(Gawhar-i Guya), Vol. 13, No. 4 (Sequential 43). Winter 2019

Analyzing Qur'anic-Narrative Interpretations in Tazkirat al-Awliyā

Majid Rastandeh [*]
Vahid Mobarak [**]
Fatemeh Kolahchiyan [***]

Abstract

Persian literature, and especially its mystical form, has a long history with the Holy Quran and hadith. Encountering the Qur'an and hadith, mystic writers and poets, in addition to their regular use of them, have taken an interpretive look at these sources and have sometimes deconstructed them. Attar Neishaburi is from this category. In addition to his interpretations of the Quran and hadiths in his various works, he has played a significant role in transmitting the interpretive views of prominent mystics by writing Tazkirat al-Awliyā. The mystics whom Attar refers to in Tazkirat al-Awliyā, have each sought their own interpretation of verses and hadiths, often presenting their ideas in ordinary, and in some cases secret terms. The present study aimed to review the Qur'anic and narrative interpretations of mystics introduced in Tazkirat al-Awliyā based on the hermeneutic theory and a descriptive-analytic method with attention to the Gerard Genette's intertextuality approach. It sought to show manifestations of Attar's role in preserving and transmitting the mystical legacy of the mystics before him. The findings showed that interpretations can be divided into two types of word-based (lexical) and sentence-based (form-based). So, the mystics mentioned in Tazkirat al-Awliyā, in the face of various words such as Qibla, fade, worship, etc. and in dealing with the sentences like 'Hasanat al Abrar Saeeate al Mogharabin', 'Al Jar o Som Al Dar' and so on, have gone beyond the appearance of verses and hadiths and have begun to interpret them.

Keywords

Quran and Hadith, Interpretation (Hermetic), Mystical Prose, Attar, Tazkirat al-Awliyā.

[*] PhD Candidate of Persian Literature, Faculty of Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran.

[**] Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature Razi University, Kermanshah, Iran.

[***] Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature Razi University, Kermanshah, Iran.

نشریهٔ علمی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
سال سیزدهم، شماره چهارم، پیاپی ۴۳، زمستان ۱۳۹۸ صص ۲۸- ۱
Doi:10.22108/jpll.2019.113207.1283

تحلیل تأویل‌های قرآنی ـ روایی عارفان در *تذکرةالاولیا*

مجید رستنده*- وحید مبارک- فاطمه کلاهچیان*****

چکیده

ادب فارسی و به‌ویژه نوع عرفانی آن با قرآن کریم و حدیث انسی دیرینه دارد. نویسندگان و شاعران عارف‌مسلک در رویارویی با قرآن و حدیث، افزون‌بر بهره‌برداری متعارف از آنها، نگاهی تأویلی به این منابع داشته و گاهی ساختارشکنی هم کرده‌اند؛ عطار نیشابوری از این زمره است. او علاوه‌بر تأویل‌هایی که خود از قرآن و احادیث در آثار گوناگون خود دارد، با تألیف *تذکرةالاولیا* نقشی بسیار مهم در انتقال آرای تأویلی عارفان برجسته ایفا کرده است. عارفانی که عطار در *تذکرةالاولیا* به معرفی آنها می‌پردازد، هریک فراخور حال و مقام خود به تفسیر و تأویل آیات و احادیث همت گماشته و بیشتر با بیانی عادی و گاهی با بیانی رمزی، اندیشه‌های خود را عرضه کرده‌اند. این پژوهش با هدف نقد و بررسی تأویل‌های قرآنی و روایی عارفانِ معرفی‌شده در *تذکرةالاولیا* برپایهٔ نظریهٔ هرمنوتیک و با روشی توصیفی‌تحلیلی و رویکرد به نظریهٔ بینامتنیّت ژرار ژنت تنظیم شده است؛ همچنین نویسندگان می‌کوشند جلوه‌هایی از نقش عطار را در حفظ و انتقال میراث عرفانی عارفان پیش از وی نشان دهند. یافته‌ها نشان می‌دهد که می‌توان تأویل‌ها را ازنظر ساختار زبانی به دو نوع واژه‌محور (واژگانی) و جمله‌محور (انداموار) تقسیم کرد؛ بنابراین عارفان ذکرشده در *تذکرةالاولیا* در رویارویی با واژگان گوناگون قبله، محو، عبادت و... و در برخورد با جمله‌های «حسنات الابرار سیّئات المقرّبین»، «الجار ثمّ الدّار» و... از ظاهر آیات و احادیث فراتر رفته و به تأویل دست زده‌اند.

واژه‌های کلیدی

قرآن و حدیث؛ تأویل (هرمنوتیک)؛ نثر صوفیانه؛ عطار؛ *تذکرةالاولیا*

---

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران (نویسندهٔ مسؤول) majidrastandeh@yahoo.com

** استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران vahid_mobarak@yahoo.com

*** استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران kolahchian@rai.ac.ir

تاریخ وصول ۱۳۹۷/۷/۲۲ تاریخ پذیرش ۱۳۹۸/۱۰/۳

۱ـ مقدمه

شاعران و نویسندگان عارف‌مسلک ازجمله عطار نیشابوری در رویارویی با قرآن کریم و احادیث، با توجه به دانش و مشرب فکری خود به تأویل آیات و احادیث همت گماشته و در مواردی رفتاری ساختارشکن داشته‌اند. این ویژگی بسامدی درخور توجه دارد و از ویژگی‌های سبکی آنان به شمار می‌رود. عطار علاوه‌بر تأویل‌های خود، با تألیف کتاب *تذکرةالاولیا* نقشی مهم در انتقال آرای تأویلی پیشینیان داشته است. در این پژوهش بر آن هستیم که برپایهٔ نظریهٔ هرمنوتیک (hermeneutic) جلوه‌هایی از این نقش را معرفی کنیم. به‌سبب آنکه بحث از تأویل‌های قرآنی و روایی است، بیان این نکته ضروری است که هرمنوتیک قرآنی با هرمنوتیک غربی تفاوتی چشمگیر دارد؛ درواقع «هرمنوتیک وحیانی و تأویل آیات قرآنی، فرامتنی و فرازبانی است که از پدیدهٔ زبانی آغاز می‌گردد و تا علم خداوندی صعود می‌کند» (بیات، ۱۳۹۱: ۱۱). برای ایجاد تصویر دقیق از چارچوب و زمینهٔ این پژوهش، اصطلاحات استفاده‌شده به اختصار معرفی می‌شود.

تأویل در لغت یعنی «بازگشت‌کردن از چیزی، برگرداندن به چیزی» (دهخدا، ۱۳۷۲: ذیل واژهٔ تأویل) است. جرجانی در تعریف این واژه و تفاوت آن با تفسیر نوشته است: «التّأویل: فی الاصل التّرجیع و فی الشّرع صرف اللّفظ عن معناه الظّاهر الی معنی یحتمله اذا کان المحتمل الّذی یراه موافقاً بالکتاب و السّنّة مثل قوله تعالی: «یُخرِجُ الحَیَّ مِنَ المَیِّتِ» [1] ان اراد به اخراج الطّیر من البیضة کان تفسیراً و ان اراد اخراج المؤمن من الکافر أو العالم من الجاهل کان تأویلاً» (جرجانی، بی‌تا: ٤٦). تأویل‌کنندگان رفتار تأویلی خود را به این آیهٔ قرآن کریم مستند می‌کنند: «هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيكَ الكِتابَ مِنهُ آياتٌ مُحكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتاب وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمّا الَّذينَ فی قُلُوبِهِم زَيغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشابَهَ مِنهُ ابتِغاءَ الفِتنَةِ وَ ابتِغاءَ تَأويلِهِ وَ مَا يَعلَمُ تَأويلَهُ إلاّ اللهُ وَ الرّاسِخُونَ فی العِلمِ يَقُولُونَ آمَنّا بِهِ كلٌّ مِن عِندِ ربِّنا وَ ما يَذَّكَّرُ إلاّ أُولُوا الألبَاب» (آل‌عمران: ۷)؛ اوست کسی که این کتاب [قرآن] را بر تو فروفرستاد. پاره‌ای از آن، آیات محکم [صریح و روشن] است. آنها اساس کتاب‌اند و [پاره‌ای] دیگر متشابهات‌اند [که تأویل‌پذیرند]؛ اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن [به دلخواه خود] از متشابه آن پیروی می‌کنند، با آنکه تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند. [آنان که] می‌گویند ما بدان ایمان آوردیم، همه [چه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگار ماست، و جز خردمندان کسی متذکر نمی‌شود.

دو خوانش از این آیه وجود دارد: اگر پس از «الله» وقف کنیم، «و» پس از آن استیناف خواهد

بود و معنی آیه چنین می‌شود: جز خداوند کسی تأویل آیات متشابه را نمی‌داند؛ اما اگر وقف نکنیم، «و» حرف عطف خواهد بود و معنی آیه می‌شود: راسخان در علم هم قادر به تأویل آیات متشابه هستند. قریب به اتّفاق دانشمندان شیعه و بسیاری از بزرگان اهل تسنّن، قرائت دوم را پذیرفته‌اند (خرمشاهی، ۱۳۷٦: ۸۲ و ۸۳).

تأویل‌کنندگان به این حدیث هم استناد می‌کنند: «إنَّ لِلقُرآنِ ظَهراً وَ بَطناً وَ لِبَطنِهِ بَطنٌ إلی سَبعَةِ أبطُن» (ابن أبی‌جمهور، ۱٤۰۵ ق، ج ٤: ۱۰۷)؛ به‌راستی قرآن ظاهری دارد و باطنی و هر باطن باطنی دارد تا هفت باطن.

البته باید توجه داشت که «متون را باید به‌گونه‌ای تأویل کرد که دور از فهم، خلاف اجماع و خلاف روح شریعت نباشد و به ابطال متون دینی دیگر نینجامد» (عابدی، ۱۳۷۹: ۸۷؛ میبدی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۰).

موارد کاربرد تأویل: موارد کاربرد تأویل از نظر مرحوم آیت‌الله معرفت از این قرار است: ۱) رفع شبهه در آیات متشابه؛ ۲) دریافت باطن قرآن در همهٔ آیات؛ ۳) ذکر مصداق عینی؛ ٤) تعبیر رؤیا ۵) سرانجام (معرفت، ۱۳۸۸: ۲۳۷ و ۲۳۸). علاوه‌بر موارد یادشده، در *لغتنامهٔ دهخدا* هم این تعریف از تأویل آمده است: «در اصطلاح گردانیدن کلام از ظاهر به‌سوی جهتی که احتمال داشته باشد» (دهخدا، ۱۳۷۲: ذیل واژهٔ تأویل). در تحلیل تأویل‌های این پژوهش بر دو مورد از این موارد ششگانه تأکید شده است: «دریافت باطن قرآن در همهٔ آیات» و «ذکر مصداق عینی».

هرمنوتیک: امروزه گاهی برای خوانش و تفسیر و تأویل متن به‌جای «تأویل» از واژهٔ «هرمنوتیک» استفاده می‌شود. «ریشهٔ واژهٔ هرمنوتیک، واژهٔ یونانی hermeneuein است به معنای تأویل‌کردن، به زبانِ خود، ترجمه‌کردن و به معنای روشن و قابل فهم کردن و شرح‌دادن» (نیچه و دیگران، ۱۳۹۵: ۷). هرمنوتیک به دو دورهٔ قدیم و جدید تقسیم می‌شود:

دورهٔ قدیم: «خاستگاه هرمنوتیک به صورت لغت‌شناسی، تفسیر و شرح در تأویل تمثیلی آثار هومر ـ که از قرن ششم پیش از میلاد آغاز شد ـ و در شرح و تفسیرهای خاخامی بر تورات است. معمولاً آغاز هرمنوتیک مسیحی را که هم از سنّت هومری و هم از سنّت یهودی تأثیر پذیرفته است، از زمان فیلون یهودی تعیین می‌کنند که در قرن اول میلادی کتاب مقدس را روشمند کرد» (واینسهایمر، ۱۳۹۳: ۱۵).

دورهٔ جدید: این دوره خود دو دوره است: دورهٔ نخست که مشهور به هرمنوتیک شلایرماخر است؛ «شلایرماخر بر معنی واحد و قطعیّت نیّت مؤلف تأکید دارد و پیروان آن تلاش می‌کنند که

به نیّت مؤلف دست پیدا کنند» (احمدی، ١٣٩٥: ٥٢٦). در دورهٔ دوم، نظریه‌پردازان این دوره برخلاف شلایرماخر و پیروان او قطعیّت متن را نمی‌پذیرند و بر آن هستند که برداشت و تفسیر خواننده مهم است و به تعبیر رولان بارت «مؤلف مرده است» و دیگر سهمی در معنی متن ندارد (همان: ٢٠١). در ایران عارفان و اخوان‌الصفا و پیروان مذهب اسماعیلیه بیش از دیگر گروه‌ها و مذاهب به تأویل پرداخته و بر آن تأکید کرده‌اند.

ساختار: ساختار همان «نظام» است که از اجزای گوناگونی تشکیل شده است و هریک از اجزا وظیفه‌ای بر عهده دارد و مفهوم نهایی برآیند عملکرد همهٔ اجزاست. البته باید توجه داشت که «آنچه در نظام و شبکه‌های موجود در ساختار وجود دارد، فراتر از موجودی «اجزا» است؛ یعنی در ساختار، نسبت‌ها ـ که به یک معنی می‌توانند بی‌نهایت باشند ـ دارای اهمیت‌اند. فهم هر شبکه‌ای در ارتباط با شبکه‌های پیرامون آن امکان‌پذیر است» (شفیعی کدکنی، ١٣٩١: ١٧٣). با توجه به اهمیت روابط میان اجزاست که گفته‌اند: «فشرده‌ترین تعریف ساختار، همانا شبکه‌ای از روابط است» (همان: ١٧٦).

١ـ١ روش پژوهش

پرسش کلیدی این پژوهش را چنین می‌توان مطرح کرد: ساختار تأویل‌های عارفانِ مدّنظر عطار در *تذکرةالاولیا* چگونه است؟ برای پاسخ به پرسش یادشده، این پژوهش با رویکرد به بینامتنیّتِ (Intertextuality) ژرار ژنت (Gerard Genette) و برپایهٔ دو روش توصیفی ـــ تحلیلی (descriptive-analytic) و تحلیل محتوا (content analysis) طراحی شده و به انجام رسیده است. همچنین زمینهٔ پژوهش براساس نظریهٔ هرمنوتیک (hermeneutic) استوار بوده و نمونه‌هایی از یافته‌های مهم نیز به‌صورت توصیفی ارائه گردیده است تا به پرسش کلیدی این پژوهش پاسخ گوید. در ادامه به معرفی اجمالی بینامتنیّت می‌پردازیم.

ارتباط یک متن با متن‌های دیگر از موضوعات مهمی است که در ساختگرایی و پساساختگرایی به آن توجه شده است (آلن، ١٣٩٥: ١٣٩). به این رابطهٔ میان متون، بینامتنیّت (Intertextuality) می‌گویند. اصطلاح بینامتنیّت نخستین‌بار در آثار ژولیا کریستوا (Julia Kristeva) مطرح شد (همان: ٣٠)؛ اما مفهوم بینامتنیّت در آرای زبان‌شناسان به‌ویژه آرای فردینان دوسوسور (Ferdinand de Saussure) و میخائیل باختین (Bakhtin Mikhail) ریشه دارد (همان: ١٣). برپایهٔ نظریهٔ بینامتنیّت هرگاه بخشی از یک متن در متن دیگری حضور داشته باشد، رابطهٔ میان این دو رابطهٔ بینامتنی است (نامورمطلق، ١٣٨٦: ٨٧). در منابع بلاغی ما هم وقتی از سرقت‌های ادبی (توارد، نسخ، مسخ، سلخ، ترجمه، درج، حل، عقد، اقتباس) و صناعات ادبی (تلمیح و تضمین) و کنایات (ایما، اشاره، تلویح)

بحث می‌شود، درحقیقت سخن‌گفتن از چگونگی روابط میان متون است.

برپایهٔ نظریّهٔ ژرار ژنت، بینامتنیّت سه نوع است: ۱) صریح و اعلام‌شده؛ ۲) غیرصریح و پنهان‌شده؛ ۳) ضمنی. بینامتنیّت صریح بیانگر حضور آشکار یک متن در متنی دیگر و بینامتنیّت غیرصریح بیانگر حضور پنهان یک متن در متنی دیگر است. گاهی هم مؤلّفِ متن دوم بدون صراحت و بدون قصد پنهان‌کاری، با استفاده از نشانه‌هایی به اشارت ضمنی بسنده می‌کند (همان: ۸۸ و ۸۹). انواع کنایات، اشارات، نمادها و تلمیحات از این نوع است.

بیشتر نمونه‌های ذکرشده در این پژوهش از نوع بینامتنیّت آشکار است. به این صورت که هریک از عارفان یادشده، آیه یا حدیث را آشکارا ذکر می‌کنند و سپس به تأویل آن می‌پردازند. این ویژگی اخیر همان فرامتنیّتی است که ژنت از آن یاد کرده است. گاهی نیز شاهد بینامتنیّت ضمنی هستیم. گفتنی است بینامتنیّت پنهان در متن‌های انسانی موضوعیّت دارد؛ اما در آیات و احادیث که متون اصیل دینی است، موضوعیّت ندارد؛ مگر در مواردی که قصد جعل در کار باشد؛ زیرا عارفان در استفاده از این دو منبع، به هیچ وجه قصد پنهان‌کاری نداشته‌اند. اگر هم با بهره‌گیری از آیات و روایات، مطلبی را به‌صورت پوشیده بیان کرده‌اند، باید آن را از نوع بینامتنیّت ضمنی دانست که در قالب‌های بلاغی عرضه کرده‌اند.

۱ـ۲ پیشینهٔ پژوهش

دربارهٔ تأویل آیات قرآن کریم و احادیث، بسیاری از مفسّران قرآن کریم اظهار نظر کرده‌اند؛ بنابراین کتاب‌های تفسیر از منابع مهم این پژوهش است؛ اما افزون‌بر اینها، می‌توان به کتاب‌ها و مقالات علمی ـ پژوهشی زیر هم اشاره کرد:

امامی جمعه (۱۳۸۳) با تفسیری پسانوگرایی از نامهٔ بیست و پنجم عین‌القضات، در یک مقایسهٔ تطبیقی میان آرای او و بیان حسام‌الدین چلبی دربارهٔ کلام مولوی و همچنین نظر ابن‌عربی دربارهٔ تأویل آیات قرآن کریم، تفسیری دیگر از نظریهٔ هرمنوتیکی عین‌القضات ارائه کرده است. شاکر (۱۳۸۸) به جنبه‌های گوناگون تأویل قرآن پرداخته است. پارساپور (۱۳۹۰) مراتب فهم قرآن را از نظر عین‌القضات بررسی کرده است. یوسفی و حیدری جونقانی (۱۳۹۱) تفسیر و نوآوری‌های نسفی را دربارهٔ آیهٔ نور بررسی کرده‌اند. حسومی (۱۳۹۱) دربارهٔ استفادهٔ سیّد مرتضی از روش‌های دقیق عقلی و بهره‌گیری از جنبه‌های ادبی ـ اصولی برای فهم دقیق احادیث سخن گفته است. زمانی (۱۳۹۲) حدیث «لاتسبّوا الدّهر» را از نگاه متکلّمان اشاعره، معتزله، شیعه و... تبیین کرده است. محمدجعفری (۱۳۹۵) آرای تفسیری امام رضا (ع) را که مبتنی بر دو روش تفسیر قرآن به قرآن و

تفسیر عقلی آیات و تبیین صحیح و غیرجسمانی آیاتِ مربوط به صفات خبریّهٔ خداوند است، توصیف و تحلیل کرده است. عبدالجلیل بن عبدالکریم سالم (١٣٩٦) افزون‌بر ارائهٔ کلیاتی دربارهٔ تأویل به بررسی دیدگاه و آرای امام محمد غزّالی پرداخته است؛ اما از منظر تأویل (هرمنوتیک) در *تذکرةالاولیا* پژوهشی دیده نشده است.

٢ـ مبحث اصلی

٢ـ١ تأویل آیات و احادیث در *تذکرةالاولیا*

اغلب تأویل‌های موجود در *تذکرةالاولیا* از عطار نیست. عطار در این باره نقش واسطه‌ای نیرومند را ایفا می‌کند. بی‌تردید نقش او در انتقال میراث عرفانی از سنایی به مولانا برای شناخت تاریخ تطوّر سبک فکری عرفانی ادب فارسی تا قرن هفتم مهم است. او که در *تذکرةالاولیا* به معرفی و شرح حال عارفان می‌پردازد، در عمل بخشی از تجربیّات عارفان گذشته را به آیندگان منتقل می‌کند. مطالعهٔ بینامتنی میان آثار سنایی و عطار و مولوی به‌خوبی این نقش مهم عطار را نشان می‌دهد؛ زیرا «تصوّف مولوی استمرار تصوّف عطار است و تصوّف عطار، صورت تکاملی تصوّف سنایی است که از جوانب زهد آن کاسته شده و بر صبغهٔ شیدایی و تغنّی و ترنّم آن افزوده گردیده است» (عطار، ١٣٨٩: مقدمه ١٩).

یکی از جلوه‌های گوناگون این نقش‌آفرینی عطار، در گزارش تأویل‌های مشایخ صوفیه از آیات و احادیث است که خود را نشان می‌دهد و نمونه‌هایی از آن را در این پژوهش مطالعه می‌کنیم. بستر تأویل‌های عارفان در *تذکرةالاولیا* در هر دو نوع ساختار واژه‌محور و جمله‌محور پنج نوع است: ١) آیه؛ ٢) آیه و حدیث قدسی؛ ٣) آیه و حدیث قدسی و حدیث؛ ٤) آیه و حدیث؛ ٥) حدیث. توزیع فراوانی این بسترها در جدول زیر نشان داده شده است.

جدول شمارهٔ ١: توزیع فراوانی بسترهای تأویل‌های قرآنی و روایی در *تذکرةالاولیا*

بستر تأویل / ساختار	آیه	آیه و حدیث قدسی	آیه و حدیث قدسی و حدیث	آیه و حدیث	حدیث	جمع فراوانی
واژه‌محور	٢٢	–	–	٢	٦	٣٠
جمله‌محور	٢٤	١	١	٣	٧	٣٦
جمع	٤٦	١	١	٥	١٣	٦٦

۲ـ۲ ساختار و محتوای تأویل‌ها

تأویل‌های موجود در آثار عطار ازنظر ساختار شامل سه نوع واژه‌محور (واژگانی)، جمله‌محور (انداموار) و خوشه‌ای [۲] است؛ اما تأویل‌های عارفان در *تذکرةالاولیا* همه از نوع واژگانی و انداموار است و تأویل خوشه‌ای در آن دیده نمی‌شود.

تأویل‌های مدّنظر این پژوهش ازنظر ساختار به دو نوع تأویل‌های واژه‌محور یا واژگانی و تأویل‌های جمله‌محور یا انداموار تقسیم می‌شود. ازنظر محتوایی نیز همگی تأویل عرفانی است. گروه‌بندی ما برپایهٔ ساختار تأویل‌هاست و در این پژوهش ـ از مجموع ٦٦ مورد یافته‌شده در *تذکرةالاولیا* (جدول ۱) ـ شش نمونه واژه‌محور و شش نمونه جمله‌محور ارائه گردیده و برحسب مورد به محتوای تأویل‌ها و همسویی آنها با روش بینامتنیّت ژرار ژنت هم اشاره شده است (جدول ۲).

جدول شمارهٔ ۲: جایگاه تأویل‌های ارائه‌شده در این مقاله، در بینامتنیّت ژنت براساس یافته‌های این پژوهش

ساختار تأویل	نمونه	جایگاه بینامتنیّت
واژه‌محور	نام‌های خدای	آشکار
	عبادت: معرفت	آشکار
	قبله	آشکار
	عالمان خاشع	آشکار
	غیبت حق	ضمنی
	شرح صدر	آشکار
جمله‌محور	اشکُرلی وَ لِوالِدَیکَ	آشکار
	الرَّحمَنُ عَلی العَرشِ استَوی	آشکار و ضمنی
	محو	آشکار
	سیّئات مقرّبان	آشکار و ضمنی
	پاداش ده برابری	آشکار
	اول همسایه، سپس خانه	آشکار و ضمنی

۲ـ۲ـ۱ تأویل‌های واژه‌محور (واژگانی)

در این نوع تأویل، بر روی واژه‌ها تأکید می‌شود؛ بدون اینکه ارتباطی انداموار (سیستمی) میان واژه‌ها وجود داشته باشد؛ به عبارت دیگر، در این نوع تأویل هر واژه‌ای مستقل عمل می‌کند و با سایر واژگان ارتباط انداموار ندارد. نمونه‌های زیر از این نوع است.

۲ـ۲ـ۱ـ۱ نام‌های خدای

بایزید بسطامی، عارف سرشناس سدهٔ سوم هجری، تأویلی ویژه از چهار نام از نام‌های خداوند دارد: «حظّ اولیاء در تفاوت درجات از چهار نام است و قیام هر فرقتی از ایشان به نامی است از نام‌های خدای ـ عزّوجلّ ـ و آن قول خدای است که: هُوَ الاوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الباطِنُ. هرکه را حظّ وی از این نام‌ها زیادت‌تر بود به ظاهر، به ظاهرِ عجایب قدرتِ وی نگران‌تر بود و هرکه را حظّ او از این نام‌ها باطن بود، نگران بود بدانچه رود از انوار و اسرار. و هرکه را حظّ او از این نام‌ها اول بود، شغل او بدان بود که در سبقت رفته است و هرکه را حظّ او از این نام‌ها آخر بود، شغل او به مستقبل بسته بود با آنچه خواهد بود. و هرکس را از این کشف بر قدر طاقت او بود» (عطار، ۱۳۷۰: ۱۹۵).

متن کامل آیهٔ به‌کاررفته در متن چنین است: «هُوَ الاوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الباطِنُ وَ هُوَ بِکُلِّ شَیءٍ عَلیمٌ» (حدید: ۳)؛ اوست اول و آخر و ظاهر و باطن، و او به هر چیزی داناست.

در این آیهٔ شریف، چهار نام از اسمای الهی ذکر شده است و آیه بیانگر بی‌کرانگی ذات اقدس الهی است؛ اما آشکارا پیداست که بایزید بسطامی در اظهار نظر خود، مفهوم ظاهر آیه را نادیده گرفته و بنابه مشرب صوفیانهٔ خود به محتوای آن توجه داشته و اسمای الهی را تأویل کرده است. او با توجه به ساختار آیه، به تفسیر و تأویل چهار بخش آن پرداخته و گفته است که رویکرد هر فرقه‌ای از اولیا به یکی از این چهار نام خداوند (اوّل، آخر، ظاهر و باطن) است. درحقیقت بایزید در این گفتار خود، آیه را مناسب با ذوق عرفانی خود تأویل کرده و تفاوت میان اولیا را در نتیجهٔ رویکرد آنها به یکی از این چهار نام الهی دانسته است.

بایزید با تأویل واژگانی خود، مراتب اولیا را مشخص کرده و گفته است هرکدام از اسمای الهی اوّل، آخر، ظاهر و باطن، نشانگر مرتبه‌ای از مراتب اولیاست. در این سخن بایزید، موضوعی کلامی به موضوعی عرفانی تأویل شده است. هرچند تأویل یادشده از عطار نیست و سخن بایزید را نقل

کرده است، نفس بیان این گفته و آشنایی با اندیشه و سبک عطار در آثار گوناگونش به‌ویژه در *تذکرةالاولیا* نشان می‌دهد که خود او هم یا این نظر تأویلی بایزید را قبول دارد و یا دست‌کم با آن مخالفتی ندارد.

تأویل دیگری از بایزید دربارهٔ همین آیهٔ مبارک در *دفتر روشنایی* (کتاب النّور) آمده است: «از بایزید دربارهٔ سخن خدای پرسیدند «هو الاوّل و الآخر و الظّاهر و الباطن». گفت: او اوّل است در کشف احوال دنیا تا در او رغبت نکنند و آخر است در کشف آخرت تا در آن شک نیاورند و او ظاهر است بر دل اولیای خویش تا او را بشناسند و باطن است بر دل دشمنان خود تا او را انکار کنند» (سهلگی، ۱۳۹۵: ۱۸۵).

کمی به دلایلی که بایزید برای اسامی خداوند ارائه کرده است، بیندیشیم:

اوّل: خداوند حقیقت دنیا را روشن و آشکار می‌کند تا همه با ماهیّت آن آشنا باشند و به آن گرایش نیابند.

آخر: او حقیقت آخرت را نیز آشکار می‌کند تا همه بدون تردید و با یقین کامل به آن ایمان بیاورند.

ظاهر: خداوند تنها بر دل دوستان خود ظاهر می‌شود تا او را بشناسند؛ بنابراین کسانی که او را نمی‌شناسند، از دوستان خدا نیستند و این نشانهٔ آن است که خدا بر دل آنها ظاهر نشده است.

باطن: خداوند در دل دشمنان ظاهر نمی‌شود تا اینکه آنها به انکار او بپردازند.

بایزید در گفتار تأویلی خود، علت‌هایی برای اسامی اوّل و آخر و ظاهر و باطن ذکر می‌کند که نه از فحوای آیه دریافت می‌شود و نه مستند به روایتی شده است تا مؤیّد نظر او باشد. بدیهی است که سخن او را باید از نوع تأویل‌های عرفانی دانست.

جایگاه بینامتنی: بایزید بسطامی با صراحت آیهٔ مدّنظر خود را در متن یادشده ارائه کرده و برابر با دیدگاه عرفانی خود به تأویل آن پرداخته است. این روش او با بینامتنیّت آشکار ژنت مطابقت دارد.

۲ـ۲ـ۱ـ۲ عبادت: معرفت

«لیعبدون» مرکز ثقل این تأویل است. رُوَیم در پاسخ به پرسشی که مطرح کرده‌اند، دست به تأویل آیه زده و «لیعبدون» را به «لیعرفون» تأویل کرده است تا موضوع را از حوزهٔ کلام به حوزهٔ عرفان سوق دهد. از این نظر در پاسخ کسانی که از او دربارهٔ نخستین چیزی که خداوند بر بنده

واجب کرده است، پرسیدند؛ در پاسخ به‌جای «عبادت» گفته است: «معرفت». اینگونه تأویل‌های واژگانی ـ که با تغییر معنی واژه و برجسته سازی همراه است ـ در آثار عارفان و صوفیان فراوان دیده می‌شود و در نظام فکری ایشان، غیرطبیعی نیست؛ زیرا ظاهراً چنین استدلال می‌کنند که برابر آیهٔ «وَ ماخَلَقتُ الجنَّ وَ الانسَ إلّا لِیَعبُدُونِ»، هدف از خلقت انسان «عبادت» است و مطابق با حدیث قدسی «کُنتُ کَنزاً مَخفیّاً فَأحبَبتُ أن أُعرَفَ فَخَلَقتُ الخَلقَ لِأُعرَف» (به نقل از رازی، ۱۳٦٦: ۲) نیز مقصود از آفرینش انسان «معرفت» است. رُوَیم همچون بسیاری از عارفان با پیوندزدن میان آیهٔ یادشده و این حدیث قدسی، «لِیَعبُدُونِ» را با «لِأُعرَف» تطبیق داده و «عبادت» را با «معرفت» برابر دانسته است.

مبانی فکری تأویل واژگانی یادشده را می‌توان در این سخن بایزید یافت که عبادت را ضعیف‌ترین شکل معرفت معرفی می‌کند: «خدای بر دلِ اولیای خود آشکارا شد، ازیشان کس بود که حمل معرفتِ ناب را تاب نداشت، پس ایشان را به عبادت سرگرم کرد» (سهلگی، ۱۳۹۵: ۲۹۰).

تاج‌الدین حسین خوارزمی (مق ۸٤۰ ق) هم در شرح *فصوص‌الحکم*، هنگامی که در فصّ آدمی، عبارت «فإنّهُ مایَعرِفُ أحَدٍ مِنَ الحَقِّ إلّا ما تعطیه ذاتهُ» را شرح می‌دهد، می‌نویسد: «شیخ (ابن‌عربی) در متن «مایعرف احد» گفت، و «مایعبد» نگفت. و لهذا در آیت کریمه که «وَ مَاخَلَقتُ الجنَّ وَ الانسَ إلّا لِیَعبُدونِ» (ذاریات/ ٥٦)، عبادت را معرفت تفسیر کردند» (۱۳۹۳، ج ۱: ۷۵ و ۲۵۷).

جایگاه بینامتنی: با مطالعهٔ این متن *تذکرةالاولیا* هم به‌روشنی درمی‌یابیم که روش رُوَیم در تأویل آیهٔ یادشده بینامتنیّت آشکار است.

۲ـ۲ـ۱ـ۳ قبله

در *تذکرةالاولیا* از ابوالحسن خرقانی دربارهٔ قبله، عبارت زیر نقل شده است: «قبله پنج است: کعبه است که قبلهٔ مؤمنان است و دیگر بیت‌المقدس که قبلهٔ پیغامبران و امّتان گذشته بوده است و بیت‌المعمور به آسمان که آنجا مجمع ملائکه است و چهارم عرش که قبلهٔ دعاست. و جوانمردان را قبله خداست: فَأَینَما تَوَلّوا فَثَمَّ وَجهُ اللهِ» [۳] (عطار، ۱۳۷۰: ٦۹۸). ابوالحسن خرقانی در این عبارت پنج گروه را صاحب قبله می‌داند و قبلهٔ هر گروه را معرفی می‌کند: گروه اول: مؤمنان که قبلهٔ آنها کعبه است؛ گروه دوم: پیامبرانِ پیش از پیامبر اسلام و پیروان ایشان که قبلهٔ ایشان بیت‌المقدس است؛

گروه سوم: ملائکه که قبلهٔ آنها بیت‌المعمور است؛ گروه چهارم: دعاکنندگان که قبلهٔ آنها عرش است؛ گروه پنجم: جوانمردان که قبلهٔ آنها خداست.

ناگفته پیداست که اصل تقسیم قبله به‌صورتی که خرقانی ارائه کرده است، در هیچ جایی از منابع اصلی اسلام ذکر نشده و خرقانی در این تقسیم‌بندی تنها به دو مورد از قبله‌هایی که در قرآن آمده (بیت‌المقدس و کعبه) اشاره کرده است: «قَد نَرى تَقَلُّبَ وَجهِكَ فِي السَّماءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبلَةً تَرضيها فَوَلِّ وَجهَكَ شَطرَ المَسجِدِ الحَرامِ وَ حَيثُ ما كُنتُم فَوَلّوا وُجوهَكُم شَطرَهُ وَ اِنَّ الَّذينَ اُوتوا الكِتابَ لَيَعلَمونَ أَنَّهُ الحَقُّ مِن ربِّهِم وَ مَا اللهُ بِغافِلٍ عَمّا يَعمَلونَ» (بقره: ١٤٤): ما [به هرسو] گردانیدن رویت در آسمان را نیک می‌بینیم. پس [باش تا] تو را به قبله‌ای که بدان خشنود شوی، برگردانیم پس روی خود را به‌سوی مسجدالحرام کن و هرجا بودید، روی خود را به سوی آن بگردانید. درحقیقت، اهل کتاب نیک می‌دانند که این [تغییر قبله] از جانب پروردگارشان [به‌جا و] درست است و خدا از آنچه می‌کنند، غافل نیست.

در ابتدا قبلهٔ مسلمانان مانند دیگر ادیان بیت‌المقدس بود. پس از آن در سال دوم هجرت برابر با آیهٔ بالا این قبله به‌سوی خانهٔ کعبه تغییر کرد. «بیت‌المعمور» هم تعبیری قرآنی است که در سورهٔ مبارک طور به کار رفته است: «وَ البيتِ المَعمور» (طور: ٤). علاّمه طباطبایی بیت‌المعمور را همان کعبه دانسته است (طباطبایی، ١٤١٧ ق، ج ١٩: ٦)؛ اما برخی از مفسّران «بیت‌المعمور» را خانه‌ای در آسمان چهارم دانسته‌اند: «اکنون در آسمان چهارم قبلهٔ فرشتگان، بیت‌المعمور است» (سورآبادی، ١٣٨٠، ج ١: ٣٠٢). البته اگر بیت‌المعمور را همان کعبه بدانیم، قبلهٔ اول و سوم یکسان می‌شود؛ ولی اگر طبق نظر گروهی دیگر از مفسّران، بیت‌المعمور را خانه‌ای در آسمان چهارم بدانیم، در این صورت بیت‌المعمور قبلهٔ فرشتگان خواهد بود (همان). قبلهٔ چهارم به دعاکنندگان اختصاص دارد و نشانی از آن در منابع دینی وجود ندارد. قبلهٔ پنجمی هم که خرقانی معرفی کرده است، نشان آن را در هیچ نصّ صریحی نمی‌بینیم؛ اما دیدگاه هرمنوتیکی خرقانی آنها را عرضه کرده است. از نظر او قبلهٔ پنجم مهم‌ترین قبله‌ای است که جوانمردان (اهل فتوّت) به آن روی می‌آورند. خرقانی در این تأویل، هدف اصلی عبادت را ـ که همان خدا و رضایت اوست ـ قبله‌ای دانسته است که جوانمردان همواره و در هر حال به آن روی می‌آورند و عبادت می‌کنند. او در تأویل خود به این آیه استناد کرده است: «وَ للهِ المَشرِقُ وَ المَغرِبُ فَأَينَما تَوَلّوا فَثَمَّ وَجهُ اللهِ اِنّ اللهَ واسِعٌ عَليمٌ» (بقره: ١١٥):

و مشرق و مغرب از آنِ خداست پس به هر سو رو کنید، آنجا روی [به] خداست. آری، خدا گشایشگر داناست.

در این تأویل نکات ظریفی دیده می‌شود: جوانمردان با دیگران یکسان نیستند؛ ازاین‌رو قبله‌ای خاص دارند؛ قبلهٔ جوانمردان جای مشخصی در دنیا نیست؛ قبلهٔ جوانمردان تنها یک سوی و یک جهت ندارد؛ قبلهٔ جوانمردان همان خداوند هستی است؛ جوانمردان در هر حالی که عبادت کنند، همواره و در همه حال رو به قبله هستند؛ جوانمردان برترین بندگان هستند؛ دیگران با واسطه عبادت می‌کنند؛ ولی جوانمردان بی‌واسطه روی به قبله ـ که همان خداست ـ می‌آورند.

با این نگاه هرمنوتیکی چنین برداشت می‌شود که همهٔ بندگانی که در گروه‌های پنج‌گانه قرار گرفته‌اند، حق را عبادت می‌کنند؛ اما عبادت و رتبهٔ آنها متفاوت است و گروه‌های اول و دوم ــ که اهل ظاهر هستند ـ پایین‌ترین مرتبه را دارند. هرچه از گروه اول به سمت گروه‌های بالاتر می‌رویم، رتبه و جایگاه آنها بالاتر می‌رود تا به گروه پنجم می‌رسیم که در ذروهٔ کمال به سر می‌برند. این تأویلْ مصداقی و برخاسته از ذوق و مشرب عرفانی ابوالحسن خرقانی است که با دیگر ابعاد فکری وی سازگاری دارد. او در این تأویل از حوزهٔ علوم ظاهریِ فقه و کلام، به فراخنای گستردهٔ عرفان قدم گذاشته است.

جایگاه بینامتنی: روش ابوالحسن خرقانی در تفسیر و تأویل خاصی که از قبلهٔ جوانمردان ارائه کرده است، با تصریح به آیهٔ «فَأَینَما تَوَلّوا فَثَمَّ وَجهُ اللهِ» بینامتنیّت آشکار ژنت را به یاد می‌آورد.

۲ـ۲ـ۱ـ٤ عالمان خاشع

عطار نقل می‌کند که ذوالنّون مصری عارف خائف را بر عارف واصف ترجیح داده است: گفتند: «عارف که باشد؟» [ذوالنّون] گفت: «مردی باشد از ایشان و جدا از ایشان». گفت: «عارف هر ساعت خاشع‌تر بود؛ زیراکه هر ساعتی نزدیک‌تر بود». و گفت: «عارفی خایف می‌باید نه عارفی واصف. یعنی وصف می‌کند خود را به معرفت؛ اما عارف نبود؛ که اگر عارف بودی، خایف بودی. إنَّمَا یَخشَي اللَّهَ مِن عِبَادِهِ العُلَماءُ» (عطار، ۱۳۷۰: ۱۵۰).

تأویل ذوالنّون مبتنی بر این آیه است: «وَ مِنَ النّاسِ وَ الدَّوابِ وَ الأنعامِ مختَلِفٌ ألوانُهُ کَذالِكَ إنَّما یَخشَي اللهَ مِن عِبادِهِ العُلَماءُ إنَّ اللهَ عَزیزٌ غَفُورٌ» (فاطر: ۲۸)؛ و از مردمان و جانوران و دام‌ها که رنگ‌هایشان همان‌گونه مختلف است [پدید آوردیم]. از بندگان خدا، تنها دانایان‌اند که از او می‌ترسند. آری، خدا ارجمندِ آمرزنده است.

ذوالنّون در برابر پرسشی که از وی دربارهٔ معرفی عارف می‌شود، با بیانی متناقض‌نما (paradoxical) می‌گوید: «مردی باشد از ایشان و جدا از ایشان». او در عبارت‌های بعدی این سخن متناقض‌نما را تفسیر می‌کند و می‌گوید عارف هر ساعت خاشع‌تر می‌شود؛ زیرا به حق نزدیک‌تر می‌گردد. بدیهی است که از نظر او این نزدیک‌شدن مستلزم خوف است؛ زیرا مقرّبان کسانی هستند که به کمال اخلاص رسیده و در معرض خطری بزرگ قرار گرفته‌اند: «**المُخلصونَ عَلی خَطَرٍ عَظیمٍ**» [٤] البته پیداست که همه به چنین مقامی نمی‌رسند. ازاین‌روست که ذوالنّون میان عارف و عالم تفاوت می گذارد. او عارفان را هم به دو گروه «عارفان خایف» و «عارفان واصف» تقسیم می‌کند؛ در این میان «عارفان واصف» را کنار می‌گذارد و او را عارف واقعی نمی‌داند به این دلیل که آنها خود را به معرفت توصیف می‌کنند و خائف نیستند؛ اما در مقابل آنها، «عارفان خائف» را عارفان واقعی می‌داند. ذوالنّون در طرح این اندیشهٔ خود رویکردی هرمنوتیکی به قرآن کریم داشته است. او در برداشت خود از آیه، «عالمانِ خائف در برابر حق» را به «عارفانِ خائف در برابر حق» تأویل کرده است. ازسوی دیگر، نکته‌ای ظریف از سخن ذوالنّون درک می‌شود که به آن باید توجه کرد و آن نکته رابطهٔ معنایی میان خوف و خشوع است.

«خوف عبارت است از ترسیدن» (جرجانی، ١٣٦٠: ٤٢). «خشوع عبارت است از فروتنی‌کردن» (همان: ٤٠). بدون شک میان خوف و خشوع ارتباط معنایی تنگاتنگی وجود دارد؛ زیرا خوف عاملی بسیار مؤثّر در ایجاد خشوع است. ازاین‌رو باید گفت ذوالنّون افزون‌بر توجه به مفهوم خوف که در ظاهر آیه وجود دارد، به خشوع هم که پیامد خوف است، نظر داشته است؛ آنجا که دربارهٔ عارف خائف گفته است: «هر ساعت خاشع‌تر بود؛ زیراکه هر ساعتی نزدیک‌تر بود». این تأویل واژگانی است و ذوالنّون با نگرش تأویلی خود برداشتی ظریف از کلّ آیه ارائه کرده است؛ برداشتی که با مشرب عرفانی او سازگار است.

جایگاه بینامتنی: ذوالنّون مصری هم همچون نمونه‌های پیشین با استناد به آیهٔ «**إِنَّمَا يَخشَى اللهَ مِن عِبَادِهِ العُلَماءُ**»، برای تأویل واژگانی خود، روشی برگزیده است که با روش بینامتنیّت آشکار ژرار ژنت همسوست.

۲ـ۲ـ۱ـ۵ غیبت حق

عطار در عبارتی کوتاه، تأویلی جالب از جنید نقل کرده است: «اگر خدای غایب است، ذکر

غایب غیبت است و غیبت حرام است. و اگر حاضر است، در مشاهدهٔ حاضر نام او بردن ترک حرمت است» (عطار، ۱۳۷۰: ٤۲۸).

تکیهٔ جنید بغدادی در این تأویل بر واژهٔ «غیبت» است. آنچه ازنظر اخلاق اسلامی غیبت به شمار می‌رود و حرام است و قرآن و حدیث بر آن تأکید کرده‌اند، بدگویی پشت سر دیگران است که یک موضوع اخلاقی ـ اجتماعی است. در سورهٔ مبارک حجرات آمده است: «وَ لایَغتَب بَعضُکُم بَعضاً اَیحِبُّ اَحَدُکُم اَن یَأکُلَ لَحمَ اَخیهِ مَیتاً فَکَرِهتُموهُ وَ اتَّقوا اللهَ اِنَّ اللهَ تَوّابٌ رَحیمٌ» (حجرات: ۱۲)؛ و بعضی از شما غیبت بعضی نکند آیا کسی از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده‌اش را بخورد؟ از آن کراهت دارید. [پس] از خدا بترسید که خدا توبه‌پذیر مهربان است.

جنید در تفسیر آیاتی که به غایب‌بودن خداوند از دیدگان تأکید دارد؛ ازجمله در تفسیر آیهٔ «لاتُدرِکُهُ الأبصارُ وَ هُوَ یُدرِکُ الأبصارَ وَ هُوَ اللَّطِیفُ الخَبیرُ» (انعام: ۱۰۳)؛ چشم‌ها او را درنمی‌یابند و اوست که دیدگان را درمی‌یابد، و او لطیفِ آگاه است، تأویلی خاص ارائه کرده است. او واژهٔ «غیب» را به معنی «نهانی و پنهان از دیدگان» نگرفته است؛ بلکه میان این واژه و واژهٔ «غیبت» در سورهٔ حجرات براساس هم‌آوایی و شباهت لفظی پیوند برقرار کرده است. ازاین‌رو می‌بینیم که منظور او از «غیبت»، موضوع اخلاقی ـ اجتماعی گفته‌شده در سورهٔ حجرات نیست. همچنین او غیبتی را حرام می‌داند که هیچ‌گونه ارتباطی با آیات و احادیث مرتبط با «پنهان‌بودن خداوند از دیدگان» ندارد. او با این بیان خاص می‌خواهد بر این موضوع تأکید کند که خدا همیشه حاضر است و هیچگاه غایب نیست. اگر کسی خدا را غایب بداند و به ذکر او بپردازد، این ذکرکردن او غیبت است و حرام. ازسوی دیگر، حال که خدا را غایب نمی‌دانیم و عقیده داریم که او حاضر است، نام‌بردن از او در حضورش هم خلاف ادب است. جنید با این تأویل واژگانی خود از واژهٔ «غیبت» بر این موضوع تأکید می‌کند که حق همیشه حاضر و ناظر است و باید همواره قلبی و باطنی، نه زبانیِ صِرف به یاد او بود و به ذکر او پرداخت.

جنید در این تأویل، بیانی خاص دارد؛ بیانی که در ذهن و زبان عارفان و صوفیان فراوان دیده می‌شود و برای توضیح آن باید به مصادیق هریک از دو سوی بیان متناقض‌نما توجه کرد. افزون‌بر آن، این تأویل جنید را می‌توان مصداقی از صنعت «القول بالموجب» دانست که در شماری از کتاب های بلاغت آمده است: «این صنعت عبارت از این است که متکلّم لفظی را که در کلام

غیرواقع شده و دارای دو معنی است، حمل کند بر معنایی غیر آنچه او اراده کرده است به این که متعلّق لفظ را چیزی آورد که با مراد خود مناسب باشد، نه مراد غیر...:

و قالوا قد صَفَت منّا قلوبٌ فقد صدقوا و لکن عن ودادی» [۵]

(رجائی، ۱۳۵۹: ۳۹۵)

در این مثال تأکید بر روی «پاک‌بودن قلب» است. از این واژه می‌توان دو برداشت کرد: یکی برداشت گوینده است که منظور او از پاکی قلب، پاکی از هر گونه ناخالصی است (دوستی محض)؛ برداشت دوم به شنونده مربوط می‌شود که به نظر او منظور از عبارت یادشده، «عاری‌بودن قلب از دوستی» است؛ به عبارت دیگر از نظر شنونده «پاک‌بودن قلب» همان «دشمنی» است.

جایگاه بینامتنی: جنید بغدادی برای ارائهٔ نظر خود دربارهٔ غیبت حق، آیه یا حدیث مدّنظر خود را ارائه نکرده؛ بلکه با بهره‌گیری از تلمیح، اظهار نظر نموده است. روش برگزیدهٔ او بینامتنیّت ضمنی است.

۲ـ۲ـ۱ـ٦ شرح صدر

در متن زیر، نظر عمرو بن عثمان مکّی را دربارهٔ شرح صدر می‌بینیم:

«پرسیدند از معنی أ فَمَن شَرَحَ اللهُ صَدرَهُ لِلاسلامِ. گفت: معنی آن است که چون نظر بنده بر عظمت علم وحدانیّت و جلال ربوبیّت افتاد، نابینا شود از هرچه نظر بر او افتد» (عطار، ۱۳۷۰: ٤٥٥). متن کامل آیهٔ استنادشدهٔ عمرو بن عثمان چنین است: «أفَمَن شَرَحَ اللهُ صَدرَهُ لِلاسلامِ فَهُوَ عَلي نُورٍ مِن رَبِّهِ فَويلٌ لِلقَاسِيَةِ قُلوبُهُم مِن ذِكرِ اللهِ أولئكَ فی ضَلالٍ مُبينٍ» (زمر: ۲۲)؛ پس آیا کسی که خدا سینه‌اش را برای [پذیرش] اسلام گشاده است، و [درنتیجه] برخوردار از نوری از جانب پروردگارش می‌باشد [همانند فرد تاریک‌دل است]؟ پس وای بر آنان که از سخت‌دلی، یاد خدا نمی‌کنند؛ اینان‌اند که در گمراهی آشکارند.

میبدی شأن نزول آیهٔ «أفَمَن شَرَحَ اللهُ صَدرَهُ لِلاسلامِ» را دربارهٔ امام علی و حمزه می‌داند (۱۳۸۹، ج ۸: ٤٠٢). در *تفسیر فی ظلال القرآن* سیّد قطب نیز همین نظر آمده است (شاذلی، ١٤١٢ ق، ج ۵: ۳۰٤۸). تفسیر قمی هم شأن نزول آیه را دربارهٔ امام علی دانسته است (١٣٦٧، ج ۲: ٢٤٨).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود میان آنچه عمرو بن عثمان از شرح صدر اراده کرده است با آنچه دربارهٔ شأن نزول آیه گفته‌اند، تفاوت بسیاری وجود دارد. او به مصادیق اصلی آن ــ آنگونه که

مفسّران اشاره کرده‌اند ـ نپرداخته است؛ بلکه با دیدگاه تأویلی خود، مفهومی کلی از آن اراده کرده و برپایهٔ ذوق عرفانی خود، شرح صدر را در «نظر بنده به عظمت علم وحدانیّت و جلال ربوبیّت» دانسته است. از سخن او اینطور برداشت می‌شود که در نظر او «شرح صدر صفت عارف کامل است که انوار معرفت الهی در دل وی تابش کرده باشد» (سجّادی، ۱۳۶۲: ذیل واژهٔ شرح صدر).

جایگاه بینامتنیّت: عمرو بن عثمان مکّی در متنی که عطار از او نقل کرده است، به‌طور آشکار به تفسیر و تأویل آیه‌ای از قرآن کریم می‌پردازد که در سخنش با صراحت بیان شده است؛ بنابراین بینامتنیّت آن از نوع آشکار است.

۲ـ۲ـ۲ تأویل‌های جمله‌محور (انداموار)

در تأویل‌های جمله‌محور (انداموار)، بار تأویل بر یک واژه حمل نمی‌شود؛ بلکه تک‌تک واژه‌ها در تأویل نقش دارند؛ اما هیچ‌کدام از واژه‌ها به‌تنهایی مفهوم نهایی جمله را منتقل نمی‌کند و مفهوم نهایی برآیند عملکرد همهٔ اجزای جمله است. درحقیقت ما در این حالت با یک دستگاه و نظام سر و کار داریم. نمونه‌هایی از این نوع تأویل:

۲ـ۲ـ۲ـ۱ اشکُرلی وَ لِوالِدَیکَ

عطار در *تذکرةالاولیا* در بخش مربوط به بایزید بسطامی آورده است: «نقل است که چون مادرش به کتّاب فرستاد و به سورت لقمان رسید، بدین آیت که «أنِ اشکُرلی وَ لِوالِدَیکَ»، حق ـ تعالی ــ می‌گوید: «شُکر گوی مرا و شُکر گوی مادر و پدر را»، از استاد در معنی این آیت پرسید. چون استاد معنی آن بگفت در دل او کار کرد. لوح بنهاد و دستوری خواست و به خانه رفت. مادر گفت: «یا طیفور! به چه کار آمده‌ای؟ عذری افتاده است یا هدیه‌ای آورده‌اند؟» گفت: «نه. بدین آیت رسیدم که حق ــ تعالی ــ می‌فرماید به خدمت خویش و به خدمت تو. من در دو خانه کدخدایی چون کنم؟ این آیت بر جان من آمده است. یا از خدا خواه تا همه آنِ تو باشم، یا مرا به خدا بخش تا همه آنِ او باشم». مادر گفت: «تو را در کار خدا کردم و حقّ خود به تو بخشیدم»» (عطار، ۱۳۷۰: ۱۶۱).

آیهٔ استنادشدهٔ این متن چنین است: «وَ وَصَّینَا الانسانَ بِوالِدَیهِ حَمَلَتهُ أُمُّهُ وَهناً عَلی وَهنٍ وَ فِصالُهُ فی عامَین أنِ اشکُرلی وَ لِوالِدَیکَ إلیَّ المَصِیرُ» (لقمان: ۱۴)؛ و انسان را دربارهٔ پدر و مادرش سفارش کردیم مادرش به او باردار شد؛ سستی بر روی سستی. و از شیر بازگرفتنش در دو سال است. [آری، به او سفارش کردیم] که شکرگزارِ من و پدر و مادرت باش که بازگشت [همه] به‌سوی من است.

در این آیه دو نوع شکر مطرح شده است: شکر خدا و شکر والدین. هر دو شکر در طول هم قرار دارد و مغایرتی میان آن دو وجود ندارد؛ زیرا در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) آمده است: «مَن لَم‌یَشکُرِ النَّاسَ لَم‌یَشکُرِ اللهَ عَزَّ وَجَلّ» (به نقل از ابن‌حنبل، ١٤١٦ ق، ج ١٢: ٤٧٢)؛ کسی که از مردم سپاسگزاری نکند، (درحقیقت) خداوند عزیز و بزرگ را سپاس نگزارده است. بی‌تردید قوام خانواده و جامعه به تقویت تعاملات سودمند اجتماعی وابسته است و یکی از مصادیق بارز آن، همین سپاسگزاری از آفریدگار و پدر و مادر است. بدیهی است که با عمل به این دستور الهی، روابط افراد خانواده و به‌تبع آن روابط اجتماعی بیش از پیش تقویت می‌گردد؛ اما همان‌طور که ملاحظه می‌شود، ذوق عارفانه چنین اقتضا می‌کند که آن دو با هم جمع نشود؛ زیرا عارفان بر این عقیده‌اند که همّت انسان باید یک سو داشته باشد، در غیر این صورت توحید منظور ایشان مخدوش می‌شود و خالص نیست. ازاین‌روست که بایزید این حالت دو شکری را برنمی‌تابد و به مادر خود می‌گوید: «یا از خدا خواه تا همه آنِ تو باشم، یا مرا به خدا بخش تا همه آنِ او باشم». این تأویل جمله‌محور کلّ مفهوم آیه را هدف قرار داده است. البته ناگفته پیداست که بایزید در تأویل خود «والدین» را هم به «والده» تغییر داده است.

جایگاه بینامتنی: روش بایزید در حکایت نقل‌شده ـ که به‌طور آشکار به آیهٔ قرآن کریم استناد کرده و مطابق با مشرب عرفانی خود به تفسیر و تأویل آن پرداخته است ـ با روش بینامتنیّت آشکار ژنت مطابقت دارد.

۲ـ۲ـ۲ـ۲ الرَّحمَنُ عَلی العَرشِ استَوی

بایزید بسطامی در سفری روحانی با عرش به گفت‌وگو می‌نشیند: «نقل است که شبی بر سر انگشتان پای ایستاد، از نماز خفتن تا سحرگاه. خادم آن حال مشاهده می‌کرد. و خون چشم شیخ بر خاک می‌ریخت. در تعجب ماند. بامداد از شیخ پرسید که «آن چه حال بود؟ ما را از آن نصیبی کن». شیخ گفت: «اول قدم که رفتم به عرش رسیدم. عرش را دیدم چون گرگِ لب‌آلودهٔ شکم‌تهی. گفتم: ای عرش! به تو نشان می‌دهند که «الرَّحمَنُ عَلي العَرشِ استَوي»[٦] بیا تا چه داری؟» عرش گفت: «چه جای این حدیث است؟ که ما را نیز به دل تو نشان می‌دهند که «اَنَا عِندَ المُنکَسِرهٔ قُلوبِهِم». اگر آسمانیان‌اند از زمینیان می‌طلبند و اگر از زمینیان‌اند از آسمانیان می‌طلبند و اگر پیرست از جوان می‌طلبد و اگر جوان است از پیر می‌طلبد و اگر زاهد است از خراباتی می‌جوید و اگر خراباتی است از زاهد می‌طلبد» (عطار، ١٣٧٠: ١٨٦ و ١٨٧).

بایزید در این سفر روحانی در گام نخست به عرش می‌رسد و برخلاف شنیده‌ها و خوانده‌های خود، عرش را بسان «گرگِ لب آلودهٔ شکم‌تهی» می‌بیند. این تعبیر تداعی‌کنندهٔ «گرگ» در داستان حضرت یوسف (ع) است که بدون گناه، گناهکار پنداشته شد. از این حالت تعجب می‌کند و به همین سبب خطاب به عرش می‌گوید: نشان تو را اینگونه بیان کرده اند: «الرَّحمَنُ عَلي العَرشِ استَوي». او با این سخن خود می‌خواهد بگوید میان شنیده‌های خود و آنچه می‌بیند، هماهنگی وجود ندارد و درپی آن است که عرش، سرّ این موضوع را برای او بگشاید؛ اما عرش از این گفتهٔ بایزید در شگفت می‌ماند و می‌گوید: «چه جای این حدیث است؟»؛ زیرا به ما هم گفته شده است که ای عرش! جای تو ـ که محلّ استقرار الهی است ـ در دل‌های شکسته است و همهٔ موجودات در هر جایگاه و مرتبه‌ای که هستند، اگر بخواهند عرش را درک کنند، باید به دل مؤمن رجوع کنند.

بایزید به این عبارت، نگاهی هرمنوتیکی و ساختارشکن دارد؛ چند نکتهٔ ویژه در این عبارت بارز است: نخست اینکه با تشبیه عرش به «گرگِ لب‌آلودهٔ شکم‌تهی» تا حدّ بسیاری از قداست عرش می‌کاهد! به‌راستی چرا به چنین بیانی دست زده است؟ پاسخ این است که او درپی آن است که با این رفتار به‌ظاهر غیرشرعیِ خود و کاستن از قداست عرش، بر ارزش و اعتبار انسان تأکید کند؛ زیرا او در احادیث و روایات خوانده است که «قلبُ المُؤمِنِ عَرشُ الرَّحمن» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۲٤): قلب مؤمنْ عرش خداوند رحمان است؛ بنابراین می‌بینیم که در باطن سخن او سرّی خاص نهفته است؛ سرّی که نگاه تأویل‌گرایانهٔ او آن را نشان می‌دهد. پایهٔ این تأویل مبتنی بر حدیث یادشده است. او در این سفر روحانی به تفسیر حدیث هم مبادرت می‌کند؛ به این صورت که با تمسّک به حدیث قدسی «اَنا عِندَ المُنکَسِرة قُلوبِهِم» [۷] به توصیف واژهٔ قلب در حدیث «قلبُ المُؤمِنِ عَرشُ الرَّحمن» می‌پردازد و ویژگی ممتاز و برجستهٔ قلب را شکستگی آن می‌داند؛ به عبارت دیگر از نظر بایزید آن قلبی شایستگی عرش رحمان بودن را دارد که در راه حق و برای حق شکسته شده باشد.

در این نگاه و رفتار هرمنوتویکی بایزید چند نکتهٔ ظریف نهفته است و همه به‌گونه‌ای اندام‌وار با یکدیگر پیوند دارد؛ به‌طوری که حذف یکی از اجزای آن کلّ تأویل را از هم فرومی‌پاشد. درحقیقت این تأویل تأویلی اندام‌وار و منظومه‌ای است که در آن هر جزئی جایگاه و وظیفه‌ای مشخص دارد و برآیند مجموعهٔ تأویل هم با هریک از تأویل‌های جزئی مرتبط است. این ویژگی همان است که شلایرماخر از آن با عنوان دور یا دایرهٔ هرمنوتیکی (hermeneutic circle) نام برده

است. از نظر شلایرماخر دور هرمنوتیکی عبارت است از اینکه «در یک چیز، جزء در چارچوب کل فهمیده شود و برعکس» (نیچه و دیگران، ۱۳۵۹: ۷).

جایگاه بینامتنی: روش بایزید در این تأویل جمله‌محور نیز بینامتنیّت آشکار است. افزون‌بر آن با توجه به اینکه سخن او به حدیث «قلبُ المُؤمِنِ عَرشُ الرَّحمنِ» تلمیح دارد، روش بینامتنیّت ضمنی هم در تأویل او دیده می‌شود.

۲ـ۲ـ۲ـ۳ محو

عطار در *تذکرةالاولیا* می‌نویسد: [بایزید] در راه کلّه‌ای یافت، بر وی نوشته که «صُمٌّ بُکمٌ عُمیٌ فَهُم لایَرجِعُونَ». نعره‌ای بزد و بیفتاد و بوسه بر آن کلّه می‌داد و [می]گفت: «سر صوفی‌ای می‌باید که در حق محو شده است و ناچیز شده؛ نه گوش دارد که خطاب حق شنود و نه چشم دارد که جمال لایزالی بیند و نه زبان دارد که ثناء بزرگوار او گوید و نه عقل دارد که ذرّه‌ای از معرفت او بداند. این آیت در شأن اوست» (عطار، ۱۳۷۰: ۱٦۳).

آیهٔ یادشده دربارهٔ کافرانی است که نیرنگ‌باز و مفسد و منافق هستند و آیات الهی را به سخره می‌گیرند. بایزید وقتی که آیهٔ یادشده را روی کلّه می‌بیند آیه را برابر شأن نزول آیه و مصادیق آن تفسیر نمی‌کند و حتی با شوقی ویژه سر را متعلّق به یک صوفی می‌داند که به مرحلهٔ «محو» رسیده است. او با روش هرمنوتیکی خود، واژه‌به‌واژه آیه را با ویژگی صوفی تطبیق می‌دهد: او نه گوش دارد که خطاب حق شنود (صم)؛ نه چشم دارد که جمال لایزالی بیند (عمی)؛ نه زبان دارد که ثناء بزرگوار او گوید (بکم)؛ و نه عقل دارد که ذرّه‌ای از معرفت او بداند.

آیهٔ منظور در متن به دو صورت در قرآن کریم آمده است: ۱) «صُمٌّ بُکمٌ عُمیٌ فَهُم لایَرجِعُونَ» (بقره: ۱۸)؛ ۲) «صُمٌّ بُکمٌ عُمیٌ فَهُم لایَعقِلونَ» (بقره: ۱۷۱). در سخن بایزید صورت نخست آیه آمده؛ ولی تفسیر و تأویل برپایهٔ آیهٔ دوم بیان شده است. شاید با یافتن نسخه‌های معتبرتر *تذکرةالاولیا* این اختلاف برطرف شود.

بایزید پیش از تأویل واژگانی و نقطه‌به‌نقطهٔ خود، بر این اساس سخن می‌گوید که این آیه در شأن فردی صوفی است که در حق محو شده است. در این تأویل میان مرگ ظاهری و مرگ عرفانی شباهت ایجاد شده است؛ به طوری که اگر انسان همهٔ نشانه‌های ظاهری حیات را از دست بدهد و از همهٔ آنها تهی شود، می‌میرد.

حال باید دید «محو» چیست؟ «محو نزدیک صوفیان عبارت است از ازالت وجود بنده و اثبات اشارت به تحقیق آن بعد از محو. و محو و اثبات مضاف‌اند با مشیّت ازلی و متعلّق به ارادت لم یزلی یمحو الله ما یشاء و یثبت. و محو را سه درجه است: درجهٔ ادنی و آن محو صفات ذمیمه و اعمال سیّئه است، و درجهٔ وسطی و آن محو مطلق صفات است حمیده و ذمیمه و درجهٔ علیا و آن محو ذات است» (کاشانی، ۱۳٦۷: ۱٤٤).

درمجموع باید گفت تأویل بایزید از آیهٔ یادشده انداموار و منظومه‌ای است. او پس از تأویل‌های واژگانی یادشده به نتیجهٔ کلی دیگری می‌رسد که با اندیشه‌های صوفیانهٔ او سازگار است.

جایگاه بینامتنی: در این تأویل انداموار بایزید هم روش بینامتنیّت آشکار محسوس است؛ زیرا او آشکارا آیهٔ منظور خود را بیان کرده و به تأویل آن همّت گماشته است.

۲ـ۲ـ۲ـ٤ سیّئات مقرّبان

سری سقطی استاد و دایی جنید بغدادی در سدهٔ سوم هجری می‌گوید: «دل‌های ابرار معلّق به خاتمت است و دل‌های مقرّبان معلّق به سابقت است. معنی آن است که حسنات ابرار، سیّئات مقرّبان است و «حسنه»، «سیّئه» از آن می‌شود که بدو فرومی‌آیند. به هرچه فروآیی، آن کار بر تو ختم شود. و ابرار آن قومی‌اند که فروآیند که «اِنَّ الاَبرارَ لَفی نَعیمٍ»[۸] بر نعمت فروآیند. لاجرم دل‌های ایشان معلّق خاتمت بود. اما سابقان را که مقرّبان‌اند، چشم در ازل بود، لاجرم هرگز به ازل نتوان رسید. از این جهت چون به هیچ فرونیایند، ایشان را به زنجیر به بهشت باید کشید» (عطار، ۱۳۷۰: ۳۳۸ و ۳۳۹).

در این سخن، سری سقطی به مقام دو گروه از عارفان اشاره می‌کند: ۱) ابرار؛ ۲) مقرّبان. او در این بیان، نگاهی هرمنوتیکی به حدیث «حَسَناتُ الاَبرارِ سَیِّئاتُ المُقَرَّبین» دارد و می‌گوید: به این دلیل حسنات ابرار، سیّئات مقرّبان می‌شود که اگر انسان به جایگاهی وارد شود و به آن بسنده کند، این بسندگی، پایان حرکت و نهایت همّت او را نشان می‌دهد.

وقتی با این مقدمه به حدیث یادشده توجه می‌کنیم، می‌بینیم که ابرار با توجه به حسناتی که داشته‌اند به حوزهٔ نعمات الهی وارد و به آن سرگرم شده‌اند و به آن تعلّق خاطر یافته و در همان جایگاه مانده‌اند و این نهایت کمال ابرار و پایان کار آنهاست؛ اما مقرّبان نگاهی و همّتی دیگر دارند؛ زیرا آنها در درگاه الهی، مقامی ویژه دارند. خداوند در سورهٔ واقعه خطاب به انسان‌ها می‌فرماید: «وَ کُنتُم أزوَاجاً ثَلاثَةً. فَأصحابُ المَیمَنَةِ ما أصحابُ المَیمَنَةِ. وَ أصحابُ المَشئَمَةِ ما أصحابُ المشئَمَةِ. وَ

السّابِقُونَ السّابِقُونَ. أولئكَ المُقَرَّبونَ. فی جَنّاتِ النَّعِیمِ» (واقعه: ۱۲-۷)؛ و شما سه دسته شوید: یاران دست راست، کدام‌اند یاران دست راست؟ و یاران چپ، کدام‌اند یاران چپ؟ و سبقت‌گیرندگان مقدّم‌اند. آنان‌اند همان مقرّبان [خدا] در باغستان‌های پرنعمت.

در این آیات سه گروه اصحاب یمین، اصحاب شمال و مقرّبان به‌اجمال معرفی شده‌اند و در آیات بعدی به توصیف ایشان و سرانجامشان پرداخته شده است. برپایهٔ تأویل سری سقطی، مقرّبان، ماندگاری در حوزهٔ نعمات را برنمی‌تابند و تعلّق خاطر به آن را سیّئه می‌دانند. در اینجاست که حسنات ابرار، از نظر مقرّبان، سیّئات می‌شود. همین تعلّق‌نداشتن مقربان به غیرحق باعث شده است که مقام ایشان از مقام ابرار برتر باشد و در جایگاه ابرار نمانند؛ زیرا چشم‌انداز ایشان به ازل است و چون ازل بی‌نهایت است و هرگز نمی‌توان به آن رسید، مقرّبان پیوسته در پویه هستند و به چیزی تعلّق خاطر نمی یابند. افزون‌بر آن، چون آنها به هیچ وجه حاضر به رهاکردن جوار حق و رفتن به بهشت نیستند، باید ایشان را با زنجیر به بهشت برد. این مطلب، حدیث «عَجِبتُ مِن قَومٍ یُقادُونَ فی السَّلاسِلِ إلَی الجَنَّة» [۹] را به ذهن متبادر می‌کند. هرچند این حدیث دربارهٔ کافران اسیرشده است و با متن یادشده ارتباط ندارد، دور نیست که ذهن تأویل‌گرای سری سقطی از آن برای گفتن جملهٔ پایانی خود بهره برده باشد. می‌بینیم که نگاه سری سقطی به آیات قرآن کریم و حدیث «حَسَناتُ الأبرارِ سُیِّئاتُ المُقَرَّبین» [۱۰] نگاهی تأویلی است. او در این تأویل، مصداق‌هایی برای پاداش ابرار و سیّئات مقرّبان بیان کرده و علت برتری مقرّبان و سبقت‌گرفتن‌شان از دیگران ازجمله از ابرار را توضیح داده است؛ بنابراین تأویل او اندام‌وار، منظومه‌ای و مصداقی است و برآیند آن تفسیر و تأویل حدیث «حَسَناتُ الأبرارِ سُیِّئاتُ المُقَرَّبین» است.

جایگاه بینامتنی: در سخن سری سقطی دو روش بینامتنیّت مشاهده می‌شود: ۱) بینامتنیّت آشکار که او با صراحت همهٔ آیهٔ «اِنَّ الأبرارَ لَفی نَعیمٍ» و بخشی از حدیث «حَسَناتُ الأبرارِ سُیِّئاتُ المُقَرَّبین» را بیان کرده است؛ ۲) بینامتنیّت ضمنی که متن تأویلی او به حدیث «عَجِبتُ مِن قَومٍ یُقادُونَ فی السَّلاسِلِ إلَی الجَنَّة» اشاره می‌کند.

۲ـ۲ـ۲ـ۵ پاداش ده برابری

یحیی بن معاذ، واعظ مشهور سدهٔ سوم هجری (ف ۲۵۸ ق)، خطاب به پروردگار می‌گوید:

«الهی! تو فرموده‌ای که «مَن جاءَ بالحَسَنَةِ فَلَهُ عَشر أمثالِها» ـ هرکه نیکویی به ما آرد، بهتر از آن بدو باز دهیم ـ هیچ نیکوتر از ایمان نیست که داده‌ای. چه بهتر از آن به ما جز لقای تو خداوندا!» (عطار، ١٣٧٠: ٣٧٣ و ٣٧٤).

این سخن یحیی بن معاذ ناظر به این آیهٔ قرآن کریم است: «مَن جاءَ بالحَسَنَةِ فَلَهُ عَشر أمثالِها وَ مَن جاءَ بالسَّيِّئَةِ فَلايُجزَي إلّا مِثلَها وَ هُم لايُظلَمونَ» (انعام: ١٦٠)؛ هرکس کار نیکی بیاورد، ده برابر آن [پاداش] خواهد داشت، و هرکس کار بدی بیاورد، جز مانند آن جزا نیابد و بر آنان ستم نرود.

از نظر یحیی بن معاذ بهترینِ همهٔ ویژگی‌ها و صفات انسان، ایمان اوست. ازاین‌رو از خداوند می‌خواهد با توجه به وعده‌ای که کرده است، در برابر ایمان او، لقای خود (خداوند) را به او پاداش دهد. در این سخن یحیی بن معاذ دو نکته مهم است: یکی اینکه «حسنه» را به «ایمان» تأویل کرده است؛ حال آنکه ازنظر ظاهر آیه، «حسنه» منحصر به ایمان نیست و بسیاری از نیّات و اعمال و صفات را در بر می‌گیرد؛ برای نمونه در قرآن کریم می‌خوانیم: «وَ ابتَغِ فيما آتاكَ اللهُ الدّارَ الآخِرَةَ وَ لاتَنسَ نَصيبَكَ مِنَ الدُّنيا وَ أحسِن كَما أحسَنَ اللهُ إلَيكَ» (قصص: ٧٧)؛ و با آنچه خدایت داده سرای آخرت را بجوی و سهم خود را از دنیا فراموش مکن، و همچنان که خدا به تو نیکی کرده، نیکی کن.

این درک یحیی بن معاذ را می‌توان برخاسته از نوعی نگاه هرمنوتیکی به آیه دانست.

نکتهٔ دوم هم که نگاه تأویلی در آن دیده می‌شود، این است که او «لقای خداوند» را ده برابر «حسنه» دانسته است که البته همه به‌وضوح درمی یابند که این دو هم‌وزن نیستند. هرچند می‌توان این نظر را هم ارائه کرد که او در برابر ایمان خود، دیدار حق را خواسته است و کاری با «عشر امثالها» نداشته است.

تأویل یحیی بن معاذ ابتدا از نوع واژگانی و نقطه‌به‌نقطه است و سپس جمله‌محور می‌شود و درمجموع محتوای کلّ آیه را در بر می‌گیرد. این تأویل از حوزهٔ علم کلام شروع می‌شود و به مرتبهٔ والای وصال با حق و دیدار با او ـ که موضوعی عرفانی است ـ پایان می‌یابد؛ ختامه مسک.

جایگاه بینامتنیّت: در این تأویل هم ـ که با صراحت به قرآن کریم استناد شده است ــ با بینامتنیّت آشکار روبه‌رو هستیم.

٢ـ٢ـ٢ـ٦ اول همسایه، سپس خانه

حدیث نبوی «الجار ثُمَّ الدّار» (فروزانفر، ١٣٦١: ٢١٣) درونمایه‌ای اجتماعی دارد و هشدار می‌دهد که انسان‌ها برای انتخاب مسکن، ابتدا شایسته است که همسایگان مسکن مدّنظر خود را

بشناسند و پس از آشنایی با منش و رفتار آنها اگر نتیجهٔ بررسی مناسب بود، می‌توانند آن مسکن را برای زندگی برگزینند. امیرالمؤمنین (ع) نیز در نامهٔ سی‌ویکم نهج‌البلاغه فرموده است: «سَل عَنِ الرَّفیقِ قَبلَ الطَّریقِ وَ عَنِ الجارِ قَبلَ الدّار» (نهج البلاغه، ۱۳۷۲: ۳۰۷)؛ پیش از آنکه به راه افتی بپرس که همراهت کیست و پیش از ـ گرفتنِ ـ خانه ببین که با کدام همسایه خواهی زیست».

رابعهٔ عدویّه، بانوی عارف مسلک سدهٔ دوم هجری، در عبارت زیر رویکردی خاص به این حدیث داشته است: نقل است که جماعتی از بزرگان پیش رابعه رفتند. رابعه از یکی پرسید که «تو خدای را برای چه می‌پرستی؟» گفت: «هفت طبقهٔ دوزخ عظمتی دارد و همه را بر او گذر باید کرد؛ ناکام از بیم و هراس او». دیگری گفت: «درجات بهشت منزلتی نیکو دارد؛ بسی آسایش در آنجا موعود است». رابعه گفت: «بد بنده‌ای بود که خداوند خود را از بیم عبادت کند یا به طمع مزد پرستد». پس ایشان گفتند: «تو چرا می‌پرستی خدای را؟ تو را طمع نیست؟» گفت: «الجار ثُمَّ الدّار. ما را این تمام نبود که دستوری داده اند تا او را پرستیم؟ که اگر بهشت و دوزخ نبودی، او را اطاعت نبایستی کرد؟ استحقاق آن نداشت که بی‌واسطه عبادت او را کنند؟» (عطار، ۱۳۷۰: ۸۳).

رابعه در متن یادشده تأکید می کند که باید خدا را برای شایستگی او عبادت کرد، نه به طمع بهشت یا بیم از دوزخ. سخن رابعه برگرفته از این کلام امیرالمؤمنین (ع) است: «اِنَّ قَوماً عَبَدوا اللهَ رَغبَةً فَتِلكَ عِبادَةُ التُّجّارِ وَ اِنّ قَوماً عَبَدوا اللهَ رَهبَةً فَتِلكَ عِبادَةُ العَبیدِ وَ اِنَّ قَوماً عَبَدوا اللهَ شُكراً فَتِلكَ عِبادَةُ الاَحرارِ» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۲: ٤۰۰)؛ مردمی خدا را به امید بخشش پرستیدند، این پرستش بازرگانان است؛ و گروهی او را از روی ترس عبادت کردند و این عبادت بردگان است؛ و گروهی وی را برای سپاس پرستیدند و این پرستش آزادگان است.

وقتی که رابعه نظر خود را بیان می‌کند، از او می‌پرسند: «تو چرا می‌پرستی خدای را؟» او در پاسخ به این پرسش با نگاهی هرمنوتیکی به حدیث «الجار ثمّ الدّار» متوسل می‌شود و با رویکرد و برداشتی ویژه، واژهٔ «الجار» را به «خدا» و واژهٔ «الدّار» را به «بهشت و دوزخ» تأویل می‌کند؛ به عبارت دیگر او می‌گوید ابتدا باید همسایه (خدا) را انتخاب کرد، سپس به گزینش خانهٔ مناسب (بهشت)، یا پرهیزکردن از سکونت در خانهٔ نامناسب (جهنم) اقدام نمود. رابعه در شرح تأویل خود با پرسش‌هایی تأکیدی نظر بزرگان صوفیه را رد می‌کند و معتقد است خداوند چنان استحقاقی دارد

که انسان او را بی‌واسطه ـ بدون طمع بهشت و ترس از دوزخ ـ عبادت کند. در این صورت، سخن رابعه مصداقی از کلام امیرالمؤمنین (ع) است.

نتیجهٔ سخن او این است که ابتدا باید خدا را در نظر بگیری و پس از آن است که می‌توانی به اعتبار او و مقامی که در نزد او می‌یابی، جایگاه مناسب خود را چشم داشته باشی. این تأویل مصداقی و انداموار و منظومه‌ای است که اجزای آن وابستگی جدایی‌ناپذیری دارند و فهم کلی متن مستلزم فهم اجزای متن است. فهم اجزا هم مستلزم درک عبارت است و این هم همان دایره یا دور هرمنوتیکی است که پیش از این به آن اشاره شد.

جایگاه بینامتنی: در روش رابعهٔ عدویّه هم دو نوع بینامتنیّت دیده می‌شود: ۱) بینامتنیّت آشکار که در آن شاهد حدیث «الجار ثُمَّ الدّار» هستیم؛ ۲) بینامتنیّت ضمنی که سخن رابعه به کلام یادشده از امیرالمؤمنین (ع) اشاره دارد.

۳ـ نتیجه‌گیری

پیوند زبان و ادب فارسی با قرآن کریم و حدیث، افزون‌بر رویکرد معمول به این دو منبع اسلامی، ثمرات فراوان و متنوعی در حوزهٔ تأویل و احادیث داشته است. در این میان، نام عطار نیشابوری به‌گونه‌ای خاص برجسته است. در این پژوهش دریافتیم که او با تألیف *تذکرةالاولیا* و نقل حکایات عارفان و بیان اندیشه‌های تأویلی ایشان، به‌ویژه تأویل‌های قرآنی و روایی آنها، نقشی ممتاز در انتقال این میراث گرانسنگ و معرفی بخشی از تاریخ تطوّر سبک عرفانی ما داشته است. نیز یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که تأویل‌های قرآنی و روایی عطار دو ساختار زبانیِ «واژه‌محور یا واژگانی» و «جمله‌محور یا انداموار» دارد و عارفان با بهره‌گیری از این دو روش، اغلب با بیانی عادی و گاهی با بیانی رمزی، اندیشه‌های عرفانی خود را عرضه کرده‌اند. همچنین دانسته شد که روش تأویل‌های ارائه‌شده بیشتر با بینامتنیّت آشکار و شماری نیز با بینامتنیّت ضمنی ژنت هماهنگ است. افزون‌بر آن در این مطالعه به‌طور ضمنی، ابعادی از جهان‌بینی و ایدئولوژی عارفانی که در *تذکرةالاولیا* از آنها نام برده شده است، مشخص گردید و دانسته شد که اگرچه تأویل‌های آنها ابتدا از حوزه‌های کلام، فقه، اخلاق و... آغاز گردیده، مقصد و مقصود همهٔ آنها حضور در فراخنای گستردهٔ عرفان بوده است.

پی‌نوشت

۱. یونس: ۳۱ (در برگردان آیات قرآن کریم به زبان فارسی از ترجمهٔ مرحوم محمدمهدی فولادوند استفاده شده است).

۲. در تأویل خوشه‌ای متون، با مجموعه‌ای از تأویل‌ها روبه‌رو هستیم که یک هستهٔ مرکزی دارد؛ هسته‌ای که رکن و پایهٔ دیگر تأویل‌هاست؛ به عبارت دیگر برخی تأویل‌ها مستقیم با هستهٔ مرکزی تأویل‌ها مرتبط است و برخی دیگر با واسطهٔ دیگر تأویل‌ها با هستهٔ مرکزی ارتباط و پیوند دارد؛ برای نمونه عطار در *مصیبت‌نامه* «کیفیّت صدور موجودات از امر محض» را در قالب تأویل خوشه ای ارائه کرده است (عطار، ۱۳۹۲ ب: ٤٤٢). شمار این نوع تأویل‌ها در سروده‌های عطار انگشت‌شمار است و در *تذکرةالاولیا* هم مشاهده نشد.

۳. بقره: ۱۱۵.

٤. العُلَماءُ کُلُّهُم هَلَکَی اِلاّ العامِلونَ وَ العامِلون کُلُّهُم هَلَکَی اِلاّ المُخلصونَ وَ المُخلصونَ عَلی خَطَرٍ (ابی‌الحسین بن ابی‌فراس، ۱۳٦۸: ۳٤۷).

۵. یاران گفتند: «دل‌های ما پاک است. راست گفتند؛ لکن پاک است از محبّت من» (رجائی، ۱۳۵۹: ۳۹۵).

٦. طه: ۵.

۷. این حدیث قدسی به‌صورت «انا عند المنکسرة قلوبهم لاجلی» هم روایت شده است (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۲٤).

۸. انفطار: ۱۳.

۹. مسند احمد بن حنبل، ج ۳٦، ص ٤٦۵.

۱۰. صحیح بخاری، ج ۸، ص ۱۳٤.

منابع

۱- *قرآن کریم*.

۲- *نهج‌البلاغه* (۱۳۷۲). به‌اهتمام سید رضی، ترجمهٔ دکتر سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ چهارم.

۳- آلن، گراهام (۱۳۹۵). *بینامتنیّت*، ترجمهٔ پیام یزدان‌جو، تهران: مرکز، چاپ پنجم.

٤- ابن أبی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین (۱٤۰۵ق). *عوالی اللّئالی العزیزیّة فی الأحادیث الدّینیّة*، ج ٤، تصحیح و تحقیق مجتبی عراقی، قم: دار سیّدالشّهداء، چاپ اول.

٥- ابن حنبل، احمد بن محمد (١٤١٦ق). *مسند الامام احمد بن حنبل*، ج ٣٦، بیروت: مؤسّسهٔ الرسّالهٔ، چاپ اول.

٦- ابی‌الحسین ورّام بن ابی‌فراس المالکی الاشتری (١٣٦٨). *تنبیه‌الخواطر و نزهة‌النّواظر، المعروف بمجموعة ورّام*، تهران: دارالکتب الاسلامیّه، الطّبعهٔ الثّانیهٔ.

٧- احمدی، بابک (١٣٩٥). *ساختار و تأویل متن*، تهران: مرکز، چاپ هجدهم.

٨- امامی‌جمعه، سید مهدی (١٣٨٣). «عین القضات در آیینهٔ هرمنوتیک مدرن»، *مجلهٔ علمی ــ پژوهشی دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، شمارهٔ ٣٩، ٢١-٣٤.

٩- بخاری، محمد بن اسماعیل (١٤١٠ ق). *صحیح البخاری*، ج ٨، قاهره: وزارهٔ الأوقاف، المجلس الأعلی للشّئون الإسلامیهٔ، لجنهٔ إحیاء کتب السّنهٔ، چاپ دوم.

١٠- بیات، محمدحسین (١٣٩١). «هرمنوتیک و تأویل آیات قرآن کریم»، *فصلنامهٔ سراج منیر*، شمارهٔ ٧، ١٠-٤٦.

١١- پارساپور، زهرا (١٣٩٠). «دیدگاه عین‌القضات دربارهٔ حروف مقطّعه و نقط»، *فصلنامهٔ لسان مبین*، دورهٔ جدید، شمارهٔ ششم، ٣١-٤٥.

١٢- *جامع‌الاحادیث ٣/٥*، فرهنگ جامع روایات پیامبر و اهل بیت، قم: مرکز تحقیقات علوم کامپیوتری علوم اسلامی.

١٣- *جامع‌التفاسیر نور ٢/١*، دایرةالمعارف چندرسانه‌ای قرآن کریم، قم: مرکز تحقیقات علوم کامپیوتری علوم اسلامی.

١٤- جرجانی، سید شریف (١٣٦٠). *ترجمان القرآن*، تدوین عالی بن علی بن الحافظ، به‌کوشش سید محمد دبیرساقی، تهران: بنیاد قرآن، چاپ دوم.

١٥- ---------- (بی‌تا). *معجم التّعریفات*، تحقیق و درایهٔ محمد صدّیق المنشاوی، قاهره: دارالفضیلهٔ.

١٦- حسومی، ولی‌الله (١٣٩١). «گونه‌شناسی تأویل و تبیین روایات در کتاب امالی سیّد مرتضی»، *نقد و نظر*، شمارهٔ ٦٨، ١١٧-١٣٨.

١٧- خرمشاهی، بهاءالدین (١٣٧٦). *قرآن شناخت، مباحثی در فرهنگ‌آفرینی قرآن*، تهران: طرح نو، چاپ چهارم.

۱۸- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن (۱۳۹۳). *شرح فصوص‌الحکم*، به‌اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: مولی، چاپ پنجم.
۱۹- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۲). *لغتنامهٔ دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول.
۲۰- رازی، نجم‌الدین (۱۳٦٦). *مرصادالعباد*، به‌اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۲۱- رجائی، محمدخلیل (۱۳۵۹). *معالم‌البلاغه*، شیراز: دانشگاه شیراز، چاپ سوم.
۲۲- زمانی، مهدی (۱۳۹۲). «روایت «لاتسبّوا الدّهر» و تأویل‌های کلامی، حکمی و عرفانی آن»، *فصلنامهٔ اندیشهٔ نوین دینی*، شمارهٔ ۳۳، ۳۱-۵۲.
۲۳- سجّادی، سید جعفر (۱۳٦۲). *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: کتابخانهٔ طهوری، چاپ سوم.
۲٤- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد نیشابوری (۱۳۸۰). *تفسیر سورآبادی*، ج ۱، تحقیق علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: فرهنگ نشر نو، چاپ اول.
۲۵- سهلگی، محمد بن علی (۱۳۹۵). *دفتر روشنایی*، ترجمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ هشتم.
۲٦- شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم (۱٤۱۲ق). *فی ظلال القرآن*، بیروت/ قاهره: دارالشّروق، چاپ هفدهم.
۲۷- شاکر، محمدکاظم (۱۳۸۸). *روش‌های تأویل قرآن*، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
۲۸- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۱). *رستاخیز کلمات*، تهران: سخن، چاپ دوم.
۲۹- طباطبایی، محمدحسین (۱٤۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۹، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، چاپ پنجم.
۳۰- عابدی، احمد (۱۳۷۹). «معناشناسی تأویل قرآن در پرتو معناشناسی تأویل حدیث»، *صحیفهٔ مبین*، شمارهٔ ۷، ۸۷-۹٤.
۳۱- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۷۰). *تذکرةالاولیا*، به‌تصحیح و توضیح دکتر محمد استعلامی، تهران: زوّار، چاپ ششم.
۳۲- ---------- (۱۳۸۹). *مختارنامه*، به‌تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: سخن، چاپ چهارم.

٣٣- علوی مقدّم، مهیار؛ سعادتی، سحر (١٣٨٩). «نقد و تحلیل نگرش هرمنوتیکی عین‌القضات همدانی»، *فصلنامهٔ پژوهش‌های ادبی*، شمارهٔ ٢٧، ٥٩-٧٦.

٣٤- عین‌القضات همدانی (١٣٧٧). *تمهیدات*، به‌تصحیح عفیف عسیران، تهران: منوچهری، چاپ پنجم.

٣٥- فروزانفر، بدیع‌الزّمان (١٣٦١). *احادیث مثنوی*، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.

٣٦- قمی، علی بن ابراهیم (١٣٦٧). *تفسیر قمی*، ج ١ و ٢، تحقیق سید طیّب موسوی جزایری، قم: دارالکتاب، چاپ چهارم.

٣٧- کاشانی، عزالدین محمود بن علی (١٣٦٧). *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*، به‌تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: هما، چاپ سوم.

٣٨- کتابخانهٔ احادیث فریقین، قم: مرکز تحقیقات علوم کامپیوتری علوم اسلامی.

٣٩- محمدجعفری، رسول (١٣٩٥). «امام رضا (ع) و مواجهه با برداشت‌های ناصواب اهل حدیث از صفات خبریّه»، *فرهنگ رضوی*، شمارهٔ چهاردهم، ٥٧-٧٤.

٤٠- معرفت، محمدهادی (١٣٨٨). *علوم قرآنی*، قم: تمهید، چاپ دهم.

٤١- مکاریک، ایرناریما (١٣٩٣). *دانشنامهٔ نظریّه‌های ادبی*، ترجمهٔ مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه، چاپ پنجم.

٤٢- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (١٣٨٩). *کشف‌الاسرار و عدّة‌الابرار*، ج ٢، به‌سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر، چاپ هشتم.

٤٣- نامورمطلق، بهمن (١٣٨٦). «ترامتنیّت مطالعهٔ روابط یک متن با دیگر متن‌ها»، *پژوهشنامهٔ علوم انسانی*، شمارهٔ ٥٦، ٨٣-٩٨.

٤٤- نیچه، فریدریش؛ هیدگر، مارتین؛ گادامر، هانس گئورگ و... (١٣٥٩). *هرمنوتیک مدرن*، ترجمهٔ بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: مرکز، چاپ یازدهم.

٤٥- واینسهایمر، جوئل (١٣٩٣). *هرمنوتیک فلسفی و نظریّهٔ ادبی*، ترجمهٔ مسعود علیا، تهران: ققنوس، چاپ سوم.

٤٦- یوسفی، محمدرضا؛ حیدری جونقانی، الهه (١٣٩١). «نوآوری‌های نسفی در تأویل آیهٔ نور»، *مجلهٔ متن‌شناسی ادب فارسی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، شمارهٔ ٩ (پیاپی ١٤)، ١٢٥-١٤٠.