

بررسی و تحلیل تأویلات رشید الدین میبیدی پیرامون آیات مربوط به "مرگ" در کشف الاسرار

دکتر مریم السادات اسعدی فیروزآبادی¹

عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور

چکیده

در این پژوهش، دیدگاه‌های عرفانی و صوفیانه رشید الدین ابوالفضل میبیدی درباره آیات مرتبط با «مرگ» در کتاب کشف الاسرار بررسی و تحلیل می‌شود.

مرگ، این پیشامد گریزناپذیر و پراهمیت، پدیده‌ای است که به انحای گوناگون در قرآن کریم از آن سخن رفته است. میبیدی، آنگونه که شیوه غالب او است، در نوبت سوم کتاب خویش، به تأویل آیات می‌پردازد. تأویلات او عمدتاً به دو شیوه تطبیقی و ذوقی صورت می‌گیرد که بخش عمده آن به شکل تطبیقی است و در آن مؤلف می‌کوشد به نحوی مطالب آیه را با اصول و عقاید عرفا و متصوفه مرتبط و منطبق ساخته، بر این اساس آن‌ها را تشریح کند. در برخی آیات نیز وجوه متعددی را در تأویل یک آیه بیان می‌کند که برخی از آن‌ها ذوقی و برخی تطبیقی است. این نوشتار که موارد یاد شده را به صورت توصیفی - تحلیلی بررسی می‌کند، نشان می‌دهد که میبیدی با تأویل آیات به طرح مباحثی چون موت ارادی عرفا، احوال متصوفه در هنگام نزع، دیدگاه اهل عرفان نسبت به پدیده مرگ و نقش آن در وصال حق و ... پرداخته و با استناد به سخنان، اشعار و حکایات نقل شده از بزرگان دین و عرفان موضوع را تبیین نموده است.

واژه‌های کلیدی: کشف الاسرار، رشیدالدین میبیدی، مرگ، تأویل، عرفان.

1- ma2463@yahoo.com

تاریخ پذیرش

91/11/26

تاریخ دریافت

91/9/29

مقدمه

تفسیر عظیم کشف الاسرار یکی از بزرگترین و معتبرترین کتب تفسیری به زبان فارسی است که به سبب لطافت و ظرافت در طرح دیدگاه‌های عرفانی اهل تصوف در تفسیر آیات قرآنی، از دیرباز مورد توجه بوده است. این کتاب، از سه نوبت تشکیل شده است.

رشید الدین ابوالفضل میبیدر نوبت اول، قرآن را ترجمه می‌کند. در نوبت دوم، به تفسیر لغوی و معنوی آیات می‌پردازد و اخبار و احادیث مربوط به آیه، احکام شرعی و اخلاقی، مثل‌ها و قصه‌ها، وقایع تاریخی و شأن نزول آیات را بیان می‌کند و در نوبت سوم، تفسیر آیات را بر اساس مشرب و ذوق عرفا و متصوفه ارائه می‌دهد. او در این نوبت، بر اساس تجربه درونی، احساس، ادراک و استنباط خود و عرفای دیگری که از سخنان، اشعار و دیدگاه‌های آنان بهره می‌گیرد، در واقع دست به تأویل می‌زند.

خداوند در برخی از سوره‌های گوناگون قرآن کریم در باره مرگ، این رویداد مهم و اجتناب ناپذیر در زندگی آدمیان، سخن به میان آورده است. لحن کلام حق و چگونگی طرح این موضوع در آیات گوناگون با یکدیگر تفاوت دارد، اگرچه در مواردی با یکدیگر مشابه است. صاحب کشف الاسرار، به شیوه خود، مطالب گوناگون مطرح شده در آیات را در نوبت سوم کتابش، با در آمیختن به معتقدات اهل تصوف، با رنگ و بوی صوفیانه و عرفانی تشریح و تبیین می‌کند و به تأویل روی می‌آورد.

تأویلات میبیدی عمدتاً به دو صورت تطبیقی و ذوقی است. در این مجال، برخی آیات مربوط به مرگ که در نوبت سوم کتاب از آن‌ها سخن رفته است، از جهت نوع تأویل و دیدگاه‌های صوفیانه بررسی می‌گردد.

گفتنی است که میبیدی تمام آیات مرتبط با موضوع مرگ را در نوبت سوم مطرح نکرده، بلکه تنها آیاتی را که مناسب تلفیق با مباحث عرفانی بوده، طرح نموده، پیرامون آن سخن رانده است. از آن جا که سخنان و مطالب ارائه شده توسط صاحب کشف الاسرار از نظم خاصی در تفسیر آیات تبعیت نمی‌کند، لذا نگارنده می‌کوشد در ترتیب ذکر و بررسی آیات،

به گونه‌ای عمل کند که آیات و مطالب مرتبط با هم، در کنار یکدیگر جای گیرند. ضمناً به جهت آن که در ترجمه میبیدی کلماتی استعمال شده که امروزه به کار نمی‌رود، لذا ترجمه‌ای که ارائه می‌گردد، از الهی قمشه ای است.

تعریف تأویل:

تأویل از ریشه ی «أول» به معنی رجوع است. (بابایی و...، 1379: 31) این واژه در لغت به معنی بازگرداندن چیزی به اول و تأویل متن، تلاش برای راهیابی به افق معنایی اصیل متن است. (احمدی، 1388: 497) قرآن کریم چون به صورت وحی از عالم بالا فرود آمده است، تنزیل نامیده می‌شود؛ اما تأویل برعکس تنزیل، عبارت است از منجر کردن؛ یعنی بازگرداندن به اصل. (محمدی آسیابادی، 1387: 48)

«تأویل جایی مطرح است که تنزیل رخ داده باشد و از آن جا که همه هستی به نوعی تنزیل عالم معنا و ملکوت است، هیچ چیز در این عالم بی نیاز از تأویل نیست.» (همان) به قول اومبرتو اکو، «یک اثر تا زمانی که به عنوان اثر وجود دارد، به روی اشکال تأویل گشوده است.» (احمدی، 1388: 353)

در متون دینی گاهی معنا مبهم است؛ امام‌مؤمنان ناگزیرند معنا را دریابند لذا، تأویل این متون اجتناب ناپذیر است و تأویل بیشتر در متون دینی کاربرد دارد. (همان: 59)

تفسیر فقط به جنبه ظاهری نصّ التفات دارد و از صورت عبور نمی‌کند؛ اما تأویل نهان گراست. (حامد ابوزید، 1998: 413 و 136)

اغلب مفسران گذشته میان تفسیر و تأویل تفاوتی قائل نبودند و آن دو را به یک معنی می‌دانستند؛ اما مفسران متأخر در بیان معنی اصطلاحی تأویل نظریات دیگری هم ارائه داده اند که به ذکر چند مورد اکتفا می‌شود:

«- تأویل همان تفسیر باطن لفظ است.

- تأویل بیان معانی اشاری آیات قرآنی است.

- تأویل در مواردی است که به استنباط و درایت مربوط می‌گردد». (قاسم پور، 1381:

15-16)

تأویل صوفیان:

صوفیه از مهم ترین گروه‌های تأویل کننده قرآن و سنت به شمار می‌روند که برای اثبات مبانی فکری و عقیدتی خود به تأویل روی آورده، در مواردی قرآن را با عقاید خود منطبق ساخته‌اند. (برای اطلاعات بیشتر رک: همان: 132، نیز رک: زرنکی یزدی، 1374: 138)

تأویلات میبیدی در نوبت سوم کشف الاسرار، ذوقیات و اشاراتی است که رشید الدین با ارائه آنها قصد دارد مشرب عرفانی خود و دیگر عرفا را از نقطه نظر عدم مغایرت با شریعت تبیین کند. این دریافت‌های عرفانیگانه از خود اوست و گاه این تأویلات با نکته ای لطیف همراه است که او از گذشتگان نقل می‌کند. به طور کلی می‌توان گفت میبیدی در نوبت سوم برخی آیات را به شکل تطبیقی و برخی دیگر را به صورت ذوقی تأویل می‌کند. (قاسم پور، 1381: 275)

- تأویل تطبیقی در کشف الاسرار

در این نوع تأویل مفسر می‌کوشد آیات قرآن را با مشرب عرفا و صوفیان تطبیق دهد. به عبارت دیگر، یکی از اصول تصوف را که مربوط به مدارج ارباب سلوک است یا شرح مقامات و یا احوال و کرامات، با آیات قرآن تطبیق می‌دهد و تلاش می‌کند منشأ آن اصول را قرآنی نشان دهد. میبیدی در نوبت سوم از رهگذر آیات قرآن و در پرتو اشارات ولطایفی که بیان می‌دارد، به بازخوانی اندیشه‌های عرفانی و اصول تصوف می‌پردازد. (همان: 279) گلدزیهر (Goldziher)، بر این باورست که صوفیان، با بهره‌گیری از آیات قرآن، در پی آنند که اندیشه‌های خود را مطابق با دین نشان دهند. (گلدزیهر، 1383: 237) آنان از آیات برای پشتیبانی از مذهب خود استفاده می‌کنند؛ مثلاً در مورد آیه «إِنَّا لِلَّهِ وَاِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره/156)، می‌گویند چنان چه در معنی

این آیه وسعت بیش تری داده شود، می توان آن را به معنی « فناء فی الله » دانست (همان: 177) که اصطلاحی معروف در عرفان است.

قشیری که در تطبیق اصول تصوف با موازین شرع شهره است، آیه «...فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ» (روم/15) (...مسرور و محترم به باغ بهشت منزل گیرند) را به سماع اهل تصوف تفسیر می کند. (عمید زنجانی، 1379: 261) و یا رشید الدین میبیدی که در تأویل آیه « قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ...» (آل عمران/31) « بگو اگر خدا را دوست دارید از من پیروی کنید تا خدا دوستتان بدارد...» می نویسد: «ابتدا این آیت به زبان اهل طریقت به "جمع و تفرقت" باز می گردد. تحبون الله "تفرقت" است یحببکم الله "جمع" است. تحبون الله خدمت "شریعت" است. یحببکم الله کرامت "حقیقت" است... میبیدی با عنایت به آیه فوق "فرق و جمع" را که از مصطلحات مشهور صوفیان است تبیین می کند و در کنار آن به مفهوم شریعت و حقیقت می پردازد و خاطر نشان می سازد که با "طریقت" می توان از سطح "شریعت" به اوج "حقیقت" به پرواز در آمد». (قاسم پور، 1381: 281)

بررسی نمونه‌هایی از تأویل تطبیقی در آیات پیرامون مرگ در کشف الاسرار

« وَ إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَ ا... مُخْرَجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ » « فَقَلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضَهَا كَذَلِكَ يُحْيِي ا... الموتي و يُرِيكُمْ اِيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ » (بقره 73-72)

«به یاد آرید وقتی که نفسی را کشتید و یکدیگر را در موضوع آن قتل متهم کرده و کشمکش برپا کردید و خداوند رازی که پنهان می داشتید آشکار فرمود» «پس (دستور داده شد که) پاره ای از اعضای آن گاو را بر بدن کشته زنید آنگاه بنگرید که اینگونه خداوند مردگان را زنده خواهد فرمود و بر شما آیات قدرت خویش را نمودار گرداند.»

این آیات در مورد کشته شدن شخصی به نام «عامیل» در میان قوم موسی است. بنی اسرائیل می کوشیدند این قتل را پنهان سازند؛ اما خداوند با تدبیر خود راز آن‌ها را برملا ساخت؛ بدین ترتیب که دستور داد آنها گاوی را کشته، پاره ای از اعضای آن را بر مقتول

32 فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

زنند. قوم موسی پس از سؤال و جواب بسیار در چگونگی مشخصات گاو، این کار را انجام دادند و مقتول به فرمان خداوند زنده شد و عموزاده خود را قاتل خواند و دوباره رحلت کرد. (میبدی، 1376، ج 1: 232-233)

رشیدالدین در تفسیر این آیه در نوبت سوم کشف الاسرار، دست به تأویل تطبیقی می‌زند. او ابتدا از قتل، «قتل نفس» را اراده کرده، آن را به دو نوع «صورت و معنی» تقسیم می‌کند. به گفته او، کسی که از روی صورت خود را بکشد، به عذابی بسیار دردناک دچار می‌شود. فحوای کلام او نشان می‌دهد مراد او از این قتل، «خودکشی» است که به گفته او به طرقتی چون بلعیدن سم، پرتاب کردن خود از کوه و غیره صورت می‌گیرد؛ اما برداشت عرفانی او در نوع دوم قتل که از روی معنی صورت می‌گیرد، بیشتر آشکار می‌شود. او این مسأله را به کشتن «نفس اماره» توسط سالک یا به «مجاهدت» ربط می‌دهد که نتیجه آن زنده شدن «دل مرده» به نور مشاهدت و دست یابی به حیات جاویدان است. (همان: 238-239)

میبدی می‌نویسد: «آنکس که خود را به شمشیر مجاهدت از روی معنی بکشد، به ناز و نعیم باقی و بهشت جاوید رسید ... قوم موسی را گفتند زنده ای بکشید تا کشته ای زنده شود، اشارت به اهل طریق است که نفس زنده را به شمشیر مجاهدت بکشند بر وفق شریعت تا دل مرده به نور مشاهدت زنده شود.» (همان) گفتنی است، از «نفس» در کتاب‌های عرفانی به وجوه گوناگونی تعبیر شده است. غزالی در کیمیای سعادت، نفس را بر «جان»، «دل»، «معنی باطن» و «روح» اطلاق کرده است. (رک: غزالی، 1372: 11)

عزالدین محمود کاشانی، مراد از نفس را، نفس ناطقه انسانی می‌داند که عبارت از مجموع خلاصه لطایف اجزای ترکیب بدن است و به آن روح حیوانی و طبیعی می‌گویند و نفس اماره، لوامه و مطمئنه را همگی از اسامی آن بر حسب مراتب مختلف آن برمی‌شمارد. (کاشانی، 1387: 57)

انصاری می‌نویسد: «نفس، چیزی لطیف است در قالب و محلّ خصائل ناپسندیده، چنانکه روح لطیفه ای است در قالب و محل اخلاق پسندیده.» (انصاری، 1380: 57)

هجویری، نفس را در لغت به معنی وجود چیزی و حقیقت و ذات آن می‌داند که در جریان عادات و عبارات مردم بر معانی زیادی اطلاق می‌گردد که از جمله آن می‌توان: «روح»، «مروت»، «جسد» و «خون» را ذکر کرد. به گفته او، در نزد محققان متصوفه، مراد از نفس، هیچیک از این موارد نیست؛ اما همگی اتفاق نظر دارند که منبع شر است. (هجویری، 1387: 295-296)

میبیدی خود نیز در کشف الاسرار، نفس را در معانی مختلفی به کار برده است که از جمله آن «کالبد و بعد جسمانی» و «وجود» به طور کلی است. (رک میبیدی، 1376، ج 1: 605 نیز میبیدی، ج 10: 376، همچنین برای اطلاع از کاربردهای گوناگون نفس در کشف الاسرار، رک: دزفولیان، 1388: 242-246)

به نظر می‌رسد رشیدالدین در تفسیر عرفانی این آیه در نوبت سوم، از «نفس» در ترکیب «قتل نفس» «وجود و کالبد جسمانی» و از نفس در قتل آن از روی معنی، نفس اماره را اراده کرده است که رسالت اصلی عرفان، مبارزه با آن است. هجویری می‌نویسد: «مخالفت نفس، سر همه عبادتهاست و کمال همه مجاهدتها، و بنده جز بدان به حق راه نیابد» (هجویری، 1387: 296)

و این قتل نفس، همان موت ارادی عرفا یا مرگ پیش از مرگ است که کاشانی آن را مرگ خواهش‌های نفسانی دانسته و معتقد است حیات حقیقی نفس با این مرگ آشکار می‌گردد. (کاشانی، 1376: 188) قیصری در مقدمه‌ی شرح فصوص الحکم، از موت ارادی، اعراض از دنیا را اراده می‌کند که با این مرگ، آنچه برای میت آشکار می‌شود، برای سالک منکشف می‌گردد و آن را قیامت صغری می‌داند. (قیصری، 1382: 151-152) آشتیانی، منشأ این مرگ را ریاضت‌های علمی و عملی بر می‌شمرد که بر اساس آن، برخی حجاب‌ها برای انسان رفع می‌گردد و حقایق موجود در برزخ را مشاهده می‌نماید. (آشتیانی، 1375:)

34 فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

زمانی که این مرگ تحقق می‌یابد، پرده‌های دل و چشم و گوش کنار رفته، انسان خوابیده بیدار می‌گردد. تا سالک زنده است، گویی در خواب تعلقات است و آن گاه که مرگ خواسته‌های نفسانی محقق می‌گردد، بیدار می‌شود. در این مرتبه، دل آن چه می‌بیند، درست می‌بیند و چشم و گوش درست می‌بینند و می‌شنوند، در چنین مرتبه‌ای، کار انسان، کار خدا، حرف او، حرف خدا و دید او دید خداست و حدیث مشهور « موتوا قبل ان تموتوا » اشاره به همین امر دارد. (تعلیقات حیدر خانی بر فیه مافیه، 1382 : 230)

بنابر آنچه گذشت در می‌یابیم که میبیدی در تفسیر آیه یاد شده در نوبت سوم، به کلی از معنی ظاهری آیه که در باره کشته شدن شخصی توسط قوم موسی و جریان کشف قاتل با کشتن گاو به دستور خداوند است، خارج می‌گردد و مطلب را با تطبیق دادن بر اصول اعتقادی عرفا و متصوفه در زمینه نفس و مجاهده با آن تأویل می‌کند.

« أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ ... » (نساء / 78)

« هر کجا باشید اگر چه در کاخ‌های بسیار محکم مرگ شما را فرا رسد ... »

اگر چه خداوند در این آیه، درباره شمول مرگ و اجتناب ناپذیر بودن آن سخن می‌گوید اما رشید الدین آن گونه که شیوه غالب اوست، در این آیه نیز دست به تأویل تطبیقی می‌زند و کلام حق را با مشرب صوفیانه خود تشریح می‌کند. او از مرگ یاد شده در آیه شریفه، به مرگ جان‌گریز زده، از وقوع چنین مرگی به سوگ می‌نشیند: « آه از مرگ نفس! آه از مرگ دل! آه از مرگ جان! » (میبیدی، 1376، ج 2 : 598) این سخن توسط میبیدی از قول جوانمردی نقل می‌گردد که همواره به هنگام تلاوت آیه یاد شده، چنین بر زبان می‌آورده است (همان) و در آن مراد از «نفس» همان «کالبد و بعد جسمانی» است. صاحب کشف الاسرار درباره مرگ نفس در این جا می‌نویسد: « او که نفسش میرد از دنیا درماند ... او که نفسش مرد از اهل و ولد جدا ماند » (همان : 599) اما مراد از «دل» که پیر میبیدی مرگ آن را باعث درماندگی از عقبی و بازماندن از انس و طرب

بررسی و تحلیل تأویلات رشید الدین میبیدی 35

می‌داند، (همان) لطیفه ای ربانی است که مایه آن نور پاک و از عالم علوی است. (میبیدی، ج 1: 605) و به زبان اشارت: «آن نقطه ای است که دایره وجود از او در حرکت آمد و بدو کمال یافت و سرّ ازل و ابد در او به هم پیوست و مبدأ نظر در او به منتهای بصر رسید و جمال و جلال وجه باقی بر او متجلی شد. " (کاشانی ، 1387 : 67) و اما «جان» که مرگ آن به شدت میبیدی را متأثر می‌سازد و در عبارت نقل شده از آن جوانمرد، با ذکر دو «آه»، فقدان و نیستی آن مورد تأکید و تأسف قرار گرفته است، «سیمرغی است که نشیمن بر قاف عزت دارد... گوهری است از قعر بحر عظمت برخاسته ...» (همان : 64)

ترتیبی که میبیدی برای برشمردن نفس (تن)، دل و جان بر می‌گزیند، برگرفته از ارزش این عناصر در عالم سیر و سلوک عرفانی است؛ با این تفاوت که در این جامرگ نفس نیز موجبات دریغ و افسوس را فراهم آورده است، در صورتی که مرگ تن در عرفان باعث رهایی روح و رسیدنش به حق بر شمرده می‌شود. سننایی می‌گوید:

در جهانی که عقل و ایمانست مردن جسم زادن جانست

(سنایی، 1368: 425)

همین شاعر عارف مسلک، در دو بیت زیر، مراتب تن و دل را در قیاس با یکدیگر این گونه بیان می‌کند:

از در تن که صاحب کلهست تا به دل صد هزار ساله رهست

(همان: 338)

دل یکی منظریست ربانی اندرو طرح و فرش نورانی

(همان: 340)

و اما مرتبه بالاتر از تن و دل، جان است که مرگ و فقدان آن، به شدت عارف را سوگوار می‌سازد؛ چرا که در عرفان، کار با جان است و مرگ جان برای سالک طریق حق فاجعه است و اسباب دوری از حق. میبیدی می‌نویسد: «او که جانش میرد از مولی درماند... او که جانش مرد از خدای صمد درماند» (میبیدی ، 1376 ، ج 2 : 599)

36 فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

در ادبیات عرفانی، جان را در ارزشمندی به «عیسی» و تن را به «خر» همانند می‌سازند و مخاطب را از پرورش این خر بازداشته، توجه به جان و تقویت آن را توصیه می‌کنند.

فاقه منمای بیش از این جان را خوب دار این دو روزه مهمان را

عیسی جانت گرسنه ست چو زاغ خر او می‌کند ز کنجد کاغ

(سنایی، 1368: 376)

« وَ اِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَ نُمِيتُ وَ نَحْنُ الْوَارِثُونَ » (حجر / 23)

«و ما مییم که خلاق را زنده می‌کنیم و می‌میرانیم و وارث همه خلق که فانی می‌شوند ما هستیم» در این آیه اگر چه خداوند از حیات بخشی، خلقت موجودات و از میراندن آنها، فنای آنها را اراده کرده است و رشید الدین خود نیز در نوبت دوم می‌گوید: «نحیی بالایجاد و نمیت بالافناء» (میبدی، 1376، ج 5: 305) اما در نوبت سوم، مفهوم دیگری مطابق با مشرب صوفیانه ارائه گردیده و در واقع میبدی در آنجا به تأویل تطبیقی دست زده است. میبدی در نوبت سوم در تفسیر این آیه در ابتدا می‌نویسد: «نحیی قلوب العارفين بالمشاهده و نمیت نفوسهم بالمجاهده» (همان: 311) مشاهده و مجاهده، دو اصطلاح عرفانی است. مشاهده، شهود وجود حق است به گونه ای که هیچ تردیدی باقی نماند و زمانی رخ می‌دهد که آسمان «سر» صاف و آفتاب شهود در حال تابیدن باشد. (انصاری، 1380: 56) و مجاهده، اصل آن «خو بازکردن نفس است از آن چه دوست دارد» (قشیری، 1387: 209) میبدی می‌گوید، نفس، حجابی در مقابل دل است و تا زمانی که این حجاب وجود دارد، دل نمی‌تواند به مشاهدت برسد و زمانی که با مجاهده، نفس بر وفق شریعت کشته شود، دل می‌تواند حیات خود را آغاز کند و هدایت، سالک را در بر گیرد و او را به مشاهدت برساند. همان گونه که خداوند خود می‌فرماید: «و الذین جاهدوا فینا لنهدينهم سُبُلنا» (میبدی، 1376، ج 5: 311) چنانکه دیده می‌شود، صاحب کشف الاسرار در تفسیر عرفانی آیه شریفه، به تأویل تطبیقی روی آورده، از مرگ، کشتن نفس به واسطه مجاهده و از حیات، زندگی دل

را به واسطه شهود حق اراده کرده است که هر دو، مفهومی رایج در عرفان است و مفهوم اول، همان موت ارادی را به ذهن متبادر می‌سازد که پیش از این، از آن سخن رفت.

« قُلْ إِنْ كَأَنْتُمْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ

صَادِقِينَ » « وَ لَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ » (بقره / 94-95)

« بگو ای پیغمبر که اگر سرای آخرت با آن ناز و نعمت را خداوند به شما اختصاص داده

دو ن سایر مردم بایست به مرگ مشتاق و آرزومند باشید اگر در این دعوی راست می‌گوئید»

« و هرگز آرزوی مرگ نکنند زیرا عذاب سخت به سبب کردار بد در آخرت برای خود مهیا

کرده اند و خدا داناست به همه ستمکاران »

این آیه نیز اگرچه درباره قوم یهود است و شأن نزول آن ، پاسخ به ادعای یهودیان دانسته

شده که می‌گفتند جز یهود و پیروان مسیح وارد بهشت نمی‌گردند (رک میبیدی ، 1376 ، ج

1 ، 284) اما صاحب کشف الاسرار در تفسیر آن در نوبت سوم ، به بیان دیدگاه عرفا و

متصوفه نسبت به پدیده «مرگ» و چگونگی برخوردشان با این پیشامد حتمی پرداخته، دست

به تأویل تطبیقی زده است. میبیدی از قول ارباب قلوب می‌گوید : « مِنْ عِلْمَاتِ الْاِشْتِيَاقِ

تَمَنَّى الْمَوْتَ عَلَيَّ بِسَاطِ الْعَوَاقِفِ » در تبیین مفهوم این عبارت، ابتدا توضیح دادن پیرامون

«شوق» و « اشتیاق» ضروری به نظر می‌رسد. شوق، از احوال به شمار می‌آید و آن را هیجان

قلبی و طلب شدید برای رسیدن به محبوب دانسته اند.(انصاری ، 1380 : 40)

قشیری در رساله قشیریه می‌گوید : « شوق [از جای] برخاستن دل بود به دیدار

محبوب» (قشیری ، 1387 : 594) اگر چه اکثراً شوق و اشتیاق در یک معنی و به صورت

مترادف به کار می‌روند اما در کتاب یاد شده، تفاوت میان شوق و اشتیاق از قول ابوعلی دقاق

ذکر شده است؛ به گفته این عارف ، شوق با دیدار محبوب فروکش می‌کند اما اشتیاق حتی

با دیدار محبوب پابرجاست. (همان) نصر آبادی بر این باور است که شوق شامل حال همه

مردم می‌گردد اما هیچ کس به اشتیاق دست پیدا نمی‌کند و اگر کسی احیاناً به حال

38 فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

اشتیاق دست یابد، به جایی می‌رسد که نه اثری از او باقی می‌ماند و نه قرار و آرامشی برایش. (همان)

بنابر آنچه گفته شد، از نظر میبیدی و صاحب‌دلان دیگر، آرزوی مرگ بر بساط عافیت، از علامات اشتیاق بنده است. به گفته رشید الدین، اگر کسی به سبب فقر، فلاکت و ناکامی، مرگ را آرزو کند، ارزشی به شمار نمی‌آید؛ بلکه این امر آن گاه بهیاب می‌یابد که کسی با آنکه در نعمت و راحت به سر می‌برد و دنیا به کامش است، طوری مرگ را طلب کند که گویی در آتش سوزان به سر می‌برد. (میبیدی، 1376، ج 1: 299-300) در رساله قشیری، از قول ابوعلی دقاق، پدر زن قشیری، طلب مرگ با وجود عافیت از علایم شوق دانسته شده برای تبیین و اثبات این مطلب به ماجرای حضرت یوسف اشاره شده است که به هنگام شداید و سختی‌ها از جمله آن زمان که او را در چاه افکندند و یا آن هنگام که زندانش کردند، نگفت: «تَوَفَّنِي مُسْلِمًا»؛ اما وقتی به عزت رسید و پدر و مادر و برادران در مقابلش سجده کردند و پادشاهی و نعمت بر او تمام شد، مرگ را طلب نمود و گفت: «تَوَفَّنِي مُسْلِمًا» (قشیری، 1387: 596)

رشید الدین میبیدی در ادامه مطلب با ذکر حکایات گوناگون در شرح احوال شخصیت‌های مختلف عرفانی، مرگ دوستی آنها را تشریح می‌کند. او این قضیه را به وجود حب و دوستی میان خداوند و بندگان عاشقش ارتباط می‌دهد و با ذکر عبارت عربی: «مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ... أَحَبَّ... لِقَاءَهُ» به این نتیجه می‌رسد که آرزومندان وصال و دیدار حق، شیفته مرگ اند و خداوند نیز شیفته دیدار آنان، امری که با مرگ محقق می‌گردد. مرگ طلبی در وجود عارفان به گونه‌ای رسوخ یافته بوده که آنان حتی از امراض و بیماری‌هایی که منجر به مرگ می‌گشته، استقبال می‌کرده‌اند. «عنس غفاری» با دیدن گروهی که از طاعون می‌گریخته‌اند می‌گوید: «یا طاعون خُذْنِي - ای طاعون تو گرد آنان گردی که ترا می‌نخواهند چرا بر ما نیائی که ترا بجان خریداریم» (میبیدی، 1376، ج 1: 300).

میبیدی در تبیین بهتر دیدگاه عرفا نسبت به این پیشامد حتمی، ماجرای دیدار ملک الموت و رابعه عدوی از بزرگ ترین زنان عارف را نقل می‌کند. آن هنگام که فرشته قبض روح با این زن ملاقات می‌کند و رابعه از او می‌خواهد خود را معرفی کند، ملک الموت، خود را در هم کوبنده لذات، یتیم کننده اطفال و بیوه کننده ازواج می‌نامد. این زن عارف، با جوانمرد خواندن ملک الموت، از او به سبب بر شمردن خصلت‌های بد خود خرده می‌گیرد و از او می‌خواهد درباره خصلت‌های نیک خویش سخن گوید که بزرگترین آن از نظر او نقشی است که در رساندن دوست به دوست ایفا می‌کند. (همان: 300-301) سفیان ثوری، شخصیت دیگری است که ابوالفضل پیرامون مرگ طلبی او سخن می‌راند: «سفیان ثوری هرگه که مسافری را دیدی و آن مسافر گفتی شغلی بفرمای، سفیان گفتی - اگر جایی به مرگ رسی درود ما بدو برسان و بگوی

گر جان به اشارتی بخواهی ز رهی در حال فرستم و توقف نکنم»

(همان: 301)

مولانا در مثنوی حلاوت مرگ را برای عاشقان لقای حق این گونه به تصویر می‌کشد:

تلخ نبود پیش ایشان مرگ تن چون روند از چاه و زندان در چمن ...
تلخ کی باشد کسی را کش برند از میان زهر ماران سوی قند؟

(مولوی، 1386، دفتر پنجم: 839)

«كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَ نَبَلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً وَ اِلَيْنَا تُرْجَعُونَ» (انبیا / 35)

هر نفسی در عالم رنج و سختی مرگ را می‌چشد و ما شما را به بد و نیک مبتلا کرده تا

بیازمائیم (و هنگام مرگ) به سوی ما باز می‌گردید.

در آیه قبل درباره اشتیاق عارف به مرگ و لقای حق، به تفصیل سخن رفت. در این جا نیز صاحب کشف الاسرار بار دیگر به این موضوع می‌پردازد. به گفته او، هر آن کس که یک نقطه صدق در دلش ظاهر شود، حقیقت عشق مرگ از جانش سر بر می‌زند؛ چرا که وعده لقاء، با مرگ محقق می‌گردد. رشیدالدین معتقد است هیچ دولتی عزیزتر از مرگ

40 فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

نیست و تاج بزرگی و کرامت را در دروازه مرگ بر سر دین داران می‌نهند. پیر میبیدی مرگ را حرم لا اله الا الله، آستانه دارالملک قیامت، گذرگاه زائران حق، مرکز عزّ عارفان، طلیعه عنایت ازل و مقدمه رعایت ابد می‌نامد و بر این باور است آن راحتی و آسایشی که انسان موحد در لحد با خدای خویش دارد، برای هیچ کس در دو عالم میسر نمی‌شود .
(میبیدی ، 1376، ج 6 : 254)

«كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ» (بقره/180)

«دستور داده شد که چون یکی از شما را مرگ فرا رسد، اگر دارای متاع دنیاست وصیت کند برای پدر و مادر و خویشان به قدر متعارف، این کار سزاوار مقام پرهیزکاران است.» صاحب کشف الاسرار در تفسیر این آیه در نوبت سوم، ابتدا به قیاس کردن وصیت خداوندان مال با وصیت خداوندان حال می‌پردازد. به گفته او، وصیت‌توانگران در حوزه مالاست؛ اما وصیت‌درویشان در حال؛ توانگران به آخر عمر از ثلث مال بیرون می‌آیند و درویشان از صفای احوال و صدق اعمال. همان گونه که عاصی و گنهکار از اعمال بد خویش بر خود می‌ترسد، ده چندان، عارف با وجود صفای احوال و صدق اعمال، بر خود می‌ترسد؛ اما میان این دو ترس فرق است؛ چرا که عاصی از عاقبت و بیم عقوبت هراس دارد ولی عارف را ترس اجلال و اطلاع حق به وحشت می‌اندازد. ترس عارف «هیبت» نامیده می‌شود؛ اما ترس عاصی خوف. هیبت، اگر چه ترسی است گدازنده و کشنده، به طوری که تا عارف ندای «الا تخافوا و لاتحزنوا» را نشنود، به آرامش نمی‌رسد، لکن این ترس، نه مانع استجابت دعای عارف می‌شود و نه در فراست او خللی ایجاد می‌کند و نه باعث ناامیدیش می‌گردد؛ بلکه به گفته میبیدی، خداوند این ترس را مورد کرامت قرار می‌دهند. (میبیدی، 1376، ج 1: 480) رشیدالدین در ادامه مطلب، عرفا و متصوفه را از جهت چگونگی احوالشان هنگام نزع و مرگ به دو دسته تقسیم می‌کند، گروهی که هیبت بر آنان

غالب است و گروهی که انس بر آنان غلبه دارد. (همان: 481) گفتنی است «انس و هیبت» دو حالت از احوال سالکان راه حق است. وقتی که خداوند به شاهد جلال بر دل بنده تجلی می‌کند، نصیب او در آن، هیبت و زمانی که به شاهد جمال تجلی می‌کند، نصیب بنده در آن، انس است. به گفته هجویری، این امر از آن جهت است که اهل هیبت از جلال خداوند بر تعب و اهل انس از جمالش بر طرب باشند؛ چرا که میان دلی که از جلال در آتش عشق سوزان است با دلی که در جمال او در نور مشاهدت فروزان، تفاوت وجود دارد. (هجویری، 1387: 550) صاحب کشف المحجوب در ادامه مطلب، اقوال مختلف مشایخ را در باره برتری هیبت بر انس، یا انس بر هیبت نقل می‌کند: «پس گروهی از مشایخ گفته اند که هیبت درجه عارفان است و انس درجه مریدان؛ از آنچه هر که را اندر حضرت حق و تنزیه اوصافش قدم تمام تر، هیبت را بر دلش سلطان بیشتر، و طبعش از انس نفورتر و باز گروهی گفتند که: هیبت قرینه عذاب و فراق و عقوبت بود و انس نتیجه وصل و رحمت؛ تا دوستان از اخوات هیبت محفوظ باشند و با انس قرین؛ که لامحاله محبت انس اقتضا کند». (همان: 550-551)

هجویری بعد از نقل اقوال مشایخ از جمله شیخ خود در این خصوص، و بحث در باره آن اقوال، به بیان نظر خود می‌پردازد. به عقیده او، هر دو گروه، با وجود اختلافی که دارند، سخنشان صحیح است؛ زیرا سلطان هیبت با نفس و هوای آن و فنا کردن بشریت همراه است و سلطان انس با سرّ و پروردن معرفت؛ پس خداوند به تجلی جلال، نفس دوستان را فانی می‌کند و به تجلی جمال، سرّ آن‌ها را باقی می‌گرداند؛ در نتیجه، اهل فنا هیبت را مقدم داشته، ارباب بقاء، انس را تفضیل می‌نهند. (همان: 552، نیز برای اطلاعات بیشتر در باره انس و هیبت رک: کاشانی، 1387: 293 و قشیری، 1387: 163)

ابوالفضل میبیدی در ادامه مطلب پیشین، آن جا که متصوفه را از جهت چگونگی احوال به هنگام مرگ به دو دسته تقسیم می‌کند، ابتدا از ابوسعید ابی الخیر نام می‌برد و او را یکی

42 فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

از کسانی می‌داند که در حالت نزع، هیبت بر او حاکم بود. این عارف وارسته، در بستر مرگ، در پاسخ به درخواست آن‌ها که سخنی را به عنوان وصیت طلب می‌کردند تا یادگاری برایشان باشد، گفت:

پیر آب دو دیده و پیر آتش جگرم پیر باد دو دستم و پیر از خاک سرم

آن طور که میبیدی می‌گویدی، بشرحافی نیز به وقت رحلت، حالی چون بوسعید داشته و گریه و زاری او در این هنگام، نشان از آن داشته که او به خدا رسیدن را کاری بزرگ و سهمگین می‌پنداشته است. به گفته میبیدی، این حال گروهی است که هنگام مرگ، به سبب تجلی جلال و عزت حق، هیبت و دهشت بر آنان غالب می‌گردد، این گروه تا ندای «آلا تخافوا» را از جانب خداوند دریافت نکنند، قرار نمی‌یابند؛ اما گروه دیگر که به وقت رحلت، تجلی جمال و لطف حق به استقبالشان آمده، برق انس بر آنها تابیدن می‌گیرد، اینان مرگ را انتظار می‌کشند و به آمدنش شاد می‌شوند.

عبدالله منازل، از این گروه است. زمانی که کسی او را از این قضیه آگاه می‌کند که یک سال بیشتر از حیات او باقی نمانده، با اظهار ناراحتی از این انتظار، چنین می‌گوید:

کی باشد کاین قفس بپردازم در باغ الهی آشیان سازم

مکحول شامی، فرد دیگری از این گروه به شمار می‌آید که هرگز در عمر خود نخندیده، اما به هنگام موت خندان است و در پاسخ به پرسش سؤال کنندگان از سبب خنده می‌گوید: «چرا نخندم و آفتاب جدایی بر سر دیوار رسید و روز انتظارم برسید، اینک درهای آسمان گشاده و فرشتگان بردابرد می‌زنند که مکحول به حضرت می‌آید.» (میبیدی، 1376، ج 1: 481)

قشیری که در باب چهل و هفتم کتاب خود به تفصیل در باره احوال عرفا و متصوفه به وقت بیرون شدن از دنیا سخن می‌گوید، می‌نویسد: «حال ایشان، به وقت نزع، مختلف بود بعضی از ایشان غالب [حال] هیبت بود و بعضی را غلبه، رجا بود و بعضی را کشف کند [در آن حال که او را سکون واجب کند و ظن نیکو]» (قشیری، 1387: 550)

امیرحسین رحیمی‌نیا در کتاب «مرگ و دیدگاه‌ها» پس از نقل سخن فوق از قشیری می‌گوید، قضاوت راجع به احساسات این طایفه بسیار سخت است و ما اگر به آن مرحله از رشد روحی که آنها به آن دست یافته‌اند، نرسیده باشیم، نمی‌توانیم احوالشان را درک کنیم و نباید تصور کنیم چون هریک از ما قادر به درک احساس غم و شادی و یا شوق و حزن هستیم، پس می‌توانیم نسبت به احوال آنها نیز آشنایی پیدا کنیم؛ چرا که این گروه از دو جهت با بقیه مردم متفاوت‌اند، یکی از نظر انگیزه، دیگر از جهت شدت و غلظت احوال. (رحیمی‌نیا، 1378: 104)

تأویل ذوقی در کشف الاسرار:

تأویل ذوقی، تأویل و تفسیر آیات بر مبنای ذوق فرد مفسر است و از هیچ قانون و قاعده‌ای تبعیت نمی‌کند (قاسم پور، 1381: 275) و با تفسیر ظاهری آیه به کلی متفاوت است و در آن ممکن است تأویلات غیر مقبول دیده شود. (همان: 265)

نمونه‌های این نوع تأویل را می‌توان در کتاب «لطائف الاشارات» قشیری به وفور مشاهده کرد. (همان: 262) به عنوان مثال، قشیری درباره آیه «ولله المشرق و المغرب فاینما تولّوا فثم وجه الله» (بقره/115) می‌نویسد: «منظور از شرق و غرب در این آیه، مشارق و مغارب قلوب است؛ زیرا که دل‌ها دارای اشراقات و حجاب‌هایی است. حجاب‌های آن، توهمات و خیالات نفوس است که از طریق ظلمت‌های آرزو و شهوات در دل راه پیدا می‌کند.» (قشیری، بی تا، ج 1: 128)

اولین نمونه‌های تأویل ذوقی صوفیانه میبیدی نیز، در تفسیر «آیت تسمیت» دیده می‌شود. (قاسم پور، 1381: 276) میبیدی می‌نویسد: «از روی اشارت بر مذاق خداوند معرفت‌باء بسم الله» اشارت دارد به بهاء احدیت، سین به سناء صمدیت، میم به ملک آلهیت،...» (میبیدی، 1376، ج 1: 27)

44 فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

بررسی نمونه‌هایی از تأویل ذوقی در آیات پیرامون مرگ در کشف الاسرار

«نحن قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ» (واقعه / 60)

« ما مرگ را بر همه خلق (به اختلاف سن) مقدر ساختیم و هیچ کس بر قدرت ما سبق

نتواند برد»

ابوالفضل میبیدی در تفسیر این آیه در نوبت سوم به تأویل ذوقی روی می‌آورد و آفریدن را نشانه لطف خداوند و میراندن را نشانه قهر او می‌داند و از جانب حق می‌گوید: «بیافریدم، تا قدرت و لطف بینی، بمیرانم، تا سیاست و قهر بینی، باز زنده گردانم تا هیبت و سلطنت بینی» (میبیدی، 1376، ج 9: 470)

گفتنی است در این سوره، در آیه 59، ابتدا از آفریدن صحبت می‌شود: «ءَ أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ» آن گاه از میراندن سخن به میان می‌آید که به قول میبیدی، خداوند در این امر کمال قهر خود را نسبت به بنده به نمایش می‌گذارد. (همان) با توجه به این که عرفا و متصوفه، چنین دیدگاهی نسبت به این قضیه ندارند، در این جا این تأویل صاحب کشف الاسرار ذوقی به نظر می‌رسد.

«... يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ» (بقره / 19)

«یا مثل آنان چون کساناست که در بیابان بارانی تند بر آنها بیارد و در تاریکی و رعد و برق آنان سرانگشت خود را از بیم مرگ در گوش‌ها گذارند و عذاب خدا کافران را فراگیرد.» این آیه به دنبال آیاتی چند، درباره منافقان است که میبیدی در تشریح آن در نوبت سوم می‌گوید، مثل آنان چون قومی است که در شبی تاریک به بارانی سخت گرفتار گردند. باران آنچنان سخت و شب آن چنان تاریک و رعد قوی و برق آن چنان روشن است که آن‌ها در آن دشت از این می‌هراسند که دچار صاعقه گردند و بمیرند.

رشید الدین از ترکیب «حذر الموت» در انتهای آیه، به «حذر الاسلام» تعبیر می‌کند و دلیل او آن است که منافقان، اسلام را کفر می‌دانستند و کفر، مرگ است. قابل ذکر است که تأویلات ذوقی میبیدی در خصوص آیات مرتبط با مرگ بسیار اندکند.

وجوه چندگانه تأویل

ابو الفضل میبیدی در برخی آیاتوجوه متعددی را در تأویل آیه ذکر می‌کند که برخی از آن‌ها ذوقی و برخی دیگر تطبیقی است. مواردی از این دست ذیلاً ذکر می‌گردد.

« وَ الَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ » (شعرا / 81) « همان خدایی که مرا می‌میراند و سپس به حیات ابدی آخرت زنده می‌گرداند »

در آیه ذکر شده، حضرت ابراهیم (ع) از پرستش خدایی سخن می‌گوید که او را می‌میراند و دوباره زنده می‌کند. اگر چه مراد ابراهیم از مردن، مرگ جسمانی در دنیا و مراد از حیات، رستخیز در قیامت است. (رک میبیدی، 1376، ج 7: 117)؛ اما رشیدالدین در نوبت سوم کشف الاسرار این آیه را نیز مطابق با مشرب عرفا تفسیر و در واقع تأویل می‌کند. تأویلات میبیدی در این آیه بر سه وجه صورت می‌گیرد:

وجه اول: مرگ ابراهیم به خداوند نسبت داده شده، در حالی که آن فوق مرض مرگ معمول و مصطلح است و در واقع برای عارف نعمت و غنیمت است؛ چرا که او با فرارسیدن مرگ، با روحش به حق می‌رسد. میبیدی برای تأیید این وجه به ذکر خبر مشهور: « تحفه المؤمن الموت » می‌پردازد.

وجه دوم: خداوند با اعراض خود از ابراهیم به هنگام اظهار عزت و نیرومندی خویش، او را می‌میراند و با روی کردن به او هنگام تفضل خود، گویی او را زنده می‌کند و حیات می‌بخشد.

46 فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

وجه سوم : خداوند با یاری دادن ابراهیم در کشتن نفس و ترک منیت، او را از خود می‌میراند و با یاد خود و قرار گرفتن در دل ابراهیم، در واقع او را به خود زنده می‌سازد.
(رک، همان : 127)

در مجموع وجوه سه گانه فوق، ترک تن، خودی، منیت، کشتن نفس و هواهای نفسانی و در مقابل توجه به حق و قرار گرفتن یاد او در دل و در نهایت وصال خداوند مورد توجه قرار گرفته که اینها همه مورد توجه عرفا و متصوفه است و بارها و بارها به اشکال گوناگون در تعلیمات صوفیه مطرح گردیده و همگی در راستای هدف غایی عرفان که متصل شدن به حق و حقیقت است، تأثیر خود را ظاهر می‌سازد.

«وَ إِذْ قَالَ اِبْرَاهِيْمُ رَبِّ اَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتِي قَالَ اَوَّلَمْ قَالِ بَلٰى ... وَ اعْلَمَ اَنْ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ » (بقره / 260)

« و چون گفت ابراهیم بار پروردگارا به من بنما که چگونه مردگان را زنده خواهی کرد خداوند فرمود باور نداری گفت آری باور دارم لیکن خواهم تا به مشاهده آن دلم آرام گیرد خداوند فرمود چهار مرغ بگیر و گوشت آنها بهم درآمیز نزد خود آنگاه هر قسمتی بر سر کوهی بگذار سپس آن مرغان را بخوان تا سوی تو شتابان پرواز کنند و آنگاه بدانکه همانا خداوند بر همه چیز توانا و به حقایق امور عالم دانا است.»

رشیدالدین میبیدی در تفسیر عرفانی این آیه، در ابتدا می‌نویسد: «این آیه به زبان کشف بر ذوق ارباب حقائق رمزی دیگر دارد و بیان دیگر» (میبیدی، 1376، ج1: 717) آنگاه به تأویل این آیه به وجوه گوناگون می‌پردازد. وجه اول آن است که حضرت ابراهیم (ع) که مشتاق کلام حق و سوخته خطاب او بود، با اظهار درخواست خود به محضر خداوند در مشاهده چگونگی زنده کردن مردگان (رَبِّ اَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتِي)، خواهان شنیدن کلام حق و رسیدن به آرامش به واسطه آن بود. خداوند در پاسخ به درخواست ابراهیم فرمود: «أَوَّلَمْ قَالِ بَلٰى»، آیا ایمان نداری؟ همین پاسخ حق، باعث آرامش دل ابراهیم گشت.

آرام من پیغام تو وین پای من در دام تو

میبیدی برای تشریح و تبیین این وجه، حکایتی را ذکر می‌کند و آن مربوط است به عاشقی که دل در گرو عشق سرپوشیده ای داشت و می‌خواست که با او سخن گوید، اما محبوبش از سخن گفتن امتناع می‌ورزید. عاشق درمانده که دریافته بود محبوبه اش به جواهر علاقه مند است، همه سرمایه خود را صرف خریدن جوهری کرد و در مقابل چشمان او اقدام به شکستن آن با سنگی نمود. معشوقه با دیدن این صحنه به سخن درآمد و گفت: «ای بیچاره چه می‌کنی!» عاشق گرفتار پاسخ داد: «به آن می‌کنم تا تو گوئی چه می‌کنی!»

اندر دل من قرار و آرام نماند
دشنام فرست اگر پیغام نماند

(همان: 717-718)

این تأویل، تطبیقی به نظر می‌رسد.

وجه دومی که ابوالفضل بیان می‌کند، آن است که ابراهیم با این خطاب که به خداوند گفت: «آرنی کیفاً تحیی الموتی» زندگی دل و طمأنینه سر را اراده کرد، چرا که می‌دانست تا دلی زنده نباشد، آرامش در آن فرو نمی‌آید و تا طمأنینه نباشد، دست یابی به غایت مقصد امکان ندارد و غایت مقصد عرفا، روح انس، شهود دل و دوام مهر است. برای رسیدن به این مهم، زبان باید در ذکر و یاد حق و دل در فکر و اندیشه حق باشد و جان به عشق او درآمیخته باشد. (میبیدی، 1376، ج 1: 718)

در عرفان، حیات واقعی در پی ترک تن و هواهای نفسانی و خودی‌ها حاصل می‌شود و بقا، وقتی چهره می‌نماید که صفات بشری فانی شده باشد، میبیدی با توجه به این مطلب کلیدی در عرفان است که می‌گوید، خطاب به ابراهیم گفتند: «ای ابراهیم اکنون که زندگی در مردن است و بقا در فنا، شو چهار مرغ را بکش» (همان) کشتن این چهار مرغ، به گفته میبیدی هم ظاهری است و هم باطنی. کشتن ظاهری، همان کشتن جسمانی است که باید برای تعظیم فرمان خداوند و اظهار بندگی نسبت به او، به آن تن در داد و کشتن باطنی، در نهاد ابراهیم صورت می‌گیرد؛ بدین ترتیب که هریک از این حیوانات سمبل چهار ویژگی و خصلت مذموم هستند که با از بین بردن آن خصائل در باطن، می‌توان به حیات طیبه دست

48 فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

پیدا کرد. طاووس، نماد زیبایی و زینت دنیا، غراب، نماد حرص و آزمندی، خروس، سمبل شهوت و کرس، نماد امل و آرزو است؛ با ترک این چهار مورد، می‌توان به حیات طیبه که آن در حقیقت حیات دل و آرامش باطن است، دست پیدا کرد. (همان) این وجه تأویل نیز تطبیقی به نظر می‌آید.

وجه دیگری که رشیدالدین میبیدی دربارهٔ این آیه نقل می‌کند، آن است که ابراهیم (ع) با این سؤال خود، طلب رؤیت نمود، همان گونه که موسی چنین کرد. با این تفاوت که ابراهیم به رمز طلب دیدار نمود، در نتیجه به رمز هم پاسخ شنید: «إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ» به این معنی که «ای ابراهیم شنیدیم سؤال تو و دانستیم مراد تو و بحقیقت دان که الله عزیز است و یافت وی عزیز و دیدار وی عزیز» در صورتی که موسی (ع) صراحتاً طلب کرد، در نتیجه پاسخی صریح از جانب خداوند دریافت کرد که «لَنْ تَرَانِي» (همان: 719). تأویل یاد شده، ذوقی است.

وجه دیگری که در نوبت سوم در باره ی این آیه آمده، آن است که هنگامی که ابراهیم از خداوند درخواست نمود که به او نشان دهد چگونه مرده را زنده می‌کند، به سرّ او خطاب آمد که تو نیز نشان بده که چگونه اسماعیل زنده را مرده می‌کنی، درخواست در مقابل درخواست؛ خداوند به ابراهیم گفت اگر درخواست مرا برآورده سازی، تقاضای تو را پاسخ می‌دهم، پس ابراهیم دستور خداوند را اطاعت کرد و در مقابل، پروردگار عالمیان، خواستهٔ او را اجابت نمود. (همان) این وجه نیز ذوقی است.

و بالاخره رشیدالدین دربارهٔ آخرین وجه تأویل این آیه که تطبیقی به نظر می‌رسد، می‌گوید: «و گفته اند ابراهیم در این سؤال که کرد غایت یقین می‌خواست» (همان) سپس صاحب کشف الاسرار در ادامهٔ مطلب، درجات یقین را برمی‌شمرد: علم یقین، عین یقین، حق یقین. به گفتهٔ او، علم یقین آن است که از زبان پیغمبران به بندگان خدا می‌رسد، عین یقین آن است که به نور هدایت به آنها می‌رسد و حق یقین

هم به نور هدایت است، هم به آثار وحی و سنت. ابراهیم با این درخواست خود، خواست هر سه درجه یقین برای او فراهم گردد تا دیگر هیچ شبهه ای به خاطر او وارد نشود. (همان)

«یقین» از احوال عرفانی به شمار می آید و در تعریف آن گفته اند: «اصطلاحاً رؤیت عیان است به نیروی ایمان نه به حجت و برهان» (انصاری، 1380: 41، نیز رک: خلاصه شرح تعرف، 1386: 317) و آن را اصل و منتهی الیه همه احوال دانسته اند که با آن، هر شک و تردیدی از دل عارف زدوده می شود (همان) سهل بن عبدالله معتقد است، یقین از زیادت ایمان و از تحقیق آن در دل حاصل می شود. (قشیری، 1387: 330) هجویری می گوید، مراد متصوفه از علم یقین، علم معاملات دنیا به احکام اوامر است. او عین یقین را علم به حال نزع و زمان مرگ می داند و بر این باور است که حق یقین، علم به کشف رؤیت در بهشت و کیفیت اهل آن به معاینه است. به گفته او، علم یقین درجه علما به سبب استقامتشان بر احکام امور است، عین یقین، مقام عارفان به سبب آمادگیشان برای مرگ و حق یقین، فناگاه دوستان به سبب اعراض کردنشان از کل موجودات. او اضافه می کند که علم یقین با مجاهدت، عین یقین با مؤانست و حق یقین با مشاهدت حاصل می شود و این سه را به ترتیب برای عوام، خواص و خاص الخاص در نظر می گیرد. (هجویری، 1387: 557)

عزالدین محمود کاشانی می نویسد: «در علم یقین، معلوم، محقق و مبین شود و در عین یقین، مشاهد و معاین و در حق یقین، رسم دویی از مشاهد و مشاهد و معاین و معاین برخیزد؛ بیننده، دیده شود و دیده، بیننده» (کاشانی، 1387: 50)

نتیجه گیری

رشید الدین ابوالفضل میبیدی در نوبت سوم کتاب کشف الاسرار، آیات مرتبط با پدیده مرگ را صرف نظر از شأن نزول آیه و مفهومی که از ظاهر آیه برداشت می شود، با ذوق صوفیانه خود و دیگر عرفایی که از دیدگاه های آنان مدد می گیرد، تأویل می کند. او با جستن اندک شباهتی میان الفاظ و مضامین به کار رفته در کلام حق با سخنان و افکار

50 فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

صوفیانه، به بیان و بسط اندیشه‌های عارفانه می‌پردازد و از رهگذر تأویل آیات مربوط به مرگ، مسائلی چون موت ارادی عرفا، دیدگاه اهل عرفان نسبت به پدیده مرگ، احوال اهل تصوف به هنگام نزع، مرگ دوستی اهل دل و ... را مطرح می‌سازد و با ذکر حکایت‌های مختلف در شرح احوال شخصیت‌های شناخته شده عرفان و تصوف، نیز بیان داستان‌های تاریخی و قرآنی به اقتضای مطلب، همچنین ذکر اشعاری از شاعران عارف مسلک به مناسبت، کلام خود را مستند می‌سازد. در این میان، تأویلات او اکثراً تطبیقی است که مضامین آیات را بر اندیشه‌ها و معتقدات اهل تصوف منطبق می‌سازد و گاه با ذوق فردی استنباط خویش را ارائه می‌دهد. او در بیشتر موارد، تنها یک وجه را در تأویل آیه ذکر می‌کند؛ اما در برخی آیات، وجوه متعددی را بیان می‌کند که برخی از آنها تطبیقی و برخی ذوقی است.

کتاب نامه

قرآن کریم.

- آشتیانی، سید جلال الدین. 1375. شرح مقدمه قیصری. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- احمدی، بابک. 1388. ساختار و تأویل متن. چاپ دهم. تهران: نشر مرکز.
- انصاری، قاسم. 1380. مبانی عرفان و تصوف. چاپ دهم. تهران: پیام نور.
- بابایی، علی اکبر و همکاران. 1379. روش شناسی تفسیر قرآن. تهران: سمت.
- بی نام. 1386. خلاصه شرح تعرف. تصحیح احمدعلی رجایی. چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- حامد ابوزید، نصر. 1998. فلسفه التأویل در اسه فی تأویل القرآن عند محی الدین بن عربی. بیروت: المرکز الثقافی العربی.
- دزفولیان، کاظم. 1388. اصطلاحات و تعبیرات عرفانی کشف الاسرار. تهران: طلایه.
- رحیمی نیا، امیرحسین. 1378. مرگ و دیدگاهها. تهران: آوای اندیشه.
- رکنی یزدی، محمد مهدی. 1374. «دریافت عرفانی میبیدی از قرآن». زبان اهل اشارت (مجموعه مقالات درباره تفسیر کشف الاسرار وعده الابرار). به کوشش جلالی پندری. چاپ اول. یزد: انتشارات یزد. صص 137-159.
- سنایی، مجدود بن آدم. 1368. حدیقه الحقیقه. تهران: دانشگاه تهران.
- عمید زنجانی، عباسعلی. 1379. مبانی و روش های تفسیر قرآن. چاپ: چهارم. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- غزالی، محمد. 1372. کیمیای سعادت. تصحیح احمد آرام. چاپ سوم. تهران: نشر محمد.
- قاسم پور، محسن. 1381. پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی. تهران: موسسه فرهنگی هنری ثمین.

52 فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

قشیری، عبدالکریم بن هوازن. 1387. رساله قشیریه. ترجمه‌ی ابوعلی عثمانی. تصحیح فروزان فر. تهران: زوار.

_____، بی تا. لطائف الاشارات. به کوشش ابراهیم بسیونی. قاهره: دارالکتاب العربی للطباعة و النشر.

قیصری، داوود بن محمود. 1382. شرح فصوص الحکم. تحقیق حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب.

کاشانی، عزالدین محمود، 1387. مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح عفت کرباسی و برزگر خالقی، چاپ سوم، تهران: زوار.

کاشانی، عبدالرزاق. 1376. اصطلاحات الصوفیه. ترجمه و شرح محمدعلی مودود لاری. به کوشش گل بابا سعیدی. تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.

گلدزیهر، ایگناس. 1383. گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان. ترجمه سید ناصر طباطبایی. چاپ اول. تهران: ققنوس.

محمدی آسیابادی، علی. 1387. هرمنوتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس. تهران: سخن.

مولوی، جلال الدین محمد. 1382. فیه مافیه. تصحیح حیدرخانی. چاپ سوم. تهران: سنایی.

_____، _____ . 1386. مثنوی معنوی. تصحیح نیکلسون. چاپ پنجم. تهران: نشر محمد.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. 1376. کشف الاسرار و عده الابرار. به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت. چاپ ششم. تهران: امیر کبیر.

هجویری، علی بن عثمان. 1387. کشف المحجوب. تصحیح محمود عابدی. چاپ چهارم. تهران: سروش.