

تحلیل تطبیقی تأویلات فلسفی ناصر خسرو از آیات قرآنی در زادالمسافرین

فرهاد فلاحتخواه*

چکیده

ناصر خسرو قبادیانی یکی از شاعران مکتبی ایران است که روش تثبیت آرا و دیدگاه‌های او در همه آثارش مبتنی بر تأویل آیات قرآنی، مشرب آن هم با مطابق فکری و عقیدتی خاص وی و فرقه مذهبی اسماعیلیه است. ناصر خسرو چنانکه رسم متکلمان و اندیشمندان زمانه‌اش بود، تلاش می‌کرد تا زیربنای افکار و عقاید خود را در قرآن بجوید و در این راه، اگر متکلمان سایر فرق اسلامی با تمسک به ظاهر برخی آیات متشابه، عقاید خود را مستدل و قرآنی نشان می‌دادند، او به تبع اندیشه‌های تأویل‌گرایانه فرقه اسماعیلیه، همان کار را بی‌محاباتر، هم در آیات متشابه و هم در آیات محکم، دنبال می‌کرد. یکی از ویژگی‌های منحصر به فرد ناصر خسرو در این قرآن‌مداری، توسعه‌ی است که او به قابلیت بهره‌گیری از آیات قرآنی در موضوعات و زمینه‌های مختلف فکری بخشیده است؛ از جمله در کتاب زادالمسافرین که مشتمل بر افکار و اعتقادات خاص دینی - فلسفی اوست، گذشته از مسایل شرعی، مباحث مختلف فلسفی از قبیل اقسام جسم، انواع حرکت طبایع، نفس، هیولی، حدوث عالم و غیره با توسل به آیات قرآنی مورد بحث قرار می‌گیرد. به دنبال چنین رویکرد و استشادات خاصی است که ناصر خسرو در تشریح دیدگاه‌های فلسفه عقلانی خود، برداشت‌های بدیع و بی‌سابقه‌ای از آیات قرآنی ارائه می‌دهد که در نوع خود بی‌نظیر هستند. براین اساس مقاله حاضر قصد دارد با رویکردی تطبیقی، ضمن تحلیل آرای فلسفی است. ناصر خسرو در آیات مورد نظر، بداعت فکر فلسفی و کیفیت بهره‌گیری او را از آیات قرآن نشان دهد.

کلید واژه‌ها:

ناصر خسرو، اسماعیلیه، زادالمسافرین، تأویل، تفسیر.

* - گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد خوی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی - ایران. Farhad.falahat@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۲/۰۳

تاریخ وصول: ۹۵/۱۲/۰۴

مقدمه

واژه تأویل و معنای اصطلاحی آن، یکی از موارد اختلافی است که از همان آغاز دوره اسلامی مورد بحث دانشمندان علوم اسلامی بوده است. از آغاز سده‌های سوم و چهارم هجری، گرایش‌های متفاوتی در میان مسلمانان، نسبت به مسأله تأویل آیات قرآنی وجود داشته که به تبع آن طریقت‌های مختلف فکری به اقتضای باورها و نگرش‌های خاص مکتب خود، به تأویل آیات قرآنی پرداخته‌اند. علما، عرفا، فلاسفه، اخوان‌الصفاء، اسماعیلیه و پیروان سایر طریقت‌ها، از کسانی بودند که گاهی با ابراز مخالفت نسبت به مسأله تأویل آیات و گاهی هم با اتخاذ موضعی موافق با آن، به تبیین اندیشه‌های خود می‌پرداختند؛ از جمله ملاً صدرا در فاتحه اوّل از مفتاح اوّل مفاتیح الغیب در بحثی با عنوان "فِي نَعْتِ الْقُرْآنِ بِلِسَانِ الرَّمْزِ وَالْإِشَارَةِ" به رمزی بودن آیات قرآن اشاره کرده و تأویل آن‌ها را برای دست‌یابی به معنای باطنی آن‌ها ضروری می‌داند و بر فهم پذیری آن‌ها تأکید می‌کند: «فَفِي كُلِّ حَرْفٍ مِنْ حُرُوفِهِ أَلْفٌ رَمِزٌ وَإِشَارَةٌ وَغَنَجٌ وَدَلَالٌ وَجَلْبٌ قُلُوبِ لِأَهْلِ الْأَحْوَالِ...» (ملاً صدرا، ۱۳۸۶: ۱۸/۱)

و یا اخوان‌الصفاء و بعد از آن‌ها پیروان فرقه مذهبی اسماعیلیه از نخستین اندیشمندان مسلمانی بودند که نه تنها میان ظاهر و باطن قرآن مجید بلکه میان ظاهر و باطن علم دین و شریعت هم تمایز قایل می‌شدند و تأویل و تفسیر آیات قرآن را از اصول اساسی دین به شمار می‌آوردند.

در آغاز، اکثر متقدمین و شارحان نخستین قرآن، تفسیر و تأویل را در معنی واحدی به کار می‌بردند؛ تا جایی که واژه تأویل در سده‌های نخستین هجری در عناوین اکثر تفاسیر اهل سنت آمده است. به عنوان مثال طبری که از مفسران بزرگ آن دوره است، نام تفسیر خود را «جامع البیان عن تأویل القرآن» نامیده است. مقصود او از «تأویل هذه الآیه» که در سرتاسر تفسیرش به چشم می‌خورد، همان آشکار سازی معانی و مفاهیم باطنی آیات قرآنی است. افراد دیگری چون ابن تیمیه، ماتریدی، شریف رضی و حتی زمخشری که به نحوی واژه تأویل را در عناوین آثار قرآنی خود به کار برده‌اند، از تأویل، معنایی مترادف با تفسیر اراده کرده‌اند؛ اما به مرور زمان در کاربرد معنایی آن‌ها تفاوت‌هایی حاصل شد و هر فرد و فرقه‌ای به تناسب دیدگاه خود، تلقی و

برداشت‌های متفاوتی در باره هر کدام از آنها ابراز کردند. از جمله عبدالقاهر جرجانی در مورد تفاوت تأویل و تفسیر می‌گوید: تأویل «در شرع، بازگرداندن لفظ از معنی ظاهر به معنی احتمالی آن است به شرط آن که محتمل را موافق کتاب و سنت بیابند، مانند؛ قول خدای تعالی: يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ. اگر بدان بیرون آوردن پرنده از بیضه اراده شود تفسیر خوانند و اگر بدان اخراج مؤمن از کافر یا عالم از جاهل اراده شود، تأویل است.» (انوشه، ۱۳۸۱: ۳۸۳، ذیل تفسیر قرآن در ادب فارسی)

ناصر خسرو قبادیانی

ناصر خسرو مکنی به ابو معین در ذی‌القعدة سال ۳۹۴ در قریه قبادیان بلخ دیده به جهان گشود، اما به دلیل اقامت زیاد در بلخ به مروزی هم شهرت یافت. (صفا، ۱۳۷۸: ۴۴۶) هر چند ناصر خسرو آثارش را بعد از بیداری‌اش تصنیف و تألیف کرده، چنین به نظر می‌رسد که او از عنفوان جوانی به فرا گرفتن دانش همت گماشته است؛ او گذشته از ادب فارسی و تازی، علوم زمانه خویش را از ریاضی و طب و اندیشه‌های فلسفی یونان و... نیز به نیکی آموخته است. (غلامرضایی، ۱۳۸۴: ۹) محققان، دوران زندگی ناصر خسرو را در کل به سه دوره جوانی، بیداری و پیری و اقامت در دره یمگان تقسیم می‌کنند که در همین دوره اخیر به تألیف آثار مختلف خود از جمله زادالمسافرین پرداخته است. (صفا، ۱۳۷۸: ۸-۴۴۶)

زاد المسافرین

زادالمسافرین، کتابی است در کلام فلسفی اسماعیلی که ناصر خسرو قبادیانی (متوفی ۴۸۱ ق)، آن را در سال ۴۵۳ ق و پس از گریختن از بلخ و در دوره اقامت در یمگان به زبان فارسی نوشته است. این کتاب بیشتر به زادالمسافرین شهرت دارد، اما نام اصلی آن در کهن‌ترین و اصیل‌ترین نسخه اثر «زادالمسافر» ضبط شده و ناصر خسرو نیز در قصاید خود از آن با همین عنوان یاد کرده است.

زادالمسافر است یکی گنج من نثر آنچنان و نظم از این سان کن

(ناصر خسرو، ۱۳۶۵، ق ۱۷۷: ب ۵۶)

او در زادالمسافرین در بیان دلیل نگارش این کتاب می‌نویسد: تا «خردمندان را بنماییم به برهان‌های عقلی و حجّت‌های منطقی که آمدن مردم از کجاست و بازگشتن او به چیست و ظاهر کنیم به آیت‌ها از کتاب خدای تعالی که قرآن است که رسول (مصطفی صلی الله علیه و آله) بدان فرستاده شد... (همو، ۱۳۸۳: ۴)، از این روی، این کتاب به دلیل اشمال براندیشه‌های کلامی، از قبیل حدوث عالم، اثبات صانع، ابداع و مبدع، اندر علتّ بودنش عالم و مباحثی از این قبیل، مهم‌ترین تألیف ناصر خسرو و معتبرترین منبع در شناخت افکار و عقاید وی به شمار می‌رود.

معانی لغوی و اصطلاحی تاویل

راغب اصفهانی می‌نویسد: «التأویلُ من الأول، ای: الرجوعُ إلى الأصل...» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق مفردات، ذیل ماده اول). بنابراین تاویل در لغت به معنای برگشت دادن چیزی به سوی اصل آن است.

ابن منظور می‌گوید: «مراد از تاویل نقل ظاهر لفظ از معنای اصلی به معنایی است که نیازمند دلیل است که اگر این دلیل نباشد، معنای ظاهر حفظ می‌شود.» (ابن منظور، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۳: ۳۴)

علامه طباطبایی در بیان تاویل می‌نویسد: «حقیقت در تاویل این است که بگوییم تاویل، واقعیتی است که مستند بیانات قرآن، اعمّ از حکم، حکمت یا موعظه قرار می‌گیرد. تاویل برای همه آیات قرآن، چه محکّمات و چه متشابهات وجود دارد و از قبیل مفاهیم و معانی نیست که الفاظ بر آن دلالت داشته باشد؛ بلکه تاویل از امور عینی است و فراتر از آن است که قالب‌های الفاظ، آن را فرا گیرد. خداوند، آن امور و حقایق عینی را فقط برای تقریب به اذهان ما به قید الفاظ و کلمات و عبارات مقید نموده است؛ این الفاظ، همانند مثل‌هایی هستند که با آوردن آن‌ها

انسان به معنای مورد نظر نزدیک می‌شود. قرآن در تمام موارد استعمال لفظ تأویل، همان واقعیت عینی خارجی را در نظر گرفته است.» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۴۹ و ۴۴)

ناصر خسرو قبادیانی در جامع الحکمتین می‌نویسد: «...تأویل بازبردن سخن باشد به اوّل او و اوّل همه موجودات ابداع است که به عقل متحد است و مؤید همه رسولان عقل است.» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۱۶)

فرق تفسیر و تأویل

در وجوه افتراق تفسیر و تأویل نظرات متعددی مطرح شده که به منظور اجتناب از اطناب، نمونه‌وار به بعضی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱- «در نزد علمای اصول، تأویل مرادف تفسیر است با این تفاوت که تأویل، ظنّ به مراد و تفسیر، قطع بدان است. چنان که مثلاً هرگاه لفظ مجملی را به دلیل ظنیّ چون خبر واحد بیان کنند، آن را مؤوّل خوانند و هرگاه آن را به دلیل قطعیّ چون حدیث متواتر بیان کنند، مفسّر گویند.» (تهانوی، ۱۹۶۳م: ۴۵)

۲- ماتریدی (م. ۳۳۳ ق.) گوید: تفسیر عبارت است از قطع و یقین به مراد لفظ و شهادت به این که آن مراد خدای متعالی هم هست؛ اما تأویل، ترجیح یکی از معانی محتمل آیه است، بدون قطع و یقین به آن و بدون شهادت. (سیوطی، ۱۳۶۳ ش، ج ۲: ۱۱۹۰-۱۱۸۹)

۳- طبرسی در تفسیرش در این زمینه می‌گوید: «کشف امر پوشیده است و تأویل برگرداندن یکی از احتمالات به آنچه موافق ظاهر است می‌باشد. و معمولاً تأویل پایان شیء و آن چیزی است که مطلبی به آن ختم می‌شود.» (طبرسی، ۱۳۷۹ق، ج ۱: ۱۳)

۴- مراد از تأویل نقل ظاهر لفظ از معنای اصلی به معنایی است که نیازمند دلیل است که اگر این دلیل نباشد معنای ظاهر حفظ می‌شود. (ابن منظور، ۱۳۷۴ق، ج ۱۳: ۳۴)

۵- تأویل عبارت از حقیقت و واقعیتی است که تکیه گاه و مستند همه آیات قرآنی است که از حدود افهام عمومی بالاتر و غیرمفاهیم و الفاظ است و آیات قرآن نسبت به آن حقیقت متعالیه

جنبه مثال دارد و آن حقیقت بزرگ معنوی بالاتر از آن است که در قالب الفاظ بیان گردد. (داورپناه، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص: ۱۱۳)

اعتقاد اسماعیلیان به باطن قرآن و ضرورت تاویل آیات

نام دیگر فرقه اسماعیلیه، باطنیه است و دلیل اصلی این امر نیز آن است که ایشان در مواجهه با اموری مثل خداوند، عالم، آدم، شریعت و... به شدت تاویلی می‌اندیشیدند و سعی می‌کردند که آن امور را با معیارهای عقلی خویش بفهمند و به دیگران عرضه کنند؛ بنابراین آنان، عقلی بودن و باطن اندیشی خود را با تعقل و تدبر در آیات قرآن، به دیگران نشان می‌دادند و با «حَدَّثَنَا كُفْتَن» و اخباری گری و نقل روایات، مخالفت علنی می‌کردند.

بر «حَدَّثَنَا» مباشش فتنه برسخته ست آن سخن به شاهین

(ناصر خسرو، ۱۳۶۳ ق ۳۵، ب ۲۴)

بر این اساس، تکیه بر مبانی عقلی و فلسفی و تطبیق امور تکوینی بر معارف دینی و تعمیم آن بر شریعت و آیات الهی، در سراسر آثار اسماعیلیان به چشم می‌خورد و قاضی نعمان دلیل چنین تعمیمی را این گونه بیان می‌کند: «هر امر محسوسی دارای ظاهر و باطنی است که ظاهر آن با حواس درک می‌شود و به باطن آن علم تعلق می‌گیرد. بدین خاطر هر ظاهر محسوسی شامل باطنی است که با آن زوج و همراه است.» (آقانوری، ۱۳۸۱: ۲۷۰) بنابراین اسماعیلیان یا باطنیان به استناد اعتقادات باطنی خود و با توسل به آیات و احادیث گوناگونی نظیر این حدیث «انَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنًا اِلَى سَبْعَةِ اَبْطَن» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۸۳) اقدام به تاویل آیات قرآن می‌کردند.

ناصر خسرو و تاویل قرآن

با تحقیق و تفحص در آثار منظوم و منثور ناصر خسرو متوجه می‌شویم که توسل به آیات قرآنی و بویژه تاویل هریک از آنها در جهت بیان مقصود و مراد خاص خود یکی از

برجسته‌ترین مختصات فکری در آثار ناصر خسرو است. از آنجایی که او معتقد و ملتزم به فرقه اسماعیلیه است به اهمیت قرآن و رمزی و مثلی بودن آیات آن و لزوم تأویل و فهم معانی آن‌ها تصریحات و اشارات مکرری دارد و در آثار منظوم و مثنوی خود، با صراحت ضرورت توسل به قرآن و درک و تأویل معانی باطنی آن را گوشزد می‌کند. از جمله در بیتی روی آوردن به تأویل و توجه به بطن قرآن را شرط عقل می‌پندارد و آیات تأویل نشده را به آب زیر کاهی تشبیه می‌کند که با وجود روان بودنش، کسی آن را نمی‌بیند و فقط کاه‌های بی‌ارزشی (ظاهر آیات) را که در سطح آب روان هستند، درک می‌کند.

نیست تنزیل سوی عقل مگر آب در زیر کاه، بی‌تأویل

(ناصرخسرو، ۱۳۶۵، ق ۵۵، ب ۱۳)

یا در بیت زیر ارج و اعتبار تأویل آیات را در مقایسه با صورت و ظاهر آنها همچون مرواریدی در برابر آبی شور می‌داند و می‌گوید:

شور است چو دریا به مثل صورت تنزیل تأویل چو لؤلؤست سوی مردم دانا

(همان، ق ۱: ب ۳۷)

و بسنده کردن به ظاهر آیات قرآن را، نشان جهالت و نادانی دانسته و چنین فردی را به خر تشبیه می‌کند:

معنی طلب از ظاهر تنزیل چو مردم خرسند مشو هم چو خر از قول به آوا

(همان: ب ۴۲)

در جامع الحکمتین هم در مورد اهمیت و ضرورت تأویل می‌آورد: «اهل تأویل و باطن گفتند سخن خدای تعالی اندر قرآن بر سیبل مثل است، چنان که می‌گوید: قوله، وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ؛ بر ما واجب است که امثال را که اندر قرآن است از خویشان دور نیندازیم، بل مر آن را تنبیه و تحذیر خویش دانیم از خدای تعالی ...» (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۳۷) و در گفتار دهم کتاب وجه دین که در اثبات ظاهر و باطن شریعت و کتاب است، پایداری ظاهر را به باطن دانسته، باطن و تأویل را نیز نیازمند ظاهر می‌داند. او در این گفتار

می‌کوشد باطن عالم و سایر امور ظاهری را با توسل به آیات و ذکر تمثیل‌هایی روشن نماید؛ مثلاً به اعتقاد او پایداری عالم به آدمیانی است که در آن هستند و قیمتی بودن زر به ارزش نهفته‌ای است که در آن است نه به ظاهر زرد و گدازنده‌اش و کتاب خدای و شریعت رسول صلی‌الله علیه و آله هم، برای دانایان پیداست و معنی و تاویل آن از نادانان پنهان است. او در حقیقت «کتاب» و شریعت را همانند دوجسدی می‌داند که «معنی» و «تاویل» روح آن‌ها است، و همان طور که جسد بی‌روح خوار است، کتاب و شریعت هم بدون تاویل و معنا بی‌مقدارند. (همان: ۶۶) از این رو عمل به شریعت را مقدمه و پیش شرط رسیدن به علم تاویل می‌داند و با تمثیلی آن را اینگونه بیان می‌کند: «شریعت پیغمبران بر مثال این جهان است که هر که بدین جهان در نیاید، بدان جهان نرسد، همچنین هر که شریعت را کار نیندد، به علم تاویل نرسد.» (همان: ۱۱۰)

ناصر خسرو فقط علی (ع)، آل نبی (ع) و بزرگان و دانایان اسماعیلیه را اهل و شایستگان تاویل می‌داند و معتقد است بقیه مردم، فقط باید به دنبال ایشان باشند و تاویلات و بواطن احکام و آیات و امور را از ایشان بپرسند. او تاویلات سایر فرقه‌ها و مکاتب را قبول ندارد و حتی بعضی از تاویلات آنان را نقد و طرد می‌کند. (همان: ۱۵-۱۴)

پیش آر قرآن و بررسی از من
از مشکل و شرحش و معانی
بنکوه مرا اگر ندانم
به زانکه تویی خرد بر آئی
(همو، ۱۳۶۵، ق ۱۶۳: ۴۹-۴۸)

انواع تاویل

با مروری بر سیر تاویل آیات قرآن در دوره اسلامی، با گروه‌ها، فرقه‌ها و طریقت‌های مختلف فکری و مذهبی مواجه می‌شویم که هرکدام در تبیین آرا و دیدگاه‌های خود به آیات قرآنی و احادیث متوسل شده و با تاویل آن‌ها بر اساس مبانی فکری و عقیدتی خاص فرقه یا طریقت خود، مواضع خاصی برای خود در برابر سایرین اتخاذ کرده‌اند. از آن جمله می‌توان به تاویلات معتزلیان، شیعیان، فقها، اخوان الصفا، عرفا، فلاسفه و... اشاره کرد. از آنجایی که کتاب زادالمسافرین ناصر خسرو هم یک کتاب کاملاً فلسفی و براساس معاییر فکری و فلسفی فرقه اسماعیلی تدوین شده است و تمسک به آیات قرآن در آن به منظور تبیین اندیشه‌های فلسفی او

صورت گرفته، بنابراین به منظور روشن شدن چنین رویکردی در تأویل آیات قرآنی، به بیان دیدگاه برخی از بزرگان فلسفه اسلامی می‌پردازیم:

از جمله تأویل کنندگان قرآن و حدیث، فلاسفه‌اند. در میان فلاسفه مسلمان، ابن‌سینا (م ۴۲۸ ق) نماینده حکمت مشاء و پس از او شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی بنیانگذار حکمت اشراق، بیش از دیگران، به تأویل قرآن و حدیث در راستای مشرب فلسفی خود پرداخته‌اند.

ابن سینا معتقد است وحی قرآنی حقیقتی است که جنبه رمزی دارد و به گونه ای نیست که به زبان عادی بیان شده باشد. او افزون بر تفاسیر مستقلی که از بعضی سوره‌های قرآن دارد، در جای جای آثار خویش برخی از واژگان قرآنی را تأویل کرده است. (ابن سینا، ۱۳۳۲ش: ۵۱)

سهروردی پیشوای حکمت اشراق نیز در آثار فلسفی خود برای تحکیم مبانی حکمت خویش به وفور از تأویل قرآن و حدیث بهره جسته است. وی از طریق تأویل موفق می‌شود حکمت خسروانی را در افق معنوی اسلام منزل گهی رفیع بخشد. وی نیز مانند شیخ حکیمان، قرآن را به چشم یک اثر رمزی می‌بیند و معانی باطنی قرآن را به عدد انفس خلایق می‌داند؛ معانی که هرکس به تناسب فهم و ادراک باطنی خویش از آن برخوردار می‌شود. کلامی از سهروردی نقل شده که بیانگر نظر او در باب قرآن و تأویل آن است: *علیکَ بقراءه القرآن مع وجدٍ و طربٍ و فکرٍ لطیفٍ؛ (بر تو باد خواندن قرآن با حالت وجد و طرب و فکر لطیف)*

به طور کلی سهروردی، آیات و احادیث را براساس فکر فلسفی و عرفانی که همان حکمت اشراقی است، تأویل می‌کند، چنان که اغلب کلمات به مفاهیمی برگردانده می‌شود که یا با فلسفه ارتباط دارند و یا با عرفان. (شیخ اشراق، ۱۳۵۵ش، ج ۳: ۳۳)

ملاصدرا در عین حال که حفظ ظاهر الفاظ را لازم و ضروری می‌داند، معتقد است، جمود بر ظواهر و توقف در مرحله حسن و خیال راه وصول به عوالم بالاتر و معانی والاتر را مسدود می‌کند. وی بر همین اساس، از کسانی که تنها بر ظاهر قرآن و سخنان معصومین اصرار می‌ورزند، شکایت نموده و می‌گوید: من در این زمان در میان جماعتی گرفتار شده‌ام که هرگونه تأویل و ژرف اندیشی در متون دینی را بدعت در دین می‌شمارند و در مرتبه جسم و امور

جسمانی متوقف شده و از علوم الهی و معنوی و اسرار ربّانی که بوسیله پیامبران بر مردم نازل شد، دوری می‌گزینند. او معتقد است کسانی که فقط بظاهر آیات قرآن و سخنان معصومین، بسنده می‌کنند، فقط از ادراکات ظاهری و علوم اکتسابی برخوردارند و مادامی که از ادراکات باطنی و علوم شهودی بهره‌مند نگردند، نخواهند توانست به ادراک امور باطنی نایل آیند. در نظر ملاصدرا، سخنان معصومین (ع) نیز همانند آیات قرآنی دارای ظاهر و باطن و تفسیر و تأویل است. (ملاصدرا، ۱۳۷۰: ۱۶۹)

تأویل فلسفی آیات قرآن

۱ - تأویل آیه ۹۰ سوره نحل «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ...» ترجمه: (همانا خداوند خلقتش را فرمان به عدل و احسان می‌دهد و به بدلی و عطا به خویشاوندان امر می‌کند.) (ناصر خسرو، ۱۳۸۳: ۴۵۰)

صاحب تفسیر نمونه در تبیین مفهوم آیه مذکور؛ واژه عدل را در معانی مختلفی از قبیل ادای واجبات، توحید، هماهنگی ظاهر و باطن و احسان را به معنی نیکی به کل افراد جامعه و "ایتاء ذی القربی" را ادای خمس به نزدیکان پیامبر (امامان و اهل بیت) آورده است. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۷، ج ۹: ۱۱-۳۶۸)

در تفسیر میزان واژه عدل به معنی نقطه مقابل ظلم و مساوات در تلافی عمل آمده، به این معنی که اگر عملی خیر است تلافی آن با عمل خیر و اگر شرّ است تلافی آن با عملی شرّ انجام پذیرد و واژه احسان به این معنی آمده که اگر عملی خیر است با خیری بیشتر از آن و اگر شرّ است با شرّی کمتر از آن تلافی شود؛ بنا بر این «از اینجا روشن می‌شود که عدالت همیشه مساوی با حسن و ملازم با آن است.» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۲: ۹-۴۷۸)

صاحب تفسیر نور در بیان پیام‌های ضمنی آیه مذکور می‌آورد: ۱- عدل و احسان در کنار هم جاذبه دارد، وگرنه مقررات خشک، دلها را التیام نمی‌دهد. «يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (عدل، مقدار واجب و احسان، مقدار مستحب است.) ۲- در احسان، رسیدگی به بستگان و صلّه رحم اولویّت دارد. «الْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ» ۳- آیا خداوندی که انسان‌ها را به عدل و احسان

دعوت می‌کند، می‌شود که خود عادل نباشد! «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۵۷۲)

با توجه به توضیحات مذکور و صرف نظر از اختلاف اندکی که بین آن‌هاست، همه متون واژه‌های احسان و عدل و ترکیب ایتای ذی‌القربی را تقریباً در یک معنی و مفهوم آورده‌اند، اما ناصر خسرو در بیان تأویل این آیه می‌نویسد:

«موافقت نفس کلی مر نفس جزوی را بدان حاصل شود که عادل باشد... و عدل از او آن باشد که مر دو قوت علمی و عملی را اندر شناخت توحید که ثواب او بدانست کار بندد و بر یکی از آن نایستد بی‌یار او.» (ناصر خسرو، ۱۳۸۳: ۴۵۰) او در حقیقت "عدل" را به معنی اعتدال در استفاده از هر دو قوه علمی و عملی برای معرفت الهی می‌داند و از طرف دیگر معتقد است که حتی منشأ احسانی که در آیه مذکور به دنبال آن مطرح گردیده خود همین داشتن اعتدال (عدل) است. «و مایه این نیکویی‌ها عدل است که نیکویی‌ها از او بدید آید و بدید آمدن زندگی و جمال و بوی و رنگ و طعم و جز آن اندر طبایع به ظهور اعتدال اندر اجزای ایشان بر درستی این قول گواه است.» (همان: ۴۵۱)

در مورد مفهوم واژه "احسان" معتقد است که: «نیکویی کردن او آن باشد که با خویشتن کند کز او نزدیک تر بدو کسی نیست...» (همان: ۴۵۱) بنا بر این معنی احسان، نیکویی کردن انسان با خویشتن خویش است؛ چرا که به نظر او برای رسیدن به کمال که در ذات و جوهر آدمی تعبیه شده، و آن چیزی غیر از رسیدن و پیوستن به عقل شریف نیست، کسی یا چیزی نزدیک‌تر از خود او به خویشتن نیست؛ پس نیکویی انسان به خود مقدم بر سایرین است و نیکویی انسان در حق خود آنگونه که ناصر خسرو می‌گوید: «آفریدگار بدین آفرینش مر مردم را که مقصود از عالم اوست و مر او را نفس علم جوی و قیاس گیرنده دادست همی نیکویی فرماید کردن نخست با خویشتن بطلب علم و...» (همان: ۲۲۵) چیزی غیر از طلب علم در طریق کمالش نیست.

اما "ایتاء ذی‌القربی" به تعبیر ناصر خسرو عبارت است از: «و پیوستن او با خویشان، رحمت کردن اوست بر جانوران بیشتر از آن که بر نبات رحمت کند بفساد ناکردن و بر مردمان

بیشتر از آن که بر جانوران رحمت کند بهلاک کردن و رنجانیدن مر ایشانرا.» (همان: ۴۵۱) در واقع ناصر خسرو در رتبه بندی میزان قرابت موجودات به یکدیگر، حیوان را در مقایسه با نبات به انسان نزدیک تر می بیند، بنابراین رحمت و نیکویی انسان را نسبت به حیوان در مقایسه با نبات، مقدّم می شمارد و به تبع آن نیکویی به حیوان سخنگو را هم که از هموعان او هستند، بر سایر حیوانات بی سخن (بهائیم) اولی تر دانسته، آن را در حکم ایتای ذی القربی می داند.

۲- تاویل آیه ۲۰ سوره حدید "اعلموا انّما الحیوة الدنیا لعبٌ و لهوٌ..." ترجمه: (بدانید، همانا زندگی دنیا لهو و لعب و بازی است). (ناصر خسرو، ۱۳۸۳: ۲۱۸)

در تفسیر هدایت آمده «زمانی که انسان به دنیا می پردازد ولی نه برای هدفی دورتر و فراتر از دنیا، آن وقت دنیا چیزی بیشتر از لهو و لعب نیست، اما آن کسی که به آخرت ایمان دارد، او بدانچه دارد قانع است و شکی نیست که مومن اهمّیت زندگی دنیا و نقش قاطع آن را در ساختن آینده ابدی خود خواهد دانست.» (مدرّسی، ۱۳۷۸: ۸۸)

در تفسیر المیزان آمده: «زندگی دنیا عرضی است زائل و سرابی است باطل که از یکی از خصال پنجگانه زیر خالی نیست. یا لعب و بازی است و یا لهو و سرگرم کننده، یا زینت است (که حقیقتش جبران نواقص درونی خود با تجمل و مشاطه گری است.) و یا تفاخر است یا تکاثر، و همه اینها موهوماتی است که نقص آدمی بدان و یا بعضی از آنها علقه می بندد. امور خیالی و زایل است که برای انسان باقی نمی ماند و هیچ یک از آنها برای انسان کمالی نفسانی و خیری حقیقی جلب نمی کند.» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۹: ۳۳۸-۳۳۹)

صاحب ترجمه تفسیر مجمع البیان فی تفسیر قرآن می نویسد: «مجاهد می گوید هر بازی به مفهوم سرگرمی است، اما به باور پاره ای لعب چیزی است که انسان را سرگرم می سازد، و وله زینت به مفهوم چیزی است که وسیله آرایش و آراستگی می گردد، اما به باور برخی منظور این است که دنیا و زندگی آن در برابر دیدگان دنیا خواهان زیبا جلوه می کند و پس از مدتی خزان زده و نابود می گردد. و منظور از مباهات نمودن به یکدیگر، به رخ یکدیگر کشیدن ثروت و قدرت باد آورده در زندگی است...» (طبرسی، ۱۳۸۰، ج ۱۴: ۵۲۲)

در تفسیر نمونه آمده: دنیا چیزی جز متاع غرور نیست. از آنجا که حبّ و علاقه دنیا سر چشمه ی هر گناه و «رأس کلّ خطیئه» است، در این آیه ترسیم گویایی از وضع زندگی دنیا و مراحل مختلف، و انگیزه‌های حاکم بر هر مرحله را ارائه داده، می‌گوید: بدانید زندگی دنیا تنها بازی و سرگرمی و تجمل پرستی و فخر فروشی در میان شما و افزون طلبی در اموال و فرزندان است» (اعلموا أنّما الحیاة الدنیا لعبٌ و لهوٌ و زینةٌ و تفاخرٌ بینکم و تکاثرٌ فی الأموال و الأولاد) به این ترتیب «غفلت»، «سرگرمی»، «تجمل»، «تفاخر» و «تکاثر» دوران‌های پنج‌گانه عمر آدمی را تشکیل می‌دهند. سپس با ذکر یک مثال آغاز و پایان زندگی دنیا را در برابر دیدگان انسان‌ها مجسم ساخته، می‌فرماید: «همانند بارانی که محصولش کشاورزان را در شگفتی فرو می‌برد، سپس خشک می‌شود به گونه‌ای که آن را زرد رنگ می‌بینی، سپس تبدیل به کاه می‌شود!» (کَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا) (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۷، ج ۲۳: ۳۵۱)

ناصر خسرو این آیه را به منظور بیان رجحان لذت عقلی بر لذت حسی به کار برده، می‌گوید: مردم را دو لذت است یکی حسی و یکی عقلی، ... پس خردمند از خلق آن است که قصد سوی لذت عقلی کند تا برسد به لذت کلی که معدن آن عالم علویست و مر او را از بهر رسیدن بدان اندر این عالم آورده‌اند. (ناصر خسرو، ۱۳۸۳: ۲۴۸) یعنی در اعتقاد او غرض از آمدن انسان به این عالم، دستیابی او به لذات بی‌نهایت عقلی است و شرف نفس او در گرو توجه به همین لذات است: «و شرف نفسی آن است که مر او را از عقل نصیب است و مر لذت عقلی را نهایت نیست و هر نفسی که آن به لذات بی‌نهایت عقلی پیوسته شود اندر لذات حسی متناهی کمتر رغبت کند مگر آن مقدار کز آن چاره نباشد از بهر طلب علم را». (همان: ۲۵۱)

بنابراین او بهره‌گیری از سایر لذت‌ها را هم در حدّ نیاز برای انسان مجاز می‌داند، منتها در حدّی که آن لذت‌ها زمینه را برای دستیابی انسان به لذات عقلی که اصیل و ماندگارند فراهم کند؛ چرا که انسان به دلیل داشتن سه نوع نفس نباتی، حسی و نطقی لازم است که نخست به لذت نباتی رسد تا بدان غذای خویش را حاصل کند و به دنبال آن به لذت حسی دست یابد تا بتواند از شنیدن آوازهای خوش، دیدن نگارهای نیکو، بوستان‌های با نزهت و بوییدن بوی‌های خوش که

سایر حیوانات بی‌سخن از آن محرومند، بهره‌مند گردد و در پی رسیدن به کمال لذت حسی به بالاترین نوع لذت که شریف‌تر از لذات حسی است و آن لذت علمی است، نایل شود. در واقع او بعد از درجه بندی انواع لذت - که به نبات، حیوان بی‌سخن و حیوان سخنگو (انسان) اختصاص دارند- با بیان این مطلب که «هر نفسی که آن بلذات بی‌نهایت عقلی پیوسته شود اندر لذات حسی کمتر رغبت کند... و بدین سبب بود که پیغمبران علیهم السلام و حکما که به لذات عالم عقلی پیوسته شدند دست از لذات حسی بکشیدند و زندگانی این جهانی را بازی گفتند. اعلموا انما الحیوه الدنیا...» (همان: ۲-۲۵۱) نتیجه‌گیری می‌کند: خوشی‌ها و جاذبه‌های حیات مادی چیزی بالاتر از زمینه و تمهیدی برای آمادگی انسان برای دستیابی به خوشی‌ها و لذات بالاتر نیست و همانا کسانی که به مراتب بالاتری از لذات که همان لذات عقلی هستند رسیده‌اند، به زندگی دنیا و خوشی‌ها و لذت‌های حسی آن کمتر رغبت می‌کنند مگر به آن مقدار که از آن چاره نباشد.

۳- تاویل آیه ۵۵ سوره اسراء " و لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِیِّیْنَ عَلٰی بَعْضٍ وَ اَتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا " ترجمه: (همانا بعضی از رسولان را بر بعضی دیگر برتری بخشیدیم و برای حضرت داود کتاب زبور را دادیم). (ناصر خسرو، ۱۳۸۳: ۲۱۸)

با مراجعه به تفاسیر مختلف از قبیل سورآبادی، مجمع البیان، کبیر و بررسی تفسیر و تاویل‌های مختلف این آیه معلوم می‌گردد به اعتقاد نویسندگان این متون تفسیری، بهره‌مندی هریک از پیامبران مورد نظر از صفاتی چون مقام صفوت، خلّت، مکالمت، معراج و شفاعت عامل تفضّل یکی از ایشان بر سایرین است و البته این دیدگاه با آنچه که ناصر خسرو در تاویل این آیه آورده اختلاف فاحش و فراوانی دارد؛ از جمله:

در تفسیر ادبی و عرفانی خواجه عبدالله انصاری آمده: «خداوند پیغمبران را یکی صفوت داد و یکی را خلّت و یکی مکالمت و یکی معراج و شفاعت، آنگاه آن‌ها را در آن صفات بر یک دیگر فزونی داد...» (انصاری، ۱۳۷۱: ۵۷۴)

در تفسیر نمونه آمده: «یکی را به عنوان خلیفه الهی مفتخر ساخت، دیگری را کلیم الله و دیگری را روح الله قرار داد...». (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۷، ج ۱۲: ۱۶۱)

در حالی که ناصر خسرو این آیه را در تبیین این اندیشه که "هیچ کس قادر نیست نوشته الهی (آفرینش) را به طور کامل بخواند" آورده، می گوید: «هرکسی از رسولان از این نوشته مقداری بر خوانده‌اند بر اندازه تأیید که یافته‌اند و هر که از این نوشته معنی را بیشتر یافته است مر او را بر دیگر رسول که مر آن را کمتر یافته فضل بوده است.» بر این اساس معتقد است که عامل تفضل پیامبران به یکدیگر، مربوط به میزان توفیقی است که ایشان در سایه تأیید الهی، در خواندن نوشته الهی حاصل کرده‌اند؛ چرا که او با توسل به آیه ۱۰۹ سوره الکهف "قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي... " اعتقاد دارد که نوشته الهی (آفرینش) نامتناهی است و اگر همه دریاها مداد گردند و همه درختان قلم، نوشته الهی را بطور کامل نمی توان شرح کرد و درک آن فقط و فقط در حد میزانی است که مؤید است به تأیید الهی (ناصر خسرو، ۱۳۸۳: ۲۱۸)؛ در نتیجه به نظر او ملاک فضل و برتری هریک از پیامبران بر دیگری مربوط به میزان درک و شناخت آنها از نوشته الهی یعنی آفرینش او است.

۴- تأویل آیه ی ۵۰ سوره نمل: " و مَكْرُوا مَكْرًا وَاكْرَأْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ... " ترجمه: (آنها نیرنگی کردند و ما نیز در آن حال که غافل بودند تدبیری نمودیم.) (ناصر خسرو، ۱۳۸۳: ۴۱۸)

در تفاسیر مختلف مفهوم آیه فوق برای تبیین کیفیت دسیسه چینی نه گروه مفسد قوم نمود، برای قتل حضرت صالح پیامبر و خانواده اش بکار رفته است و از واژه "مکر" چه در معنی ظاهری و چه در معنی مجازی و استعاری، مفهوم تقریباً یکسانی اراده شده است که در نمونه‌های زیر آورده می‌شود: در ترجمه تفسیر مجمع البیان آمده: آن تبهکاران خودکامه نقشه شومی کشیدند و خداوند برای خنثی کردن نقشه شیطانی آنها، فرشتگانی فرستاد تا آنان را هدف سنگ‌های بلا قرار داده و نابود سازند. (کرمی، ۱۳۸۰، ج ۲۰-۱۹: ۳۹۶)

صاحب تفسیر جوامع الجامع در مورد مفهوم واژه " مکرنا " نوشته «خداوند این هلاک کردن را از راه استعاره به مکر مکر کننده تشبیه کرده است.» (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴ : ۴۷۴)

سور آبادی در تفسیر خود می‌نویسد: «و بسگالیدند ایشان سگالش بد و تدبیر کردیم ما در هلاکت ایشان تدبیری و در رسانیدیم سگالش به ایشان را در ایشان رسانیدنی و ایشان نمی‌دانستند که ما تدبیر هلاکت ایشان داریم.» (سور آبادی، ۱۳۸۰، ج سوم : ۱۷۸۲)

در تفسیر نمونه هم واژه مکر همچون سه تفسیر دیگر به معنی چاره اندیشی و به نوعی به مفهوم خنثای نقشه مفسدان و نابود کردن آن‌ها بوسیله خداوند به کار رفته است: «واژه مکر در ادبیات عرب به معنی هرگونه چاره اندیشی است.» و زمانی که در مورد خداوند به کار می‌رود به معنی خنثی کردن توطئه های زیانبار است و زمانی که در مورد مفسدان به کار می‌رود به معنی جلوگیری از برنامه‌های اصلاحی است. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۷، ج ۱۵ : ۴۹۸)

ناصر خسرو آیه مذکور را در بیان این دیدگاه فلسفی که انسان دارای دو قوه حسّی و عقلی است و لازم است که از هر دو قوای خود بطور کامل استفاده کند، به کار برده است. او معتقد است: انسان باید با کمک قوه حسّی خود امور محسوس را از کرده خدا (مخلوقات) و امور معقول را هم از گفته خدا حاصل کند. اگر انسان با وجود این دو قوه «امر خدای را از یکسوی خویش بندگی کرده باشد و از دیگر سوی عاصی شده باشد و از مقصود الهی بیفتد به شدت ابدی برسد.» (ناصر خسرو، ۱۳۸۳: ۴۱۸) در ادامه در بیان معنی مکر بنده و مکر الهی می‌گوید: «و چون مردم به هر دو قوت خویش از هر دو اثر الهی کز آن یکی اندر کرده اوست که آن عالم است و دیگر اندر گفته اوست که آن بیان است اندر نیابزد آن از او مکر باشد و غدری که خواهد که بر خدای آن را براند بدانچه همی مر قوت عاقله را از او سبحانه بنهان کند و بدان همی کار کند، لاجرم این صنع از صانع حکیم مر او را نیز بر مثال مکرری و غدری همی شود.» (همان: ۴۱۸)

بنابر این معلوم شد که در دیدگاه ناصر خسرو، در آویختن بنده به یکی از دو قوای حسّی و عقلی و عاطل گذاشتن دیگری نوعی مکر از طرف انسان به خداست و از طرف دیگر کوتاهی

بنده از برداختن به کسب بهره‌های هر دو حسّ که حکمت آفرینش الهی مبتنی بر آن‌ها بوده هم خود، مکرری از طرف خداوند نسبت به بنده است که موجب شدت و عذاب ابدی او می‌شود.

۵ - تأویل آیه ۵۴ سوره الروم "اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا" ترجمه: (خداست آنکه شما را از ناتوانی آفرید و از پس ناتوانی به شما نیرو داد، و در پی نیرو دوباره ناتوانی و پیری آورد، هرچه بخواهد می‌آفریند و او دانای تواناست.) (ناصر خسرو، ۱۳۸۳: ۲)

در تفسیر کبیر آمده: «خدای بحق آن کسی است که بیافرید شما را از چیزی سست؛ یعنی در ابتدای آفرینش ضعیفا بودید و آن حالت طفولیت است، چه اطفال قادر نیستند بر بطش و مشی و سایر تصرفات. پس داد شما را (مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ) از سپس سستی؛ یعنی طفولیت یا نطفه (قُوَّة) توانایی که آن وقت جوانی و برنایی است و یا تعلق روح به ابدان شما (ثُمَّ جَعَلَ) بس داد (مِنْ بَعْدِ قُوَّة) بعد از قوت شباب، سستی و عدم قدرت بر مشی و تصرفات؛ یعنی (وَشَبِيه) و پیری.» (کاشانی، ۱۳۴۶ ش، ج ۷: ۲۰-۲۱۹)

ابوالفتوح رازی هم در تفسیر خود درست به همان مفهوم طفولیت و ضعف و ناتوانی اولیه انسان و به دنبال آن به جوانی و داشتن قوه برنایی و در نهایت رسیدن به مرحله پیری او اشاره می‌کند. (رازی، ۱۳۵۲ ش، ج ۱۰-۹: ۶۱)

صاحب تفسیر نمونه می‌نویسد: «در آغاز آن چنان ضعیف و ناتوان بودید که حتی قدرت نداشتید مگسی را از خود دور کنید یا آب دهان خویش را نگه دارید. این از نظر جسمانی و از نظر فکری به مصداق "لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا" هیچ چیز نمی‌دانستید... ولی کم کم دارای قدرت شدید...» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۷، ج ۱۶: ۴۸۰)

اما ناصر خسرو علی‌رغم معانی و مفاهیم مشترک و یکسانی که تقریباً در همه متون تفسیری در ذیل تفسیر آیه مذکور بیان شده است، با دیدگاه و رویکرد فلسفی خاص خود دگرگونی‌های مختلف زندگی را مبتنی بر هدفی عقلانی دانسته، آیه را به شرح زیر تأویل می‌کند: ناصر خسرو این آیه را در جهت تعلیم و تحذیر افراد بشری مورد استفاده قرار می‌دهد و می‌گوید: خردمندان باید «اندیشه کنند تا ببینند به چشم بصیرت مر خویشان را در سفری رونده که مر آن رفتن را

هیچ درنگی و استنادی نیست از بهر آن که تا مردم اندر این عالم است از دو حرکت افزایش و کاهش خالی نیست...» (ناصر خسرو، ۱۳۸۸: ۲) بنابراین ناصر خسرو سیر دائمی افراد بشری و حرکت بی وقفه او را از مرحله‌ای به مرحله دیگر، چه از نظر جسمی و چه از نظر فکری، رمزی از سیر و سفر او از مبدأ خلقت تا مقصد آخرت می‌داند.

۶- تأویل آیه ۲۷ سوره کهف " اَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ... " ترجمه: (آنچه را از این کتاب به سوی تو وحی شده تلاوت کن، و نماز را برپا دار) (ناصر خسرو، ۱۳۸۳: ۴۰۵) مطابق کتاب تفسیر روح الجنان و روح الجنان این آیه «خطابست با رسول علیه السلام که گفت: بخوان ای محمد آنچه بر تو وحی کرده‌اند از قصه اصحاب کهف و جز آن "واتل" امر باشد از تلاوت و بعضی دیگر گفتند: متابعت کن آن را که خدای بر تو وحی کرده است از قرآن و اوامر و نواهی و هر دو معنی محتمل است. (لا مُبَدَل لِكَلِمَاتِهِ) یعنی در وعده او خلف نیاید و در خبر او کذب نرود...» (ابوالفتح رازی، ۱۳۵۲ ش، ج هفتم: ۳۲۹)

در تفسیر سور آبادی در ذیل تفسیر این آیه آمده: «بر خوان یا محمد آنچه وحی کردند به تو از نامه خدای تو (لا مبدل لکلماته) بدل کننده نبود سخنان خدای را.» (سور آبادی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۴۲۱-۲) در مورد لا مبدل لکلماته آمده: «نگر حرفی از اینچه به تو وحی کردیم بدل نکنی و گفته‌اند مراد از این کلمات وعد و وعید است... و گفته‌اند مراد از این کلمات قرآن است که بدون خدای کس نتواند از آن حرفی تبدیل کند؛ زیرا که قرآن منظوم است به نظم معجزه...» (همان، ج ۲: ۱۴۲۱-۲)

صاحب تفسیر احسن الحدیث می‌نویسد: «خواه ایمان بیاورند یا نیاورند، کتاب خدا را بر آن‌ها بخوان، گفته‌های خدا قابل تبدیل نیست، حق همان است که خدا می‌گوید و هیچ عامل و علتی نمی‌تواند کلمات خدا را عوض کند، جمله " لا مبدل لکلماته " ظاهراً برای استبعاد است یعنی مبادا انکار مردم تو را در کلمات خدا مشکوک کند...» (قرشی، ۱۳۷۰ ج ۶: ۲۰۸)

ناصر خسرو این آیه را در بیان چگونگی وحی و مصداق آن که عالم آفرینش باشد، مطرح کرده، در تأویل آن می‌نویسد: منظور از وحی سخن گفتن خدای است با رسول که آن با اشارت و تأیید خدا و به شتاب بوده است تا در آفرینش خدا که نوشته ابدی و بی تبدیل اوست

بنگرد و آن را بخواند. (ناصر خسرو، ۱۳۸۳: ۴۰۵) در حقیقت مراد ناصر خسرو از وحی، نیرویی است که بر اثر اشارتی بوده که با تأیید الهی بر دل منور رسول (ص) فرود آمده تا او به نور تأیید خداوند نوشته خداوند را بخواند؛ چنان که در آیه ۵۳ سوره فصلت فرماید: «سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَافَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ...» (همان: ۴۰۴) و عدم تغییر و تبدل در کلمات خداوندی (نوشته خدا یا آفرینش) هم به معنی ابدی و بی‌تبدیل بودن آفرینش اوست.

۷- تاویل آیه ۱۹ سوره الاسراء " وَ مَنْ اَرَادَ الْاٰخِرَةَ وَ سَعَىٰ لَهَا سَعِيَهَا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولٰٓئِكَ كَانَ سَعِيَهُمْ مَّشْكُورًا " ترجمه: (و آن کس که سرای آخرت را بطلبد، و برای آن سعی و کوشش کند- در حالی که ایمان داشته باشد- سعی و تلاش او، (از سوی خدا) پاداش داده خواهد شد.) (ناصر خسرو، ۱۳۸۳: ۴۱۶)

صاحب تفسیر المیزان می‌نویسد: واژه سعی به معنی سریع راه رفتن است نه بحدی که دویدن محسوب شود؛ حرف «لام» در «و سعی لها سعیها» برای اختصاص است و نیز اضافه «سعی» به «ضمیر آخرت» اختصاص را می‌رساند و اینگونه معنا می‌دهد: «هر کس که کوشش کند و مجدانه کوشش کند و کوششی کند که مختص به آخرت است». سعی برای آخرت باید به گونه ای باشد که لایق آن باشد. مثل این که کمال جدیت را در حسن عمل به خرج دهد و حسن عمل را هم از عقل قطعی و حجت شرعی گرفته باشد، و این مستلزم سه اصل توحید و نبوت و معاد است؛ چرا که در غیر این صورت خداوند او را مؤمن نمی‌داند. فَاُولٰٓئِكَ كَانَ سَعِيَهُمْ مَّشْكُورًا: خداوند عمل چنین کسانی را به بهترین وجه قبول می‌کند و کوشش آن‌ها را می‌ستاید و ستایش خداوند در برابر عمل بنده، عبارت است از تفضل او بر بنده‌اش. با توجه به این دو آیه می‌توان فهمید که اسباب اخروی عبارتند از اعمال و بس. (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۳: ۸۹)

سور آبادی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «هر که جهان را خواهد، بر دو معنی: یکی آن که به کار خیر، ثواب آن جهان را خواهد و آن مخلص بود؛ دیگر زاهدی که هم‌تش طلب عقبی بود. وَ سَعَىٰ لَهَا سَعِيَهَا: و کار کند آن را کار آن؛ یعنی اطاعت به اخلاص بود. هُوَ مُؤْمِنٌ: و او کرویده بود و چون این سه شرط به جای آورد: ایمان، طاعت و اخلاص، فَاُولٰٓئِكَ كَانَ سَعِيَهُمْ مَّشْكُورًا...» (سور آبادی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۳-۱۳۶۲)

ابوالفتح رازی می‌نویسد: «(وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ) و هر که او آخرت خواهد و سرای باز بسین (وَسَعَىٰ لَهَا سَعِيهَا) و سعی آن سرای کند از ایمان و عمل صالح (فَأُولَئِكَ...مَشْكُورًا) سعی ایشان مشكور باشد و عمل مقبول و به موقع جزاء و ثواب افتاده.» (رازی، ۱۳۵۲، ج ۷: ۲۲۲)

خواجه عبدالله انصاری هم همانند سایر مفسران در تفسیر آیه مذکور و واژه سَعَى و آخِرَةَ، به انجام اعمال بر اساس معیار شریعت و آوردن صدق معاملات در دنیا اشاره می‌کند و می‌گوید هر که شمه‌ای از معرفت احوال و احوال رستاخیز داند، بخوبی دریابد که هر عملی، کم و زیاد یا خرد و درشت در این دنیا انجام دهد در آخرت شمار آن از او خواهند. (انصاری، ۱۳۷۱ ج اول: ۷-۵۶۶)

ناصر خسرو این آیه را در تبیین فایده ایجاد عالم و کیفیت کسب آگاهی نفوس مردم از مصوّرات عقلی با کمک مصوّرات حسّی، آن هم به تدریج و تدرّج، آورده و می‌نویسد: «غرض او سبحانه از آفرینش نه آن است تا جوهر جسم بدین صورت‌ها و اشکال که ظاهر است نگاشته باشد... بلکه آن است تا نفس مردم که پذیرنده و یابنده این معانیست که از عالم روحانی بر جوهر جسم بدید آئنده است از صنع الهی بر این معانی مطلع شود و از این مصوّرات جسمی بانواع تصاویر که آن روحانیات است بدلات کتاب خدای، سوی مصوّرات عقلی که آن صورت الذّوات است... راه یابد.» (ناصرخسرو، ۱۳۸۳: ۴۱۴) او در حقیقت واژه "سَعَى" را به معنی تلاش مداوم نفس برای کسب علم و قابلیت می‌داند که آن با تدبیر و تدریج برایش حاصل می‌شود؛ و مراد از "كَانَ سَعِيَهُمْ مَشْكُورًا" این است که برای نفس آدمی واجب است که با کمک قوای دوگانه خود، از طریق مطالعه نوشته حق تعالی یعنی؛ عالم خلقت و گفته او یعنی؛ قرآن کریم، به وحدانیت خدا دلیل گیرد و در تحصیل مقصود الهی از این صنع (رسیدن به معقولات روحانی و سرانجام سعادت ابدی از طریق کسب علمی که با کمک قوای حسّی حاصل می‌شود)، نهایت سعی خود را به عمل آورد، چرا که رسیدن نفس مردم به مراتب عالی عالم علوی و در نهایت حصول ثواب ابدی، بی اطلاع بر معانی این عالم میسر نیست و به اعتبار آیه "وَإِنْ أَصَابَهُ فِتْنَةٌ أَنْقَلَبْ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ... مهمل داشتن قوای عقلی از یافتن معقولات، منجر به دور افتادن از مقصود الهی شده و موجب شدت ابدی می‌شود. (همان: ۴۱۴)

۸- تاویل آیه ۷۱ سوره مریم "وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا" ترجمه: (و همه شما بدون استثنا وارد جهنم می شوید، این امری است حتمی و فرمانی است قطعی از پروردگارتان) (ناصر خسرو، ۱۳۸۳: ۳۳۲)

صاحب تفسیر نمونه در تفسیر آیه مذکور نوشته است: واژه "ورود" در این آیه به معنی دخول است و ضمیر "کم" در منکم دارای یک معنی عام است و همه انسانها را شامل می شود؛ بنابراین همه انسانها بدون استثنا وارد جهنم می شوند، منتها دوزخ بر نیکان سرد و سالم خواهد بود. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۷، ج ۷: ۱۱۸)

خواجه عبدالله انصاری در تفسیر عرفانی این آیه نوشته است: «ورود بر دو گونه است: ورود ادب و تهذیب، ورود غضب و تعذیب، ورود اول مؤمنان راست و ورود دوم کافران راست. مؤمن به گناه آلوده است و خداوند از دوزخ گرمابه ای برای او می سازد تا کثافت گناه را از تن او بشوید، تا در نهایت به سرمنزل کرامت و سعادت برسد؛ و در مورد مؤمنان، آتش دوزخ را به مثابه آتشی می داند در برابر زر خالص که موجب درخشانی و برافروختگی آن می شود. (انصاری، ۱۳۷۱: ج ۲: ۳۶)

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان آورده: «خطاب کم به عموم مردم است، چه کافر و چه مسلمان و ضمیر "ها" در کلمه "واردها" به آتش برمی گردد و کلمه "ورود" به معنی حضور و اشراف است، یعنی کافران وارد آتش جهنم می شوند ولی مؤمنان و متقیان در شرف دخول قرار می گیرند، ولی رحمت خداوند در نهایت مانع از ورود آنان به آتش جهنم می شود. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۱۴: ۱۲۵)

سورآبادی در تفسیر آیه مذکور می نویسد: «منظور از "کم" در واژه "منکم" کافران است ولی اگر بنا به عقیده گروهی، منظور از آن هم کافران و هم مؤمنان باشد، در این صورت تفسیر آیه به این صورت خواهد بود کسانی که از شرک و معاصی و کفر نپرهیزد، وارد جهنم شده و در آن باقی می مانند ولی اگر کسی به خاطر برهیز از کفر تقوی بیشه کند بعد از مدتی از آتش دوزخ نجات می یابد، چون هیچ مؤمنی برای همیشه در دوزخ باقی نمی ماند، ولی اگر تقوای او برای

پرهیز از دیگر معاصی باشد برای همیشه از دوزخ نجات می‌یابد، طوری که گویی از آن هرگز خبر نداشته است. (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۴۹۲)

ناصر خسرو در تأویل این آیه می‌نویسد: اگر چه «ظاهر این آیه آن است که همه مردمان را نخست اندر دوزخ آرند آنگاه پرهیزگاران را برهانند و ستمگاران را اندر او بگذارند.» (ناصر خسرو، ۱۳۸۳: ۳۳۲) اما حقیقت معنی و تأویل آیه در دیدگاه او این است که منظور از ضمیر "ها" در "وَأَرُدُّهَا" همان دوزخ این عالم است که در میان کره اثیر و آتش قرار دارد و از آن جایی که وجود یافتن نفس که منشأ حرکات و سکانات جسم است، فقط و فقط از راه پیوستن آن به جسد آدمی حاصل می‌شود و با کسب علم، آن هم با کمک میانجیان حواس ظاهر و باطن، نام هستی بر او محقق می‌گردد، بنابراین نفس هر انسانی مطابق حکمت الهی از طریق تعلق به جسم باید بر این آتش (عالم میان اثیر) وارد شود و بعد به مصداق آیه ۷۱ سوره مریم "ثُمَّ نُنْجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ نَذَرْنَا الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا" (همان) از طریق تلاش و کسب تدریجی علم که آن «تصوّر او باشد به علم الهی اعنی تجرید توحید بشناختن مر لطایف و کثایف را که نوع‌های آفرینش اند...» (همان: ۳۲۵) با رسیدن به عالم علوی، سعادت و فلاح خود را حاصل کند و از قید جهل و نقص که آن دوزخ نفوس در این عالم است، نجات یابد.

نتیجه گیری

در مقاله حاضر با بررسی و تحلیل تأویلات ناصر خسرو از آیات قرآنی، معلوم گردید که او به تبع معتقدات فرقه اسماعیلیه، به رمزی و مثلی بودن آیات قرآن و لزوم تأویل آنها برای کشف و درک معانی باطنی آنها معتقد است و روی آوردن به تأویل و توجه به بطن قرآن را شرط عقل می‌پندارد. از نظر او شریعت و کتاب خدا دارای ظاهر و باطن است و پایداری ظاهر آنها هم وابسته به باطنشان است و معنی و تأویل آیات قرآن برای دانایان پیدا و از نادانان پنهان است. او فقط علی (ع)، آل نبی (ع) و بزرگان و دانایان اسماعیلیه را اهل و شایستگان تأویل می‌داند و معتقد است بقیه مردم، فقط باید به دنبال ایشان باشند و تأویلات و بواطن احکام و آیات و امور را از ایشان بی‌پرسند؛ بنابر این او در کتاب زاد المسافرین که مظهر نگرش‌های فلسفی و عقلانی او نسبت به مسأله آفرینش، صانع عالم، سیر بی‌وقفه همه موجودات به طرف مرکز هستی و سایر مقولات مربوط به وجود و موجود است، مشابه آثار دیگرش، ضمن بیان معانی باطنی آیات قرآنی، آنها را با توسعه فراگیر، در خدمت تبیین دیدگاه‌های فلسفی خود قرار می‌دهد و در این رهگذر، گاهی آیه‌ای خاص و زمانی هم واژه‌ای مشخص را در معنای مورد نظر خود استعمال می‌کند و معنا و مفهومی منحصر بفرد به آنها ارائه می‌دهد که با معانی و مفاهیم مورد نظر سایر تأویلات و تفاسیر معاصر و قبل و بعد خود فرسنگ‌ها فاصله دارد.

فهرست منابع و مآخذ

- ۱- قرآن کریم
- ۲- آقانوری، علی، (۱۳۸۱) «اسماعیلیه و باطنی‌گری»، در کتاب اسماعیلیه (مجموعه مقالات)، چاپ اول، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم.
- ۳- ابن سینا، ابوعلی حسین، (۱۳۳۲)، پنج رساله، مقدمه و حواشی دکتر احسان یار شاطر، انجمن آثار ملی.
- ۴- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۸ ق)، لسان العرب، به کوشش علی شیری، بیروت.
- ۵- انصاری، خواجه عبدالله، (۱۳۷۱)، تفسیر ادبی عرفانی قرآن مجید از کشف الاسرار میبیدی، نگارش حبیب‌الله آموزگار، چاپ و انتشارات اقبال.
- ۶- انوشه، حسن و گروه مؤلفان، (۱۳۸۰)، فرهنگنامه ادبی فارسی، تهران، چاپ اول، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۷- داورپناه، ابوالفضل، (۱۳۷۵)، انوار العرفان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، انتشارات صدر تهران.
- ۸- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م)، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوری، دارالعلم دمشق و دارالشامیه بیروت.
- ۹- رازی، شیخ ابوالفتوح، (۱۳۵۲)، روح الجنان و روح الجنان، انتشارات کتابفروشی اسلامیّه
- ۱۰- زرقانی، محمد عبدالعظیم، (۱۴۲۶ق/۲۰۰۴م)، مناهل العرفان فی علوم القرآن، الطبعة الاولى، بیروت، دارالفکر.
- ۱۱- سوراآبادی، عتیق بن محمد، (۱۳۸۰)، تفسیر سوراآبادی، تصحیح علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، فرهنگ نشر نو.
- ۱۲- سیوطی، عبدالرحمان، (۱۳۶۳)، الاتقان فی علوم القرآن، قم، چاپ محمدابوالفضل ابراهیم، چاپ افست.

- ۱۳ - شیخ اشراق (سهروردی)، شیخ شهاب الدین، (۱۳۵۵ش)، *مصنفات*، تصحیح سیدحسین نصر، انجمن حکمت و فلسفه.
- ۱۴ - صدرالدین شیرازی، (ملاصدرا)، (۱۳۷۰)، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجهی، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۵ - _____، (۱۳۸۶)، *مفاتیح الغیب*، تهران: بنیاد حکمت صدر.
- ۱۶ - صفای ذبیح الله، (۱۳۷۳)، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، انتشارات فردوس.
- ۱۷ - طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۶۳)، *تفسیر المیزان*، تهران، چاپ گلشن، با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجاء و انتشارات امیرکبیر.
- ۱۸ - طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمد جواد بلاغی، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
- ۱۹ - _____، (۱۳۷۷)، *جوامع الجامع*، ترجمه گروه مترجمین: حبیب روحانی و علی عبد الحمیدی، مشهد، چاپ دوم، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، آستان قدس رضوی.
- ۲۰ - طریحی، فخرالدین، (۱۳۶۲)، *مجمع البحرین*، تحقیق السید الحسینی، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- ۲۱ - محقق، مهدی، (۱۳۶۸)، *تحلیل اشعار ناصر خسرو*، تهران، دانشگاه تهران.
- ۲۲ - قبادیانی، ناصر خسرو، (۱۳۶۳)، *جامع حکمتین*، تصحیح محمد معین و هنری کرین، تهران، طهوری.
- ۲۳ - _____، (۱۳۶۳)، *گشایش و رهائش*، تصحیح سعید نفیسی، جامی، تهران.
- ۲۴ - _____، (۱۳۶۵)، *دیوان ناصر خسرو*، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، چاپ سوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۵ - _____، (۱۳۶۳)، *وجه دین*، چاپ دوم، تهران، طهوری.

- ۲۶ - قرائتی، محسن، (۱۳۸۷)، *تفسیر نور*، تهران، چاپ دهم، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- ۲۷ - قریشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۰)، *تفسیر احسن الحدیث*، ویرایش محمد حسن بکائی چاپ اول، نشر بنیاد بعثت.
- ۲۸ - کاشانی، ملا فتح‌الله، (۱۳۶۶)، *تفسیر کبیر - منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، مقدمه ابوالحسن شعرانی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، چاپ سوم، کتابفروشی اسلامیة.
- ۲۹ - مدرّسی، سید محمد تقی، (۱۳۷۸)، *تفسیر هدایت*، مشهد، چاپ اول، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- ۳۰ - مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، (۱۳۸۵/ق ۱۹۶۵ م)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، چاپ اول، بیروت، دارالهدایه.

Archive SID