شمس تبریزی و تفسیرهای بدیع او از آیات قرآن

دکترقدرت اله طاهری
عضوهیأت علمی دانشگاه پیام نور

چکیده

قرآن کریم از آن هنگام که از طرف حضرت باری بر قلب رسول خویش نازل گردید، به دلیل ساخت زبانی، بافت معنایی و ویژگیهای بلاغی بی‌مانندش مورد توجه مخاطبان قرار گرفت؛ به گونه‌ای که حتی سؤالات متعددی را برای اصحاب پیامبر اکرم (ص) به وجود می‌آورد و آن حضرت به فراخور درک و آگاهیشان به رموز معنایی پاره‌ای از آیات اشاره می‌کردند. بنابراین، می‌توان گفت تفسیر قرآن از بدو نزول آیات آغاز گردید و با گسترش اسلام و افزایش تعداد مخاطبان و رشد آگاهیهای دینی پیروان آن، وسعت و عمق بیشتری یافت. به طوری که رویکردهای متفاوتی در تفسیر قرآن اعم از بررسی اختلاف قرائتها، تفسیر لغوی و نحوی، تاریخی، کلامی، سیاسی و عرفانی در میان مسلمانان به وجود آمد و مفسران اسلامی در هر یک از حوزه‌ها، آثار پرشمار و ارزشمندی خلق کردند. تفسیرهای عارفانه نیز در کنار سایر تفاسیر از قرون اولیه مورد اهتمام قرار گرفت و آثار مدونی در این زمینه نگاشته شد. اما عارفانی بودند که به صورت پراکنده و در لابه‌لای آثار خویش بعضی از آیات قرآن را تفسیر یا تأویل می‌نمودند. جستجو، یافتن و تحلیل این تفسیرها کمک شایانی به تبیین سنت

تاریخ دریافت : ۱۳۸۵/۳/۲۲ تاریخ پذیرش : ۱۳۸۵/۱۱/۲۱

تفسیرنویسی عارفانه خواهد نمود. شمس‌الدین محمد تبریزی در تنها اثر خویش؛ یعنی «مقالات» نظریه‌های جالب تفسیری و تأویلات بدیعی از پاره‌ای از آیات قرآن دارد و خود ادعا می‌کند از هیچ مفسر پیش از خود تأثیر نپذیرفته است. در این مقاله ضمن تشریح نظریه و رویکردهای وی به علم تفسیر، نمونه‌هایی از تفسیرهای او را آورده و با تفسیرهای عرفانی پیش از وی مقایسه کرده‌ایم. شمس تبریزی در تفسیرهای معدود خویش، تفسیر واژگانی، تاریخی و کلامی را نادیده می‌گیرد و به تفسیر تخیلی متکی بر اسطوره‌های مذهبی نیز توجهی نمی‌کند. بلکه براساس «تجربه عارفانه‌شخصی» خویش، آیات را تفسیر و تأویل می‌کند.با مقایسه تفسیرهای وی با آثار پیشینیان، به این نتیجه رسیدیم که شمس، هرچند نتوانسته است خود را یکسره از سیطره سنت تفسیرنویسی عرفانی قبل از خود خارج کند، در تفسیرهای معدود خود رهیافتهای کاملاًبدیع و تازه‌ای دارد و به دلیل اصالت دریافت و تأویلات وی، نمی‌توان در سنت تفسیرنویسی عرفانی آنها را نادیده گرفت.

کلیدواژه:قرآن کریم، علم تفسیر، تفسیرهای عرفانی، مقالات شمس تبریزی

مقدمه

تردیدی نیست که تمدن و فرهنگ اسلامی از بدو تکوین و در تمام دوران شکوفایی، به مرکزیت قرآن کریم ادامه حیات داده است؛ به‌گونه‌ای که در طول تاریخ همه جلوه‌های تمدن اسلامی از این کتاب مایه گرفته و به موازات رشد آگاهی مسلمانان نسبت به متن قرآن، مظاهر مدنیت و دانش آنان نیز توسعه یافته است. در عرصه فهم معانی قرآن کریم، از همان سالهای نخست بعثت و نزول تدریجی قرآن، هرچند به صورت ابتدایی، تلاشهایی صورت گرفته‌است.[1] بعد از رحلت پیامبر اکرم(ص) البته‌این‌کوششها بر کنار از نگرانی و تردیدهایی محتاطانه نبود. به این دلیل ساده که مفسران اولیه می‌ترسیدند آنچه از متن دریافت می‌کنند با معنای اصلی نهفته در آن سازگار نباشد. اگر اختلافات فرقه‌ای را هم در نظر بگیریم که چگونه پیروان هر یک از فرقه‌ها همواره برای اثبات باورهای سیاسی خود به پاره‌ای از آیات قرآن تمسک می‌جستند، این نگرانیها قابل درک خواهد بود. بنابراین، تا نیمه اول قرن دوم، تفسیر قرآن تنها به نقد و بررسی «اختلاف قرائت»ها منحصر می‌شد. اما بعد از تلاش مستمر دانشمندانی مانند

مقاتل بن سلیمان، دلهره‌های محافظه‌کارانه تا حد زیادی از بین رفت و دانشمندان با رویکردهای متفاوتی به خوانش متن قرآن پرداختند و در مدت اندک، راه درازی پیموده شد و نحله‌های تفسیری متعددی به وجود آمد.

به اجمال می‌توان گفت از همان سالهای نخست نضج یافتن علم تفسیر در نزد مسلمانان، سه رویکرد تفسیری به موازات هم شکل‌گرفته‌است. رویکرد نخست که روش جمهور مفسرین اسلامی (اهل سنت) است، مبتنی بر تفسیر قرآن در بستر تاریخی؛ یعنی توجه به شأن نزول آیات با استفاده از روایات منقول از پیامبر اکرم (ص) و صحابه است. در این رویکرد، آیات از نظر واژگان، نحو، فقه و علم کلام تفسیر می‌شوند با اتکا رویکرد دوم، تفسیر باطنی قرآن با اتکا به احادیث و روایات نبوی و ائمه، در کنار توجه به تحلیل زبانی و محتوایی قرآن است. اغلب تفاسیر شیعی این رویکرد را برگزیده‌اند. به نظرمی‌رسد اختلاف برسراصل‌اساسی «امامت» و ضرورت تداوم معرفت وحیانی از طریق تعالیم معصومین، بر کل تفاسیر این جریان سایه انداخته است. پل نویا، مؤلف کتاب «تفسیر قرآنی و زبان عرفانی» بر این باوراست که تفاسیر شیعی آمیخته با اغراض سیاسی است. (نویا، ۱۳۷۳:ص۲۷) البته این نظریه در جای خود محل تأمل و تردید است و بحث درباره اشکالات آن فرصت و مجال دیگری می‌طلبد. رویکرد سوم، تفسیر باطنی و تأویلگرایانه (Hermeneutics) اهل تصوف است. البته عارفان مفسر، تفسیرهای خود را «استنباط» یا «اشارات» (ابن‌عربی، فتوحات مکیه، ج۲:ص۱۱) می‌دانستند نه تفسیر. این اصطلاح از ریشه «نَبَطَ» و به معنای جهانیدن آب از چشمه است و در معنای اصطلاحی، به سطح آوردن معانی مکتوم متن می‌باشد. اهل تصوف معانی پوشیده‌ای را که از متن قرآنی استنباط می‌کنند، عطیه الهی می‌دانند که خداوند به آنها عنایت می‌کند. آشکار است که رویکرد دوم و سوم در شیوه برخورد با متن قرآن، روش واحد؛ یعنی تأویل[۳]را برمی‌گزینند.

رویکرد تفسیری عرفانی در واقع از جریانی مایه می‌گرفت که معتقد بود می‌توان از اصل «اجتهاد» در فهم متن قرآن استفاده کرد. صفوان بن جهم، مؤسس فرقه جهمیه، مدافع این نظریه بود. بعدها از روش وی سه گروه؛ یعنی معتزله، اسماعیلیه و صوفیه بهره بردند. گلدزیهر معتقد است صوفیان مسلمان رویکرد باطنی خود را از تعالیم افلاطون و از نظریه مشهور وی؛ یعنی «عالم مثال» اخذ کرده‌اند. (گلدزیهر، ۱۳۸۳:ص۱۷۷) اما با وجود تحقیق پل‌نویا که گام به گام چگونگی شکل‌گیری زبان عرفانی را از قدیمی‌ترین متون تفسیری مانند «تفسیر کبیر» مقاتل بن

سلیمان، تفسیر منسوب به امام جعفر صادق(ع)، حکیم ترمذی و «المواقف» نفرّی تا «کشف‌الاسرار» میبدی نشان داده است، پذیرش نظریه گلدزیهر مشکل خواهد بود. بنابراین، می‌توان با پل‌نویا هم عقیده شد که صوفیان مسلمان در پایه‌ریزی مکتب تفسیری خود، چیزی از خارج از دنیای اسلام اخذ نکرده‌اند.

تفسیر عرفانی تا زمان شمس تبریزی - که ما در این مقاله می‌خواهیم رهیافت تفسیری او را بررسی کنیم- راه درازی را پیموده بود. به جز تفاسیر اولیه که در بالا ذکر کردیم، آثار مدونی مانند «حقایق التفسیر» عبدالرحمن سلمی، «لطایف الاشارات» ابوالقاسم قشیری، تفسیری منسوب به ابن‌عربی، «عرایس البیان فی حقایق القرآن» روزبهان بقلی شیرازی، و «بحرالحقایق و المعانی فی تفسیر سبع المثانی» نجم‌الدین دایه تدوین شده بود. به جز این آثار، البته تفسیرهای پراکنده‌ای هم در بطن کتب عرفانی موجود بود. این بخش از تفاسیر به علت پراکندگی، هنوز به صورت علمی جمع‌آوری و نقد نشده‌اند. هانری کربن، محقق برجسته و اسلام‌شناس فرانسوی در کتاب «تاریخ فلسفه اسلامی» بر فقدان چنین پژوهشی اشاره و بر اهمیت و ضرورت این کار تأکید نموده است. (کربن، ۱۳۷۷:ص ۰-۲۱) بنابراین، مطالعه و بررسی تک تک آثار عرفانی و تبیین رهیافتهای تفسیری مؤلفان و همچنین تأویلات آنان از آیات قرآن، بخشی از این خلأ را جبران و زوایای پوشیده سنت تفسیرنویسی عرفانی را روشنتر خواهد کرد.

مقالات شمس تبریزی

از شرح احوال و آثار شمس‌الدین محمد تبریزی – یکی از مرموزترین شخصیتهای عرفان اسلامی- جز مطالب افسانه‌آمیز کتابهایی مانند رساله فریدون سپهسالار و مناقب العارفین افلاکی چیزی در دست نداریم. مجموعه مقالات شمس تنها سند قابل مطالعه درباره آرا و عقاید اوست. اما این متن نیز علی‌رغم ارزش فراوانش، به دلیل عدم انسجام و ابهام زبانی آن، چنانکه باید روشن نیست و اطلاعات دقیقی در باب او به خواننده و محقق امروزی ارائه نمی‌کند. همچنین، این اثر، تاکنون چنانکه باید مورد بررسی علمی و تحلیلی قرار نگرفته است. اغلب مقالات و پژوهشهایی که درباره شمس نوشته شده‌اند، به شخصیت وی و روابط او با مولانا اختصاص دارد. نگاهی اجمالی به مجموعه مقالاتی که در همایش بزرگداشت او در

شهرستان خوی به سال ۱۳۷۷ ارائه شده است، صحت این ادعا را ثابت می‌کند. به نظر می‌رسد شخصیت علمی و نظریه‌های ناب و بدیع شمس تبریزی تحت تأثیر شخصیت مولوی و مثنوی معنوی او قرار گرفته و حقیقت احوال و وسعت دانش، معلومات و تجارب عرفانی او از دید پژوهشگران مکتوم مانده است. در لابه‌لای فقراتی از سخنان شمس – البته آنچه به کتابت درآمده و از دستبرد حوادث در امان مانده است – نظریه‌های استوار عرفانی، علمی، ادبی و زبانشناسی نهفته است که توجه ویژه‌ای را می‌طلبد تا به دقت تبیین و باز نموده شود. این نظریه‌ها به مثابه گنجهای ارزشمندی هستند که تاکنون از تیررس دید و نظر منتقدان دقیق‌النظر پوشیده مانده‌اند. در میان آنها می‌توان به آرایی برخورد که رگه‌هایی از آنها در آثار منتقدان و نظریه‌پردازان دهه‌های اخیر عربی به چشم می‌خورند.

مقالات شمس، چنانکه گفته شد، دارای انسجام منطقی نیست و در بادی امر هر خواننده کم حوصله‌ای را از خود می‌راند. می‌دانیم این اثر، مجموعه‌ای از سخنان شمس است که به صورت شفاهی برای مستمعان بیان و به دست عده‌ای از همین شنوندگان کتابت شده است. ظاهراً خود شمس علاقه‌ای به نوشتن اثری مکتوب نداشته است. چنانکه می‌گوید: « **من عادت به نوشتن نداشته‌ام هرگز. سخن را چون نمی‌نویسم، در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد.**» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷:ص۲۲۴-۲۲۵) چنانکه ملاحظه می‌شود، دست به نگارش و تألیف نبردن او از نظریه‌ای قابل تأمل ناشی می‌شود. به نظر شمس، کتابت به مثابه کشتن کلام و گرفتن روح و سرزندگی از آن است. هنگامی که کلام با جوهر مادی بر ماده دیگری مانند کاغذ نوشته می‌شود، برای همیشه به همان حالتی که در لحظه نگارش داشت، باقی می‌ماند. درست مانند عکس گرفتن از یک شیء که در حکم توقف زمان برای آن است. اما در مقابل، گفتار همچون رود پر آب خروشانی است که هر دم به شکلی نو در می‌آید. اشکال دائم نو شونده سخن البته تابع شرایط جدید همچون تغییر مخاطب و فضای گفتمانی است. نظریه شمس تقریباً همسان نظریه تمایز بین زبان گفتار و نوشتار رولان بارت، نظریه‌پرداز معاصر فرانسوی است.[۴] باور به چنین نظریه‌ای و عمل به آن، البته برای علاقه‌مندان به آموختن تعالیم شمس و شناخت کامل و صحیح وی، مشکلاتی را به وجود آورده و در دوره معاصر نیز پژوهشگران را دچار زحمت نموده است. یکی از دلایل رازوارگی شخصیت وی، در واقع معلول همین نظریه است. بنابراین، آنچه از اقوال شمس باقی مانده، به گونه‌ای نیست که به

استناد به آنها بتوان درباره آرا و عقاید وی نظریه‌ای قاطع مطرح کرد. اما از طرف دیگر، همین مقدار از معارف عرفانی او، به دلیل غنا و ارزش فراوان آنها، قابل چشم‌پوشی هم نیست.

در مقالات شمس در باب علم تفسیر، به صورت نامسنجم و پراکنده، نظریه‌هایی آمده است که در سنت تفسیرنویسی حائز اهمیت فراوان است. همچنین، نمونه‌های تفسیر ایشان از پاره‌ای از آیات قرآن، شایان توجه است. شمس در چند نوبت تأکید می‌کند در تفسیر آیات قرآن از تفاسیر موجود استفاده نمی‌کند و هر آنچه بر زبان می‌راند، دریافت و تجربه شخصی اوست به عنوان نمونه هنگامی که از آیه «**اَلّذینَ جاهَدوا فینا لَنَهدیَنّهُم سُبُلَنا**»[5] تفسیر تازه‌ای به دست می‌دهد، یکی از مستمعان می‌گوید از زمانی که این منبر بر مسجد جامع بوده است، کسی سخنی بدین بکری نگفته است. شمس در جواب او می‌گوید: «**... مصطفی ع م گفته است، اما پوشیده و مرموز. بدین صریحی و فاشی گفته نشده است و هرگز این جنس گفته نشود زیرا تا این غایت این نوع خلق که منم با خلق اختلاط نکرده است و نه آمیخته است؛ خود نبوده است سنت و اگر بگوید بعد من، برادر من باشد.**» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷:ص۷۲۰) در این مقاله صحت و سقم ادعای وی با مراجعه به تعدادی از تفسیرهای عرفانی پیش از او، بررسی خواهد شد. اما پیش از آن، ضروری است برای درک بهتر تفسیرهای بدیع شمس، نظریه و رهیافته او در باب علم تفسیر به اجمال تبیین گردد تا دلیل تازگی تفسیرهای وی در قیاس با تفاسیر عرفانی پیشین آشکار شود.

نظریه تفسیری شمس تبریزی

بنیاد نظریه تفسیری شمس بر این اصل اساسی استوار است که در تفسیر متن قرآن، شخصیت و آرا و عقاید مفسر بر چگونگی خوانش متن و معانی استنباط شده ازسوی وی، تأثیر بسزایی دارد؛ چیزی که در کتب تفسیری عامه و حتی عرفانی، لااقل به این صراحت بیان نگردیده است. در قسمتی از مقالات می‌گوید: « **یکی صد هزار زاری می‌کند بر در که در خانه لحظه ای راه دهند؛ می‌گویند: البته راه نیست. و یکی می زارد که ساعتی رها کنید تا برون روم؛ می‌گوید: نی آن کی شود؟ ای خواجه هرکسی حال خود می‌گویند و می‌گویند کلام خدای را تفسیر می‌کنیم.**» (همان:ص۲۸۱- ۲۸۲) شمس در تفسیر آیه چهل و یک سوره فصلت نیز بار دیگر به این مسأله اشاره می‌کند و ضمن آن می‌گوید که تنها عارفان هستند که می‌توانند معانی

قرآن را دریابند. شمس در این قسمت به صراحت از شیوه تفسیری مفسران عامه انتقاد می‌کند. عین گفتار او چنین است: «**هر آیتی همچو پیغام و عشق نامه‌ایست. ایشان [عارفان] دانند قرآن را. جمال قرآن را بر ایشان عرضه و جلوه می‌کند. چه سخن باشد؟ انَّهُ الحَق یعنی تا بدانند که خدا کیست؟ یعنی انَّهُ الحَق. تفسیر واحدی قدسی[۶]هست، طوسی[۷]را چه کنیم؟ الرَّحمَنُ عَلَّمَ القرآنَ. تفسیر قرآن هم از حق شنو. از غیر حق تفسیر بشنوی، آن تفسیر حال ایشان بود، نه تفسیر قرآن. ترجمه تحت اللفظ را همه کودکان پنج ساله، خود بگویند.**» (همان: ۶۳۴- ۶۳۵) این دیدگاه، امروزه در بین تأویل‌گرایانی مانند شلایر ماخر، هوسرل، دیلتای، هرش، گادامر اصلی مهم به شمار می‌رود. جمهور این دانشمندان جدید، بر این باورند که شخصیت مفسر در اتخاذ شیوه تفسیر و خوانش متن مؤثر است. به عبارت دیگر، مفسر با اتکا به باورها، اعتقادات و مجموعه دانشهای انباشته در ذهن خویش، به سراغ متن می‌رود و معنا یا معانی احتمالی آن را از پس نشانه‌های درون متنی استنباط می‌کند. در فرایند چنین خوانشی، متن با توجه به «**اطلاعات برون متنی**» تفسیر می‌شود و افق معنایی متن که متعلق به زمان نگارش آن است و افق معنایی مفسر که وابسته به زمان حال است، درهم تنیده می‌شوند تا لایه‌های پنهان متن به ظهور برسند. (احمدی، ۱۳۸۰:ص۵۷۴) به همین دلیل، می‌توان گفت هر تفسیری، الزاماً نوعی «**تفسیر به رأی**» است. مادامی که مفسر دانش و اطلاعات را از بیرون به متن تحمیل نکند، معانی پوشیده آن روشن نخواهد شد. با توجه به اینکه ذهنیت مفسران و مجموعه دانشهای آنان با یکدیگر – حتی مفسرانی که در یک فضای فکری و اعتقادی واحد به سر می‌برند- متفاوت است، معانی استنباط شده از یک متن واحد نیز مختلف خواهد بود. رابطه اختلافات تفسیری مفسران همفکر، طولی و مفسران غیرهمفکر، عرضی است. این نظریه البته با حدیث معروف مروی از رسول اکرم (ص)؛ یعنی «**مَنْ قالَ فی‌القرآن برأیه اَو بما لایعلم، فلیتبوّأ مَعْقَده منَ النّار**»[۸](ابن کثیر دمشقی، ۱۹۷۰، ج۱:ص۵) تناقضی ندارد. چرا که سخن آن حضرت هشدار بر کسانی است که قرآن را برای اغراض خاصی از جمله رسیدن به اهداف و اغراض نفسانی تفسیر می‌کنند.[۹]

نظریه دیگر شمس در باب شرایط و چگونگی تفسیر، این است که باید مفسر به استقلال فکری در تفسیر متن رسیده باشد. مادامی که فرد از اقوال و سخنان دیگران در خواندن و تأویل متن استفاده می‌کند، چیزی بر تجربیات و دریافتهای گذشتگان نمی‌افزاید. لحن شمس

در بیان این نظریه به گونه‌ای تعریض‌آمیز است که می‌توان دریافت اغلب مفسران زمانه خویش را به دزدی سخن دیگران متهم می‌کند. می‌گوید: « **هله این صفت پاک ذوالجلال است و کلام مبارک اوست، تو کیسی؟ از آن تو چیست؟ این احادیث حق است و پر حکمت و این دگر اشارات بزرگان است. آری هست، بیار از آن تو کدام است.» من سخن می‌گویم از حال خود، هیچ تعلقی نمی‌کنم به اینها، تو نیز مرا بگو اگر سخنی داری و بحث کن. اگر سخنی دقیق شود از بهر استشهاد، چنان که مولانا فرماید، مهر بر نهند از قرآن و احادیث تا مشّرح شود، روا باشد.»** (شمس‌تبریزی،۱۳۷۷:ص۷۲) هرچند این سخن شمس‌می‌تواند غیر ازتفسیر، به سایر عرصه‌های تولید دانش نیز تعمیم داده شود، ولی اقوال دیگری از وی موجود است که اثبات می‌کند در علم تفسیر بر این نکته پافشاری می‌کرده است.«... **گفتند: ما را تفسیر قرآن بساز. گفتم : تفسیر ما چنان است که می‌دانید: نی از محمد و نی از خدا. این «من» نیز منکر می‌شود مرا. می‌گویمش: چون منکری، رها کن برو، ما را چه صداع می‌دهی، می‌گوید: نی نروم، همچنین باشم منکر. اینکه نفس من است، سخن من فهم نمی‌کند. چنانکه آن خطاط سه گون خط نبشتی، یکی او خواندی لاغیر، یکی هم او خواندی هم غیر، یکی نه او خواندی و نه غیر او، آن منم که سخن گویم نه من دانم و نه غیر من.»** (همان:ص۲۷۲) به همین دلیل به مخاطبان خویش توصیه می‌کند: «**بعضی کاتب وحی‌اند و بعضی محل وی‌اند، جهد کن تا هردو باشی، هم محل وحی باشی هم کاتب وحی خویش.**» (همان: ص۶۸۱) در بخش دیگری از مقالات به دلیل عدم درک سخنان خویش از سوی مخاطبان اشاره می‌کند. دلیلی که می‌آورد خود مبین تازگی دریافتهای او از آیات قرآن است. می‌گوید: «**صریح گفتم مولانا پیش ایشان که سخن من به فهم ایشان نمی‌رسد، تو بگو. مرا از حق تعالی دستوری نیست که از این نظیره‌های پست بگویم، آن اصل را می‌گویم بر ایشان سخت مشکل می‌آید، نظیر آن اصل دگر می‌گویم، پوشش می‌رود تا به آخر، هر سخنی آن دگر را پوشیده می‌کند.**» (همان:ص۷۳۲) در قسمتی دیگر از مقالات با زبان استعاری تأکید می‌کند در ضمیر وی سخنانی است که قدرت بیان آنها را ندارد و هر آنچه نیز می‌گوید از سوی مخاطبان درک نمی‌شود. عین گفتار او چنین است: «**این تیر کدام است؟ سخن. جعبه کدام است؟ عالم حق. کمان کدام است؟ قدرت حق. قل لو کان البحر مداداً**

... خنک آنکه این تیر بر او آید ببردش به عالم حق. در جعبه تیرها هست که انداختن نتوانم و آن تیرها که می‌اندازم باز می‌رود به جعبه‌ای که بود.» (همان:ص۱۱۶) البته علت نافهمی مخاطبان آشکار است، چنانکه یکی از مستمعانش گفته است، سخنان شمس مسبوق به سابقه نیست (ر.ک. همان:ص۷۲۰) براساس این نظریه‌ها می‌توان گفت شمس در اغلب موارد توانسته است خود را از سیطره متون تفسیری پیش از خود، به ویژه تفاسیر عامه بیرون بکشد. با توجه به اینکه او نیز مانند تمامی عارفان در یک فضای گفتمانی واحد نفس می‌کشد، انتظار نمی‌رود در تفسیرهایش به کل از این گفتمان خارج گردد و شیوه‌ای منحصر به فرد، اتخاذ نماید. ولی با توجه به تأکیدی که به دو اصل فوق؛ یعنی دخالت شخصیت مفسر در نوع دریافت از متن و لزوم رسیدن به استقلال فکری و علمی، می‌کند، می‌توان او را در همین تفسیرهای انگشت شمار هم دارای رهیافت ویژه‌ای دانست. نکته جالب توجه، پایبندی خود شمس به این دو معیار است. تا آنجا که بررسی کرده و منابع پیش از او را دیده‌ایم، تمام دریافتهای او از آیات شخصی است و از آثار و اقوال دیگران اخذ نشده است.

شیوه تفسیری شمس

شمس تبریزی در تفسیر خود به شیوه مألوف مفسران صوفی از شرح و بسط ابعاد واژگانی، نحوی و شأن نزول آیات چشم می‌پوشد. تنها در تفسیر یک آیه – آیه چهل و شش سوره احقاف – شأن نزول آن را ذکر می‌کند. در این مورد هم به گونه‌ای عمل می‌کند تا بتواند دریافت شخصی خود را با شأن نزول آیه توجیه کند. می‌گوید: «**پرسیدند که سبب نزول انّا فَتَحْنا چه بود؟ گفتم: چون این آیت نازل شد که لاَاَدْری مَا یُفْعَلُ بی و لابِکُم نمی‌دانم که با من چه خواهند کردن و با شما چه خواهند، ایشان جز ظاهری «نمی‌دانم» فهم نکردند. آغاز کردند طعنه کردن که پس روی کسی می‌کنید که نمی‌داند که با او چه خواهند کرد و با قوم او چه؟ انّا فَتَحْنا نازل شد. سؤال کردند که این چه جواب ایشان بود؟ گفتم: تدبیر سخن چنین شود: آن «نمی‌دانم» جهل و سرگردانی نیست. بلکه معنی این است که نمی‌دانم پادشاه مرا کدام خلعت خواهد پوشانیدن و کدام ملک خواهد بخشیدن.**» (همان:ص۱۶۷) مولوی در دفتر سوم برعکس شمس، شأن نزول این آیه را به ماجرای صلح رسول اکرم (ص)

در حدیبیه نسبت می‌دهد؛ صلحی که به نظر عده‌ای از اصحاب نوعی شکست بود ولی خداوند با نازل کردن سوره فتح، چیرگی پیامبر را بر بنی‌قریظه و بنی‌نضیر نوید می‌دهد.

وقت واگشت حدیبیه به ذل — دولت اِنّا فَتَحنا زد دهل
آمدش پیغام از دولت که رو — تو ز منع این ظفر غمگین مشو
کاندرین خواری نقدت فتحهاست — نک فلان قلعه فلان بقعه تراست
بنگر آخر چونک واگردید تفت — بر قریظه و بر نضیر از وی چه رفت

(مثنوی، ۴۵۰۲– ۴۵۰۵/ ۳)

در هیچ یک از تفسیرها به مباحث فقهی و کلامی که بخش عمده تفاسیر عامه را همین مطالب تشکیل می‌دهد، اشاره‌ای نمی‌کند. همچنین، سیاق کلام و رابطه آیه با آیات پس و پیش آن (محور افقی و عمودی کلام) تاثیری در نوع خوانش او ندارند. شمس نیز مانند سایر مفسران عارف، تأویل آزادانه‌ای از آیات به دست می‌دهد. به نظر می‌رسد دلیل بی‌توجهی عارفانی مانند شمس به این اصول مسلم تفسیری در این است که علم تفسیر اجتهادی (معتزلی، شیعی، عرفانی) به درجه‌ای از رشد و شکوفایی رسیده بود و دیگر برای مفسران و خوانندگان، دور شدن از زمینه تاریخی متن قرآن مهم نبود. لذا، تفسیر آزاد از آیات، شیوه مناسب برای کسانی مانند اهل تصوف بود که می‌خواستند آرا و عقاید ذوقی و تجربیات شهودی خود را با تمسک به متن مقدسی مانند قرآن، تبیین و ترویج نمایند. چنین برداشتهایی البته به منزله پشتوانه‌های محکمی بودند که ادامه زندگی و حیات علمی اهل تصوف را در جامعه باورمند به تعالیم دینی ممکن می‌ساخت.

شمس معمولاً آیاتی را تفسیر نموده است که به دلیل ابهام زبانی و بیان نمادین، برداشت معانی مختلف از آنها امکان‌پذیر است. در واقع، او از سنتی دیرین تبعیت می‌کند. مقاتل بن سلیمان در تفسیر خود آیات قرآن را به سه مقوله تقسیم کرده بود. اولین دسته، آیات امر و نهی هستند که تأویل آنها امکان‌پذیر نیست و باید با تفسیر لفظی به توضیح آنها پرداخت. زیرا شارع اصرار دارد آیات احکام براساس صورت لفظی که بیان شده‌اند، درک و فهم شوند. دسته دوم و سوم – وعد و وعید واخبار پیشینیان – قابل تأویل است و از طریق استنباط و مدد گرفتن از قوه خیال به معانی احتمالی این آیات می‌توان رسید. (نویا، ۱۳۷۳: ۵۵)

شیوه تفسیری شمس مبتنی بر تأمل شخصی و ذهنیت عارفانه اوست که به چاشنی ذوق و هنر نیز آمیخته شده است. در تفسیرهای وی، رابطه دال (واژگان آیات) و مدلولهای استنباط

شده، در پرتو سه عامل مذکور قابل درک است. به عنوان نمونه، در تفسیر قسمتی از آیه بیست و شش سوره انسان؛ یعنی« **سَبّحْهُ لَیْلاً طَویلاً**» می‌گوید: « **با این همه چون مرید کامل نشده است تا از هوا ایمن باشد، از نظر شیخ دور بودن او را مصلحت نباشد. زیرا نفس سردی او را در حال سرد کند. اما چون کامل شد، بعد از آن غیبت شیخ او را زیان ندارد و سَبّحْهُ لَیْلاً طَویلاً یعنی چون میان مرید و شیخ حجابی شد، آن لیل باشد. چون تاریکی در آمد، این ساعت باید که به جدّ تسبیح کنی و کوشش کنی در زوال آن پرده و هرچند تاریکی افزون می‌شود و شیخ بر تو مکروه‌تر می‌شود، کوشش خدمت افزون می‌کنی و غم نخوری و نومید نشوی از اینکه از دراز شدن ظلمت که لَیْلاً طَویلاً که چون تاریکی دراز آید، بعد از آن روشنی دراز آید.**» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷:ص۱۴۵)

نمونه‌ای از تفسیرهای عارفانه شمس

شمس تبریزی در اثنای سخنان خویش اعم از مقالات و سخنان پراکنده در مجموع، سی آیه از آیات قرآن کریم را تفسیر کرده است. در پاره‌ای از این تفسیرها تنها یک واژه تأویل شده است مانند آیه بیست و نهم سوره فجر که در آن جنت را به حقیقت خداوند تأویل نموده است. «**قوله: فَادخُلی فی عِبادی بعد از آن خود حاجت نیست الا تأکید. وَادخُلی جَنَّتی یعنی حقیقتی. سوگند به لوّامه می‌خورد به مطمئنه نمی‌خورد که از آن عزیز است که آن را به قسم درآورد.**» (همان:ص۶۹۰) در تفسیر بعضی از آیات نیز نکات تازه‌ای در باب قصص انبیا و اخبار پیشینیان بیان کرده است که اگر چه ارتباط چندانی با دریافتهای تفسیری ندارند، خالی از نگرش جدید به این امور هم نیست. به عنوان نمونه، از آیه سی‌ام سوره مریم؛ یعنی «**انّی عَبدُالله آتَانیَ الکتابَ وَجَعَلنی نَبیّاً فضیلت محمد (ص) را بر عیسی (ع) استنباط می‌کند. «عیسی در حال سخن گفت، محمد بعد چهل سال در سخن آمد نه از نقصان بلکه از کمال، زیرا محبوب بود. بنده را گویند تو کیستی، گوید: انّی عَبدُالله. سلطان را نگویند تو کیستی؟**» (همان:ص۹۸) در جای دیگر هم به برتری حضرت محمد (ص) بر عیسی (ع) و سایر انبیا اشاره می‌کند: «**آنچه پیامبران دیگر در هزار سال حاصل کردند، محمد علیه‌السلام در مدت اندک از آن برگذشت که مِن لَدُنٍ حَکیمٍ عَلیمٍ. زیرا از برای آن کارش بیرون**

آورده بودند. همچو عیسی. عیسی اگر در اول شیرخوارگی آن یک سخن گفت، آن بی‌اختیار بود. رَمیَاً مِن غَیرِ رَامٍ . چنانکه بچه الف کشد ناگاه نیک آید. محمد (علیه‌السلام) اگرچه دیر گفت و بعد چهل گفت اما کاملتر بود سخن او. آخر سخن هر دو بر جاست.» (همان: ۱۹۶– ۱۹۷) تا جایی که نگارنده جستجو کرده است، هیچ یک از تفاسیر عرفانی قبل از شمس به این نکته اشاره نکرده‌اند. مولوی هم که در چهار نوبت به تکلم حضرت عیسی (ع) در مثنوی اشاره کرده، به چنین مقایسه‌ای نپرداخته است . تنها در یک مورد توجیه عارفانه‌ای از این تکلم ارائه می‌کند که بیان آن خالی از لطف نیست.

عیسی اندر مهد بردارد نفیر — که جوان ناگشته ما شیخیم و پیر

(مثنوی، ۳/۱۷۹۴)

بقیه موارد از نوع تأویل مفهومی آیات است که به جهت رعایت اختصار تنها پنج آیه کلیدی را که در بردارنده اندیشه‌های کلی شمس هستند، برگزیده‌ایم. تأویلاتی را که شمس از این آیات به دست داده است، با تفاسیر عرفانی قبل از وی مقایسه نموده‌ایم تا صحت و سقم ادعای شمس مبنی بر بهره نبردن از سایر مفسران و اتکا بر آرا و عقاید خویش را بررسی کرده باشیم. از مجموع سی آیه‌ای که وی تفسیر یا تأویل نموده است، تنها در سه آیه شباهتهایی با تأویلات عارفان پیش از وی به چشم می‌خورد. ما این آیات را به قصد برگزیده‌ایم تا نشان داده باشیم شمس نیز مانند هر مفسر دیگری به رغم اراده خویش نمی‌تواند خود را یکسره از فضای گفتمانی‌ای که در آن قرار دارد، بیرون بکشد و تفسیری تماماً تازه و نو ارائه نماید.

۱. آیه دوم سوره فتح

متن آیه مبارکه چنین است: «**لِیَغْفِرَ لَکَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَمَا تَاخَّرَ.**» ابتدا تأویل شمس را از این آیه می‌آوریم. «**آخر پیغامبر ع. م جایی خمر نخوردی الا گناه او این سخن بودی که گفتی. فرمود که غفران از تو کوتاه نشود و کم نشود. تو هرچه خواهی این گناه می‌کن و می‌گو. این گفتن او را جدایی است و دوری است. از این دوری او هزار نزدیکی حاصل می‌کنند. او تواند که از این بامزه‌تر بگوید این را، الا در معرض نتوانند آمدن و مضمحل شوند و طاقت ندارند.الا از این بی‌مزگی و ازین (بی) مزه گفتن او صد هزار مزه‌ها می‌یابند و بامزه می‌شوند.صدیق مست می‌شود و عمر را حال دگرگون می‌شود و علی‌در معرض‌تیغ**

تیز درمی‌آید از این بی‌مزگی او تا چندان قوت گیرند و پرورده می‌شوند.» (همان:ص۷۰۵) باید پرسید چرا در نظرگاه شمس «**سخن گفتن**» پیامبر اکرم (ص) گناه تلقی می‌شود؟ می‌دانیم بنا بر اعتقاد اغلب زبانشناسان امروزی، زبان خصلتی مادی و بشری دارد و عناصر آن بر ساخته انسان است که در تنگنای مادیت گرفتار آمده است. به عنوان نمونه، ویلیام. پی. آلستون می‌گوید: «فیلسوفانی نظیر فلوطین و برگسون که شهود عرفانی داشتند، زبان را از این حیث که زبان است، برای بیان حقیقت بنیادین نامناسب می‌دانستند. از این دیدگاه، انسان می‌توان حقیقت را تنها از طریق نوعی اتحاد غیرکلامی با واقعیت به طور کامل درک کند؛ صورت‌بندی‌های زبانی در بهترین شرایط، تنها منظرهای کم و بیش مخدوش شده‌ای را در اختیار ما می‌گذارند.» (آلستون، ۱۳۸۱: ۲۶-۲۷) در نظر عارفی مانند شمس تبریزی نیز، واقعیتی جز ذات اقدس حضرت باری تعالی وجود ندارد و «**توحید محض**» غرق شدن بنده در هیبت اوست. هر نوع بیان، حتی توصیف و حمد خداوند، در واقع درآمدن از توحید محض و مبتلا شدن به شرک خفی است. این همان نکته‌آی است که حلاج به آن اشاره کرده است: «بدان که بنده‌ای که توحید خدای را می‌گوید، خود را اثبات می‌کند و کسی که خود را اثبات می‌کند، شرک خفی آورده است. خدای تعالی خود از زبان هر یک از آفریدگار خود که بخواهد خود را توحید می‌گوید.» (اخبار حلاج، شماره۶۲: ۹۹ به نقل از پل‌نویا، ۱۳۷۳: ۳) پس اگر رسول اکرم (ص) نیز به هنگام سخن گفتن از توحید محض به در می‌آید و این البته گناهی است لطیف و به یک اعتبار ضرور. زیرا کلام آن حضرت هر چند او را از آن تجربه غرق شدن در شکوه و عظمت حضرت باری باز می‌دارد، اما بندگان خداوند را به همان تجربه راهنمایی می‌کند. بنابر این، خداوند در ازای راهبری بندگان خود، گناه لطیف و ضرور پیشین و پسین او را می‌بخشد.

هیچ یک از تفاسیر پیش از شمس چه تفسیرهای عامه و چه تفسیرهای عرفانی تا آنجا که ما کاویده‌ایم، چنین برداشتی از آیه فوق نداشته‌اند. ابوالقاسم قشیری در تفسیر لطائف الاشارات بر مشرب مفسران عامه رفته و منظور از گناه ما تقدم و ماتأخّر را گناه حضرت آدم و امت حضرت محمد (ص) دانسته است که به حرمت وی همه آن گناهان بخشیده شده است. همچنین، احتمال می‌دهد منظور از گناه ماتقدم و ماتأخر، ترک اولی است که از پیامبر اکرم(ص) قبل و بعد از نبوت سرمی‌زده است. او برای اثبات نظر خود به حدیث معروف، «**حَسَناتُ اَلأبرارِ سَیِّئاتُ المُقَرَّبینَ**» استناد می‌کند. (ر.ک قشیری، ۱۴۲۰ ه، ج۳: ۲۰۸) رشیدالدین

میبدی نیز در تفسیر این آیه از قول سفیان ثوری یک بار گناه ماتقدم را گناهان احتمالی آن حضرت در دوران جاهلیت و گناه ماتأخر را هر آن چیزی که باید انجام می‌داد و انجام نداده است، تعبیر می‌کند و بار دیگر از قول عطاءالله‌الخراسانی گناه ماتقدم و ماتأخر را به ترتیب گناه حضرت آدم و امت محمد (ص) می‌داند. (ر.ک. میبدی، ۱۳۷۶، ج۹: ۲۰۷) ابن‌عربی هم منظور از گناهان ماتقدّم و ماتأخرّ آن حضرت را «تلویناتی» می‌داند که به واسطه انواری که بر قلب وی ساطع می‌شود، از بین می‌رود. (ر.ک. ابن عربی، ۱۹۷۸، ج۲: ۵۰۶) ابو عبدالرحمن سلمی نیز در حقایق التفسیر وجوهی برای گناه ما تقدم و ماتأخّر برمی‌شمارد. عین گفته سلمی بدین شرح است: «**قَالَ ابن عَطاء... مَا کانَ منْ ذَنب اَبیکَ اذْ کُنتَ فی طَلَبه حینَ بَاشَرَ الخَطیئه و مَا تَأخَّرَ منْ ذُنُوب اُمَّتکَ اذْ کُنتَ قَائدَهُم و دَلیلَهُم و الخَلقُ کُلُّهُمْ مُوقُوفونَ لَیسَ لَهُمْ وُصولُ الیَ الله تَعالی ألا مَعَهُ و قَالَ مَعنی استعفار النَّبی صلعم فی الأغَاثَه یستغفرُ فی حَال صَحوه من حال السُّکر. بلْ یستغفرُ فی حال السُّکر من الصَّحو ویَلْ یَستغفرُ منْ حَالَین جَمعیاً. اذْ لا سُکَر و لا صَحوَ فی الحَقیقَه لَهُ. لأنّهُ فی الحَضرَه و القَبضَه لایُفَارقُهما بحَال.**» (سلمی، ۱۳۷۲، ج۱: ۱۸۸)

با وجود فاصله فراوان تأویل شمس با تأویلات عارفان پیش از وی از این آیه، رگه‌هایی از چنین برداشتی را می‌توان در منابع کهن عرفان اسلامی یافت. نفری، شاید نخستین کسی است که به «سوایت» حرف و لزوم ردّ آن تأکید کرده است. او در کتاب «مواقف» خویش که در بردارنده تجربیات ناب عارفانه و دیدار و گفتگوهایش با خداست، بر این نکته اشاره می‌کند که «**السِّوا کُلُّهُ حَرفٌ و الحُروفُ کُلُّهُ سوی.**» نفری از این قاعده به اصل « **الحُروفُ حجابٌ و الحجابُ حَرفٌ**» می‌رسد. **عین عبارت او در مواقف این‌گونه است: «مرا پیش روی خود ایستانیدو گفت:حرف را به پس پشت افکن و گرنه رستگار نخواهی شد؛ زیرا حرف، تو را به سوی خود خواهد کشید. حرف حجاب است و کلیه حرف حجاب است و فرعیه حرف نیز حجاب است. مرا نه حرف می‌شناسد نه آنچه در حرف است و نه آنچه از حرف برمی‌آید و نه آنچه حرف به آن دلالت می‌کند. زیرا معنیی که حرف از آن خبر می‌دهد حرف است و راهی که حرف به آن رهنمون می‌شود،حرف است.**» (به نقلاز نویا، ۱۳۷۳: ۳۱۱) اما اینکه آیا شمس به آثار نفّری دسترسی داشته یا نه، البته با اینگونه شواهد به سهولت قابل اثبات نیست.به هرحال، اگر نظریه حجاب بودن حروف قبل از قرن هفتم هم تبدیل به نظریه‌ای عام شده‌باشد،استفاده هوشمندانه شمس از آن در تأویل آیه فوق خالی از لطف نخواهد بود.

۲- آیه هفتم سوره الضحی

آیه «**وَجَدَکَ ضَالّاً فَهَدی**» را نیز باید از حیث معنا در ردیف آیه قبل به شمار آورد؛ چرا که در هر دو آیه، مطالبی درباره پیامبر اکرم (ص) بیان گردیده است که در باور مسلمانان اطلاق معنا و سیاق ظاهری آیا به ساحت ایشان جایز نیست. به همین دلیل تمامی مفسران اسلامی سعی کرده‌اند وجوهی از معانی برای این آیات بیابند که در عین وفاداری به متن قرآن، هرگونه شبهه و انتساب گناه و گمراهی از ساحت پیامبر اکرم(ص) مرتفع گردد.

شمس در تأویل و خوانش این آیه به ابتکار جالبی دست می‌زند که در میان تفاسیر تا جایی که نگارنده جستجو کرده بی‌سابقه است. او به جای ضمیر مخاطب «ک» و صفت «ضَالّاً واژه «نفس» را می‌گذارد و آیه را به این شکل می‌خواند تا شبهه گمراهی پیامبر و گم کردن و بازیافتن از حضرت باری تعالی برطرف شود. می‌گوید: «**وَ وَجَدَ نَفسُکَ نفسَکَ**» **تا نه نبی را گمراه گفته باشد، نه خدا را به گم کردن و باز یافتن نسبت کرده. نه در اقوال مختلف سرگشته باشد. این اگرچه معنی ظاهر است، صدا هزار هزار سر از اینجا کشف شود. راه دور و دیواری که تا آسمان گرفته است، به این از میان برخیزد.**» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۵۲)

وجوهی که مفسران قبل از شمس در باب این آیه مطرح کرده‌اند، هیچ شباهتی به قول شمس ندارند. مقاتل بن سلیمان برای تفسیر این آیه از آیه «**اَلَم نَشرَح لَکَ صَدرَکَ**» سوره انشراح مدد می‌گیرد و می‌گوید: « **آیا سینه‌ات را که زیاده تنگ بود. گشاده نکردیم تا ایمان در آن راه یابد و بدین‌گونه خدا تو را در راه راست هدایت کند؟ زیرا نوشته شده است وَوَجَدکَ ضَالاً فَهَدی یعنی ناآگاه از این معنی که کتاب چیست و ایمان چیست؟**» (نویا، ۱۳۷۳: ۷۳)

پل نویا به دنبال سخن مقاتل چند وجه دیگر از اقوال عارفان نخستین را می‌آورد تا نشان دهد چگونه ذهنیت مفسران عارف به سمت آرمانی نمودن شخصیت پیامبر اکرم (ص) حرکت نموده است. ما نیز وجوه مورد اشاره او را عیناً نقل می‌کنیم تا مقایسه این اقوال با تفسیر شمس به سهلوت امکان‌پذیر باشد. «جنید می‌گوید: **وَوَجَدَکَ ضالاً اَیْ مُتَحَیراً فی بیان الکتاب المُنزلَ علیکَ فهداکَ لِبَیانه.** امام جعفر صادق می‌گوید: **کُنتَ ضالاً عن محبتی لکَ فی الازل فَمَنَنتُ علیکَ بِمَعرِفَتی. ابن‌عطا همی‌گوید: وَجَدَکَ ضالاً عَنِ الرُّسُومِ لا عَنِ المَعرِفَه.**»(همان: ۷۵-۷۶)

قشیری علاوه بر وجوهی که عامه مفسران بیان کرده‌اند، چند وجه عرفانی نیز مطرح کرده است. ما از وجوه دیگر اقوال او صرف‌نظر و تنها وجوه عرفانی او را بعینه ذکر می‌کنیم. در

تمامی اقوال البته تأکید بر صفت «ضَالاً» و فعل «هدی» است.«**ویقالُ: ضَالاً فی مَحَبِّتنا، فَهَدَیناکَ بنورِ القُربَه الَینا و یقالُ ضَالاً عَن مَحَبَّتی لَکَ فَعَرَفُتکَ انِّی اُحِبُّکَ و یقالُ جَاهلاً بِمَحَلِّ شَرَفِکَ فَعَرفُتکَ قَدرَکَ.**» (قشیری، ۱۴۲۰ه، ج۳: ۴۳۰) ابن‌عربی مصداق گمراهی پیامبر را محجوب بودن وی از ذات باری تعالی به دلیل توجه به صفات می‌داند. تفسیری که ابن‌عربی از این آیه به دست می‌دهد در ارتباط تنگاتنگ با آیه ماقبل این آیه است. می‌گوید: « **اَلَمْ یَجِدْکَ یَتیماً، مُنفَرداً محجوباً بِصفاتِ النَّفسِ عَنْ نُورِ اَبیکَ الحَقیقی الّذی هُوَ رُوحُ القُدُسِ، مُنقَطعاً عَن ضَائعاً عَن ضَائعاً «فَآوی» أیْ فآواکَ الی جَنابه و رَبّاکَ فی حجرِ تَربیَته و تَأدیبه و کَفلکَ اَبَاکَ لِیُعَلّمَکَ و یُزَکّیکَ «وَ وَجَدَکَ ضَالّاً» عَنِ التُوحیدِ الذّاتّی عِندَ کُونکَ فی عالَمِ اَبیکَ مُتَحجّباً بالصِّفاتِ عَنِ الذّاتِ فَهَداکَ بِنَفسه الی عَینِ الذّات**» (ابن‌عربی، ۱۹۷۸، ج۲: ۸۲۰)

۳. آیه یکصد چهل و سوم سوره اعراف

در این ایه بخش مهم و اصلی داستان حضرت موسی بیان شده است. آنجا که موسی (ع) به میقات رفته و از خداوند طلب دیدار می‌کند. اصل آیه چنین است: «**وَلَمّا جَاءَ موسی لمیقاتنا وَ کَلَّمَهُ ربُّهُ قَالش ربِّ ارنی اُنظُر أَلَیکَ قَالَ لَنْ تَرانی وَلکنْ اُنظُرْ الَی الجَبَلِ فأنْ أستَقرَّ مَکانَهُ فَسَوفَ تَرانی فَلَمّا تَجَلّی ربُّهُ للجَبَلِ جَعَلَهُ دَکّاً وَ خَرَّ موسی صَعقاً فَلَمّا أفَاقَ قَالَ سُبحانَکَ تُبتُ أَلَیکَ وَ أنَا أوَّلُ المؤمنین.**» می‌دانیم شخصیت و زندگی حضرت موسی (ع) از همان دوره نخستین شکل‌گیری عرفان اسلامی مورد توجه عرفا قرار گرفته است. درباره علل توجه پررنگ عارفان مسلمان به سرنوشت این پیامبر، پل نویا می‌گوید: «... اما وضع موسی (ع) که در ادیان توحیدی و در همه اعصار ملهم غنی‌ترین موضوعات استعاری در تفاسیر روحانی بوده، با وضع ابراهیم (ع) متفاوت است. تفسیر مقاتل نشان می‌دهد که داستانهای قرآنی مربوط به موسی (ع) بسیار زودتر تفسیر اسلامی را متوجه تأملی در تجربه مذهبی به عنوان آغاز برقراری ارتباط با خدا کرده است؛ به وجهی که در چند بعد، موسی (ع) در نزد صوفیان به صورت نخستین نمونه عارفی درمی‌آید که به ورود در سر خدا فرا خوانده شده است.» (نویا، ۱۳۷۳: ۶۷-۶۸)

شمس در دو قسمت مقالات، این آیه را تأویل کرده است. ابتدا هر دو وجه تأویل او را ذکر و سپس تأویلات قبل از وی را نقل می‌کنیم. « **لاتُدرِکُهُ الابصارُ نومیدی است. گفت: وَ هُوَ یُدرِکُ الأَبصَارَ تمام امید است. چون حقیقت رؤیت به موسی روی آورد و او را فرد گرفت و در رؤیت مستغرق شد، گفت: اَرنی. جواب داد: لَنْ تَرانی؛ یعنی اگر چنان خواهی دید، هرگز نبینی. این مبالغه است در انکار و تعجب که چون در دیدن غرقی، چون می‌گویی بنمای تا ببینیم؟ وگرنه چون گمان بریم به موسی محبوب الله و کلیم‌الله که بیشتر قرآن ذکر اوست و مَنْ أحَبَّ شَیئاً اکثَرَ ذِکرَهُ ... وَلکنْ اُنظُرْ الی الجَبَلِ، آن جبل ذات موسی است که از عظمت و پابرجایی و ثبات جبلش خواند؛ یعنی در خود نگردی ما را ببینی. این به آن نزدیک است که مَن عَرَفَ نَفسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. چون در خود نظر کرد او را بدید. از تجلی، آن خود او که چون که بود مُندَک شد و گرنه چون روا داری که دعای کلیم خود را رد کند و به جمادی بنماید؟ بعد از آن گفت: تُبتُ الیکَ یعنی از این گنه که غرقه باشم در دیدار و دیدار خواهم.**»(شمس تبریزی،۱۳۷۷:ص۱۷۴– ۱۷۵) مولوی دردفتراول و دریک بیت به قسمت نخست قول شمس و ماجرای تجلی‌خداوند بر کوه طور اشاره‌کرده‌است.

لا جرم ابصارُنا لاتُدرِکُه وَهُوَ یُدرک بین تو از موسی و کُه

(مثنوی، ۱/۱۱۳۵)

برخلاف عبارت فوق که به نوعی دفاع از منزلت موسی (ع) است، در جایی دیگر، شمس همین آیه را به گونه‌ای تأویل می‌کند که بوی مقایسه موسی (ع) با حضرت محمد(ص) به مشام می‌رسد. «**کلیم می‌گوید: اَرنی. چون دانست که آن از آن محمدیانست. از این می‌خواست که اللّهُمَّ أجعَلنی مِنْ اُمّه مُحمّد. چون دید که پرتو مردی بر آن کوه آمد، خرد شد. گفت جای من نیست؛ اما جعلنی منً امّه محمّد گفتند: اکنون چند روز به خدمت خضر رو. خضر هم می‌گوید که اللّهُمَّ أجعَلنی مِن اُمّهً مُحمّد. نوری دیگر است که موسی وخضر را به تاراج دهد. در عیسی نگری در آن نور سرگردانً بینی. در موسی نگری در آن نور حیران بینی. محمد را نوری است که بر همه انوار غلبه کرده آخر نگر که آن چله و آن ذکر هیچ بر متابعت محمد هست؟ آری موسی را اشارت بود: اربَعینَ لَیلَهً. متابعت محمد کجا که موسی تمنای آن نیارد بردن، بلکه گوید مرا از فتراکیان او گردان.**» (همان: ۲۸۴)

همین دو تفسیر متفاوت از یک آیه نشان می‌دهد که چگونه شمس با توجه به موقعیت و مخاطب، دریافت خود را از متن آیات بدون در نظر داشتن تفسیرهایی که خود وی قبلاً ارائه کرده بود، تغییر می‌داده است. از طریق چنین برخوردهایی با متن واحد است که پی‌می بریم چرا او به «**نوشتن**» اعتقادی نداشته و «**گفتار**» را بر «**نوشتار**» ترجیح می‌داده است.

مقاتل بن سلیمان در تفسیر این آیه بر مشرب متکلمین می‌رود و صحت نظیریه «**عدم امکان رؤیت خداوند**» را استنباط می‌کند.[۱۰] اما شباهت شگفت‌انگیزی میان تفسیر منسوب به ام جعفر صادق(ع) و تفسیر ابن عربی با شیوه تفسیر شمس به چشم می‌خورد و این از جمله موارد معدود شباهت نوع دریافت شمس با آثار پیش از اوست. اما جعفر صادق می‌فرماید:

« **المیقَاتُ، طَلَبُ الرُّؤیَه.... سَمَعَ [موسی] کَلامَاً خَارِجَاً عَنْ بَشَرِیَّته وَ اَضَافَ الکَلام الَیه وَ کَلَّمَهُ مِنْ نَفسه موسی و عُبودیَّته فَغَابَ موسی عَنْ نَفسه وَ فَنَی موسی عَنْ صفاته وَ کَلَّمَهُ رَبُّهُ مِنْ حَقایقِ مَعانیه فَسَمَعَ موسی صِفَه موسی مِنْ رَبِّه وَ مُحَمَّدُ سَمَعَ مِنْ رَبِّه صِفَه رَبِّه فَکانَ احمَدُ المَحمودینَ عندَ رَبِّه وَ مِنْ هُنَا کانَ مَقامُ مُحمَّد صلعم سِدْرَه المُنتَهی وَ مَقامُ موسی الطُّورُ.**» (سلمی، ۱۳۷۲ ج۱: ۲۹) چنانکه ملاحظه می‌شود استنباط برتری محمد (ص) بر موسی (ع) وجه مشترک دو تفسیر است. اما فصل مشترک دریافت شمس با ابن‌عربی در این است که هر دو «جبل» را نمادی از کالبد موسی دانسته‌اند. عین عبارت ابن‌عربی چنین است: «**... وَلکنْ اُنظُرْ الَی الجَبَلِ «اَیْ جَبَلِ وُجُودک» فَانْ استَقَرَّ مَکانَهُ «اَمکَنتَ رُؤیَتَکَ ایّایَ وَ ذلکَ مِنْ بَابِ التَّعلیقِ بالمَحال» جَعَلَهُ دَکّاً «اَیْ مُتَلاشیاً لا وُجُودَ لَهُ اَصلاً.» وَ خَرَّ موسی «عَنْ دَرَجَه الوُجود فَانیاً» فَلَمّا اَفَاقَ «با وُجُود المُوهوبِ الحَقَّانی عندَ البَقاء بَعدَ الفَنا»** (ابن‌عربی، ۱۹۷۸، ج۱: ۴۴۹) قشیری در تفسیر این آیه بیش از آنکه در فکر یافن معانی پوشیده آن باشد، بر خود تجربه تکلم موسی (ع) به عنوان عارف نخستین با خداوند تأکید می‌کند. او در بیان این تجربه به اندازه‌ای به شور و شعف می‌آید که عنان قلم از دست می‌دهد و نثرش را به شعری صوفیانه مبدل می‌کند: «**جَاءَ موسی مَجیَ المُشتاقین، مَجیَ المُهّیمین، جَاءَ موسی بلا موسی . جَاءَ موسی وَلَمْ یَبقَ مِنْ موسی شَیءٌ لموسی. آلافُ الرِّجالُ قَطَعوا مَسافات طَویله فَلَمْ یَذْکُرُهُمْ اَحَدٌ وَ هذا موسی خَطا خُطَوات فَالی القیامَه یَقرأُ الصِّبیانُ «وَلَمّا جَاءَ موسی لمیقاتنا»** (قشیری،۱۴۲۰ ه، ج۱: ۳۵۲) قشیری «ارنی» گفتن موسی را به علت غلبات وجد و طلب

کمال وصال می‌داند و نیز می‌گوید عزت سماع کلام حضرت باری او را از خود بی‌خود کرد و آنچه را که قبلاً آماده کرده بود به خداوند بگوید، فراموش نمود و در آن لحظه کنترل زبان خود را از دست داد و سخنی را که فی‌الوقت بر زبانش جاری شده بود، بیان کرد. (همان، ۳۵۵)

۴. آیه پنجم سوره طه

آیه معروف «**الرَّحمنُ عَلَی العَرشِ استَوی**» از جمله آیات متشابه قرآن است که همواره درباره معانی آن بیان فرق اسلامی از جمله اشاعره و معتزله اختلاف نظر بوده است. چنانکه می‌دانیم اشاعره با استناد به چنین آیاتی و فهم معنای ظاهری آنها برای حضرت باری اندام و جوارحی قائل می‌شدند و در مقابل، معتزلیان اهل تنزیه، این آیات را تأویل می‌کردند تا شائبه هر نوع جسمانیت از ساحت خداوند برطرف‌گردد. عارفان مسلمان چنانکه از آثارشان برمی‌آید با هیچ یک از فرق فوق همدلی ننموده و خود برای خاتمه بخشیدن به جدالهای بی‌حاصل، رهیافت‌های تازه‌ای ارائه کرده‌اند. شمس در تأویل این آیه می‌گوید: «**اَن عرش دل محمد است. اگر پیش از او استوی نبود، به وقت او چون بود؟ قصه خود می‌گوید: طه، مرنج، مرنج، رنج مبین. این قصه برای رنج تو نیاوردیم. لَهُ مَا فی السَّموات و مَا فی‌الارض. سماورات دماغ اوست. ارض وجود او. همه قصه اوست. استوی حال اوست.**» (شمس،۱۳۷۷: ۶۵۷) در قسمت‌های دیگری از مقالات به این تأویل اشاره کرده است.[۱۱]

هیچ یک از تفاسیر عرفانی قبل از شمس، تا آنجا که ما جستجو کرده‌ایم، به جز ابن‌عربی چنین تأویلی از آیه مذکور به دست نداده‌اند. قشیری می‌گوید: « **استواءُ عَرشه فی السَّماء مَعلُومٌ و عَرشُهُ فی‌الأرض قُلوبُ اَهلِ التوحید.**» (قشیری، ۱۴۲۰ ه، ج۲: ۲۳۵) اما تأویل ابن‌عربی شباهت شگفت انگیزی به تأویل شمس دارد. عین عبارت ابن‌عربی چنین است: «**فَکَمَا استَوی عَلَی عَرشِ وُجود الکُلِّ بظُهُور الصِّفَه الرَّحمَانیَه فیه وَ ظُهُور اَثَرها، اَیْ الَفَیضُ العلمِ منهُ اَلی جَمیعِ المُوجودات، فَکَذا استَوی عَلَی عَرشِ قَلبکَ بظُهور جَمیعِ صفاته وَ وُصول اَثَرها منهُ اَلی جَمیعِ الخَلائق، فَصرتَ رَحمَهً للعَالَمینَ وَ صَارَتْ نَبُوّتُکَ عَامَّهً خَاتَمَهً فَمَعنی الأستواء ظُهُورُهُ فیه سَوّیاً تَامّاً اذْ لا یُطابقُ کُلَّها مَظهَرُ غیره وَ لایَستوی وَ لایَستَقیمُ الا عَلیَه وَ لذلکَ لَمْ یَکُنْ لَهُ عَلَیه السَّلام ظِلٌّ اذْ لَمْ یَبقَ منْ ذاته مَعَ صفاته بَقیَّهٌ، لَمْ تَتَحَقَّقَ بالحَقّ بالبَقاء بَعدَ الفَناء التّام.**» (ابن عربی، ۱۹۷۸، ج ۲: ۳۳)

۵. آیه هفتاد و دوم سوره احزاب

آیه امانت نیز در بین مفسران مباحث گسترده‌ای را به وجود آورده است. اصل آیه مبارکه چنین است: **أنّا عَرَضْنَا الأمَانهَ عَلَی السَّموات و الأرضِ و الجبال فَأبَیْنَ أنْ یَحْملْنَها وَ أشْفَقْنَ منْها وَ حَمَلَها الأنسانُ أنَّهُ کانَ ظَلومَاً جَهولاً.**» برای مفسران قرآن حل دو مسأله در تفسیر این آیه حیاتی بوده است. یکی اینکه مصداق و مدلول امانت کشف کنند ودیگر اینکه برای علت سرباز ردن آسمان و زمین و جبال و پذیرش انسان برای بر دوش کشیدن این بار، تبیین قانع کننده ارائه دهند . اکنون فرصت پرداختن به تفاسیر عامه نیست و نقد تطبیقی تحلیلهای مطرح شده در تفاسیر اسلامی از این آیه، تحقیقی علی حده خواهد بود. شمس بنا به مشرب فکری خود، مصداق امانت الهی را «معرفت الله» می‌داند و آیه را با توجه به حدیث قدسی «**لایَسَعُنی أرضی و لاسَمائی وَلکنْ یَسَعُنی قَلبُ عبدالمؤمن**» تأویل می‌کند.[۱۲]اما توجیهیه که در باب علت پذیرش انسان می‌آورد شنیدنی و زیباست. می‌گوید: «**... گفتند آسمانها و زمینها که تحمل این امانت کار ما نیست. زیرا نظرشان بر توفیق نبود تا گفتندی که اگرچه کمان سخت است، چون ما بر دست گیریم، در قفای ما کس است که او بکشد، آن قوت نظر و توکل محمد را بود و محمدیان را.**» (شمس، ۱۳۷۷: ۲۳۰)میبدی در تفسیر این آیه به روش مفسران عامه مصداقهای متعددی برای امانت ذکر می‌کند. مانند: دین، پنج نماز، اسرار عبادت، غسل از جنابت و اعضای بدن.[۱۳] و در توجیه علت پذیرش بار امانت از سوی انسان می‌گوید: « **آدم صفی که بدیع فطرت بود و نسیج ارادت، چون دید که آسمان و زمین بار امانت برنداشتند، مردانه درآمد و بار امانت برداشت، گفت: ایشان به عظیمی بار نگریستند از آن سر وازدند و ما به کریمی نهنده امانت نگریستیم و بار امانت کریمان، به همت کنشد نه به قوت.**» (میبدی، ۱۳۷۶، ج۸: ۱۰۲) قشیری مصادیق امانت را قیام به واجبات و اصول و فروع آن و نیز توحید و حفظ حدود آن می‌داند. نظریه‌ای که در تبیین علت پذیرش امانت توسط انسان بیان می‌کند، بسیار شبیه به قول شمس است. او می‌گوید: « **حَمَلَ الأنسانُ بالله لابنَفسه وَ یُقَالُ ظَلَمَ نَفسَهُ حیث لَم یَشفَقْ ممَّا اشفَقَتْ منهُ السَّموات و الأرَضونَ وَ الظُّلمُ وَضعُ الشَّی فی غَیرِ مَوْضعه.**» (قشیری، ۱۴۲۰ه، ج۳: ۴۶) مولوی نیز در مثنوی در چهار نوبت به این آیه اشاره کرده است. در دفتر اول، امانت را به «نفحه‌الهی» تأویل کرده و می‌گوید:

گفت پیغمبر که نفحت‌های حق — اندرین ایام می‌آرد سبق...
تازگی و جنبش و طوبیست این — همچو جنبش‌های حیوان نیست این
گر در افتد در زمین و آسمان — زهرهاشان آب گردد در زمان
خود زبیم این دم بی‌منتها — باز خوان فابین ان یحملنها
ورنه خود اشفقن منها چون بدی — گر نه از بیمش دل که خون شدی

(مثنوی، ۱۹۵۱– ۱/۱۹۵۹)

مولانا در باب توجیه‌پذیرش حمل بار امانت از سوی انسان، در دفتر سوم به نکات ارزنده‌ای اشاره می‌کند. اما در دو مورد دیگر، بدون اینکه به تفسیر یا تأویل نزدیک شود، به عنوان تلمیح به آیه مذکور اشاره کرده است. ما با نقل دلیل تأویلی وی مقاله را به پایان می‌بریم.

کرد فضل عشق انسان را فضول — زین فزون خواهی ظلومست و جهول
جاهلست و اندرین مشکل شکار — می‌کشد خرگوش شیری در کنار
کی کنار اندر کشیدی شیر را — گر بدانستی و دیدی شیر را
ظالمست او بر خود و بر جان‌خود — ظلم بین کز عدل‌ها گو می‌برد
جهل او مر علم‌ها را اوستاد — ظلم او مر عدل‌ها را شد رشاد

(مثنوی، ۴۶۷۲– ۳/۴۶۷۶)

نتیجه

مطالعه درباره شمس تبریزی، به دلیل آرا و عقاید کم‌نظیرش و نیز نقشی که در تغییر و تحول روحی مولانا جلالدین داشته است، همواره ضرور و با اهمیت خواهد بود. علی‌رغم این ضرورت، تاکنون چنانکه باید در باب دانش و معارف وی تحقیقات ارزنده‌ای جز تصحیح انتقادی مقالات باقی مانده از وی، صورت نگرفته است. در این مقاله گوشه‌ای هر چند بسیار محدود از وسعت، عمق و عظمت اندیشه‌های شمس در حوزه تفسیر و تأویل عرفانی نموده شد. چنانکه در متن مقاله بیان گردید، شمس در تفسیر قرآن دارای اندیشه‌ای قابل توجه است و در معدود آیاتی که تفسیر کرده این رویکرد به خوبی نمایان است. نظریه تفسیری وی بر دو اصل تأثیر شخصیت مفسّر در نوع خوانش متن و لزوم استقلال علمی او استوار است. شیوه تفسیری شمس نیز مانند سایر مفسران عارف، متکی بر اجتهاد و تجربه فردی و عدم توجه به بستر تاریخی نزول آیات و بی‌اعتنایی به مباحث لغوی، نحوی، فقهی و کلامی است. شمس تبریزی در تفسیرهای خویش توانسته‌است مستقل از تفاسیرعامه، به تفسیری بدیع و تازه دست

یابد. اما به دلیل قرار گرفتن در فضای گفتمانی واحد با سایر عارفان مفسر، در موارد معدودی نتوانسته خودرا یکسره از سیطره چنین گفتمانی‌رهایی‌بخشد.باوجوداین،نمونه تفسیرهای وی به دلیل عمق، غنا و زیبایی آنها باید در سنت تفسیر نویسی عارفانه مورد توجه قرار گیرد.

پی‌نوشت

۱. در باب اینکه آیا پیامبر اکرم (ص) خود به تفسیر قرآن مبادرت می‌ورزیده است یا نه و یا اینکه تنها اکتفا به تبیین غموض پاره‌ای از آیات یا به سؤالاتی که پیرامون بعضی از آیات می‌شد،اکتفا می‌نمودند، نظریه‌های گوناگونی مطرح شده‌است. برای کسب اطلاع در این زمینه ر.ک.کمالی-دزفولی،سیدعلی(۱۳۵۴)،قانون تفسیر، تهران، انتشارات‌ناصرخسرو،ص۳۹۹-۴۰۶ .

۲. ر.ک . گلدزیهر، ایگناس (۱۳۸۳) گرایشهای تفسیری در میان مسلمانان، ترجمه سید ناصر طباطبایی، صص ۲۹-۵۶ و ۷۵-۷۷.

۳. درباره ریشه و معنای لغوی و اصطلاحی تأویل و تفسیر و تمایز آن دو ر.ک. ایزدی مبارکه، کامران (۱۳۷۶) شروط و آداب تفسیر و مفسر، صص ۲۳-۳۷.

۴. ر.ک. رولان بارت، درجه صفر نوشتار، ترجمه شیرین‌دخت دقیقیان، ص۳۷.

۵. حشر/ ۲۱

۶. علی بن احمد بن محمدعلی متویه معروف به واحدی نیشابوری. برای کسب علم اکثر بلاد اسلامی را گشته و از محضر دانشمندانی بزرگ علم آموخته است؛ به گونه‌ای که در علم نحو و حدیث استاد روزگار خود بوده و مورد مهر و محبت خواجه نظام الملک قرار گرفته است. تاریخ تولد وی معلوم نیست؛ اما وفات او به سال ۴۶۸ بوده ست. سه تفسیر به نام‌های البسیط، الوسیط و الوجیز به همراه اسباب النزول، التجبیر فی شرح اسماء الحسنی، الأعراب فی علی الأعراب و شرح دیوان متنبّی از آثار مهم اوست. (ر.ک. لغتنامه دهخدا، جلد اول، ذیل ابوالحسن علی بن احمد)

۷. ابوجعفر محمد بن الحسن بن علی الطوسی ملقب به شیخ الطائفه، فقیه و مفسر بزرگ شیعی است و به سال ۳۸۵ هجری در طوس زاده شد. سال ۴۰۸ به بغداد رفت و از محضر شیخ مفید و سید مرتضی کسب علم نمود. او یکی از دانشمندان پرکار اسلامی است و آثار فراوانی در حوزه‌های گوناگون نوشته است. تفسیرالتبیان فی تفسیر القرآن او یکی از تفاسیر معتبر محسوب می‌شود. (ر.ک. لغتنامه دهخدا، جلد اول، ذیل ابوجعفر طوسی)

۸. این حدیث با عبارات دیگری نیز در کتب روایی آمده است. از جمله:«مَن فَسَّرَ القرآنَ برأیهِ فَقَد افتَری عَلَی الله الکَذِب» در روایتی که کلینی از امام محمد باقر (ع) آورده و آنچه در تفسیرمنسوب به‌امام حسن عسگری (ع) آمده، همین معنا با زبانی متفاوت بیان گردیده است.

۹. حدیث تفسیر به رأی در میان متکلمان و مفسران اسلامی خود تفسیرهای گوناگونی داشته است؛ به گونه‌ای که در وجوه و مصادیق چنین تفسیری اتفاق‌نظر در میان آنها به چشم نمی‌خورد. به عنوان نمونه، حاجی خلیفه در «کشف‌الظنون عن اسامی الکتب و الفنون» پنج وجه تفسیر به رأی را بدین‌گونه برمی‌شمارد: ۱- تفسیر قرآن بدون احراز علومی که به کمک آنها می‌توان قرآن را تفسیر کرد. ۲- تفسیر متشابهات قرآن که جز خداوند کسی معانی آنها را نمی‌داند. ۳- تفسیری که برای تأیید فرق و مذاهب انجام می‌گیرد. ۴- تفسیری که مفسر بدون ارائه دلیل اصرار می‌کند مراد خداوند همان چیزی است که وی استنباط کرده است. ۵- تفسیر قرآن براساس استحسان عقلی و اغراض شخصی.(حاجی خلیفه،مصطفی‌بن‌عبدالله(۱۴۰۲.ق)کشف‌الظنون‌عن‌اسامی‌الکتب و الفنون،ج۱، دارالفکر، بیروت، ستون شماره۴۳۳). مرحوم علامه طباطبایی در جلد سوم تفسیرالمیزان تفسیر به رأی را اغراض شخصی و استحسان عقلی دانسته و علاوه بر آنها بر اینکه نیز پافشاری می‌کند که تفسیر به رأی ممکن است از طریق قیاسی که مفسر بین کلام الهی و کلام بشری می‌کند، بروز کند؛ یعنی مفسر با توجه به اصول و معیارهای درک و دریافت کلام انسانی به فهم کلام الهی مبادرت ورزد؛ در حالی که بافت کلام خداوند قابل قیاس با کلام بشر نیست. به همین دلیل ایشان بهترین روش تفسیر قرآن را تفسیر قرآن به قرآن می‌داند.

۱۰. ر.ک. نویا، پل (۱۳۷۳) تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص۷۰

۱۱- ر.ک. مقالات شمس، ج۱، ص ۲۵۷ و ۳۲۵

۱۲- ر.ک. همان، ج۱، ص ۱۲۵

۱۳- ر.ک. کشف‌الاسرار و عده الأبرار، ج۸، ص ۹۳

منابع

۱. آلستون، ویلیام، پی؛ **فلسفه زبان**؛ ترجمه احمد ایرانمنش و احمد رضا جلیلی، چاپ اول، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.

۲. ابن‌عربی، محمدبن علی؛ **تفسیر قرآن کریم**؛ تحقیق الدکتور مصطفی غالب، چاپ دوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۹۷۸.

۳. ابن‌عربی، محمدبن علی؛ **فتوحات مکیه**؛ ج۲، بیروت؛ دارصادر، بی‌تا.

۴. ابن‌کثیردمشقی؛ ابوالفدا اسماعیل؛ **تفسیر القرآن العظیم**، چاپ دوم، بیروت: دارالفکر، بیروت.
۵. احمدی، بابک؛ **ساختار و تأویل متن**، چاپ پنجم، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰ .
۶. ایزدی‌مبارکه، کامران؛ **شروط و آداب تفسیر و مفسر**؛ چاپ اول، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶.
۷. تبریزی،شمس‌الدین‌محمد؛ **مقالات**؛ تصحیح‌محمدعلی موحد، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷.
۸. بارت،رولان؛**درجه صفر نوشتار**،ترجمه شیرین‌دخت‌دقیقیان، چاپ‌اول، تهران: هرمس،۱۳۷۸.
۹. حاجی‌خلیفه، مصطفی بن عبدالله (۱۴۰۲ق)؛ **کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون**؛ ج۱، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۲.
۱۰. سلمی، محمد بن حسین؛ **مجموعه آثار**؛ گردآوری نصرالله پورجوادی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
۱۱. قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن؛ **تفسیرالقشیری مسمی بلطائف الاشارات**؛ الطبعه الاولی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰.
۱۲. کربن، هانری؛**تاریخ فلسفه اسلامی**؛ ترجمه جواد طباطبایی، چاپ دوم، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۷.
۱۳. کمالی دزفولی، سید علی؛ **قانون تفسیر**؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۵۴.
۱۴. گلدزیهر،ایگناس؛**گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان**؛ ترجمه سید ناصر طباطبایی، چاپ اول، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۳.
۱۵. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی؛ **مثنوی معنوی**؛ به اهتمام رینولد نیکلسون، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷.
۱۶. میبدی، رشیدالدین ابوالفضل؛**کشف‌الاسرار و عُده‌الابرار**؛ به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، چاپ ششم، تهران: چاپخانه سپهر، ۱۳۷۶.
۱۷. نویا، پل؛ **تفسیر قرآنی و زبان عرفانی**؛ ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳.