

A Comparative Study of the Place of Narration of Imam Sadiq (A.S.) between Lata'if al-Isharat and Kashf al-Asrar

Reza Tabatabaee Amid*
Ghodratollah Khayatian**
Azim Hamzeian***

Abstract

Hadith has always been one of the most important sources of the Holy Qur'an. Sulami has brought a commentary on parts of the Qur'an, attributed to Imam Ja'far Sadiq (A.S.) in his book entitled Haghayegh al-Tafsir. This study was based on a descriptive-analytical approach and comparative method between the two interpretations of Lata'if al-Isharat by Qushayri and Kashf al-Asrar by Meybodi, as well as their amounts of the uses of narrations of Imam Sadiq (A.S.) and their approaches to this end. This study showed that all the narrations of Imam Sadiq (A.S.) in Lata'if al-Isharat were derived from Haghayegh al-Tafsir, while Kashfal-Asrar was only a reference for part of them. The range of quotations in Lata'if al-Isharat was much narrower than that of Kashf al-Asrar. Although being greedy to preserve the Quranic quotations of Islam and trying to keep the Sunni people satisfied, Meybodi showed his devotion to the promise of Shiite Imams. Imam Sadiq (A.S.) was considered as one of the elders of Sufism. Based on a narration from Imam Sadiq (A.S.), both commentators believed in the existence of spiritual levels in the Qur'an and accepted the outward along with the inward interpretation. They both believed in the union of divine law, spiritual path, and spiritual truth. The basis of allusive interpretation in both interpretations was the mystical experience that had formed the ontological, epistemological, and linguistic foundations.

Introduction

Although Hadith is one of the most important sources of interpretation of the Holy Quran, the commentators' approaches and their importance as a source of understanding the interpretations have been different. One of the most effective topics in Shiite culture is recognition of the status of the Ahl al-Bayt (A.S.) in the interpretations of the Qur'an, which is another religious difference between the Shiites and Sunnis. This is only possible by explaining the commentators' approaches to their traditions.

According to the narrations from the Prophet (P.B.U.H.) and the Imams (A.S.), they are the only ones who know the interpretation of the Qur'anic verses and its truths.

There is no commentary of Quran personally written by Imam Sadiq (A.S.); however, there is a collection of narrations attributed to Imam Sadiq (A.S.), which Paul Nwyia (1925-1980) published under the title of "Tafsir Ja'far al-Sadiq" after introducing the interpretation by Louis Massignon (1883-1962). Yet, there have been mistakes in introducing this interpretation.

The basis of mystical interpretation is outside the scope of the science of interpretation and it is considered a kind of knowledge of the second degree. This is based on ontological, epistemological, and linguistic foundations.

In the book of "Qur'anic Interpretation and Mystical Language", Nwyia has dedicated a chapter to Imam Ja'far Sadiq (A.S.) and discussed his role in the creation, expansion, and

* Ph.D. student of mysticism and Sufism, Semnan University, Semnan, Iran

** professor of Religions and Mysticism, Faculty of Humanities, Semnan University, Semnan, Iran (Corresponding Author Email :Khayatian@Semnan.ac.ir)

*** Associate professor of Religions and Mysticism, Faculty of Humanities, Semnan University, Semnan, Iran

development of mystical interpretation. The most basic subject, which has occupied Nwya's mind throughout this book, is mystical experiences. Interpretation of the sacred text is based on these experiences, which have been expressed in the form of language. He has found Imam Sadiq (A.S.) to be the first exegete, who has reread and interpreted the Qur'an with his own inner experience, an experience, with which words and metaphors have been combined. According to Nwya, many Sufis have been influenced by this spiritual experience and shaped the structures of their experiences and the mystical language of their interpretations. According to Nwya, Imam Sadiq (A.S.) is the true master of Sufism in analyzing the structures of mystical experience, and it should be shown that Sufis are indebted to him in the content of their teachings, as well as the words they use for them. The theoretical basis of this research was derived from this idea of Paul Nwya.

Material & Methods

Due to the importance of Imam Sadiq's narrations in mystical interpretations and his role in the emergence of mystical language, in this research, we aimed to use a descriptive-analytical method by comparing the extents of using Imam Sadiq's narrations to present the two mystical interpretations of *Lata'if al-Isharat* by Qushayri and *Kashf al-Asrar* and *Oddat al-Abrar* by Meybodi. In the application of Imam Sadiq's narrations, we examined their approaches towards these narrations and the influence of mystical experience on their interpretations.

Results & Discussion

With a general look at these two interpretations, it could be seen that there was no fundamental difference between Meybodi and Qushayri's interpretations. These two commentators used common aspects in their methods and topics and this was not surprising because they often quoted the subtleties of things or used their ideas; however, there were clear differences in the styles and presentations of these two interpretations.

Qushayri did not fully trust reason in his method. For him, reason was necessary in the initial stages of correcting faith, but to understand the high and subtle teachings and hints of revelation, he needed something higher than that and it depended on the steps of conduct. In writing *Kashf al-Asrar*, Meybodi took an unconventional method by combining internal and external interpretations. In his opinion, external interpretation without internal interpretation had no guidance for the reader. This issue showed the basic connection between Sharia and truth in Meybodi's opinion.

In their esoteric interpretations, both Qushayri and Meybodi built on the mystical experience that was first established by Imam Sadiq (A.S.) in the interpretation of the Qur'an and created a new reading, and understanding of the Qur'an with its mystical language. The ontological discussion is formed from the connection between the external and internal interpretations and the union of Sharia, Tariqat (mystic path), and truth. Man will be able to reach the truth by following Sharia and through the stages of conduct and Tariqat. During these stages, human knowledge increases and reaches deeper levels and layers of the divine word and finally reaches the complete truth. This form is the epistemological basis of mystical interpretation. To express mystical experiences metaphors and code language are needed due to the inability of language; thus, a language is obtained that is the product of mystical experience and the holy text of the Quran.

Both commentators benefited from the interpretation of Ja'far al-Sadiq and they sought multiple meanings in the Qur'an by reading it internally. A hadith of Imam Sadiq (A.S.), who considered the Qur'an to have the 4 levels of announced expression (*Ibārat*), allusion (*Ishārat*), subtle things (*Lata'if*), and truth (*Haghighat*) was one of the effective factors in this view.

Qushayri has used hadiths attributed to Imam Sadiq (A.S.) 46 times in his commentary. All these hadiths were taken from the commentary of Ja'far al-Sadiq in the book of "Haghyayegh al-Tafsir" by Sulami and this book is the only source for it. All hadiths used by Qushayri had a mystical aspect and interpretation. Meybodi used Imam Sadiq's narrations in 48 places in his *Kashf al-Asrar*, 31 and 17 cases of which were in the second and third instances, respectively. 19 hadiths were related to Ja'far al-Sadiq's interpretation and the rest were quoted from other sources. In addition to his mystical interpretation and esoteric interpretation (Ta'āvil), Meybodi used other types of Imam Sadiq's narrations, such as jurisprudential hadiths, description of descent, explanation of examples, and explanation of Quranic stories although there were few of them.

Meybodi was more faithful to the texts of the hadiths and used the sayings of this Imam both as an Imam and a religious leader and as one of the elders of the Tariqat. Solami's book was not the only source of his narrations and he brought Imam Sadiq's narrations from other sources as well. Mentioning the word "Imam" and "A.S." next to his name showed his position and greatness in the eyes of Meybodi. This is while Qushayri used the narrations attributed to the Imam only in the form of the words of the people of Sufism and insisted on keeping the people of Sufism and Sunnis satisfied in Lata'if.

Meybodi's interpretation was more liberal than Qushayri's. Meybodi interpreted the words or phrases without paying attention to its Qur'anic relation, but Qushayri stuck to the text and accepted the apparent meanings of the verses although he offered an indicative interpretation. He insisted on preserving the text of the Qur'an and viewed it as sanctification. Qushayri's interpretation followed the traditional style; it was brief and its scope of narration was very limited instead of uncovering mysteries, while objects had an important place in *Kashf al-Asrar* and the mystical and hadith-based teachings were completely related to each other in this interpretation.

Keywords: Imam Sadiq (AS), Narrative, *Kashf al-Asrar*, Lata'if al-Isharat, mystical interpretation

نشریه علمی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال پانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۴۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، ص ۳۶-۱۹

Doi: 10.22108/JPLL.2022.128241.1605

بررسی تطبیقی جایگاه روایات امام صادق (ع) در تفسیرهای لطائف‌الإشارات و کشف‌الأسرار

رضا طباطبایی عمید،* قدرت‌الله خیاطیان،** عظیم حمزنیان***

چکیده

تبیین مسئله: حدیث یکی از مهم‌ترین منابع تفسیری قرآن کریم است. به استناد روایات پیامبر (ص) و امامان (ع)، تأویل صحیح قرآن و حقایق آن را تنها ایشان می‌دانند. از مباحث مؤثر در فرهنگ شیعه شناخت جایگاه و مقام اهل بیت (ع) در تفاسیر قرآن و سایر فرق دینی است و این مهم تنها با تبیین رویکرد مفسران به روایات ایشان امکان‌پذیر است. سلمی در کتاب *حقایق‌التفسیر*، تفسیری بر بخش‌هایی از قرآن منسوب به امام جعفر صادق (ع) را آورده است که پل نویا برای نخستین بار آن را منتشر کرد. وی امام صادق (ع) را نخستین مفسری یافت که قرآن را با تجربه درونی خود بازخوانده و تفسیر کرده است.

روش: در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و شیوه مقایسه‌ای بین دو تفسیر *لطائف‌الإشارات* قشیری و *کشف‌الأسرار* میدی - از مهم‌ترین تفسیرهای عرفانی قرآن - میزان و شیوه به کارگیری روایات امام صادق (ع)، به‌ویژه روایات منسوب به آن امام در *حقایق‌التفسیر* سلمی و رویکرد هر کدام سنجیده می‌شود.

یافته‌ها و نتایج: این بررسی نشان می‌دهد همه روایات امام در *لطائف*، برگرفته از *حقایق سلمی* است؛ اما *کشف‌الأسرار* فقط مرجع بخشی از آنهاست. قشیری به کلام امام صادق (ع)، تنها مانند سخن یکی از مشایخ تصوف نگریسته است. میدی با نقل روایات از قول امام صادق (ع) از تفسیر منسوب به امام (ع) و دیگر منابع، از ایشان، هم مانند پیشوای مذهبی و هم مثل پیر طریقت یاد کرده است. هر دو مفسر براساس روایتی از امام صادق (ع) به وجود مراتب در قرآن معتقدند و تفسیر ظاهری را در کنار تفسیر باطنی می‌پذیرند. هر دوی آنها به اتحاد بین شریعت، طریقت و حقیقت باور دارند. بنای تفسیر اشاری در هر دو تفسیر، تجربه عرفانی است که مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی را شکل داده است.

واژه‌های کلیدی

امام صادق (ع)؛ روایت؛ کشف‌الأسرار؛ لطائف‌الإشارات؛ تفاسیر عرفانی

* دانشجوی دوره دکتری عرفان و تصوف، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران، reza.tabatabaee@semnan.ac.ir

** استاد گروه ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران (نویسنده مسئول)، khayatian@semnan.ac.ir

*** دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران، ahamzeian@semnan.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۰۸

تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۰۱/۳۰



۱- مقدمه

هرچند حدیث از مهم‌ترین منابع تفسیری قرآن کریم است، رویکرد مفسران به آن و اهمیت حدیث برای فهم تفسیر متفاوت بوده است. از مباحث مؤثر در فرهنگ شیعه شناخت جایگاه و مقام اهل بیت (ع) در تفاسیر قرآن در دیگر فرق دینی است و این مهم تنها با تبیین رویکرد مفسران به روایات ایشان امکان‌پذیر است.

به موجب روایات پیامبر (ص) و ائمه (ع) تنها ایشان‌اند که تأویل آیات قرآن و حقایق آن را می‌دانند. براساس روایتی از اباجعفر (ع) تنها کسی همه معانی و ابعاد قرآن را می‌داند که مخاطب اصلی است؛ «إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوِّطَ بِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۸: ۳۱۲). پیامبر اکرم (ص) و اوصیای او که وارثان علم و حکمت نبوی‌اند، مخاطبان اصلی قرآن هستند و دارای علم قرآنی‌اند. از امام جعفر صادق (ع) نیز روایت شده است: «نَحْنُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَ نَحْنُ نَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ» (همان، ج ۱: ۲۱۳)؛ ماییم که راسخان در علم هستیم و ما تأویل قرآن را می‌دانیم. مرحوم علامه طباطبایی ذیل تفسیر آیه ۷۹ سوره مبارکه واقعه، «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» می‌نویسد: «منظور از کلمه «مس» علم به معارف قرآن است که جز پاکان خلق، کسی به معارف آن عالم نمی‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۱۹: ۲۷۸).

تفسیری در دست نیست که امام صادق (ع) شخصاً آن را نگاه داشته باشند؛ اما مجموعه‌ای از روایات تفسیری منسوب به امام صادق (ع) در دست است که پس از آنکه «لویی ماسینیون» (۱۸۸۳-۱۹۶۲ م.) تفسیر را معرفی کرد، پل نویا (۱۹۲۵-۱۹۸۰ م.) آن را با عنوان «تفسیر جعفر الصادق» منتشر کرد؛ البته در معرفی تفسیر دچار اشتباهاتی شده است (تدین و میرباقری‌فرد، ۱۳۹۲: ۱۷).

مبنای تفسیر عرفانی از حوزه علم تفسیر بیرون بوده است و نسبت به آن، نوعی معرفت درجه دوم به شمار می‌رود. این مبنا خود بر سه بنا واقع شده است: مبنای هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی. بحث هستی‌شناختی، اعتقاد به مبنای ظاهر و باطن جهان، انسان و قرآن است. همه موجودات دنیا صورتی و معنایی دارند. با گذر از صورت می‌توان به معنا راه یافت و این با تهذیب و سلوک ممکن است (قاسم‌پور، ۱۳۹۲: ۱۶۹). عالم هستی که از آن به آفاق تعبیر می‌شود، کتاب تکوین الهی است و همانند قرآن بر آیات، کلمات و حروف مشتمل است. قرآن دربردارنده آفاق و انفس است و شناخت قرآن وسیله شناخت آن دو، یعنی انسان و جهان، و معرفت آفاق و انفس نیز ابزاری برای شناخت حق تعالی است. برخی از عارفان معتقد به پیوند بین شریعت، طریقت و حقیقت هستند. شریعت اعمال و احکامی است که حق تعالی به پیامبر وحی کرده است و موجب انتظام امور و معاش مردم است. باطن شریعت طریقت است که عبارت از سلوک عارفان - مانند مبارزه با نفس، ترک دنیا، دوام ذکر و... - است. خود طریقت ظاهر مرتبه بالاتری به نام حقیقت است که هدف همه مصالح و احکام همه شرایع است؛ طی طریقت، رسیدن به حقیقت است.

معرفت عرفانی در کنار نگرش ظاهر و باطن در تفسیر عرفانی نقشی بسزا دارد. هدف بزرگ‌تر، مهم‌تر و والاتر در نزد عارفان، به دست آوردن معرفت شهودی و حقیقی و آگاهی از رازهای ربّانی است؛ زیرا سرسلسله همه معارف و اصول حقایق به اتفاق نظر همه پیامبران و اولیا، معرفت حق، شناخت جهان و شناخت انسان است؛ اگرچه بازگشت همه آنها معرفت حق سبحان است (آملی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱: ۲۴۰). معرفت، هم بنیان و هم قله بنای دین است؛ آغاز و پایان راهی است که به خدا می‌انجامد.

مسئله زبان عرفانی نیز در تفسیر، اهمیت ویژه‌ای دارد. رابطه زبان با عرفان همانند رابطه زبان با علوم دیگر نیست. قلمرو تجارب عرفانی را طور ماورای عقل می‌دانند و زبان از شرح و تفسیر این تجارب، عاجز است. به همین سبب زبان

عرفانی ناگزیر به استفاده از تمثیل، اشاره و رمز است (قاسم‌پور، ۱۳۹۲: ۲۰۶).

نویا در کتاب تفسیر قرآنی و زبان عرفانی فصلی را به امام جعفر صادق (ع) اختصاص داده و درباره نقش امام در ایجاد، گسترش و توسعه تفسیر عرفانی بحث کرده است. اساسی‌ترین موضوعی که در سراسر این کتاب ذهن نویا را به خود مشغول داشته است، تجربه‌های عرفانی، تأویل متن مقدس برپایه این تجربه‌ها و شیوه بیان این تأویلات در قالب زبان است. وی امام صادق (ع) را نخستین مفسری می‌داند که قرآن را با تجربه درونی خود بازخوانده و تفسیر کرده است؛ تجربه‌ای که در آن، لفظ و استعاره با هم ترکیب می‌شوند. به اعتقاد نویا، بسیاری از صوفیان در شکل‌دهی به ساختار تجربه و زبان عرفانی تفاسیر خود، از همین تجربه معنوی متأثر شده‌اند. به نظر نویا، امام (ع) در تحلیل ساختارهای تجربه عرفانی استاد راستین تصوف است و باید نشان داد که صوفیان در محتوای تعالیم خود و نیز واژگانی که برای آن به کار می‌برند، مدیون او هستند (نویا، ۱۳۷۳: ۱۳۵). مبنای تئوریک این پژوهش از این ایده پل نویا گرفته شده است. با توجه به اهمیت روایات امام صادق (ع) در تفسیرهای عرفانی و نقش او در پیدایش زبان عرفانی، در این پژوهش در پی آنیم تا با روش توصیفی - تحلیلی به مقایسه دو تفسیر لطائف‌الإشارات قشیری و کشف‌الأسرار و عدده‌الأبرار میبیدی بپردازیم؛ این قیاس درباره به کارگیری روایات امام صادق (ع)، به ویژه روایات منسوب به آن امام در حقایق‌التفسیر سلمی است. هدف آن است که رویکرد هر کدام نسبت به این روایات سنجیده و تأثیر تجربه عرفانی در این دو تفسیر بررسی شود. برای این کار در دو تفسیر مذکور احادیث تفسیری امام صادق (ع) جست‌وجو و مشخص شد. مهم‌ترین دلایل انتخاب این دو تفسیر عبارت است از:

- ۱) هر دو تفسیر از شاخص‌ترین کتاب‌های ادب عرفانی هستند؛
- ۲) از نظر زمانی به هم نزدیک‌اند و از مفسران مکتب تفسیری نیشابورند؛
- ۳) هر دو مفسر اهل تسنن، در اصول اشعری و در فقه شافعی بوده‌اند؛
- ۴) حقایق‌التفسیر سلمی برای هر دو نفر از منابع مهم تفسیری بوده است؛
- ۵) هر دوی آنها در تفسیر، بین ظاهر و باطن جمع کرده‌اند؛
- ۶) لطائف‌الإشارات قشیری از منابع مهم تفسیری کشف‌الأسرار به شمار می‌آید.

۱-۱ پیشینه پژوهش

در ابتدا، پل نویا تفسیر جعفر الصادق را منتشر کرد و با توجه به قرآنی که ماسینیون ارائه کرده بود، در انتساب این تفسیر به امام درنگ نکرد. نویا در کتاب تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، فصلی را به امام صادق (ع) اختصاص داد و مطالب ارزنده‌ای بیان کرد. از آن پس، پژوهش‌هایی درباره حقایق سلمی و صحت و سقم انتساب تفسیر به امام صادق (ع) آغاز شد؛ مانند «نگرشی بر تفسیر منسوب به امام صادق علیه‌السلام» نوشته کاظم قاضی‌زاده. این موضوع را دیگر محققین ادامه دادند که به پژوهش‌های دیگری درباره همین موضوع انجامید.

مقالاتی معطوف به زندگانی قشیری و میبیدی و شرح تفاسیر - با توجه به اهمیت تفاسیر و متون ایشان در عرفان - نگاشته شده است؛ مانند «تفسیر لطائف‌الإشارات و ویژگی‌های آن» نوشته سید محمد شمع‌ریزی؛ «استاد تصوف و عالم قرآنی، ابوالقاسم قشیری و لطائف‌الإشارات» نوشته مریم مشرف؛ «معرفی تفسیر کشف‌الأسرار» نوشته محمدحسن روحانی و کتاب یادنامه ابوالفضل رشیدالدین میبیدی به کوشش یدالله جلالی پندری. مقاله‌ای هم با عنوان «امام صادق (ع) در تفسیر کشف‌الأسرار» نوشته شده است که به صورت کتابخانه‌ای، صرفاً روایات امام (ع) را گزارش کرده است و

اشاره‌ای به روایات منسوب به امام در حقایق سلمی نکرده است. پژوهشی تطبیقی درباره میزان تأثیر روایات امام صادق (ع) در تفاسیر لطائف‌الإشارات و کشف‌الأسرار (موضوع این تحقیق) تاکنون گزارش نشده است.

۲- قشیری و تفسیر لطائف‌الإشارات

لطائف‌الإشارات یکی از آثار مهم تفسیری قشیری است؛ هرچند از همه آنها معروف‌تر است (مشرف، ۱۳۹۳: ۱۲۹). آنطور که خود در مقدمه بیان کرده است، این تفسیر بیان اشارات قرآن به زبان اهل معرفت است و مبتنی بر مفاد سخنان یا نتایج است که از اصول و مبانی آنها به دست می‌آید (قشیری، ۱۹۸۱ م، ج ۱: ۴۱). پیشینه تفسیری لطائف به جریان تفسیری مرتبط است که تفسیرهایی مانند تفسیر تستری و حقایق‌التفسیر سلمی در آن قرار دارند. سه چهره برجسته این جریان عبارت‌اند از: حسن بصری (ف. ۱۱۰ ق.)، امام جعفر صادق (ع) (ف. ۱۴۸ ق.) و سفیان ثوری (ف. ۱۶۱ ق.) که سخنان تفسیری بسیاری به آنان منسوب است (مشرف، ۱۳۹۱: ۱۳۵). قشیری از استاد خود سلمی استفاده بسیاری کرده و شیوه‌اش به شیوه سلمی نزدیک است. نظریات مطرح‌شده در تفسیر لطائف، همان آرای درج‌شده در تفسیر سلمی است؛ اما در این تفسیر، اسناد حذف شده و از منابع و مآخذ سخنی به میان نیامده است. قشیری مطالب حقایق‌التفسیر را در بوته اندیشه خویش ریخته و به رشته تحریر درآورده است (آتش، ۱۳۸۱: ۹۲).

قشیری با استناد به احیاء علوم‌الدین محمد غزالی، پیوسته بر اهمیت جنبه درونی اعمال عبادی تأکید دارد و این همان نیاز به گذر از راحت‌طلبی برای کشف لایه‌های معنایی این اعمال است (سندز، ۱۳۹۵: ۱۱۹). وی همچنین از کسانی مانند سراج و نصرآبادی هم مطالبی بیان می‌کند و از نوشته‌های آنها استفاده کرده است. قشیری در اصول، اشعری و در فروع، شافعی بود و بر مذهب اشعری اشراف کامل و تعصب خاص داشت. با وجود اندیشه‌های صوفیانه، عقاید و اندیشه‌های کلامی او، در آثارش به‌خوبی آشکار است؛ هرچند با اشعری اختلافات رأی ناچیزی دارد، مدافع اندیشه‌های اوست و در این راه دچار محنت‌های بسیاری هم شد (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۴۳).

۳- میبیدی و تفسیر کشف‌الأسرار

در آغاز قرن ششم هجری، تعالیم عرفانی عشق در شرق ایران شیوع یافت. در این فضای خلاق و شورانگیز بود که رشیدالدین میبیدی تفسیر خود را نگاشت. موضوعات و تعالیم عرفانی عشق با شیوه هنری، در کنار مسائل اخلاقی و کلامی آن روزگار، سراسر کتاب کشف‌الأسرار را پر کرده است (کیلر، ۱۳۹۴: ۴۲). کشف‌الأسرار در سبک و محتوا با دیگر تفاسیر تفاوت دارد؛ در مجموع، روش تفسیر مشابه روش دیگر تفاسیر ظاهری است و همه مباحث رایج مثل اسباب نزول، قرائات، صرف و نحو، لغت‌شناسی و فقه را در خود دارد؛ اما این تفسیر با عبارت‌های اخلاقی، دینی، حکایت‌ها و نظریات شخصی درآمیخته است (همان: ۸۵). بدین‌سان، میبیدی کتابی غنی از تفسیر، تأویل، معارف اسلامی، شعر، ادبیات عرب و پارسی از خود به‌جای گذاشته است و مهارت خود را در تفسیر، حدیث، فقه، عرفان و ادبیات نشان داده است.

آنچنان‌که میبیدی در مقدمه کشف‌الأسرار آورده، تفسیرش را براساس تفسیر خواجه عبدالله انصاری نگاشته است؛

اما برخلاف روانی و ژرفای معانی آن، چون این اثر را کوتاه و موجز یافته، آن را بسط داده است (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱).

محققان برای کشف‌الأسرار چند منبع عمده بیان کرده‌اند: نخست حقایق‌التفسیر سلمی. مفسر در نوبت سوم کشف‌الأسرار، که کلام مشایخ صوفیه بیشترین نمود را دارد، از حقایق سلمی بیشترین بهره را برده است؛ البته برخی از سخنان موجود در حقایق، در نوبت دوم تفسیر میبدی هم دیده می‌شود (اعتصام، ۱۳۸۸: ۴۷). روح‌الارواح احمد سمعانی یکی دیگر از مآخذ مهم برای کشف‌الأسرار، به‌ویژه نوبت سوم، است (سیفی، ۱۳۷۸: ۳۵۶). رابطه‌ای شگفت‌انگیز بین نوبت اول تفسیر میبدی با تفسیری کهن به زبان پارسی وجود دارد. تنها نسخه خطی این کتاب ناقص است و برگ‌هایی از آن افتاده است (اعتصام، ۱۳۸۸: ۴۶). میبدی در نوبت اول کشف‌الأسرار بسیار از ترجمه‌های این کتاب استفاده کرده است؛ به طوری که به جز در اندک بخش‌هایی عیناً با برگردان این کتاب از آیات قرآن مطابقت دارد (همان: ۵۶). میبدی از سوانح‌العشاق احمد غزالی و لطائف‌الإشارات قشیری بهره فراوانی برده است. او با وجود بیان فراوان اندیشه‌ها و سخنان لطائف‌الإشارات از تفسیر و یا مفسر، نامی نمی‌برد (کیلر، ۱۳۹۴: ۵۵).

چنانکه پیداست، میبدی در علم فقه، شافعی بوده است؛ زیرا در هنگام بیان مسائل فقهی سخنان شافعی را بیان می‌کند و هنگام بحث درباره دیدگاه‌های مذاهب مختلف، در ابتدا نظر شافعی را می‌آورد. گواه دیگر آن است که وی حرمت خاصی برای حضرت علی (ع) قائل بوده است (همان: ۴۹).

با آنکه میبدی در فقه شافعی بوده است، نمی‌توان به یقین گفت که در اصول دین، اشعری بوده است؛ زیرا به صراحت به رد کلام و متکلمان پرداخته و در دو جای از تفسیر کشف‌الأسرار به طور مستقیم، اشاعره را رد کرده است (همان). شاید مفسر کشف‌الأسرار از این توصیه خواجه عبدالله انصاری پیروی کرده است: در فقه شافعی، در کلام حنبلی و در طریقت صوفی باید بود؛ اما او هرگز به پایبندی به مذهب حنبلی تصریح نمی‌کند. آنچه به یقین می‌توان گفت این است که میبدی شافعی مذهب بوده و خود را از اهل سنت و جماعت می‌دانسته است. اگرچه او همچون خواجه عبدالله، حنبلی مذهب نبوده باشد، در تلفیق نوعی حدیث‌گرایی سازش‌ناپذیر با تصوّف، سخت پیرو انصاری بوده است. آموزه‌های عرفانی و حدیث‌گرایانه در تفسیر کشف‌الأسرار با یکدیگر ارتباطی تام دارند (همان: ۵۰ و ۵۱).

۴- جایگاه روایات امام صادق (ع) در لطائف‌الإشارات و کشف‌الأسرار

قشیری در علم حدیث استاد و از مشایخ طراز اول بود و محدثی مشهور به شمار می‌رفت (مشرّف، ۱۳۹۳: ۱۲۹)؛ در عین حال که از عالمان و محققان تصوّف است، از علوم ظاهر به روش معمول در آن روزگار بهره کافی برده است. او به شیوه محدثین، همه روایات، کلمات و حکایات صوفیه را با سلسله سند آموخته بود؛ همانگونه که استادان وی ابو عبدالرحمن سلمی و ابونعیم اصفهانی همین روش را داشتند. به دلیل اینکه سند متصل و راویان نزد او موثق بوده‌اند، متن روایات را خواه درست و یا نادرست پذیرفته است. گاه نیز مطالبی منافی عقل و عادت نقل کرده و در امتناع و نادرستی آنها سخن نگفته است؛ از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که وی بی‌اندازه متمسک به ظواهر و پایبند به شنیده‌های خود بوده است (فروزانفر، ۱۳۸۸: ۴۰ و ۴۱). قشیری بیست و سه سال حدیث تدریس کرد (آتش، ۱۳۸۱: ۹۲).

میبدی پیوسته در تفسیر آیات از خود قرآن استفاده می‌کند. وی چونان پدرش حافظ قرآن بوده است؛ زیرا به آسانی از آیات در تفسیر استفاده می‌کند. همچنین محدث بوده؛ زیرا از احادیث بارها استفاده کرده است. شاهد دیگر بر این

موضوع، کتاب اربعین اوست که مشتمل بر چهل حدیث همراه با شرح است.

او از احادیث پیامبر (ص)، اصحاب و تابعان آزادانه استفاده می‌کند. از آنجایی که سلسله اسناد و راویان احادیث در مجموعه‌های فقهی و تفسیری قبل‌تر، مثل تفسیر طبری، آورده شده‌اند، اکثر مفسران نیازی به ذکر آنها ندیده‌اند و طبق روال معمول، به نخستین مرجعی اشاره می‌کنند که حدیث را از قول پیامبر (ص) نقل کرده است؛ مثل «عن ابی هریره»؛ اما میدی بر مشرب خویش، این مرجع نخست را هم بیان نمی‌کند و پیش از حدیث فقط به عباراتی مانند «عن مصطفی» و یا «عن النبی» بسنده می‌کند؛ به جز جایی که اثبات مرجع برایش اهمیت بسیار داشته باشد. او بیشتر روایات را فقط با «گفته‌اند» بیان می‌کند؛ بدون آنکه مأخذی ارائه کند. اینها باید از منابع حدیثی شفاهی استفاده‌شده در آن زمان اقتباس شده باشد. در عین حال، آنگاه که موضوع انتقادی مهمی را بیان می‌دارد و یقین می‌یابد که باید منبع آن را مشخص کند، به ارائه سلسله و اسناد کامل حدیث می‌پردازد. وی به دفاع از دیدگاه‌هایی می‌پردازد که به نظرش پسندیده‌اند و آرای را رد می‌کند که بدعت‌آمیز و بی‌اهمیت می‌پندارد. این روش او، بیانگر دفاع از دغدغه‌های اهل حدیث است (کیلر، ۱۳۹۴: ۸۷).

منقولات در کشف‌الأسرار جایگاه مهمی دارند. میدی در مسائل عقیدتی با تأویل، مخالف و بر شیوه اهل حدیث است؛ زیرا او اعتقاد دارد راه نجات، تسلیم در برابر کلام رسول (ص)، صحابه و صحاح است: «خبر ندارد آن مسکین که تأویل می‌نهد و از تسلیم می‌گریزد که درک تسلیم را ضامن خدا است، و درک تأویل را ضامن رأی، هرچه از تأویل آید بر ماست، هرچه از تسلیم آید بر خداست، تسلیم راهی است آسان، به بهشت نزدیک، منازل آن آبادان، تأویل راهی است دشوار، به ضلالت نزدیک، منازل آن ویران، تأویل بر پی رانی رفتن است: و بر پی رای رفتن شوم‌تر از آنک بر پی شک رفتن، تسلیم از پی رسول رفتن است و سنت او را نگاه‌داشتن، و او را در آن استوار گرفتن، ظاهر آن پذیرفتن، و باطن بحق سپردن! من از سخن رسول گویم تو ز رأی، آخر سخن رسول از رای توبه! برو! در پی تسلیم باش که سلامت در تسلیم است، و راه تسلیم بی‌هراس و بیم است هرکه راه تسلیم گرفت از خود برست و به مولی پیوست. آن دین که جبرئیل به آن آمد و مصطفی با آن خواند، و قرآن به آن آمد، و بهشت به آن یافتند، و ناجیان به آن رستند، تسلیم است! آن کار که الله بدان راضی، و بنده به آن پیروز، و گیتی بدان روشن، تسلیم است! راه تسلیم! راه تسلیم! زینهار تا بمانی بر دین قدیم!» (میددی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۵۶۱-۵۶۲).

بنابراین در این بخش‌ها به ظواهر آیات قرآن استشهاد می‌جوید و به استدلال‌های عقلی نمی‌پردازد. در این باره تا آنجا پیش می‌رود که حتی برای حضرت رسول (ص) هم استدلال عقلی را جایز نمی‌شمرد. وی در ادامه مطلب فوق بیان می‌کند: «مصطفی از جبرئیل نام و نشان شنید و سخن شنید، برو نه پیچید که حقیقت و غایت و کیف در عقل وی ننگجید» (همان).

میددی حدود چهار هزار حدیث در تفسیر خود ذکر می‌کند. وی با آنکه از مفسران اهل سنت است، از فضایل اهل بیت و روایات ایشان با احترام یاد می‌کند. او از محبان علی (ع) است و هرچند وی را در رتبه چهارم قرار می‌دهد، در تفسیرش درباره او چنین می‌گوید: «فما من مؤمن الا و هو یحب علیاً»؛ با این حال به برخی از آثار شیعی بی‌مهری نشان داده و نویسندگان را رافضی خوانده است و تنها اهل سنت را فرقه ناجیه می‌شناسد (مولایی‌نیا و همکاران، ۱۳۹۱: ۲۸). میددی ۱۸۵ بار از امام علی (ع) و ۶۸ بار از دیگر امامان شیعی نقل قول کرده و بدین ترتیب ارادت خود را به حدیث شیعی نشان داده است (سندز، ۱۳۹۵: ۱۲۲).

در *لطائف‌الإشارات*، شواهد نقلی در کمترین میزان ممکن است. اساس کار در تبیین اشارات و لطائف قرآن، عرفان است. اگر درباره موضوعی، روایتی از پیامبر (ص) آورده است، به‌ندرت نام راوی را می‌آورد. این طریق در نقل اقوال عارفان هم مشهود است. به عبارات عارفان در قالب «قیل» و یا «یقال» - به وجوه و احتمالاتی که در معنای اشاری آیات نزدیک است - استناد می‌کند. قشیری گاه در بیان شأن نزول آیات هم اقوالی را بیان می‌کند (قاسم‌پور، ۱۳۹۲: ۲۲۰). مستند وی در بیان احادیث، به‌طور عمد، صحاح سته اهل سنت است (شمع‌ریزی، ۱۳۸۶: ۷۵).

و یقال «استغفروا» (هود: ۳): الاستغفار هو التوبة، و التتقی من جمیع الذنوب، ثم «توبوا» من توهم أنکم تجابون بتوبتکم، بل اعلموا أنه یجیبکم بکرمه لا بأعمالکم و یقال «الاستغفار»: طلب حظوظکم من عفونا... فإذا فعلتم هذا فتوبوا عن طلب کل حظ و نصیب، و ارجعوا إلینا، و اکتفوا بنا، راضین بما تحوزونه من التجاوز عنکم أو غیر ذلک مما یخرجکم به (میبدی، ۱۹۸۱ م، ج ۲: ۱۲۲).

جست‌وجوی احادیث امام در این تفسیر بسیار دشوار بود؛ زیرا قشیری سخنان عارفان و بزرگان را بدون نام راوی آنها بیان می‌کند. برای این کار لازم بود تک‌تک روایات تفسیری که سلمی در *حقایق* از قول امام جعفر صادق (ع) آورده است، در تفسیر قشیری جست‌وجو شود. براساس جست‌وجوی نویسندگان این مقاله، قشیری در چهل و شش جا از کتاب خود، از اقوال امام (ع) استفاده کرده است که مضمون همه آنها عرفانی و برگرفته از روایات منسوب به حضرت صادق (ع) در *حقایق‌التفسیر* است. وی تنها یک جا از آنها با عنوان «قال جعفر صادق» یاد می‌کند که در تفسیر عبارت «مَسَّیَ الضُّرِّ» از آیه ۸۳ سوره مبارکه انبیا است: «قال جعفر الصادق: حبس عنه الوحی أربعین یوماً» (قشیری، ۱۹۸۱ م، ج ۲: ۵۱۷؛ سلمی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۳). در بقیه جاها هیچ نامی از امام (ع) نمی‌برد؛ آنچنان که از دیگر صوفیان نامی نمی‌برد. نکته تأمل‌برانگیز این است که قشیری از بسیاری از احادیث امام، در توضیح آیات استفاده کرده؛ گویی که خود آنها را بیان کرده است و خبری از «یقال» مرسوم نیست. این همان نکته‌ای است که پیشتر به آن اشاره شد. قشیری مطالب *حقایق‌التفسیر* را در بوته اندیشه خویش ریخته و به رشته تحریر در آورده است: «يُعَذَّبُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ وَ إِلَيْهِ تُقَلَّبُونَ (عنکبوت: ۲۱)؛ يَعَذَّبُ مَنْ يَشَاءُ بَتَفْرِقَةِ الْهَمِّ وَ يَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ بَجَمْعِ الْهَمِّ» (قشیری، ۱۹۸۱ م، ج ۳: ۹۴؛ سلمی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۹).

بحث «تفرقه»، «جمع» و «همت» از مباحث مهم عرفانی است. گاهی هم آنها را پس از عبارات «یقال» آورده است و همانطور که گفته شد، این روش قشیری در بیان سخنان عارفان است: «لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَكَّيْتُمْ مِنْهُمْ فِرَاراً وَ كَمَلَيْتُمْ مِنْهُمْ رُعْباً (کهف: ۴۰)؛ و یقال: لو اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ مِنْ حَيْثُ أَنْتَ لَوَكَّيْتُمْ مِنْهُمْ فِرَاراً» (قشیری، ۱۹۸۱ م، ج ۲: ۳۸۶؛ سلمی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۰).

بنابر تتبع انجام‌شده نویسندگان این پژوهش بر روایات امام صادق (ع) در تفسیر *کشف‌الأسرار* مشخص شد مفسر *کشف‌الأسرار* ۴۸ روایت از امام صادق (ع) در ذیل تفاسیر آیات آورده است که ۳۱ روایت در نوبت دوم و ۱۷ روایت دیگر در نوبت ثالث ذکر شده است؛ از این میان، تنها ۱۹ روایت مربوط به تفاسیر منقول از *حقایق سلمی* است. نکته مهم این است که بیشتر احادیثی که میبدی از *حقایق* آورده، عیناً و به زبان عربی ذکر شده است؛ جز در یکی دو حدیث که با اندکی تغییر و یا به زبان فارسی ترجمه شده است و این شاید به دلیل اهمیت متن و کلمات برای وی باشد. از ۴۸ روایت استفاده‌شده میبدی، ۲ عدد شرح داستان‌های قرآنی، ۱ عدد فقهی، ۱ عدد بیان مصداق، ۱ عدد شرح نزول آیات و بقیه تأویل عرفانی است.

میبدی برخلاف بیشتر اسلاف خود و مفسرین اهل تسنن پیشین، از روایات شیعی نیز در تفاسیر خود استفاده کرده است. برای نمونه، وی در ذیل آیه ۶۷ از سوره مبارکه مائده چنین آورده است:

«وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» (۵: ۶۷) و قیل: نزلت فی علی بن ابی طالب ای: «بَلَّغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» فی فضل علی بن ابیطالب. چون این آیت فرو آمد، براء عازب می گوید که از حجه الوداع بازگشته بودیم. رسول خدا و یاران در موضعی فرو آمدند که آن را غدیر خم می گفتند. آنجا به زیر درخت فرو آمدند، و رسول بفرمود تا ندا کردند که: الصلاة جامعه، و رسول خدا دست علی (ع) گرفت، و گفت: «ألست اولى بالمؤمنين من انفسهم؟» فقالوا: بلى یا رسول الله. قال: «ألست اولى بكل مؤمن من نفسه؟» قالوا: بلى. قال: «هذا مولى من انا مولاه. اللهم وال من والاه، و عاد من عاداه.» قال: فلقیه عمر فقال؛ هینئا لک یا ابن ابیطالب اصبحت و امسیت مولی کل مؤمن و مؤمنه» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۱۸۲ و ۱۸۳).

میبدی در بیان روایات امام (ع)، بیشتر از عبارات «قول جعفر بن محمد»، «امام جعفر (ع)»، «جعفر بن محمد (ع) گفت»، «روی عن جعفر الصادق (ع)»، «جعفر صادق گفت» و کمی هم «قول جعفر» و «جعفر گفت» استفاده کرده است و همانطور که مشخص است در بیشتر جاها در جلوی نام امام «علیه السلام» آورده و نسبت به آن حضرت مراتب احترام را به جای آورده است.

«لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (آل عمران: ۲)؛ اول این کلمه شهادت است و آخر آیت همان کلمت، یعنی که اول به جای دعوی و شهادت است و آخر به جای حکم - جعفر بن محمد (ع) گفت: اول وصف و توحید است و آخر رسم و تعلیم» (همان، ج ۲: ۵۱).

آنطور که حامد الگار (Hamid Algar) (م. ۱۹۴۰ م.) متذکر شده است، نام لطائف الاشارات الهام گرفته از روایتی از امام جعفر صادق (ع) است که در دیباچه حقایق التفسیر سلمی آورده شده است: «کتاب خدا بر چهار رکن عبارات، اشارات، لطائف و حقایق است» (سلمی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۱). گرهارد باورینگ (Gerhard Bowering) (م. ۱۹۳۹ م.) در این باره گفته است این جمله دو مطلب جدا از هم را ترکیب می کند؛ یکی از آنها به تفاوت میان عام و خاص و دیگری بر فرق بین اولیا و انبیا اشاره دارد (مشرف، ۱۳۹۳: ۱۳۱). این عنوان بیانگر روش تفسیری او در فهم حقایق وحی با محوریت اشارت به جای عبارت است. می توان از خطبه مقدمه قشیری در لطائف استنباط کرد که وی بی آنکه در معانی ظاهری واژگان قرآن متوقف شود، با بهره گیری از جنبه های پنهانی و تودرتوی الفاظ، به ژرفای معنا راه می یابد (قشیری، ۱۹۸۱ م، ج ۱: ۴۱).

افزون بر این، در لطائف بارها کلمات عبارت، اشارت، لطائف و حقیقت به کار رفته است و به خوبی مؤید این معناست که قشیری در تدوین رساله تفسیری خود به حدیث امام صادق (ع) توجه داشته است. در تفسیرهای ذیل، قشیری طریق اهل عبارت را از اهل اشارت جدا کرده است و تفسیر ظاهری (اهل عبارت) را در کنار تفسیر باطنی (اهل اشارت) قرار داده است:

«فَادُّرُونِي أَدُّرُكُمْ» (بقره: ۱۵۲): «و طریقه اهل العبارة «فَادُّرُونِي» بالموافقات «أَدُّرُكُمْ» بالكرامات، و طریقه اهل الإشارة «فَادُّرُونِي» بترك كل حظ «أَدُّرُكُمْ» بأن أقيمكم بحقی بعد فنائكم عنكم» (همان: ۱۳۷).

«یا بنی آدم خذوا زینتکم عند کل مسجِد و کُلُوا و اشربوا و لا تسرفوا إنه لا یحب المسرفین» (اعراف: ۳۱). علی لسان العلم: یجب ستر العورة فی الصلاة، و علی موجب الإشارة: زینة العبد بحضور الحضرة، و لزوم السدّة، و استدامة شهود

الحقیقة» (همان: ۵۳۰).

بنابراین روایت امام صادق (ع)، از مبانی هرمنوتیک صوفیانه در تفسیر لطائف‌الإشارات است.

میبدی در پایان جلد دهم کشف‌الأسرار در بخش کوتاهی با عنوان «فصل»، تفسیر قرآن را با روایتی از حضرت رسول (ص) توجیه می‌کند. سپس حدیثی را از قول ابن عباس نقل می‌کند که بنابر آن تفسیر، قرآن چهار وجه دارد (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۶۷۹). وی با پذیرفتن بطون و مراتب قرآن، به‌طور مستقیم به حدیث امام صادق (ع) اشاره نکرده است؛ اما بارها کلمات «عبارت»، «اشارات» و «حقیقت» را به کار برده است. برای نمونه به عبارت ذیل اشاره می‌شود که گواه خوبی بر این مدعاست که او در تفسیر خود به حدیث مراتب قرآن امام (ع) توجه داشته است و آن را از مبانی هرمنوتیک صوفیانه در کشف‌الأسرار قرار داده است:

«... و او را صفت نکند، مگر آن کس که حق جلّ جلاله خود را بر سر او پیدا کند، عبارت ترجمان سرّ است. و سرّ نظاره حق، نخست ببیند، آنکه زبان از آنچه سرّ دید عبارت کند. زبان نشان اهل معاملات است؛ اما اهل حقیقت را عبارت و اشارت نیست، ایشان چنین گفته‌اند که: من عرفه لم یصفه و من وصفه لم یعرفه، هر که را تجلّی سرّ در حق حقیقت حاصل است سرّ او در عین مشاهدت و جان او در بحر معایت غرق است؛ چون دوست حاضر بود، نشان دادن از دوست ترک حرمت بود» (همان، ج ۶: ۴۷۶-۴۷۸).

یکی دیگر از نکات به‌دست‌آمده از تطبیق تفاسیر آیات در لطائف‌الإشارات و تفاسیر منسوب به امام (ع) در حقایق‌التفسیر، همان چیزی است که پل نویا به آن اشاره کرده است: «صوفیه از تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع) نحوه نویی را در خواندن قرآن فراگرفتند. آنها در محتوای تعالیم خود و نیز در واژگانی که برای بیان آن به کار می‌برند، مدیون اویند» (نویا، ۱۳۷۳: ۱۳۵). ساختار و زبانی که قشیری در لطائف به کار برده، در بیشتر جاها، بسیار به ساختار و زبانی شبیه است که در تفاسیر منسوب به امام در حقایق سلمی است. پیشتر هم بیان شد که وی در تفسیر قرآن بر مذاق اهل تصوف و به روش سلمی در حقایق‌التفسیر است؛ اما بیشترین تأثیر حقایق بر لطائف، متعلق به «تفسیر جعفر الصادق» است. مثال‌های قبل خود گواه گویایی بر این مسئله است؛ اما برای آشنایی بیشتر به یک نمونه دیگر نیز اشاره می‌شود: «أقسم بهذه الحروف: إنه لكتاب أنزل إليك لتخرج الناس به من ظلمات الجهل إلى نور العلم، و من ظلمات الشك إلى نور اليقين، و من ظلمات التدبير إلى فضاء شهود التقدير، و من ظلمات الابتداع إلى نور الاتباع، و من ظلمات دعاوی النفس إلى نور معارف القلب، و من ظلمات التفرقة إلى نور الجمع...» (قشیری، ۱۹۸۱، م، ج ۲: ۲۳۸).

«قال جعفر: عهد خصصت به فيه بيان هلاك سالف الامم و نجاه امتك انزلنا اليك لتخرجهم به من ظلمات الكفر الى نور الايمان و من ظلمات البدعه الى انوار السنه و من ظلمات النفوس الى انوار القلوب» (سلمی، ۱۳۸۸: ۳۶).

ساختار تأویل و روش تفسیر اشاری در کشف‌الأسرار نیز مبتنی بر تجربه عرفانی است که برای نخستین بار در تفسیر منسوب به امام صادق (ع) دیده می‌شود؛ اما نگارش تفسیر و بیان میبدی آزادانه‌تر از تفسیر قشیری است. پارسی بودن این تفسیر و شیوایی و زیبایی نثر میبدی، به‌ویژه در نوبت سوم که تفسیر صوفیانه قرآن است، اثری محبوب را برای خوانندگان بنا کرده است. از قرن چهارم، که زبان پارسی به عنوان زبانی دینی شناخته شد، ایرانیان و به‌ویژه اهل خراسان، استعداد و توانایی خود را در راه آفرینش آثار مهم دینی در مباحث گوناگونی مانند تصوف، فلسفه، کلام و حتی فقهی به کار گرفتند و آثاری مثل شرح تعرف، کشف‌المحجوب، کیمیای سعادت و سوانح‌العشاق را پدید آوردند. در تفسیر قرآن احمد بن محمد زید طوسی (متوفی پس از سال ۴۰۸ ق.) تفسیر جامع‌الستین لللطائف البساتین یا تفسیر سوره یوسف

را نگاشت؛ ولی تفسیر صوفی دربردارنده همه سوره‌های قرآن نوشته نشده بود و شاید این از مهم‌ترین دلایل محبوبیت تفسیر کشف‌الأسرار باشد. میدی نسبت انسان با خدا را با مفهوم عشق می‌نگرد و به همین سبب حالات و تجربه‌های دینی انسان را هم در چارچوب مفاهیم عاشقانه در نظر می‌گیرد. آنچه تفسیر کشف‌الأسرار را از دیگر تفاسیر متمایز می‌کند، رموز و اشارات و لطائفی است که در نوبت سوم و گاه نوبت دوم بیان شده است (کیلر، ۱۳۹۴: ۱۱-۱۳).

۵- وجوه اشتراک و افتراق بین لطائف‌الإشارات و کشف‌الأسرار

با نگاهی کلی به این دو تفسیر می‌توان فهمید اختلافی اساسی بین دو تفسیر میدی و قشیری دیده نمی‌شود. این دو مفسر در روش‌ها و موضوعات، وجوه مشترکی دارند و این جای تعجب ندارد؛ زیرا میدی اغلب از لطائف بخش‌هایی را نقل کرده و یا از اندیشه‌های آن استفاده می‌کند؛ با این حال تفاوت‌هایی مشخص در سبک و ارائه این دو تفسیر وجود دارد (کیلر، ۱۳۹۴: ۱۲۶).

به نظر می‌آید که تفسیر نوبت سوم میدی آزادانه‌تر از قشیری است. قشیری بیشتر به متن تمسک می‌جوید و هرچند تفسیری اشاری ارائه می‌کند، معنای ظاهری آیه را معمولاً می‌پذیرد (همان). قشیری نسبت به حفظ نص قرآنی حریص بوده و خود را ملتزم به نص دانسته و به آن به دیده اعتبار و تقدیس نگریسته است (بسیونی، ۱۹۸۱: م: ۲۶). او ابتدا با توضیح معنای ظاهری به مفهوم باطنی تر آیه منتقل می‌شود. از سوی دیگر، میدی کلمه یا عبارت را بدون توجه به قرینه قرآنی آن، تفسیر می‌کند. این نوع تفسیر عرفانی، که تنها ویژه میدی نیست، فضای تأمل‌برانگیزی را برای مفسران اهل تصوف باز می‌کند تا مایه‌های عرفانی خویش را بسط دهند؛ با این حال، آزادی وسعت بحث میدی در توضیح عرفانی آیات، گاه شگفت‌آور است (کیلر، ۱۳۹۴: ۱۲۶).

قشیری در لطائف، همه آیات قرآن را تفسیر کرده است و تفسیرش از قالبی سنتی پیروی می‌کند که شامل یک یا چند آیه به همراه تفسیر آن آیه یا قسمتی از آن است. با اینکه تفسیر قشیری سرشار از استعاره و شعر است، اغلب سبکی موجز دارد؛ شاید به این دلیل که مخاطبانش بیشتر از اهل فن هستند که به زبان عربی آشنایی دارند و در طریقت عرفانی از مخاطبان عام میدی آگاه‌ترند (همان: ۱۲۸). تفسیر قشیری آمیزه‌ای از عرفان و ادبیات است. ذوق ادبی به کاررفته در لطائف، بر مبنای اصول لغت، اشتقاق، اعراب و بلاغت استوار است. اسلوب تعابیر قشیری کاملاً فنی ادبی است؛ زیرا او بر این باور است که قرآن در درجه اول، معجزه پیامبر است و اعراب در رویارویی با آن دچار سرگشتگی و اعجاب می‌شوند. وی می‌کوشد تا گوشه‌هایی از این جنبه‌های اعجازی و ادبی را با بهره‌گیری از اسلوب زیبای خود قرآن ارائه کند. تفسیر او تلاشی برای موافقت شریعت و طریقت در سایه کلام الهی است (قاسم‌پور، ۱۳۹۲: ۲۲۰ و ۲۲۱).

تفسیر میدی اغلب با نقل قول‌هایی از قرآن و حدیث همراه است و مشتمل بر اشعاری است که معمولاً از یک بیت یا یک رباعی تجاوز نمی‌کند. گاه نیز یکی از مناجات‌های خواجه عبدالله را می‌آورد تا موضوع بحث را شرح دهد یا نکته‌ای لطیف را بیان کند. اینها مکمل سبک روایی و بلاغت او و جزو اصلی آن به شمار می‌آیند (کیلر، ۱۳۹۴: ۱۲۹). هرچند لطائف آکنده از اشعار فراوان است، دامنه نقل‌گرایی در تفسیر قشیری بسیار محدود است (قاسم‌پور، ۱۳۹۲: ۲۲۱). در مقابل، وجه غالب روش تفسیری میدی در نوبت دوم، تفسیر به مأثور و شیوه نقلی است (همان: ۲۵۰). آموزه‌های عرفانی و حدیث‌گرایانه در تفسیر کشف‌الأسرار با یکدیگر ارتباطی تام دارند.

عمده‌ترین وجه تشابه لطائف با کشف‌الأسرار، وجود سخنان و اشارات متعدد در ذیل آیه «بسم الله» است که به نظر

می‌رسد در میان تفاسیر کهن، این ویژگی منحصر به این دو تفسیر باشد (اعتصام، ۱۳۸۸: ۵۰).

مفسر در *لطائف‌الإشارات* تنها به امور عقلی و نقلی نمی‌پردازد؛ بلکه فقط در ابتدا از آن کمک می‌گیرد تا قفل‌های ظاهری را بشکند و این روش، صرفاً جنبه‌افزایی دارد (بسیونی، ۱۹۸۱ م: ۲۴). قشیری نسبت به حفظ نص قرآن حریص است و با نگاه اعتبار و تقدیس به آن می‌نگرد. وی به همان مقدار که صوفی‌ای در طریق تصوف حریص است، سنی‌ای حریص در سنی‌بودن خود است و سعی بر راضی نگه‌داشتن هر دو طایفه دارد (همان: ۲۵-۲۶). تفسیر قشیری تلاشی برای ایجاد توافق بین شریعت و حقیقت در سایه کلام الهی است (همان: ۲۴). قشیری ابتدا تفسیر ظاهر را گفته است و سپس به تأویل و تفسیر باطنی می‌پردازد. بدینگونه او شریعت و حقیقت را در کنار هم می‌پذیرد و شریعت را مقدمه حقیقت می‌شناسد؛ آنچنان که در *رساله قشیری* بیان کرده است: «و از آن جمله شریعت و حقیقت است؛ شریعت، امر بود به التزام بندگی و حقیقت، مشاهدت ربوبیت بود، هر شریعت که مؤید نباشد به حقیقت، پذیرفته نبود و هر حقیقت که بسته نبود به شریعت، با هیچ حاصل نیاید...» (قشیری، ۱۳۸۷: ۱۸۹).

قشیری ذیل تفسیر آیه ۱۰۱ سوره مبارکه یوسف، تأویل را خاص خواص و تنزیل و تفسیر را از آن عوام می‌داند: قوله: «وَعَلَّمَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ»: التَّأْوِيلُ لِلخَوَاصِّ، وَ تَفْسِيرُ التَّنْزِيلِ لِلْعَوَامِّ» (همان، ۱۹۸۱ م، ج ۲: ۲۱۰).

از نظر او، تأویل نباید با شریعت مخالف باشد و عدم تمسک به دستورات شرع را تأویل مذموم به شمار می‌آورد. قشیری این مطلب را در تفسیر آیه ۱۶۳ سوره مبارکه اعراف بیان کرده است: «كَانَ دِينَهُمُ الْأَخْذَ بِالتَّأْوِيلِ، وَ ذَلِكُ رُوحَانِ - فِي التَّحْقِيقِ، وَ إِنِ الْحَقَائِقُ تَأْبَى إِلَّا الصِّدْقَ، وَ إِنَّ التَّعْرِيجَ فِي أوطَانِ الْحُظُوظِ وَ الْجَنُوحَ إِلَى مُحْتَمَلَاتِ الرَّخْصِ فَسَخَ لِأَكِيدِ مَوَاتِيقَ الْحَقِيقَةِ، وَ مِنْ شَابِ شَوْبٍ لَهُ، وَ مِنْ صَفَى صَفَى لَهُ» (همان، ج ۱: ۵۷-۵۸).

قشیری در تفسیر اشاری، تهذیب نفس را مهم‌ترین عنصر در درک لطائف و اشارات قرآنی می‌داند و بر آن تأکید دارد. براساس آنچه در مقدمه *لطائف* آورده است، معرفت و تأویل قرآن، در سینه علمای الهی به ودیعت نهاده شده است و آنان از قصص، شرح نزول آیات و محکم و متشابه قرآن آگاه‌اند. خداوند برگزیدگان خویش را به فهم لطائف اسرار و استبصار دقیق اشارات، رموز خفی و مکنونات غیبی کرامت داده و فهم قرآن، لطائف و اشارت‌های آن را به ایشان الهام کرده است (همان، ج ۱: ۴۱).

قشیری در روش خود به عقل کاملاً اعتماد ندارد. عقل برای او در مراحل اولیه تصحیح ایمان ضروری می‌نماید؛ ولی برای درک معارف بلند و لطائف و اشارات وحی، به چیزی بالاتر از آن احتیاج دارد که وابسته به طی مراتب سلوک است که از قلب شروع و به ترتیب باید از مراتب روح، سر و سرالسر بگذرد تا به عین‌السر برسد (قاسم‌پور، ۱۳۹۱: ۲۱۹)؛ بنابراین مبنای تأویل در تفسیر قشیری، معرفت مبتنی بر تجربه عرفانی است.

مبیدی در نوشتن *کشف‌الأسرار* با کنار هم گذاشتن تفسیر باطنی و ظاهری روش غیرمتعارفی را پیش گرفت. به نظر وی تفسیر ظاهری بدون تفسیر باطنی رهنمودی برای خواننده ندارد. این موضوع، ارتباط اساسی بین شریعت و حقیقت (طریقت) را نزد مبیدی نشان می‌دهد (کیلر، ۱۳۹۴: ۹۱): «که حقیقت مر شریعت را چون جان است مر تن را، تن بی جان چون بود، شریعت بی حقیقت هم چنان بود» (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۴۶۸)؛ «تا بدانی که هر دو درهم پیوسته و درهم بسته، حقیقت بی شریعت به کار نیست، و شریعت بی حقیقت راست نیست. چون هر دو به هم جمع گشت، آنکه اولئک هم الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا [انفال: ۴]، ای - صدقوا صدقاً و حقوا حقاً. مؤمنان به حقیقت ایشان‌اند که هم در شریعت درست‌اند، هم در حقیقت» (همان، ج ۴: ۱۱).

میبدی در بسیاری از اوقات در کشف/الأسرار، تفاسیری را که بدعت می‌شمرد، محکوم می‌کند و ظاهراً تأویل را جایز نمی‌شمرد. او نوبت سوم تفسیر خود از آیه یکم سوره مبارکه حدید را با این اندرز آغاز می‌کند: «راه تأویل مرو که راه تأویل رفتن زهر آزموده است و به خار، خار از پای برون کردن است» (همان، ج ۹: ۴۸۶).

میبدی تأویل آیات تشبیهی قرآن و تأویلی را که با ظاهر قرآن در تعارض باشد، نمی‌پذیرد و مذموم می‌داند؛ اما تدبیر در قرآن و فهم آن را به عارفان، که دیده مکاشفه به آنها داده شده است، اختصاص می‌دهد و بدینگونه، معرفت به معارف باطنی قرآن، تنها بر آنانی آشکار می‌شود که آینه نفس صیقل داده و زنگار تعلقات از آن زدوده‌اند: «سه‌دیگر اندیشه کردن در قرآن، آن را تدبیر حقیقت و مکاشفه گویند. اول صفت عامه مسلمانان است، دوم صفت زاهدان است، سوم صفت عارفان است. ایشان را دیده مکاشفه دهند تا هر حجاب که بود میان دل ایشان و میان حق برداشته شود. همه آرزوهاشان نقد شود. آب مشاهدت‌شان در جوی ملاطفت روان شود. دل از ذکر پر، و زبان خاموش! سر از نظر پر، و خود را فراموش! وقار فریشتگان دیده، و ثبات ربانیان یافته، و به سکینه صدیقان در رسیده؛ و مرد تا اینجا نرسد، نشاید او را در بحر جلال قرآن شدن، و استنباط جواهر مکنون آن کردن، لابل که هر ساعتی و هر لحظه‌ای بریدی از هیبت و بی‌نیازی قرآن دست رد به سینه وی باز نهد؛ که این علم سر حقیقت» (همان، ج ۲: ۶۱۲).

۶- تحلیلی بر یافته‌های پژوهش

تا پیش از تفسیر جعفر الصادق، بین ظاهر و باطن قرآن فاصله بود و مفسران در ظاهر قرآن و خارج از متن مدنظر برای تفسیر می‌زیستند. در تفسیر منسوب به امام صادق (ع) با یکی از قدیمی‌ترین شواهد تفسیر نمادین مبتنی بر تجربه عرفانی روبه‌رو هستیم؛ تفسیری که قرائت باطنی قرآن است و در آن، معانی متعددی را کشف می‌کند؛ زیرا خود اشکال متعددی دارد. این تفسیر حاصل تلاقی تجربه عرفانی و نور باطنی با نص قرآنی است. از این تلاقی، زبانی پدید می‌آید که همان زبان عرفانی است. این زبان، هم لفظ و هم نماد است (همان: ۱۸۰). به عبارتی در تفسیری که به امام صادق (ع) منسوب است، به واسطه تجربه روحانی، همه مبانی تفسیر عرفانی، یعنی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی گرد هم آمده‌اند.

قشیری و میبدی، هر دو، در تفسیر اشاری خویش، بنا را بر تجربه عرفانی نهاده‌اند که برای نخستین بار امام صادق (ع) در تفسیر قرآن پایه گذاشت و خوانش جدیدی از قرآن، فهم آن و زبان عرفانی را ایجاد کرد. بحث هستی‌شناختی از پیوند بین ظاهر و باطن و اتحاد شریعت، طریقت و حقیقت، شکل می‌گیرد؛ انسان با عمل به شریعت و طی مراحل سلوک و طریقت قادر خواهد بود به حقیقت برسد. در طی این مراحل، معرفت انسان بیشتر می‌شود و به مراتب و لایه‌های عمیق‌تری از کلام الهی دست می‌یابد و سرانجام به حقیقت کامل می‌رسد و این شاکله مبنای معرفت‌شناختی تفسیر عرفانی است. برای بیان تجربه‌های عرفانی به علت عجز زبان، نیاز به تمثیل و زبان رمزی است و بدین صورت زبانی حاصل می‌آید که محصول تجربه عرفانی و متن مقدس قرآن است.

۶-۱ مبنای هستی‌شناختی

قرآن هم معنای ظاهری دارد و هم معنای باطنی؛ به همین سبب است که با تفسیر و تأویل روبه‌رو می‌شویم. تفسیر شرح معانی بر اساس ظاهر کلمات و تأویل اسرار باطنی و مکنونات کتاب الهی است. دیدیم که هم میبدی و هم قشیری بر تفسیر ظاهری و باطنی در کنار هم اعتقاد دارند. هر دوی آنها به اتحاد بین شریعت، طریقت و حقیقت باور دارند و راه

رسیدن به حقیقت را در عمل به احکام شریعت و طی طریقت می‌دانند.

۲-۶ مبنای معرفت‌شناختی

عارفان بین قرآن، انسان و جهان تطابق قائل‌اند. آن کس که در باطن خود سیر می‌کند، امکان دسترسی به باطن جهان و قرآن را دارد؛ بنابراین برای رسیدن به معانی باطنی قرآن (حقیقت) باید به تزکیه نفس (طریقت) پرداخت. قشیری و میبدی به مراتب قرآن و بطون آن معتقدند و یکی از مهم‌ترین ارکان این دیدگاه، روایتی از امام صادق (ع) است که در دیباچه تفسیر جعفرالصادق آمده است؛ بدینگونه این حدیث در شکل‌گیری شالوده هرمنوتیک صوفیانه هر دو تفسیر نقش بسزایی دارد. هر دو مفسر بر این باورند که راه رسیدن به معرفت الهی و بطون قرآن، سلوک و تجربه عرفانی است. تنها تأویلی پذیرفتنی است که از تطبیق کتاب تکوین و تدوین حاصل شود.

۳-۶ مبنای زبان‌شناختی

همانطور که پیشتر گفته شد، همه روایات امام (ع) در کشف‌الأسرار با ذکر نام امام (ع) و با عبارات «قول جعفر بن محمد» و «امام جعفر (ع)» ... بیان شده است؛ درحالی که در لطائف جز در یک جا نشانی از نام امام (ع) نیست. پیشتر بیان کردیم، میبدی از روایات آزادانه استفاده می‌کند و در بیشتر اوقات به مرجع نقل‌کننده حدیث اشاره نمی‌کند؛ مگر آنجا که اثبات مرجع برایش اهمیت دارد و درصدد است تا از عقیده‌ای دفاع کند. با توجه به این موضوع و نوع زبان عرفانی تفسیر کشف‌الأسرار، به نظر می‌رسد میبدی نسبت به متن وفادارتر بوده است و سخنان امام را فقط همانند یک تفسیر و قول یک صوفی و منحصر در حقایق سلمی - آنچنان که قشیری بهره گرفته - استفاده نکرده است؛ بلکه سخنان ایشان را روایات عرفانی امامی عارف و پیشوایی مذهبی دانسته است. ذکر واژگان «امام» و «علیه‌السلام» در کنار نام حضرت، و استفاده از روایات شیعی، شاهد خوبی بر این مدعاست. این موضوع مبین عدم تعصب مذهبی میبدی و جایگاه و عظمت امام (ع) در نزد اوست. ساختار زبان عرفانی در کشف‌الأسرار از همان سبک و سیاق تفسیر جعفرالصادق در حقایق سلمی پیروی کرده است و از راه استنباط و تجربه‌های عرفانی برای عارف حاصل می‌آید؛ اما شیوه تفسیری میبدی فرصت بسیاری برای او فراهم کرده است تا نکات خاص خود را در تفسیر بیان کند. این موضوع سبب می‌شود که او از روایات امام صادق همانند یک پیشوای مذهبی و عارفی راستین، بهره برده و این بهره‌برداری منحصر به حقایق سلمی نباشد. تمسک به کلام وحی، احادیث پیامبر (ص) و سلف صالح او، سبب شد تا تفسیر کشف‌الأسرار سرشار از پند و اندرز باشد و خوانندگان بتوانند نکات لازم برای آگاهی از دین خود را به دست آورند و این موضوع منحصر در شیعه و سنی و صوفی و غیرصوفی نیست. میبدی در مذهب، متعصب نیست.

ازسوی دیگر، تفسیر قشیری بیان اشارات قرآن به زبان اهل معرفت، یعنی متصوفه است و مبتنی بر مفاد سخنان یا نتایجی است که از اصول و مبانی آنها به دست می‌آید؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت دلیل روش قشیری، آنچنان که بیان شد، نمی‌تواند چیزی جز تعصب او در مرتبه یک سنی و صوفی حریص باشد که می‌خواهد اعتدال بین تصوف و تسنن را حفظ کند و هر دو طرف را راضی نگاه دارد. به گفته ابراهیم بسیونی در مقدمه لطائف‌الإشارات هدف و نهایت غایت قشیری این بوده است که سخنان برخی منتسبین به تصوف را از تفسیر اشاری باید خارج کرد و در این خارج کردن اولویت با تأویلات اعتزالی، شیعی، بدعت‌آمیز و مخرب است تا از آیات قرآن برای عقاید مخرب بهره‌برداری نکرد؛ زیرا این عمل، جرمی بزرگ در حق ظاهر قرآن است (بسیومی، ۱۹۸۱ م: ۲۵). درست به همین دلیل است که سخنان امام صادق (ع) در لطائف همانند یک پیر طریقت استفاده شده و منحصر به حقایق سلمی شده است؛ هرچند نام و

هرمنوتیک صوفیانه در لطائف متأثر از حدیثی از امام صادق (ع) است. قشیری از به‌کارگیری روایات امام (ع) از منابع دیگری غیر از حقایق سلمی، حتی منابع اهل تسنن، پرهیز کرده است تا بدینگونه دین خود را به تسنن ادا کرده باشد؛ اما همچنان که پیشتر نیز بیان شد، ساختار تفسیر عرفانی متأثر از تجربه، که برای نخستین بار امام صادق (ع) آن را به کار برده است، چنان بر تفاسیر عرفانی پس از خود و زبان و اصطلاحات صوفیان تأثیر گذاشت که قشیری و دیگر متصوفه را ناگزیر کرد از آن پیروی کنند.

۷- نتیجه‌گیری

در هر دو تفسیر، تجربه روحانی بنای تفسیر عرفانی و مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی را شکل می‌دهد.

۱) قشیری و میبیدی هر دو از تفسیر جعفرالصادق بهره برده‌اند و با خوانش باطنی قرآن، معانی متعددی را در قرآن می‌جویند. حدیثی از امام صادق (ع) که قرآن را دارای مراتب چهارگانه عبارت، اشارت، لطائف و حقیقت می‌داند، از عوامل مؤثر در این دیدگاه است. هرکس بسته به مرتبه روحانی و به قدر معرفت خویش به یکی از این لایه‌ها دست می‌یابد. معرفت واقعی و حقایق قرآن از آن اولیای الهی است.

۲) هر دو مفسر تفسیر ظاهری و باطنی را در کنار هم قبول داشته‌اند و بر اتحاد شریعت، طریقت و حقیقت تأکید دارند.

۳) قشیری ۴۶ بار از احادیث منسوب به امام صادق (ع) در تفسیر خود استفاده کرده است. همه این روایات برگرفته از تفسیر جعفرالصادق در کتاب حقایق التفسیر سلمی است؛ این کتاب تنها منبع آن است. همه احادیث استفاده‌شده قشیری جنبه عرفانی و تأویل دارد.

۴) میبیدی در ۴۸ جای کشف‌الأسرار از روایات امام صادق (ع) استفاده کرده است که ۳۱ عدد از آنها در نوبت دوم و ۱۷ عدد در نوبت سوم آمده است. ۱۹ روایت از این ۴۸ روایات، مربوط به تفسیر جعفرالصادق است و بقیه از منابع دیگری نقل شده است. میبیدی علاوه بر تفسیر عرفانی و تأویل، از انواع دیگر روایات امام صادق (ع) مانند احادیث فقهی، شرح نزول، بیان مصداق و شرح داستان‌های قرآن، هرچند اندک، استفاده کرده است.

۵) قشیری مضمون برخی از روایات امام را از قول خویش بیان کرده است و بعضی احادیث دیگر را با عبارت «یقال» به منزله عبارات اهل طریقت ذکر می‌کند. او جز در یک جا نامی از امام (ع) نمی‌برد. همه روایات امام (ع) در کشف‌الأسرار با ذکر نام راوی، یعنی امام (ع) آمده و همواره با احترام، از آن حضرت یاد شده است.

۶) ساختار و شیوه نگارش قشیری در لطائف، در بیشتر اوقات، بسیار نزدیک به زبان تفسیر جعفرالصادق در حقایق سلمی است. میبیدی از سخنان گوناگون، به‌ویژه سلمی، در تفسیر خویش بهره گرفته است و ساختار تفسیر عرفانی در کشف‌الأسرار متأثر از تجربه عرفانی است؛ اما روش او در تفسیر فرصت بیشتری برای بیان مطالب به او می‌دهد.

۷) تفسیر میبیدی آزادانه‌تر از قشیری است. میبیدی کلمه یا عبارات را بدون توجه به قرینه قرآنی آن، تفسیر می‌کند؛ اما قشیری بیشتر به متن تمسک جسته است و هرچند تفسیری اشاری ارائه می‌کند، معنای ظاهری آیه را می‌پذیرد. وی بر حفظ نص قرآنی مصرّ است و آن را به دیده تقدیس می‌نگرد. تفسیر قشیری از سبک سنتی پیروی می‌کند؛ موجز است و دامنه نقل‌گرایی در آن نسبت به کشف‌الأسرار بسیار محدود است؛ درحالی که در کشف‌الأسرار، منقولات

جایگاه مهمی دارند و آموزه‌های عرفانی و حدیث‌گرایانه در این تفسیر با یکدیگر ارتباطی کامل دارند. ۸) میدی نسبت به متن روایات وفادارتر بوده و سخنان امام (ع) را هم مانند سخنان یک امام و پیشوای مذهبی و هم مانند سخنان یکی از بزرگان طریقت به کار برده است؛ وی علاوه بر حقایق سُلمی، از دیگر منابع نیز روایات امام صادق (ع) را آورده است. ذکر واژگان «امام» و «علیه‌السلام» در کنار نام حضرت، مبین جایگاه و عظمت آن امام در نزد میدی است. این درحالی است که قشیری از روایات منسوب به امام تنها در قالب کلام اهل تصوف بهره برده است و بر راضی نگه داشتن اهل تصوف و تسنن در لطائف اصرار دارد.

یادداشت‌ها

۱. مولایی‌نیا و همکاران در مقاله «امام صادق در تفسیر کشف‌الأسرار» تعداد ۴۴ روایت ذکر کرده‌اند که ۲۸ روایت در نوبت سوم و ۱۶ روایت در نوبت دوم است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آتش، سلیمان (۱۳۸۱). مکتب تفسیر اشاری، ترجمه توفیق ه. سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. آملی، سید حیدر (۱۴۲۲ ق.). المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل الكتاب الله العزيز المحکم، به کوشش سید محسن موسوی تبریزی، جلد اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. اعتصام، حامد (۱۳۸۸). «جست‌وجویی در منابع کشف‌الأسرار»، مجله معارف، شماره ۶۸، ۶۸-۴۱.
۵. سُلمی، ابو عبدالرحمن (۱۳۸۸). تفسیر جعفر الصادق، مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سُلمی، جلد اول، به کوشش نصر... پورجوادی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
۶. بسیونی، ابراهیم (۱۹۸۱ م.)، مقدمه محقق بر تفسیر لطائف‌الإشارات، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، چاپ سوم.
۷. تدین، مهدی؛ میرباقری فرد، علی اصغر (۱۳۹۲). مقدمه تفسیر عرفانی منسوب به امام جعفر صادق (ع)، تهران: سخن.
۸. سندز، کریستین زهرا (۱۳۹۵). تفاسیر صوفیانه قرآن، ترجمه زهرا پوستین دوز، تهران: حکمت.
۹. سیفی، علی اصغر (۱۳۷۸). «تأثیر روح الأرواح بر تفسیر کشف‌الأسرار»، یادنامه ابوالفضل رشیدالدین میدی، به کوشش یدالله جلالی پنداری، یزد: انتشارات یزد، ۳۵۶-۳۹۴.
۱۰. شمع‌ریزی، سید محمد، (۱۳۸۶). «تفسیر لطائف‌الإشارات و ویژگی‌های آن»، مطالعات اسلامی، ۷۶، ۷۱-۹۳.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۶). ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، جلد ۱۹، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، چاپ پنجم.
۱۲. فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۸). مقدمه محقق بر رساله قشیری، تهران: زوآر.
۱۳. قاسم‌پور، محسن (۱۳۹۲). جریان‌شناسی تفسیر عرفانی، تهران: سخن.
۱۴. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۷۸). رساله قشیری، تهران: زوآر.
۱۵. _____ (۱۹۸۱ م.). لطائف‌الإشارات، تحقیق ابراهیم بسیونی، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، چاپ سوم.

۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق.). *الکافی*، محققان علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. کیلر، آنابل (۱۳۹۴). *هرمنوتیک صوفیانه در کشف‌الأسرار*، ترجمه جواد قاسمی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۱۸. مشرف، مریم (۱۳۹۳). «مارتن ون: استاد تصوف و عالم قرآنی: ابوالقاسم قشیری و لطائف‌الإشارات»، *نقد کتاب ایران و اسلام*، شماره ۳ و ۴، ۱۲۷-۱۴۰.
۱۹. مولایی‌نیا، عزت‌ا...؛ ولینواز جهزدانی، سعیده؛ نوردیها، شهیده (۱۳۹۱). «امام صادق (ع) در تفسیر کشف‌الأسرار»، *بینات*، شماره ۷۶، ۲۷-۴۲.
۲۰. میدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). *کشف‌الأسرار و عدل‌الابرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
۲۱. نوپا، پل (۱۳۷۳). *تفسیر عرفانی و زبان قرآنی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

References

- 1) Atash, solayman, (2002), *School of esoteric interpretation*, translated by Tofigh H. Sobhani, Tehran, University Publication Center.
- 2) Amoli, Sayyed Heydar, (2001), *Al-Mohit al-A'zam & al-Bahr al-Khazam*, efforted by Sayyed Mohsen Mousavi Tabrizi, first volume, Tehran, Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- 3) Bassiyouny, Ibrahim, (1981), *Introduction of Lata'if al-Isharat*, Third edition, Cairo, The Egyptian Public Authority for the Book.
- 4) E'tesam, Hamed, (2009), "A Search for resources of Kashf al-Asrar", *Ma'arif magazine*, Vol. 68, Pp 41-68.
- 5) Foroozanfar, Badi' al-Zaman, (1999), *Introduction of al-Risalah al-Qushayiriyah*, Tehran, Zavvar Pub.
- 6) Keeler, Annabel, (2015), *Sufi hermeneutics': Qur'an Commentary of Rashid al-din Meybodi*, translated by: Javad Qasimi, Tehran, MiraseMaktoob (Written Heritage) Research Institute.
- 7) Koleyni, Muhammad bin Yaqub, (1987), *al-Kafi*, Researched by Ali Akbar ghaffari & Muhammad Akhoondi, Tehran, Islamic Book House.
- 8) Meybodi, Ahmad ibn Muhammad, (1992), *Kasf al-Asrar & Oddat al-Abrar*, efforted by Ali Asghar Hikmat, Tehran, Amir Kabir Pub.
- 9) Molaee Nia, Ezzat Allah, ValinavazSaeedeh, Nooriha, Shahideh, (2012), "Imam Sadiq (as) in Tafsir Kashf al-Asrar", *Bayyemat*, Vol. 76, winter, Pp. 27-42.
- 10) Mosharraf, Maryam, (2014), "Sufi master and Qur'an Scholar: Abu al-Qasim al-Qushayri and the Lata'if al-Isharat", *Iran & Islam Quarterly Book Review*, vol. 3 & 4, Pp. 127-140.
- 11) Nwya, Paul, (1994), *Mystical interpretation and Quranic language*, Translated by: Ismail Saadat, Tehran, University Publication Center
- 12) Qasim Poor, Mohsen, (2013), *Flowology of mystical interpretation*, Tehran, Sokhan (speech) Pub.
- 13) Qushayri, Abd Al-Karim, (1981), *Lata'if al-Isharat*, Researched by Ibrahim Bassiyouny, third Edition, Cairo, The Egyptian Public Authority for the Book.
- 14) _____ (1999), *al-Risalah al-Qushayiriyah*, Tehran, zavvar Pub.
- 15) Sands, Kristin Zahra, (2016), *Sufi Commentaries on the Qur'an in classical Islam*,

Tehran, Hikmat Pub.

16) Seyfi, Ali Asghar, (1999), "The effect of the Ruh al-Arvah upon Kashf al-Asrar", *Memorandum of Abu Al-Fadl Rashid Al-Din Meybodi*, efforted by Yad Allah JalaliPendari, Yazd, Pp. 356-394.

17) Sham'rizi, Sayyed Muhammad, (2007), "Tafsir Lata'if al-Isharat and its characteristics", *Islamic studies*, Vol. 56, Summer, Pp. 93-71.

18) Solami, Abu Abd al-Rahman, (2009), *Ja'far al-Sadiq Tafsir, A Collection of Works by Abu Abd al-Rahman Solami*, first volume, efforted by Nasrollah Poorjavadi, Tehran, Hikmat and Philosophy Research Institute.

19) Tabatabae, Seyyed Muhammad Hossein, (2007), *Al-Mizan (Balance)*, Translated by Sayyed Muhammad Baqir Mousavi Hamedani, Vol. 19, Fifth Edition, Tehran, Allamah Tabatabae Scientific and Intellectual Foundation.

20) Tadayyon, Mahdi, Mir BagheriFard, Ali Asghar, (2013), *Introduction of Tafsir Ja'far al-Sadiq*, Tehran, Hikmat Pub.





پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی