

امام صادق (ع) و تأویل و تفسیر عرفانی قرآن

دکتر سید محمد راستگو

استادیار دانشگاه کاشان

چکیده:

گفتار زیر پژوهشی است در باره تفسیر و تأویل های بازخوانده به امام صادق (ع) از پاره ای آیات قرآن. این تفسیرها بخشی از گفتارهای تفسیری امام است که عبد الرحمن سلمی به گونه ای پراکنده همراه با گفتارهای تفسیری دیگران در حقایق التفسیر خویش آورده و پل نو یا آن ها را بیرون آورده و جداگانه چاپ کرده است. در این پژوهش، نخست در باره پیوند امام با تصوف و عرفان به کوتاهی سخن گفته ایم، و سپس، گفتارهای تفسیری آن بزرگ را هم از دیدگاه سندی و هم از دیدگاه معنایی بررسی کرده ایم و به اینجا رسیده ایم که هر چند این گفتارها از نگاه سندی استوار نیستند، و هر چند پاره ای از آن ها از نگاه معنایی نیز نمی توانند پذیرفته آیند، با این همه بسیاری از آن ها پذیرفتنی می نمایند.

کلیدواژه ها:

امام صادق، سلمی، تفسیر عرفانی، حقایق التفسیر.

درآمد

ابو عبد الرحمن سلمی صوفی، دانشمند و نویسنده پراوازه سده چهارم



در کتاب گران سنگ و ارجمندش حقایق التفسیر - که گزارش و گردآوری سخنان و دیدگاه‌های عارفان و صوفیان در تفسیر و تاویل پاره‌ای از آیات قرآن است - در کنارگفت آورده‌ای (=نقل قول) بی نام و نشان، کسان بسیاری از صوفیان را به نام یاد کرده و گفت آورده‌ایی از آنان آورده است، این گفت آورده‌ها به درستی از آن کسان باشند یا نباشند، از دید دینی چیزی را چندان دگرگون نمی‌کنند و از همین روی به بررسی درستی یا نادرستی آن‌ها نیز چندان نیازی نیست، به جز گفت آورده‌ایی که از زبان امام صادق (ع) گزارش شده‌اند که به ویژه از دید شیعیان داستانی جدا دارند و پی جویی و بررسی می‌خواهند. چرا که از دیدگاه شیعیان حضرت صادق (ع) امام معصوم است و گفتار و رفتار امام معصوم حجت دینی است و پشتوانه روا یا ناروا دانستن، و پذیرفتن یا نپذیرفتن چیزی؛ از سوی دیگر: سلمی به گونه‌ای سخنان حضرت صادق (ع) را در کنار سخنان چهره‌های سرشناس صوفی آورده، که گویا او نیز صوفی بوده است، با این که از دیدگاه شیعیان چنین چیزی نیز پذیرفتنی نیست. در این جا می‌کوشیم تا در این باره درنگی کنیم و اندکی آن را بررسییم:

□ امامان شیعه و عرفان و تصوف

بی‌گمان معصومانی چون حضرت صادق (ع) را نمی‌توان صوفی به معنی شناخته و

مصطلح این واژه، به شمار آورد؛^۱ از دیگر سو، در پذیرش پایگاه بلند عرفانی آن بزرگواران نیز نباید هیچ دودل بود، مگر نه این که عارف در معنی راستین این واژه، کسی است با جانی پاک و پیراسته که پله پله تا ملاقات خدا بالا رفته است یا بالا برده شده است؛ دید و دلی دیگر یافته است؛ پرده‌ها از پیش رویش کنار رفته است؛ نهان جهان و جهان نهان بر او آشکار شده است؛ خلق و خو، و دید و درکش همه خدایی گشته است؛ جانش جلوه‌گاه جان جهان و جهان جان شده است؛ دست و زبان و چشم و گوشش، دست و زبان و چشم و گوش خدا شده است؛^۲ کسی است که خداوند دانش و بینش او را به دریای دانش و بینش خویش^۳ پیوند زده است و لایه‌های نهانی و توی در توی دو کتاب تدوینی و تکوینی خویش: قرآن و جهان را بدانان نموده است و تأویل آن‌ها را بدانان آموخته است، و اگر چنین است چه کسی در عرفان از بزرگوارانی چون حضرت صادق(ع) پیش و بیش خواهد بود و نام عارف بر چه کسی زینده‌تر از آنان خواهد نمود؟

از دیگر سو، در میان سخنان به دست رسیده از معصومانی چون حضرت علی(ع)، حضرت سجّاد(ع) و حضرت صادق(ع) سخنانی که بازگوی آموزه‌ها و آزمون‌های عرفانی باشد، کم نیست،^۴ و پاره‌ای از آن‌ها چنان نغز و ناب است و در اوج عرفان که سخن هیچ عارفی نمی‌تواند با آن‌ها هم‌پهلو نشیند، در این میان، کتاب عارفانه ارجمندی بازخوانده به امام صادق(ع) در دست است با نام مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه که هر چند در سندش اما و اگرهایی هست و هر چند به دشواری می‌توان پذیرفت که ریخته‌خامه امام باشد، رنگ و بوی عرفانی و آسمانی و دل‌نوازی که از جای جایش به چشم و دل می‌نشیند، گواهی ست آشکار بر این که بیش‌تر آن خاست‌گاهی آسمانی دارد و به گمان بسیار یکی از شاگردان یا شیفتگان امام که مرد اخلاق و عرفان بوده، آن را از امام شنیده یا از سخنان این سوی و آن سوی او فراهم کرده است و در کتابی با صد بخش آن را سامان داده است. بر پایه همین رنگ و بوی عرفانی و آسمانی کتاب است که بزرگانی چون: سید بن طاووس، ابن فهد، شهید ثانی، فیض کاشانی، علامه مجلسی، محقق نراقی، محدث نوری و...^۵ به چشم اعتبار و استواری در آن نگریسته‌اند و در نوشته‌های خویش گزارش‌هایی از آن را باز آورده‌اند و اما و اگرهای سندی آن را چندان به چیزی نگرفته‌اند، همان‌گونه که

اما و اگرهای سندی کتاب‌هایی چون نهج البلاغه و صحیفه سجادیه را به چیزی نگرفته‌اند.

□ تفسیر عرفانی امام صادق (ع)

کتاب عرفانی دیگری که به امام صادق (ع) بازخوانده شده و از دیدگاه سندی داستانی کم و بیش همانند مصباح الشریعه دارد، تفسیر عرفانی آن بزرگوار است، تفسیری که از راه گزارش‌های ابو عبد الرحمن سلمی در حقایق التفسیر به دست ما رسیده است. پیش از گفت‌وگو درباره این تفسیر، گفتنی است که این گزارش‌ها و گفت‌آوردهای تفسیری اگر از امام صادق (ع) نیز نباشند، از دیدگاه عرفانی و قرآنی ارزش بسیار و جای گاهی بلند دارند و در آشکارسازی برداشت و برخورد عارفان از قرآن و با قرآن، نیز در آشکارسازی گوشه‌هایی از تاریخ تصوف و عرفان، به ویژه اندیشه‌ها و آموزه‌های پیران پیشین، نیز به ویژه در آشکارساختن چگونگی پیدایی و پاگیری زبان ویژه عرفان، بسیار کارآمدند،^۶ به ویژه که سرمشق صوفیان سپسین شده‌اند و راه را برای کسانی چون حلاج، ابن عطا و دیگران بازگشوده‌اند.

این گزارش‌های بازخوانده به امام صادق (ع) در سده‌های دوم تا چهارم در میان صوفیان، بیش‌تر سینه به سینه می‌گشته‌اند و بده‌بستان می‌شده‌اند و به گمان بسیار در این بده‌بستان‌ها و دست به دست شدن‌های سینه به سینه‌ای، دست‌خوش دگرگونی‌ها و بیش و کمی‌هایی نیز می‌گشته‌اند تا آن‌گاه که سلمی با کوششی شایسته، بسیاری از آن‌ها را گرد کرد و در حقایق التفسیر خویش بازنوشت و به این‌گونه هم‌زمینه ماندگاری آن‌ها را فراهم کرد و هم‌زمینه‌های دگرگونی و بیش و کم شدن‌های تازه‌تر آن‌ها را بسیار جلو گرفت. این که این گزارش‌ها پیش از سلمی نیز سامانه‌ای نوشتاری داشته‌اند یا نه، چیزی است که درست دانسته نیست و گواهی آشکار بر آن در دست نداریم.

سلمی خود در دیباچه‌ای که بر حقایق التفسیر نوشته، یاد کرده است که پیش از او کسی برداشت‌ها و دریافت‌های عارفان و صوفیان درباره قرآن را یک‌جا گرد نکرده بوده، جز گفت‌آوردهایی پراکنده، بازخوانده به ابن عطا و امام صادق (ع) درباره پاره‌ای از آیه‌ها،^۷ از این سخن سلمی برمی‌آید که پیش از او سخنان تفسیری امام صادق (ع) و ابن عطا در میان

دیگران شناخته بوده است، ولی آشکارا از آن بر نمی آید که آن ها را کسی یک جا نیز نوشته بوده است و به گونه کتاب در آورده بوده است، گرچه دور نیست اگر گفته شود: کسانی از دوستداران، همه یا بخش هایی از آن گزارش ها را به شیوه آن روزیان، پراکنده و بی سامان در دفترها و جزوه هایی می نوشته اند، همان گونه که دور نیست اگر بگوییم: چه بسا سلمی پاره ای از آن گونه نوشته ها را در دست داشته است. به هر روی، کار بزرگ و ارجمند سلمی این بود که شمار چشم گیری از برداشت های عرفانی - قرآنی امام صادق (ع) را که از این و آن شنیده بود یا در نوشته هایی دیده بود با برداشت های عرفانی - قرآنی دیگران همراه کرد و همه را بر پایه چینش سوره سوره ای و آیه آیه ای سامان و سامانه داد و به این شیوه کتاب گران سنگ و پررنگ و هنگ حقایق التفسیر را فراهم آورد.

گفتنی است که جز آن چه سلمی در حقایق التفسیر آورده، نمونه های دیگری نیز از برداشت های عرفانی - قرآنی امام هست که در کتاب های شیعی چون توحید صدوق، تفسیر نور الثقلین، بحار الانوار، و...، نیز در کتاب های سنّی چون تهذیب الاسرار، تفسیر عرائس الیبان و... دیده می شود، و این ها نشان می دهد که سلمی به همه برداشت های قرآنی - عرفانی امام دسترس نداشته، و یا هنگام نگارش تفسیرش پاره ای از آن ها از دست او در رفته است، در این باره پل نویا می نویسد:

این مسأله هنوز ناگشوده مانده است که آیا سلمی متن کامل این تفسیر را نقل کرده است یا نه؟ شواهد حکایت از عکس این معنی دارد، چنان که مثلاً خرگوشی در تهذیب الاسرار خود، در فصل مربوط به استنباط، منتخباتی از تفسیر امام صادق (ع) را به دست می دهد که در تفسیر سلمی نیست، هم چنین است روزبهان بقلی در عرائس الیبان خود. (تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۱۳۰)

باری پس از سلمی تا ۱۰ سده تفسیر او و از آن میان آن چه به نام امام صادق (ع) آورده بود، به ویژه از سوی شیعیان چنان که سزا و به جا بود، نگریسته نشد و از آن بالاتر با بدبینی و بی مهری رو به رو شد، تا آن که در سده ما که از سوی باختریان پژوهش های خاورشناسیک و به ویژه پژوهش درباره عرفان و تصوف اسلامی و ایرانی - با هر انگیزه و خواسته ای - بازاری گرم یافت، لویی ماسینیون (در گذشته به سال ۱۳۴۱ ش) که از سرآمدان

خاورپژوهی و به ویژه عرفان پژوهی است و در شناسایی پاره‌ای از چهره‌ها و کتاب‌های بنیادی عرفان و تصوّف پیش‌گام و راه‌گشا بوده است، حقایق التفسیر را بازشناخت و برای نخستین بار ارزش‌های پژوهشی آن را گوشزد کرد و کتاب کلان و ارجمند خویش درباره بررسی سرچشمه‌های واژگان ویژه عرفان اسلامی را بر آن بنیاد نهاد، نیز در پژوهش گسترده‌اش درباره حلاج از آن بهره‌ها گرفت و در همین راه و راستا بود که برداشت‌های تفسیری حلاج را که در جای‌جای این کتاب پراکنده آمده بود، جدا و گرد کرد و در دفتری به خط خود به دست چاپ داد.^۸ پس از ماسینیون، پل نویا - پژوهشگر ژرف‌کاو عراقی تبار - راه او را با شوق و شور بیش‌تری پی گرفت و پیش‌برد و در همین راه و روند برداشت‌های قرآنی - عرفانی امام صادق (ع)، ابن عطاءدمی و ابوالحسین نوری را از آن کتاب بیرون کشید و در دفترهای جداگانه فراهم آورد.^۹ برداشت‌های عرفانی - قرآنی امام صادق (ع) را یک بار دیگر نیز پژوهشگر عرب علی‌زیعور، - نمی‌دانم با آگاهی از کار نویا یا بی‌آن - از حقایق التفسیر بیرون آورده، و یک بار در کتابی با نام التفسیر الصوفی للقرآن عند الصادق (دار الاندلس، بیروت، ۱۹۷۹) و بار دیگر همراه با مصباح الشریعه در کتابی با نام کتابا الصادق، حقایق التفسیر القرآنی و مصباح الشریعه (مؤسسه عزالدین للطباعة و النشر، بیروت) به دست چاپ داده است.

به هر روی، درباره برداشت‌های تفسیری - عرفانی امام صادق (ع) آن‌چه پیش از هر چیز شایسته بررسی است و ماسینیون و نویا هم بدان چشم داشته‌اند، بودن یا نبودن این برداشت‌ها از امام صادق (ع) است.

□ تفسیر امام از نگاه برون‌متنی (سندی)

ماسینیون درباره سند این گزارش‌ها، بی‌آن‌که پشتوانه استواری به دست دهد، گمان زده است که آن‌ها از سوی فضیل بن عیاض، مالک بن انس، جابر بن حیان و ابن ابی العوجا گزارش شده باشند، گردآورنده و ویراستار آن‌ها را نیز ذوالنون مصری گمان زده است. او در این باره یک جا می‌نویسد:

پس از فضیل بن عیاض، ذوالنون مصری نخستین کسی است از سنّیان که از این

احادیث یاد کرده است، وی می‌گوید که آن‌ها را از طریق فضل بن غانم خزاعی از مالک اخذ کرده و مالک آن‌ها را از امام جعفر صادق می‌بایست اخذ کرده باشد. قضیه بس عجیب می‌نماید و راز تدوین این مجموعه روشن نشده است. در هر حال مجموعه در پرتو نام ذوالنون مصری اعتبار نظرگیری دارد. (مجموعه آثار سلمی، ۹۷۱) سپس پس از یادکرد نمونه‌هایی از بهره‌گیری‌های حلاج از سخنان امام، و نشان دادن هم‌گونی‌های میان آن‌ها و سخنان گزارش شده امام از سوی شیعیان، به شیوه‌ای که نشان از دودلی و ناباوری (= عدم یقین) دارد، می‌افزاید:

مجموعه این روایات را چه کسی فراهم آورده است؟ می‌توان جابر بن حیان یا ابن ابی العوجا (وفات: ۱۶۷) را بانی آن دانست. قراینی که جابر را مؤلف آن می‌شناساند به این شرح است:

وی کتابی به نام امام تألیف کرد؛ ذوالنون مصری، نخستین ویراستار این مجموعه، شاگرد او در علم کیمیا بود، این مرد که به صوفی نیز ملقب بود، در زهد کتاب‌هایی داشته است... دلایل به ویژه از نوع منقول در تأیید این نظر که ابن ابی العوجا مؤلف مجموعه روایات امام باشد، قوی است، وی که از طریق حماد بن سلمه از مریدان قدیم حسن بصری است، چنان‌که خبر داریم، اصول عقاید خود را اصلاح کرده بود... تصریح شده است که وی مجموعه‌ای از احادیث فراهم آورد (معلوم نیست چه نامی بر آن نهاد، شاید عنوان احادیث امام جعفر (ع) بر آن نهاده باشد) و این مجموعه بر مشرب عرفانی بود، زیرا گردآورنده آن مانند حلاج آماج دو تهمت ظاهراً متضاد تشبیه و تعطیل شد. (همان، ۱۲/۱)

این سخنان ماسینیون که پاره‌ای از آن‌ها را علی زیعور نیز در دیباچه کتاب یاد شده‌اش، به گونه‌ای آشکارتر و استوارتر باز گفته، گمانه‌هایی بیش نیستند و برای بازخواندن آن گزارش‌ها به امام صادق (ع) پشتوانه‌های استواری نمی‌توانند باشند. برای نمونه: اگر درست باشد که جابر بن حیان در کیمیا شاگرد امام صادق بوده^۱ و اگر درست باشد که کیمیا در آن روزگاران گونه‌ای دانش درونی بوده و با عرفان و تصوف پیوندی نزدیک داشته است، و اگر درست باشد که جابر کتابی در زهد نیز نوشته بوده است، از آن‌ها بیش از این گمان

بر نمی آید که چه بسا جابر از امام صادق چیزهایی در تفسیر عرفانی قرآن شنیده و آموخته و چه بسا که پاره ای از آن ها را برای دیگران بازگفته و دور نیست که پاره ای از آن ها سرانجام به سلمی رسیده باشد، اما این که کدام یک از گزارش های سلمی، همان هاست، هم چنان بی پاسخ می ماند و با این شاید ها و اگرها نمی توان بازخوانی آن ها را به امام استوار داشت، به ویژه که از جابر گزارش دیگری از امام صادق در دست نیست و این کار را دشوارتر می کند و این پرسش را پیش می آورد که اگر جابر آن همه برداشت های تفسیری را از امام گزارش کرده، چرا هیچ گزارش دیگری از او نیآورده است؟

درباره ابن ابی العوجا نیز که به گفته ماسینیون: « دلایل به ویژه از نوع منقول در تأیید این نظر که او مؤلف مجموعه روایات امام باشد، قوی است»، کار از این نیز دشوارتر است، چرا که به گفته زیست نامه نویسان، هر چند او روزگاری شاگرد حسن بصری بوده است و با زهد و تصوف سر و کار داشته، دیری نمی گذرد که از استاد می بُرد و برمی گردد و راه زندیقی و بددینی و بلکه بی دینی پیش می گیرد و سرانجام جان خویش بر سر این کار می گذارد. و اگر با امام صادق (ع) پیوندی داشته و به درس های او می رفته، نه از روی شاگردی و برای آموزش و گزارش، که بیش تر از روی بهانه گیری و شبهه پراکنی و برای رخنه افکندن در بنیاد آموزه های اسلام و امام و سست سازی باور پیروان و شاگردان او بوده است. افزون بر این، او را از بر سازندگان (= جاعلان) حدیث شمرده اند و از زبان خود او در هنگام و هنگامه مرگ آورده اند که هر چه می خواهید بکنید که من هزاران حدیث بر ساخته ام و در میان مردم پراکنده ام، آن هم حدیث هایی که روا را ناروا و ناروا را روا می نمایند. و اگر چنین باشد، پیوند دادن گزارش های تفسیری امام به او، بیش از آن که به آن ها اعتبار و استواری بخشد، آن ها را از استواری و درستی می اندازد و در کنار حدیث های بر ساخته و ناپذیرفتنی می نشاند.^{۱۱}

این که ماسینیون ذوالنون مصری را نخستین ویراستار این تفسیر می گوید و آن را در پرتو نام ذوالنون، «دارای اعتبار نظر گیری» می شمارد، نیز سخنی بی پشتوانه است و از همین روی تا به دست نیامدن پشتوانه استواری، نمی تواند پذیرفتنی باشد. به هر روی، گمانه های ماسینیون درباره سند تفسیر امام چندان چیزی را روشن

نمی‌کند، اما این که چرا ماسینیون، با آن همه این در و آن در زدن، به چنین گمانه‌هایی ناستوار روی آورده است، گویا از این روی باشد که در نسخه‌هایی از حقایق التفسیر که او، نیز پل نویا در دست داشته‌اند، گزارش‌های سلمی از برداشت‌های تفسیری امام مرسل و بی‌یادکرد سند بوده است، با این که در پاره‌ای از نسخه‌هایی که ما در دست داشته‌ایم، چه بسا برداشت‌های امام تا آن جا که ما بررسیده‌ایم، با زنجیرهٔ سند یاد شده‌اند- سندهایی که به هیچ روی در آن‌ها از کسانی چون جابر و ابن ابی العوجا و ذوالنون یادی نیست- بیش تر با این سند:

سمعت منصور بن عبدالله یقول: سمعت ابا القاسم الاسکندرانی یقول: سمعت ابا جعفر الملطی یذکر عن علی بن موسی الرضا عن ابيه عن جعفر ابن محمد [علیهم السلام].
که نشان می‌دهد، سلمی بسیاری از برداشت‌های تفسیری امام صادق را از منصور بن عبدالله شنیده، او نیز از ابوالقاسم اسکندرانی، او نیز از ابوجعفر ملطی، او نیز یاد کرده که آن‌ها از سوی امام رضا(ع)، و پدرش موسی بن جعفر(ع) از امام صادق(ع) به دست رسیده‌اند.

در این زنجیره چنان که از واژه‌های «سمعت» و «یذکر» بر می‌آید، هر یک از گزارشگران تا اباجعفر الملطی، بی‌میانجی شنیده خویش را از گزارشگر پیشین باز آورده‌اند، اما اباجعفر خود بی‌میانجی آن را از امام رضا(ع) شنیده و از این روی با واژه «یذکر» یادآوری کرده که این گزارش‌ها از چنین راه‌هایی از امام صادق(ع) به دست رسیده است و نگفته که من خود از امام رضا(ع) شنیدم، و نمی‌توانسته نیز چنین باشد. چرا که ناگزیر میان امام و او باید یکی دو تن دیگر میانجی باشند.
و گاه نیز با این سند:

حدَّثنا محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب الشیبانی، حدَّثنا ابوعلی احمد بن علی بن مهدی بن صدقة بن هشام بن غالب الدقی، حدَّثنا علی بن مهدی، حدَّثنا علی بن موسی، حدَّثنا موسی بن جعفر عن جعفر بن محمد(ع).

که از آن بر می‌آید، سلمی پاره‌ای از تفسیرهای امام را از محمد بن عبدالله شیبانی گرفته، او نیز از ابوعلی دقی، او نیز از علی بن مهدی، او نیز از علی بن موسی، او نیز از

موسی بن جعفر (ع)، او نیز از پدرش امام صادق (ع).

این سندها از یک سو نشان می دهد که نیازی به آن همه این در و آن در زدن های ماسینیون برای یافتن سند نیست، و از دیگر سو راه را بر بدبینی های کسانی چون ابن تیمیه می بندد که پیش تر، همین برداشت های تفسیری امام را بهانه حدیث سازی سلمی شمرده اند. با این همه تازه آغاز راه است و باید به پی چویی درباره کسانی که در این سندها آمده اند، برخاست و نشان داد تا چه اندازه می توان گزارش های آنان را باور داشت. اینک پژوهشی کوتاه در این باره:

نخستین کس در زنجیره نخست، منصور بن عبدالله است که سلمی در دیگر نوشته های خویش نیز گزارش ها و گفت آوردهای بسیاری را با آغازه «سمعت» یا «اخبرنا» از او آورده است، بیشتر او را بی هیچ پیوند و پسایندی منصور بن عبدالله یاد کرده و گاه نیز با پیشایند ابوالحسن و گاه نیز با پسایند و پیوندهای هروی، اشنانی، اصفهانی و دیمرتی. اینک نمونه هایی: اخبرنا ابوالحسن منصور بن عبدالله الدیمرتی (طبقات الصوفیه، ص ۶۸)؛ سمعت منصور بن عبدالله الاصفهانی (همان، ص ۳۷۰) سمعت منصور بن عبدالله الهروی (همان، ص ۳۳۹)؛ سمعت منصور بن عبدالله الاشنانی الهروی (مجموعه آثار سلمی، ۱۸۷۲). از آن جا که دیمرت از روستاهای اصفهان است و اشنان از روستاهای هرات، می توان دیمرتی را با اصفهانی و اشنانی را با هراتی یکی پنداشت، و این چهار منصور را به دو منصور دیمرتی اصفهانی و منصور اشنانی هروی فروکاست. از این دو منصور تا آن جا که من گشته ام و دسترس داشته ام، در باره منصور دیمرتی اصفهانی چیزی نیافته ام، اما منصوری که در گزارش زیر از خطیب بغدادی از او یاد شده، به گمان بسیار می تواند همان منصور هروی باشد. اینک آن گزارش:

منصور بن عبدالله بن خالد بن احمد، ابوعلی الخالدی الذهلی من اهل هراة. حدّث عن جماعة من الخراسانيين بالغرائب و المناکیر. قدم بغداد و حدّث بها ... و قرأت بخط ابی القاسم الثلّاج: ابوعلی منصور بن عبدالله بن خالد الخالدی الذهلی قدم علينا من هراة حاجاً فکتبنا عنه احادیث غرائب ... قال ابو سعد عبد الرحمن بن محمد الادرسی: منصور بن عبدالله کذاب لا یعتمد علی روايته. (تاریخ بغداد، ۸۴/۱۳)

ذهبی نیز که سخن ادیسی را در باره دروغ بافی او آورده، درگذشت او را پس از سال ۴۰۰ دانسته و گفته است: مات بعد الاربع مأه. (میزان الاعتدال، ۵۲۰/۶)

همو از دو منصور بن عبدالله ناشناس دیگر نیز این گونه یاد کرده است:

منصور بن عبدالله بن احوص شیخ للزهري مجهول؛ منصور بن عبدالله الخراسانی كذلك.

(همانجا)

حمزه بن یوسف ابوالقاسم جرجانی نیز در گزارش زیر از منصور بن عبدالله نامی یاد کرده و درگذشت او را ۱۷ جمادی الاولی ۴۰۱ گفته است:

ابوحاتم منصور بن عبدالله بن عدی ابو عبدالله كان يعظ الناس في مسجد ابيه بعد وفاة

ابيه الى ان مات. (تاریخ جرجان، ۴۷۵/۱)

اینک ماییم و چند منصور بن عبدالله که یکی از آنان را آشکارا دروغ باف و حدیث ساز شمرده اند و چند تای دیگر را به درستی نمی شناسیم. همان گونه که به درستی نمی دانیم، منصور بن عبداللهی که در آن زنجیره سند آمده، کدامین کس از این هاست. هرچند به گمان بسیار چنین می پندارم که هیچ یک از آنان نباشد، چرا که سلمی که بسیاری از برداشت های تفسیری ابن عطا را از منصور بن عبدالله از ابوالقاسم بزآز باز آورده است، یک بار به گونه ابانصر منصور بن عبدالله از او نام برده است و این، این گمان را بسیار نیرو می بخشد که منصور بن عبداللهی که سلمی آن همه گزارش از او آورده، ابانصر است نه ابوالحسن دیمرتی و نه ابوعلی خالدی و نه ابوحاتم.

گفتنی است که در باره منصور بن عبدالله، ابو العلاء عقیفی در پانوشت های کتاب القتوة سلمی بی آن که از کیستی و چپستی و چند کسی او چیزی بگوید، به همین بسنده کرده است که: پیروی عنه السلمی عادة اقوال ابی یزید البسطامی و ابی علی الرودباری و الجنید و احمد بن

خضرویه و غیرهم. (مجموعه آثار سلمی، ۴۲۱/۲)

و اما دومین حلقه این زنجیره ابوالقاسم اسکندرانی: در باره شناسایی او نیز تا آن جا که من گشتم و دسترس داشتم چیزی نیافتم، با این همه رهاورد این جست و جوها یکی دو گمانه است که یادکرد آن هارا بی جا نمی دانم از این روی که شاید روزی در این باره بتوانند راه گشا گردند. یکی این که سلمی در نوشته هایش گزارش های بسیاری به ویژه سخنان

تفسیری ابن عطا را از منصور بن عبدالله از ابو القاسم بزّاز نامی، می آورد، بیشتر بی پسایند و پیوند و در چندین جای با پسایند المصری یا بمصر، (برای نمونه: مجموعه آثار، ۱/۱۹۹؛ ۲۰۱؛ ۲۲۴؛ ۲۲۸؛ ۱۶۵؛ ۱۶۷؛ ۱۷۰؛ ۱۷۱)، و از آن جا که اسکندرانی بازخوانده به اسکندریه است و اسکندریه از مصر است، این گمان پیش می آید که شاید ابو القاسم اسکندرانی همان ابو القاسم بزّاز مصری باشد؛ دیگر این که یک بار نیز گزارشی را با یک میانجی از ابراهیم بن جعفر بن ابی الکرام البزّاز بمصر آورده (همان، ص ۳۰۷)، آیا می توان پنداشت که این ابراهیم همان ابو القاسم باشد؟

سومین حلقهٔ این زنجیره ابو جعفر ملطی را نیز تا آن جا که دسترس داشتیم، هر چه بی جور شدم جایی از او نام و نشانی نیافتم و ناگزیز به گمانه زنی شدم، با این که ان الظنّ لا یغنی من الحقّ شیئاً اینک آن گمان:

بر پایه سخن زیر از خود سلمی در دیباچه حقایق التفسیر:

... آیات متفرقة نسبت الی ابن عطا و آیات ذکر آنها عن جعفر بن محمد (ع).

هم چون پل نوپا و دیگران می توان چنین پنداشت که گزارش های تفسیری امام صادق (ع) از راه ابن عطا گسترش یافته است و او بوده که آن گزارش ها را به امام باز خوانده و از آن بزرگ دانسته است. این پنداشت و برداشت بر این بنیاد است که واژه ذکر را در این سخن سلمی، معلوم بخوانیم و فاعل آن را ابن عطا بشماریم.

از سوی دیگر، به گفتهٔ خطیب بغدادی: نخستین گزارشگر تفسیرهای ابن عطا، اباعمر انماطی است. و این اباعمر [یا اباعمر] - که سلمی شماری از گزارش های خویش را با یک میانجی و گاه با میانجی منصور بن عبدالله از او آورده - از صوفیان بغداد است و از یاران نوری و جنید و از نزدیک ترین کسان به ابن عطا. همو که ابن عطا به هنگام مرگ سفارش کرد تا کتاب ها و نوشته هایش را به وی بسپارند و او نیز پس از مرگ ابن عطا نوشته های او و از آن میان تفسیر قرآنش را به دیگران رساند و گستراند. به گفته خطیب: و من جهته وقع الی الناس کتاب ابن عطا فی فهم القرآن. (تاریخ بغداد، ۷۳/۱۲).

از سوم سو، همانندی نوشتاری و دیداری اباعمر با ابا جعفر و انماطی یا الانماطی با الملطی آن اندازه آشکار هست که با اندک بدخوانی و بدنویسی یکی به جای دیگری

بنشیند و اباعمر انماطی، اباجعفر الملطی گردد. بر این پایه‌های هر چند لرزان، می‌توان گمان زد که شاید اباجعفر الملطی - که جایی از او نامی نیامده - تحریف و دیگرگون شده اباعمر انماطی باشد. و به گمان، همین اباعمر گفتارهای تفسیری امام را بر پایه آن چه از استادش ابن عطا شنیده بوده است که این گفتارها از سوی امام رضا از پدرش امام کاظم از امام صادق به دست رسیده است، آن‌ها را به آن بزرگواران باز خوانده است.

به هر روی این سند از دیدگاه سندشناسی چنان که باید استوار و پذیرفته نیست و افزون بر ناشناختگی پاره‌ای از مردان آن، افتادگی نیز دارد و یکی دو تنی که ناگزیر میان اباجعفر یا اباعمر باید باشند، یاد نشده‌اند و سند مرسل و منقطع نیز گشته و آسیب بیشتر دیده است. و اما دومین زنجیره که زنجیره‌ای شیعی می‌نماید:

نخستین حلقه این زنجیره محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب شیبانی است. او را گزارشگری خوش حافظه گفته‌اند. کسانی نیز او را ضعیف شمرده‌اند: *ضعفه جماعة من اصحابنا* (منتهی المقال فی احوال الرجال، ۱۰۷۶)؛ دومین حلقه ابوعلی احمد بن علی بن مهدی است که از این روی که شیخ اجازه بوده، او را در حدیث استوار شمرده‌اند: *کوته شیخ الاجازة ینتیر الی الوثاقه* (همان، ۲۹۶/۱)؛ سومین حلقه پدر ابوعلی پیشین است، ابو الحسن علی بن مهدی بن صدقه بن هشام بن غالب محمد بن علی الرقی^{۱۳} الانصاری از یاران امام رضا (ع) که به گفته نجاشی کتابی نیز از گفته‌های آن امام فراهم کرده بوده است: *له کتاب عن الرضا*. (رجال النجاشی، ۱۱۵/۲).

این سند هر چند به این گونه که هست، پذیرفتنی می‌تواند باشد اما چنین می‌نماید که سندی معلّق است و یکی دو تن از آغاز زنجیره افتادگی دارد و همین، استواری آن را فرو می‌کاهد. افزون بر این‌ها، شمار چشم‌گیری از برداشت‌های قرآنی - عرفانی امام صادق (ع) را سلمی بی‌یادکرد سند آورده است و در جای دیگری نیز تا کنون برای همه آن‌ها سندی یافت نشده است و از این روی ناچار باید پذیرفت که تفسیر امام صادق (ع) به گزارش سلمی، از نگاه سندی استواری بایسته را ندارد.

آن چه تا کنون گفته شد، بررسی تفسیر امام از نگاه برون‌متنی و سندی بود، شیوه دیگری که در این باره می‌توان پیش گرفت و ماسینیون و نوپا هم اندکی به آن پرداخته‌اند،

شیوه درون متنی و محتوایی است.

ماسینیون هر چند خود باور دارد که به دشواری می توان نشان داد که کدام یک از این برداشت ها از امام صادق (ع) است و کدام نیست، بر پایه پاره ای هم گونی های آن ها با گزارش های دیگری از آن امام که از سوی شیعیان به دست رسیده، به درستی گفته است که پیشاپیش و پی جویی نکرده نمی توان از امام صادق (ع) شمردن این برداشت ها را ناروا دانست، از خود او بشنویم:

دشوار می توان یقین کرد که در میان این روایات محافل سنی و عرفانی کدام روایت ها محققاً از امام ششم شیعیان به ما رسیده است ... نظر به وجود مقارنه های عقیدتی آشکار میان پاره ای از عبارات این تفسیر عرفانی و قطعاتی از سخنان امام جعفر صادق (ع) که امامیه درست آیین و غلات شیعه (نصیریّه و دروزیه) به طور مستقل ذکر کرده اند، نمی توان پیشاپیش و تحقیق ناکرده انتساب آن ها را به امام جعفر صادق (ع) به کلی رد کرد. (تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۱۳۰، مجموعه آثار سلمی ۱۲۸).

گرچه داوری ماسینیون، سنجیده و پذیرفتنی است، همگونی هایی که او در پی آورده و سخن خود را بر آن ها بنیاد نهاده، همانند فرق میان امر و مشیّت، کاربرد لفظ تنزیه، الزامی نبودن حج و ... (همان جا) چندان استوار و پذیرفتنی نیستند و به گفته پل نویا: این نمونه ها بیش از آن ضمنی و ناروشن است که قانع کننده تواند بود. (همان جا)

افزون بر این که پاره ای از آن ها هم چون الزامی نبودن حج آشکارا با آموزه های شیعی ناسازگار است.

پل نویا نیز در راستای استوار سازی این همگونی ها، از تفسیر دیگری از امام صادق (ع) فراهم آمده از سوی شیعیان، یاد می کند که با همه دوگانگی هایی که با گزارش سلمی دارد، همگونی های آن ها به اندازه ای هست که بتوان هر دو را برآمده از یک سرچشمه دانست. از او بشنویم:

از اتفاق نیک تفسیر کاملی را که به نام امام جعفر صادق (ع) به دست محمدبن ابراهیم نعمانی (۹۴۰/۳۲۸) شاگرد کلینی فراهم آمده است، در دست داریم، این

تفسیر را که دست کم دو نسخه از آن موجود است [یکی در بانکیپور، شماره ۱۴۶۰ و دیگری در استانبول، نافذ پاشا، ۶۵] می‌توان همتای شیعی نسخه ابن عطا دانست که سلمی آن را در تفسیر خود حفظ کرده است، و ما با مقایسه این دو نسخه با یک دیگر، عملاً به بیش از چند مقارنه معدود عقیدتی که ماسینیون به آن‌ها اشاره می‌کند، برمی‌خوریم و درمی‌یابیم که با اثری واحد سر و کار داریم، با الهامی واحد، سبکی واحد و حتی محتوای روحانی واحد، حتی از آن مهم‌تر در هر دو جملاتی با الفاظ یکسان می‌یابیم، ولی در آن‌ها اختلافات محتوایی مهمی نیز هست که حاکی از انتقال آن‌ها از دو منبع متفاوت است. (همان، ص ۱۳۱؛ مجموعه آثار سلمی، ۶/۱)

با این همه چنان‌که نوپا خود نیز یاد کرده، این همگونی‌ها نیز نمی‌توانند آشکارا نشان دهند که کدام یک از آن گزارش‌ها - خواه گزارش‌های سنی سلمی و خواه گزارش‌های شیعی نعمانی - بی‌گمان و گزافه از امام صادق است، گرچه این را نشان می‌دهند که گزارش‌هایی که سلمی از امام آورده و در میان صوفیان سنی روا و رایج بوده‌اند، بر ساخته صوفیان سنی نیستند، و گرنه چگونگی راهیابی آن‌ها به کتاب‌های شیعی پاسخ آشکاری نمی‌یابد. افزون بر این، پیش از صوفیانی چون ذوالنون مصری و فضیل عیاض - که به گمان ماسینیون ویراستار و گزارشگر تفسیر امام اند - کسانی را در آن اندازه از توان و تجربه روانی و عرفانی، سراغ نداریم که بتوان برداشت‌های عرفانی - قرآنی چنین نغز و نیکویی را از آنان پنداشت (همان‌جا)، و این‌ها می‌تواند راه را برای پذیرش دست کم پاره‌ای از آن گزارش‌ها هموارتر و نزدیک‌تر سازد.

□ تفسیر امام از نگاه درون‌متنی

اینک جا دارد تا از نگاه درون‌متنی بر تفسیر امام درنگی کنیم و آن‌چه را از گشت و گذاری شتابان در گزارش‌های سلمی از امام یافته‌ایم، پیش‌روی خواننده گذاریم و بررسی یکایک آن‌ها را به جا و مجالی فراخ‌تر وانهیم. پژوهش و سنجش ما در این گزارش‌ها آشکار می‌کند که:

یکم: پاره‌ای از آن‌ها بی‌کم و کاست و پاره‌ای دیگر با ساخت و پرداخت، و مایه و مضمونی کم و بیش همانند و هم‌سمت و سو، در کتاب‌های حدیثی و تفسیری شیعه نیز آمده‌اند و از سوی حدیث‌پژوهان و حدیث‌شناسان سرشناس و سرآمدی چون شیخ صدوق مهر پذیرش خورده‌اند. اینک نمونه‌هایی از آن‌ها:

- گزارش زیر از سلمی در آغازهای کتابش:

حکی عن جعفر بن محمد (ع) أنه قال: کتاب الله علی اربعة اشياء: العبارة و الاشارة و اللطائف و الحقایق. فالعبارة للعوام و الاشارة للخواص و اللطائف للاولیاء و الحقایق للانبیاء (مجموعه آثار سلمی، ۲۱/۱).

بی‌کم و کاست در مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه (ص ۴۵۹) و تفسیر صافی (۳/۱) از زبان امام صادق (ع) آمده است. همین گزارش در بحار الانوار (۹۵/۹۲)، به امام سجاد (ع) باز خوانده شده است.

- گزارش زیر درباره بسم:

عن جعفر بن محمد (ع) أنه سئل عن بسم الله الرحمن الرحيم قال: الباء بهاء الله والسين سنائه والميم مجده (همان جا)،

با اندک دگرگونی یعنی سناء الله و مجد الله به جای سنائه و مجده در التوحید شیخ صدوق (ص ۲۳۰) و تفسیر نور الثقلین حویزی (۱۲/۱) به نام امام صادق (ع) آمده است.

- گزارش زیر درباره صمد:

و قال جعفر: الصمد خمسة احرف: الالف دليل على احديته واللام دليل على الوهيته و هما مدغمان لا يظهران على اللسان و يظهران في الكتابه، فلذلك على ان احديته و الوهيته خفية لاتدرك بالحواس... و الصاد دليل على أنه صادق فيما وعد... والميم دليل على ملكه فهو الملك على الحقیقه والبدال علامه دوامه في ابديته و اريته.. (همان، ص ۶۳).

در التوحید صدوق (ص ۹۲) و تفسیر نور الثقلین (۷۱۲/۵) با اندک دگرگونی و گسترده‌تر،

از زبان امام صادق (ع) آمده است.

- گزارش زیر درباره شراب طهور:

و قال جعفر في قوله شراباً طهوراً: طهرهم به عن كل شيء سواه اذ لا طاهر من تدنس

بشی من الاکوان (همان، ص ۶۰)،

با اندک دوگانگی در تفسیر مجمع البیان طبرسی (۶۳۳/۱۰) از زبان امام صادق (ع) آمده است. دوم: گزارش های اندک شماری از زبان امام صادق (ع) در این کتاب دیده می شود که به هیچ روی با آموزه های پذیرفته و بی چون و چرای شیعه جور در نمی آیند و از همین روی نمی توانند از امام صادق (ع) باشند. برای نمونه دو گزارش پیاپی درباره آیه نور که ابوبکر، عمر، عثمان، و علی (ع) را در یک رده و ردیف نشانده و آنان را چراغ راه خدا و روشنی زمین شمرده اند و ریشه همه دوگانگی های شیعه و سنی یعنی در یک رده و ردیف نبودن این چهار تن را نادیده گرفته اند. اینک آن دو گزارش:

عن جعفر بن محمد الصادق فی هذه الآية قال: نور السموات بنور الكواكب والشمس والقمر، و نور الارضين بنور النباتات الاحمر والابيض والاصفر و غیر ذلک، و نور قلب المؤمن بنور الايمان و الاسلام، و نور الطرق الی الله بنور ابی بکر و عمر و عثمان و علی -رضی الله عنهم- فمن اجل ذلك قال النبی (ص): اصحابی کالنجوم، بايهم اقتديتم اهتديتم. و قال [جعفر] ايضاً فی هذه الآية: نور السموات باربع: بجبرئيل و ميکائيل و اسرافيل و عزرائيل عليهم السلام، و نور الارض بابی بکر و عمر و عثمان و علی -رضوان الله عليهم اجمعين. (همان، ص ۴۵).

سبک و ساختار این دو گزارش نشان می دهد که گوینده آن ها، هر چهار خلیفه را به یک چشم می نگرسته و آن ها را هم رده و هم سنگ می شناخته، و این باور سنیان است و به هیچ روی گوینده آن نمی تواند یک شیعی باشد، آن هم کسی که مذهب شیعه به نام او جعفری خوانده شده است. چگونه چنین سخنی می تواند از پیشوای شیعه باشد؟ از کسی که زیارت عاشورا را با آن نفرین نامه های شگفت و بیزار نامه های پرشورش می خوانده و خواندن هماره آن را به پیروان خویش سفارش می کرده است؟ از کسی که از او - نیز از معصومان هم رده او - گزارش های بسیاری در این باره و در ناسازگاری آشکار با دو گزارش یادشده، در دست است. چنین کسی چگونه می تواند کسانی را چراغ راه دین و روشنی زمین بخواند که با کاری که کردند و با سنگ کجی که در سقیفه بنیاد نهادند، کام مسلمانی را برای همیشه به شرنگ دشمنی و شوکران دو دستگی تلخ کردند و پیکره

مسلمانی را به شمشیر شکاف، به شیعه و سنی دو پاره کردند و همه پیشوایان شیعه را به شرنگ یا شمشیر، از میانه برداشتند و تاریخ شیعه را عاشورایی و جغرافیای آن را کربلایی نوشتند؟

نمونه دیگری که با آموزه‌های شیعه ناسازگار می‌نماید، گزارش زیر درباره گفتن آمین پس از خواندن سوره حمد است:

قال جعفر: آمین ای قاصدین نحوک و انت اکرم من ان تخبیب قاصداً (همان، ص ۲۳).

می‌دانیم که سنیان پس از خواندن سوره حمد - چه در نماز و چه بیرون از نماز - آمین می‌گویند، و با این واژه دعایی که به معنی بپذیر و چنین کن است، از خداوند می‌خواهند تا دعای اهدنا الصراط المستقیم، صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم ولا الضالین را درباره آنان بپذیرد و برآورد، در برابر شیعیان گفتن آن را به ویژه در نماز روا نمی‌دانند و یکی از تباه‌کننده‌های (= مبطلات) نماز می‌شمارند.

گفتنی است که ناسازگاری گزارش یاد شده با آموزه‌های شیعی، آن‌گاه درست خواهد بود که واژه آمین را در آن، همان بدانیم که گفتن یا نگفتن آن از دو گانه باوری‌های شیعه و سنی است، و این آمین بی تشدید م و هم آهنگ (= هم وزن) با آمین است و از نگاه صرفی و ساختاری، اسم فعل است به معنی بپذیر، و گویا هم خود این واژه و هم آمین گفتن آن به هنگام دعا هر دو از عبری به عربی راه یافته^۳، با این که آمین آمده در گزارش یاد شده با تشدید م است و کوتاه شده آمین جمع آمم، اسم فاعل از ریشه ام و هم آهنگ و هم معنی با قاصدین (= آهنگ‌کنندگان) که یک بار نیز در قرآن آمده است، در آیه سوم سوره مائده در گزاره آمین البیت الحرام (آنان که آهنگ خانه خدا دارند)، و به گمان نزدیک به بی‌گمانی، گزارش یاد شده، تفسیری است بر آمین همین آیه و گزاره، چرا که گزارش آمین به ای قاصدین نحوک و انت اکرم من ان تخبیب قاصداً (= آمین یعنی آهنگیان کوی و سوی تو، و تو بزرگوارتر از آنی که آهنگیان کوی و سوی خود را نوید سازی) با گزاره قرآنی آمین البیت الحرام (= آهنگیان خانه خدا) بیش از هر چیزی جور می‌آید، و سلمی به گمان بسیار به خطا این گزارش را نه در جای درست خود، که پس از آیه سوم سوره مائده است، که در جایی نادرست در پایان سوره حمد آورده است، و زمینه ساز این خطا نیز ذهن‌آشنایی

بسیار او با آمینِ سوره حمد بوده است. این خطای سلمی را که بیش تر به خطایی ناخواسته و از دست دررفته و به زبان امروز به اشتباه لپی می ماند، ابن جوزی چماقی کرده و به نام خطایی بسیار زشت بر سر سلمی کوفته است (تلبیس ابلیس، ص ۲۳۲).

از سوی دیگر اگر آمینِ آن گزارش، همان آمینِ پس از سوره حمد باشد، که نیست، در آن از گفتن یا نگفتن آمین در نماز یا بیرون نماز سخنی به میان نیامده تا با باور شیعیان بر ناروایی گفتن آن پس از نماز ناسازگار باشد، تنها تفسیر شده، آن هم نه آن آمین که گفتنش نارواست. افزون بر این که گفتن آمین پس از حمد بیرون از نماز از سوی شیعیان نیز روا و پذیرفته است. از این بالاتر در گزارشی از خود امام صادق (ع) گفتن آن در نماز نیز نیکو و روا شمرده شده است (مستمسک العروه الوثقی، ۵۹۰/۶)، اگر چه گویا کسی بر پایه آن گزارش فتوا به روایی نداده است.^{۱۴}

سوم: گزارش های اندک شماری نیز در میان آن ها دیده می شود، همراه با واژه ها یا آموزه هایی که از دیدگاه زمانی پذیرش آن ها دشوار می نماید، برای نمونه در گزارش زیر: فی قوله الرحمن الرحيم قال: هو واقع على المریدین و المرادین، فاسم الرحمن للمرادین لاستغراقهم فی الانوار و الحقایق، و الرحيم للمریدین لبقائهم مع انفسهم و اشتغالهم باصلاح الظواهر (همان، ص ۲۲)

واژه های مرید و مراد به شیوه صوفیانه و در معنی اصطلاحی این دو واژه به کار رفته اند، با این که معنی اصطلاحی این دو واژه به گمان بسیار در روزگاران امام (ع) کاربردی نداشته و ساخته و پرداخته روزگارانی است که تصوف به گونه آیینی جداگانه درآمد و اصول و آدابی پذیرفت که یکی از آن ها مریدی و مرادی و پیری و پیروی است، و همین بازخوانی چنین سخنی را به امام صادق بسیار دشوار می سازد. افزون بر این، ویژه ساختن رحمان به مرادان و پیران و رحیم به مریدان و پیروان، نیز به شیوه دل پذیر و اندیشه پسندی انجام نشده است.

چهارم: گزارش هایی نیز در این کتاب دیده می شود، ناراست و ناسازگار با عقل و نقل، برای نمونه گزارش زیر درباره الیوم اکملت لکم دینکم:

قال جعفر بن محمد: الیوم اشارة الی یوم بعث محمد رسول الله (ص) و یوم رسالته

(همان، ص ۲۸)،

که الیوم را روز بعثت پیامبر (ص) شمرده، که نه با نقل و گزارش های بسیار تاریخی راست می آید - چرا که همه مفسران و مورخان شیعی و بسیاری از مفسران و مورخان سنی، الیوم را روز غدیر خم گفته اند- و نه با هنجارهای اندیشه بنیاد زبان می خواند - چرا که روز بعثت سالیانی دراز پیش از الیوم، یعنی روزی که پیامبر (ص) آن آیه را بر زبان آورد، بوده است - و آن چه را سال ها پیش، روی داده و گذشته، با الیوم (= امروز) یادکردن، با ساختار و هنجار زبان هیچ جور نمی آید. نگوید: الف و لام «الیوم» می تواند عهد ذهنی باشد و اشاره به روزی از روزگاران گذشته، یعنی همان روز بعثت؛ چراکه حال و هوای سخن و قرینه های داخلی و خارجی آن را بر نمی تابد. افزون بر این ها: آیه آشکارا از روزی سخن می گوید که دین در آن روز، کمال پذیرفته و به آن چه باید برسد، رسیده است. و این به هیچ روی با روز بعثت یا رسالت که تازه دین می خواهد آغاز شود و از یک دیدگاه، زادروز دین است، نمی سازد. چنین روزی ناگزیر باید روزی باشد که دین راه دراز کمال را پشت سر نهاده باشد و به آن چه می باید می رسید، رسیده باشد؛ و پیداست - تاریخ نیز گواه است - که چنین روزی در پایانه های زندگی پیامبر (ص) بوده است.

گذشته از این ها، ساختار و سمت و سوی آن گزارش به گونه ای است که روز بعثت و روز رسالت پیامبر (ص) را دو روز شمرده، با این که گویا هر دو یک چیز و در یک روز بوده اند. مگر این که آغار رسالت را چند روز پس از بعثت و با فرود آمدن یا ایها المدثر بدانیم.

نمونه دیگر، گزارش زیر است درباره گزاره ان ابنک سرق در داستان یوسف:

قال جعفر: معناه ان ابنک ما سرق و کیف یجوز هذه اللفظة علی نبی بن نبی و هذا من

مشکلات القرآن ... (همان، ص ۳۴).

که گوینده به خطا چنان پنداشته که در آن آیه، پیامبری پیامبر زاده (یوسف)، دزد خوانده شده است، و از این روی برای پیراسته ساختن دامن او از دزدی با زیر پا نهادن به هیچ روی ناپذیرفتنی هنجار و آیین زبان، سرق را ماسرق تفسیر کرده است و آیه را از مشکلات قرآن شمرده است. با این که آیه که بخشی است از داستان یوسف، آن جا که برای نگه داشتن برادر نزد خویش، با شگردی شیرین، پیمان شاهی را در بار برادر نهاد و او را به گناه دزدی بازگرفت و پیشنهاد دیگر برادران که یکی از آن ها را به جای او بازگیرد، نپذیرفت، و

برادران ناگزیر به رای زنی نشستند و برادر بزرگین، آنان را گفت تا بازگردند و به پدر بازگویند که آن بانک سرق ... (= پسر دزدی کرد و...) راستی گزارشی چنین سراسر است و آشکارا چگونه می توان از مشکلات قرآن شمرد؟ گذشته از این، آن کس که در این آیه دزد خوانده شده، نه یوسف که برادر کوچکین یوسف - بنیامین - است، و او تنها پیامبرزاده است، نه پیامبری پیامبرزاده تا برای پیراستگی اش از دزدی، ساختار آیه از این رو به آن رو شود، و این، بنیاد سخن آن گوینده را از بن فرو می ریزد. افزوده بر این ها، آن که در این آیه دزد خوانده شده، به راستی دزد نبوده، به دروغ و با ترفند دزد خوانده شده، از این روی اگر پیامبر نیز می بود، پی آمد ناروایی نداشت، آن چه بر پیامبر نارواست، دزدی است و نه به دروغ و ترفند از سوی دیگران، دزد خوانده شدن. مگر نه این که در همین قرآن سرور پیامبران و راست گویان و راست کاران - که درود خدا بر او باد - از سوی دیگران، دروغ گو و جادوگر و... خوانده شده است؟ به هر روی این ها همه نشان می دهد که چنین سخنی نمی تواند از کسی چون امام صادق(ع) باشد.

□ برآیند:

باری با بررسی تفسیر امام صادق(ع) به گزارش سلمی می توان گفت: هر چند بسیاری از گزارش های آن سندی استوار ندارند، و هر چند پاره ای از گزارش های آن - چنان که گفته شد - به هیچ روی پذیرفتنی نیستند، و هر چند پاره ای از آن ها بیش تر به سخن صوفیان سپسین می مانند و...، با این همه بیشینه آن را می توان به امام بازخواند و با پیراستن آن از گزارش های ناپذیرفتنی یا بدپذیرفتنی تفسیری به نام امام فراهم آورد.

در پایان این نیز یاد کردنی است که پاره ای از گزارش های این تفسیر، به ویژه آن ها که بیش تر به سخنان صوفیان می مانند و بازخوانی شان به امام دشوار است، دور نیست از عالمان و صوفیانی جعفر نام باشند و همگونی نام آنان با نام امام صادق زمینه شده باشد تا از امام جعفر صادق(ع) پنداشته شوند و به آن بزرگ بازخوانده شوند. برای نمونه صوفیانی چون: جعفر بن محمد رازی، یا جعفر بن محمد الحراث - که از استادان سلمی بوده اند -، یا جعفر بن محمد خلدی که به گفته خود سلمی از خوش سخن ترین و داناترین صوفیان

بوده (طبقات الصوفیه، ص ۴۳۴)، یا جعفر بن محمد سوار، یا جعفر حداء یا این را نیز بیفزاییم که پاره‌ای از شاگردان امام صادق (ص) نوشته‌هایی در تفسیر داشته‌اند، برای نمونه ابان بن تغلب که گفته‌اند: له کتاب معانی القرآن، و ابو حمزه ثمالی که نوشته‌اند: له کتاب فی التفسیر، و ابو بصیر یحیی بن القاسم که آورده‌اند: له تفسیر فی القرآن^{۱۵} (اسد حیدر، الامام الصادق و المذاهب الاربعه، ۳۹۸/۱)^{۱۶}، به گمان بسیار اینان نوشته‌های تفسیری خویش را بر پایه سخنان و آموزه‌های استاد بزرگشان سامان داده‌اند و سخنان بسیاری از آن امام را در تفسیرهای خویش آورده‌اند و بسیار دور است که اینان با آن همه نزدیکی و شیفتگی که به استاد خود داشته‌اند، چنین نکرده باشند. اگر روزی این گونه نوشته‌های تفسیری به دست آید، راه پژوهش در باره تفسیر امام صادق (ع) روشنایی بیش و بسیاری خواهد پذیرفت و جهان قرآن پژوهی و قرآن‌مداری سرمایه‌ای کلان و گران خواهد یافت. امید که آمدن چنین روزی چندان دیر و دور نباشد.



پی‌نوشت‌ها:

۱. گفتنی است که از دیرباز کسانی کوشیده‌اند تا صوفیان را به امامان شیعه پیوند دهند و از این بالاتر آن گرامیان را سرسلسله سلسله‌های صوفیان بشمارند. در این باره دست کم از روزگار کلابادی در التعرف و سلمی در طبقات الصوفیه گزارش‌هایی در دست است نشان‌گر پیوند و پیروی پاره‌ای از پیران صوفی با آن عزیزان. گسترش این گزارش‌ها تا بدان جا می‌رسد که کسانی همه یا بیشتر سلسله‌های صوفیان را به چهار مادر سلسله می‌رسانند و این چهار مادر سلسله را برگرفته از امامان شیعه می‌دانند: یک سلسله را به میانجی کمیل بن زیاد به امام علی (ع) می‌پیوندند و یک سلسله را به میانجی ابراهیم ادهم به امام سجّاد (ع) و یک سلسله را به میانجی بایزید بسطامی به امام صادق (ع) و یک سلسله را به میانجی معروف کرخی به امام رضا (ع).

در این باره به ویژه نقد این گزارش‌ها بنگرید به: مصطفی کامل الشیبی، الصلّه بین التّصوف و التّشیع، ۳۶۹/۱؛ حامد الگار، مقاله امام موسی کاظم و اخبار اهل تصوف، مجله معارف، دوره ۱۰، ش ۲ و ۳، ص ۴۲؛ منوچهر صدوقی سها، فواید در عرفان و فلسفه و تصوف، ص ۱۹۴.

۲. بر گرفته از این حدیث قدسی زبان زد که در بسیاری از کتاب های شیعی و سنی آمده است: ... ما یزال عبدی یتقرّب الی بالنوافل حتی أحبّه فاذا أحببته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و یده الذی یبطش بها و رجله الذی یمشی بها و... (تهذیب الکمال، ۹۷/۲۶)
۳. بر گرفته از این بیت مولانا:
- قطره ی دانش که بخشیدی ز پیش متصل گردان به دریا های خویش (مثنوی، ۱/۱۸۸۲)
۴. در باره این سخنان گفتاری ویژه پرداخته ام، برای گزارش گسترده آن ها نیز کتابی ویژه در دست دارم.
۵. در این باره بنگرید به مقدمه حسن مصطفوی بر چاپ نخست این کتاب، همو در دیباچه چاپ دوم افزوده است: این کتاب به طور مسلم از مراکز وحی و الهام گرفته شده و به وسیله ی شخصیتی که ارتباط با عالم غیب داشته است، تألیف شده است. (ص پنج)
۶. گفتنی است که پل نو یا پژوهش بسیار سنجیده و سنگین خویش را درباره چگونگی پیدای زبان عرفان، بر همین گونه گزارش های تفسیری بنیاد نهاده است و کاری کرده است کارستان. این کار بزرگ او که همانند هر کار بزرگ دیگری بی کاستی های نیست، با نام تفسیر قرآنی و زبان عرفانی از سوی اسماعیل سعادت، جامعه ای نیکو از زبان پارسی بر تن کرده است.
۷. ولم یشتغل احد منهم بجمع فهم خطابه علی لسان اهل الحقیقه الا آیات متفرقة نسبت الی ابن عطا و آیات ذکر أنّها عن جعفر بن محمد الصادق - رضی الله عنهما - علی غیر ترتیب.
۸. این دفتر در جلد نخست مجموعه آثار سلم باز چاپ شده است.
۹. این دفترها نیز در جلد نخست مجموعه آثار سلم باز چاپ شده است.
۱۰. درباره جابر و پیوند او با امام صادق (ع) بنگرید به: اسد حیدر، الامام الصادق، ۴۲۵/۱؛ زکی نجیب محمود، جابر بن حیان، ص ۱۷، که بر روی جلد کتاب آمده: «یری المؤلف ان جابرا کان من اصحاب الامام الصادق (ع)».
۱۱. درباره ابن ابی العوجا، برای نمونه بنگرید به: دائره المعارف بزرگ اسلام، ج ۲؛ زکی نجیب محمود، جابر بن حیان. او به یک گمان از روشن اندیشان و آزاداندیشان روزگار خود بوده، و باورهای روا و رایج را بی چون و چرا نم پذیرفته و همین شیوه کسانی را به دشمنی او برانگیخته است.
۱۲. در کتاب های رجالی از او با نسبت رقی؛ دقی و برقی یاد شده است و پژوهشیان رقی را درست تر دانسته اند. و رق یا رقه نام جای در نزدیکی های بغداد بوده است.
۱۳. در این باره بنگرید به: دائره المعارف بزرگ اسلام، زیر واژه آمین.
۱۴. درباره آمین از دیدگاه فقهی، بنگرید به کتاب های فقهی و از آن میان: آیه الله حکیم، سید محسن، مستمسک العروه الوثقی، ۵۹۰/۶.
۱۵. گرچه خود این تفسیر به دست نرسیده، بازمانده های آن را که در دیگر کتاب ها پراکنده بوده است، عبدالرزاق محمد حسین حرزالدین از این سوی و آن سوی گرد کرده، همراه با مقدمه ای گسترده با نام «تفسیر القرآن الکریم لابی حمزه ثابت بن دینار الثمالی» چاپ کرده است.
۱۶. در باره پاره ای از تفسیر های شاگردان امان شیعه بنگرید به پژوهش نکته سنجانه عبدالله موحدی محب با نام «نگاهی به تفسیر فرات کوفی»، آیینة پژوهش، شماره ۶۰، ص ۳۳.

منابع:

- الامام الصادق و المذاهب الاربعه؛ اسد حيدر، دارلكتاب العربي، بيروت، ۱۹۶۹/۱۳۹۰.
- التوحيد؛ ابو جعفر ابن بابويه صدوق، دار المعرفه، بيروت، بيتا.
- بحار الانوار؛ محمد باقر مجلسي، تحقيق دار احياء التراث، بيروت، ۱۴۱۲.
- تاريخ بغداد؛ ابوبكر احمد بن علي خطيب بغدادی، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلميه، بيروت، ۱۴۱۷.
- تاريخ جرجان؛ ابوالقاسم حمزه بن يوسف جرجاني، تحقيق، محمد عبدالمعيد خان، نسخه ي كامپيوترى، cd، مكتبه الالفيه.
- تفسير الصافي؛ فيض كاشاني، دار المرتضى، مشهد، بي تا.
- تفسير القرآن الكريم؛ ابو حمزه ثابت بن دينار الثمالي، اعاد جمعه و تأليفه: عبدالرزاق محمد حسين حرز الدين، نشر الهادي، قم، ۱۳۷۸.
- تفسير قرآني و زبان عرفاني؛ پل نويا، ترجمه اسماعيل سعادت، مركز نشر دانشگاهي، تهران، ۱۳۷۳.
- تفسير نور الثقلين؛ عبد العلي حويزي، صححه و علّق عليه سيد هاشم رسولي محلاتي، المطبعه العلميه، قم، بيتا.
- تهذيب الكمال؛ يوسف بن زكي ابوالحجاج المزي، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسه الرساله، بيروت ، ۱۹۸۰/۱۴۰۰، نسخه كامپيوترى، cd، مكتبه الالفيه.
- دائره المعارف بزرگ اسلامي؛ زير نظر كاظم موسوي بجنوردي، ج ۲، تهران، ۱۳۶۸.
- رجال النجاشي؛ ابوالعباس احمد بن علي النجاشي، تحقيق محمد جواد النائيني، دار الاضواء، بيروت ، ۱۹۸۸/۱۴۰۸.
- طبقات الصوفيه؛ ابو عبدالرحمن سلمی، تحقيق نورالدين شريه، دار الكتاب العربي، مصر، ۱۹۵۳/۱۳۷۲.
- مثنوی معنوی؛ جلال الدين رومي، تصحيح عبد الكريم سروش، انتشارات علمي فرهنگي، تهران، ۱۳۷۵.
- مجمع البيان؛ ابی علی طبرسی، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۴.
- مجموعه آثار سلمی؛ گردآورده نصرالله پورجوادی، مركز نشر دانشگاهي، تهران، ۱۳۶۹ (ج ۱) ۱۳۷۲ (ج ۲).
- مستمسک العروه الوثقی؛ آیه الله سيد محسن حکيم، دار احياء التراث العربي، بيروت، ۱۳۸۸/۱۹۶۸.
- مصباح الشريعه؛ ترجمه و شرح حسن مصطفوی، انجمن اسلامي حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۶۰.
- منتهی المقال فی احوال الرجال؛ ابوعلی حائری، تحقيق موسسه آل البيت لاحياء التراث، بيروت، ۱۹۹۸/۱۴۱۹.
- ميزان الاعتدال؛ شمس الدين محمد ذهبي، تحقيق محمد علي البجاوي، دار الفكر، بيروت، بي تا.