



DOI: <https://doi.org/10.22067/jls.2026.95936.1764>



Online ISSN: 2783-252X | Print ISSN: 3060-8171

Reconstructing Shams-i Tabrizi's Hermeneutical Theory through an Examination of His Views on the Necessity of Interpretation

Mostafa Jalili Taghavian¹

Received: 13 October 2025 :: Revised: 28 April 2026
Accepted: 04 May 2026 :: Published Online: 06 June 2026

Abstract

An important concern in contemporary hermeneutics revolves around understanding the connection between classical texts and us. How can an interpreter establish a link with these texts, and what path should be taken to approach them? Today, some prominent scholars of interpretation argue that the interpreter enters into a dialogue with the text by presenting questions and thus engages it in an inquiry. In line with this perspective, the present study raises the following question regarding *Maqālāt-e Shams* (*The Discourses of Shams Tabrizi*): why is interpretation necessary? Even though Shams' discussions on interpretation appear scattered, at least two justifications for this question can be identified from his work. First, the variety of perspectives that exist among humans, and second, observance of station (*ri'āyat-i maqām*). Shams considers these two factors as reasons why certain statements require interpretation. Given his special linguistic application, he employs notable expressions to express his ideas, some of which are analyzed in this article. This study aims to reconstruct the hermeneutical theory of Shams Tabrizi, if his insights may be termed a "theory".

Keywords: Sham Tabrizi, Necessity of Interpretation, Perspective, Observance of station, Horizon

New Literary Studies,
Vol 59, No. 1, Spring 2026

1. Graduate of the University of Tehran in Persian Language and Literature.

How to cite this article:

Jalili Taghavian, M. (2026). Reconstructing Shams-i Tabrizi's Hermeneutical Theory through an Examination of His Views on the Necessity of Interpretation. *New Literary Studies*, 59(1), 109-130. <https://doi.org/10.22067/jls.2026.95936.1764>



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0). <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Extended Abstract

Introduction

The topic of esoteric interpretation (ta'wīl) of the Quran has been discussed among Muslims, more or less, since around the third century AH (ninth century CE). In fact, the word ta'wīl appears many times in the Quran. The two terms muḥkam (clear) and mutashābih (ambiguous), together with ta'wīl, formed a triangle that prompted Islamic sects and intellectual currents to pause and reflect on the possibility of an outward (zāhir) and inward (bāṭin) dimension in the Quran. The question of esoteric interpretation is reflected sporadically in the sayings of the Companions, the Successors, and the leaders of the various sects. Shams-i Tabrīzī is among those mystics from whom scattered sayings have survived. An examination of these utterances reveals that he would, from time to time, engage in reflections on the nature of ta'wīl itself; these reflections are, however, entirely dispersed, and there is a need for scholars to give them order. One of the discussions that can be inferred from his sayings is the question of why interpretation is necessary. This discussion arises in response to the implicit question: "Whence comes the necessity of interpreting certain speech?" The hallmark of this question is that it can be put to anyone who holds a doctrine about interpretation, be they from the past or the present—whether Augustine, Ibn 'Arabī, or Nietzsche. Anyone who entertains an idea about esoteric interpretation must, inevitably, confront this question. We have placed this question before Shams-i Tabrīzī so that, on the one hand, we may arrive at his position concerning the why of interpretation, and, on the other, organize his scattered opinions on esoteric interpretation in the light of this question.

Methodology

The author's method was to strive, in order to avoid falling into mechanical analysis, to return to the very text of Shams's sayings rather than impose from the outset a specific hermeneutic theory—such as Schleiermacher's viewpoint or others—as a model for analyzing and systematizing the material in the Maqālāt (Discourses). By gathering fragments that carried a whiff of general hermeneutical concerns and examining them, he posed questions before Shams-i Tabrīzī. It goes without saying that a "hermeneutic circle" was also at work in this process, meaning that we were constantly shuttling back and forth between what we recalled of existing theories and what the text was presenting before us.

Results

Any interpretive theory must attend to the question of why, fundamentally, there exists the possibility of disclosure and renewed awareness in language. Why does the addressee have the right to interpret speech? Does language possess a characteristic that allows us to engage in this act, or is it our mind and its particularities that provide such a warrant? Questions of this sort all seek to clarify the causes that render ta'wīl inevitable. Precisely here, a distinction must be drawn between these questions and those concerning the methods of interpretation; for when we speak of methods, we are seeking to understand the interpreter's procedure and the predispositions he considers for this act.

Now, in light of the foregoing, it is clear what it is—or better, what causes—we are looking for in this article. An examination of the utterances contained in the Maqālāt of Shams indicates that, in answer to the question of what factors are at work to occasion the interpretation of certain speech, two fundamental factors that are of importance to Shams may be pointed to. These two factors are:

1. The existence of perspective (*cheshm-andāz*)
2. The observance of the addressee's station (*ri'āyat-i maqām-i mukhāṭab*)

Discussion and Conclusion

Distilling a theory from the scattered views of the Sufis is a difficult task.



DOI: <https://doi.org/10.22067/jls.2026.95936.1764>



شاپای چاپی: ۸۱۷۱-۳۰۶۰ | شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۲۵۲۸

چرا تأویل؟ بازسازیِ نظریه هرمنوتیکی شمس تبریزی از راه بررسی دیدگاه او

درباره ضرورت تفسیر باطنی

مصطفی جلیلی تقویان^۱

چکیده

یکی از مسائل و دل‌نگرانی‌های مهم هرمنوتیک مدرن این است که متن‌های کلاسیک چه نسبتی با ما دارند. مفسر چگونه امکان برقراری پیوند با آن را می‌یابد و چگونه باید راهی به متن بگشاید. برخی از سرانِ اصحاب تأویل در روزگار ما بر این باورند که مفسر با نهادن پرسش‌هایی در برابر متن با آن وارد گفتگو می‌شود و بدین ترتیب متن را استنتاج می‌کند. بر بنیاد این نگرش در این مقاله کوشش شده است تا پرسشی در برابر متن مقالات شمس نهاده شود. این پرسش از این قرار است: چرا باید سخن را تأویل کرد؟ اگرچه سخنان شمس درباره تفسیر باطنی، سراسر، پراکنده است لیکن دست‌کم دو دلیل از سوی وی می‌توان برای این پرسش فراهم کرد. دلیل نخست عبارت است از وجود چشم‌اندازهای گوناگون در میان انسان‌ها و دلیل دوم عبارت است از رعایت مقام مخاطب. شمس این دو عامل را علتی می‌داند از برای اینکه برخی از سخنان را باید تأویل کرد. او در راستای زبان ویژه‌ای که دارد اصطلاحات جالب توجهی برای بیان مقصود خود به کار می‌برد که در این مقاله برخی از آن‌ها مورد بحث قرار گرفته است. هدف اصلی این مقاله عبارت است از بازسازیِ نظریه هرمنوتیکی شمس تبریزی؛ البته اگر بتوان بر دیدگاه‌های او نام «نظریه» نهاد. **کلیدواژه‌ها:** شمس تبریزی، ضرورت تأویل، چشم‌انداز، رعایت مقام، افق.

تاریخ ارسال: ۱۴۰۴/۰۷/۲۱؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۰۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۱۴؛ انتشار برخط: ۱۴۰۵/۰۳/۱۶

نشریه علمی جستارهای نوین ادبی، شماره ۲۳۲، بهار ۱۴۰۵، صص ۱۰۹-۱۳۰
مقاله پژوهشی

۱. دانش‌آموخته رشته زبان و ادبیات پارسی از دانشگاه تهران

ارجاع به این مقاله:

جلیلی تقویان، م. (۱۴۰۵). چرا تأویل؟ بازسازیِ نظریه هرمنوتیکی شمس تبریزی از راه بررسی دیدگاه او درباره ضرورت تفسیر باطنی. جستارهای نوین ادبی، ۵۹(۱)، ۱۰۹-۱۳۰.

<https://doi.org/10.22067/jls.2026.95936.1764>

۱- درآمد

موضوع برداشت باطنی از قرآن، از حدود سده سوم هجری کمابیش در میان مسلمانان مطرح بوده است. در واقع لفظ «تأویل» بارها در قرآن وارد شده است.^۱ دو واژه «محکم» و «متشابه» به همراه واژه «تأویل» مثلی می‌ساختند که فرقه‌ها و گروه‌های فکری در جهان اسلام را درباره امکان وجود ظاهر و باطن در قرآن به درنگ وامی‌داشتند. مسئله برداشت باطنی از قرآن در سخن صحابه و تابعین و نیز ائمه فرق، به صورت پراکنده انعکاس یافته است. نمونه را سلمی نیشابوری از علی ابن ابیطالب نقل می‌کند که:

«ما من آية إلا ولها أربعة معاني: ظاهر و باطن و حدّ و مظهر، فالظاهر: التلاوة و الباطن: الفهم و الحدّ هو: أحكام الحلال و الحرام و المظهر: مراد الله من العبد به» (سلمی، ۱۳۹۰، ص. ۶۰).

همچنین از جعفر صادق می‌آید که:

«كتاب الله على أربعة أشياء: العبارة و الإشارة و اللطائف و الحقائق. فالعبارة للعوام و الإشارة للخواص و اللطائف للأولياء و الحقائق للأنبياء» (سلمی، نسخه الکترونیکی، ص. ۲۱).

در اواخر سده‌های سوم و چهارم هجری و با قوت گرفتن تدریجی جریان تصوف از یک سو و فرقه اسماعیلیه از سوی دیگر، برداشت باطنی، از اهمیتی بسزا برخوردار می‌شود تا به حدی که برای عارفان تبدیل به نگرشی بنیادین می‌گردد. با وجود جایگاه بلندی که دیدگاه باطنی در میان صوفیه پیدا می‌کند کمتر مشاهده می‌شود که ایشان در چند و چون این موضوع در پیچند و به تبیین مبانی و شیوه‌های تأویل همت گمارند. پژوهش‌گری که به جستجوی این موضوع سخت‌باب برمی‌آید به ناگزیر باید از میان سخنان پراکنده اهل تصوف به استنباطی از مواضعشان دست یابد.

شمس تبریزی از آن دسته عارفانی است که سخنانی پراکنده از او باقی مانده است. بررسی همین گفتارها نشان از آن دارد که وی گاه‌گاه به تأملاتی در باب نفس «تأویل» می‌پرداخته است اما این تأملات کاملاً پراکنده است و جای آن است که توسط پژوهش‌گران، سامان یابد. یکی از مباحثی که از سخنان او قابل استنباط می‌باشد بحث از چرایی تأویل است. این بحث در پاسخ به این پرسش مقدر مطرح می‌شود که: «ضرورت تأویل برخی سخنان از کجا می‌آید؟». ویژگی این پرسش در این است که می‌توان آن را در برابر هر آن کس که آموزه‌ای درباره تأویل دارد نهاد. حال چه از گذشتگان باشد چه از معاصران. چه آگوستین قدیس باشد چه ابن عربی و چه نیچه. هر آن کس که در باب تفسیر باطنی ایده‌ای دارد به ناگزیر باید به این پرسش، روی کند. این پرسش را برابر شمس تبریزی نهاده‌ایم تا از سویی به موضع وی در باب چرایی تأویل دست‌یابیم و از سوی دیگر بتوانیم در سایه این پرسش، آراء پراکنده او در خصوص

برداشت باطنی را صورتبندی کنیم.

اما ضرورت پژوهشی از این گونه، از کجاست؟ جریان‌های باطنی در جهان اسلام از اهمیتی ویژه برخوردارند. هم بر این نسق، «تأویل در جهان اسلام» نیز واجد اهمیت بسیار می‌باشد. پیداست که روشن شدن ابعاد تأویل در این جهان، که چه به لحاظ جغرافیایی و چه به لحاظ زمانی، وسعتی چشمگیر دارد چندان ساده نخواهد بود. پژوهشگری که به دنبال این روشنی‌سازی است نه تنها باید تک‌تک جریان‌های باطنی را بررسی کند بلکه باید به تک‌تک چهره‌های برجسته جریان تصوف عنایت کرده و آراءشان را بازباید و تبیین کند. با بررسی و جمع‌آوری آموزه‌های این افراد است که می‌توان آرام‌آرام، برنامه «بررسی تأویل در جهان اسلام» را به انجام رساند. در این میان، آموزه‌های شمس تبریزی به‌عنوان چهره‌ای ممتاز در قرن هفتم، بلکه در تمام تاریخ تصوف، شایستگی و بایستگی آن را دارد که به‌صورتی مشخص سنجیده شود تا بتوان گامی چند در اجرای برنامه مذکور پیش نهاد.

این مقاله، هدفی دیگر را نیز دنبال می‌کند؛ با نهادن پرسش‌های جدید در اینجا پرسش‌های هرمنوتیکی - در برابر متن‌های «سنتی» اما «باز» در پی آن هستیم تا چنانچه امکان‌ش باشد آن متن‌ها را فعال کنیم. فعال کردن الزاماً بدین معنا نیست که آراء قدما را جایگزین نظریات تازه کنیم یا حتی آن‌ها را اساساً نظریه (theory) بگیریم بلکه مراد این است که چنانچه کسی خواست نظریه‌ای در این خصوص پیروید بتواند از مطالبی که در چنین متن‌های ویژه‌ای آمده است بهره برد و در کار ساخت نظریه خود بکند.

روش کار نگارنده بدین صورت بوده است که بکوشد برای جلوگیری از درافتادن به تحلیل‌های مکانیکی، به جای آنکه یک نظریه مشخص هرمنوتیکی - مثلاً نظرگاه شلایرماخری یا ... - را از پیش به‌عنوان مدل تحلیل و صورتبندی مطالب، در مقالات در نظر بگیرد، به خود متن گفتارهای شمس بازگشته و با گردآوری قطعاتی که از آن‌ها بوی مباحث کلی هرمنوتیکی می‌آمد و بررسی آن‌ها، پرسش‌هایی پیش روی شمس تبریزی بنهد. ناگفته پیداست که در این فرآیند یک «دور هرمنوتیکی» نیز وجود داشته است بدین معنا که همواره میان آنچه از نظریه‌ها فرایاد داشته‌ایم و آنچه از متن در پیش روی ما است در رفت و آمد بوده‌ایم.

۲- پیشنهاد تحقیق

مقالاتی چند درباره نظرات شمس در خصوص تأویل یا شیوه‌های تأویل یا ... به نگارش درآمده است. به چند نمونه

از آن‌ها اشاره خواهیم کرد.

خدادادی و ملک ثابت و جلالی پندری در بخشی از مقاله‌ای با عنوان پژوهشی در چگونگی تأویلات قرآنی شمس تبریزی به طرح کلی نظر شمس درباره تأویل، لزوم روی آوردن به آن و آشنایان به علم تأویل پرداخته‌اند. از آنجاکه موضوع مقاله چیز دیگری است، بخش نظری، چندان بسط نیافته است. کما اینکه موضوع جستار ما به صورت مشخص، بحث در چرایی تأویل است که در مقاله مورد نظر اشارت چندانی بدان نشده است.

خدادادی و ملک ثابت و جلالی پندری در مقاله دیگری با عنوان شمس تبریزی و تأویل‌های عرفانی او از احادیث نبوی به نظریات کلی شمس درباره تأویل پرداخته‌اند. نکته تأسف بار آنکه شرح این «نظریات کلی» کمابیش در مقاله پژوهشی در چگونگی تأویلات قرآنی شمس تبریزی - که ذکرش رفت - دوباره تکرار شده است.

گرچی در مقاله‌ای با عنوان حضرت محمد در نگاه تأویلی شمس‌الدین محمد تبریزی، به طرح نکته‌های پراکنده‌ای در باب نظرات شمس در خصوص تأویل مانند تأویل مثبت و منفی و ... پرداخته است ولی موضوع مقاله مذکور در اصل چیز دیگری است.

محبتی در مقاله‌ای با عنوان تأویل در مقالات شمس کوشیده است که نخست معنای این اصطلاح را از دیدگاه شمس توضیح دهد و پس از آن به ذکر مواردی از تأویلات خلاف‌آمد وی بپردازد. در این مقاله به نکته‌های مهمی درباره تعریف تأویل از دیدگاه شمس تبریزی عنایت شده است لیکن نویسنده قصد پیش‌کشیدن بحثی نظری درباره آراء شمس تبریزی در خصوص مسئله تأویل را نداشته است.

۳- تعریف تأویل از دیدگاه شمس تبریزی

محبتی در مقاله‌اش درباره دیدگاه شمس در خصوص معنای «تأویل» سخن گفته است. ما در اینجا به رأیی تازه از شمس درباره تعریف تأویل می‌پردازیم که به نظر می‌رسد از چشم پژوهشگران پنهان مانده است. او در یکی از گفتارهایش تأویل را برابر با «تعبیر» خواب می‌داند. در آن گفتار، «تعبیر خواب»، عبارت است از تحقق یافتن آنچه به رمز در خواب نموده شده است در جهان خارج. این همان معنایی است که از آیه ۱۱۱ سوره یوسف نیز برمی‌آید. شمس چنین می‌گوید:

«دوست من است الا تا خاموش است؛ چون سخن گفت نی. دریا و آب همه در تعبیر، مرد بزرگ باشد و یار بزرگ. چون بیننده تو باشی دریا آن حالت غالب بود بر تو، دیگری دریا بیند هوا غالب،

ترا خدا غالب شود... صدیق را تأویل الاحادیث بود، نه این تعبیر، الا آنکه هر چه او گفتی اگر چه تعبیر آن نبودی چنان راست آوردی خدای» (تبریزی، ۱۳۹۱، ص. ۷۳۱).

از عبارت «چون بیننده تو باشی...» می توان دریافت که شمس از تعبیر خواب سخن می گوید. همچنین از برابر نهادن ترکیب «تأویل الاحادیث» با، «تعبیر»، چنان برمی آید که وی این دو اصطلاح را دست کم در مورد خواب- به یک معنا درمی یافته است. اما وی در پایان همین گفت آورد، رأی تازه ای مطرح می کند که جالب توجه است و با نظر قدما- که پیش تر یادآور شدیم- تفاوت دارد. در واقع ما در این جا با معنای تازه ای از اصطلاح تأویل روبه رو می شویم؛ بدین معنا که از نظرگاه وی تأویل کنندگان دیگر، در رؤیا، پی به معنایی یا حادثه ای می برند که از پیش معین شده لیکن از چشم ها و دل ها پوشیده است اما در تأویلی که یوسف از رؤیاها به دست می داد هیچ معنا یا حادثه پنهانی، از پیش معین نشده بود ولی خداوند به احترام یوسف آنچه را که او بیان می کرد، در جهان خارج «رقم می زد».

نکته جالبی که در اصطلاح شناسی شمس در خصوص بحث «تأویل» وجود دارد این است که وی گاه «تأویل» را با یک اصطلاح عجیب پیوند می دهد؛ «نفاق». در قطعات فراوانی از کتاب مقالات، این اصطلاح تکرار شده است و بافت سخن از این پیوند حمایت می کند. در ادامه این مقاله، بیش تر از این نکته خواهیم گفت.

۴- چرایی تأویل از دیدگاه شمس تبریزی

هر نظریه تأویلی بایستی بدین پرسش عنایت کند که اساساً از چه رو امکان گشایش و زندآگاهی در زبان وجود دارد. چرا مخاطب حق دارد سخنی را تأویل کند؟ آیا زبان دارای چنان ویژگی ای است که به ما اجازه می دهد تا بدین کار دست بریم یا این ذهن ما و خصوصیات آن است که چنین محملی را فراهم می آورد؟ پرسش هایی از این دست همه در پی روشن ساختن علت هایی است که «تأویل» را ناگزیر می سازد. همین جا باید میان این پرسش ها و پرسش هایی که درباره شیوه های تأویل است تفاوت نهاد؛ زیرا هنگامی که سخن از شیوه ها به میان می آید در پی دانستن روش تأویل گر و تمهیداتی که برای این عمل در نظر دارد هستیم.

اکنون با توجه بدانچه گفته شد روشن است که در این مقاله در جستجوی چه چیزی یا بهتر است بگوییم چه علت هایی هستیم. بررسی گفتارهایی که در مقالات شمس آمده نشان از آن دارد که در پاسخ به این پرسش که چه عواملی در کار است تا موجبات تأویل یک سخن فراهم می آید، می توان به دو عامل اساسی که نزد شمس از اهمیت برخوردار است اشاره کرد. این دو عامل عبارتند از:

۱- وجود چشم انداز

۲- رعایت مقام مخاطب

بنابراین دیدگاه وی در خصوص این موضوع در زیر این دو عامل، بررسی خواهد شد.

۴-۱- عامل چشم‌انداز

پرسشی که در این قسمت مجال ظهور می‌یابد این است که چگونه عامل چشم‌انداز می‌تواند سببی از برای تأویل باشد؟ چشم‌انداز (perspective) بدین معنی است که فهم آدمی از جهان محدود است. ما در هر لحظه تنها از یک موضع می‌توانیم به جهان پیرامون خویش بنگریم. این محدودیت از ذات وجود آدمی است. شمس در گفتارهای در تفسیر آیه «هو معکم اینما کنتم» آشکارا به دریافت محدود آدمیان از جهان و از خدا اشاره می‌کند. البته این عقیده بر حسب باورهای شخصی وی و دانش آن زمان بیان شده است و ما در اینجا بر آن نیستیم که مبانی این نظریه را نزد شمس با مبانی آن به نزد فیلسوفان جدید یکسان بگیریم. لیکن نتیجه این دو عقیده تا حدی به هم شبیه است. وی می‌گوید:

«آدمی زیادت از همه موجودات و محدثات است از آنکه نظر حاوی عرش و کرسی و سماوات و ارض و مابینهماست و متداخل هر صفتی. و هو عظیم‌تر از چندین هزار نظرهاست. چه عجب اگر هو با همه صفات و محدثات باشد؟ و هو معکم اینما کنتم چنان که بصیرت هر کسی را در این جهان به سویی گشاده است که سوی دیگر را نبیند. چنان که یکی تصرفات زرگری ببند یکی دقایق جوهری و کیمیا و سحر و بهانه و دو رویی را ببند و یکی حقایق خلاقی را ببند و فقه و اصول و یکی روح و راحت آن جهانی را ... هرکسی را در این کوشک منظری دگر گشاده است و رواقی دگر گشاده که این را از حال آن خبری نیست و آن را از حال این ...» (تبریزی، ۱۳۹۱، صص. ۳۲۲-۳۲۳).

اگرچه سخن شمس درباره شناخت خداوند است لیکن مشاهده می‌کنیم که در سطرهای سپسین درباره مطلق شناخت به اظهار نظر می‌پردازد. حکم وی در عبارت بالا در خصوص فهم سخن هم صادق است. رهسپار شدن به معنایی که در پس پشت معنای ظاهری یک متن قرار دارد می‌تواند از آن رو باشد که پیش‌تر پذیرفته باشیم فهم ما محدود است و چشم‌انداز ما، تنها موضع ممکن، نیست. از همین رو نمی‌بایست در مواجهه با یک سخن بلافاصله حکم به ظاهر آن بدهیم بلکه باید همواره امکان وجود معنایی دیگر (معنایی مؤول) را در نظر داشته باشیم. اگرچه بنا به تعریف شمس از مفهوم «چشم‌انداز» باید چنین نتیجه گرفت که این معنای «دیگر» یا همان «هو»، در بیرون از دسترسی آدمیان خواهد بود.

گفتارهای دیگر از شمس تبریزی وجود دارد که در آن، عنصر «چشم‌انداز» بیشتر روی می‌نماید:

«افحسبتم انما خلقناکم عبثاً را بعضی قهر می‌گویند که هست؛ نی لطف است، یعنی من صد اسبه تاخته‌ام، روی در تو دارم، تو مشغول به جای دیگر شوی، ترا برمی‌آید، مرا بر نمی‌آید؛ من کلی روی در تو کرده‌ام. کلی به کلک مشغول، جزای آن است که کلی به کلک مبذول. یکی صد زاری می‌کند بر در، که لحظه‌ای راه دهند؛ می‌گویند البته راه نیست. و یکی می‌زارد که ساعتی راه‌ها کنید تا برون روم؛ می‌گویند نی، آن کی شود؟ ای خواجه هر کس حال خود می‌گویند و می‌گویند که کلام خدای را معنی می‌کنیم» (تبریزی، ۱۳۹۱، صص. ۲۸۲-۲۸۱).

شمس تبریزی در گفتارهایی دیگر در خصوص عامل چشم‌انداز، از یک کنایه ویژه نیز سود می‌جوید که می‌تواند ما را به اصطلاح‌شناسی ویژه وی و در نتیجه، اندیشه او راه نماید؛ هرگاه که می‌خواهد بگوید فلان شخص از نظرگاه خود به امور می‌نگرد می‌گوید: وی «ورق خود برمی‌خواند». بر همین سیاق، نگرستن از چشم‌انداز دیگری نیز عبارت می‌شود از: «خواندن ورق یار». در نگاه شمس تبریزی، «ورق خود بر خواندن» موقعیتی است که در آن، فرد به امور مختلف و مسائل گوناگون و به‌طور کلی به جهان نه فقط از دید خود-که به هر حال محدود و مقید به ویژگی‌های خاص فرد است- می‌نگرد و همه چیز را از زاویه نگاه خود تحلیل می‌کند بلکه اصرار دارد که اساساً چشم‌انداز دیگری وجود ندارد. فردی که تنها «ورق خود را برمی‌خواند» فقط و فقط رأی خود را صائب دانسته از پذیرش آراء یا مواضع دیگر سرباز می‌زند. وی می‌گوید:

«ورقی فرض کن یک روی در تو یک روی در یار یا در هر که هست، آن روی که سوی تو بود خواندی، آن روی که سوی یارست هم بباید خواندن» (تبریزی، ۱۳۹۱، ص. ۷۲۶).

همچنین در این نمونه:

«... چگونه کسی بی‌ادبی کند و در حق پیغامبر علیه السلام سخن گوید که آن لایق درگاه او نباشد؟ این از این سبب محال می‌نماید که ورق خود برمی‌خوانی، ورق پیغامبر علیه السلام بر نمی‌خوانی! یعنی از حال خود قیاس می‌گیری، قیاس از حال او نمی‌گیری...» (تبریزی، ۱۳۹۱، صص. ۷۶۵-۷۶۴، برای نمونه‌ای دیگر صص. ۷۳۱ و ۷۳۸-۷۳۷).

چنانکه از معنای این اصطلاح برمی‌آید ورق خود یا ورق یار خواندن، تنها با تأویل سخن ارتباط ندارد بلکه به صورتی عام‌تر با فهم حقیقت هر امری مرتبط است. اگرچه در کنایه مذکور و در برخی از نمونه‌های گفتارهای کتاب مقالات از واژگانی چون «خواندن» یا «سطر» استفاده شده است اما این کنایه در معنایی وسیع‌تر به کار رفته است. اینک نمونه‌ای از گفتارهایی که از شناخت متن و زبان فراتر می‌رود:

«حشر اجساد باشد. فلسفی گوید حشر ارواح باشد. احمق است ورق خود برمی خواند، ورق یار بر نمی خواند. یعنی هرچه او نداند نباشد! اگر هرچه بودی او واقف بودی، ابایزید غاشیه اش برداشتی» (تبریزی، ۱۳۹۱، ص. ۶۹۷).

همان طور که از عبارت بالا برمی آید سخن در مسئله حشر اجساد یا حشر ارواح است. متعلقِ کنایه مذکور، نه یک متن یا سخن بلکه یک «موضوع» است. اکنون نمونه ای دیگر می آوریم که ظاهراً باز درباره یک «موضوع» است لیکن در آن آشکارا از واژگان «سطر» و «خط» استفاده شده است:

«آن شخص نقصانندیش ورق خود بر خواند ورق یار بر نمی خواند. اگر از ورق یار یک سطر بر خواندی از این ها هیچ نگویدی، ورق خود خواند و بس. در آن ورق او همه خط کز و مژ تاریک باطل، با خود تصویری کرده و توهمی کرده چون بتی خود تراشیده و بنده و در مانده آن شده!» (تبریزی، ۱۳۹۱، ص. ۹۸).

در مجموع مراد شمس این است که آدمی نمی بایست امور گوناگون را صرفاً از منظر خود، فهم کند بلکه همواره باید متوجه این نکته باشد که فهم او محدود است. چه بسا امور گوناگونی که وی از وجود آن ها بی اطلاع است ولی صرف نادانی درباره این امر را نباید دلیلی بر امتناع آن دانست.

در همین راستا یعنی صرفاً ندیدن خود و چشم انداز خود، اصطلاح دیگری وجود دارد که نه تنها بار هرمنوتیکی دارد بلکه به نظر می رسد یکی از ارکان سلوک، نزد شمس تبریزی باشد. نام این اصطلاح، «نیاز» است و چندان برای وی اهمیت دارد که به روندگان طریق سفارش می کند که آن را حتی از فداکردن جان خویش برای معشوق، برتر بدانند. به عبارت زیر بنگرید:

«اگر از جسم بگذری و به جان رسی به حادثی رسیده باشی. حق قدیم است از کجا یابد حادث، قدیم را؟ ما للتراب و رب الارباب؟ نزد تو آنچه بدان بجهی و برهی، جانست؛ و آنکه اگر جان بر کف نهی چه کرده باشی؟

عاشقانت بر تو تحفه اگر جان آرند به سر تو که همه زیره به کرمان آرند
زیره به کرمان بری چه قیمت و چه نرخ و چه آب روی آرد؟ چون چنین بارگاهی است، اکنون او بی نیاز است تو نیاز ببر که بی نیاز، نیاز دوست دارد به واسطه آن نیاز از میان این حوادث ناگاه بجهی...» (تبریزی، ۱۳۹۱، ص. ۶۹).

شمس در قطعه ای دیگر نیز از کارگشایی «نیاز» برای شیوخ سخن می گوید (تبریزی، ۱۳۹۱، ص. ۸۱). و همچنین در

قطعه‌ای روح‌انگیز باز از ناپسندی بی‌نیازی و پسندیده بودنِ نیاز می‌گوید (تبریزی، ۱۳۹۱، ص. ۹۹).

شمس تبریزی نیاز را مقدمه‌ای برای فهم سخن خود به شمار می‌آورد. باید توجه داشت که او سخن خود را چیزی پیچیده و متعالی می‌داند از همین رو بر آن است که فهم گفتارهای او باید با مقدماتی همراه باشد که یکی از آنها «سرمایه نیاز» است:

«اگر سخن من چنان استماع خواهدکردن به طریق مناظره و بحث از کلام مشایخ یا حدیث یا قرآن، نه او سخن تواند شنیدن نه از من برخوردار شود و اگر به طریق نیاز و استفادت خواهد آمدن و شنیدن - که سرمایه نیاز است - او را فایده باشد و اگر نه یک روز نی و ده روز نی بلکه صد سال؛ او می‌گوید، ما دست در زیر زنج نهیم، می‌شنویم» (تبریزی، ۱۳۹۱، ص. ۸۳).

از این عبارت چنان استنباط می‌شود که برای فهم سخنان ویژه و برجسته، شنونده باید تا آنجا که می‌تواند در آغاز، موضع خود را نادیده بگیرد و به این قصد که بخواهد با گوینده قُلْتُ أقول کند به سوی او نرود. به آسانی می‌توان از این سخن شمس یک قانون کلی بیرون کشید و «نیاز آوردن» را شرطی آغازین برای «فهم» هر گونه سخن برجسته و ویژه در نظر گرفت.

مطالبی که تا اینجا آمد بی‌شبهت به آن چیزی که در هرمنوتیک شلایر ماکر به عنوان عاملی عمیق برای بدفهمی معرفی می‌شود نیست: پیش‌داوری (prejudice). او همین عامل اخیر را به همراه «شتاب‌زدگی» (hastiness) دو عامل در دست‌نیافتن به نیت مؤلف می‌داند:

«...[پیش‌داوری] عبارت است از ترجیح مغرضانه و یک‌سویه آنچه در دایره ایده‌های مفسر جای دارد و در همان زمان، کنار گذاشتن آنچه بیرون از آن دایره قرار دارد. در این شیوه از تفسیر، مفسر آنچه را در [نیت] نویسنده وجود ندارد تبیین می‌کند» (Schleiermacher, 1998, p. 23).

۴-۲- عامل رعایت مقام مخاطب

اهل تصوف همواره مریدان خویش را از افشاء سرّ بر حذر می‌داشتند چرا که برآن بودند، مردمان تاب شنیدن حقایقی را که برآن‌ها متجلی شده است ندارند. شمس تبریزی نیز بدین مسئله اعتقادی تمام دارد و همچون اسلافش مخاطبان را به عوام و خواص تقسیم می‌کند. وی آشکارا به مولانا می‌گوید «که سخن من به فهم ایشان [اطرافیان مولوی] نمی‌رسد» (تبریزی، ۱۳۹۱، ص. ۷۳۲).

متصوفه گاه برای اعتبار بخشیدن به این دسته‌بندی به احادیث و سنت پیامبر تمسک می‌جستند. برای نمونه گاه به حدیث مشهور «كَلَّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ» استناد می‌جستند. شمس تبریزی در یکی از گفتارهایش به سنت

پیامبر اشاره می‌کند:

«هر بار مصطفی را پرسیدندی که ایمان چیست موافق حال پرسنده چیزی گفتی تا پرسنده را چه در خورد بودی. باری گفت: المسلم من سلم المسلمون من یده و لسانه باری گفت: من اقام الصلوة و آتی الزکوة» (تبریزی، ۱۳۹۱، ص. ۲۴۰).

پیامد این نگرش چنین خواهد بود که عارفان یا سکوت می‌کردند و از سخن گفتن ابا داشتند و یا اگر کلامی بر زبان می‌آوردند آن را با توجه به مقام مخاطب بیان می‌کردند. گاهی نیز همچون شمس به سخن ناراست آغاز می‌کردند چنان که وی در موضعی می‌گوید:

«راست نتوانم گفتن؛ که من راستی آغاز کردم، مرا بیرون می‌کردند. اگر تمام راست گفتمی، بیکبار همه شهر مرا بیرون کردند...» (تبریزی، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۱).

از دیدگاه شمس، کلامی که «روپوش» داشته باشد بدون تردید باید تأویل شود تا حقیقت آن بر آفتاب افتد. بدین سان، مقام مخاطب، سبب روپوش شدن سخن شده و روپوشی هم، تأویل را ضروری می‌کند. پیش‌تر، از اصطلاح غریبی سخن گفتیم که نزد شمس با «تأویل» پیوند داشت؛ «نفاق». اکنون اندکی به شرح این ارتباط خواهیم پرداخت. از نگاه شمس «نفاق» عبارت است از: «آنچه در دل باشد خلاف آن ظاهر کردن» (تبریزی، ۱۳۹۱، ص. ۷۷۷). بر این اساس، سخن شخصی را که نفاق می‌کند باید به صورت دیگری فهم کرد؛ به صورت خلاف ظاهر. او در یکی از قطعات کتاب مقالات که به بیان نسبت میان مولوی و خود می‌پردازد سخن را از این گونه آغاز می‌کند:

«نفاق کنم یا بی نفاق گویم؟ این مولانا مهتاب است. به آفتاب وجود من دیده در نرسد، الا به ماه در رسد. از غایت شعاع و روشنی، دیده طاقت آفتاب ندارد. و آن ماه به آفتاب نرسد، الا مگر آفتاب به ماه برسد. لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» (تبریزی، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۵).

در قطعه بالا البته شمس نفاق را کنار می‌گذارد از همین رو سخن او را باید «بی تأویل» فهم کرد. محبتی در یکی از تعریف‌هایی که از دیدگاه شمس در خصوص معنای «تأویل» به دست می‌دهد می‌نویسد:

«شمس به صراحت در این مقام، تأویل و تأویل کردن را به معنای عدم کاربرد معنای مستقیم و بی تأویلی را به معنای سخن راست و مستقیم در جمله به کار می‌برد (شمس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص. ۱۲۳) و در جای دیگر اساساً تأویل را هر گونه پیچش کلامی معنا می‌نماید؛ یعنی کلامی که صاف و یکرویه به معنا نمی‌رساند (تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص. ۸۰)».

«بی نفاق» بودن سخن نیز به معنای گفتن سخنی مستقیم و راست است. شمس بر آن است که انبیاء به دلیل ظرفیت پایین مخاطبان به ناگزیر «نفاق» می کردند بدین معنی که آنچه را در دل داشتند بر زبان نمی آوردند. از همین رو گاه باید سخن پیامبران را تأویل کرد:

«...اغلب انبیاء نفاق کرده اند. نفاق آن است که آنچه در دل باشد خلاف آن ظاهر کردن. من عرف نفسه فقد عرف ربه عرف نفسی بود آخر شرمش بود از گفتن، عرف ربه می گوید. همه احوال به موسی و عیسی و غیرهما حواله می کند... اما نفاقی نی که او را به دوزخ برد، نفاقی که دیگران را به بهشت آورد...» (تبریزی، ۱۳۹۱، ص. ۱۷۹).

شمس در مواضعی چند از کتاب مقالات با دو شطح مشهور از دو صوفی بانام درمی پیچد. نخستین از آن بایزید است: «سبحانی ما اعظم شأنی» و دومین از آن منصور حلاج: «أنا الحق». اما بر خلاف بسیاری از سران صوفیه که این دو شطح را پیچیده و قابل تأویل یافته و بر آن شرح ها نوشته اند، وی به هیچ روی این دو سخن را قابل تأویل نمی داند و از همین رو معتقد است هیچ نفاقی در این سخنان وجود ندارد. به عبارت دیگر وی این دو سخن را واجد معنایی سراسر است می انگارد. شمس در رابطه با شطح بایزید می گوید:

«قل هو الله احد اشاره به کی است؟ نی همچنین لطیف تر است. قل انا الله و احد سرد است؛ پس سبحانی چگونه سرد باشد! در این سخن هیچ نفاق نیست. این قدر نمی دانند که عزیز داشتن تو، ای بنده خاص ما، عزیز داشتن ماست و تعظیم خدایی ماست...» (تبریزی، ۱۳۹۱، ص. ۲۷۶)

وی همچنین درباره شطح منصور حلاج، سخنی در همین مایه دارد:

«...و اگر کسی تأویل کلام خدا می کند چنانکه هست، گویی فتوا می باید کرد. سخن باشد با تأویل که اگر مواخذه کنند راست باشد به تأویل نه همچو انا الحق رسوا و برهنه قابل تأویل نه. لاجرم سرش رفت» (تبریزی، ۱۳۹۱، ص. ۷۶۱).^۳

شمس در قطعه دوم، سخن حلاج را سراسر است و بی تأویل می داند و معتقد است که همین امر سبب شد تا وی در برابر مخالفان نتواند برای شطح خود معنایی دیگر قائل شده از زیر بار تهمت کافری به در رود. با توجه به شباهتی که میان دو قطعه بالا وجود دارد می توان «بی نفاق بودن» سخن بایزید را همچند «بی تأویل بودن» سخن حلاج دانست. در همین راستا او از یک فعل دیگر نیز سود می برد که برابر با همین «نفاق کردن» است. در بندی از مقالات، چنین می گوید:

«تا این سخن را بپوشانیم سخن خود را می‌شکستم هر روز، چنانکه سنائی خشت‌های آن شخص که شعر او را خراب کرد به پای بکوفت، گفت هی هی چه می‌کنی؟ گفت: تو را دشوار آمد که خشت تو را شکستم، پس تو شعر مرا چگونه می‌شکنی؟ گفت تو سنائی؟ در پای او افتاد. اما امروز با سخنم مهری بود شکستم...» (تبریزی، ۱۳۹۱، ص. ۷۴۸).

شمس دلیل شکستن سخنش را پوشاندن آن می‌داند و همین امر به ما اجازه می‌دهد که فعل «سخن‌شکستن» را به معنای «نفاق کردن» بگیریم و آن را یکی دیگر از واژگان ویژه شمس در قلمرو تأویل بدانیم.

۱-۲-۴- بنیادهای قرآنی، مابعدالطبیعی و ماوراءالطبیعی رعایت مقام مخاطب

در بخش پیش گفته شد که شمس معتقد است عقل‌های مردمان با یکدیگر متفاوت است. از همین رو باید با هر کسی متناسب با میزان فهمش سخن گفت. اما اعتقاد به کثرت مقام‌های مخاطبان از کجا در اندیشه شمس تبریزی وارد شده است؟ واقعیت آن است که این باور در جهان اسلام هم در قرآن و هم در دو جریان بزرگ ریشه دارد؛ نخست در فلسفه مسلمانان و دوم در اندیشه‌های خود صوفیان. پیش از پرداختن به این دو جریان برخی از پژوهشگران یادآور شده‌اند که چنین نگرشی در خود قرآن وجود دارد. آن‌ها پلکانی بودن مقام انسان‌ها را برای نمونه در سوره اسراء در آیات ۱۸ تا ۲۱ نشان داده‌اند:

«مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا ۱۸ وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا ۱۹ كَلَّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ۲۰ انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَلَآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا ۲۱».

در میان فیلسوفان مسلمان نیز به سلسله مراتب انسانی به ویژه از لحاظ قوه شناخت و رسیدن به سعادت، اشاره شده است. فارابی (ف. ۳۳۹ ق) در کتاب السياسة المدنية فصلی دارد با عنوان «فی اختلاف الناس فی قبول المعارف

الأول من عقل الفعّال و کثرة مراتب الذین فطرهم سلیمه فی بلوغ السعادة» (فارابی، ۱۳۸۹، ص. ۱۹۳)

(نمایاندن گوناگونی مردم در پذیرش مبادی نخستین دریافت از روانبخش و بسیار بودن جایگاه‌های سرشت آنان که [در دست‌یازیدن] به نیکبختی، راست و درست است) (ترجمان از حسن ملک‌شاهی).

فارابی در این فصل درباره سلسله مراتب انسان‌ها در قبول معقولات اول از عقل فعال چنین می‌نویسد:

«ولیس کلّ إنسان یفطر مُعَدًّا لقبول معقولات الأول لأنّ أشخاص الإنسان تحدّث بالطبع علی قوی متفاوتة و علی توطّات متفاوتة. فیکون منهم من لا یقبل بالطبع شیئاً من / المعقولات الأول؛ و منهم

من یقبلها علی غیر جهتھا مثل المجانین؛ و منهم من یقبلھا علی جهتھا، فھولاء هم الذین فطرتھم الانسانیة سلینة و ھولاء خاصّة دون اولئک یمکن أن ینالوا السعادة» (فارابی، ۱۳۸۹، ص. ۱۹۳)

(و هر انسانی به مقتضای فطرت و سرشت، شایسته و سزاوار پذیرفتن این چنین دریافت‌های عقلی نخواهد بود چه افراد آدمی [یکسان پدید نخواهد آمد بلکه] در هستی‌یافتن و داشتن نیروها، بر یکدیگر برتری‌هایی خواهند داشت و همچنین آن‌ها به مقتضای سرشت در زمینه دریافت‌های عقلی با یکدیگر ناهماهنگ و گوناگونند. پس در سرشت برخی از آنان هیچ‌گونه پذیرش دریافت معقولات نخستین نیست و برخی هم از آن سو، که می‌بایست، زمینه پذیرفتن آن‌ها را نخواهند داشت، چون دیوانگان و برخی هم، به گونه‌ای که می‌بایست، دریافت معقولات نخستین را پذیرا هستند، آنان آدمیانی درست‌سرشت و پاک‌نهادند و سعادت [پابرجای] و نیکبختی [استوار] ویژه این جماعت است که می‌توانند با [تلاش و تکاپو] به آن دست‌یابند و بدین سان سعادت در خور آنانی نخواهد بود که شایستگی دریافت مبادی نخستین دانش را ندارند (ترجمان از حسن ملکشاهی).

بنابراین از نظر فارابی عقل فعال، معارف نخستین را به یکسان به انسان‌ها نمی‌بخشد چرا که آن‌ها دارای سلسله مراتب هستند و همه انسان‌ها شایستگی این بخشش را ندارند.

پلکانی‌بودن مقام انسان‌ها در مبانی ماوراءالطبیعی خود صوفیان نیز ریشه دارد. از چشم آن‌ها نابرابری مردمان امری نیست که در این جهان حاصل شود بلکه این رده‌بندی در ازل رخ داده است؛ از همین رو انسان‌ها، در گزینش رده و مقام خود اختیاری ندارند. برای شرح بیشتر این موضوع می‌توان به کتاب مرصاد العباد نجم‌الدین رازی مراجعه کرد. رازی در این کتاب، شرحی جامع در این خصوص دارد که آن را در فصلی با عنوان «در بیان فطرت ارواح و مراتب معرفت آن» آورده است:

«پس حق تعالی چون موجودات خواست آفرید اول نسور روح محمدی را از پرتو نور احدیت پدید آورد ... ارواح انبیاء را علیهم الصلوة والسلام از قطرات نور محمدی بیافرید. پس از انوار ارواح انبیاء ارواح اولیاء بیافرید و از انوار ارواح اولیاء ارواح مومنان بیافرید و از ارواح مومنان ارواح عاصیان بیافرید و از ارواح عاصیان ارواح منافقان بیافرید و کافران و از انوار ارواح انسانی ارواح ملکی بیافرید و ...» (رازی، ۱۳۸۴، صص. ۳۷-۳۸).

در واقع هر یک از این رده‌ها در حکم یک مقام است که با یکدیگر تفاوت دارند و به قول رازی «در هر یک خاصیتی به سبب آن تفاوت، نهاده که در آن دیگر یافت نشود» (رازی، ۱۳۸۴، ص. ۳۹).

این انسان‌شناسی صوفیه مبنایی می‌شود برای سلسله مراتبی بودن قوه شناخت انسان‌ها. در واقع مراتب ارواح،

مراتب قوه شناخت را در پی دارد. هر روحی بنا به «مقامی» که دارد از شناختی برخوردار است که با شناخت «مقام» های بالاتر و پایین تر از خود متفاوت است.

صوفیه بحث «مراتب معرفت» را با تقسیم بندی و اصطلاحات دیگری نیز بیان کرده اند که البته باز ریشه در همان رده بندی نخستین دارد. هم رازی و هم برخی دیگر از سران این قوم، مردمان را در شناخت خداوند به سه دسته تقسیم می کنند:

۱- عوام

۲- خواص

۳- خاص الخواص

هر گروهی بنا به مقامی که دارد واجد درکی ویژه از خداوند یا سخن وی و یا سخن بزرگان می باشد؛ بدین ترتیب، می توانیم ریشه های قرآنی و مابعدالطبیعی و ماوراءالطبیعی عامل دومی را که از نظر شمس تبریزی، سبب تأویل می شود دریابیم.

اکنون که در پایان دو بخش مربوط به دیدگاه های شمس درباره ضرورت تأویل قرار گرفتیم پژوهش اصلی این مقاله به پایان آمده است. در بخش سپسین، یک بحث فرعی تر را به مثابه تکمله ای بر دیدگاه های شمس درباره تفسیر باطنی طرح می کنیم. ناگفته نماند که این بحث در عین حال با آنچه تا بدین جا افکنده شد از راه مقایسه دو مفهوم «افق» و «مقام» پیوند می یابد و بنابراین به روشن شدن مبحث اصلی نیز یاری می رساند.

۵- «افق» (horizon) و «مقام»؛ راهی به سوی برداشت درست

شمس تبریزی دو عامل چشم انداز و مقام مخاطب را علتی برای ضرورت تأویل بیان می کند. همان طور که طرح پرسش از ضرورت تأویل، در اصل به زمانه خاصی تعلق ندارد و هر آن کجا که پای تأویل در میان باشد، پرسش اخیر نیز مطرح خواهد شد، طرح این سؤال نیز که چگونه باید سخن را تأویل کرد و برداشت درست از نادرست را تشخیص داد نیز به دوره خاصی تعلق ندارد و پژوهش گر بایستی هر جا که سخن از دیدگاهی در خصوص تأویل مشاهده کرد، بدان اهتمام ورزد. از همین رو این پرسش اخیر را پیش روی شمس گذاشته و می پرسیم: شرط آن که مخاطب مطمئن باشد معنای باطنی سخن را به درستی دریافته است چیست؟ در کتاب مقالات قطعاتی چند وجود دارد که انگار پاسخ هایی هستند به همین پرسش. نخست آن ها را نقل می کنیم و سپس به سوالی که مطرح شد می پردازیم. شمس بر آن است که معنای سخن او به فهم هر کسی در نمی آید. شرط فهم سخن وی چیزی است که از آن به «رفتن به درون

او» یاد می‌کند:

«...سخن در اندرون من است. هر که خواهد سخن من شنود در اندرون من درآید...» (تبریزی، ۱۳۹۱، ص. ۳۲۲).

وی در گفتارهای دیگر نیز سخنی جالب دارد:

«سخن با خود توانم گفتن. با هر که خود را دیدم در او با او سخن توانم گفتن...» (تبریزی، ۱۳۹۱، ص. ۹۹).

شمس اعلام می‌کند تنها کسانی می‌توانند سخن وی را دریابند که در سطح یا «مقام» او قرار داشته باشند. با عنایت به توضیحاتی که درباره بنیادهای ماوراءالطبیعی سلسله مراتب معرفت آمد این ملاک یعنی «هم‌مقامی» طرفین برای فهم سخن یکدیگر چندان دور از انتظار نمی‌تواند باشد. اکنون می‌توانیم علت ناسازگاری مریدان مولوی و کسان بسیار دیگر را با شمس دریابیم چرا که -دست کم از دیدگاه شمس- آن‌ها در مقام او قرار نداشتند. بی‌جهت نیست که شمس تأکید می‌کند که مرید نمی‌گیرد بلکه شیخ می‌گیرد چرا که تنها شیخان هم‌مقام با شمس هستند و می‌توانند سخنان او را دریابند:

«من مرید نمی‌گیرم. من شیخ می‌گیرم و آنگاه چه شیخی...» (تبریزی، ۱۳۹۱، ص. ۲۲۶).

ملاکی را که شمس در این گزاره‌ها مطرح می‌کند شباهت‌هایی با یک اصطلاح بسیار مهم در هرمنوتیک معاصر دارد: «افق» (horizon). البته همین‌جا باید یادآور شد که به هیچ روی قصد یکسان‌گرفتن این دو اصطلاح در میان نیست چراکه میان آموزه گادامر و آنچه شمس ابراز می‌کند تفاوت‌های گاه بنیادینی وجود دارد زیرا از یک سو آموزه شمس آشکارا واجد مبنایی عرفانی است و از آن گادامر نه. از سوی دیگر بافتِ طرح این دو آموزه با هم متفاوت است و گاه اساساً با هم قابل قیاس نیست.

تفاوت دیگری که میان این دو آموزه وجود دارد این است که مراد شمس از دریافتن سخن، تنها سخنان خاص و قابل تأویل است نه سخنان روزمره در حالی که بحث گادامر کاملاً عمومی است و به متن و سخن خاصی راجع نمی‌باشد هرچند به قول شارحانش تأکید وی بیشتر متوجه متن‌های «کلاسیک» و «سنتی» است. با وجود افتراق‌های میان دو مفهوم «مقام» و «افق»، می‌توان به اشتراکاتی که میان مفاهیم یادشده وجود دارد نیز اشاره کرد. «افق» در کتاب حقیقت و روش گادامر چنین تعریف شده است:

«دامنه دیدی که دربردارنده همه آن چیزی است که می‌تواند از موقعیت یا جایگاه مناسب ویژه‌ای

دیده شود» (Gadamer, 1990, p. 302).

هرکسی با توجه به موقعیت خاص خود از دامنه دید ویژه‌ای برخوردار است. انسان‌ها توانایی شناسایی دامنه دید «دیگری» را دارند چرا که در غیر این صورت هیچ تفهیمی میان آن‌ها شکل نمی‌گرفت. برای دست‌یافتن به افق‌های متفاوت باید تا آنجا که ممکن است خود را به جای «دیگری» بگذاریم یعنی تا آنجا که ممکن است، از چشم او به عالم بنگریم. البته باید در یاد داشت که شناخت آن عنصری از سنت که نسبت به ما از فاصله زمانی (temporal distance) برخوردار است به دلایل مختلف که در اینجا مجال بحث از آن‌ها نیست هرگز به صورت کامل دست نمی‌دهد. در آموزه شمس هم گاهی این عدم دسترسی کامل به معنای سخن پیش می‌آید. این امر زمانی رخ می‌دهد که «معنی» مورد بحث بسیار عمیق و متعالی باشد. در این صورت ممکن است حتی گاه مخاطب به معناهایی درست نیز دست‌یابد لیکن به هر حال جان کلام همواره پنهان خواهد ماند. به این گفتاره - به ویژه به عبارتی که در نسخه بدل آمده - بنگرید:

«حقیقت این سخن بدیشان نرسید الا معنی بدیشان رسید که رنگشان دگر شد. تغیر آدمی را سببی باشد. هر آینه از بهر تفهیمشان سخن مکرر می‌کردم طعن زدند که از بی‌مایگی سخن مکرر می‌کند. گفتم بی‌مایگی شماست این سخن من نیکست و مشکل اگر صدبار بگویم هر باری معنی دیگر فهم شود و آن معنی اصل همچنان بکر باشد» (تبریزی، ۶۴۵، ص. ۱۶۸).

«امشب سخن را خوشتر شنید از تو، این سخن با او رسید از تو زیرا هر باری می‌دیدم که اگرچه سخن عمیق بود به حقیقت سخن نمی‌رسیدی الا معنی به تو رسیدی که رنگت دیگر می‌شد» (از نسخه تح که در پاورقی ص ۱۶۸ کتاب مقالات آمده است).

بنابراین شمس گاهی معتقد است فهم حقیقت سخن دیگری - چنانچه آن سخن، نیک و مشکل و عمیق باشد - نسبی خواهد بود. دسترس‌پذیری نسبی یا ناکامل به برخی از معناها صرفاً به دلیل عمق آن و محدود بودن ظرفیت فهم انسان‌ها است.

گادامر نیز شناخت کامل متن‌های تاریخی را به دلایلی چند ناممکن می‌داند لیکن بر آن است که می‌توان به شناختی نسبی از آن‌ها دست یافت. از دیدگاه وی یکی از دلایلی که آدمی نمی‌تواند به شناخت کامل از یک متن تاریخی دست‌یابد تاریخمندی وجود آدمی است بدین معنی که وجود ما و لوازم آن همچون قوه معرفت، محدود در زمان و مکانی ویژه است. از همین رو ما فقط در بخشی از تاریخ حضور می‌یابیم و طبیعتاً جزئی از آن می‌شویم.

مشاهده می‌شود که در نگاه هر دو اندیشمند، وجود محدود آدمی سد راه شناخت تمام عیار از «معنا» است لیکن هر کدام از آن‌ها علتی متفاوت برای این ناکامل بودن شناخت ذکر می‌کنند. طبیعتاً شمس نمی‌تواند از تاریخمندی وجود آدمی چندان سخنی بگوید از همین رو به دلیلی دیگر یعنی بلند بودن حقیقت سخن در نسبت با کوتاهی ذاتی فهم انسان رو می‌کند. در واقع مفهوم «فاصله زمانی» که یکی از مولفه‌های تاریخمندی را تشکیل می‌دهد صرفاً در جهان مدرن است که رخ می‌دهد. برای قداما گسست تاریخی به معنایی که در جهان معاصر وجود دارد مطرح نبود.

۶- نتیجه

بیرون کشیدن یک نظریه از آراء پراکنده اهل تصوف کاری دشوار است. بررسی گفتارهای کتاب مقالات شمس نشان داد که وی دست کم دو عامل را در پرسش از چرایی تأویل برخی سخنان در نظر می‌گرفته است: نخست عامل چشم‌انداز است و دوم عامل رعایت مقام مخاطب. از آنجاکه هرکسی جهان را از چشم خویش می‌بیند در نتیجه معنای سخنان بلند را نیز بر حسب همان چشم‌انداز ادراک می‌کند. از همین رو به، معنای حقیقی آن سخن که ورای هر چشم‌اندازی جای دارد دست نمی‌تواند یافت.

از سوی دیگر گاهی برخی از سخنان با توجه به درک مخاطب ایراد شده است. شمس معتقد است در این گونه موارد اصل آن سخن یا آن تعریف یا آن موضوع چیز دیگری بوده است لیکن مقام پایین مخاطب، گوینده را بر آن داشته که سخن را به اقتضای حال مخاطب بیان کند. از همین رو نباید به معنای ظاهری آن اکتفا کرد.

افزون بر صورتبندی و نظم‌بخشیدن به آراء شمس، دستاورد دیگر این پژوهش، روشن کردن چند اصطلاح تفسیری در کتاب مقالات بود مانند «ورق کسی خواندن» و «نفاق کردن» و «سخن شکستن». آشنایی با این اصطلاحات، فهم جهان فکری و نیز زبان شمس را بیش از پیش بر ما آسان می‌گرداند.

یادداشت‌ها

۱- لفظ «تأویل»، ۱۵ بار در قرآن به کار رفته است.

۲- شمس در جاهای دیگری از مقالات به این سخن حلاج و بی‌تأویل بودن آن پرداخته است. برای نمونه: (تبریزی،

۱۳۹۱، صص. ۷۶۲-۷۶۳) و (تبریزی، ۱۳۹۱، صص. ۷۶۱-۷۶۲)

۳- او همین ویژگی یعنی با خود سخن گفتن را برای پیامبر هم می‌آورد لیکن دقیقاً مشخص نیست که آیا در این قطعه نیز همان معنایی را که برای خود به کار برده است در نظر دارد یا خیر. امیدوارم شمس پژوهان در تعیین معنای این گفت‌آورد یاری کنند:

«...آن شخص با خود می‌گوید از خود بیرون آمده است. با خود می‌گوید جهت تذکره دگران را. محتسب است او از خانه خود برون می‌آید. یا مقلب القلوب و الابصار ثبت قلبی علی دینی، این دعوت است دگران را، که اگر به مثل این واقعه مبتلا شوید چنین به خدا زاری کنید. اگر نه ظن تو به نبی مرسل الوالعزم آن باشد که چنان اسیر نفس شده بود که می‌ترسید؟ از فتنه نفس می‌زارید؟ نه، محتسبی در خانه خود می‌کرد، تا ملحد بداند که محابا نیست. او با خود می‌گوید سخن، سخن، جای دیگر نمی‌رود. با خویشتم خوش است زین پس من و من. این خود سر دیگر بود که گفت رسول علیه السلام که از عمر آن سر را پنهان کرد، نه از آن بود که از او دریغ می‌داشت ألا هنوز وقت آن فرارسیده بود. اگر بگفتی به او، از خلافت بماندیحیران شده، هیچ این ظاهر را ضبط نتوانستی کردن و شریعت به ظاهر در عالم گسترده» (تبریزی، ۱۳۹۱، ص. ۷۶۵).

کتابنامه

- تبریزی، ش. م. (۱۳۹۱)، مقالات شمس، تصحیح و تعلیق از محمد علی موحد، چ چهارم، تهران: خوارزمی
- خدادادی، م.، و ملک ثابت، م.، و جلالی پندری، ی. (۱۳۹۰). پژوهشی در چگونگی تاویلات قرآنی شمس تبریزی، فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره ۲۲، پاییز. صص ۵۱-۱۹
- خدادادی، م.، و ملک ثابت، م.، و جلالی پندری، ی. (۱۳۸۹). شمس تبریزی و تاویل های عرفانی او از احادیث نبوی، ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، شماره ۲، بهار و تابستان. صص ۱۰۴-۷۳
- رازی، ن. (۱۳۸۴). مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد، به اهتمام محمد امین ریاحی، چ یازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- سلمی، ا. م. تفسیر امام جعفر صادق، از مجموعه آثار سلمی، ج ۱، نسخه الکترونیکی نرم افزار نور.
- سلمی، ا. م. (۱۳۹۰)، برآورده حقایق التفسیر، به اهتمام منوچهر صدوقی سها، تهران: امیرکبیر.
- فارابی، م. م. (۱۳۸۹)، السياسة المدنية، ترجمان و شرح حسن ملکشاهی، چاپ دوم، تهران: سروش.
- محبی، م. (۱۳۹۳). تأویل در مقالات شمس، فصلنامه متن پژوهی ادبی، سال ۱۸، شماره ۶۱، پاییز.
- Gadamer, H.G. (1990). Truth and Method, Second Revised Edition, translated revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, New York: Crossroad
- Schleiermacher, F. (1998). *Hermeneutics and Criticism And Other Writings*, Translated and edited by Andrew Bowie, Anglia Polytechnic University, Cambridge.