

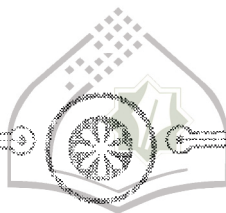
# قرآن و سرچشمه های تصوف از دیدگاه خاورشناسان معاصر

نگاهی انتقادی به کتاب:

تفسیر قرآنی و زبان عرفانی

بول نویا، ترجمه اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳

محمد تقی سبحانی



سرچشمه پیدایش تصوف یکی از گسترده دامن ترین و بحث انگیزترین موضوع ها در تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی است. این که چه گونه گروهی به نام «صوفی» با آداب و اندیشه های ویژه، در متن جامعه اسلامی رویدند و در مدت کوتاهی سراسر جهان اسلام از شبه قاره تا مغرب و اندلس را فرا گرفتند، پژوهشگران بسیاری را به ژرف اندیشی واداشته است و متأسفانه با همه کوشش هایی که در این زمینه صورت پذیرفته، هنوز این «راز سر به مهر» به گونه کامل گشوده نشده است.

تصوف در آغاز به صورت پارسایی و پرهیزگاری نمودار شد و تا اندازه های بسیاری، از قرآن و سنت دینی مایه گرفت. اما به تدریج از نیمه دوم سده دوم هجری با آداب و اندیشه هایی ناآشنا همراه گردید و از باور و سنت های رایج در جامعه اسلامی فاصله گرفت و چنان شد که در سده سوم و چهارم تصوف نهادین برای توجیه و تبیین مبانی خویش باید بر چیزی فراتر از ظواهر دینی تکیه می کرد و بدان استناد می جست. از اینجا بود که سخن بر سر سرچشمه صوفیگری، در میان دوستان تصوف و ناخواهندگانش بالا گرفت. مخالفان عقاید و آداب صوفیان، کارها یا باورهایی همچون گوشه گیری، پشمینه پوشی، خانقاه نشینی، درون گرایی و

سخن از عشق و اتحاد با خدا را نشان از پای بند نماندن به دین اسلام و وابستگی به دین های بیگانه می گرفتند و در برابر، مشایخ صوفی برای پشتیبانی از مبانی فکری و شیوه های رفتاری خویش به تأویل آیه های قرآن و حدیث های پیامبر و یاران او توسل می جستند<sup>۱</sup>. به این ترتیب نزاع و کشاکش بر سر حقیقت و مشروعیت تصوف در هزار سال میان طرفداران آنان با فقیهان، متکلمان و فیلسوفان ادامه یافت. تاریخ این هزار سال (از قرن سوم تا سیزدهم هجری) که شامل رویدادهای بزرگ فکری و همراه با حوادث تلخ و شیرین است، از محدوده این مقاله خارج است. از این رو، این زمان دراز را پشت سر می نهیم و به سده چهاردهم هجری (۱۹ میلادی) یعنی سرآغاز آشنایی باخترزمین با تصوف اسلامی قدم فرامی گذاریم.

### تصوف در آیین خاورشناسی

هرچند ارتباط غریبان با تصوف اسلامی پیشینه ای دیرینه دارد، اما اندیشه تصوف به صورت مستقیم و علمی تا سده نوزدهم تقریباً برای دانشمندان باختر زمین ناشناخته بود. با انتشار کتاب «تصوف یا وحدت وجود ایرانی» (۱۸۲۱م) از دانشمند آلمانی ثولاک (Tholuck) محققان غربی متوجه این میراث کهن خاورزمین شدند. گام های بعدی در این مسیر بردست فرایهر آلفرد فن کرمر (۱۸۲۸-۱۸۸۹) و اینهارت بیستر آن دوزی (۱۸۲۰-۱۸۸۳) برداشته شد. از این که بگذریم، با کارهای ایگناتیس گولدتسیهر (۱۸۵۰-۱۹۲۱) و ادوارد براون رویه رو می شویم. به علاوه باید از شخصیت هایی چون هارتمان، ماکس هورتن، مک دونالد، آسین پالاسیوس یاد کرد. پژوهش های این گروه که سراسر سده نوزده و اوائل قرن بیستم را پوشش می دهد، همه بر این محور می چرخد که با تجزیه و تحلیل شخصیت بزرگان تصوف، ریشه های فکری و شیوه رفتاری آنان را در خارج از اسلام و سرزمین های اسلامی جست و جو کنند. آن ها بسته به پیشینه فکری و زمینه مطالعاتی خویش هر کدام به راهی رفته اند و پیدایش تصوف را معلول عامل خاصی دانسته اند<sup>۲</sup>.

گروهی ریشه تصوف را در رهبانیت مسیحی و آیین گنوسی (غنوسی) می جویند و در برابر، برخی فرهنگ سانسکریت و آیین هندی و بودایی را عامل مهم و اصلی می انگارند. دسته سوم این اندیشه را به تفکر ایران باستان و آیین زرتشتی و زروانی باز می گردانند. برخی دیگر به تشابه آرای صوفیان با آرای حکیمان نوافلاطونی استناد می جویند و با تمسک به پاره ای اسناد تاریخی مایل اند تفکر نظری صوفیان را به عرفان یونانی و اسکندرانی منسوب کنند. البته عرفان شناسان باختر زمین غالباً به این سو گرایش دارند که چند عامل گوناگون را با هم درآمیزند<sup>۳</sup>. نقطه اشتراک این گروه از خاورشناسان در این است که همگی تصوف را زاینده عوامل بیگانه از اسلام

می‌دانند و در این زمینه نقشی برای قرآن و فرهنگ اسلامی قایل نیستند و یا آن را بسیار ضعیف و جزئی قلمداد می‌کنند. اما در اوایل سده بیستم دو خاورشناس نامدار انگلیسی و فرانسوی این مسیر را تا حدودی تغییر دادند. رینولد نیکولسون (۱۸۶۸-۱۹۴۵) با تحقیق در متون عرفانی به ویژه عرفان ایرانی سرانجام به این نتیجه رسید که سهم قرآن و احادیث در فرهنگ صوفیان بیش از آن است که خاورشناسان می‌پندارند. همچنین لویی ماسینیون با تحقیق درباره زندگی و آثار و افکار حلاج و دیگر شخصیت‌های عرفانی معتقد شد که مفاهیم و اصطلاحات (دانش و آژه‌های) عرفانی تا اندازه بسیاری زاینده ژرف‌کاوی‌های قرآنی است. آثار این دو شخصیت بزرگ بعدها بر دست شاگردان و جانشینان شان پی‌گیری شد چنان‌که امروز به سان سنت نیرومندی در میان خاورشناسان و ایران‌شناسان مطرح شده است. البته انتشار آثار نیکولسون و ماسینیون در غرب واکنش‌های گوناگونی را به دنبال داشت. گروهی از پژوهشگران سخت بر این اندیشه تاختمند. به ویژه نظریه ماسینیون را که بر ریشه‌های قرآنی تصوف تأکید می‌کرد، رد کردند.<sup>۴</sup> اما چنان‌که گفته شد، گروهی نیز به دفاع از این نظریه پرداختند. در نتیجه، چهره خاورشناسی تا اندازه‌ای دگرگون شد و عنصرهای معنوی قرآن و روایت‌های اسلامی در کانون توجه جای گرفت. کارهای نیکولسون عمدتاً بر دست شاگرد او آرثر جان آربری (A.J. Arbery) زاده ۱۹۰۵ پی‌گرفته شد. به ویژه او با نوشتن دو کتاب، آرزوی استادش را در تدوین یک تاریخ تصوف اسلامی برآورده ساخت.<sup>۵</sup> فکر ماسینیون بر دست هلموت ریتر (زاده ۱۸۹۲) و به ویژه با آثار پول نویا (Paul Nwyia) پی‌گرفته شد. مهم‌ترین اثر پول نویا کتاب «تفسیر قرآنی و زبان عرفانی» است که اخیراً به فارسی برگردانده شده و مرکز نشر دانشگاهی آن را چاپ کرده است.<sup>۶</sup> پل نویا در اصل از مردم عمادیه، واقع در شمال عراق، و از اقلیت مسیحی (آسوری) آن دیار است. او سپس به لبنان و در نهایت به فرانسه مهاجرت کرد و پس از تحصیلات و تحقیقات بسیار در زمینه ادیان، به ویژه درباره تصوف اسلامی، سرانجام کرسی ماسینیون و هانری کربن را در دانشگاه سربین اشغال کرد (مقدمه کتاب). قصد داریم ضمن معرفی این اثر، به ارزیابی نظریه او بپردازیم. از آنجا که نویا دقیقاً در راستای تفکر ماسینیون حرکت می‌کند پیشاپیش باید به اجمال با فکر ماسینیون آشنا شویم و آنگاه ببینیم او تا چه حد توانسته است این نظریه را به اثبات رساند.

### قرآن و تصوف از دیدگاه ماسینیون

لویی ماسینیون شخصیتی عجیب و استثنایی است. در مورد ماهیت فکری و رفتار سیاسی او هنوز نکاتی در پرده ابهام است.<sup>۷</sup> از او آثار بسیاری برجای مانده است که برخی از آن‌ها به

فارسی برگردانده شده است.<sup>۸</sup> مهم ترین اثری که از او در این زمینه به چاپ رسیده، کتابی است به نام «ریشه های اصطلاحات فنی در تصوف اسلامی»<sup>۹</sup> که در آن به جست و جوی سرچشمه پیدایش مفاهیم عرفانی تا زمان حلاج پرداخته است. متأسفانه این کتاب، تا آنجا که می دانم، به هیچ یک از زبان های فارسی، عربی و انگلیسی برگردانده نشده است. مقاله ماسینیون در دائرةالمعارف اسلام تحت عنوان «تصوف» چکیده ای از آراء او را دربر دارد.<sup>۱۰</sup>

او معتقد است که اصطلاحات صوفیان از چهار منبع گرفته شده است:

۱. قرآن و واژگان. ۲. علوم اسلامی و عربی مانند حدیث، فقه و نحو. ۳. مصطلحات متکلمان صدر اسلام. ۴. واژگان علمی که در خاورزمین در شش سده آغازین میلادی از آمیختن واژگان یونانی و فارسی و جز آن تکون یافت و زبان علم و فلسفه در آن روزگار گشت.<sup>۱۱</sup>

ماسینیون از میان این عوامل، بیش ترین تأثیر را از آن قرآن می داند. آن چه او را از دیگر پژوهشگران غربی ممتاز می کند، همین نکته است. او برای اثبات مدعای خویش به سراغ قرآن می رود و آن دسته از آیات را که به نوعی به امور معنوی و باطنی اشاره دارد، شاهد می آورد. مفهوم های قرآنی همچون ذکر، زهد، توکل، شکر، صبر، رضا، محبت و جز آن همه از اصطلاحات شایع در میان نخستین صوفیان است. از نظر ماسینیون، احادیث و سنت و سیره نبوی نیز یکی از علل گرایش پاره ای از مسلمانان به زهد و آیین های باطنی بوده است. افزون بر این، او برخلاف امثال گولد تسیهر<sup>۱۲</sup> معتقد است که قرآن و سنت اسلامی به هیچ وجه «رهبانیت» را مردود نشمرده بلکه آن را تجویز و ترغیب کرده است. نکاتی که ماسینیون در اثبات این مدعا آورده قابل توجه است: او معتقد است که احادیثی همچون «لا رهبانیه فی الاسلام» مجعول است و آن را در قرن های بعدی ساخته اند. از سوی دیگر، معمولاً آیه ۲۷ سوره انفال را به زیان رهبانیت دلیل آورده اند و فقره «ورهبانیه ابتدعوها ما کتبنها علیهم الا ابتغاء رضوان الله» را بر بدعت آمیز بودن رهبانیت مسیحیان حمل کرده اند.<sup>۱۳</sup> ماسینیون بر این باور است که این تفسیر از آیه شریفه تنها از روزگار زمخشری آغاز شده است و مفسران پیش از او، همچون مجاهد و قتاده، نیز نخستین شیوخ صوفی، این آیه را دال بر جواز نوعی عزلت گرفته اند.<sup>۱۴</sup>

بدین سان، ماسینیون بر این نکته پای می فشارد که ردپای زهد و تصوف اسلامی را بیش از آن که در خارج اسلام جست و جو کنیم، باید آن را در متن سنت اسلامی و از بطن قرآن بجوییم. البته او نفوذ عامل های خارجی را در پیدایش تصوف انکار نمی کند. حتی معتقد است که آداب و اندیشه های صوفیان، پس از سده سوم و چهارم هجری به سختی زیر تأثیر مکتب های نوافلاطونی و دین های هندی و بودائی قرار گرفته است. سخن او بیش تر دربرابر آن دسته از خاورشناسان است که تصوف را همچون یک میهمان ناخوانده در فرهنگ اسلامی می پندارند.

## نقد پول نو یا بر ماسینیون

گرچه «نویا» اصل نظریه ماسینیون را می‌پذیرد و هم صدا با او معتقد است که سرچشمه اصلی زهد و تصوف را باید در قرآن جست، اما دلایل او را خالی از اشکال نمی‌بیند. ایراد اصلی او به «روش تحقیق» ماسینیون است. به نظر پول نو یا اشکال ماسینیون در این جاست که مستقیماً به قرآن مراجعه می‌کند حال آن‌که از این طریق نمی‌توان اثبات کرد که مسلمانان اولیه، به ویژه صوفیان، نیز همین برداشت را از آیات قرآن داشته‌اند. هنگامی می‌توان ادعا کرد که تصوف از تأمل در قرآن پدید آمده که ثابت شود مسلمانان در آن روز نیز چنین می‌فهمیده‌اند.

«این شیوه که شیوه ماسینیون و آربری و دیگران بوده است، این خطر را دربر دارد که عاملی ذهنی را وارد تحقیق می‌کند که ممکن است نتایج تحقیق را (اگر مغلوب نکند) محرف و کژمژ کند. زیرا تعبیری که غیر مسلمان از قرآن می‌کند تعبیر خاص او در پرتو جهان فرهنگی و مذهبی خاص اوست. از کجا می‌توان دریافت که آیا چنین تعبیری همان تعبیر مسلمانان است یا نه؟» (تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۷)

البته اشکال پول نو یا تنها به جنبه روش شناختی نظریه ماسینیون پایان نمی‌پذیرد بلکه در چند جا برداشت‌های او از قرآن را نیز مورد تردید قرار می‌دهد. مثلاً درباره آیه رهبانیت، وی نشان می‌دهد که در میان اولین مفسران نیز کسانی بوده‌اند که از این آیه بر نفی رهبانیت استدلال کرده‌اند. افزون بر این، آیه‌های نهدی از کناره‌گیری و گوشه نشینی، منحصر به این آیه نیست. آیه‌های فراوانی همچون: **يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا ما أحل الله لكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين** (مائده / ۵ / ۸۷) دقیقاً همان طنین و آهنگ را دارد. از این رو نتیجه می‌گیریم که اگر هم حدیث لارهبانیه فی الاسلام بر ساخته باشد، «تحریم رهبانیت بر متن قرآن مبتنی است نه بر حدیث. و حکم قرآن قاطع تر است». (تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۳۸-۴۰). پول نو یا در برابر شیوه ماسینیون و دیگران پیشنهاد می‌کند:

«به همین سبب است که، ما روش دیگری برگزیده‌ایم و آن این است که پاسخ مان را، به جای آن‌که مستقیماً در قرآن بجوییم، از امتی که قرآن را به عنوان کتاب مقدس خود می‌خواند جویا می‌شویم... بنابراین مهم این است که بدانیم امت اسلامی به هنگام قرائت قرآن چه می‌جوید و چه می‌یابد. راهی که این روش باید بپیماید درازتر، ولی در عوض مطمئن تر است. بر روی هم، چون ما در منظره‌ای تاریخی جای می‌گیریم، باید به سرچشمه‌ها بازگردیم و قدیمی‌ترین تفسیرهای قرآن را بررسی کنیم.»

## چکیده‌ای از آرای پول نو یا

او بر اساس برنامه خویش، به سراغ تفسیرهای کهن قرآن می‌رود تا رگه‌های عرفانی را از این

متون بازیابد. زبان عرفانی زبان رمز و راز است. از این رو، باید دید کدام یک از مفسران نخستین پا را از محدوده ظاهر فراتر گذاردند و لفظ های قرآن را به سان «اشارات» و «نمادها» برای معناهای دیگر گرفتند. اساساً ویژگی زبان نمادین (سمبولیک) این است که مخاطبان را در برابر بیش از یک معنا می گذارد. از این روست که تفسیر سمبولیک (symbolic) همواره با گونه ای تأویل و دیگر اندیشی و درون گرایی هم عنان است. پول نویا با توسل به سخن محمد بن ابراهیم کلابادی (متوفی ۳۸۰) در کتاب التعمرف لمذهب اهل التصوف سر این نکته را باز می گوید:

«و چون کار بر این جملت بود که ما یاد کردیم که مقامات خلق مختلف بود و در هر مقامی نفی و اثبات بود و نفی این مقام اثبات آن مقام بود و از مستعلمان کس بود که به آن مقام نرسیده بود، روا نبود به او سخن گفتن از مقامی که خیر ندارد تا گوینده را به کفر و بدعت و ضلالت منسوب نکند. و از اهل بازداشتن روا نبود. تدبیر کردند این طایفه و در علم خویش میان یکدیگر الفاظی نهادند که اهل آن مذهب معنی آن الفاظ بدانستند و آن ها که نااهل بودند لفظ بشنیدند و معنی ندانستند؛ تا اهل به مراد رسیدند و نااهل محروم بماندند» (همان کتاب، صفحه ۱۶).

اما زبان رمزی و استعاری، از نظر پول نویا، همیشه همراه تصوف و تجربه عرفانی نیست. تخیل و اسطوره نیز می تواند دست مایه نماداندیشی (symbolism) باشد. هر چند «تخیل» و «تجربه باطنی» تفاوت دارد و چه بسا این دو هیچ گاه به یکدیگر نیوندند، ولی به عقیده نویا در تاریخ تفسیر قرآن ریشه عرفانی را باید در تفسیر تخیلی جست. با ورود عنصر خیال در تفسیر قرآن، پرده ظاهر کنار می رود و میدانی وسیع در برابر مفسر گسترده می شود. مفسر یا بهره گیری از نیروی خیال خویش در این میدان به استنتاجات گوناگون و چنداچندی از قرآن دست می یابد و به این ترتیب با شکسته شدن حصار لفظ، گرایش به تفسیر رمزی و استعاری، مجالی فراخ و درخور می یابد.

همین جا باید یادآور شد که پول نویا نماد (symbol) و تفسیر نمادین را به معنایی گسترده می گیرد. به گمان او هرگونه برداشت از نص که از دایره معنای حقیقی و موضوع له بیرون رود یک تفسیر نمادین است. چنان که خواهیم دید، تلقی او از تفسیر نمادین گاهی حتی از این هم عام تر است.

مؤلف کتاب تفسیر قرآنی و زبان عرفانی در اجرای طرح خویش آثار مقاتل بن سلیمان را به عنوان اولین و بارزترین نمونه تفسیر تخیلی یاد می کند. از نظر او تفسیر تخیلی نوعی تفسیر نمادین است که در برابر «تفسیر شیعی» و «تفسیر عرفانی» جای می گیرد:

«برخلاف نوعی تفسیر شیعی که بر معنای لفظی معنای دیگری، استعاری یا نمادین، الصاق می کند که در حقیقت حاکی از گرایش هایی اعتقادی یا سیاسی خاص خویش است، نیز برخلاف تفسیر صوفیانه که از لفظ به نمادی می پردازد که از طریق استنباط به عنوان حقیقت روحانی لفظ بر آن مکشوف شده است، تفسیر مقاتل استعاره

را در کنار لفظ می گذارد و این هر دو را به موازات هم پیش می برد بی آن که روابطی حقیقی میان آن ها برقرار کند؛ استعاره در این جا نه انتزاع لفظ یا نفی آن است و نه حقیقت آن؛ تنها راهی است که به وسیله آن دایره تنگ لفظ - شرع - را می شکند تا به جهانی دست یابد که دیگر مقولات تخطی ناپذیر حلال و حرام بر آن حاکم نیست» (همان کتاب، ص ۵۵).

مقاتل معتقد است که قرآن بر اساس سه مقوله بر پیامبر نازل شده است: امر و نهی، وعد و وعید و اخبار پیشینیان (همان کتاب، ص ۵۵). به عقیده نوینا، مقاتل بن سلیمان در تفاسیر خویش (التفسیر الکبیر والوجوه والنظائر) دو روش یا دو «قرائت»<sup>۱۵</sup> از قرآن دارد. وی در محدوده شرعیات و اوامر و نواهی یک تفسیر کاملاً لفظی به دست می دهد. بررسی جزء به جزء الفاظ قرآنی در این محدوده کاملاً نشان می دهد که مقاتل هرگز از محدوده الفاظ خارج نشده است (تفسیر قرآنی و زبان عرفانی ص ۲۸ - ۵۰). حتی در ذیل الفاظی چون ذکر، حکمت و غیبت که علی القاعده گرایش های فکری می تواند مسیر تفسیر را به تأویل بکشاند، مفسر مانده تنها وفاداری خویش را به ظواهر اثبات می کند بلکه گاهی چنان محدود می اندیشد که «ذکر» را منحصر در ذکر لفظی می داند «و نمی تواند غنای معنایی که ذکر در قرآن دربر دارد به دست دهد. به ویژه از هرگونه جنبه عاطفی و شور مذهبی که در آیات دیده می شود نهی می گردد» (ص ۳۵).

با این همه، مقاتل هنگامی که به دو بخش دیگر قرآن، یعنی اخرویات و اخبار پیشینیان می پردازد، از قوه تخیل خویش یا از تخیل حاکم بر جامعه دینی آن زمان یاری می گیرد و بر حوادث نقل شده در قرآن جزئیات موهوم و وقایع عجیب و غریب می افزاید. مثلاً در ذیل آیه شریفه «وسع کرسیه السموات والأرض (بقره / ۲/ ۲۵۵) می نویسد: «عرش با وجود عظمتش بر دوش چهار فرشته است که هریک چهار چهره دارند. فرشتگانی که پاهای شان بر صخره ای نهاده است که بر پایین ترین زمین در ژرفایی به فاصله پانصد سال راه، سنگینی می کند ...» (ص ۵۶). در ذیل آیات ۱۱۲ - ۱۱۵ مائده در مسأله نزول مائده از آسمان بر عیسی بن مریم، داستان هایی می پردازد که بعضاً حتی در عهدین (تورات و انجیل) نیز یافت نمی شود (ص ۶۰ به بعد). در قضیه حضرت آدم و دیگر پیامبران نیز همین عنصر تخیلی در جای جای تفسیر مقاتل دیده می شود. در وقایع عالم آخرت نیز گاه و بی گاه از همین روش بهره برده می شود.

### حکیم ترمذی و تفسیر عرفانی

پول نوینا از این همه نتیجه می گیرد: «امت اولیه اسلامی، که مقاتل در این جا یکی از منعکس کنندگان آن است، قرآن را نه بر پایه قرائت لفظی یا مبتنی بر تاریخ، بلکه بر اساس قرائت خیالی نیز خوانده اند» (ص ۵۴). نیز می پندارد: همین نوع تفسیر است که «در مکاتب شیعی غلبه یافته

است و در مذهب تسنن با نهضت صوفیان سربرآورده است» (همان صفحه). او برای اثبات این مدعای خویش که تفسیر صوفیانه از تفسیر تخیلی ریشه می گیرد، ما را به کتاب «التحصیل لنظائر القرآن» از حکیم ترمذی (ابوعلی محمدبن علی بن حسین بن بشر، متوفی حدود ۳۲۰ق) ارجاع می دهد (ص ۹۸ به بعد). ترمذی در این کتاب به تصحیح و تکمیل کتاب «الوجوه والنظائر» مقاتل پرداخته است. برخلاف مقاتل که صرفاً به موارد استعمال واژگان قرآن می پردازد، ترمذی معتقد است که تمام این معنی ها در واقع به یک معنای اصلی باز می گردد و این معنای اصلی بسته به احوال مختلف، معناهای گوناگون به خود می گیرد.

پول نوپا واژگان قرآنی را که در کتاب التحصیل درباره آن بحث شده است، به تفصیل مطرح می کند (ص ۱۰۰-۱۲۸) و از راه مقایسه با تفسیر مقاتل نشان می دهد که او «قرآن را در پرتو مسایلی می خواند که تجربه خاص خودش برایش پیش آورده است، آن را در واژگانی تفسیر می کند که دست آوردهای فلسفی و عرفان پیشین آن را به تدریج وسعت بخشیده اند. ماسینیون در تحقیق خود از «تعمیق معنای یک واژه که نتیجه پیشرفت در ذوق عرفانی است» سخن می گوید و دقیقاً همین پدیده «تجربه درونی» است که علت اختلاف میان تفسیر مقاتل و تفسیر حکیم ترمذی را تشکیل می دهد» (ص ۱۲۹).

#### امام جعفر صادق علیه السلام و تفسیر عرفانی

مؤلف به همین اندازه بسنده نمی کند و برای اثبات مدعای خویش به شخصیت معنوی امام صادق علیه السلام تمسک می جوید: «آن حضرت که در سال ۱۴۸/۷۶۵ رحلت فرمود، یکی از قدیمترین گواهان واقعی روحانیت اسلامی است. وانگهی سخنانش، به سبب آن که هم نزد شیعیان و هم نزد اهل سنت معتبر است، اهمیتی اساسی دارد» (ص ۱۲۹). اما نوپا این شخصیت معنوی امام علیه السلام را نه از لابلای احادیث شیعی و نه از روایات اهل سنت جست و جو می کند بلکه تنها مدرک او برای این کار، تفسیری است عرفانی که به آن حضرت نسبت داده شده است: «ولی شخصیت تاریخی آن حضرت، به عکس، مستقیماً به تاریخ تصوف تعلق دارد زیرا صوفیان اهل سنت دقیقاً تفسیری عرفانی از آن به او نسبت می دهند. ابن عطا متوفی ۳۰۹ روایتی از آن فراهم آورده که در تفسیر او مندرج است، این روایت از طریق ابو عبدالرحمان سگمی (متوفی ۴۱۲) که او نیز آن را در گردآورده مشهور خود درباره قرآن، موسوم به حقائق التفسیر، نقل کرده به دست ما رسیده است.» (ص ۱۳۰).

پیش از نوپا، لویی ماسینیون به اهمیت این تفسیر پی برده بود. وی در کتاب «ریشه های اصطلاحات صوفیان» می نویسد:



«پس از فضیل بن عیاض، ذوالنون مصری نخستین کسی است از سنیان که از این احادیث یاد کرده است. وی می‌گوید که آن‌ها را از طریق فضل بن غانم خزاعی از مالک اخذ کرده است و مالک آن‌ها را از امام جعفر صادق می‌بایست اخذ کرده باشد. قضیه بسی عجیب می‌نماید و راز تدوین این مجموعه روشن نشده است. در هر حال مجموعه در پرتو نام ذوالنون مصری اعتبار نظرگیری دارد. سلمی نه تنها در مقدمه حقائق التفسیر خود از آن به عنوان «تفسیر آیات مجزاً که بی‌نظم و ترتیب گرد آمده‌اند» سخن می‌گوید، بلکه قطعات چندی از آن را از روی آن چه ابن عطا با مقابله نسخه‌ها به دست داده، نقل می‌کند.»<sup>۱۶</sup>

پس از اینکه ماسینیون شباهت‌هایی میان کلام حلاج با این تفسیر یاد می‌کند، برای تقویت استناد این مجموعه به امام صادق علیه السلام می‌نویسد:

«... تنها با ملاحظه مقارنه‌های جالبی که در اصول عقاید میان برخی از واژگان تفسیر عرفانی منسوب به امام جعفر علیه السلام از یک سوی و سخنان پراکنده مروی از طرق جداگانه به نقل امامیه متعصب و غالیان (نصیریّه و دروزیه) از دیگر سوی هست، پیشاپیش نمی‌توان انتساب واژگان این تفسیر عرفانی را به امام علیه السلام علی‌الاطلاق رد کرد. مثلاً در باب «عدل» فرق میان «امر» و «مشیت»، در باب توحید کاربرد لفظ «تزیه»، در فروع، الزامی نبودن حج و...»<sup>۱۷</sup>. سپس در ادامه می‌نویسد: «مجموعه این روایات را چه کسی فراهم آورده است؟ می‌توان جابر بن حیان یا عبدالکریم بن ابی العوجاء (متوفی ۱۶۷) را بانی آن دانست.»

دلیل ماسینیون بر این که جابر مؤلف این مجموعه است این است که ذوالنون مصری، نخستین ویراستار این مجموعه، شاگرد او در علم کیمیا بوده است. شاهد او بر این که ابن ابی العوجاء این مجموعه را گردآورده است: «تصریح شده است که وی مجموعه‌ای از احادیث فراهم آورد (دانسته نیست چه نامی بر آن نهاد. شاید عنوان «احادیث امام جعفر علیه السلام» بر آن‌ها نهاده باشد). این مجموعه بر مشرب عرفانی بود، زیرا گردآورنده آن، مانند حلاج، آماج دو تهمت ظاهراً متضاد تشبیه و تعطیل شد»<sup>۱۸</sup>.

پول نوبیا ضمن نقل پاره‌ای از دلایل ماسینیون معتقد است صرف وجود چند نمونه مقارنه عقیدتی میان تفسیر مذکور و احادیث منقول از شیعیان برای انتساب این مجموعه به امام صادق علیه السلام کافی نیست. از این رو دلیل دیگری ارائه می‌دهد که به نظر او دلیلی قاطع و حاصم است:

«از اتفاق نیک، تفسیر کاملی را که به نام امام جعفر صادق علیه السلام به دست محمدبن ابراهیم نعمانی (متوفی ۳۲۸) شاگرد کلینی فراهم آمده است، در دست داریم. این تفسیر را که دست کم دو نسخه از آن موجود است، می‌توان همتای شیعی نسخه ابن عطا دانست که سلمی آن را در تفسیر خود حفظ کرده است...» (تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۱۳۱).

## اهمیت تحقیق پول نوبیا

حال باید دید که این تفسیر و انتساب آن به امام صادق علیه السلام چه نتیجه ای دربر دارد و چرا این دو محقق در بازگرداندن آن به عصر امام علیه السلام تلاش می کنند. اگر انتساب این روایات یا لا اقل بخش عمده ای از آن ها به امام صادق علیه السلام یا شخصیتی معاصر آن حضرت اثبات شود، بی تردید تأثیر مهمی در تحلیل تاریخ تصوف به دنبال خواهد داشت. براساس مدارک تاریخی، مفاهیم و اصطلاحات عرفان اسلامی به آغاز سده سوم و حداکثر به پایان سده دوم هجری باز می گردد. برای نویسنده تاریخ تصوف که می خواهد مبانی تصوف را با وحی قرآنی و سنت نبوی مرتبط سازد، گذر از این دو قرن فاصله که میان عصر نزول و عصر پیدایش تصوف در جامعه اسلامی هست، چندان ساده نیست. پول نوبیا این خلأ را یک بار با استفاده از تفسیر تخیلی مقاتل بن سلیمان پر می کند و بار دیگر به استناد تفسیر یاد شده از امام صادق علیه السلام از غنای واژگان این تفسیر برای انتقال از عصر تنزیل به عصر تأویل پل می تدارک می بیند. در این صورت نه تنها پرتو جدیدی بر تاریخ تصوف به گونه خاص و تاریخ تفکر اسلامی به گونه عام افکنده می شود، بلکه تصوف شیعی و سنی در اثبات مشروعیت و حقیقت دینی خویش از یک سند قوی برخوردار می شود. پول نوبیا در پایان این بخش می نویسد: «در هر حال، منشأ تاریخی تفسیر منسوب به امام صادق علیه السلام هرچه باشد، یک نکته از نظر تاریخ تصوف مسلم است و در این جا همین نکته است که مورد توجه ماست و آن این که ورود این تفسیر به جهان تصوف در زمانی واقع می شود که تعالیم عرفانی سنی شکل می گیرد و واژگان فنی صوفیانه ای پدید می آید. از این رو، این تفسیر، تأثیری قطعی داشته است و در واقع قدیم ترین شواهد قرائت استنباطی یا تجربی قرآن است که ما در جست و جوی سرچشمه های آنیم» (ص ۱۳۲).

نوبیا که در جای دیگر تمام روایات این تفسیر را از حقائق التفسیر سلمی گردآورده و یکجا به چاپ رسانده است<sup>۱۹</sup>، در کتاب «تفسیر قرآن و زبان عرفانی» با دقت و حوصله تمام به بررسی و تحلیل واژه به واژه این روایات پرداخته است. این تفسیر در مجموع نمودار کاملی از یک تفسیر باطنی است که قرآن را براساس تجربه عرفانی معنا می کند (صص ۱۳۲ - ۱۵۶). اگر بخواهیم بین این تفسیر و برداشت های حکیم ترمذی از قرآن مقایسه کنیم باید بگوییم: تفسیر ترمذی را نمی توان اساساً یک تفسیر عرفانی شمرد.

## ابوسعید خراز و گامی نوین در تجربه عرفانی

نوبیا تاکنون دو مرحله از تحول تجربه مذهبی را پیش روی ما گذاشته است. در مرحله اول

مقاتل قرار دارد که «در جستجو برای یافتن معنا، هنوز به زبان نمادین نرسیده است، زیرا معانی مختلفی که او در واژگان می‌یابد، هنوز در عرض یکدیگرند». در همین راستاست که با تفسیر ترمذی آشنا می‌شویم. او «با مراتبی طولی که برای معانی قایل می‌شود، خط افقی مقاتل را می‌شکند و این همان عمقی است که تجربه باطن و شناخت منازل قلب به تفسیر صوفیانه می‌بخشد». این مرحله دوم را به گونه کامل در تفسیر منسوب به امام صادق علیه السلام دیدیم.

در حالی که مقاتل سه نوع قرائت را در کنار یکدیگر می‌نهد و متن قرآنی را به سه بخش بیرون از هم تقسیم می‌کند، امام جعفر صادق علیه السلام در تألیفی که از متن قرآن به دست می‌دهد، عمق آن را متشکل از چهار لایه می‌داند؛ به این معنا که همه قرآن را بر حسب «عبارت» یا «اشارات» یا «لطایف» یا «حقایق» نام گذاری می‌کند<sup>۲۰</sup>. هرکس بر حسب میزان تجربه روحانی خود به یکی از این لایه‌های چهارگانه عمق دست می‌یابد. به این ترتیب زبان عرفانی از تلاقی نور باطن با آیات مقدس قرآنی، یعنی از برخورد نص و تجربه حاصل می‌آید (تفسیر قرآنی، صفحه ۱۸۰).

اما پول نوپا از این پس ما را با مرحله سوم از تاریخ تحول تجربه مذهبی آشنا می‌سازد. «مرحله ای که در آن عرفان، پس از آن که زبان قرآنی را جذب و از آن خود می‌کند، دیگر مفسر واژگان قرآنی نیست، بلکه مفسر تجربه خاص خویش و زبان این تجربه است. این زبان بخشی قرآن و بخشی برون قرآنی است؛ ولی این تعریف تنها وجه بیرونی آن را توصیف می‌کند. در وجه درونی آن، زبانی است که تنها به تجربه باز می‌گردد و تنها با محتوایی که تجربه به آن می‌دهد، قابل تفسیر است» (همان، ص ۱۸۱).

به نظر پول نوپا مهم ترین شخصیت این مرحله، ابوسعید احمد بن عیسی بغدادی خراز (متوفی میان ۲۷۷ تا ۲۸۶ ق) است. اما چون شقیق بلخی (متوفی ۱۹۴ ق) زمینه ساز اندیشه خراز است، ابتدا به تحلیل آرای شقیق پرداخته شده و سپس به تفصیل از خراز و آثار او سخن به میان آمده است. از این مرحله به بعد تجربه باطنی است که عارفان را سمت و سو می‌بخشد و تفاسیر قرآن بیش تر رنگ تأویل و باطن گروی هر چه بیش تری به خود می‌گیرد. چنان که خود نوپا یادآور می‌شود، در این مرحله بیش تر باید تجربه های عارفان را جست و جو و تحلیل کرد زیرا ظواهر و نصوص قرآنی در پرتو سوز و گرمی وجد و حال عارفان رنگ و جلای دیگری می‌گیرد. اساساً ویژگی زبان عرفانی و نمادین همین است که هیچ گاه محدوده لفظ او را اسیر خود نمی‌سازد بلکه عارف از واژگان برای بیان اندیشه و یافته های درونی خود سود می‌جوید. به همین دلیل بررسی این بخش از کتاب پول نوپا از حوزه پژوهشی این مقاله دور می‌شود.

پول نوپا در پایان از مرحله چهارمی از تفسیر عرفانی سخن می‌گوید که عارف در آن از

واژگان قرآنی دور می شود و با ارائه تمثیل های خودساخته، در عین حال در محدوده همان چهارچوب های اولیه، به گزارش تجربه خویش می پردازد.

در این بخش (ص ۲۶۵ به بعد) او از آثار ابوالحسن مندی (متوفی ۲۹۵) و ابوعبداللّه محمدبن عبدالجباربن حسن نغری (متوفی ۳۵۴ق) سخن می گوید. این قسمت نیز مستقیماً در قلمرو این مقاله نمی گنجد. برای جلوگیری از درازگویی، از شرح آن نیز درمی گذریم.

### نقد و نظری بر آرای پل نویا

اکنون بد نیست بازگردیم و این بار با نگاهی انتقادی تلاش پول نویا را تجزیه و تحلیل کنیم. کتاب «تفسیر قرآنی و زبان عرفانی» آن چنان جاندار و پرمایه است که پژوهشگر تاریخ تصوف در هیچ سطحی از آن بی نیاز نیست. اما در لابلای این تحقیق گاهی خطاهایی دیده می شود که تا حدودی اصل برنامه مؤلف را در ریشه یابی تصوف تا عصر تنزیل دچار مشکل می سازد.

اما قبل از این که وارد نقد شواهد و دلایل شویم، نخست ببینیم اگر فرضاً این دلایل درست و کافی می بود چه چیزی را اثبات می کرد. به نظر نمی رسد که نتیجه گیری پول نویا یک محقق مسلمان را چندان خشنود سازد. کسی که از عرفان اصیل اسلامی دفاع می کند می خواهد مبانی، راه و رهاورد این سلوک را مستقیماً به قرآن و سنت منسوب کند نه آن چنان که پول نویا آن را دنباله تخیل و حاصل تجربه شخصی می داند. بدیهی است که دریافت های باطنی بسته به وضعیت افراد و احوال و حتی برپایه تربیت و تفکر شخص تجربه کننده) کاملاً متفاوت و احیاناً مغایر است. این دریافت ها آن گاه به قرآن منسوب می گردد که دقیقاً محصول «هدایت قرآنی» باشد و در مرحله «تعبیر» از چهارچوب محکومات آن خارج نشود. این نکته را از آن رو یادآور شدیم که گاهی نویسندگان مسلمان بی توجه به محتوای سخن خاورشناسان، به آن ها استناد می جویند. اینک به بررسی این نظریه و شواهد آن می پردازیم.

همان سان که گفته شد، تلاش نویا آن گاه به سرانجام دلخواه می رسد که بتواند میان تصوف پایان سده دوم و سنت اسلامی در عصر وحی ارتباط برقرار کند. او برای انجام این کار به دو راه مختلف توسل جست: ۱. آثار تفسیری مقاتل. ۲. تفسیر منسوب به امام صادق (ع). هر دو تفسیر ظاهراً به اوایل سده دوم هجری بازمی گردد و از این رو می توان تصوف اسلامی را تا آستانه ورود به سده دوم ردیابی کرد. اما به نظر ما این هر دو مسیر با موانعی مواجه است که به اجمال یادآور می شویم.

### آیا مقاتل زمینه ساز تفسیر عرفانی بود؟

از مجموع جملات نویا برمی آید که او روش تفسیری مقاتل را از دو جهت، پیش درآمد

تفاسیر عرفانی می‌داند: از یک سو «تفسیر کبیر» مقاتل را به خاطر عناصر تخیلی اش زمینه ساز تفسیر باطنی می‌شمارد و از دیگر سوی، کتاب «الوجوه والنظائر» را مقدمه‌ای برای ذوبطون کردن ظواهر قرآن می‌داند. البته استفاده از کلمه «تخیلی» در این جا اندکی گمراه کننده است. آن چه نوپا آترا عنصر تخیل می‌داند، در واقع مجموع روایاتی است که در طول سده نخست هجری بر دست گروهی مشخص جعل و به پیامبر و صحابه نسبت داده شد. چنان که می‌دانیم، از عهد خلافت عمر تا حدود صد سال بعد، خلفا روایت و کتابت حدیث را ممنوع کرده بودند و از این رو تنها گروهی کم‌شمار حق داشتند نقل حدیث کنند. در همین دوران روایات فراوانی جعل شد که امروزه بخشی از آن‌ها را «اسرایلیات» می‌خوانند<sup>۲۱</sup>. آن چه نوپا آن را عنصر تخیل در تفسیر می‌داند، در واقع همین روایاتی است که مقاتل و جامعه اسلامی آن روز آن‌ها را «سنت قطعی» تلقی می‌کردند. نقل چنین روایاتی، که نزد مفسر حجّت معتبر دینی به شمار می‌آمده، هیچ گاه مسلمانان معتقد را مجاز نمی‌داشته است که تجربه‌های شخصی خویش را به قرآن نسبت دهند. تفسیر مقاتل نمونه کامل یک تفسیر ظاهرگراست و باید آن را بیش تر در «نص گرای» دوران متأخر دنبال کرد نه در «تأویل گرای».

اما این که نوپا می‌گوید: «معانی مختلفی که او (مقاتل) در کلمات می‌یابد، هنوز در عرض یکدیگرند و... ترمذی با مراتبی طولی که برای معانی قایل می‌شود، خط افقی مقاتل را می‌شکند و این همان عمقی است که تجربه باطن و شناخت منازل قلب و به تفسیر صوفیانه می‌بخشد» (ص ۱۸۰) نیز از جهات متعدد قابل نقد و بررسی است. اولاً: بیان استعمالات مختلف یک واژه در قرآن (که به آن «وجوه» می‌گویند) چیزی نیست که اختصاص به مقاتل داشته باشد، چه رسد به این که آن را مقدمه تأویل گرای بدانیم. اساس تفسیر لغوی از قرآن بیان این گونه استعمالات است و این مطلب، به خودی خود، نمی‌تواند سرمنشأ تحوکی در مسیر تفسیر قرآن باشد. ثانیاً: تعبیر نوپا به «مراتب طولی معنا» نیز چندان صواب نیست. تا آنجا که به جنبه واژه شناسی (philology) اثر ترمذی مربوط است او، همگام با بسیاری از واژه شناسان در پی نشان دادن این حقیقت است که هر واژه دارای یک «ریشه اصلی» است که به تدریج کاربردهای گوناگون یافته است. این نکته که بنیاد زبان شناسی علمی از روزگار کهن تا امروز را تشکیل می‌دهد، نباید با «ذوبطون» بودن یک واژه درآمیخته شود. نوپا حتی در یک جا نشان نداده است که ترمذی از این طریق یک آیه را بر دو معنای مختلف حمل کرده باشد.

اگر او در «کتاب التحصیل» گاهی به نکات اخلاقی و عرفانی قرآن (و نه تأویل عرفانی) اشاره می‌کند، این برداشت‌ها هیچ ارتباطی با بحث زبان شناسی یادشده ندارد و ریشه آن را باید در جای دیگری جست (نک: صص ۱۰۰ به بعد از کتاب تفسیر قرآنی و زبان عرفانی). چنین

می نماید که در این بخش از تحقیق پول نویا، فرضیات و عناصر ذهنی بیش از اسناد و مدارک تاریخی مداخله کرده است.

### کدام تفسیر امام صادق (ع)؟!۱

ارزش تحقیق پول نویا از نظر تاریخ تصوف بیش تر مرهون تحقیقات او در زمینه تفسیر منسوب به امام صادق (ع) است. پیش تر با تلاشی که ماسینیون و نویا در اسناد این روایات به امام (ع) کردند، آشنا شدیم اما تفسیر یاد شده به امام (ع) از جهات متعدد قابل خدشه است. متأسفانه فرصت نیست که در این باره به تفصیل بحث کنیم. تنها به ذکر چند نکته بسنده می کنیم:

۱. سندی که ماسینیون برای این تفسیر یاد می کند، از پایه بی بنیاد است و بیش تر ساخته و پرداخته ذهن اوست: اولاً: ماسینیون می گوید: «ابوعلی فضیل بن عیاض (۱۰۵-۱۸۷ق) اولین کسی است که از این تفسیر نام برده است». در حاشیه ما را به تذکرة الحقاظ ذهبی (۶۷۳-۷۴۸ق) ارجاع می دهد. نه تنها ذهبی در تذکرة الحقاظ<sup>۲۲</sup> و نیز میزان الاعتدال<sup>۲۳</sup> چنین مطلبی را نیاورده بلکه در هیچ کتاب رجالی دیگر (تا آن جا که ما پژوهیدیم)، چنین مطلبی نیامده است. ثانیاً: او ذوالنون مصری ابوالفیض ثویان ابراهیم (۱۸۰-۲۴۵ق) را دومین کسی می داند که از این تفسیر نام برده است و اضافه می کند که ذوالنون «نخستین ویراستار این مجموعه» است. تا آنجا که ما جست و جو کردیم هیچ کس در شرح حال ذوالنون چنین مطلبی را بیان نکرده است. حلیة الاولیاء ابونعیم حافظ احمد بن عبد الله اصفهانی (۳۳۶-۴۳۰ق) یعنی شاید تنها کتابی که گفته های ذوالنون را به گونه مفصل گرد آورده است، در آنجا نه تنها از این تفسیر نامی نبرده بلکه اصلاً از امام صادق (ع) یادی به میان نیاورده است<sup>۲۴</sup>. در میزان الاعتدال سند روایتی ذوالنون را یاد کرده است. این سند به انس بن مالک انصاری (متوفی ۹۱ق) می انجامد و در سلسله سند از امام صادق (ع) نامی برده نشده است.

ثالثاً: ماسینیون از تدوین کننده این «مجموعه» سخن گفته است و ابوموسی جابر بن حیّان کوفی صوفی (نیمه دوم سده دوم) یا ابن ابی العوجاء را محتمل دانسته است. اما دلیلی که برای هر دو آورده، ضعیف و غیر قابل اعتماد است. مثلاً معتقد است که چون ابن ابی العوجاء کتابی در حدیث تدوین کرده است، باید همین تفسیر امام (ع) باشد. جالب توجه است: ابن ابی العوجاء کسی است که به اتهام زندگه در سال ۱۵۵ در کوفه به قتل رسیده است. نقل شده که در لحظه مردن گفته است: چهار هزار حدیث جعل کرده ام و در آن ها حلال خدا را حرام و حرام خدا را حلال کرده ام<sup>۲۵</sup>. البته بعضی گفته اند که ابن ابی العوجاء پرورده حماد بن سلمه بن دینار بصری (۷۵-۱۵۵ق) بوده و احادیث جعلی را در کتاب های ربیب داخل کرده است<sup>۲۶</sup>.

می دانیم که حماد از راویان اهل سنت است و شیعه تقریباً هیچ روایتی را از او نقل نکرده است. باری، معلوم نیست که چگونه ماسینیون چنین شخصیتی را تدوین کننده تفسیر مورد نظر شمرده است. بر فرض که چنین کاری کرده باشد، آیا همین مقدار در تردید ما نسبت به این تفسیر کافی نیست؟ رابعاً: ماسینیون ادعا می کند که سلمی روایات امام صادق را از روایت ابن عطاء نقل می کند، حال آن که خواهیم گفت: این سخن درست نیست.

۲. تعبیر خود ابو عبدالرحمن سلمی در مقدمه حقائق التفسیر آشکارا نشان می دهد که از نظر او این احادیث سند معتبری به امام صادق علیه السلام ندارد. او می نویسد: «... ولم يشتغل أحد بجمع فهم خطابه على لسان أهل الحقيقة الآيات متفرقة نسبت الى ابی العباس بن عطاء، و آیات ذکر آنها عن جعفر بن محمد الصادق رضی الله عنهما على غير ترتيب»<sup>۲۷</sup>. عبارت «نسبت» و «ذکر» (به صیغه مجهول) دلالت می کند که انتساب هر دو تفسیر از نظر او مشکوک است.

۳. هیچ کدام از تذکره نویسان شیعه و سنی، این روایات را به امام صادق علیه السلام نسبت نداده اند. حتی ابونعیم اصفهانی که سلمی را دیده است و دو کتاب او («طبقات الصوفية» و کتاب «أهل صفة») را در حلیه الاولیاء نقل کرده<sup>۲۸</sup>، چون به شرح احوال امام صادق علیه السلام رسیده، با آن که روایات فراوانی از آن حضرت آورده، حتی یکی از روایات این تفسیر را یاد نکرده است. شاید رازش این باشد که ابونعیم همه مطالب حلیه الاولیاء را یا سند نقل می کند و این روایات از نظر او سند ندارد.

۴. پول نویا خودش در نوشته ای که بعد از کتاب «تفسیر قرآنی و زبان عرفانی» بر مقدمه کتاب احادیث ابن عطای آدمی (موفی ذی قعدة ۳۰۹ق) نوشته صریحاً به مدرک نداشتن شمار فراوانی از این احادیث اعتراف می کند: «در واقع، روایات حقائق التفسیر از ابن عطاء دو گونه است: شمار فراوانی از این روایات فاقد اسناد است و این در باب همه تفسیرهایی است که سلمی در تألیف خود درج کرده است»<sup>۲۹</sup>.

۵. در متن روایات این تفسیر قرآنی هست که نشان از مجعول بودن آن دارد. مثلاً در پایان تفسیر سوره حمد از قول امام صادق واژه «آمین» هم تفسیر شده است<sup>۳۰</sup>. یا اظهار داشته: «قال جعفر: الارادات القوية والایمان السليم للمهاجرين وأهل الصفة وامامهم وسيدهم الصديق الاكبر رضوان الله عليه»<sup>۳۱</sup>. یا از حضرت روایت کرده:

«ونور الطريق الى الله بنور ابی بكر وعمر و عثمان وعلى رضوان الله عنهم. فمن اجل ذلك قال النبي صلعم: أصحابی كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»<sup>۳۲</sup>.

۶. از همه اینها که بگذریم، ابو عبدالرحمان سلمی در بین معاصرین خویش هم متهم به جعل این احادیث شده بود. ذهبی در کتاب تذكرة الحفاظ آنها را تأویلات باطنیه می شمارد و سیوطی کتاب حقائق التفسیر را در ضمن تفاسیر اهل بدعت جای می دهد<sup>۳۳</sup>.

البته شواهدی که دلالت بر عدم انتساب این روایات به امام صادق علیه السلام می کند، فراوان است. عجالتاً باید گفت: این از روایات یا اقوال مشایخ صوفی است که به تدریج به آن حضرت نسبت داده شده یا بعضاً روایاتی است که در اصل از امام علیه السلام بوده ولی در میان این طایفه کم کم دگرگون شده است. متأسفانه در این جا مجال بیش تری برای تحقیق این نکته نداریم. قراین نشان می دهد که این روایات مربوط به سده سوم یا دست کم پایان سده دوم هجری است. چنان که دیدیم، پول نوپا بر شباهت میان این روایات و آن چه در تفسیر نعمانی آمده است اصرار دارد. البته آن چه هم اکنون به عنوان تفسیر نعمانی در دست است<sup>۳۴</sup>، از نظر محتوا هیچ گونه شباهتی با روایات یاد شده ندارد. نوپا به نسخه هایی استناد جسته که متأسفانه در کتابخانه های ایران نیست. این مطلب نیازمند تحقیق بیش تر است.

### نتیجه و خلاصه سخن

اگر تفسیر مقاتل بن سلیمان را نتوان مقدمه ای بر تأویل گرایی صوفیان در قرن سوم دانست و اگر استناد تفسیر پیش گفته به امام صادق علیه السلام خدشه دار شود، ظاهراً هسته اصلی پژوهش پول- نوپا از کار می افتد. بدین سان، پژوهشگر تاریخ تصوف بار دیگر با این سؤال روبرو می شود که: ریشه پیدایش تصوف کدام است؟ گذشته از تأثیر عوامل غیر اسلامی که تقریباً به اتفاق مورخان در پیدایش تصوف مؤثر بوده است، چه عوامل و عناصر اسلامی در فرهنگ صوفیانه مؤثر افتاده است؟ این تأثیر چه گونه و از چه طریقی حاصل شده؟ به ویژه سهم قرآن و اندیشه قرآنی در این میان تا چه اندازه بوده است؟ این ها پرسش هایی اند که هنوز هم در انتظار پاسخ اند.

۱. اللمع فی التصوف، ابونصر سراج؛ الرسالة القشریة فی علم التصوف، عبدالکریم قشیری.

۲. برای آشنایی با آرای خاورشناسان در این زمینه ← الاتجاهات الحدیثة فی دراسة التصوف الاسلامی (مصادره و آثاره)، محمد عبدالله الشرقاوی، مطبعة المدینة، القاهرة؛ نیز: تاریخ التصوف الاسلامی، عبدالرحمن البدوی، وكالة المطبوعات، الكويت.

۳. گذشته از دو منبع پیشین، ← مقدمه ابوالعلائی عقیفی بر پیدایش و سیر تصوف از نیکولسون ترجمه محمدباقر معین، انتشارات توس تهران ۱۳۵۳ ش، افزون بر این، در کتاب های زیر نیز از این آرا یاد شده یا بعضی از این نظرات تأیید گشته است: جست و جو در تصوف ایران، عبدالحسین زرین کوب، ج ۱؛ جست و جو در تصوف ایران، سعید نفیسی؛ بحث در آثار و احوال و افکار حافظ، قاسم غنی.

۴. ظاهراً جدیدترین کتابی که در نقد این نظریه نوشته شده از جولیان بالدیک (Julian Buldick) استاد دانشگاه لندن است:

Mystical Islam: introduction to sufism, I.B. Tauris, London, 1989.

5. a) An introduction to history of sufism, oxford, 1942.

b) An account of Mystics of Islam, Mandala Books, London, 1972, Gorge Auen, 1950.

۶. ترجمه اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۳ ش.

۷. در جهان اسلام دو برداشت کاملاً متفاوت از شخصیت او بوده است. گروهی مثل علامه قزوینی، عمر فروخ و مالک بن نبی



- به سختی بر او ناخستند (شهید مطهری، افشاگر توطئه، ص ۲۵۲ به بعد). در مقابل، کسانی چون دکتر شریعتی او را بسیار ستوده‌اند (مجموعه آثار، ۳۰۷/۲۸ و ۳۰۸ و ۳۱۶ تا ۳۱۹). نیز به «شخصیات قلقة فی الاسلام»، عبدالرحمن البدوی.
۸. از جمله سلمان پاک، مصائب حلاج، توس زندگی منصور حلاج.
9. Essai sur origines du leaïque de la mystique musulman.
۱۰. دائرة المعارف الاسلامية، ج ۵.
۱۱. مقدمه ابوالعلائی عقیلی بر کتاب پیدایش و سیر تصوف از نیکولسون، ترجمه محمدباقر معین، انتشارات توس، ص ۲۰.
۱۲. العقیلة والشریعة، ترجمه سه تن از استادان مصر، دارالکتب الحدیثة بمصر، ص ۱۳۴ به بعد.
۱۳. نک: الکشف، ذیل آیه مذکور. و مقایسه کنید با تفسیر المیزان در ذیل همین آیه.
۱۴. دائرة المعارف الاسلامية، ج ۵، مدخل «تصوف».
۱۵. البته مؤلف روش مقاتل را دارای سه سطح می‌داند. تمایز میان سطح اوک و سطح دوم برای تحقیق مورد نظر ما سودمند نیست (نک صص ۵۳-۵۴).
۱۶. مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی، ۱/۱۰ و ۱۱. خوش بختانه مطلبی را که ماسینیون درباره این تفسیر گفته است، آقای احمد سمیعی ترجمه کرده‌اند که همراه متن این تفسیر در مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی، ج ۱، مرکز نشر دانشگاهی به چاپ رسیده است.
۱۷. مجموعه آثار، ۱۲/۱.
۱۸. همان، ص ۱۳.
۱۹. آقای نصرالله پورجوادی این بخش را همراه با تفسیر این عطاء و تفسیر حلاج از حقائق التفسیر در مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی، ج ۱ گردآورده‌اند و مرکز نشر دانشگاهی آن را به چاپ رسانده است.
۲۰. اشاره است به روایتی که در آغاز تفسیر منسوب به حضرت آمده است: «حکمی من جعفرین محمد انه قال: کتاب الله علی اربعة اشیاء: العبارة والاشارة واللطف والحقائق. فالعبارة للعوام والاشارة للخواص واللطف للولیاء والحقائق للانبیاء» (مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی، ۱/۲۱):
۲۱. برای نمونه، ← الاسرائیلیات فی التفسیر والحديث، السيد محمد حسین الذهبی؛ اضواء علی السنة المحمدیة، محمود ابوریة؛ و از همه مهم تر، ← کتاب های سید مرتضی عسگری: خمس ومائة صحابی مختلق (صدو پنجاه صحابی دروغین)، احادیث ام المؤمنین عایشه و معالم المدرستین.
۲۲. تذكرة الحفاظ، ۲/۲۵ و ۲۶.
۲۳. میزان الاعتدال، ج ۳.
۲۴. حلیة الاولیاء، ج ۹.
۲۵. الکامل، ابن اثیر، ۷/۶، ویراسته تورنبرگ.
۲۶. تهذیب التهذیب، ۳/۱۵.
۲۷. مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی، ۱/۷۶. در مقدمه «لطائف الاشارات» عبارات یاد شده چنین نقل گردیده است: «ولم یشتغل احد منهم بفهم الخطاب علی لسان الحقیقة...»
۲۸. حلیة الاولیاء، ج ۱.
۲۹. مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی، ۱/۶۸.
۳۰. همان، ص ۲۳.
۳۱. همان، ص ۵۸.
۳۲. همان، ص ۴۵.
۳۳. لطائف الاشارات، الامام القشیری، مقدمه کتاب، ص ۴.
۳۴. بحار الانوار، ۳/۹۳ به بعد.