

خوانشی دیگر از حقائق التفسیر

مینا حفیظی (عضو هیئت علمی فرهنگستان زبان و ادب فارسی)

بیش از هزار سال است که حقائق التفسیر ابو عبد الرحمن سلّمی، به عنوان متنی زنده و پویا، در حوزه تحقیقات عرفانی مطرح است. شمار مقاله‌هایی که در چند سال اخیر درباره آن نوشته شده^(۱)* از توجه خاص به آن تا عصر حاضر حکایت دارد.

در پاره‌ای از این مقاله‌ها، بخش‌هایی از این اثر، منجمله پاره‌هایی از تفسیر منسوب به امام جعفر صادق علیه السلام، به پرسش گرفته شده و تعلق بسیاری از روایات مندرج در این پاره‌ها به آن حضرت مردود یا مردّد شمرده شده است (در این باره راستگو، ص ۹۵ به بعد؛ ثبوت، ص ۵۴-۵۷؛ قاسم‌پور، ص ۵۹-۶۵). افزون بر این، از دیرباز، کسانی سلّمی را غیر ثقه^(۲) (خطیب بغدادی، ج ۲، ص ۲۴۸؛ ابن جوزی، ص ۱۶۴؛ ذهبی، ج ۲۸، ص ۳۰۶) و جاعل^(۳) (خطیب بغدادی، همان‌جا؛ ابن جوزی، همان‌جا) و تفسیر او را تحریف (ذهبی، همان‌جا؛ سیوطی، ص ۳۱) و هذیان و از جنس تفسیر باطنیان (ابن جوزی، ص ۳۳۱، ۳۳۲) و قرمطیان (ذهبی^(۳)، ج ۲۸، ص ۳۰۷؛ سیوطی، همان‌جا) دانسته‌اند. کسانی نیز بر آن بوده‌اند که، اگر سلّمی گفته‌های خویش را تفسیر قرآن قلمداد کرده باشد، کفر گفته است. (سیوطی، ج ۲، ص ۴۵۷)^(۴)

* شماره‌های تک درون پرانتز مربوط به پی‌نوشت است.

اما تفسیر این چنین مفسّری چگونه هزار سال دوام یافته و هنوز از آن گفت‌وگوست؟ پاسخ بدین پرسش تنها در گرو نوع نگاه ماست: اینکه به حقائق التفسیر به عنوان متن بنگریم یا اثر.

نگاهی اجمالی به تفاوت‌های متن و اثر

با آنکه از انتشار مقاله «اثر تا متن»^۱ رولان باژت بیش از چهار دهه می‌گذرد، آراء مندرج در آن هنوز در عرصه نقد ادبی اعتبار دارد. مقاله «مرگ مؤلف» همین نویسنده نیز، پس از چند دهه، هنوز مطرح است و، در تأیید یا ردّ و اصلاح و تکمیل آن اظهار نظر می‌شود. باژت نوشته‌های مدوّن را در دو دسته ممتاز متن و اثر جای داده است. او متن را پویا و اثر را ایستا می‌داند. اثر در دستان ما مستقرّ است و متن در زبان. متن نمی‌تواند در کتابخانه گوشه گیرد و تاب مستوری ندارد، از دل اثر یا آثار دیگر سر بر می‌آورد. به دیگر سخن، متن از عرف و رأی و نظر معترف (doxa) می‌گذرد و به ورای آن (para-doxa) می‌رسد (→ Barthe, pp. 157, 158). متن، همین‌که پدید آمد، از تصرف آفریننده رها می‌گردد و به مالکیت منتقدان و مفسّران و شارحان درمی‌آید. این جریان را، به خصوص در آثار موسیقی کلاسیک شاهدیم که، چون به دست رهبران ارکستر می‌افتد، به مقتضای نگرش خاص و پسندِ زمانه، به صور متمایز درمی‌آید.

باری، مخاطب در لابه‌لای سطور متن حضور دارد و در زایش و رویش آن سهیم است. مرگ مؤلف در متن رخ می‌دهد در حالی که اثر همچنان از آن مؤلف است.

در ادبیات کهن، وجه غالب و نه وجه مطلق اثر است به این معنی که بیشتر آنها به شرح و تفسیر نیاز ندارند و می‌توان گفت خوراک شرح و تفسیر نیستند. اما در ادبیات کهن نیز، آثاری هستند که خورای شرح و تفسیر و تأویل‌اند و به آن راه می‌دهند. در معارف اسلامی، قرآن کریم، به خصوص متشابهات آن، همچنین ادبیات عرفانی از این مقوله‌اند. حقائق التفسیر نیز، از جهت رویکرد تأویل‌گرایانه و فراغت از اسناد مرسوم به قرآن، نوعی دیگر از تفسیر است - نوعی غیر متعارف^(۵) در عصر خود و حتی امروز.

1) "De l'oeuvre au texte"

پرسش‌های تازه در باب حقائق التفسیر

حقائق التفسیر نخستین تفسیر کامل و منسجم عرفانی شناخته شده از قرآن است که خوانش‌های گوناگون آن سؤال‌ها و مسائل بسیاری برانگیخته و آن را تا به امروز زنده نگه داشته است. امروزه هم پرسش‌ها از نوع دیگری است و هم پاسخ‌ها. فی‌المثل، به جای آنکه از ثقه بودن یا نبودن سلمی پرسیم، می‌گوییم چرا سلمی از کسانی با نامی کمتر شناخته شده یاد می‌کند نه با نام آشهر؟ چرا از راوی مشهوری، که سلمی با او ارتباط داشته و قطعاً او را به نام معین و مشخص می‌خوانده، با نام‌های متعدد یاد می‌کند؟ آیا، در اسنادی که او در اختیار داشته، نام‌ها به صورت جعفر، حسین،... بدون لقب و کنیه و تبار آمده بوده است؟ چرا، در بسیاری موارد، حتی نام آخرین فرد از سلسله راویان را که روایت را به دست او سپرده نمی‌آورد و انبوهی از روایات را بی‌اسناد نقل می‌کند؟ او در مقدمه چه می‌گوید و، از آن مهم‌تر، چه نمی‌گوید؟ اصلاً قصد او از نگارش این تفسیر چیست؟ طرح این پرسش‌ها و آزمایشی برای پاسخ گفتن به آنها کاری است که نگارنده خواسته است، به عنوان فتح باب، به آن مبادرت ورزد.

سلمی، در بسیاری موارد، به جای سلسله اسنادهای مرسوم، از حسین‌ها و جعفرهای گمنام نقل قول می‌کند. در بررسی متن، اهمیّت نگفته‌ها کمتر از گفته‌ها نیست. در نشانه‌شناسی نبوده‌ها نیز نشانه‌اند و گاه حتی از بوده‌ها مهم‌ترند^(۶).

اما برای پاسخ گفتن به چنین پرسش‌ها یا، دست کم، نزدیک شدن به پاسخ، نخست باید سلمی و زمانه او همچنان جایگاه او را، به عنوان حلقه رابط نسل‌های بعدی صوفیه با گذشته بشناسیم. از این رو، بررسی زمان و مکان در این تحلیل نقش تعیین‌کننده دارد. به فرض، اگر سلمی به جای نیشابور در بغداد آن عصر می‌زیست، شاید بسیاری از آنچه را که او ثبت کرده اکنون در اختیار نداشتیم کما آنکه هم‌مسلمانان او همچون ابن عطا و حلاج در بغداد کشته شدند و آراء و عقاید آنان، نه از طریق بغدادیان که از طریق شخصیتی نیشابوری (سلمی) به نسل‌های آینده انتقال یافت. موقعیت زمانی سلمی نیز به موقعیت مکانی او گره خورده است. او، در سال ۳۳۵، کمتر از سه دهه پس از وفات حلاج (۳۰۹)، متولد شد که هنوز جهان تصوف از زیر آوار آن زلزله مهیب بیرون

نیامده بود. هرچند نیشابور فرسنگ‌ها دور از بغداد بود، تأثیر و پژواک این رویداد، مواقف اهل تصوّف را برای همیشه دگرگون ساخت. نخستین تأثیر این رویداد تغییر زبان صوفیه بود که، از صراحت و بی‌پروایی، رفته‌رفته به ابهام و رمز و اشاره گرایید^(۷) تا حریم امنیتی برای انتقال آراء و اندیشه‌ها به نسل‌های بعد به وجود آید. این زبان، در عصر سُلمی، در حال پیدایش بود. امر خطیری که او بدان دست یازید نجات و ثبت و ضبط مفاهیم عرفانی درگیر و دار این تغییر و تحولات است. به گفته ذهبی (ج ۲۸، ص ۳۰۵) کَانَ ذَا عِنَايَةٍ تَامَّةٍ بِأَخْبَارِ الصُّوفِيَّةِ، صَنَّفَ لَهُمْ سُنَنًا وَ تَفْسِيرًا وَ تَارِيخًا وَ غَيْرَ ذَلِكَ. در واقع، سُلمی، در حقائق التفسیر، تفاسیر عرفانی پیش از خویش را گرد آورده است. برخی از این تفاسیرها، تنها با درج در این کتاب، طی هزار سال، از خطر نابودی رسته‌اند. او، در هر دو اثر بزرگ خویش، حقائق التفسیر و طبقات الصوفیه، به حفظ میراث صوفیه و معرفی و اشاعه آراء آنان همت گماشت. می‌توان گفت محور حیات علمی سُلمی ضبط و ثبت و انتشار متون عرفانی بود.

سُلمی و حقیقت قرآن

برای روشن شدن پاره‌ای از مسائل، شاید ناگزیر باشیم قدری به موقف سُلمی در تألیف حقائق التفسیر بپردازیم. سُلمی، بیش از آنکه دغدغه سلسله سند و زنجیره روایت را داشته باشد، نگران از میان رفتن لطیفه‌ای بوده که وی آن را حقیقت قرآن بازشناخته است. او بر آن مُصرّ است که چراغ نگرش عرفانی به قرآن را روشن نگاه دارد. ما، در مقام سنجیدن ارزش آنچه او حقیقت قرآن دانسته نیستیم بلکه تنها به بیان آنچه منجر به آفرینش این تفسیر شده می‌پردازیم. بحث بر سر جهان‌بینی سُلمی است. او، از هر روایت و خبری، برای نیل به آنچه حقیقت قرآن می‌پندارد بهره می‌گیرد. گزاره‌های سُلمی، حتی به معنای حدیثی آن، ارجاعی نیستند بلکه فی‌نفسه عاطفی‌اند (درباره گزاره‌های ارجاعی و عاطفی و بررسی آنها در متون عرفانی ← شفیع کدکنی، ص ۲۴-۴۲). در این رویکرد، سخن برجسته می‌گردد نه گوینده سخن؛ به خلاف رویکرد اسنادی که، در آن، اعتبار گوینده مهم است. به عبارت معروف حلاج در تفسیر آیه أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ در حقائق التفسیر بنگرید آنجا که می‌گوید فَهُوَ الْمُخَاطَبُ وَ هُوَ الْمُجِيبُ، «خطاب‌کننده و پاسخ‌دهنده هموست» (← سُلمی ۴،

ج ۱، ص ۲۴۹، أعراف ۷: ۱۷۲). در همین جمله کوتاه، بخش اعظم دیدگاه صوفیه بیان شده است. قصد سلمی ثبت همین جمله حلاج به حیث کلمات قصار است حتی اگر، به اقتضای شرایط، ناگزیر شود از گوینده سخن به نحوی مبهم با عنوان حسین نه حسین بن منصور و نه حلاج یاد کند^(۸).

نام و عنوان حقائق التفسیر نیز حاکی از نوع نگاه سلمی است که قصد دارد به آنچه از آن به عنوان حقیقت قرآن یاد می‌کند بپردازد. عرائس البیان روزبهان بقلی نیز، به همین جهت، عرائس البیان فی حقائق القرآن خوانده شده است. در آن عصر و حتی از مدتها پیش از آن، دغدغه حقیقت قرآن اذهان بسیاری را مشغول کرده بود. با نگاهی به تفسیر منسوب به امام صادق علیه السلام، می‌بینیم که، در آن نیز، سخن از حقیقت قرآن است: حُكِيَ عَن جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ أَنَّهُ قَالَ كِتَابُ اللَّهِ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ: الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَاللِّطَائِفِ وَالْحَقَائِقِ. فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَاللِّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَالْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ^(۹). (سلمی ۱، ص ۲۱؛ منابع شیعی نیز مؤید این روایت اند. در این باره ← مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه، ص ۴۵۹-۴۶۰؛ فیض کاشانی، ص ۸. برای تفصیل بیشتر، راستگو، ص ۱۰۵ به بعد)

سلمی، در مقدمه حقائق التفسیر نیز، به دغدغه خویش درباره حقیقت پرداخته و به اصحاب حقیقت اشاره کرده است. در همین مقدمه چند سطر فشرده، پاسخ بسیاری از پرسش‌ها را می‌توان یافت.

گفته‌ها و ناگفته‌های سلمی در مقدمه حقائق التفسیر

گفته‌های سلمی در مقدمه

وَلَمَّا رَأَيْتَ [الْمُتَرَسِّمِينَ] بِالْغُلُومِ الظُّوَاهِرِ صَنَّفُوا فِي أَنْوَاعِ فَرَائِدِ الْقُرْآنِ مِنْ قِرَاءَاتٍ وَ مُشْكَلَاتٍ وَ أَحْكَامٍ وَ إِعْرَابٍ وَ لُغَةٍ وَ مُجْمَلٍ وَ مُفْصَّلٍ وَ نَاسِخٍ وَ مَنْسُوخٍ وَ غَيْرِ ذَلِكَ، وَ لَمْ يَشْتَغَلْ [أَحَدٌ] مِنْهُمْ بِجَمْعِ فَهْمِ خَطَابِهِ عَلَيَّ لِسَانِ الْحَقِيقَةِ إِلَّا [مَنْ اشْتَغَلَ بِجَمْعِ إِشَارَاتٍ وَرَدَّتْ حَوْلَ] آيَاتٍ مُتَفَرِّقَةٍ [وَ] نُسِبَتْ إِلَى أَبِي الْعَبَّاسِ بْنِ عَطَا وَ [كَذَلِكَ إِشَارَاتٍ أُخْرَى وَرَدَّتْ حَوْلَ] آيَاتٍ [وَ] ذُكِرَ أَنَّهَا عَنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الصَّادِقِ [عَلَيْهِمَا السَّلَامُ] عَلَيَّ غَيْرِ تَرْتِيبٍ وَ كُنْتُ قَدْ سَمِعْتُ مِنْهُمْ فِي ذَلِكَ حُرُوفًا اشْتَحَسْنَتْهَا أَحَبِّبْتُ أَنْ أَضُمَّ ذَلِكَ إِلَى مَقَالَتِهِمْ وَ أَضُمَّ أَقْوَالَ الْمَشَائِخِ أَهْلِ الْحَقِيقَةِ إِلَى ذَلِكَ. (سلمی ۲، ص ۱-۲)

– در این متن، چند سطر اول حاکی است از انتقادهای سلمی به روش جاری و مرسوم تفسیر قرآن که ناظر است به مفردات و عناصر صوری و اعلام عدول از آن رسم. بنابراین، نمی‌توان تفسیر او را در چهارچوب تفسیرهای دیگر قرار داد.

– با آوردن عبارت «وَلَمْ يَسْتَعْلِ [أَحَدًا] مِنْهُمْ بِجَمْعِ فَهَمِ خَطَابِهِ عَلَى لِسَانِ الْحَقِيقَةِ إِلَّا مَنْ اشْتَعَلَ بِجَمْعِ إِشَارَاتٍ...» علاوه بر بیان اشکال روش معمول، از اندک شمار بودن کسانی سخن گفته که، به روش مقبول او به قرآن پرداخته‌اند و، از این طریق، به نحوی، بحث از حقیقت قرآن را پیش کشیده است.

– در جست‌وجوی کسانی که از این منظر به قرآن نگریسته‌اند، تنها دو تن – امام صادق علیه‌السلام و ابن عطا – امام شیعیان و نزدیک‌ترین بار حلاج – را یافته که نقل سخنان آنان، هریک از جهتی، چه بسا مشکل ساز بوده باشد^(۱۰).

سلمی، در تعلق روایات منقول به امام و ابن عطا، با احتیاط سخن گفته: در اشاره به ابن عطا، فعل مجهول «نُسِبَتْ» و، در اشاره به امام صادق علیه‌السلام، فعل مجهول «ذُكِرَ» به کار برده است. نويا (ج ۱، ص ۶۷) در این باره می‌گوید:

[سلمی] تنها از دو مورد استثنایی در این باب [= تفاسیر صوفیه از قرآن] خبر دارد: یکی مجموعه‌ای تفسیری منسوب به ابن عطا و دیگری تفسیر تعدادی از آیات که سند روایت آن به امام جعفر صادق (ع)... منتهی می‌شود یا ابن عطا سند روایت آن را به این امام می‌رساند. و در حاشیه می‌افزاید: «بر حسب آنکه ذُكِرَ خوانده شود یا ذُكِرَ». در واقع، نويا هر دو صورت را احتمال داده است. سخن در این است که چه فعل را مجهول بخوانیم و فاعل آن را ناشناس بگیریم و چه معلوم بخوانیم و آن را به ابن عطا نسبت دهیم نحوه بیان سلمی به گونه‌ای است که او را از تقبل مسئولیت مستقیم می‌رهاند، اعتقاد قلبی او هرچه باشد فرقی نمی‌کند.

– توصیف سلمی از سخنان منسوب به امام صادق علیه‌السلام با عبارت «عَلَى غَيْرِ تَرْتِيبٍ» می‌تواند اشاره به نوعی بی‌نظمی در این مجموعه باشد. همچنین سلمی، در عبارت «سَمِعْتُ مِنْهُمْ فِي ذَلِكَ حُرُوفًا، مُتَذَكَّرٌ شَدِيدٌ» که از سخنان امام تنها شمه‌ای به او رسیده است.

– عبارت «أَحْبَبْتُ أَنْ أُضْمَّ...» در آخر حاکی از آن است که سلمی اساس را بر تفسیر امام

صادق علیه السلام و ابن عطا نهاده اما آنچه را از دیگران یافته نیز به آن بدن افزوده است.

ناگفته‌های سلمی در مقدمه

– سلمی تفاسیر و سخنان منسوب به حلاج (– سلمی ۱، ج ۱، ص ۲۳۹-۲۹۲) را، که بخش نسبتاً درخور توجهی از حقائق التفسیر را دربر می‌گیرد، نقل کرده اما، در مقدمه، هیچ اشاره‌ای به حلاج نکرده است. این خودداری از ذکر حلاج در مقدمه مسلماً از سر کم‌اهمیت شمردن او نبوده است؛ زیرا اولاً حلاج از ابن عطا، که نامش در مقدمه آمده، حتی در آن زمان، پراوازه‌تر بود؛ ثانیاً سخنان منقول از حلاج در حقائق التفسیر اندک نیست، بیش از دویست فقره است^(۱۱). ممکن است گفته شود نیامدن نام حلاج در مقدمه دلیل خاصی ندارد و سلمی شایسته دیده تنها از دو چهره شاخص که بیشترین سخنان از آنان نقل شده در مقدمه یاد کند. در این باب، باید به روند تدریجی وارد شدن حلاج به آثار سلمی و اندک اندک جان گرفتن طرح چهره او نیز توجه داشت. به این منظور، جا دارد به مقدمه بخشی از تاریخ الصوفیه^(۱۲) سلمی، که ماسینیون مندرجات آن را گرد آورده نظر افکنیم. ماسینیون (ج ۱، ص ۲۹۷) عباراتی از تاریخ الصوفیه سلمی را که ذهبی، به نقل از ابوسعید نقاش، در تاریخ الإسلام خویش آورده، نقل کرده که لحن آن حاکی از بیان احتیاط‌آمیز سلمی درباره حلاج است. به نظر می‌رسد که وی، به هنگام نگارش تاریخ الصوفیه، که پیش از برخی از دیگر آثار معروف او نوشته شده (درباره تاریخ نگارش این اثر – ماسینیون، همان، ج ۱، ص ۲۹۸؛ شریبه، ص ۴۹)، هنوز فضا را برای راحت سخن گفتن از حلاج مساعد نمی‌دیده است. در آثار بعدی سلمی از جمله طبقات الصوفیه، این احتیاط کمرنگ‌تر می‌گردد. عبارات تاریخ الصوفیه به نقل از ذهبی (ج ۲۳، ص ۴۶) چنین است: وَقَدْ ذَكَرَهُ (=حلاج) السُّلَمِيُّ فِي تَارِيخِهِ، ثُمَّ قَالَ: فَهَذِهِ [فَهَذَا بُنْدَةٌ] أَطْرَافٍ [أَطْرَافٍ] مِمَّا قَالَ الْمَشَائِخُ فِيهِ مِنْ قَبُولٍ وَرَدٍّ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانَ عَلَيْهِ [وَهُوَ إِلَى الرَّدِّ أَقْرَبُ]^(۱۳).

– سلمی، در مقدمه حقائق التفسیر، به بخش اعظم روایات بدون اسناد که پیش از وی به کتابت درآمده و هنگام نگارش متن در اختیار داشته (در این باره – نوب، ج ۱، ص ۶۸) حتی تلویحاً اشاره نکرده و تنها از روایات سماعی سخن گفته است و این در حالی است که بیشترین حجم تفسیر او را همین روایات بی‌اسناد اشغال کرده‌اند. راوی این روایات

بی‌اسناد کیست و چرا سُلمی از راوی نام نمی‌برد؟

زمینه‌های تاریخی

در سال‌های آغازین قرن چهارم هجری، پس از کشته شدن حلاج (۳۰۹ق)، نوعی شتابزدگی در حفظ آراء و افکار او و هم‌مشریان‌ش دیده می‌شود. اصحاب تصوّف و نیز سالمیه برخی «رقعه»‌ها و نامه‌های او و ابن عطا را (Amir Moezzi, p. 107) که معجزآسا از خطر نابودی مصون مانده بودند حفظ کردند و به سُلمی رساندند. حلاج نخست، برای حفظ این اسناد، به ابن عطا متوسّل شده بود. اما، با کشته شدن ابن عطا بیست روز پیش از مرگ حلاج، امید به نجات این اسناد، که طاسین الأزل نیز در میان آنها بود، ضعیف‌تر می‌نمود. به روایت جامی در نفحات الانس (ص ۱۵۶)، حلاج در بند، از طریق ابن خفیف (وفات: ۳۷۱) به ابن عطا پیغام داده بود: «زنهار آن رقعها را نگاه دار.» و ابن عطا، در جواب، گفته بود: «اگر وی را بینی، بگو: اگر مرا بگذارند.» (برای تفصیل بیشتر - حفیظی، ص ۳۰۴). به واقع، انتقال این اسناد به سختی صورت گرفت؛ به‌ویژه، در دوره بحران و اوایل آن زمان، ممکن بود به قیمت جانِ دارنده یا دارندگان آنها تمام شود.

تبارشناسی روایات فاقد اسناد در حقائق التفسیر

آسنادی که از آن سخن گفته شد، منجمله کتاب فی فهم القرآن ابن عطا، چگونه به سُلمی رسید؟ نويا (همان‌جا) روایات نقل شده از ابن عطا در حقائق التفسیر را به دو دسته با اسناد و بی‌اسناد تقسیم کرده و بر آن است که روایات فاقد اسناد، از طریق ابو عمرو انماطی، به دیگران رسیده است (همان، ج ۱، ص ۶۸-۶۹، حاشیه ۴). ظاهراً ابن عطا، که مرگ خویش را نزدیک می‌دیده، اسناد مهمی از جمله تفسیر قرآن خویش را که نزد خود داشته به انماطی سپرده و این تفسیر، به گزارش خطیب بغدادی (ج ۱۲، ص ۷۳)، از طریق وی انتشار یافته است. امیر معزی (Amir Moezzi, p. 111) بر آن است که اسناد سپرده شده به انماطی، از طریق ابوبکر محمد بن عبدالله بن عبدالعزیز المقرئ المذکر الحافظ البجلی الرازی معروف به ابن شاذان (وفات: ۳۷۶)، به سُلمی رسیده است. اما سُلمی، هم در حقائق التفسیر و هم در طبقات الصوفیه، از او بیشتر با عنوان ابوبکر رازی یا محمد بن عبدالله یاد کرده و کمتر نام شهر او، ابن شاذان، را آورده است^(۱۴). در سرتاسر زیادات حقائق التفسیر نیز، نام وی

به صورت ابوبکر رازی و، در موارد اندکی، محمد بن عبدالله آمده و از او، در جست‌وجویی که ما کردیم، با عنوان ابن شاذان یاد نشده است. درخور توجه آنکه، گاه در دو روایت متوالی در یک صفحه از حقائق التفسیر، از او به دو صورت کاملاً متفاوت یاد شده است. نمونه آن است در روایت از کتانی به نقل از او به دو صورت ابوبکر رازی و محمد بن عبدالله (← سلمی ۴، ج ۲، ص ۱۸۱) که خواننده ناآشنا چه بسا گمان کند دو راوی از کتانی نقل قول کرده‌اند (برای نمونه‌های دیگر ← همان، ج ۱، ص ۱۸۷؛ ج ۲، ص ۱۰۵، ۳۱۱، ۳۳۴). البته نقل بدین صورت، در حالتی که راوی مشهور نباشد، غریب نیست زیرا ممکن است مفسری روایتی را از کسی با اسنادهایی شنیده باشد و همان اسنادها در روایتی دیگر به صورتی متفاوت ذکر شده باشند و اتفاقاً پشت سر هم آمده باشند. اما چنین رویدادی در آن حالت که راوی مشهور باشد و ناقل با وی ارتباط نزدیک داشته و بارها از او استماع حدیث کرده باشد غریب است.

می‌دانیم که ابن شاذان مدّت‌ها در نیشابور به سر برده و، به عنوان مُذَكِّر، آوازه‌ای بلند یافته و، از همه مهم‌تر، کتاب او به نام تاریخ أو حکایات الصوفیه اساس تاریخ الصوفیه سلمی قرار گرفته (Amir Moezzi, p. 113) و، در طبقات الصوفیه سلمی نیز، راوی اصلی بوده است (← فهرست اعلام طبقات الصوفیه در چاپ‌های متعدّد) و هرگاه، همچنان‌که امیر معزی (Ibid, p. 111) احتمال داده، روایات بی‌اسناد حقائق التفسیر نیز از طریق ابن شاذان به سلمی رسیده باشد، می‌توان باور داشت که بخش بزرگی از حقائق التفسیر نیز وابسته به نقل قول‌های اوست. بنابراین، چنین کسی راوی عادی و کم‌شهرتی نبوده که روایتی چند بگوید و سلمی آنها را در کتابش بگنجاند بلکه راوی شاخصی بوده که می‌بایست از او با عنوان مشخص و شهرتش نام برده شده باشد^(۱۵) نه هر بار به صورتی دیگر. آنچه عدول سلمی از این رسم را توجیه می‌کند این می‌تواند باشد که ابن شاذان، به رغم احترام وافر در نزد صوفیه، در نزد مخالفان، به جهت نقل برخی روایات مشکوک، به کذاب نامور بوده است (در این باره ← نويا، ج ۱، ص ۶۹، حاشیه ۸: Amir Moezzi, p. 113) و چه بسا سلمی، به اقتضای مصلحت، در باب او نیز همچنان‌که در باب حلاج، احتیاط کرده باشد.

در اینجا، جدای از مباحثی که گذشت، یادآوری این نکته ضروری است که اشکالات چاپ فعلی حقائق التفسیر تحقیق در مسائل مطروحه و نتیجه‌گیری مطمئن و درخور اعتماد را

دشوار می‌سازد. هرچند ماسینیون و نوپا بخش‌هایی از حقائق التفسیر را به چاپ رسانده‌اند، هنوز تصحیحی انتقادی از صورت کامل آن در اختیار نیست؛ به خلاف زیادات حقائق التفسیر که چاپ نسبتاً قابل قبولی از آن در دست است. این امر طبعاً ابهام‌زدایی از نقاط تاریک این تفسیر را دچار مشکل ساخته است. فی‌المثل معلوم نیست نام‌ها در نسخه‌های قدیم‌تر به چه صورت ذکر شده‌اند. البته فقدان تصحیح انتقادی از متون اساسی منحصر به حقائق التفسیر نیست. در باب بسیاری از امتهات متون عرفانی عربی، که از قضا نسخ متعدّد آنها شناخته شده، شاهد تصحیح بر اساس یک نسخه و غالباً در خارج از ایران هستیم.

نتیجه

در بررسی حقائق التفسیر، شایسته است، برای تشخیص اسباب ماندگاری آن به حیث متن از روش‌های نقد ادبی جدید بهره‌جویی شود. به جای طرح مسائلی چون ثقه بودن یا نبودن سلمی، درک جهان‌بینی او به عنوان صوفی حایز اهمیّت است. دغدغه سلمی ثبت و ضبط آراء صوفیه درباره قرآن و پرداختن به شناخت حقیقت قرآن است نه صرفاً تفسیری با معیارهای مرسوم. روایات فاقد اسناد واقعاً فاقد اسناد نیستند بلکه اوضاع و احوال اجتماعی متعاقب بردار کردن حلاج نام نبردن از برخی راویان را تحمیل کرده است. در بررسی حقائق التفسیر، باید به دشواری حفظ برخی از منابع چون تفسیرهای حلاج و ابن عطا پس از کشته شدن این دو تن سپس به شرایط انتقال اسناد به سلمی توجه داشت. آوردن نام یک راوی به صورت‌های گوناگون در سلسله زوات همچنین اسنادهای ناقص و مبهم نیز متأثر از همین شرایط است.

پی‌نوشت‌ها

- (۱) از جمله ← راستگو؛ ثبوت؛ قاسم پور.
- (۲) در مواردی، خطیب بغدادی تنها به نقل نظر دیگران پرداخته است؛ از جمله، در این مورد خاص (ج ۲، ص ۲۴۸)، روایتی آورده است که، در آن، ابن قسطن نیشابوری سلمی را غیر ثقه خوانده که حدیث

می ساخته است. از این رو، نباید نظر خطیب بغدادی را درباره سَلَمی همچون نظر ابن جوزی دانست. او حتی از زیارت مزار سَلَمی و شأن و مرتبه او نزد مردم نیشابور سخن گفته است.
(۳) با این حال، لحن سخن ذهبی درباره او نامساعد نیست. او حتی احتمال داده حقائق التفسیر در زمرة تألیفات سَلَمی نباشد. (← ذهبی، ج ۲۸، ص ۳۰۷؛ درباره انتقادهایی که به سَلَمی شده است، نیز ← سید عمران، ص ۱۱-۱۲)

(۴) سیوطی، در الإنفان، در این باره می گوید: «قَالَ ابْنُ الصَّلَاحِ فِي فِتَاوِيهِ: وَجَدْتُ عَنِ الْإِمَامِ أَبِي الْحَسَنِ الْوَاحِدِيِّ الْمُفَسِّرِ أَنَّهُ قَالَ صَنَّفَ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيُّ حَقَائِقَ التَّفْسِيرِ فَإِنْ كَانَ قَدْ اعْتَقَدَ أَنَّ ذَلِكَ تَفْسِيرٌ فَقَدْ كَفَرَ». سیوطی این نظر را نه تنها در باب حقائق التفسیر که درباره همه تفاسیر صوفیه از قرآن دارد. در این باب، در آغاز همین فصل می گوید: «وَأَنَا كَلَامُ الصُّوفِيَّةِ فِي الْقُرْآنِ فَلَيْسَ بِتَفْسِيرٍ». (سیوطی، ج ۱، ص ۲، ص ۴۵۷)

(۵) به گفته آتش (ص ۸۵): «در تفسیر سَلَمی، به تأویلات نظری، که آیات را از معانی اصلی آنها دور می کند، کم می توان برخورد؛ اما ثبوت (ص ۵) بر آن است که سَلَمی معانی را از قرآن عرضه کرده که با آنچه از ظاهر آنها برمی آید متفاوت است.

(۶) مثال ساده آن نبود تابلوی پارک ممنوع کنار معبر - با رعایت مقررات مکتوب راهنمایی - نشانه مجاز بودن پارک است.

(۷) موارد استثنایی از قبیل عین القضاة همدانی و شیخ اشراق، که هر دو بر سر عقایدشان جان نهادند، این حکم کلی را که زبان صوفیه از بیان آشکار به استعاره و نهایتاً رمزگرایید نقض نمی کند.

(۸) از حلاج، حتی در قدیم ترین متون نیز، با همین عنوان یاد شده است؛ از جمله «ذَكَرَ أَخْبَارَ الْحَلَّاجِ بَعْدَ حُصُولِهِ فِي يَدِ حَامِدِ بْنِ الْعَبَّاسِ وَشَرَحَهَا عَلَى التَّفْصِيلِ إِلَى حِينَ مَقْتَلِهِ وَآنَ، بِهَ يَكُ وَاسِطَةً، نَقَلَ رَوَايَةَ ابْنِ زَنْجِيِّ، فَرَزَنْدِ كَاتِبِ دِيْوَانِ مِظَالِمِ بَغْدَادِ اسْتِ أَنْ هُوَ، زَنْجِيٌّ، فِي مِحَاكَمَةِ حَلَّاجٍ وَابْنِ عِظَا بِهَ عُنْوَانِ كَاتِبِ حُضُورِ دَاخِلَةِ اسْتِ. وَهُوَ، هَمَّ مِنْ أَهْلِ كِتَابِ، مَكْرُورٌ مِنْ حَلَّاجٍ بِهَمِّينَ نَامِ يَادُ كَرْدَةٍ اسْتِ (← ابن زنجی، ص ۳ به بعد). در میان اعراب به جز نام اَشْهَرِ اشخاص، کاربرد نام کوچک همراه با نام پدر از قدیم الایام رایج بوده است. بر این اساس، سَلَمی باید از او یا با عنوان حلاج یاد می کرده یا حسین بن منصور (ذَكَرَ أَخْبَارَ الْحَلَّاجِ... إِلَى حِينَ مَقْتَلِهِ، هَمْرَاهُ بِهَ اسْهَ اَثَرِ دِیْگَرِ، بِهَ كُوشِشِ مَاسِیْنِیُونِ فِي مَجْمُوعَةِ اِیْ بِهَ عُنْوَانِ *Quatre textes*، پاریس ۱۹۱۴، به چاپ رسیده است).

(۹) پیش فرض همه تفاسیر عرفانی چند لایه بودن آیات قرآن است. روایاتی از امام صادق علیه السلام و امامان دیگر در دست است که، در آنها، قرآن دارای سطوح متعدّد و متصاعد است، به خصوص روایت یادشده از امام صادق علیه السلام که، در آن، قرآن دارای مراتب چهارگانه عبارت، اشارت، لطائف، و حقائق توصیف

شده است؛ همچنین روایات ناظر بر **ظهر** و **بطن** و **تنزیل** و **تأویل** قرآن (در این باره ← قاسم پور، ص ۷۱). اعتقاد به مراتب درک نزد ائمه راه را برای تفاسیر عرفانی هموار کرده بود. شاید حلقه اتصال تفسیر امام صادق علیه السلام به محافل عرفانی نیز همین رگه‌های مشترک بین شیعیان و متصوفه باشد. به گفته آتش (ص ۴۸)، امام جعفر صادق علیه السلام، در تفسیر، به پاره‌ای معانی زاهدانه اشاره کرده است. از این رو، در تصوف، برخی از تفاسیر گمنام به امام نسبت داده شده است. اگر همه این تفاسیر را از امام نباشد، نمی‌توان انکار کرد که او این نوع تفسیر را جهت داده باشد.

۱۰) نگارش حقائق التفسیر واکنش‌های کاملاً متفاوتی در پی داشت. سلمی، که خود اهل سنتن بود، به تاوان چنین تفسیری، آماج اعتراض برخی از علمای اهل سنت قرار گرفت. بیشتر کسانی که بر وی خرده گرفتند، از جمله ابن تیمیّه، به دلیل گنجاندن تفسیر منسوب به امام صادق علیه السلام در این مجموعه، و کسانی، از سر تعصبات مذهبی، و کسانی دیگر، از آن رو که این تفسیر را به امام صادق علیه السلام متعلق نمی‌دانستند. ابن تیمیّه در این باره آورده است: «و ما يُقَالُ فِي حَقَائِقِ السُّلَمِيِّ عَنْ جَعْفَرِ الصَّادِقِ عَامُّهُ كَذِبٌ عَلَيَّ جَعْفَرٌ كَمَا قَدْ كُذِّبَ عَلَيْهِ فِي غَيْرِ ذَلِكَ». (ابن تیمیّه، ج ۴، ص ۱۵۵)

۱۱) ذکر نشدن نام حلاج منحصر به مقدمه حقائق التفسیر نیست که سلمی، در بیش از صد و هشتاد روایت، از او با نام حسین یاد کرده و راه را برای نسبت دادن آنها به حسین‌های دیگر گشوده است. تنها، در هفت روایت، از او به صورت حسین بن منصور نام برده شده است (سلمی ۱، ص ۲۳۹-۲۹۲). هرچند ماسینیون همه این روایات را از آن حلاج دانسته و در مجموعه‌ای گرد آورده، مقایسه‌های سبک‌شناسانه روایات با دیگر آثار حلاج می‌تواند به سنجش میزان صحت انتساب آنها به او یاری رساند. درباره جعفرهایی که از آنها روایت شده نیز، حال بر همین منوال است و در اندکی از روایات است که نام امام به صورت کامل در آنها ذکر شده است یا، به دلیل ذکر نام پدر یا نیای حضرت در سلسله زوات، نام جعفر قطعاً به امام باز می‌گردد.

۱۲) اثر گمشده سلمی است که، نخستین بار، ماسینیون پاره‌هایی از آن را، از لابه‌لای تاریخ بغداد خطیب بغدادی، استخراج کرد و در مجموعه‌ای با عنوان *Quatre textes* (پاریس ۱۹۱۴) به چاپ رساند. تاریخ الصوفیه، بار دیگر، به کوشش نصرالله پورجوادی، در مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی (تهران ۱۳۶۹) انتشار یافت.

۱۳) عباراتی که ماسینیون (ج ۱، ص ۴۶) از ذهبی نقل کرده بر اساس نسخه خطی پاریس است و اندکی با تاریخ الاسلام چاپی تفاوت و واژه «نبذه» را اضافه دارد. اما مهم‌ترین تفاوت آن در جمله آخر است که یا در منبع او نبوده و یا ماسینیون آن را نیاورده است. ما تفاوت‌ها را در قلاب قرار دادیم.

۱۴) از حدود بیست روایت مندرج در جلد اول حقائق التفسیر به نقل از ابن شاذان، تنها در سه مورد (بر اساس

بررسی ما) و از حدود چهل روایت مندرج در جلد دوم، در ده روایت ذکر نام ابن شاذان آمده است. (۱۵) دست کم یک بار در حقائق التفسیر (ج ۲، ص ۲۰۳)، از او به صورت محمد بن عبدالله بن شاذان یاد شده است، چنان که پیش از این گفته شد، نام کامل او ابوبکر محمد بن عبدالله بن عبدالعزیز بن شاذان الرّازی است که سُلَمی، در طبقات الصّوفیّه (ص ۴۰۶)، حدّ اقلّ در یک روایت، از او بدین صورت یاد کرده است.

منابع

- آتش، سلیمان، مکتب تفسیر اشاری، ترجمه توفیق ه. سبحانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۸۱.
- ابن تیمیّه، تقی الدّین احمد، منهاج السُّنّة النبویّه (همراه با مؤافقة المعقول لصحیح المنقول همو در هامش)، مکتبه الکبریٰ الأمیریّه، بولاق (مصر) ۱۳۲۲ ق.
- ابن جوزی، ابوالفرج، تلبیس ابلیس، مطبعة النهضه، قاهره ۱۳۴۷ ق.
- ابن زنجی، اسماعیل، ذکر اخبار الحلاج الیٰ حین مَقْتَلِه (Massiqon →). ثبوت، اکبر، «نگاهی به حقائق التفسیر و زیادات حقائق التفسیر و بررسی پاره‌ای از آراء محققان در این باب»، آینه میراث، دوره جدید، سال چهارم، ش ۱ (بهار ۱۳۸۵)، ص ۵۱-۸۱.
- جامی، عبدالرحمن، نَفْحَاتُ الْأَنْسِ مِنْ حَضْرَاتِ الْقُدْسِ، به تصحیح محمود عابدی، انتشارات اطلاعات، تهران ۱۳۷۰.
- حفیظی، مینا، «ابن عطا آدمی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴ (۱۳۷۰ ش)، انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ص ۳۰۲-۳۰۷.
- خطیب بغدادی، ابوبکر احمد، تاریخ مدینة السلام (تاریخ بغداد)، به کوشش بشّار عوّاد معروف، دارالغرب الاسلامی، بیروت ۱۴۲۲.
- ذهبی، شمس الدّین محمد، تاریخ الاسلام، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، دارالکتب العربی، بیروت ۱۴۱۳.
- راستگو، محمد، «امام صادق (ع) و تأویل و تفسیر عرفانی قرآن»، مطالعات عرفانی، ش ۱ (تابستان ۱۳۸۴)، ص ۹۰-۱۱۳.
- سُلَمی (۱)، ابوعبدالرحمن محمد، مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سُلَمی، به کوشش نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۹.
- _____ (۲)، برآورده حقائق التفسیر، به کوشش منوچهر صدوقی سها، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۹۰.
- _____ (۳)، طبقات الصّوفیّه، به کوشش نورالدین شریه، مکتبه الخانجی، قاهره ۱۴۱۸.
- _____ (۴)، تفسیر السُّلَمی و هو حقائق التفسیر، به کوشش سیّد عمران، دارالکتب العلمیّه، بیروت ۱۴۲۱.
- سیوطی (۱)، جلال الدّین، الإِتقان فی علوم القرآن، به کوشش شعیب الارنؤوط، مؤسسه الرّسالة النّاشرون، بیروت ۱۴۲۹.

- (۲)، طبقات المفسرین، به کوشش آلبرتوس مویرسینگه، لیدن (بریل) ۱۸۳۹.
شریبه، نورالدین، مقدمه طبقات الصوفیه (← سلمی ۳)
شفیعی کدکنی، محمدرضا، زبان شعر در نثر صوفیه، سخن، تهران ۱۳۹۲.
فیض کاشانی، محسن، تفسیر صافی، انتشارات محمودی، تهران ۱۳۳۴ ق.
قاسم پور، محسن، «جستاری در حقائق التفسیر و رویکرد تأویلی آن»، پژوهش دینی، ش ۱۸، (بهار و تابستان ۱۳۸۸)، ص ۵۱-۸۱.
ماسینیون، لوئی، «بخشی از تاریخ الصوفیه سلمی مستخرج از تاریخ بغداد»، ترجمه احمد سمیعی (گیلانی)، مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، (← سلمی ۱).
مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة، ترجمه و شرح حسن مصطفوی، انتشارات قلم، تهران ۱۳۶۳.
نویا، پل، «مقدمه مصحح» [بر تفسیر ابن عطا]، ترجمه احمد سمیعی (گیلانی)، (← سلمی ۱).
Amir Moezzi, M, (1987), "Ibn Atâ-Adamî, Esquisse d'une biographie historique", *Studia Islamica*, vol. LXIII, pp.61-127.
Barthes, Roland, (1977), "From Work to Text", *Image Music Text*, tr. Stephen Heath, London.
Massignon, Louis, *Quatre textes inédits relatifs à la biographie de Husayn ibn Mansûr al-Hallâj*, Paris 1914.

