

بررسی اصطلاح تطبیق در تأویلات کاشانی

فاطمه حاجی اکبری*

محمد علی مهدوی راد**

حسین ستار***

چکیده

تجربه‌های درونی- عرفانی سالکان که بر اساس مجاهده (مراقبات معنوی) شکل می‌گیرد، سبب‌ساز گشودن باب فهم و تأویل شهودی جدیدی بر آن‌ها می‌گردد. زبان و نوع گفتمان انتخابی، برای بیان این کشف و شهودها متفاوت است. از سده چهارم تا نهم هجری، تفاسیر صوفیان سهیم منحصربه‌فردی در تفسیر قرآن به خود اختصاص دادند. در سنت دوم عرفانی که از سده هفتم آغاز می‌شود، حصول معرفت با هستی‌شناسی پیوند می‌خورد. در این میان، عبدالرزاق کاشانی (م ۷۳۰) در *تأویلات* که تفسیری انفسی با رویکردی فلسفی عرفانی است، شناخت بطن قرآن را تأویل می‌داند و در مواردی از جمله تأویل ناپذیر بودن آیه، اصطلاح «تطبیق» را به کار می‌گیرد. آن‌طور که خود کاشانی اشاره کرده، در موارد اندکی این تطبیق‌ها را به کار گرفته است تا راه سلوک را به تازه‌کاران نشان دهد و زمینه ترقی و تنشيط آن‌ها را فراهم گرداند. هرچند قبل از وی تأویل‌هایی از جنس انطباق قصص قرآنی با قوای روحی بی‌سابقه نبوده، به نظر می‌رسد عبدالرزاق تطبیق را با کارکردی خاص و شاید به‌عنوان مبنایی برای تأویل به کار گرفته است. این پژوهش با روشی توصیفی تحلیلی نمونه‌های به کار گرفته شده اصطلاح تطبیق در این تفسیر را بررسی کرده است تا حیطه معنایی دقیق این اصطلاح و ارتباط تطبیق با تأویل را روشن سازد. بر اساس نتایج به‌دست‌آمده، اصطلاح تطبیق در تأویلات غیر از تأویل است و محور اصلی کاربرد این اصطلاح نزد کاشانی، خودشناسی یا وجودشناسی صوفیان - تأثیر متقابل عناصر وجودی انسان در هنگام اوج یا سقوط روحی - است.

کلیدواژه‌ها: تفاسیر صوفیانه، اصطلاح تطبیق، تأویل، *التأویلات فی القرآن الکریم*، عبدالرزاق کاشانی.

* استادیار دانشگاه کوثر بجنورد (نویسنده مسئول) / f.hajiakbari@kub.ac.ir

** دانشیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی قم / mahnadavirad@ut.ac.ir

*** استادیار دانشگاه کاشان / sattar@kashanu.ac.ir

۱. بیان مسئله

در میان روش‌های تأویلی مختلف عرفا از متن قرآن و اصطلاحات ویژه آن‌ها برای بیان الهامات درونی، کارکرد اصطلاح تطبیق در تأویلات یا تأویلات تطبیقی کاشانی در این تفسیر موضوع این مطالعه است. این مطالعه بنا دارد با بررسی دقیق این اصطلاح در اثر مذکور، برای یافتن پاسخ به پرسش‌های زیر بکوشد:

۱. معنای دقیق اصطلاح تطبیق در تأویلات القرآن چیست و چه ارتباطی با تأویل دارد؟

۲. هدف کاشانی از به‌کارگیری تطبیق در تأویلات چیست؟

۳. اصطلاح تطبیق - در این اثر - در چه موضوعاتی به کار گرفته شده است و چه شباهت‌های مضمونی میان آن‌ها وجود دارد؟

برای این منظور نخست در آثار عرفانی پیش از کاشانی، از حیث به‌کارگیری اصطلاح تطبیق، جست‌وجوی مختصری صورت می‌گیرد. پس از آن استخراج تمام موارد به‌کارگیری این اصطلاح در تأویلات ضروری است. همراه با مرور این موارد در مقایسه مضامین آن‌ها، کوشش می‌شود ارتباط تطبیق با تأویل و احیاناً تمایز آن‌ها بررسی و روشن شود.

۲. ضرورت انجام تحقیق

بخش قابل توجهی از میراث مکتوب جهان اسلام، به تفاسیر صوفیان اختصاص دارد که با رویکردی تأویلی با متن قرآن در تعامل‌اند. تعالیم عرفانی در تفاسیر صوفیه بر پایه آموزه‌های ذوقی و شهود باطنی با بیانی رمزی و اشاری استوار است. در این آثار، بسیاری از قصص و داستان‌های قرآن به تأویل برده می‌شوند. به‌کارگیری زبان اصطلاحی خاص عرفا - زبانی چند لایه‌ای با نقش و کاربردی متنوع - در دشواری فهم و پیچیدگی گفتمان ایشان نقش قابل توجهی دارد. از این رو برخی از عرفا در آثاری جداگانه متکفل توضیح و تعریف اصطلاحات فهم دشوار خویش شده‌اند.

کاشانی در کتاب *اصطلاحات الصوفیه* به تعریف معانی اصطلاحات به‌کارگرفته

خاص خود در تأویلات و چند اثر دیگر می‌پردازد، اما درباره اصطلاح تطبیق سخنی نگفته است. به نظر می‌رسد با توجه به اهمیت این اصطلاح در ارتباط و تمایزش با تأویل، که اصلی اساسی در تفاسیر صوفیه است، پژوهشی ویژه را می‌طلبد که این مطالعه عهده‌دار آن است.

۳. پیشینه پژوهش

بر اساس جست‌وجوهای صورت گرفته، هیچ پژوهش مستقلی اعم از کتاب، پایان‌نامه، مقاله و... درباره کاربرد و معنای اصطلاح تطبیق در تفسیر تأویلات القرآن عبدالرزاق کاشانی صورت نگرفته است. هرچند در برخی از آثار مرتبط با مکاتب تفسیری یا تفاسیر صوفیان اشاره کوتاهی به احتمالات معنایی تطبیق در تأویلات شده است، هیچ‌یک به صورت جامع و فراگیر با احصای تمام موارد به کار گرفته شده این اصطلاح، به بررسی موشکافانه و دقیق آن پرداخته‌اند.^۱ برای نمونه سندز در بخشی در این باره با نقل قول از مورس اشاره می‌کند که بخش اعظم تأویلات کاشانی تطبیق است، درحالی‌که این فرض صحیح به نظر نمی‌رسد چون خود کاشانی تصریح کرده است در مورد اندکی تطبیق را ذکر می‌کند، چون فایده کمی، جز تنشیت و ترقی تازه‌کاران راه سلوک ندارد و بر اساس شمارش این مطالعه، کاشانی در کل تفسیر خود، در حدود ۲۰ مورد، مستقیماً اصطلاح تطبیق را برای بیان معنای مدنظر خود به کار گرفته است. بنابراین یک تحلیل جامع از تمام موارد به کار گرفته شده از اصطلاح تطبیق در تأویلات القرآن ضروری است تا به پرسش‌های طرح شده پاسخ دهد.

۴. مقدمه

ساحت‌های فهم قرآن به‌ویژه مرتبه‌های لایه‌های باطنی و نمادین آن گونه‌گون است؛ از این رو تفسیر از آغاز شکل‌گیری اش تاکنون فرایندی بی‌پایان و متفاوت برای افراد با افکار و رویکردهای مختلف به قرآن بوده است.

هرچند تفاسیر صوفیانه مبانی هرمنوتیکی مشابهی در مورد متن قرآن دارند، مانند چند لایه بودن آن، داشتن ظاهر و باطن، امکان کشف از لایه‌های باطنی، اما زبان و

روش‌های تأویلی به کار رفته در آن‌ها متفاوت است (سندز، ۱۳۹۷: ۲۵). قرائت قرآن نزد عرفا یک پدیده انفسی است؛ بدین معنا که در مواجهه با معانی نمادین آن با توجه به علم لدنی و تجربه درونی خود بر آن‌ها، حقیقتی شکل می‌گیرد که یک تخیل خلاق و متعالی که شواهد منسجمی را برای روح بشر آشکار می‌سازد. این تداعی‌های معانی و تماثل، یک انسجام درونی داشته و قرائتی بر پایه تطبیق درونی متن قرآن را شکل می‌دهد (لوری، ۱۳۸۳: ۵).

شکل‌گیری زبان خاص عرفانی، به‌ویژه در تأویل‌های ایشان، در آیات قرآن ریشه دارد. در قرآن بخش زیادی از مفاهیم در قالب تمثیل بیان شده‌اند؛ وجود این تمثیل‌ها در حقیقت نزدیک‌کننده هرچه بیشتر مفهوم ذهن مخاطب است. تفاسیر عرفانی از این سبک تمثیلی و رمزی بودن قرآن به‌ویژه در تأویل و قصص و روایت‌های آن بسیار بهره برده‌اند (اسعدی، ۱۳۹۰: ۲۵۰). برای مثال در داستان بازگشت حضرت موسی (ع) و مشاهده گوساله‌پرست شدن قومش، ابن عربی توییح هارون از جانب موسی را از این جهت نمی‌داند که مانع پرستش قوم از گوساله‌پرستی نشده، بلکه او در مقام تربیت برادرش بوده تا بفهماند گوساله‌پرستان هم خداپرست بوده‌اند. ابن عربی در این بحث با استناد به آیه «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (اسراء: ۲۳) معتقد است خدا به چیزی حکم نمی‌کند مگر آنکه آن چیز واقع شود. عارف نه تنها حق را در همه چیز می‌بیند، بلکه همه چیز برای او نمایانگر حق است^۲ (ابن عربی، ۱۹۴۶ق: ج ۱، ۱۹۲) حتی اینکه قومی گوساله‌پرست شوند.

یکی از گونه‌های مهم در تفسیر عرفانی، تفسیر انفسی است. با توجه به انسان‌شناسی عرفانی و اصطلاحات عرفا درباره لایه‌های مختلف وجود انسان، نفس، عقل، روح و روابط هریک با دیگر آیات قرآن بر آن‌ها تطبیق می‌گردد (همان: ۳۲۸). در نظر عارفان، تا انسان به عقل منور و درجه‌ای از شهود دست نیافته، نیازمند «تأویل خویش» است. انسان پس از آنکه به سیر در معرفت نفس پردازد و مشکلات متن را نیز بر نقایص خویش حمل کند، به عقل نورانی که شعاع بخش عقل بشری بوده، دست یافته و بدین

ترتیب امکان تأویل متن قرآن و فراتر رفتن به افق‌های والاتر معانی آیات میسر می‌شود (مؤدب، ۱۳۹۷: ۵۸). مولانا درباره این تأویل باطنی می‌گوید:

کرده‌ای تأویل حرف بکر را خویش را تأویل کن نی ذکر را

(مولوی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۲۰۱)

در تفاسیر صوفیانه، معانی آفاقی قرآن به نفس انسان انطباق داده شده است. در حقیقت مفسر، قهرمانان قصه‌های قرآن را در قوای روحی انسان می‌جوید. از دیدگاه آن‌ها قصص قرآنی در دنیا اتفاق افتاده اما شبیه این قصه‌ها در وجود انسان هم رخ می‌دهد؛ زیرا آیات خداوند که در آفاق جریان دارد، در انفس هم در جریان است (آتش، ۱۳۸۱: ۳۱۲).

سده هشتم هجری دوره گسترش و نفوذ سنت دوم عرفانی^۳ و ترویج آرا و مبانی عرفانی مشایخ این سنت خاصه محیی‌الدین عربی^۴ است. عبدالرزاق کاشانی در این دوره سهم عمده‌ای در رونق این سنت عرفانی و نشر و تبیین آرای ابن عربی داشت. کاشانی در مقدمه تأویلات - التاویل فی القرآن الکریم - اشاره می‌کند که این اثر را بر پایه الهامات درونی خود نوشته است. در حقیقت جنس تأویل‌ها در تأویلات، تأویل کشفی یا باطنی است که از راه کشف درونی از طریق درک مستقیم و شهودی مفهوم باطنی کلمات و آیات قرآنی به دست می‌آید (سندز، ۱۳۹۷: ۲۳۲) (توضیحات کامل درباره کتاب تأویلات در بخش جداگانه‌ای می‌آید).

۵. عبدالرزاق کاشانی

کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی (م ۷۳۶) در کاشان متولد شد. در اوایل جوانی پیش از گرویدن به تصوف، فلسفه، منطق و اصول فقه را آموخت. پس از آن بحث در معقولات و علم الهی را جست‌وجو کرد و در این زمینه به درجه‌ای از کمال رسید (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۲۴).

عبدالرزاق که متفکری روشن‌ضمیر و دارای ذهنی منسجم بود، بر بیشتر علوم رایج و رسمی روزگار خود احاطه داشت؛ چندان‌که از همان ایام حیاتش به جامعیت در

علوم مختلف شناخته می‌شد و بعد از ابن عربی و صدرالدین قونوی تا روزگار جامی در میان مشایخ متصوفه از این حیث کمتر کسی را می‌توان با او مقایسه کرد (میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۱۱۶). کاشانی هرچند در عرفان نظری مروج مکتب ابن عربی بوده است، در طریقت پیرو سهروردیه^۵ محسوب می‌شود و از همین روی در تقریر عقاید محیی‌الدین به تقلید و تبعیت صرف از شیخ نپرداخته است، بلکه تعلیم کشفی محیی‌الدین را با ترتیب ذوقی سهروردی به هم تلفیق کرد و چاشنی حکمت بر آن می‌افزاید (کاشانی، ۱۳۹۳: ۱۱). او با آنکه کاملاً متعهد به میراث فکری ابن عربی است، به‌عنوان یک اندیشمند عرفانی اصیل استقلال خود را دارد. مهم‌ترین توفیق او در طرفداری ابن عربی از توانایی وی در ابهام‌زدایی از آرای ابن عربی و به شکلی شفاف و قابل فهم برای همه کسانی که اهتمام یادگیری آن را داشتند. کاشانی در این کار چنان خبره بود که تا چند سده، کتاب *تأویل قرآن* را به ابن عربی نسبت داده می‌شد (مک اولیف، ۱۳۹۲: ج ۲، ۱۴۶).

در دوره حیات کاشانی و تألیف آثارش،^۶ زمینه تأویل باطنی قرآن در بُعد وسیعی هموار شده بود و تا آن زمان غنی‌ترین مضامین قرآن کاملاً تفسیر شده بود و دیگر ضرورتی نداشت عارف قرن هفتم مجدداً به این موضوعات بپردازد، برعکس او می‌توانست همچو استادش ابن عربی دغدغه‌های صرفاً دینی یا احتجاجی تطبیق‌های تمثیلی و رمزی بسیار جسورانه‌تری برای تأویل برقرار کند (همان‌جا).

۶. تفسیر باطنی - صوفی

تفاسیر باطنی محض، از روش‌های مختلف فلسفی، عرفانی، روایی و اجتهادی بهره می‌جویند. عرفای اسلامی با توجه به ذوبطون بودن قرآن و مشتمل بودنش بر معانی باطنی با تأویل آن دست زده‌اند. افزون بر معنایی که در چهارچوب ادبی و اصول عقلائی محاوره قابل فهم است، معانی دیگری فراتر از دلالت‌های عرفی در آیات قرآن اراده شده است؛ تأویل آیات همان تفسیر باطنی است (بابایی، ۱۳۹۲: ۳۵-۴۱). معرفت، تعریف تأویل نزد اهل عرفان را «تداعی معانی» خوانده و می‌نویسد: «این شیوه را

تداعی معانی می‌گویند که بالمناسبه به اذهان فرهیختگان خطوط می‌کند و نتوان آن را تفسیر به رأی شمرد» (معرفت، بی تا: ج ۱، ۳۳).

علامه طباطبایی تأویل قرآن را در عرف آن امر عینی دانسته و نوشته است: «در عرف قرآن تأویل عبارت است از حقیقتی که حکم، خبر و هر امر ظاهر دیگری بر آن اعتماد دارد و آن حقیقت، یک امر عینی است که سبب تسریع حکمی از احکام یا بیان معرفتی از معارف می‌شود و یا باعث وقوع حادثه‌ای از حوادث می‌شود» (۱۳۷۴: ج ۱۰، ۹۵).

تأویل در میان صوفیه نوع خاصی است که برخی نویسندگان آن را از نوع تأویلات رمزی می‌دانند؛ یعنی الفاظ قرآن هیچ‌گونه دلالت وصفی و استعمال بر آن ندارد، مثلاً عبدالرزاق در آیه «وَلَيَالٍ عَشْرٍ» حواس ده‌گانه ظاهر و باطن را تأویل می‌کند (شاکر، ۱۳۷۶: ۶۵). همین تأویل‌های ذوقی و شخصی صوفیان و عرفا سبب ورود نقدهایی بر آثار ایشان شده است. برای نمونه، آقای معرفت به دیدگاه برخی صاحب‌نظران در این زمینه اشاره می‌کند که تفاسیر این گروه را شبیه به تفسیر به رأی می‌دانند؛ زیرا مستندی جز ذوق و دعوی دریافت باطنی ارائه نمی‌کنند و یا گاهی نیز از باب مجارات به استدلال می‌پردازند تا برای خصم حجتی باشد و گرنه خود به چنین استدلال‌های برون‌ذوقی ارجی نمی‌نهند (معرفت، بی تا: ج ۲، ۳۳۷).

۷. زبان خاص عرفا

متن مقدس با خصیصه رمزی و چندمعنایی بودن و تفهیم باطنی موجب توانمندی زبان می‌شود و خلق معانی تازه را به همراه دارد. از سوی دیگر، فراتاریخی و بی‌زمان بودن ساحت جدیدی از زمان را طرح می‌کند که دیگر مختص قوم و فرهنگ خاصی نخواهد بود، بلکه می‌تواند به دنیاها و زمان دیگر سفر کنند (آبیار، ۱۳۹۶: ۲۴۹).

صوفیان برای تبیین اندیشه‌های تأویلی خود، به‌ناچار باید زبان اصطلاحی خاصی را به کار می‌گرفتند تا میان آن‌ها و دیگران سوء تفاهمی به وجود نیاید. پل نوپا درباره زبان خاص صوفیه که نشانه نو بودن تجربه ایشان است می‌نویسد: «زبان اشاره آن‌ها زبانی

نامنسجم و بی‌بندوبار نیست، بلکه زبانی است در مرتبه بلند رمز (نماد) و فقط به همین سبب است که جنبه باطنی یافته است. در حقیقت اگر اهل تصوف خیلی زود اصطلاحات خاص خود را به وجود آوردند، این فن نشانه واقع‌نگری زبان آن‌ها بود و نیز این دغدغه که تحلیل‌هایشان هرچه واضح‌تر باشد این را می‌توان تحسین صورت روح حقیقتاً فلسفی در جهان اسلام دانست» (نویا، ۱۳۷۳: ۱۴).

از نگاه ابن تیمیه نیز ابهام تعمودی اصطلاحات و سبک صوفیه در سخنان جذبه‌ای صوفیان اولیه و هم در جانشینان فلسفه‌زده آن‌ها ریشه دارد (سندز، ۱۳۹۷: ۱۹۶). ماهیت و هدف آثار صوفیه با موضوع زبان در ارتباط است، ممکن است مجازی به نظر برسد اما در واقع توصیفی از تجربه در این عالم واسطه‌ای است یا شاید واقعاً مجازی باشد، زبانی که از تخیل بهره می‌گیرد بهتر از اندیشه انتزاعی و منطقی، ماهیت حقیقت را بیان می‌کند (همان: ۱۷).

۸. موضوعات اصلی جریان‌های تأویل‌محور

عرفای پیش از کاشانی، این نظریه را که قرآن دارای معانی ظاهری و باطنی است، بسیار بسط دادند (همان: ۲۶). محور اصلی جریان‌های تأویل‌محور خدا، انسان و جهان است. در تفسیر صوفیه، شعر، تمثیل، داستان‌سرایی و اسطوره کاملاً پذیرفته شده است و باید بدانیم این نوع کارکردهای زبان، نشان‌دهنده واکنش صوفیان به متن قرآن است. تفسیر تمثیلی و نمادین در این تفاسیر حائز اهمیت است (همان: ۲۳۳). فلاسفه، عرفا و صوفیه الفاظ را رمز برای معانی کلی چون نفس، عقل و افلاک دانسته‌اند (شاکر، ۱۳۷۶: ۶۲). با پیدایش کیهان‌شناسی و مابعدالطبیعه عرفانی که توجیه‌گر تجارب عرفای صوفیه بود، آن‌ها شروع به استفاده‌های جدید و مبتکرانه از قرآن کردند. مابعدالطبیعه وحدت وجودی با تقسیم سه‌گانه عالم شهادت، جبروت، ملکوت و توازن و تناظر عالم کبیر و قرین انسانی آن و مقامات عارف در سیر الی‌الله از جمله این موضوعات است (مک اولیف، ۱۳۹۲: ج ۲، ۱۴۷). رابطه متقابل میان صورت‌های جسمانی و روحانی، پایه و اساس جهان‌شناسی و نظریه هرمنوتیکی را تشکیل می‌دهد که غزالی در *مشکاة الانوار*

شرح و بسط می‌دهد. مطابق این نظریه، آنچه در یک جهان وجود دارد به‌عنوان مثالی برای آنچه در جهان دیگر وجود دارد عمل می‌کند و اینکه مثال‌های قرآنی را می‌توان با درک رابطه این دو جهان فهمید (سندز، ۱۳۹۷: ۱۰۵).

۹. تأویلات القرآن الکریم (التأویل فی القرآن)

کتاب *تأویلات کاشانی* (۷۳۰ق) نقطه‌عطفی در تاریخ تفسیر عرفانی است (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۳: ج ۱۵، ۷۱۶). *تأویلات* یکی از مهم‌ترین تفاسیر نظام‌مند قرآن است که در آن کاشانی فقط به آیاتی پرداخته که می‌توانند در سطح معنوی حائز اهمیت باشند؛ بنابراین آیات تأویل‌شده در تفسیر او حداکثر یک‌سوم آیات قرآن هستند. در حقیقت کاشانی به خلاصه‌نویسی تمایل دارد^۷ (لوری، ۱۳۸۳: ۷۰-۷۲).

برای این اثر نه تنها در میان متشرعه بلکه در میان تفاسیر متصوفه نیز نمی‌توان نظیری یافت. این اثر در حدود یک قرن پس از دوران ابن عربی در زمانی نوشته شد که اندیشه متصوفه با طرح نظریات ابن عربی و رواج آن توسط قونوی و شاگردانش به اوج خود رسیده بود. به‌علاوه کاشانی که با حکمت و فلسفه آشنایی داشت و پیرو طریقت بود در *تأویلات* بر تأویلاتش که رنگ محیی‌الدینی داشت، چاشنی فلسفه و ادراک ذوقی را نیز افزود (کاشانی، ۱۳۹۳: ۱۸؛ میرباقری‌فرد، ۱۳۹۴: ۱۴۵).

۹-۱. چهارچوب نگارشی تأویلات

در ادامه سعی می‌شود با توجه به مقدمه اثر، مروری مختصر بر چهارچوب نگارشی تأویلات صورت گیرد.

۹-۱-۱. کسب تجربه معنوی در پرتو تلاوت پیوسته قرآن

در اغلب تفاسیر صوفیه، استنباط معانی باطنی قرآن و کسب تجربه‌های درونی در گرو تلاوت پیوسته قرآن و انس با آن بوده است. عبدالرزاق هم از این جریان جدا نبوده است و در مقدمه تفسیر خویش اشاره می‌کند: «مدتی دراز بود که قرآن را تلاوت می‌کردم و به آن می‌پرداختم، اما با دلتنگی و اجبار می‌خواندم تا اینکه با آن انس گرفتم و حلاوت قرآن را چشیدم، احساس کردم رفته رفته روح شاداب و سینه‌ام گشوده‌تر می‌شود، معانی بر قلبم فرومی‌ریخت و در هر آیه معنایی بر من کشف می‌شد که زبان

از بیان آن عاجز است» (ابن عربی، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ۵).^۸

۹-۱-۲. سبک نگارش آموزشی و تعلیمی

شیوه ساده، روان و به دور از طمطراق‌های ادبی، آن را به اثری قابل فهم و منبعی مهم برای رجوع طالبان تبدیل کرد. شهید ثانی در وصف این اثر می‌گوید: «لم یکتب فی معناه مثله» (دهقان مگنابادی، ۱۳۸۸: ۷). سندز روشی آموزشی و تعلیمی تأویلات را این‌گونه بیان می‌کند: «تفسیر کاشانی همانند سایر آثار او با نوعی گرایش آموزشی و روشی تعلیمی تمام‌عیار کاملاً متمایز است که در ویژگی‌های مرتبطی چون سامان‌دهی دقیق، توضیح و ساده‌سازی واژگان و مفهوم‌سازی نمادهایی با چند معنا نمود می‌یابد. این گرایش‌ها صرفاً ویژگی‌های سبکی نیستند بلکه بازتابی از تغییر در محتوا و تمایلات زیربنایی کاشانی نیز هستند» (سندز، ۱۳۹۷: ۱۲۶؛ لوری، ۱۳۸۳: ۷۰-۷۳).

در حقیقت، کاشانی با بیش از پنج سده، تفسیر پیش از خود ضرورتی نمی‌بیند که به مضامین و مسائل مشابه و متعارف متمرکز شود و تنها مطالبی را بیان می‌کند که در راستای رویکرد تأویلی خود باشد. وی در مقدمه تفسیر خود این‌گونه به آموزشی بودن آن اشاره می‌کند: «این وجوه تأویلی نمونه‌ای است برای اهل ذوق و وجد و ادعا نمی‌کنم در آنچه وارد کرده‌ام به حد رسیده باشم. هرگز وجوه فهم به آنچه من فهمیده‌ام منحصر نیست» (کاشانی، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ص ۶).

۹-۱-۳. الهامات درونی، بطن، تأویل

تأویلات به گفته کاشانی بر اساس الهامات درونی‌اش شکل گرفته است. کاشانی تأویل می‌نویسد و نه تفسیر. از نظر وی، تأویل برحسب احوال و اوقات مستمع در مراتب سلوک و درجات تفاوت می‌کند. سالک هرگاه از مقام خود ترقی کند برای او باب فهم جدیدی گشوده می‌شود (کاشانی، ۱۳۹۳: ۵).

او با اشاره به حدیث «ما نزل القرآن الا ظهر و بطن» ظاهر را تفسیر و باطن را تأویل قرآن می‌داند.

کاشانی بسیاری از مضامین مشابه پیش از خود را در قالب اصطلاحات جدید بیان می‌کند. به نظر می‌رسد از جمله اصطلاحاتی که برای نخستین بار در فضای اصطلاحی

فنی به کار می‌برد «تطبیق» است و تعریفی برای تطبیق در تفسیر خود ذکر نکرده است. در حقیقت بیان می‌کند که تطبیق شیوه تفسیری مستقل از تأویل است و نه انکار می‌کند این آیات به‌طور مطلق تأویل‌ناپذیرند. همچنین نمی‌توان گفت ملاک کاشانی در تأویل نپذیرفتن آیه‌ای تاریخی بودن مطالب آن است؛ زیرا با وجود آنکه به تاریخی بودن داستان نوح ایمان دارد آن را به تأویل برده است (اسعدی، ۱۳۹۰: ج ۱، ۳۱۸).

اصطلاحات کاشانی که مربوط به یک قرن پس از ابن عربی است، در مقایسه با او از گستردگی بسیار کمتر ولی دقت و قطعیت بیشتری برخوردار است (لوری، ۱۳۸۳: ۷۲). در حقیقت کاشانی دیدگاه مشابه را با استفاده از اصطلاحات متفاوت بیان می‌کند (برای نمونه نک: سندز، ۱۳۹۷: ۴۸).^۹

از نگاه موریس، کاشانی در طریق کسب معرفت دیدگاه ابن‌عربی درباره برتری کشف از عقل را تغییر داده یا حتی نقض کرده است. «موریس تفسیر کاشانی را نوعی انحراف از هنجارهای معمول در تفسیر صوفیه می‌داند که درک معنوی شخصی را جایگزین کاربست یک نظام متافیزیکی یکپارچه برای قرآن می‌کند» (همان: ۱۲۷).

۹-۱-۴. استفاده از تمثیل

کاشانی همانند نیشابوری در موارد کثیری از تمثیل به‌عنوان روش تفسیری استفاده می‌کند. این نکته آنقدر بااهمیت و پررنگ است که از نظر سندز، آنچه تفسیر کاشانی را از تفاسیر پیش از آن‌ها متمایز می‌کند، استفاده کم‌نظیر او از تمثیل است: «این همان نوع تفسیر غزالی در *مشکاة الانوار* است که ضرب‌الامثال نامیده است» (همان: ۱۵۲). برخی مفسران صوفیه در پی ایجاد تناظر یک‌به‌یک مفاهیم فلسفی و ارجاعات قرآنی هستند، که این رویکرد در تفسیر کاشانی هم نمایان است. تطبیق در معنای تمثیل یعنی تأویل مفاهیم حسی و مادی به روحانی و باطنی و روش ضرب‌الامثال برای یافتن ارتباطی میان عالم جسمانی و روحانی است (همان: ۷۱).

بعد از کاشانی، مفسران دیگری به‌صورت گسترده، تطبیق را به کار گرفتند؛ از جمله آن‌ها سید حیدر آملی است که به تطبیق آیات آفاق با انفس پرداخته است (آملی، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ۲۱). برای مثال وی با همان جمله معروف کاشانی در *تأویلات* (وان

شئت التّطبیق علی تفاصیل وجودک)، آیهٔ مربوط به خلق آسمان و زمین^{۱۰} را تأویل کرده و می‌گوید آفرینش آسمان به خلق قوای روحانی و خلق زمین اشاره به جسم و جسد آن دارد و مراد از عرش قلب است (همان: ج ۵، ۱۲۰).^{۱۱}

۹-۲. دیدگاه‌های موجود دربارهٔ تأویلات تطبیقی کاشانی

در این بخش، قبل از ذکر و بررسی اصطلاح تطبیق در تأویلات، احتمالات معنایی آن را از دیدگاه چند محقق مرور می‌کنیم.

گلدزیهر معتقد بود دو اصطلاح تأویل و تطبیق با معنای ظاهری و باطنی آیات مرتبط است. اگر معنای ظاهری در مقایسه با معنای باطنی اولویت داشته باشد، تأویل است و اگر معنای ظاهری در کنار معنای باطنی از اهمیت برخوردار باشد، تطبیق صورت گرفته است (گلدزیهر، ۱۳۸۳: ۲۲۵).

پی‌یر لوری با ذکر سخن گلدزیهر، تأویل را واژه‌ای عام برای تمام تفاسیر باطنی می‌داند و بیان می‌کند تطبیق تنها یک شیوهٔ خاص از تأویل است که فقط در دامنهٔ روان‌شناسی روحی به کار گرفته شده است^{۱۲} (لوری، ۱۳۸۳: ۷۹-۸۰). در حقیقت وی تأویل را دربرگیرندهٔ تطبیق می‌داند.

کریستین سندز با تأیید سخن لوری دربارهٔ به‌کارگیری اصطلاح تطبیق در یافتن مشابهت‌ها میان آیات قرآنی و روان‌شناسی معنوی و مراحل سیر معنوی فرد به نکتهٔ مهم و جدیدی اشاره می‌کند: «کاشانی نخستین کسی است که به‌صورت گسترده و انحصاری این روش را به کار می‌گیرد و نخستین کسی است که آن را دربارهٔ تمام قسمت‌های قرآن به کار می‌برد. همین روش است که او را در معرفی اتمام تأویل‌گرایی تمثیلی قرار می‌دهد» (سندز، ۱۳۹۷: ۱۲۷).

بابایی در مواردی که تفسیر آیات بر حالات، صفات، قوا و جزئیات وجود انسان دلالت دارد، احتمال می‌دهد که کاشانی بدون اینکه لفظ تطبیق و تأویل را به کار گیرد، تأویل و تطبیق کرده باشد، اما به نکتهٔ مهمی اشاره می‌کند: «با توجه به اینکه در بین تأویل‌های کاشانی، تطبیق کلمهٔ قرآن به بعضی اجزای وجود انسان دیده می‌شود مانند

عصای موسی که با تصریح تأویل به نفسِ موسی تأویل برده است، نمی‌توان هر جا آیات را به اجزای وجود تطبیق یا تأویل کرده تطبیق دانست» (بابایی، ۱۳۹۲: ۷۹). سلیمان آتش انطباق قصه‌های قرآن به روح و رویدادهای معنوی میان قوای روحی را تطبیق می‌داند که به قوی‌ترین صورت در آثار ابن عربی، کاشانی، سمنانی و دیگر مفسران متصوف که بعد از آنان آمده‌اند دیده می‌شود (آتش، ۱۳۸۱: ۳۱۲).^{۱۳} محققان دیگری احتمالاتی نزدیک به آنچه را گفته شد داده‌اند، که برای اختصار از ذکر آن‌ها خودداری می‌کنیم.^{۱۴}

۳-۹. کارکرد معنایی تطبیق در تأویلات

کاشانی در کتاب *كشف الوجوه الغر لمعانی نظم الدرر*، دربارهٔ صنعت تطبیق می‌نویسد: «این دو بیت صفت تطبیق دارد که عبارت است از جمع بین دو متقابل مثل فوق و تحت» (۱۴۲۶ق: ۵۲). وی نه در مقدمهٔ تفسیر، نه در کتاب *اصطلاحات الصوفیه* خود توضیحی دربارهٔ اصطلاح تطبیق در تفسیرش نمی‌دهد. اما فقط در آیهٔ ۴۹ سورهٔ انفال، فلسفه و هدف به‌کارگیری آن را این‌گونه شرح داده است: «هذا هو الدستور و الامودج فی امثال ذلک ان اراد مرید تطبیق القصص علی احواله لکنی قلما اعود الی مثله هذا لقله الفائدة الاخر تصویر سلوک و تخیل المبتدی ما هو بصدده التنشيط فی الترقی و العروج و الله هادی»^{۱۵} (کاشانی، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ۲۵۷).

دو نکتهٔ مهم از گفتهٔ او روشن می‌شود، نخست آنکه این تطبیق‌ها در داستان‌های قرآنی صورت گرفته و دوم آنکه تعداد آن‌ها کم است و فقط جهت الگو برای راهیان راه سلوک است.

بر اساس بررسی‌های صورت‌گرفتهٔ این مطالعه در *تأویلات*، در تأویل ۲۰ آیه مستقیماً اصطلاح تطبیق به کار گرفته شده که در اکثر این موارد دو جبههٔ قوای نفسانی (جسمانی) و قوای روحانی^{۱۶} در مقابل هم آمده است.^{۱۷} دسته‌بندی دقیق و موضوعی معنای تطبیق در *تأویلات* کمی دشوار است، چون برخی از آن معانی مشترک‌اند، اما می‌توان دو عنوان کلی برای موضوعات مدنظر کاشانی از تطبیق‌هایش در نظر گرفت:

الف. تطبیق بر تفصیل وجود (قوای نفسانی و جسمانی)؛ ب. تأویل پذیر نبودن آیه و تطبیق

۹-۳-۱. تطبیق بر تفصیل وجود (قوای جسمانی/نفسانی - روحانی)

موضوع تطبیق بر تفصیل وجودی یا همان خودشناسی بیشترین کاربرد این اصطلاح را در تأویلات کاشانی دارد. مبارزه میان دو قطب قوای نفسانی و قوای روحانی و استیلا و فراز و فرود هریک در قلب - که محل کشف است - معنای مدنظر وی از تطبیق در این گونه موارد است. در واقع در این تطبیقها کاشانی راه سلوک و غلبه قوای روحانی بر نفسانی را - به عنوان الگو - به راهیان راه سلوک نشان می دهد. چند نمونه از این تطبیقها در تأویلات این گونه بیان شده است:

«الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ» (محمد: ۳)؛ این بدان سبب است که آنان که کفر ورزیدند، از باطل پیروی کردند، و کسانی که ایمان آوردند از همان حق پیروی کردند. این گونه خدا برای [بیداری] مردم مثال هایشان را می زند.^{۱۸}

کاشانی در تفسیر خود، «الَّذِينَ كَفَرُوا» را بر قوای نفسانی تطبیق داده که مانع راه سلوک و راه خداوند است و «الَّذِينَ آمَنُوا» را بر قوای روحانی تطبیق کرده است (همان: ج ۲، ۲۶۴).

«هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ» (آل عمران: ۳۸)؛ آنجا [بود که] زکریا پروردگارش را خواند [و] گفت: «پروردگارا، از جانب خود، فرزندی پاک و پسندیده به من عطا کن، که تو شنونده دعایی.

عبدالرزاق پس از اشاره به داستان اعطای یحیی به حضرت زکریا در سنین پیری^{۱۹} می نویسد: «بر تو است که آنچه از این موضوع می فهمی بر احوال خود و تفصیل وجود خود تطبیق نمایی. طبیعت جسمانی، همین بدن است و زن عمران، روح است که آنچه در توان نفس مطمئنه بود از برای خدا نذر کرد تا تسلیم و فرمان بردار حق باشد. پس نفس را مؤنث قرار داد و چون آن نفس پاکیزه و قدسی بود زکریای فکر

کفالت او را به عهده گرفت» (همان: ج ۱، ۱۰۴).

«أَفْتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره: ۷۵)؛ آیا طمع دارید که [اینان] به شما ایمان بیاورند؟ با آنکه گروهی از آنان سخنان خدا را می‌شنیدند، سپس آن را بعد از فهمیدنش تحریف می‌کردند، و خودشان هم می‌دانستند.

کاشانی پس از ذکر تأویل آیه می‌گوید: «می‌توانی آیه را با روشی دیگر یعنی بر مبنای تطبیق تأویل نمایی، پس گفته می‌شود ای قوای روحانی آیا توقع دارید که این قوای نفسانی برای هدایتتان منقاد و مطیع شوند و ایمان بیاورند» (همان: ج ۱، ۴۲)؟

«قَالُوا أَطِيرُنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ قَالَ طَائِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ» (نمل: ۴۷)؛ گفتند: ما به تو و به هرکس که همراه توست شگون بد زدیم. گفت: سرنوشت خوب و بدتان پیش خداست، بلکه شما مردمی هستید که مورد آزمایش قرار گرفته‌اید.

کاشانی درباره تطبیق داستان قوم لوط، با اشاره به دو جبهه قوای نفسانی و روحانی، علت هلاکت آن‌ها را پشت کردن به قوای روحانی می‌داند: «اما خطای فاحش قوم لوط بر اساس این تطبیق آمدن مردان قوای نفس و پشت کردن قوای روحانی است. آن‌ها از مرتبه مؤثر خود صرف‌نظر کردند و تحت‌تأثیر و استیلاهی جهت سفلی و شهوات دلپسند بدنی قرار گرفتند» (همان: ج ۲، ۱۱۱).

«أَنَّى لَهُمُ الذِّكْرَى وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُبِينٌ* ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَجْجُونٌ* إِنَّا كَاشِفُوا الْعَذَابَ قَلِيلًا إِنَّكُمْ عَائِدُونَ* يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَى إِنَّا مُنتَقِمُونَ» (دخان: ۱۳-۱۶)؛ آنان را کجا [جای] پند [گرفتن] باشد، و حال آنکه به یقین برای آنان پیامبری روشن‌نگر آمده است. پس، از او روی برتافتند و گفتند: تعلیم‌یافته‌ای دیوانه است. ما این عذاب را اندکی از شما برمی‌داریم [ولی شما] در حقیقت باز از سر می‌گیرید. روزی که دست به حمله می‌زنیم، همان حمله بزرگ [آنگاه] ما انتقام‌کشنده‌ایم.

مفسر در این آیات، داستان قوم فرعون و غرق شدن آن‌ها را به حال آدمی تطبیق می‌دهد. نفس اماره نماد قوای روحانی و رسول کریم را موسی قلب می‌داند و بیان

می‌کند در راه سلوک، آدمی را باید با سنگِ هیولای سفلی و هواهای نفسانی و دواعی طبیعی سنگسار کنند (همان: ج ۲، ۲۴۷).

«وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيُنذِرَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (هود: ۷)؛ و اوست کسی که آسمان‌ها و زمین را در شش هنگام آفرید و عرش او بر آب بود، تا شما را بیازماید که کدام یک نیکوکارترید. و اگر بگویید «شما پس از مرگ برانگیخته خواهید شد» قطعاً کسانی که کافر شده‌اند خواهند گفت: «این [ادعا] جز سحری آشکار نیست.»

در تفسیر این آیه نیز سخن از همراهی قوای جسمانی و روحانی در داستان آفرینش به میان آمده است. کاشانی آیه را این‌گونه تطبیق می‌کند که آسمان قوای روحانی و زمین جسم را در شش ماه آفرید. این کمترین زمان برای حمل است. عرش نماد قلب مؤمن است که بر آب ماده جسم استیلا دارد (همان: ج ۱، ۲۹۴).

«قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَى أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَكَ وَأُمَّمٌ سَنُنَبِّئُهمُ ثُمَّ يَمْسُهُمُ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ» (هود: ۴۸)؛ گفته شد: ای نوح، با درودی از ما و برکت‌هایی بر تو و بر گروه‌هایی که با تو، فرود آی. و گروه‌هایی هستند که به زودی بر خوردارشان می‌کنیم، سپس از جانب ما عذابی دردناک به آنان می‌رسد.

کاشانی در داستان کشتی نوح، نوح را با روح آدمی و کشتی را با کمال علمی و عملی تطبیق می‌کند که توسط آن از طوفان دریای هیولایی نجات می‌یابد. از نظر او تنور بدن با استیلای رطوبت غریب و مزاج‌های فاسد خراب شده و فوران می‌کند. از هر گروه از وحوش قوای حیوانی و طبیعی و پرندگان قوای روحانی یک جفت به همراه خود سوار می‌کند و سه پسر خود یعنی حسام قلب و سام عقل نظری و یافت عقل عملی و همسرش را که نفس مطمئنه است سوار کرده و با اسم پرودگار حرکت کند تا از هلاک ابدی توسط طوفان با بقای سرمدی نجات یابد. همسر دیگرش که طبیعت جسمانی اوست در طوفان غرق می‌شود.^{۲۰} در این آیه نیز مشاهده شد که کاشانی چطور اصطلاح تطبیق را برای بیان معنای مدنظر خود- استیلا قوای روحانی بر جسمانی- به کار می‌گیرد.

۹-۳-۲. تأویل ناپذیر بودن آیه و تطبیق

عبدالرزاق در تفسیر چند آیه مختلف، بعد از بیان تأویل ناپذیری آیه مورد نظر تطبیق آن را بیان می‌کند. می‌توان از این سخن وی این‌گونه برداشت کرد که تأویل و تطبیق از دید او کارکرد متفاوتی دارند؛ هرچند تباین کلی میان آن دو وجود ندارد. برای مثال در آیه ۷۵ سوره بقره می‌گوید: «یمكن أن تؤول الآيات الثلاث الأول علی الوجه الثانی المبني علی التطبيق» (می‌توان این آیات را با روش دیگر بر مبنای تطبیق تأویل کرد) (کاشانی، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ۴۳). یا در موردی دیگر، تأویل را به همراه تطبیق ذکر می‌کند: «و لک التأویل بالتطبیق علی أحوالک و تفاسیل وجودک کما علمت» (همان: ج ۱، ۱۰۴).

در ادامه، برای تبیین بهتر آیاتی که از دید مفسر تأویل ناپذیر اما قابل تطبیق است، به چند نمونه اشاره می‌شود:

«أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ» (فیل: ۱)؛ مگر ندیدی پروردگارت با فیل‌داران چه کرد؟

کاشانی قصه اصحاب فیل را بلندآوازه دانسته و این داستان را یکی از نشانه‌های قدرت خداوند می‌داند که خشمش را بر کسی که با گستاخی حرمت حرمش را نگاه نداشته، فرود آورده است. در ادامه بعد از ذکر داستانی شبیه به قصه اصحاب فیل که در زمانه مفسر اتفاق افتاده،^{۲۱} می‌گوید: «این‌گونه امور مانند احوال قیامت و امثال آن قابل تأویل نیست، اما تطبیق آن: بدان که ابرهه نفس، حبشی بود زمانی که آهنگ ویران کردن کعبه قلب و چیرگی بر آن نمود که در حقیقت خانه خداوند است که اراده کرد که حجاج قوای روحانی را منصرف کند تا در برابر طبیعت جسمانی که آن را برپا داشته است و عظمت آن را خواسته بود سر خم کند» (کاشانی، ۱۴۲۲ق: ج ۲، ۴۶۰).

در ادامه به جنگ میان قوای روحانی و قوای نفسانی نظیر خشم و شهوت و امثال آن‌ها اشاره می‌کند و فیل را نماد شیطان و هم خوانده که جلودار لشکریان است. اما قوای روحانی با ریاضت و روزه‌داری بر شهوت غلبه می‌کند (همان‌جا).

«قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي * وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي *

يَقْفَهُوا قَوْلِي * وَاجْعَلْ لِي وَزِيْرًا مِّنْ اَهْلِي * هَارُونَ اَخِي (طه: ۲۵-۲۹)؛ گفت: پروردگارا سینه‌ام را گشاده گردان، و کارم را برای من آسان ساز، و از زبانم گره بگشایی، [تا] سخنم را بفهمند، و برای من دستیاری از کسانم قرار ده، هارون برادرم را. درباره داستان موسی و هارون و رفتن آن‌ها نزد فرعون، کاشانی در تفسیر آیه می‌نویسد: «باقی قصه تاویل نمی‌پذیرد، پس اگر تطبیق می‌خواهی بدان که موسای قلب با زبان حال از خدا می‌خواهد قارون عقل را که برادر بزرگ‌تر او از پدرش روح القدس است کمک و مددکار او قرار دهد تا با یاری او و با رأی و نقد او در امور در کسب کمالات معارف شریک او باشد» (کاشانی، ۱۴۲۲ق: ج ۲، ۲۳).

در این باره نیز کاشانی پس از ذکر این نکته که این داستان تاویل پذیر نیست، تطبیق آیه را ذکر می‌کند.

«وَ اِذْ صَرَفْنَا اِلَيْكَ نَفْرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا اَنْصَبْتُوْا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا اِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ» (احقاف: ۲۹)؛ و چون تنی چند از جن را به سوی تو روانه کردیم که قرآن را بشنوند. پس چون بر آن حاضر شدند [به یکدیگر] گفتند: گوش فرادهید. و چون به انجام رسید، هشداردهنده به سوی قوم خود بازگشتند. کاشانی در تفسیر آیه پس از توضیح مختصری درباره ماهیت جن و اصطلاح «صورت‌های معلق» در مورد آن‌ها، نزد حکمای فارسی زبان، کاشانی می‌افزاید: «حکایاتی از محققان و غیر از ایشان آمده است که بیشتر از آن است که تردید در همه آن‌ها روا باشد و واضح‌تر از آن است که پذیرای تاویل باشد، پس اگر تطبیق آن را می‌خواهی گوش کن» (کاشانی، ۱۴۲۲ق: ج ۲، ۲۶۱).

در ادامه، به دو جبهه قوانی نفسانی و طبیعی در مقابل هیئت‌های نوری اشاره می‌کند که جبهه دوم سبب‌ساز جلوگیری از استیلای جبهه اول بر قلب می‌گردد. همچنین در آیه ۴۱ سوره انفال (همان: ج ۱، ۲۵۵) نیز تطبیق آیه بعد از اعلام تاویل پذیر نبودن آن ذکر شده است که برای اختصار، از ذکر جزئیات آن در این قسمت صرف نظر می‌کنیم.

۱۰. نتیجه‌گیری

باورمندی به معنای باطنی در قرآن، سبب‌ساز شکل‌گیری رهیافت تأویل نزد صوفیه در طی تاریخ بوده است. شکل‌گیری زبان خاص تفاسیر صوفیه به‌ویژه در تأویل‌های ایشان، ریشه در آن بخش از آیات قرآنی دارد که مفاهیم در قالب تمثیل بیان شده‌اند یا اشاره به آیات آفاقی و انفسی دارد. این تفاسیر از این سبک تمثیلی به‌ویژه در تأویل و تطبیق قصص قرآنی بسیار بهره برده‌اند. در تفاسیر صوفیه، مفسر در قصص قرآنی به دنبال انطباق آن‌ها با قوای روحی انسان است. با توجه به ابتکار کاشانی در خلق اصطلاحات، حتی در مضامین مشابه تفسیری، گویا در تأویلات تطبیق کاربرد خاصی نزد وی دارد. در این تفسیر، اصطلاح تطبیق با تأویل یکی نبوده و به نظر می‌رسد تطبیق در اصطلاح کاشانی به‌عنوان مبنایی برای تأویل به کار گرفته شده است. قبل از کاشانی برخی همانند غزالی و عزیزالدین نسفی از تطبیق و تناظر عالم صغیر با کبیر (یا روش ضرب‌المثل) بهره گرفته بودند اما نه منحصرأ در حیطه مورد نظر کاشانی. بعد از کاشانی، سید حیدر آملی از جمله مفسرانی است که تطبیق را در معنای مدنظر وی به کار می‌گیرد. تطبیق در بیان عبدالرزاق جمع بین دو متقابل است. به بیان دقیق‌تر، مبارزه میان دو قطب قوای نفسانی و قوای روحانی و استیلا و فراز و فرود هریک در قلب - که محل کشف است - معنای مدنظر وی از تطبیق است. تطبیق بر تفاسیل وجودی یا همان خودشناسی بیشترین کاربرد این اصطلاح در تفسیر تأویلات را دارد، که به گفته وی به‌عنوان الگویی در تصویر راه سلوک و نشاط‌آوری در ترقی و عروج سالکان مبتدی - تعدادی اندک - به کار گرفته است. طبق بررسی‌های صورت‌گرفته در این مطالعه، تطبیق‌های کاشانی در تأویلات در قصص قرآنی صورت گرفته است.

پیوست (آیاتی که کاشانی مستقیماً اصطلاح تطبیق را در آن‌ها به کار می‌برد).

۱. بقره: ۷۵-۷۷، ۲. آل عمران: ۳۹، ۳. آل عمران: ۵۸، ۴. نساء: ۱۷۵، ۵. انفال: ۴۱، ۶.
- انفال: ۴۹، ۷. هود: ۸۷، ۸. هود: ۴۵-۴۸، ۹. مریم: ۸، ۱۰. طه: ۲۹، ۱۱. طه: ۴۲-۴۷، ۱۲.
- انبیاء: ۷۲-۷۳، ۱۳. نور: ۳۵، ۱۴. نمل: ۴۷، ۱۵. سبا: ۹-۱۶، ۱۶. صافات: ۸۲-۱۰۱، ۱۷.

دخان: ۱۳-۱۶، ۱۸. احقاف: ۲۹، ۱۹. محمد: ۱-۱۴، ۲۰. فیل: ۲-۱.

پی‌نوشت‌ها

۱. نک: دیدگاه‌های موجود درباره تاویلات تطبیقی در همین مقاله.
۲. «فخشی هارون أن ینسب ذلک الفرقان بینهم إلیه، فکان موسی أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل، لعلمه بأن الله قد قضی آلاً یعبُد إلا إیاه: و ما حکم الله بشیء إلا وقع. فکان عتب موسی أخاه هارون لِمَا وقع الأمر فی إنکاره و عدم اتساعه. فإن العارف من یری الحق فی کل شیء، بل یراه کل شیء. فکان موسی یری هارون تریبة علم و إن کان أصغر منه فی السن» (ابن عربی، ۱۹۴۶ق: ج ۱، ۱۹۲).
۳. در سنت اول عرفانی، از سده دوم تا هفتم، رسیدن به معرفت از طریق رابطه شخصی و انفرادی عارفان با خداوند و میزان و نوع مواجید عرفانی صورت می‌گیرد. در سنت دوم عرفانی، علاوه بر معتبر شمردن روش سنت اول عرفانی، از دیگر روش‌های شناخت سود می‌جستند. روش‌هایی مانند روش عقلی و استدلالی و روش نقلی که اهل کلام و حکمت آن را به کار می‌گیرند. در سنت دوم عرفانی حصول معرفت با هستی‌شناسی پیوند می‌خورد. معرفت خداوند با معرفت انسان و هستی حاصل می‌شود (میرباقری‌فرد، ۱۳۹۴: ۱۴-۱۷).
۴. یکی از اندیشه‌های محوری که توسط ابن عربی عرضه شد و از سوی برخی شاگردانش گسترش یافت، اندیشه انسان کامل است. این اندیشه سبب شده تا عارف، تمام آیات قرآن را آئینه‌ای ببیند که جمال حق را می‌نمایاند و انسان کامل آئینه تمام‌نمای صفات خداست. بر همین مبنا اجزای جهان و مفاهیم قرآن بر انسان و ارکان وجودی انسان همچون نفس، عقل و قلب منطبق می‌شود (اسعدی، ۱۳۹۰: ج ۱، ۳۱۸).
۵. تعالیم سهروردیه: در این مشرب به رعایت آداب شرعی، انجام معاملات زاهدانه و دریافت‌ها و مواجید ذوقی در کنار هم توجه می‌شود، بدین ترتیب عرفان و تصوف از دیدگاه آنان عبارت است از زهدورزی عبادت، مجاهدت، رعایت فرایض و مداومت بر آداب و سنن و اوراد و اذکار (میرباقری‌فرد، ۱۳۹۴: ۱۱۳).
۶. برای دیدن فهرست آثار کاشانی، نک: کاشانی، ۱۳۸۰: ۲۶۵.
۷. برای نمونه «و الَّذِینَ آمَنُوا عَلَی الرُّوحَانِیَةِ الْمَعَاوَنَةِ إِلَىٰ آخِرِ الْكَلَامِ ظَاهِرٌ مِّمَّا سَبَقَ فَلَا نَكْرَ» (کاشانی، ۱۴۲۲ق: ج ۲، ۲۶۴).

۸. با توجه به اشتباه در انتساب کتاب *تأویلات القرآن* به محیی‌الدین عربی، در این پژوهش زین پس این کتاب به مؤلف واقعی آن- کاشانی- منتسب خواهد شد.

۹. درباره ترکیب اصطلاحات و مفاهیم برگرفته از آثار ابن سینا با آثار صوفیان توسط کاشانی نک: سنندز، ۱۳۹۷: ۱۵۲، ۱۵۳ و ۱۶۳.

۱۰. هود: ۷.

۱۱. «و إن شئت التّطبیق علی تفصیل وجودک فمعناه خلق سماوات القوی الروحانیة و أرض الجسد، فی الأشهر الستة الّتی هی أقلّ مدة الحمل، أو المراتب الست من النطفة و المضغة و العلقة و الطعام و اللحم و الخلق الآخر و کان عرشه الّذی هو القلب علی الماء الّذی هو مادة الجسد مستویا علیه متعلّقا به تعلّق التّدبیر، و التصرف.»

۱۲. در اینجا لازم است برای شناخت شیوه تأویلی کاشانی، قالب‌های تفسیری او مشخص شوند. پی‌یر لوری در *التأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی*، با دقت تمام این طبقه‌بندی را انجام داده است که در ادامه، گزارش مختصری از این قالب‌های تفسیری ارائه می‌شود. طبقه‌بندی سطح قالب‌های تفسیری از نگاه لوری عبارت‌اند از: الف. حول خود ذات الهی، ب. حول جهان‌شناسی روحانی صوفی، ج. تطبیق‌های مرتبط با عالم کبیر به معنای خاص کلمه در *تأویلات* بسیار به‌ندرت مشاهده می‌شوند. تطبیق‌های رمزی از نوع عالم صغیر، یعنی تطبیق‌هایی که در واقع به موجود بشری مربوط می‌شوند فراوان هستند که دو جنبه متفاوت دارند. د. بعد سلوک روحانی صوفی و منازل مختلف آن، ه. بُعد روان‌شناسی روحی یعنی تأثیر متقابل عناصر مختلف شخصیت انسان در هنگام تعالی روحی - یا در مورد شخصی مشرک، انحطاط روحی وی (لوری، ۱۳۸۳: ۷۵ و ۸۶).

۱۳. عزیزالدین نسفی (م ۶۸۶) نیز در *بیان التنزیل* به هماهنگ‌سازی و تطبیق کردن مراتب مختلف هستی پرداخته و هر مرتبه از وجود را با مراتب دیگر مقایسه می‌کند و از این طریق راه شناخت اسرار وجود انسان و عالم هستی را ساده‌تر می‌سازد. غیر از تطبیق عالم صغیر با عالم کبیر که پیش از نسفی در آثار اخوان الصفا، ابن سینا و حکمای دیگر نیز سابقه دارد، او مراتب دیگر وجود را نیز با هم تطبیق می‌کند. هماهنگ‌سازی بین نطفه انسان و عالم جبروت، باطن انسان و عالم ملکوت، موالید با لوح محفوظ و نمونه‌های متعدد دیگر از جمله تطبیق‌های اوست (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۲-۱۳). باب دوم این کتاب، بیان عالم صغیر است و در اصل دوم تطبیق انسان صغیر با انسان کبیر تبیین می‌شود (همان: ۲۳).

۱۴. از جمله حیدر طباطبایی می‌نویسد: «مراد از تطبیق اصطلاح جری و تطبیق نیست، بلکه مراد تطابق هفت بطن با مراتب معنویات است؛ چراکه هریک از مراتب معنایی با مرتبه‌ای وجود و حالتی درونی تطبیق دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۴). نویسنده دیگر در جایی با طرح موضوع تأویلات ذوقی تطبیقی بر این باور است که تأویل تطبیقی بدین سبب در *تأویلات عبدالرزاق* به کار می‌رود که عبارت قرآنی

به‌نوعی به آموزه‌هایی از اصول تصوف مقبول نزد عارف تطبیق می‌شود و نمونه‌هایی از آیات را برای این تطبیق گواه می‌آورد (قاسم‌پور، ۱۳۹۲: ۲۹۸).

۱۵. این سرمشق و الگویی برای مرید است تا بتواند قصص قرآن را بر احوال خود تطبیق دهد، من کم به تطبیق آیات می‌پردازم؛ زیرا جز تصویر راه سلوک و به خیال تازه‌کاران آنچه که در صدد آن هستند در راه ترقی و عروج نشاط گیرد و خدا هادی است.

۱۶. «نفس» از نگاه عبدالرزاق نقشی دوگانه دارد: مانع اساسی در تسلط روح بر قوای انسانی است و با تمایلات مادی و نفسانی که در ضمیر بروز می‌دهد، دشمن اصلی صوفی است (لوری، ۱۳۸۳: ۱۲۹). «روح» نیز بنا به ماهیت خویش در اولین مرتبه وجود شرکت دارد و عنصری با لطافت است که با رزانت نفس که به قوای مادی تمایل دارد مقابله و موازنه می‌کند (همان: ۱۳۱).

۱۷. برای مشاهده همه موارد نک: پیوست مقاله.

۱۸. ترجمه آیات در این مقاله، از آقای فولادوند است.

۱۹. زکریا پیری فروت و پیشوا و امام مردم بود. او از پروردگارش برای خود فرزندی خواست که برای تربیت و هدایت مردم در مقام او بایستد و بعد از آنکه او را به سه روز اعتکاف فرمان داد، توانی در خود یافت و یحیی را از صلبش به او بخشید.

۲۰. إن شئت التطبيق أولت نوحا بروحک و الفلک بکمالک العلمی و العملی الذی به نجاتک عند طوفان بحر الهیولی حتی إذا فارّ تنور البدن باستیلاء الرطوبة الغریبة و الأخلاط الفاسدة و أذن بالخراب، ركب هو فیها و حمل معه من کل صنفین من وحوش القوی الحیوانیة و الطبیعیة و طیور القوی الروحانیة اثین، أی: أصلیهما و بنیه الثلاثة حام القلب، و سام العقل النظری، و یافث العقل العملی، و زوجه النفس المطمئنة و أجزاها باسم الله الأعظم فنجاً بالبقاء السرمدی من الهلاک الأبدی بالطوفان و غرقت زوجه الأخری التي هی الطبیعة الجسمانیة و ابنه منها الذی هو الوهم الآوی إلى جبل الدماغ، و أولت استواءها علی الجودی و هبوطه بمثل نزول عیسی علیه السلام فی آخر الزمان» (کاشانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۳۰۳).

۲۱. «در زمان ما چیزی شبیه این در شهر ایبورد اتفاق افتاد که موش‌ها به آنجا حمله کردند و مزارع را ویران ساختند و پس از آن در بیابان به‌سوی رودخانه جیحون بازگشتند. هریک از آنها تکه چوبی از درختان و بوته‌ها یافت و سوار بر آن از طول رودخانه گذشت» (کاشانی، ۱۳۹۳: ج ۲، ۱۴۴۷).

منابع

— ابن عربی، ابو عبدالله محیی‌الدین محمد (۱۹۴۶ق)، *فصوص الحکم*، قاهره: دار إحياء الكتب العربیة.

- آبیار، زهرا (۱۳۹۶)، «هرمنوتیک روایت و قصص در تفاسیر عرفانی»، فلسفه دین، دوره ۱۴، شماره ۲، ۲۴۹-۲۴۷.
- آتش، سلیمان (۱۳۸۱)، مکتب تفسیر اثناری، ترجمه توفیق ه. سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- آملی، سیدحیدر (۱۴۲۲ق)، تفسیر المحيط الاعظم، تحقیق سید محسن موسوی تبریزی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- اسعدی، محمد (۱۳۹۰)، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، اداره چاپ و انتشارات پژوهشگاه.
- بابایی، علی‌اکبر (۱۳۹۲)، مکاتب تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری سمت.
- دهقان منگابادی، بمانعلی (۱۳۸۸)، «بررسی انتقادی تأویل‌گرایانه کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی در تأویلات»، پژوهشنامه کاشان، شماره ۶، ۳-۲۴.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸)، ارزش میراث صوفیه، چ ۱۶، تهران: امیرکبیر.
- سندز، کریستین (۱۳۹۷)، تفاسیر صوفیانه قرآن: از سده چهارم تا نهم، ترجمه زهرا پوستین‌دوز، تهران: حکمت.
- شاکر، محمدکاظم (۱۳۷۶)، روش‌های تأویل قرآن، قم: بوستان کتاب.
- شانظری، جعفر (۱۳۸۹)، «روش تأویلی-تمثیلی فهم قرآن در عرفان و مذهب باطنیه»، الهیات تطبیقی، دوره ۱، شماره ۲، ۱۰۳-۱۱۶.
- طباطبایی، حیدر (۱۳۸۷)، پژوهشی تطبیقی در بطون قرآن، قم: بی‌نا.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- فولادوند، محمد مهدی (۱۴۱۵ق)، ترجمه قرآن، تهران: دارالقرآن الکریم اسلامی.
- قاسم‌پور، محسن (۱۳۹۲)، جریان‌شناسی تفسیر عرفانی، تهران: سخن، ویراست دوم.
- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرازق (۱۴۲۲ق)، تفسیر ابن عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۹۳)، تأویلات القرآن الکریم، مشهور به تفسیر ابن عربی، ترجمه سید جواد هاشمی علیا، تهران: مولی.
- _____ (۱۴۲۶ق)، اصطلاحات الصوفیه، تحقیق/ تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ (۱۴۲۶ق)، کشف الوجوه الغر لمعانی نظم الدر، تحقیق احمد فرید المزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____ (۱۳۷۹)، مجموعه رسائل و مصنفات، ویراستار مجید هادی‌زاده، میراث مکتوب.
- گل‌دزیهر، ایگناس (۱۳۸۳)، گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان، ترجمه سید ناصر طباطبایی،

تهران: ققنوس.

- لوری، پی‌یر (۱۳۸۳)، *تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی*، ترجمه زینب پودینه آقایی، تهران: حکمت.
- معرفت، محمدهادی (بی‌تا)، *تفسیر و مفسران*، کتاب امین ۲، بی‌جا.
- مک اولیف، جین دمن (۱۳۹۲)، *ترجمه دایرةالمعارف قرآن*، ترجمه گروهی از مترجمان، تهران: حکمت.
- مؤدب، سید رضا (۱۳۹۷)، «اعتبار و رجحان تفاسیر انفسی در قرآن کریم»، *آموزه‌های قرآنی*، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۲۷ (پیاپی ۵۲)، ۸۲-۵۵.
- موسوی بجنوردی، محمدکاظم (۱۳۹۳)، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۴)، *نثر و شرح مثنوی شریف*، عبدالباقی گولپینارلی، بی‌جا: بی‌نا.
- میرباقری فرد، علی اصغر (۱۳۹۴)، *تاریخ تصوف*، تهران: سمت، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۹)، *بیان التنزیل*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نوبیا، پل، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی* (۱۳۷۳)، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.