

روش شناسی تفسیر عرفانی بیان السعادة فی مقامات العبادة

قدرت ا... خیاطیان*

تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۲۸

سمیه خادمی**

تاریخ پذیرش: ۹۵/۳/۲۸

چکیده

یکی از روش‌های تفسیر قرآن، روش تفسیر عرفانی است. عرفا اغلب بر تفسیر انفسی آیات بیش‌تر از جنبه آفاقی توجه نموده و بر باطن و معنای درونی قرآن بسیار تأکید کرده‌اند. یکی از تفسیرهای عرفانی مهم قرن چهاردهم، تفسیر «بیان السعادة فی مقامات العبادة» متعلق به سلطان محمد گنابادی (سلطان علیشاه) است. این تفسیر، دارای جنبه‌های فقهی، کلامی، فلسفی و عرفانی است. با توجه به اینکه بیش‌تر تفاسیر عرفانی، متعلق به عرفای اهل تسنن‌اند و از این جهت که تفسیر «بیان السعادة» تفسیری عرفانی با عقاید شیعی است، مناسب می‌نماید که ویژگی‌ها، روش‌شناسی و مطالب مهم عرفانی مطرح‌شده در آن مورد بررسی قرار گیرد.

کلیدواژگان: تفسیر عرفانی، سلطان علیشاه، بیان السعادة فی مقامات العبادة، جهان‌شناسی عرفانی.

khayatian@semnan.ac.ir

s.khademi@semnan.ac.ir

* عضو هیأت علمی گروه عرفان اسلامی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران (دانشیار).

** دانشجوی دکتری رشته عرفان و تصوف، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.

نویسنده مسئول: سمیه خادمی

مقدمه

یکی از علوم اسلامی که از همان سال‌های نخست ظهور اسلام مورد توجه مسلمانان قرار گرفت، علم تفسیر قرآن بود. با توجه به اینکه قرآن دارای شأن نزول بود و نیز بسیاری از احکام به صورت کلی در قرآن آمده است، بنابراین پیامبر(ص) و برخی از صحابه، بعضی از آیات را تفسیر می‌کردند، که با پیدایش گرایش‌های مختلف بین مسلمانان، تفاسیر متعددی از قرآن با شیوه‌ها و گرایش‌های گوناگون پدید آمد. از شیوه‌های تفسیری قرآن، می‌توان به روش نقلی، عقلی، فلسفی، عرفانی، علمی، فقهی، ادبی، کلامی و موضوعی اشاره کرد.

برای تفسیر، تعاریف متعددی از سوی مفسران و پژوهشگران قرآنی مطرح شده است. از نظر برخی، تفسیر در اصطلاح عبارت است از «بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و آشکار نمودن مراد خداوند متعال از آن، بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره، با استمداد از منابع و قرائن معتبر» (بابایی، ۱۳۷۹: ۲۳). سید شریف جرجانی (۷۴۰-۸۱۶ق) در کتاب «التعريفات» خود، در تعریف تفسیر می‌گوید: «تفسیر در اصل به معنای کشف و اظهار است و در خصوص قرآن، به توضیح لغت و بیان شأن نزول و قصد و سببی است که آیه در آن باب نازل شده است؛ به لفظی که دلالت آن دلالتی آشکار باشد» (جرجانی، ۱۳۵۷: ۵۵).

از مهم‌ترین تفسیرهایی که در قرن اخیر، در بین شیعه نوشته شده، تفسیر «بیان السعادة فی مقامات العبادة» است، که سلطان محمد گنابادی (۱۲۵۱-۱۳۲۷ق)، ملقب به سلطان علیشاه (همایونی، ۱۳۵۵: ۲۱۲) آن را تألیف نموده است. ایشان حکمت مشاء، حکمت اشراق و حکمت متعالیه را در محضر حاج ملا هادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ق) خوانده و هم‌چنین فقه، اصول و علوم اسلامی را نزد فقیه برجسته عصر خود، شیخ مرتضی انصاری (۱۲۱۴-۱۲۸۱ق) گذرانده و مطالب و مباحث عرفانی را نزد حاج محمد کاظم ملقب به سعادت علیشاه فرا گرفته است. سلطان علیشاه در تصوف، جزء طریقه نعمت‌اللهیه و از علمای قرن اخیر محسوب می‌شود (ر.ک: انصاری، ۱۳۶۹: ۳۵۲؛ تابنده، ۱۳۸۴: ۱۰-۲۵؛ کمپانی زارع، ۱۳۹۰: ۱۴-۱۵؛ گنابادی، ۱۳۷۲: ج ۱، ۶۲). سلطان علیشاه در این تفسیر از مباحث فقهی، فلسفی، کلامی و عرفانی استفاده کرده است.

جنبه عرفانی این تفسیر بسیار پُررنگ است و در واقع می‌توان آن را تفسیری عرفانی دانست که سلطان‌علیشاه در آن به مطالب و مباحث عمیق و ژرف عرفان اسلامی، به ویژه عرفان نظری پرداخته و همچنین او در این تفسیر به مسأله ولایت به طور جدی و گسترده پرداخته است.

تألیف کتاب تفسیر عرفانی «بیان السعادة فی مقامات العبادة»، که دومین اثر سلطان‌علیشاه، بعد از کتاب «سعادت‌نامه» ایشان است، در سال ۱۳۱۱ق به اتمام رسیده و شامل چهارده مجلد است. با توجه به اینکه تفسیر «بیان السعادة» تفسیر جامع است و از طرف دیگر تنها تفسیر کامل قرآن بر مذاق تصوّف شیعی است، ضرورت دارد که روش‌شناسی و مطالب مهم عرفانی این تفسیر مورد پژوهش قرار گیرد. منبع اصلی در این پژوهش، کتاب تفسیر «بیان السعادة» است که با مطالعه آن، ویژگی‌های این تفسیر، روش‌شناسی مفسر در این تفسیر و همچنین به تفسیر عرفانی برخی آیات مربوط به عرفان نظری، از جمله موضوع مهم ولایت پرداخته شده است.

پیشینه پژوهش

درباره تفاسیر عرفانی قرآن تا کنون مقالات زیادی نوشته شده، که به طور کلی به مباحثی مانند پیشینه تفسیر عرفانی، مبانی تفسیر عرفانی، زبان تفسیر عرفانی، تأویل و تفسیر، بررسی ریشه‌های تفسیر عرفانی، ظاهر و باطن در تفسیر عرفانی، و ... پرداخته شده است. درباره تفسیر «بیان السعادة فی مقامات العبادة» که تنها تفسیر عرفانی کامل شیعه است تا کنون مقاله‌ای نوشته نشده است. تنها سه پایان‌نامه با عناوین: «نقد و بررسی مبانی و رویکرد سلطان محمد گنابادی در تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة» توسط علی غفارزاده آزادلو در سال ۱۳۹۰، پایان‌نامه «نقش طهارت نفس در فهم قرآن با توجه به تفاسیر المیزان و بیان السعادة فی مقامات العبادة» توسط زهر/ خدایاری در سال ۱۳۹۳ و پایان‌نامه «پژوهشی در مبانی و روش‌شناسی تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة» توسط معصومه آقایی در سال ۱۳۹۲ نوشته شده است. همچنین مهدی کمپانی زارع کتابی تحت عنوان «گنابادی و تفسیر بیان السعادة» تألیف

نموده است که در آن به شرح و احوال *سلطان محمد گنابادی*، مبانی و ویژگی‌های تفسیر «بیان السعادة» پرداخته است.

فرضیات پژوهش

- تفسیر «بیان السعادة فی مقامات العبادة» تنها تفسیر کامل و جامع عرفانی شیعه است.
- *سلطان محمد گنابادی* جزء عرفای شیعه قرن چهاردهم است و به مباحث عرفان علمی و نظری تسلط داشته است.
- در تفسیر «بیان السعادة فی مقامات العبادة» توجه ویژه‌ای به امامان شیعه شده و موضوع محوری این تفسیر بحث ولایت است.

نظر سلطان علیشاه درباره تفسیر و تأویل قرآن

سلطان علیشاه تفکر و تأمل در قرآن را ضروری می‌داند و معتقد است که: «شایسته‌ترین چیزها، بعد از خدمت کردن به علماء و اهل بیت، تفکر و تأمل در قرآن است» (گنابادی، ۱۳۷۲: ج ۱، ۹۷-۹۸). او بر این باور است که قرآن دارای بطون بسیاری است و تمامی معانی قرآن مد نظر است و نیاز به تفسیر دارد. او هرچند به تفسیر قرآن اعتقاد دارد؛ ولی ضمن رد تفسیر به رأی، تفسیر قرآن را با تمام مراتب و مقامات آن، مخصوص اهل بیت (ع) می‌داند، زیرا معتقد است که تمام یا یک سوم یا یک چهارم قرآن درباره ائمه نازل شده است و فقط آن‌ها می‌توانند قرآن را تفسیر کنند. *سلطان علیشاه* هم‌چنین به وجود تفاسیر مختلف از قرآن اشاره دارد و علت این اختلاف‌ها در تفسیر راه، قرائت‌های گوناگونی که از قرآن می‌شده می‌داند (همان: ۱۰۲).

از نظر وی، اینکه عده‌ای قرآن را ذی وجوه دانسته‌اند، صحیح است؛ زیرا که چند وجه بودن قرآن، ممکن است از جهت مواد الفاظ، شکل و هیأت آن، یا از جهت ترکیب و اعراب آن و یا از جهت دلالت الفاظ و مصادیق آن باشد (کمپانی زارع، ۱۳۹۰: ۹۸). *سلطان علیشاه* علاوه بر تفسیر قرآن به بحث تأویل قرآن نیز توجه داشته است. وی

تأویل قرآن را به معنای ارجاع (بازگشت دادن) الفاظ به حقایقشان، که در آن مراتب ثابت‌اند، در نظر می‌گیرد و در این رابطه معتقد است که:

«بطون قرآن، عبارت از حقایق پایدار در آن مراتب می‌باشد، چون این مراتب به اعتبار کلیات، هفت مرتبه و از جهت توجه به جزئیاتش، تا هفتصد هزار مرتبه بالا می‌رود؛ بنابراین اخبار در مورد تعداد بطن‌های قرآن مختلف است و چون تعبیر از آن حقایق، برای خفتگان در گورستان طبیعت جز از راه صور مثالی ممکن نیست، همان‌طوری که حقایق عینی در خواب به شکل صور مثالی، ظاهر می‌شود؛ لذا اخبار در تفسیر فواتح سوره‌ها مختلف شده است» (گنابادی، ۱۳۷۲: ج ۱، ۳۲۷).

یکی از آیات بسیار مهمی که در رابطه با تأویل قرآن آمده، آیه ۷ سوره آل عمران است، که تفسیر این آیه، توجه تعداد زیادی از مفسران قرآنی را به خود جلب کرده است. *سلطان علیشاه* نیز توجه ویژه‌ای به این آیه داشته و آن را مورد بررسی قرار داده است. در این آیه، بحث آیات محکم و آیات متشابه مطرح شده و از افرادی تحت عنوان «الراسخون فی العلم» نام برده شده است.

سلطان علیشاه کتاب تکوینی کبیر (عالم کبیر) را آیات عقلانی و آیات نفسانی را از جهت وجوه عقلانی آن‌ها، محکومات و اصول متشابهات و آیات عینی طبیعی و علمی ملکوتی (مربوط به ملکوت علیا و ملکوت سفلی) را از جهت راه یافتن محو و زوال به آن‌ها، متشابهات می‌داند. او در تفسیر این آیه می‌گوید که:

«﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ﴾ جمله حالیه است؛ بنابر اینکه دخول واو بر مضارع منفی به سبب «ما» جایز باشد، یا اینکه جمله عطف شده است و لغت تأویل در اینجا یا به معنی چیزی است که به آن تأویل شده است، یا به معنی مصدر لغت است؛ یعنی آنچه که تأویل آن در نفس الامر است و کسی إِلَّا اللَّهُ، به جز خدا نمی‌داند. آ ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ از باب تسلیم می‌گویند: به آن ایمان آوردیم، بنابراین، عبارت «يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ» موقوف به جمله مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ می‌باشد (یعنی، جز خدا- حتی راسخون در علم- کسی نمی‌داند) و قول خدا: ﴿الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، ابتدای جمله دیگری است؛ پس صحیح است که گفته شود: تأویل قرآن را نمی‌داند مگر خدا؛ یا گفته شود: علم تأویل قرآن منحصر در نبی صلی الله علیه و آله و ائمه (ع) است و غیر از آن‌ها کسی نمی‌داند» (همان: ۱۸۸-۱۹۱).

با توجه به گفته *سلطان علیشاه* می‌توان نتیجه گرفت که او «واو» را در آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ»، «واو» عطف می‌داند و در ابتدا علم تأویل را به نحو مطلق، به خداوند اختصاص می‌دهد. البته او اتصاف علم تأویل را به راسخان، بنا بر تشکیک در مراتب وجودی عالم و

استقرار راسخان در مقام مشیت هم می‌داند. او راسخان در علم تأویل را حضرت محمد(ص) و ائمه اطهار(ع) معرفی می‌کند و بر این باور است که فقط آنان علم تأویل قرآن را دارند و غیر از آن‌ها کس دیگری تأویل قرآن را نمی‌داند.

ویژگی‌های تفسیر بیان السعادة

حاج سلطان حسین تابنده در مقدمه تفسیر «بیان السعادة»، پنج ویژگی برای این تفسیر بیان کرده، که خلاصه آن به شرح زیر است:

۱- ربط آیات در یک سوره؛ در حالی که همه آیات قرآن به ترتیب نزول جمع‌آوری نشده است و مؤلف خود نیز بدان اعتراف دارد؛ در عین حال به نظر وی، تألیف آیات قرآن به ترتیب موجود(محصور بین دو جلد) دلیل آن است که علم الهی و اراده ازلی بر آن تعلق گرفته است که این آیات بدین ترتیب جمع‌آوری شود؛ پس در واقع همه آیات مربوط به هم بوده و هماهنگ می‌باشند و لازمه آن این است که در معنی نیز به هم مربوط باشند.

۲- مفسّر، همه آیات مربوط به عقاید، از جمله ایمان و کفر را، به ایمان و کفر نسبت به ولایت تفسیر نموده و اهتمام تمام نسبت به ولایت علی(ع) و ائمه معصومین(ع) داشته و معتقد است که ایمان به خدا، عین ایمان به ولایت است و کفر به خدا، عین کفر به ولایت است و بالعکس.

۳- ویژگی دیگر این تفسیر، اهتمام مؤلف آن، به جمع و تطبیق اخبار مختلف در حدّ امکان و تفسیر آیات و عدم طرد حدیث می‌باشد؛ مانند اخباری که درباره شجره منیه در داستان آدم وارد شده است.

۴- ویژگی دیگری که در این تفسیر وجود دارد، تفسیر جالب سلطان علیشاه از اصطلاح ولایت است، که اتصال به ولایت را "پیوند" نام نهاده است که تشبیهی است به پیوند معمول در نزد کشاورزان که جهت تربیت، رشد و نمو و اصلاح میوه درختان به کار می‌برند. پس انسان هم به کمال مطلوب نمی‌رسد، مگر اینکه به پیوند ولایت الهی متصل گردد و این ولایت، اصل خیر و منبع سعادت‌ها است و سبب ظهور ثمرات نیک و ارزشمند که همان کمال مورد نظر است می‌شود.

۵- از دیگر خصوصیات این تفسیر، آن است که مفسّر عالم، به حل معضلات علمی موجود در قرآن اهتمام ورزیده و آن را با بیان ساده به مطالب کلامی، فلسفی و عرفانی مستند ساخته و در عین حال با اخبار تطبیق داده است؛ بنابراین تحقیق او در هیچ موردی مخالف با مبادی دینی نمی‌باشد؛ مثلاً مسأله معراج و معاد را چنان با بیان فصیح و ساده شرح داده است که فهم آن برای هر که دارای عقل سالم و غیر آلوده باشد آسان است (ر.ک. همان: ۶۴-۶۸).

بنا بر آنچه گفته شد، این تفسیر دارای ویژگی‌های منحصربه‌فردی است که قبل از *سلطان علیشاه*، مفسران دیگر کمتر به آن‌ها توجه نموده‌اند. *سلطان علیشاه* از نظر معنی، آیات یک سوره را مرتبط با هم می‌داند؛ بنابراین بنا بر نظر وی، برای فهمیدن معنی یک آیه، باید به آیات قبل و بعد آن آیه نیز توجه نمود، تا معنی آیه مورد نظر، درست حاصل گردد؛ چنانکه در تفسیر آیه مربوط به تأویل قرآن ذکر شد، مشخص است که او خود در تفسیرش از این روش بهره برده و بسیاری از آیات را به آیات قبل خود مربوط ساخته و وجه ارتباط آن را ذکر کرده است؛ اگر چه در ظاهر معنی و مفهوم آن، ارتباطی موجود نباشد. هم‌چنین توجه ویژه *سلطان علیشاه* به بحث ولایت قابل تأمل است. او ایمان به ولایت را مستلزم ایمان به خدا و کفر به ولایت را مستلزم کفر به خدا می‌داند. چنانکه در بخش مربوط به ولایت این پژوهش بررسی شده است، نظر عرفای اهل تسنن با عرفای شیعی در رابطه با بحث ولایت متفاوت است. بر خلاف عرفای سنی مذهب که به جنبه ولایت امامان (ع) کم‌توجهی کرده‌اند، *سلطان علیشاه* که عارفی شیعی است، ولایت را منحصر به ائمه اطهار (ع) می‌داند و حتی تا جایی پیش می‌رود که ایمان و کفر به خدا را مستلزم ایمان و کفر به آنان معرفی می‌کند.

روش‌شناسی تفسیر بیان السعادة

مفسران قرآنی از روش‌های متفاوتی برای تفسیر استفاده می‌کنند. به طور کلی، شیوه *سلطان علیشاه* نیز در این تفسیر اینگونه است که در ابتدای هر سوره، نام سوره، عدد آیات، مکی و مدنی بودن آیات، فضیلت سوره و ثواب تلاوت آن را ذکر می‌کند، و پس از بحث قرائت، صرف و نحو، لغت و احتمالات تفسیری و در برخی موارد، اقوال مفسرین در

معانی آیات را می‌آورد و در ادامه به نقل روایات از ائمه اطهار(ع) می‌پردازد و آنگاه مباحث عرفانی و فلسفی را - با تأکید بر قواعد نظری و عملی عرفان - یاد می‌کند. البته مطالبی را که وی به عنوان معانی باطنی و اشاری و یا به تعبیری دیگر، تأویلی، ذکر می‌کند، به گونه‌ای است که منافاتی با روایات وارده از ائمه اطهار(ع) ندارد(حجتی و شمع ریزی، ۱۳۸۴: ۲۸۲). با مطالعه این تفسیر مشخص است که او به بعضی از آیات بیش‌تر توجه نموده و نسبت به آیات دیگر، بیش‌تر آن‌ها را توضیح داده و در بعضی موارد مهم، تحت عنوان "تحقیق" به تفسیر عرفانی آن آیات پرداخته است(گنابادی، ۱۳۷۲: ج ۱، ۳۱۳ و ۳۱۹ و ۴۰۱ و ...). این نکته نیز قابل توجه است که او به مولانا توجه خاصی داشته و برای تبیین نظریه‌های عرفانی، از اشعار «مثنوی» بهره برده است(همان: ج ۳، ۴۸۵-۴۸۶ و ج ۱۱، ۶۷).

با توجه به گفته‌های سلطان علیشاه، در مقدمه «بیان السعادة» می‌توان تا حدّ زیادی به روش‌شناسی او در تفسیر آیات قرآن پی برد. وی در مقدمه عنوان می‌کند:

«من از آغاز کسب علوم و اوایل جوانی، نسبت به مطالعه و درس و بحث کتاب‌های تفسیر و اخبار، بانشاط بودم و خدای تعالی مرا بدین امر موفق داشت. بعضی اوقات از اشارات کتاب و تلویحات اخبار برای من لطائف آشکار می‌شد که من آن را در هیچ کتابی ندیده و از هیچ کس نشنیده بودم. پس تصمیم گرفتم که آن‌ها را در اوراقی نوشته، تفسیرگونه‌ای بر قرآن قرار دهم... سزاوار آن است که آن «بیان السعادة فی مقامات العبادة» نامیده شود»(همان: ۹۷-۹۸).

ایشان در ادامه بیان می‌کند که این تفسیر را به این دلیل می‌نویسم که باعث آگاهی و بیداری خودش و برادران ایمانی و غافلان از حقیقت شود و از این تفسیر به عنوان یک عمل صواب برای خود یاد می‌کند که پاداشی برای آخرت او باشد. وی هم‌چنین از خوانندگان این تفسیر می‌خواهد با دیده انصاف در این تفسیر بنگرند و از روی لجاجت و دشمنی درباره این تفسیر قضاوت نکنند(همان).

بنا بر آنچه بیان شد و با توجه به گفته سلطان علیشاه در مقدمه تفسیر، چند نکته قابل توجه است:

۱- سلطان علیشاه برای تأمل و تفکر در قرآن و در نتیجه تفسیر قرآن، اهمیت و ارزش بالایی قائل است.

۲- ایشان قبل از نوشتن این تفسیر، تفاسیر دیگر قرآن و کتاب‌های حدیثی را خوانده و در تفسیر خود بسیار از آن‌ها استفاده کرده است. وی خودش عنوان نمی‌کند که از چه منابعی استفاده نموده است. اما با مطالعه این تفسیر مشخص است که او از تفاسیر و کتاب‌های حدیثی شیعه از جمله می‌توان به «تفسیر صافی» فیض کاشانی (همان: ج ۲، ۱۱۹)، «تفسیر عیاشی» محمد بن مسعود عیاشی (همان: ۱۴۲)، «تفسیر امام عسگری» (همان: ۱۶۰)، «تفسیر قمی» علی بن ابراهیم قمی (همان: ۱۶۷)، «تفسیر برهان» سید هاشم بحرانی (همان: ۲۵۵) و «تفسیر مجمع البیان» امین الاسلام طبرسی (همان: ج ۳، ۱۴۴) اشاره کرد. از مهم‌ترین کتاب‌های حدیثی که سلطان علیشاه در این تفسیر از آن‌ها استفاده کرده است، می‌توان «اصول کافی» (همان: ج ۲، ۱۸۹)، «وسایل الشیعه» (همان: ۱۷۲)، و «نورالثقلین» (همان: ۲۶۰) را نام برد.

۳- سلطان علیشاه کشف و شهود و علم لدنی برای خودش قائل است و چنانکه در مقدمه ذکر شد، عنوان می‌کند که اخبار و لطائفی برایش آشکار شده است که آن‌ها را در هیچ کتابی نخوانده است و از هیچ کس نشنیده است. به عنوان نمونه می‌توان به دسته‌بندی مراتب سه‌گانه یقین در تفسیر آیه ۵ سوره تکوین ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ اشاره کرد (همان: ج ۱۴، ۶۱۳-۶۱۴)؛ یا در تفسیر آیه ۱۰۰ سوره مؤمنون، به بحث ترقی ارواح در برزخ پرداخته و مسایل پس از مرگ انسان و برزخ را مطرح کرده است (همان: ج ۱۰، ۲۴۲-۲۵۰). وی هم‌چنین در تفسیر عرفانی کلمه "للمتقين"، در آیه دوم سوره بقره، برای تقوی پنج معنی ذکر می‌کند. سپس تقوای عوام و تقوای خواص را مطرح می‌کند. ایشان آخرین مرتبه تقوی را خودداری از دیدن نسبت اوصاف به غیر خدای تعالی می‌داند (همان: ج ۲، ۴۲۳-۴۲۵) و از این مقدمه استفاده می‌کند تا به موضوع گفتن شطحیات از سالکین و عارفان بپردازد.

از نظر سلطان علیشاه وقتی سالک به آخرین مرتبه تقوی می‌رسد، دیگر منشأ همه چیز را به خدا نسبت می‌دهد. ایشان بر این باور است که در این مرتبه، گاهی خدا به صفت واحدیت خویش بر مؤمن تجلی می‌کند؛ در نتیجه او، با وجود بقاء مختصر خودبینی در نفسش، برای هیچ چیز ذات و صفتی نمی‌بیند؛ بنابراین در گرداب وحدت ممنوعه می‌افتد، چنین گمان می‌کند که وجود واحد است، موجود هم واحد است (وحدت

وجود و وحدت موجود)، بعد از آنکه به خود آمد، به آن اعتقاد پیدا می‌کند، آن را به زبان می‌آورد و اگر شیخی نداشته باشد یا به شیخ رجوع نکند، در وادی اباحه مباح بودن هر چیز و انکار و الحاد می‌افتد و سخنانی در مخالفت با گفته انبیاء و شریعت آنان می‌گوید و به استهزاء خود آنان و شریعت‌هایشان می‌پردازد (همان: ۴۲۸). در اینجا نکته ای در سخنان *سلطان علیشاه* هم قابل تأمل است و آن نکته این است که سالک برای اینکه در سلوک و خدانشناسی خویش دچار اشتباه نشود و گفتار و رفتار منطبق با شریعت باشد، نیاز به هادی و راهنما دارد.

بنا بر آنچه گفته شد، مفسران از روش‌های متفاوتی برای تفسیر قرآن استفاده می‌کنند. از جمله اینکه گاهی مفسر بر اساس عقل به تفسیر آیات می‌پردازد که به آن روش «تفسیر عقلی» می‌گویند. «تفسیر نقلی» نیز یا تفسیر با الهام از روایات است، که به آن «تفسیر روایی» یا «مأثور» هم می‌گویند و یا تفسیر با آیات دیگر است، که به آن «تفسیر قرآن به قرآن» می‌گویند و یا اینکه قرآن را بر اساس موضوع تفسیر می‌کنند که به آن «تفسیر موضوعی» گفته می‌شود. با توجه به آنچه درباره شیوه *سلطان علیشاه* بیان شد و هم‌چنین با دقت در سخنان خودش در مقدمه تفسیر، می‌توان گفت که ایشان تفسیر به رأی را صحیح نمی‌دانست و خود بیش‌تر از «تفسیر نقلی» و «تفسیر روایی» یا «مأثور» و هم‌چنین «تفسیر قرآن به قرآن» استفاده نموده است و سعی کرده که معنای آیه را با توجه به آیات قبل و بعد تفسیر کند. البته وی با توجه به اینکه عارف بوده و نگاه عرفانی به قرآن هم داشته، بسیاری از آیات را بر اساس موضوعات عرفانی تفسیر نموده است.

تفسیر عرفانی برخی از آیات بیان السعادة

یکی از جنبه‌های مهم تفسیر «بیان السعادة»، جنبه عرفانی آن است. بعد از بیان ویژگی‌ها و روش‌شناسی این تفسیر، در این بخش پژوهش، به بررسی تفسیر عرفانی برخی از آیات توجه شده است. *سلطان علیشاه* هم به سیر و سلوک عملی نظر داشته و هم به بیان مباحث ژرف و عمیق عرفان نظری پرداخته است. ایشان توجه خاصی به سوره حمد نموده و آن را بر اساس اسفار اربعه و سیر و سلوک عملی تفسیر کرده است.

با نظر به اینکه تفسیر عرفانی سوره حمد تناسب با موضوع مهم وحدت وجود دارد؛ بنابراین در ابتدا تفسیر سوره حمد مورد بررسی قرار گرفته و سپس مباحث مهم عرفان نظری از جمله مراتب وجود و وحدت وجود، فیض اقدس و فیض مقدس، خلقت انسان و ولایت مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد.

تفسیر سوره حمد

سلطان علیشاه پس از توضیح سوره حمد، به تفسیر عرفانی آن می‌پردازد. او سوره حمد را بر اساس اسفار اربعه تفسیر می‌کند. اسفار اربعه، چهار سفر سالک است که عارف در سیر و سلوک خویش آن را طی می‌کند این چهار سفر به ترتیب عبارت انداز ۱. سفر من الخلق الی الحق. ۲. سفر بالحق فی الحق. ۳. سفر من الحق الی الخلق بالحق. ۴. سفر فی الخلق بالحق (حلاج، ۱۳۸۶: ۴۶۱). سلطان علیشاه به شیوه جالب و قابل تأمل آیات سوره حمد را بر اساس این چهار سفر، تفسیر عرفانی نموده است و معتقد است که: «سوره مبارکه حمد، اشاره اجمالی به سفرهای چهارگانه است» (گنابادی، ۱۳۷۲: ج ۱، ۳۰۷-۳۰۹).

بنا بر نظر ایشان این چهار سفر با سوره مبارکه حمد این‌گونه قابل تطبیق است:

- ۱- استعاده و پناه‌جوئی، اشاره به سفر از خلق به حق، که سفر اول است؛ چون این سفر، گریز از کثرت‌ها و نمودهای شیطانی، به عالم توحید و مظاهر حق تعالی است و استعاده زبانی، بیانگر این پناهندگی، و استعاده کرداری خود پناه‌جویی و فرار است.
- ۲- کلمه «بِسْمِ اللَّهِ» تا «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» اشاره به سفر دوم، یعنی، سفر از حق به سوی حق است؛ زیرا «بِسْمِ اللَّهِ» متصف شدن به صفات الهی را خبر می‌دهد و بعد از «بِسْمِ اللَّهِ» تا «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» اعلام حرکت سالک در صفات حق تعالی است، تا آنجا که مالکیت خدا، در وی ظاهر گشته و بنده را، از ذات خود فانی سازد. این سفر، حرکت در صفات حق تا فنای بنده است.

- ۳- قول حق تعالی در آیه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»، به سفر به سبب حق، در حق اشاره دارد؛ زیرا مالکیت خدای تعالی تا وقتی که هنوز بنده از فعل و وصف و ذات فانی نشده باشد، آشکار نمی‌گردد؛ چون بنده به فنای ذات رسید، عبودیتش تمام می‌شود و

پس از کمال عبودیت، جز در حق مطلق، سیر نمی‌کند و حرکت و سیر او جز با حق نمی‌تواند باشد؛ زیرا دیگر ذاتی ندارد که به آن باقی باشد.

۴- آیه ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ اشاره به سفر چهارم دارد، که سفر از حق به خلق باشد. این همان بازگشت اختیاری در عالم صغیر و بقای بعد از فناء و صحو بعد از محو است و سزاوار است که این سفر، با حفظ در کثرت‌ها باشد. «صراط مستقیم» در این سفر، محفوظ بودن وحدت در کثرت است؛ به طوری که هیچ‌کدام بر دیگری چیره نگردد و هیچ یک تحت تسلط دیگری پنهان نشود (گنابادی، ۱۳۷۲: ج ۱، ۳۰۷-۳۰۹).

بنا بر آنچه گفته شد، سلطان علیشاه از آیه ﴿اعوذ بالله من الشیطان الرجیم﴾ تا آیه ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ سوره حمد را بر اساس اسفار اربعه تفسیر عرفانی نموده است. ایشان بسیار با دقت این اسفار را توصیف کرده است و شاید علت آن این باشد که خود عارف بوده و سیر و سلوک عملی داشته است. بسیاری از سالکان راه حق نمی‌توانند تا سفر چهارم برسند و در سفر دوم و سوم که بحث از صفات خداوند است، دچار شطح‌گویی می‌شوند که سلطان علیشاه این شطح‌گویی را ناپسند می‌داند و علت آن را قبلاً توضیح داد.

سلطان علیشاه هم‌چنین در آیه ۷۷ سوره حج، اشاره به همین چهار سفر سالکان دارد و می‌گوید: «ارکعوا» اشاره به سفر اول، یعنی از خلق به سوی حق است، و قول «اسجدوا» خداوند، اشاره به سفر دوم دارد که خروج از انانیت است و حتی نسبت ذات به نفس، اشاره به سفر در حق به حق است، «وَأَعْبُدُوا رَبَّكُمْ» اشاره به سفر سوم، یعنی سیر به سبب حق به سوی خلق است، و «وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ»، اشاره به سفر چهارم، یعنی به سیر حق در خلق است (همان: ج ۱۰، ۱۵۳).

آیه ۷۷ سوره حج به کسانی که ایمان آورده‌اند، خطاب می‌کند که رکوع و سجود کنید، پروردگارتان را بپرستید و کار خوب انجام دهید تا رستگار شوید. سلطان علیشاه رکوع کردن در برابر خداوند را، سفر از خلق به سوی حق می‌داند که بنده بر من دون الله پشت می‌کند و تنها به خدای خویش روی می‌آورد. سجده کردن که سفر دوم، سفر در حق به حق است، به این معنا است که انسان از صفات خود فانی می‌شود و در واقع به صفات الهی متصف می‌گردد و در صفات حق حرکت می‌کند. سفر سومی که او معرفی

می‌کند، سفر حق به سوی خلق است که پرستیدن پروردگار است و سفر چهارم را که سفر حق در خلق است، انجام دادن کارهای نیک و دستگیری و کمک به دیگران است. اینجا نکته‌ای قابل ذکر است و آن این است که *سلطان علیشاه* هم در تفسیر سوره حمد و هم در تفسیر آیه ۷۷ سوره حج، اسم سفر سوم و چهارم را با اندکی تغییر ذکر کرده است. سفر سوم و چهارم همان‌طور که در ابتدای بحث گفته شد، «سفر من الحق الی الخلق بالحق» و «سفر فی الخلق بالحق» نام دارد.

مراتب وجود و وحدت وجود

مراتب وجود، یکی از مباحث مهم در جهان‌شناسی عرفانی است. سوره بقره با حروف مقطعه «الم» آغاز می‌شود که *سلطان علیشاه* به حروف مقطعه توجه ویژه‌ای دارد. او دوازده معنی برای حروف مقطعه قائل است. یکی از این معانی را، اشاره به مراتب وجود عالم می‌داند (همان: ج ۱، ۳۲۸). *سلطان علیشاه* برای آیه اول سوره بقره که حروف مقطعه است، تحت عنوان «تحقیق درباره مراتب وجود و اینکه هستی، حقیقتی یگانه و دارای مراتب گوناگون است» بحث مراتب وجود را توضیح می‌دهد.

بنا بر نظر *سلطان علیشاه*، وجود، حقیقتی یگانه است، که اصالتاً تحقق دارد و در مراتب مختلف بسیاری نمودار گشته است؛ که آن مراتب در شدت و ضعف و تقدم و تأخر متفاوت هستند. بر حسب کثرت تعینات ناشی از تنزلات، وجود متکثر می‌باشد و تعینات، تابع حقیقت وجوداند و آفرینش آن‌ها وابسته به آفرینش آن حقیقت، و تأثیرپذیری تعینات از هر علتی، نتیجه تأثیرپذیری حقیقت وجود از علت‌ها است؛ که آن‌ها به خودی خود حکمی ندارند؛ زیرا از لحاظ ماهیت جز خود چیزی نیستند، نه معدوم‌اند و نه موجود، و نه به چیزی از لوازم و وابسته‌های موجود یا معدوم موصوف می‌باشند. نیروهای ادراکی حیوانی از جهت اینکه به تعینات بسیاری مقیدند، جز موجودات در بند تعینات را از لحاظ مقیدبودنشان درک نخواهند کرد؛ بنابراین چنین توهم می‌شود که تعینات، اصالت در تحقق دارند، و ذاتاً مورد جعل و آفرینش واقع می‌شوند، و موضوع احکام قرار می‌گیرند و اینکه وجود امری است اعتباری و حقیقت، علیت و معلولیتی در وجود نیست (همان: ۳۱۳).

ایشان در ادامه توضیح می‌دهد که مرتبه‌ای از حقیقت وجود، غیب مطلق می‌باشد، که نه خبری، نه نشانی و نه اسمی از آن هست. خبر دادن از آن، به اینکه خبری از آن نیست، مانند خبر دادن از نیست مطلق است به اینکه از آن خبری نیست، و اسمی که خدای تعالی برای خویش برگزیده، بر غیر ظاهر نگردانیده است. در آن مرتبه و مرتبه‌های دیگر آن، حقیقت ظهور مرتبه اول، تجلی خدای تعالی به اسماء و صفاتش می‌باشد و آن ظهور، به اعتباری واحدیت، و به اعتباری مشیت نامیده می‌شود؛ چنانکه به اعتباری عرش، به اعتباری کرسی، به اعتباری الله، و به اعتباری علی(ع) است، و آن، کلمه و فعل «الله» و اضافه اشراقیه و نور خدا در آسمان‌ها و زمین است، و برای تشبیه به نفس انسان، نفس الرحمن نامیده می‌شود و این «الله» مرتبه برزخ بین وجوب و امکان، و جامع بین همه اضداد است.

در این مرتبه هر چه بخواهی، بر حسب کثرت اسماء و صفات و تعینات، کثرت راه دارد(همان: ۳۱۵-۳۱۴).

سلطان علیشاه در ادامه، تحت عنوان اینکه حقیقت وجود، تمامی چیزها هست و هیچ یک از آن‌ها نیست، «بسیط الحقیقة کل الاشياء»، را مطرح می‌کند و معتقد است که آنچه گفته شده حقیقت، وجود همه چیز است و هیچ‌یک از چیزها نیست، این سخن اشاره به این مرتبه است، و گرنه از مرتبه وجوب ذاتی خبر داده نمی‌شود و همه چیز بودن آن از این جهت است که حقیقت وجود در این مرتبه به صورت در نظر گرفته شود، با آنچه که با شرط لحاظ شود، منافات ندارد؛ بلکه «لا بشرط» در نظر گرفته شده است و آنچه که «لا بشرط» لحاظ شده، عین مأخوذ به شرط است، اگر از شرط قطع نظر شود. آنچه در آیات و اخبار در بیان این اتحاد «لا بشرط» وارد شده است، اشاره به بقای مغایرت بین این مرتبه و بین اشياء دارد؛ مانند اینکه خداوند می‌فرماید:

﴿هُوَ مَعَكُمْ﴾

﴿فَإِنَّمَا تُولُوا فَتَرَوْجَهُ اللَّهُ﴾

﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾

و اینکه حضرت علی(ع) در این رابطه در نهج البلاغه فرموده است: «داخل فی الاشياء لا بالممازجة»؛ یعنی حق داخل در همه اشياء است، نه به صورت ممزوج شدن. همچنین فرموده است: «هیچ چیز را ندیدم، مگر آنکه خدا را در آن دیدم»(همان: ۳۱۹-۳۲۰). بنا بر آنچه گفته شد، سلطان علیشاه بالاترین مرتبه وجود را غیب مطلق و غیب الغیوب می‌داند که نه اسمی دارد و نه رسمی و برای کسی قابل ادراک نیست. زمانی که خداوند در این مرحله تجلی می‌کند، اسماء و صفاتش نمودار می‌گردد و ایشان این تجلی را واحدیت و به اعتباری مشیت، عرش، کرسی، الله و حضرت علی(ع) می‌داند. در اینجا دو نکته قابل تأمل است:

۱- اول اینکه در تقسیم‌بندی حضرات خمس در جهان‌شناسی عرفانی، نظر عرفا متفاوت است. از مشهورترین آن‌ها می‌توان به این دو نمونه اشاره کرد: برخی از عرفا در تجلی خداوند به ترتیب به مراحل عالم احدیت، عالم واحدیت، عالم مثال، عالم مُلک و شهادت و انسان کامل قائل هستند و برخی عرفای دیگر از جمله داوود قیصری در تقسیم بندی حضرات خمس به ترتیب به ذات خداوند، عالم واحدیت، عالم جبروت، عالم مثال، عالم مُلک و شهادت و انسان کامل قائل است(آشتیانی، ۱۳۷۵: ۴۵۰). بنابراین سلطان علیشاه نیز مانند قیصری عالم احدیت را با ذات یکی دانسته و اولین تجلی خدا را عالم واحدیت می‌داند.

۲- دومین نکته قابل تأمل در گفته‌های سلطان علیشاه، توجه خاص او به حضرت علی(ع) است. او حضرت علی(ع) را مساوی با مشیت و عرش و کرسی گرفته است. در واقع این اشاره به مطلبی دارد که در کتاب «خطبة البیان» منسوب به امام علی(ع) آمده است. امام علی(ع) در آنجا خود را حامل عرش الهی معرفی می‌کند: «اناالذی هو حامل عرش الله مع الابرار من ولدی وحامل العلم، اناالذی اعلمت اویل القرآن والکتب السالفة، اناالمرسوخ فی العلم»(دهدار شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۱۷-۱۱۸). بنا بر دیدگاه عرفای شیعه، از جمله سید حیدر آملی، حقیقت محمدیه از «چهارده وجود نورانی»، «چهارده معصوم» و از اشخاص نوریه آن‌ها تشکیل شده است. شخص پیامبر وجه ظاهری حقیقت محمدیه در ارتباط با تنزیل است. دوازده امام، باطن حقیقت محمدیه و تأویل آن است(آملی، مقدمه هانری

کربن، ۱۳۶۷: ۹-۱۰). سلطان علیشاه هم عارفی شیعی است؛ بنابراین/امام علی(ع) را معادل تجلی اول گرفته است که مصداق مفهوم حقیقت محمدیه در عرفان نظری است. سلطان علیشاه به بحث وحدت وجود، توجه ویژه‌ای داشته است. او در تفسیر عرفانی آیه ۵۶ سوره هود، بعد از اینکه وحدت وجود را از نظر عرفای مسلمان توضیح می‌دهد، این آیه را بنا بر نظریه وحدت وجود تفسیر می‌کند.

ایشان کلمه «ناصیتها» که در آیه آمده است، منظور از ناصیه و پیشانی هر چیزی است که اوّل پیدایش و ظهور به سبب آن صورت می‌گیرد و توجه به آنچه که باید کرد، به سبب آن تحقق می‌پذیرد، و آن ناصیه در جمیع ممکنات، جهت وجود آنها است که به وسیله آن وجود، ظهور و تحقق ممکنات انجام می‌گیرد. به وسیله همان وجود، ممکنات به اصلشان که همان حقیقت وجود است، توجه پیدا می‌کنند، و وجودات امکانی سایه‌های وجود مطلق است که آن سایه حق تعالی است، و سایه‌های وجودی همه زیر احاطه و فرمان و تسخیر وجود مطلق‌اند، و حق اول تعالی محیط به فعل خویش، و مسلط بر آن است، و وجود مطلق، عبارت از صراط مستقیم و راه راست است؛ پس قول خدای تعالی: «مَآ مِنْ دَابُّ فِي الْأَرْضِ» اشاره به همه ممکنات است که شریف‌ترین آنها که جنبنده است، ذکر شده و «إِلَّا هُوَ» اشاره به مقام وجوب و «أَخِذْ» اشاره به وجود مطلق است، و «بناصیتها» اشاره به وجودات امکانی است. روی همین جهت خداوند، آن را چنین تعلیل کرد: إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ، که او محیط به وجود مطلق و آن محیط به وجودات امکانی است، و به اعتبار کثرت عوالم در عالم کبیر و عالم صغیر مصادیق آیه شریفه و مظاهر مصداق حقیقی آن زیاد می‌شود(همان: ج ۷، ۳۳۳-۳۳۴).

در واقع بحث از مراتب وجود و اینکه تنها یک وجود واقعی، قائم به خود است و سایر وجودهای دیگر، هستی خود را از این وجود حقیقی و یگانه می‌گیرند، یکی از مباحث عمیق و ژرف عرفان نظری است که توجه بسیاری از عرفا را به خود معطوف کرده است و از این موضوع تحت عنوان نظریه عرفانی "وحدت وجود" نام برده می‌شود. با اینکه رگه‌ها و ریشه‌هایی از "وحدت وجود" در جریان‌های فکری قبل از قرن هفتم، اعم از اسلامی و غیر اسلامی، دیده می‌شود، ولی مذهب "وحدت وجود" به گونه کامل و به صورت مشروح و منظم پیش از محی‌الدین بن عربی نبوده و او نخستین صوفی و عارفی است

که در عالم اسلامی با ایمان راستین و شور و شوق فراوان این اصل و اساس را استوار ساخته است (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۲۶۱). خلاصه نظریه وحدت وجود/بن عربی را می‌توان در این عبارت فشرده او ملاحظه کرد: «فسبحان من اظهر الاشياء وهو عينها». در نظر ابن عربی هستی در جوهر و ذات خود جز یک حقیقت نیست که تکثرات آن به اسماء و صفات و اعتبارات و اضافات است و چیزی است قدیم و ازلی و تغییر ناپذیر؛ اگرچه صورت‌های وجودی آن در تغییر و تبدل‌اند. وقتی به این حقیقت گسترده ازلی و ابدی به اعتبار ذات او بنگری، "حق" است؛ پس هم اوست که هم "حق" است و هم "خلق" و هم "واحد" است و هم "کثیر" و هم "قدیم" است و هم "حادث"، هم "اول" است و هم "آخر"، هم "ظاهر" است و هم "باطن" و همه این تناقض‌ها به اعتبارات تفاوت چشم‌اندازها است (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۱۴۱-۱۴۰).

رابطه کتاب و کلام با فیض اقدس و فیض مقدس

بعد از مباحث مربوط به مراتب وجود و وحدت وجود، موضوع مهم تجلی در جهان‌شناسی عرفانی باید مورد بررسی قرار گیرد. همان‌طوری که ذکر شد وجود حقیقی و یگانه متعلق به خداوند است و تمام کثرات عالم تجلی اسماء و صفات خداوند است. /بن عربی برای خداوند دو نوع تجلی قائل است: یکی فیض اقدس است که از شویب کثرت اسمائی و نقایص حقایق امکانی مبراً است، که این تجلی حبی ذاتی است و هیچ یک از ممکنات در فیض اقدس ظهور و بروز عینی و بیرونی ندارند. تجلی دوم، فیض مقدس است، که عبارت است از تجلیات اسمائی که موجب ظهور آنچه اقتضا استعدادات این اعیان در خارج است می‌شود و ممکنات مقام عینی پیدا می‌کنند (خوارزمی، ۱۳۶۴: ج ۱، ۵۹-۶۰). آنچه از حضرات و مراتب عوالم آمده در اصل تقسیم‌بندی‌هایی است که بر نحوه تجلی و حضور خدا در کثیر موجودات شده و در ماهیت و اصل موضوع تفاوت چندانی ندارد (محمودی و اخلاقی و قاسمی، ۱۳۹۴: ۱۵۱).

سلطان علیشاه نیز به بحث تجلی توجه داشته و در تفسیر آیه دوم سوره بقره «ذلک الکتاب»، در رابطه با لفظ "کتاب" موضوع فیض اقدس و فیض مقدس را مطرح می‌کند. ایشان بر این باور است که به اعتبار تفاوت بین کتاب و کلام، نسبت به آنچه که از مبادی

عالیه صادر شده است، صرفاً امری اعتباری است؛ زیرا فیض مقدس، ظهور صفات و اسماء و آنچه لازمه اسماء است، به وسیله آن فیض که مسمی به فعل حق تعالی، اضافه اشراقیه و نفس الرحمن و مشیت است. هرگاه نسبتش با حق اول در نظر گرفته شود و قیام آن به وسیله حق اول، مانند، قیام فعل به فاعل لحاظ گردد، در آن صورت «کلام خدا» نامیده می‌شود و برای خدا نیز متکلم بودن می‌شود (گنابادی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۴۰۵). او معتقد است که:

«اگر فیض مقدس را فی نفسه به طور مغایر و جدا با حق در نظر بگیریم، در آن صورت، کتاب خدای تعالی است. مطلب از همین قرار است در عقول، نفوس، عالم مثال و عالم طبع، چه آن‌ها نسبت به حق تعالی کلام است و به واسطه مشیتهی که از ذات حق سرچشمه گرفته است، کتاب است» (همان: ۴۰۶).

سلطان علیشاه برای تبیین رابطه کتاب با کلام، از مثال رابطه نفس انسان به انسان استفاده می‌کند. او نفس انسان را مانند مخارج حروف می‌داند و به همین دلیل است که نفس الرحمن نامیده می‌شود. در واقع هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، نسبت به مرتبه بالاتر، به وجهی کلام، و به وجهی کتاب است. و انسان از نظر مراتب عالی‌ای که دارد، همانند مراتب عالی‌ه عالم است. اما در مقام بشری، نفس او که توسط مخارج حروف به شکل حروف در می‌آید و کیفیت حروف را به خود می‌گیرد، چون استقلال و نفسیت ظاهری ندارد، کلام بودنش ظاهر و کتاب بودنش پنهان است، و نوشتار او از جهت ظهور جدا بودن آن از انسان و استقلال، کتاب بودنش آشکار و کلام بودنش پنهان است. عالم ارواح و عالم طبع نیز نسبت به ذات خدای تعالی نظیر این دو می‌باشد که در عالم ارواح جدایی، پنهان و در عالم طبع دوگانگی آشکار است (همان: ۴۰۶).

سلطان علیشاه در تفسیر عرفانی آیه ۲۱ سوره حجر به اعیان ثابته و فیض اقدس اشاره می‌کند. بنا بر آنچه که از ابن عربی در بحث انواع تجلی ذکر شد، سلطان علیشاه نیز عنوان می‌کند که هر چیزی دارای حقیقتی در حضرت اسماء و حقیقتی در حضرت فعل و اضافه الهی اشراقی است، و هر چه که در حضرت فعل است، دارای حقیقتی در حضرت اسماء هم است، و هر آنچه که در حضرت ارواح است، دارای حقیقتی در حضرت اقلام و حقیقتی در حضرت فعل و حقیقتی در حضرت اسماء است، و هم‌چنین هر چه در حضرت نفوس کلی است در حضرت نفوس جزئی هم موجود است و هر آنچه در حضرت

نفوس جزئی است، در حضرت نفوس جزئی نیز وجود دارد؛ بنابراین برای هر یک از ممکنات، حقیقت‌هایی در حضرت اسماء به طور مستقل یا تبعی، در حضرت عقل، در حضرت اقلام تا عالم مثال وجود دارد و همه این حضورها به دلیل عوالمی مجرد از ماده است، که «عندالله» و «لدن الله» نامیده می‌شوند؛ زیرا این‌ها در محضر او حاضرند، و چون این حقایق از تغییر و تبدیل همانند اشیای گرانبهای مخزون محفوظ است؛ بنابراین خدای تعالی آن را «خزائن» نامیده است. پس هر چیزی که در عالم ملک است، دارای حقیقتی در عالم مثال است، که خدای تعالی آن را از عالم مثال به عالم ملک پایین می‌آورد؛ و این پایین آوردن، به همان مقدار است که ماده استعداد قبول آن را دارد که در حین استعداد ماده انجام می‌گیرد. و هم‌چنین است از نفوس کلی تا عالم مثال، و مطلب از همین قرار است در عالی و اعلی تا حضرت اسماء؛ چون موجودات عالم ملک متجدد و متغیر به تجدّد ذاتی هستند (همان: ج ۸، ۴۷-۴۸).

نتیجه بحث

تفسیر عرفانی یکی از شیوه‌های تفسیر قرآن محسوب می‌شود که مورد عنایت و توجه ویژه عرفا است. آنچه که باعث می‌شود عرفا به سمت تفسیر عرفانی گرایش پیدا کنند، وجود آیاتی است که انسان را به تدبّر و سیر انفسی توصیه می‌کند و هم‌چنین وجود احادیث و روایاتی است که درباره ذو بطن بودن قرآن کریم نقل شده است.

تفسیر «بیان السعادة» تفسیر جامع فقهی، کلامی، فلسفی و عرفانی است. سلطان علیشاه در این تفسیر از تفاسیر دیگر قرآن استفاده کرده است. او بعد از ذکر مشخصات سوره، سراغ تفسیر آیات می‌رود. ویژگی برجسته این تفسیر، مباحث عرفانی آن است. سلطان علیشاه آیات را بر اساس عرفان عملی و نظری تفسیر می‌کند. حتی می‌توان جنبه‌های عرفان نظری این تفسیر را بیش‌تر از جنبه عرفان عملی دانست. با توجه به اینکه سلطان علیشاه، شاگرد حاج ملاهادی سبزواری بوده و علاوه بر مباحث عرفانی، فلسفه ملاصدرا و حکمت متعالیه را تعلیم دیده، این خود باعث شده است که با ذهن فلسفی و عرفانی به تحلیل آیات بپردازد. یکی از ویژگی‌های مهم این تفسیر، که آن را از سایر تفاسیر عرفانی متمایز می‌کند، بحث ولایت است. سلطان علیشاه بیش‌تر آیات را بر

مبنای ولایت تفسیر کرده است؛ از این رو این تفسیر عمدتاً بر حول مفهوم ولایت می‌چرخد. او بر خلاف عرفای اهل سنت، ولایت را بعد از پیامبر(ص) مختص اهل بیت(ع) می‌داند. تفاسیر عرفانی دیگر چون پیش‌تر متعلق به صوفیه اهل تسنن‌اند، در بحث ولایت، توجهی به ولایت حضرت علی(ع) و ائمه اطهار(ع) ندارند. اما سلطان علیشاه در این تفسیر به ولایت توجه خاصی داشته و آن را مخصوص اهل بیت پیامبر(ص) می‌داند. او ایمان به خدا را عین ایمان به ولایت، و کفر به خدا را عین کفر به ولایت، و هم‌چنین ایمان به ولایت را، مستلزم ایمان به خدا و کفر به ولایت را، مستلزم کفر به خدا می‌داند.

در بحث تفسیر عرفانی قرآن، بیش‌تر به تفاسیر عرفای پیشین توجه می‌شود و این امر باعث شده است که تفسیر «بیان السعادة» که حدوداً متعلق به یک قرن و نیم اخیر است، مورد غفلت قرار گیرد. در صورتی که در این تفسیر مباحث عمیق و غنی عرفان اسلامی مطرح شده است. در این پژوهش تا حدودی به مباحث عرفانی آن پرداخته شد، ولی مناسب است که این تفسیر به دقت مورد بررسی قرار گیرد و نظریه‌های عرفانی سلطان علیشاه با تفاسیر عرفانی دیگر که عمدتاً مربوط به عرفای اهل سنت است، مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد و شباهت و اختلاف این تفسیر با سایر تفاسیر عرفانی، مخصوصاً در زمینه موضوع مهم ولایت مطرح گردد.

کتابنامه

قرآن کریم.

- ابن عربی، محی الدین. ۱۳۸۵ش، فتوحات مکیه: باب منازل، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولى.
- ابن عربی، محی الدین. ۱۳۸۷ش، فصوص الحکم، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولى.
- اریبلی، علی بن عیسی. ۱۳۸۱ش، کشف الغمة، تبریز: انتشارات مکتبه بنی هاشمی.
- آشتیانی، جلال الدین. ۱۳۷۵ش، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم شیخ محی الدین ابن عربی، قم: مرکز انتشارات حوزه علمیه دفتر تبلیغات اسلامی.
- آملی، سید حیدر. ۱۳۶۷ش، المقدمات من کتاب نص النصوص، به تصحیح هانری کرین، تهران: انتشارات توس.
- آملی، سید حیدر. ۱۴۲۲ق، تفسیر محیط اعظم، به تصحیح سید محسن موسوی تبریزی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- بابایی، علی اکبر و همکاران. ۱۳۷۹ش، روش شناسی تفسیر قرآن، چ ۱، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت) و قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- بقلی شیرازی، روزبهان. ۲۰۰۸م، تفسیر عرائس البیان فی حقایق القرآن، به تصحیح احمد فرید المزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- تابنده، سلطان حسین. ۱۳۸۴ش، نابغه علم و عرفان، تهران: حقیقت.
- جرجانی، سید شریف. ۱۳۵۷ق، التعریفات، قاهره: مکتبه مصطفی البابی الحلبی و اولاده.
- جهانگیری، محسن. ۱۳۸۳ش، محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- جیلانی، عبدالقادر. ۱۴۱۲ق، السفینة القادریة، به تصحیح محمد سالم بواب، بیروت: بی-نا.
- حلّاج، حسین بن منصور. ۱۳۸۶ش، مجموعه آثار حلّاج، به تصحیح قاسم میر آخوری، تهران: شفیعی.
- خرمشاهی، بهاء الدین. ۱۳۷۳ش، قرآن پژوهی (هفتاد بحث و تحقیق قرآنی)، چ ۲، تهران: مرکز نشر فرهنگي مشرق.
- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن. ۱۳۶۴ش، شرح فصوص الحکم محی الدین ابن عربی، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: مولى.
- دهدار شیرازی، محمد بن محمود. ۱۳۷۹، شرح خطبة البیان، به اهتمام محمد حسین اکبری ساوی، چاپ اول، تهران: انتشارات صائب.
- سلطانی گنابادی، میرزا محمد باقر. ۱۳۸۳ش، رهبران طریقت و عرفان، تهران: حقیقت.
- شیرازی، محمد. ۱۳۷۶ش، طرایق الحقایق، تهران: سنایی.

- قشیری، ابوالقاسم. ۱۳۶۷ش، رساله قشیریه، با تصحیحات و استدرکات بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کمپانی زارع، مهدی. ۱۳۹۰ش، گنابادی و تفسیر بیان السعادة، تهران: خانه کتاب.
- گنابادی، سلطان محمد. ۱۳۷۲ش، ترجمه بیان السعادة فی مقامات العبادة، محمد رضا خانی و حشمت ریاضی، تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه پیام نور.
- مکی، ابوطالب. ۱۳۰۶ق، قوت القلوب، مصر: المطبعة المیمینه.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. ۱۳۷۱ش، کشف الأسرار و عدة الأبرار، به تصحیح علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نیکلسون، رینولد الین. ۱۳۸۲ش، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. ۱۳۸۷ش، کشف المحجوب، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: سروش.
- همایونی، مسعود. ۱۳۵۵ش، تاریخ سلسه‌های طریقه نعمت‌اللهیه در ایران، تهران: مکتب عرفان ایران.

مقالات

- حجتی، سید محمد باقر؛ شمع ریزی، سید حمید. ۱۳۸۴ش، «کتاب شناخت: تأملی در شناخت لطائف الاشارات و معرفی تفاسیر عرفانی مهم دیگر»، علوم قرآن و حدیث: پژوهش دینی، شماره ۱۱. صص ۲۵۷-۲۸۶.
- محمودی، مریم؛ اخلاقی، علی؛ قاسمی، سمیرا. ۱۳۹۴ش، «هبانی قرآنی حضرات خمس در عرفان نظری»، فصلنامه مطالعات قرآنی، شماره ۲۴، زمستان، صص ۱۴۷-۱۶۷.
- منصوریان فر، عبدالمحمود. ۱۳۹۲ش، «تطابق عوالم تکوینی با عوالم انسانی»، فصلنامه مطالعات قرآنی، شماره ۱۵، پاییز، صص ۲۹-۴۸.