکی از پر گفت و گوترین آیات برای مفسران بوده و خود مبنای اختلافی وسیع درباره چستی تأویل و حیطه‌های آن بوده» (پاکتچی، ۱۳۸۵: ۲۷۱) که بحث درباره آن نیازمند پژوهشی مستقل است. اما آنچه مسلم است حقیقت این موضوع است که در طول تمدن اسلامی همواره تفسیرها و تأویل‌های گوناگونی از آیات قرآن مجید صورت گرفته است. از قدیم‌ترین متون تفسیری عرفانی می‌توان «تفسیر کبیر» مقاتل بن سلیمان، تفسیر منسوب به امام جعفر صادق^(ع)، «المواقف» نفری و «کشف الاسرار» میبیدی را نام برد، که هر کدام در شکل‌گیری و تکامل تفاسیر عرفانی جایگاه خاصی دارند. اما همانطور که یاد آور شدیم شمس تبریزی نیز در حوزه تأویل و تفسیر آیات قرآنی به تجربه‌های جدیدی دست یافته و گاه آرای منحصر به فردی را در این حوزه ارائه کرده است که نزد سایر عرفا مشاهده

نمی‌شوند. از این رو پرداختن به این آراء می‌تواند به روشن شدن تصویر کلی تأویلات و تفاسیر عرفانی در تمدن اسلامی کمک کند. در این بخش ابتدا به صورت خلاصه به نظریات محققان در باب تأویل و تفسیر و تفاوت‌های آنها پرداختیم و سپس به دیدگاه‌های شمس در مورد قرآن و تأویل و تفسیر آن می‌پردازیم و آنگاه در بخش بعدی نمونه‌هایی از تفسیرها و تأویل‌های او را ارائه کردیم، مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهیم.

تعریف تأویل و تفسیر

واژه تأویل در هفت سوره و شانزده آیه به کار رفته که آیه هفتم سوره آل عمران از برجسته‌ترین موارد است. اما واژه تفسیر تنها یک بار در قرآن مجید در سوره فرقان آیه ۲۵ به کار رفته است. آلوسی صاحب تفسیر روح المعانی در بیان تعریف تأویل می‌گوید: «تأویل اشاره‌ای قدسی و معارفی سبحانی است که سالکان را از خلال عبارات منکشف می‌شود و دل‌های عارفان را از ابرهای غیب سیراب می‌کند» (الذهبی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۱۳).

در تعریف تفسیر شاید جامع‌ترین بیان این باشد که: «تفسیر در اصل به معنای کشف و اظهار است و در شرع، توضیح معنای آیه و بیان شأن نزول و قصه و سببی است که آیه در آن باب نازل شده به لفظی که دلالت آن، دلالت آشکار باشد» (جرجانی، ۱۳۵۷: ۵۵). به هر حال تفسیر قرآن بر اساس «شواهدی از دستور زبان، علم اللغه، احادیث و روایات است. این رویکرد که تفسیر ظاهری نام دارد، به برداشت ظاهری از بیانات قرآنی اکتفا می‌کند و به شدت از دخالت رأی و نظر شخصی پرهیز می‌نماید» (لوری، ۱۳۸۳: ۳۲) بیشتر تفسیرها، بویژه نزد متشرعه رسمی از این نوع است.

ترادف و تباین بین تأویل و تفسیر

در باب تناسب و شباهت و یا اختلاف بین تفسیر و تأویل دو نظریه مختلف وجود دارد. «نخست برداشت ترادف و هم‌معنایی و دوم برداشت تباین و تفاوت معنایی است. دیدگاه اول مربوط به متقدمین و دیدگاه دوم مربوط به متأخرین است» (پورحسن، ۱۳۸۴: ۳۰) ابو عبیده و گروهی دیگر گفته‌اند: «التفسیر و التأویل بمعنی واحد» (الذهبی، ۱۳۹۶: ۱۹). تهانوی در کشاف در این مورد معتقد است که «نزد علمای اصول، تأویل مرادف تفسیر است با این فرق که تأویل ظن به مراد است و تفسیر قطع بدان است» (تهانوی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۹۹).

برخی از پژوهشگران این حوزه برای ترادف دو واژه به خطبه صد و پنجاه نهج البلاغه نیز استناد جسته‌اند (پورحسن، ۱۳۸۴: ۳۰). حضرت در این خطبه چنین می‌فرماید: «تُجَلَّى بالتَنْزِيلِ ابصارهم و یرمی بالتفسیر مسامعهم» (نهج البلاغه، شهیدی، ۱۳۶۸: خطبه ۱۵۰). اما بسیاری بین تأویل و تفسیر فرق قائل شده و هر یک تعبیرات و مفاهیم گوناگونی را در تفاوت آن دو به کار برده‌اند

تأویل عقلی و تأویل کشفی

در باب تأویل هم اختلاف نظرهایی وجود دارد و برخی از محققان بدرستی تأویل را که مبتنی بر دخالت نظر و تفکر مفسر است به دو گرایش تأویل عقلی و تأویل کشفی تقسیم کرده‌اند. «تأویل عقلی علاوه بر بکارگیری تمام امکانات تفسیر ظاهری، نتیجه تفکرات شخصی مفسر را نیز در خود دخیل می‌نماید. اما تأویل کشفی یا تأویل باطنی عبارت است از راه کشف درونی از طریق درک مستقیم و شهودی مفهوم باطنی کلمات و آیات قرآن» (لوری، ۱۳۸۳: ۳۶). تأویلات شمس تبریزی از جمله تأویلات کشفی و باطنی است. این نوع تفسیرها «حاصل الهامات فردی محض، و فاقد هر گونه تکیه گاهی در سنت، که به صورت ذوقی به متن مقدس چسبانده شده باشد نیست. تفسیر باطنی هم در سطح فکری و هم در بعد تکامل تاریخی خود مبتنی بر تلاوت مجدانه و مداوم قرآن، توأم با تجربه‌ای معنوی است که این تجربه نیز لازمه فهم متن است» (۵۸). به هر حال در بین مسلمانان برخی از فرقه‌ها مانند جهیمیه (برای فرار از تجسیم) و نیز معتزله (برای پرهیز از قول به جبر و رؤیت و...) به تأویل آیات و احادیث پرداخته‌اند، و امام محمد غزالی نیز در مشکوه الانوار این شیوه را پیش گرفته است. غالب علمای اهل سنت، حشویه و ظاهریه تأویل را بر نمی‌تابند. «در هر صورت در میان مسلمین، صوفیه، باطنیان و اخوان الصفا در بسیاری از موارد به تأویل تمسک جسته‌اند» (۳۲). محققانی چون پل نوپا و هانری کرین آغاز تأویل باطنی قرآن را از زمان امام جعفر صادق^(ع) و تعلیمات ایشان و نیز تأویل قرآن منسوب به ایشان یعنی «مصباح الشریعه» می‌دانند (کرین، ۱۳۷۳: ۲۰). در تاریخ متصوفه در قرن سوم به بعد تفاسیری از بخشی از یک سوره یا قسمتی از قرآن یا تمام قرآن به ما رسیده است که در آنها نشانه‌هایی از ذوق و تأویل باطنی وجود دارد^(۲). در انتهای این مباحث می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که «تأویل قرآن مجید با معانی باطنی، و معانی فراتر از تفسیر سر و کار دارد و چنانکه بعضی از قرآن پژوهان گفته‌اند تفسیر به عبارت می‌پردازد و تأویل به اشارت، و تأویل قرآن مجید، نظر به وجود متشابهات امری ناگزیر است» (خرمشاهی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۶۱).

قرآن از دیدگاه شمس

کلام خدا جامع کلامهاست

شمس، قرآن را دربردارنده تمام مفاهیم و حقایق عالم می‌داند و بر این باور است که انسان با چنگ زدن به ریسمان قرآن، همه علم‌ها و آگاهی‌ها را در اختیار خواهد گرفت و از پراکندگی

و سرگردانی نجات خواهد یافت: «یکی قوم در سخن سجع نگاه دارند، همه سجع گویند، قومی همه شعر گویند، قومی همه نثر گویند: هر یکی از این جزوی است. کلام خدا کُلّ است، دست در کل زن تا همه جزوها آن تو باشد، و چیزی دیگر مزید. دست در جزو مزین، نباید که کل فوت شود» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۷۳) پس همین موضوع را با تمثیل زیبایی شرح می‌دهد: «یکی در خانه او درختی پیدا شد، برآمد، باید که کل درخت را در برگیرد تا همه شاخه‌ها آن او باشد، و تنه زیاده. اما اگر دست در یک شاخ زنی باقی فوت شود، و خطر بود که آن شاخه بگسلد و از آن شاخ [نیز] بمانی و از خود هم بمانی» (همان). به قول مولانا:

عاشقان کُل نه این عشاق جزو ماند از کُل هر که شد مشتاق جزو
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۷۳)

انسان کامل مظهر قرآن است

توجه به این نکته لازم است که شمس گاه قرآن را، ولی خدا و یا انسان کامل می‌داند و معتقد است که منظور از قرآن فقط این الفاظ ظاهر نیست بلکه قرآن یک حقیقت کامله است که در هر عصری روح آن در وجود انسان کاملی متجلی می‌شود و آن انسان کامل خود، قرآن ناطق است: «مراد او ازین کتاب الله مصحف نیست، [بلکه] آن مردی است که رهبر است. کتاب الله اوست، آیت اوست، سوره اوست. در آیت آیتهاست. این مصحف ظاهر را آخر آن جهود یاد داشت^(۳)... پس دانستیم که آنچه تو را برهاند بنده خداست، نه آن نبشته مجرد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۱۶).

این سخنان شمس در مورد جامعیت قرآن و قرآن ناطق ما را به یاد سخنان مولا علی^(ع) می‌اندازد که: «ذلک القرآن فستنطقوه و لن ینطق و لکن اخبركم عنه. الا ان فیه علم ما یأتی والحديث عن الماضي و دواء دائکم و نظم ما بینکم» (نهج البلاغه، شهیدی، ۱۳۶۸: خطبه ۱۵۷). شمس معتقد است که گروهی خود باطن آیات قرآن هستند و گروهی تنها تلاوت کننده آن: «قومی باشند که آیه الکرسی خوانند بر سر رنجور، و قومی باشند که آیت الکرسی باشند» (همان، ج ۲: ۲۳).

حضرت رسول^(ص) نخستین مفسر قرآن

شمس معتقد است که در زمان حضرت رسول^(ص) تفسیر و تأویل قرآن وجود داشته است و نخستین مفسر قرآن حضرت رسول^(ص) بوده است. او در ضمن نقل روایتی از ابن مسعود به این موضوع اشاره می‌کند که حضرت رسول^(ص) معانی باطنی بعضی از آیات را برای تعداد معدودی از یاران خویش بیان می‌کرده است و همین معانی باطنی و اسرار نهفته در قرآن را از اکثریت صحابه پنهان می‌داشته زیرا اکثر صحابه ظرفیت شنیدن بسیاری از مفاهیم باطنی قرآن را

نداشته‌اند: «ابن مسعود-رضی الله عنه-گفت که مصطفی علیه السلام اسرار قرآن گفتی، روایت کرد که معنی فلان آیت مصطفی صلوات علیه با صحابه بگفت، و معنی دوم در گوش من بگفت؛ که اگر با شما بگویم گلوی مرا ببرند صحابه! اکنون ایشان را کفر نمودی که گلوی او را ببریدندی!» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۶۹).

ظاهر و باطن قرآن

شمس معتقد است که قرآن دارای ظاهری و باطنی است که ظاهر آن برای عوام آشکار شده است و باطن آن برای خواص: «بالای قرآن هیچ نیست، بالای کلام خدا هیچ نیست. اما این قرآن که از بهر عوام گفته است جهت امر و نهی و راه نمودن، ذوق دگر دارد، و آنکه با خواص می‌گوید ذوق دگر» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۸۴). بنابراین همواره در صدد آن است که طالبان حقیقت را به سمت بطن و عمق قرآن حرکت دهد: «اکنون طلب می‌باید کردن که للقرآن ظهر و بطن^(۴)؛ این بطن است، بطن بطن خود امر نکردم و اگر کردم او را فردا اگر خلاصی باشد به آن باشد» (همان، ج ۲: ۱۷۴) بنابراین باید از ظاهر آیات به سمت باطن آنها حرکت کرد: «آن ظاهر نی، اکنون تو بدان مچفس، ائمه روا نمی‌دارند» (۲۳).

باطن‌های قرآن را نهایت نیست

او معتقد است که درک ظاهر قرآن از جمله پله‌های اول سلوک و مربوط به طفولیت روح بشر است و کسی که قدم در راه معرفت نهاده، نه تنها باید از ظاهر قرآن عبور کند بلکه باید به بی نهایت بودن بطن‌های قرآن نیز پی ببرد. شمس اعتقاد به بطن‌های هفت گانه را نیز نوعی عدم درک از حقیقت قرآن می‌داند و معتقد است که بطن‌های قرآن را نهایت و انتهای نیست، زیرا قرآن کلامی است بی نهایت و تصور نهایت برای آن، مستلزم محدود دانستن آن است، هر چند این بطون محدود نیز هنوز توسط بشر فهمیده نشده‌اند: «کسی که عقیده او این باشد که قرآن کلام خداست، حدیث کلام محمد^(ص)، از او چه امید باشد؟ مطلع او این باشد منتهای او به کجا رسد؟ که اینها همه در طفولیت می‌باید که معلوم او باشد، او در این تنگنا مانده باشد. عالم حق فراخنایی است، بسطی بی پایان عظیم... او در این مانده باشد که للقرآن ظهر و بطن الی سبعة ابطن.. ظهر علما دانند، و بطن اولیاء، بطن بطن انبیاء، و آن چهارم درجه لا یعلمه الا الله» (۱۳۰). شمس معتقد است که بطن‌های قرآن و رموز آن بیش از آن است که مردم می‌پندارند: «این کلام یا هفت بطنش با هم می‌گیریم، سر نیست. سر، غیر این است. و آنچه سر است هم برای غیر است. چون الف خود بسیار است، برای غیر است، بنگر که سخن چند حرف است، آنگاه سخن دوم، اول را می‌شکند و می‌پوشاند، سوم دوم را می‌پوشاند، آنگاه باز ظاهر کردن گرفت، و رو به

او معتقد است که این مرتبه مخصوص «اهل الله» است که از خاصان درگاه الهی‌اند و در قرآن تنها اشاره‌ای به وجود مبارک آنها شده است و وجودشان از هر نقص و آلودگی مبراست و واقف به تمام بطن‌ها و اسرار قرآن هستند: «اگر علم‌های دور دارد عجب نیست. رَبَّ تَالِ الْقُرْآنِ^(۵). این تالی را به لفظ رَبَّ گفت. و این عموم را نیست. پس تالی دیگر ماند که اهل قرآن است و اهل الله^(۶) خاصته، که واقف است بر آن هفت معنی. که للقرآن ظهر و بطن و لبطنه بطن الی سبعة بطن. این هفت لازم نیست از این چه مرسوم و معهود خلق است. غیر این و ورای این دانست. و آن معامله او شد. هفت را و صد هزار را دانست. آنکه طالب باشد و خاص حق باشد. بالای این مرتبه‌ای هست. و آن اخص است. و ذکر ایشان در قرآن نیست مگر به اشارت. و ایشان را با این هیچ تعلق نیست که رب تال القرآن. نه از این قسمند نه از آن قسم، که «اهل الله» و خاصته‌اند» (۱۰۰).

در انتها توجه به این نکته لازم است که اصطلاح ظهر و بطن از ابتدا مرادف اصطلاح تنزیل و تأویل بوده است. از امام باقر^(ع) پرسیدند: مقصود از ظهر و بطن چیست؟ فرمود: «ظهره تنزیله، و بطنه تأویله. منه ماقد مضی و منه ما لم یکن. یجری ما تجری الشمس والقمر» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۷: ۹۲). (ظاهر قرآن تنزیل آن است و باطن آن تأویل آن. بخشی از باطن قرآن پیش از این گذشته است و بخشی هنوز تحقق نیافته، قرآن بسان گردش خورشید و ماه در گردش است) (قاسم‌پور، ۱۳۸۱: ۲۳).

کدورات بشری حجاب فهم قرآن

شمس همانند بسیاری دیگر از عرفا معتقد است که کدورات بشری و صفات نفسانی خلق، حجاب فهم و درک واقعی قرآن است و کسانی که هنوز به تمامی تصفیه و تزکیه نشده‌اند نمی‌توانند به معنا و حقیقت قرآن راه یابند: «ایشان معنی قرآن و احادیث کی دانند؟ قرآن ایشان را صد نقاب بر بندد. لایمسه الا المطهرون، الا بر بعضی، جمال قرآن چگونه نقاب بر می‌اندازد؟» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۹۸) از همین رو عرفا گفته‌اند «هر حرفی [از قرآن] چراغی است از نور اعظم افروخته، آفتابی است از مشرق حقیقت طالع گشته، و به آسمان غیرت ترقی گرفته، هر چه صفات خلق است و کدورات بشر، حجاب آن نور است و تا حجاب برجاست یافتن آن را طمع داشتن خطاست» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۵۴).

شمس بر این باور است که حتی درک معنای ظاهری قرآن هم نیاز به پاکی و نور ایمان دارد: «معنی ظاهر قرآن را هم راست نمی‌گویند این ائمه، زیرا که آن معنی ظاهر را نیز به نور

ایمان توان دانستن و توان دیدن نه به نار هوا. ایشان را اگر نور ایمان بودی چندین هزار دادندی، قضا و منصب بستندندی؟» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۴۶).

قرآن ناسخ و منسوخ ندارد

به دلایل یاد شده شمس بر این باور است که اکثر محققان قرآن حتی در روشن کردن معنی و تفاسیر ظاهری قرآن دچار اشتباه شده‌اند. به عنوان نمونه شمس معتقد است که قرآن کلامی است قدیم بنابراین نمی‌تواند دارای نقص و تلون باشد، پس با این فرض در نظر گرفتن ناسخ و منسوخ برای قرآن معنایی ندارد و اصولاً بین ناسخ و منسوخ تفاوتی نیست، بلکه ناسخ همان معنی منسوخ را به زبانی دیگر بیان می‌دارد تا برای مردم قابل فهم باشد: «آنچه فرض می‌کند قرآن آن نیست. متلون است؟ سرّ چگونه متلون باشد؟ همه یک سخن باشد مستمر، ناسخ و منسوخ چگونه قدیم باشد؟ وعد و وعید! نی متلون نیست. جهت قصور فهم است. ناسخ همان منسوخ است. وعد همان وعید است. آن فهم نشد، بدین لفظ دیگر فرمود» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۵۰).

بنابر آنچه گفته شد شمس معتقد است که کسی به فهم واقعی قرآن نائل می‌آید که هم معنای الفاظ قرآن و هم معنای باطن آن را با نور وجودش درک کند، به زبانی دیگر هم کاتب وحی باشد و هم محل وحی: «بعضی کاتب وحی‌اند، و بعضی محل وحی‌اند، جهد کن تا هر دو باشی، هم وحی باشی هم کاتب وحی خود باشی» (۸۳).

تأویل‌پذیری همه آیات قرآن

در اندیشه شمس همه آیات قرآن دارای معانی باطنی هستند، بنابراین باید از معنای ظاهری آنها به معنای باطنی آنها رسید. او معتقد است که حتی آیاتی هم که در وهله نخست معنایی بسیار ساده و آشکار دارند نیز، نیاز به تأویل دارند، بلکه آیاتی که در ظاهر معنی‌شان ساده به نظر می‌رسد بیش از سایر آیات قابل تأمل هستند و نباید از کنار آنها به سادگی گذشت: «[عده‌ای می‌گویند] بعضی آیت‌ها را تفسیر نمی‌گوییم. یعنی خود حاجت نیست. خود حاجت آن است که رها کردی، چرا رها کردی یعنی آسان است؟ مشکل خود آن است» (همان، ج ۱: ۳۸۱)^(۷).

او معتقد است که هر انسان غیر مسلمانی هم قادر به درک و حفظ ظاهر قرآن است اما مسلمان واقعی کسی است که بتواند به معنای حقیقی آیات، و رای الفاظ ظاهری آگاه شود: «روزی یکی سؤال کرد که و سبحوه بکره و اصیلاً^(۸)، لیللاً طویلاً^(۹)، گفتم که چون آن جهود که خط آموخت او، همین تحت اللفظ فهم کرد، و تو همین تحت اللفظ فهم کردی، پس فرق چه باشد؟» (همان، ج ۲: ۱۵۱) سپس خود شمس معنای باطنی «لیل» را اینگونه بیان می‌دارد که «لیل آن است که ابری درآید، حجبی پیش آید» (همان).

مفسر کیست؟

از دیدگاه شمس هر کسی قادر به تفسیر و تأویل قرآن نیست، بلکه تنها کسانی می‌توانند تفاسیر درستی از قرآن ارائه کنند که کاملاً از خودبینی به دور باشند: «هُمَام خود مرد بزرگ است، تفسیر قرآن می‌خواند. هر که تمام عالم شد، از خدا تمام محروم شد، و از خود تمام پر شد، رومی که این ساعت مسلمان شود، وی خدا بیابد، و او را که پُر است، صد هزار پیغامبر نتوانند تهی کردن» (همان، ج ۱: ۲۰۶). او معتقد است که تفاسیری که همین عده از علما که پر از خودبینی و خودخواهی‌اند و به علم خویش غرّه گشته‌اند؛ عرضه کرده‌اند باعث تأخیر در کارها و عدم فهم صحیح قرآن شده است: «... سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک علّام الغیوب، چه باشد؟ ای خواجه تو از این فهم کردی که او چه گفت؟... از آنکه هر کسی معنی دیگر فهم می‌کرد تأخیر در کارها افتاد» (همان، ج ۲: ۱۱۷).

شمس تفاسیر خود را می‌ستاید و معتقد است که او دارای توانایی درونی و ظرفیتی والاست و می‌تواند تفاسیر درست و بی‌نظیری از قرآن ارائه کند و البته این ادعا را در جای جای سخنانش به اثبات می‌رساند^(۱۰): «سنریهم آیا تنا فی الافاق^(۱۱) چه می‌گویند؟ در آفاق: زمستان و تابستان، و در فی انفسهم: بیماری و صحت. زهی تفسیر! احسن ای مفسران! آن قول دگر؛ در آفاق: شق قمر و معجزات، فی انفسهم: انشراح صدر. انه الحق، یعنی ان الله حق او ان محمداً حق. زهی تفسیر! این تفسیر مسلم رهروان و سالکان راست.

هر آیتی همچو پیغامی و عشق نامه‌ای است. ایشان دانند قرآن را. جمال قرآن برایشان عرضه و جلوه می‌کند. چه سخن باشد: انه الحق، یعنی تا بدانند که خدا کیست، یعنی انه الحق. تفسیر «واحدی قدسی» هست، طوسی را چه می‌کنیم؟ الرحمن علم القرآن. تفسیر قرآن هم از حق بشنو. از غیر حق بشنوی، آن تفسیر حال ایشان بود نه تفسیر قرآن. ترجمه تحت اللفظ، همه کودکان پنج ساله خود بگویند» (همان، ج ۲: ۳۶).

بنابراین شمس خود را مفسّر و صاحب روشی بی‌بدیل در تفسیر و تأویل قرآن دانسته و البته معتقد است که تفاسیر او برای همه کس قابل فهم نیست: «گفتند ما را تفسیر قرآن بساز، گفتیم: تفسیر ما چنان است که می‌دانید: نی از محمد^(ص) و نی از خدا. این «من» نیز منکر می‌شود مرا... این که نفس من است سخن من فهم نمی‌کند. چنانکه آن خطاط سه گونه خط نبستی، یکی او خواندی لاغیر، یکی هم او خواندی هم غیر او، یکی نه او خواندی نه غیر او؛ آن منم که سخن می‌گویم. نه من می‌دانم نه غیر من» (همان، ج ۱: ۲۷۲). او این موضوع را موهبتی الهی می‌داند که خدا بهره و نصیب او کرده است: «یهدی الله لنوره من یشاء^(۱۲)». از قرآن وعده ما را، و قهر دگران را

قسمت است. قسام مطلق بخش کرده است» (همان، ج ۲: ۶۶). و البته گاه شمس را بخاطر همین تفاسیر و تأویل‌های نو و بی‌بدیل مورد مؤاخذه قرار داده و گاه او را متهم به کفر و الحاد کرده‌اند: «تفسیر قرآن بسازیم، گویند: هیچ مسلمانی این گوید؟ ملحد است» (همان، ج ۱: ۲۵۸). ولی شمس این کفر را مرتبه‌ای عالی‌تر از ایمان ظاهری و بدون تفکر دانسته و می‌گوید: «نامه خود بر نمی‌خوانند. گویند: کافر شد. آری کافر شد و مؤمن آمد» (همان).

نمونه‌هایی از تفاسیر و تأویلات عرفانی شمس

در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان گفت که شمس برای تأویل آیات از چهار تأویلی استفاده کرده است که عبارتند از: الف) تأویل یک واژه به یک مفهوم و یا واژه دیگر. ب) تأویل به وسیله اضافه کردن یک کلمه به آیه. ج) تأویل و تفسیر بواسطه ارائه شأن نزولی خاص از آیه. د) تفاسیر توجیهی که در آنها به توجیه به کار رفتن برخی از اصطلاحات می‌پردازد.

شایان ذکر است که بیشترین تأویلات شمس مربوط به شیوه نخست است و از سایر شیوه‌ها بسیار اندک استفاده کرده است. حال نمونه‌هایی از این تأویلات را عرضه و برای نشان دادن میزان نوآوری‌های شمس در این تأویلات آنها را با شش تفسیر عرفانی قبل و معاصر شمس مقایسه می‌کنیم. این تفاسیر شامل قدیمی‌ترین تفاسیر موجود عرفانی قبل شمس تا قرن هشتم هجری است، که عبارتند از: ۱- تفسیر تستری (قرن سوم هجری)، ۲- حقائق التفسیر سلّمی (قرن چهارم هجری)، ۳- لطایف الاشارات قشیری (قرن پنجم هجری)، ۴- کشف الاسرار میبدی (قرن ششم هجری)، ۵- تفسیر ابن عربی (قرن هفتم هجری) و ۶- تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان نیشابوری (قرن هشتم هجری).

الف) تأویل یک واژه به یک مفهوم یا یک واژه دیگر:

تأویل حرم (کعبه) به دل

سوره آل عمران (۳)، آیه ۹ «فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (در آن خانه خدا) نشانه‌هایی روشن است [از جمله] مقام ابراهیم؛ و هر که در آن درآید در امان است؛ و برای خدا حج آن خانه بر عهده مردم است؛ [البته بر] کسی که بتواند به سوی آن راه یابد...).

سوره عنکبوت (۲۹) آیه (۶۷): «أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَ يُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَ فَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَ بِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ» (آیا ندیده‌اید که ما حرمی امن قرار دادیم و حال آنکه مردم از حول آنان ربوده می‌شوند؟ آیا به باطل ایمان می‌آورند و به نعمت خدا کفر می‌ورزند).

شمس با توجه به آیات فوق تأویل خود را از «حرم امن الهی» بیان داشته و می‌گوید که معنای حقیقی «حرم امن» دل آدمی است که جایگاه خداوند و تنها جایی است که شیاطین و وسوسه‌ها به آن راه ندارند اما بیرون از دل جایگاه وسوسه‌ها و خوفهاست. از همین رو خداوند در آیه پنجم سوره ناس جایگاه وسوسه‌ها را «صدر» معرفی کرده است نه دل: «مَنْ دَخَلَ كَانْ آمِنًا، هَيْجْ شَكِي نَيْسَتْ كِهْ اَيْنْ صَفْتْ دَلْ اَسْتْ، وَ يَتَخَطَفْ النَّاسْ مِنْ حَوْلِهِمْ. بَرُونْ حَرْمْ دَلْ وَ سَوْسَه‌هَاسْتْ وَ خَوْفْ هَا وَ خَطْرَهَا كِهْ يَوْسُوسْ فَيْ صَدُورْ النَّاسْ. صَدْ هَزَارْ وَ سَوَاسْ وَ اَفْزَاعْ وَ اَخْوَافْ، وَ اَوْ بَرْ مِثَالْ اِبْرَاهِيمْ دَرْ مِيَانْ آتَشْ، دَرْ عَيْنْ تَرْبِيْتْ حَقْ وَ كِمَالْ قَدْرْتْ چنانکه موسی را به دست دشمن می‌پرورد» (شمس تبریزی؛ ۱۳۸۵ ج ۲: ۱۵). سینه آدمی محل وسوسه‌ها و خطرهاست و دل آدمی که در میان سینه قرار دارد حرم امن الهی است! همانند بیت الله که اطراف آن جایگاهی هراسناک بوده اما درون حرم را خداوند مکانی امن و آرام قرار داده است.

از همین رو شمس بر این باور است که همه رسالت انبیا و ولایت اولیا برای این است که در دل آدمی را بگشایند، زیرا با گشوده شدن در دل، آدمی بی‌واسطه به درک صاحب حقیقی خانه دل که همان ذات بی‌شریک خداوند است دست می‌یابد: «سَبْحَانَ اللَّهِ، هَمَهْ فِدَايْ آدَمِيْ اَنْدْ وَ آدَمِيْ فِدَايْ خُويشْ. هَيْجْ فَرْمُودْ: وَ لَقَدْ كَرَمْنَا السَّمَوَاتِ؟ وَ لَقَدْ كَرَمْنَا الْعَرْشِ^(۱۳)؟ اگر به عرش روی هیچ سود نباشد. و اگر زیر هفت طبقه زمین، هیچ سود نباشد. در دل آدمی می‌باید که باز شود، جان کندن همه انبیا و اولیا و اصفیا برای این بود، این می‌جستند» (همان، ج ۱: ۲۰۳).

در تفسیر تستری هیچ تفسیر و تأویلی از این آیات صورت نگرفته است. تستری بر خلاف شمس «صدر» را مترادف «قلب» دانسته است (تستری، ۱۴۲۳: ۲۱۱). سلمی در حقائق التفسیر، به تفسیر آیه ۹۷ سوره آل عمران پرداخته و به نقل از امام جعفر صادق^(ع) در مورد این آیه اینگونه می‌آورد: «مَنْ دَخَلَ الْاِيْمَانَ قَلْبُهُ كَانْ آمِنًا مِنْ الْكُفْرِ» (سلمی، ۱۳۶۹: ۲۹). اما این تفسیر، با تفسیر شمس متفاوت است، چرا که شمس معتقد است، خود قلب، حرم امن است نه اینکه اگر ایمان در آن وارد شود، امنیت می‌یابد. در تفسیر لطائف الاشارات نیز قشیری تأویل متفاوتی از این آیه عرضه کرده که با تأویل شمس متفاوت است. او مقام ابراهیم را تسلیم در برابر خداوند دانسته و معتقد است که هر کسی که به مقام تسلیم برسد از خوف و غم و... ایمنی می‌یابد: «يُقَالْ مَنْ دَخَلَ مَقَامَ اِبْرَاهِيمَ كَانْ آمِنًا، وَ مَقَامَ اِبْرَاهِيمَ التَّسْلِيمِ، وَ مَنْ كَانْ مُسْلِمًا اُمُورُهُ اِلَى اللَّهِ لَمْ يَبْقِ لَهْ اِخْتِيَارٌ، وَ كَانْ آمِنًا فَالْاَمْنُ ضِدُّهُ الْخَوْفُ، وَ الْخَوْفُ اِنَّمَا يَكُونُ عَلَيَّ اِلَّا يَحْصُلُ مُرَادُكَ عَلَيَّ مَا تَرِيدُ، فَاِذَا لَمْ تَكُنْ لِلْعَبْدِ اِرَادَةٌ وَ اِخْتِيَارٌ فَأَيُّ مَسَاغٍ لِلْخَوْفِ فِي وَصْفِهِ؟» (قشیری، بی‌تا، ج ۱: ۲۶۲). در کشف الاسرار هم تأویلی مشابه تأویل شمس، در ذیل این آیات وجود ندارد (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۲۱۷ و ج ۷: ۴۱۴). ابن عربی مقام ابراهیم و حرم امن را به عقل تأویل کرده که محل اتصال نور الهی است

(ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۱۱۵) که باز هم با تأویل شمس متفاوت است. در تفسیر غرائب القرآن نیز به تفسیر لغوی آیات بسنده شده (نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۵: ۳۹۷) و تنها نکته مشترک این تفسیر با سخنان شمس، جدا کردن معنای «صدر» از «قلب» است (همان، ج ۶: ۶۰۴).

تأویل ذنب به وجود

سوره محمد^(ص) (۴۷)، آیه ۱۹: «فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرُ لِذَنْبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَ مُتَوَاكِمًا» (پس بدان که هیچ معبودی جز خدا نیست؛ و برای گناه خویش آمرزش جوی؛ و برای مردان و زنان با ایمان (طلب مغفرت کن)؛ و خداست که فرجام و مآل (هر یک از) شما را می‌داند).

شمس معتقد است که جسم و روح هر دو حادث‌اند^(۱۴) از این رو قادر به درک وجود قدیم حق تعالی نیستند؛ بنابراین برای درک وجود قدیم، باید این وجود حادث را نفی کرد. به همین دلیل او معتقد است که «ذنب»، در آیه فوق به معنای «وجود» حادث آدمی است که تا آدمی آن را نفی نکند؛ به درک خداوند نائل نمی‌آید: «فاعلم انه لا اله الا هو، امر است به علم، و استغفر لذنبك، امر است که نفی این وجود کن، که حادث است و این وجود که حادث است چگونه عالم قدم ببندد؟ جسمت خود دی بود، روح را دو سه روز بیش گیر، صد هزار سال دیگر، اندک باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵؛ ج ۱: ۲۱۹).

در حقائق التفسیر راجع به تفسیر این آیه بحثی نشده است (سلمی، ۱۳۶۹: ۵۴). تستری ذنب را به وسوسه‌های نفسانی تأویل کرده: «وَاسْتَغْفِرُ لِذَنْبِكَ؛ یعنی استغفر من همه نفس الطبع» (تستری، ۱۴۲۳: ۱۴۵). صاحب لطائف الاشارات ذنب را اینگونه تأویل کرده است: «وَاسْتَغْفِرُ لِذَنْبِكَ؛ ای إذا علمت أنك علمت فاستغفر لذنبك من هذا فإن الحق - على جلال قدره - لا يعلمه غيره» (قشیری، بی‌تا، ج ۳: ۴۱۱) که با تأویل شمس متفاوت است. صاحب کشف الاسرار به جای تأویل این آیه، گناه صغیره را برای پیامبر پذیرفته و می‌گوید: «وَاسْتَغْفِرُ لِذَنْبِكَ، گناهان کبائر بر پیامبران روا نیست، اما صغائر، روا باشد که بر ایشان رود که بشراند و بشر از صغائر خالی نباشد و صغائر مصطفی^(ص) که در جاهلیت برو رفت یا بعد از نبوت، گذشته و آینده همه آمرزیده است که رب العالمین فرمود: لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۹: ۹۱). صاحب تفسیر غرائب القرآن هم به تفکیک حالات پیامبر پرداخته تا به این وسیله آیه را تفسیر کرده و معنای ذنب را برای پیامبر مشخص کرده باشد (نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۶: ۱۳۵) که این تفسیر نیز هیچ شباهتی با نظر شمس ندارد. در این میان تنها تفسیر ابن عربی است که تا حدود زیادی به تأویل شمس از این آیه نزدیک است. او نیز همانند شمس «ذنب» را به «وجود» تأویل کرده و می‌گوید:

«وَجُودُكَ ذَنْبٌ لَا يُقَاسُ بِهِ ذَنْبٌ» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۲۲۶). ابن عربی طبق نظریه وحدت وجود معتقد است که وجودی غیر از خداوند نیست و اگر آدمی، وجودی سوای وجود خدا و در برابر وجود خدا، برای خود قائل شود، بزرگترین گناه را مرتکب شده و باید از آن استغفار کند (همان).

تأویل عرش، سماوات، ارض و استوی به دل، دماغ، وجود و حال حضرت محمد

سوره طه (۲۰)، آیات ۵ و ۶: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى» (خدای رحمان که بر عرش استیلا یافته است. آنچه در آسمانها و آنچه در زمین و آنچه میان آن دو و آنچه زیر خاک است از آن اوست).

شمس در مورد تأویل عرش و استوای بر آن سایر مفسران را مورد انتقاد قرار داده و چنین می‌گوید: «الرحمن علی العرش استوی را چه گفته است در آن تفسیر؟ جز اینکه در این ظاهرها گفته‌اند: استوی به معنی استولی... این خود ابوالحسن اشعری گفته است: امّا بقوله استوی بلا کیف و نعتقد هکذا من غیر تفتیش. از این سخن چه معلوم شد؟ این طه را چه گفته است در آن تفسیر؟ جز که اهل ظاهر می‌گویند که طه اسم محمد، او معناه یا رجل، یا حروف معجم رقوم اهل نجوم، یا طه الارض، یا بر زمین نه که رسول، علیه السلام، به یک پا ایستاده بود در نماز شب، در تَهَجُّد بنافله، چند به یک پا بایستاد که پای مبارکش آماس گرفت، امر آمد که طه آن پای دیگر را هم بر زمین نه، به یک پای مایست که ما امر تهجد برای نوع تو نفرستادیم. این قول‌های ظاهر را که گفته‌اند نمی‌پرسم، دیگر غیر از این چه گفته‌اند؟ نمی‌گویی؟ اکنون معلوم شد که تفسیر این از لوح محفوظ می‌باید خواندن. آن لوح در کنار وهم نگنجد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۱۹).

شمس پس از سرزنش مفسران ظاهری از تفاسیری که از این آیات ارائه داده‌اند؛ در جای دیگری تفاسیر عرفانی خود را از این آیات اینگونه عرضه می‌کند: «الرحمن علی العرش استوی، آن عرش دل محمد^(ص) است. اگر پیش از او استوی نبود، به وقت او چون بود؟ قصه خود می‌گوید: طه؛ مرنج، مرنج، مرنج مبین. این قصه برای رنج تو نیاوردیم. له ما فی السموات و ما فی الارض؛ سماوات دماغ اوست، ارض وجود او، همه قصه اوست. استوی حال اوست» (همان، ج ۲: ۵۹).

همانگونه که می‌بینیم شمس عرش را به دل حضرت محمد^(ص) و سماوات و ارض و استوی را به دماغ و وجود و حال ایشان تأویل کرده است.

در تفاسیر تستری و غرائب القرآن در تفسیر این آیات مطلبی آورده نشده است (تستری، ۱۴۲۳: ۱۰۲ و نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۴: ۵۱۷). صاحب حقائق التفسیر، استوی را به معنای اظهار قدرت گرفته و به تأویل عرش، زمین و آسمان نپرداخته است (سلمی، ۱۳۶۹: ۱۳۱). قشیری نیز اگر چه عرش را به قلوب مؤمنین و قلوب اهل توحید تأویل کرده ولی در تأویلات او نیز خبری از تأویل

عرش به دل حضرت محمد^(ص) و تأویل سماوات و ارض به دماغ و وجود آن حضرت نیست. (قشیری، بی تا، ج ۲: ۴۴۶). میبیدی در کتاب کشف الاسرار پس از بیان دیدگاه‌های مختلف در باب عرش و تسلط بر آن، از جمله نظریه جزمی مالک بن انس و نظرات سایر صحابه و مفسران از قبیل ابن عباس و ابی هریره و کعب احبار که ظاهر عرش را پذیرفته و روایاتی مبنی بر وجود عرش بیان داشته‌اند (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۱۰۰) به بیان دیدگاه خواجه عبدالله در این باره پرداخته: «شیخ الاسلام انصاری گفت قدس الله روحه، استواء خداوند بر عرش در قرآن است و مرا بدین ایمان است، تأویل نجویم که تأویل درین باب طغیان است، ظاهر قبول کنم و باطن تسلیم، این اعتقاد سنّیان است، و نا در یافته به جان پذیرفته طریقت ایشان است، ایمان من سمعی است، شرع من خبری است...» (۱۱۱) و در مجموع از تأویل عرش و سماوات و ارض اجتناب کرده است. از میان نظرات مختلف مفسران، تنها تأویل ابن عربی است که با تفسیر شمس از این آیات، تا حدود زیادی سازگارست، چرا که او نیز همچون شمس، عرش را قلب مقدّس حضرت رسول^(ص) می‌داند که خداوند با تسلط بر آن به صورت رحمة للعالمین و به صورت لطف عام بر بشریت ظهور کرده و تمامی موجودات را غرق رحمت خویش کرده است: «فَكَذًا اسْتَوَى عَلَيَّ عَرْشُ قَلْبِكَ بِظُهُورِ جَمِيعِ صِفَاتِهِ فِيهِ وَ وُصُولِ أَثَرِهَا مِنِّهِ إِلَى جَمِيعِ الْخَلَائِقِ، فَصِرَتْ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ وَ صَارَتْ نَبْوُتَكَ غَامَةً خَاتِمَةً» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۱۹). با وجود این باز هم تأویل ابن عربی مشابهت تام با تأویل شمس ندارد، چرا که او به تأویل سماوات و ارض نپرداخته است.

تأویل جنت به حقیقت خداوند

سوره فجر (۸۹) آیات ۲۷ الی ۳۰: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي. وَ ادْخُلِي جَنَّتِي» (ای نفس مطمئنّه. خشنود و خدایسند به سوی پروردگارت بازگرد. و در میان بندگان من در آی و در بهشت من داخل شو).

شمس مرتبه «اطمینان» را حالتی مستمر و دائمی می‌داند که پس از آن پیوندی ناگسستنی میان بنده و خدا ایجاد می‌شود. پس در چنین حالتی خود نیاز به بهشت و نعمت‌های آن نیست، زیرا در چنین حالتی انسان به کمال وجودی خود که همان اتصال به خداوند است دست یافته، پس نتیجه می‌گیرد که معنای باطنی جنت در این آیه حقیقت خداوند است که برای تأکید آن را ذکر کرده: «مطمئنّه استمراری در رسید، که بعد از آن بالغی و رسیدگی و استمرار، هم چیزی باقی است که به حق رسید. قوله: فادخلی فی عبادی، بعد از آن خود حاجت نیست الا جهت تأکید: وادخلی جنتی، یعنی حقیقتی» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۹۲).

در لطائف الاشارات، حقائق التفسیر و کشف الاسرار «جنت» تأویل نشده است و در این تفاسیر تنها به تفسیر «عباد» پرداخته‌اند. قشیری «عبادی» را به «عبادی الصالحین» تفسیر کرده است (قشیری، بی تا، ج ۳: ۷۲۸). تستری نیز ضمن تفسیر «عباد» به «اولیاء»، «جنت» را به دو جنت تفسیر کرده، یکی جنت نفس و دیگری حیات و بقای ابدی (تستری، ۱۴۲۳: ۱۹۴). نیشابوری ضمن تفسیر «عباد» به «صالحین»، «جنت» را در دنیا «مقام رضا و تسلیم» دانسته و در سرای آخرت نیز به همان معنای متداول آن در نظر گرفته است (نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۶: ۵۰۰). از میان این تفاسیر باز هم تنها تفسیر ابن عربی است که تا حدودی به تأویل شمس از این آیه نزدیک شده است. ابن عربی ضمن بیان مقام اطمینان قلبی، به حالت کمال صفات در هنگام دستیابی به نفس مطمئنه اشاره کرده است: «تَمَّ لَكَ كَمَالُ الصِّفَاتِ» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۴۳۱) که به سخن شمس که این حالت را حالت «بالغی و رسیدگی» دانسته نزدیک است. علاوه بر این او «جنت» را ورود به توحید ذاتی دانسته که مخصوص اولیای الهی است. به تعبیر دیگر او جنت را «جنت ذات» دانسته (همان) که به تأویل «جنت حقیقت» شمس بسیار نزدیک است، هر چند که باز هم مشابهت تام میان این دو تأویل وجود ندارد.

تأویل حور به عالم خدا

سوره الرحمن (۵۵) آیات ۷۲ و ۷۴: «حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ. لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ» (حورانی پرده‌نشین در (دل) خیمه‌ها. دست هیچ انس و جنی پیش از ایشان به آنها نرسیده است).

شمس حور العین بهشتی را رمزی می‌داند از حقیقت ذات پروردگار که تا به حال برای هیچ جن و انسی آشکار نکرده است و هیچ کس آن عالم را درک نکرده است و خداوند این عالم پاک و ناشناخته و بکر خود را به دوستان خویش ارزانی می‌دارد: «حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ» چه معنی دارد؟ هله این چنان حور عالم خداست. گفت: هم بر آن قیاس کن. گفتمش که انس و جان به آن نرسیده است. یعنی نه این شراب‌ها هم درین عالم به ما می‌رسد به قدر مرتبه هر یکی؟ زنجبیل و سلسبیل و کافور شراب طهور» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۶۹).

طبق این تأویل حقیقت بهشت و معنای باطنی آن دست یابی به عالمی است که خداوند بی‌واسطه در آن درک شود، پس دستیابی به این عالم در این دنیا هم ممکن است. از همین رو در جای دیگر، شمس در همین دنیا خود را صاحب نعمت‌های بهشتی معرفی می‌کند: «لِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ»^(۱۵) هم اینجا حریر پوشیده‌ام، تو نمی‌بینی آن لطافت را، چنانکه حیوان نبیند و نداند آن لطافت حریر را. این پوست لطیف شد، حریر شد. پوستم حریر است، خود حریر چه نسبت

دارد به نرمی این پوست از کجا تا کجا!» (همان، ج ۱: ۱۸۹).

در تفاسیر تستری و سلمی سخنی در تفسیر این آیات بیان نشده است. مقاتل بن سلیمان نیز «حور» را به همان معنای ظاهری پذیرفته و در توضیح آن گفته است: «حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ؛ یعنی بِالْحُورِ الْبَيْضَاءِ، وَ بِالْمَقْصُورَاتِ الْمَحْبُوسَاتِ عَلَىٰ أَزْوَاجِهِنَّ فِي الْخِيَامِ» (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۴: ۲۰۵). قشیری نیز نظری مشابه تفسیر مقاتل عرضه کرده و چیزی بیش از آن نگفته است (قشیری، بی تا، ج ۳: ۵۱۵). صاحب کشف الاسرار نیز به تفسیر ظاهری حور پرداخته و تأویل خاصی از آن عرضه نکرده است (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۹: ۴۳۲). در بخش‌هایی دیگر از کشف الاسرار نیز، اگر چه خواجه عبدالله به انتقاد از طالبان حور و قصور برخاسته و ایشان را مزدور خوانده (همان، ج ۱: ۴۶۹ و ج ۲: ۳۲۰ و ج ۶: ۳۵۶) با وجود این در هیچ جا تأویلی مشابه تأویل شمس از حور عرضه نکرده است. صاحب تفسیر غرائب القرآن نیز همانند دیگر مفسران به تفسیر ظاهری از این آیه و معنا و خصوصیات ظاهری حور بسنده کرده است (نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۶: ۲۳۴). در این میان باز هم ابن عربی است که تفسیری عارفانه و عمیق از این آیه عرضه کرده که تا حدودی به تأویل شمس نزدیک است. او حور را عالم اسماء و در مرتبه‌ای عالی‌تر مقام وحدت دانسته است که برای همه کسی آشکار نمی‌شود (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۳۰۹).

تأویل لیل به حجاب

سوره انسان (۷۶)، آیه ۲۶: «وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَ سَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا» (و بخشی از شب را در برابر او سجده کن و شب (های) دراز، او را به پاکی بستی). شمس در آیه فوق «لیل» را به حجاب راه سلوک تأویل کرده است: «روزی یکی سوال کرد که سَبِّحُوهُ بَكْرَهُ وَ أَصِيلاً، لَيْلًا طَوِيلًا... لیل آن است که ابری درآید، حجبی پیش آید» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۵۱). پس شمس شب طولانی را زمانی می‌داند که سالک در میان حجاب‌های مختلف گرفتار شده است و برای رهایی از این حجاب‌ها باید به درگاه الهی برود تا با پرستش حق و عنایت او از این حجاب‌ها رهایی یابد. او این موضوع را در جایی دیگر اینگونه بیان می‌دارد: «سَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا یعنی چون میان مرید و شیخ حجابی شد؛ آن لیل باشد. چون تاریکی درآمد، این ساعت باید که به جد تسبیح کنی و کوشش کنی در زوال آن پرده و هر چند تاریکی افزون می‌شود و شیخ بر تو مکروه‌تر می‌شود، کوشش خدمت افزون می‌کنی و غم نخوری و نومید نشوی از دراز شدن ظلمت که لیلًا طویلاً، که چون تاریکی دراز آید، بعد از آن روشنی دراز آید» (همان، ج ۱: ۱۴۵).

در تفاسیر بررسی شده مشابه چنین تأویلی به چشم نمی‌خورد. قشیری، میبدی و نیشابوری به تفسیر ظاهری این آیه بسنده کرده و تأویل خاصی از آن عرضه نکرده‌اند. به عنوان نمونه

میبیدی می‌گوید: «مِنَ أَيْلٍ، یعنی: صَلَاةُ الْعَشَائِنِ وَ لَيْلًا طَوِيلًا؛ یعنی: التَّطَوُّعُ بِصَلَاةِ أَيْلٍ» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۳۲۶). قشیری می‌گوید که منظور آیه، ابتدا عمل به فرایض و سپس پرداختن به نوافل است (قشیری، بی‌تا، ج ۳: ۶۶۸). ابن عربی نیز اگرچه این آیه را تأویل کرده و «لَيْلًا طَوِيلًا» را بقای دائمی ابدی دانسته: «لَيْلًا طَوِيلًا: بقاءً دائماً أبدياً» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۳۹۵) با وجود این تفسیر او شباهتی به تأویل شمس ندارد.

تأویل اعمی و اعرج به همه انسانها

سوره نور (۲۴)، آیه ۶۱: «لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَ لَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَ لَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَ لَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ...» (بر نابینا و لنگ و بیمار و بر شما ایرادی نیست که از خانه‌های خودتان بخورید...).

شمس در تفسیر این آیه می‌گوید که مخاطب این آیه حضرت رسول (ص) است، که ظاهراً و باطناً دارای سلامت است و باقی انسانها نسبت به ایشان نابینا و مفلوج و بیمار هستند. بنابراین در این آیه مراد از اعمی و اعرج همه انسانها به غیر از حضرت رسول (ص) هستند: «لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَ لَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ. پس چون عذر اینها خواست این نصیحت با کی اش است؟ چون همه نسبت به او اعمی و اعرج‌اند. چون بینا اوست و خوش رفتار اوست، که جبرئیل در تک او نرسد. می‌گوید جبرئیل بیا. جبرئیل می‌گوید نتوانم کردن، لو دنوت أنمله لا حرقت. صحیح بی‌مرض اوست، رنگ مستقیم و مزاج مستقیم؛ پس خود می‌گوید و خود می‌شنود، با کسبش نیست. چگونه است این تفسیر؟» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۸۲).

شاید به نوعی شمس می‌خواهد بگوید که به همین دلیل است که حضرت رسول به مقام قاب قوسین می‌رسد اما سایر انسانها ظرفیت رسیدن به این جایگاه را ندارند زیرا ذات آنها نسبت به ذات حضرت رسول ناقص و بیمار است، پس در حقیقت عالم هستی، صحنه عشق بازی خداوند با حضرت رسول و آل اوست که تجلی اعلائی عشق حق به خویشتن خویش است، و مابقی انسانها طفیل این عشق‌اند. چنانکه خطاب به حضرت رسول (ص) فرمود «لولاک لما خلقت الافلاک» (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۴۸۴).

و این انسان اعمی و اعرج با نشان دادن ارادتی به خاندان بر حق حضرت رسول (ص) به سعادت و رستگاری خواهد رسید. در هیچ یک از تفاسیر عرفانی قبل و معاصر شمس که ما مورد بررسی قرار دادیم چنین تأویل و تفسیری به چشم نمی‌خورد. تستری، سلمی و ابن عربی هیچ تفسیری از این آیه عرضه نکرده‌اند. مقاتل بن سلیمان به جای تفسیر به شأن نزول این آیه توجه داشته و معتقد است که این آیه برای انصار نازل شده است (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۳: ۲۰۹). میبیدی نیز، نظری مشابه مقاتل دارد و سخن او را با شرح بیشتری به نقل از ابن عباس اینگونه بیان می‌دارد: «چون

این آیت فرو آمد که: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» مسلمانان تحرّج نمودند از مواکلت نابینا و لنگ و بیمار گفتند ما را نهی کردند از خوردن مال به باطل... تا رب العزّه این آیت فرستاد و ایشان را رخصت داد در مواکلت ایشان، و به این تأویل «علی» به معنی «فی» است ای- لیسَ غلیکم فی مُوَاکِلِهِ الْأَعْمَى وَ الْأَعْرَجَ وَ الْمَرِيضَ حَرَجَ» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۵۵). قشیری نیز این آیه را ذکر دلایلی دانسته برای مشخص شدن عذرهای تا پس از این کسی نتواند عذر بیهوده‌ای برای انجام ندادن دستورات الهی بیاورد و امکان امتحان مردمان وجود داشته باشد (قشیری، بی تا، ج ۲: ۶۲۲). چنانکه ملاحظه می‌شود هیچ یک از این تفاسیر شباهتی با تفسیر شمس از این آیه ندارد.

تأویل «أرنی» به «اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنْ أُمَّةٍ مَحْمُودَةٍ»، و تأویل «جبل» به وجود حضرت موسی (ع)

سوره اعراف (۷)، آیه ۱۴۳: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَ لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» (و چون موسی به میعاد ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: (پروردگارا، خود را به من بنمای تا بر تو بنگرم.) فرمود: (هرگز مرا نخواهی دید، لیکن به کوه بنگر؛ پس اگر بر جای خود قرار گرفت به زودی مرا خواهی دید). پس چون پروردگارش به کوه جلوه نمود، آن را ریز ریز ساخت، و موسی بیهوش بر زمین افتاد، و چون به خود آمد، گفت: (تو منزه‌ای! به درگاهت توبه کردم و من نخستین مؤمنانم).

شمس در چند جای سخنان خود این آیه را تأویل کرده و در هر مورد تأویلات بدیع و تازه‌ای از آن عرضه کرده است. او در وهله نخست تقاضای موسی برای دیدن خدا را به درخواست او برای قرار گرفتن در امت محمد (ص) تأویل می‌کند: «کلیم الله می‌گوید: ارنی، چون دانست که آن از آن محمدیان است، از این می‌خواست که: اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنْ أُمَّةٍ مَحْمُودَةٍ. از ارنی همین می‌خواست که اجْعَلْنِي مِنْ أُمَّةٍ مَحْمُودَةٍ. چون دید که پرتو مردی بر آن کوه آمد، کوه خرد شد. گفت: کار من نیست، اما اجْعَلْنِي مِنْ أُمَّةٍ مَحْمُودَةٍ» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۴۸).

او در جای دیگر «جبل» را به وجود حضرت موسی (ع) تأویل می‌کند. زیرا شمس بر این باور است که موسی به رؤیت خداوند نائل آمده بود، اما با وجود این باز هم دیدار طلب می‌کرد، به همین دلیل خداوند با ذات خود بر وجود موسی تجلی کرد، اما وجود موسی تحمل آن ذات عظیم را نداشت، از این رو بعد از به هوش آمدن توبه کرد که دیگر تقاضای دیدار ذات را نکند:

«لن ترانی، از آن که پیش توست و نمی‌بینی. اگر چنین خواهی دیدن لن ترانی. چون بس لطیف است و از دیده در می‌گذرد که لا تُدرکه الابصار. اما لطفش دو اسبه می‌تازد که و هُو

یدرک الابصار. چون در می‌گذرد و نمی‌توانی دیدن، أنظر الی الجبل، و آن «وجود توست». از محمد آخر الزمان پیاموز: من عرف نفسه فقد عرفه ربه. ثبت از این چنین خواستن، يدل عليه قوله: و أنا اول المؤمنین» (همان، ج ۲: ۱۶۴).

او همین تأویل را در جای دیگر نیز بیان داشته و متذکر می‌شود که مقصود از جبل ذات موسی بوده و منظور از لن ترانی نوعی خاص از دیدار است، وگرنه موسی به رؤیت خداوند نائل آمده و اساساً چگونه ممکن است که خداوند خود را به کوه که جمادی بیش نیست نشان دهد اما دعای پیامبر الوالعزم خود را که کلیم اوست رد کند: «لا تُدرکه الابصار نومیدی است. گفت و هو یدرک الابصار تمام امید است. چون حقیقت رؤیت رو به موسی آورد و او را فرا گرفت، و در رؤیت مستغرق شد، گفت: ارنی. جواب داد: لن ترانی؛ یعنی اگر چنان خواهی دید، هرگز نبینی. این مبالغه است در انکار و تعجب؛ که چون در دیدن غرق می‌گویی بنما تا ببینم؟ و اگر نه چون گمان بریم به موسی محبوب الله و کلیم الله که بیشتر قرآن ذکر اوست و من أحب شیئاً اکثر ذکرة، او را نبیند. ولیکن أنظر الی الجبل، آن جبل ذات موسی است که از عظمت و پا برجایی و ثبات جبلش خواند. یعنی در خود نگری مرا ببینی. این به آن نزدیک است که: من عرف نفسه فقد عرف ربه. چون در خود نظر کرد، او را بدید. از تجلی، آن خود او که چون کوه بود مُندک شد. و اگر نه چون روا داری که دعای کلیم خود را رد کند، به جمادی بنماید؟ بعد از آن گفت: ثبتُ الیک، یعنی از این گنه که غرقه باشم در دیدار و دیدار خواهم» (همان، ج ۱: ۱۷۴).

قشیری «ارنی» گفتن موسی^(ع) را به خاطر غلبه وجد و درخواست کمال وصال و اتصال با حق دانسته و معتقد است که موسی در آن زمان به خاطر شنیدن صدای خداوند در حالت سکر به سر می‌برده و درخواست دیدار خداوند، از روی مستی محبت بوده است نه از روی تفکر (قشیری، بی‌تا، ج ۱: ۵۶۴-۵۶۵). میبدی در تفسیر این آیه عدم رؤیت را مربوط به دنیا دانسته و معتقد است که دیدار خداوند در جهان آخرت حتماً امکان‌پذیر است. او می‌گوید اگر دیدار خداوند امکان نداشت موسی^(ع) هیچگاه عمل محال را از خداوند درخواست نمی‌کرد (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۷۲۴-۷۲۷). در نوبه الثالثه تفسیر کشف الاسرار نیز، همانند تفسیر لطائف الاشارات از حالت مستی و سکر موسی در هنگام «ارنی» گفتن سخن به میان آمده است: «موسی آمد از خود بیخود گشته، سر در سر خود گم کرده، از جام قدس شراب محبت نوش کرده... پس چون به حضرت مناجات رسید مست شراب شوق گشت. سوخته سماع کلام حق شد. آن همه فراموش کرد. نقد وقتش این برآمد که: ارنی أنظرُ إِلَیک» (همان، ج ۳: ۷۳۴). سلمی در تفسیر این آیه به برتری مقام حضرت محمد^(ص) نسبت به حضرت موسی^(ع) اشاره کرده و می‌گوید که موسی در حق تعالی فانی شد و صفت موسی را از حق شنید، در حالی که حضرت محمد^(ص) صفت خداوند را از خداوند شنید. به همین

دلیل مقام حضرت رسول (ص) در سدره المنتهی و مقام حضرت موسی در کوه طور است (سلمی، ۱۳۶۹: ۲۹).

همانگونه که مشاهده می‌شود این تفاسیر با تفسیر شمس از این آیه متفاوت هستند. با وجود این، بین تفسیر ابن عربی و تأویل شمس از این آیه شباهت‌هایی وجود دارد. ابن عربی در تفسیر خود، «جبل» را وجود موسی (ع) دانسته که دقیقاً مشابه نظر شمس است: «وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ أَى: جَبَلِ وُجُودِكَ» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۲۴۱). او در ادامه سخنان خود، بیهوش شدن و به هوش آمدن موسی را، رسیدن به مقام بقاء بالله بعد از فناء فی الله تأویل کرده (همان). علاوه بر این در تفسیر کشف الاسرار نیز یک جمله وجود دارد که به تأویل شمس - که طلب دیدار خداوند را، درخواست موسی (ع) برای قرار گرفتن جزء امت حضرت محمد (ص) دانسته است - نزدیک است: «اینجا لطیفه‌ای است که کوه بدان عظیمی برنافت و دل‌های پیر زنان امت احمد بر تافت» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۷۳۴).

علاوه بر تأویل‌هایی که تا اینجا بیان کردیم، شمس در لابلای سخنان خود تأویلات دیگری نیز عرضه کرده است که به دلیل محدود بودن تعداد صفحات مقاله تنها به ذکر آنها بسنده می‌کنیم:

- سوره النبأ (۷۸) آیه ۷: تأویل اوتاد و صالحین به اولیاء (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۲۸ و همان: ۱۱۹).

- سوره الرحمن (۵۵) آیه ۲۹: تأویل «شأن» به امداد الهی (ج ۱: ۹۷).
- سوره واقعه (۵۶)، آیه ۷۹: تأویل مَس به فهم (۱۹۸).
- سوره فصلت (۴۱)، آیه ۵۳: تأویل آفاق به: زمستان، تابستان، شق قمر و معجزات، و تأویل انفس به: بیماری، صحت و انشراح صدر (ج ۲: ۳۶).
- سوره مریم (۱۹)، آیه ۹۱: تأویل وُلد به کثرات (۱۰۴).
- سوره عنکبوت (۲۹)، آیه ۶۹: تأویل جهاد به عنایت حق تعالی (ج ۱: ۲۳۸).
- سوره نبأ (۷۸)، آیات ۹ الی ۱۱: تأویل لیل و نهار به صحو و سکر (ج ۲: ۶۸).

ب) تأویل به وسیله اضافه کردن یک کلمه به آیه

شمس گاه با اضافه کردن یک کلمه به آیه‌ای خاص بار معنایی جدیدی از آیه استخراج و تأویل و تفسیر خود را به صورتی زیبا و هوشمندانه توجیه می‌کند. نمونه این کار را می‌توان در تأویل سوره ضحی (۹۳)، آیه ۷ مشاهده کرد: «و وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى» (و تو را گمراه یافت، پس هدایت کرد). حال تأویل آیه را از زبان شمس بشنویم: «چه باشد معنی این آیه: و وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى؟ یافت خدا تو را گمراه و راه نمود. همین گفته‌اند. همه همین گفته‌اند. کی اش گمراه

کرده بود که بیافت؟ چنان که چوپانی گوساله‌ای گم کند دی، این سو و آن سو می‌دود تا بیابد؟ بلکه و وجد محمد نفسه ضالاً، آی وجد نفسک نفسک ضالاً فهدی، و انما لم یؤنث لان الصیغه تعود الی معنی النفس و هو الذات و الوجود» (همان: ج ۲: ۹۷).

همانگونه که مشاهده می‌شود شمس واژه «نفس» را برای آیه در تقدیر گرفته و با ظاهر کردن آن، آیه را اینگونه معنی می‌کند که محمد^(ص) نفس خویش را گمراه یافت پس او را هدایت کرد. که به این ترتیب صفت گمراهی دیگر به حضرت رسول بر نمی‌گردد بلکه صفت نفس است. او در جای دیگر نیز همین تأویل را اینگونه بیان داشته است: «و وجد نفسک نفسک، تا نه نبی را گمراه گفته باشد، نه خدا را به گم کردن و باز یافتن نسبت کرده، نه در اقوال مختلف سرگشته باشد. این اگر چه معنی ظاهر است، صد هزار هزار سرّ از اینجا کشف شود» (۱۵۴) و در ادامه مجدداً دلیل عدم تأنیث فعل جمله را با وجود مؤنث بودن فاعل آن بیان می‌دارد: «نفس را مؤنث نگفت چون من می‌توانم که چندین اضمار (کنم) بتوان که تأنیث را اضمار کنم» (همان)^(۱۶).

این آیه از جمله آیاتی است که همه مفسران در پی آن بوده‌اند که به نوعی آن را تأویل کنند، چرا که ظاهر آیه با درک مسلمانان از ساحت مقدّس حضرت رسول^(ص) سازگار نیست. در این میان تأویل شمس در میان سایر مفسرین کم نظیر است.

مقاتل بن سلیمان گمراهی را به نا آگاهی از دین و هدایت را به آشنایی با دین تفسیر کرده است (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۴: ۷۳۳). تستری برای گمراهی سه تفسیر بیان نموده است: آگاه نبودن به ارزش وجودی خود؛ عدم آگاهی به محبت خداوند نسبت به خود؛ و بی‌بضاعت بودن طبیعت نفسانی در مسیر معرفت الله (تستری، ۱۴۲۳: ۱۹۷). سلمی، ضلالت را عدم آگاهی پیامبر از محبت ازلی خداوند نسبت به خودش و هدایت را به آگاه شدن پیامبر از این محبت، تأویل کرده است (سلمی، ۱۳۶۹: ۶۲). قشیری نیز تأویلی مشابه سلمی و تستری از این آیه عرضه کرده و گمراهی را عدم آگاهی پیامبر نسبت به محبت خداوند دانسته است: «ضالاً» فی محبتنا، فهديناک بنور القرّبه إلینا. و «ضالاً» عن محبتی لک فعرّفتک أنّی أحبّک» (قشیری، بی‌تا، ج ۳: ۷۴۱). او در ادامه گمراهی را عدم آگاهی پیامبر از مقام والای خود و هدایت را اطلاع یافتن از این مقام دانسته است: «جَاهلاً بِمحلّ شرفک، فعرّفتک قدرک» (همان). میبیدی نیز پس از بیان چندین تفسیر ظاهری از جمله اشاراتی به گم شدن پیامبر در دوران کودکی و پیدا شدن وی و ناشناخته بودن او در میان عرب (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۵۲۶) ضلالت را به عدم شناخت پیامبر نسبت به خود تأویل کرده است (همان، ج ۱۰: ۵۲۷). ابن عربی ضلالت را به محجوب بودن حضرت رسول از ذات خداوند به واسطه توجه به صفات و هدایت را راه یافتن به توحید ذاتی دانسته است: «و وَجَدَكَ ضالاً عَنِ التَّوْحِيدِ

الذَّاتِي عِنْدَ كَوْنِكَ فِي عَالَمٍ أْبَيْكَ مُحْتَجِبًا بِالصِّفَاتِ عَنِ الذَّاتِ فَهَذَاكَ بِنَفْسِهِ إِلَى عَيْنِ الذَّاتِ» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۴۳۹). در میان این تفاسیر تنها یکی از سه وجهی که تستری در تفسیر گمراهی ذکر کرده است تا حدودی به تأویل شمس نزدیک است، زیرا او نیز همانند شمس یافتن را به پیامبر و عدم درک را به نفس نسبت داده است: «وَ وَجَدَكَ نَفْسَكَ نَفْسَ الطَّبَعِ فَقِيرَ إِلَى سَبِيلِ الْمَعْرِفَةِ» (تستری، ۱۴۲۳: ۱۹۷).

ج) تأویل و تفسیر به واسطه ارائه شأن نزول خاصی از آیه

شمس در موارد بسیار اندکی برای اینکه معنای واقعی آیه را بیان دارد، متوسل به بیان شأن نزول آیات می‌شود و به استادی تمام از عهده این کار درآمده و به این وسیله تأویل بسیار زیبایی از آیه عرضه می‌کند:

سوره احقاف (۴۶)، آیه ۹: «قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مِنَ الرَّسْلِ وَ مَا أُدْرِى مَا يُفَعْلُ بِى وَ لَا بِكُمْ...» (بگو: من از (میان) پیامبران، نودرآمدی نبودم و نمی‌دانم با من و با شما چه معامله‌ای خواهد شد...). اشکالی که ممکن است معارضان بر این آیه بگیرند نادانی حضرت رسول (ص) از آینده و اوضاع خویش است که در مقام ایشان (خاتم الانبیاء) ممکن است نوعی نقص به حساب آید. حال ببینیم شمس چگونه این مشکل را پاسخ گفته است: «پرسیدند که سبب نزول انا فتحنا چه بود؟ گفتم: چون این آیت نازل شد که: لا أدری ما یفعل بی و لا بکم، نمی‌دانم که با من چه خواهند کردند و با شما چه خواهند، ایشان جز ظاهری [از] «نمی‌دانم» فهم نکردند. آغاز کردند طعنه کردن که پس روی کسی می‌کنید که نمی‌داند که با او چه خواهند کرد و با قوم او چه؟ انا فتحنا نازل شد. سؤال کردند که این چه جواب ایشان بود؟ گفتم: تقدیر سخن چنین شود: آن «نمی‌دانم» جهل و سرگردانی نیست، بلکه معنی این است که نمی‌دانم که پادشاه مرا کدام خلعت خواهد پوشانیدن، و کدام ملک خواهد بخشیدن. سؤال کردند که هنوز اشکال باقی است، که مثل او نداند که او را چه خواهند بخشیدن، نقصان باشد. و چون بعضی خلعت‌ها رسیده بود باقی چون معلوم نشد؟ چو اندک دالست بر بسیار؟ گفتم: این نادانی نباشد، این مبالغه باشد بر بزرگی و بی‌نهایتی آن عطا. چنان که جای دیگر می‌فرماید: و ما ادراك ما العقبه! و ما ادراك ما یوم‌الدین!» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۶۷).

در عبارات فوق شمس با زیبایی و وضوح تمام شأن نزول آیات «انا فتحنا» و «لا أدری» را بیان داشته و تفسیر زیبایی از آنها عرضه کرده است و جالب اینجاست که در انتها از شیوه تفسیر قرآن به قرآن نیز مدد جسته و جواب مُسکتی به معارضان می‌دهد.

اگر چه در تفسیر کشف الاسرار (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۹: ۱۴۶) و غرائب القرآن (نیشابوری، ۱۴۱۶، ج

۶: ۱۱۸) به این موضوع اشاره شده که دلیل نزول سوره فتح جواب گفتن به معارضانی بوده که به آیه ۹ سوره احقاف ایراد می‌گرفته و پیامبر را همچون خود انسانی عادی و بی‌اطلاع فرض می‌کرده‌اند، با وجود این در هیچ یک از تفاسیر بررسی شده مشابه تأویلی که شمس از این آیه عرضه کرده؛ مشاهده نمی‌شود. تستری، سلمی و ابن عربی به تفسیر این آیه نپرداخته‌اند (تستری، ۱۴۲۳: ۱۴۴؛ سلمی، ۱۳۶۹: ۵۴؛ ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۲۵۷). قشیری این آیه را دلیلی دانسته بر ردّ عقیده اهل قدر و اهل بدعت و معتقد است که این آیه می‌خواهد به انسانها درس تواضع و تسلیم در برابر خداوند را بدهد، چرا که پیامبر با آن همه بزرگی نگفت که من پیامبرم و معصومم و گفتم: امر، امر خدا و حکم، حکم خداست (قشیری، بی‌تا، ج ۳: ۳۹۷).

سوره کهف (۱۸)، آیه ۱۱۰: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُ الْوَاحِدُونَ» (بگو: من هم مثل شما بشری هستم و (لی) به من وحی می‌شود که خدای شما خدایی یگانه است...) شمس با توجه به احادیث و روایات مختلف اسلامی بر این باور است که حضرت محمد (ص) که «خواجه لولاک» و اولین تجلی نورانی پروردگار عالم است، اگر چه در ظاهر همانند همه انسان‌هاست اما ورای این ظاهر، باطن و حقیقتی والا نهفته که با همه انسانها متفاوت است^(۱۷). بنابراین آیه فوق را قابل تأویل دانسته و معتقد است که این آیه شأن نزول خاصی داشته و معنای آن مطلق نیست. «انما انا بشر مثلکم، سبب نزول این آیت شما را معلوم باشد که علی رضی الله عنه دهه عاشورا را با مصطفی علیه السلام موافقت کرد. نه شب نخورد و نه روز. مصطفی علیه السلام در او نظر کرد، اثر ضعف دید گفت: لست کاحدکم. آیت آمد که قل انما بشر مثلکم، فرق همین قدرک است که یوحی الی» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۷۰).

در هیچکدام از تفاسیر بررسی شده، مشابه این سخن شمس و شأن نزولی که برای این آیه عرضه کرده یافت نشد. قشیری در تفسیر این آیه اینگونه آورده است «أخبر أنّك لهم من حیث الصوره و الجنسیه مشاكل، و الفرق بینک و بینهم تخصیص الله - سبحانه - إیّاك بالرساله، و ترکه إیّاهم فی الجهاله» (قشیری، بی‌تا، ج ۲: ۴۱۶). صاحب غرائب القرآن نیز معتقد است که در این آیه خداوند پیامبر را به تواضع امر کرده است (نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۴: ۴۶۴).

(د) تفاسیر توجیهی

گاه ممکن است در برخی از آیات کلمات و یا اصطلاحی به کار رفته باشد که در ظاهر نوعی نقص و تضاد به نظر برسد، شمس با توجه به ذوق و قابلیت‌های بالای درونی خویش به توجیه و تأویل این دسته از اصطلاحات پرداخته و نشان می‌دهد که نه تنها در این اصطلاحات نقص و

تضادی وجود ندارد بلکه در پشت معانی ظاهری آنها معنایی عمیق و دقیق نهفته است که برای هر کسی قابل درک نیست.

دلیل سوگند خوردن به نفس لوآمه

سوره قیامت (۷۵)، آیه ۲: «وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (و سوگند به (نفس لوآمه و) وجدان بیدار و ملامتگر که رستاخیز حق است!).

موضوع مورد بحث در این مطلب است که خداوند چرا به نفس لوآمه سوگند خورده در حالی که نفس مطمئنه مقام و جایگاه بالاتری است و معمولاً در سوگند به بهترین چیزها سوگند می‌خورند. شمس در جواب این سؤال اینگونه پاسخ می‌دهد که: «سوگند به لوآمه می‌خورد، به مطمئنه نمی‌خورد [زیرا] که از آن عزیزتر است که آن را به قسم در آورد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۹۲). پس دلیل سوگند نخوردن به نفس مطمئنه عزیز بودن آن است و شأن آن والاتر از آن است که حتی برای سوگند آن را به کار ببرند. شمس در جای دیگر این مطلب را اینگونه توضیح می‌دهد: «چه فرمایند در آن که اتفاق است که نفس مطمئنه از نفس لوآمه بهتر است و عزیزتر است. پس [چرا] قسم به نفس لوآمه فرمود؟ لا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ، چرا به بهتر سوگند یاد نکرد؟ [زیرا] نخواست که آن را در معرض ذکر آرد، از غایت عزت پنهان داشت. چنان که یکی گوید ای شاه به خاک پای تو، اگر چه جان او عزیزتر است» (همان، ج ۱: ۱۶۹). چنانکه می‌بینیم شمس با ذکر یک مثال ساده دلیل سوگند نخوردن به نفس مطمئنه را بیان داشته است، زیرا انسان چیزهای خیلی عزیز و گرانبها را آشکار نمی‌کند و نسبت به آنها غیرت دارد: «سخن عاشقان هیبتی دارد؛ از جهت این، قسم بدان یاد کرد که و النفس اللوآمه. مطمئنه را در من یزید نمی‌دهد، و ظاهر نمی‌کند» (همان: ۹۱).

در هیچکدام از تفاسیر بررسی شده مشابه این تفسیر شمس دیده نمی‌شود. مقاتل بن سلیمان، نفس لوآمه را نفس انسان کافر دانسته که در آخرت خویش را به خاطر سرپیچی از امر خداوند سرزنش می‌کند، و خداوند به همین دلیل به آن سوگند خورده است (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۴: ۵۰۹). تستری، نفس لوآمه را مترادف نفس اماره گرفته، اما به تفسیر و تأویل آن نپرداخته است (تستری، ۱۴۲۳: ۱۸۲). قشیری معتقد است که در این آیه کلمه «رب» مضمَر است و در این آیه، به ربّ نفس لوآمه سوگند خورده شده است: «عَلَى هَذَا فَالْقَسَمِ يَكُونُ بِإِضْمَارِ «الرَّبِّ» أَيْ: أَقْسِمُ بِرَبِّ النَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (قشیری، بی‌تا، ج ۳: ۶۵۴). در کشف الاسرار آمده است که منظور از نفس لوآمه، «نفس المؤمنه» است، چرا که مؤمن است که به خاطر پندار، گفتار و کردارش خود را مورد ملامت قرار می‌دهد نه کافر (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۳۰۰ و ۳۰۹). بعضی از مفسران نیز معتقدند که

خداوند در این آیه اساساً به نفس لوآمه سوگند نخورده است؛ بلکه برای تعظیم به قیامت سوگند یاد کرده و برای تحقیر به نفس لوآمه سوگند نخورده است: «وَقَالَ بَعْضُهُمْ: عَلَى هَذِهِ الْقِرَاءَةِ إِنَّهُ أَقْسِمُ بِالْقِيَامَةِ تَعْظِيماً لَهَا وَ لَمْ يَقْسِمِ بِالنَّفْسِ اللّوآمَةِ تَحْقِيراً لَهَا» (نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۶: ۳۸۸).

دلیل بشارت به عذاب

سوره انشقاق (۸۴)، آیه ۲۴: «فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (پس آنان را از عذابی دردناک خبر ده). موضوعی که در این آیه مورد بحث است این مطلب است که چرا برای عذاب کلمه بشارت به کار رفته است در حالی که بشارت برای شادمانی و وعده نیکی به کار می‌رود نه برای ترساندن و وعده عذاب! شمس در ضمن بیان سخنانی دلیل این موضوع را اینگونه بیان می‌دارد: «هر شادی و هر خوشی که پیش آید مبشر غم است. فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ. شادی و بشارت لایق بشر است، نه صفت خداوند سمیع و بصیر. شادی پیک غم است، و بسط پیک قبض است. آن عجب و شگفت که تو را از چیزی خوش آید، از سبزه و جمال و جاه و غیر آن، شکوفه الهی که می‌شکفت. ولیکن چون ساعتی دیگر شود، آن شکوفه را ببویی، بی‌قرار شوی از گندگی» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۶۰). پس هر شادی در این عالم نوید غم است، پس اگر خداوند از واژه بشارت استفاده می‌کند به همین دلیل است، زیرا کافران پس از شادی اندک این جهان گرفتار عذاب ابدی خواهند شد. پس واژه بشارت بسیار دقیق و درست به کار رفته است. البته طبق علم معانی و بیان می‌توان بشارت را استعاره تهکمیه یا مجاز به علاقه تضاد به حساب آورد. ولی توجیه شمس از نظر معنایی بسیار زیباتر و رساتر از توجیهاات علم بیان است.

در کتاب‌های تفسیری بررسی شده مشابه این تفسیر شمس وجود ندارد. در تفاسیر، تستری، سلمی و قشیری این آیه تفسیر نشده است. صاحب کشف الاسرار در تفسیر این آیه اینگونه آورده است: «فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ اخبرهم بعذابٍ موجه خَبراً يظهر تأثيره على بشرتهم» (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۴۳۱). ابن عربی نیز تفسیری متفاوت از تفسیر شمس عرضه کرده است: «فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ مِنْ نيرانِ الآثَارِ وَ حِرمانِ الأنوارِ مؤلّم غایه الإیلام» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۴۱۹). صاحب غرائب القرآن نیز معتقد است که بشارت برای تصریح در عذاب آورده شده است (نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۶: ۴۷۳).

نتیجه‌گیری

در طول تمدن اسلامی، عالمان و عارفان بسیاری در حوزه تأویل و تفسیر عرفانی گام نهاده و هر یک تفاسیر و تأویلاتی از قرآن مجید ارائه کرده‌اند، اما در این میان آراء و نظریات شمس تبریزی، عارف نامدار قرن هفتم هجری، در باب تأویل و تفسیر قرآن از جایگاه خاصی برخوردار هستند. اعتقاد شمس به بی‌نهایت بودن بطن‌های قرآن و در نظر گرفتن تأویل برای تمام آیات، حتی

آنهایی که به ظاهر ساده هستند و نیازی به تفسیر و تأویل ندارند، از جمله نظریات قابل توجه شمس است. شمس علاوه بر این نظریات، خود اقدام به تأویل و تفسیر تعدادی از آیات قرآن کرده، که با مقایسه و سنجش آنها با تفاسیر عرفانی قبل و معاصر شمس متوجه می‌شویم که بسیاری از این تأویل‌ها در نوع خود کم نظیر هستند.

شمس در ضمن تأویل‌های خود بطن‌های جدیدی از قرآن را عرضه کرده که باعث شگفتی هر پژوهشگر و محقق آگاه به عرفان اسلامی و علوم قرآنی می‌شود. این مطالب به صورت پراکنده و از هم گسیخته در کتاب مقالات مندرج بودند و دستیابی به آنها نیاز به کوشش و صرف وقت فراوان داشت که همین دلیل باعث شده بود تا کنون ناشناخته باقی بمانند.

با انجام این پژوهش دریچه جدیدی برای مطالعه نظریات شمس تبریزی و بررسی آراء بدیع او گشوده شد که می‌تواند پایه گذار نگرش جدیدی نسبت به عقاید شمس و نگاهی دوباره و محققانه به نظریات او باشد. این مقاله نشان می‌دهد که شخصیت شمس فقط به خاطر تأثیر گذاری بر مولوی قابل ستایش نیست، بلکه خود شمس در ابواب مختلف عرفانی نظریات بدیع و جالبی دارد که قابل ستایش هستند. اما شخصیت شمس تنها به عنوان کسی که باعث دگرگونی مولانا شده مورد بررسی قرار گرفته و چنان که شایسته است به بررسی نظریات او پرداخته نشده است.

پی‌نوشت

۱. اندیشمندانی که دربارهٔ مباحث هرمنوتیک ادبی نوشته‌اند خواندن و تأویل متن را در حکم مکاشفه معنا و آفریدن معنا دانسته و معتقدند معنا نتیجه‌ای است که از جریان خواندن متن بوجود می‌آید و این موضوع ارتباط مستقیمی با داشته‌های پیشین خواننده و طرز تلقی و نگاه او به عالم که همان افق انتظار اوست دارد (احمدی، ۱۳۸۶: ۶۸۰-۶۸۶).

۲. فهرست تعدادی از این آثار بدین قرار است:

تفسیر سهل بن عبدالله تستری / لطائف الاشارات قشیری / مشکوه الانوار محمد غزالی / حقایق التفسیر سلمی / عرایس البیان فی حقایق القرآن روزبهان بقلی شیرازی / بحرالحقایق و منبع الدقایق نجم‌الدین رازی / اعجاز البیان فی تأویل القرآن صدرالدین قونوی و...

۳. شمس در مقالات از مردی یهودی یاد می‌کند که حافظ قرآن و عالم به دقایق قرآنی بوده است و با ربا کاری به منصب قضاوت بغداد رسیده و قصد داشته که خلیفه بغداد را سرنگون کند اما خلیفه از توطئه او آگاه می‌شود. او از این داستان چنین نتیجه‌گیری می‌کند که تنها ظاهر قرآن و اطلاع از ظواهر آن نمی‌تواند ملاکی بر راستی و درستی اعتقاد باشد، بلکه حقیقت قرآن است که اصالت دارد (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۱۶).

۴. اشاره‌ای است به این حدیث پیامبر: «انَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنَاً وَ لِبَطْنِهِ بَطْنَاً اِلَى سَبْعَةِ اَبْطُنٍ» (آملی، ۱۳۶۸: ۱۰۴. و در صفحات ۵۳۰ و ۶۱۰ به جای «سبعه»، «سبعین»، «سَبْعَمائِه» و «سَبْعِین اَلْف» هم وارد شده است).

۵. پاره‌ای از حدیث پیامبر^(ص): «رب تال القرآن و القرآن یلعنه» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، تعلیقات: ۳۲۵).

همچنین در جامع الاخبار: «وَ قَالَ رَبُّ تَالِی الْقُرْآنِ وَ الْقُرْآنُ یَلْعَنُهُ» (شعیری، ۱۴۰۵: ۴۸).

۶. می‌توان گفت منظور شمس از اهل الله، مولا علی^(ع) و سایر اهل بیت پیامبر هستند که در قرآن نامشان به صورت اشارت آمده و احادیث بسیاری در دست است که ناظر بر اطلاع ایشان به باطن و تأویل حقیقی قرآن است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۹: ۱۸۴).

۷. تعداد زیادی از احادیث هم ناظر به این معنی هستند که تمام آیات و حروف قرآن دارای تأویل هستند و نه فقط تعدادی از آیات. از جمله: «ما فی القرآن آیه الا و لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ وَ ما فِیهِ حَرْفٌ الا وَ لَهُ حَدٌّ وَ لِکُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ» (بحرانی (بی تا)، ج ۱: ۲۰ و صفار، ۱۳۶۲: ۲۱۶) همچنین علی^(ع) در نامه‌ای به معاویه نوشت: از رسول خدا^(ص) شنیدم که فرمود: «لِیسَ مِنَ الْقُرْآنِ آیهٌ الا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ وَ ما مِنْ حَرْفٍ الا وَ لَهُ تَأْوِیلٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۳: ۱۵۵).

۸. قسمتی از سوره ۳۳، آیه ۴۲. با اندکی تغییر، در اصل سبجوه است.

۹. قسمتی از سوره ۷۶، آیه ۲۶.

۱۰. گاه از شمس درباره تفسیر آیات سؤالاتی می‌شده است و او با زبردستی تمام هم تفسیر و هم شأن نزول را بیان می‌داشته و هم با تأویلات عرفانی و غیره اشکالات سائلین را در این حوزه بر طرف می‌ساخته است. به عنوان نمونه در جلد ۱، ص ۱۶۷ که تفسیر «انا فتحنا» و «لا ادری» را به زیبایی تمام بیان کرده است.

۱۱. قسمتی از سوره ۴۱، آیه ۵۳.

۱۲. قسمتی از سوره ۲۴، آیه ۳۵.

۱۳. اشاره است به این آیه: لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ... (سوره اسراء (۱۷) آیه ۷۳).

۱۴. شمس در چند فقره، به حادث بودن روح اشاره کرده و معتقد است که برای درک خداوند قدیم نیاز به «عشق» است و بوسیله آن می‌توان به درک خداوند قدیم نائل آمد (شمس تبریزی، ج ۱: ۶۹). احادیث زیادی نیز ناظر به حادث بودن روح وجود دارد از جمله: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِأَلْفِي سِنَةٍ» (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۸۰) و (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۴: ۱۲۷-۱۲۹ و ج ۲۶: ۱۱۹-۱۲۰ و ج ۴۷: ۳۵۷ و ج ۵۴: ۳۰۹...)

همچنین (مفید، ۱۴۱۳: ۱۱۴) و (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۴۳۸).

۱۵. پاره‌ای از سوره حج (۲۲) آیه ۲۳ که در وصف بهشت و نعمت‌های آن است.

۱۶. گویا این جمله از زبان خداوند است که می‌خواهد بگوید من قدرت انجام هر کاری را دارم پس قدرت بر هم زدن قواعد نحو عربی را نیز دارم. و شاید فاعل جمله خود شمس است که خود را در خداوند فانی یافته و همچون خداوند اجازه دخل و تصرف در امور عالم و حتی صرف و نحو عربی

را هم دارد. یکی از محققان معاصر فاعل جمله را خداوند دانسته است (گرجی، ۱۳۸۶: ۱۹۵). اما با توجه به خصوصیات اخلاقی شمس و سایر سخنان شطح وار او صحیح تر آن است که فاعل این جمله را خود شمس بدانیم.

۱۷. این مطلب در جای جای مقالات شمس به چشم می خورد. رجوع کنید به صفحات ۷۰۱، ۶۵۷، ۹۷، ۶۳۷، ۳۰۰، ۹۶، ۶۹۶، ۱۳۴.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- قرآن مجید (۱۳۷۷) ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نهج البلاغه (۱۳۶۸) ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران، سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- آلوسی، محمود (۱۴۰۵ هـ ق) روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، چاپ چهارم، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۸) جامع الاسرار و منبع الانوار، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایرانشناسی فرانسه.
- ابن عربی، ابو عبدالله محی الدین محمد (۱۴۲۲ هـ ق، تفسیر ابن عربی، تحقیق: سمیر مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۷۷) روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، به کوشش محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، چاپ دوم، مشهد، آستان قدس رضوی.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰) معنای متن (پژوهشی در علوم قرآن) ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو.
- احمدی، بابک (۱۳۸۶) ساختار تأویل متن، چاپ نهم، تهران، مرکز.
- امامی، علی اشرف (۱۳۸۵) «تأویل از نظر عرفانی»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران، مرکز دایرة المعارف، ج ۱۴، صص ۳۸۷-۳۹۲.
- بحرانی، سید هاشم (بی تا) البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۴۴) شرح شطحیات، به تصحیح هانری کرین، تهران، انستیتوی ایران و فرانسه.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ هـ ق) تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۵) «تأویل»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران، مرکز دایرة المعارف، ج ۱۴، صص ۳۷۱-۳۸۰.
- پور حسن، قاسم (۱۳۸۴) هرمنوتیک تطبیقی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- تستری، ابو محمد سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ هـ ق) تفسیر تستری، تحقیق محمد باسل عیون السود، بیروت، منشورات محمد علی بیضون/دارالکتب العلمیه.
- تهانوی، محمد علی (۱۴۲۰) کشف اصطلاحات الفنون، تحقیق رفیع العجم، تهران، سپاس.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۵۷) التعریفات، تهران، ناصر خسرو.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس الدین محمد (۱۳۸۰) دیوان حافظ، با مقدمه حسین الهی قمشه‌ای، تهران، محمد.
- خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۷۵) «تأویل»، دایرة المعارف تشیع، زیر نظر احمد صدر، حاج سید جوادی و دیگران، علمی و فرهنگی، تهران، ج ۴ صص ۵۵-۶۵.
- الذهبی، محمد حسین (۱۳۹۶ هـ ق) التفسیر و المفسرون، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۳۶۳) المفردات الفاظ القرآن فی غریب القرآن، چاپ دوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- زرکشی، محمد (۱۳۹۱ هـ ق) البرهان فی علوم القرآن، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالفکر.
- سلمی، محمد بن حسین (۱۳۶۹) حقائق التفسیر، تحقیق: نصرالله پور جوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- شعیری، تاج الدین (۱۴۰۵ هـ ق) جامع الاخبار، قم، رضی.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۸۶) تازیانها‌های سلوک، تهران، آگاه.
- شمس تبریزی، شمس الدین محمد (۱۳۸۵) مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، چاپ

سوم، تهران، خوارزمی.

صقار، محمد بن حسن (۱۳۶۲) بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد، تهران، منشورات الاعلمی.
فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۸۷) احادیث و قصص مثنوی، ترجمه و تنظیم حسین داودی، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر.
قاسم‌پور، محسن (۱۳۸۱) پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی، تهران، مؤسسه فرهنگی هنری ثمین.
قشیری، عبدالکریم بن هوزن (بی‌تا) لطائف الاشارات، تحقیق: ابراهیم بسیونی، چاپ سوم، مصر، الهیئه المصریه العامه للكتاب.

کربن، هانری (۱۳۷۳) تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کویر.

کربن، هانری (۱۳۸۳) ارض ملکوت، ترجمه ضیاء الدین دهشیری، چاپ سوم، تهران، طهوری.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲) الکافی، تهران، اسلامیه.

گرچی، مصطفی (۱۳۸۶) «حضرت محمد^(ص) در نگاه تأویلی شمس الدین محمد تبریزی»، پژوهش زبان و ادب

فارسی، شماره نهم، صص ۱۸۵-۲۰۷.

لوری، پیر (۱۳۸۳) تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، ترجمه زینب پودینه آقایی، تهران، حکمت.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳) بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الأطهار، چاپ دوم، بیروت مؤسسه الوفاء.

مستملی بخاری، ابو ابراهیم (۱۳۶۵) شرح التعرف لمذهب التصوف، با مقدمه و تصحیح محمد روشن، تهران، اساطیر.

مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳) ألامالی المفید، قم، کنگره شیخ مفید.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۵۵) کلیات شمس یا دیوان کبیر، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ

دوم، تهران، امیرکبیر.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۶۳) مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد. ا. نیکلسون، به اهتمام نصرالله پور

جوادی، تهران، امیرکبیر.

میبدی، رشیدالدین ابوالفضل (۱۳۷۱) کشف الاسرار و عده الابراز، به کوشش علی اصغر همت، چاپ پنجم،

تهران، امیرکبیر.

نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد (۱۴۱۶) تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق: شیخ زکریا

عمیرات، بیروت، دارالکتب العلمیه.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی