علل شهرت «مواهب علیه» کاشفی

سندس کریستین زهرا

ترجمۀ محمّدرضا موحّدی و محمّد افضلی شهری

مقدمه

تا کنون صدها نسخۀ خطی از تفسیر قرآن حسین‏بن‏علی واعظ کاشفی (درگذشته به سال 910 ق/1505 ـ1504م)، معروف به «مواهب علیه» یا «تفسیر حسینی»، در کتابخانه‌ها و مجموعه‌های شخصی در سراسر ایران، آسیای مرکزی، پاکستان و هندوستان فهرست شده است.[1] شهرت فراوان تفسیر کاشفی ـ که به اختصار به عنوان تفسیر ملاّ شناخته می‌شود ـ اساساً با توجّه به ویژگی‌ ادبی و سایر ویژگی‌های منحصر به فرد آن، قابل درک است. با وجود اینکه کاشفی خود در بسیاری از علوم مختلف تفسیر،[2] خبره بود، امّا در مواهب به‏ندرت به موضوعات زبانشناسی، واژه‏شناسی، حقوقی و کلامی می‌پردازد که خود به اطلاعاتی گسترده در زمینۀ معارف اسلامی نیاز دارد. در عوض، کاشفی ترجمه‌ای با توضیحی از آیات قرآن را به فارسی ساده و موجز، با نقل قول‌هایی برگزیده از دیگر آثار تفسیری و نظم و نثر اهل طریقت، درهم‌آمیخته تا تفسیری کاملاً کوتاه و موجز از کل قرآن فراهم آورد.

جایگاه مواهب در تفسیر‌های فارسی

تاریخ تفاسیر فارسی قرآن، با ترجمۀ جامع‏البیان ابوجعفر محمدبن‏جریر طبری (درگذشته به سال310 ق/923 م) معروف به تفسیر طبری آغاز شد. به دنبال حکم گروهی از علما، مبنی بر جایزبودن ترجمه و نوشتن تفسیر قرآن به زبان فارسی، ابوصالح منصوربن نوح، فرمانروای سامانی[3] که از سال 350 ق/976 م تا 366 ق/976 م بر ماوراء‏النهر و خراسان حکومت می‌کرد، کار ترجمه را ترغیب و تشویق کرد. هنگامی که باب ترجمه به روی تفسیر فارسی گشوده شد، طولی نکشید که آثار دیگری نیز به دنبال آن به وجود آمد. دو اثر از مهم‌ترین تفاسیر فارسی در خلال یک قرن و نیم بعد از ترجمۀ طبری نوشته شد: روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن توسط ابوالفتوح رازی (525 ق/1131 م) و کشف الاسرار و عدة الابرار توسط رشیدالدین میبدی (520 ق/1126 م).

این تفاسیر نشان‌دهندۀ دو تأثیر عمده بر تفسیر‌هایی است که بعد از آن به وجود آمد: گرایش به تشیع و تصوّف. تفسیر ابوالفتوح رازی اولین تفسیر یا از اولین تفاسیر شیعی به زبان فارسی است. این تفسیر در ساختار و محتوا شبیه تفسیر مهم شیعی، التبیان فی تفسیر القرآن است که به زبان عربی و توسط محمد ابوجعفر طوسی (درگذشته به سال 460 ق/1067 م) به نگارش درآمده است. کشف الاسرار رشیدالدین میبدی نیز که می‌توان آن را تفسیری ادبی و مُلهَم از طریقت تصوّف معرفی کرد، نمونه‌ای از روندی دیگر در تفاسیر فارسی به شمار می‌رود. هر آیه در این تفسیر، به سه قسمت تقسیم می‌شود: قسمت نخست، ترجمۀ فارسی تحت‌اللفظی و تأویلی از آیات قرآن است؛ قسمت دوم که به دو زبان فارسی و عربی نوشته شده است، به واژه‌شناسی آیات، روایی، فقهی و کلامی می‌پردازد که در تفاسیر اهل سنّت مطرح شده است؛ قسمت سوم مباحث نیز به دو زبان فارسی و عربی، تأویلات اهل طریقت را ارائه داده، به طور گسترده از تفاسیر خواجه عبدالله انصاری هروی (درگذشته به سال 481 ق/1089 م)[4] ابوالقاسم عبدالکریم قشیری (درگذشته به سال 465 ق/1074 م)[5] و دیگر شخصیت‏های متصوّفه بهره می‌گیرد.

مواهب علیۀ حسین واعظ کاشفی ـ که در سال‏های 897 ق/1491 م ـ 899 ق/1494م تالیف شد ـ مانند تفسیر میبدی به طور کلی در ردیف تفاسیر ادبی و صوفیانه طبقه‌بندی می‌شود. کاشفی نوشته‌های خود را در زمینۀ تفسیر، با یک تفسیر بزرگ و جامع تحت عنوان جواهر التفسیر لتحفه الامیر آغاز کرد که برای حامی خویش، میرعلی‏شیر نوایی (درگذشته به سال 906 ق/1501 م)، یکی از وزرای حکومت تیموری سلطان حسین بایقرا (درگذشته به سال 911 ق/1506 م)، نوشته بود. هرچند کاشفی قصد داشت تفسیری بر کل قرآن بنویسد، امّا بعد از اینکه به ابتدای سورۀ چهارم رسید، نگارش جواهر التفسیر را ناتمام گذاشت، امّا چندین سال بعد تفسیری بسیار موجزتر به نام مواهب علیه نوشت و آن را نیز به علی‌شیر نوایی تقدیم کرد.

او در مواهب، مانند کشف الاسرار میبدی، مطالب عامیانه را با مطالب اهل طریقت، تلفیق می‌کند؛ امّا آن دو را به‏روشنی از یکدیگر جدا نمی‌سازد. کاشفی علاوه بر نقل بسیاری از منابع میبدی، بعداً سخنان شخصیت‏هایی از متصوّفه، همچون ابن‏عربی (درگذشته به سال 638 ق/1240 م)، عبدالرزاق کاشانی (درگذشته به سال 730 ق/1329 م)، صدرالدین قونوی (درگذشته به سال 673 ق/1274 م) و شیوخی از فرقه‌های کبرویه و نقشبندیه را بدان‏ها افزود؛ همچنین کاشفی از اشعار فارسی خواجه عبدالله انصاری هروی، ابوالمجد سنایی (درگذشته به سال 525 ق/1131 م)، فریدالدین عطار (درگذشته به سال 627 ق/1230 م)، جلال‌الدین محمد مولوی (درگذشته به سال 672 ق/1273 م)، و عبدالرحمن جامی (درگذشته به سال 899-898 ق/1492 م) که برادرزنش بوده،[6] ابیاتی نقل می‌کند.

استفاده از شعر در تفسیر معنای یک آیه، مدت‏ها قبل از کاشفی، روش مفسران اهل طریقت بود، امّا کاشفی بهره‌گیری از شعر را به سطح جدیدی رساند که در‌آن بندرت بیش از یک صفحه از مواهب را می‌توان یافت که بدون ذکر چند سطر شعر باشد. استفاده از شعر در تفسیر معنای آیه‌ای از قرآن، به طور کلی پدیده‌ای است که در این دوره، به مفسران عارف‏مسلک اختصاص دارد. مفسّران غیرصوفی، از شعر فقط به عنوان وسیله‌ای برای تحلیل ریشه‌شناسی و معنای عبارت‏ها و کلمات موجود در قرآن بهره می‌جستند.[7]

اهمیت مواهب علیه تنها به دلیل شهرت آن نیست، بلکه تأثیر آن بر مفسّران عرب و فارسی‏زبان بعدی نیز بر اهمیت آن می‌افزاید. ملافتح‏الله کاشانی (988 ق/1580 م)، که از مفسّران اوایل دورۀ صفوی است، در تفسیر خود با نام منهاج‌الصادقین فی الزام المخالفین از ترجمه‌های فارسی و تعبیر‌های قرآنی بهره می‌گیرد که تقریباً ترجمۀ کلمه به کلمۀ مطالبی است که در مواهب علیه یافت می‌شود. کاشانی همچنین سازمان‏بندی مطالب کاشفی را دنبال می‌کند، امّا با افزودن دوبارۀ منقولات عربی منابع اصلی تفسیر و دیگر روایات افزودنی، آن را بسط و توسعه می‌دهد. مهم‏ترین تفاوت این دو اثر، آن است که کاشفی از مطالب فرقه‏گرایانه خودداری می‌کند؛ در حالی که کاشانی به آن پرداخته و با نگاهی شیعی در مورد بسیاری از آیات قرآن کریم، به بحث می‌پردازد. مفسّر دیگری که تحت تأثیر کاشفی است، اسماعیل حقی بروسوی (درگذشته به سال 1137 ق/1725-1724) مفسر ترک‏زبان است که در سراسر تفسیر روح البیان خود، مطالبی از کاشفی نقل می‌کند و به ‌رغم اینکه غالب تفسیر اسماعیل حقی، به زبان عربی است، از شیوۀ نقل قول اشعار فارسی وی وام فراوان می‌گیرد.

بحث هرمنوتیک قرآنی کاشفی در جواهر التفسیر

شیوۀ تفسیر کاشفی در هر دو تفسیر او، مبتنی بر فرضیه‌ای هرمنوتیکی است که در مقدمۀ جواهر التفسیر وی پایه‌ریزی شده است. در این مقدمۀ طولانی و مشتمل بر بحث علوم تفسیر و روش‌های قابل قبول قرائت قرآن، بخش‌های ویژه‌ای نیز قابل توجه‌اند که در آنها کاشفی نوشته‌های قدمای صوفیه را تلخیص و سپس برخی از آنها را با ظرافت تمام شرح می‌کند؛ در حالی که وی مانند بسیاری از صوفیان، بر اعتبار تفاسیر ظاهری و باطنی پای‌ می‌فشارد، امّا تأکید وی بر نوع باطنی تفاسیر بیشتر بوده و آن را ارجح می‌داند:

علم تفسیر 22 نوع است که بعضی از آنها همچون پوسته و بعضی نیز شبیه هسته‌اند؛ به گونه‌ای که فردی که تمایل به شناخت قرآن دارد، هیچ راه دیگری ندارد غیر از اینکه آنها را بشناسد.[8]

طبق نظر کاشفی، علم معانی قرآن به سه روش مختلف حاصل می‌شود: روش اول، مطالعۀ روایت نقل‏شده است؛ کاشفی «روایت» را مطلبی صحیح تعریف می‌کند که از پیامبر، ائمۀ معصومین(ع)، علمای‌ دینی هم‏عهد صحابه و یاران پیامبر، و نیز از طریق علمای دینی هر دوره نقل شده است. روش دوم کسب علم معانی قرآن، فهم زبان عربی (درایت) و دیگر علوم مربوط به قرآن و احادیث است که از طریق مطالعه حاصل می‌شود. روش سوم علم، از طریق مطالعه کسب نمی‌شود، بلکه مستقیماً از جانب خدا دریافت می‌شود (علم لدنّی):

گروه دیگر، به کمک توفیق الهی و از طریق کشف و ذوق، می‌توانند راه خود را به سوی ظرایف و حقایق قرآنی پیدا کنند. کلمات آنها هستۀ اصلی کتاب رب‏الارباب است و علم این افراد، علم لدنی است؛ یعنی از جانب خداوند به آنها اعطا می‌شود؛ بدون اینکه فرد دیگری واسطۀ یادگیری باشد؛ همان‏طور که خداوند متعال می‌فرماید: «ما از نزد خدا، او را علم آموختیم» (کهف: 65). آنها این علم را از طریق وراثت نیز می‌آموزند؛ [کلمه‌ای که] از سخن پیامبر گرفته شده است: هر کس به آنچه که آموخته عمل نماید، خداوند به او علمی می‌دهد که وی نمی‌داند.[9]

کاشفی این سه نوع مطالعه و علم را با استفاده از قافیۀ کلمات، دراست، فراست، وراثت، روایت، درایت و ولایت، این گونه خلاصه می‌کند: «پس تصرّف در معانی قرآن یا به دراست باشد و اهل آن ارباب روایتند؛ یا به فراست، و معروف بدان اصحاب درایتند؛ یا به وراثت، و مخصوص بدان اهل ولایتند؛ و اگرچه مطامح انظار مکاشفان به حسب اختلاف تجلیات متفاوت بود، و هر یک به عبارتی دیگر، اشارت به مقصود کنند؛ امّا فی الحقیقه اصل سخن مجموع، راجع به یک حقیقت خواهد بود؛ مصراع: عبارتنا شتّی و حُسنُک واحِدٌ».[10]

کاشفی انواع مختلفی از علوم مورد استفاده در تفسیر را شرح می‌دهد که علم تأویل از آن جمله است. وی یک بخش کامل را به بحث مربوط به تفاوت معنایی کلمات تأویل و تفسیر اختصاص می‌دهد.[11] گرچه این دو کلمه توسط بسیاری از مفسران اولیۀ قرآن، به جای یکدیگر به کار رفته است، امّا تأویل، تفسیری است که از معنای واضح و ظاهری کلمات دور می‌شود؛ چه آن تفاسیرِ کلامی، مجازی باشند و چه باطنی. کاشفی تأویل را در میان مقولاتی قرار می‌دهد که پیش از این برای جستجوی علم معانی قرآن بنا نهاده است، و آن را فرایندی عقلی تعریف می‌کند که به وسیلۀ فقها و متکلمین صورت می‌گیرد، و نقطۀ مقابل تفسیر است که به طور سنّتی از صحابۀ پیامبر نقل می‌شود.

تأویل، متکفّل ارائه معانی حقیقی کلمات ظاهری برخی از آیات و کلمات قرآنی است؛ در حالی که اقلیتی از علمای دینی وجود داشتند که اصرار می‌کردند معنای ظاهری قرآن هرگز نباید مهجور بماند. سخن آنها اشاره به حدیثی بود که می‌گفت هر کس قرآن را با رأی خود بیان کند، جایگاهش در آتش خواهد بود.[12] کاشفی جانب اکثریتی را می‌گیرد که آن را جایز و حتی لازم می‌دانستند؛ مشروط بر اینکه کلمات از متن خارج نشده، تفسیر‌ها نیز با قرآن و سنت مخالف نباشند. این یک روش تفسیری بود که به طور وسیع برای توضیح آیاتِ دارای تشبیه، به کار می‌رفت؛ آیاتی که معنای تحت اللفظی آنها قابل قبول نبود.

کاشفی می‌گوید تفسیر تنها به یک وجه اشاره می‌کند؛ در صورتی که تأویل بر وجوه ممکن بسیاری اشاره دارد و بنابراین ممکن است به تفاسیر مختلف و حتی متعارض منجر شود.

هرچند کاشفی معنای تأویل را به روند عقلی محدود می‌کند، نه روند عرفانی، امّا ظاهراً مانند ابوحامد غزالی (درگذشته به سال 505 ق/1111م)[13] از جایزبودن تأویل استفاده می‌کند تا تفسیر آزاد اهل طریقت را توجیه سازد.[14] کاشفی بخش مربوط به علم حقایق و علم اشارات را با احادیث منتسب به پیامبر شروع می‌کند که شامل همان واژه‌ای است که در سراسر بحث تأویل از آن استفاده شده است؛ یعنی «وجوه». او اولین حدیث را از کتاب تفسیر حقایق التفسیر ابوعبدالرحمن سُلمّی (درگذشته به سال 412 ق/1021 م) نقل می‌کند: «قرآن وجوه بسیاری دارد؛ پس آن را به بهترین وجه تفسیر کنید». سپس حدیث دیگری از کتاب وجوه و نظایر غزالی نقل می‌کند: «تا انسان نفهمد که قرآن وجوه بسیاری دارد، آن را به طور کامل درک نمی‌کند».[15]

کاشفی همچنین به حدیثی اشاره می‌کند که غالباً در بحث تأویلات اهل طریقت از آن نقل می‌شود. در آن حدیث آمده است قرآن چهار سطح معنایی دارد: «قرآن یک ظَهر، یک بطن، یک حَدّ، و یک مطلع دارد». کاشفی دو تفسیر از این حدیث نقل می‌کند که اختلاف اندکی نیز دارند. اولین تفسیر، بدون ذکر انتساب آن بیان می‌شود، امّا ظاهراً اقتباس فارسی متنی است که از مقدّمۀ تأویل القرآن عبدالرزاق کاشانی گرفته شده است:

می‌گویند ظَهْر، سطحی است از تفسیر که برای عرب‏زبانان مفید است؛ بطن، تأویلی است که صاحبان برخی علوم را بر حسب حالت‌ها و شرایط متفاوتشان متبرک می‌گرداند؛ و حدّ‌ که مرتبه‌ای دورتر است، می‌تواند در فهم معانی واقعی کلام الهی مؤثر واقع شود؛ و در نهایت مطلع، مرتبۀ والایی است که شخص از طریق آن، علم را در پرتو شهود دانای مطلق، دریافت می‌کند.[16] در بحرالحقایق آمده است که ظاهر قرآن، خواندن و تلاوت است و باطن آن به منظور فهم و درایت می‌باشد و حدّ آن، احکام چیزهای جایز و حرام است و مطلع آن، چیزی است که خداوند قصد داشته با کلمات بیان کند.[17]

در حالی که کاشانی از واژۀ تأویل برای اشاره به تفسیر صوفیه بهره می‌گیرد، تئوری و ترمینولوژی تأویلات کاشفی به قسمت آخر متن فوق که از بحر الحقایق[18] ذکر شده، نزدیک‌تر است. هم در این بخش و هم در بخش مربوط به تفاوت بین تفسیر و تأویل، کاشفی از واژۀ «باطن» در وجهی بسیار گسترده‌ برای اشاره به تفسیر‌های فقهی، کلامی و عرفانی استفاده می‌کند، و «ظاهر» را برای ترتیب ظاهری کلمات و تلاوت قرآن و تفسیر آن به وسیلۀ افراد آشنا به زبان عربی و مطالب نقل‏شده از صحابۀ پیامبر اختصاص می‌دهد.

نکتۀ دیگری از مقدمۀ کاشفی بر جواهر التفسیر که لازم است در اینجا ذکر شود، بخشی است که وی در آن، متون زیادی را از احیاء علوم الدین[19] غزالی اقتباس کرده، به بازنگری آنها می‌پردازد؛ هر چند نام نویسنده و عنوان کتاب هرگز ذکر نشده است. کاشفی فصل‌هایی از احیاء را برمی‌گزیند که دربارۀ رعایت ده ادب ظاهری و ده عمل باطنی بوده و باید در هنگام تلاوت قرآن مد نظر قرار گیرد؛ از این رو وی چیزهایی به این نسخۀ غزالی افزوده و تغییراتی ایجاد کرده است. وی در بسیاری از قسمت‏ها، مانند بخشی که در خصوص برداشتن موانع فهم معانی عمیق‌تر قرآن است، چند بیت شعر نیز به ایده‌های اصلی غزالی می‌افزاید. کاشفی، به پیروی تبعیت از غزالی، می‌گوید: حجاب فهم قرآن، چهار چیز است: توقّف بر علوم ظاهری و قشری، پذیرش بی‌چون و چرای عقاید‌ (تقلید)، متأثرشدن از ویژگی‌های درخور ملامت، و محدودکردن معنی قرآن به آنچه شخص از تفسیر ظاهری می‌آموزد و اینکه باور کند هیچ معنی دیگری وجود ندارد. سپس در باب آخرین حجاب، چنین می‌گوید:

چهارم، حصرکردن معنی قرآن، یعنی کسی تفسیر ظاهر مطالعه نماید و اعتقاد کند که جز ظاهر تفسیر مرکتاب خدای را هیچ معنی دیگر نیست، و به همان نقلی که از ناقل بدو رسیده، قناعت کرده، بویی از بادۀ عشق به مشام جانش نرسد؛ رباعی:

تو ذوق شراب عشق نشناخته‌ای معذوری اگر به نُقل درساخته‌ای

گر سوی قمارخانه آیی روزی دانی که همه عمر، دَغَل باخته‌ای.[20]

نسخۀ فارسی کاشفی از مطالب غزالی، روش نظام‌مند و روشن او را حفظ می‌کند؛ در حالی که یک اصل زیبا‌شناختی جدید را برای همین مطالب خلق می‌کند. وی همین سبک را در مواهب علیه ـ تفسیری که دو مقوله از سه مقولۀ کاشفی را منعکس می‌سازد ـ در پیش می‌گیرد. کاشفی در نهایت با اجتناب از تفاسیر عقلی فقها و متکلمان (تأویل عقلی)، خود را به مطالب نقلی و حقایق طریقت و اشارات محدود می‌سازد.

سبک و روش کاشفی در مواهب

تفسیر مواهب، اساساً به نحوی است که می‌توان گفت مفسّر از آن طریق، مطالب مکتوب و منقول دیگران را انتخاب کرده، سازمان بخشیده و به دیگران منتقل می‌سازد. مواهب کاشفی، تفسیری متمایز و اصیل است؛ زیرا ترجمۀ فارسی بسیار قابل فهمی را با حجم کاملاً مناسبی از مطالب تفسیری جذّاب درهم می‌آمیزد. به طور کلی کاشفی از به کار بردن مباحث‌ پیچیدۀ علمای دینی و متکلمان صوفی خودداری می‏کند و در برابر، داستان‏ها، اشعار و توضیحاتی را برمی‌گزیند که تجربۀ اشخاص از خواندن قرآن را غنا می‌بخشد. در نتیجه اثری ارائه می‌شود که به طرز چشمگیری برای خوانندگان معمولی و بی‌علاقه به پیچیدگی‌های تفاسیر قرآنی، قابل فهم است.

نمونۀ خوبِ این سبک قابل فهم و جذّاب کاشفی را می‌توان در برخورد وی با سورۀ لقمان دید. یکی از موضوعات این سوره، تفاوت قائل‏شدن میان داستان‌ها و سرگرمی‌هایی است که شخص را از یاد خدا غافل می‌کند، و داستان‌هایی که هم سرگرم‌کننده و هم آموزنده‌اند؛ مثل داستان‌هایی که دربارۀ حکمت لقمان گفته شده است.

آیه ششم از سورۀ لقمان می‌گوید: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ بِغَیرِ عِلْمٍ وَیتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِک لَهُمْ عَذَابٌ مُهِینٌ»: و از مردمان کسی هست که می‌خرد سخن به بازی [و گفته‌اند سخن فریب دهنده و مشغول کننده]؛ یعنی اختیار می‌کند افسانۀ بی‌اعتبار را، تا گمراه سازد مردمان را، از راه خدای؛ یعنی از دین او، یا بازدارد از استماع و قرائت قرآن، بی‌دانشی و برهانی، و فرا می‌گیرد راه خدای را، افسوس و سخریۀ آن گروه. مر ایشان راست عذابی خوارکننده که اسر و قتل است در دنیا و عذاب و خواری در عقبی.[21]

کاشفی برای هر یک از آیات قرآن، چنین ترجمه‌ای فارسی، همراه با نظرهایی توصیفی فراهم می‌آورد.

کاشفی دو احتمال برای نزول این آیه به دست می‌دهد. در اولین احتمال می‌گوید این آیه دربارۀ فردی مکی نازل شده است که احساس می‌کرد می‌تواند با محمد به عنوان یک داستان‌سرا رقابت کند و کسانی را که بالقوه می‌توانستند به دین وی بگروند، فریب داده، از او دور سازد:

آورده‌اند که نصربن‏حارث به تجارت جانب فارس رفته بود و قصۀ رستم و اسفندیار خریده، در مجامع قریش به نوعی به مسامع ایشان می‌رسانید که همه شیفته و فریفته می‌شدند و لاف می‌زد که اگر محمد(ص) از قصه عاد و ثمود و عظمت مُلک سلیمان و داوود خبر می‌دهد، من از سعت مملکت و وفور ابّهت ملوک عجم سخن می‌گویم،....[22]

دومین احتمال ارائه‏شده برای نزول این آیه، مربوط به خرید و فروش کنیزکان آوازه‌خوان است:

آنها می‌گویند این آیه دربارۀ خرید کنیزکان آوازه‏خوان و مردانی است که سخت شیفتۀ شنیدن صدا و آواز آنها بودند، و اینکه آنها را از شنیدن کلمات خدا بازمی‌داشتند.[23]

آنچه اینجا در تفسیر کاشفی نیامده، به اندازۀ همان مواردی که ذکر شده، اهمیت دارد. کاشفی توضیحات مربوط به نزول این آیه را ماهرانه خلاصه می‌کند، امّا بسیاری از مطالب موجود در تفسیرهای دیگر را بیان نمی‌کند؛ مطالبی از قبیل نام صحابۀ پیامبر که در اصل، شأن نزول این آیه را نقل کرده‌اند، احادیث بی‌شمار مربوط به کنیزکان آوازه‌خوان و بحث حقوقی جایزبودن آوازخوانی مسلمانان.[24]

 این مبحث فقهی ـ حدیثی که در تفسیر کاشفی حذف شده است، به مسلمانان کمک می‌کند معیار‌های رفتاری قابل پذیرش از یک مسلمان را طبق معتبرترین منابع به طور واضح تعریف کنند. اما تفسیر کاشفی می‌خواهد خواننده را با این ایده رها کند که این آیه دربارۀ سرگرمی‌هایی است که به جای تعالیم اخلاقی، فرد را گمراه می‌سازد؛ بدون اینکه وارد جزئیات مشروع‏بودن آن شود. نتیجۀ نهایی این است که تفسیر وی به صورتی مؤثّرتر، توجه خواننده را به مقایسۀ این دو نوع سرگرمی جلب می‌کند. حکایت‌های لقمان که کاشفی آنها را در تفسیر خود دربارۀ این آیه که: «و لقد آتینا لقمانَ الحکمة» (ما به لقمان حکمت دادیم. یوسف: 31) می‌آورد، برای نشان‏دادن ارزش قصه‌گویی است.

قبل از نقل برخی از این حکایت‌ها، کاشفی ذهن خوانندگان را با استفاده از چندین منبع تفسیری کهن‌تر، به زمان احتمالی و شرایط زندگی لقمان متوجه می‌سازد. یکی از موضوعاتی که ذهن مفسران اولیۀ قرآن را به خود مشغول می‌کرد، این بود که آیا لقمان، پیامبر بوده است یا خیر؟ کاشفی نظریات متفاوت آنها را به طور خلاصه بیان کرده، به ما می‌گوید: اقلیتی از علمای دینی عقیده دارند لقمان، پیامبر بوده و از راه نسب (به عنوان پسر خواهر یا عموزادۀ مادری ایوب پیامبر یا به عنوان نبیرۀ پدر ابراهیم) یا از راه آشنایی (به عنوان معاصر حضرت داوود) با پیامبران دیگر در ارتباط بوده است؛ امّا نظر اکثر دانشمندان و نیز نظری که مسیر داستان زندگی‌اش آن را تأیید می‌کند، این است که لقمان، پیامبر نبود؛ بردۀ برجسته‌ای بود که حکیم محترمی شد. او را برده‌ای آشوری یا حبشی، سیاهپوست و با لب‌هایی کلفت توصیف می‌کنند که به عنوان چوپان، خیاط یا نجّار مشغول به کار بوده است.[25]

در نخستین داستانی که کاشفی نقل می‌کند، لقمان نشان می‌دهد به کسب قدرتی که وی به عنوان برده فاقد آن است، علاقه‌ای ندارد:

روزی به هنگام خواب بعد از ظهر، گروهی از فرشتگان به خانۀ لقمان آمدند و به او سلام کردند. او به مهربانی به آنها سلام کرد، ولی نمی‌توانست آنها را ببیند. آنها گفتند: «لقمان، ما فرشتگان پروردگارت هستیم و آمده‌ایم تا تو را خلیفۀ زمین گردانیم تا بتوانی از روی حکمت، میان مردم به راستی حکم کنی». لقمان جواب داد: «اگر این کار فرمانی از سوی پروردگارم است، می‌شنوم، اطاعت می‌کنم و می‌پذیرم و امیدوارم که به من توفیق داده و مرا یاری نماید؛ اما اگر حق انتخاب داشته باشم، عافیت را انتخاب می‌کنم و متعرض فتنه نمی‌شوم». فرشتگان از شنیدن این سخنان در شگفت شدند. خدا سخن او را پسندید و حکمت بر او اضافه کرد؛ چنان حکمتی که ده هزار سخن حکیمانه از وی صادر می‏شد که هر کلمه‌ای به عالمی ارزد.[26]

هرچند لقمان به مقام و مرتبه علاقه‌ای نداشت، امّا به واسطۀ حکمتی که خداوند به وی عطا کرد، بدان مقام رسید. این حقیقتی است که افرادی که از نظر سلسله‏مراتب اجتماعی از او بالاتر هستند، شگفت‌زده می‌سازد:

روزی شخص مهمی از قوم بنی‌اسرائیل، از کنار لقمان عبور کرد. گروهی از مردم کنار وی ایستاده یا نشسته بودند و به سخنان حکیمانۀ وی گوش‌ می‌دادند. آن شخص مهم به لقمان گفت: «آیا تو همان بردۀ سیاهپوستی نیستی که چوپانی فلان گله را می‌کردی؟» گفت: بله. آن مرد پرسید: «چه چیز تو را به این مقام رساند؟» پاسخ داد: «صداقت در گفتار و قابل اعتماد بودن، و کنارگذاشتن آنچه به من ربطی ندارد».[27]

حکایت آخر کاشفی، نشان‌دهندۀ زیرکی لقمان در رویارویی با اتهامی نارواست:

راجع به خرد لقمان می‌گویند که روزی اربابش، او و بردگان دیگر را به باغ فرستاد تا مقداری میوه بیاورند. بردگان دیگر، میوه‌‌ها را در راه خوردند، امّا تقصیر را به گردن لقمان انداختند و ارباب هم از دست او عصبانی شد. لقمان گفت: «آنها میوه‌ها را خورده‌اند و به دروغ مرا متهم می‌کنند». ارباب گفت: «چگونه می‌توان صحت این گفتار را مشخص کرد؟» لقمان گفت: «به ما آب داغ بدهید تا بنوشیم و در مزرعه بدویم تا استفراغ کنیم. هر کس میوه بالا آورد، دروغگوست».[28]

هرچند این حکایت‌های جالب را می‌توان در بیشتر تفاسیر مربوط به این آیه یافت، امّا آنها در تفسیر کاشفی نقش مهم‌تری ایفا می‌کنند؛ زیرا بخش بزرگ‏تر تفسیر او را تشکیل می‌دهند. کاشفی با افزودن مطالبی از نویسندگان اهل تصوف، به ارزش اخلاقی این حکایت‌ها می‌افزاید. وی در تفسیر خود از این آیه، بخشی از مثنوی مولوی دربارۀ داستان‌ لقمان و میوه را نقل می‌کند:

گشت ساقی، خواجه از آب حمیم مر غلامان زاو خوردند آن ز بیم

بعد از آن می‌راندشان در دشت‏ها می‌دویدندی میان کشت‌ها

می در افتادند ایشان از عنا آب می‌آورد ز ایشان میوه‌ها

چون که لقمان را درآمد می‌ّ ز ناف می ‌برآمد از درونش آب صاف

حکمت لقمان چو داند این نمود پس چه باشد حکمت رب الوجود

یوم تبلی السرائر کلها بان منکم کائنٌ لا یشتهی

چون سقوا ماء حمیماً قطعت جمله الاستار مما افظعت[29]

وی با این حکایت، تصویرپردازی شگفت‏انگیزی به داستان اصلی می‌افزاید و با بیان داستان استفراغ‏کردن بردگان، به عنوان استعاره‌ای برای آنچه پس از مرگ اتفاق می‌افتد، یعنی زمانی که طبیعت واقعی انسان‌ها آشکار می‌شود، به معنای داستان غنا می‌بخشد. آب داغ در این داستان، همان آب داغی است که در قرآن، یکی از عذاب‌های جهنم ذکر شده است.

همۀ مفسران معنای ظاهری قرآن، استفاده از شعر، نظیر اشعار مثنوی معنوی را شکل درست تفسیر نمی‌دانند؛ زیرا می‌توان گفت شعر بیان عقیدۀ شخصی است. عارفانی نظیر میبدی با تقسیم تفسیر‌های خود به بخش‌های ظاهری و باطنی، به ماهیت بحث‌انگیز تفسیر خود اعتراف کرده‌اند و در کل، از کلمۀ «تفسیر» برای بخش‌های باطنی استفاده نکرده‌اند؛ اما کاشفی مطالب ظاهری و باطنی را با یکدیگر ترکیب کرده است و این امر، در مشروعیت بیشتر بخشیدن به مثنوی معنوی به‌ عنوان تفسیر قرآنی، مؤثر بوده است. وی پس از نقل داستان مثنوی، به مطالبی از منابع تفسیر ظاهری قدیم بازمی‌گردد؛ هرچند حکایت کوتاهی برمی‌گزیند که گویی آن را نویسنده‌ای عارف نگاشته باشد:

روزی داوود [پیامبر] از لقمان پرسید: «چگونه چنین شدی؟» پاسخ داد: «بین دو دست فردی دیگر به اینجا رسیدم»؛ یعنی بین دست‌های لطف و عدالت خداوند. داوود به این کلمات اندیشید و پس فریادی زد و بیهوش شد.

تصوّف و تشیع در مواهب

یکی از سؤالاتی که در مورد شهرت مواهب مطرح می‌شود، این است که تفاسیر بحث‏انگیز مرتبط با تصوّف و تشیع، تا چه حد در تفسیر کاشفی مطرح می‌شوند. وجود این تفاسیر نه تنها دربارۀ کاشفی، بلکه در مورد خوانندگانش نیز چیزهایی به ما می‌گوید.[30] علاقۀ کاشفی به اندیشه‌های اهل طریقت را می‏توان از خلال تفسیر‌هایی که او در مورد آیۀ هفدهم از سورۀ انفال نقل می‌کند، مورد مطالعه قرار داد. این آیه‌ای است که عموماً معتقدند به جنگ بدر اشاره می‌کند؛ جنگی که در آن تعداد دشمنان، یعنی اهل مکه، بسیار بیشتر از تعداد مسلمانان بود؛ با وجود این مسلمانان آنها را شکست دادند. می‌گویند پیامبر اسلام مشتی شن و سنگریزه برداشت و در آغاز جنگ به سوی دشمن پاشید. در این آیه آمده است: «و ما رمیت اذ رمیت ولکنّ الله رمی»: شما مسلمانان آنها را نکشتید، بلکه خدا آنها را کشت، و تو (محمّد) [سنگریزه‌ها را] پرتاب نکردی، بلکه خدا این کار را کرد، تا مؤمنان را از جانب خود مزیتی اعطا نماید. به درستی خداوند شنوا و داناست.

بیشتر مفسران قرآن، این آیه را سرزنشی برای غرور برخی از مبارزان مسلمان تلقی کرده‏اند، همچنین در آن اشاره‌ای به معجزه‌ای دیده‌اند که وقتی پیامبر یک مشت شن و سنگریزه پرتاب کرد، این سنگریزه‌ها به نحوی به آنها رسید که قدرت هر یک از جنگجویان دشمن را به تحلیل برد. بسیاری از مفسران در اینجا مسئله‌ای کلامی را نیز مطرح می‌کنند که مربوط به «کسب عمل» از سوی آدمی است. آنان می‌پذیرند که خداوند خالق انسان و اعمال اوست؛ هرچند در این حالت، بشر به گونه‌ای این اعمال را «کسب» می‌کند.

ابوحامد، محمد غزالی در کتاب احیاء علوم‏الدین، تفسیر این آیه را در دفاع خویش از تفسیر اهل طریقت ذکر کرده، می‌گوید: آن کلمات دقیق، به واقعیتی اشاره می‌کنند که به‏آسانی قابل درک نیستند:

تفسیر ظاهری این آیه روشن است؛ امّا درک معنای واقعی آن مشکل است؛ زیرا پرتاب سنگریزه را هم اثبات و هم نفی می‌کند. این مطلب، متناقض به نظر می‌رسد؛ مگر اینکه به این درک برسیم که از یک منظر، او سنگریزه‌ها را پرتاب کرد، ولی از منظر دیگر او چنین کاری نکرد، و اینکه از منظری که او این کار را نکرد، خداوند متعال این کار را کرد... . معنای واقعی این آیه، از اقیانوس وسیع علوم مکاشفه نشئت می‌گیرد. تفسیر ظاهری، هیچ کمکی نمی‌کند.[31]

غزالی در اینجا به تفاسیر صوفیه اشاره می‌کند که در این آیه، اشاره به حالتی می‌بینند که در آن «منِ» فرد نابود شده و خداوند به «گوشی تبدیل می‌شود که وی با آن می‌شنود؛ به چشمی تبدیل می‌شود که با آن می‌بیند؛ به دستی تبدیل می‌شود که با آن چیزها را می‌گیرد، و به پای او تبدیل می‌شود که با آن راه می‌رود». [32]

بیش از دویست سال پس از غزالی، احمدبن‏تیمیه (درگذشته به سال 728 ق/1328 م) تفاسیری از دل آیۀ قرآنی هشت سورۀ اسراء بیرون کشید تا نشان دهد چگونه برخی از اهل تصوّف عقاید نادرست خود را به اشتباه وارد متن قرآن می‌کنند. بنابر نظر ابن‏تیمیه، درست است که در این آیه نشانه‌ای دال بر این مطلب وجود دارد که خداوند خالق بشر و اعمال اوست، امّا این هم اشتباه است که در ‌آن آیه چیزی پیدا کنیم مبنی بر اینکه اعمال انسان همان اعمال خداوند است، یا اینکه وجود انسان‌ها همان وجود خداست.[33]

گرچه می‌دانیم درک ابن‏تیمیه از عقاید صوفیه در این زمینه خطاست، امّا نقد وی بسیار موثر بود و سبب شد تا زمان کاشفی، با توجه به آثار ابن‏عربی و پیروانش،[34] شکافی عمیق میان موافقان و مخالفان این اندیشه، در جهان اسلام به وجود آید.

کاشفی آشکارا جانب عقاید ابن‏عربی و پیروانش را می‌گیرد و همان ایده‌هایی را نقل می‌کند که ابن‏تیمیه به آنها برچسب ارتداد می‌زند. وی بحث خود در مورد آیه هشت سوره انفال را با ترجمۀ تفسیر عبدالرزاق کاشانی آغاز می‌کند که یکی از پرخواننده‌ترین تفاسیر اولیۀ ابن‏عربی است:

نویسندۀ تأویلات گفت که خداوند به دوستان خود راه فنای اعمال را با نفی اعمال آنها به عنوان اعمالشان و اثبات اعمال آنها به عنوان اعمال خود، نشان داد. پس شما آنها را نکشتید، بلکه خدا آنها را کشت؛ با وجود [این] وقتی پیامبر در حالت بقا در خدا بود، اعمال وی هم با این کلمات نفی می‌شود که تو سنگ‌ها را پرت نکردی، و هم اعمال او با عبارت «پرت­کردی»، اثبات می‌شود، و سپس با عبارت «امّا خدا پرتاب کرد»، به عنوان عمل خداوند تصدیق می‌گردد. این مطلب، معنای تفصیل را در عین الجمع بیان می‌کند؛ زیرا کسی که پرتاب می‌کند، محمد است، امّا به کمک خداست و عمل خودش نیست.[35]

کاشفی در ادامه، از خود ابن‏عربی نقل می‌کند:

در کتاب فتوحات مکیه آمده است که پیامبر سبب دوم پرتاب بوده است؛ به این دلیل که: «من گوش او، چشم او، و دست او هستم...»؛ بنابراین حذف سبب دوم در عبارت «تو پرتاب نکردی»، فقط دربردارندۀ حکم است نه عین.[36]

این دو نقل قول، تا حدی با بقیۀ تفسیر کاشفی هماهنگی ندارد؛ زیرا در آنها واژه‌هایی کاملاً تخصصی به کار رفته است که در آثار مابعدالطبیعی صوفیه یافت می‌شود. اما کاشفی در ادامه، مطلبی از جامی نقل می‌کند که با مقایسۀ حالت پیامبر اسلام و حالت داوود پیامبر، به خواننده کمک می‌کند:

در نفحات الانس... آمده است که به خاطر حالت کمال مصطفی، غرق‏بودن او در حالت فنا، قوی‌تر از همۀ پیامبران دیگر و قدّیسین می‌باشد. وقتی پیامبر در فنای خدا غرق شد، خداوند با کلمات خویش، انتساب آن عمل به پیامبر را از وی دور ساخت؛ گرچه نشانۀ[37] آن، خود پیامبر بود؛ زیرا وی گفت: تو [سنگریزه‏ها را] پرتاب نکردی، بلکه خدا پرتاب کرد... . این موضوع برای داوود هم اتفاق افتاد؛ وقتی خداوند فرمود: داوود جالوت را کشت. اما تفاوتی میان موقعیت مصطفی و پیامبران دیگر وجود دارد. تفاوت بزرگی است بین فعل منتسب به بنده ـ که محل بلایا و مصائب می‌باشد ـ با فعل بنده‌ای که خداوند آن را به خود ـ که حق، سبحان، لایزال، بی‌تقصیر در مصائب و بلایاست ـ نسبت می‌دهد.[38]

جامی در اینجا توجه دارد که موقعیت پیامبر اسلام، موقعیتی ویژه بوده است؛ امّا ابیاتی که کاشفی بعد از آن از مثنوی معنوی نقل می‌کند، ظاهراً بیان کنندۀ آن است که این وضعیت می‌تواند به صورت گسترده‌تری تجربه شود:

«ما رمیت اذ رمیت گفت حق کار حق بر کارها دارد سبق

آن تو افکندی که بر دست تو بود تو نیفکندی، که حق قدرت نمود

هیچ کس به این راز پی نمی‌برد، مگر وقتی دچار شکست شود؛ اگر می‌خواهی این راز را دریابی، به سوی شکست بشتاب».[39]

کاشفی اهل طریقت صوفیه باشد یا نباشد، آشکارا به عناصر جدلی اندیشۀ تصوّف جذب شده است؛ همان طور که خوانندگان وی نیز احتمالاً مجذوب این مباحث شده‌اند.

ارزیابی اعتقادات کاشفی در خصوص شیعه‌گرایی، با استفاده از کتاب مواهب، مشکل است. وی در سراسر تفسیر خود، با احترام به شخصیت‌های شیعه و سنی اشاره می‌کند و از ورود به بحث‌های تفرقه‌انگیز می‌پرهیزد. وقتی تفسیر کاشفی با تفسیر ملافتح‏الله کاشانی مقایسه می‌‏شود که بیش از پنجاه سال بعد، در دورۀ صفویان نوشته شده است، رویکرد بی‌طرفانۀ وی مشهودتر می‌گردد. فتح‏الله کاشانی از تفسیر کاشفی و مجموعۀ تفاسیر وی، به عنوان نقطه شروع خود استفاده کرده است؛ با وجود این، یکی از شیوه‌هایی که کاشانی با استفاده از آن به شرح و بسط اثر کاشفی می‌پردازد، افزودن مطالبی است که صبغۀ شیعی دارد؛ برای مثال وقتی کاشفی به آیۀ 33 سورۀ احزاب می‌رسد، تفاسیر گوناگونی را که در خصوص «عبارت اهل‏البیت» وجود دارد، بدون آنکه نظر خود را بیان کند، ارائه می‏دهد. تفسیر وی از این بابت با تفاسیر اهل سنّت قابل مقایسه است.[40] در تفسیر فتح‏الله کاشانی از این آیه ـ که حداقل پنج برابر تفسیر کاشفی است ـ بسیاری از احادیث دیگر و نیز نسخه‌هایی از این حدیث ذکر می‌شود تا از این دریافت دفاع کند که عبارت «اهل البیت» تنها به محمد، علی، فاطمه، حسن و حسین ـ علیهم‌السّلام ـ اشاره دارد و نه به همسران پیامبر.[41]

محتوای مواهب، غیر از تأیید احترام کاشفی برای خاندان پیامبر، نشانه‌های اندکی از نقطه‌نظرات نویسنده دربارۀ تفاوت‌های شیعه و سنی را در خود جای داده است. کاشفی اغلب از متکلمان و مفسران بزرگ شیعه، [همچون] شریف مرتضی (درگذشته به سال 436 ق/1044 م) و محمد ابوجعفر طوسی (درگذشته به سال 459 / 460 ق/1066ـ67 م) مطالبی نقل می‌کند، امّا این کار را به سبب دیدگاه‌های شیعی آنها انجام نمی‌دهد، بلکه کار او به سبب تفسیر‌های قرآنی و نقطه‌نظراتی است که او می‌توانست آنها را به‏آسانی از آثار تفسیر‌ی اهل سنّت نیز به دست آورد.

تعیین اینکه آیا خوانندگان سنی‏مذهب کاشفی، این علما را از شیعیان برجسته می‌دانسته‌اند یا خیر، مشکل است و اگر آنها چنین مطلبی را نیز می‌پذیرفتند، آیا همین نکته نمی‌توانست بهانه و تکیه‏گاهی برای رد مواهب کاشفی بوده باشد؟

نتیجه

شهرت مواهب کاشفی را می‌توان اساساً به سبک وی نسبت داد. او ترجمه‌ای قابل فهم از قرآن را با مطالبی جالب که درکشان چندان مشکل نیست، در خصوص شأن نزول و زندگی پیامبران تلفیق می‌کند. مطالب روایی و منظومی را که کاشفی می‌آورد، به تفسیر وی ویژگی ادبی می‌بخشد که جذاب و دوست‌داشتنی است. بهره‌گیری اندک مواهب از منقولات عربی، سبب می‌شود این اثر برای خوانندگانی که در مورد زبان عربی معلومات کافی ندارند ـ تا آثاری مانند کشف الاسرار را درک کنند ـ قابل فهم و سهل‏الوصول باشد. مواهب اثری است که غیر از ترویج جانبدارانۀ صرف از تصوّف، از جدال نیز خودداری می‌ورزد. مخالفت‌های کلامی، اگر هم ذکر شوند، در حاشیه ذکر می‌شوند. از تقسیم‌بندی‌های شیعه ـ سنی به‏کلی خودداری می‌شود، و این مسئله موجب شده است حسین واعظ کاشفی نویسنده‌ای باشد که اهل سنت و شیعیانی که به تصوّف گرایش داشته‌اند، او را از خود بدانند.

منابع

1. سی.ای، استوری؛ ادبیات فارسی بر مبنای استوری؛ لندن: 1970.

2. ــــــــــــــ ؛ ادبیات فارسی بر مبنای تألیف استوری؛ ترجمه یحیی آرین‏پور، سیروس ایزدی و کریم کشاورز؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1362.

3. سوری، پیر؛ تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی؛ ترجمه زینب پودینه آقایی؛ تهران: حکمت، 1383.

4. کاشفی، ملاحسین؛ جواهر التفسیر؛ تصحیح دکتر جواد عباسی؛ تهران: میراث مکتوب، 1379.

5. ـــــــــــــــ ؛ مواهب علیه؛ تصحیح سیدمحمدرضا جلالی نائینی؛ تهران: کتابفروشی اقبال، 1317.

6. صفی، فخرالدین علی؛ رشحات عین الحیات؛ تصحیح سیدمحمدرضا جلالی نائینی؛ تهران: کتابفروشی اقبال، 1317.

7. غزالی، ابوحامد؛ فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه؛ کازابلانکا، 1983.

8. ـــــــــــــ ؛ احیاء علوم الدین؛ بیروت، 1989.

9. بلخی، جلال‌الدین محمد؛ مثنوی معنوی؛ تصحیح رینولد نیکلسون؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، 1994.

10. ابن تیمیه؛ مجموعه الرسائل و المسائل؛ قاهره: دارالکتب العلمیه، 1976.

کاشانی، فتح الله؛ منهاج الصادقین؛ تهران: کتابفروشی اسلامیه، [بی‏تا].

[1] . سی اِی اِستوری می‌گوید: «نسخه‌های مواهب آنقدر معمولی‌اند كه سزاوار توجهی عمیق و دقیق نیستند». او اظهار می‏دارد ترجمه‌هایی از آن به زبان‌های تركی، اردو و پشتو وجود دارد (استوری؛ ادبیات فارسی بر مبنای استوری؛ ج 1، ص 12 ـ 13). هر چند این تفسیر بارها در هندوستان لیتوگرافی شده است، تنها نسخۀ چاپ‏ شدۀ آن تا امروز، نسخۀ تصحیح‏شده محمد جلالی نائینی است (تهران، 1938ـ1950).

[2] . حقیقتی كه در تفسیر قرآن كاشفی به اثبات رسیده این است كه وی جواهر التفسیر را قبل از مواهب شروع كرد، اما هرگز آن را به پایان نرساند. جواهر‏التفسیر بسیار مفصّل‌تر و عالمانه‌تر از مواهب است. جواد عباسی مقدمه و تفسیر اولین سوره را تصحیح و چاپ نموده است (ر.ک به: ملاحسین كاشفی؛ جواهر التفسیر؛ ص 125).

[3] . استوری؛ ادبیات فارسی بر مبنای تألیف استوری؛ ص2.

[4] . هیچ نسخه دیگری از تفسیر خواجه عبدالله انصاری، جز آنچه میبدی در تفسیر خود آورده است، وجود ندارد.

[5] . میبدی از تفسیر قشیری، لطائف الاشارات (قاهره، 1967ـ1971)، مطالب وسیعی نقل می‌كند؛ هم با عبارات عربی و هم به صورت ترجمه فارسی، و تقریباً همیشه نیز بدون انتساب نقل كرده است.

[6] . بر اساس آنچه از منابع نزدیک به جامی، استفاده می‌شود، باید گفت عبدالرحمن جامی، همریش (باجناق) فرزند ملاحسین كاشفی بوده است و نه برادرزن كاشفی (ر.ک به: فخرالدین علی صفی؛ رشحات؛ ج 1، ص 282-283) (م.).

[7] . این شیوه‌ای است كه در آن، شعر در تفاسیری همچون جامع‌البیان طبری (قاهره،1954ـ1957)، الكشّاف عن حقائق التنزیل زمخشری (قاهره، 1966)، و الجامع الاحكام قرطبی (بیروت، 1980) مورد استفاده قرار می‌گیرد.

[8] . ملاحسین كاشفی؛ جواهر التفسیر؛ تصحیح دکتر عباسی، ص 127.

[9] . همان، ص 132.

[10] . همان، ص132.

[11] . همان، ص 226 – 222.

[12] . اصل حدیث: من فسر القرآن برایه فلیتبوأ مقعده فی النار ... ».

[13] . الغزالی، فیصل التفریق بین الاسلام و الزندقه (كازابلانكا، 1983).

[14] . غزالی؛ فیصل التفرقه بین الاسلام والزندقه؛ ص 152.

[15] . جواهر التفسیر؛ ص 276.

[16] . مقایسه كنید با: كاشانی؛ تأویلات القرآن؛ ص 5. این تفسیر با عنوان تفسیر القرآن الكریم به چاپ رسید و اشتباهاً به ابن‏عربی نسبت داده شد (بیروت، 1968). برای مطالعۀ بهتر و مفصل‌تر این اثر، به كتاب پیر لوری با نام تفاسیر قرآنی بعد از عبدالرزاق كاشانی (پاریس، 1980) مراجعه كنید.

[17] . همان، ص 278.

[18] . بحرالحقایق، تفسیری قرآنی است كه به نجم‏الدین كبری (درگذشته به سال 617 ق/220 ق) منسوب بوده، ولی در تحقیقات دكتر محمدرضا موحّدی به اثبات رسیده كه این تفسیر در حقیقت، تألیف نجم‏الدین رازی دایه (654 ق/1256 م) است و علاءالدوله سمنانی (درگذشته 736 ق/1336 م) آن را تكمیل كرده است.

[19] . ر.ک به: الغزالی؛ احیاء علوم الدین و محمدبن‏محمد مرتضی الزبیدی در اتحاف السادة المتقین؛ ج 5، ص 125 ـ 127.

[20] . جواهر التفسیر؛ ص 272.

[21] . كاشفی؛ مواهب علیه یا تفسیر حسینی؛ ج 3، ص441.

[22] . همان، ج 3، ص 440.

[23] . همان، ص444.

[24] . طبری در جامع البیان خود (قاهره، 1954)، ج 21، ص 60 ـ 64، این مطلب اساسی را ارائه می‌كند كه مفسران بعدی به سهم خود آن را تكرار كردند؛ كسانی مانند قرطبی (درگذشته به سال 671 ق/1272 م) كه خلاصه‌ای با جزئیات ویژه در خصوص دیدگاه­های گوناگون دربارۀ جایزبودن آواز ارائه می‌دهد (بیروت، 1980، ج 14، ص 51-55).

[25] . كاشفی؛ مواهب علیه یا تفسیر حسینی؛ ج 3، ص 442-443.

[26] . همان، ص 443.

[27] . همان، ص 444.

[28] . همان.

[29] . ترجمۀ اینجا، از آراِی نیكلسون است كه تفاوت‌های جزئی دارد و نشانگر نسخۀ متفاوت مولوی موجود در دست كاشفی است. آخرین بیت نقل‏شده در اینجا، در نسخۀ مثنوی نیكلسون (مثنوی؛ تصحیح نیكلسون؛ دفتر اول، بیت 3594- 3600) یا ترجمۀ وی، مثنوی مولانا (لندن، 1925)، دفتر اول، بیت 3594ـ3600 وجود ندارد.

[30] . اینكه آیا كاشفی از فرقۀ نقشبندی صوفیه بود یا خیر، و اینكه شیعه بود یا سنی، همچنان مورد بحث است. ر.ک به: مقدمۀ جلالی نائینی در مواهب، ص 13ـ22؛ مقدمۀ عباسی بر جواهر، ص 83ـ93 و رسالۀ دكتری آدام یاكوب با عنوان «تعابیر شیعه و سنی، مرزها و وابستگی‌ها در اواخر دورۀ تیموریان و اوایل دورۀ صفویان در ایران: بررسی روایات تاریخی و شبه‏تاریخی» (مدرسۀ مطالعات شرقی و آفریقایی، دانشگاه لندن، 1999)، ص50ـ58.

[31] . غزالی؛ احیاء علوم الدین؛ ج 5، ص 173 ـ 174.

[32] . متن كامل این حدیث كه اغلب در آثار اهل طریقت ظاهر می‌شود، به این قرار است: « بنده‌ای كه خود به من تقرّب می‌جوید، نزد من محبوب‏تر از كسی است كه به واجبات اكتفا می‌كند. بندۀ من تا زمانی كه دوستش دارم، برای تقرب به من، از اعمال نافله دست برنمی‌دارد. سپس وقتی دوستش داشته باشم، گوش او می‌شوم كه با آن می‌شنود، چشم او می‌شوم كه با آن می‌بیند، دست او می‌شوم كه با آن چیزها را می‌گیرد، و پای او می‌شوم كه با آن راه می‌رود». این ترجمه از كتاب راه تصوف اثر ویلیام چیتیك است (آلبانی، 1989). بنابر گفتۀ چیتیك، این نسخه از حدیث در صفحه 38 كتاب رقاق بخاری یافت می‌شود.

[33] . ابن‏تیمیه؛ مجموعه الرسائل والمسائل؛ قاهره، 1976، ص 95ـ98.

[34] . ر.ک به: ویلیام چیتیك؛ «وحدت الشهود»؛ ج 11، ص 37ـ39 و همو؛ «رومی و وحدت الشهود» در شعر و عرفان اسلامی: میراث رومی؛ ویرایش اِی. بنانی، آر. هواینسیان و جی. صباغ (كمبریج، 1994)، ص70ـ111.

[35] . كاشفی؛ مواهب علیه یا تفسیر حسینی؛ ج 2، ص9ـ10.

[36] . همان، ج 2، ص10.

[37] . معتقدم جامی در اینجا از كلمۀ فارسی «نشانه» به عنوان معادل كلمۀ عربی استفاده می‌كند. ابن‏عربی از كلمات اثر و حكم استفاده می‌كند تا پدیده‌های جهان را ـ بدان گونه كه اسماء‌الله را منعكس می‌سازند ـ توصیف نماید. (ر.ک به: چیتیك؛ راه تصوّف؛ ص 39ـ41).

[38] . همان.

[39] . همان، ص 10.

[40] . همان، ج 3، ص 477ـ479.

[41] . فتح­الله كاشانی؛ منهاج الصادقین؛ ج 7، ص 316-321.

در تفسیر فتح‏الله کاشانی از این آیه ـ که حداقل پنج برابر تفسیر کاشفی است ـ بسیاری از احادیث دیگر و نیز نسخه‌هایی از این حدیث ذکر می‌شود تا از این دریافت دفاع کند که عبارت «اهل البیت» تنها به محمد، علی، فاطمه، حسن و حسین ـ علیهم‌السّلام ـ اشاره دارد و نه به همسران پیامبر.

آن، خود پیامبر بود؛ زیرا وی گفت: تو [سنگریزه‏ها را] پرتاب نکردی، بلکه خدا پرتاب کرد... . این موضوع برای داوود هم اتفاق افتاد؛ وقتی خداوند فرمود: داوود جالوت را کشت. اما تفاوتی میان موقعیت مصطفی و پیامبران دیگر وجود دارد. تفاوت بزرگی است بین فعل منتسب به بنده ـ که محل بلایا و مصائب می‌باشد ـ با فعل بنده‌ای که خداوند آن را به خود ـ که حق، سبحان، لایزال، بی‌تقصیر در مصائب و بلایاست ـ نسبت می‌دهد.

شکافی عمیق میان موافقان و مخالفان این اندیشه، در جهان اسلام به وجود آید.

علاقۀ کاشفی به اندیشه‌های اهل طریقت را می‏توان از خلال تفسیر‌هایی که او در مورد آیۀ هفدهم از سورۀ انفال نقل می‌کند، مورد مطالعه قرار داد. این آیه‌ای است که عموماً معتقدند به جنگ بدر اشاره می‌کند؛ جنگی که در آن تعداد دشمنان، یعنی اهل مکه، بسیار بیشتر از تعداد مسلمانان بود؛ با وجود این مسلمانان آنها را شکست دادند. می‌گویند پیامبر اسلام مشتی شن و سنگریزه برداشت و در آغاز جنگ به سوی دشمن پاشید. در این آیه آمده است: «و ما رمیت اذ رمیت ولکنّ الله رمی»: شما مسلمانان آنها را نکشتید، بلکه خدا آنها را کشت، و تو (محمّد) [سنگریزه‌ها را] پرتاب نکردی، بلکه خدا این کار را کرد، تا مؤمنان را از جانب خود مزیتی اعطا نماید. به درستی خداوند شنوا و داناست.

غزالی اقتباس کرده، به بازنگری آنها می‌پردازد؛ هر چند نام نویسنده و عنوان کتاب هرگز ذکر نشده است. کاشفی فصل‌هایی از را برمی‌گزیند که دربارۀ رعایت ده ادب ظاهری و ده عمل باطنی بوده و باید در هنگام تلاوت قرآن مد نظر قرار گیرد؛ از این رو وی چیزهایی به این نسخۀ غزالی افزوده و تغییراتی ایجاد کرده است. وی در بسیاری از قسمت‏ها، مانند بخشی که در خصوص برداشتن موانع فهم معانی عمیق‌تر قرآن است، چند بیت شعر نیز به ایده‌های اصلی غزالی می‌افزاید. کاشفی، به پیروی تبعیت از غزالی، می‌گوید: حجاب فهم قرآن، چهار چیز است: توقّف بر علوم ظاهری و قشری، پذیرش بی‌چون و چرای عقاید‌ (تقلید)، متأثرشدن از ویژگی‌های درخور ملامت، و محدودکردن معنی قرآن به آنچه شخص از تفسیر ظاهری می‌آموزد و اینکه باور کند هیچ معنی دیگری وجود ندارد. سپس در باب آخرین حجاب، چنین می‌گوید:

ذکر شده، نزدیک‌تر است. هم در این بخش و هم در بخش مربوط به تفاوت بین تفسیر و تأویل، کاشفی از واژۀ «باطن» در وجهی بسیار گسترده‌ برای اشاره به تفسیر‌های فقهی، کلامی و عرفانی استفاده می‌کند، و «ظاهر» را برای ترتیب ظاهری کلمات و تلاوت قرآن و تفسیر آن به وسیلۀ افراد آشنا به زبان عربی و مطالب نقل‏شده از صحابۀ پیامبر اختصاص می‌دهد.

در آمده است که ظاهر قرآن، خواندن و تلاوت است و باطن آن به منظور فهم و درایت می‌باشد و حدّ آن، احکام چیزهای جایز و حرام است و مطلع آن، چیزی است که خداوند قصد داشته با کلمات بیان کند.

کاشفی بخش مربوط به علم حقایق و علم اشارات را با احادیث منتسب به پیامبر شروع می‌کند که شامل همان واژه‌ای است که در سراسر بحث تأویل از آن استفاده شده است؛ یعنی «وجوه». او اولین حدیث را از کتاب تفسیر ابوعبدالرحمن سُلمّی (درگذشته به سال 412 ق/1021 م) نقل می‌کند: «قرآن وجوه بسیاری دارد؛ پس آن را به بهترین وجه تفسیر کنید». سپس حدیث دیگری از کتاب غزالی نقل می‌کند: «تا انسان نفهمد که قرآن وجوه بسیاری دارد، آن را به طور کامل درک نمی‌کند». از جایزبودن تأویل استفاده می‌کند تا تفسیر آزاد اهل طریقت را توجیه سازد. کاشفی بخش مربوط به علم حقایق و علم اشارات را با احادیث منتسب به پیامبر شروع می‌کند که شامل همان واژه‌ای است که در سراسر بحث تأویل از آن استفاده شده است؛ یعنی «وجوه». او اولین حدیث را از کتاب تفسیر ابوعبدالرحمن سُلمّی (درگذشته به سال 412 ق/1021 م) نقل می‌کند: «قرآن وجوه بسیاری دارد؛ پس آن را به بهترین وجه تفسیر کنید». سپس حدیث دیگری از کتاب غزالی نقل می‌کند: «تا انسان نفهمد که قرآن وجوه بسیاری دارد، آن را به طور کامل درک نمی‌کند».

کاشفی جانب اکثریتی را می‌گیرد که آن را جایز و حتی لازم می‌دانستند؛ مشروط بر اینکه کلمات از متن خارج نشده، تفسیر‌ها نیز با قرآن و سنت مخالف نباشند. این یک روش تفسیری بود که به طور وسیع برای توضیح آیاتِ دارای تشبیه، به کار می‌رفت؛ آیاتی که معنای تحت اللفظی آنها قابل قبول نبود.

گرچه این دو کلمه توسط بسیاری از مفسران اولیۀ قرآن، به جای یکدیگر به کار رفته است، امّا تأویل، تفسیری است که از معنای واضح و ظاهری کلمات دور می‌شود؛ چه آن تفاسیرِ کلامی، مجازی باشند و چه باطنی. کاشفی تأویل را در میان مقولاتی قرار می‌دهد که پیش از این برای جستجوی علم معانی قرآن بنا نهاده است، و آن را فرایندی عقلی تعریف می‌کند که به وسیلۀ فقها و متکلمین صورت می‌گیرد، و نقطۀ مقابل تفسیر است که به طور سنّتی از صحابۀ پیامبر نقل می‌شود.

ابیاتی نقل می‌کند.

و دیگر شخصیت‏های متصوّفه بهره می‌گیرد. ابوالقاسم عبدالکریم قشیری (درگذشته به سال 465 ق/1074 م) و دیگر شخصیت‏های متصوّفه بهره می‌گیرد.

که از سال 350 ق/976 م تا 366 ق/976 م بر ماوراء‏النهر و خراسان حکومت می‌کرد، کار ترجمه را ترغیب و تشویق کرد. هنگامی که باب ترجمه به روی تفسیر فارسی گشوده شد، طولی نکشید که آثار دیگری نیز به دنبال آن به وجود آمد. دو اثر از مهم‌ترین تفاسیر فارسی در خلال یک قرن و نیم بعد از ترجمۀ طبری نوشته شد: توسط ابوالفتوح رازی (525 ق/1131 م) و توسط رشیدالدین میبدی (520 ق/1126 م).

خبره بود، امّا در به‏ندرت به موضوعات زبانشناسی، واژه‏شناسی، حقوقی و کلامی می‌پردازد که خود به اطلاعاتی گسترده در زمینۀ معارف اسلامی نیاز دارد. در عوض، کاشفی ترجمه‌ای با توضیحی از آیات قرآن را به فارسی ساده و موجز، با نقل قول‌هایی برگزیده از دیگر آثار تفسیری و نظم و نثر اهل طریقت، درهم‌آمیخته تا تفسیری کاملاً کوتاه و موجز از کل قرآن فراهم آورد. شهرت فراوان تفسیر کاشفی ـ که به اختصار به عنوان تفسیر ملاّ شناخته می‌شود ـ اساساً با توجّه به ویژگی‌ ادبی و سایر ویژگی‌های منحصر به فرد آن، قابل درک است. با وجود اینکه کاشفی خود در بسیاری از علوم مختلف تفسیر، خبره بود، امّا در به‏ندرت به موضوعات زبانشناسی، واژه‏شناسی، حقوقی و کلامی می‌پردازد که خود به اطلاعاتی گسترده در زمینۀ معارف اسلامی نیاز دارد. در عوض، کاشفی ترجمه‌ای با توضیحی از آیات قرآن را به فارسی ساده و موجز، با نقل قول‌هایی برگزیده از دیگر آثار تفسیری و نظم و نثر اهل طریقت، درهم‌آمیخته تا تفسیری کاملاً کوتاه و موجز از کل قرآن فراهم آورد.