

بازتاب هرمنوتیکی قرآن در مصباح الهدایه کاشانی

دکتر ناهیدسادات پژشکی^۱

عاتکه نریمیسا^۲

چکیده

هرمنوتیک به معنی تأویل متن از قرن هفدهم مورد توجه برخی فلاسفه غربی قرار گرفت و در قرن بیستم با پدید آمدن هرمنوتیک مدرن دستاوردهای آن به حوزهٔ بسیاری از علوم مانند الهیات، فلسفه، علوم اجتماعی و ادبیات راه یافت. بر خلاف هرمنوتیک کهن که مؤلف محور است و هر متنی را فقط دارای یک معنی می‌داند هرمنوتیک مدرن مفسر محور و قائل به معانی متعدد برای یک متن واحد است. هر چند واژهٔ هرمنوتیکاخیراً به عرصهٔ ادبیات فارسی راه یافته است، اما به لحاظ مفهومی سابقه‌ای بسیار کهن در متون دارد. آثار صوفیه را باید از آن دستهٔ متونی دانست که با نگاهی تأویل‌گرا به آیات و احادیث رویکردی هرمنوتیکی دارند. یکی از این متون، مصباح الهدایه عزالدین محمود کاشانی، مهم‌ترین کتاب عرفانی قرن هشتم هجری است. کاشانی در این اثر، بارها برای اثبات مقاصد عرفانی خود از آیات و احادیث بهره گرفته و آنها را بر مذاق متصوفه تأویل کرده است. در این نوشтар نگارندگان بر آنند تا پس از تعریف هرمنوتیک و تقسیم‌بندی‌های آن، تأویل قرآن را با ذکر شواهد، در مصباح‌الهدایه مورد بررسی قرار دهند.

واژگان کلیدی: هرمنوتیک، تأویل، قرآن، عزالدین کاشانی، مصباح‌الهدایه، تفاسیر عرفانی.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شوشتر

dr.npezeshki@yahoo.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شوشتر

n.narimisa1352@gmail.com

تاریخ پذیرش

۹۵/۳/۱۰

تاریخ دریافت

۹۴/۱۰/۱

درآمد

یکی از مسائلی که در متون عرفانی مورد نظر سخنوران پارسی‌گوی بوده، استفاده گسترده از آیات و احادیث است. شیوه به کارگیری آیات و احادیث در آثار صوفیه بیشتر مبتنی بر تأویل استکه می‌توان با اندکی مسامحه آن را با نظریه هرمنوتیک جدید برابر دانست. از آنجا که تعداد زیادی از صوفیه، بر این باور بودند که معانی پنهان در زیر ظواهر آیات وجود دارد، می‌توان به شواهد بسیاری از نگاه هرمنوتیکی عارفانی چون هجویری، عین‌القضات همدانی، روزبهان بقلی، سنایی، ابن عربی، مولوی، عزالدین کاشانی و غیره در آثار ایشان دست یافت.

هجویری آیه شریفه «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» (ابراهیم/۷) را اینگونه تفسیر می‌کند: «هر که اندر نعمتی که اصل آن غفلت است شکر کند غفلتش بر غفلت زیادت کنیم و هر که اندر فقری که اصل آن بلیت است صبر کند قربت زیادت کنیم.» (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۳)

عین‌القضات به همین شیوه آیه ۳۲ سوره اعراف را اینگونه تأویل می‌کند: «گاه گاه فرمان معشوق محکی بود که عیار نهاد عاشق از آن خواهند که بداند. اگر فرمان برد ناپخته بود و اگر نبرد نشان کمال است... ابلیس بر ارادت خدا مطلع بود که او نمی‌خواهد که سجود کند چون گفت اسجدوا لأدم. آن محکی بود تا خود کیست که به فرمان او سجود غیری کند» (پورجوادی، ۱۳۷۴: ۱۳۱ به نقل از نامه‌ها)

در مثنوی مولانا از این دست نگاه هرمنوتیکی فراوان به چشم می‌خورد:

- تفسیر «...و فتحت أبوابها» (زمرا/۷۳) به دل عارف که به روی ذات حق باز است:

آن دلی کو مطلع مهتاب‌هاست بهر عارف فتحت ابواب‌هاست

(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر ۲: ۱۶۵)

- تفسیر «والضحى» به نور ضمیر مصطفی و جلوه نور محمدی(ص)

زان سبب فرمود یزدان: والضحى والضحى نور ضمیر مصطفی

قول دیگر کاین ضحی را خواست دوست هم برای آنکه این هم عکس اوست

(همان، ۲۹۶-۲۹۷)

- تفسیر واللیل به صفت ستاریت پیامبر اکرم و نیز به جسم خاکی حضرتش:

باز واللیل است ستاری او
وین تن خاکی زنگاری او (همان، ۲۹۹)
علاوه بر این، نباید از نظر دور داشت که تفاسیر عرفانی مانند کشفالاسرار میبدی و
تفسیر عرفانی سوره یوسف، مجموعه‌ای فraigیر از تفسیر هرمنوتیکی قرآن کریم از دیدگاه
صوفیه است.

پیشینه پژوهش

هرمنوتیک از مفاهیمی است که اخیراً چه به طور مستقل و چه در ادبیات فارسی مورد
توجه پژوهندگان قرار گرفته و مقالات متعددی به ویژه در خصوص بررسی هرمنوتیکی
متون ادبی، دینی و عرفانی نگاشته شده است؛ متونی که به طور گسترده به تأویل آیات و
احادیث و نیز حکایات پرداخته‌اند. ذکر نام همه این مقالات در این مختصر نمی‌گنجد و
 فقط به طور نمونه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

- ۱- نگاه هرمنوتیکی مولوی به احادیث مثنوی: روح نو بین در تن حرف کهن، از مصطفی
منصف و احمد رضا صیادی.
- ۲- هرمنوتیک و فهم معرفت تاریخی از دکتر سید ابوالفضل رضوی.
- ۳- دریافت‌های هرمنوتیکی ناصرخسرو از مرتضی براتی و دکتر نصرالله امامی.
- ۴- چیستی هرمنوتیک از احمد واعظی.
- ۵- پرسش از چیستی هرمنوتیک تحلیل و بررسی مسائل آن از علی‌رضا نوروزی طلب.
- ۶- پژوهشی در چگونگی تأویلات قرآنی شمس تبریزی از محمد خدادادی، مهدی
ملک ثابت و یدالله جلالی پندری.

تعريف هرمنوتیک

هرمنوتیک (hermeneutics) یک واژه یونانی است که از فعل هرمنویین
(hermenuein) به معنای تأویل کردن، باز کردن و تفسیر گرفته شده است. «ریشه مشترک همه این کلمات نام هرمس پیام‌آور بالدار کوه المپ (Olympus) است که سروش معبد دلفی و واسطه بین خدایان و مردم بود. هرمس مأمور و واسطه‌ای بود که آنچه را ورای فهم و اندیشه بشری بود به صورتی فهم‌پذیر درآورد.» (براتی و امامی، ۱۳۹۳: ۴۳)

در اصطلاح، هرمنوتیک به علم تفسیر یا تأویل «متن» گفته می‌شود. مراد از متن در این تعریف، مفهومی است فraigیر به گسترده‌گی هرآنچه می‌تواند موضوع فهم آدمی قرار گیرد؛ از

۱۴ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

فهم کائنات و طبیعت گرفته تا آثار انسانی در زمینه‌های مختلف مانند آثار هنری، ادبی، زبان، فرهنگ و سایر زمینه‌هایی که می‌تواند موضوع تفسیر باشد. به دلیل همین اشتتمال مفهومی، تعاریف متعددی از هرمنوتیک ارائه شده است و می‌توان گفت که هر کس، از زوایه‌ای خاص به تعریف این علم پرداخته است. پل ریکور (فلسفه فرانسوی. ۲۰۰۵.م) معتقد است: « هرمنوتیک نظریه عمل فهم است در جریان روابطش با تفسیر متون. اساسا هرمنوتیک قلمرو وسیعی را در بر می‌گیرد به گونه‌ای که نه فقط متون نوشتاری و گفتاری، بلکه کنش‌ها، رویدادها، خواست‌ها و حتی حالات‌ها نیز در این دایره قرار می‌گیرند.» (احمدی، ۱۳۹۴: ۶۳)

فردریک آگوست ول夫 هرمنوتیک را علم به قواعدی می‌داند که به کمک آن معنای نشانه‌ها در ک می‌شود. (واعظی، ۱۳۷۹: ۱۱۵)

« پالمر در کتاب علم هرمنوتیک شش تعریف از این مفهوم به دست می‌دهد: هرمنوتیک به معنی نظریه تفسیر کتاب مقدس، روش‌شناسی لغوی، علم فهم زبانی، مبنای روش‌شناختی علوم انسانی، پدیدارشناسی فهم وجودی، نظام تأویل یا بازیابی معنا، هر یک از این شش تعریف گوشه‌های متفاوت اما مهمی را از این مبحث روشن می‌سازد.» (رضوی، ۱۳۸۹: ۱۰۷).

«جان مارتین کلاندیوس علوم انسانی را مبتنی بر هنر تفسیر می‌دانست و هرمنوتیک را نام دیگر این هنر قلمداد می‌کرد.» (واعظی، همان: ۱۱۹) بر مبنای این تعریف رفع ابهامات موجود در متون توسط مفسر، وظیفه علم هرمنوتیک است. به این ترتیب می‌توان گفت علم هرمنوتیک بر سه پایه استوار است: متن، مؤلف و مفسر؛ و بر این مبنای هرمنوتیک از سه شیوه متن محور، مؤلف محور و مفسر محور بهره می‌جوید. در شیوه متن محور مفسر می‌کوشد با استفاده از شرح لغت، بیان نکات ادبی و بلاغی و دستوری، متن را تفسیر نماید. در تفسیر مؤلف محور، مفسر با آگاهی از شرح حال نویسنده و زندگی او و شرایط تاریخی و اجتماعی وی، متن را تفسیر می‌کند و می‌کوشد به مراد مؤلف دست یابد. اما «در هرمنوتیک مفسر محور که در دوران معاصر به شیوه غالب بدل شده است، تأویل‌گر نقش اصلی را دارد به گونه‌ای که متن با تأویل او زنده می‌شودو بدیهی است که دانش، بینش، روان‌شناسی و موقعیت اجتماعی و حتی جنسیت تأویل‌گر است که در دریافت معنای متن، عاملی تعیین کننده محسوب می‌شود.» (رضوی، همان، ۱۰۸)

هرمنوتیک کهن و مدرن

هرمنوتیک از یک منظر به دو بخش هرمنوتیک کهن (سنگی) و هرمنوتیک مدرن (جدید) قابل تقسیم است.

نظریه پردازان هرمنوتیک کهن، مانند شلایر ماخر آلمانی (schleiemacher) و ویلهلم دیلتای قائل به محوریت مؤلف هستند؛ به این معنی که نیت و قصد مؤلف را اصل می‌دانند و معتقدند که قصد مؤلف همواره به صورت یک اصل ثابت در متن موجود است؛ بر این مبنای از نظر هرمنوتیک سنگی -که کلام محور است- متن همیشه دارای معنی است چه خواننده آن را دریابد و چه آن را درنیابد. قطعیت معنی متن، در بینش هرمنوتیک سنگی تا جایی است که شلایر ماخر(۱۸۳۴) آن را به هنر معنی کردن متن تفسیر نموده و معتقد است مفسر همیشه در معرض «بد فهمی» قرار دارد. «از این رو هرمنوتیک به عنوان مجموعه قواعدی متدیک و روش آموز باید برای رفع این خطر به کار آید.» (واعظی، همان: ۱۱۹) شلایر ماخر بر این باور بود که «بهترین تأویل، تأویلی است که نزدیک به مقصود گوینده باشد.» (شمیسا، ۱۳۹۱: ۳۶۰)

بر خلاف هرمنوتیک سنگی مؤلف محور، هرمنوتیک مدرن با تأثیرپذیری از اندیشه‌های فلسفه‌ای چون نیچه، هایدگر، پل ریکور و گادامر(Gadamer)(۲۰۰۱)، مفسر محور است و هدف تفسیر متن را فهم مراد مؤلف نمی‌داند؛ بلکه از نظر کسانی چون هایدگر و گادامر دغدغه هرمنوتیک، تأویل متن و چگونگی فرآیند فهم است. و فهم در نظر این گروه همان دریافت و اندیشه تأویل‌گر است نه مؤلف؛ با چنین تعریفی از فهم، تمایز میان هرمنوتیک سنگی و مدرن روشن می‌گردد. زیرا در باور هرمنوتیک سنگی، فهم، عبارت است از دریافت نیت مؤلف؛ در حالیکه در هرمنوتیک مدرن فهم عبارت است از ادراک مفاهیم نو از متن بر مبنای ذهن مفسر صرف نظر از آنچه مقصود مؤلف بوده است.

گادامر «بر آن است که هیچ تأویل و تفسیری نیست که در همه ادوار معتبر باشد و به تبعیت از نیچه می‌گوید که در هر دوره افق انتظاری است؛ یعنی هر دوره مقتضیات اندیشگی خاص خود را دارد.» (همان: ۳۶۲)

نباید از نظر دور داشت که آرا و نظریات گادامر و هرمنوتیک‌های مدرن، به وسیله کسانی چون هirsch، بتی و یورگن هابرماس(JurgenHabermas) مورد انتقاد قرار گرفته

۱۶ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

است. بتی معتقد است نادیده گفتن مؤلف منجر به از دست رفتن محک درستی برای معنی متن می‌شود: «اگر مؤلف را نادیده بگیریم محکی برای درستی نظر خود نداریم.» (همان، ۳۶۷) هرش آمریکایی در نظریه‌ای مشابه این سخن، ملاک تأویل صحیح را رسیدن به مراد مؤلف می‌داند و معتقد است فهم نیت مؤلف، میزان سنجش صحت و سقم تأویل است.

تأویل قرآن

تأویل از ریشهٔ اول بر وزن قول به معنای رجوع و بازگشت است و در اصطلاح عبارت است از بازگرداندن لفظ از معنی ظاهر به معنی احتمالی و پوشیده آن که با معنای هرمونتیک در عصر حاضر مترادف است. هر چند همواره بحث پیرامون جواز یا عدم جواز تأویل قرآن مطرح بوده است و گروهی از مسلمانان آن را جایز ندانسته‌اند، با این وجود تأویل قرآن چه در تفاسیر به رای و چه در آثار صوفیه، اخوان الصفا و اسماعیلیه مشاهده می‌گردد. زمخشری در تفسیر کشاف، قرآن را بر مبنای باورهای کلامی خود - آراء معتزله - و مبتدی در کشف‌السرار آن را از منظر صوفیه تفسیر کرده است. گسترده‌گی تأویل در آثار مکتوب اسلامی به حدی است که می‌توان گفت «بدون تأویل نه حکمت اشراقی سه‌پروردی وجود داشت و نه به طور کلی این پدیدار معنی که مفهوم اسلام را دگرگون می‌سازد یعنی حکمت عالیه شیعه» (خدادادی و دیگران، ۲۰، ۱۳۹۰) به نقل از کربن) در حقیقت از دیدگاه عارفان، بنای شناخت هستی بر تأویل است؛ تأویل ناظر به فهم باطن قرآن و تفسیر، مبین معانی ظاهری آیات است. باید ریشهٔ این تقسیم‌بندی را در این حدیث جستجو کرد: «إنَّ لِالْقُرْآنِ ظَهِرًا وَ بَطْنًا وَ لِبْطِيهِ بَطْنًا إِلَى سَبْعَةِ أَبْطَنِ» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۸۳)

عین‌القضات می‌گوید: «هر آیتی را از قرآن ظاهری هست، و پس از ظاهر باطنی؛ تا هفت باطن» (عین‌القضات، ۳: ۱۳۹۳) از دیدگاه وی ادراک نور حقیقت قرآن برای هر کسی مقدور نیست و جز اهل آن یعنی دل‌های انبیا و اهل ولایت کسی به آن راه ندارد: «عروس جمال قرآن.... خود را به اهل قرآن نمایید... حقیقت قرآن مقرن و منوط دل‌های انبیا و اهل ولایت است.» (همان)

شمس تبریزی ضمن ضرورت دانستن علم تأویل، معتقد است «سخن انبیا را تأویلی هست باشد که گویند برو، آن برو مرو باشد در حقیقت» (خدادادی، محمد و دیگران، همان:

۲۲) با این وجود، از دیدگاه شمس، از یک سو دارا بودن نور باطن برای دست یافتن به تأویل ضرورتی است که بدون آن تأویلات چیزی جز حدیث نفس نخواهد بود و از سوی دیگر شنیدن تأویلات نیز کار هر کسی نیست.

مولانا در مثنوی با الهام از این حدیث، قرآن را «هفت تو» خوانده است:

همچو قرآن که به معنی هفت توست خاص را عام را مطعم دروست

(مولوی، دفتر سوم، ۱۸۹۷)

اگرچه وجود آیات متشابه در قرآن کریم -که محتمل چند معنی هستند-، راه را برای تفاسیر تأویل گرا باز کرده است، با این وجود تأویل را نمی‌توان به آیات متشابه محدود کرد بلکه در این گونه تفاسیر، تأویل، در مورد همه آیات اعم از محکم و متشابه به چشم می-خورد. چنانکه در المیزان آمده است: «تأویل داشتن مخصوص به آیات متشابه نیست بلکه تمام آیات قرائی اعم از محکم و متشابه همگی دارای تأویل‌اند.» (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج: ۳، ۴۹)

نگاه هرمنویکی به قرآن در مصباح الهدایه

یکی از عارفانی که به صراحة از ظهر و بطن قرآن و حدیث سخن گفته است، عزالدین محمود کاشانی (۷۳۵.م) صاحب مصباح الهدایه -مهمترین کتاب عرفانی قرن هشتم- است. وی در فصل «در مأخذ علم» می‌نویسد: «... هر کلمه‌ای از کلمات قرآن و حدیث نبوی، ظهری و بطنی دارد. ظهر او نسبیّة علمای ظاهر و بطن او نسبیّة علمای باطن.» (کاشانی، ۱۳۸۹: ۱۹۷)

وی در ضمن این عبارت که «اقتباس انوار علوم ظاهره و باطنه همه از مشکات کلمات تمام و مصابیح اعمال و اخلاق و احوال» حضرت ختمی مرتب است، علوم مقتبس از «مصباح نبوت» را نیز به دوبخش ظاهری و باطنی تقسیم کرده و معتقد است که «هر کس به قدر استعداد از وی نسبیّی یافتند... علمای ظاهر از ظاهر آن کلمات نسبیّ یافتند و علمای باطن از باطن آن.» (همان)

پس از این تقسیم‌بندی، ضمن بیان درجات و مراتب علم علمای ظاهری، «متصرفه» را در زمرة علمای باطن قرار داده که علاوه بر اینکه «با علمای ظاهر در علوم ایشان متفق‌اند..

۱۸ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

مخصوص به زواید علوم عزیزه و احوال شریفه [اند] (همان، ۱۹۸) و روشن است که مراد وی از «زواید علوم عزیزه و احوال شریفه» بطن قرآن و حدیث است.

بررسی شواهد هرمنوتیکی در مصباحالهدا

بر اساس آنچه گفته شد، شواهد فراوانی از نگاه هرمنوتیکی کاشانی در مصباحالهدا به آیات قرآن و احادیث می‌توان یافت. تأویل قرآن در مصباحالهدا به بر دو محور استوار است:

- ۱- تأویل صوفیانه؛ شرح و تفسیر آیات بر مبنای باورهای صوفیانه و اثبات آنها.
- ۲- تأویل کلامی؛ مصباحالهدا مانند دیگر متون ادب فارسی از قرن پنجم و پس از آن - چه عرفانی و چه غیر عرفانی - متأثر از کلام اشعری است؛ به ویژه در مباحثی مانند جبر و اختیار، رؤیت خدا در آخرت، قدمت یا حدوث قرآن و دیگر مباحث. و این یکی از زمینه‌های تأویل‌های قرآنی در مصباحالهدا را فراهم نموده؛ به گونه‌ای که کاشانی آیات را جهت اثبات باورهای کلامی خود به کار گرفته است.

با توجه به این دو بخش، هرمنوتیک در مصباحالهدا کاشانی از دو منظر قابل بررسی است: هرمنوتیک صوفیانه و هرمنوتیک کلامی.

۱- هرمنوتیک صوفیانه

کاشانی در باب اول - در بیان اعتقادات متصوفه - ضمن تعریف توحید علمی که آن را مستفاد از باطن علم می‌داند، چشمۀ تسنیم بهشت را که در آیات ۲۷ و ۲۸ سورۀ مطففين آمده است، به وصف توحید علمی تأویل نموده که از توحید حالی مجزی با آن همراه است: «و توحید علمی اگرچه فروд مرتبۀ توحید حالی است و لکن از توحید حالی مجزی با آن همراه بود. و مِزاجُهُ مِنْتَسِنِيَّمْ. عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمَقْرُوبُونْ» وصف این توحید است. و از این جهت صاحب آن بیشتر در ذوق و سرور بود.» (همان، ۱۵۰)

وی در همین باب، به استناد آیه کل شیء هالک الا وججه معتقد است «که وجود همه اشیا در وجود او خود امروز هالک است و حوالت مشاهده این حال به فردا در حق محجوبان است» (همان، ۱۵۲). سپس آیات ۶ و ۷ سورۀ معراج را به حال نقد ارباب بصایر و اصحاب مشاهدات تأویل می‌نماید که هم امروز در این دنیا از قید خودی رسته‌اند و در وجود او هالک‌اند:

«والاً ارباب بصائر و اصحاب مشاهدات که از مضيق زمان و مکان خلاص یافته‌اند این وعده در حق ایشان عین نقد است: إنهم يرونَهُ بعيداً و نَرِيهُ قريباً» (همان، ۱۵۳) در باب دوم - بیان علوم - الهام را به معنی علم درست ثابتی می‌داند که حق آن را از عالم غیب در دل اولیا می‌افکند و قذف حق را در آیه ۴۷ سوره سبا به همین معنی تأویل کرده است:

«[الهام] علمی است درست ثابت که حق عز و علا آن را از عالم غیب در دل‌های خواص اولیا قذف کند قل إنْ ربِيَقْذِفُ بالحَقِّ عَالَمَ الغَيْوبِ وَ مَتَصُوفُهُ آنَ را خاطر حقانی خوانند.» (همان، ۲۱۹)

در فصل هشتم نیز همین مطلب را به بیانی دیگر تکرار کرده است:

«اما خاطر حقانی علمی است که حق تعالی از بُطْنَانِ غَيْبٍ بِيَاسِطَهِ در دل اهل قرب و حضور قذف کند. چنانک نص کلام مجید است قل إن ربی يقذف بالحق...» (همان، ۲۴۷)

در فصل پنجم - معرفت روح - کلمه بیدی را در آیه ۷۵ سوره ص، به صفات جمال و جلال تأویل کرده است:

«وَآدَمَ را جَامِعَ صَفَتِ جَمَالٍ وَجَلَالٍ وَمَحْلَ لَطْفٍ وَقَهْرٍ وَرَحْمَةٍ وَغَضْبٍ گردانید و عبارت از آن آمد که خلقت بیدی.» (همان، ۲۳۸)

در باب سوم - در معارف - ابتدا به تعریف دو اصطلاح عرفانی: سالک مஜذوب و مجدوب سالک پرداخته و می‌گوید: «وَاما مَرِيدُ بِهِ مَعْنَى مَحْبُوبٍ، سَالِكٌ مَجْذُوبٌ اسْتَ وَ مَرَادُ بِهِ مَعْنَى مَحْبُوبٍ، مَجْذُوبٌ سَالِكٌ كَمَعْنَى شِيخُوخَتْ در ایشان منحصر است.» (همان، ۲۵۳) سپس برای اثبات قرآنی این دو ترکیب عرفانی، آیه ۱۲ سوره شوری را بدینگونه تأویل می‌نماید: «وَإِنَّ آيَتَ كَهُ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مِنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مِنْ يَنِيبُ مَشْتَمِلٌ اسْتَ بِرَبِّيَّ حَالَ مَحْبُوبٍ وَمَجْذُوبٍ. زِيرَا كَهُ عَلَتْ اجْتِبَا مَشِيتْ الْهَبَّتْ اسْتَ نَهْ كَسْبَ بَنَدَهُ. وَ شَرْطَ هَدَيْتَ مَقْدِمَهُ اتَّابَتْ اسْتَ كَهُ آنَ فَعَلَ بَنَدَهُ اسْتَ. پَسْ اجْتِبَا در این صورت حال محبوب است و هدایت حال محب.» (همان)

در همین باب پس از بیان اینکه تقيید به مقامات عرفانی را خاص عوام محبان می‌داند که هنوز به عالم کشف نائل نشده‌اند، نفس ایشان را همچون زمین تلقی کرده که در هر مقامی ظلمت صفتی از صفات ایشان زائل می‌شود و این روند زدایش صفات بشری ادامه

۲۰ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

می‌باید «تا آنگاه که زمین نفوس ایشان به نور روبیت، به کلی اشراق باید و **أشرقتِ الأرضِ بنورِ ربها**» (همان، ۲۵۴) و با این ترتیب **أشرقت الارض را در این آیه**، به معنای روشن شدن نفس سالکان و زوال صفات ظلمانی بشری از ایشان تأویل نموده است.

- در فصل دهم - در معرفت اختلاف احوال مردم - در یک نگاه هرمنوتیکی معنای آیه ۱۰۸ سوره یوسف را وصف حال مشایخ صوفیه و کاملان مکمل به شمار آورده که پس از وصول به مرتبه کمال برای دعوت خلق رجوع کردند:

« [مشایخ صوفیه] بعد از آن در رجوع برای دعوت خلق با طریق متابعت، مأذون و مأمون شده، چنانک کلام مجید به ذکر آن ناطق است قل هذه سبیلی أدعوا الى الله على بصیرةٍ أنا و من اتَّبَعْنِي. و این طایفه، کاملان مکمل‌اند...» (همان، ۲۵۸)

در همین فصل، کاشانی اهل سلوک را با تممسک به آیاتی از قرآن کریم به دو قسم تقسیم می‌کند: گروه نخست را طالبان مقصد اعلی و مریدان وجه‌الله خوانده و گروه دوم را طالبان بهشت و مریدان آخرت: « و اما اهل سلوک بر دو قسم‌اند طالبان مقصد اعلی و مریدان وجه‌الله یُرِيدُونَ وَجْهَهُ (کهف/۲۸) و طالبان بهشت و مریدان آخرت و مِنْکُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةُ. » (آل عمران/۱۵۲) (همان، ۲۵۹)

در فصل سوم از باب چهارم با عنوان «در تجلی و استثار» کاشانی کوه را در آیه شریفه تجلی (اعراف/۱۴۳) به نفس حضرت موسی تأویل کرده و می‌گوید: «**فَلِمَا تَجَلَّ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَّاً وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقاً** چون از حق - تعالی - طلب رؤیت و مشاهده ذات کرد و هنوز به بقای بعد الفنا نرسیده بود و بقایای صفات وجودش برقرار، به دلالت اُرنی به وقت تجلی نور ذات بر طور نفس، وجودش متلاشی و متذکر گشت...» (همان، ۲۷۶)

کاشانی در باب پنجم مصباح‌الهدايه با عنوان «در مستحسنات» معتقد است که با تکرار ذکر لا اله الا الله که «صورت آن مرکب است از نفي و اثبات» توحید در دل سالک چنان قرار می‌گیرد «بر مثال شجره طبیه اصل آن در زمین دل راسخ و ثابت شود و فرعش در آسمان روح متصاعد و مرتفع **مَثَلُ كَلِيمَةٍ طَيِّبَةٍ كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ».** (همان، ۳۲۳)

در فصل هشتم که در بیان واقعات است آیه شریفه « وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى» را به کوری چشم باطن معنی کرده و معتقد است که «هر که اکمه بود و

اینجا [در این دنیا] هرگز مبصرات مشاهده نکرده باشد آنجا از ابصار محروم بود». (همان، ۳۲۸)

- وی در باب سمع، پس از آنکه آواز خوش را نعمتی از نعمت‌های الهی دانسته، «زیادت در خلق» را که در آیه اول سوره فاطر مطرح شده، با قید «آورده‌اند» به آواز خوش تأویل کرده است: «و در تفسیر این آیت که بیزید فی الخلق مایشاء آورده‌اند که این زیادت، آواز خوش است و چه عجب که روح انسانی را به سمع اصوات طبیه و نغمات مناسبه التذاذی و استرواحی بود و حال آن است که روح بعضی از حیوانات از آن لذت یابد؛ چنانکه اشتر به نغمه خدا، بارهای گران به آسانی بکشد...» (همان، ۳۴۳).

کاشانی در ادامه همین مبحث، لذت بردن از آواز خوش را صفت دل زنده می‌داند و آیه شریفه ۲۱۲ سوره شуرا را بر مبنای این نظریه، وصف حال دل مردگانی دانسته که قادر به التذاذ از آواز خوش نیستند. وی می‌نویسد: «هر که از آواز خوش لذت نیابد نشان آن است که دلش مرده است یا سمع باطنش باطل گشته إِنَّكُ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَ لَا تُسْمِعُ الصَّمَالِدَعَاءَ وَ إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ وصف حال این طایفه است.» (همان، ۳۴۴) کاشانی برای اثبات این مطلب به حکایت شافعی استناد کرده که در هنگام شنیدن نغمه قول، از همراه خود می‌پرسد «تو از این سمع در خود هیچ طرب می‌یابی؟ گفت: نه. گفت: پس معلوم شد که حس باطن نداری.» (همان)

از آیات دیگری که در بحث سمع مورد توجه کاشانی قرار گرفته، آیه أَلْسُتْ بِرِبِّكَمْ است. وی در حکایتی از جنید، از زبان او علت اضطراب و بی‌قراری در افراد را به گاه شنیدن آواز خوش، شیرینی و حلاوت خطاب الهی است بربرکم شمرده که در روز ازل نصیب ذرات ذریات آدم شده است: «حق تعالی در عهد ازل و میثاق اول با ذرات ذریات بنی آدم خطاب است بربرکم کرد؛ حلاوت آن خطاب و عذوبت آن کلام در مسامع ارواح ایشان بماند.» (همان)

- در فصل آداب سفر کلمه «جلود» را در آیه ۲۴ سوره مبارکه زمر به معنی «نفوس» تفسیر کرده و بر همین مبنای گوید: «... در جلود مردم که عبارت است از نفوس در این آیت که ثمَّ تَلِينُ جلوُدُهُمْ وَ قلوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ همچنین به تأثیر دیگر سفر و انتزاع عfonat طبیعی و خشونات جبلی، آثار طهارت تزکیه و لین طاعت و تبدل صفت طغیان، به صفت ایمان پیدا شود.» (همان، ۴۲۴) با این ترتیب وی این آیه را مبین تأثیر سفر بر نفس آدمی

۲۲ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

در از میان بردن صفات ناپسند جبلی و تبدیل صفت طغیان به ایمان و نرمی در برابر اطاعت می داند.

- در باب هفتم، که در بیان «اعمال» است، پس از اشاره به ضرورت حضور قلب در نماز، می نویسد لازم است نمازگزار پیش از شروع در آن، دل خود را از هر گونه اشتغال به امور دنیوی و تشتت خاطر فارغ گرداند تا در نماز به آنچه می کند و می گوید حاضر باشد. وی در این مبحث، مستی مطرح شده در آیه شریفه ۴۳ سوره نسا را به غفلت در نماز معنی کرده است: « و مست غفلت نباشد تا خطاب لا تَقْرِبُوا الصَّلَاةُ وَ أَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ در حق او متوجه نبود.» (همان، ۴۶۲)

در فصل چهارم از باب هشتم - در بیان اخلاق - حیات طیبه را در آیه شریفه ۹۷ سوره نحل به قناعت تفسیر کرده است: « و در تفسیر این آیت که فَلَنْحِيَنَّهُ حَيَوَةً طَيِّبَةً گفته اند که مراد از این حیات طیبه، قناعت است. و چگونه قانع را حیات طیبه نباشد و حال آنکه منْفَعْ عیش و مکدر حیات جز طلب فضول و زواید و اهتمام به تحصیل آن نیست...» (همان، ۵۱۲)

در باب نهم که در بیان مقامات است، شکر را به دو قسمت شکر علمی - به معنای شناخت نعمتها و چگونگی شکر هر یک از اعضا و قوا- و شکر عملی - به معنی عمل به اقتضای شکر علمی - تقسیم کرده و آیه ۱۲ سوره مبارکه سبا را گویای همین شکر عملی و کمیاب بودن آن دانسته است: « و شکر عملی از غایت عزت، قلیل الوجود و نصْ کلام مجید بدین معنی ناطق است که إعْمَلُوا آلَ دَادَ شَكْرًا وَ قَلِيلٌ مِنْ عِبَادَ الشَّكُورِ.» (همان، ۵۴۹)

در باب دهم در بیان احوال- فصل سوم در غیرت - غیرت نسبت به محبوب را مطرح کرده و آن را عبارت می داند از اینکه «غیری را در نسبت محبت یا تعظیم یا ذکر شاغل با محبوب مشارک بیند و خواهد که نسبت آن مشارکت را با محبوب به اخلاص در محبت و تعظیم و ذکر بردارد.» (همان، ۵۷۹). سپس به بیان اشتغال حضرت سلیمان به اسبهای تندره در سوره ص پرداخته و کلمه «مسح» را در آیه ۳۳ به معنی قطع ساقها و گردن های اسبان تفسیر کرده است: « چنانکه سلیمان - علیه السلام - که محبت صافنات جیاد و اشتغال بدان او را از ذکر حق تعالی مشغول گردانید بعد از آن آتش غیرتش برافروخت و تیغ بی دریغ از نیام قهر برکشید و می گفت إني أحببتْ حَبَّ الخير عن ذكر ربی

حتی توارت بالحجاب ردها علی و ساقها و گردن‌های ایشان را قطع می‌کرد فطفق مسحًا بالسوقِ والاعناق « (همان، ۵۷۹)

همان طور که مشاهده می‌شود عزالدین کاشانی از میان معانی مختلف مسح، معنی گردن زدن را برگزیده تا به تفسیری مطابق مذاق متصوفه دست یابد؛ هرچند چنین تفسیری از این آیه شریفه در متون دیگری نیز مطرح شده اما برخی از مفسران آن را رد کرده‌اند. المیزان در تفسیر این آیه آورده است: « بعضی دیگر گفته‌اند ضمیر [ها] به کلمه خیل برمی‌گردد؛ ولی مراد به دست کشیدن به ساقها و گردن‌های آنها زدن آنها با شمشیر و بریدن دست و گردن آنهاست... بنابراین معنا سليمان از اینکه اسبان او را از عبادت خدا بازداشت‌های خشم‌ناک شده و دستور داده آنها را برگرداند و آنگاه همه را با شمشیر زده است. ولی این تفسیر صحیح نیست چون چنین عملی از انبیا سر نمی‌زند...» (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱۷: ۳۲۱)

۲- هرمنوتیک کلامی

اگرچه صوفیه همیشه تلاش کرده‌اند که خود را از قیل و قال‌های کلامی بر کنار دارند و معرفت را بر پایه شهود و اتصال به عالم غیب تعریف نمایند، اما آثار بر جای مانده از ایشان گواهی گویاست بر اینکه نه تنها هیچگاه نتوانسته‌اند خود را از این منازعات دور دارند، بلکه به شیوه‌های مختلف وارد جدال‌های کلامی شده و مباحث کلامی بخش عمدہ‌ای از کتابهای ایشان را به خود اختصاص داده است.

جب و اختیار از جمله این مسائل است که از دیرباز مورد بحث متكلمان بوده و صوفیه نیز از آن برکنار نبوده‌اند. کاشانی در فصل چهارم کتاب، با عنوان در آفریدن افعال بندگان، به شیوه اشعره ضمن پذیرش جبر، با تأویل هرمنوتیکی آیاتی از قرآن کریم حق را خالق افعال بندگان دانسته است:

«... و الله خلقکم و ما تعلمون. اعتقاد جماعت متصوفه آن است که حق سبحانه همچنان که خالق اعيان است خالق افعال بندگان است» (همان، ۱۵۹)

« هیچ مخلوق را قادرت بر ایجاد فعلی ممکن نه الا به قادرت بخشیدن او و هیچ مرید را ارادت چیزی حاصل نه الا به مشیت او و ما تشاؤن الا أن یشاء الله.» (همان)

۲۴ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

وی مانند دیگر اشعاره خداوند را خالق شرور و کفر و عصیان می‌داند و برای اثبات آن با تأویل هرمنوتیکی آیه ۲۳ سوره انبیا مطابق باورهای کلامی خود، راه را بر هر گونه چون و چرا می‌بندد:

«پس هر چه در وجود حادث می‌شود از خیر و شر و کفر و ایمان و طاعت و عصيان همه نتیجهٔ قضا و قدر الهی بود. آنکه هیچ کس را بر او حجتی متوجه گردد بلکه حجت بالغه او بر همه ثابت و لازم باشد لا یُسأَلْ عَمَّا يَفْعَلُ هُمْ يَسْأَلُونَ» (همان) رؤیت خدا از دیگر مسائل کلامی است که در مصباح‌الهدایه مورد بحث قرار گرفته است. کاشانی بر مذاق اشعریه، لقاء‌الله و نظر را به معنی دیدن خدا به چشم سر در آخرت تأویل کرده است و می‌گوید:

«مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَا تِرْؤُتُ عِيَانَ دَرِّ اِينَ جَهَانَ مَتَعْذِرٌ اَسْت... اَمَا دَرِّ اَخْرَى تَمَؤْمِنَانَ رَا مَوْعِدَ اسْتِوْجُوهَ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةُ الِّى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ وَ كَافَرَانَ رَا مَمْنُوعَ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمْ يَحْجُوْبُونَ» (همان، ۱۷۰)

نتیجه‌گیری

هرمنوتیک به معنی تأویل متن، در سال‌های اخیر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. بر خلاف هرمنوتیک سنتی که مؤلف محور است و برای به دست آوردن مقصود مؤلف می‌کوشد، هرمنوتیک مدرن با نگاهی مفسرگرا، تلاش می‌کند متن را بر مبنای درک و فهم خواننده تفسیر نماید. هرچند واژه هرمنوتیک واژه‌ای نو است، اما تأویل به عنوان معادل آن قرنهاست که در متون اسلامی مورد توجه بوده است. بررسی آثار باقیمانده از عارفان در طی قرنها، روشنگر آن است که تأویل قرآن، حدیث و حتی حکایات یکی از محورهای اساسی این متون را تشکیل می‌دهد. مصباح‌الهدایه عزالدین محمد کاشانی از صوفیه قرن هشتم، از این نظر اهمیت فراوانی دارد. وی بر این باور است که قرآن دارای ظاهر و باطنی است و البته درک مفاهیم باطنی آن را خاص صوفیه دانسته است. بر این مبنای خود کاشانی در ضمن مصباح‌الهدایه به تأویل آیات متعددی از قرآن کریم پرداخته که برخی از این تأویل‌ها تازگی دارد. کاشانی از تأویل آیات در دو زمینه: مفاهیم عرفانی و مباحث کلامی استفاده کرده است.

کتابنامه

- احمدی، بابک. ۱۳۹۴. **ساختار و هرمنوتیک**، ج ششم، تهران: گام نو.
- امامی، نصرالله. ۱۳۸۶. **درآمدی بر هرمنوتیک در ادبیات**، اهواز: رسشن.
- براتی، مرتضی و نصرالله امامی. ۱۳۹۳. «دربافت‌های هرمنوتیکی ناصر خسرو»، **پژوهش‌های تقدیمی و سبک‌شناسی**، شماره ۲، زمستان ۱۳۹۳، صص ۶۳-۴۱.
- پورجوادی، نصرالله. ۱۳۷۴. **عین القضاط و استادان او**. تهران: اساطیر.
- تبریزی، شمس الدین محمد. ۱۳۷۵. **مقالات شمس**. ویرایش جعفر مدرس صادقی. ج دوم. تهران: نشر مرکز.
- خدادادی، محمد و ملک ثابت، مهدی و جلالی پندری، یدالله. ۱۳۹۰. «پژوهشی در چگونگی تأویلات قرآنی شمس تبریزی». **پژوهش زبان و ادبیات فارسی**. شماره بیست و دوم. صص ۵۱-۱۹.
- دیباچ، سید موسی. ۱۳۹۴. **هرمنوتیک متن و اصالت**. ج دوم. تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۳۸۱. «امکان هرمنوتیک قرآن». **علوم قرآن و حدیث: گلستان قرآن**، شماره ۱۴۲. صص ۳۶-۴۱.
- رضوی، سید ابوالفضل. ۱۳۸۹. «هرمنوتیک و فهم معرفت تاریخی». **فلسفه و کلام: اندیشه دینی**. شماره ۳۷. صص ۱۰۳-۱۴۶.
- سپهوند، عزتالله. ۱۳۹۱. **هرمنوتیک ادبیات**. گفتگو با متن. تهران: نشر علم.
- شمیسا، سیروس. ۱۳۹۱. **نقد ادبی**. ج سوم. تهران: میترا.
- طباطبایی، سید محمد حسین. ۱۳۷۰. **تفسیر المیزان**. ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، ج چهارم. تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- عین القضاط همدانی، عبدالله بن محمد. ۱۳۹۳. **تمهیدات**. تهران: اساطیر.
- فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۶۱. **احادیث مثنوی**. تهران: امیرکبیر.
- کاشانی، عزالدین محمود. ۱۳۸۹. **مصباح الهدایه و مفتاح الكفایه**. تصحیح جلال الدین همایی. به کوشش کورش نسبی تهرانی. تهران: زوار.

_____ ۲۶ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

- ، ----- ۱۳۸۷. **مصابح الهدایه و مفتاح الکفایه**. مقدمه، تصحیح و توضیحات عفت کرباسی و محمد رضا برزگر خالقی، چ سوم، تهران: زوار.
- منصف، مصطفی و احمد رضا صیادی. ۱۳۸۹. «نگاه هرمنوتیکی مولوی به احادیث در مثنوی». **رشد و آموزش زبان و ادب فارسی**. شماره ۹۶. صص ۲۰-۲۷.
- مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۷۳. **مثنوی معنوی**. شرح کریم زمانی. دفتر دوم. تهران: اطلاعات.
- نوروزی طلب، علیرضا. ۱۳۸۶. «پرسش از چیستی هرمنوتیک، تحلیل و بررسی مسائل آن». **هنر و معماری: با غ نظر**. شماره ۷. صص ۹۲-۶۱.
- واعظی، احمد. ۱۳۷۹. «چیستی هرمنوتیک». **فلسفه و کلام؛ ذهن**. شماره ۳. صص ۱۴۹-۱۱۵.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. ۱۳۸۴. **کشف المحتسب**. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. تهران: سروش