

شیوه‌های تفسیر و تأویل آیات قرآن در معارف بهاء ولد

سید محمد دشتی^۱
سمیه سهرابی^۲

تاریخ دریافت: ۹۰/۴/۶

تاریخ تصویب: ۹۰/۱۰/۱۷

چکیده

کتاب معارف بهاء ولد دربرگیرنده آیات فراوانی است که وی در فصول گوناگون کتاب به تفسیر و تأویل آن‌ها پرداخته است. در این مقاله، پس از مقدمه‌ای درباره تفسیر و تأویل، به رویکردهای تفسیری و تأویلی معارف به قرآن کریم می‌پردازیم. به این منظور، خاستگاه کلامی این رویکردها و شیوه‌های تفسیر و تأویل نزد بهاء ولد، همچنین شرایط آن از نگاه وی، به همراه بعضی از نکته‌های انتقادی مطرح شده است.

واژه‌های کلیدی: بهاء ولد، تأویل، تفسیر، قرآن، معارف.

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی مجتمع آموزش عالی کازرون seyeyedmohammaddashti@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی somayyehsohrabi@yahoo.com

۱. مقدمه

توجه به کتاب و سنت و تمرکز بر باطن امور از ویژگی‌های شاخص عرفان اسلامی است. در این میان، رویکرد به آیات قرآن در آثار عارفان مسلمان جایگاهی رفیع دارد و بیش از احادیث نبوی مورد اهتمام آنان قرار گرفته است. این به دلیل قطعی‌الصدر بودن قرآن کریم، به‌مثابه کلام الهی، و تعمق شگرف عرفا در آیات این کتاب مقدس و تلاش برای دستیابی به معنای باطنی آیات بر وفق مشرب صوفیان است.

کتاب معارف نیز از این قاعده مستثنا نیست. بهاء عارف بزرگی است که عرفانش از هر نظر، صبغه اسلامی دارد و باطن‌گرایی صوفیانه محور مهم اندیشه‌های او به‌شمار می‌رود. برداشت‌های قرآنی وی معتدل، ساده و جذاب است و گره‌خوردگی فکری و عاطفی نویسنده را با مفاهیم قرآنی نشان می‌دهد. پژوهش در کتاب معارف به‌تنهایی اهمیت دارد و علاوه بر آن، در شناخت بهتر فرزند نامدار بهاء ولد، مولانا جلال‌الدین، نیز نقش مهمی ایفا می‌کند؛ زیرا این نکته به‌اثبات رسیده که مولوی از وجوه گوناگون، تحت تأثیر اندیشه‌های پدرش بوده است.^۱

پیش از هر چیز، ذکر این نکته اهمیت دارد که رویکرد به قرآن کریم را از دیدگاهی می‌توان به دو دسته اصلی تقسیم کرد:

۱. **رویکردهای شکلی:** مانند اقتباس، درج، تضمین و حل که به چگونگی استفاده از آیات کریمه قرآن در مطاوی متن، عمدتاً برای ادبی کردن کلام مربوط می‌شود و در علم بدیع مورد بحث قرار می‌گیرد.

۲. **رویکردهای محتوایی:** یعنی تفسیر و تأویل که به تشریح و تبیین آیات بر اساس مذهب خاص کلامی و فلسفی یا مشرب عرفانی اطلاق می‌شود.

در این پژوهش، به رویکردهای شکلی - که خود می‌تواند موضوع مقاله مستقلی باشد - نمی‌پردازیم. از میان گونه‌های تفسیری نیز فقط به تفسیر با استفاده از تشبیه - که با بینش عرفانی بهاء بیشتر مناسبت دارد - توجه داشته‌ایم. این تفسیرها را می‌توان پلی بین تفسیر و تأویل دانست. برای ورود به اصل بحث، چنان‌که در این مباحث مرسوم است، سخن را با نگاهی به معنای لغوی و اصطلاحی تفسیر و تأویل آغاز می‌کنیم.

۱-۱. معنای لغوی و اصطلاحی تفسیر و تأویل

تفسیر از ریشه «فسر» به معنی بیان و کشف و آشکار ساختن است. گفته‌اند که در اصل از «تفسره» به معنای ادراک بیمار که از آن به بیماری دلالت می‌شود، اخذ شده است (ابن منظور، ذیل فسر). اما معنی اصطلاحی تفسیر، دانشی است که به واسطه آن، کتاب خدا (قرآن) فهم شده، معانی آیات بیان و احکام آن استخراج می‌شود. تفسیر از علومی نظیر لغت، صرف، نحو، بیان، اصول، قرائت، شناخت اسباب نزول و ناسخ و منسوخ کمک می‌گیرد (سیوطی، ۱۳۶۳: ۵۲۲/۲).

واژه تأویل از ریشه «أول» و به معنای بازگرداندن است؛ گویی آیه به معنای محتمل خود بازگردانده می‌شود. همچنین، بنا به قولی، تأویل از «ایاله» به معنای سیاست است؛ گویی تأویل‌کننده کلام، آن را تدبیر کرده، معنی‌اش را در جای خویش قرار داده است (همان، ۵۴۹).

در کتاب‌های علوم قرآنی، درباره تفاوت تفسیر و تأویل، اقوال گوناگون و گاهی متعارضی وجود دارد. آنچه از جمع‌بندی این نظرها به کار ما می‌آید، آن است که تفسیر بیان ظاهر الفاظ است، به صورت حقیقت یا مجاز؛ و تأویل بیان باطن لفظ است که به نحوی برخلاف ظاهر نص بوده باشد. ممکن است منبع این برداشت خلاف ظاهر گفته امام معصوم باشد یا کشف و شهودی که شخص مدعی آن است. البته در مورد اول، دامنه تأویل به قول معصوم محدود می‌ماند؛ اما وقتی پای کشف و شهود و به طور کلی، تأملات شخصی به میان آید، دامنه آن گسترشی شگرف می‌یابد. به این ترتیب، از تأویل‌های معتدل تا چیزهایی که به نام تأویل در فصوص‌الحکم ابن عربی می‌بینیم و به کلی رویاروی تفسیر آیه قرار می‌گیرد، همگی مصداق این نوع دوم شمرده می‌شود. علاوه بر این، برای عدول از ظاهر الفاظ، دو مصداق عمده دیگر می‌توان یافت؛ این دو مصداق تأویلات فلاسفه و متکلمان است؛ با این تفاوت که آنان برخلاف شیعه و صوفیه، باطن‌گرا به‌شمار نمی‌آیند.

۱-۲. سابقه سنت تفسیری و تأویلی صوفیان

تفسیر قرآن با پیامبر (ص) - که مرجع نخست رفع پیچیدگی‌ها، پاسخ‌گوی پرسش‌ها و تبیین مجملات و حلال مشکلات قرآن بود - آغاز شد. پس از رحلت ایشان، این روند از دو

طریق: اهل بیت و صحابه ادامه یافت. بر این اساس، تفسیر اهل بیت که منشأ پیدایش تفسیر ماثور شیعی است، شکل گرفت. برای نمونه، می‌توان به تفسیر منسوب به امام جعفر صادق^(ع) اشاره کرد که با وجود تردیدهایی که در صحت انتساب آن به ایشان وجود دارد، در نقش مهم آن در سنت تفسیری - تأویلی صوفیه جای شک نیست. سلمی (ف. ۴۱۲ق) با جمع‌آوری اقوال تفسیری بزرگانی همچون امام صادق، ابن عطاء، جنید، فضیل عیاض و سهل بن عبدالله تستری راه را برای مفسران عارف مسلکی مانند قشیری و مبدی هموار کرد. عارفان و صوفیان، در قیاس با سایر فرقه‌های تأویل‌گرا، از تأویل آیات قرآن بیشترین بهره را برده‌اند. تفاسیر متعددی که آن‌ها بر سیاق عرفان نوشته‌اند، گواهی بر این مدعاست. این علاوه بر تأویل‌هایی است که در دیگر متون عرفانی - که عنوان تفسیر یا تأویل قرآن ندارند (مانند همین کتاب معارف) - پراکنده است. نظریه ظاهر و باطن یکی از مقبولات مهم آنان است. «آن‌ها بر این عقیده‌اند که ورای هر آیه و حتی هر کلمه قرآن، معنایی درونی نهفته است که خداوند آن را جز بر بندگان خاص خود آشکار نمی‌سازد.» (نیکلسون، بی‌تا: ۱۵۷).

قرآن متنی است که بطون متعددی دارد. از امام صادق^(ع) - که تفسیر منسوب به ایشان در ترویج مفاهیم اصلی تصوف همانند مفهوم معرفت و حالات و مقامات، تأثیر عمیقی داشته - روایت شده است: «کتاب خدا بر چهار چیز استوار است: عبارت و اشارت و لطایف و حقایق. عبارت برای عوام و اشارت برای خواص و لطایف برای انبیاء و حقایق برای اولیاست.» (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۷۲/۳). صوفیه که معتقد (یا مدعی) علم باطن یا اشارت‌اند برای انتقال آن، زبانی باطنی به وجود آورده‌اند که با اینکه از نظر محتوا اصطلاحی است، منشأ قرآنی دارد (نویا، ۱۳۷۳: ۱۸).

۲. تفسیر و تأویل در معارف بهاء ولد

یگانه اثری که از بهاء ولد برجای مانده، معارف است؛ کتابی که با قرآن کریم پیوندی استوار دارد. آوردن آیاتی از ۹۳ سوره قرآن و تفسیر و تأویل آن‌ها نشانگر انس نویسنده با این کتاب آسمانی است.

از ویژگی‌های مهم معارف، زبان ساده آن است؛ زبانی که برای تأثیر بیشتر، به‌ویژه در تفسیر آیات، از تشبیهات و تمثیلات دلنشین سود می‌جوید. این شیوه به مخاطب کمک می‌کند مفاهیم انتزاعی را در ذهن مجسم کند. همچنین، به تثبیت و تأیید مدّعی بهاء نزد مخاطب یاری می‌رساند. قبل از ورود به طرح رویکردهای معارف به قرآن، بهتر است به ضابطه برداشت درست از قرآن نزد بهاء ولد اشاره کنیم تا موضع وی به‌روشنی معلوم شود.

۲-۱. ضابطه برداشت درست از قرآن

بهاء ولد در گروه‌های دیگر، جز صوفیه، به دیده انکار می‌نگرد و به راه سایر عرفا می‌رود که برداشت‌های فلاسفه، معتزله و سایر رقیبان خود را محکوم می‌کردند. وی گروه‌های زیر را به‌طور مشخص نکوهش می‌کند:

۱-۲. فلاسفه: که قرآن را به میل خود و بدون اعتنا به موازین دینی تأویل می‌کنند: «حکایت مفسران از قرآن نغز نماید، چون پایان کار باز کاوی چیزی نباشد و مفلسفی قرآن را بر وجه طبع خود تأویل کنند. از مرد دین معانی قرآن باید پرسیدن» (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۴۱۶/۱).

۱-۲. متشرعان و اهل ظاهر که از باطن الفاظ قرآن بی‌خبرند: «کسی که الفاظ را داند و معانی نداند محروم باشد چنانکه کسی لب کوزه گرفته باشد و می‌خاید، از آب مزه نیابد چون آب نخورده باشد.» (همان، ۴۲۹).

۱-۳. اهل دانش‌ها همچون طب و نجوم: «قرآن و روش انبیاء^(ع) همه تبری است از طب و نجوم و فضل و هنر، که همه صنع به الله اضافه کرده‌اند یعنی ما هیچ از این ندانیم، جز الله و ما امی‌ایم از این انواع علوم.» (همان).

۱-۴. معتزله: در بخش ۲-۲ به اختلاف‌های وی با معتزله اشاره می‌کنیم. بنابراین، بهاء‌ولد برداشتی را درست می‌داند که با اصول و موازین دینی - که از نظر او همان مکتب رسمی اهل سنت است - سازگار و از تفسیر به رأی و اندیشه‌های غیراسلامی خالی باشد.

بررسی تفسیر و تأویل در معارف، بدون در نظر گرفتن خاستگاه و آبشخور کلامی آن، تقریباً ناممکن است. اندیشه بهاء در بستر کلام اشعری بالیده و از آن جدایی‌ناپذیر است. از

این رو، شایسته‌تر است با اشاره به موضع بهاء در دو مسئله مهم کلامی، زمینه اعتقادی کتاب آشکار شود تا نسبت به رویکردهای قرآنی وی اشراف بهتری حاصل آید.

۲-۲. تأثیر خاستگاه کلامی بهاء ولد در رویکردهای قرآنی وی

بهاء ولد به علم کلام و منازعات بی‌پایان فرقه‌های مختلف روی خوش نشان نمی‌دهد. برای مثال، ضمن بحث از آیه ۸۵ سوره اسراء، می‌گوید که «سگالش‌های رافضیان» و «حجت‌های کرامیان» و اقوال قدریان و جبریان و اباحتیان و حتی غور در گفته‌های شافعی و حنفی، همگی از «شاهراه انبیا» دور است و به جای پیچیدن در این مذاهب و «دیوان اهو و بدع و ملل و کفرها» باید به خودشناسی روی آورد (همان، ۴۲۶). با این همه، چنان‌که خواهیم دید، در سراسر معارف، بهاء مانند متکلمی اشعری آیات مرتبط با مسائل مهم کلامی (مانند رؤیت خدا و جبر و اختیار) را بررسی می‌کند. سخنان او در این باره، با سخنان دیگر متکلمان اشعری مزاج تفاوت ندارد.

۱-۲-۲. اثبات رؤیت خدا

یکی از عقایدی که جهمیّه، معتزله و شیعه از راه دلایل عقلی و نقلی در رد آن می‌کوشیدند، امکان رؤیت خدا در قیامت بود. «این متکلمان اشکال را در این می‌دانستند که عقیده مزبور مستلزم اعتقاد به جسمانیت خداست و به همین دلیل، نفی رؤیت را فرع مسئله نفی جسمانیت خدا می‌دانستند.» (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۵۵). دلیل عقلی آنان می‌گوید که هر موجودی که باشد، درست است که دیده شود؛ حق تعالی موجود است پس رؤیت او درست است (شهرستانی، ۱۳۷۳: ۱۲۸). دلیل نقلی آنان، آیه قرآن کریم است که درباره بهشتیان می‌فرماید: «وَجُوهٌ یُّومِنُونَ نَاضِرَةٌ اِلَی رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت: ۲۲-۲۳).

بهاء ولد نیز به رؤیت خدا معتقد است و نظر معتزله را رد می‌کند. «اصلی که بهاء بیان می‌کند [آن است] که هر چیز را باید همان‌طور که در دین آمده، پذیرفت.» (مایر، ۱۳۸۲: ۱۰۵). بنابراین، او می‌گوید: همان خدایی که چشم را به طرف «سوی» و دیدن موجوداتی که در «جهت» قرار دارند، نظر داده است، «اگر نظرش دهد به بی‌سوی (= خدا) چه عجب باشد» (همان، ۹۹/۱). پس از آن، همان استدلال اشاعره را درباره آیه فوق تکرار می‌کند و

البته با چاشنی سخنان عرفانی می‌آمیزد (همان). افزون بر این، از حدیث بسیار مشهور «سترون ربکم کالقمر لیلۃ البدر» یاد می‌کند؛ حدیثی که می‌دانیم از مهم‌ترین دلایل نقلی طرفداران رؤیت است (همان، ۳۹۹)؛ اما از آیه «لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» (انعام: ۱۰۳) که مهم‌ترین دلیل نقلی معتزله است، یاد نمی‌کند.

بنابراین، می‌توان این انتقادگونه را بر بهاء ولد وارد دانست که با وجود اعراض از ستیزه‌های کلامی، خود به دامن آن‌ها فروغلتیده است و از موضع متکلم اشعری ثابت‌قدمی سخن می‌گوید؛ ایرادی که شاید بر فرزند وی نیز وارد باشد.

۲-۲-۲. جبر و اختیار

بهاء ولد با علقه خاصی که به کلام اشعری، به منزله سخن‌گوی رسمی اهل سنت دارد، درباره جبر و اختیار عقاید متناقضی ابراز می‌کند. جایی او را مانند اشاعره معتقد به جبر می‌یابیم: «کلّ یوم هو فی شأن (الرحمن: ۲۹) در الله نگری که همه کارها در الله است، هر زمانی صدهزار کار می‌کند در مشرق و مغرب. گویی الله فعل (ظ: فاعل) عالم است و فاعل لما یرید.» (همان، ۱۷۹). پس خدا فاعل حقیقی است که همان نظریه اشاعره است. از این منظر، بهاء قاطعانه می‌گوید: «حاصل، چون نظر به قرآن می‌کنی، همه حقیقت مذهب جبر تقاضا می‌کند.» (همان، ۹۴/۲).

گاهی نیز وی را مایل به اختیار می‌بینیم: «می‌فرماید که چیزها می‌گردانیم از حال به حال بی اختیار ایشان، چو ایشان را جهد و قدرت و اختیار نداده‌ایم، اما تو را ای آدمی از جمادات هست کردیم و اختیار و قدرت و جهد دادیم.» (همان، ۲۸۸/۱). و سرانجام، او را در حال رد کردن هر دو مسلک جبر و اختیار می‌نگریم:

مختاری (= اختیارگرا) در آسمان و زمین عبادت اختیاری کند و جبری عبادت جبری کند. آن بنده مختاری و این بنده جبری اولئک کالانعام (اعراف: ۱۷۹) یعنی ایشان چون آن بندگانند که مسخشان کردیم بلکه عقوبت ایشان و صورت ایشان پاینده‌تر (همان، ۳۸۲).

معنی این تعارض‌ها چیست؟ هر حکمی صادر کنیم، باید این نکته را در نظر داشته باشیم که بهاء در چارچوب منسجم و هدفمند فکری به تأمل نمی‌پردازد؛ شاید در مقام

واعظ حتی توان آن را هم نداشته باشد؛ ویژگی‌ای که در فرزند او، مولوی، نیز کمابیش دیده می‌شود. نوسان اعتقادی مولوی درباره جبر و اختیار نیز با وجود تلاش بعضی‌ها، توجیه‌پذیر به نظر نمی‌رسد.

اما این زمینه کلامی چه تفسیرها و تأویلاتی را در معارف به‌بار آورده است.

۳. تفسیر در معارف بهاء ولد

حتی نگاهی اجمالی به معارف نشان می‌دهد که بهاء چگونه در قامت واعظ و مذکری حرفه‌ای قرآن را تفسیر کرده است. به عبارت دیگر، آیه‌هایی که در تفسیرهای رسمی، به گونه‌ای خشک و ملال‌آور بررسی می‌شده‌اند، وقتی در اختیار ذهن خلاق بهاء قرار می‌گیرند، ذوقی دیگر می‌یابند و فهم و هضمشان آسان‌تر و دلپذیرتر می‌شود. به همین دلیل، با آنکه بیشتر تفسیرهای این کتاب در تشریح و تبیین آیات مطابق با ظواهر، با تفسیرهای دیگر اهل سنت تفاوتی ندارند، کاربرد عناصر تشبیهی، صورتی ادبی به آن‌ها بخشیده و جذابشان کرده است.

در بخش بعدی، از تفسیرهای آمیخته با تشبیه ده نمونه به‌گزین شده می‌آوریم و با توجه به منابع دیگر، درباره آن‌ها بحث می‌کنیم.

۳-۱. تفسیر با استفاده از تشبیه

روش بهاء در این تفسیرها ساده است. او به کمک صورخیال، از محتوای آیه منظره‌ای می‌سازد تا مفاهیم انتزاعی و دیریاب را برای خواننده (و در اصل، شنونده مجالس تذکیرش) آسان کند. بدیهی است در انتخاب این راه و روش، حرفه بهاء ولد تأثیر تعیین‌کننده‌ای داشته است؛ حرفه و عطف که در آن، جلب مستمع و نگه داشتن توجه او تا پایان مجلس، بیش از هر چیز اهمیت دارد. همچنین، نوع مخاطبان که اغلب مایه علمی اندکی دارند، اقتضا می‌کند سطح مطالب به میزان فهم آنان فرو کاسته شود. دقت در نمونه‌های زیر این نکته را به‌خوبی اثبات می‌کند:

۳-۱-۱. تفسیر آیه ۲۲ سوره احزاب: بهاء ولد در تفسیر این آیه، خطاب «الست»

بربکم» را به آب تشبیه می‌کند:

این خطاب الست بر بکم چون آبی بود که نقش حقایق خطوط مکتوب ایشان به پردهٔ غیب نماند؛ آب این خطاب بدیشان رسید، نقش نکرت و معرفت ایشان پدید آمد چون باران که بر زمین زند هر نباتی در خور خود در جنبش آید اگرچه زیان^۲ همهٔ نبات‌ها از یک شکل است از خرما بُن و گندم (همان، ۳۷).

هر چند بهاء‌ولد در تفسیر خویش، به جای عبادت و معصیت که دیگر مفسران (مثلاً آلوسی، ۱۴۲۳ ق: ۱۲/۶۰۴۰) گفته‌اند، از نکرت (= ناشناخت) و معرفت سخن گفته اما با توجه به آیه «و ما خلقت الجنَّ و الانس الا ليعبدون» (ذاریات: ۵۶) - که مفسران به نقل از ابن عباس، مقصود از عبادت را در آن، معرفت دانسته‌اند - می‌توان گفت سخن بهاء همان تفسیر آیه است. آنجا هم که نتیجه‌ای جبرگرایانه از آیه می‌گیرد، از تفسیر آن پا فراتر نگذاشته است؛ زیرا همین نتیجه در یکی از اقوال تفسیر طبری - که آیه را به «آنچه از شقاوت و سعادت بر آن سرشته‌اند» تبیین کرده است - عیناً دیده می‌شود (طبری، ۱۴۲۰ ق: ۱۱/۴۷۵). نکتهٔ ظریف این تفسیر، همان تشبیه آب است که در محسوس کردن مفهوم جبرگرایانهٔ مورد نظر بهاء قدرت اقناعی بسیار دارد. غرض تشبیه نیز که به قول علمای بیان، در اینجا تقریر حال مشبه (یعنی خطاب الست) در ذهن مخاطب است (رجایی، ۱۳۵۹: ۲۶۲)، به خوبی تحقق یافته.

به این ترتیب، معارف همان اندیشه‌ای را مطرح می‌کند که در مثنوی نیز آمده است: کافر و مؤمن بودن انسان‌ها یا به تعبیر وی، نقش نکرت و معرفت آنان، از ازل و با این خطاب الهی معلوم شده است. البته این اعتقاد در سه باری که از آیهٔ مورد بحث در مثنوی سخن رفته است (مولوی، ۱۳۷۹: ۱/۱۰۱۷، ۱۹۵۸ و ۲۰۷/۶)، دیده نمی‌شود و مولوی به این آیه فقط اشاره‌ای گذرا داشته است؛ اما در دفتر دوم مثنوی نظیر این اندیشه را می‌توان یافت؛ با این تفاوت که در آنجا انبیا برای هویدا کردن حقیقت وجودی انسان‌ها آمده‌اند:

طلبه‌ها بشکست و جان‌ها ریختند	نیک و بد در هم‌دگر آمیختند
حق فرستاد انبیا را با ورق	تا گزید این دانه‌ها را بر طبق
پیش از ایشان ما همه یکسان بودیم	کس ندانستی که ما نیک و بدیم

(همان، ۸۴/۲-۲۸۲)

۲-۱-۳. تفسیر آیه ۳۵ سوره فصلت: بهاء ولد در تفسیر این آیه، روزه و طاعات و عبادات انسان را به تخم تشبیه می‌کند؛ تخمی که اگر انسان زمینه پرورش آن را فراهم کند، از ثمره‌اش بهره‌مند خواهد شد:

و ما یلقیها اَلا الذین صبروا و ما یلقیها اَلا ذو حظ عظیم و صبر کردن در روزه و نماز و در همه طاعت فواید عظیم دارد [...] و این روزه و همه طاعات‌ها چون تخمی است که اصل آن را الله به ملائکه مقرب از لوح محفوظ به فرشته رسانیده است تا پاره‌ای از آن تخم‌های روزه و طاعات به تو رسید چنان که تخم‌های جهان را از بهشت آورده‌اند. تا تو این تخم‌های روزه و طاعات را کجا می‌کاری [...] چنانک بکاری همچنان بر برداری اما بسیار تخم باشد که بار برنیارد (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۹۱/۱-۹۰).

تفسیر این آیه در مثنوی نیامده است؛ اما همین تشبیه را با تفاوت‌هایی مختصر در این کتاب می‌توان یافت. از جمله، در داستان شیخ خسرویه، اعمال نیک شیخ به کاشتن تخم مانند شده است:

تخم‌ها می‌کاشت تا روز اجل تا بود روز اجل میراجل

(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/۳۹۰)

در همان دفتر، طاعات بی‌ثمر به دانه بی‌مغز تشبیه شده است (همان، بیت ۳۳۹۶). در دفتر اول نیز با بیانی دل‌انگیز، طاعات آدمی به گندم‌های گردآمده در انبار مانند شده است؛ انباری که موش نفس در آن حفره می‌زند و گندم‌ها را می‌دزدد:

ما در این انبار گندم می‌کنیم گندم جمع آمده گم می‌کنیم

گر نه موشی دزد در انبار ماست گندم اعمال چل‌ساله کجاست

(همان، ۳۷۷/۱ و ۳۸۲)

باید افزود: تمثیل موش و ویران شدن انبار به دست او، عیناً از معارف گرفته شده است (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۴۳/۱).

۳-۱-۳. تفسیر آیه ۳۱ سوره آل عمران: بهاء ولد در تفسیر این آیه می‌کوشد با یادکرد دوستی‌ها و شهوت‌های این جهانی، مفهوم محبت خدا و رسول را در ذهن‌ها روشن کند: «قل ان کتّم تجبّون الله فاتبعونی یحببکم الله قوم را گفتم که هیچ در جهان مزه یافته‌اید و هیچ از جهان دوستی و مزه شهوتی دیده‌اید؟ پس متابعت رسول کنید تا به

محبّت کلی برسید.» (همان، ۱۰۳). این مقایسه بین شهوت دنیا و لذّت و محبّت آخرت - که شاید نخستین بار در *کیمیای سعادت* انجام شده است (غزالی، ۱۳۷۴: ۳۰۴/۱) - در تقریر حال مشبّه، تأثیر قابل توجهی دارد.

۳-۱-۴. در تفسیر آیه ۲۱ *سوره حشر*: بهاء ولد با توجه به آیه «لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرأیته خاشعاً متصدّعاً من خَشیة الله»، حالت کوه را به کمک چند تشبیه بدیع تصویر می‌کند:

گفتم کوه و جماد را یعنی طور را چو از خود خبر دادند چون طیر پر و بال باز کرد و چون کبوتر مطوّق معلق زن شد، چون آن سنگ انگشت رنگ چون باز پر پریدن گرفت و بی خبر نماند (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۸۸).

در این مورد هم می‌بینیم هر چند سخن بهاء تفسیر ساده آیه نیست، از حد ظاهر فراتر نرفته و به حریم تأویل گام ننهاده است.

۳-۱-۵. تفسیر آیه ۱۰۳ *آل عمران*: درباره این آیه، تشبیه زمین به چاهی تاریک، برای محسوس کردن تعبیر انتزاعی «جبل الله» کاربرد یافته است:

«واعصموا جبل الله جميعاً» (آل عمران: ۱۰۳) یعنی این زمین چاهی است و در حرص رفتن و تیدن، درین چاه فرورفتن است چون قارون، و اگر فرو نمی‌روی روی در چاه تاریکی چرا می‌بینی؟ زود دست به جبل الله زن و جهدی بکن تا ازین چاه برآیی (همان، ۹۸).

در مثنوی، تنها جایی که این آیه با نام و نشان تفسیر شده است (مولوی، ۱۳۷۹: ۳۴۹۲/۶)، جبل الله به امر و نهی الهی تبیین شده؛ اما تشبیه عالم به چاه و تفسیر «جبل» به صبر کردن بر امر خدا، بدون اشاره صریح به آیه دیده می‌شود:

یوسف حسنی و این عالم چو چاه
وین رسن صبر است بر امر اله
یوسف آمد رسن درزن دو دست
از رسن غافل مشو بیگه شده ست

(همان، ۷۷/۲-۱۲۷۶)

۳-۱-۶. تفسیر آیه ۱۸۶ *سوره بقره*: در متن بعد، حاجت و سؤال بنده به باد سموم و اجابت حق تعالی به نسیم راحت تشبیه شده است. از آنجا که در فرهنگ دینی، عرض نیاز به درگاه حق تعالی فی نفسه مطلوب است، تشبیه نخست چندان موجه به نظر نمی‌رسد:

و اذا سالک عبادى عَنى فائى قریب اجیب دعوة الداع اذا دعان [...] (بقره: ۱۸۶) قریب از آنجا که سؤالت می‌دهم هم از آنجا که جوابت می‌دهم، چون باد سموم سؤال و حاجت روان کرده‌ام هم از آنجا باد نسیم راحت و اجابت روان توانم کردن (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۲۴۵).

در مثنوی یک جا بدون هیچ تفسیری به این آیه کریمه اشاره شده است (مولوی، ۱۳۷۹: ۳۶۰/۱/۲).

۷-۱-۳. تفسیر آیه ۳۰ سوره یونس: در عبارت زیر، نیکی‌ها و بدی‌های پیش‌فرستاده از سوی بنده را به جنگاورانی که برای چیرگی بر هم در حال نبردند، تشبیه کرده است؛ تشبیهی که عرضه‌کننده تصویری جذّاب و روشنگر است:

هنالک تبلو کل نفس ما اسلفت و ردّوا الی الله مولیهم الحق (یونس: ۳۰) جوهر اعمال چنان پیش فرست [که] چون بیازمایی باطل بیرون نه آید. بیازمودن جزا یافتن باشد، بدی پیش‌فرستادی نیکی‌ها سپس آن بفرست تا هر دو به جنگ شوند، چنان‌که تیرها در جهان آفریده اوست ولیکن سپرها و جوشن‌ها هم آفریده اوست، چون سیّئات چو تیر بران شود حسنات چو سپر در پیش آید (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۲۵۳/۱).

تلاش نافرجام بهاء ولد برای گشودن روزنه‌ای از اختیار برای انسان در قلعه نفوذناپذیر تفکر اشعری دیدنی است.

۸-۱-۳. تفسیر آیه ۲۴ سوره ابراهیم: «ضرب الله مثلاً کلمة طیّبة کشجرة طیّبة»؛ در تفاسیر رایج اهل سنت، کلمه طیّبه به کلمه توحید، و شجرة طیّبه به درخت خرما تفسیر شده است (ر.ک جلالین، ۱۴۲۲ق: ذیل آیه). تفسیر بهاء نیز درست بر همین منوال است؛ ولی او به شیوه خویش، سخن را به اوصافی که تشبیهات عقلی به حسّی هستند، می‌آراید و چنان درختی را که به اعتقاد او منظور آیه کریمه است، در پیش چشم جلوه‌گر می‌کند:

کشجرة طیّبة یعنی خرمابن و تفسیر شجرة خبیثه، نفس جریمه‌کار بود اما مرد معنوی را تفسیر وی شجرة اعتقاد توحید بود نی شجرة خبیثه انکار، که اصل وی ثابت در زمین یقین باشد و فروع ثمار تسبیح و تهلیل به علّین باشد و هر ساعتی که اکل وی بدید (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۲۶۵).

در مثنوی، سه بار بدون هیچ تفسیری به این آیه اشاره شده است (مولوی، ۱۳۷۹: ۱۹۸۶/۳).

در اینجا دو نمونه از تفسیر با استفاده از تمثیل را که با تفسیرهای تشبیهی قرابت بسیار دارند، ذکر می‌کنیم. در این نوع، تمثیل نقش تشبیه را در تصویر سازی برعهده دارد. تمثیل شیوه‌ای است که تمثیل‌پرداز با آن، عامدانه، مفاهیم عقلی و انتزاعی، روانشناختی یا روحی را به زبان مادی و ملموس بیان می‌کند. به عبارت دیگر، تمثیل تلاشی عقلانی است برای تصویر کردن چیزی که ممکن است به طریقی دیگر نیز شناخته شود (انوشه، ۱۳۸۲: ۴۰۴).

۳-۱-۹. تفسیر آیه ۱۵۹ سوره آل عمران: بهاء ولد در این باره، به کمک تمثیل کاشتن تخم در زمین، لزوم همراه بودن توکل را با عمل بیان می‌کند: «فاذا عزمتم فتوکل علی الله تا بدانی که توکل در عین کار بود چون عزم بیان می‌کند [...] متوکل تخم کار در زمین انداخت تا چه بر دهد الله مر او را» (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۸۲/۲). مولوی نیز همنوا با پدر، همین معنی را به کمک این تمثیل بیان می‌کند:

گر توکل می‌کنی در کار کن کشت کن پس تکیه بر جبار کن

(مولوی، ۱۳۷۹: ۱/۹۵۲)

۳-۱-۱۰. تفسیر سوره فاتحه: بهاء ولد در این مورد، تمثیل مردی را می‌آورد که دعوی عشق زنی کرد و از میدان آزمون سربلند بیرون نیامد، تا بگوید دعوی عشق حق کردن و به صراط مستقیم هدایت رفتن، کار هر کسی نیست (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۲۷۹/۱). در معارف، این تفسیرهای جذاب و آمیخته به صور خیال بدیع، نمونه‌های بسیار دارد. تمام این نمونه‌ها تقریباً در همین فضای فکری و عاطفی پدید آمده‌اند. ذوق سلیم مؤلف و معلومات تفسیری - که وی در مقام واعظی حرفه‌ای به آن‌ها مجهز بوده است - حاصل کار را در اکثر موارد دلنشین و گیرا کرده است.

۴. تأویل در معارف بهاء ولد

در بیان ضابطه تأویل درست کتاب‌های بسیار نوشته‌اند؛ اما تا به حال، ضابطه‌ای که بر آن اجماع وجود داشته باشد، معرفی نشده است. این سخن به این معناست که نمی‌توان تأویلی یافت که همه به صحت آن اذعان داشته باشند؛ اما این واقعیت در نزد تأویل‌گران مختلف، شدت و ضعف دارد. بعضی رابطه خود را با همه دانش‌های مربوط به صرف، نحو، لغت،

معانی، بیان و فقه‌اللغة به کلی می‌گسلند و در معنای آیات دخل و تصرف می‌کنند تا سرانجام آن‌ها را با ادعاهای عرفانی یا فلسفی شان همساز کنند (ابن عربی پیشوای این گروه است). برخی نیز کمابیش گوشه چشمی به این علوم دارند و از اینکه در خواننده انکار کامل برانگیزند، پروا می‌کنند.

به این سخن ابن عربی که به روایت از شیخش، ابومدین آورده است، توجه کنید: مرید واقعی کسی است که در قرآن هر چه را اراده کند، بیابد (موحد، ۱۳۸۸: ۵۳). زبان حال او این است: هر معنایی خواستید، بگویید تا من از قرآن استخراج کنم.

با توجه به این نکته، به نظر می‌رسد تنها عاملی که به تأویل، مقبولیت نسبی (نه مطلق) می‌بخشد، وجود نوعی اعتدال و خویشنداری در استفاده از آیات قرآن به نفع عقاید شخص تأویل‌گر است. با این پیش زمینه، سراغ تأویلات معارف می‌رویم. البته این تأویل‌ها از نظر فراوانی، پس از تفسیرها قرار می‌گیرند؛ اما به مراتب از آن‌ها مهم‌ترند؛ زیرا منش عرفانی و شیوه تفکر بهاء درباره قرآن را با وضوح خیره‌کننده‌ای به‌نمایش می‌گذارند. در اینجا ده نمونه گویا از این تأویل‌ها را تحلیل می‌کنیم.

۱-۴. تأویل زن به نفس

در سخنی که از دید انسان امروزی پذیرفته و شایسته به نظر نمی‌رسد، زن به نفس تأویل شده است:

و قرن فی بیوتکنّ ولا تبرجن تبرج الجاهلیة الاولى (احزاب: ۳۳) همچنان که زنان به زینت خود راه مردان زنند نفس شما نیز چون آرزوهای این جهان و آرایش و تجمل و بوش و آب روی طلبد گویی پیرایه‌ها بریندد و چون هرزه و طرب به گوش خود راه دهد گوشوارها در گوش می‌کشد تا راه مردان دین زند (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۱۵۴).

به‌ظاهر، این تأویل که در تفاسیر عرفانی پیش از بهاء (مثل سلمی و قشیری) سابقه ندارد، از نظر شخصی بها نسبت به زنان ناشی می‌شود؛ البته زمینه اجتماعی این بدبینی و خوارانگاری زن در فرهنگ زمانه وی کاملاً مهیا بوده است. به عبارت دیگر، آنچه این تأویل را نزد وی مشروع کرده، آن است که اکثر صفات رذیله نفس را (از جمله مکاری و حيله‌گری) به زنان نیز منسوب کرده‌اند؛ واقعیتی که هرکس با ادبیات فارسی آشنایی

اندکی داشته باشد، آن را بدیهی می‌یابد.^۳ مولوی نیز که نظیر این اندیشه را در مثنوی تکرار کرده است، بارها بین زن و نفس این رابطه را برقرار می‌کند:

گفت اَمّت مشورت با که کنیم انبیا گفتند با عقل امام
گفت اگر کودک در آید یا زنی کوندارد عقل و رای روشنی
گفت با او مشورت کن و آنچه گفت تو خلاف آن کن و در راه افست
نفس خود را زن شناس از زن بتر زانکه زن جزویست نفست کلّ شر

(مولوی، ۱۳۷۹: ۲/۷۷-۲۲۷۴)

شارحان جدید مثنوی، صرفاً با گفتن اینکه: «مولانا در این ابیات، نظر عرفی زمان خود را درباره‌ی زن منعکس کرده است و الاً نظر او نسبت به زن بس عالی است» (زمانی، ۱۳۸۶: ۵۶۸/۲)، خود را آسوده کرده‌اند و مشخص نکرده‌اند این نظر را در کجا می‌توان یافت. اما شارحان قدیم که قید و بندی برای گفتن واقعیت نداشته‌اند، تصریح می‌کنند که این بیت را می‌توان مقوله و عقیده‌ی خود مولوی دانست؛ و اگر هم دنباله‌ی جواب انبیا به اَمّت باشد، پیداست که مولوی آن را با نظر موافق آورده است (ر.ک اکبرآبادی، ۱۳۸۳: ۸۵۷/۲).

۲-۴. تأویل بار امانت به «منی»

بهاء ولد در تأویلی بسیار جالب توجه که حاصل تأملی جدی در ماهیت انسان است، بار امانت را که آسمان‌ها و زمین برنداشتند، به «منی» (خودپسندی) تأویل می‌کند:

فرق میان جمله‌ی جمادات و مجبورات منی است که نباید (=مبادا) که از دست بروم و نباید که بچه‌ام قرآن نه‌آموزد و ادب نیاموزد و چه کنم و چگونه کنم. این منی بود که آسمان برنداشت و زمین برنداشت حملها الانسان اَنه كان ظلوماً جهولاً (احزاب: ۷۲) همچون حمالی که ستمکار تن خود باشد برون از طاقت باری برگرفته باشد (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۱۶۳/۲).

برای دریافت بهتر منظور بهاء، باید کلمه‌ی «من» و شناسه‌های «م» را در آغاز متن با تأکید خواند. این تأویل که بر اساس دانسته‌های ما، بی‌سابقه و منحصر به فرد است، دیدگاه جدیدی درباره‌ی کلّ نظام تصوّف ایجاد می‌کند و بر این واقعیت صحّه می‌گذارد که با وجود تلاش عارفان برای رها شدن از قید «منی»، سرچشمه‌ی تمام تلاش‌های انسانی (از جمله

عرفان و سلوک) در دقیق‌ترین تحلیل همین خودپسندی است؛ زیرا در نهایت، «من» از راه خودپسندی می‌خواهد عالی‌ترین مدارج کمال را به دست بیاورد و در خدا فانی شود. بنابراین، «منی» را که امانت الهی است، نه تنها نمی‌توان، بلکه «نباید» از میان برداشت؛ زیرا تنها امتیاز انسان از سایر موجودات و عامل پویایی وی همان است.

این برداشت از آیه کریمه که ممکن بود زمینه‌ساز تحوّل بنیادی در عرفان شود، به بهاء ولد منحصر ماند و حتی در سایر مواضع معارف نیز مورد موشکافی و مذاقه قرار نگرفت. سخنان دیگر وی درباره «منی» حرف‌هایی عادی در مذمت آن و چگونگی خلاص از آن است که نزد سایر عرفا نیز می‌توان یافت (همان، ۲۹۱/۱ و ۳۶۴/۱). در مثنوی نیز فقط در دفتر ششم، تأویلی نو از آیه می‌بینیم که بار امانت را به «اختیار» و تردید ناشی از آن برمی‌گرداند و سلب این اختیار را از خدا می‌خواهد:

الغیث ای تو غیث‌المستغیث	زین دو شاخه اختیارات خبیث [...]
من که باشم چرخ با صدکار و بار	زین کمین فریاد کرد از اختیار
کای خداوند کریم و بردبار	ده امانم زین دو شاخه اختیار
جذب یک‌راهه صراط مستقیم	به ز دوراه تردد ای کریم [...]
در نبی بشنو بیانش از خدا	آیست اشفقن ان یحملنها

(مولوی، ۱۳۷۹: ۲۰۷/۶-۲۰۰)

۳-۴. تأویل گوشت و شتر به تسبیح و قرآن

در آیه ۳۷ سوره حج، سخن از قربانی کردن شتران و رام کردن این حیوانات برای استفاده انسان است: *لن ینال الله لحومها و لا دماؤها و لکن یناله التقوی منکم کذلک سخرها لکم لتکبروا الله علی ما هدیکم. خالقی معارف، گوشت‌ها و نیز شتران تسخیر شده را به کلمات تسبیح و قرآن تأویل می‌کند (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۷۱/۱-۷۰)*. تناسب این تأویل با جزء دوم آیه (لتکبروا الله)، آن را دلپذیر کرده است. در مثنوی نشانی از آیه نمی‌بینیم.

۴-۴. تأویل «حی»

در اینجا با تأویلی بدیع روبه‌رویم. یکی از معناهای «حی» کوی و محله است (لاروس: ذیل حی). بهاء ولد با در نظر داشتن این نکته، تعبیر «الحی القیوم» را که سه بار در قرآن آمده است (بقره: ۲۵۵؛ آل عمران: ۲؛ طه: ۱۱۱)، این‌گونه تأویل می‌کند:

الحی القیوم کویی چرا می‌روی که نوید باشی؟ من کوی نومیدی نهاده‌ام و کوی امید نهاده‌ام و کوی جانفزا نهاده‌ام و کوی غم نهاده‌ام، چرا کویی نروی که هر ساعتی امید زیاده شود و تازه‌تر شوی اگر چه خاک شوی (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۲۵۱).

این تأویل بی سابقه که با تأمل در معانی کلمه «حی» پدید آمده است، در آثار پیش از بهاء ولد دیده نمی‌شود. در مثنوی نیز تفسیر یا تأویلی بر آیات مشتمل بر این تعبیر وجود ندارد؛ اما بدون شک اضافه تشبیهی «کوی نومیدی» در این بیت مثنوی به مفاد تأویل بهاء ولد نظر دارد:

کوی نومیدی مرو او میدهاست سوی تاریکی مرو خورشیدهاست
(مولوی، ۱۳۷۹: ۷۲۴/۱)

۴-۵. تأویل «قرض»

در این قسمت نیز تأمل در معنای دیگر لغتی، منشأ تأویل شده است: «من ذالذی یقرض الله قرضاً حسناً فیضاعفه له اضعافاً کثیره» (بقره: ۲۴۵). اسباب را بریده کن به الله، بریدن حسن تمام اسباب را به جای می‌آری و بریده کنی به اندازه کنی تا مزه‌ها وافر شود. (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۳۱/۲).

یکی از معانی «قرض» بریدن است و کلمه مقراض (= قیچی) از آن گرفته شده است. اشکال این تأویل، آن است که «یقرض الله» به مفهوم «بریدن اسباب به خدا» راه نمی‌دهد؛ تنها در صورتی که ساختار کلام به صورت «یقرضُ بالله» بود، این تأویل پذیرفتنی به نظر می‌رسید. این آیه نیز در مثنوی مطرح نشده است.

۴-۶. تأویل «خشوع» به تفویض

بهاء ولد در آیه معروف «الم یأمن للذین آمنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله» (حدید: ۱۶)، خشوع را به تفویض تأویل می‌کند: «معتقدان را گاه آن نیامد که تفویض تمام کنند» (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۱۰۲). پیداست این تأویل، از توسعه معنای «خشوع» که بعضی مفسران از آن معنای «فرمانبرداری دل‌ها» استنباط کرده‌اند (طبری، ۱۴۲۰ق: ۶۸۱/۱۱)، به دست آمده است. از این آیه در مثنوی نشانی نمی‌بینیم.

۴-۷. تأویل «الف» به «أنا»

الف را در الم (فتح: ۱) به أنا (= من) تأویل کرده است که مبنای روشنی برای آن نمی‌توان یافت (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۱۷۲/۱).

۴-۸. تأویل آیه ۲۹ سوره زمر

اگر تأویل به معنای برگرداندن کلام به اول آن باشد، وقتی بهاء ضرب‌المثلی قرآنی را که در آیه ۲۹ سوره زمر آمده است، به معنای کنایی عرفانی برمی‌گرداند، آیه را به دو وجه تأویل کرده است. هم آن را به معنای کنایی که از ضرب‌المثل فهمیده می‌شود، برگردانده و هم تأویل عرفانی کرده است.

ضرب‌المثل از مردی سخن می‌گوید - که چند خواجه ناسازگار در مالکیت او شرکت دارند و هر یک او را به کاری می‌گمارند - و مردی دیگر که فقط بنده یک تن است: ضرب الله مثلاً رجلاً فیه شرکاء متشاکسون و رجلاً سلماً لرجل هل یستویان مثلاً الحمد لله بل اکثرهم لایعلمون. در کارهای پراکنده از هر کاری خود را باری کرده‌ای. مگر در میان راه بخواهی از گرانباری خفتن، و یا چون کشتی از هر جنسی در می‌نهی تا در خشکی بمانی (همان، ۸۰/۲).

بهاء ولد ضرب‌المثل را به تفرقه خاطر از اشتغال به کارهای پراکنده و تدبیر و تصرف در امور دنیا تأویل کرده که با روح آن سازگار و علاوه بر آن، برداشتی کاملاً عرفانی است. در میان تفاسیر عرفانی، قشیری آیه را به کافر و مؤمن تفسیر کرده است (۱۴۲۰ق، ۱۱۹/۳)؛ ولی پس از آن «مؤمن» را به مذاق اهل عرفان و به کسی که خالصاً برای خداست و آخدی را در وی نصیبی و دنیا و بهشت را با وی کاری نیست، تأویل می‌کند (همان). به این ترتیب، تأویل بهاء ولد بیشتر جنبه روانشناسانه دارد؛ همان جنبه‌ای که در فرزند وی نیز با جهشی قابل توجه دیده می‌شود.

۴-۹. تأویل «من»

«و من الناس من یقول آمناً بالله و بالیوم الآخر» (بقره: ۸). در این آیه، «من» به اصطلاح ادیبان، تبعیضیه است و به «برخی مردمان» دلالت دارد. بهاء نیز آن را تبعیضیه گرفته؛ اما از آن «برخی از اجزای انسان» برداشت کرده است:

آن بعضی، مگر اجزای غافله و احوال معصیت است که آخرت نسازد و زبان به نیابت او کلمه شهادت گفته. چون بعضی اجزا و احوال، طاعت نیکو می‌باشند و معتقد و بعضی اجزا و احوال معصیت. گویی منافقانندی آن بعضی (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۱۰۳/۲).

مشکل تأویل کلمه «ناس» است که اسم جمع بوده، مفرد ندارد و نمی‌توان به سادگی آن را از معنای جمع (مردمان) به مفرد (انسان) برگرداند.

۱۰-۴. تأویل «دریا»

بهاء ولد در تأویل آیه ۱۹ سورة الرَّحْمَن، دو دریا را به دریای راحت‌ها و دریای ناخوشی‌ها تأویل می‌کند: «مرج البحرین یلتقیان دریای راحت‌ها و دریای ناخوشی‌ها در یکدیگر گشاده‌اند که کس رنگ دریای رنج از رنگ دریای آسایش نمی‌شناسد و این در آن نمی‌آمیزد و آن در این» (همان، ۳۲۸).

سازگاری این تأویل با تفسیر آیه به دریای تلخ و دریای شیرین (جلالین، ۱۴۲۲ق: ۷۰۹)، آن را کاملاً مقبول می‌کند. در *لطایف الاشارات*، به تفسیر آیه اکتفا شده است (قشیری، ۱۴۲۰ق: ۲۶۶/۳). در حقایق سلمی نیز از قول سهل تستری، دو دریا به اوامر خیر و اوامر شر و از قول ابوالقاسم بزّاز، به دریای نجات و دریای هلاکت تأویل شده است. همچنین، در مثنوی علاوه بر تفسیر آیه (مولوی، ۱۳۷۹: ۲۹۷/۱)، دو تأویل متفاوت با قول معارف دیده می‌شود: یک جا به اهل نار و اهل خلد (همان، بیت ۲۵۷۰ به بعد) و جایی دیگر به بحر تن و بحر دل (همان، ۱۳۷۱). در مجموع، در پس پرده ظاهر آیه، همان خوشی و ناخوشی که بهاء ولد گفته است، ظهور بیشتری دارد و تأویل‌های دیگر هر یک جلوه‌ای از این خوشی و ناخوشی هستند. علاوه بر این، وجود چند تأویل مختلف (اما مرتبط) برای این آیه نیز جالب توجه است.

بنا به این مطالب، ذهن قیاض بهاء ولد که با آیات قرآن سخت در آمیخته است، برای هر اندیشه محملی قرآنی می‌یابد و اگر ظاهر آیه برایش کارساز نباشد، به تأویل روی می‌آورد و به این ترتیب، گوهرهای ارزشمندی بر گنجینه ادبیات عرفانی می‌افزاید.

۵- نتیجه گیری

۱. انس بسیار با کلام الهی و موهبت طبع لطیف، بهاء ولد را قادر کرد تا برداشت‌های عرفانی را - که بیشتر آن‌ها پیش از او، در تفسیرهای صوفیان به زبان عربی گرد آمده بود - با بیانی رسا و نثری شاعرانه در دسترس خواستاران این گونه سخنان قرار دهد.
۲. بهاء در تفسیرهای آمیخته با تشبیه، از تشبیه معقول به محسوس که کارآمدترین نوع تشبیه به شمار می‌رود، سود جسته است. اندیشه اشعری که به امور نامحسوس و انتزاعی، جنبه محسوس (هرچند نه از سنخ دیگر محسوسات) می‌دهد، زمینه لازم را برای او فراهم کرده است.
۳. منشأ تأویل در معارف، گاه تأمل در معانی لغتی از لغات آیه یا توسعه معنای آن است؛ گاهی هم از تلاش برای یافتن مفهوم جامع و کلی آیه که در پس پرده ظاهر نهان است، ناشی می‌شود؛ حتی گاهی فقط تأثیر عرف و عادات‌های زمانه است. بعضی تأویل‌ها را نیز می‌توان یافت که منشأ روشنی ندارند. توجه به این نکته‌ها، می‌تواند مؤیدی برای نبود ضابطه واقعی در کار تأویل باشد که پیشتر به آن اشاره کردیم.
۴. بهاء می‌کوشد صحت هر رویکردی را نسبت به قرآن، به التزام آن به موازین شریعت (= مکتب رسمی اهل سنت) و خالی بودن از اندیشه‌های غیراسلامی مشروط کند. چنین چیزی وی را از خطر التقاط و ناخالصی به دور داشته؛ اما به همان اندازه افق فکری‌اش را محدود کرده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای آگاهی بیشتر رک: دشتی، ۱۳۸۵ و همان، ۱۳۸۶.
۲. ظاهراً به معنای زیستن است. رک علی رواقی، ذیل فرهنگ‌های فارسی.
- ۳- با وجود این، مراجعه به کتاب‌هایی مانند سند بادنامه و طوطی‌نامه، تردیدها را برطرف خواهد کرد.

منابع

- قرآن کریم
- آلوسی، شهاب‌الدین محمود. (۱۴۲۳ق). روح المعانی. ج ۱۶. دارالفکر. بیروت.
- اکبرآبادی، ولی محمد. (۱۳۸۳). شرح مثنوی مولوی. ج ۲. چ ۱. قطره. تهران.

- انوشه، حسن. (۱۳۸۲). دانشنامه ادب فارسی. ج ۲. وزارت ارشاد. تهران.
- بهاء ولد، محمدبن حسین خطیبی بلخی. (۱۳۵۲). معارف. به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر. ج ۲. چ ۲. طهوری. تهران.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۵). رؤیت ماه در آسمان. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- دشتی، سیدمحمد و فرشته ساکی. (۱۳۸۵). «مقایسه مفهوم ولایت در معارف بهاء ولد و مثنوی مولوی». معارف (مرکز نشر دانشگاهی). دوره بیست و دوم. ش ۱ و ۲ (فروردین - آبان). صص ۱۷۹-۱۹۳.
- _____ (۱۳۸۶). «وحدت وجود در معارف بهاء ولد و مثنوی مولوی». فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه ارومیه. س ۱. ش ۴ (تابستان). صص ۱۷-۳۴.
- جلالین (جلال‌الدین محلی و سیوطی). (۱۴۲۲ق). تفسیر جلالین. دارالمعرفه. بیروت.
- رجایی، محمدخلیل (۱۳۵۹). معالم البلاغه. دانشگاه شیراز. شیراز.
- زمانی، کریم. (۱۳۸۶). شرح جامع مثنوی. ج ۲. اطلاعات. تهران.
- سلمی، ابو عبدالرحمن. (۱۴۲۱ق). تفسیر سلمی. ج ۲. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۳۶۳). الاتقان فی علوم القرآن. ترجمه مهدی حائری قزوینی. ج ۲. امیرکبیر. تهران.
- شهرستانی، عبدالکریم. (۱۳۷۳). الملل و النحل (چاپ شده با عنوان: توضیح الملل و النحل). ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی. به کوشش جلالی نائینی. اقبال. تهران.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۶۰). المیزان. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. جامعه مدرسین. قم.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۷۴). کیمیای سعادت. تصحیح حسین خدیوچم. دارالکتب العلمیه.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۴۲۰ق). لطایف الاشارات. ج ۳. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- طبری، محمدبن جریر. (۱۴۲۰ق). جامع‌البیان فی تأویل آیات القرآن. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- مایر، فریتز. (۱۳۸۲). بهاء ولد. ترجمه مریم مشرف. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- موحد، محمدعلی (۱۳۸۸). مقدمه ترجمه فصوص. کارنامه. تهران.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۹). مثنوی. به کوشش محمد استعلامی. سخن. تهران.
- نیکلسون، رینولد الن. (بی تا). پیدایش و سیر تصوف. ترجمه محمدباقر معین. توس. تهران.
- نوپا، پل. (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. ترجمه اسماعیل سعادت. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.