

تفسیر قرآنی و زبان عرفانی (۳)

از وجوه و نظائر مقاتل بن سلیمان و حکیم ترمذی تا تفسیر امام جعفر صادق (ع)

نوشته پل نوپا

ترجمه اسماعیل سعادت

در شماره‌های پیشین گفتیم که نوپا در جستجوی مطالعه نشأت تفسیر نمادی در اسلام به این نتیجه می‌رسد که این مطالعه را باید از سر چشمه‌ها آغاز کرد. نخستین این سرچشمه‌ها تفسیر مقاتل بن سلیمان است. نوپا بر آن است که این تفسیر البته عرفانی نیست، ولی به کلی تحت اللفظی هم نیست، بلکه گشوده به روی قوه خیال است و در بطن خود عناصر استعاری و اسطوره‌ای فراوان دارد که راه را برای بسط و پژوهشهای بعدی تفسیر هموار کرده است.

در مقاله‌ای که در پی می‌آید، نوپا نخست میان مقاتل و حکیم ترمذی که هر دو کتابی در وجوه و نظائر قرآن دارند مقایسه‌ای می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه تبحر به روحانی به صورت اصلی در تفسیر قرآن در می‌آید و تفسیر را از قرائت ظاهری به قرائت استنباطی می‌برد که قدیم‌ترین نمونه آن را می‌توان در تفسیر امام جعفر صادق (ع) یافت. نوپا در اینجا تفسیر امام صادق (ع) را به تفصیل بررسی می‌کند و با شواهد نشان می‌دهد که چگونه این تفسیر تأثیر تعیین‌کننده‌ای در تصوف اسلامی و آغاز تکون زبان عرفانی داشته است.

۱. کلمات و وجوه آنها

کلیات آثار مقاتل، چنانکه از عناوینی برمی‌آید که در صفحات پیشین از قول ابن ندیم نقل کردیم، می‌بایست شامل همه رشته‌های حوزه تفسیر باشد، و در نتیجه خلاصه‌گونه‌ای از علوم قرآنی متداول در نیمه اول قرن دوم هجری را تشکیل دهد. در کنار تفسیر کبیر که آن را در فصل

قبل بررسی کردیم، کتابی هست تحت عنوان *الناسخ والمنسوخ* که از مسئله‌ای سخن می‌گوید که، چه از جهت تعیین تاریخ نزول سور قرآنی و چه از جهت نشان دادن تحول فقه اسلامی، در نظر مسلمانان بسیار شایان اهمیت است؛ کتاب دیگر (کتاب *القراءات*) به مسئله اختلاف قرائتها مربوط است، و بدیهی است که شهادتی به قدمت شهادت مقاتل برای حصول «نسخه انتقادی» متن قرآنی بسیار ارجمند است؛ ولی افسوس که این دو کتاب ظاهراً مفقود شده است. کتابهای سوم و چهارمی نیز هست که اولی، کتاب *نوادر التفسیر*، به موارد خاص تفسیر و دومی، کتاب *متشابهات القرآن*، به ابهامات بعضی از سوره‌ها مربوط است.

در میان این کتابها، از همه مهمتر پس از تفسیر کبیر، بی‌گمان کتاب *الوجوه والنظائر*، است که ما خوشبختانه متن آن را در دست داریم. این کتاب نقطه عطفی در تاریخ تفسیر قرآنی است، زیرا به تصدیق سیوطی^۱ روش «وجوه و نظائر» را مقاتل وارد تفسیر کرده است. این روش کدام است؟ در عمل این روش عبارت است از تدوین صورتی از نظائر آیات قرآنی برای تعیین وجوه الفاظ، یعنی معانی مختلفی که يك لفظ در سراسر قرآن دربردارد. چنانکه مقاتل نقل می‌کند، پیغمبر (ص) فرموده است: «لَا يَكُونُ الرَّجُلُ فَقِيهًا كُلَّ الْفَقِهَةِ حَتَّى يَرَى لِلْقُرْآنِ وَجُوهًا كَثِيرَةً»؛ هیچ کس نمی‌تواند به فهم حقیقی قرآن دست یابد مگر آنکه در آن وجوه بسیار بیابد.^۲ در حقیقت، روش وجوه و نظائر را مفسران به معانی متفاوتی دریافته‌اند. برای بعضی، وجوه عبارت است از الفاظ مشترکی که در معانی متعددی به کار رفته باشد.^۳ برای بعضی دیگر، «نظائر» در لفظ است و «وجوه» در معانی^۴؛ مقصود آنها از این سخن آن است که دریافتن قرآن بر حسب وجوه به معنی کشف تعدد معنایی در درون يك شباهت (نظیر) صوری میان کلمات است. و بالأخره، برای بعضی نیز قرائت قرآن بر اساس روش وجوه و نظائر به معنی «استفاده از اشارات باطنی و اکتفا نکردن به تفسیر ظاهری است».^۵

سیوطی، از طریق این تعاریف که ما آنها را به نقل از او آوردیم، تاریخچه تحول روش ابداعی مقاتل را رسم می‌کند و در عین حال بر اهمیت آن تأکید می‌ورزد. البته مقاتل هنوز از اشارات باطنی استفاده نمی‌کند، ولی روش او چنین امکانی را در برداشته است، و چنانکه از نحوه معمول او در استعمال این روش برمی‌آید، او از صرف «تفسیر ظاهری» فراتر می‌رفته است. این فراتر رفتن از آنجا آغاز می‌شود که مفسر از محدوده یکسانی الفاظ بیرون می‌آید و در معانی متفاوت آنها که ناشی از استعمال يك لفظ در سیاقهای مختلف سخن است دقیق می‌شود. آن گاه، چنانکه تاریخ نشان می‌دهد، بالضرورة از ظاهر به باطن، از بیرون به درون، از معنی مستقیم و تحت اللفظی و ظاهری به لایه‌های هر چه عمیق تر و روحانی تر و باطنی تر

درون می‌رود. همچنین از غیراساسی به اساسی، از «فروع» به «اصول»، و چنانکه حکیم ترمذی می‌گوید از «کثرت» به «وحدت» می‌رسد.

بگذارید تا این یادداشتهای کلی را با توصیف کتاب مقاتل روشن کنیم و روش او را با ذکر چند نمونه [از الفاظی که وجوه آنها را بررسی می‌کند] نشان دهیم.

طرح کلی مقاتل [در روش وجوه و نظایر خود]، که همه مفسران بعدی آن را می‌پذیرند، در عین حال هم ساده است و هم بسیار استوار. مقاتل برای هر لفظی که انتخاب می‌کند نخست تعداد وجوهی را که آن لفظ در قرآن دارد ذکر می‌کند؛ بعد برای هر یک از این وجوه همه آیاتی را که درباره معنی آن لفظ با هم مطابقت دارند می‌آورد؛ این آیات «نظایر»ند، یعنی لفظ مورد نظر در آنها به معنی واحدی به کار رفته است. با این کار دو گونه طبقه‌بندی آیات قرآنی صورت می‌گیرد: یک طبقه‌بندی از جهت الفاظ کلیدی است که در آن همه آیاتی که این لفظ در آنها به کار رفته است استخراج می‌شود، و طبقه‌بندی دیگر تقسیم این آیات است بر حسب معانی مختلفی که این لفظ ممکن است داشته باشد. طبقه‌بندی نخست صرفاً جنبه عملی دارد و فقط مستلزم سعی حافظه است. منتها این پرسش پیش می‌آید که ملاک مقاتل در انتخاب الفاظ کلیدی کدام است. شاید از همان زمان ابن عباس تهیه چنین فهرستی از الفاظ را آغاز کرده بودند و احتمالاً مقاتل آن را گرفته و کاملتر کرده است. به علاوه این فهرست مستوفی نیست، زیرا تنها شامل در حدود صد و سی لفظ است که بدون ترتیب قبلی و ضابطه هدایت کننده‌ای در پی هم آمده است.

طبقه‌بندی دوم بسیار مهمتر و هدایت کننده طبقه اول است، زیرا هدف کتاب تعیین معانی مختلفی است که یک لفظ در قرآن دارد. این تحقیق بدین معنی است که ما با یک کتاب تفسیری روبه‌رویم، نه با یک «تطبیق نامه» (concordance) به معنی امروزی کلمه. مقاتل در این کتاب نیز بر سر همان قرائت قرآن در سطح ترجمه الفاظ بازمی‌گردد، یعنی همان شیوه‌ای که در تفسیر کبیر به کار برده است؛ ولی این کتاب، در مقایسه با تفسیر، از پیشرفتی در جهت روح تألیف و ترکیب که مقاتل را به سوی فهم کامل متن پیش می‌برد حکایت می‌کند، فهم کاملی که از صرف قرائت تحت اللفظی و خطی قرآن حاصل نمی‌شود.

البته شایسته بود که الفاظ انتخابی مقاتل در اینجا به تفصیل مورد تحلیل قرار گیرد؛ ولی چون هدف ما، پس از این، مطالعه کتابی از ترمذی است که به سراغ کتاب مقاتل می‌رود و آن را عمق می‌بخشد، به ذکر چند نمونه که هم نشان می‌دهد که روش ابداعی مقاتل چیست و هم اینکه چگونه جستجوی معنی الفاظ در این کتاب، در مقایسه با آنچه در تفسیر کبیر دیدیم،

پیشتر برده شده است، اکتفا می کنیم.

نخست به لفظ «نور» می پردازیم که مقاتل آن را در تفسیر خود «ایمان» معنی کرده است؛ ولی در اینجا معنی آن بسیار پیچیده تر می شود، زیرا مقاتل برای آن ده وجه متفاوت می باید. وجوه دهگانه معنای «نور» از این قرار است:

- دین اسلام، چنانکه می فرماید: *يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نَوْرَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ* (می خواهند نور خدا را با دهان خود خاموش کنند و خدا جز تمام کردن نور خود نمی خواهد، توبه، آیه ۳۲).

- ایمان، چنانکه می فرماید: *يَجْعَلُ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ* (خدا برای شما نوری پدید خواهد آورد که در پرتو آن راه خواهید سپرد، حدید، ۲۸).

- هدی، چنانکه در آیه مشهور سی وینجم نور می خوانیم: *اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، مَثَلُ نُورِهِ... شَإْيَانِ تُوْجِهَ اسْتِ كِه مَقَاتِلِ دَرِ اَيْنِجَا ضَمِيرِ مَلِكِي رَا بِه خِدا اِرْجَاعِ مِي دِهْدِ، دَر حَالِي كِه دَر تَفْسِيرِ، چنانکه دیدیم، بر کلمه ارض وقف و به مَثَلِ نُورِهِ اِبْتِدَا مِي كِنْدِ وَ ضَمِيرِ رَا Bِه مُحَمَّد (ص) نَسْبِتِ مِي دِهْدِ.*

- نبی، چنانکه در همین آیه می فرماید: *نُورٌ عَلٰی نُورٍ*، یعنی پیامبری از نسل پیامبران؛
- روشنایی روز (ضوء النهار)، چنانکه می فرماید: *وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورِ* (و تاریکیها و روشنی را پدید آورد، انعام، ۱)؛

- روشنایی ماه (ضوء القمر)؛ *وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا* (ماه را روشنی آنها گردانید، نوح، ۱۶)،
یعنی ماه را در آسمانها روشنی اهل آسمانها و زمین گردانید؛

- روشنایی که خداوند به مؤمنان عطا خواهد فرمود تا در روز (قیامت) از صراط بگذرند: *يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ* (روزی که مردان و زنان مؤمن را می بینی که نورشان پیشاپیش آنها راه می سپرد، حدید، ۱۲)؛

- بیان آنچه از حلال و حرام و احکام و مواعظ در تورات آمده است: *إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ* (ما تورات را که در آن هدایت و روشنایی است فرو فرستادیم، مائده، ۴۴)؛

- قرآن، که آن نیز بیان حلال و حرام است، چنانکه می فرماید: *فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالتَّوْرِ الَّذِي أَنْزَلْنَا* (پس به خدا و فرستاده اش و توری که فرو فرستادیم ایمان بیاورید، تغابن، ۸)؛
یعنی «آنچه در آن بیان حلال و حرام و امر و نهی است، و آن به منزله نور در ظلمت است». و
بالاخره

- روشنایی خود پروردگار تبارک و تعالی، چنانکه می فرماید: *وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا* (و

زمین به نور پروردگارش روشن شود، زمر، ۶۹).

همچنین به کلمه موَدت اشاره می‌کنیم که مقاتل برای آن در قرآن چهار وجه مختلف یافته است:

- وجه اول: «مَحَبَّت» یا «حُبِّ»، چنانکه در دو آیه زیر می‌خوانیم: وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ (از پروردگارتان آمرزش بخواهید، پس به سوی او بازگردید، چه پروردگار من مهربان و دوستدار است، هود، ۹۰)؛ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ اللَّهُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا (خدای رحمان کسانی را که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته کرده‌اند محبوب همه گرداند، مریم، ۹۶) و این نکته شایان توجه است، زیرا به خوبی نشان می‌دهد که نخستین نسلهای مسلمانان این دو لفظ (مَحَبَّت و حُبِّ) را، که بعدها در نظر بعضی از فقهای ظاهرین ظن انگیز است، بدون پرهیز به کار می‌برده‌اند:

- وجه دوم: «نصیحت»: چنانکه در بحثی از آیه اول سوره ممتحنه که می‌فرماید: تُسَبِّحُونَ إِلَيْهِم بِالْمُؤَدَّةِ درحالی که ر. بلاشر آن را «شما به آنها در نهان دوستی می‌کنید» ترجمه می‌کند، مقاتل از آن چنین درمی‌یابد: «شما آنها را در نهان نصیحت می‌کنید»:

- وجه سوم، «صله»، یا احترام به پیوند خویشاوندی است. وقتی که محمد(ص) اعلام می‌کند: لَا أَسْتَلْكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمُوَدَّةَ (من چیزی جز موَدت از شما نمی‌خواهم، شوری، ۲۳) معنی آن این است که من جز این نمی‌خواهم که حرمت پیوند خویشاوندی را پاس دارید و بیش از این مرا میازارید:

- وجه چهارم، همان صله است، منتها در ساحت دین: چنانکه در آیه هفتاد و سوم سوره نساء می‌فرماید: وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ. حال بجاست که معانی مختلفی را که مقاتل به کلمه «اخ» (برادر) داده است با کلمه «موَدت» مقایسه کنیم. معنی اول آن آشکارا از مقوله زیست‌شناسی است، چنانکه در آیات ۳۰ و ۳۱ سوره مائده می‌خوانیم: فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ (نفس او او را به قتل برادر خود برانگیخت، و او را کشت و از زیانکاران شد)؛ قَالَ يَا وَيْلَتَى أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارَى سَوَاءَ أَخِي (گفت: وای بر من، آیا در پنهان کردن جسد برادرم از این کلاغ هم عاجزترم؟) بنابراین، کسانی برادرند که از یک پدر و مادرند:

- در معنی دیگر، کسانی هم با هم برادرند که از یک نسب‌اند، چنانکه هود نبی برادر قوم عاد خوانده شده است: وَإِلَى عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا (و بر قوم عاد برادرشان هود را فرستادیم، اعراف، ۶۵)، زیرا هود و عاد از یک نسب‌اند:

- در يك وجه سوّم، «اخ» به معنی برادری است که از تعلق به کفر و هم پیمانی (ولایت) در شرك ناشی می شود؛ چنانکه می فرماید: وَ إِخْوَانُهُمْ يُدْوَنُهُمْ فِي الْفَقَى (برادرانشان ایشان را به ضلالت می کشند، اعراف، ۷)؛ یا: إِنَّ الْمُبْدِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ (اسرافکاران با شیاطین برادرند، اسراء، ۲۷)، زیرا پیر و يك دین و حامی و هم پیمان یکدیگرند (ولایت)؛

- در معنی چهارم، «اخ» به مسلمانان گفته می شود که در برادری ناشی از دین اسلام با هم یگانه اند؛ چنانکه قرآن می فرماید: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ (مؤمنان با هم برادرند، حجرات، ۱۰)، از این جهت که همه به اسلام تعلق دارند، و آنها نیز از حمایت یکدیگر برخوردارند؛

- معنی پنجم «اخ» «صاحب» یعنی یار و معاشر است؛ چنانکه در آیات إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَ تِسْعُونَ نَعَجَةً (این برادر من است، او را نود و نه میش است، ص، ۲۳) وَ أُيْحَبُ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا (آیا هیچ يك از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده خود را بخورد؟، حجرات، ۱۲) اشاره به این معنی دارد؛

- معنی ششم آن برادر در «حُبِّ» و «مَوَدَّةً» است، چنانکه در باره «برهیزگاران در بهشت» (مُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ) می فرماید: إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ (همه برادرند، بر تختها رو به روی هم اند، حجر، ۴۷).

مقاتل در تعریف کلمه «اخ»، چنانکه دیدیم، دوبار به مفهوم «ولایت» اشاره می کند. حال بینیم معنی «ولی» چیست. مقاتل در اشکال متعدد فعلی یا اسمی این کلمه ده معنی متفاوت در قرآن می یابد:

- در آیه ۵ سوره مریم، که زکریا از خدا درخواست می کند که «ولی» ای به او عطا کند، این کلمه معنی ولد یا فرزند به خود می گیرد: هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا (مرا از جانب خود فرزندی عطا کن)؛

- در آیه ۱۱۱ سوره اسراء به معنی «صاحب» (یار) بدون پیوند خویشاوندی است: وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلَلِ (و او را شریکی در ملك نیست و به مذلت نیفتد که به یاری محتاج شود)؛

- در وجه سوّم، «ولی» به معنی «قریب» (خویشاوند نزدیک) است: وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ (و شما را جز او ولی نیست، بقره، ۱۰۷)، یعنی «شما را هیچ «قریب» یا خویشاوند نزدیکی نیست که شما را مفید افتد»، يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلَى عَنْ مَوْلَى شَيْئًا (روزی که هیچ «مولا» بی برای «مولا»ی خود سودمند نباشد، دخان، ۴۱)، یعنی هیچ خویشاوندی برای خویشاوند خود؛ - «ولی» در وجه چهارم به معنی «رَبِّ» (پروردگار) است، چنانکه در آیه ۱۴ انعام

می فرماید: قُلْ أَغْيِرَ اللَّهُ أَخْذَ لِيَأْ؟ (بگو آیا دیگری جز خدای را «ولی» خود گیرم؟)، یا در آیه ۳۰ اعراف: إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ (اینان شیطانها را به جای خدا «ولی» خود گرفتند)، یعنی «رب» خود گرفتند؛ یا در آیه ۹ شوری می فرماید: أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ (آیا جز خدا را «ولی» خویش گرفتند؟ «ولی» حقیقی خداست)، یعنی پروردگار حقیقی؛

- در وجه پنجم، «ولی» به معنی «آلهه» (خدایان) است: وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ (آنان که سوای او دیگری را به خدایی گرفتند، زمر، ۳)؛ وَلَا يُغْنِي عَنْهُمْ مَا كَسَبُوا شَيْئاً وَلَا مَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ (نه مالی که به دست آورده اند به حالشان سود کند و نه آنهایی که سوای خدای یکتا به خدایی گرفته اند، جاثیه، ۱۰). با این همه، در اینجا معلوم نیست که چه چیز مقاتل را بر آن داشته است که میان این معنی با معنی پیشین فرق بنهد، با توجه به اینکه آیه‌ها ساختمان یکسانی دارند.^۷

- وجه ششم خاص آیه ۵ سوره مریم که در آن زکریا می گوید: وَاتَى خِفْتُ الْمَوَالِي مِنْ وَرَائِي (من پس از مرگ خویش از «اولیاء» خود بیمناکم). بلاشر آن را به «les miens» (= خویشاوندانم)^۸ ترجمه می کند و مقاتل به «عُصْبَه» که به معنی قبیله و طایفه است:

- مقاتل، در بسیاری از آیاتی که این کلمه در وجه فعلی آن به کار رفته است، آن را به معنی «ولاية في الدين»، چه میان غیرمسلمانان (وجه هفتم) و چه میان مسلمانان (وجه هشتم)، دریافتی است: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ (آیا ندیده‌ای کسانی را که «در دین» با کسانی که خدا بر آنها خشم گرفته است «ولایت داشتند»؟ مجادله، ۱۴)؛ مقاتل می گوید آنها منافقین بودند که در دین با یهود و نصاری ولایت داشتند. در این مورد «ولایت» به معنی یاری یا اتحاد است، ولیکن مقاتل معنی آن را تصریح نمی کند و در نتیجه معنی چندان وضوحی ندارد.

- مقاتل در آیه پنجم سوره احزاب: فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آيَةَ هُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَ مَوَالِيكُمْ، برای کلمه «موالی» وجه نهمی می یابد که آن عبارت است از: «بنده آزاد شده»، ولیکن بلاشر حق دارد که نوشته است «این لفظ مبهم است»:

- وبالأخره، در وجه دهم، کلمه «اولیاء» به معنی ناصحان یا مشاوران است: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ، (نساء، ۱۴۴)، یعنی به جای مؤمنان، کافران را به عنوان ناصح و مشاور برای خود مگیرید.

چهار نمونه‌ای که آوردیم برای نشان دادن روش تفسیر به طریق وجوه و نظایر کفایت می کند:

این روش عبارت است از احصاء دقیق همه جزئیات معنایی (nuance) که يك کلمه بر حسب سیاقهای مختلف به خود می گیرد. این روش مقتضی دو تذکر است که ما بر سبیل نتیجه، پیش از پرداختن به اثر حکیم ترمذی، به آنها می پردازیم:

نخست این تذکر که روش وجوه و نظائر در حقیقت مسئله ترجمه به طور کلی، و ترجمه قرآن، به طور اخص، را مطرح می کند. مسئله این است که آیا در ترجمه يك متن باید يك کلمه را همواره با يك معادل تغییر ناپذیر ترجمه کرد یا نه؛ مثلاً وقتی که ترجمه قرآن بلاشر را به دیده تدقیق نگاه می کنیم، می بینیم که کمال مطلوب در نظر او حفظ معادل است تا آنجا که دیگر معنی آشکارا به هم می خورد. مقاتل، با روش وجوه و نظائر خود موقفی مخالف این اختیار می کند و می گوشتد تا معادلهای يك لفظ را هر قدر که جزئیات معنایی آن اقتضا کند متنوع کند. کلمه «ولی» نمونه بارزی از این روش است؛ آنجا که بلاشر به هر قیمت، حتی به قیمت تهی کردن عبارت از هر گونه معنای صریحی، به کلمه «patron = ارباب یا ولی نعمت» می چسبید، مقاتل گاه «قربب» (خویشاوند نزدیک)، گاه «رب» (پروردگار)، گاه آلهه (خدایان) و گاه «ناصرح» به کار می برد تا جزئیات معنایی هر چه نزدیکتر به متن باشد.

باید خاطر نشان کنیم که نتیجه این جستجو برای حصول جزئیات معنایی این بوده است که مقاتل را به توسل به استعمال الفاظ غیر قرآنی برای ترجمه الفاظ قرآنی واداشته است، و این نکته مهمی است. وقتی که مقاتل «ایمان» را به «تصدیق» یا «حکم» را به «فهم» ترجمه می کند، الفاظ مجردی به کار می برد که احتمالاً در زمان او تداول داشته است، ولی در حال این الفاظ غیر قرآنی است. البته شمار این الفاظ غیر قرآنی محدود است، زیرا مفسر هنوز چندان زبانی جز زبانی که از قرآن حاصل می کند در دست ندارد، ولی ظهور و استعمال بی پروای آنها نشانه آن است که در آن عصر وجدان مسلمانان گشاده به روی جهان خارج بود و صوفیان، با خلق اصطلاحات جدید، درست در خط کهن ترین سنت اسلامی حرکت می کردند. خواهیم دید که در این زمینه امام جعفر صادق (ع) با آزادی عملی بیش از معاصر خود قدم برمی دارد.

و در حقیقت، با وجود استعمال الفاظ غیر قرآنی، می توان گفت - و این دومین تذکر ماست - که مقاتل اساساً در محدوده درونی قرآن باقی می ماند، و برای توضیح واژگان قرآن جز از خود آن یاری نمی جوید؛ و هیچ اصل تفسیری دیگر در شیوه احصاء وجوه و نظائر خود وارد نمی کند. نقش او در تفسیر به انتخاب کلمات، مقایسه آیاتی که کلمه معینی در آنها به کار رفته است و تعیین وجوه مختلف آن محدود می شود. تفکر شخصی او، جز در انتقال واژگان قرآنی

به واژگانی ثانوی، که ترجمه آن است، دخالتی ندارد. در جاهای دیگر، خود به حد کافی گویاست: سیاق سخن معنی کلمات را روشن می کند، بی آنکه مفسر چیزی از خود بر آن بیفزاید.

۴. ترمذی در برابر مقاتل یا تجربه به عنوان اصلی در تفسیر

میان حکیم ترمذی^۱ و مقاتل يك قرن تاریخ فوق العاده پر بار حایل است، که در طی آن بیشتر دانشهای دینی اسلامی تأسیس شده است. ولی هر دو خراسانی اند و شاید همین سبب تلاقی آنها در حول يك موضوع واحد بوده است. ترمذی همواره به تحقیق در زبان و لغت دلبستگی داشته است و بی گمان تا حدی به سبب آنکه خود ایرانی بوده، زبان عربی، به سبب فراوانی و رقت و دقت مترادفاتش، توجه او را به خود جلب کرده است. ولی، در حقیقت، او که حنفی تمام عیاری است بر آن است که مترادفات حقیقی وجود ندارد^۲، و برای اثبات این معنی کتاب مفصلی دارد به نام الفروق و منع الترادف^۳ که در آن به تحلیل ۱۶۴ زوج لفظ اصطلاحاً مترادف پرداخته است تا «فروقی» را که در حقیقت در آنها هست نشان دهد.

ترمذی در این تحقیق، که مانند همه نوشته‌های او تا اندازه‌ای معقد و پراطناب است، در تأیید نظریه خود به همه منابع مربوط به روانشناسی و لغت تمسک می جوید، و اگر گاهی روانشناس بد یا زیاده دقیقی است، در عوض، اشراف قابل تحسینی بر زبان عربی دارد. در نخستین سطور مقدمه فروق اصلی را که مبنای «منع الترادف» یا غیرممکن بودن «ترادف» است چنین توضیح می دهد:

«از من پرسیده‌ای که سبب دوبهلویی افعال انسانی و فقدان استقلال آنها چیست. بدان که سبب آن این است که افعال در حرکات بدن متجلی می شوند، و این حرکات خود از درون سینه که منقسم میان قلبی سلیم و نفسی سقیم است نشأت می کنند. فعل تابع آن يك از این دو است که در انسان غلبه دارد. از این روست که در درون مابینت است و در بیرون مشابهت» (برگ ۱ ب).

این متن چندان روشن نیست، ولی به نظر می آید که ترمذی می خواهد بگوید: در زوجهای کلمات موسوم به مترادف که مبین افعال به ظاهر مشابه اند درحقیقت تفاوت یا تباینی هست، ولی این تباین را نمی توان دریافت مگر آنکه از بیرون به درون، یعنی به سرچشمه نفسانی که فعل از آن جوشیدن می کند، راه یابیم. و اما این سرچشمه دو چیز است: یکی قلب است که مولد افعال نیک است و دیگری نفس، که به حکم سقیم بودن، نمی تواند فعلی جز فعل ناپسند

تولید کند. از این رو، مثلاً میان «مدارات» و «مداهنه» شباهتی در حرکات بیرونی (تشابه فی الظاهر) هست، زیرا در هر دو حالت سخن از رفتار به ملاطفت با دیگران است؛ اما تباینی در درون (تباين فی الباطن) هست، زیرا در يك حالت (یعنی مدارات)، قصد فاعل مبراً از غرض و سودجویی است، و در حالت دیگر (یعنی مداهنه) تملق گویی در کار است و قصد فاعل مغرضانه و سودجویانه است.

ترمذی از این تمسک به مبادی باطنی و تبحر به روحی برای تعیین گونه‌گونه‌نیهایی فعل و عدم اختیار و استقلال آن، که در سطح لغوی به صورت کلمات مترادف جلوه‌گر می‌شود، در کتابی که به بررسی کتاب مقاتل اختصاص دارد استفاده می‌کند؛ منتها در اینجا آن را تقریباً در جهت معکوس به کار می‌برد. کتاب او موسوم است به کتاب التحصیل نظایر القرآن.^{۱۲}

ترمذی، در مقدمه بسیار کوتاه این کتاب، نامی از مقاتل نمی‌برد، ولی کتاب مورد بررسی خود را کتابی در باب وجوه و نظایر قرآن معرفی می‌کند. نسخه او اندکی متفاوت با کتابی است که ما در نسخه‌های خطی خود یافته‌ایم. می‌توان نسخه او را کتاب دیگری دانست، ولی تبعیت آن از کتاب مقاتل به قدری است که جز در موارد بی‌اهمیت تفاوتی با آن ندارد. البته این را هم باید گفت که ترمذی مقاتل را خوب می‌شناسد و از او، در کنار مجاهد و قتاده، به عنوان ثقة در تفسیر نام می‌برد.

در هر حال، ترجمه این مقدمه که ترمذی در آن نظر خود را در باب روش تفسیر از طریق وجوه و نظایر به دست می‌دهد چنین است:

«این کتاب را که در باب نظایر قرآن نوشته شده است نگاه کردیم و دیدیم که يك کلمه به «وجوه» مختلفی تفسیر شده است. و اما، با بررسی نحوه تفسیر آن، دریافتیم که اگرچه الفاظ توضیح دهنده يك کلمه متعدد است، مع الوصف، همه، در نهایت امر، به يك کلمه واحد بازمی‌گردند. آنچه در حقیقت تغییر می‌یابد و تنوع ظاهری الفاظ را سبب می‌شود «احوال» است، و اگر کتاب این الفاظ را به کار می‌برد به سبب حالی است که در هر زمان پیش می‌آید. از این رو، وقتی که می‌گوید کلمه «هدی» هیجده وجه دارد، در حقیقت نمی‌توان آن را جز به يك کلمه دیگر ترجمه کرد، زیرا «هدی» به معنی «میل» است.»

این مقدمه، که متن آن در چند جا درست روشن نیست، اگر آن را خوب فهمیده باشیم، می‌خواهد بگوید که: نویسنده کتابی که ترمذی آن را خوانده است کوشیده است تا يك کلمه واحد قرآنی را با الفاظ متفاوتی که نماینده وجوه مختلف آن در قرآن است توضیح دهد یا ترجمه کند؛ ولی می‌توان این الفاظ را به وحدت نخستینی که این کلمه مبین آن است

بازگرداند. اگر می بینیم که قرآن قابل ترجمه‌های متنوع است، یعنی می توان برای يك كلمه واحد قرآنی معادل‌های متفاوتی یافت، به سبب آن نیست که يك كلمه معانی مختلفی دارد، بلکه به سبب آن است که راجع است به تنوع «احوالی» که بر حسب اختلاف شرایط تغییر می یابد. مقصود ترمذی روشن است: همچنان که در کتاب الفروق خود کوشیده است تا به یاری تحلیل روحی و لغوی بطلان وحدت ترادف را ثابت کند و نشان دهد که مترادفات با هم فرق دارند و هرگز دو كلمه نمی توان یافت که مفید يك معنی واحد باشند، همچنان نیز در اینجا، به روشی معکوس، ولی با مراجعه به همان اصول تجربه روحی سعی می کند که کثرت وجوهی را که در کتاب مقاتل برشمرده شده است به وحدت يك كلمه نخستین، یعنی «كلمه مادری» که معنی آن جامع همه معانی دیگر و گویای علت تشعب آنهاست، بازگرداند.

در حقیقت، روشن است که مقاتل به احصای معانی مختلف و آوردن آنها از پی یکدیگر، بدون بذل کوششی برای برقرار کردن سلسله مراتبی میان آنها اکتفا کرده است. و همین گاه به فهرست او نوعی صبغه تحکمی می دهد. روش او مبنی بر اینکه قرآن را جز با قرآن تفسیر نکند، و معنی يك كلمه را به پیروی از سیاق سخن توضیح دهد، بی گمان به او مجال نمی داده است که اصلی برای ایجاد سلسله مراتب میان وجوه خود بیابد.

یافتن این اصل برای ترمذی، به یمن يك قرن فاصله تاریخی که در طی آن آگاهی مسلمانان از مرحله عینیت ساده اندیشانه به مرحله تجربه ذهنی انتقال یافته بود، میسر بود. کتاب او در مقایسه با کتاب مقاتل از این مزیت عمده برخوردار است که ما را، در همان زمینه کار مقاتل، با تغییری آشنا می کند که در روش تفسیر حاصل شده است، و این تغییر ناشی از این معنی است که اصل تفسیری تازه‌ای بر توهای روشنی بر آن افکنده است: اصل تجربه مذهبی.

ترمذی چگونه این اصل را به کار می برد، و به چه شیوه‌ای کار مقاتل را، برای تجدید نظر در آن، دنبال می کند و نتایج تحلیل او چیست، نکته‌هایی است که خواننده نمی تواند تصویری از آنها به دست آورد، مگر آنکه از نزدیک با این اثر آشنا شود. و بی گمان این اثر شایان آن است که در اینجا به تفصیل ترجمه شود، زیرا نماینده یکی از قدیمترین کوششها برای تعریف اصطلاحات دینی اسلامی بر مبنای کلمات قرآنی است. اما افسوس که همه آن ارزش یکسانی ندارد، و مانند همه آثار ترمذی در آن درازگویی و دوباره گویی بسیار است. از این رو، برای پرهیز از خسته کردن خواننده ترجیح داده‌ایم که گزیده‌ای از گویاترین کلمات از جهت روش یا مهمترین کلمات از نظر تاریخ تحول اصطلاحات عرفانی اسلامی به دست دهیم. البته

در مورد این کلمات تردید نخواهیم کرد در اینکه در باب آنها به تفصیل سخن بگوییم، تا چیزی از کتاب ترمذی از دست نداده باشیم.

طرح کلی این اثر همانند طرحی است که مقاتل ریخته است. ترمذی همان کلماتی را که مقاتل از قرآن برداشته است یکایک باز می‌گیرد و می‌کوشد تا، به یاری تحلیل زبانشناختی و روانشناختی، هر بار نشان دهد که معنی نخستین کلمه قرآنی و معادل نوعی آن چیست، سپس معلوم کند که چگونه وجوه مختلف این کلمه به این معنی نخستین مربوط می‌شود و از چه طریقی این وجوه از آن منشعب می‌شوند. در اینجا با اورشته تحلیلهای او را، نه به ترتیب الفبایی، بلکه با قراردادن هر کلمه در جایی که کتاب او برای آن تعیین کرده است، دنبال می‌کنیم.^{۱۳}

هُدًی

«هُدًی»، در قرآن، گویا هیجده وجه یا معنی دارد. در حقیقت، به گفته ترمذی، الحاصل من هذه الکلمة کلمة واحدة فقط؛ آنچه می‌توان از این کلمه دریافت فقط یک کلمه واحد، یعنی تنها یک معنی «اصلی» است.

در حقیقت، «هُدًی» به معنی «میل» است، چنانکه در تداول می‌گویند من کسی را دیدم که «یتَّهَدی» [فی مشیته]، یعنی در راه رفتن از این سو به آن سو متمایل می‌شد. از این رو، قرآن می‌فرماید: اِنَّا هَدُنَا لَیْکَ: ما به سوی تو متمایل شده‌ایم (اعراف، ۱۵۶).^{۱۴} «هُدیه» از همین معنی می‌آید، زیرا با «هُدیه» دل متمایل به کسی می‌شود که آن را هدایت می‌کند. و اما دل فرمانروای حواس است، و هنگامی که خدا آن را به سوی نور خود هدایت می‌کند، یعنی هنگامی که خدا با نور خود او را به خود متمایل می‌کند، می‌گویند: دل «اهتدی» یعنی «استمال»؛ با میل به جانبی راه درست را یافت: یَهْدِی اللّهُ لِنُورِهِ مَنْ یَشَاءُ: خدا هر که را که بخواهد هدایت می‌کند (نور، ۳۵)؛ و ترمذی نتیجه می‌گیرد که معنی نخستین و اصلی این کلمه این است.

از اینجا وجوه مختلفی که برای این کلمه یافته شده است توضیح داده می‌شود. در حقیقت، اگر در بعضی سوره قرآنی «هُدًی» به معنی «بیان» است به سبب آن است که «بیان» چون به نور علم بر دل ظاهر می‌شود، این نور دل را به متعلق بیان یا چیز بیان شده می‌کشاند (مَدَّ) و به آن متمایل می‌سازد.

جای دیگر، «هُدًی» به معنی اسلام است، زیرا وقتی که دل به نور علم به متعلق بیان متمایل

شد، مؤمن سر تسلیم فرود می آورد (أَسْلَمَ) و آن را می پذیرد. این اندیشه تسلیم (خضوع) در کلمه دین نیز که معنی دیگر «هدی» است دیده می شود.

«هدی» در آیات دیگر به معنی «دعا» است: هنگامی که کسی با دلی نورانی دلها را به خدا می خواند، همه دلها متوجه نور می شوند، زیرا سخن او آغشته به نور است و از دلی نورانی بر می آید.

همچنین، به همین دلیل، می گویند که «هدی» به معنی «بصیرت» یا بینش درونی است، زیرا هنگامی که داعی دعوت خود را متوجه دلی نورانی می کند، سخنش با نور به گوشها درمی آید و آن گاه سینه شنوندگان مالا مال نور می شود و چشمان جانشان بینایی می یابند و این چشمها بینایی درونی او می شوند. این بینایی، اگر مربوط به نفس باشد، «بصیرت» خوانده می شود، و اگر مربوط به «فؤاد»، یا صمیم دل، باشد، «بصر» نامیده می شود. و اما این دو نوع بینایی در درون سینه («صدر») صورت می گیرد، که گویی میدانی است که دل و نفس در آن هر یک فرمانی از آن خود می دهند، و هر عملی از آنجا فوران می کند. آن را «صدر» می گویند، زیرا اعمالی که از درون به بیرون می آیند و در اعضای بدن تجلی می یابند از آن «صادر» می شوند. این اعمال در دل و نفس نقش می بندند و قطعیت می یابند؛ دل و نفس با هم، یا در صورت وجود کشمکش میان آنها، جدا از هم. نفس اگر برخوردار از بصیرت باشد، در حقیقت و راستی، از دل که منشأ آنهاست پیروی می کند، زیرا دل جایگاه معرفت است، و معرفت سر حلقه عقل و حافظه و فهم و علم است که همه از یک گروه («حزب») اند. اما اگر نفس کور باشد و تحت سلطه انفعالات و اغرای هواهای نفسانی چنین می شود، با سپاه خود به جنگ با دل بر می خیزد، آن را به ستوه می آورد و سرانجام به پیروی از خود وامی دارد. آن گاه دل نیز خود کور می شود، چنان که در این آیه می فرماید: فَأَنهَا لَتَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ (زیرا چشمها کور نیستند، بلکه دلها بی بینایی که در سینه ها جای دارند کورند، حج، ۴۶).

«هدی» به معنی «معرفت»^{۱۵} نیز هست؛ سینه چون نورانی شود گشادگی و شکفتگی می یابد و همین به دل امکان می دهد تا معرفت ردّ و قبول چیزها را در این نور حاصل کند. مقاتل، پس از ذکر آیه ... نَنْظُرُ أَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ (نمل، ۴۱)، آن را چنین ترجمه می کند: «تا ببینیم که او (بلیقیس) تخت را می شناسد یا از کسانی است که آن را نمی شناسند» (برگ ۴ الف).

در جاهای دیگر، «هدی» یعنی «قرآن» یا «پیامبر»؛ زیرا دل، چون آنچه را در قرآن نوشته

شده یا پیامبر آورده است می شنود، به امر و نهی و ترغیب آنها میل می کند، و چون از میل خود به نور پیروی می کند، راستگو و درست کردار می شود؛ آن گاه می گویند که «هدی» به معنی «رشد» (راستی) و «صواب» است. و اگر بر آن باشند که این صواب از جانب خدا می آید تا دل متمایل به نور را یاری کند، آن گاه می گویند که «هدی» به معنی «توفیق» الهی است. و چون دل، یا میل به جانب نور، به خدا بازگردد، آن گاه «هدی» به معنی «توبه» یا بازگشت به خدا (رجعة الی الله) است.

و بالأخره، «هدی» را می توان در بعضی از آیات به «ممر» (گذرگاه) ترجمه کرد، به این اعتبار که راه مؤمنان به سوی خداست. این گذرگاه را دل به یمن همین میل به جانب نور کشف می کند.

بنابراین، ترمذی می تواند چنین نتیجه بگیرد که همه عناصری که هر يك به عنوان وجهی یا معنایی برای لفظ «هدی» ذکر شده است، چنانکه می بینیم، به يك كلمه مادر، یا به يك معنی اصلی، بازمی گردد و آن «میل» است، میل دل به سوی خدا به سبب نوری که سینه را روشنی و گشادگی بخشیده است.

کفر (برگ ۴۸ ب- ۴۹ الف)

معنی اولیّه «کفر» «غطاء» یا عمل «پوشیدن» است؛ چنان که در تداول، مثلاً، می گویند: کفرت الشیء، یعنی من چیزی را پوشاندم. اصطلاح «كفارة الذنوب» هم که متداول است به همین معنی است، زیرا گناه وقتی پاک می شود که پرده عفو آن را بپوشاند. پنج وجهی که در قرآن از کلمه «کفر» برمی آید همه ناشی از همین معنی است.

در بعضی آیات، «کفر» به معنی «تکذیب»، یا به دروغ داشتن کلام خداست؛ کسی که کلام خدا را به زبان ردّ می کند، با ردّ خود کلامی را که پیغمبر (ص) از جانب خدا آورده است «می پوشاند».

در جای دیگر «کفر» معنی «ظلم» می دهد، و این به سبب آن است که انکار اینکه خدا منشأ مواهب است به منزله ارتکاب ظلمی نسبت به خویشتن است.

در آیات دیگر، «کفر» به معنی «جحود» یعنی دانسته انکار کردن است. در حقیقت، گاه پیش می آید که انسان از طریق ذهن و نه از طریق عقل معرفتی به خدا حاصل می کند، و این معرفت يك دم، مانند برقی که به محض ظهور ناپدید شود، به او روشنی می بخشد، و سپس روحش را در ظلمت انفعالات نفسانی که در وجود او در تلاطم است، رها می کند. پس خدا را

انکار می کند، زیرا از او تنها معرفتی از طریق ذهن داشته است نه از طریق عقل که به یمن آن روشنی پایدار می شود و سینه از آن همواره روشن می ماند. انکار از آن جهت حاصل می شود که ظلمت انفعالات دل را به تمامی در خود «می پوشاند». قرآن می فرماید: وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا: آنها از روی ستم و کبر (نشانه های ما را) انکار کردند، با آنکه در درون به آنها یقین آورده بودند (نمل، ۱۴). و اما این یقین یقین نفس بود نه یقین دل، زیرا یقین دل از معرفتی برمی آید که از طریق عقل حاصل می شود، و یقین نفس از معرفت حاصل از طریق ذهن.

«کفر» به معنی «کفران نعمت» نیز هست، زیرا انسان، با ترك شکر، نعمت واصل از سوی خدا را «پوشیده» می دارد. شکرگزاری در حکم مکشوف داشتن نعم الهی بر دل است، و کفر حجابی است که دل را فرومی پوشاند.

و بالاخره، کفر در بعضی آیات به معنی «تبری» یا بیزاری جستن است، زیرا وقتی که دلها «پوشیده» در ظلمت باشند، آدمیان به سبب انفعالات خود از هم جدا می شوند و مانند دشمنانی که از هم نفرت دارند از یکدیگر بیزاری می جویند. به عکس، اگر این پوشش برداشته شود، دلها به نور الهی روشنی می گیرند و با ایمان به یک پروردگار واحد در روح او با هم یگانه می شوند: این ایمان دلها را در الفت به هم جمع می کند. خدا به پیغمبر (ص) می فرماید: لَوَأْنَقَّتْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ: اگر تو همه آنچه در زمین است انفاق می کردی، نمی توانستی در دلهاشان الفت بیفکنی، ولی خدا میان آنها الفت افکند (انفال، ۶۳). بنابراین، دلها با ایمان خالص، که مانند نوری می درخشد، برای رضای خدا متحد می شوند و به یکدیگر مهر می ورزند، و حال آنکه انفعالات نفسانی آنها را از هم جدا می کند و به تبری جستن از یکدیگر وامی دارد.

شرك (برگ ۴۹ الف - ۴۹ ب)

تفکرات ترمذی در این کلمه، که در عرفان بسیار مهم، ولی به قول ماسینیون «تحدید حدود معنایی آن» دشوار است، زیاده مختصر است، و جز مطلب اندکی بر متن قرآنی چیزی نمی افزاید؛ و این جای افسوس است. می گوید «شرك» به معنی «تعلق» به چیزی است؛ چنانکه دام را «شرك» می نامند، زیرا [شکار را] می گیرد. در اصطلاح دینی، «شرك» عبارت است از سهمی از فرمانروایی خدا بر جهان هستی را به کسی نسبت دادن، چنانکه گویی خدا و او با هم جهان هستی را اداره می کنند. به همین سبب است که در بعضی از آیات، «شرك»

معادل «عدل» یعنی برابری است، زیرا، با قول به آن، کس دیگری را، در قدرت و پروردگاری و فرمانروایی بر جهان، با خدا برابر می‌گیرند. این کس دیگر مورد نیایش و پرستش می‌شود، و این نشان می‌دهد که چرا در جاهای دیگر، «شرك» معنی «عبادت» به خود می‌گیرد، که سبب می‌شود این کلمه «ریا» هم معنی بدهد، زیرا اگر مؤمن خدا را عبادت کند، به این قصد که با مقبول شدن به درگاه او عطایایی به دست آورد، و از سوی دیگر در جستجوی همین عطایا به مخلوقات نیز روی آورد، آن گاه گوئیم که دورویی درکار آورده است، زیرا در کنار خدا دیگری را نیز وجهه نظر قرار داده است.

و بالأخره شرك نسبت دادن نام (نسبة التسمية) نیز هست، آنجا که آدم و حوا، چنانکه دیدیم، به نخست‌زاده خود، به جای «عبدالله»، نام «عبدالحرث» دادند، که حارث نام شیطان است.^{۱۶}

مرض (برگ ۵۰ الف)

معنی استعاری «مرض» در قرآن واضح و صریح است، و از زمان مقاتل آن را همچنان به همان معنایی گرفته‌اند که او از آن دریافته است.

به توضیح ترمذی، «مرض» وقتی روی می‌نماید که در ترکیب نفس چیزی بیگانه با عناصر ترکیب‌کننده آن داخل می‌شود. به همین سبب است که «مرض» در بعضی آیات به معنی «شك» و «نفاق» است^{۱۷}، زیرا نفاق با رسوخ در دل یا معرفت به هم می‌آمیزد و «شك» پدید می‌آورد، و این «شك» در «مکر» که مخصوص به نفس است ریشه می‌کند. نفس چون در برابر معرفت به پروردگار خود متحیر ماند، به «مکر» روی می‌آورد، به این معنی که القائنات شیطان یا هوی را در درون خود به هم می‌یافد. «نفاق» یادآور «نفاق» یعنی نوعی لانه است که دو بیرون شو دارد و بعضی جانوران برای خنثی کردن قصد دشمن در زمین حفر می‌کنند؛ همچنین است کلمه «نفاقه» (خرج) و نیز اصطلاح «سِلعة نفاقه»، که به کالایی اطلاق می‌شود که بازاریش رونق دارد و زود به فروش می‌رسد، و در این هر دو، استعاره ناپایداری می‌بینیم که از آن به تصور «نفاق» می‌رسیم، زیرا دل منافق گردان است و چیزی در آن ثابت نمی‌ماند؛ در لحظه‌ای معرفت خدا را در دل دارد و در لحظه دیگر می‌بینی که غرق در شك و عدم یقین و سرگستگی و در جستجوی معبود خویش است.

در آیات دیگر، «مرض» مخصوصاً به معنی «زنا» است، زیرا ریشه زنا «فَرَح» (شادمانی) است. آیا ندیده‌ای که انسان، وقتی که در يك مصیبت بزرگ شادمانی خود را از دست می‌دهد از مباشرت با زنان برای ارضای این هوی پرهیز می‌کند؟ میل به زنا از شادمانی دل برافروخته

می شود، و چون این شادمانی با دل بیامیزد، دل «مریض» می شود و قوت خود را ازدست می دهد؛ و اما «مرض» دل ضعف ایمان است.^{۱۸}

و بالاخره «مرض» به معنی ناتوانی جسم است، یعنی آفتی که به سلامت تن راه می یابد و عناصر در حال سکون و آرامش را آشفته می کند.

مَشَى (برگ ۵۰ ب- ۵۱ الف)

استعاره «مشی» میان اهل عرفان متداول است و مسلمانان آن را فراوان به کار برده اند. قرآن از «مشی» در نور سخن می گوید (وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ، انعام، ۱۲۲؛ وَيَجْعَلُ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ، حدید، ۲۸)؛ و از همین استعاره قرآنی است که ترمذی چهار وجهی را که مقاتل از این کلمه نشان می دهد^{۱۹} می گیرد و آنها را به دو وجه مؤول می گرداند: مشی جسمانی و مشی دل. ترمذی می نویسد: «مشی» دل یعنی حرکت کردن («نھوض») دل به سوی خدا از روی «نیت»، به واسطه اعمالی که با انجام دادن آنها خدا را از خود خشنود کند. «نیت» مشتق از فعل «نَاء» است که به معنی «نَهَضَ» یعنی برخاستن و به سوی چیزی خیز برداشتن است. از این رو، «نیا» به معنی خیزش دل به سوی خدا به واسطه عقل است. این «نیا» و این حرکت «از روی نیت» به سوی خدا وقتی آغاز می شود که پرتو نور عقل با پرتو نور ایمان تلاقی کند و با آن آمیخته شود؛ و این خیزش به سوی خدا را به دل نسبت می دهند، زیرا این دو پرتو نور از دل، چنانکه گویی از چشمه «مصدر» خود، فوران می کنند.^{۲۰}

سوء (برگ ۵۱ ب- ۵۲ ب)

«سوء» متضاد «حُسن» است. این دو کلمه، در این صورت اسمی خود، مفاهیم کلی زیبا و زشت، به معنی اخلاقی آنها، یعنی نیک و بد، را متمایز می کنند. از طرف دیگر، «حَسَن» و «سَيِّئ» را به صورت صفت برای فعل نیک یا فعل بد می آورند، و «حَسَنَةً» و «سَيِّئَةً» را به صورت مترادف «طاعت» و «معصیت» به کار می برند. و بالاخره، اگر سخن از جایی باشد، «حُسْنی» و «سَوَئی» می گویند، به معنی بهشت و دوزخ، چنانکه در آیات و بَجَزَى الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى (نجم، ۳۱) وَ تُمْ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أسَاؤُا السُّوْأَى (روم، ۱۰) آمده است.

می دانیم که متکلمان اسلامی در تعریف زیبایی و زشتی، یعنی خیر و شر، آنها را یا بر اراده گزافی (یا جزافی) خدا، بدون مراجعه به طبیعت اشیاء یا فعل انسانی، مبتنی می کنند یا بر حکم عقل. ترمذی از طریق تجربه نفسانی پیروی می کند و توضیح می دهد که فرق میان

«حُسن» و «سوء» از نتایج مترتب بر آنها استخراج می‌شود، از لحاظ اینکه اولی مؤدی به لذت است و دومی مؤدی به الم. یک حدیث نبوی می‌گوید: «مؤمن آن است که طاعت شادش کند و معصیت غمگین». و اَمَّا لَذَّتْ و الم در چهره هویدا می‌شود؛ این دو به ترتیب زاده خیر و شر است و جایگاه آنها سینه («صدر») است. وقتی که کسی می‌گوید فلان چیز مرا شاد می‌کند («سَرَّنی»)، بدین معنی است که خیر (یا زیبایی) آن چیز در سینه او منطبع و سپس در چهره اش نمایان شده است، و در نتیجه خطوط چهره اش را که پیشتر منقبض بود شکفته کرده است. در «سَرَّ»، یعنی شاد کردن همان ریشه «اساریر» را می‌یابیم که به معنی خطوط پیشانی است. همچنین وقتی که کسی می‌گوید فلان چیز مرا غمگین می‌کند، این بدان معنی است که اثر آن در چهره ظاهر می‌شود، خطوط شکفته آن را می‌سترده و چهره بی‌جلا و گرفته می‌شود. در کلمه «سوء» همان ریشه فعل «سَوَا»، یکسان و هموار کردن، را می‌یابیم، یعنی از فرط غم خطوط چهره را هموار و کدر کردن. در حقیقت، وقتی که چیزی ناخوشایند روح باشد، افسردگی به روح دست می‌دهد که آن را پژمرده و ناتوان می‌کند، و همین در چهره نمایان می‌شود، چنانکه گویی چهره رنگ و جلای خود را از دست می‌دهد. به عکس، چیزی که روح را خوش آید آن را سرشار از شادی و نیرو می‌کند: گویی روح بر اثر این شادی سرشار شده است، و این معنی را از چهره‌ای که خطوط آن برجسته و با حالت شده باشد می‌توان به خوبی دریافت.

پس چنین است فرق میان «حسن» و «سوء» در سطح تحلیل روانی؛ ولی ترمذی نکته عجیبی بر این می‌افزاید: ریشه زیبایی «خنده خدا» («ضحك الله») ^{۲۱} است، در حالی که ریشه زشتی «ظَلَّ» خدا، یعنی سایه‌ای است که بر تجلیات خنده می‌گسترده و آن را به تمامی می‌پوشاند و یکسان می‌کند (سَوَا)؛ از اینجاست که بامداد را «صبح» و شامگاه را «مساء» می‌نامند. در حقیقت نسبتی معنایی میان «سوء» و «مساء» ^{۲۲} از يك طرف و «صبح» و «صباحة» از طرف دیگر وجود دارد: شامگاه تاریکی می‌آورد و تاریکی روشنایی روز را می‌پوشاند و وضوح را می‌راند، در حالی که صبح از این روشنایی پرده برمی‌گیرد؛ و به همین سبب است که چهره‌ای را که بر اثر شادمانی پرده غم از آن برداشته شده باشد «صبح» می‌خوانند.

این سنجشهای معنایی که در تأیید تحلیل روانی می‌آید به ترمذی امکان می‌دهد که این اصل کلی در زیباشناسی اخلاقی را عنوان کند که: هر علمی، هر مکانی، هر موجودی یا هر شیئی، هر چه باشد، چون در حالت رفع حجاب و روشنایی باشد، به صرف همین معنی، قبول زیبایی (یا نیکی) می‌کند و زیبا می‌شود. همچنین هر چیزی یا هر عملی یا هر مکانی که در پرده

و پوشیده در سایه باشد قبول زشتی می کند و زشت و بد می شود. ما، به عمد، کلمات «حُسن» و «سوء» را گاه به زیبایی و زشتی، و گاه به نیک و بد، ترجمه کردیم تا همبستگی را که در زبان عربی، چنانکه البته در زبان یونانی، میان این دو مفهوم برقرار است نشان دهیم، و همچنین آنها را از دو مفهوم دیگری که مراد آنها از نیک و بد «مفید» و «مضر» است متمایز کنیم؛ مقصودم مفاهیم «خیر» و «شر» است. ترمذی «شر» را معنی نمی کند، ولی در باب «خیر»، تحلیل وجوهی که برای آن می آورد به خوبی نشان می دهد که چه تفاوتی میان «حُسن»، یعنی نیکویی که زیبا نیز هست، و «خیر» که تنها بدین سبب نیک است که موجب سعادت می شود، وجود دارد (برگ ۶۱ ب).

ترمذی «خیر» را چنین معنی می کند: خیر آن است که خدا (برای بندگان خود) اختیار می کند: ما وَقَعَ عَلَيْهِ اخْتِيارَ اللَّهِ. بنابراین، «خیر» صفت ذاتی اشیاء یا اعمال نیست، بلکه نتیجه برگزیدن است؛ در عربی «اختیار» و «خیر» از يك ریشه است؛ این اختیار اختیار خداست، و مطلق نیست، بلکه مختص بنده ای است که مورد عنایت و لطف خدا واقع شده است. به همین سبب است که «خیر» در درجه اول «مال» و «سعه» و «غنا» است، زیرا با اینهاست که مشی نیکوی موردین و معاش مادی تأمین می شود. همچنین قرآن، در آیات دیگر، «خیر» را «اسلام» و «ایمان» می نامد، زیرا اینها وسایل «مختار» خدا برای کسب نعمتهای آن جهان است. و بالاخره، «خیر» به معنی «وفا» و «امانت» یا سعادت درونی («سرور») نیز هست، از این بابت که اینها نیکوییهای است که خدا اختیار کرده و بر چیزهای دیگر ترجیح داده است.

[اینها نمونه هایی گو یا از الفاظ قرآنی بود که نو یا در کتاب خود برای نشان دادن روش تفسیر حکیم ترمذی به طریق وجوه و نظایر آورده است. پس از اینها نویسنده، به همین شیوه، الفاظ دیگری را مورد بررسی قرار می دهد که ما در اینجا برای اجتناب از اطاله کلام از آوردن آنها صرف نظر می کنیم. الفاظی که ما در اینجا از آوردن توضیحات نویسنده درباره آنها خودداری کرده ایم به ترتیب از این قرار است: ذکر، خوف، صلاة، کتب، طهور، ظن، حکمة، ظلم، تأویل، استغفار، دین، اسلام، ایمان، شهید، روح، وحی.]

۳. امام جعفر صادق (ع) و مبادی واژگان تجربه

بازگشت ترمذی به تفسیر مقاتل نشان می دهد که چگونه، با غنایی که ذوق عرفانی به فهم متن قرآنی بخشیده، گذار از يك واژگان به واژگان دیگر صورت گرفته است. اگر مقاتل به وجوه

متعدّد يك كلمه واحد می‌پردازد و آنها را، بی آنکه قاعده‌ای راهنمایش باشد، يك يك برمی‌شمرد، ترمذی نخست می‌کوشد تا این وجود متعدّد احصا کرده مقاتل را به وحدت يك معنی نخستین بازگرداند، و سپس نشان دهد که چگونه این کثرت وجود از آن وحدت ناشی یا به آن مربوط می‌شود. ترمذی، برای این کار، یا با استفاده از شناخت عمیق خود از ریزه کاریهای زبان عربی به تحلیل لغوی متوسل می‌شود، یا به اطلاعاتی استناد می‌جوید که تجربه دینی خودش، که آن نیز البته با تجربه اسلاف او غنا یافته است، در دسترس او می‌گذارد. ترمذی، برخلاف مقاتل، که به گفته ابن مبارک^{۲۳}، «متقی» مسلمانان بیش نیست، عارفی است^{۲۴} که قرآن را در پرتو مسائلی می‌خواند که تجربه خاصّ خودش برایش پیش آورده است، و آن را در واژگانی تفسیر می‌کند که دست آوردهای فلسفی و عارفان پیشین به تدریج آن را وسعت بخشیده‌اند. ماسینیون در تحقیق خود از «تعمیق معنی يك كلمه، که نتیجه پیشرفت در ذوق عرفانی است» (ص ۱۱۸) سخن می‌گوید، و دقیقاً همین پدیده «تجربه درونی» است که علت اختلاف میان تفسیر مقاتل و تفسیر حکیم ترمذی را تشکیل می‌دهد.

تا کجا می‌توان در تاریخ متون قرآنی به عقب بازگشت برای اینکه بتوان زمان آغاز این قرائت استنباطی قرآن را دریافت؟ به نوشته ماسینیون «این معنی از همان زمان حسن بصری مشهود است؛ او الفاظ متعارفی مانند «فقه»، «نیت»، «نفاق» و «رضا» را به معنایی برآمده از ذوق و درون بینی معنوی می‌گیرد، که مفهوم عمیق تری به آنها می‌بخشد» (تحقیق، ص ۱۱۸). افسوس که حسن بصری که بی گمان شخصیت برجسته آغاز جنبش معنوی مذهبانه اسلام بود گواهی است که تنها فقرات پراکنده‌ای از تعالیمش در دست است، و بهره‌ای هم که می‌توان از این فقرات پراکنده گرفت بسیار اندک است. در هر حال، چیزی بر آنچه ماسینیون و ریتز از آنها استخراج کرده‌اند نمی‌توان افزود.

ولی در مورد امام جعفر صادق (ع)، که به هنگام مرگ حسن بصری (متوفی ۷۲۸/۱۱۰) در حدود سی سال از عمرش می‌گذشت، وضع به گونه‌ای دیگر است. آن حضرت که در سال ۷۶۵/۱۴۸ رحلت فرمود یکی از قدیمترین گواهان روحانیت اسلامی است. وانگهی سخنانش، به سبب آنکه هم نزد شیعیان و هم نزد اهل سنت معتبر است، اهمیتی اساسی دارد. در وجود امام جعفر صادق (ع) هم شخصیتی تاریخی می‌یابیم و هم شخصیتی اسطوره‌ای. شخصیت اسطوره‌ای آن حضرت، که روسکا (Ruska) و پاول کراوس (P. Kraus)^{۲۵} آن را مطالعه کرده‌اند، متعلق به جهان کیمیاگری اسلامی است، جهانی که در همه حال با نام

درخشان جابر بن حیان ارتباط دارد. امام جعفر صادق (ع)، به گفته ابن ندیم^{۲۶}، استاد جابر بوده است. برای قبول یار دین سخن، باید نخست درباره شخصیت خود جابر و درباره زمان گردآوری مجموعه آثاری که به او نسبت داده اند تحقیق کرد. در هر حال، مورخانی مانند ابن خلکان، بی هیچ تردیدی، تأیید می کنند که امام «تالیفاتی در کیمیا و تفال و پیشگویی دارد».^{۲۷} ما بر این معنی پای نمی فشاریم، زیرا این جنبه از شخصیت آن حضرت در اینجا ربطی به موضوع سخن ما ندارد.

ولی، شخصیت تاریخی آن حضرت، به عکس، مستقیماً به تاریخ تصوّف تعلق دارد، زیرا صوفیان اهل سنت دقیقاً تفسیری عرفانی از قرآن به او نسبت می دهند. ابن عطا (متوفی ۹۲۱/۳۰۹) روایتی از آن فراهم آورده که در تفسیر او مندرج است، و این روایت از طریق ابو عبدالرحمن سلمی (متوفی ۴۱۲/۱۰۲۱) که او نیز آن را در گردآورده مشهور خود درباره قرآن، موسوم به حقائق التفسیر، نقل کرده به دست ما رسیده است.^{۲۸}

همچنانکه در مورد بسیاری دیگر از متون عرفانی کهن دیده ایم، در اینجا هم نخستین بار ل. ماسینیون است که در تحقیق در سرچشمه های اصطلاحات عرفان اسلامی خود (ص ۲۰۶-۲۰۱) ما را متوجه اهمیت این تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع) می کند. ماسینیون بر آن است که پس از فضیل بن عیاض، «ذوالنون مصری نخستین کسی است که به آن اشاره کرده است»، و این تفسیر «به سبب آنکه ذوالنون آن را روایت می کند اعتبار بسزایی دارد». سپس، ماسینیون بر سر مسئله صحت انتساب این تفسیر به امام می رود و اذعان می کند که «دشوار می توان تعیین کرد که در میان این روایات محافل سنی و عرفانی کدام روایتها محققاً از امام ششم شیعیان به ما رسیده است». با این همه توجه می دهد که «نظر به وجود مقارنه های عقیدتی آشکار میان پاره ای از عبارات این تفسیر عرفانی و قطعاتی از سخنان امام جعفر صادق (ع) که امامیه درست آیین و غلاة شیعه (نصیریّه و دروزیه) به طور مستقل ذکر کرده اند، نمی توان پیشاپیش و تحقیق ناکرده انتساب آنها را به امام جعفر صادق (ع) به کلی رد کرد» (ص ۲۰۴). ماسینیون از این مقارنه های عقیدتی چند نمونه، مانند تمایز میان «امر» و «مشیّه»، استعمال کلمه «تنزیه»، واجب نبودن حج، محکوم شمردن «قیاس» و «رای»، می آورد، ولی این نمونه ها بیش از آن ضمنی و ناروشن است که قانع کننده تواند بود. وانگهی لازم است که استقلال متقابل این دو روایت ثابت شود. زیرا اگر در جهان تشیع، توانسته اند روایات مربوط به تفسیر قرآن امام ششم را، مستقل از صوفیه اهل سنت، حفظ کنند، عکس آن به خودی خود مسلم نیست. چون اسنادها در اینجا غیر قابل تحقیق است، ناگزیر باید برای مقایسه آنها به

نقد درونی توّسل جست. از اتفاق نیک، تفسیر کاملی را که به نام امام جعفر صادق (ع) به دست محمدبن ابراهیم نعمانی (۳۲۸/۹۴۰)، شاگرد کلینی^{۲۹}، فراهم آمده است در دست داریم. این تفسیر را، که دست کم دو نسخه^{۳۰} از آن موجود است، می توان همتای شیعی نسخه ابن عطا دانست که سلمی آن را در تفسیر خود حفظ کرده است.^{۳۱} و اما با مقایسه این دو نسخه با یکدیگر، عملاً، به بیش از چند مقارنه معدود عقیدتی که ماسینیون به آنها اشاره می کند برمی خوریم؛ و درمی یابیم که با اثری واحد سروکار داریم با الهامی واحد، سبکی واحد و حتی محتوای معنوی واحد. حتی، از آن مهمتر، در هر دو جملاتی با الفاظ یکسان می یابیم، ولی در آنها اختلافات محتوایی مهمی نیز هست که حاکی از انتقال آنها از دو منبع متفاوت است. این ملاحظه، با همه اهمیتی که دارد، بی گمان مسئله دانستن این معنی را که در میان این روایات، اعم از شیعی و سنی، کدام روایات واقعاً از شخص امام جعفر صادق (ع) صادر شده است، حل نمی کند. با این همه، نشان می دهد که این تفسیر منسوب به امام بر ساخته صوفیان اهل سنت نیست، زیرا در آن صورت لازم می آید معلوم شود که پس انتقال آن به محافل شیعی چگونه صورت گرفته است؛ و انگهی، در دوره پیش از فضیل بن عیاض و ذوالنون مصری نمی توان صوفیی یافت که قادر به ساختن و پرداختن تفسیری با چنین غنا و عمق روحی بر قرآن باشد.

در هر حال، منشأ تاریخی تفسیر منسوب به امام صادق (ع) هر چه باشد، یک نکته از نظر تاریخ تصوّف مسلم است، و در اینجا همین نکته است که مورد توجه ماست، و آن اینکه ورود این تفسیر به جهان تصوّف در زمانی واقع می شود که تعالیم عرفانی سنی شکل می گیرد و واژگان فنی صوفیانه ای به وجود می آید. بنابراین، این تفسیر تأثیری قطعی داشته است و در واقع یکی از قدیمترین شواهد قرائت استنباطی یا تجربی قرآن است که ما در جستجوی سرچشمه های آنیم.

الف. از تخیل تا تجربه

بیشتر نوشتیم که فاصله ای که ترمذی را از مقاتل، در تفسیرهای قرآنی شان، جدا می کند همان فاصله ای است که تجربه دینی در درونی کردن موضوعات روحانی قرآن پیموده است. این فاصله را، نه با سال بلکه، با شور درونی ارزیابی باید کرد. امام جعفر صادق (ع) معاصر مقاتل است. با این همه، پیوند او با قرآن به گونه ای متفاوت با پیوند اوست. در او، وجدان اسلامی از عالم تخیل به تجربه درونی منتقل می شود، یا، بهتر بگوییم، تجربه درونی استعاره هایی را که

در کنار لفظ قرآن و در نتیجه هنوز بیرون از وجدان مانده بود به عنوان حقیقت قرآن می‌شناسد، زیرا این استعاره‌ها دیگر حقیقت لفظ قرآن شده است. مقاتل مفسر، همان گونه که استعاره در کنار لفظ جای می‌گیرد، بیرون از قرآن می‌ماند، درحالی که امام جعفر صادق (ع) قرآن را با تجربه درونی خود، که در آن لفظ و استعاره با هم ترکیب و تألیف می‌شود، می‌خواند. از این پس، تفسیر نوی پا می‌گیرد که دیگر نه قرائت قرآن، بلکه قرائت تجربه درونی در تفسیر نوی از قرآن است.

این تغییر دید، آشکارا، در آنچه ما آن را مراجعه تفسیر به تاریخ یا جستجوی «اسباب النزول» نامیدیم، ملاحظه می‌شود. جستجوی «اسباب النزول» در نزد امام صادق (ع) دیده نمی‌شود، زیرا مراجعه به واقعه تاریخی جای خود را به ظهور تاریخی می‌دهد که از این پس لفظ قرآن به آن مراجعه می‌کند. مثلاً لشکرهای نادیدنی که پیغمبر را یاری می‌کردند (فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَةً عَلَيْهِ وَآيَةٌ لَهُمْ أَنْزَلَ لَهُمُ الْوَهَّابِ، توبه، ۴۰) دیگر، آن گونه که مقاتل از آن درمی‌یابد، فرشتگانی که در غزوه بدر برای او جنگیدند نیستند، بلکه «لشکرهای یقین و ایمان به خدا و توکل بر اویند».^{۳۲} همچنین سبعاً مِنَ الْمَثَاقِ (حجر، ۸۷) نه هفت آیه فاتحه است و نه هفت سوره بزرگ قرآن، بلکه هفت کرامتی است که خدا به محمد (ص)، به عنوان وقایع تجربه درونی، عطا فرموده است: «هدی»، نبوت، رحمت، شفقت، مودت و الفت، نعمت و «سکینه» (وقار وطمأنینه)، و قرآن عظیم که شامل اسم اعظم خداست.^{۳۳} این قرائت استنباطی، که تاریخ بیرونی را به تاریخ درونی تغییر ماهیت می‌دهد، مستلزم مراجعه دائم به تفسیر استعارگی قرآن است. چنانکه مثلاً وَطَهَّرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ (حج، ۲۶) برای امام جعفر صادق (ع) به این معنی است که «نفس خود را از هر گونه آمیزش با خطاکاران و هر گونه پیوندی با هر چه جز خداست پاکیزه‌دار».^{۳۴} همچنین در این آیه که می‌فرماید: وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ (ابراهیم، ۳۵)، «شهر»ی که ابراهیم برای آن دعا می‌کند نماد دل عارفان است، و «بنانی» که ابراهیم از خدا می‌خواهد که او و فرزندان او را از آنها دور بدارد يك وسوسه درونی محض است: «مرا به مشاهده» خُلَّتْ (دوستی) بازمگردان، و فرزندان مرا به مشاهده صفت پیامبریشان بازمگردان»^{۳۵}، چه این «مشاهده» نگاه را از خدا برمی‌گرداند و متوجه بتهای نعمتهای او می‌کند. همچنین امام صادق (ع) در آیه إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا: پادشاهان چون به قریه‌ای درمی‌آیند آن را ویران می‌کنند (نمل، ۳۴) اشاره‌ای به دل مؤمنان می‌یابد و آن را چنین تفسیر می‌کند: «چون معرفت به دلها راه یابد، آرزوهای باطل و خواهشهای جزئی را از آن می‌راند تا دیگر در دل جایی جز تنها برای خدای تعالی نباشد».^{۳۶}

امام (ع) از آیه، خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ (اعراف، ۳۱)، که توضیح آن برای مفسرانی که در تفسیر خود به لفظ اکتفا می کنند و به مناسک بیرونی زیارات توّسل می جویند، بسیار دشوار است، به واسطه استعاره «زینت» که در آن آمده است چنین استنباط می کند: «اعضای بدن خود را، پس از آنکه خدا آنها را وسایلی برای به کار بستن فرایض خود کرده است، از هر گونه تماس با اشیاء محفوظ دار».^{۳۷}

در همه این متنهای قرآنی، آنجا که مقاتل برای توضیح ابهامات آیات به تدابیر تخیلی توّسل می جوید، امام جعفر صادق (ع) ابهامات را اشاراتی استعاری می داند که به تجارب زندگی روحانی بازمی گردد. آن حضرت نظیر این گونه مطابقت لفظ آیه با متن تجربه را در بسیاری از استعارات مربوط به خورشید و ماه و مانند آنها نیز، که جای جای در گزارشهای قرآنی آمده است، کشف می کند. اگر خدا در آیه وَ سَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ (نحل، ۱۲) شب و روز و خورشید و ماه را مسخر انسان می کند، برای آن است که انسان، به پیروی از آنها، دل خود را مسخر «محبت به خدا و معرفت او» کند، و بدین گونه مسخر کسی شود که همه چیز را مسخر او کرده است.^{۳۸} این مطابقت در تفسیر آیه مَنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خَلْقَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا إِيَّاهُ مَعَ اللَّهِ؟ (نمل، ۶۱) آشکارتر است. همه این عناصر، یعنی رود و کوه و دریا برای امام «اشاراتی» است به حقایق دین:

مَنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا، به توضیح امام (ع)، یعنی کسی که دل اولیاء خود را قرارگاهی برای معرفت خود ساخت؛ و در هر نفسی رودهای فیضان احسان خود را روان کرد؛ و آن را با کوههای توکل استوار داشت و با انوار اخلاص و یقین و محبت بیاراست؛ وَ جَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا یعنی میان دل و نفس مانعی پدید آورد تا نفس با تاریکیهای خود بر دل غلبه نکند؛ این مانع توفیق او (توفیق الهی) و عقل است.^{۳۹}

در آیه ۱۱ سوره الرَّحْمَنِ سخن از زمین است که فيها فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ (در آن میوه هاست و نخلهایی که در غلافند)؛ ولی زمین برای امام جعفر صادق (ع) دل اولیاء است و میوه ها و نخلها نیز معنی استعاری دارند: «خدا دل اولیاء خود را باغ آنس خود کرده است؛ در آن درختهای معرفت نشانده که ریشه هاشان استوار در سر آنها و شاخه هاشان برافراشته در حضرت الهی است. آنها در هر زمان از این درختان میوه های آنس الهی می چینند، و چنانکه می فرماید: فيها فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ، یعنی ذات الألوان، یا به انواع مختلف، که هر کس نوعی از آنها را به قدر سعی خود، و آنچه از مبادی معرفت و آثار ولایت بر او آشکار شده است، می چیند».^{۴۰}

این نمونه‌ها به حدّ کافی فاصله‌ای را که فارق امام جعفر صادق (ع) از مقاتل بن سلیمان است نشان می‌دهد. این فاصله همان است که تجربی را از خیالی متمایز می‌کند. شك نیست که دو مفسّر این وجه اشتراك را با هم دارند که هر دو حلقهٔ تنگ تفسیر لفظی را شکسته‌اند و قائل به تعدّد معانی در زبان قرآنی اند؛ همچنین بی‌گمان مقاتل دریافته بود که در قرآن نمادها (یا امثالی) هست مر بوط به آنچه در دل مؤمنان و آنچه در دل کافران است، ولی این نمادها کمتر توجه مقاتل را جلب کرده یا، بهتر بگوییم، او برای فهم آنها از روش تفسیری موسوم به «استنباط» بی‌بهره بوده است، همان روشی که ترمذی، چنانکه دیدیم، برای فراتر رفتن از تفسیر مقاتل، در همان حیطة تحقیق خود او، به کار برده است. خرگوشی، هنگامی که از این استنباط سخن می‌گوید، بیشتر مثالهای خود را از امام جعفر صادق (ع) می‌گیرد. ما تنها به یکی از آنها، که تفاوت میان روش امام صادق (ع) و روش مقاتل را نشان می‌دهد اشاره می‌کنیم. به یاد داریم که مقاتل چه صحنهٔ رنگارنگی برای توضیح آیهٔ «وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَ مُلْكًا كَبِيرًا (انسان، ۲۰)» رسم می‌کند.^{۴۱} قرآن، در سیاق مشابهی، از «ابرار» سخن می‌گوید که عَلَى الْأُرَائِكِ يَنْظُرُونَ (بر تختها نشسته‌اند و نظاره می‌کنند، مطفّفين، ۲۳)، و تفسیر امام (ع) چنین است: «آنها بر تختهای معرفت نشسته و «معروف» (متعلّق معرفت) خود را نظاره می‌کنند.»^{۴۲} در هر دو سخن از انتقال اندیشه از زمینه‌ای به زمینهٔ دیگر است، ولی در حالی که مقاتل برای گسترش استعاره، که او آن را تا آخرین حد نماد پیش می‌برد، متوسّل به تخیل می‌شود، امام صادق (ع) به تجربهٔ روحانی، به عنوان اصل استنباط، روی می‌آورد و در استعاره‌ای که قرآن به کار برده است نماد فعالیتّی کاملاً فکری می‌بیند و معرفت را به عنوان نظارهٔ الهی می‌شناسد. این گونه قرائت بعدها قرائت صوفیان خواهد شد که از امام جعفر صادق (ع) روش قرائت استنباطی را، که عبارت از درونی کردن معنی آیات قرآنی است، فرامی‌گیرند. و اما ارزش يك روش تنها در نتایجی است که بر آن مترتب است. گفتن اینکه صوفیه از تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع) نحوهٔ نومی در خواندن قرآن را فراگرفته‌اند کفایت نمی‌کند. باید پیشتر رفت و نشان داد که آنها در محتوای تعالیم خود و نیز در واژگانی که برای بیان آن به کار می‌برند مدیون اویند. ما بر آنیم که مسئله به اندازهٔ کافی مهمّ است، چندان مهمّ که شایانی آن دارد که به دقت مورد بررسی قرار گیرد.

ب. جفر

نخست چند کلمه‌ای در باب جفر بگوییم که در روایات آن را با نام امام جعفر صادق (ع)

مرتبط کرده‌اند. این کلمه چندین معنی دارد که ما تنها به این معنی آن می‌پردازیم که عبارت است از علم ارزش نمادی حروف الفبا. صوفیه فراوان به این علم توسل جسته‌اند، و اگر تفسیر امام (ع) یگانه منبع آن نیست، باری تأثیر بسیار در گسترش آن در محافل سنی داشته است. پیدایش جفر بی‌گمان مربوط به «حروف مقطعه» ای است که در آغاز بعضی از سوره قرآنی آمده است.^{۴۳} این حروف ناگزیر مسائلی را در برابر فهم خوانندگان قرآن مطرح کرده است. بعضی، از همان آغاز، آنها را علاماتی اسرارآمیز دانستند که معنی آنها هیچ‌گاه بر آدمیان مکشوف نخواهد شد. روایتی می‌گوید: «در خبر است که عمر و عثمان و ابن مسعود می‌گفتند: حروف مقطعه رازی است که نباید در صدد تفسیر آن برآمد.»^{۴۴} بعید نیست که مقاتل بر این عقیده بوده باشد، چه در تفسیر خود از تفسیر آنها امتناع کرده است.

بعضی دیگر، در مقام لغت‌شناس یا مفسر عقلی مذهب، آنها را حرف‌آغازهایی دانسته‌اند، و به قول بلاشر با صرف «گنجینه‌هایی از مهارت» کوشیده‌اند تا کلید آنها را به دست آورند. برای معتقدان به جفر و برای صوفیه «حروف مقطعه» در قرآن معنی نخستینی دارد که موقعیت «مقطع» بودنشان به آنها می‌بخشد. این معنی «موقعیتی» را امام جعفر صادق (ع) به وجه شایان تحسینی در آغاز سوره آل عمران، درباره حروف مقطعه «الم»، نشان داده است: «حروف مقطعه در قرآن اشاراتی است به وحدانیت و فردانیت و دیمومیت و قیام حق به ذات خود و استغنائی او از ماسوای خود.»^{۴۵} بنابراین، این حروف ارزش رمزی به معنی کامل کلمه به خود می‌گیرند از این جهت که «جدا» و «مجزا» یند و بیرون از سیاق کلماتی‌اند که به حروف صورت می‌بخشند. «رمزیت» آنها ما را به خدا حواله می‌دهد، نه به عنوان حرف‌آغازهایی که باید کشف و کامل کرد تا معنایی برای آنها یافت (مانند مثلا المر = الرحمن)، بلکه به سبب آنکه این حروف، به صفت خدا، که واحد و یگانه و قائم به ذات است، مستقل‌اند و بیرون از هر سیاق سخنی به خود موجودند. امام صادق (ع) به سبب همین مقطع بودن آنها به آنها محتوایی نمی‌دهد، زیرا آنها دقیقاً به سبب تهی از معنی بودن است که معنایی می‌گیرند و ما را به اندیشیدن درباره چیزی سوای خود آنها، یعنی خدا، وامی‌دارند. این امتیاز حروف مقطعه بعدها به حروف الفبا گسترش داده می‌شود و صوفیه آنها را موجوداتی زنده، که خدا آنها را آفریده است، می‌دانند. ابن عطا می‌گوید «خدا حروف را پدید آورد، از آنها رازی خاص خود ساخت، و چون آدم را آفرید، آن راز را به او، دون مخلوقات دیگر و فرشتگان، اعطا کرد». شبلی نیز می‌گوید: «هیچ حرفی از حروف نیست که در زبانی تسبیح‌گوی خدا نباشد.» از قول محاسبی آورده‌اند که «خدا چون حروف را آفرید، آنها را به طاعت دعوت کرد».

سپس بر این مطلبی می افزاید که تنها از جهت رمزی معنی دارد: «همه حروف بر صورت الف بودند، ولی تنها الف بود که صورت و شکلی را که با آنها حلق شده بود حفظ کرد.»^{۴۶} تعمیم امتیازات حروف مقطعه قرآن به همگی حروف الفبا ما را به نحوه دوم تلقی صوفیه از آنها، یعنی تلقی آنها، نه به عنوان «مقطع» بلکه به عنوان «حروف» رهنمون می شود. ماسینیون خاطر نشان می کند که، بنا بر مشهور، امام جعفر صادق (ع) نخستین کسی است که علم جفر را «بر حروف صامت مکمل الفبای سامی در زبان عربی» تطبیق کرده است.^{۴۷} حروف، در این قرائت دوم، دیگر نماد نیستند، بلکه نشانه یا حرفاغازند و به این اعتبار در ترکیب با حروف دیگر معنایی می یابند. لا اقل، این نوع جفر است که امام صادق (ع) در مورد حروف، در متونی که به موجب روایات از آن حضرت بر جای مانده، به کار برده است. چند مثال کافی است که ماهیت آن را روشن کند.

قرآن با کلمه «بسم»، مرکب از سه حرف صامت، آغاز می شود. این سه حرف بر روی هم یعنی «به نام»، ولی اگر آنها را جدا از هم بگیریم، هر کدام يك یا چند معنی، کم و بیش مرتبط با معنی مجموع آنها، می یابند؛ مثلاً: ب = بقاء؛ س = اسماء، نامهای خدا؛ م = مُلک، پادشاهی خدا. ولی همچنین می توان آن را چنین خواند: ب = باب النبوة، در پیامبری؛ س = سر النبوة، راز پیامبری که پیغمبر آن را به خواص امت خود منتقل کرده است؛ م = مملکتة الدین، که سیاه و سفید را در بر می گیرد.^{۴۸}

همچنین است کلمه «الحمد» که امام جعفر صادق (ع) آن را به «شکر» معنی می کند: ح = وحدانیه؛ م = مُلک؛ د = دیمومیه؛ آن را می توان چنین نیز خواند: ح = حمد، شکر؛ م = مجد، بزرگی خدا؛ د = دین الاسلام.^{۴۹}

همچنین به یاد آوریم معنایی را که امام (ع) به حرف «ن» در کلمه «نور» می دهد (قلم، ۱): «نون نور ازلی است که خدا از آن همه موجودات را پدید آورد و آن را به محمد (ص) اختصاص داد. به همین سبب است که به او گفته می شود: وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ (و تو راست خُلُقِ عَظِيمٍ، قلم، ۴)، یعنی تو از نوری آفریده شده ای که از ازل به تو اختصاص یافت.»^{۵۰} گفته شده است که جفر ممکن است «به انحرافات بینجامد که مردمان جدی را از این کوششها رویگردان کند»؛^{۵۱} ولی در اینجا اهمیت نه در نتیجه ای است که این کوششها به آن می انجامد، بلکه در پیشفرضی است که مُلهم این کوششهاست. پیشفرض این است که وحی به زبانی «چندبُعدی» به انسان ابلاغ شده است نه به زبانی «یک بُعدی». مردمان جدی بدین سبب با زبان «یک بُعدی» موافق اند که این زبان در دسترس آنهاست، در حالی که امام جعفر

صادق (ع) در همان آغاز تفسیر خود به ما خبر می‌دهد که قرآن به زبانی «چندبُعدی» فرستاده شده است. می‌فرماید: «کتاب خدا مشتمل بر چهار چیز است: عبارت و اشارت و لطایف و حقایق. عبارت برای عوام است، اشارت برای خواص، لطایف برای اولیا، و حقایق برای انبیاء»^{۵۲} بنابراین، کلام خدا چندین لایه در عمق خود دارد که فهم آنها «متناسب است با مقدار محبت و صفای ذکر و وجود قرب».^{۵۳} پس یافتن چندین معنی برای حروف مشکَل کلمه «بِسْمِ» یا «حَمْد»، یا این یا آن گروه «حروف مقطعه» نوعی بازی فکری که خوش دارد دربارهٔ یک موضوع تفسیرهای متنوع بی‌رود نیست، بلکه ورود در اعماق نهان کلامی است که، در همه ابعاد خود، با سر آن که آن را بیان کرده است ارتباط دارد؛ ترمذی می‌گوید: «در فواتح سور اشاره‌ای به معنی سوره هست که تنها حکمای الهی در زمین از آن آگاه‌اند... یعنی کسانی که به خلوت او راه یافته‌اند؛ از آنجاست که آنها این علم، علم حروف صامت، را دریافت کرده‌اند».^{۵۴}

ج. ساختار تجربه

دومین چیزی که در آن صوفیان اهل سنت بسیار به تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع) مدیون اند راجع است به خود ساختار تجربه عرفانی و مراحل‌ی که راه منتهی به خدا با سلوک درونی را مشخص می‌کند.

پایان این سفر روحانی رؤیت وجه تابناک الهی است. امام جعفر (ع) در تفسیر آیه ۷۱ سوره زخرف (و فیها ما تشتهیه الانفس و تلذذ الاعین: در آنهاست هر چه نفسها آرزو کنند و چشمها از آن لذت ببرند) آشکارا دو گونه لذت، لذت جسمانی و لذت روحانی، بازمی‌شناسد. می‌گوید: «چه فاصله بسیاری هست میان آنچه نفوس آرزو می‌کنند و آنچه چشمها از آن لذت می‌برند! همه شادکامیها و شهوات و لذاتی که در بهشت هست در قیاس با آنچه چشمها از آن لذت می‌برند مانند ترکردن انگشت در دریاست. در حقیقت لذات بهشت را حد و نهایی است، چه مخلوق است، و حال آنکه چشمها در سرای باقی تنها آن‌گاه لذت می‌برند که در باقی جل و علا نظر کنند! و اما این لذت نه حدی دارد، نه نهایی، و نه قابل توصیف است. میان رؤیت خدا و لذات مخلوق موجود در بهشت تفاوت از خدا تا نعمتهای اوست، و اگر آدم مرتکب گناه شد تنها به سبب ترجیح دادن نعمت بر ولی نعمت بود. در تفسیر آیه ۱۱۵ طه که می‌فرماید: وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسَىٰ (ما، پیش از این، با آدم پیمان بستیم، ولی او فراموش کرد)، امام جعفر صادق می‌گوید: «ما با آدم پیمان بستیم که ما را به هیچ روی

فراموش نکند، ولی او ما را فراموش کرد و مشتغل به بهشت شد. پس به ارتکاب عملی گرفتار آمد که از آن نهی شده بود، و گرفتار آمد، زیرا نعیم او را از نظر به منعم باز داشت. پس، از نعمت به بلا افتاد و از بهشت و نعیم آن رانده شد تا بداند که نعیم در نزدیک منعم بودن است نه در لذت بردن از خوردن و نوشیدن.»

در حقیقت، سرانجام دو گونه سلوک دینی دو گونه سعادت است که امام جعفر صادق (ع) آنها را چنین وصف می کند: «کسی که از گناه می ترسد جایش در بهشت نعمتهاست، و کسی که از خدای تعالی می ترسد پرده از برابر رویش برداشته می شود تا حق را در همه احوال مشاهده کند»^{۵۵} (تفسیر امام دربارهٔ اِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ، قلم، ۳۴). ترس از گناه و پرهیز از آن باقی ماندن در محدودهٔ قانون وضعی است و نمی تواند از ظاهر لفظ فراتر رود. کسانی که به این نوع سلوک دینی اکتفا می کنند از خواسته های جسمانی خود فراتر نمی روند؛ سعادت آنها محدود به همان ارضای خواهشهایشان در «جَنّاتِ نَعِيمٍ» است. دیگران، یعنی کسانی که از خدا برای خدا می ترسند، از همین جهان در راهی گام می نهند که آنها را به فراتر از خواهشهایشان، یعنی به دیدار الهی، می رساند. سعادت آنها، در نزد امام صادق (ع) به میوه هایی می ماند که «لَا مَقْطُوعَةَ وَلَا مَمْنُوعَةَ» (واقعاً، ۳۳) است (نه منقطع می شود و نه کس را از آنها بازمی دارند)؛ یعنی «آنها نه از معرفت و تأیید الهی محروم می شوند. زیرا چنین محرومیتی آنها را هلاک خواهد کرد. نه از لذت از «مجاورت حق» بازداشته می شوند، زیرا بدون این مجاورت آنها در خلأ تنهایی خواهند افتاد»^{۵۶}.

امام صادق (ع) در این متن دو منظرهٔ دنیوی و اخروی را در یک جا جمع کرده است تا پیوند میان آنها را نشان دهد: آنهايي که پاداششان زندگی در مجاورت حق، یعنی برخورداري از دیدار الهی خواهد بود کسانی اند که، در این جهان، به یمن تأیید خاص الهی از معرفت برخوردار بوده اند.

معرفت جایگاهی مرکزی در تفکر روحانی امام جعفر صادق (ع) دارد و احتمالاً سرچشمه های اصلی این «کلمهٔ کلیدی» صوفیانه را، که از زمان ذوالنون مصری رواج می یابد، در تفسیر امام باید جستجو کرد. معرفت چیست؟ به نظر می آید که معرفت هم بنیان و هم قلهٔ بنای دین است؛ آغاز و پایان راهی است که به خدا منتهی می شود. چنین وضع متناقضی به معنی آن است که معرفت لفظی یک بُعدی نیست، بلکه چندبُعدی است و باید در سیاقهای مختلف کلامی که این لفظ در آنها به کار رفته است متوجه این معنی بود.

در بادی امر، معرفت نخستینی هست که ریشه در فطرت دارد و حیات انسان، من حیث

طبیعت او، مشروط به آن است: امام جعفر صادق (ع) در تفسیر آیه ۱۴۳ اعراف (قَالَ رَبِّ اَرِنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ ...)، در ضمن عبارت موجزی که لُبّ تعلیم مشترك متكلمان اسلامى در این باره است، می گوید: «المعرفة مِنَ الفِطْرَةِ». این «معرفت» که می توان آن را به «connaissance» ترجمه کرد از خصایص انسان از جهت فطرت و سرشت اوست، نه بیرون از قلمرو دین، بلکه در درون آن. به این معنی، معرفت، در نزد امام (ع) در تقابل با خلقت است که خصیصه انسان به عنوان مخلوق و واقع در بیرون حوزه دین است. امام (ع) می گوید: «وقتی که قرآن می فرماید «عباد الرّمان» (فرقان، ۶۳) مقصود آن همه مردم است، از جهت خلقت نه از جهت معرفت؛ ولی وقتی که می گوید «عبادی» (حجر، ۴۲) تخصیص است در عبودیت و معرفت.» این معرفت در عقل جای دارد و بی اثر است، زیرا به قول امام (ع) «لا عقل يعرفه»؛ عقل خدا را نمی شناسد (در تفسیر آیه ۱۴۳ اعراف).^{۵۷}

معرفت دیگر که ما آن را به gnose ترجمه می کنیم در دل جای دارد.^{۵۸} همان گونه که شاهان چون به شهرها درآیند آن را ویران می کنند، معرفت نیز دل را تهی می کند «تا جایی جز برای خدای تعالی نباشد» (در تفسیر آیه ۳۴ نمل). این معرفت «حیاء بالله» (در تفسیر انفال، ۲۴) در دل رشد می کند، مانند درختی که شاخه هایش تا حضرت الهی سر بر می کشد.^{۵۹} همچنین مانند چشمه ای است که دوازده چشمه دیگر از آن می زاید. امام صادق (ع) این دوازده چشمه را، با تأمل درباره سنگی که موسی (ع) از آن آب برای قوم خود روان ساخت، کشف می کند: «وَ اَوْحَيْنَا اِلَى مُوسَى اِذَا سَقَا قَوْمَهُ اَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اِثْنَا عَشْرَةَ عَيْنًا؛ و چون قوم موسی از او آب خواستند به او وحی کردیم که عصایت را بر سنگ بزن. از آن سنگ دوازده چشمه روان شد (اعراف، ۱۶۰):

«از معرفت دوازده چشمه روان شد تا اهل هر مرتبه ای، در مقام خود، و به قدر خویش، از یکی از این چشمه ها بنوشند. اولین چشمه چشمه توحید است، دوم چشمه عبودیت و سرور به آن؛ سوم چشمه اخلاص؛ چهارم چشمه صدق؛ پنجم چشمه تواضع؛ ششم چشمه رضا و تقویض؛ هفتم چشمه طمانینه و وقار؛ هشتم چشمه سخا و توکل به خدا؛ نهم چشمه یقین؛ دهم چشمه عقل؛ یازدهم چشمه محبت؛ و دوازدهم چشمه انس و خلوت و آن چشمه خود معرفت است که از آن همه این چشمه ها جو شیدن می گیرد. کسی که از یکی از این چشمه ها می نوشد، از حلاوت آن حظّ می برد و آرزوی چشمه بالاتر می کند، و بدین گونه از چشمه ای به چشمه دیگر می رود تا به اصل می رسد؛ و چون به اسی رسید، در حق تحقیق می یابد.»^{۶۰}

ما این متن را به تفصیل ترجمه کردیم، زیرا شایان اهمیت اساسی است. امام صادق (ع)

در سطور آخر آن ساختار تجربه عرفانی را که صعود از چشمه‌ای به چشمه دیگر است به وضوح نشان می‌دهد، و برای این صعود دوازده مرحله تعیین می‌کند که از نظریه بسیار مشهور «مقالات» و «احوال» در عرفان اهل سنت خبر می‌دهد. معمولاً این نظریه را به ذوالنون نسبت می‌دهند، ولی متنی که در بالا آوردیم به روشنی نشان می‌دهد که این اشتباهی بیش نیست؛ کتابهای قدیمی صوفیه چیزی را به ذوالنون نسبت داده‌اند که خود او، به عنوان «ناشر» تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع)، تنها آن را منتشر کرده است، نه آنکه آن را پیش خود ساخته باشد. چند متنی که از ذوالنون روایت کرده‌اند، از بابت ساختار تجربه عرفانی، به استواری متن منقول بالا نیست. وانگهی این متن منحصر به فرد نیست. دو قطعه دیگر نیز هست که فهرستی از مراتب تجربه به دست می‌دهد. ترتیب و تعداد این مراتب از فهرستی به فهرست دیگر فرق می‌کند و این نشان می‌دهد که این تعلیم در حال تکوین بوده و هنوز عناصر آن قطعیت نیافته بوده است.

نخستین این قطعات که قبلاً ماسینیون آن را یافته بوده است^{۶۱} تفسیری است درباره آیه تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا (فرقان، ۶۱). امام جعفر صادق (ع)، با توسل به استعاره «مطابقتها» میان جهان هستی و دل آدمی، می‌گوید: خدا آسمان را به سبب بلندی آن «سما» می‌نامد و دل نیز «سما» است، چه با ایمان و معرفت تا بی‌حد و بی‌نهایت به بالا بر می‌شود، زیرا همچنانکه «معروف» را حدی نیست، «معرفت» به او را نیز حدی نیست.^{۶۲} امام جعفر صادق (ع)، پس از این «مطابقت»، مطابقت دیگری میان بروج دوازدهگانه و دوازده «برج» دل برقرار می‌کند و می‌گوید صلاح دل به یمن این بروج برقرار می‌ماند، همچنانکه دوام صلاح دارفانی و اهل آن ناشی از بروج دوازدهگانه است. این بروج دل عبارت است از: ایمان، معرفت، عقل، یقین، اسلام، احسان، توکل، خوف، رجا، محبت، شوق، وله.^{۶۳}

همچنانکه در متن قبلی که در آن از دوازده چشمه مطابق با دوازده مرتبه نام برده شده است، در اینجا نیز رقم دوازده حفظ شده است، اما از دوازده مرتبه چهار مرتبه میان دو فهرست مشترک است. در مورد مراتب دیگر، تفاوتها از مقوله مابینت نیست، بلکه تغییری است در جهت غنای بیشتر، زیرا از دو فهرست یکی دیگری را تکمیل می‌کند.

امام صادق (ع)، در قطعه دوم، نه از «چشمه‌ها» و «بروج»، بلکه از «انوار» سخن می‌گوید و از آن میان چهل نور برمی‌شمرد. این انوار همه از انوار حق که ذکر آن در آیه اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (نور، ۳۵) آمده است نشأت می‌کند و میان مؤمنان به تفاوت تقسیم شده است؛ مؤمنان، بعضی کمتر و بعضی بیشتر، به تناسب حال خود، از آنها برخوردار می‌شوند؛ و تمامی

آنها تنها به مصطفی (ص) داده شده است: در حقیقت تنها اوست که شرایط عبودیت و محبت را در خود متحقق ساخته است.

نخستین این انوار نور «حفظ قلب» و آخرین آنها نور «هویت الهی» است. سی و هشت نور دیگر عبارت است از انوار خوف، رجاء، حب، تفکر، یقین، تذکر، نظر، علم، حیا، حلاوت، ایمان، اسلام، احسان، نعمت، فضل، «آلاء»، کرم، لطف، قلب، احاطه، هیبت، حیرت، حیات، انس، استقامت، استکانت، طمأنینه، عظمت، جلال، قدرت، قوت، الوهیت، وحدانیت، فردانیت، ابدیت، سرمدیت، دیمومیت، ازلیت، بقاء، کلیت.

هر چند امام صادق (ع) می گوید که همه انوار ناشی از انوار حق اند، با این همه، در درون این فهرست انوار دو مقوله می توان باز شناخت. بعضی از آنها به ساختار روانی مؤمن مربوط اند و از خود وجدان به عنوان موجبات «نورانی» که وجدان را از درون تحت تأثیر قرار می دهند سرچشمه می گیرند. بنا بر این، حفظ قلب، خوف و رجاء، حب، تفکر، یقین، تذکر، نظر به یاری نور علم و جز اینها «انوار»ی اند که فعالیت وجدان مذهبی را، به عنوان وجدان انسانی (که در ریشه خود به نور حق، یعنی «نور السموات والارض»، هدایت می شود) تحت تأثیر قرار می دهد.

در مقابل، انوار دیگر رابطه بی واسطه تری با خدا دارند، از این جهت که این دسته از انوار انسان را از صفات خدا روشن می کنند، یا درست تر بگوییم، از این جهت که این صفات الهی در انسان باز می تابند و وجدان او را روشن می کنند، مانند جسمی نورانی که در آینه ای باز می تابد و آن را روشن می کند. در میان این دسته از انوار می توان از انواری که مربوط به هیبت، عظمت، الوهیت، وحدانیت، فردانیت، بقا و هویت الهی است نام برد. هر یک از این صفات «نور»ی است برای انسان، به این معنی که این صفات انسان را درباره رابطه اش با خدا روشن می کنند و هر بار رفتاری مناسب در برابر هر یک از این صفات را به او القاء می کنند. این صفات دیگر متعلق بحث و فحص، چنانکه در نزد متکلمان عقلی مذهب می بینیم، نیستند بلکه، به قول امام صادق (ع)، «مشرّب» اند، یعنی نوشیدنگاهی اند که در آن عمل انسانی، با یافتن نور خود، نحوه وجودی خود را نیز، که تحقق خود در خدا با یافتن حقیقت خویش است (تحقق بالحق)، می یابد. در اینجا نیز در تفسیر منسوب به امام صادق (ع) سابقه تعلیم روحانی بسیار پر باری را باز می شناسیم که بعدها اشکال میانی متعددی به خود می گیرد، ولی می توان جوهر آن را در عبارت مشهور «تخلق باخلاق الله»، یعنی اتصاف به صفات الهی، خلاصه کرد.

چنانکه گفتیم، امام صادق (ع) تنها محمد مصطفی (ص) را جامع جمیع این انوار می‌داند: «او نور است و نور پروردگارش فراراه اوست». دیگر مؤمنان بیش و کم از این نور متمتع اند و در خود این یا آن صفت الهی را باز می‌سازند. در صفحات بعد، بر سر شخصیت پیغمبر (ص)، آن گونه که امام آن را معرفی می‌کند، باز می‌گردیم. اما در اینجا باید بر سخنان او درباره مؤمنان درنگ کنیم. امام بارها بر وجود سلسله مراتبی میان مؤمنان تأکید کرده است، و این فکری محوری در تصوف اهل سنت است. البته اسلام ساختاری از نوع ساختار کلیسایی مبتنی بر سلسله مراتب کشیشی نمی‌شناسد. ولی امام جعفر صادق (ع) و پس از او اهل تصوف ساختارهایی از نوعی سلسله مراتب مبتنی بر معرفت وارد اسلام کرده‌اند. همچنانکه قرآن در عین حال عبارت و اشارت و لطایف و حقایق است، مؤمنان نیز، بر حسب آنکه به کدام يك از این وجوه قرآن مربوط باشند، عوام، خواص، اولیا، و انبیاء گفته می‌شوند. عوام مؤمنان تنها لفظ قرآن را درمی‌یابند و از «عبارت» یعنی زیبایی بیان آن محظوظ می‌شوند. بنابراین، در اینجا باید، نه از «معنی» ظاهری قرآن، بلکه از ظاهر لفظ، یعنی سبک بیان قرآن، سخن گفت. فراتر از عوام مؤمنان خواص جای دارند که از عبارت به «اشارت» پی می‌برند؛ این بدان معنی است که آنها در لفظ و سبک متوقف نمی‌مانند، بلکه، از طریق آنها، به چیز دیگری رهنمون می‌شوند. این چیز دیگر ممکن است تنها متعلق معرفتی باشد و در این صورت اشاره‌ای باشد به رمزی شناخته، ولی همچنین ممکن است لطیفه‌ای یا رمزی باشد حاصل تجربه درونی که مؤمن از قرائت قرآن کسب می‌کند، مانند میوه‌ای راز آمیز که خداوند تنها به اولیاء خود عطا می‌فرماید. و بالاخره، فراتر از همه «حقایق» است؛ حقایق تألیفی است از متعلق معرفت و تجربه درونی که در عین حال هم حقیقت است و هم واقعیت: حقیقت لطایف و واقعیت اشارت. محمد (ص)، که هم خاص است و هم ولی، تنها کسی است که اسرار این حقایق قرآنی را می‌داند؛ او فوق خاصان و اولیاء است؛ او پیامبر است.

این سلسله مراتب مؤمنان را امام صادق (ع) در خود قرآن می‌یابد، نه تنها در آیه و مأمیناً الا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ (صافات، ۱۶۴)، بلکه همچنین و مخصوصاً در آیه فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُذِنُ اللَّهُ (فاطر، ۳۲). امام می‌گوید: «همه «مؤمنان» و «اصفیاء»، «با وجود تفاوت مقاماتشان»، داخل در «جنات عدن» (فاطر، ۳۳) می‌شوند. با این همه، خدا نخست از «ظالمان به نفس خود» نام می‌برد تا نشان دهد که آنها جز به کرم او مقرب درگاه او نتوانند شد، و ظلم هیچ اثری در انتخاب الهی (اصطفائیة) ندارد. آن گاه نوبت «مقتصدین» می‌رسد که میان خوف و رجاء جای دارند، و سپس به «سابقین» می‌انجامد، برای اینکه کسی خود را از

«مکر» خدا ایمن نپندارد.^{۶۴}

این متن از دو جهت مهم است. نخست از این جهت که تفسیر امام جعفر صادق (ع) در اینجا مبدأ تفصیلات متعدد صوفیانه درباره موضوع طبقات سه گانه مؤمنان است. بایزید بسطامی می گوید: «ظالم در قلمرو علم است، مقتصد در قلمرو معرفت و سابق در قلمرو جذب». ترمذی می گوید: «ایمان برای ظالم است، معرفت برای مقتصد و حقیقت برای سابق». جنید می گوید: «ظالم خدا را برای خودش دوست دارد؛ مقتصد او را برای خود او دوست دارد، و سابق خواست خود را در هر آنچه خدا برای او می خواهد فنا می کند».^{۶۵} از جهت دیگر، اهمیت تفسیر امام جعفر صادق (ع) در این است که مشابهتی میان طبقات سه گانه مؤمنان و قوای سه گانه روانی، یعنی نفس و قلب و روح، برقرار می کند. می گوید: «نفس ظالم است، قلب مقتصد است و روح سابق».^{۶۶} آن که با نفس خود به جهان نظر می کند ظالم است؛ آن که با قلب خود به آخرت نظر می کند مقتصد است و آن که با روح خود به خدا نظر می کند سابق است.» در اینجا نیز تأثیر امام در صوفیه آشکار است. سلمی دو متن ذکر می کند که گویندگان آنها معلوم نیست؛ یکی از آنها می گوید: «ظالم آن است که نفسش بر قلبش غلبه دارد؛ مقتصد آن است که قلبش بر نفسش غلبه دارد؛ و سابق آن است که نفس و قلبش تحت حفظ خداست»؛ متن دوم نزدیک تر به سخن امام جعفر صادق (ع) است: «ظالم نفس است، زیرا با خدا انس نمی گیرد؛ مقتصد قلب است، زیرا هر لحظه به رنگی درمی آید؛ سابق روح است که هرگز در نظاره الهی غایب نیست».^{۶۷} می بینیم که تا چه اندازه تأثیر امام جعفر صادق (ع) در متون صوفیانه مشهود است. امام چه در روش تفسیر و چه در جفر و چه در تحلیل ساختارهای تجربه عرفانی استاد راستین تصوف جلوه گر می شود. از اوست که قرائت نوی از قرآن پدید می آید که گفتگویی است دائمی میان تجربه شخصی و متن مقدس قرآن.

ضمیمه

اهمیت نقش تفسیر امام جعفر صادق (ع) را در نشأت اصطلاحات عرفانی اسلامی، به حد کفایت، در صفحات بالا نشان دادیم. به سبب همین اهمیت، در اینجا فهرست الفبایی الفاظ فنی این تفسیر را به دست می دهیم، و با این کار از خواست قلبی لویی ماسینیون پیروی می کنیم که در تحقیق خود توصیه می کرد که بهترین روش برای مطالعه اصطلاحات عرفانی این است که «خود به تائی و شکیبایی، با بررسی دقیق و مستقیم و مستوفی، واژه نامه های

متجانس (برای هر نویسنده يك واژه‌نامه) فراهم آوریم» (ص ۴۰).
 الفاظ را به ترتیب الفبایی و بر اساس ریشه‌های آنها تنظیم و عرضه کرده‌ایم. شماره‌ها،
 به ترتیب، ارجاع به سوره‌های قرآن و آیاتی است که امام صادق (ع) تفسیر کرده است؛ نگاه
 کنید به متن چاپ شده در «ملاتز» دانشگاه سن-ژوزف، بیروت، جلد هیجدهم، جزوه ۴، ۱۹۶۸،
 ص ۱۸۳ تا ۲۳۰ (این متن در مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، بخشهایی از حقائق التفسیر و
 رسائل دیگر، گردآوری نصر الله پورجوادی، جلد اول، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹، ص ۲۱
 تا ۶۳، چاپ شده است-م).

الف

ابد	ابد، ۵۵، ۶۰، ۱۱۲، ۲، ابدیة، ۲۴، ۳۵، ۱۱۲، ۲، ۱۱۲، ۳.
اثر	اثر، شمه چشمه توحید است، دوم چشمه عبودیت و سرور به آن؛ سوم
اخر	چشمه اخلاص؛ چهارم چشمه صدق؛ پنجم چشمه تواضع؛ ششم چشم ۲۴، ۳۷، ۳۳، ۳۵، ۳۲، ۳۹، ۶۵، ۴۳، ۶۸، ۵۷، ۱۰.
ادب	ادب، آداب، ۹، ۹۱، ۵۳، ۳.
ازل	ازل، ۱، ۱، ۸، ۴۴، ۳۰، ۵۳، ۷، ۵۰، ۵۵، ۶۰، ۶۸، ۷، ۹۳، ۱۱۲، ۲، ازلية، ۲۴، ۳۵، ۵۱، ۵۵، ۶۸، ۱، ۷۸، ۳۵، ۱۱۲، ۲.
اصل	اصل، ۷، ۱۴۳، ۷، ۱۶۰، اصول، ۵۵، ۱۱.
الف	الف، ۱، ۱۱۲، ۲، الفة، ۱۵، ۸۷، تألیف، ۱۱۲، ۱-۴.
اله	اله، ۱، ۱، الوهية، ۴، ۸۰، ۲۴، ۳۵، ۱۲۲، ۲.
الی	آلاء، ۱، ۲، ۲۴، ۳۵، ۵۱، ۵۵.
امر	امر، ۲، ۲۱۰، ۳، ۱۸، ۹، ۴۶، ۲۰، ۲۷، ۵۳، ۳، اوامر، ۴۳، ۶۸، ۵۶، ۷۹، ۶۱، ۵.
امل	امل، ۱۴، ۲۶، مأمول، ۲۸، ۲۲، ۴۳، ۶۸.
ام	امام، ۶۶، ۱۲۲، ۲۲، ۲۶، امة، ۵۱، ۵۵، ۵۳، ۱۰، ۵۷، ۱۰.
امن	امن، ۲، ۱۲۵، امان، ۲، ۱۲۵، امین، ۷، ۱، امانة، ۱۳، ۱۴، ۱۴، ۳۲، امانی، ۲۵، ۷۲، ۲۷، ۳۴، ایمان، ۱، ۱، ۲، ۲۸۴، ۳، ۹۷، ۱۲، ۹۴، ۱۲، ۱۰۰، ۱۳، ۳۹، ۱۴، ۱، ۲۴، ۳۵، ۲۵، ۶۱، ۴۳، ۶۸، ۷، ۵۰، ۵۵، ۵۱، ۵۳، ۸، ۵۷، ۳، ۵۷، ۱۰، ۶۱، ۵، ۶۸، ۴، ۷۱، ۱۲، ۳۶، مؤمن، مؤمنون، ۱، ۱، ۱۴، ۳۲،

۶۸، ۴۲: ۱۰۴، ۶	
أَنْتَ (مِنْ حَيْثُ أَنْتَ)، ۱۸، ۱۸: ۱۱، ۲۰	انت
أَنْسِ، ۵۳، ۱۱: إِنْسِ، ۴۰، ۱۶: مُؤَانَسَةٌ، ۶، ۱۲۲: أَنْسِ، ۷، ۱۶۰: ۳، ۲۰	انس
۲۲، ۲۶: ۲۴، ۳۵، ۲۴: ۳۷، ۲۸، ۲۹: ۱، ۵۲: ۱۱، ۵۵: ۲۷، ۸۳	
أَنَا (مِنْ حَيْثُ أَنَا)، ۱۸، ۱۸: ۱۱، ۲۰: ۸۸، ۲۷	انّ
آلَةٌ، ۷، ۳۱: ۵۶، ۷۳: أَوَاتِلُ، ۲۶، ۵۰: أَوْلُ، ۳، ۵۷	اول
آيَاتِ، ۱۱، ۹۶: ۲۰، ۱۲: ۱۰، ۱۷: ۱۴، ۱۸: ۲۴، ۲۸: ۵۳، ۳۰: مَأْوَى، ۲۸، ۱۰	اون
۳۴، ۶۸: ۱۰	
أَنْ، ۵۵، ۱۱	اوی
أَهْلُ الْحَقَائِقِ، ۳، ۶۱	اهل
تَأْيِيدٌ، ۵۶، ۳۳	اید
	
بَاءٌ، ۱، ۱	باء
بَحْرٌ، ۴۳، ۷۱	بحر
تَبَخَّرُ، ۲۷، ۶۳	بخت
بَدَأَ، ۱، ۳: ۱۵۰: بَدَائَةٌ، ۲۲، ۲۶: بَدَائَاتُ، ۲۰، ۳۳: إِبْدَاءٌ (توليد-)، ۷، ۱۹۶: إِبْتِدَاءٌ، ۳۰، ۱۷: ۳۰، ۵۳، ۷۸: ۳۶: مَبَادِي، ۴۷، ۳	بدء
بَدَائِعُ، ۱، ۳: ۱، ۷۹: ۱۲، ۲۰: بَدْعَةٌ، ۱۴، ۱	بدع
بَدَنٌ، ۲، ۱۲۵	بدن
بَوَادِي، ۵۵، ۱۱	بدو
بَارِي، ۵۰، ۷	برء
بُرْجٌ، بُرُوجٌ، ۲۵، ۶۱	برج
بِرٌّ، ۱، ۲: ۲۱۰، ۳: ۹۲، ۱۷: ۱۰۵: ۱۹، ۸: ۲۲، ۲۵: ۷۴: ۲۷، ۶۱: ۳۸، ۶۹	برّ
بُسْتَانٌ، بَسَاتِينٌ، ۲۴، ۳۷	بستن
إِنْسِاطٌ، ۳، ۲۰۰: ۷، ۱۴۳: ۲۴، ۳۵: ۲۵، ۷	بسط

بَشْرِيَّة، ٧: ١٤٢، ٧: ١٤٣، ١٨، ١٨: ٢٥، ٢٥: ٥١، ٥٥: بِشَارَةٌ، ٦١، ١٣.	بشر
بَصْر، ١، ٣: ٥٠، ٧: أَبْصَار، ١، ١: بَصِيرَةٌ، ٣٥، ١.	بصر
بَاطِل، ٣: ٧٦، ٥: ٦١.	باطل
بَاطِن، ١، ٣: ٣، ١٥٩: ٢٥، ٧١: ٤٠، ٥١: ٥٧، ٣: ٧١، ١٢.	باطن
بَعْد، ١٥، ٧٢.	بعد
بُغْض، ١٣، ٣٩.	بغض
بَقَاء، ١، ١: ١٨، ٤٦: ٢٠، ١١: ٢٤، ٨٣: ٣٥، ٢٤: ١١٢، ٣: باقى، ٧.	بقى
١٤٣: ١٦، ٩٦: ١٨، ٤٦: ٤٣، ٧١: اِبْتِغَاء، ٨٥، ١٣.	
بَلَاء، ١، ٢: ٢٠، ١١٥: ٢١، ٨٣: ٢٦، ٥٠: ٩٠، ٤.	بلى
بَاب، ١، ١.	بواب
مُبَايَنَةٌ، ٧: ١٤٣، ١٠: ٥٨.	بون
بِهَاء، ١، ١.	بهو
بَيْت، ٢، ١٢٥.	بيت
مُبَايَعَةٌ، ٤، ١٢٥.	بيع
بَيَان، ٣: ١٣٨، ١: ١٤، ٧: ٢٥.	بين
ت	
مُتَابَعَةٌ، ٢٥، ٧٢: ٣٥، ٢٨: ٩٨، ٨.	تبع
اِتِّمَام، ٥٣، ٣: اِتِّمَامُ عِلْمِ عِلْمِ السَّانِي	تم
تَائِب، ٢٥، ٧: ٥٦، ٧٣: تَوْبَةٌ، ١٠، ٥٧: ٣٧، ١٦٤.	توب
ث	
اِثْبَات، ١٣، ٣٩: ثِبَات، ١٧، ١٠١: ١٨، ١٨: ٣٨، ٢٠.	ثبت
ثِمَار، ٥٥، ١١.	ثمر
ثَوَاب، ٢٤، ٣٧: ٤١، ٣١.	ثواب

ج

جَبْرُوت، ۲۰، ۱۱، ۲۲، ۲؛ مَجْبُور، ۱۲، ۹۲.	جبر
جَحِيم، ۸۳، ۱۳.	جحم
جَوَارِح، ۶، ۵۹؛ ۳۳، ۳۵؛ ۴۱، ۱۲؛ ۴۳، ۶۸.	جرح
تَجْرِيد، ۳، ۱۵۹.	جرد
جَزَاء، ۵۵، ۶۰.	جزی
أَجْسَاد، ۹، ۱۱۱.	جسد
مَجْلِس، ۵۶، ۱۹.	جلس
جَلال، ۱، ۱؛ ۱، ۲؛ ۲۴، ۳۵؛ ۲۵، ۶۳؛ تَجَلِيل، ۷، ۱۴۳؛ ۳۰، ۴۰؛ ۵۳، ۱؛ ۵۷، ۳.	جلی
جَامِد، ۲۷، ۸۸.	جمد
جُنُود، ۹، ۴۰.	جند
جِنْس، ۹، ۱۲۸؛ أَجْناس، ۲۰، ۱۲۴.	جنس
جَنَّة، ۲۰، ۱۱۵؛ ۳۲، ۳۵؛ ۴۳، ۷۱؛ ۶۸، ۳۴؛ ۷۸، ۳۶؛ جِنان، ۲۰، ۱۲۱؛ ۲۰، ۱۲۱.	جنّ
جَوَاب، ۲۸، ۲۹؛ ۴۰، ۱۶.	جواب
جُود، ۵۱، ۵۵.	جود
مُجَاوِرَة، ۵۶، ۳۳.	جور
تَجَاوُز، ۷۸، ۳۶.	جوز
مُجَاهَدَة، ۲۹، ۶۹.	جهد
جَهْل، ۲، ۳۲؛ ۱۳، ۳۹؛ ۵۱، ۵۵؛ جاهِلِيَّة، ۴۸، ۲۶؛ مَجْهُول، ۵۱، ۵۵.	جهل
جَهَنَّم، ۱۰۶، ۶.	جهنم

ح

حُبّ، ۵۲، ۱؛ حَبِيب، ۳، ۹۲؛ ۴، ۱۲۵؛ ۴۸، ۲؛ ۵۳، ۸؛ ۱۰، ۱۱؛ أَحْبَاء، ۵۲، ۱؛ مَحَبَّة، ۳، ۶۸؛ ۴، ۱۲۵؛ ۷، ۱۶۰؛ ۹، ۱۱۱؛ ۱۲، ۹۴؛ ۱۲، ۱۰۰؛ ۱۳، ۳۹؛	حَبّ
--	------

١٤، ٣٢: ١٢، ١٧: ٨٠، ١٧: ١٠١، ٢٤: ٣٥، ٢٥: ٦١، ٢٦: ٥٠، ٢٧: ٦١: ٣٧، ١٠٣: ٤٣، ٦٨، ٥٣: ١٨، ٩٣: ٧، ١٠٤: ٦: مُجِبٌّ، ٣، ٧٦: ٢٠، ٣٠: ٢٦، ٥٠: ١١٢، ٢.

حَجَب، ٥٣، ٨: حِجَاب، ١٥، ٧٢: ٦٨، ٣٤: ٧٦، ٢١: مَحْجُوبٌ، ٢٤، ٣٠: مُخْتَجِبٌ، ١، ١.

حَاجِزٌ، ٢٧، ٦١.

حَدٌّ، ٧، ١٤٢: ٢٥، ٦١: ٣٧، ١٦٤: ٧١، ٤٣: ٩، ٤٨: ٩، ٥٣: ٩، ٥٣.

حَدَّثَ، ١٦، ٩٦.

أَحْرُفٌ، ١، ١: حُرُوفٌ (مَقْطُوعَةٌ)، ٣، ١: ١١٢، ١-٤.

حَرَكَةٌ، ١٨، ٣٠: حَرَكَاتٌ، ٤٦، ١٣.

حُرْمَةٌ، ١٩، ٥٢: ٢٤، ٦٣: ٣٥، ٢٨، ٣٥: ٣٢، ٥٦: ٧٩: إِحْتِرَامٌ، ٢٥، ٧.

مَحَارِمٌ، ٢٤، ٣٠.

حُزْنٌ، ٤٣، ٦٨.

حِسَابٌ، ٦٨، ٤٢.

حَوَاسٍ، ١١٢، ٢: ١١٢، ١-٤.

حَسَنَةٌ، ٢٨، ١٠: إِحْسَانٌ، ٢٤، ٣٥، ٢٥: ٦١، ٥٥، ٦٠: مُحْسِنٌ، ٩، ٩١.

حَضْرَةٌ، ٦، ١٢٢: ١٩، ٨٥: ٢٦، ٦٢: ٥٥، ١١: ٧٨، ٣٥: حُضُورٌ، ٧٦، ٢١.

حَظٌّ، ١٢، ٢٠: ١٤، ٣٢، ١٦: ١٢، ٢٤: ٣٥، ٢٦: ٥٠.

حَظْوَةٌ، ٣٨، ٢٥.

حِفْظُ الْقَلْبِ، ٢٤، ٣٠: ٣٥.

حَقٌّ، ٣، ١: ٣، ٩٢: ٣، ١٥٩: ٣، ٢٠٠: ٤، ١: ٦، ٧٩: ٧، ١٦٠: ٧، ١٩٦: ٩، ٤٦: ١٢، ٢٠: ١٣، ١٤: ١٧، ١٠٥: ١٨، ١٤: ١٨، ١٨: ١٨، ١٠١: ١٩، ٩٣: ٢٠، ٢١، ٢٠: ٢٦، ٢٢: ٢٦، ٢٢: ٢٨، ٢٢: ٣٠، ٢٤: ٣٥، ٢٤: ٣٩، ٢٥: ٦٣: ٢٥، ٧١: ٢٦، ٦٢: ٨٨، ٢٧: ٦٩: ٣٠، ٥٣: ٣٥، ٢٨، ٣٥: ٣٢، ٣٦: ٤٦، ٣٠: ٤٦، ٣: ٤٧، ١٩: ٥٠، ٧: ٥٢، ٧: ٥٣: ٣، ٥٣: ٨، ٥٣: ١١، ٥٥: ٣٣، ٥٦: ٦١، ٥: ٦٨، ٣٤: حَقِيقَةٌ، ٢، ٢١٠: ٣، ١٨، ٩: ٢٥، ٩: ١١١، ١٢: ١٩، ٦٨: ١٨: ٢٤، ٣٧: ٤٩: ١٣، ١١٢: ٢، حَقَائِقٌ، ١، ١: ٣، ٦١: ٧، ١٤٣: ٢٧: ١٨: ٥٦، ١٩: ١١٢، ١-٤: حُقُوقٌ، ٧٩، ٥٦: تَحْقِيقٌ، ٣، ٦١: ٧، ١٦٠: ٣١، ٤١: ٤٦، ٣٠: ٥٧: ٣: مُتَحَقِّقٌ، ١٢، ٩٤.

حُكْمٌ، ٥، ١: حِكْمَةٌ، ١٦، ١٢٥.

حجب

حجز

حدّ

حدث

حرف

حرك

حرم

حزن

حسب

حسّ

حسن

حضر

حظّ

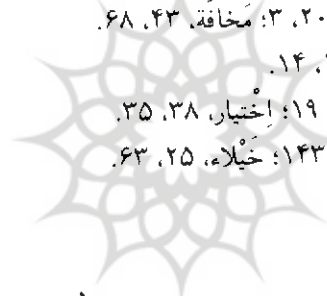
حظوة

حفظ

حق

حكم

حَلَّ	حَلال، ۸، ۶۹؛ حُلُول، ۱۹، ۸؛ مَحَلَّ، ۳، ۲۰؛ ۱۴، ۱۳؛ ۱۰، ۱۱، ۲۰؛ ۱۱، ۲۴، ۳۵؛ ۴۸، ۲؛ ۵۲، ۴۸؛ ۵۳، ۱.
حَلَى	حَلَاوَة، ۱، ۲؛ ۷، ۱۶۰؛ ۲۴، ۳۵؛ حَلِیَة، ۳۰، ۵۳.
حَمْد	حَمْد، ۱، ۲؛ ۳۹، ۳۹؛ ۷۴.
حَمَل	اِحْتِمَال، ۴۸، ۵۲.
حَمَى	حَمِیَة، ۴۸، ۲۶.
حَوَط	حِیاطَة، ۱۸، ۱۸؛ اِحاطَة، ۱، ۱؛ ۲۴، ۳۵.
حَوْل	حَال، ۳، ۳۹؛ ۳، ۶۸؛ ۴، ۱۲۵؛ ۲۴، ۳۵؛ ۲۰، ۲۵؛ ۲۰، ۴۸؛ ۳۷، ۵۳؛ اَحْوال، ۳، ۳۱؛ ۱۳، ۱۱؛ ۱۸، ۱۸؛ ۱۹، ۸؛ ۲۶؛ ۸۰؛ ۴۷؛ ۳، ۶۸؛ ۳۴.
حَیْر	حَیْرَة، ۲۴، ۳۵.
حَیْن	حَیْن، ۸، ۴۴.
حَیَّ	حَیَات، ۶، ۱۲۲؛ ۸، ۲۴؛ ۹، ۱۱۱؛ ۱۶، ۹۷؛ ۲۴، ۳۵؛ ۳۷، ۱۰۳؛ ۴۲، ۵۳؛ ۴۴؛ حَیاء، ۲۴، ۳۵؛ تَحِیَة، ۲، ۱.
	
خَبِت	مُخَبِت، ۲۲، ۳۴.
خَتَم	خَاتِمَة، ۳، ۲۸.
خَدَم	خِدْمَة، ۱، ۱؛ ۲، ۱۵۸؛ ۳، ۱۹۱؛ ۹، ۱۲۸؛ ۲۱، ۸۹؛ ۲۲، ۲۶؛ ۳۵، ۲۸؛ ۳۷، ۱۶۴؛ ۴۱، ۱۲؛ ۴۲، ۹؛ ۶۱، ۵؛ ۷۱، ۱۲؛ ۸۲، ۶.
خَذَل	خَذَلان، ۴۱، ۴۴.
خَشَع	خُشوع، ۷۳، ۲۰؛ تَخَشُّع، ۲۵، ۶۳.
خَشَى	خَشِیَة، ۳۵، ۲۸.
خَصَّ	خَوَاصَّ، ۱، ۱؛ ۱۷، ۱۰۵؛ خُصوص، ۵، ۱؛ خِصائِص، ۱۰، ۲۵؛ ۷، ۲۵؛ ۱۵، ۴۲؛ اِحْتِصاص، ۴، ۱؛ ۲۵، ۷؛ ۳۰، ۵۳.
خَصَل	خِصال، ۵، ۱.
خَطَب	خِطاب، ۱۷، ۱۰۱؛ ۱۸، ۱۴؛ ۱۸، ۱۱؛ ۲۰، ۱۱؛ ۲۰، ۱۸؛ ۲۰، ۳۳؛ ۲۸، ۲۹؛ ۵۰؛ ۷، ۵۲؛ ۴۸؛ مُخاطِب، مُخاطِب، ۲۰، ۱۱؛ مُخاطِبَة، ۳۶، ۱.
خَطِر	خاطر، ۲۴، ۳۰؛ خَطَرَة، ۱۲، ۲۰؛ خَواطر، ۶، ۷۹؛ ۲۴، ۳۰.

خَفَاء، ١١٢، ٢.	خفى
خَالِص، ٣، ٣٥؛ إِخْلَاص، ٧، ١٦٠، ١٩، ٥٢؛ ٢٠، ٨٢، ٢٧، ٦١؛ ٣٢، ٣٥.	خلص
مُخَالَفَةٌ، ٢، ١٥٨، ٧، ١٥٧، ٧، ٤٢؛ ٩، ٥٣، ٣٢، ٥٣؛ ٤٤؛ مُخَالِفُونَ، ١٤، ٥٢.	خلف
٢٦، ٢٢.	
خَلْقٌ، ١، ٢، ٣، ٣٩، ٣، ١٥٩، ٩، ١٢٨، ١٣، ١٤، ١٥، ٤٢؛ ١٦، ١٢٥؛ ٢٤، ٦٣؛ ٢٥، ٢٠، ٣٧، ١٦٤، ٩٣، ١١؛ خَلِيقَةٌ، ٥١، ٢٤؛ خُلُقَةٌ، ١، ٤، ١٥، ٤٢؛ ٧، ٢٥، ٣، ٣٩، ٢٤، ٦٣؛ ٢٥، ٦٣؛ ٣٥، ٣٣؛ مَخْلُوقٌ، ٩، ١٢٨، ٤٣.	خلق
٧١.	
خَلِيلٌ، ٥١، ٢٤؛ خُلَّةٌ، ٤، ١٢٥؛ ١٤، ٣٥.	خلّ
خُلُوءٌ، ٧، ١٦٠.	خلو
خَوْفٌ، ١٠، ٧، ١٠، ٢٢، ٣٤، ٢٤، ٣٥، ٢٥، ٦١، ٣٢، ١٦، ٣٥، ٣٢، ٤٣، ٦٨.	خوف
خَائِفُونَ، ٢٠، ٣؛ مَخَافَةٌ، ٤٣، ٦٨.	
خِيَانَةٌ، ١٣، ١٤.	خون
خَيْرٌ، ١٥، ١٩؛ إِخْتِيَارٌ، ٣٨، ٣٥.	خير
خِيَالٌ، ٧، ١٤٣؛ خَيْلًا، ٢٥، ٦٣.	خيال
	
<p>د</p> <p>شَوْشَاكَاهُ عِلْمِ انْشَانِي وَمَطَالَعَاتِ فَرَنْسِي</p>	
دَبِيبٌ (النَّمْلُ)، ٢٧، ٥٠.	دبّ
إِدْبَارٌ، ٥٣، ٣؛ تَدْبِيرٌ، ١٢، ٦٧؛ تَدَابِيرٌ، ٢، ١١٢.	دبر
دَرَجَةٌ، ٣، ٦٨؛ دَرَجَاتٌ، ١٣، ١٤؛ إِسْتِدْرَاجٌ، ٨٥، ١٣.	درج
دَرَكٌ، ١، ١، ٤٧، ١٩؛ ١١٢، ٢؛ إِدْرَاكٌ، ١، ١، ١٣، ٢٧.	درك
دَاعِيٌ، ١٣، ١٤؛ ٣٠، ٥٣؛ ٣٣، ٤٦؛ دَعْوَةٌ (عَامَّةٌ)، ١٠، ٢٥؛ ٣٣، ٤٦؛ دَعَاوِيٌّ، ٣، ٦١؛ ٦٤، ٩؛ دُعَاءٌ، ٢، ١٢٥؛ ١٦، ١٢٥؛ ١٨، ١٤؛ ٣٠، ٥٣؛ ٣٣، ٣٣؛ ٣٥؛ دَوَاعِيٌّ، ١٠، ٥٨؛ ١٣، ١٤.	دعو
دَلِيلٌ، ١٠، ١٠، ١، ١١٢؛ ٢؛ دَلَالَةٌ، ٦، ٥٩؛ ٩٣، ٩؛ إِسْتِدْلَالٌ، ٥٠، ٧.	دلّ
دُنُوٌّ، ٣٧، ١٦٤؛ ٨، ٥٣؛ ٩، ٥٣.	دنو
دُنْيَا، ٢٧، ٣٦؛ ٣٣، ٣٥؛ ٣٢، ٣٥؛ ٥٧، ١٠.	دنوا
دُنَائَةٌ، ٢٦، ١٢٧.	دنا

دار (الباقية)، ۴۳، ۷۱: دار (السّلام)، ۱۱۲، ۲: مُداراة، ۴، ۵۹.	دور
دوام، ۲۵، ۶۱: ۱۱۲، ۲: دَیْمومیة، ۱، ۲: ۳، ۱: ۲۴، ۳۵.	دوم
دَهش، ۲۰، ۱۱.	دهش
دین، ۱، ۱: ۱: ۲: ۱۷، ۸۰.	دین

ذ

ذِکْر، ۱، ۱: ۱۴۳، ۷: ۱۳: ۳۹، ۲۴: ۳۷، ۴۸: ۲: ۵۱، ۵۵: ۵۲: ۱: ۷۸، ۳۵:	ذکر
۴، ۹۴: ۷، ۱۰۴: ۶: ذِکْری، ۵۱، ۵۵: ذاکر، ۷۶: ۱: اذْکار، ۱۸، ۲۴:	
تذْکیر، ۳۰، ۵۳: تذْکُر، ۲۴، ۳۵: تِذْکار، ۲۶، ۸۰: مذکور، ۷۸، ۳۵.	
ذِلَّة، ۹، ۲۵: ۱۰، ۵۸: ذلیل، ۱۹، ۹۳: تَذَلُّ، ۴۰، ۶۶.	ذَلّ
ذُنوب، ۶۸، ۳۴.	ذنب
ذات، ۱۷، ۸۰.	ذوت
ذَوْق، ۱، ۳.	ذوق

ر

رَافعة، ۹، ۱۲۸.	رأف
رؤیا، ۳، ۱۹۱: ۷، ۱۴۳: ۱۳، ۳۸، ۱۸، ۱۸: ۲۶، ۸۰، ۵۳: ۱۱، ۶۱: ۱۳:	رأی
ریاء، ۹، ۳۷، ۵۶.	
رَبّ، ۷، ۱۴۳: ۱۶، ۱۲، ۱۸، ۱۱۰، ۲۴، ۳۵: ۲۸، ۲۲: ۲۹، ۶۹: ۲۳، ۴۲:	ربّ
۸، ۵۳: ۱۰، ۹۴: ۷، ۹۴: ۱۸، ۱۸: رُبویّة، ۱۳، ۱۹۱: ۴، ۸۰: ۳۰،	
۴۰، ۴۷: ۱۹، ۹۴، ۴.	
مَرْتَبَة، ۷، ۱۶۰: مَرَاتِب، ۳، ۳۱.	رتب
رُجوع، ۲۵، ۷۱: مَرْجِع، ۲۵، ۷۱.	رجع
رُجاء، ۱۰، ۱۰۷: ۲۴، ۳۵: ۲۵، ۶۱: ۳۲، ۳۵.	رجو
رَحیم، ۱، ۱: رَاحِمَن، ۱، ۱: ۳، ۱۵، ۸۷: رَحْمَة، ۱، ۱: ۹، ۱۲۸: ۱۰، ۵۸:	رحم
۹، ۹۳: ۱۲، ۹۴: ۲۰، ۲۲: ۳۴، ۵۱، ۵۵: ۵۶، ۳۰: ۶۸، ۴۲: ۷۸، ۳۶: ۹۳، ۹.	

س

مَسْئَلَةٌ، ۵۰، ۷، ۷۸، ۳۶.	سأل
مَسِيبٌ، اَسْيَابٌ، ۱۸، ۸۴، ۲۶، ۶۲؛ مُسِيبٌ، ۱۸، ۸۴.	سب
تَسْبِيحٌ، ۲، ۳۲، ۲۰، ۳۳، ۵۷، ۱.	سبح
سَبَقٌ، ۵۳، ۳۲؛ سَابِقٌ، ۱، ۲، ۹، ۱۰۰، ۱۲، ۹۲، ۱۹، ۸، ۳۵، ۳۲، ۵۱، ۵۵؛	سبق
۵۳، ۳۲؛ سَابِقَةٌ، ۲، ۲۸.	
سَبِيلٌ، ۱۸، ۳۰، ۲۴، ۳۹، ۲۸، ۲۲، ۳۳، ۴۶، ۶۱، ۵.	سبیل
اَسْتَارٌ، ۲، ۲۱۰؛ اِسْتَارٌ، ۳۰، ۴۰، ۵۳، ۱؛ مَسْتَوِرٌ، ۱، ۱.	ستر
سَجْدَةٌ، ۲۱، ۸۳؛ سُجُودٌ، ۷، ۱۲۰، ۶۸، ۴۲.	سجد
سَحْرَةٌ، ۲۶، ۵۰.	سحر
سَخَطٌ، ۲۸، ۷۸.	سخط
سَخَاءٌ، ۷، ۱۶۰.	سخو
سِدرَةُ الْمُنْتَهَى، ۷، ۱۴۳.	سد
سَرَابٌ، ۲۴، ۳۹.	سرب
سِرَاجٌ، ۳۳، ۴۶.	سرج
سِرٌّ، ۱، ۱، ۱۳۸، ۴، ۵۹، ۱۲، ۱۹، ۱۲، ۲۰، ۱۲، ۹۴، ۱۴، ۳۵، ۲۰، ۲۷؛	سر
۲۵، ۲۰، ۲۷، ۲۱، ۲۸، ۱۰، ۵۳، ۱۰، ۷۳، ۱۲، ۷۶، ۲۱، ۳۱، ۳، ۱۲، ۲۰،	
۲۰، ۱۲، ۱۱۱، ۱۳، ۱۱، ۱۴، ۳۲، ۱۷، ۱۰، ۵، ۳۷، ۲۴، ۲۵، ۲۰، ۲۶، ۲۲؛	
۱۱، ۵۵؛ سِرَائِرٌ، ۱۰، ۲۵، ۱۰، ۲۷، ۲۴، ۳۹؛ سُرُورٌ، ۷، ۱۶۰، ۱۲، ۹۳، ۷۶،	
۲۱.	
سَرْمَدِيَّةٌ، ۲۴، ۳۵، ۱۱۲، ۳.	سرمد
سَعَادَةٌ، ۱۳، ۳۹، ۳۰، ۵۳، ۵۳، ۳۲.	سع
سَعْيٌ، ۱۸، ۳۰، ۵۵، ۱۱.	سعی
سَفِيرٌ، ۹، ۱۲۸.	سفر
سَكِينَةٌ، ۷، ۱۶۰، ۱۵، ۸۷، ۲۵، ۶۳؛ سُكُونٌ، ۵۳، ۸؛ اِسْتِكَانَةٌ، ۲۴، ۳۵.	سکن
سُلْطَانٌ، ۲، ۲۲.	سلط
سُلُوكٌ، ۳، ۴۷.	سلك
اِسْلَامٌ، ۱، ۲، ۲، ۲۸۴، ۲۴، ۳۵، ۳۵، ۶۱، ۵۰، ۷، ۷۸، ۳۶؛ سَلَامٌ، ۱، ۲، ۱۰،	سلم
۲۵، ۱۱۲، ۲؛ مُسْلِمٌ، ۲، ۱۲۸؛ تَسْلِيمٌ، ۱۰، ۵۷، ۲۸، ۱۰.	

سَمِعَ، ١، ٣، ٣٠، ٧٩، ٥٠، ٧، سَمَاعَ، ١٨، ١٠١، سَمِيعًا، ٢٦، ٢٢، سَمْعَةً، ٥١، ٥٦.	سمع
إِسْمًا، ١، ١، ٤، ١٢٥، ١١٢، ٢، إِسْمَ اللَّهِ الْأَعْظَمِ، ١٥، ٨٧، أَسْمَاءً، ١، ١، سُنَّةً، ٤، ٥٩، ١٤، ١، ٢٠، ٨٢، سُنُنًا، ١٨، ١٠١، ٢٤، ٦٣.	سمو سنّ
سَنَاءً، ١، ١.	سنى
سَيِّئَةً، ٢٨، ١٠.	سوء
سَيِّدًا، ٣٦، ١، ٢، ٤٨.	سود
سِيَّاسَةً، ٦، ٥٩.	سوس
مَسَافَةً، ٧، ١٤٣.	سوف
سَوِيًّا، ٣، ٧٦، ٣، ١٠٢، ٣، ١٣٨، ٤، ١٢٥، ٦، ١٥٣، ١٢، ٢٠، ١٣، ٢٠، ٩، ٢٠، ١١، ٢٤، ٣٧، ٢٥، ٧١، ٢٨، ٢٤، ٣٩، ٦٥، ٤٠، ١٦، ٥٣، ١، ٨، ٥٣، ٣٣، ١٠، ٧٦، ٢١، ٧٨، ٣٥، ١٠٤، ٦، ١٠٨، ١.	سوى
	
شَبَّحَ، ٢٠، ١١.	شبح
شَتَاتَ السَّيْرِ، ٢٧، ٢١، شَتَاتَ الْهَمِّ، ٢٩، ٢١.	شتّ
أَشْجَارًا، ٥٥، ١١، شِدَائِدًا، ٦٨، ٤٢.	شجر شدّ
شَرَابًا، ٧٦، ٢١، مَشْرَبًا، ٢٤، ٣٥.	شرب
شَرًّا، ١٥، ٩.	شرّ
شَرْطًا، ٢٥، ٢٠.	شرط
شَرِيعَةً، ٣، ٦٨، ٥٣، ٣، شَرَائِعَ، ٣، ٦٨، ٤٨، ٢.	شرع
شَرِكًا، ٧، ١٥٧.	شرك
شَيْطَانًا، ٣، ١٩، ٦١، ٥.	شطن
شَاغِلًا، ٦، ٧٩، إِسْتِغَالَ، ٢٥، ٢٠، ٣٩، ٣٠.	شغل
شَفَاعَةً، ٢٢، ٣٤، ٥٣، ١٠، ١٠٨، ١، شَفِيعًا، ٤٨، ٢، ٥٠، ٧.	شفع
شَفَقَةً، ١٢، ٩٤، ١٥، ٨٧.	شفق
شِفَاءً، ١٠، ٥٧، ٤١، ٤٤.	شفى

شَقَاوَةٌ، ۱۳، ۳۹، ۵۳، ۳۲؛ أَشْقِيَاءُ، ۲۴، ۶۳.	شقی
شُكْرٌ، ۱، ۲، ۷، ۱۲۰؛ ۱۹، ۸.	شکر
شَكٌّ، ۱۳، ۳۹، ۵۳، ۸.	شک
شُكُوءٌ، ۲۱، ۸۳.	شکو
شِمَالٌ، ۱۸، ۱۷.	شمل
شَمٌّ، ۱، ۳.	شم
إِشَارَةٌ، ۱، ۱، ۳، ۱، ۳، ۶۱، ۵، ۱، ۵، ۳، ۲۷، ۳۴، ۱۱۲، ۴-۱.	شور
شَوْقٌ، ۲۲، ۳۴، ۲۵، ۶۱؛ مُشْتَاقٌ، ۲۲، ۳۴، ۲۷، ۸۸.	شوق
شَهَادَةٌ، ۲، ۱۲۵، ۳، ۱۸، ۵، ۱، ۷۸، ۳۵؛ شَوَاهِدٌ، ۲۶، ۵۰؛ شُهُودٌ، ۲۲، ۲۸؛	شهد
۱۸، ۵۳؛ مَشْهَدٌ (اهل ال-)، ۱۹، ۸۵، ۲۲، ۲۸، ۵۵، ۱۱؛ مُشَاهَدَةٌ، ۳، ۱۹۱؛	
۳، ۲۰۰، ۷، ۱۴۳، ۱۰، ۵۷، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۳۵، ۱۷، ۸۰، ۱۸، ۱۸، ۸۴؛	
۱۹، ۸۵، ۲۰، ۸۲، ۲۵، ۲۰، ۲۶، ۵۰، ۲۶، ۶۲، ۳۷، ۱۶۴؛ ۳۱، ۴۱، ۴۶، ۹؛	
۵۲، ۴۸، ۵۶، ۱۹، ۶۸، ۳۴، ۸۳، ۱۳، ۹۴، ۱.	
شَهْوَةٌ، ۶، ۱۲۲، ۱۰، ۵۸، ۱۲، ۲۰، ۱۴، ۲۶، ۴۳، ۷۱.	شهو
مَشِيئَةٌ، ۵، ۱، ۱۲، ۱۰۰، ۱۰، ۷، ۵۰، ۵۱، ۵۵، ۱۱۲، ۳.	شیء
ص	
صَبْرٌ، ۴، ۵۹، ۱۶، ۱۲۷، ۲۱، ۸۳، ۵۲، ۴۸.	صبر
صُحْبَةٌ، ۲، ۲۰۱، ۱۹، ۵۲، ۳۹.	صحب
صَدْرٌ، ۲۸، ۱۰، صُدُورٌ، ۱۰، ۵۷، ۲۶، ۶۲.	صدر
صِدْقٌ، ۴، ۹، ۷، ۱۶۰، ۱۶، ۹۷، ۱۷، ۸۰، ۱۸، ۱۴، ۲۹، ۶۸، ۳۸، ۲۰، ۵۳،	صدق
۳۷، ۵۴، ۵۵، ۱۱۲، ۲؛ أَهْلُ الصِّدْقِ، ۳، ۲۰۰؛ صَادِقٌ، ۳۳، ۳۵، ۷۸، ۳۵؛	
۱۱۲، ۲. صَادِقُونَ، ۲۶، ۱۱۴؛ صَدِيقٌ، صَدِيقُونَ، ۳، ۳۱، ۱۲، ۱۹، ۱۸،	
۱۰۱؛ ۲۸، ۳۵؛ تَصَدِيقٌ، ۳، ۱۸.	
صَعَقٌ، ۷، ۱۴۳.	صعق
صَفَاءٌ، ۲، ۱۵۸، ۱۰، ۵۷، ۷۳، ۱۲؛ أَصْفِيَاءُ، ۳۵، ۳۲.	صفو
إِصْطِفَائِيَّةٌ، ۳۲، ۳۵.	
صَلَاحٌ، ۳، ۲۸، ۲۵، ۶۱.	صلح

صلاة، ٢٩، ٤٥.	صلو
صَمَد، ١١٢، ٢؛ صَمَدِيَّة، ٣، ١٨.	صمد
صُنْع، ١، ٢، ٦، ٧٩؛ ١٧، ١٥، ١٨؛ ٨٤، ٦٩، ٣٨.	صنع
إِصْطِنَاع، ١٧، ١٠١؛ ٢٠، ٣٣.	
صورة، ٩، ١٢٨؛ ٩٥، ٤.	صور

ض

أَضْدَاد، ١٤، ٥٢.	ضدّ
تَضَرُّع، ٦، ١٢٢.	ضرع
ضُفْف، ٩، ٢٥؛ ١٣، ٣٩؛ ١٨، ١٨.	ضعف
ضَلال، ١٢، ٣٠؛ ١٣، ١٤؛ ضَالٌّ، ٩٣، ٧.	ضَلّ
ضَمِير، ٢٨، ١٠؛ ضَمَائِر، ٢٦، ٢٢٠.	ضمير
ضيق، ١٨، ٣٠.	ضيق

ط

طريق، ٤، ٤٤، ٤؛ ١٢٥، ٦؛ ١٥٣، ١٣؛ ١٤، ٢٤؛ ٣٥، ٤٦؛ ٣٠، ٤٧؛ ٣، ٦١، ٥.	طرق
طَلَب، ١٨، ٣٠.	طلب
إِطْلَاع، ٧، ١٤٣؛ ٢٥، ٦٣؛ مُطالعات، ٢٩، ٤٥؛ ٩٤، ١.	طلع
طَمَع، ٣٢، ١٦؛ أَطْمَاع، ٢٦، ١٢٧.	طمع
طُمأنينة، ٢٤، ٣٥؛ ٢٥، ٦٣.	طمئن
طاعة، طاعات، ٢، ١٢٥؛ ٣، ٢٠٠؛ ٦، ١٢٢؛ ٩، ١٢٨؛ ١٩، ٨؛ ٢٥، ٧٤؛ ٥١، ٥٥؛ ٥٣، ٣٢.	طوع
طاهر، ٥٩، ٢٣؛ طَهارة، ٣، ١٣٨.	طهر
طَيِّب، ٨، ٦٩.	طيب

ظ

ظلم، ۳۲، ۳۵؛ ظالم، ۳۲، ۳۵؛ ظلمات، ۳، ۶۱؛ ۱، ۱۴؛ ۲۴، ۳۹؛ ۲۷، ۶۱؛ ۴۱، ۴۴.	ظلم
ظَنّ، ۱، ۳؛ حُسْنُ الظَّنِّ، ۴۳، ۶۸.	ظَنّ
ظاهر، ۱، ۳؛ ۱۵۹، ۴؛ ۱۲۵، ۱۲؛ ۳۰، ۲۴؛ ۳۰، ۲۵؛ ۷، ۲۵؛ ۲۰، ۲۵؛ ۷۱؛ ۴۰؛ ۵۱؛ ۵۷؛ ۳؛ ۱۲، ۷۱؛ ظواهر، ۱، ۱؛ ظُهور، ۳؛ ۵۷؛ ۳؛ ۵۳؛ ۵۷؛ ۱، ۱۱۲؛ ۲.	ظهر

ع

عَبْدٌ، ۳، ۳۵؛ ۳، ۹۲؛ ۷، ۱۴۳؛ ۸، ۵۳؛ ۹، ۴۶؛ ۱۶، ۱۲؛ ۲۴، ۳۰؛ ۲۴، ۳۵؛ ۲۹، ۶۹؛ ۳۲، ۳۵؛ ۵۱، ۵۵؛ ۵۳؛ ۹؛ ۶۸؛ ۴۲؛ ۷۸؛ ۳۶؛ مَعْبُودٌ، ۱، ۱؛ عِبَادَاتٌ، ۲۸، ۳۵؛ عِبُودِيَّةٌ، ۷، ۱۴۳؛ ۷، ۱۶۰؛ ۱۵؛ ۴۲؛ ۲۴؛ ۳۵؛ ۳۳؛ ۴۶؛ عِبَارَةٌ، ۱، ۱.	عبد
عُجْبٌ، ۹، ۲۵؛ عَجَائِبٌ، ۱۵، ۲۸؛ ۱۷، ۱۰۵.	عجب
عَجْزٌ، ۷، ۱۴۳؛ ۹، ۲۵.	عجز
عَدْلٌ، ۵، ۱۸؛ ۵۶؛ ۳۰؛ ۶۸؛ ۴۲.	عدل
مَعْدِنٌ، ۲۸، ۱۰؛ ۴۰، ۶۶.	عدن
أَعْدَاءٌ، ۲۸، ۳۵؛ ۸۵؛ ۱۳.	عدو
عَذَابٌ، ۳، ۱۹.	عذاب
إِعْتِذَارٌ، ۶، ۱۲۲.	عذر
مِعْرَاجٌ، ۱۷، ۱؛ ۴۸، ۲.	عرج
عَرْشٌ، ۲۷، ۸۸.	عرش
اعراض، ۶، ۱۵۳؛ ۵۳، ۴۴.	عرض
عَارِفٌ، عَارِفُونَ، ۱، ۱؛ ۲، ۱۵۸؛ ۱۳؛ ۹؛ ۱۴؛ ۳۵؛ ۲۲؛ ۲۶؛ ۳۹؛ ۷۴؛ ۵۶؛ ۷۳؛ ۱۱۲؛ ۲؛ مَعْرُوفٌ، ۳، ۱۱۰؛ ۲۵؛ ۶۱؛ مَعْرِفَةٌ، ۱، ۲؛ ۱، ۳؛ ۲؛ ۱۲۵؛ ۲؛ ۱۲؛ ۱۵۸؛ ۷؛ ۱۴۳؛ ۷؛ ۱۶۰؛ ۸؛ ۲۴؛ ۱۰؛ ۵۷؛ ۱۰؛ ۵۸؛ ۱۲؛ ۲۰؛ ۱۲؛ ۹۴؛ ۱۲؛ ۱۰۰؛ ۱۳؛ ۳۹؛ ۱۴؛ ۳۲؛ ۱۵؛ ۴۲؛ ۱۶؛ ۱۲؛ ۱۶؛ ۱۷؛ ۹۷؛ ۱۷؛ ۷۰؛ ۱۷؛ ۸۰.	عرف

٥٣:٨، ٥٣:١، ٥٣:٥٦، ٥١:٥٥، ٥١:٦٨، ٤٣:٦١، ٢٧:٣٤، ٢٧:٦١، ٢٥
٤٤:١١، ٥٦:٣٣، ٨٠:٧، ٨٣:١٣، ٩٣:٧، ١٠٤:٦، ١١٢:٢؛ تعريف،

١، ٤

عَزَّ، ٢، ٢٢؛ عِزَّة، ٢٠، ١١، ٤٠، ٤٦.

عَزَمَ، ١١، ١١٢.

عَشِقَ، ١٢، ٣٠.

عَصَّة، ٢، ٢١٠، ١٢، ٦٧، ٤١، ٤٤، ٥١، ٥٥.

عُصَاة، ٣٧، ١٦٤؛ مَعْصِيَةٌ، ٣، ٢٠٠، ١٤، ٢٦، ٥١، ٥٥، ٧٣، ٣٦.

أَعْضَاءُ، ٧، ٣١.

عَطَفَ، ٢٤، ٣٥.

عَطَاءٌ، ٧٨، ٣٦.

عَظْمَةٌ، ٢٤، ٣٥؛ تَعْظِيمٌ، ٢٥، ٦٣.

عَاقِبَةٌ، ١، ١، ٣، ١٥٠؛ عَقْبِيٌّ، ٥٣، ١٠.

عَقْدٌ، ٣٨، ٢٠.

عَقْلٌ، ١، ٣، ٧، ١٤٣، ٧، ١٦٠، ١٣، ٣٩، ٢٥، ٦١، ٢٧، ٦١، ٥٠، ٧؛ عَقُولٌ،

٥٦، ١٩، ١١٢، ٢، ١١٢، ٣.

مَعْقُولٌ، ١١٢، ٣.

مُعَالَجَةٌ، ٥٢، ٤٨.

عَلَانِيٌّ، ٢٠، ١٢؛ مُتَعَلِّقٌ، ١٩، ٢٣.

عَلَّلَ، ٤٧، ١٩.

عَلِمَ، ١، ٧، ٧، ١٤٣، ١٣، ٣٩، ١٥، ٢٨، ١٩، ٥٢، ٢٤، ٣٥، ٥١، ٥٥، ٦٨،

٤٢؛ عُلُومٌ، ١٢، ٢٠، ١١٢، ٣؛ عُلَمَاءُ، ٣٥، ٢٨، ٣٥، ٢٦، ٢٢٠؛ اِعْلَامٌ، ١٣،

٣٩؛ مَعْلُومَاتٌ، ٤٦، ٣٠؛ عَلَامَاتٌ، ١٩، ٥٢، ٥٣، ١٨، ١١٢، ٢.

إِعْتِمَادٌ، ٦، ١٢٢، ١٢، ٦٧.

عَمَلٌ، ١٩، ٨، ١٩، ٥٢؛ أَعْمَالٌ، ٢، ٣٢، ١٣، ٣٩، ٢٩، ٤٥، ٤١، ٣١، ٤٢،

٢٣؛ مُعَامَلَةٌ، ٩، ١١١.

عَوَامٌ، ١، ١.

عِنَايَةُ الْقَدِيمَةِ، ٧، ١٢٠، ٧، ١٩٦، ٩، ١٠٠، ١٢، ٩٤، ١٢، ١٠٠، ١٠٠، ٥٥، ٥١؛

٦٨، ٤٢، ٩٨، ٨، ٨، ٤، ١٢٥، ١١٢، ١-٤؛ مَعَانِيٌّ، ٧، ١٤٣، ١٨، ١٨، ١٨،

٨٤، ٥٧، ٣.

عَوَض، ۸، ۱۷؛ أَعْوَاض، ۲۹، ۴۵؛ ۴۱، ۳۱.	عوض
مُعَاوَنَةٌ، ۲۵، ۷۴.	عون
عَهْد، ۳، ۷۶؛ ۴، ۵۹؛ ۱، ۱۴.	عهد
عَيْب، ۵۹، ۲۳؛ عُيُوب، ۳۳، ۴۶؛ ۵۹، ۲۳.	عیب
عَيْن، ۳، ۷۹؛ ۷، ۱۴۳؛ ۱۲، ۲۰؛ ۲۰، ۱۲۱؛ ۲۲، ۳۴؛ ۴۳، ۷۱؛ ۵۳، ۹؛ ۱۱۲، ۲؛ عُيُون، ۷، ۱۶۰؛ مُعَايَنَةٌ، ۷، ۱۴۳؛ ۲۱، ۷۶.	عین

غ

إِسْتِغْرَاق، ۱، ۱.	غرق
غَضَب، ۲۲، ۳۴.	غضب
غَض، ۲۴، ۳۰.	غض
غَطَاء، ۶۸، ۳۴.	غط
غَفْلَةٌ، ۲، ۲۱۰؛ ۱۰، ۵۸؛ ۱۳، ۳۹؛ ۱۵، ۷۲؛ ۲۴، ۳۰؛ ۳۷، ۱۶۴؛ غَفَلَات، ۳۶، ۷۸.	غفل
غَيْب، ۱۱۲، ۱-۴؛ عُيُوب، ۳، ۷۹؛ مَغِيب، ۲، ۲۱۰.	غیب
اغْيَار، ۱۸، ۲۴؛ ۲۴، ۳۹؛ ۴۳، ۶۸؛ ۵۱، ۴۹.	غیر
غَايَةٌ، ۵۳، ۸.	غی

ف

فَوَاد، ۲۲، ۲۶؛ ۲۸، ۱۰؛ أَفْتَدَةٌ، ۱۴، ۳۵؛ ۱۴، ۳۷؛ ۱۰۴، ۶.	فاد
فَتْنَةٌ، ۶۴، ۱۵.	فتن
فَتْوَةٌ، ۵۱، ۲۴.	فتو
فَخْرٌ، ۲۵، ۶۳.	فخر
فَرَحٌ، ۴۰، ۶۶.	فرح

فرد، ١، ١، ١١٢، ١-٤؛ فردانية، ٣، ١؛ ٢٤، ٣٥، ٧٨، ٣٥؛ تفريد، ١٨، ٤٦؛ متفرد، ١، ١.	فرد
فِرَاسَة، ١٩، ٢٣.	فرس
فُرُوع، ٥٥، ١١.	فرع
فَراغ، ٩٤، ٧.	فرغ
فرض، ٢٤، ٣٠؛ فَرَضَ الفَرَضَ، ٢٤، ٣٠؛ فَرِيضَة، ٧، ٣١؛ ١٦، ٩٦؛ ٢٤، ٤٣؛ ٦٨.	فرض
فَسْحَة، ١٨، ٣٠.	فسح
تفسير، ١، ١.	فسر
انفصال، ٢٩، ٦٩.	فصل
فَضْل، ٥، ١٨، ١٠، ٥٨، ١٩، ٨، ٢٠، ٣٣، ٢٤، ٣٥، ٢٦، ٨٠، ٤٦، ٩، ٥٦، ٣٠؛ تَفَضُّل، ٣٥، ٣٢.	فضل
فِطْرَة، ٧، ١٤٣.	فطر
فِعْل، ٥٣، ٣٧، ١١٢، ٢؛ أفعال، ١٦، ٩٦، ٢٦، ٨٠، ٤١، ٣١.	فعل
فَقْر، ١٨، ١٤، ٢٨، ٢٤؛ فَقِير، ١٩، ٩٣، ٢٨، ٢٤؛ فُقْرَاهُ، ٢، ٢١٢؛ إِفْتِقَار، ٩، ٢٥، ٢٩، ٦٩.	فقر
تَفَكُّر، ١٢، ٣٠.	فكر
فَلاَح، ٣، ٢٠٠.	فلح
فَنَاء، ١، ١، ٧، ١٤٣، ٨، ١٧، ٢٠، ١١؛ فَانِي، ٧، ١٤٣، ١٦، ٩٦، ٢٥، ٦١.	فنى
تَفْوِيض، ٧، ١٦٠.	فوض
فَهْم، ١، ١، ٣، ١، ٧، ١١٢، ١-٤؛ فَهْم، ١١٢، ٣.	فهم
فَوَائِد، ١٧، ١٠٥.	فيد

ق

قَبِيضَة، ٢٥، ٢٠، ٢٦، ٤٢، ٧٦، ٢١.	قبض
قَبِيلَة، ٢، ١٢٥.	قبل
قَدْر، ١٣، ٣٩، ٥٣، ٣٢؛ قُدْرَة، ١٢، ١٩، ١٢، ١٠٠، ١٥، ٢٨، ١٦، ١٢٥، ١٨.	قدر

۱۸: ۲۴، ۳۵: ۷، ۵۰: ۵۱، ۵۵: ۵۷، ۱۱۲: ۳؛ قَادِر، ۵۰، ۷: مَقْدُور، ۵۳، ۳۲.	
قُدُس، ۱، ۲: ۲۸، ۲۹؛ قُدُوس، ۵۹، ۲۳؛ تَقْدِيس، ۲، ۳۲.	قدس
قَدِيم، ۱۶، ۹۶؛ عناية القديمة، ۷، ۱۲۰: ۵۱، ۵۵.	قدم
قُرْآن، ۱۵، ۸۷، ۲۰: ۳، ۴۱، ۴۴؛ ۵۹، ۲۳.	قرء
قُرْب، ۳، ۶۸، ۳، ۹۲: ۶، ۱۲۲، ۴۲: ۲۳، ۵۳: ۲، ۵۳، ۸، ۸۳: ۲۷؛ قُرْبَة، ۵، ۳۵: ۵۲، ۱: ۳، ۵۳؛ قَرِيب، ۵۳، ۱۱، ۹۳: ۹، ۹۳؛ اقْتِرَاب، ۵۲، ۱: ۱۵، ۹۰؛ مَقْرَب، ۱۹، ۵۲: ۲۸، ۹.	قرب
قَصْد، ۴، ۶۴؛ مَقْتَصِد، ۳۵، ۳۲.	قصد
قَضَاء، ۱، ۲: ۸، ۴۴: ۱۲، ۶۷: ۱۲، ۹۲.	قضى
قَطِيعَة، ۱۴، ۳۵: ۲۱، ۸۳: ۴۳، ۶۸؛ اِنْقِطَاع، ۵۳، ۱: مُنْقَطِع، ۴۹، ۱۳.	قطع
قَلْب، قُلُوب، ۲، ۱۲۵: ۲، ۱۲۸: ۳، ۷۹: ۳، ۹۷: ۳، ۱۰۲: ۶، ۵۹: ۶، ۷۹: ۶، ۱۵۳: ۷، ۱۴۳: ۸، ۲۴: ۹، ۱۱۱: ۱۲: ۳۰، ۱۲: ۹۴: ۱۳، ۹: ۱، ۱۴: ۱، ۳۲: ۱۴، ۵۲: ۱۶، ۱۲: ۱۷، ۱۵: ۱۸، ۱۷: ۱۹: ۲۳، ۱۹: ۵۲، ۲۰: ۸۲، ۲۰: ۱۲۱: ۲۲، ۳۴: ۳۰، ۲۴: ۳۵، ۲۴: ۳۹، ۲۴: ۶۳، ۲۵: ۶۱، ۲۷: ۳۴، ۲۷: ۶۱، ۲۷: ۸۸، ۲۸: ۱۰، ۲۸: ۲۲، ۲۸: ۳۵، ۳۳: ۳۵، ۳۵: ۳۲، ۳۷: ۱۰۳: ۹، ۴۶: ۶۸، ۴۳: ۱۰۳: ۷، ۵۰: ۱، ۵۲: ۸، ۵۳: ۱۰، ۵۳: ۴۴، ۵۵: ۱۱، ۶۱: ۵، ۷۳: ۲۰، ۱۰۴: ۶، ۱۰۸: ۱، ۱۱۲: ۲.	قلب
قُنُوط، ۲۴، ۳۵.	قنط
قِنَاعَة، ۳، ۱۸؛ قُنُوع، ۳۸، ۳۵.	قنع
مِقَام، ۲، ۱۲۵: ۳، ۶۸: ۷، ۱۴۳: ۷، ۱۶۰: ۱۶، ۹۷: ۱۷، ۲۰: ۱۱، ۲۰: ۲۷: ۳۵، ۳۲: ۳۷: ۱۶۴؛ قِيَامُ الْحَقِّ، ۳، ۱: ۱۸، ۱۴؛ قَائِمٌ مَعَ اللَّهِ، ۲۴، ۳۵؛ اِقَامَة (تَوَلِيَة -)، ۷، ۱۹۶؛ مُقِيم، ۲، ۱۲۸؛ اِسْتِقَامَة، ۳، ۱۵۹: ۲۴، ۳۵: ۴۶، ۱۳.	قوم
قُوَّة، ۹، ۲۵: ۱۳، ۳۹: ۱۷، ۸۰: اَقْوِيَاء، ۵۶، ۷۳.	قوى

ك

كَبِير، ۱۱، ۹۶؛ كَبِيرِيَاء، ۲۲، ۲: ۲۵، ۶۳؛ تَكْبِير، ۲۰، ۳۳.

کتم	کِتْمَانُ السِّرِّ، ۴، ۵۹.
کرم	کَرَمٌ، ۱۹، ۸، ۲۴، ۳۵، ۲۶، ۸۰، ۳۵، ۳۲، ۵۱، ۵۵؛ کَرَامَةٌ، ۱، ۱، ۱۵، ۸۷؛ ۲۸، ۲۴، ۲۹، ۶۹، ۳۹، ۳۰؛ کَرِيمٌ، ۴۹، ۱۳، ۵۴، ۵۵، ۷۸، ۳۶؛ مُکْرَمٌ، ۵۱، ۲۴.
کسل	کَسَلٌ، ۱۴، ۲۶.
کشف	کَشَفُ الْغِطَاءِ، ۶۸، ۳۴.
کفر	کُفْرٌ، ۳، ۹۷، ۱۳، ۱۴، ۱۳، ۳۹، ۱۴، ۱؛ کُفْرَانٌ، ۱۰، ۱۳؛ کُفَّارٌ، ۱۸، ۱۸؛ ۳۷، ۱۶۴، ۶۴، ۹؛ کَافِرُونَ، ۱۰۴، ۶.
کلاً	کِلَابِيَّةٌ، ۲۶، ۶۲.
کَلٌّ	کَلِّيَّةٌ، ۲۴، ۳۵، ۲۸، ۲۲.
کلم	کَلَامٌ، ۷، ۱۴۲، ۷، ۱۴۳، ۱۷، ۱۰، ۱، ۱۸، ۱۰، ۱، ۲۰، ۱۱، ۲۰، ۳۳، ۲۸، ۲۲؛ ۵۹، ۲۳، ۱۱۲، ۲، کَلِيمٌ، ۲۶، ۶۲؛ مُکَلِّمٌ، مُتَكَلِّمٌ، ۲۰، ۱۱.
کن	مَكْنُونٌ، ۱۷، ۱۰۵؛ كِنَايَةٌ، ۵، ۱.
کنه	كُنْهُ الْكَلِمَاتِ، ۵۷، ۳.
کون	کَوْنٌ، ۲۴، ۳۰، ۳، ۵۷؛ اَکْوَانٌ، ۳، ۳۵، ۹، ۱۱۶، ۲۰، ۱۲۴، ۲۰، ۱۳، ۴۹، ۱۶۸؛ ۷۶، ۲۱؛ مُکَوِّنَاتٌ، ۴۰، ۱۶.
کأس	کُوْسٌ، ۸۳، ۲۷.
کیف	کَيْفِيَّةٌ، ۱، ۱، ۵۳، ۸، ۱۱۲، ۳.
لیا	إِلْجَاءٌ، ۴۰، ۶۶.
لحد	مُلْجِدُونَ، ۵۶، ۳۰.
لحظ	مُلَاحِظَةٌ، ۱۸، ۸۴، ۲۴، ۳۷، ۲۵، ۲۰.
لذَّ	لَذَّةٌ، ۴۳، ۷۱، ۸۳، ۲۴؛ اِلْتِذَاذٌ، ۲۰، ۱۱۵، ۲۶، ۵۰، ۵۲، ۱؛ تَلَذُّذٌ، ۵۶، ۳۳.
لسن	لِسَانٌ، ۲، ۱۲۵، ۶، ۵۹، ۹، ۱۱۱، ۲۰، ۲۷، ۶۴، ۹.
لطف	لَطْفٌ، ۱، ۲، ۲، ۱۰، ۲۱، ۱۲، ۱۰۰، ۵۳، ۸، ۵۷، ۳؛ لَطَائِفٌ، ۱، ۱، ۱۲، ۲۰؛ ۱۷، ۱۰۵.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

لَعُو، ۷۸، ۳۵.	لغو
لَفْظ، ۱۱۲، ۲.	لفظ
لِقَاء، ۱۰، ۵۷، ۲۲، ۳۴، ۳۹، ۶۵.	لقى
لَمَس، ۱، ۳.	لمس
لَوْح، ۱، ۱، ۱۷، ۱۰۱.	لوح
لَوْن، ألوان، ۵۵، ۱۱.	لون
أَلْهَام، ۴، ۱.	لهم
لَيْلَةُ الظُّلْمَاء، ۲۷، ۵۰.	لیل

م

مَائِيَّة، ۱، ۱، ۵۳، ۳۷.	مای
مَجْد، ۱، ۱، ۲.	مجد
مِخْنَة، ۱۲، ۹۴.	محن
مِخْو، ۱۳، ۳۹.	محو
مِرْوَة، ۲، ۱۵۸.	مرو
مَكْر، ۲۷، ۳۵، ۳۲.	مکر
تَمَكِّن، ۷، ۱۴۳، ۵۷، ۳.	مکن
مَلِك، ۱، ۱، ۱، ۲، ۲۲، ۳۴، ۳۸، ۱۱۲، ۲؛ مَالِك، ۱، ۱، ۱؛ مَمْلَكَة، ۱، ۱.	ملك
مَلَكُوت، ۵۰، ۷؛ مَلَائِكَة، ۱۶، ۱۲، ۳۷، ۱۶۴، ۴۱، ۳۱.	
مَوْت، ۸۵، ۱۳؛ مَيِّت، ۳۹، ۳۰، ۴۲، ۹؛ ۵۳، ۴۴.	موت

ن

نَبِي، أَنْبِيَاء، ۱، ۱، ۳، ۳۷، ۳، ۶۸، ۴، ۵۹، ۱۶، ۱۲۷، ۱۸، ۱۰۱، ۲۲، ۲۵.	نبأ
۲۰، ۲۷، ۳۶، ۳۷، ۱۶۴، ۴۶، ۹، ۴۸، ۲؛ نَبْوَة، ۱، ۱، ۴، ۸۰، ۱۲، ۳۱، ۱۴.	
۳۵، ۱۵، ۸۷، ۳۳، ۴۶، ۴۶، ۹.	

إنّباه، ١٠، ٥٨.	نبه
نَجْم، ١٠٥٣.	نجم
نَجِي، ١١، ٥٣؛ مُنَاجَاة، ١٣، ١١؛ ١٤، ١.	نجو
نَحِيْرَة، ٣٥، ١.	نحز
نِداء، ١٠٥، ١٨؛ ١٤، ٢٠؛ ١١، ٢٠.	ندو
إِنْذَار، ١٤، ٥٢؛ مُنْذِر، ٣٠، ٥٣.	نذر
مَنَازِل، ١٤، ١.	نزل
مَنْزَه، ١، ١.	نزّه
مَنَاسِك، ٣، ٦٨.	نسك
نَسِيَان، ٥١، ٥٥.	نسى
نَاطِق، ٥٣، ٣.	نطق
نَظَر، ١٤، ٣٢، ٢٢، ٣٤، ٢٤، ٣٠، ٢٤، ٣٥، ٢٨؛ ١٠، ٤٣، ٧١؛ ٥٤، ٥٥؛ ٧٨، ٣٦؛ ٨٣، ٢٤؛ نَظْرَة، ١٢، ٢٠.	نظر
نَعْت، ٩، ١٢٨؛ ٢٠، ١١؛ نَعُوْت، ١٦، ٩٦.	نعت
نِعْمَة، نِعْم، ١، ٢، ٨، ٥٣؛ ١٠، ١٣، ١٩، ٨؛ ٣٠، ١١٥، ٢٤، ٣٥، ٣٩، ٢٩، ٤٨؛ ٢، نَعْمَاء، ١، ٢، ٥١، ٥٥؛ مُنْعِم، ١، ٢، ١١٥، ٢٠؛ نَاعِم، ١٥، ٨٧، ٢٠؛ ١١٥، ٢٠.	نعم
٢٠، ١٢١؛ ١٢١، ٤٣؛ ٧١، ٨٢، ١٣.	
نَفْس، ٢، ١٢٨؛ ٢، ١٥٨؛ ٣، ١٩؛ ٧، ١٤٣؛ ٨، ١٧؛ ١٣، ١٤؛ ١٣، ٢٧؛ ١٤، ٢٦.	نفس
٢٦، ١٥؛ ٢٨، ١٨؛ ١٧، ٢١؛ ٨٣، ٢٢؛ ٢٦، ٢٥؛ ٦٣، ٢٥؛ ٧٢، ٢٧؛ ٦١، ٢٧؛ ٢٧، ٢٦.	
٨٨، ٢٨؛ ١٠، ٢٩؛ ٦٩، ٣٣؛ ٤٦، ٣٥؛ ٣٢، ٤٢؛ ٩، ٤٣؛ ٧١، ٥١؛ ٢٣، ٢٤.	
٤٤، ٨٣؛ ١٣، نَفُوس، ١١٢، ١؛ نَفْسِيَّة، ٧، ١٤٣.	
مَنَافِع، ٢٢، ٢٨.	نفع
مُنَافِقُون، ٩، ٤٢؛ ٩، ٦٤.	نفق
نَوَافِل، ١٦، ٩٦؛	نفل
نَكْرَة، ١٣، ٣٩.	نكر
نَار، ١٤، ٢٦؛ ٢٨، ٢٩؛ ٨٣، ١٣؛ ١٠٤، ٦؛ نُوْر، ١، ٢، ٣، ١٣٨؛ ٦، ١٢٢؛ ١٤، ١.	نور
١، ١٧؛ ١٠٥، ١٩؛ ٨٥، ٢٤؛ ٣٥، ٢٧؛ ٨٨، ٢٨؛ ٢٩، ٦١؛ ٥٦، ٦٨؛ ١، ١٠٠؛ ١، ١٧؛ ١.	
أَنْوَار، ١، ٣؛ ٦١، ٢٠؛ ١١، ٢٤؛ ٣٥، ٢٧؛ ٦١، ٢٨؛ ٢٩، ٥٣؛ ١، ٥٣؛ ٣٧، ٥٣؛ ١٢، ٧١.	
نَهَى، ٣، ٥٣؛ ١١٥، ٢٠؛ ١٨، ٣؛ ١، ١، ٤؛ ١، ٢٤؛ ٢٦، ٢٥؛ ٦١، ٤٣.	نهى

۷۱: تناهی، ۲۲، ۲۶: ۴۷، ۳: إنتهاء، ۳۰، ۱۷: ۷۸، ۳۶.

و

وثق	ثَقَّةٌ، ۷، ۱۶۰: ۹، ۴۰: ۳۴، ۱۰: ميثاقُ الأوَّل، ۳، ۷۶.
وجد	وَجُودٌ، ۱۳، ۲۷: ۱۸، ۸۴: ايجاد، ۵۳، ۳۲.
وجه	وَجْهٌ، ۲۲، ۲۲: ۳۴، ۲۵: ۶۳، ۲۸، ۲۲: ۵۴، ۵۵: ۷۸، ۳۶: ۸۳، ۲۴: جِهَةٌ، ۲۰، ۱۱.
وحد	واحد، ۱، ۲: ۵۱، ۴۹: وَحْدَانِيَّةٌ، ۱، ۲: ۱، ۳: ۱، ۱۸: ۱۸، ۱۸: ۲۴، ۳۵: ۵۰، ۷: ۷۸، ۳۵: ۱۱۲، ۳: أَحَدٌ، ۵۱، ۴۹: أَحَادٌ، ۱۱۲، ۴-۱: أَحَدِيَّةٌ، ۳، ۱۸: ۵۱، ۵۵: ۱۱۲، ۲: تَوْحِيدٌ، ۱، ۱: ۷، ۱۶۰: ۱۸، ۴۶: ۴۶، ۱۳: ۴۸، ۲: ۵۱، ۴۹: ۵۳، ۳: ۶۸، ۴: ۷۶، ۲۱: مُوَحَّدٌ، ۱۸، ۴۶: مُوَجَّدٌ، ۲۷، ۸۸: ۵۱، ۴۹: ۵۶، ۳۰: ۱۰۴، ۶.
وحي	وَحْيٌ، ۲۱، ۸۳: ۵۳، ۱۰.
وذ	مَوَدَّةٌ، ۱۵، ۸۷.
ودع	وَدِيْعَةٌ، ۴۳، ۶۸.
ورد	مَوَارِدٌ، ۲۶، ۶۲: ۵۶، ۱۹.
وسط	وَسْطٌ، ۲۰، ۱۱: وَاِسْطَةٌ، ۵۰، ۷: ۵۳، ۱۰.
وسل	وَسِيْلَةٌ، ۱۵، ۷۲: ۵۰، ۷.
وسوس	وَسْوَسَةٌ، وِسَاوِسٌ، ۳، ۱۹، ۶، ۷۹.
وصف	وَصْفٌ، ۳، ۳۹: ۱۹، ۸۵: ۱۱۲، ۳: أَوْصَافٌ، ۱۶، ۹۶: ۱۹، ۹۳: صِفَةٌ، ۷، ۱۴۳: ۱۰، ۱۰۷: ۴۳، ۷۱: ۱۱۲، ۲: صِفَاتٌ، ۱، ۲: ۷، ۱۴۳: ۵۱، ۵۵.
وصل	وَصِلَةٌ، ۷، ۱۴۳: ۹، ۱۱۱: وَاِصْلَوْنٌ، ۳۹، ۷۴: مُوَاصَلَةٌ، ۷، ۱۴۳: اِتِّصَالٌ، ۲۹، ۶۹.
وضع	مَوَاضِعٌ، ۱۲، ۱۹: ۱۴، ۳۲: مَوَاضِعٌ، ۹، ۱۱۱: ۱۲، ۳۱: تَوَاضِعٌ، ۷، ۱۶۰: ۱۱، ۹۶: ۲۲، ۲۸: ۲۲، ۳۴: ۲۵، ۷: ۶۳، ۲۵.
وطن	أَوْطَانٌ، ۸۳، ۲۴.
وعد	وَعْدٌ، ۷، ۱۴۲: مِيعَادٌ، ۷، ۱۴۲: مَوَاعِيدٌ، ۵۴، ۵۵.
وعظ	مَوْعِظَةٌ، ۱۴، ۵۲: ۱۶، ۱۲۵: ۲۰، ۳: ۲۶، ۲۱۲: ۳۰، ۵۳: ۵۶، ۷۳: ۶۹، ۴۸.

تَوَفَّقِي، ٢، ٢١٠: ٩، ١٠٠: ١٠، ٥٨: ١٢، ٦٧: ٢٧، ٦١: ٥١، ٥٥: ٧٨، ٣٥:	وفق
٨، ٩٨: مُوَافَقَةٌ، ٣، ١١٠: ٩، ١٢٨: ٥٣، ٤٤: ٥٧، ١٠.	
وَفَاءٌ، ٣، ٧٦: ٤، ٥٩: ١٠، ٥٧: ٣٧.	وفى
وَقْتٌ، ٨، ٤٤: ١٣، ٣٨: ١٨، ١١٠: أَوْقَاتٌ، ٢٨، ٢٤: ٣٨، ٧٨: مِيقَاتٌ، ٧،	وقت
١٤٣.	
وَقَارَ، ٧، ١٦٠: ٢٥، ٦٣.	وقر
وَقُوفٌ، ١٦، ٩٧: ١٧، ٨٠: ١٨، ١١٠: وَاِقْفَ، ٢٤، ٣٥: مَوَاقِفَ، ٣، ٢٠٠.	وقف
وَقَايَةٌ، ٢٦، ٦٢: تَقْوَى، ٣، ١٠٢: ٤، ٩: مُتَّقَى، مُتَّقُونَ، ٣، ٧٦: ٣، ١٣٨: ١٩،	وقى
٨٥: ٤٩، ١٣.	
وَكَيْلٌ، ١٧، ٦٥: تَوَكَّلْ، ٢، ٢١٢: ٩، ٤٠: ١٨، ٣٠، ٢٥: ٦١، ٢٧: ٦١، ٣٣:	وكل
١٠.	
وَلَهُ، ٢٥، ٦١.	وله
وَلِيٌّ، ١٨، ١٨، ٤١: ٣١، ٦٨: ٤٢، أَوْلِيَاءٌ، ١، ١، ٤: ٥٩، ١١: ٩٦، ٢٤: ٦٣:	ولى
٢٧، ٣٦: ٨٥، ١٣: مَوْلَى، ٣، ٩٢: وِلَايَةٌ، ١٢، ١٠٠: ١١، ٥٥: ١١، ٧: ١٩٦:	
١٧، ٨٠: ١٨، ١٨.	
وَهُمْ، ١١٢، ٤-١: أَوْهَامٌ، ١، ١، ١١٢: ٣.	وهم

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

هُجْرَانٌ، ٢٠، ١٢١: ٢١، ٨٣.

هُجْرَانٌ، ٢٠، ١٢١: ٢١، ٨٣.	هجران
هُوَاجِسٌ، ٣، ١٩.	هوجس
هُدًى، ٣، ١٣٨: ١٥، ٨٧: هِدَايَةٌ، ٦، ٥٩: ١٠، ٢٥: ٢٨، ٢٢: ٨٠، ٧: ٩٣: ٩:	هدى
إِهْتِدَاءٌ، ٣، ١٣٨: هَادِيٌّ، ٣٠، ٥٣: هُدَاةٌ، ١٨، ١٠١.	
هَلَاكٌ، ١٤، ١.	هلك
تَهْلِيلٌ، ٢٠، ٣٣.	هلل
إِهْمَالٌ، ٧، ١٥٧.	همل
هَمٌّ، ١٢، ٧٦: ١٢، ٩٣: ١٨، ١١٠: ٢٩، ٢١: هُمُومٌ، ٦، ٥٩: هِمَّةٌ، ١، ٣: ٤: ١:	همم
١٨، ١١٠: ٥١، ٢٤: ١٠٤، ٦.	
أَهْوَالٌ، ٦٨، ٤٢.	هول

هوی	هَوَى، ٦، ١٢٢: ١٣، ٣٩، ١٩، ٨٥: ٢٥، ٧٢: ٥٣، ٣: هَوَى، ٢٤، ٣٥.
هیا	هَيْئَةً، ٢٨، ٢٩.
هیب	هَيْبَةً، ١٢، ٣١: ١٨، ١٨، ٢٠، ١١، ٢٤: ٣٥، ٧، ٢٥، ٦٣: ٢٨، ٣٧: ٣٥.
	١٦٤: ٥٣، ٨.
هیمین	مُهَيِّمِينَ، ٥٩، ٢٣.

ی

یقن	يَقِين، ٣، ١٣٨: ٧، ١٦٠: ٩، ٤٠: ١٣، ٣٩: ٢٥، ٦١: ٢٧، ٦١: ٢٨، ١٠:
	مَوْقِنُونَ، ٦٩، ٤٨.
یمین	يَمِين، ١٨، ١٧.

یادداشتها

- نگاه کنید به *الإتقان في علوم القرآن*، باب ٣٩ (ص ٩٨، چاپ هند، ١٢٨٠ هجری)، می دانیم که نظریه وجود راقبانه یهودی نیز اقتباس کرده است؛ در قبالة آمده است که هر لفظی و حتی هر حرفی هفتاد وجه یا «روی» دارد.
- این حدیث در کتاب *پیشگفته سیوطی* نقل شده است.
- «الوجوه هي الالفاظ مشتركة التي تستعمل في معان متعددة كلفظ العين يطلق على العين المبصرة و على العين الجارية» (نقل از *الاشباه والنظائر في القرآن الكريم*، لمقاتل بن سليمان البلخي، ویراسته و تحقیق دکتر عبدالله محمود شخانه، قاهره، ١٣٩٥/١٩٧٥، مقدمه، ص ٨٤-م).
- همانجا.
- همه این تعاریف از سیوطی گرفته شده است.
- در نسخه چاپی *پیشگفته الاشباه والنظائر*، رقم الفاظ بالغ بر صدو هشتاد و پنج است-م.
- شایان توجه است که ر. بلاشر (R. Blachère)، در همه این آیات، «ولئ» را به «patron» (= ارباب) ترجمه کرده است.
- با این همه، بلاشر متذکر می شود که «مفسران این لفظ را به معنی «نزدیکان» می گیرند که البته قابل قبول است».
- درباره محمدین علی الترمذی، ملقب به حکیم، نگاه کنید به: سلمی، *طبقات الصوفية*، ص ٢٢٠-٢١٥؛ ابونعیم، *حلیة الاولیا*، جلد دهم، ص ٢٣٥-٢٣٣؛ ماسینیون، تحقیق، ص ٢٩٤-٢٨٦. از زمان انتشار تحقیق، چندین کتاب مهم از کتب ترمذی به چاپ رسیده است: الف) کتاب *الریاضة و کتاب آداب النفس*، تصحیح آربری Arberry (١٩٤٧)؛ ب) *بیان الفرق بین الصدر والقلب واللب والفؤاد*، تصحیح N.Herr (١٩٥٨)؛ ج) کتاب *بدو الشان و کتاب ختم اولیاء*، تصحیح عثمان یحیی (١٩٦٥).

۱۰. نظریهٔ او به خوبی در این عبارت بیان شده است: «یکی می‌گوید که «اسلام» و «ایمان» یکسان اند، و دیگری می‌گوید که با هم متفاوت اند. به آنها بگو که کجا دو کلمه‌ای یافته‌اید که دارای معنایی چنان یکسان باشند که یکی هیچ چیز، ولو بسیار اندک، بر دیگری نیفزاید؟» (نسخهٔ خطی ولی‌الدین ۷۷۰، برگ ۸۹ الف).
۱۱. نسخهٔ مورد استفادهٔ ما نسخهٔ اباصوفیه ۱۹۷۵ است. نسخهٔ پاریس B.N. ۵۰۱۸ تا ۵۰۱۸ ناخواناست.
۱۲. از این کتاب تاکنون تنها یک نسخه در دست است که در کتابخانهٔ شهرداری اسکندریه، به شمارهٔ ۳۵۸۵ ج، نگهداری می‌شود. این نسخه که مورخ ۱۱۹۷/۵۹۳ است درحقیقت شامل سه رسالهٔ ترمذی است: الف) کتاب المسائل المکتوبه (برگهای ۱ب تا ۴۷ الف)؛ ب) کتاب تحصیل نظایر القرآن (برگهای ۴۷ ب تا ۷۹ الف)؛ ج) کتاب الرد علی المعطله (برگهای ۷۹ ب تا ۱۲۴ الف).
۱۳. درحقیقت ترمذی همهٔ کلمات واژه‌نامهٔ مقاتل را تحلیل نکرده است؛ بلکه بی‌گمان کلماتی را انتخاب کرده است که در بارهٔ آنها چیزی برای گفتن داشته است، یعنی کلماتی که قابل نوعی تحلیل روانی بوده است. همچنین بر سر همهٔ وجوه یک کلمه باز نمی‌گردد، بلکه وجوهی را انتخاب می‌کند که جالب نظر اوست؛ از این رو، از همان نخستین کلمه («هدی») خبر می‌دهد که این کلمه ۱۸ وجه دارد، ولی جز ۱۳ وجه از آنها را تحلیل نمی‌کند.
۱۴. بلاشر آن را چنین ترجمه کرده است: «ما آیین یهودیت را به کار خواهیم بست» که معنی احتمالی برای فعل «هدنا» است.
۱۵. کلمهٔ «معرفت» را مقاتل به معنایی که در نزد مرجئه دارد، یعنی شناخت فطری الهی، به کار می‌برد.
۱۶. در نسخهٔ خطی مقاتل به جای «حارث»، «حزت» آمده است.
۱۷. فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً: در دلهاشان مرضی است، و خدا بر این مرض می‌افزاید (بقره، ۱۰)؛ و اذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض ما وعدنا الله ورسوله إلا غرورا؛ و چون منافقان و آنهایی که در دلهاشان مرضی است می‌گفتند: خدا و رسول او جز فریب به ما وعده‌ای نداده‌اند (احزاب، ۱۲).
۱۸. ترمذی رأی خود دربارهٔ «فرح» را مخصوصاً در کتاب خود به نام کتاب الریاضه، ص ۳۹-۳۶ و ۶۸-۴۹ به شرح توضیح داده است.
۱۹. این چهار وجه عبارت است از: «مضی»، «هدی»، «امر» و «مشی بعینه» (برگ ۱۷ الف).
۲۰. عقل قوه‌ای فطری است در وجود انسان، که چون ایمان به یاری آن بیاید، انسان می‌تواند به شناخت خدا توفیق یابد. در جای دیگر، ترمذی کلمهٔ «معرفت» را جانشین کلمهٔ «عقل» می‌کند و از تلاقی میان نور آسمانی و معرفت سخن می‌گوید که از آن ایمان زاده می‌شود. نگاه کنید به: کتاب غورا لا مور، نسخهٔ خطی، عزت افندی ۱۳۱۲، برگ ۴۴ الف.
۲۱. در قرآن، تنها آن هم به معنایی استعاری، آمده است: اِنَّهُ هُوَ اَضْحَكُ وَاَبْكِي: اوست که می‌خنداند و می‌گریاند (نجم، ۴۳).
۲۲. بنابراین، در نظر ترمذی، حرف «م» در کلمهٔ «مساء» از حر و فزید است.
۲۳. به نقل از ابن خلکان، وقیات، جلد چهارم، ص ۳۴۲.
۲۴. باید سخن جعفر خالدی را نوعی طعنه تلقی کرد، که می‌گفت در خانهٔ خود بیش از سی «دیوان» از صوفیان دارد، و چون از او پرسیدند که آیا چیزی هم از ترمذی دارد، گفت: «نه! من او را جز و صوفیان به‌شمار نمی‌آورم» (سلمی، طبقات، ص ۴۳۴).
25. Ruska, Arabische Alchemisten, II, Ga'far Sâdiq, der sechste Imâm, 1924: P. Kraus, Jâbir Ibn Hayyân, Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam (Mémoires de l'Institut français d'Egypte, vol. 44. 45), 1942-1943
۲۶. فهرست، چاپ فلوگل، ص ۳۵۵.

۲۷. وفیات، ج اول، ص ۲۹۱. همچنین نگاه کنید به:

Ruska, «Gābir b. Ḥayyān und seine Berzichungen zum Imām Ḡa'far», *Der Islam*, 1927, XIV, pp. 264-266.

۲۸. ما این متن را، در

Mélanges de l'Université St. Joseph, t. XIII, fasc. 4, 1968, pp. 181-230,

منتشر کرده ایم (این متن عیناً در مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، ج ۱، ص ۲۱ تا ۶۳ درج شده است). ولی این مسئله هنوز ناگشوده مانده است که آیا سلمی متن کامل این تفسیر را نقل کرده است یا نه. شواهد حکایت از عکس این معنی دارد. چنانکه مثلاً خرگوشی، در تهذیب الاسرار خود، در فصل مربوط به «استنباط»، منتخباتی از تفسیر امام جعفر صادق (ع) را به دست می دهد که در تفسیر سلمی نیست؛ همچنین است روزبهان بقلی در عرایس البیان خود.

۲۹. نویسنده اصول الکافی، که در آن بارها از امام جعفر صادق (ع) نقل قول شده است. جان ب. تیلور. John B. Taylor این نقل قولها را در دو مقاله، در

Islamic Culture, vol. XL, no 2 (1966), pp. 97-113 et vol. XL, no 4, pp. 195-206

به خوبی در معرض استفاده قرار داده است.

۳۰. یکی در بانکپور، شماره ۱۴۶۰، مشتمل بر ۲۳۲ برگ، نگاه کنید به:

Catalogue of the Arabic and Persian mss., t. XVIII, 2, pp. 143-144

و دیگری، در استانبول، نافذپاشا ۶۵، مشتمل بر ۱۵۴ برگ.

۳۱. با این تفاوت مهم که یکی سنی است و دیگری شیعی. در متنی که سلمی در کتاب خود حفظ کرده است هر چه ارجاعی سیاسی و اشاره ای به اهل بیت داشته حذف شده است. تنها يك تخطی - غیر قابل توجه - از این قاعده می توان یافت؛ یعنی نسخه خطی بنی جامی ۴۳، برخلاف نسخه های دیگری که ما بررسی کرده ایم، متنی به دست می دهد که از ناحیه يك تفسیر سنی بعید می نماید. امام صادق (ع) در تفسیر آیه قَتَلْتَنِي آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ (بقره، ۳۷) می فرماید: «خدا در آن زمان که هنوز هیچ چیز از آفرینش او نبود، از نور جلال خود پنج مخلوق آفرید و از نامهای خود به هر يك نامی داد: چون «محمود» است پیامبرش را «محمد» نامید؛ چون «عالی» است امیر مؤمنان را «علی» نامید؛ چون «فاطر السموات والارض» بود از آن نام «فاطمه» را ساخت و چون صاحب «اسماء الحسنی» بود، از آن دو نام برای «حسن» و «حسین» بیرون آورد. سپس آنها را در سمت راست عرش جای داد...»

۳۲. ذلك جنود اليقين والثقة بالله والتوكل على الله (نقل از مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، گردآوری نصرالله پورجوادی، ج ۱، ص ۳۱) - م.

۳۳. ثم أكرمناك بسبع كرامات اولها الهدى والثاني النبوة والثالث الرحمة والرابع الشفقة والخامس المودة والألفة والسادس النعيم والسابع السكنية والقرآن العظيم وفيه اسم الله الاعظم (همان، ص ۳۷) - م.

۳۴. طهر نفسك عن مخالطة المخالفين والاختلاط بغير الحق (همان، ص ۴۴) - م.

۳۵. لا تردني الى مشاهدتي الخلة ولا تردني اولادي الى مشاهدة النبوة (همان، ص ۳۷) - م.

۳۶. ان المعرفة اذا دخلت القلوب زال عنها الاماني والمرادات اجمع. فلا يكون في القلب محل لغير الله تعالى (همان، ۴۸) - م.

۳۷. ابعد اعضاءك من ان تمس بها شيئاً بعد ان جعلها الله آله تؤذي بها فرايض الله (همان، ۲۸) - م.

۳۸. سخر لك الكل للآيشغلك عنه شيء وتكون مسخراً لمن سخر لك هذه الاشياء. فانه سخر لك كل شيء وسخر قلبك لمحبتة ومعرفة و هو حفظ العبد من ربه (همان، ۳۸) - م.

۳۹. ای من جعل قلوب اوليائه مستقر معرفة وجعل فيها انهار الزوايد من بره في كل نفس وانبتها بجبال التوكل وزينها

- بانوار الاخلاص واليقين والمحبة «وجعل بين البحرين حاجزا» اى بين القلب والنفس لثلا تغلب النفس القلب بظلماتها... فجعل الحاجز بينها التوفيق والعقل (همان، ٤٨) - م.
٤٠. جعل الحق قلوب اوليائه رياض أنسه فغرس فيها اشجار المعرفة اصولها ثابتة فى اسرارهم وفروعها قائمة بالحضرة فى المشهد. فهم يجنون شمار الانس فى كل اوان. وهو قوله تعالى «ففيها فاكهة والنخل ذات الاكام» اى ذات الالوان كل يجنى منه لونا على قدر سعيه وما كشف له من بوادى المعرفة و آثار الولاية (همان، ٥٧).
٤١. نگاه كنيد به پيشتر، معارف، دوره هفتم، شماره ١، ص ٤٣.
٤٢. نقل از: خرگوشى، تهذيب الاسرار، برگ ٩٠ ب.
٤٣. نگاه كنيد به: مصائب، ص ٥٩٠ به بعد؛ بلاشر، مقدمه، ص ١٤٩-١٤٤؛
- Jeffery, *The mystic Letters of the Koran*, M.W. 14 (1924), pp. 247-260.
٤٤. نقل از ابواليث سمرقندى (متوفى ٩٨٥/٣٧٥)، در تفسير او، نسخه خطى كوبريلى ٧٢، برگ ٥ الف.
٤٥. الحروف المقطوعة فى القرآن اشارات الى الوحدانية والفردانية والديومية وقيام الحق بنفسه بالاستغناء عما سواه (مجموعه آثار عبدالرحمن سلمى، ج ١، ص ٢٤).
٤٦. نقرى در همين معنى مى نويسد: «همه حروف بيمارند، بجز الف. نمى بينى كه همه خميده اند؟ نمى بينى كه الف راست و بى خميدگى است؟ پس بيمارى يعنى خميدگى» (مواقف، ص ٢٠٥). در قبالة يهود نيز الف «ريشه روحانى همه حروف ديگر دانسته شده است و در ذات خود همه الفبا، و بنا بر اين همه عناصر زبان آدمى را در بر دارد» (شولم، پيشگفته، ص ٤٠).
٤٧. مصائب، ص ٥٩٢.
٤٨. «بسم» ثلاثة احرف: باء و سين و ميم. فالباب باب النبوة والسين سر النبوة الذى اسرار النبى به الى خواص امته والميم ملكة الدين الذى يعم الابيض والاسود (مجموعه آثار عبدالرحمن سلمى، ج ١، ص ٢١).
٤٩. ذكر عن جعفر الصادق فى قوله «الحمد لله» قال: من حمده بصفاته كما وصف نفسه فقد حمده. لان الحمد حاء و ميم و دال. فالحاء من الوحدانية والميم من الملك والذال من الديومية. فمن عرفه بالوحدانية والديومية والملك فقد عرفه (همان، ص ٢٢).
٥٠. «بن والقلم» قال جعفر: نون هو نور الأزلية الذى اخترع منه الأكوان كلها فجعل ذلك لمحمد صلعم. فلذلك قيل له «و انك لعلى خلق عظيم»، اى على النور الذى خصصت به فى الأزل (همان، ص ٥٩).
٥١. بلاشر، مقدمه، ص ١٤٧.
٥٢. حكي عن جعفر بن محمد أنه قال: كتاب الله على اربعة اشياء: العبارة والاشارة واللطائف والحقائق. فالعبارة للعوام والاشارة للخواص واللطائف للاولياء والحقائق للانبياء (همان، ص ٢١).
٥٣. ... وعلى قدر المحبة وصفاء الذكر ووجود القرب يقع التفاوت فى الفهم (نقل از سراج، كتاب اللمع، ص ٨٩).
٥٤. به نقل از ماسينيون، مصائب، ص ٥٩٣.
٥٥. من اتقى الذنوب كان مأواه جنات النعيم ومن اتقى الله تعالى كشف عنه الغطاء والحجب حتى يشاهد الحق فى جميع الاحوال (مجموعه آثار سلمى، ص ٥٩).
٥٦. لم يقطع عنهم المعرفة والتأييد ولو قطع ذلك عنهم هللكوا ولا ينعوا (sic) من التلذذ بمجاورة الحق ولو منعوا عن ذلك لاستوحشوا (همان، ص ٥٨).
٥٧. متذكر مى شويم كه كلمه عقل در نزد امام جعفر صادق (ع) دو معنى دارد؛ يكى معنى كهون كه به موجب آن عقل مخالف هوئى است، چنانكه در تفسير يمحو الله ما يشاء ويثبت: خدا هر چه را بخواهد محو يا اثبات مى كند (رعد، ٣٩) مى گويد: الله يمحو الهوى ويثبت العقل: خدا هوارا محو و عقل را اثبات مى كند؛ و در معنى ديگر، كه فلسفى تر

- است، عقل در تقابل با دل قرار می‌گیرد و به عنوان قوه شناخت گرفته می‌شود، در این معنی می‌توان عقل را به intellect ترجمه کرد. این معنی دوم را در نزد ترمذی قبلاً در یادداشت شماره ۱۶ آوردیم.
۵۸. امام صادق در تفسیر آیه ۱۲۵ بقره می‌گوید: جَعَلَ قَلْبَكَ مَقَامَ الْمَعْرِفَةِ (مجموعه آثار سلمی، ص ۲۳).
۵۹. تفسیر آیه ۱۱۱ الرحمن؛ متن آن در صفحه ۴۸ آمده است.
۶۰. نگاه کنید به: مجموعه آثار سلمی، ص ۳۰.
۶۱. مصائب، ص ۴۹۶، از روی عرایس البیان روزبهان بقلی؛ همچنین نگاه کنید به تحقیق، ص ۴۲۹.
۶۲. قبلاً به کلمه «معروف» که امام جعفر صادق (ع) به جای نام خدا، به عنوان متعلق معرفت، به کار می‌برد برخوردیم. این کلمه را بعداً خراز تکرار می‌کند و مرتباً آن را در اشاره به خدا به کار می‌برد.
۶۳. سَمَى السَّيِّئَاتِ لِرَفْعَتِهَا وَالْقَلْبِ سَاءً لِأَنَّهُ يَسْمُو بِالْإِيمَانِ وَالْمَعْرِفَةِ بِالْحَدِّ وَالنَّهْيَةِ. كَمَا أَنَّ الْمَعْرُوفَ لَا حُدَّ لَهُ كَذَلِكَ الْمَعْرِفَةُ بِهَذَا حُدُّهَا. وَيُرْجَى السَّيِّئَاتِ بِجَارِي الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَهَمَّ الْحَمَلُ وَالثَّوْرُ وَالْجُوزَاءُ وَالسَّرَطَانُ وَالْأَسَدُ وَالسَّنْبَلَةُ وَالْمِيزَانُ وَالْعُقْرَبُ وَالْقَوْسُ وَالْجُدَى وَالذَّلْوُ وَالْحَوْتُ. وَفِي الْقَلْبِ بَرُوجُ وَهُوَ بَرُوجُ الْإِيمَانِ وَبَرُوجُ الْمَعْرِفَةِ وَبَرُوجُ الْعَقْلِ وَبَرُوجُ الْيَقِينِ وَبَرُوجُ الْإِسْلَامِ وَبَرُوجُ الْإِحْسَانِ وَبَرُوجُ التَّوَكُّلِ وَبَرُوجُ الْخَوْفِ وَبَرُوجُ الرَّجَاءِ وَبَرُوجُ الْمَحَبَّةِ وَبَرُوجُ الشَّرْقِ وَبَرُوجُ الْوَلَةِ. فَهَذِهِ اثْنَا عَشَرَ بَرُوجًا بِهَا دَوَامُ صَلَاحِ الْقَلْبِ كَمَا أَنَّ الْإِثْنَيْ عَشَرَ بَرُوجًا مِنَ الْحَمَلِ وَالثَّوْرِ إِلَى آخِرِ الْعَدَدِ بِهَا صَلَاحُ دَارِ الْفَانِيَةِ وَأَهْلِهَا (مجموعه آثار سلمی، ص ۴۶).
۶۴. قال جعفر في قوله تعالى «فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات» قال: فرق الله تعالى المؤمنين ثلاث فرق سماهم مؤمنين أولاً ثم سماهم عبادنا فاضاً فهم الى نفسه تفضلاً منه وكرماً؛ ثم قال «اصطفينا» جعلهم كلهم اصفياء مع علمه بتفاوت مقاماتهم ثم جمعهم في آخر الآية بدخول الجنة فقال «جنات عدن يدخلونها» ثم بدأ بالظالمين اخباراً أنه لا يتقرب اليه الا بصرف كرمه. فان الظلم لا يؤثر في الاصفائية. ثم تبي بالمتقصدين لانهم بين الخوف والرجاء، ثم ختم بالسابقين لئلا يأمن احد مكره (همان، ص ۵۰).
۶۵. همه این نقل قولها مأخوذ از سلمی، حقائق التفسیر، در تفسیر آیه ۳۲ فاطر است.
۶۶. النفس ظالمة والقلب مقتصد والروح سابق. من نظر بنفسه الى الدنيا فهو ظالم ومن نظر بقلبه الى الآخرة فهو مقتصد ومن نظر بروحه الى الحق فهو سابق (مجموعه آثار سلمی، ص ۵۱).
۶۷. سلمی، حقائق التفسیر، در تفسیر آیه ۳۲ فاطر.