

## تأویل در مقالات شمس تبریزی

مهدی محبتی\*

دانشیار دانشگاه زنجان، زنجان

(تاریخ دریافت: ۲۰/۰۷/۱۳۹۲؛ تاریخ تصویب: ۰۹/۰۶/۱۳۹۳)

### چکیده

تأویل و معنا و قلمروهای مرتبط با آن در مقالات شمس تبریزی از جمله موضوع‌هایی است که با همه اهمیت و کارکردی که در حیطه پژوهش‌های عرفانی و به‌ویژه مولوی‌شناسی و نیز شناخت احوال و افعال شمس تبریزی دارد، هنوز چنان‌که باید مورد تدفیق و تحقیق قرار نگرفته است. شمس از آنجا که ذاتاً شخص و شخصیتی درون‌بین و رمزگرا دارد، به مسأله تأویل توجه بسیار نشان داده است و تقریباً در سراسر مقالات، تأویل را در تمام ساحت‌ها پیش چشم داشته است و از آن در جهت بسط و تحکیم افکار خویش سود برده است. این قلمرو تأویلی گرچه از ریزترین نکته‌های لغوی و اشیاء ملموس و مادی تا مهم‌ترین مباحث معرفتی و مسایل کلامی و اجتماعی را در بر می‌گیرد، اما هدف اصلی و اولی در این مقاله - با نگاهی به شیوه‌های رویکرد هرمنوتیک معاصر - طبقه‌بندی و تحلیل نگره‌های تأویلی شمس تبریزی در باب آیات و روایات است و بازکرد نوع نگاه ویژه‌ای که او غالباً برخلاف جمهور عرفا و مفسران از این دو مقوله به عمل می‌آورد و بعضاً نکته‌هایی بسیار بدیع و ممتاز و دیگرگون - وعمدتاً انسان‌گرایانه و مردم‌محور - از بطن آنها استخراج می‌نماید که در جای خود نیازمند نگاهی جدی و جدید و تبیین ژرف و همه‌جانبه است.

**واژگان کلیدی:** تأویل، متن‌محوری، مؤلف‌محوری، مقالات، انسان‌گرایی.

---

\* E-mail: golmakan110@yahoo.com

## مقدمه

## موضع تأویلی شمس در مقالات

تأمل و درنگی، هرچند کوتاه، بر سخنان شمس تبریزی در مقالات<sup>۱</sup>، خواننده را وامی‌دارد که از همان آغاز علاوه بر معنای مستقیم در ساحت آشکار کلام، به دنبال لایه‌های دیگری نیز بگردد. این واداشت به جستجوی لایه یا لایه‌های دیگر، هم از جنس و ذات جمله‌ها و سخنان مندرج در مقالات مایه می‌گیرد که دارای معانی چندگانه مترتب بر هم است و غالباً به وادی تمثیل و رمز می‌کشد و هم تأکیدهای مکرر گوینده آنها، خواننده را از خرسندی به لایه یا معنای اول برحذر می‌دارد. افزون بر این، موارد درون‌متنی، شناخت احوال و افعال شمس تبریزی به عنوان یک شخصیت واقعی و تاریخی هم گواهی‌ها و نشانه‌های محکم و روشنی به جوینده می‌دهد که نمی‌توان با بسیاری از سخنان شمس برخوردی تک‌ساحتی و یک‌معنایی داشت و ناچار باید شیوه‌ای دیگر به کار برد و به معنای مندرج در بطن سخنان او نزدیک‌تر شد. یکی از مهم‌ترین روش‌هایی که خواننده را به معنای درونی کلام - به طور کلی - و با سخنان شمس - به گونه خاص - نزدیک‌تر می‌کند، تأویل است که هم پیشینه‌ای استوار و دراز در سنت و فرهنگ اسلامی - ایرانی دارد و هم خود شمس به صورت صریح و مستقیم به استفاده از آن در بسیاری از مواضع کلام خویش تأکید می‌کند.

طبقه‌بندی و تحلیل موضوع‌هایی که شمس به تأویل آنها پرداخته، این نکته را روشن می‌سازد که در دستگاه معرفت‌شناختی وی، تأویل به مثابه امری گسترده و فراگیر می‌تواند همه چیز را در خود فروگیرد و در واقع، هیچ مسئله‌ای از یک کلمه ساده تا بزرگترین مباحث معرفتی و اجتماعی نیست که با بازنگری و تغییر جایگاه دید، معنا یا معانی تازه‌ای نیابد. وی در خلق و تولید چنین معناهایی، افزون بر کاربرد روش‌های متداول تأویل‌گرایانه در سنت ادبی و فرهنگی زمانه خویش، غالباً و عمدتاً از دو شیوه خاص نیز استفاده می‌کند: نخست شیوه تأویل مؤلف‌محور است که خود در بسیاری از موارد به تعبیر و تفسیر کلام خویش می‌پردازد و دیگر شیوه متن‌محور است که شخصاً و رأساً و با کمال اطمینان با نگاهی نو به تأویل آیات و روایات و کلمات بزرگان یا حتی شعر شاعران می‌پردازد و عمدتاً برای درک و دریافت حقیقت و حاق

کلام، خواننده و شنونده را به نوعی خروج از ظواهر کلام، دلدادگی، فهم و دریافت معنا یا معنایی که در پشت این ظاهر هست و بعضاً هم کسی متوجه آن نیست دعوت می‌کند.

غالباً شمس از این معانی پشت پرده و پنهان که ماده‌ها و مایه‌های تأویل را می‌سازد، تعبیر به «سیر» یا «اسرار» می‌کند و با انواع برخوردهای کلامی و رفتاری، خواننده و شنونده را به درون یا درونِ درون سخن یا حادثه ارجاع می‌دهد که این خوانش‌ها و دعوت‌ها از همان آغاز طلوع و ظهور افسانه‌وار در قونیه و برخوردش با مولوی تا مرگ و غروب اسرارآمیزش امتداد می‌یابد. فریدون سپهسالار، احمد افلاکی و جامی نخستین برخورد و در واقع، اولین نشانه ظهور شمس را به عنوان یک شخصیت تاریخی - فرهنگی<sup>۳</sup> به گونه‌ای نقل کرده‌اند که به خوبی گواه رفتار و گفتار تأویل‌گرایانه و رمزپرورانه شمس تبریزی است (ر.ک؛ سپهسالار، ۱۳۸۷: ۱۰۶-۱۰۷؛ افلاکی، ۱۳۷۵: ۶۱۹ و جامی، ۱۳۷۰: ۴۶۷).

نگاهی هم به نوع تأویل‌هایی که خود شمس از مقوله‌های گوناگون به دست می‌دهد، تأیید همین نگره و تثبیت این کردار و گفتار است، چرا که در مقالات شمس، طیف وسیعی از گفتارها و کردارهای فرهنگی و دینی یا حتی زبانی به هر دو روش مؤلف‌محور و متن‌محور مورد تأویل قرار می‌گیرد. این تأویل‌ها در بر گیرنده واحدهای کوچکتر زبانی - مثل واژه باز (= پرنده) است که بدان سبب باز نامیده می‌شود که می‌رود و دوباره باز می‌گردد (ر.ک؛ شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۴) تا نقدی بر نوع تأویل فخر رازی از آیه قرآن باشد که: «فخر رازی جهت لوت چرب و خلعت خوارزمشاه و نعل زرین، «فعال لما یزید» گفت» (همان: ۶۰).

در ادامه برای آشنایی بیشتر با قلمروی معنایی و کارکردی تأویل در نگاه شمس تبریزی، ابتدا چند مورد از این نوع تأویل‌های عام را ذکر می‌کنیم و آنگاه به یادکردی کوتاه از معنای لغوی تأویل در مقالات شمس می‌پردازیم و در پی آن به موضوع اصلی مقاله می‌پردازیم که تحلیل نوع نگاه تأویل‌گرایانه شمس در باب آیات و روایات و مقوله‌های مرتبط با آنهاست.

الف) یکی از مهم‌ترین محورهای تأویل در مقالات شمس، بزرگداشت و کرامت بی‌چون و چرای انسان است، به گونه‌ای که همه اعمال و حقایق دینی در نهایت از ذات آدمی است که کرامت و معنا می‌گیرد، چنان که نماز، سجده و کعبه که مهم‌ترین عمود دین و رکن مسلمانی است، از دیدگاه تأویل‌گرایانه شمس، نهایتاً معنای حقیقی خود را از درون آدمی می‌گیرند، چرا که سجده از چهار سوی جهان بر کعبه است و در حقیقت، یعنی سجده آدمیان بر دل همدیگر:

«چون از هر طرفی به سوی قبله نماز می‌باید کرد. فرض کن آفاق عالم جمله جمع شدند، گرد کعبه حلقه کردند و سجود کرده، چون کعبه را از میان حلقه برگیری، نه سجود هر یکی سوی همدیگر باشد. به دل خود را سجود کرده باشند!» (همان: ۵۵ و نیز ر.ک؛ همان، ج ۱: ۲۲۴). شمس در این نگاه تا آنجا پیش می‌رود که با صراحتی غریب می‌گوید: «من قرآن را بدان تعظیم نمی‌کنم که خدا گفت؛ بدان تعظیم می‌کنم که از دهان مصطفی (ص) بیرون آمد، بدان که از دهان او برون آمد» (همان، ج ۲: ۹۳). تأویل‌هایی از این دست در مقالات شمس فراوان است.

ب) محور دوم تأویل‌های شمس، نوع تفسیرهای خاصی است که او برخلاف جریان غالب و قاهر فرهنگی و سیاسی جامعه و دوران خود به جای می‌آورد و ظاهراً هیچ بیم و هراسی هم از هیچ کس ندارد، نه از انجماد فکری ذهنیت‌های بسته و نه از قدرت مسلط حاکم بر جامعه که نمونه‌های این شیوه هم بسیار زیاد است و خود نیاز به مقال و مقاله‌ای مستقل دارد، اما اشارت‌وار می‌توان به تأویل او از جمله مشهور عارفان که می‌گویند: «الْمَجَازُ قَنْطَرَةُ الْحَقِيقَةِ» یاد کرد که می‌گوید: «الْحَقِيقَةُ قَنْطَرَةُ الْمَجَازِ» (ر.ک؛ همان: ۵۲) و نیز تأویل ویژه او از شعر سنایی: «ای قوم ازین سرای حوادث گذر کنید... می‌گوید: عالمی هست، عزم کنید، به این نماز مشغول شدی، نماز رفت. بدین عزم مشغول شدی، عزم رفت...» (همان، ج ۱: ۱۸۹-۱۸۸). از همین سنخ است تأویل او در باب معنای ابلیس (ر.ک؛ همان، ج ۱: ۱۶۴) و تأویل جمله «أَنَا الْحَقُّ» حلاج (ر.ک؛ همان: ۱۶۵) و تأویل تازه و خاص او از قصه خضر و موسی و سامری و گوساله (ر.ک؛ همان: ۱۶۳-۱۶۱) و نظایر اینها.

شمس از آنجا که به درستی میزان هنجارگریزی‌ها و بعضاً هنجارستیزی‌های تأویلی خود را می‌داند، در چند موضع از مقالات، نظیر این جمله‌ها را می‌گوید: «که را زهره باشد که این را بگشاید جز این تبریزی بچه؟» (همان: ۱۰۳). نیز: «پیش از این که من این گویم، پیش تو این معنی همچنین بود؟» (همان: ۱۰۰). بر همین مبنا، تأویل در دیدگاه شمس - که اساساً میل به رازگرایی و رمزپروری دارد - ابعادی بسیار گسترده و عمیق می‌یابد که باید از جوانب مختلف بدان پرداخت، اما آنچه که در این مقال بدان می‌پردازیم، تحلیل نمونه‌هایی از شیوه نگره‌های شمس در باب آیات و روایات است.

### ۱- معنای تأویل در مقالات

تأویل اگرچه در غالب کُتب لغوی و کاربردهای اصطلاحی مصدر باب تفعیل (از ریشه «اول») و به معنای بازگرداندن و برگشت به اول و عبور از ظاهر عبارت و رسیدن به معنای دیگر قلمداد می‌گردد (ر.ک؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۱: ۳۳ و رازی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۴)، اما در مقالات شمس، تأویل علاوه بر این معانی لغوی و اصطلاحی، مفهومی وسیع‌تر می‌یابد و هر گونه مفهوم اشارت‌وار و رمزی را نیز در بر می‌گیرد. شمس در بسیاری از مواضع به این مفهوم خاص تأویل اشاره یا تصریح می‌کند؛ از جمله در داستان احمد زندیق که مردی ناشناخته است و جنید بغدادی، مریدی را بدو حواله می‌دهد که به شهری دیگر رود و مشکل خود را از او بازپرسد و چون مرید بدانجا می‌رود و ناجوانمردی می‌بیند که از مردمان بپرسد خانۀ احمد زندیق کجاست و می‌پرسد که خانۀ احمد صدیق کجاست و همین جوانمردی برخاسته از دانش بسیار، درهای معرفت تازه‌ای را به روی او باز می‌کند. شمس به صراحت در این مقام، تأویل و تأویل کردن را به معنای عدم کاربرد معنای مستقیم و بی‌تأویلی را به معنای سخن راست و مستقیم در جمله به کار می‌برد (ر.ک؛ شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۲۳) و در جای دیگر، اساساً تأویل را هر گونه پیچش کلامی معنا می‌نماید؛ یعنی کلامی که صاف و یکرویه به معنا نمی‌رساند (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۸۰). باز در موضع دیگر اندکی به معنای مشهور نزدیک می‌شود و تأویل را عبور از معنای لفظی کلام و رسیدن به معنایی نهفته‌تر می‌داند و نه لزوماً معنای اولین و اصلی همان جمله، چنان که اهل لغت و مفسران می‌گویند (ر.ک؛ همان: ۱۵۱). کاربرد این نمونه‌ها گواه آن است که تأویل در نگاه او صرفاً همخوان با معنای قاموسی و متعارف اصطلاحی تفسیری آن نیست و قلمروی بسیار گسترده‌تری را که گذر از ظاهر لفظ و دریافت هر گونه معنای پنهانی ولو متضاد با ظاهر و نصّ آیه یا روایت را نیز در بر می‌گیرد که نمونه‌هایی از آن در بخش‌های پسین خواهد و همین شیوه تأویل‌گری و تأویل‌گرایی بر ذهن و زبان مولوی هم بسیار تأثیر نهاد. البته شمس در بسیاری مواضع از مقالات می‌گوید که این تعریف خاص من از تأویل که مبتنی بر اشاره و رمز و خروج از ظاهر به طور کُلّ و ورود به باطن است، امری بدیع و غریب است و همه کس طاقت حال من ندارد (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۱۶۸) و من هم در تبیین معانی خاص مورد نظرم، مرد میدان بحث و مجادله نیستم، چرا که اگر تحت‌اللفظ فهم کنم، آن را نشاید که بحث کنم و اگر به زبان خود بحث کنم، بخندند و تکفیر کنند (ر.ک؛ همان، ج ۱:

(۱۴۳) و تأکید می‌کند وجود همین معانی غریب و خاص است که برای همه عجیب می‌نماید و سخنم را به وجه کبریا می‌بینند (ر.ک؛ همان: ۱۴۱ و ج ۲: ۱۶۸).

## ۲- تحلیل تأویل آیات و روایات

آنچه که در همان نگاه اول به چشم می‌آید، تنوع کارکرد و گستردگی کاربرد تأویل آیات و روایات در مقالات شمس است. شمس از معانی تأویلی آیات و روایات عمدتاً به سه شیوه بهره می‌برد:

- ذکر مستقیم آیات و روایات و مباحث مرتبط و تأویل آنها.

- یادکرد قسمتی از آیه یا روایت - و نکته‌های مرتبط - و تأویل آنها.

- اشاره به مضمون، محتوا، ترکیب خاص یا واژه‌ای از آیه یا حدیث و بسط تأویل آن.

باید به یاد داشت که در نگاه شمس، برخلاف دیدگاه متعارف و غالب، گستردگی و عمق معانی تأویلی که او از آنها تعبیر به سرّ یا اسرار می‌کند، در احادیث، بیشتر از آیات است. او بارها در گفته‌های خویش این موضوع را به میان می‌کشد و از جمله در جایی به صراحت می‌نویسد: «در احادیث، سرّ بیش است که در قرآن» (همان، ج ۲: ۱۳۰). سپس جلوتر می‌رود و پا را فراتر می‌گذارد و به عنوان گواهی برای این مدّعی خویش، نمونه زیر را ارائه می‌دهد: «در قرآن اگر [به اندازه احادیث] اسرار بودی، همه روز علی<sup>(ص)</sup> نصوص قرآن می‌خواند و بیخود نمی‌شد، چون یک کلمه از اسرار شنید، بیخود شد و آن فتنه‌ها ظاهر شد» (همان: ۱۳۰).

شمس در تعلیل این مسئله که چرا مبانی تأویلی در احادیث بیشتر است، نکته‌های ظریفی را مطرح می‌کند؛ از جمله مخاطبان ویژه‌ای که بعضاً احادیث دارند و نیز حال و حالتی که پیامبر<sup>(ص)</sup> در هنگام گفتن حدیث داشتند و گه‌گاه سرّ خود می‌گفتند و نظایر آن. از این روست که شمس لأبالی وار در محیط عرفان زده خود می‌گوید: «کمترین خبری از آن مصطفی، صلی الله علیه و سلم، ندهم به صد هزار رساله‌های قشیری و قریشی و غیر آن. بی‌مزه‌اند. بی‌ذوق‌اند» (همان، ج ۱: ۲۰۹). همچنین بدین خاطر است که با آنکه خیلی آسان به تأویل آیات می‌پردازد، آنگاه که به تأویل حدیث می‌رسد، کند و سخت می‌گردد و می‌گوید: «تأویل احادیث، بزرگ کاری است» (همان، ج ۲: ۸۶). چنان‌که پیداست، این نگره‌ای است برخلاف آنچه که عموم مسلمین در برخورد با قرآن و احادیث دارند و غالباً تأویل قرآن را امری بزرگ و سخت

می‌شمارند، چرا که به تعبیر امام علی (ع) در خطاب به ابن عباس هنگام احتجاج با خوارج «قرآن حَمَلٌ ذُو وُجُوهِ» است» (شهیدی، ۱۳۷۹: ۳۵۸)، برخلاف حدیث و سنت و نمی‌توان به همه ابعاد معنایی آن خصوصاً در آیات متشابه دست یافت.

## ۲-۱) تحلیل تأویل آیات

علاوه بر سه شیوه استفاده از تأویل آیات که ذکر آن گذشت، شمس در بخش‌های عمده‌ای از مقالات به صورت مکرر نیز از یک تأویل خاص بهره می‌برد. شاید بتوان یکی از دلایل این مسئله را عدم تدوین خطی - زمانی مقالات دانست که در یک درازنای زمانی مشخص و به دست و قلم خاصی پیدا نگشته است، چه این نوشته‌ها، مرهون و محصول یادداشت‌برداری‌ها و تحریرهای شخص یا اشخاص مختلف است که در جایگاه‌های مختلف آنها را نوشته‌اند و به هم پیوند داده‌اند (ر.ک؛ موحد، ۱۳۷۹: ۴۱-۳۹). به همین دلیل، حجم بسیاری از تأویل‌های قرآنی، حالت متداخل، متشابه و بعضاً تکراری دارند که با حذف و ادغام آنها می‌توان به تعداد مشخصی از تأویل آیه‌های قرآن، در هر سه شیوه یعنی ذکر تمام آیه، نام‌برد یا اشاره به آیه رسید. این تأویل‌ها اگرچه عمدتاً برگرفته از ذوق و نگاه شخصی و حاصل تأملات درونی اوست، در عین حال، برگرفته از حجم انبوهی از یافته‌ها، دریافته‌ها، مواجید و اذواق عرفا، مفسران، متکلمان و نحوین مسلمان عهد گذشته و عصر خود شمس است که این مسئله به خودی خود، قول کسانی را که معتقدند، شمس بی‌سواد یا کم‌مایه، هرچند تأثیرگذار و قوی بوده است، شدیداً تضعیف و رد می‌کند و در برابر، از شمس شخصیتی ژرف‌اندیش و دانش‌آموخته، اما هنجارشکن و ظاهرسستیز می‌نماید. از آنجا که در این مجال نمی‌توان به ذکر ریشه‌های فراگیری و نیز عوامل تأثیرگذار بر نگاه تأویلی شمس در باب آیات پرداخت، چند نمونه از تأویل آیات را ذکر می‌کنیم و به نکته‌های اصلی مرتبط با آن می‌پردازیم.

۲-۱-۱) در تأویل آیه مشهور: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» (الأعراف/ ۱۴۳) می‌گوید: «چون حقیقت رؤیت رو به موسی آورد و او را فراگرفت و در رؤیت مستغرق شد، گفت: «ارنی». جواب داد: «لَنْ تَرَانِي»؛ یعنی اگر چنان‌که خواهی دید،

هرگز نبینی. این مبالغه است در انکار و تعجب که چون در دیدن غرق، چون می‌گویی «بنمای تا ببینم!» ولیکن «أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ». آن «جَبَل» ذاتِ موسی است که از عظمت و پابرجایی و ثبات، جَبَلش خواند؛ یعنی در خود نگری، مرا ببینی! این به آن نزدیک است که: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». چون در خود نظر کرد، او را بدید. از تجلی، آن خود او که چون گه بود، مُنْدک شد و اگر نه چون روا داری که دعای کلیم خود را رد کند، به جمادی بنماید! بعد از آن گفت: «تُبْتُ إِلَيْكَ»؛ یعنی از این گنه که غرقه باشم، در دیدار و دیدار خواهم» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۷۴-۱۷۵).

پیداست که تأویل آیه بر سه مبنای زیر است:

- عدم توفیق دیدار به خاطر استغراق در دیدار.

- جبل، ذات موسی و تجلی از هم پاشیدن ذات اوست.

- توبه موسی به خاطر این گناه است که او غرق است و دیدار می‌خواهد.

به نظر می‌رسد هدف اصلی و اساسی شمس در این تأویل، گذار از مرحله مستحکم و سنت‌مدار جدایی خالق و مخلوق و رسیدن به همسانی و همانندی ربّ و مربوب یا حقّ و خلق است و در واقع، شکست آن تصوّر ایستایی است که بین خالق و مخلوق و رؤیت تمام‌عیار محبوب فاصله می‌اندازد. شمس با توسل به حدیث معروف «عرفان نفس = عرفان رب»، این یگانگی را تأیید و تأکید می‌کند و در جایی دیگر این نکته را به صراحت در بیان دیگری می‌آورد: «مَا عَرَفْنَاكَ يَعْنِي مَا عَرَفْتُ نَفْسِي. مَا عَبَدْنَاكَ يَعْنِي مَا عَبَدْتُ نَفْسِي» (همان: ۲۲۷). این تأویل، اگرچه در نگره‌های عرفانی و ذوقی، هواخواه فراوان دارد و بسیار هم زیباست، اما دلایل نشانه‌شناختی متن قرآنی و بحث‌های کلامی متکلمان مسلمان از همه جهت همسو با آن نیست.

۲-۱-۲) در تأویل معنای شیطان می‌گوید: «روزی رمزی می‌گفتم در معنی این آیت:

«هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» (القصص / ۱۵). گفتم: رسول می‌فرماید: إِنَّ الشَّيْطَانَ لَيَجْرِي فِي بَنِي آدَمَ مَجْرَى الدَّمِ فِي الْعُرُوقِ. پس این شیطان آن صورت ترکمان بائرطله [= کلاه دراز ترکمنی] نباشد که نقش می‌کنند. گرمی درآمد در موسی که مشت زد مَر قِبَطی راه، آن گرمی شیطان بود» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۴). در موضع دیگری گ.ید: «آنچه گویند عمر،

رضی الله عنه، بزد یک چشم شیطان را کور کرد، غیر ظاهر معنی آنجا معنی دیگری است و سرتی که ایشان دانند و گرنه این شیطان چیزی مجسم نیست» (همان: ۲۳۲). در ادامه نیز داستانی را نقل می‌کند که شیطان عمر را به مسجد می‌برد و از شکاف در دو نفر را به او نشان می‌دهد. شخصی ایستاده در نماز و دیگری دراز خفته در گوشه مسجد. شیطان می‌گوید: سوگند به خدا که اگر حرمت آن خفته بی‌پروا نبود، کاری با این نمازگزار می‌کردم که سگ گرسنه با انبان آرد نکند» (همان: ۲۳۳-۲۳۲). در جایی دیگر صریح‌تر می‌گوید: «این مردمان در حقیقت ابلیس عاجز شده‌اند. اگر ابلیس آن صورت باشد، یجری فی غروق بنی آدم مجری الدم، راست نیاید. پس معنوی است؛ معنی دیگر است که دفع آن می‌کند...» (همان، ج ۲: ۱۶۴).

بدیهی است که با توجه به مجموعه آیات و روایات، شیطان اسم عام است و ابلیس اسم خاص؛ ابلیس شیطان هست، ولی هر شیطانی ابلیس نیست.

گفته‌های شمس در اینجا بسیار به نوع نگاه معتزله، اخوان‌الصفا و باطنیان و به طور کلی، صوفیان باطن‌گرا نزدیک می‌گردد و نظیر ابن‌سینا و چند تن دیگر از فلاسفه و متکلمان، فرشته و شیطان را بر مبنای حدیث پیامبر<sup>۴</sup> تأویل به نیروهای خیر و شر درون آدمی می‌کند که این گرایش صریح با دعوت بزرگانی نظیر سنایی و مولوی که دعوت و کلام خود را اساساً تأویل‌گریز یا حتی تأویل‌ستیز می‌نمایانند، تعارض جدی دارد، هرچند در فحوای کلمات این دو نیز از اینگونه تأویل‌ها بسیار دیده می‌شود. این تأویل، در واقع، با مبانی انسان‌گرایانه شمس که آدمی خود در ذات خویش همه نیروهای نیک و بد را می‌پرورد، هماهنگی دارد، چرا که شمس گمراهی و هدایت یا حتی کفر و ایمان را در معنایی وسیع به نحوه ظهور ذات انسان پیوند می‌زند و نمونه را در معنای آیه «وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى» (اضحی / ۷) می‌گوید: «یافت خدا تو را گمراه و راه نمود. همه همین گفته‌اند. کی‌اش [= یعنی پیامبر را (ص)] گمراه کرده بود که بیافت؟ بلکه «وَوَجَدَكَ مُحَمَّدًا نَفْسَهُ ضَالًّا»، و بلافاصله مسئله را عام و انسانی می‌سازد و می‌گوید: «أی [= یعنی] وَجَدَ نَفْسَكَ نَفْسَكَ ضَالًّا فَهَدَى، وَ إِنَّمَا لَمْ يُؤْنَثْ لِأَنَّ الصَّيغَةَ تَعُودُ إِلَى مَعْنَى النَّفْسِ وَ هُوَ الذَّاتُ وَ الْوُجُودُ» (همان، ج ۲: ۹۷-۹۶).

نمونه دیگر: روزی جدالی سخت با متکلمی به نام اسد را آغاز می‌کند. اسد متکلم در تفسیر آیه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ» (الحدید/ ۴) و در جواب پرسش شمس که خدا چگونه می‌تواند با ما باشد؟ درمی‌ماند و شمس او را در هم می‌شکند و نهایتاً به اقرار همسانی ذات و صفات حق و

انسان وامی دارد که نهایتاً مرد متکلم آه می کشد و می پرسد: «توه ریزی، تو را ازین سؤال چه غرض است؟» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۲۹۵-۲۹۴).

شمس در تأویل حدیث: «إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا» می گوید: «این نفحات، نفس بنده ای باشد از بندگان مقرب که اوست کیمیای سعادت نه آن کتاب. والله نه آن کیمیاست نه سعادت که یک ذره از آن کیمیا بر صدهزار خانه پُر مس نهی، زر خالص شود» (همان، ج ۲: ۱۵۲). نیز در تفسیر حدیث «لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ» می گوید: «لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ» هم دعوت است به حال؛ یعنی چیزی کنید که این حال شما شود». نیز «وَاهِدِ قَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» را به اهدای جزایی تأویل می کند (ر.ک؛ همان، ج ۱: ۲۰۳) و در باب «وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا» می گوید که «هیچ شکی نیست که این صفت دل است» (همان، ج ۲: ۱۵).

چنان که برکت ایام الله را از ذات آدمی می داند و بر آن است که مبارک شمایید و ایام می آید تا به شما مبارک شود (ر.ک؛ همان، ج ۱: ۹۵) و تمثیل ساجدان چهارگانه برکعبه هم - که در آغاز آورده شد - بهترین گواه این نگاه انسان شناسانه شمس در تأویل مفاهیم دینی است، ضمن آنکه نگاه او یکسره ستایش آدمی و تقدیس ذات و اعمال او نیست، چون شیطان می تواند به راحتی همچون خون در وجودش جریان یابد و او را به کار بد وادارد. به همین خاطر است که شمس در بسیاری جاها جمله هایی نظیر این هم دارد که: «در اندرون فرعون ترنجیده است» (همان، ج ۲: ۳۷).

آنچه که نگاه شمس را در این باب فوق العاده زیبا می سازد، گذار او از مرحله خوبی و بدی و درک مسأله محبت است که آدمی را از هردو درمی گذراند و معنایی تازه می بخشد (از جمله؛ ج ۱: ۱۱۹ و ج ۲: ۳۷) که باید به جای خود بدان پرداخت.

۳-۲) شمس در تأویلی سخت ممتاز و بدیع، مراد از گناهان گذشته و آینده پیامبر (ص) را، سخن گفتن او می داند و در باب آیه زیر می گوید: «لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ» (الفتح/ ۲): «آخر پیغامبر جایی خمر نخوردی، الا گناه او این سخن بودی که گفتی. فرمود که غفران از تو کوتاه نشود و کم نشود. تو هرچند که خواهی این گناه می کن و می گو. این گفتن او را جدایی است و دوری است. ازین دوری او، هزار نزدیکی حاصل می کنند...» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۱۰۷).

در باب این نکته که گناه پیامبر (ص) چه بوده است که خداوند آن را بخشیده است، مفسران خاصه و عامه، سخن بسیار گفته‌اند، اما این تأویل شمس که مراد از این گناهان، سخن گفتن پیامبر است، نکته‌ای بسیار تازه است. شمس علت این گناه‌شماری را آن می‌داند که: سخن گفتن، پیامبر را از عین وصال حق دور می‌سازد، چون نفس گفتار، نوعی دوری از دیدار اوست. دیگر اینکه مخاطبان، پیامبر را وامی‌دارند که در حدّ فهم و درک ایشان با آنان سخن گوید که خود این نیز مستلزم فروگاهی مقام محبوب و تنزل آن در اندازه فهم شنوندگان است و در واقع، بی‌مزه کردن آن دریافت شهودی و قلبی است. به زبان امروز، شمس نفس تجربه (Experiment) دیدار را مقامی می‌داند که هر گونه تعبیر (Statment) آن را تنزل می‌دهد، چرا که ای بسا این دو از جهت‌هایی همسان و همانند نباشند، چنان که در جایی از مقالات با تاسی به حدیث مشهور پیامبر یعنی «كَلِّمُوا النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ»<sup>۵</sup>، نفس همین مسئله را - که باید به اندازه عقل مردمان سخن گفت - نوعی اباحه می‌داند که در نبوت را می‌بندد (ر.ک؛ همان، ج ۱: ۲۳۹). چنان که مولوی هم این آموزه شمس و این حدیث را پیش چشم داشته است و بارها در مثنوی سخن گفتن در حضور معشوق را گناهی بزرگ می‌داند (ر.ک؛ مولوی، ۱۳۸۱، د ۱: ۲۳۶) و در فیه ما فیه هم ضمن استفاده بسیار از این حدیث، میان مقام تجربه و تعبیر فرق می‌گذارد و می‌گوید: «چون از باطن، سوی ناودان زبان، آن آب معنی روان شود و افسرده گردد، نقش و عبارت شود» (مولوی، ۱۳۶۲: ۹۸ و ۴۰).

بنابراین، از آنجا که ساحت گفتار، در ذات خود استبعاد از محبوب را می‌آورد و هر نوعی استبعاد از محبوب - در نگاه خاص عارفانه و از دید عاشق - گونه‌ای نقص و خطاست، پس سخن‌گویی پیامبر (ص) هم نوعی گناه برای اوست. شمس از نگاهی دیگر، اعراض از سخن‌گویی را هم معارض رسالت پیامبر (ص) قلمداد می‌کند و می‌گوید رسول (ص) باید بگوید تا صحابه و یاران و شنوندگان به حدّ فهم و اندازه خود دریابند و دگرگون گردند (ر.ک؛ شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۱۰۷). شمس با آن تیزی و بی‌پروایی خاص زبانی خویش، چند بار دیگر این نکته را مطرح می‌کند؛ از جمله جایی صریح‌تر می‌نویسد: «این سخن: قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي... بعضی باک نداشتند، عیان گفتند که ذکر یوسف و فرج زلیخا کی سیر باشد؟... چیزی که به جهود و ترسا رسید، به کودکان کتاب رسید، سیر چون باشد؟» (همان: ۱۵۰). در مقامی دیگر نیز ضمن یک تحلیل کلامی ژرف، همین مسئله را بازمی‌گشاید و خود را هم صاحب چنین تجربه‌ای می‌نماید که وقت سخن‌گویی، سردترین لحظه‌های زندگی را می‌گذراند: «کلام صفت

است، چون در کلام می آید، خود را محجوب می کند تا سخن به خلق برسد. تا در حجاب نه آید، کی تواند سخن به خلق رسانیدن که در حجابند؟!... از این می گویم که آنگاه که سخن می گویم من، بی مزه ترین حالتها دارم...» (همان: ۱۵۲).

تقریباً سرتاسر مقالات شمس پیچیده در این گونه تأویلها تازه و غریب است که به خاطر ضیق مجال به چند مورد دیگر اشارت می کنیم:

#### ۴-۱-۲) «إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ» (الإسراء/ ۲۷).

«مبذران آنهايند که عمر عزیز را که سرمایه سعادت ابد است [، خرج کنند]. گیرم که حشر و عقوبت نباشد، چنین جوهر را زیر سنگ نهادن و فانی کردن دریغت نمی آید؟» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۵۳).

#### ۵-۱-۲) «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (العنكبوت/ ۶۹).

«این مقلوب است از جهت نظم» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۶۲)؛ «یعنی اگر مقدم و مؤخر خوانی، چگونه خوانی: وَالَّذِينَ هَدَيْنَاهُم سُبُلَنَا جَاهَدُوا فِينَا. این است مراد. اگر نه اینها که مجاهده کردند درین راه، بی هدایت ما جهاد کردند؟ آنگاه ماشان راه نمودیم تا با هدایت ما جهاد کردند؟ پس تکرار «لَنَهْدِيَنَّهُمْ» چون باشد؟ یا اگر نه، از زبان رسول باشد که «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا، أَى خدمه ظاهر جسمنا، لَنَهْدِيَنَّم سُبُلَنَا أَى سُبُلَ أَرْوَاحِنَا وَ حَقَائِقِنَا» (همان، ج ۱: ۲۳۸-۲۳۹).

#### ۶-۱-۲) «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/ ۵) را [مفسر] چه گفته است در آن

تفسیر؟ جز این که در ظاهر گفته اند: استوی در معنی استولی کقوله:

«قد استوى بشر على العراق من غير سيفٍ و دمٍ مهراقٍ»

این خود ابوالحسن اشعری گفته است [که]: «أَمَّا بِقَوْلِهِ اسْتَوَى بِلَا كَيْفٍ وَ نَعْتَقِدُ هَكَذَا مِنْ غَيْرِ تَفْتِيْشٍ»<sup>۷</sup> (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۳۱۹)؛ «آن عرش، دل محمد (ص) است. اگر پیش از استوی نبود، به وقت او چون بود؟» (همان، ج ۲: ۵۹).

## ۲-۲) تحلیل تأویل روایات

شمس در حوزه تأویل روایت، گستاخ‌تر زبان می‌گشاید و پرده از اسراری برمی‌دارد که کمتر در طول تاریخ، مجال ظهور یافته است. غالب تأویل‌های شمس در این زمینه‌ها، با قرائت‌های رسمی - که در آثار متعارف و معمول تاریخ فرهنگی مسلمین به عنوان اصل مسجّل انگاشته شده است - همخوانی و همراهی ندارد. شمس خود این نکته را می‌داند و در چند موضع به این موضوع اشاره می‌کند و تعارض‌های موجود در برداشت‌های خود با دیگران را یاد می‌نماید و از جمله پیچش‌ها و آویزش‌های منحصر به فردش را در باب معنی تأویل احادیث بازمی‌گوید؛ مثلاً در جایی بیان می‌دارد: «در هیچ حدیث پیغامبر (علیه‌السلام) نیچیدم، الا در این حدیث که «الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ». چون من هیچ سجن نمی‌بینم، می‌گویم سجن کو؟ الا آن که او نگفت که «الدُّنْيَا سِجْنُ الْعِبَادِ». سِجْنُ الْمُؤْمِنِ گفت. عباد قومی دیگرند» (همان: ۱۳). این در حالی است که شمس از عمق جان به کلام مصطفی اعتقاد دارد و متابعت محمد<sup>(ص)</sup> را شرط لازم هر گونه طریقت می‌داند (ر.ک؛ موحد، ۱۳۹۰: ۱۰۵، ۱۱۲ و ۱۱۶) و چنان که آورده شد، اسرار را در احادیث پیامبر بیش از قرآن می‌داند و قرآن را هم فقط بدان جهت احترام می‌گذارد که از دهان محمد<sup>(ص)</sup> بیرون آمده است و به صراحت عرش را دل پیامبر و سماوات را دماغ او و استوای را حال او می‌داند (ر.ک؛ شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۳۲۰-۳۱۹) و همه انبیاء و اولیاء را ریزه‌خوار خوان معنا و معنویت او می‌خواند و معتقد است که امثال بایزید، حلاج و جنید «به سِرِّ مصطفی نرسیدند و نرسند. موسی و عیسی «جَعَلْنَا مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٌ» می‌زنند. این همه جان‌کندنشان جهت طلب مقام او بود، نشد» (همان، ج ۲: ۶۶).

تعارض‌هایی از اینگونه در باب معنای احادیث و خصوصاً تأویل‌شان، کلّ مقالات را در بر گرفته است و موجبات درگیری‌های عمیق درونی برای شمس گشته است، چه از یک سو، کلام مصطفی را بر چشم و دل می‌نهد و از دیگر سو، نمی‌خواهد و نمی‌تواند معنا و ژرفای آن را در حدّی که دیگران می‌فهمند، دریابد و بپذیرد و از همین روست که بارها و بارها حال و مقام خویش را فراتر از آن می‌داند که کس طاقت پذیرش یا حتی شنیدن آن را داشته باشد. هر که می‌شنود، می‌گریزد و می‌گوید سخنش بر وجه کبریا می‌آید و یا تصمیم به آزارش می‌گیرد. یک جا می‌گوید: «این مردمان را حقّ است که با سخن من اِلْف ندارند، همه سخنم به وجه کبریا می‌آید، همه دعوی می‌نمایند (همان، ج ۱: ۱۳۹). نیز در جای دیگر گوید: «طعن زدند که از

بی‌مایگی سخن مکرر می‌کند. گفتم بی‌مایگی شماسست. این سخن من نیکست و مشکل، اگر صد بار بگویم، هر باری معنی دیگر فهم شود و آن معنی اصل همچنان بکر باشد» (همان: ۱۶۸).

بر همین مبنا، تحلیل تأویل احادیث در سخنان شمس، به گونه‌ای که هم حق کلام او ادا شود و هم چندان از نُرْم و فرم اذهان متعارف خارج نگردد، کاری سخت و سنگین است که برای آشنایی با شیوه تأویل‌های او به چند نمونه می‌پردازیم.

(۲-۲-۱) «حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيْمَانِ. آخر مراد پیغامبر، علیه‌السلام، چگونه مکه باشد؟ که مکه از این عالم است و ایمان از این عالم نیست. پس آنچه از ایمان باشد، باید که هم از این عالم نباشد و از آن عالم باشد» (همان، ج ۲: ۱۳۹).

شمس برای تحکیم و تثبیت این نگره که ایمان، حسی و ملکی نیست، بلکه غیبی و ملکوتی است، حدیث دیگر پیامبر را به عنوان شاهد می‌آورد که در آن پیامبر خود اسلام را امری غریب می‌شمارد که هر چند در این عالم حس آغاز شده است، اما چون آن را درک نمی‌کنند و در نمی‌یابند، با رفتن من، دوباره غریب می‌گردد. بر این پایه، وطن هم که امری است متعلق به قلمروی حس، نمی‌تواند جزئی یا بعضی از اجزاء و ابعاض ایمان باشد که اساساً امری غیبی و فراحسی است. در نگاه شمس، مراد پیامبر از حبّ الوطن، دوستی مکه یا هر قلمروی خاکی دیگر نیست، بلکه حقیقت وطن، حسّ حضور حق در درون جان است که طعم حقیقی ایمان هم هست. «الإِسْلَامُ بَدَأُ غَرِيباً، چون غریب است و از عالم دیگر است، چگونه [پیامبر از ایمان،] مکه را خواهد؟! آنچه گویند که شاید مکه را خواسته باشد، شاید که خواسته باشد، دیگر باشد و خواسته است، البتّه دیگر. آن وطن حضرت خداست که محبوب و مطلوب مؤمن است» (همان: ۱۳۹).

این تأویل شمس که حقیقت وطن امری است ایمانی و بنابراین، نمی‌تواند از جنس عالم خاک باشد، تأثیر و بازتابی وسیع در پهنه ادب عرفانی داشته است و تا امروز همچنان تازگی و طراوت خود را حفظ کرده است. ضمن آنکه در مصطلحات عرفا و صوفیان، وطن «همانجاست که حال و آرامش در آنجاست، چنان که جنید می‌گوید: خدا را بندگانی است که بر پشت شتر وطن دارند و پیوسته به سوی او در شتاب و حرکتند» (سراج، ۱۳۸۲: ۳۵۹).

۲-۲-۲) در باب حدیث مشهور پیامبر که «لَا رُهْبَانِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ» شمس در یک مقام، تأویلی برخلاف ظاهر می‌کند و گوید: «این نمی‌خواهد که با مردمان بنشین، از دور مردمان را نگر، آسخن بگوی خوشک و نغزک» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۹۴). اما در مقامی دیگر، کمی از این دریافت خلاف ظاهر عدول می‌کند و برای همین حدیث دو تأویل دیگر می‌سازد که: «لَا رُهْبَانِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ به یک تأویل نهی است، از آنکه منقطع شوند و از میان مردم بیرون آیند و خود را در معرفت انگشت‌نمای خلق کنند و معنی دیگر، نهی است از ترک زن خواستن. زن بخواه و مجرد باش؛ یعنی به دل از همه جدا و مبراً از همه» (همان، ج ۲: ۱۲۳).

۲-۲-۳) در بیان معنای فقری که پیامبر بدان افتخار می‌کند و در بسیاری از کُتُب عرفانی و اخلاقی هم آمده است که: «الفقر فخری»<sup>۹</sup>، شمس در دو موضع بدان درمی‌پیچد و فهم نازل پاره‌ای صوفیان ظاهراً محتشم و مشهور را شدیداً زیر سؤال می‌برد. نخست آنجا که درویشی پرغرور، سخن‌گویی خرقه خویش را نشانه کرامت خود می‌داند و شمس از او می‌پرسد که سخن‌گویی خرقه را فروگذار که خلاف سنت خداست و اصولاً جز برای معجزه پیامبران از هیچ کس پذیرفته نیست که آن هم البته باید به تواتر به اثبات رسد، اکنون تو از خود بگو که سخن‌گویی تو چیست؟ و مرد می‌گوید: «فقرست و بالای فقر، شیخی و بالای شیخی، قطبی و بالای قطبی، فلان چیز» و شمس در خود برمی‌آشوبد که «تو این فقر را به هیچ باز آوردی. این فقر را ازین شیوخ بی‌خبر واپس تر کردی». پیامبر که خود را مهتر اولاد آدم و خواجه عالم و افصح العرب و العجم می‌شمرد و فخر نمی‌کرد، چگونه به فقری چنین که تو گفتی، فخر می‌کرده است؟! این چه فقری است که واپس‌رانده‌تر و مانده‌تر از شیخی است و باید بدان فخر کرد؟» (همان، ج ۱: ۱۷۱). در موضع دیگر نیز باز به همین حدیث برمی‌گردد و در ضمن تفسیر فقر پیامبرانه - که برخاسته از نوعی احساس عجز در برابر نور حق است و وجودش را می‌سوزاند، تأویلی تازه و گیرا می‌نماید و می‌گوید معنای حقیقی فقر این است که: «کاشکی صد سینه بودی. هر روز می‌سوختی درین نور و می‌ریختی و می‌پوسیدی و دیگر می‌رویانیدی. او می‌داند که از او چه راحت دارد و چه ذوق دارد... فقیری است که از غذا درویش است و فقیری است که از خدا درویش است. درویشی به دلچ چه تعلق دارد؟...» (همان: ۲۸۱-۲۸۲).

۲-۲-۴) شمس در تأویل این حدیث پیامبر که: «يَا أَبَا هُرَيْرَةَ زُرْ غَيْبًا تَزِدُّدَ حُبًّا»<sup>۱۰</sup> (یعنی ای ابوهریره! یک روز در میان به دیدار من بیا تا دوستی و محبت زیاده گردد)، نکته‌های

روانشناختی قابل تأملی را مطرح می‌کند که اولاً محبت - در عین شمول و گستردگی - همچون آفتاب بر همگان تأثیری یکسان و همانند ندارد، چنان‌که نفس محبت پیامبر - از حیث اجازه دیداری که می‌دهد - یک نفر را ایمان و محبت زیادت می‌سازد و دیگری را باعث وهن و اهمال در رعایت جانب دوست می‌گردد. شمس در موضعی ابوبکر، خلیفه اول، و ابوهریره، صحابی مشهور، را مصداق این دو حال و حالت می‌داند و می‌گوید: «زُرْ غَبّاً آن در حق ابوهریره فرمود و امثال او که از صحبت بی‌ادبی حاصل شده بود و سیری در نظر ایشان. در حق ابوبکر، رضی‌الله عنه، هرگز نفرماید» (همان: ۱۵۹). وی تفصیلی تمام در این باب می‌دهد. در موضعی دیگر، همین نکته را از منظری دیگر بررسی می‌کند و کم شدن عزت و محبت محبوب را در چشم عاشقی که در لحظه‌های نخست دیدار، کفش محبوب را بر سر می‌نهد، برخاسته از نوعی عدم ظرفیت روحی و روانی عاشق و نفس‌گرایی او می‌داند و ضمن تأویلی غریب، معنای واقعی این راندن را، نوعی خواندن و دریافت حقیقت معنای محبت و محبوب و کشف قلمروهای تازه‌ای در اقلیم جان می‌داند، چراکه از نظر شمس، حقیقت عشق، چیزی جز شهود تجلیات درون در مظهری به نام معشوق و محبوب نیست که این خود حاصل نمی‌شود، مگر با سوز درون و نوشدگی مدام و مداوم. از همین رو و با کلماتی ملموس از زبان محبوب خطاب به چنین عاشق می‌گوید: «اکنون بیات شدی که من در نظر تو بیات می‌نمایم. مرا به نظر بیاتی مبین! غرض از این «زُرْ غَبّاً» یعنی به آن نظر نگر مرا که بعد از غب نگرند جهلا. مرا تازه و نو بین که من هیچ کهن نشوم. تو کهن مشو و اگر کهنی در نظرت آمد، رجوع کن که عجب سبب چه بود؟ با اهل هوا نشستیم؟ چه شد؟ عیب سوی خود نه که زُرْ غَبّاً یعنی رُو زود مرا به حقیقت ببین. این سوز خود را نو کن، من نُوم» (همان، ج ۲: ۹۰).

برای درک بهتر کلام شمس، می‌توان همین حدیث و حکایت را با آنچه که در گلستان و مثنوی آمده، مقایسه کرد. سعدی با زبانی نرم، قول پیامبر (ص) را در باب ابوهریره نقل می‌کند که اگر می‌خواهی محبت زیادت گردد، هر روزه به دیدارم میا و تمثیلی می‌زند که خورشید در زمستان از آن جهت عزیز است که روزی هست و روزی نیست (ر.ک؛ سعدی، ۱۳۸۳: ۲۹۲). اما مولوی از آنجا که عمیقاً زیر نفوذ نگاه شمس است، با نگاهی متفاوت به همین حدیث، مسئله را به گونه‌ای دیگر می‌بیند و می‌گوید که اگر خوب دقت شود، زُرْ غَبّاً میان عاشق و معشوق نمی‌تواند جای و جایگاهی بیابد، چه برای تجدید محبت و چه برای تکمیل آن، چرا که نسبت

عاشق و معشوق، نسبت ماهی و دریاست و چنان که امتداد حیات آبی بدون آب ممکن نیست، امتداد حیات جان عاشق هم بدون معشوق ممکن نه:

«نیست زُرْ غِبّاً طریق عاشقان	سخت مستسقی است جان صادقان
نیست زُرْ غِبّاً طریق ماهیان	زان که بی دریا ندارند اُنسِ جان
در دل عاشق به جز معشوق نیست	در میانشان فارق و فاروق نیست
بر یکی اشتر بُود این دو دِرا	پس چه زُرْ غِبّاً بگنجد این دورا
هیچ کس با خویش زُرْ غِبّاً نمود؟	هیچ کس با خود به نوبت یار بود؟»

(مولوی، ۱۳۸۱، د ۶: ۱۰۲۷).

بدیهی است که نکته سعدی بیشتر واقعی است و مبتنی بر تجربه روزانه آدم‌ها و کلام مولوی، بیشتر آرمانی و برخاسته از غلیان عاطفه‌ای شدید است و کمتر در زندگی روزمره پیدا می‌شود که البته هر کدام از منظری قابل تأمل و توجه است.

۵-۲-۲) موارد دیگر:

«عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ يَعْنِي بِخِدْمَةِ الْعَارِفِ الْكَامِلِ. أَيَامُكُمْ وَ الْفُرَى يَعْنِي صُحْبَةَ النَّاقِصِينَ»  
(شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۲۰۵).

مولوی در قصه مرد تاجر شهری و دوستی او با مرد دهاتی و فریب خوردن مرد شهری از روستایی، پس از بسط مقال درباره مضرات دهنشینی و اینکه دهن عقل آدم را به نقصان می‌کشد، نتیجه می‌گیرد که:

«ده چه باشد؟ شیخ واصل ناشده دست در تقلید و حجّت در زده»  
(مولوی، ۱۳۸۱، د ۳: ۳۶۲).

می‌توان دریافت مراد از سواد اعظم (یا شهر بزرگ)، عارف کامل یا همان شیخ واصل است و این خود دامنه نفوذ افکار شمس را بر نوع تأویل‌های مولانا بهتر باز می‌نماید.

«تَفَكَّرْ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ سِتِّينَ سَنَةً عِبَادَةً»<sup>۱۱</sup>، مراد از آن تفکر، حضور درویش صادق است که در آن عبادت هیچ ریایی نباشد، لاجرم آن به باشد از عبادت ظاهر بی حضور. نماز را قضا هست، حضور را قضا نیست. فقرای محمدی در این کوشند که لا صَلَاةَ إِلَّا بِحُضُورِ الْقَلْبِ، نه که صورت

آن رها کنند خوشامدِ نفس را. در شرعِ ظاهر، لَأَصْلَوَةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ...» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۲۰۸).

### نتیجه‌گیری

با تأمل در حوزه مفهومی تأویل‌ها این مقاله و بررسی مصداقی نمونه‌های ارائه شده در آن و نیز توجه به نوع تأثیرهایی که این نگره‌ها در معاصران خود داشته است، می‌توان گفت که تأویل در نگاه شمس تبریزی بیش از آنکه یک مسأله مجرد انتزاعی و مرتبط با قلمروهای ذهنی، در هر دو قلمروی ادبی و معناسناختی باشد، عمدتاً یک رویکرد برای ثبوت کرامت‌های مغفول انسانی از یک سو و ظهور ژرفای معانی فراموش شده آیات قرآنی و احادیث نبوی از دیگر سو است. ضمن آنکه تأویل در مقالات به این دو قلمرو خلاصه نمی‌شود و در بر گیرنده غالب مسایل و مباحث فرهنگی و مادی روزگار او نیز هست.

### پی‌نوشت‌ها

۱- منظور از مقالات در این نوشته، مقالات شمس تبریزی (دو جلد در یک مجلد) تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹ است. کلیه ارجاع‌های متن مقاله به همین تصحیح است.

۲- برای آشنایی با تحوّل‌ی که شخصیت شمس تبریزی، از حیث وجود افسانه‌ای تا یک شخص تاریخی خاص، در تاریخ و فرهنگ زبان فارسی می‌پذیرد؛ ر.ک؛ چیتیک، ۱۳۸۸: ۳۹-۴۰؛ لوییس، ۱۳۸۴: ۱۷۵ و موحد، ۱۳۸۸: ۱۹-۱۸.

۳- مؤلف‌محوری، متن‌محوری و مفسر‌محوری در تأویل متن که هر یک اصالت را در معنا به یکی از این سه یا ترکیبی از آنها به ترتیب اولویت می‌دهند، سه شیوه‌ای هستند که از گذشته در باب متون، به‌ویژه متون مقدس و رمزی وجود داشته‌اند، اما با گسترش مباحث هرمنوتیک جدید، به‌ویژه از سوی شلایر ماخر، گادامر، فوکو، بارت و مخصوصاً پُل ریکور جان تازه‌ای گرفتند. برای آشنایی بیشتر با این مباحث و نوع نگاه این مؤلفان، از جمله می‌توان به صفحات زیر از این دو منبع که نسبتاً جامع‌تر و با مباحث کلاسیک ما در باب معنای متن همخوان‌تر است، مراجعه کرد: (Ricoeur, 1990: pp. 130-159 & Ibid, 2000: pp.75-103).

همچنین مبنای اصلی نظریات ریکور را که در واقع، بازنگری تحلیلی آراء مفسران غربی در باب متن و هرمنوتیک است، در کتاب مهم و جامع او می‌توان دید: (Ibid, 1976).

۴- دکتر موحد در حاشیه بر این نکته می‌نویسد: «در بلغة/الحکمة قطب‌الدین عبدالقاهر اهری حدیث به این صورت نقل شده است که پیغمبر خطاب به عایشه فرمود: إِنَّ الشَّيْطَانَ لَيَجْرِي مِنْ إِبْنِ آدَمَ مَجْرَى الدَّمِ فِي الْعُرُوقِ إِلَّا فُضِيْقَى مَجَارِيهَا بِالْجُوعِ وَالْعَطَشِ أَيْعْنِي هَمَانَا كَه شَيْطَانٍ فِي بَطْنِ آدَمِ رَوَانٌ مِي گَرَدَد، آنچنان که خون در رگها روان می‌شود. هان! تا تنگ نمایید مجرایش را با گرسنگی و عطش (روزه) [و از قول مولانا می‌افزاید: چون عروق از شیطان خالی کنی، اینک درآمد جبرئیل] (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۵۲۰).

۵- این حدیث به چند صورت روایت شده است. از جمله مشهورترین صورت آن چنین است: «تَحَنُّ مَعَاشِرِ الْأَنْبِيَاءِ أَمْرًا أَنْ نُنْزِلَ النَّاسَ مَنَازِلَهُمْ وَ نُكَلِّمَهُمْ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ» (غزالی، بی تا، ج ۱: ۷۷).

۶- تذبذیر، ریخت و پاش بدون قاعده و دلیل را می‌گویند که نزدیک می‌شود به اسراف و مبدّر کسی است که اصطلاحاً ولخرج است و تقتیر و مقتّر کسی است که بسیار سخت خرج می‌نماید و نزدیک است به بخل و خست. به همین خاطر، در نهج‌البلاغه آمده است: «لَا تَكُنْ مُبَدَّرًا وَ لَا تَكُنْ مُقْتَرًا».

۷- غزالی معنای جمله مشهور اشعری را که: «ایمان می‌آوریم و باور داریم»، بدون کنکاش و گفت‌وگو که (حق) مسلط شد بر عرش، به مالک بن انس نسبت می‌دهد: «قَالَ مَالِكٌ لَمَّا سُئِلَ عَنِ الْإِسْتِوَاءِ: الْإِسْتِوَاءُ مَعْلُومٌ وَ الْكَيْفِيَّةُ مَجْهُولٌ وَ الْإِيْمَانُ بِوَاجِبٍ وَ السُّؤَالُ بِدَعَّةٍ» (غزالی، بی تا، ج ۳: ۹۶).

۸- درباره این حدیث که بحث و جدل بسیار برانگیخته است و صورت کامل آن بدین صورت است: «بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيبًا وَ سَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ غَرِيبًا فَطُوبَى لِلْغَرَبَا: اسْلَامٌ غَرِيبٌ أَغَازُ شَدُّ وَ بَه زُودِي بَه هَمَانِ غَرِبَتِي كَه دَاشْت بَرْمِي گَرَدَد وَ خُوشَا بَه حَالِ غَرِيبَانِ»؛ از جمله ر.ک؛ ابن حنبل، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۹۸ و فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۵۸؛ اصفهانی، ج ۲: ۱۰ و متقی‌الهندی، ۱۴۰۹ق، ۱۱۹۲ و ۱۱۹۸.

در ادب عرفانی فارسی هم این حدیث به گونه‌های مختلف بیان شده است؛ از جمله مولوی در *فیه ما فیه* (ر.ک؛ مولوی، ۱۳۶۲: ۵۲) و *مثنوی* از آن استفاده می‌کند و در یک جا می‌گوید:

«بهر این گفت آن نبیّ مستجیب، رمز الاسلام فی الدنیا غریب  
زان که خویشانش هم از وی می‌رمند گرچه با ذاتش ملایک همدمند»  
(مولوی، ۱۳۸۱، د ۵: ۷۶۱).

۹- استاد فروزانفر این حدیث را به نقل از *سفینه البحار* (طبع نجف، ج ۲: ۳۷۸) چنین نقل می‌کند: «الْفَقْرُ فَخْرِي وَ بِهِ افْتَخَرْتُ». اما به نقل از مؤلف *اللؤلؤ المرصوع*، و با استناد او به کلام ابن تیمیه، آن را از احادیث جعلی به شمار می‌آورد (ر.ک؛ فروزانفر، ۱۳۶۱: ۲۲۳).

۱۰- این حدیث در بسیاری از آثار صوفیان و صوفی جوامع روایی آمده است؛ از جمله ر.ک؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۳۲۲؛ سیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۲: ۲۶ و فروزانفر، ۱۳۶۱: ۲۱۰.

۱۱- این حدیث به صورت‌های مختلف نقل شده است. غزالی در *احیاء العلوم* (ر.ک؛ غزالی، بی‌تا، ج ۴: ۴۹۰) «مِنْ عِبَادَةِ سَنَّةٍ» گفته است و برخی هم «ثَمَانِينَ سَنَةً» گفته‌اند. برخی هم سند این حدیث را ضعیف دانسته‌اند (ر.ک؛ موحد، ۱۳۹۰، ج ۱: ۵۱۵).

## منابع و مآخذ

- ابن حنبل، تحم. (۱۳۸۹). *مسند احمد*. بیروت: دار صادر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (بی‌تا). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. (۱۴۲۱ق.). *حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۷۸). *مناقب العارفین*. تصحیح تحسین یازیجی. تهران: دنیای کتاب.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۸). *من و مولانا*. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. تهران: مروارید.
- سپهسالار، فریدون. (۱۳۸۷). *رساله سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار*. تصحیح محمدافشین وفاپی. تهران: سخن.

سراج، ابونصر. (۱۳۸۲). *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد الین نیکلسون. ترجمه مهدی محبتی. تهران: اساطیر.

سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۰۱ق.). *جامع الصغیر*. بیروت: دار الفکر.

شمس تبریزی، حسین. (۱۳۶۹). *مقالات*. تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد. تهران: خوارزمی. غزالی، محمد. (بی‌تا). *احیاء العلوم*. دمشق: عالم‌الکتاب.

فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۶۱). *احادیث مثنوی*. تهران: امیرکبیر.

لوییس، فرانکلین. (۱۳۸۴). *مولانا؛ دیروز تا امروز، شرق تا غرب*. ترجمه حسن لاهوتی. تهران: نامک.

المتقی الهندی، علاء‌الدین علی. (۱۴۰۹ق.). *کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال*. بیروت: مؤسسه الرسالة.

موحد، محمدعلی. (۱۳۸۸). *خمی از شراب ربانی*. تهران: سخن.

\_\_\_\_\_ . (۱۳۹۰). *شمس تبریزی*. تهران: طرح نو.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۲). *فیه ما فیه*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.

\_\_\_\_\_ . (۱۳۸۱). *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد نیکلسون. تهران: معاد.

*نهج البلاغه*. (۱۳۷۹). ترجمه سیدجعفر شهیدی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

Ricoeur, Paul. (1990). *Hermeneutics and the Human sciences(HHS), What is Text? Explanation and understanding*. Translated by: John Thompson. Cambridge University press. pp. 130-159.

\_\_\_\_\_. (1976). *Interpretation theory : Discourse and the surplus of meaning*. Forworth Texas: Christian university press.

\_\_\_\_\_. (2000). *the conflict of interpretations: Essays in Hermeneutics*. Athlone: press Reprinted. pp.75-103.