

بازتاب هرمنوتیکی قرآن در مصباح الهدایة کاشانی

دکتر ناهیدسادات پزشکی^۱

عاتکه نریمیس^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 حوزه 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 واژه هرمنوتیک اخیراً به عرصه ادبیات فارسی راه یافته است، اما به لحاظ مفهومی سابقه‌ای بسیار کهن در متون دارد. آثار صوفیه را باید از آن دسته متونی دانست که با نگاهی تأویل‌گرا به آیات و احادیث رویکردی هرمنوتیکی دارند. یکی از این متون، مصباح الهدایة 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 نوشتار 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

۹۴/۱۰/۸

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 است که 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 عرفانی چون هجویری، عین‌القضات همدانی، روزبهان بقلی، سنایی، ابن عربی، مولوی، عزالدین کاشانی و غیره در آثار ایشان دست یافت.

هجویری آیه شریفه « لئن شکرتم لأزیدنکم » (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 قربتش بر 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 بدانند. 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» (زمر/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 « والضحی » به نور ضمیر مصطفی و جلوه نور محمدی (ص)

زان سبب فرمود یزدان: والضحی والضحی 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:

_____ بازتاب هرمنوتیکی قرآن در مصباح الهدایة کاشانی (۲۷-۱۱) ۱۳

باز واللیل است ستاری او وین تن خاکی زنگاریّ او (همان، ۲۹۹)
علاوه بر این، نباید از نظر دور داشت که تفاسیر عرفانی مانند کشف‌الاسرار میبیدی و
تفسیر عرفانی سوره یوسف، مجموعه‌ای فراگیر 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 مشنوی: روح نو بین در تن حرف کهن، از مصطفی
منصف و احمدرضا صیادی.

۲- هرمنوتیک و فهم معرفت تاریخی از دکتر سید ابوالفضل رضوی.

۳- دریافت‌های هرمنوتیکی ناصر خسرو 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
ملک‌ثابت و یدالله جلالی پندری.

تعریف هرمنوتیک

هرمنوتیک (hermeneutics) یک واژه یونانی است که از فعل هرمنوین
(hermeneuein) 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 سرورش
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 فراگیر به گستردگی هرآنچه می‌تواند موضوع فهم آدمی قرار گیرد؛ از

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 اشمال مفهومی، تعاریف متعددی از هرمنوتیک ارائه شده است و می‌توان گفت که هر کس، از زوایای خاص به تعریف این علم پرداخته است. پل ریکور (فیلسوف فرانسوی (م. ۲۰۰۵) 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 حالت‌ها نیز در این دایره قرار می‌گیرند.» (احمدی، ۱۳۹۴: ۶۳)

فردریک آگوست ولف هرمنوتیک را علم به قواعدی می‌داند که به کمک آن معنای نشانه‌ها درک 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 بازبایی معنا؛ هر یک از این شش تعریف گوشه‌های متفاوت اما مهمی را از این مبحث روشن می‌سازد.» (رضوی، ۱۳۸۹: ۱۰۷).

«جان مارتین کلادنیوس 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 می‌شود و بدیهی است که دانش، بینش، روان‌شناسی و موقعیت اجتماعی و حتی جنسیت تأویل‌گر است که در دریافت معنای متن، عاملی تعیین‌کننده محسوب می‌شود.» (رضوی، همان، ۱۰۸)

هرمنوتیک کهن و مدرن

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

نظریه پردازان هرمنوتیک کهن، مانند شلایر ماخر آلمانی (schleiermacher) 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 مبنا از نظر هرمنوتیک سنتی - 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 سنتی 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 روش‌آموز 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 سنتی مؤلف محور، هرمنوتیک مدرن با تأثیرپذیری از اندیشه‌های فلاسفه‌ای 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 سنتی و مدرن روشن می‌گردد. زیرا در باور هرمنوتیک سنتی، 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 هِرش، بتی و یورگن هابرماس (Jurgen Habermas) مورد انتقاد قرار گرفته

است. بتی معتقد است نادیده گرفتن 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) هِرش 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 ریشه 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 هرمنوتیک 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 میدی در کشف‌الاسرار آن را از منظر صوفیه تفسیر کرده است. گستردگی تأویل در آثار مکتوب اسلامی به حدی است که می‌توان گفت «بدون تأویل نه حکمت اشراقی سهروردی وجود داشت و نه به طور کلی این پدیدار معنی که مفهوم اسلام را دگرگون می‌سازد یعنی حکمت عالیة شیعه» (خدادادی و دیگران، ۲۰، ۱۳۹۰ به نقل از کرین) 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 ریشه این تقسیم‌بندی را در این حدیث جستجو کرد: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنًا أَلِی سَبْعَةَ أَبْطُنٍ» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۸۳)

عین‌القضات می‌گوید: «هر آیتی را از قرآن ظاهری هست، و پس از ظاهر باطنی؛ تا هفت باطن» (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۳) از دیدگاه وی ادراک نور حقیقت قرآن برای هرکسی 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 نماید... حقیقت قرآن مقرون 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:

بازتاب هرمنوتیکی قرآن در مصباح الهدایة کاشانی (۲۷-۱۱) ۱۷

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 و عام را مَطعم دروست

(مولوی، دفتر سوم، ۱۸۹۷)

اگرچه وجود آیات متشابه در قرآن کریم - که محتمل چند معنی هستند - راه را برای تفاسیر تأویل‌گرا 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 می‌خورد. چنانکه در المیزان آمده است: « تأویل داشتن مخصوص به آیات متشابه نیست بلکه تمام آیات قرآنی اعم از محکم و متشابه همگی دارای تأویل‌اند. » (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۳: ۴۹)

نگاه هرمنوتیکی به قرآن در مصباح الهدایة

یکی از عارفانی که به صراحت از ظاهر و بطن قرآن و حدیث سخن گفته است، عزالدین محمود کاشانی (م. ۷۳۵) صاحب مصباح الهدایة - 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. ظاهر او نصیب علمای ظاهر و بطن او نصیب علمای باطن. » (کاشانی، ۱۳۸۹: ۱۹۷)

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

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

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 مصباح‌الهدایه

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

- ۱- تأویل صوفیانه؛ شرح و تفسیر آیات بر مبنای باورهای صوفیانه و اثبات آنها.
 - ۲- تأویل کلامی؛ مصباح‌الهدایه 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 مصباح‌الهدایه 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 مصباح‌الهدایه 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، چشمه تسنیم بهشت را که در آیات ۲۷ و ۲۸ سوره مطففین آمده است، به وصف توحید علمی تأویل نموده که از توحید حالی مزجی با آن همراه است: «و توحید علمی اگرچه فرود مرتبه توحید حالی است و لکن از توحید حالی مزجی با آن همراه بود. و مزاجه منتسنیم. عیناً یشرّب بها المقربون» 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 کلّ شیء هالک الا وجهه 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 سوره معارج 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:

بازتاب هرمنوتیکی قرآن در مصباح الهدایة کاشانی (۲۷-۱۱) ۱۹

«والآ ارباب بصائر و اصحاب مشاهدات که از مضیق زمان و مکان خلاص یافته‌اند این وعده در حق ایشان عین نقد است: إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيداً وَ نَرِيَهُ قَرِيباً» (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 عزّ و علا آن را از عالم غیب در دل‌های خواص اولیا قذف کند قلَّ إِنَّ رَبِّيَقْذِفُ بِالْحَقِّعِلَامِ الْغُيُوبِ وَ مَتَّصُوفُهُ أَنْ رَا خَاطِرَ حَقَّانِي خَوَانَدُ.» (همان، ۲۱۹)

در فصل هشتم نیز همین مطلب را به بیانی دیگر تکرار کرده است:
«اما خاطر حقانی علمی است که حق تعالی از بطنان غیب بی‌واسطه در دل اهل قرب و حضور قذف کند. چنانکه نصّ کلام مجید است قلَّ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ...» (همان، ۲۴۷)

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

«و آدم را جامع صفت جمال و جلال و محل لطف و قهر و رحمت و غضب گردانید و عبارت از آن این آمد که خلقت بیدی.» (همان، ۲۳۸)

در باب سوم - در معارف - ابتدا به تعریف دو اصطلاح عرفانی: سالک مجذوب و مجذوب سالک پرداخته و می‌گوید: «و اما مرید به معنی محب، سالک مجذوب است. و مراد به معنی محبوب، مجذوب سالک که معنی شیخوخت در ایشان منحصر است.» (همان، ۲۵۳) سپس برای اثبات قرآنی این دو ترکیب عرفانی، آیه ۱۲ سوره شوری را بدینگونه تأویل می‌نماید: «و این آیت که اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يَنْيِبُ مشتمل است بر بیان حال محب و محبوب. زیرا که علت اجتناب مشیت الهیت است نه کسب بنده. و شرط هدایت مقدمه انابت است که آن فعل بنده است. پس اجتناب در این صورت حال محبوب است و هدایت حال محب.» (همان)

در همین باب پس از بیان اینکه تقید 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

می‌یابد « تا آنگاه که زمین نفوس ایشان به نور ربوبیت، به کلی اشراق یابد و اَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا » (همان، ۲۵۴) و با این ترتیب اَشْرَقَتِ الْأَرْضُ 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 کرده‌اند:

« [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 الی الله علی بصیرهٔ أنا و من اتَّبَعْنِی. و این طایفه، کاملان مکمل‌اند...» (همان، ۲۵۸)

در همین فصل، کاشانی اهل سلوک را با تمسک 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 یُریدونَ وَجْهَهُ (کَهْف/۲۸) و طالبان بهشت و مریدان آخرت و مِنکُمْ مَنْ یُریدُ الْآخِرَةَ. » (آل عمران/۱۵۲) (همان، ۲۵۹)

در فصل سوم از باب چهارم با عنوان « در تجلی و استتار » کاشانی کوه را در آیه شریفه تجلی (اعراف/۱۴۳) به نفس حضرت موسی تأویل کرده و می‌گوید: « فلما تَجَلَّى رُبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا 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 اَرْنِی به وقت تجلی نور ذات بر طور نفس، وجودش متلاشی و متدکدک گشت...» (همان، ۲۷۶)

کاشانی در باب پنجم مصباح‌الهدایه با عنوان « در مستحسنان » معتقد است که با تکرار ذکر لا اله الا الله که « صورت آن مرکب است از نفی و اثبات » توحید در دل سالک چنان قرار می‌گیرد « بر مثال شجره طیبه اصل آن در زمین دل راسخ و ثابت شود و فرعش در آسمان روح متصاعد و مرتفع مَثَلُ کَلِمَةٍ طَیْبَةٍ کَشَجَرَةٍ طَیْبَةٍ اَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِی السَّمَاءِ ». (همان، ۳۲۳)

در فصل هشتم که در بیان واقعات است آیه شریفه « و مَنْ كَانَ فِی هَذِهِ اَعْمٰی فَهٗوَ فِی الْاٰخِرَةِ اَعْمٰی » را به کوری چشم باطن معنی کرده و معتقد است که « هر که اکمه بود و

_____ بازتاب هرمنوتیکی قرآن در مصباح الهدایة کاشانی (۲۷-۱۱) ۲۱

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

- وی در باب سماع، 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 یزیدُ فی الخلق مایشاء آورده‌اند که این زیادت، آواز خوش است و چه عجب که روح انسانی را به سماع اصوات طیبه و نعمات متناسبه التذادی و استرواحی بود و حال آن است که روح بعضی از حیوانات از آن لذت یابد؛ چنانکه اشتر به نغمه خُدا، 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 شعرا را بر مبنای این نظریه، وصف حال دل‌مردگانی دانسته که قادر به التذاد 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 إنک لا تُسمعُ المَوْتی و لا تُسمعُ الصُّمَّالِدعاء و إنهم عن السَّمعِ لَمَعزولونَ وصف حال این طایفه است.» (همان، ۳۴۴) کاشانی برای اثبات این مطلب به حکایت شافعی استناد کرده که در هنگام شنیدن نغمه قوال، از همراه خود می‌پرسد «تواز این سماع در خود هیچ طرب می‌یابی؟ گفت: نه. گفت: پس معلوم شد که حس باطن نداری.» (همان)

از آیات دیگری که در بحث سماع مورد توجه کاشانی قرار گرفته، آیه أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ 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 الست بر بکم 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 الست بر بکم 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 مبنا می‌گوید: «... در جلود مردم که عبارت است از نفوس در این آیت که ثَمَّ تَلینُ جلودَهُم و قلوبُهُم الی ذکر الله همچنین به تأثیر دَبَّاحِ سفر و انتزاع عفونات 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

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

- در باب هفتم، که در بیان «اعمال» است، پس از اشاره به ضرورت حضور قلب در نماز، می‌نویسد 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 می‌کند و می‌گوید 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 تقربوا الصلوة و اتمم سکاری حتی تعلموا ما تقولون در حق او متوجه نبود.» (همان، ۴۶۲)

- در فصل چهارم از باب هشتم - در بیان اخلاق - حیات طيبة را در آیه شریفه ۹۷ سوره نحل به قناعت تفسیر کرده است: «و در تفسیر این آیت که فلنحییَنَّه حیوة طيبة گفته‌اند که مراد از این حیات طيبة، قناعت است. و چگونه قانع را حیات طيبة نباشد و حال آنکه منغص 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 نص کلام مجید بدین معنی ناطق است که إعملوا آل داود شکراً و قلیل من عبادی الشکور.» (همان، ۵۴۹)

در باب دهم در بیان احوال - فصل سوم در غیرت - غیرت نسبت به محبوب را مطرح کرده و آن را عبارت می‌داند 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 تندرو در سوره ص پرداخته و کلمه «مسح» را در آیه ۳۳ به معنی قطع ساق‌ها و گردن‌های 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 بی‌دریغ از نیام قهر برکشید و می‌گفت إنی أحببت حب الخیر عن ذکر ربی

بازتاب هرمنوتیکی قرآن در مصباح الهدایة کاشانی (۲۷-۱۱) ۲۳

حتی توارتبالحجاب رتوها علیّ و ساقها و گردن‌های ایشان را قطع می‌کرد فطفقَ مَسْحاً بالسوق و الاعناق « (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 سلیمان از اینکه اسبان او را از عبادت خدا بازداشته‌اند خشمناک شده و دستور داده آنها را برگردانند 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 عمده‌ای از کتابهای ایشان را به خود اختصاص داده است.

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

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

« هیچ مخلوق را قدرت بر ایجاد فعلی ممکن نه الاّ به قدرت بخشیدن او و هیچ مرید را ارادت چیزی حاصل نه الاّ به مشیت او و ما تشاؤون الاّ ان یشاء الله.» (همان)

وی مانند دیگر اشاعره 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 عصیان همه نتیجه 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 یُسألُ عما یفعلُو همیُسألونَ» (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 لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَرُؤْيُ عِبَانٍ فِي جَهَنَّمَ مُتَعَذَّرٌ...أما در آخرت مؤمنان را موعود استوجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظره و کافران را ممنوع کلاً إنبهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون » (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 محمود 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 مبنا 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*، چ ششم، تهران: گام نو.
- امامی، نصرالله. ۱۳۸۶. *درآمدی بر هرمنوتیک در ادبیات*، اهواز: رسش.
- براتی، مرتضی و نصرالله امامی. ۱۳۹۳. «دریافت‌های هرمنوتیکی ناصر خسرو»، *پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی*، شماره ۲، زمستان ۱۳۹۳، صص ۴۱-۶۳.
- پورجوادی، نصرالله. ۱۳۷۴. *عین‌القضات و استادان او*. تهران: اساطیر.
- تبریزی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۷۵. *مقالات شمس*. ویرایش جعفر مدرس صادقی. چ 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*. چ 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*. چ سوم. تهران: میترا.
- طباطبایی، سید محمد حسین. ۱۳۷۰. *تفسیر المیزان*. ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چ چهارم. تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد. ۱۳۹۳. *تمهیدات*. تهران: اساطیر.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. ۱۳۶۱. *احادیث مثنوی*. تهران: امیرکبیر.
- کاشانی، عزالدین محمود. ۱۳۸۹. *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. تصحیح جلال‌الدین همایی. به کوشش کورش نسبی تهرانی. تهران: زوار.

