

## بررسی تطبیقی و تحلیلی تأویل‌های عرفانی نجم‌الدین رازی و نظام نیشابوری

محسن قاسم‌پور<sup>۱</sup>، ابوطالب مختاری<sup>۲</sup>

( تاریخ دریافت مقاله: ۹۲/۹/۶ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۲/۱۲/۲۴ )

### چکیده

عرفا و صوفیه به تأویل و باطن قرآن توجه بسیار کرده‌اند. از این رهگذر، برداشت‌های ویژه‌ای از آیات قرآن دارند و مبانی نظری و سیروسلوک عرفانی خود را با آن سنجیده‌اند. از جمله، نظام نیشابوری - ادیب و عارف سده هشتم یا نهم قمری - در *غرائب القرآن و رغائب الفرقان* آیاتی از قرآن را، پس از تفسیر، تأویل کرده است؛ گرچه در این کتاب، او از مبانی اعتقادی و روش «تأویلات نجمیه» اثر پذیرفته که نجم‌الدین رازی نگاشته است، عارف نامی سده هفتم که به دایه شهرت داشت. نیشابوری خود نیز به این اثرپذیری اشاره می‌کند و می‌گوید تأویل‌هایی را از میان گفته‌های رازی انتخاب کرده است که به امکان «جمع» نزدیک‌تر باشد، تأویل‌هایی که در آن جنبه‌های ظاهری و باطنی آیات قرآن، هر دو، در نظر گرفته شده‌است. او نوشته‌های رازی را با روش‌های گوناگون تلخیص می‌کرد، تغییرات ادبی یا محتوایی در آن می‌داد و گاه، مطالبی را بدان می‌افزود. وی آیاتی را از دیدگاه خود تأویل کرده است، اما حتی این تفسیرهای مستقل هم در چارچوب مبانی و روش تأویلی عارفانی مانند نجم‌الدین رازی قابل ارزیابی است. نیشابوری با ادبیات عرب به‌خوبی آشنا بود و ذوق عرفانی بسیاری داشت. بدین ترتیب، بررسی تطبیقی تأویل در آثار این دو دانشور می‌تواند نگرشی تازه به گفته‌های آنان به وجود آورد؛ در این مقاله، با روشی توصیفی و تحلیلی، این تأویل‌ها را بررسی کرده‌ایم.

**کلیدواژه‌ها:** تأویل اشاری، تأویل عرفانی، نجم‌الدین رازی، نظام نیشابوری.

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان  
Email: ghasempour@kashanu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان  
mail: tahamokhtary@gmail.com

### طرح مسئله

بی‌تردید، دانشوران علوم مختلف از دستاوردهای علمی دانشمندان پیش از خود بهره‌مند می‌گردند. تطبیق نظریه‌های دانشمندان در یک موضوع و تعمق در آن، تحولات و پیشرفت آن علم را نمایان می‌سازد و راه‌های شکوفایی آن، و چه‌بسا اصلاح نقص‌ها را هموارتر می‌کند.

عرفان علمی و تصوف، به‌ویژه از دوره ابن عربی به‌بعد، توجه بیشتر مجامع علمی اسلامی را جلب کرده است. عرفا و صوفیه معتقدند که علم واقعی از طریق کشف و شهود حاصل می‌شود و حضوری است. آنان برای تطبیق عقاید خود با قرآن به تأویل عرفانی آن روی آورده‌اند. نجم‌الدین رازی، معروف به «دایه»، یکی از دانشوران بزرگ عرفانی در سده هفتم است که، همچو حلقه اتصال، عرفای سلف و عرفای متأخرتر را به هم پیوند می‌دهد. «تأویلات نجمیه» تفسیری عرفانی به قلم اوست که متنی ساده و کمابیش روان دارد و از این‌رو، توجه نویسندگان و علاقمندان آثار تفسیری عرفانی را، در دوره‌های بعد، به خود جلب کرد. از جمله، نظام نیشابوری در سده ۸ یا ۹ قمری به‌سبب علاقه فراوانی که به اندیشه‌های عرفانی داشت، آیاتی از قرآن را تفسیر کرد و در این کار، از تأویلات نجمیه، به‌ویژه در بخش تأویل آیات، بهره بسیار برد؛ او خود به این تأثیرپذیری و اقتباس اشاره کرده است [۳۷، ج ۶، ص ۶۰۷].

نظام، به‌عنوان عارف و مفسری ادیب، چگونه از تأویلات نجمیه اقتباس کرده است؟ آیا کار او تقلیدی صرف بود یا اجتهاد و آزاداندیشی او در این اقتباس مشاهده می‌شود؟ روش‌های تلخیصی و اصلاحی او بر چه مبانی‌ای استوار است؟ آگاهی‌های عرفانی و ادبی او چه تأثیری بر نحوه تأویل‌نگاری‌اش دارد؟ این نوشتار، با یک مقدمه و در دو بخش، در پی پاسخ به این سؤالات است.

### پیشینه بحث

تأثیرپذیری مفسران از تفسیرهای پیش از خود موضوعی غیر قابل انکار است. چنان‌که فخر رازی و طبرسی از زمخشری تأثیر گرفته‌اند؛ فخر رازی این‌الگوگرفتن را آشکار نمی‌کند، اما طبرسی آنرا می‌پذیرد [۲۶، ج ۱، ص ۲]. اهل معرفت و تأویل هم از مشایخ پیشین اثر می‌پذیرفتند، از جمله نظام نیشابوری، کاشفی سبزواری و حقی بروسوی که هر سه تأویل‌های نجم‌الدین رازی را در نوشته‌های خویش پیش چشم داشته‌اند [نک: ۳۰، ج ۱، ص ۸۷ و ۸۷؛ ۱۳، ج ۱، ص ۴۴۷ و ۴۴۷؛ ج ۴، ص ۲۷۷ و ج ۹، ص ۱۷۸]؛ چنان‌که آلوسی از تفسیر و تأویل نظام نیشابوری در اثر خویش بهره برده است [نک: ۲، ج ۳، ص ۱۷۳ و ج ۴، ص ۷۰].

امروزه، تفسیر تطبیقی موضوع پژوهش‌های کمابیش دامنه‌داری در زمینه مطالعات قرآنی است و این امر توجه بیشتر محققان به مقایسه انواع گوناگون تفسیرها را نشان می‌دهد. اما، به تطبیق و مقایسه متن‌های تأویلی کمتر پرداخته شده است. پیش از این، پژوهش‌هایی پیرامون «تأویلات نجمیه» و *غرائب القرآن* صورت گرفته بود، اما به‌تازگی محققانی مانند محمدرضا موحدی کتاب «تأویلات نجمیه» را تصحیح کرده، و به نتایج قابل توجهی رسیده‌اند [نک: ۳۵؛ ۳۶]. نیز، محسن صادقی در کتاب *بزرگان ری* مطالبی کلی در این زمینه بیان کرده است [نک: ۲۴]. همچنین، استاد محمدعلی مهدوی راد به تفسیر *غرائب القرآن* پرداخته و، ضمن معرفی تفاسیر عامه، جنبه‌های گوناگون این تفسیر را واکاوی کرده، و به‌اختصار از تأویل *غرائب* سخن گفته است [نک: ۳۶]. همچنین، محمدحسین توانایی پایان‌نامه‌ای، به راهنمایی ابوالقاسم امامی، در دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج نگاشته است که در آن نمونه‌هایی از مسائل عرفانی و تأویل‌های نیشابوری را آورده است. با این همه، تاکنون تأویل‌های نجم‌الدین رازی و نظام نیشابوری به‌صورت تطبیقی بررسی نشده است تا تاثیر اندیشه‌های نجم‌الدین رازی در نگارش *غرائب* آشکار گردد.

#### مقدمه

قرآن، کلام خدا و آیت جاوید پیامبر خاتم (ص)، را می‌توان تفسیر و نیز تأویل کرد. به نظر می‌رسد بهترین تعریف از تأویل قرآن، نشان‌دادن همان معانی باطنی و مصادیق خارجی آیات باشد که راسخان در علم از آن آگاه‌اند. فضیل‌بن‌یسار می‌گوید که از امام باقر (ع) درمورد روایت *مَا مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ* (هیچ آیه‌ای از قرآن نیست، مگر آنکه ظاهر و باطن دارد) پرسیدم. حضرت فرمودند: ظاهر آن همان تنزیل آن، و باطن آن تأویل آن است. برخی از (تأویل) آن گذشته و برخی از آن واقع نشده است، (تأویل) آن جریان دارد همچون جریان خورشید و ماه. همان‌طور که تأویل برخی از آن محقق شده، دربارهٔ مردگان می‌باشد، چنان‌که بر زندگان تعلق می‌گیرد. خداوند فرمود: و تأویل آن را جز خدا و راسخون در علم نمی‌دانند. ما (امامان) به‌تبع پیامبر (ص) آن را می‌دانیم [۲۵، ج ۱، ص ۱۹۶].

بدیهی است که تأویل قرآن از تفسیر آن اهمیت بیشتری دارد و همه شایستگی پرداختن به آن را ندارند. براساس روایت یادشده، و روایات کمابیش فراوان دیگر چون حدیث ثقلین، پیامبر (ص) و اهل بیت او (ع) -به‌عنوان مهم‌ترین مصداق راسخون در علم- از دانش تأویل قرآن، علاوه بر دیگر علوم قرآنی، آگاه هستند. با این وجود، عرفا و متصوفه

بیش از دیگر فرقه‌های اسلامی به تأویل قرآن روی آورده‌اند؛ آنان تأویل و باطن قرآن را مهم و اصل می‌دانند، گرچه به ظاهر کلام خدا و ارتباط آن با باطن هم ایمان دارند. براساس پژوهش‌های انجام‌شده، عرفان و تصوف را می‌توان مسلکی تأویلی نامید؛ مشاهده باطن و حقیقت امور، و کشف و فهم معانی که پایه عرفان به شمار می‌رود، همان علم تأویل است که آن را اعظم و اشرف علوم می‌خوانند. اهل معرفت تأویل را تطبیق میان دو کتاب قرآنی جمعی و آفاقی تفصیلی می‌دانند و بر مراتب و درجات طولی در تأویل تأکید می‌کنند. یعنی، هریک از مراتب معنایی قرآن با مرتبه‌ای از وجود و حالتی درونی تطبیق می‌کند [۳، ج ۱، ص ۲۴۰-۲۴۱ و ج ۵، ص ۷۵] که این برداشت بر وحدت در کثرت و کثرت در وحدت استوار است. به دیگر سخن، عبور از کثرت و تأویل آن به وحدت یکی از رسالت‌های اصلی عارف است که از رهگذر کشف و شهود تحقق می‌یابد [۴، ج ۱، ص ۳۰۵؛ ۱۴، ج ۲، ص ۵۷۸]. نیز، عارفان تأویل حق را می‌پذیرند اما در نفی و رد تأویل باطل بسیار سخن گفته‌اند. به گفته سید حیدر آملی، حق تأویل نخست از آن ائمه اطهار (ع) است [۳، ج ۱، ص ۲۹۳-۲۹۷] و به تصریح عبدالرزاق کاشی، تأویل در آخرالزمان از آن مهدی موعود است [۲۹، ج ۱، ص ۱۲].

برخی مفسران تأویل گروه‌هایی مثل صوفیه از قرآن را بدون ارتباط به اسلام، و حاصل اعتقاد به «ظاهر و باطن داشتن» قرآن می‌دانند، و می‌گویند که این گروه‌ها ادعای دانستن باطن قرآن را، از راهی مثل الهام، دارند [۲۳، ج ۴، ص ۵۲۴]. برخی نیز می‌گویند تأویل‌های رمزی اهل تصوف بر شیوه صحیحی استوار نیست و بین عبارت و معنای رمزی پیشنهادشده برای آن نسبتی وجود ندارد؛ پس، این شیوه، که به نوعی گام‌نهادن در وادی تفسیر به رأی است، بر مقدمات علمی و براهین منطقی استوار نیست و نمی‌توان آن را پذیرفت [۳۳، ج ۲، ص ۵۲۷-۵۲۸]؛ به‌ویژه، در مورد آیاتی مانند آیات الأحکام، که معنای ظاهری و عرفی آن مراد است، تأویل مایه فساد معنا، اخلال در پیام قرآن و نوعی تأویل به رأی می‌گردد و آن را از مصادیق حدیث پیامبر (ص) می‌دانند که فرمود: پس از خود بر اتمم از سه کار بیمناکم؛ از جمله آنکه: «أَنْ يَتَأْوَلُوا الْقُرْآنَ عَلَى غَيْرِ تَأْوِيلِهِ»؛ اینکه قرآن را بر غیر تأویل صحیح آن، تأویل کنند... [۳۱، ج ۸۹ ص ۱۰۸]. درمقابل، برخی مانند محمدحسین ذهبی برای پذیرش تفسیر اشاری، که تأویلات صوفیه از مصادیق آن است، شروطی را نام برده‌اند، مانند: همخوانی با ظاهر قرآن، داشتن شاهد و برهان شرعی، نداشتن معارض شرعی و عقلی و نیز، آن را تنها مراد آیه - بدون در نظر گرفتن معنای ظاهری آیه - ندانستن [۱۸، ج ۲، ص ۳۷۷].

با همهٔ مجادله‌هایی که بر سر قبول یا رد تأویل در گرفته است، نگارندگان بر این باورند که آن دسته از تأویل‌های عارفان را می‌توان صحیح دانست که دارای این چهار شرط باشند: اول. برخاسته از هوی و هوس نباشد؛ دوم. با ظاهر قرآن تعارض آشکار نداشته باشد. سوم. با مسلمات عقلی ناسازگار نباشد؛ چهارم. شواهدی از روایات و سنت معتبر در تأیید آن وجود داشته باشد.

تأثیرپذیری تفسیرها و تأویل‌های متأخر از تفاسیر و تأویل‌های متقدم نکته‌ای غیر قابل انکار است؛ از آن جمله، تأویلات نظام نیشابوری که به پیروزی از تأویلات نجم‌الدین رازی نگاشته شده است. در این مقاله، نخست اندکی با نجم‌الدین رازی و نظام نیشابوری، تفسیرهایشان و رویکرد عرفانی آنها در تأویل قرآن آشنا می‌شویم و پس از آن، به تفصیل به تطبیق تأویلات این دو عارف خواهیم پردازیم.

## ۱. تأویل قرآن در تفاسیر نجم‌الدین رازی و نظام نیشابوری

### ۱.۱. نجم‌الدین رازی و تأویلات نجمیه

نجم‌الدین ابوبکر عبدالله بن محمد اسدی رازی در ۵۷۳ هـ ق در ری زاده شد، و در ۶۵۴ یا ۶۵۶ در بغداد درگذشت. رازی از بزرگ‌ترین مشایخ صوفیه و از خلفای عارف نامدار نجم‌الدین کبری (متوفی ۶۱۸ هـ ق) بود که نخست نزد شیخ مجدالدین بغدادی تربیت یافت و در دورهٔ جوانی در خوارزم، از توجهات مجدالدین بغدادی بهره برد. با حملهٔ مغول، رازی از ایران گریخت و بیش از سی سال از پایان عمرش را در ممالک غربی و بغداد سپری کرد. گفته‌اند که او در سفرهایش با صدرالدین قونوی و مولوی دیدار کرده است [۱۵]، ج ۲، ص ۲۶۲؛ ۱۱، ص ۴۳۷؛ ۱۷، ج ۱۴، ص ۷۵۶-۷۵۷].

از جمله آثار مهم او *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد، منارات السائرين و مقامات الطائرين* و «بحر الحقائق و المعانی فی تفسیر السبع المثانی» است که بعدها به نام «تأویلات نجمیه» شهرت یافت. افزون بر این آثار، باید از دو رسالهٔ *عقل و عشق* (معیار الصدق فی مصداق العشق) و *مرموزات اسدی در مزمورات داودی* نیز یاد کرد [رک: ۱۲، ج ۱، ص ۲۲۳؛ ۸، ج ۱، ص ۴۶۱؛ ۶، ج ۲، ص ۹۳۳].

بر اساس تحقیق یکی از محققان، حدود سی نسخه از تأویلات نجمیه با نام‌های گوناگون، حتی به نام نویسندگان دیگر، در کتابخانه‌های مختلف جهان به ثبت رسیده است که نسخهٔ نظام نیشابوری مهم‌ترین آنهاست. نجم‌الدین رازی نامی برای اثر خود بیان نکرده است؛ اما در قدیمی‌ترین نسخه‌ها و نیز در نقل قول نویسندگان هم‌دورهٔ مؤلف به نام «بحر الحقائق و المعانی» برمی‌خوریم. اگرچه، برای آن نام‌های دیگری هم نوشته‌اند، چون

«تأویلات نجمیه»، «حقائق النجمیه» و «اشارات فی کلام الله» [۲۴، ص ۳۳۵-۳۳۶]. سبب این آشفتگی تشابه اسمی نجم‌الدین رازی (دایه) با استاد و پیر مرادش نجم‌الدین کبری است. در پژوهشی که یاد کردیم، محقق براساس ده دلیل و قرینه، از درون و بیرون متن، اثبات می‌کند که در تأویلات نجمیه، تفسیرهای آغاز کتاب تا پایان سوره طور به قلم شیخ نجم‌الدین رازی است. این نظر را نوشته‌های ذهبی [۱۸، ج ۲، ص ۳۹۳] و محمدهادی معرفت [۳۳، ج ۲، ص ۹۹۸] هم تأیید می‌کند. گرچه برخی چون فرتیس مایر سوئدی براساس نسخه‌ای از یک کتابخانه در استانبول - و نیز بروکلیمان، مجتبی مینوی و زرین‌کوب آن را اثر نجم‌الدین کبری می‌دانند [۲۴، ص ۳۳۵-۳۳۶]

در این مقاله، از «تأویلات نجمیه» به تحقیق احمد فرید مزیدی و چاپ بیروت استفاده کرده‌ایم که این مصحح هم، به اشتباه، آن را از نجم‌الدین کبری دانسته است. در این چاپ، آیات ۳۵ تا آخر سوره نور، تمام سوره فرقان و آیات ۱ تا ۲۱۵ سوره شعرا تأویل نشده است و این نظر محقق یادشده را تأیید می‌کند که مهم‌ترین نسخه و نسخه صحیح را همان نسخه نظام اعرج می‌داند. زیرا، نظام در اثر خود برای ۶ آیه از این آیات تأویلاتی را آورده است و حتی در ضمن تأویل آیه ۶۱ سوره نور عبارت «قال الشيخ المحقق نجم‌الدین المعروف بدایة رضی الله عنه: فيه إشارة إلى...» را ذکر می‌کند [۳۶، ج ۵، ص ۲۱۷]. این عبارت نشان می‌دهد که نظام نه تنها در تأویل آیات نخست قرآن تا پایان سوره طور از اقوال نجم‌الدین رازی بهره برده، بلکه در تأویل دیگر بخش‌ها هم به دیدگاه رازی بی‌توجه نبوده است؛ پس، نسخه نظام کامل‌تر است. افزون بر این، او از نجم‌الدین رازی، معروف به دایه، الگو گرفته است نه از نجم‌الدین کبری؛ چنان‌که در جای دیگر هم بیان کرده است [۳۶، ج ۶، ص ۶۰۷]. همچنین، تأویل سوره ذاریات تا آخر قرآن را عارف دیگری به نام «علاءالدوله سمنانی» (متوفی ۷۳۶ هـ) تکمیل نموده که «عین الحیاة» نام گرفته است، اما نوشته‌های او سهولت و روانی نوشته نجم‌الدین رازی را ندارد.

رازی، همچو سمنانی، تأویل خود را بر قواعد فلسفی صوفیانه بنا نهاده، و این امر اثرش را قابل‌فهم‌تر ساخته است [۱۸، ج ۲، ص ۳۹۵]؛ او که کمابیش مخالف تفسیر ظاهر بود، تفسیر اشاری و تأویل خود را با عبارت «الاشارة فيه الى» آورده است [۱۸، همان]. نیز در تفسیر قرآن، آیات را با اصول تصوف و سلوک عرفانی تطبیق داده است، اما این توجه به جنبه باطنی آیه او را از توجه عمیق به جنبه ظاهری آن باز نداشته است، زیرا به شریعت و مفاهیم ظاهری قرآن پای‌بند بود. برای نمونه، ذیل آیه «إِنَّ الصَّافِيَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ...» [البقره، ۱۵۸] می‌گوید: «صفا و مروه از شعائر الهی است و این جنبه ظاهری است، اما از لحاظ باطنی صفا همان «سر» است و مروه «روح»، و سالک بین روح و

سرّ در سعی و گردش است. در صفای «سرّ» از متعلقات دو جهان (و بلکه از همه هستی) انقطاع حاصل می‌کند و ساعتی نیز در مروء «روح»، که همان رساندن خیر به تمام اجزاء انسانی‌اش می‌باشد، جولان می‌کند. وی در ادامه افزوده است: «هفت مرتبه سعی بین صفا و مروء اشاره است به اینکه اعضای ظاهری انسان هفت عدد است و طور باطنی او نیز هفت تا است و همین‌طور عالم هستی، هفت اقلیم است» [۱۹، ج ۱، ص ۲۳۴؛ ۲۸، ص ۳۲۲]. از این نمونه‌ها در تأویلات نجمیه بسیار دیده می‌شود [نک: ۲۸، ص ۳۲۲-۳۲۶؛ ۲۴، ص ۳۴۹-۳۵۰]. رازی در تأویلات خود از روایاتی استفاده کرده که بخش مهمی از آن روایات صوفیه است و در منابع حدیث شیعه و سنی یافت نمی‌شود، مثل حدیث «ان الله خلق آدم فتجلی فیه» که به پیامبر منسوب است [۱۹، ج ۱، ص ۱۴۸؛ ۳۶، ج ۱، ص ۲۳۸]. نظام هم، در بیشتر موارد، در نقل این‌گونه روایات از رازی پیروی کرده است. تعداد کمتری از روایات مورد استناد رازی در کتاب‌های اهل سنت (و گاه در منابع حدیث شیعه) سند دارد [رک: ۲۸، ص ۳۳۶-۳۳۴؛ ۲۴، ص ۳۵۱-۳۵۲].

تأویلات نجمیه شامل تفسیر هم می‌شود و نظام نیشابوری در این بخش هم از آراء نجم‌الدین رازی استفاده کرده است. برای نمونه، در بخش آراء تفسیری آیات ۷۵ سوره «ص» و ۵۴ سوره فصلت خلاصه سخنان رازی را به ترتیب با عنوان قول «ارباب التأویل» و قول «اهل المعرفة» ذکر می‌کند. [۱۹، ج ۵، ص ۱۹۷ و ص ۲۷۰؛ ۳۶، ج ۵، ص ۶۰۸ و ج ۶، ص ۶۴].

## ۲.۱. نظام نیشابوری و تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان

حسن بن محمد بن حسین قمی نیشابوری معروف به نظام اعرج، که اصل او از قم است، در نیشابور متولد شد و آنجا زیست. تاریخ تولد و وفاتش مشخص نیست؛ به گفته تهمی، در تاریخ وفات این شخص بیش از یکصد سال اختلاف است، زیرا سال‌های ۷۲۸، ۷۳۰، ۸۱۱، ۸۲۸ و بعد از ۸۵۰ در منابع مختلف ضبط شده است.

در کتب تراجم حدود ده عنوان تألیف و رساله را به نام او نوشته‌اند، از جمله «اوقاف القرآن»، «توضیح التذکره» (شرح تذکره خواجه نصیر طوسی در علم هیئت)، شرح الشافیه ابن حاجب معروف به شرح نظام و کتاب‌های «لب التأویل» و غرائب القرآن و رغائب الفرقان در موضوع تفسیر قرآن [رک: ۱۲، ج ۲، ص ۱۱۹۵-۱۱۹۶؛ ۸، ج ۱، ص ۲۸۳؛ ۷، ج ۵، ص ۲۴۸؛ ۳۲، ج ۶، ص ۱۹۷-۱۹۹].

از تألیفات نظام نیشابوری روشن می‌شود که او ادیب، مفسر و آگاه به علوم مختلف و مبانی عرفان علمی و عملی بوده است. محمدباقر خوانساری نظام و تفسیرش را به‌طور خاص ستوده، و آن را از جهت کیفیت و کمیت در ردیف مجمع‌البیان دانسته

است. نیز، نظام را شیعه می‌دانند [۱۶، ج ۳، ص ۳۷۷-۳۷۹]، اما دلایلی کافی و متقن نیست و موارد نقض آن در تفسیر نظام وجود دارد. گرچه آقابزرگ طهرانی هم او را از علمای شیعه شمرده است که شاید به سبب سخن خوانساری بوده باشد [۱، ج ۳، ص ۲۲۹].

نیشابوری در تفسیر *غرائب القرآن*، به تصریح خود، نوشته‌های فخر رازی را مختصر کرد و به آن مطالبی مهم و لطیفی را از تفسیر *کشاف* و دیگر تفاسیر افزود، از جمله دسته‌ای از تفاسیر سلف که بی‌تردید اثر صحابه و تابعین است. سپس، آنچه خدا از فهم قرآن بر او گشود را در میان این مطالب گنجانده [۳۶، ج ۱، ص ۵-۶]. ذهبی با اشاره به آزاداندیشی نظام نیشابوری و استفاده‌ای که از تفسیر *کشاف* و *مفاتیح الغیب* برای اصلاح نوشته‌هایش در بخش تفسیر آیات کرده است، در مورد بخش تأویلات او می‌گوید: «نیشابوری پس از اینکه از تفسیر آیه فارغ می‌شود، در مورد تأویل سخن می‌گوید و تأویلی که او از آن تکلم می‌کند، عبارت از تفسیرهای اشاری برای آیه قرآنی است که خدا به آن عقول اهل حقیقت از متصوفه را می‌گشاید. نیشابوری صوفی بزرگی بوده که از روح صوفی و پاک خود بر تفسیرش افزوده کرده، و بدین جهت می‌بینیم که او در اثناء تفسیرش به بسیاری از پندهای اثربخش و حکمت‌های والا می‌پردازد، همان‌طور که می‌بینیم در تأویل اشاری، فلسفه صوفیانه را در بالاترین انواعش جلوه‌گر می‌کند» [۱۸، ج ۱، ص ۳۲۳ و ۳۲۷-۳۲۸].

### ۳.۱. تأویل‌نگاری در تفسیر نظام نیشابوری

در تفسیر نظام نیشابوری، تأویل عرفانی آخرین بخشی است که نویسنده در ذیل آیات بدان می‌پردازد. او می‌نویسد: «ما برآنیم که، پس از قرآن، همراه ترجمه به بحث قرائت وارد شویم. پس از آن، به ترتیب به مباحث وقف‌ها، اسباب نزول و تفسیر که در بردارنده همه آنهاست بپردازیم و سپس، وارد تأویل آیات می‌شویم و آن را در تفسیر نمی‌آوریم، و از تأویل آیات آنچه را به امکان نزدیک‌تر است ذکر می‌کنیم و از خدا یاری طلب می‌شود» [۳۶، ج ۱، ص ۶۱]. بر این اساس، او تأویل همه آیات و همه بخش‌های هر آیه را بیان نمی‌کند؛ فقط به ۲۲۸ آیه می‌پردازد، آیاتی که امکان درستی تأویل آن، از نظر نویسنده، بیشتر باشد. اما، در جلد آخر (از *سوره غافر تا ناس*) ۵ آیه از ۹ آیه را به اهل تأویل مستند می‌کند. سبب کاهش شمار تأویل‌ها این بود که نوشته‌های *نجم‌الدین رازی* در آخر *سوره طور* پایان یافت؛ نوشته‌هایی که، به گفته خود نیشابوری، الگویی برای وی در نگارش *غرائب القرآن* بود [۳۶، ج ۶، ص ۶۰۷]. علاوه بر آن، نظام تا حدودی از تأویل‌نگاری مستقل هراس داشت و برداشت خویش از قرآن را مراد قطعی آیات نمی‌دانست. وی می‌نویسد: «واما تأویلات، پس بیشتر آنها از آن شیخ محقق باتقوا و حکیم *نجم الملة* و



الدین معروف به «دایه» است که خدا جانش را پاک و تربتش را مطهر گرداند. و بخشی از آن نکاتی است که به ذهنم آمد، و برای (نوشتن) آن، آنچه (در توان) داشتم، به کار بستم، بدون اینکه آنها را مراد قطعی خداوند بدانم. بلکه نگرانم که این قبیل تاویلات نوعی تجری و فراتر از چهارچوب‌هایی باشد که نمی‌باید به آن ورود پیدا می‌کردم.»

نظام، در ادامه تأویل‌نگاری، نوشته‌های خود را به سیره عرفای پیش از خود مستند می‌کند و چنین توجیه می‌کند: «و بدون تردید مرا به این کار واداشتند سایر کسانی که به ذوق و وجدان شهرت دارند، و بین عرفان و ایمان و اتقان را در معنای قرآن جمع کردند، که بایی وسیع است که در تصنیف آن هر زیاده‌خواهی طمع می‌کند. پس، اگر در آن صواب نمودم به‌دلیل آن (پیروی از سیره عرفای قبل) است و اگر خطا کردم پس اشتباه آن به عهده و ضرر امام است. و عذر نزد صاحبان بزرگی و خرد پذیرفته می‌شود، و از خدا برای ما و آنان در مواضع خلل‌ها و لغزش‌ها یاری طلب می‌شود، و به رحمت او در مواقع خطا و اضطراب پناه برده می‌شود. پس، بر هر شخص است که توان خویش را برای فهمیدن حق به کار گیرد، سپس این خداوند است که در راه صواب و صدق یاری‌گر است» [۳۶، همان].

برخورد نظام نیشابوری با تأویل از دو جهت شبیه سلمی (متوفی ۴۲۱ق) است؛ نخست اینکه تفسیر را می‌پذیرند، اما تأویل را غیر از تفسیر می‌دانند. دیگر اینکه تأویل را بیشتر ذوقی و غیرقطعی می‌دانند و سبب نگاشتن آن را سیره اهل حقیقت می‌دانند [۲۱، ص ۷۴-۷۵]. بدین سان، می‌توان گفت راهی که نظام در تأویل عرفانی می‌پوید، دنباله سنت تأویل‌گرایی کسانی مانند سلمی است. اما، معلوم نیست چرا سلمی، که تاویلات خویش را مراد خداوند نمی‌داند، باید از سوی کسانی چون واحدی نیشابوری و ذهبی، عالم و مورخ و سیره‌نگار سده هشتم، چنین مورد قدح و طعن قرار گیرد [۱۷، ج ۲۸، ص ۳۰۷؛ ۲۲، ج ۴، ص ۲۳۵]. در حالی که، چنین واکنش‌هایی در برابر نیشابوری صورت نپذیرفته است. مفسر عارف از اینکه تأویل‌های خود را مراد قطعی خداوند بدانند، در هراس است و این ریشه در مبانی نظری برخی عارفان دارد، مبانی‌ای چون تفکیک حوزه تأویل و تفسیر. پس، کسانی مانند میبیدی تأویل را در نوبه سوم و جدا از تفسیر می‌آورند و مولوی تأویل معتزلیان را تأویل کسانی می‌داند که نور حال در آنها نیست. (این بود تأویل اهل اعتزال و آن آن کس کو ندارد نور حال) گاه، حتی ابن عربی هم دیگران را از تأویل، به‌ویژه تأویل‌های عقلی، برحذر داشته است [نک: ۴، ج ۲، ص ۳۸۹ و ۵۶۷ و ۶۶۰]. شاید بتوان گفت که گاه نیشابوری بیم آن داشته است که تأویل او

به نوعی برآمده از دیدگاه شخصی و در نتیجه، رأی او باشد تا مراد خداوند. پس، تصریح می‌کند که تأویلاتش مراد قطعی خداوند نیست.

پژوهشگری در مورد تأویلات نیشابوری می‌نویسد: «وی، با جداسازی این بخش (تأویلات) از بخش‌های دیگر، عملاً مرز بین تفسیر و تأویل را باز شناسانده، و با تأکید و تنبیهی که در آغاز و فرجام تفسیر درباره این گونه مطالب آورده، کسانی را که در این وادی‌ها می‌اندیشند، به احتیاط فراخوانده است... به هر حال، تأویلات عرفانی بخش عظیمی از تفسیر [عرائب/قرآن] را فرا گرفته، و این تفسیر در اطلاع‌رسانی به خواننده، و در جهت چگونگی تأویلات مفسران عرفان مسلک و روش‌های ذوقی بسیار مفید است. گویانکه، بسیاری از این مطالب را نمی‌توان به پای قرآن نوشت و تفسیر قرآن انگاشت. این گونه مطالب، چنان که پیشتر نیز آوردیم، بیشتر تطبیق است تا تفسیر» [۳۵].

#### ۴.۱. تشابه مبانی عرفانی نجم‌الدین رازی و نظام نیشابوری در تأویل قرآن

نظام نیشابوری تأویلات نجم‌الدین رازی را اقتباس کرد، زیرا مبانی عرفان نظری و عملی او را پذیرفته بود. اگرچه، متن کمابیش روان تأویلات نجمیه نیز از نظر ادیب آگاهی مثل نظام دور نبوده است. شباهت‌ها و، چه بسا، تفاوت‌های مبانی عرفان نجم‌الدین رازی و نظام نیشابوری در تطبیق تأویلات عرفانی آنها روشن می‌شود؛ اما پیش از آن، اشاره مختصر و کلی به این مبانی ضروری به نظر می‌رسد.

رازی در آثار خود، به‌ویژه *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد* که به زبان فارسی است، مبانی عرفانی خود را مشخص کرده است، اما بحث تفصیلی آن مجال دیگری نیاز دارد. به‌طور خلاصه، بحث‌های رازی هم به عرفان عملی و سیروسلوک مربوط است، و هم مبانی عرفان نظری را در سه حوزه «هستی‌شناختی»، «معرفت‌شناختی» و «زبان‌شناختی» در بر دارد.

در حوزه هستی‌شناختی عرفانی، رازی باور دارد که هرچیز در عالم ظاهری دارد و باطنی؛ برای ظاهر تعبیر جسم، دنیا، صورت، شهادت و ملک را، و برای باطن تعبیر روح، آخرت، معنا، غیب و ملکوت را به کار می‌برد [۱۹، ج ۲، ص ۳۶۶ و ج ۴، ص ۱۰۳]. او عقل، قلب، روح، سر و خفی را حواس باطنی انسان می‌شمرد که امور اخروی و غیب را درک می‌کنند، در مقابل حواس ظاهری که امور مربوط به عالم شهادت را درک می‌کنند [۱۹، ج ۱، ص ۱۱۰]. همچنین، تجلی را ظهور ذات و صفات الوهیت می‌داند [۲۰، ص ۱۷۵] و بارها بحث تجلی ذات و صفات و افعال را در تأویلات خود مطرح می‌کند [از جمله نک: ۱۹، ج ۱، ص ۱۴۸ و ج ۲، ص ۳۶۷ و ج ۴، ص ۲۲۴ و ج ۱، ص ۱۹۷]. او وجود را برای غیر خدا چیزی

جز اسم و مجاز نمی‌داند [۱۹، ج ۱، ص ۷۳ و ج ۴، ص ۱۸۹] و بنابراین، به وحدت وجود و موجود قائل است. افزون بر این، رازی واژه اعیان ثابته و ثابتات ازلی را به کار نبرده است، اما براساس تقدیر ازلی و عنایت سابقه، همه مخلوقات را مظهر لطف و یا قهر خدا دانسته است؛ از جمله انسان که آخرتش هم با این تجلی سازگار است [از جمله نک: ۱۹، ج ۴، ص ۱۹۴ و ۲۲۴ و ج ۵، ص ۱۹۷].

دیدگاه هستی‌شناختی نظام نیشابوری به رازی نزدیک است. برای نمونه، ذیل آیه « تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ » [البقره، ۲۷۳] به پیروی از رازی می‌نویسد: «لأنك لست بك فلست غيري، ما رأيت إذ رأيت و لكن الله رأي و ما رميت إذ رميت و لكن الله رمي [الأنفال، ۱۷]» [۱۹، ج ۱، ص ۳۶؛ ج ۲، ص ۵۸] و هر دو مفسر آیه «و ما رميت إذ رميت و لكن الله رمي» را با اشاره به تجلی صفاتی خدا، و استشهاد به زنده شدن مردگان به دست حضرت عیسی (ع) تأویل می‌کنند [۱۹، ج ۳، ص ۱۱۲؛ ج ۳، ص ۳۸۶]. نیز، در تأویل آیه ۱۹ سوره انفال، با توجه به تجلی دائم خدا از ازل تا ابد، می‌نویسند: «إِنْ تَسْتَفْتِحُوا أَى تَفْتَحُوا أَبْوَاب قُلُوبِكُمْ بِمِفْتَاحِ الصَّدَقِ وَ الْإِخْلَاصِ وَ تَرْكِ مَا سِوَى اللَّهِ فِى طَلَبِ التَّجْلِى فَقَدْ جَاءَكُمُ الْفَتْحُ بِالتَّجْلِى فَأَنَّهُ تَعَالَى مُتَجَلِّى فِى ذَاتِهِ أَزْلاً وَ أَبْداً، فَلَا تَغْيِرْ لَهُ وَ إِنَّمَا التَّغْيِيرُ فِى أَحْوَالِ الْخَلْقِ» [۱۹، همان؛ ج ۳، همان].

در برخی موارد، چنان که خواهد آمد، نظام تأکید و شفافیت مطلب عرفانی را بیشتر می‌کند. برای نمونه، رازی ذیل آیه «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ» [الأنبياء، ۱۸] می‌نویسد: حق سه مرتبه دارد؛ مرتبه افعال حق، مرتبه صفت حق و مرتبه ذات حق. پس از توضیح هریک، در مورد تجلی ذات می‌گوید: «شاید کسی که گفت «انا الحق» (یعنی حسین بن منصور حلاج) آن را هنگام تجلی ذات حق یا تجلی صفت حقیقی خدای متعال برای ذات باطل، هنگام آمدن آن گفته، پس خدا از راه ذات او به زبان صفت، به صفت حق خبر داد و گفت: من حق هستم» [۱۹، ج ۴، ص ۲۲۴-۲۲۵]. ولی نظام قید شاید را به کار نمی‌برد و می‌نویسد: «...و إذا تجلى له بذاته فى ذاته فىقول: أنا الحق و سبحانى» [۳۶، ج ۴، ص ۵۴۱]. عبارت «سبحانى» برگرفته از عبارت «سبحانى ما أعظم شأنى» بایزید بسطامی است. رازی، با تأکید بر اقرار به عبودیت، ذیل آیه «...فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ...» [الغافر، ۶۵] دو عبارت یادشده را تخطئه می‌کند. او عارفی است که شریعت، طریقت و حقیقت را با هم می‌خواهد [نک: ۱۹، ج ۵، ص ۱۲۳].

اعتقاد به اصل تجلی و «وحدت وجود و موجود»، هم در تأویل‌ها و هم در تفسیرهای نظام مشهود است، چنان که ذیل آیه ۱ سوره اخلاص خدا را «أَبْسَطُ الْأَشْيَاءِ» می‌داند که به هیچ وجه جزء ندارد و می‌گوید که شاید یک معنای «أحد» همین باشد [۳۶، ج ۶،

ص ۵۹۵]. نیز، ضمن بیان لطایف سوره حمد، هریک از مراتب تجلی را خاص گروهی ویژه می‌داند و می‌نویسد: «آخری، للتجلی ثلاث مراتب: تجلی الذات قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ [الأنعام، ۹۱] و هذا لعظمة الأنبياء و الملائكة المقربين و هذه نهاية الأحوال و يدل عليه اسم الله، و تجلی الصفات و هو فی أواسط الأحوال و يكون للأولياء و أولى الألباب الذين يتفكرون في خلق السماوات و الأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا [آل عمران، ۱۹۱] و يدل عليه اسم الرحمن. و تجلی الأفعال و الآيات و هو فی بداية الأحوال و يكون لعامة العباد الذي جعل لكم الأرض مهدياً و سلك لكم فيها سبلاً و أنزل من السماء ماء فأخرجنا به أزواجا من نبات شتى كلوا و ارعوا أنعامكم إن في ذلك لآيات لأولي النهي [طه، ۵۳-۵۴] و يدل على لفظ الرحيم ربنا وسعت كل شيء رحمة و علماً [الغافر، ۷]» [۳۶، ج ۱، ص ۱۲۶].

باید توجه کرد که نظام مبانی هستی‌شناختی عرفانی رازی را می‌پذیرد، اما از مسائل عقلی و فلسفی آگاهی کامل دارد و برخلاف رازی، به قواعد آن ملتزم است (به‌ویژه در اموری که مخالف مبانی عرفانی نباشد)؛ استفاده از تعبیر فلسفی مانند عقل هیولانی، عقل بالملکه و عقل بالمستفاد نمونه‌ای از توجه به چنین مقولاتی است. این مطلب در تأویل‌نگاری مستقل او زمانی آشکار می‌گردد که ذیل آیات سوره ناس به عبارتی از افلاطون اشاره می‌کند [۳۶، ج ۶، ص ۶۰۵].

یکی دیگر از تفاوت‌های مهم میان رازی و نظام، در هستی‌شناختی عرفانی، به برداشت متفاوت آنها از قطعیت تأویلات عرفانی برمی‌گردد؛ نظام بر صحت تأویلات عرفانی خود حکم نمی‌کند [۳۶، ج ۶، ص ۶۰۷]، اما رازی، با اعتقاد و التزام به مکاشفات واقعی، احتمال خطا در تأویلات خود نداده، و آنها را حقیقت انگاشته است [نک: ۱۹، ج ۲، ص ۷]. بنابراین، اگر تأویلهای رازی را تأویل کشفی بنامیم، گزاف نخواهد بود. به بیان دیگر، رازی با استفاده از الهامات و مکاشفات و مشاهداتی که در دلش پدید می‌آمد، آیات را تأویل (تفسیر اشاری) می‌کند. از لحاظ معرفت‌شناختی، نجم‌الدین رازی دانش تأویل را همان آگاهی بر معانی حقیقی و باطنی قرآن می‌داند. این آگاهی ویژه کسانی است که علم خود را از خداوند گرفته‌اند و عارفان کسانی‌اند که درون خود را، با تهذیب نفس، برای پذیرش الهام ربانی، از جمله معانی باطنی قرآنی، مهیا کرده‌اند. ریشه این نگرش معرفت‌شناسانه در تفکر عرفانی چون خواجه محمد پارسا و ابن عربی نهفته است [۱۵، ص ۱۶؛ ۵، ص ۲۵]. از نظر آنان، عارفان مصداق راسخان در علم‌اند.

در حوزه مبانی زبان‌شناختی عرفانی، نظام بر تمام اصطلاحات عرفانی مورد توجه رازی صحه گذارده، و در تلخیص گفته‌های رازی، تمثیلات و اشارات را تغییر نداده است. اما در

تأویل آیات سوره ناس، از اصطلاح فلسفی «هیولا» استفاده کرده، و تاحدودی همچون علاءالدوله سمنانی به تأویل خود در این مورد خاص رنگ فلسفی داده است [۳۶، ج ۶، ص ۶۰۵].

## ۲. مقایسه تأویلات نظام نیشابوری و تأویلات نجم‌الدین رازی

از بررسی تأویلات نظام نیشابوری و مقایسه آن با تأویلات نجم‌الدین رازی به خوبی روشن می‌شود که در بیشتر موارد، نظام خلاصه مقصود عرفانی رازی را در تأویل آیات بیان می‌کند. بدیهی است که دانشوری ادیب مثل نظام، در تلخیص و اقتباس خود گاهی هم به اعمال نظر، اصلاح ادبی و افزودن موارد مفید و عرفانی پردازد. به‌طور کلی، شیوه تأثیرپذیری نظام از رازی و اقتباس او از متن تأویلات نجمیه را می‌توان در ۴ عنوان بررسی کرد: ۱. کاستن از مطالب؛ ۲. افزودن بر مطالب؛ ۳. تغییر متن؛ ۴. عدم تغییر و آوردن عین مطلب؛

برای تطبیق و مقایسه تأویلات دو مفسر، حدود ۲۵۰ آیه از ۱۱ سوره و در ۱۴ مجموعه از آیات بررسی شد، شامل: سوره بقره/۳۱-۳۳، همان/۳۴-۳۹، همان/۶۷-۷۴، همان/۲۴۶-۲۵۱؛ نساء/۱۱-۲۳؛ مائده/۲۷-۴۰؛ اعراف/۱۹۹-۲۰۶؛ یونس/۶۱-۷۰؛ ابراهیم/۱-۱۷؛ مریم/۴۱-۶۵؛ نور/۱۱-۲۶؛ ص/۱-۳۵؛ صافات/۱-۷۵ و غافر/۱-۱۵ که آخرین تأویل‌های اقتباس‌شده از نجم‌الدین رازی است.

با تطبیق مطالب دو مفسر، در خواهیم یافت که هریک از موارد یادشده حالات مختلفی دارد و در ذیل به توضیح هریک و ارائه مثال برای آن می‌پردازیم. باید توجه داشت که در تأویل هر آیه ممکن است بیش از یک روش به کار رود.

### ۱.۲. کاستن از مطالب

چون بنای کار نظام بر تلخیص و گلچین کردن است، در بیشتر موارد از تأویلات نجم‌الدین رازی می‌کاهد و فقط به اصل مطالب اشاره می‌کند. او این کار را با مهارت خاصی انجام می‌دهد و از روش‌های گوناگون استفاده می‌کند که مهم‌ترین آنها به ترتیب کاربرد عبارت‌اند از:

#### ۱.۱.۲. حذف توضیحات کم‌اهمیت‌تر

بدیهی است که راه اصلی تلخیص مطالب حذف توضیحاتی است که تأثیر زیادی در انتقال پیام اصلی ندارد؛ نظام هم بیشترین بهره را از این روش برده است. به سبب تنوع روش‌ها در حذف توضیحات، برای تبیین بهتر مطلب در این مورد اقسام ذیل با مثال ارائه می‌شود:

### ۱.۱.۱.۲. حذف توضیحات و شواهد قرآنی، روایی و شعر

به‌عنوان نمونه، رازی ذیل آیه ۶۴ سوره یونس می‌نویسد: «لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، أَي: المبشرات التي هي تلي النبوة من الوقائع التي ترى بين النوم واليقظة و الإلهامات و الكشوف و ما يرد عليهم من المواهب و المشاهدات، كما قال (ص): «لم يبق من النبوة أَلَّا المبشرات» «وَفِي الْآخِرَةِ» و بشراهم بكشف القناع عن جمال العزة عن سطوات تجلى نور القدم و زهوق ظلمة الحدث و ليبقوا بإبقاء الحق رحمة منه كما قال الله تعالى: يبشرهم ربهم برحمة منه» [۱۹، ج ۳، ص ۲۳۸].

نظام در تاویل ابن آیات آورده است: «لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا بِالْوَقَائِعِ وَ المبشرات فِي الْآخِرَةِ بكشف القناع عن جمال العزة» [۳۶، ج ۳، ص ۵۹۹]. می‌توان دید که نظام، جز عباراتی که زیر آنها خط کشیده شده است، همه توضیحات و شواهد قرآنی و روایی را حذف می‌کند و فقط چکیده و اصل مطلب را باقی می‌گذارد. همچنین، رازی ذیل آیه ۷۹ سوره صافات، «سَلَامٌ عَلَىٰ نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ»، با آوردن شواهد قرآنی و روایی به‌طور مفصل توضیح می‌دهد که خدا فقط به روح انسان، از میان مخلوقات، سلام می‌کند. به‌سبب اینکه انسان حامل امانت الهی است و اوست که این امانت را با عبور از صراط مستقیم، که نازک‌تر از مو و تیزتر از شمشیر است، به خدا برمی‌گرداند [۱۹، ج ۵، ص ۱۶۵-۱۶۶] نظام همین تاویل را در کمتر از یک‌سوم گفته‌های رازی با حذف توضیحات و برخی شواهد قرآنی و روایی می‌آورد و با این حال، پیام اصلی تاویل رازی را با اندکی تغییر بیان می‌کند [۳۶، ج ۵، ص ۵۶۵].

### ۲.۱.۱.۲. حذف توضیحات و تصریح بر شاهد قرآنی

رازی ذیل آیه ۵۷ سوره مریم می‌گوید: «وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا فِي التَّقْدِيرِ الْاِزْلِيِّ وَ السَّمَكَانَ الْعَلِيِّ مَا يَكُونُ فَوْقَ الْمَكُونَاتِ عِنْدَ الْمَكُونِ فِي مَقْعَدِ صَدَقٍ عِنْدَ مَلِيكَ مُقْتَدِرٍ» [۱۹، ج ۴، ص ۱۷۵]. اما، نظام فقط شاهد قرآنی را می‌نویسد و دیگر عبارات را حذف می‌کند: «وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا فِي مَقْعَدِ صَدَقٍ عِنْدَ مَلِيكَ مُقْتَدِرٍ» [۳۶، ج ۴، ص ۴۹۹].

### ۳.۱.۱.۲. حذف مقدمات یک موضوع

نظام در تاویل آیه ۱۱ سوره نور (آیه افک) چند سطر از تاویل رازی را حذف می‌کند، سطرهایی که مقدمه او برای ورود به بحث اصلی بوده است [۱۹، ج ۳، ص ۳۰۹؛ ۳۶، ج ۵، ص ۱۷۴].

### ۴.۱.۱.۲. حذف توضیحات و حذف عبارات فرعی‌تر

رازی در تاویل قسمتی از آیه ۲۵۰ سوره بقره می‌نویسد: «و ثبت أقدامنا في التسليم عند الشدة و الرخاء و نزول البلاء و هجوم أحكام القضاء في السراء و الضراء و في التوكل

على الحالات عليك، و في تفويض الأمور إليك و الرضا بما في الكتاب المسطور لربك » وَ أَنْصَرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ و هم أعداؤنا في الدين عموماً و والنفس الأمانة و صفاتها التي أعدى عدونا بين جنبينا خصوصاً فإذا كان الإلتجاء عن صدق الرجاء برب الأرض و السماء فيكون مقروناً بالإجابة الدعاء و الظفر على الأعداء عند اللقاء» [۱۹، ج ۱، ص ۳۲۲].

اما نظام ذیل همان عبارات آورده است: «و تَبَّتْ أقدامنا على التسليم في الشدة و الرخاء و نزول البلاء و هجوم أحكام القضاء في السراء و الضراء وَ أَنْصَرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ وَ هم أعداؤنا في الدين عموماً، و النفس الأمانة و صفاتها التي هي أعدى عدونا بين جنبينا خصوصاً» [۳۶، ج ۱، ص ۶۷۴].

بدین ترتیب، نظام با حذف عباراتی که زیر آنها خط کشیده شده است و ذهن مخاطب را از اصل مطلب دور می‌کند، مهارت خود را در تلخیص نمایان می‌سازد.

#### ۵.۱.۱.۳. حذف توضیحات و تلخیص با تلفیق تأویلات

نظام سه مورد از اشارات نجم را در تأویل آیه ۳۵ سوره بقره به صورت آمیخته‌باهم خلاصه می‌کند [۱۹، ج ۱، ص ۱۵۳؛ ۳۶، ج ۱، ص ۲۶۸].

#### ۶.۱.۱.۳. حذف موارد مرتبط با علوم قرآنی

گاه، نظام مواردی از تفسیر و علوم قرآنی را حذف می‌کند که از نظر او چندان درست نیست. به‌عنوان نمونه، رازی در ابتدای سوره‌های ص و غافر در مورد حروف مقطعه می‌گوید: «آیه اشاره دارد به قسم به ...» [۱۹، ج ۵، ص ۱۷۸ و ۲۲۷]. اما نظام از این قسم سخنی به میان نمی‌آورد [۳۶، ج ۵، ص ۵۹۸ و ج ۶، ص ۳۰].

#### ۲.۱.۲. حذف نقش‌های غیرضروری و واژه‌های تکراری

در تأویل آیه ۲ از سوره ص، نظام واژه «قلوب» را از عبارت «انحراف مزاج قلوب الكفار» حذف می‌کند [۱۹، ج ۵، ص ۱۷۹؛ ۳۶، ج ۵، ص ۵۹۸] که البته، با توجه به سیاق جمله، این حذف شایسته نیست.

همچنین در تأویل آیه ۳۳ سوره بقره با استفاده از عطف، از تکرار واژه‌ها خودداری می‌کند. اما رازی چنین می‌نویسد: «لما كان منتفعاً كان الله نافعاً و لما كان متضرراً كان الله ضاراً». نظام: «لما كان منتفعاً و متضرراً كان نافعاً و ضاراً» [۱۹، ج ۱، ص ۱۵۰؛ ۳۶، ج ۱، ص ۲۳۹].

### ۳.۱.۲. بیان تأویل قسمت‌هایی از آیه، علاوه بر ذکر تأویل برخی از آیات

نظام، در میان آیات ۶۱ تا ۷۰ سوره یونس، از ذکر تأویل آیه ۶۳ خودداری می‌کند [۱۹، ج ۳، ص ۲۳۷-۲۴۱؛ ۳۶، ج ۳، ص ۵۹۹-۶۰۰]. از میان آیات ۱۱ تا ۲۳ سوره نساء هم، فقط به تأویل قسمت‌هایی از آیات ۱۱، ۱۵، ۱۶، ۱۷ و ۲۲ اشاره می‌کند [۱۹، ج ۲، ص ۱۲۲-۱۲۸؛ ۳۶، ج ۲، ص ۳۸۰-۳۸۱].

نجم‌الدین رازی بیشتر آیات، تا پایان سوره طور، را تأویل می‌کند؛ اما هر چه به پایان قرآن نزدیک‌تر می‌شویم، مطالبش کوتاه‌تر می‌شود. طبق بررسی در محدوده آیات یادشده، درمی‌یابیم که نظام تأویل اکثر آیات را نمی‌آورد و تأویل حدود ۴۵ درصد از آیاتی را که رازی تأویل کرده است، به‌طور خلاصه ذکر می‌کند. علاوه بر آن، برای آن آیات نیز در بسیاری از موارد تأویل تمام آیه را نمی‌آورد. نظام نیز در جزءهای آخر قرآن تأویل آیات کمتری را می‌آورد، به‌طوری که در سوره غافر، که آخرین اقتباس او از رازی است، فقط تأویل ۵ آیه از ۸۵ آیه را می‌آورد [۱۹، ج ۵، ص ۲۲۷-۲۵۱؛ ۳۶، ج ۶، ص ۳۰].

### ۵.۱.۲. بیان تأویل عبارتی از آیه، بدون اشاره به خود عبارت

نظام بدون اشاره به متن آیه «الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ» [ابراهیم، ۳] این عبارت را در تأویل می‌آورد که خلاصه مفهومی مطالب رازی است: «ثم أخبر أن الكافر الحقيقي هو الذي قنع بالإيمان التقليدي فأقبل على الدنيا وأعرض عن المولى فضل وأصل» [۳۶، ج ۴، ص ۱۸۳؛ نک: ۱۹، ج ۳، ص ۴۱۶].

نیز، ممکن است عبارتی از آیه را حذف کند که قرار است تأویل آن بیان شود. برای نمونه، در تأویل آیه «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ الْآيَةَ» [یونس، ۶۷] می‌نویسد: «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ لَيْلَ الْبَشَرِيَّةِ لِتَسْتَرِيحُوا فِيهِ مِنْ تَعَبِ الْمَجَاهِدَاتِ...» و «لِتَسْكُنُوا فِيهِ» را ذکر نمی‌کند [۳۶، ج ۳، ص ۶۰۰؛ نک: ۱۹، ج ۳، ص ۲۴۰]. البته در برخی موارد، تشخیص این نوع حذف برای خواننده دشوار است.

### ۶.۱.۲. بیان برداشت معنایی از تأویل آیه با الفاظ دیگر ( تلخیص با نقل به معنا با الفاظ

دیگر)

رازی در تأویل آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لِمَقْتِ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ» [الغافر، ۱۰] می‌نویسد: «يشير إلى مقت الحق تعالى مودع في محبة العبد نفسه؛ لأنها أعدى عدوه، و قد صرف محبة الله الذي هو أحب محبته إلى أعدى عدوه بدل صفته فمقتة الله عزوجل، فمعنى الآية: إن العبد لو مقت نفسه في الله



لکان أحبه و لم یمقته، فلما أحب نفسه و لم یمقتها فی الله و مقت الله له یضره نفسه فمقته الله، فمقت الله للعبد أكبر علی العبد من مقته نفسه؛ لأن مقته لنفسه ینفعه و ینفع نفسه و مقت الله له یضره نفسه، و لأن أشد العقوبات التي توصل الحق الی العباد آثار سخطه و غضبه، و أجل النعم التي یفردها بها آثار رضاه عنهم، فإذا عرف الکافر فی الآخرة أن ربه علیه غضبان فلا شیء أصعب علی قلبه منه علی أنه لا بکاء ینفعه، و لا غناء یزیل عنه ما هو فیه و یدفعه، و لا یسمع له تضرع فی الآخرة و لا ترجی له حيلة، (إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ)» [۱۹، ج ۵، ص ۲۲۹-۲۳۰].

و نظام در تأویل عبارت « لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرَ مِنْ مَقَّتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ » می‌نویسد: «لَمَقْتُ اللَّهِ إِيَّاكُمْ حِينَ حَكَمَ عَلَيْكُمْ بِالْبُعْدِ وَ الْحَرَمَانِ أَكْبَرَ مِنْ مَقَّتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَوْ كُنْتُمْ تَمَقَّتُونَهَا فِي الدُّنْيَا فَإِنَّهَا أَعْدَى عَدْوِكُمْ. وَ مَقَّتَهَا مَنَعَهَا مِنْ هَوَاهَا، وَ لَا رَيْبَ أَنْ عَذَابَ الْبُعْدِ الْآبِدِيِّ أَشَدُّ مِنْ رِيَاضَةِ أَيَّامٍ مَعْدُودَةٍ قَلِيلًا» [۳۶، ج ۶، ص ۳۰].

ملاحظه می‌شود که نظام، علاوه بر نقل به معنا، از حذف توضیحات و تکرارها و جابه‌جایی هم در تلخیص خود بهره برده، و تأویل عبارت پایانی آیه را نیاورده است. او بهتر از رازی پیام تأویلی آیه را به مخاطب انتقال می‌دهد و ارتباط ظاهر آیه با تأویل آن را برقرار می‌کند. این نوع تلخیص احاطه خوب او به مسائل ادبی و عرفانی را نشان می‌دهد.

#### ۷.۱.۲. بیان برداشت معنایی از تأویل آیه با همان الفاظ ( تلخیص با نقل به معنا با همان الفاظ )

رازی درباره قسمتی از آیه ۷۱ سوره بقره می‌نویسد: « قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ » إشارة الی نفس الطالب الصادق التي لا تحتمل الذلة بأن تثير بألة الحرص أرض الدنيا بطلب زخارفها، و تتبع هوى النفس و شهواتها كما قال (ص): «عز من قنع و ذل من طمع» و قال: «ليس للمؤمن أن يذل نفسه» [۱۹، ج ۱، ص ۱۷۵].

نظام با الفاظی از جنس همان واژه‌ها آن را از نظر معنایی خلاصه می‌کند که، به حق، تلخیص جالبی است: «لا ذُلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ لَا تَحْتَمِلُ ذِلَّةَ الطَّمَعِ وَ لَا تُثِيرُ بِأَلَّةِ الْحَرِصِ أَرْضَ الدُّنْيَا لَطَلَبِ زَخَارِفِهَا وَ مَشْتَهَاتِهَا» [۳۶، ج ۱، ص ۳۱۴]. البته، او در تلخیص خویش از حذف واژه‌های فرعی و تکراری و نیز عدم بیان اصل احادیث، به خوبی بهره برده است.

#### ۸.۱.۲. حذف مترادف‌ها و ترکیب‌های متقارب در معنا

در تأویل آیه ۱۴ سوره ابراهیم، نظام واژه «البعء» را -که مترادف «القطیعة» است- از عبارت «خاف و عید القطیعة و البعد» حذف می‌کند [۱۹، ج ۴، ص ۴۲۰؛ ۳۶، ج ۴،

ص ۱۸۴]. و یا در تاویل آیه ۶۵ سوره مریم، واژه «المحبة» را از «فی المحبة و المحبوبة» حذف می‌کند [۱۹، ج ۴، ص ۱۷۸؛ ۳۶، ج ۴، ص ۴۹۹].

### ۹.۱.۲. کاستن انواع یک موضوع و یا حذف ویژگی‌ها و توضیحات قسم‌ها

ذیل آیه ۳۱ سوره مائده در داستان فرستادن کلاغ جهت تعلیم تدفین جنازه به فرزند آدم (ع)، رازی پنج اشارت و حکمت ذیل را بیان می‌کند:

۱. دانسته شود که خدا قادر است کلاغ یا غیر آن را برای تعلیم ندانسته‌ها به‌سوی انسان مبعوث کند، همان‌طور که فرشتگان را به سوی پیامبران و پیامبران را به‌سوی امت‌ها می‌فرستد تا آنچه را نمی‌دانستند به آنها بیاموزد.

۲. فرشتگان و پیامبران در خود دچار عجب نشوند به سبب اینکه خدا (فقط) آنها را برای تعلیم خلق مختص نموده است، زیرا خدا (هرگاه بخواهد) انسان‌ها را به واسطه کلاغ تعلیم می‌دهد، همان‌طور که به واسطه فرشتگان و رسولان تعلیم می‌دهد.

۳. انسان بداند که در یادگیری به کلاغ محتاج است در حالی که عاجز است که در دانستن (برخی مطالب) مثل کلاغ باشد، همان‌طور که خدا فرمود: «آیا ناتوان بودم که مثل این کلاغ باشم و زشتی برادرم را بیوشانم».

۴. در هر حیوان بلکه در هر ذره‌ای نشانه‌ای است که دلالت بر وحدانیت و ربوبیت و اختیاریت خدا می‌کند، خدایی که تعاملات معقول را از حیوانات غیرعاقل ایجاد می‌کند.

۵. اظهار لطف خدا بر بندگانش در اسباب زندگی تا آنجا که هرگاه امر بر آنها مشکل شد، خدا چگونه آنها را با جذبۀ خاص با لطائف اسباب تجلی خود هدایت می‌کند [۱۹، ج ۲، ص ۲۷۳].

ولی نظام فقط دو مورد اول را، به‌طور خلاصه، این‌گونه بیان می‌کند: «در یاددادن کلاغ اشاره‌ای است به اینکه خدا قادر است بر اینکه بندگان را به هر راهی که بخواهد تعلیم دهد و به این سبب، عجب و تعجب فرشتگان و پیامبران به اینکه آنها مخصوص تعلیم خلق هستند، زایل شود» [۳۶، ج ۲، ص ۵۹۰].

مثال دیگر: ذیل عبارت «أنبئهم بأسمائهم» [البقرة، ۳۳]، رازی توضیح می‌دهد که اسماء سه قسم است: روحانیات، جسمانیات و الهیات، و هریک را با مثال توضیح می‌دهد [۱۹، ج ۱، ص ۱۴۹]. ولی نظام بدون اشاره به تقسیم‌بندی اسماء و توضیح آن، در تاویل خویش از آنها استفاده می‌کند. گویا، او مخاطب خویش را آگاه به مبانی عرفانی می‌داند [۳۶، ج ۱، ص ۲۳۸-۲۳۹].

### ۱۰.۱.۲. انتخاب تأویل برای آیه از میان تأویلات نجم‌الدین رازی بنابر اجتهاد خویش

نظام معمولاً تأویلی را انتخاب می‌کند که تفسیرگونه نباشد. یعنی فراتر از معنای ظاهری باشد و تأکیدش بر مبانی عرفان نظری و یا عملی باشد.

مثلاً رازی ذیل عبارت «هل تعلم له سمياً» [مریم، ۶۵] می‌نویسد: «أی: مثلاً فی الخالقیة و الربوبیة أو جنساً فی المحبة و المحبوبة» [۱۹، ج ۴، ص ۱۷۸]. ولی نظام از این دو تأویل فقط دومی را انتخاب می‌کند و می‌نویسد: «هل تعلم له نظیراً فی المحبوبة لك» [۳۶، ج ۴، ص ۴۹۹]. زیرا اولی مثل تفسیر است و دومی به حبّ و جذبۀ عرفانی اشاره دارد.

نمونه دیگر: رازی برای حرف مقطعه «ص» ۶ معنا بیان می‌کند، ولی نظام فقط ۳ مورد اول را که با هم ارتباط معنایی دارند، ذکر می‌کند [۱۹، ج ۵، ص ۱۷۸؛ ۳۶، ج ۵، ص ۵۹۸].

### ۱۱.۱.۲. استفاده از حدیث بدون اظهار حدیث بودن آن و یا حذف راوی و یا درجه اعتبار

#### حدیث

رازی ذیل بیان تأویل آیه ۲۵ سوره صافات می‌نویسد: «عن عبدالله بن عمر یقول: سمعت رسول الله (ص) یقول:...» و پس از نقل متن کامل حدیث می‌نویسد: «حدیث متفق علی صحته» [۱۹، ج ۵، ص ۱۶۰]. ولی نظام می‌نویسد: «جاء ذكره فی الحدیث» و آنگاه متن حدیث را می‌آورد و یک سطر آخر حدیث را هم که با موضوع بحثش ارتباط ندارد، حذف می‌کند. او از ذکر راوی حدیث و حکم رازی بر صحت حدیث خود داری می‌کند [۳۶، ج ۵، ص ۵۶۴].

مثال دیگر: در تلخیص تأویل آیه ۷۹ سوره صافات، نظام سخن پیامبر (ص) را در متن تأویل خویش می‌نگارد، بدون آنکه به حدیث بودن آن اشاره کند [۳۶، ج ۵، ص ۵۶۵].

### ۱۲.۱.۲. حذف عبارات قابل تشخیص از طریق قرینه

رازی در تأویل «و نادیناه من جانب الطور الایمن» [مریم، ۵۲] می‌نویسد: «یشیر الی أنا سمعنا موسی القلب من جانب طور الروح، فإن طور الروح علی جانب ایمن موسی القلب، و وادی النفس علی أیسره» [۱۹، ج ۴، ص ۱۷۴]. و نظام می‌نویسد: «أسمعنا موسی القلب من جانب طور الروح لا من جانب وادی النفس الذی هو علی أیسر» [۳۶، ج ۴، ص ۴۹۸].

در عبارت نظام به قرینه‌اینکه وادی نفس در سمت چپ است، روشن می‌شود که وادی روح در جانب راست است. علاوه بر آن، در متن آیه هم به جانب راست اشاره شده است و اضافه‌شدن حرف «لا» اضرایبه در تفسیر نظام نیز به این قرینه کمک می‌کند.

### ۱۳.۱.۲. حذف اظهار نظر رازی در مورد حقانیت تأویل خویش

رازی پس از اینکه به تفصیل تأویل آیه ۲۷ سوره مائده را بیان می‌کند، در پایان می‌نویسد: «فهذا تحقیق قوله تعالی (وَ اٰتٰلُ عَلَيْهِمْ نَبَاٌ اٰنٰبٰی اٰدَمَ بِالْحَقِّ الْاٰیةِ)» [۱۹، ج ۲، ص ۲۷۲]. رازی یقین خویش را از صحت تأویل خود اظهار، اما نظام از بیان آن خودداری می‌کند. نظام هیچ‌گاه تأویل خویش را مراد قطعی خدا نمی‌داند [۳۶، ج ۶، ص ۶۰۷].

### موارد دیگر

#### الف) حذف موارد غیر مرتبط و یا نه‌چندان مرتبط با تأویل آیه

نظام ردیف‌ها و برشمردن اقسام را حذف می‌کند و فقط به محتوای اقسام یک موضوع اشاره می‌نماید؛ شیوه‌ای که در تأویل آیه ۳۵ سوره مائده داشته است [۱۹، ج ۲، ص ۲۷۵؛ ۳۶، ج ۲، ص ۵۹۰] همچنین، از تقطیع شواهد قرآنی و روایی می‌گذرد، چنان‌که در تأویل آیه ۱۱ سوره نساء می‌بینیم [۱۹، ج ۲، ص ۱۲۱؛ ۳۶، ج ۲، ص ۳۸۱].

#### ب) کاستن و حذف مطالب؛ دشواری فهم مراد

گاهی حذف توضیحات و تلخیص به‌گونه‌ای است که اصل مطلب رازی را در بر ندارد؛ برای نمونه، ذیل عبارت «... فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» [البقرة، ۳۸] نظام می‌نویسد: «فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ فِي الْمُسْتَقْبَلِ» [۳۶، ج ۱، ص ۲۶۹]. در حالی که رازی می‌نویسد: «فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ فِي الْمُسْتَقْبَلِ مِنْ وَبَالِ اِفسَادِ بذرِ السَّحَابَةِ مِنْ طِينَةِ الصَّفَاتِ الْحَيَوَانِيَةِ وَ السَّبْعِيَّةِ وَ اِبْطَالِ اسْتِعْدَادِ السَّعَادَاتِ اَبَدِيَّةِ بِاسْتِيفَاءِ التَّمَتُّعَاتِ الدُّنْيَاوِيَّةِ» [۱۹، ج ۱، ص ۱۵۶] گرچه تلخیص نظام از تأویل «و لا هم يحزنون» تاندازه‌ای وافی به مقصود است.

گاهی هم عبارتی در تلخیص حذف می‌شود که فهم کلام را دشوار می‌کند. البته، ممکن است که این افتادگی از سهو نسخ و یا سهو در چاپ باشد، و یا از قلم نظام افتاده باشد. چنان‌که نظام ذیل تأویل آیه ۳۵ سوره «ص» می‌نویسد:

«فإن الذی کان مطلوب سلیمان من تزکیة النفس ... و غیر ذلک کان حاصلًا للنبی صلی الله علیه و سلم من غیر زحمة مباشرة صورة الملك و الافتتان [فلم یقبله] به عزة و دلالة» [۳۶، ج ۵، ص ۵۹۹].

نظام عبارت «فلم یقبله» را نیاورده، در حالی که رازی آن را ذکر کرده است [۱۹]، ج ۵، ص ۱۹۱] و بدون آن عبارت نامفهوم است. عبارتی که زیر آن خط کشیده شده، در هر دو تفسیر یکسان است و دیگر عبارات نقل به معنا است.

## ۲.۲. افزودن بر مطالب

نظام نیشابوری که دانشوری ادیب و حاذق و آگاه به مبانی عرفان نظری است، در اقتباس خویش از تأویلات نجمیه، گاه مطالبی را با رأی خویش بر مطالب نجم‌الدین رازی می‌افزاید که مهم‌ترین آنها، به ترتیب استفاده، عبارت‌اند از:

### ۱.۲.۲. افزودن لغات و یا ترکیب‌های وصفی و اضافی برای تکمیل معنایی و یا

#### مقید کردن مطلب

ذیل تأویل آیه ۳۶ سوره بقره، نظام به جای عبارت «حتی نزع لباسه و سلب استثناسه» از رازی، عبارت «حتی نزع عنه لباس الأمن و الفراغ و بدل باستثناسه الاستیحاش» را به کار می‌برد که الفاظ بیشتری دارد، اما معنا را کامل‌تر بیان می‌کند [۱۹]، ج ۱، ص ۱۵۴؛ ۳۶، ج ۱، ص ۲۶۹].

مثال دیگر: نظام ذیل آیه «و لا تکن من الغافلین» [الأعراف، ۲۰۵] می‌نویسد:

«و لا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ أَنَّ الذَّاكِرَ وَ الذِّكْرَ وَ الْمَذْكُورَ هُوَ اللَّهُ.» [۳۶، ج ۳، ص ۳۷۰]

در حالی که رازی می‌نویسد: «و لا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ أَنَّ الذَّاكِرَ وَ الْمَذْكُورَ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْحَقِيقَةِ.» [۱۹، ج ۳، ص ۱۰۳]

گرچه نظام عبارت «هو الله تعالی فی الحقیقه» را از آخر عبارت رازی حذف کرده، واژه «الذکر» را به عبارت او افزوده است؛ شاید او می‌خواهد «وحدت وجود و موجود» را دقیق‌تر بیان کند (البته، این اعتقاد، از جهت معارف کتاب و سنت، باطل و شرک به خداست).

مثال دیگر: رازی در تأویل آیه ی «فَالْتَّالِيَاتِ ذِكْرًا» [الصفات، ۳] می‌نویسد:

هم «الذاکرین الله کثیراً و الذاکرات» [الأحزاب، ۳۵] [۱۹، ج ۵، ص ۱۵۷].

ولی نظام می‌نویسد: «فَالْتَّالِيَاتِ ذِكْرًا هُمُ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ فِي الْخُلُوتِ بِخُلُوصِ النِّيَّاتِ» [۳۶، ج ۵، ص ۵۶۴].

پس با استشهاد به آیه دیگر، رازی مراد آیه را مردان و زنانی می‌داند که خدا را بسیار یاد می‌کنند. اما، نظام یادکردن خدا را به خلوص نیت و انجام آن در خلوت مقید می‌کند، گرچه قید کثرت را از آن حذف می‌نماید.

**۲.۲.۲. افزودن عباراتی در جهت تکمیل معنای عرفانی و یا تأکید بر مبانی عرفانی مهم**  
در تأویل آیه «الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ» [النور، ۲۶]، نظام از هفت معنای رازی برای «خبیثات» معنای هفتم، و از چهار معنای رازی برای «طیبات» معنای چهارم را که با اعتقاد به وحدت وجود و موجود تناسب بیشتری دارد، انتخاب می‌کند و تأویل آیه را با عبارت «و لا طیب إلا الله وحده» پایان می‌برد که رازی آن را بیان نکرده است [۱۹، ج ۴، ص ۳۱۴-۳۱۵؛ ۳۶، ج ۵، ص ۱۷۴-۱۷۵].

این عبارت شاید تأکید دیگری بر همان عقیده اتحاد باشد و یا برگرفته از حدیث «ان الله طیب لا یقبل الا الطیب» [۹، ج ۳، ص ۳۴۶؛ ۲۶، ج ۹، ص ۳۹۰] باشد که رازی به آن اشاره کرده است. در تأویل عبارت «و یَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» از آیه قبل [التور، ۲۵]، تأکید نظام بر اعتقاد به وحدت وجود و موجود، بیش از رازی، جلوه‌گر است؛ او ذیل آیه می‌نویسد:

«یعلمون أهل الوصول و الوصال أن الله هو الحق المبين لا شیء فی الوجود غیره لا فی الدنيا و لا فی الآخرة» [۳۶، همان] در حالی که رازی اشاره دارد که اسرار توحید و حقائق آن برای آنها بیان می‌شود و به‌صراحت وحدت وجود و موجود را ذیل این آیه بیان نمی‌کند [۱۹، ج ۴، ص ۳۱۴] البته، قبلاً گفتیم که رازی هم تجلی ذات خدا و وحدت وجود و موجود را بیان کرده است.

نمونه دیگر: در ضمن تأویل آیه ۳۵ سوره بقره، نظام برداشت خود از عبارت رازی را این‌گونه می‌نویسد:

«...لا یزال تقول جهنم حرصه «هل من مزید» و لا تمتلئ حتی یضع الجبار فیها قدمه» و آنگاه خود به تبیین حدیث می‌پردازد و می‌نویسد: «أی سابقه رحمته و عنایته (سبقت رحمتی غضبی)» [۱۹، ج ۱، ص ۱۵۳؛ ۳۶، ج ۱، ص ۲۶۸].

### ۳.۲.۲. بیان تأویل شخصی برای آیه و یا قسمتی از آن

گاه، برخی تأویل‌ها از خود نظام است که شاید به آن تصریح کند، مثلاً ذیل آیات ۲۳ و ۲۴ سوره «ص» این‌گونه تأویل‌نگاری می‌کند:

« لَهُ تَسَعٌ وَ تَسْعُونَ نَعْجَةً هُنَّ آثَارُ فَيُوضُ الصِّفَاتِ الرَّبَّانِيَّةِ بِحَسَبِ الْأَسْمَاءِ التَّسْعَةِ وَ التَّسْعِينَ، فَلِكُلِّ مِنْهَا مَظْهَرٌ فِي عَالَمِ الْمَلِكِ وَ الْخَلْقِ وَ لِي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ هُوَ ذَاتُ اللَّهِ وَحْدَهُ فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا أَيْ صَيَّرَنِي أَجْمَعَ بَيْنَ اللَّهِ وَ بَيْنِ مَا سِوَاهُ. ثُمَّ هَاهُنَا أَسْرَارٌ كَثِيرَةٌ تَفْهَمُهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ. وَ ظَنَّ دَاوُدُ أَنَّهَا فَتَنَاهُ امْتِحَنَاهُ بِالْجَمْعِ بَيْنَ الدِّينِ وَ الدُّنْيَا فَاسْتَغْفَرَ لِلْحَقِّ رَبِّهِ رَاكِعًا وَ أَنَابَ إِلَى اللَّهِ مُعْرَضًا عَمَّا سِوَاهُ. وَ هَذَا التَّأْوِيلُ مِمَّا خَطَرَ بِبَالِي أَرْجُو أَنْ يَكُونَ مِضَاهِيَا لِلْحَقِّ » [۳۶، ج ۵، ص ۵۹۸].

در برخی موارد، او تاویل خویش را با الگوگرفتن از تأویلات نجم‌الدین رازی بیان می‌کند.

برای نمونه، نظام ذیل آیه «فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِي سَوَاءَ أَخِيهِ» [المائدة، ۳۱] می‌گوید: خدا کلاغ را، که همان حرص است، در دنیا فرستاد تا کارکنان دنیا را مشغول سازد. یا، مراد از زمین را در آیه «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ ... أَوْ يُنْفُوا مِنَ الْأَرْضِ» [المائدة، ۳۳] نزدیکی و الفت (با خدا) می‌داند، تاویلی که، گرچه نزدیک به نگرش رازی است، خود او به آن اشاره نکرده است [۱۹، ج ۲، ص ۲۷۳-۲۷۴؛ ۳۶، ج ۲، ص ۵۹۰].

#### ۴.۲.۲. افزودن عبارات بیانگر تردید نویسنده به درستی تاویل خود

نظام اظهار جهل و عجز خویش را در برابر خدا با آوردن عباراتی مثل «والله أعلم» [۳۶، ج ۲، ص ۳۸۱ ج ۳، ص ۶۰۰]، و «والله أعلم بالصواب» [۳۶، ج ۴، ص ۱۸۴ و ۴۹۹] و «و بالله التوفيق» [۳۶، ج ۱، ص ۲۶۹] در پایان تأویل خود نمایان می‌کند.

#### ۵.۲.۲. افزودن شاهد قرآنی و یا روایی و یا شعر و یا سخن عارف دیگر

ذیل آیه «وَ قَفُوهُمْ إِتِّهَمُ مَسْئُولُونَ» [الصفات، ۲۴] نظام، به پیروی از رازی، پرسش‌های گوناگون شوندگان را در قیامت این‌گونه بیان می‌کند: از عده‌ای فرشتگان سؤال می‌کنند، و از عده‌ای خدا؛ گروه دوم خود دو قسم هستند؛ نخست، آنان که اعمالشان را خدا در دنیا و آخرت از چشم خلق می‌پوشاند. برای این گروه، نظام حدیث «أولیائی تحت قبایی لا یعرفهم» [۳، ج ۴، ص ۱۸۶]. را به‌عنوان شاهد می‌آورد که رازی آن را ذکر نکرده است [۱۹، ج ۵، ص ۱۶۰؛ ۳۶، ج ۵، ص ۵۶۴].

مثال‌های دیگر: در تأویل آیه ۲۴ سوره نور، نظام از یک شاهد قرآنی، یک شاهد روایی و ۲ بیت شعر برای تأیید مطلبش استفاده نموده، که در تاویل رازی نیامده است [۱۹، ج ۴، ص ۳۱۴؛ ۳۶، ج ۵، ص ۱۷۴]. نیز، در تأویل آیل ۱۵۲ سوره آل عمران به سخن و حال عرفانی شبلی درمورد آیه اشاره می‌کند، که رازی به آن اشاره نکرده

است. [۱۹، ج ۲، ص ۸۱؛ ۳۶، ج ۲، ص ۲۹۶]. شاید هدف نظام روشن تر شدن مطالب و یا بیان ذوق عرفانی خود بوده باشد.

### ۶.۲.۲. تکمیل شاهد قرآنی و یا روایی

ذیل تأویل آیه ۲۴۶ سوره بقره، رازی آیه «أَثَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ» [المائدة، ۸۵] را به عنوان شاهد آورده، اما عبارت «و ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ» را بیان نکرده است. با این وجود، نظام آیه را کامل ذکر می کند [۱۹، ج ۱، ص ۳۱۸؛ ۳۶، ج ۱، ص ۶۷۴].

### ۷.۲.۲. افزودن عبارتی برای بیان ارتباط تأویل دو آیه

در تأویل آیه ۳۳ سوره ص، نظام می گوید: «و إليه الإشارة بقوله ثانياً و آنگاه، آیه ۳۴ و تأویل مختصر آن را می آورد. این عبارت را رازی بیان نکرده، و این امر نشان می دهد که معنا و تأویل آیه ۳۳، از آیه ۳۴ هم برداشت می شود [۱۹، ج ۵، ص ۱۸۸؛ ۳۶، ج ۵، ص ۵۹۹].

### ۳.۲. تغییر متن

گاه نظام در متن تأویلات نجمیه دخل و تصرفاتی نموده است که برخی از مهم ترین آنها، به ترتیب کاربرد، عبارت اند از:

### ۱.۳.۲. استفاده از واژه های مترادف و ترکیب های متقارب

ذیل آیل ۱۷ سوره نساء، نظام به جای «القلب» از «الجنان» استفاده می کند [۱۹، ج ۲، ص ۳۸۱؛ ۳۶، ج ۲، ص ۱۲۵]. همچنین ذیل آیه ۲۴۸ سوره بقره، واژه های «تَيَسَّرَ» و «استوثق علیه» را به ترتیب با واژه های «حَصَلَ» و «انقاد له» جایگزین می کند [۱۹، ج ۱، ص ۳۲۰؛ ۳۶، ج ۱، ص ۶۷۴-۶۷۵].

مثال دیگر: ذیل تأویل آیه ۱ سوره ابراهیم، رازی درباره خدا عبارت «يَحْتَجِبُ بِحِجْبِ الْعِزَّةِ وَالْكَرَامَةِ وَالْعِظْمَةِ» را می گوید، اما نظام عبارت «من احتجب بحجب العزة و المحمودة» را بیان می کند تا ارتباط تأویل با ظاهر عبارت آخر آیه، «الی صراط العزيز الحميد»، آشکار شود [۱۹، ج ۳، ص ۴۱۵؛ ۳۶، ج ۴، ص ۱۸۳].

مثال دیگر: ذیل تأویل آیه ۲۴۹ سوره بقره، نظام عبارت «لا يكون له طاقة المنازلة لقتال جالوت النفس» را با «لا يطيق قتال جالوت النفس» جایگزین می کند. بدین ترتیب، هم از مترادف استفاده، و هم تلخیص می کند [۱۹، ج ۱، ص ۳۲۲؛ ۳۶، ج ۱، ص ۶۷۵].



### ۲.۳.۲. تغییرهایی بیانگر اختلاف نسخه‌ها و صحیح‌تر بودن نسخه نظام

در تأویل آیه ۳۵ سوره بقره، رازی درباره حضرت آدم(ع) «خلصه بیده» می‌گوید، در حالی که نظام آن را «خلقه بیده» ضبط کرده است. یا، به جای عبارت «من قرية الجنة ماء الجنة» عبارت «من قربة المحبة ماء المحنة» را نگاشته است [۱۹، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۴؛ ۳۶، ج ۱، ص ۲۶۸].

مثال دیگر: نظام ذیل آیه ۲۵۱ سوره بقره به جای عبارت «صحراء واحدة» عبارت «حجراً واحداً» ضبط کرده، و به جای عبارت «و خرج من قضاها و قتل من رآها ثلاثين من صفاتها»، عبارت «و خرج من قفاها و قتل من ورائها ثلاثين من صفاتها» را نگاشته است [۱۹، ج ۱، ص ۳۲۲-۳۲۳؛ ۳۶، ج ۱، ص ۶۷۵].

در تمام این موارد، عبارت نظام بلیغ‌تر و با سیاق عبارات قبل و بعد سازگارتر است.

### ۳.۳.۲. تغییرات در کلمات، از جهت صرف و نحو

ذیل تأویل آیه ۶۸ سوره یونس، نظام به جای «الخیلاء» و «ینشئن» به ترتیب مفرد آنها یعنی «الخیال» و «ینشأ» را می‌آورد که مناسب‌تر است [۱۹، ج ۳، ص ۲۴۱؛ ۳۶، ج ۳، ص ۶۰۰]. یا ذیل آیه ۲۵۱ سوره بقره، به جای مصدر «توفیقهم» فعل «وقفهم»، و به جای افعال مضارع «یلهم» و «یحرك» افعال ماضی «ألهم» و «حرك» را می‌آورد [۱۹، ج ۱، ص ۳۲۳؛ ۳۶، ج ۱، ص ۶۷۵].

مثال‌های دیگر: ذیل آیه ۱۶ سوره ابراهیم، نظام فعل متعدی را در عبارت «یسقی به الروح النفس» به فعل لازم تبدیل می‌کند؛ «یسقی منه صاحب النفس» [۱۹، ج ۳، ص ۴۲۱؛ ۳۶، ج ۴، ص ۱۸۴].

همچنین ذیل تأویل آیه «حتى يتوقاهن الموت» [النساء، ۱۵]، نظام فاعل انقطاع را تغییر می‌دهد؛ در عبارت رازی، «حتى تموت النفس اذا انقطع عنها حظوظها دون حقوقها»، فاعل انقطاع «حظوظها» است، اما در عبارت نظام، «حتى تموت النفس بالانقطاع عن حظوظها دون حقوقها»، فاعل انقطاع «النفس» است. همچنین ذیل آیه ۱۶ همین سوره، نظام جارومجرور را به حال تبدیل می‌کند و به جای «فی ظاهر الافعال و الأعمال» عبارت «ظاهراً فی الأعمال» را می‌نویسد [۱۹، ج ۲، ص ۱۲۳؛ ۳۶، ج ۲، ص ۳۸۱].

### ۴.۳.۲. تغییر در حروف جر و یا سایر حروف، حذف و یا اضافه کردن حروف

ذیل آیه ۲ سوره صافات، نظام حرف جر «لِ» را به سه واژه «العوام»، «الخواص» و «الأخص» اضافه می‌کند تا معنای جمله با «للعوام»، «للخواص» و «للأخص» صحیح باشد.

البته، ممکن است این تغییر به سبب اختلاف نسخه‌ها باشد [۱۹، ج ۵، ص ۱۵۷؛ ۳۶، ج ۵، ص ۵۶۴].

مثال دیگر: ذیل تأویل آیه ۶۱ سوره یونس، نظام به جای «مما أظهر» از «عما أظهر»، و به جای «فی النیة» از «من النیة» استفاده می‌کند. همچنین، قبل از «أرض البشریة» حرف «فی» را اضافه می‌کند که لازم است [۱۹، ج ۳، ص ۲۳۷؛ ۳۶، ج ۳، ص ۵۹۹].

حذف حرف جر در تاویل‌های نظام صحیح به نظر نمی‌رسد، مگر زمانی که هدف او تغییر مفهوم جمله باشد. مانند حذف حرف «فی» از «المقام فی الجنة» و «المقام فی النار»، ذیل تأویل آیه ۱۴ سوره ابراهیم: «و أما خوف الخواص فعن مقام الجنة، وخوف العوام عن مقام النار» [۱۹، ج ۳، ص ۴۲۰؛ ۳۶، ج ۴، ص ۱۸۴].

### ۵.۳.۲. تغییر جمله‌بندی در جهت اصلاح ادبی و یا تغییر نوع جمله

رازی ذیل آیه «وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ» [مریم، ۶۴] می‌نویسد:

«یشیر الی أن المقدورات کلها فی علم الله و قدرته ینادون من سرادقات العزة الی أهل العزة المتمنین ما تهوی نفوسهم علی وفق الطبیعة أن یا أهل الطبیعة أقیقوا، فما تنتزل من مکان الغیب الی عالم الشهود إلا بأمر ربک» [۱۹، ج ۴، ص ۱۷۷-۱۷۸].

و نظام می‌گوید: «وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ المقدور فی علم الله، و تنادی أهل العزة من سرادقات العزة أن یا أهل الطبیعة أقیقوا من المتمنیات فإنا ما نزل من عالم الغیب إلا بأمر ربک» [۳۶، ج ۴، ص ۴۹۹].

ملاحظه می‌شود که در عبارت رازی، فاعل «ینادون» نامشخص است و به اشتباه، «اهل العزة» بعد از حرف جر «إلی» آمده است. اما، نظام علاوه بر تلخیص خوب، مشکل نامفهومی عبارت رازی را هم برطرف کرده، و فاعل آن، یعنی «اهل العزة»، را بیان کرده است. البته به احتمال زیاد در نسخه او این اشکال وجود نداشته است.

مثال دیگر: رازی ذیل آیه «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» [ابراهیم، ۵] نوشته است: «أی أَرْسَلْنَا جبریل الجذبة الی مُوسَى القلوب بعصا الذکر و...» [۱۹، ج ۳، ص ۴۱۶]، ولی نظام می‌گوید: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا بواسطة جبریل الجذبة مُوسَى القلوب آیات عصا الذکر و...» [۳۶، ج ۴، ص ۱۸۳]. نظام «بواسطة» را پیش از «جبرئیل» می‌آورد و بدین ترتیب، «موسی» را به نقش مفعول بی‌واسطه «أَرْسَلْنَا» برمی‌گرداند.

مثال دیگر: ذیل تأویل آیات ۶۲ الی ۶۶ سوره صافات، رازی می‌نویسد: «یشیر الی أن من کان هاهنا معاملاته فی صفة قبح صفات الشیاطین؛ آی: فی قبح صورة الشیاطین

(فأنهم لأكلون منها فمالئون منها البطون) ...» [۱۹، ج ۵، ص ۱۶۴-۱۶۵]. در این جملل شرطی، جواب شرط آیه «فأنهم لأكلون الاية» است؛ اما، نظام جمله را از حالت شرطی خارج می‌کند و می‌نویسد: «و فی قوله كأنه رؤس الشیاطین دلیل علی أن أفعالهم كانت فی قبح صفات الشیاطین فكانت مكافأتهم من جنس صورة الشیاطین» [۳۶، ج ۵، ص ۵۶۵].

### ۶.۳.۲. جابجا کردن عبارات (در تلخیص)

در اقتباس از رازی، شیوه کار نظام تلخیص مطالب است. بدین‌منظور، از جابه‌جایی مطالب بهره می‌برد. برای نمونه، در تأویل آیات ۳۱ تا ۳۶ سوره بقره، برای تلخیص گفته‌های رازی به‌وفور از جابه‌جا کردن مطالب استفاده می‌کند [۱۹، ج ۱، ص ۱۴۷-۱۵۵؛ ۳۶، ج ۱، ص ۲۳۸-۲۳۹ و ۲۶۷-۲۶۸].

همچنین در ضمن تأویل آیه ۲۷ سوره مائده، رازی ابتدا زشتی عقل از دید قلب را می‌آورد و سپس، زشتی آن نزد نفس را بیان می‌کند. اما، نظام این مطلب را با این ترتیب بیان نمی‌کند [۱۹، ج ۲، ص ۲۷۱؛ ۳۶، ج ۲، ص ۵۸۹].

مثال دیگر: پس از بیان تأویل آیل ۷۴ سوره بقره و با اشاره به ارتباط میان قساوت قلب و عدم رؤیت برهان، نظام تأویل عبارت «و یریکم آیاته لعنکم تعقلون» از آیه پیشین را به‌طور خلاصه از گفته‌های رازی بیان می‌کند [۱۹، ج ۱، ص ۱۷۷-۱۷۸؛ ۳۶، ج ۱، ص ۳۱۴-۳۱۵]. این شیوه بیان، مهارت بالای او را در امر تلخیص و جابه‌جا کردن عبارات نشان می‌دهد.

مثال دیگر: گاه در تأویل عبارتی، نظام از تأویلی که رازی برای آیات بعد استفاده می‌کند. برای نمونه، در تأویل آیه ۶۷ سوره بقره عبارتی را به‌عنوان شاهد و تأیید مطالب خویش می‌آورد که رازی به آن عبارات با اندکی تغییر، در تأویل آیه ۷۲ همان سوره اشاره کرده است [۱۹، ج ۱، ص ۱۷۶؛ ۳۶، ج ۱، ص ۳۱۵].

### ۷.۳.۲. تصرف در عبارت و نقل به معنا (بدون تلخیص)

ذیل تأویل آیه ۲۶ سوره «ص»، رازی در پایان حکمت خلیفة الله بودن انسان عبارت «بحکم و امره بتواقیع الشرائع» را نگاشته است [۱۹، ج ۵، ص ۱۸۵]. نظام عبارت «فلا یجری شیء من الأمور إلا علی نهج الحق» را به‌جای آن آورده است [۳۶، ج ۵، ص ۵۹۹] که مفهوم نزدیک به هم دارند.

مثال دیگر: ذیل تأویل عبارت «و لکن الله ذو فضل علی العالمین» [البقره، ۲۵۱]، نظام - درمورد توفیق تبعیت طالبان راه حق از مشایخ کامل - به‌جای عبارت «التسلیم تحت تصرفاتهم

فی تنقیتهم» از عبارت «التشبیث بأهداب سيرهم» استفاده می‌کند [۱۹، ج ۱، ص ۳۲۳؛ ۳۶، ج ۱، ص ۶۷۵] که مهارت ادبی او را در استفاده از ترکیب‌های قریب‌المعنا نشان می‌دهد.

**۸.۳.۲. تغییر برخی کلمات و عبارات در جهت اصلاح یک موضوع عرفانی و یا تأکید بر آن**  
ذیل آیه ۷۴ سوره بقره، نظام برای تأویل عبارت «إِنَّ مِنَ الْجِبَارَةِ لِمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ» قلوب «الرهبانیین و الهنود» را مثال می‌آورد، به جای آنکه قلوب «الرهابین و الکهنهة» را بنویسد. نیز، مثال عبارت قلوب «وَإِنَّ مِنْهَا لِمَا يَشَقُّ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ» را «بعض الفلاسفة و الشعراء» می‌نویسد، نه «بعض الحكماء»؛ چنان‌که مثال مربوط به دل‌های «وَإِنَّ مِنْهَا لِمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ» را به جای «بعض اهل الايمان»، «بعض اهل الأديان و الملل» می‌آورد. به دنبال این، نظام به جای عبارت «فی المسلمین مؤیدة بنور الاسلام» عبارت «فی المسلمین مؤیدة بنور الايمان» را ذکر می‌نماید تا با ادامه کلام سازگارتر باشد [۱۹، ج ۱، ص ۱۷۸؛ ۳۶، ج ۱، ص ۳۱۵].

این تغییرات بیانگر گرایش‌های فلسفی و عرفانی نظام و سازش بیشتر او با مذاهب دیگر است. تسلط او به مبانی عرفانی در این تغییرات نمایان است؛ برای نمونه، رازی ذیل آیه «وَ مَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا» [المائدة، ۳۷] می‌نویسد: «لأنهم خلقوا لدرکات النیران» [۱۹، ج ۲، ص ۲۷۶]، اما نظام می‌گوید: «لأنهم خلقوا مظاهر القهر» [۳۶، ج ۲، ص ۵۹۰].  
مثال دیگر: رازی، ذیل آیه ۳۵ سوره بقره، در بیان الطاف خدا به حضرت آدم (ع) می‌نویسد: «و زوجه حواء حتی شاهد جمال الحق فی مرآة کل جمیل من جمال الله تعالی» [۱۹، ج ۱، ص ۱۵۴]، اما نظام آورده است: «و زوجه حواء حتی شاهد جمال الحق فی مرآة وجهه» [۳۶، ج ۱، ص ۲۶۸]؛ عبارت نظام عمومیت عبارت رازی را ندارد.  
مثال دیگر: نظام به جای «الاقبال علی الآخرة و مکارمها»، ذیل تأویل آیه ۶۵ سوره مریم، از عبارت «الاقبال علی المولی» استفاده می‌کند [۱۹، ج ۴، ص ۱۷۸؛ ۳۶، ج ۴، ص ۴۹۹]. البته، شاید قصد داشته است که به جای مسبب سبب را ذکر کند.

### ۹.۳.۲. جابه‌جا کردن لغات و ترکیبات

رازی، ذیل تأویل آیه ۱۶ سوره نساء، می‌نویسد: «فَأَذُوهُمَا ظاهرا بالحدود و باطنا بترک الحظوظ و کثرة الرياضات و المجاهدات» [۱۹، ج ۲، ص ۱۲۳]، اما نظام می‌گوید: «فَأَذُوهُمَا ظاهرا بالحدود و باطنا بالرياضات و ترک الحظوظ» [۳۶، ج ۲، ص ۳۸۱]. شاید سبب این جابه‌جایی در نوشته نظام تأکید بیشتر بر نخستین مطلب یا مقدمه دانستن آن باشد. شاید هم قصد داشته است که اقتباس او از تقلید محض دور شود.

مثال دیگر: نظام عبارت «من النفس و الهوى و الطبيعة فى أرض البشرية» [۱۹، ج ۳، ص ۴۱۸] را ذیل آیه «و من فى الأرض جميعاً» [ابراهیم، ۸] به صورت «و من فى أرض البشرية من النفس و الهوى و الطبيعة» [۳۶، ج ۴، ص ۱۸۴] ذکر می‌کند. شاید بدین سبب که با این جابه‌جایی، ترتیب را در تأویل کلمات رعایت کند؛ یعنی نخست تأویل «و من فى الأرض» را بیان کند و سپس تأویل «جميعاً» را.

#### ۱۰.۳.۲. بیان قوت و یا ضعف تأویل (با افزودن «قیل» و «یقال»)

در بیان تأویل عبارت «ثم يتوبون من قريب» [النساء، ۱۷]، رازی دو معنا را بیان کرده است که نظام، به پیروی از او، به هر دو مورد اشاره کرده، اما دومی را با عبارت «و یحتمل أن یقال» آورده که رازی نگفته است [۱۹، ج ۲، ص ۱۲۴-۱۲۵؛ ۳۶، ج ۲، ص ۳۸۱].

مثال دیگر: در تأویل آیه افک [النور، ۱۱]، رازی پس از بیان تأویل آیه می‌نویسد: «و فيه إشارة أخرى» و آنگاه می‌گوید که راه به‌سوی خدا دو نوع است: یکی راه اهل سلامت و یکی راه اهل ملامت، و هریک را توضیح می‌دهد؛ برای دومی، عایشه را مثال می‌زند تا ارتباط آن را با شأن نزول آیه بیان کند [۱۹، ج ۴، ص ۳۱۰۹]. اما نظام این تقسیم‌بندی، توضیحات و بیان ارتباط آیه با توضیحات را حذف می‌کند و به‌طور خلاصه در مورد اهل ملامت می‌نویسد: «و قیل: الملامة مفتاح باب حبس الوجود بها یذوب الوجود ذوبان الثلج بالشمس» [۳۶، ج ۵، ص ۱۷۴]. یعنی، به آن «قیل» را افزوده که اشاره به قول ضعیف‌تر است و در عین حال، تلخیصی کرده که برای فرد ناآگاه به مطالب عرفانی نامفهوم است. مثال دیگر: نظام «یقال» را ذیل تأویلی از آیه ۲۴ سوره نور حذف کرده، و آن را به‌عنوان تأویل اصلی آیه بیان نموده است [۱۹، ج ۴، ص ۳۱۴؛ ۳۶، ج ۵، ص ۱۷۵].

#### ۴.۲. آوردن عین مطلب

گاه، نظام تأویل برخی از عبارات یک آیه را بدون هیچ تغییری -مانند کلام نجم‌الدین رازی- بیان می‌کند. این شیوه در کمتر از ۵ درصد تأویلات او به چشم می‌خورد و آزانندیشی و چیرگی او به مباحث عرفانی و ادبی را نشان می‌دهد. نیز، نوشته‌های او را از تقلید صرف دور می‌سازد. برای نمونه، هر دو عارف در تأویل عبارت «خروا سجداً و بکیاً» [مریم، ۵۸] نوشته‌اند: «خروا بقلوبهم على عتبة العبودية سجداً بالتسليم للأحكام الأزلية و بکیاً بکاء السمع یذوبان الوجود على نار الشوق و المحبة» [۱۹، ج ۴، ص ۱۷۶؛ ۳۶، ج ۴، ص ۴۹۹].

در برخی موارد هم تغییرات به‌گونه‌ای است که می‌توان از آن صرف‌نظر کرد و سبب را اختلاف نسخه‌ها دانست. برای نمونه، تأویل آیه «وَ إِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْ لَا اجْتَبَيْتَهَا

قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي» [الأعراف، ۲۰۶] که در تأویلات نجمیه بدین صورت ضبط شده است:

«وَ إِذَا لَمْ تُأْتِهِمْ أَى لَمْ تَأْتِ الْقُلُوبَ بِآيَةٍ مِنَ اللَّهِ لَتَعْجَزَ النُّفُوسُ عَنْ تَكْذِيبِهَا قَالُوا أَى النُّفُوسُ لِلْقَلْبِ لَوْ لَا اخْتَلَقْتَهَا مِنْ خَاصِيَةِ قَلْبِيَّتِكَ لَتَزَكِيَةَ النُّفُوسِ قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ إِلَهَامَ الْحَقِّ فَلَا أَقْدِرُ عَلَى تَزَكِيَةِ النُّفُوسِ إِلَّا بِقُوَّةِ الْإِلَهَامِ الرَّبَّانِيِّ» [۱۹، ۳، ص ۱۰۱].

اما نظام آن را این‌گونه نگاشته است :

«وَ إِذَا لَمْ تُأْتِهِمْ يَعْنَى لَمْ تَأْتِ الْقُلُوبَ بِآيَةٍ مِنَ اللَّهِ لَتَعْجَزَ النُّفُوسُ عَنْ تَكْذِيبِهَا قَالُوا يَعْنَى: النُّفُوسُ لِلْقَلْبِ لَوْ لَا أَخْلَقْتَهَا مِنْ خَاصِيَةِ قَلْبِيَّتِكَ لَتَزَكِيَةَ النُّفُوسِ قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ إِلَهَامَ الْحَقِّ فَلَا أَقْدِرُ عَلَى تَزَكِيَةِ النُّفُوسِ إِلَّا بِقُوَّةِ الْإِلَهَامِ الرَّبَّانِيِّ» [۳۶، ۳، ص ۳۷۰].

مشاهده می‌شود که چهار تفاوت موجود در بین دو متن را نمی‌توان تغییرى قابل توجه ازسوى نظام نامید و باید آن را نادیده انگاشت. شاید منشأ این تفاوت‌های جزئی اختلاف نسخه‌ها باشد.

### نتیجه‌گیری

نظام نیشابوری از عارفان مفسری است که از نجم‌الدین رازی در حوزه تأویلات قرآنی اثر پذیرفته است. این اثرپذیری براساس مبانی نظری رازی، و در حوزه‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی است.

از سوی دیگر، نیشابوری ادبیات تفسیری و حتی شیوه نجم‌الدین در نشر را پذیرفته است که بازتاب آن را در تفسیر نیشابوری می‌توان دید؛ اندک تغییرات و تمایزات متنی -از جمله کاستن از مطالب یا افزودن بر آن و تغییر متن یا آوردن عین مطلب- خللی بر اصل این تاثیرپذیری وارد نکرده است.

این تأویلات در شمار آن دسته از تبیین‌های عرفانی تلقی می‌شوند که مفسران‌شان ادعای درست‌بودن دیدگاه خویش را ندارند، بلکه در طول معانی تفسیری آیات قرآنی قرار می‌گیرند.

شمار کاربرد هریک از شیوه‌های تلخیص را -در محدوده نسبی ۲۵۰ آیه از ۱۱ سوره- در جدولی آورده‌ایم. بدین ترتیب، می‌توان درصد فراوانی این شیوه‌ها را به صورت تقریبی بیان کرد و آن را به کل تفسیر نیشابوری تعمیم داد. باید گفت که این آمار مربوط به آیاتی است که نظام تأویل آن را بیان کرده است، یعنی کمتر از نیمی از آیات قرآن. افزون بر این، ممکن است در تأویل یک عبارت از یک آیه بیش از یک شیوه تلخیص به کار رفته باشد.

ردیف	افزودن بر مطالب	ردیف	تغییر متن	ردیف	کاستن از مطالب	ردیف
۱۱۶٪	افزودن لغات و یا ترکیب‌های وصفی و اضافی	۱	استفاده از واژه‌ها و ترکیب‌های مترادف	۱	حذف توضیحات کم‌اهمیت‌تر	۱
۱۱۰٪	افزودن عباراتی برای تکمیل معنا	۲	تغییرات برآمده از اختلاف نسخه‌ها	۲	ذکر تأویل برخی از آیات	۲
۸٪	بیان تأویل از جانب خود برای کل و یا قسمتی از آیه	۳	تغییر کلمات از جهت صرف و نحو	۳	بیان تأویل قسمتی از آیه	۳
۵٪*	افزودن عباراتی نشانگر تردید در تأویل	۴	تغییر، حذف و یا اضافه کردن حروف	۴	حذف نقش‌های فرعی و واژه‌های تکراری	۴
۴٪	افزودن شاهد قرآنی، روایی و یا شعر	۵	تغییر جمله‌بندی یا نوع جمله برای اصلاح ادبی	۵	تأویل عبارتی از آیه بدون اشاره به خود عبارت	۵
۳٪	تکمیل شاهد قرآنی و یا روایی	۶	جابه‌جا کردن عبارات	۶	بیان برداشت معنایی از تأویل آیه با الفاظ دیگر	۶
۲٪	افزودن عبارتی برای بیان ارتباط تأویل دو آیه	۷	تصرف در عبارت و نقل به معنا	۷	بیان برداشت معنایی از تأویل آیه با همان الفاظ	۷
		۸	تغییر برخی کلمات و عبارات برای اصلاح ادبی و یا تأکید عرفانی	۸	حذف مترادف‌ها و ترکیب‌های متقارب در معنا	۸
		۹	جابه‌جا کردن لغات و ترکیب‌ها	۹	کاستن انواع یک موضوع و یا ویژگی‌های قسم‌ها	۹
		۱۰	افزودن «قیل» و یا حذف آن برای بیان قوت و یا ضعف تأویل	۱۰	انتخاب تأویلی از میان تأویل‌ها؛ رازی بنابر اجتهاد خویش	۱۰
		۱۱	عدم تغییر	۱۱	حذف راوی و یا درجه اعتبار حدیث و یا حدیث‌بودن عبارت	۱۱
		۱۲		۱۲	حذف عباراتی که به قرینه مشخص است	۱۲
		۱۳		۱۳	حذف اظهار نظر رازی در حقانیت تأویلش	۱۳

\*در فراوانی این مورد، آیه آخر هر مجموعه از آیات در نظر گرفته شده است که در نگاهی کلی، فراوانی آن بیش از ۴۰٪ است.

## منابع

- [۱]. آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۳۵۰ هـ.ش). *طبقات أعلام الشيعة*. تحقیق علینقی منزوی. قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- [۲]. آلوسی، محمود (۱۴۱۵ هـ.ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. محقق: علی عبدالباری عطیة. بیروت، دار الکتب العلمیة.
- [۳]. آملی، حیدر (۱۴۲۲ هـ.ق). *المحیط الأعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم*. قم، نور علی نور.
- [۴]. ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۲۹ هـ.ق). *الفتوحات المکیة*. بولاق، مصر.
- [۵]. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴ هـ.ق). *مواقع النجوم*. قاهره.
- [۶]. افلاکی، احمد (۱۳۶۲ هـ.ش). *مناقب العارفين*. مصحح: تحسین بازیچی. چاپ دوم، تهران، دنیای کتاب.
- [۷]. امین، محسن (۱۴۲۰ هـ.ق). *اعیان الشيعة*. بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
- [۸]. بغدادی، اسماعیل (۱۳۸۷ هـ.ق). *هدایة العارفين: اسماء المؤلفين و آثار المصنفين*. تهران، مکتبه الاسلامیة و الجعفری.
- [۹]. بیهقی، احمد بن حسن (?). *السنن الكبرى*. بیروت، دار الفکر.
- [۱۰]. پارسا، خواجه محمد (۱۳۸۱ هـ.ش). *فصل الخطاب*. به کوشش: جلیل مسکرنژاد. تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- [۱۱]. جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۲ هـ.ش). *نفحات الأنس*. مصحح: محمود عابدی. چاپ چهارم، تهران، اطلاعات.
- [۱۲]. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله (۱۳۸۷ هـ.ق). *کشف الظنون*. تهران، مکتبه الاسلامیة و الجعفری.
- [۱۳]. حقی، اسماعیل بن مصطفی (۱۴۲۴ هـ.ق). *تفسیر روح البیان*. بیروت، دار الفکر.
- [۱۴]. خوارزمی، حسین (۱۳۶۴ هـ.ش). *شرح فصوص الحکم*. به کوشش نجیب مایل هروی. تهران، مولی.
- [۱۵]. خوافی، احمد بن محمد (۱۳۴۰ هـ.ش). *مجمل فصیحی*. مصحح: محمود فرخ. مشهد، انتشارات باستان.
- [۱۶]. خوانساری، محمد باقر (۱۳۹۸ هـ.ق). *روضات الجنات: فی احوال العلماء و السادات*. تهران، کتابفروشی اسلامیة.
- [۱۷]. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۲۴ هـ.ق). *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*. بیروت، دار الغرب الاسلامی.



- [۱۸]. ذهبی، محمدحسین (۱۳۹۶هـ.ق). *التفسیر و المفسرون*، قاهره، دار الکتب الحدیثة.
- [۱۹]. رازی، نجم‌الدین (۲۰۰۹م). *التأویلات النجمیة فی التفسیر الإشاری الصوفی*. محقق: احمد فرید مزیدی. بیروت، دار الکتب العلمیة.
- [۲۰]. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳هـ.ش). *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد*. ملخص: محمدامین ریاحی. تهران، علمی.
- [۲۱]. سلّمی، محمدبن حسین (۱۳۶۹هـ.ش). *حقائق التفسیر*. به کوشش نصرالله پورجوادی. تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- [۲۲]. سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۱۸هـ.ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*. محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت، المكتبة العصرية.
- [۲۳]. شاکر، احمد محمد (۴). «تأویل». *دائرة المعارف الاسلامیة*. بیروت، دار الفکر.
- [۲۴]. صادقی، محسن (۱۳۸۲هـ.ش). *بزرگان ری*. قم، دار الحدیث.
- [۲۵]. صفار، محمدبن حسن (۱۴۰۴هـ.ق). *بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد (ص)*. قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفی.
- [۲۶]. طبرسی، فضل‌بن حسن (۱۴۱۵هـ.ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- [۲۷]. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷هـ.ش). *تفسیر جوامع الجامع*. تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- [۲۸]. قاسم‌پور، محسن (۱۳۸۱هـ.ش). *پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی*. تهران، ثمین.
- [۲۹]. کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶هـ.ق). *تفسیر (منسوب به) ابن عربی*. بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- [۳۰]. کاشفی سبزواری، حسین‌بن علی (۱۳۶۹هـ.ش). *مواهب علیه*. محقق: محمدرضا جلالی نائینی. تهران، اقبال.
- [۳۱]. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳هـ.ق). *بحار الأنوار*. بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- [۳۲]. مدرسی، محمدعلی (۱۳۶۹هـ.ش). *ریحانة الأدب فی تراجم المعروفین بالکنیة و اللقب*. تهران، خیام.
- [۳۳]. معرفت، محمدهادی (۱۴۲۶هـ.ق). *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب*. مشهد، آستان قدس رضوی.

- [۳۴]. موحدی، محمدرضا (۱۳۸۱ هـ.ش). *آن سوی آینه (درآمدی بر تفسیر عرفانی شیخ نجم‌الدین رازی)*. تهران، آن.
- [۳۵]. ——— (۱۳۹۲ هـ.ش). *مقدمه تأویلات نجمیه*. تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
- [۳۶]. مهدوی راد، محمدعلی (۱۳۶۷ هـ.ش). «آشنایی با تفاسیر عامه». *اندیشه حوزة بهمن و اسفند ۱۳۶۷*، شماره ۳۰.
- [۳۷]. نظام‌الاعرج، حسن بن محمد (۱۴۱۶ هـ. ق). *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*. محقق: زکریا عمیرات. بیروت، دارالکتب العلمیة.

Archive of SID