

بازشناسی شاخصه‌های تفسیر واعظانه و تمایز آن با دیگر تفاسیر*

سید محمد حسینی پور (نویسنده مسؤول)^۱
هادی نصیری^۲
رحمان عشریه^۳

چکیده:

تفسیر واعظانه، نخستین گونه شناخته شده از تفسیر در سده نخست است که در سده‌های پنجم تا دهم رشد چشم‌گیری یافت و مورد استقبال مردم قرار گرفت، اما پس از آن، وارد دوران افول شد؛ تا امروزه ضمن تغییر در برخی از شاخصه‌ها، در قالب تفاسیر تربیتی، هدایتی و اجتماعی بازتولد یابد، اما ابعاد این شیوه تفسیری، همچنان ناشناخته مانده است؛ درحالی که توجه به تفاسیری توده‌نگر همچون تفسیر واعظانه، در کاهش فاصله تفسیر با توده مسلمان مؤثر است. تاکنون شاخصه‌های تفسیر واعظانه به نیکی از دیگر گونه‌های تفسیری متمایز نگشته و ملاک دقیقی برای شناخت و تمایز آن ارائه نشده، تا جایی که حتی بین برخی از محققان، تفسیر واعظانه با گونه‌های «عرفانی» و «تربیتی-هدایتی» خلط شده است. در پژوهش پیش رو، ضمن تمرکز بر شش تفسیر واعظانه از فریقین، شاخصه‌های تمیزدهنده این گونه تفسیری از سایر گونه‌ها، با روشی توصیفی-تحلیلی، ذیل هشت عنوان شناسایی شده که عبارت‌اند از: تأویل آیات با لطایف و اشارات عرفانی، استفاده از تشبیه، تمثیل و داستان، نگارش به زبان بومی، استفاده از ادبیات ساده در قالب جملات کوتاه، گویش نصیحت‌گونه و خیرخواهانه، استفاده از مفاهیم مرتبط با وعظ در قرآن، استفاده اندرزی از روایات و بالاخره بهره‌گیری اشاری از رموز عددی. تفاسیر واعظانه در شاخصه‌های فوق با برخی از گونه‌های تفسیری اشتراکاتی دارند که در مقاله تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها:

تفاسیر توده‌نگر / تفاسیر نخبه‌نگر / تفسیر واعظانه / شاخصه‌های عرضی.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۸، تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱/۱۰.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2021.60207.3174

mohamad_hoseinipoor@yahoo.com

h.nasiri.218@gmail.com

oshryeh@quran.ac.ir

۱- دانشجوی دکتری دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۲- استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۳- دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

بیان مسأله

امروزه حجم قابل توجهی از تفاسیر موجود نخبه‌نگر بوده و تنها مورد استفاده متخصصانی قرار می‌گیرند که بهره‌ای از دانش‌های مقدماتی و بعضاً پیشرفته علوم اسلامی و عقلی برده و علوم مختلف مرتبط با تفسیر را آموخته باشند. از دلایل فاصله تفاسیر موجود با توده مردم و استفاده حداقلی جامعه از متن آنها، نخبه‌نگری عموم تفاسیر است که عامه مردم توان درک مفاهیم آن را ندارند. برخی از محققان معتقدند در نیمی از تاریخ تفسیر، این چنین نبوده و توده مردم با برخی از آثار تفسیری انس بیشتری داشته‌اند و متن این تفاسیر نقل محافل بوده و در زندگی روزمره مورد استفاده مردم قرار می‌گرفت، تا جایی که آن تفاسیر، فرهنگی ایجاد کردند که مورد اقبال و علاقه عمومی قرار گرفت. (پاکتچی، ۱۳۸۹: ۱۱۷) اوج این ارتباط تنگاتنگ در قرن پنجم تا دهم است (همان)؛ جایی که تفاسیری ساده و روان، با شیرین‌ترین بیان و نثری گویا، مطابق با زبان منطقه، سرشار از ظرایف ادبی و لطایف بلاغی، آمیخته با داستان، تمثیل و شعر، و نیز آکنده از مواعظ و اندرزهایی که مورد استفاده روزمره مردم بوده، در دسترس آنها قرار می‌گرفت. (همان، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۹۹-۲۰۲)

چنین متون تفسیری در دوره معاصر با عنوان «تفاسیر واعظانه» نامبردار گشته است (همان) که هرچند سابقه آن به عصر نزول رسیده (شاهرودی، ۱۳۹۹: ۵۳۹) و از این رو، نخستین و اصیل‌ترین گونه شناخته‌شده از تفسیر محسوب می‌شود، اما شوربختانه در روزگار کنونی، کاملاً ناشناخته مانده است. (همان) بر اثر عدم شناخت شاخصه‌های دقیق تمیزدهنده این گونه تفسیری از سایر گونه‌ها، برخی از دانشیان حتی، بعضاً تفاسیر واعظانه را با برخی از گرایش‌ها مانند عرفانی، تربیتی، هدایتی، اجتماعی و مانند آن خلط می‌نمایند. در متن مقاله وجوه اشتراک و افتراق گونه‌های یادشده تبیین خواهد شد. پرداختن به ابعاد مختلف تفاسیر واعظانه می‌تواند این گرایش تفسیری را از انزوا خارج ساخته و به دوران باشکوه خود بازگرداند. بازیابی رونق تفسیر واعظانه به یقین در کاهش فاصله مخاطب عام با تفسیر مؤثر است. یکی از ابتدایی‌ترین گام‌ها جهت پرداختن به این گونه ناشناخته، بازشناسی شاخصه‌های آن است تا با استفاده از آنها، بتوان تفسیری واعظانه را از سایر تفاسیر جدا ساخت.

با توجه به آنچه گذشت، پرسش اصلی این است که شاخصه‌های عرضی تفسیر واعظانه (ویژگی‌های تمیزدهنده تفسیر واعظانه از سایر گونه‌های تفسیری) چیست؟



پیش از تحقیق حاضر، در خلال بحث‌های پراکنده میان نگاه‌های محدود پیرامون مصادیقی از تفاسیر واعظانه، تنها از برخی شاخصه‌ها یاد شده که البته در متن تحقیق به آنها اشاره خواهد شد. پژوهش پیش رو اما بر آن است تا با روشی توصیفی-تحلیلی، شاخصه‌های عرضی تفسیر واعظانه را شناسایی کند تا با استفاده از آنها و تبیین حدودشان در تفاسیر واعظانه و سایر تفاسیر، تفسیر واعظانه به‌درستی از دیگر گونه‌های غیرواعظانه متمایز گردد.

۱. واژه‌شناسی تحقیق

پیش از معرفی تفاسیر نمونه آماری پژوهش و شناسایی شاخصه‌های عرضی آنها، لازم است ابتدا واژگان کلیدی به اختصار تبیین شوند.

۱-۱. تفسیر توده‌نگر و نخبه‌نگر

از رهگذر مخاطب، تفاسیر به دو گونه «توده‌نگر» و «نخبه‌نگر» قابل تقسیم‌اند. تفاسیر توده‌نگر تفاسیری‌اند که مورد استفاده عموم جامعه قرار گرفته و افراد مختلف با برخورداری از حداقل دانش علوم اسلامی نیز می‌توانند به‌راحتی از آن استفاده نمایند. تفاسیر نخبه‌نگر اما تنها توجه عالمان و طلاب علوم دینی را به خود جلب کرده و درک مفاهیم علمی مندرج در آن، از قدرت مفاهمه عمومی خارج است. با این حساب، تفاسیر با گرایش‌هایی چون واعظانه، تربیتی، هدایتی، اجتماعی و مانند آن، در زمره تفاسیر توده‌نگر قرار گرفته و تفاسیر با گرایش‌هایی چون کلامی، فلسفی، اجتهادی و مانند آن، از جمله تفاسیر نخبه‌نگر هستند.

۱-۲. تفسیر واعظانه

تفسیر واعظانه، تفسیری ترکیبی از تفاسیر نقلی، ادبی و عرفانی است (شاهرودی، ۱۳۹۹: ۵۷۰) که اصلی‌ترین دغدغه مفسر در آن، هدایت توده مردم است، از این‌رو با هدف اثرگذاری در مخاطب عام و مصونیت او مقابل اغوای شیطانی و نفس بدخواه، با بهره‌گیری از ادبیاتی هنرمندانه، جذاب و قابل فهم برای عموم مردم، از هر مناسبتی بهره‌جسته و حتی در آیاتی که ظاهراً غیرواعظانه به نظر می‌رسند، به‌گونه‌ای حکیمانه، ناصحانه،



طیبانه و حتی عاشقانه، راهی به سوی نصیحت و پند و اندرز و عبرت، و حتی انذار و ارعاب مردم می‌جوید. (شاهرودی، ۱۳۹۹: ۵۴۳؛ شریفی و حسین‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۳۲)

۳-۱. شاخصه‌های عرضی

تعریف فوق شامل جنس تفسیر واعظانه (به‌عنوان تفسیر) و فصل ذاتی آن (ماهیت اندرزگونه) است و تا این مرحله، تفاسیری همچون تربیتی و هدایتی را نیز شامل می‌شود، اما فصل عرضی آن که شامل شاخصه‌های مقصود پژوهش حاضر است، نقطه تمایز تفسیر واعظانه با سایر گونه‌های تفسیری غیرواعظانه و حتی همسو با آن (مانند هدایتی و تربیتی) به حساب می‌آیند. بنابراین می‌توان گفت میان تفسیر واعظانه با سایر تفاسیر و حتی تفاسیر تربیتی، هدایتی و مانند آن، تفاوت‌هایی است که با شناخت شاخصه‌های تفسیر واعظانه، به‌عنوان اعراض لازم این گونه تفسیری، آن تفاوت‌ها نیز تبیین می‌شوند.

۲. نمونه آماری پژوهش

در سیر تاریخ‌مند تفسیر، آثار قابل توجهی با گرایش واعظانه تألیف شده‌اند که برخی از محققان، بالغ بر ۴۴ عنوان از آن را برشمرده‌اند. (شاهرودی، ۱۳۹۹: ۵۷۵) از آن «جامعه آماری»، تعداد شش عنوان از تفاسیر واعظانه فریقین در قرون مختلف، به‌عنوان «نمونه آماری»، معرفی و در بخش آتی، ویژگی‌های مشترک آنها به‌مثابه شاخصه‌های عرضی این گونه تفسیری بررسی و تبیین می‌شوند تا بتوان نتایج به‌دست‌آمده از نمونه آماری را به کل جامعه آماری توسعه داد. این شش تفسیر واعظانه (نمونه آماری) و شواهد واعظانه‌بودن آنها عبارت‌اند از:

۲-۱. الستین الجامع للطائف البساتین

الستین الجامع (قصه یوسف) تفسیری عارفانه به زبان فارسی است که توسط زید طوسی (قرن ۶) به رشته تحریر درآمده، شامل تمام سوره‌های قرآن نبوده و تنها به تفسیر سوره یوسف پرداخته است. تفاسیر واعظانه دیگری همچون جامع الستین کاشفی، حدائق الحقایق فراهی هروی، بحر المحبه منسوب به احمد غزالی، اسرار العشق آذرگشسب و مانند آن نیز تنها به تفسیر سوره یوسف اهتمام کرده و مواعظی را ضمن آن تبیین نموده‌اند. عبارات آغازین الستین الجامع، نیک نشان می‌دهد محافل علوم

نظری در عصر زید طوسی از رونق چندانی برخوردار نبوده و اتفاقاً، اخلاق و عرفان و موعظه روح داشته است. (زید طوسی، ۱۳۸۴: ۱) گرایش عارفانه و واعظانه زید که در آن زمان بیشتر شیوه کرامیان^۱ در تبلیغ معارف دین بود، سبب شد تا برخی او را در زمره کرامیان بشمارند که پایه‌گذار تفسیر واعظانه بوده‌اند. (شاهرودی، ۱۳۹۹: ۵۷۶)

از شواهدی که واعظانه بودن این تفسیر را نمایان می‌سازد، یکی انگیزه مؤلف برای پرداختن به عبرت‌هاست؛ چنان‌که در مقدمه گفته: «... پس چون این قصه خوش‌ترین قصه‌ها بود ... و درو گویندگان را فکرت‌ها بود و شنوندگان را عبرت‌ها بود، سخن بر ابتداء سورت یوسف بنا کردیم ... تا مبتدیان را عدتی باشد و منتهیان را تذکرتی.» (زید طوسی، ۱۳۸۴: ۲) و دیگری، نگاه وی به قرآن است که آن را به بهشت تشبیه کرده و معتقد است همان‌گونه که در بهشت هزاران‌گونه نعمت وجود دارد، قرآن نیز واجد هزار بند و حکمت است. (همان) محوریت داستان‌ها و حکایات با نتایج اندرزی در این تفسیر، چنان آشکار نموده که گویی مباحث تفسیری این سوره در حاشیه است و این خود، شواهدی بر واعظانه بودن این تفسیر است. برخی از پژوهشگران معتقدند لطایف، اشارات، نظایر، اشعار و قصص، عناوین و مضامین اصلی و عارفانه این تفسیر را تشکیل می‌دهد. (قاسم‌پور، ۱۳۸۴: ۱۵۳)

۲-۲. رَوْضُ الْجَنَانِ وَ رَوْحُ الْجَنَانِ^۲

اولین تفسیر فارسی، روض الجنان است که ابوالفتوح رازی (م ۵۵۲ق) آن را نگاشت و بعدها، مرجع برخی از تفاسیر واعظانه قرار گرفت. (جرجانی، ۱۳۷۷: ۱، مقدمه) وی را با عناوینی چون عالم، واعظ، مفسر و صاحب تصانیف شیعی ستوده‌اند. (رازی، ۱۴۰۸: ۳۰/۱) برخی از پژوهشگران معتقدند بیشتر خصایص ادبی و تعبیرات نادر فارسی که در مؤلفات واعظانه قرن پنجم تا هفتم مانند تاریخ بیهقی، کلیله و دمنه، قابوس‌نامه، تذکره الأولیاء و مانند آن مشاهده می‌شود، در تفسیر روض الجنان نیز مشهود است. (قزوینی، ۱۳۶۲: ۶۳/۱) ابوالفتوح از خطبا و وعاظ برجسته و مشهور عصر خویش بوده و به همین دلیل، همچون منبریان زبردست، به جهات و جوانب مختلف آیات اشاره (شهیدی، ۱۳۸۳: ۱۳۹) و روایات مختص در فضل قرائت قرآن و قصه‌ها و حکایت‌ها را از طریق عامه و خاصه بیان کرده است. (ایازی، ۱۳۷۳: ۴۸۹) اینکه تفسیر او را دارای گرایش عرفانی، ادبی و کلامی دانسته‌اند (علوی مهر، ۱۳۹۶: ۲۳۸)، در حقیقت بخشی از گرایش تفسیری



اوست و بزرگ‌ترین گرایش تفسیر وی را باید گرایش واعظانه دانست؛ چنان‌که برخی از دانشیان، بر این عقیده‌اند و ابوالفتوح را واعظی تمام‌عیار معرفی کرده‌اند که مجالس وعظش باشکوه بوده است. (علیئی، ۱۳۸۴: ۱۲/۱۹۷)

۲-۳. کشف الأسرار و عدّة الأبرار

تفسیر کشف الأسرار، نوشته ابوالفضل میبیدی شافعی مذهب در سال ۵۲۰ هجری است که آن را بر اساس اثر مفقود خواجه عبدالله انصاری (تفسیر الهروی)، حدود چهل سال پس از وفات خواجه نوشته است. اساس کار میبیدی بر این است که در سه نوبت به تفسیر آیات می‌پردازد. در نوبت نخست، معنای تحت‌اللفظی را با ذکر برابره‌های پارسی می‌آورد و در نوبت دوم، به شأن نزول، اقوال مفسران، روایات و ... می‌پردازد. بخش سوم اثر میبیدی چونان تفسیر ابوالفتوح، صبغهای واعظانه دارد. وی در این نوبت، آیات را از منظر مبانی عرفانی نگریسته، سپس اشعار عربی و فارسی فراوانی آورده که تفسیر را از حالت یک‌نواختی بیرون می‌آورد و هنر نویسندگی، ذوق ادبی و تأثر میبیدی از خواجه انصاری را نشان می‌دهد. این بخش علاوه بر داستان‌های سرشار از موعظه، شامل تأویلاتی نیز هست؛ هرچند خود معتقد است تأویل نباید محوری برای وانهادن معنای ظاهری قرآن باشد بنابراین تأویل‌های خویش را با تأویل‌های برخی فلاسفه، متکلمان و باطنیان در تفاسیر عارفانه متفاوت می‌داند. (میبیدی، ۱۳۶۱: ۵/۳۰۷) همین بخش از تفسیر کشف الأسرار، بعدها مهم‌ترین منبع مفسران عارف‌مسلكی چون کاشفی، اسماعیل حقّی و آلوسی شده است. (دشتی، ۱۳۶۲: ۴۴)

۲-۴. حدائق الحقائق

حدائق الحقائق حاوی تفسیر سوره یوسف، اثر ملا معین فراهی هروی است که در قرن نهم به زبان فارسی نگاشته شده است. فراهی همچون پدرش شاعر و ادیب، و پیشه وی ارشاد و هدایت مردم از راه وعظ و تدریس بود که این خود، موجب نگارش تفسیری واعظانه توسط او شد. مؤلف پیش از نگارش تفسیر فوق، گرایش عرفانی داشته و اساساً چنین مفسرانی نخست می‌باید از ذوق و مسلک عرفانی برخوردار باشند تا به تفسیر آیات بپردازند. (مؤدب، ۱۳۸۰: ۴۵) برخی از پژوهشگران، زهد و تقوای فراهی و شکوه مجالس وعظ او در هرات را ستوده‌اند. (محمودی و ایزدی، ۱۳۹۶: ۹)

فراهی خود نیز در سروده‌هایش اشاره می‌کند که از خردسالی تا ۴۰ سال پس از آن، سخنور و اهل منبر و عظم در مسجد جامع هرات بوده است. (بهشتی، ۱۳۹۳: هفده) فراهی در متنی ساده و البته سرشار از بلاغت ادبی، با استفاده از جملات کوتاه مسجع، موسیقی معنوی دل‌نشینی را برای مخاطب خود می‌نوازد تا شور و شعفی خاص در او ایجاد کند. همچنین از اشعار، امثال، داستان‌ها و نیز لطایف، اشارات و نکات ذوقی در بیان مواعظ استفاده می‌کند.

۲-۵. مواهب علیّه

مواهب علیّه نگاشته ملا حسین کاشفی سبزواری در ابتدای قرن دهم است که از بهترین نمونه‌های تفاسیر واعظانه شیعی است. (پاکتچی، ۱۳۸۹: ۱۹۶) هرچند برخی او را سنی حنفی پنداشته‌اند، اما برخی دیگر او را شیعه و اهل تقیه می‌دانند. (کاشفی، ۱۳۷۹: ۸۳-۹۳) ملا حسین، کودکی خود را در سبزواری گذراند و در جوانی جهت ادامه تحصیل راهی مشهد شد و در پی دیدن رؤیایی، به هرات رفت و به طریقت صوفی نقش‌بندی و حلقه جامی (شاعر و صوفی پرآوازه نقش‌بندی) درآمد و ضمن معاشرت با دربار تیموری، به برگزاری مراسم و عظم و خطابه با رونق حداکثری و شکوهی بی‌بدیل، اهتمام ورزید. (جعفریان، ۱۳۷۴: ۲۱)

تفسیر مواهب علیّه بعدها سرمشق بسیاری از تفاسیر واعظانه، از جمله روح البیان قرار گرفت. (سندس، ۱۳۹۰: ۴۰) از ویژگی‌های بارز تفسیر کاشفی، سادگی و کوتاهی جملات و قابل فهم بودن آن برای توده مردم است؛ زیرا او از به‌کار بردن مباحث پیچیده عالمان دینی و واژگان ثقیل عارفان صوفی خودداری کرده و در عوض، داستان‌ها، اشعار و توضیحاتی را برمی‌گزید که تجربه اشخاص از خواندن قرآن را غنا می‌بخشید. در نتیجه اثری ارائه داد که برای خوانندگان عامی و بی‌علاقه به پیچیدگی‌های فنی تفاسیر، قابل فهم است. (همان، ۳۹) گفتنی است به‌جز تفسیر مواهب، سایر آثار کاشفی نیز سرشار از موعظه است؛ مانند «روضه الشهداء» که ضمن بیان وقایع روز عاشورا، بعضاً به اندرز مخاطب پرداخته است. (کاشفی، ۱۳۸۲: ۷۷)



۲-۶. روح البیان

تفسیر روح البیان، اثر اسماعیل حقی بُروسوی، عارف صوفی، مفسر سنی مذهب و شاعر قرن ۱۱ و ۱۲ بوده که به زبان عربی آمیخته با فارسی نگاشته شده است. از شاخصه‌های این تفسیر، یکی استفاده از نظم شعرایی چون حافظ، سعدی، جامی و بیشتر از همه مولوی است، و دیگری، سرشار بودن آن از اندرزها. این تفسیر همچنین آکنده از روایاتی است که نزد عامه و بعضاً نزد امامیه معتبر است؛ هرچند از اسرائیلیات نیز بی‌بهره نمانده است. حقی در مقدمه روح البیان، اعتقادش به عرفان را مکرراً می‌نمایاند؛ به‌ویژه آنجا که اشاره‌ای به داستان ابوسعید کرده، می‌گوید: «ابوسعید خراز، شیطان را در خواب می‌بیند و قصد می‌کند شیطان را با عصا بزند. شیطان به او می‌گوید ای ابوسعید! من از عصا نمی‌ترسم، ولی از نور خورشید معرفت می‌ترسم زمانی که از قلب عارف به سمت آسمان طلوع می‌کند.» (حقی، ۱۳۸۳: ۵/۱) علاقه و احترام وافر حقی به ابن عربی (همان، ۱۰/۴۵۵) نیز نشانه دیگری بر گرایش وی به عرفان و تصوف است.

۳. شاخصه‌های عرضی تفسیر واعظانه

پس از تبیین نمونه آماری تحقیق از میان جامعه آماری تفاسیر واعظانه، شاخصه‌های ممیزه این تفاسیر با سایر تفاسیر و گونه‌های تفسیری، به‌مثابه اعراض لازم آن بررسی می‌شوند. مفسران تفاسیر واعظانه در پی دستیابی به ارتباط با عوام جامعه، به‌اتفاق (و البته با قوت و ضعف متفاوت) از اموری بهره برده‌اند که از آن به‌عنوان شاخصه‌های عرضی تفاسیر واعظانه یاد می‌شود.

۳-۱. تأویل آیات با لطایف و اشارات عرفانی

از مسلمات روایی در آثار حدیثی فریقین، وجود ظاهر و باطن در قرآن است (مجلسی، ۱۴۱۲: ۱۵۵/۳۳؛ سیوطی، ۱۳۸۰: ۲/۴۵۹) و این، در کنار مشرب واعظانه پاره‌ای از مفسران، باعث شده که ایشان جهت نیل به باطن آیات قرآن، به لطایف و اشارات عرفانی بپردازند. برخی از محققان معتقدند در تفسیر فیضی یا اشاری یا تأویلی، آیات برخلاف مفاهیم ظاهری آن و به مقتضای اشارات پنهانی، مرموز و بی‌دلیل، تأویل می‌شوند. (ذهبی، ۱۳۹۶: ۲/۳۵۲؛ بابایی، ۱۳۷۹: ۳۴ و ۲۵۵) میدی در مقدمه تفسیر خود می‌گوید: «شرط ما در این کتاب آن است که مجلس‌ها سازیم در آیات قرآن بر ولا و در

هر مجلسی سه نوبت سخن گوئیم؛ اولی پارسی ظاهر ... سه دیگر نوبت، رموز عارفان و اشارات صوفیان و لطایف مذکران». (مبیدی، ۱۳۶۱: ۱/۱) «اشاره» و «لطیفه» از واژگان متون عرفانی است که در تفاسیر واعظانه کاربردی چشم‌گیر دارند. اشارات در عرفان، عبارت از خبر دادن از مراد بدون عبارت و الفاظ و یا چیزی است که پنهان باشد. (سراج، ۱۴۲۱: ۴۱۴) و لطیفه نیز اشارت دقیقی است که عبارت، گنجایش آن را نداشته باشد (تهاوندی، ۱۴۱۶: ۱۳۱۱)، یا هر معنای خاصی که به لفظ نیاید. (بقلی، ۱۳۷۴: ۴۱۴، ۶۲۵، ۴۱۵) بنابراین تفسیر اشاری پرده‌برداشتن از مضامینی است که مفسر آن را بی‌واسطه لفظ، از قرآن برداشت کرده است.

زید طوسی بارها از لطایف استفاده کرده است. به‌عنوان نمونه، فراق صوفیانه را این‌گونه به تصویر می‌کشد: «عزیز دانست کی جرم زلیخا را بود، ولکن یوسف را به زندان کرد. گفت: زلیخا مجرم و محبّ است و یوسف بی‌جرم و محبوب است، محبوب او را از او جدا کنیم و به فراق او مبتلا کنیم کی هیچ بلایی بر دوست صعب‌تر و گزاینده‌تر از فراق دوست نباشد کی او را از دوست و محبوب او مهجور گردانند». (زید طوسی، ۱۳۸۴: ۳۸۶) از نمونه لطایف فراهی نیز این است: «زلیخا یوسف را دوست داشت و یوسف دوست خدا بود؛ از آن دوستی هرچه اهل بهشت بیابند بیافت. اوّل آنکه بکر گشت بعد از آنکه ثبیه بود. دوم بینا گردید بعد از آنکه نابینا بود. سوم جوان گشت بعد از آنکه پیر بود ... دهم آنکه محبوب و مطلوب گشت بعد از آنکه محبّ و طالب بود». (فراهی، ۱۳۸۴: ۴۴)

از این دست تأویلات و شدیدتر از آن، در آثار اسماعیل حقی بسیار مشاهده می‌شود. به‌عنوان نمونه آورده: «در مراتب کونیه آفاقی، مرتبه «ماه» اشاره به کرسی و لوح دارد و مرتبه «خورشید» اشاره به عرش و قلم. و در مراتب کونیه انفسی، «ماه» اشاره به روح دارد و «خورشید» اشاره به سرّ». (حقی، ۱۴۱۳: ۱۲۹/۵) حقی همچنین آشکارا از منابع عرفانی نقل کرده، بدون اینکه دلیلی از عقل و شرع اقامه نماید؛ نظیر تفسیر حروف مقطعه «حم» که گوید: «در تأویلات النجمیه، «حاء» در «حم» اشاره به حکمت و «میم» اشاره به متنی دارد که بر بندگان نهاده و حکمت را به آنان ارزانی داشته است». (همان، ۲۲۶/۸) بسیاری از این تأویلات که منشأ قرآنی یا روایی ندارند، صرفاً برداشت شخص عارف و نتیجه ذوق و استحسان وی است که بنا بر تلقی برخی



از دانشیان، چه بسا مصداق تفسیر به رأی باشد، اما عموماً در راستای انتقال معنایی اندرزی و با اهدافی چون ارشاد خلق ارائه شده است.

تفاسیر عرفانی از نظر وجود این شاخصه، با تفاسیر واعظانه اشتراک دارند، اما نقطه تمایز تفاسیر عرفانی، یکی شاخصه ذاتی محوریت پند و اندرز در تفاسیر واعظانه است، در حالی که تفاسیر عرفانی بر پایه تأویلات استوارند، و دیگری، عبور از ظاهر و بیان معانی باطنی در تفاسیر عارفانه است، در حالی که مفسران تفاسیر واعظانه معمولاً ابتدا مفهوم آیات را با مبانی علم تفسیر، تبیین کرده و سپس به معنای باطنی می‌پردازند. به عنوان نمونه، به مقایسه دو تفسیر ابن عربی (عارفانه) و حقی بروسوی (واعظانه) ذیل آیه «مُتَكَيِّنٍ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرُونَ فِيهَا شُمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا» (انسان: ۱۳) اشاره می‌شود. ابن عربی ذیل آیه فوق بدون اشاره به قواعد معمول تفسیر، مانند ادبیات و حتی روایات، تنها به تأویل عرفانی آیه پرداخته و مراد از تخت‌های بهشتی را «اسماء» می‌داند که همان ذات است؛ با صفاتی که حسب مقامات و مراتب و درجات، در اختیار مؤمنان قرار می‌گیرند. نیز مراد از خورشید را گرمای شوق و مراد از زمهریر را سرمای توقف با سایر مخلوقات می‌داند (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۳۹۳/۲)، در حالی که اسماعیل حقی ابتدا به تفصیل مسائل نحوی و روایی آیه پرداخته و با آن مبانی، آیه را به طور کامل تفسیر کرده، سپس اشاره‌ای نیز به تأویل عرفانی از زبان قاشانی و صاحب تأویلات نجمیه کرده است. (حقی، ۱۴۱۳: ۲۶۹/۱۰) روش حقی و سایر مفسران تفاسیر واعظانه در بیشتر تأویلات، چنین است.

۲-۳. استفاده از تشبیه، تمثیل و داستان

مفسران تفاسیر واعظانه برای انتقال بهینه مفاهیم به مخاطب، از روش قرآن پیروی کرده‌اند. در قرآن نمونه‌های فراوانی از تشبیه و تمثیل وجود دارد (بقره: ۱۷، ۲۶، ۱۷۱، هود: ۲۴، ابراهیم: ۱۸، ۲۴، نحل: ۷۵، یونس: ۲۴، یس: ۱۳، ۷۸، عنکبوت: ۴۱، محمد: ۱۵، جمعه: ۵ و ...). نیز آشکارا فرموده که برای هر امری مثالی آورده (روم: ۵۸، کهف: ۵۴) و دلایل آن را مواردی همچون تذکر (زمر: ۲۷)، تفسیر بهینه آیات (فرقان: ۳۳) و ایراد موعظه برای پرهیزکاران (نور: ۳۴) عنوان نموده است.

به جز انتقال بهینه، تمثیل باعث استواری مطلب مورد نظر نزد مخاطب می‌شود؛ چنان‌که واژه «مثول» در ادبیات تازی به معنای استوار ایستادن است (جوهری، ۱۴۰۷:

۱۸۱۶/۵؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۶۱۴/۱۱؛ آذرنوش، ۱۳۸۹: ۶۳۶) و واژه «مثولات: عبارت است از اموری که از آنها پند و عبرت گیرند. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۰۲۷۶/۱۳) از سوی دیگر، هدایت قرآن نیز به راهی است که استوارترین راه‌هاست (اسراء: ۹). جمع اقوال یادشده و آیه شریفه، نیک نشان می‌دهد مثال‌ها در راستای هدایت قرآنی، همانا باعث استواری و استحکام موعظه نزد پندگیرنده می‌شوند. بنابراین مفسران تفاسیر واعظانه سعی کرده‌اند تا جهت تبیین بهینه مفهوم، انتقال مؤثر آن به ذهن مخاطب و استحکام مواعظ نزد او، از تمثیل استفاه کنند. برای نمونه، اسماعیل حقی می‌گوید: «مثل مؤمن، مانند سنبلی است که باد او را حرکت می‌دهد؛ گاهی ایستاده است و گاهی افتاده ... مثل منافق مانند صنوبر است که بلند و استوار بر زمین تا که افتادن و از بیخ برآمدن.» (حقی، ۱۴۱۳: ۵۳۳/۹) کاشفی می‌نویسد: «به حکم اعدا عدوک بین جنّیک؛^۳ بدترین دشمنان، نفس است. نظم: این سگ نفس شوم بدکاره/ که هم‌آغوش توست هم‌واره/ بدترین قاصدی است جان تو را/ می‌خورد مغز استخوان تو را.» (کاشفی، ۱۳۱۷: ۳۸۹/۲) میبدی گوید: «از خود برون آی، چنانکه مار از پوست.» (میبدی، ۱۳۶۱: ۳۲۹/۱) و نظیر این تمثیل‌ها که در تفاسیر واعظانه فراوان است.

علاوه بر آن، ضرب‌المثل نیز نوعی از تمثیل محسوب می‌شود که وارد زبان عامه شده است. در تعریف ضرب‌المثل آورده‌اند: «مثل، سخنان پندآمیز است که مقصود را به طریق کنایه ادا می‌کند و از سه ویژگی اختصار لفظ، صحت معنی و حسن تشبیه برخوردار است.» (سیوطی، ۱۴۱۸: ۴۸۶/۱) مفسران تفاسیر نمونه آماری این تحقیق، از ضرب‌المثل بهره‌ای فراوان برده‌اند. برای نمونه، ابوالفتوح ذیل آیه ۵۱ سوره نحل می‌نویسد: «... و قولهم فی المثل: إیّاک أعنی و اسمعی یا جاره.» (رازی، ۱۴۰۸: ۴۸/۱۲) او همچنین در تفسیر مفهوم عبارت «وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ...» (اعراف: ۱۴۹) آورده: «... پنداری که آنچه مضرت او در آن است، در دست او نهادند، چون بداند که آنچه کرد بد بود پشیمان شود ... و به زبان ما نیز چون کسی پشیمان و خجل شود از کاری، گوید: «از دست درافتادم که آن دیدم» و در حق ایشان هردو بود: هم پشیمانی و هم خجالت.» (همان، ۴۰۹/۸) ابوالفتوح معتقد است داستان‌ها نیز مانند تماشیل، در تفهیم آیه مؤثرند؛ آنجاکه در مقدمه گوید: «قصه‌ای که متعلق باشد به آیت نباید گفتن به مقدار آنکه گزارش معنی آن باشد.» (همان، ۲/۱) سایر مفسران نمونه آماری نیز در جای‌جای تفسیرشان، بارها از داستان‌ها بهره‌جسته و غالباً از آنها پیامی آمیخته با وعظ منتقل



کرده‌اند. (فراهی، ۱۳۸۴: ۱۰۶، ۲۶۴؛ کاشفی، ۱۳۱۷: ۳۹۶/۱؛ حقی، ۱۴۱۳: ۲۰۳/۶؛ میندی، ۱۳۶۱: ۳۸۱/۴؛ و ...)

۳-۳. زبان بومی

محققان معتقدند تفسیر واعظانه، اولین انگیزه برای تفسیر به زبان بومی است و چون مخاطب آن عامه مردم هستند و قرار نیست در آن از فرازبان تفسیر استفاده شود، می‌تواند مانند واعظی که به زبان مخاطبان صحبت می‌کند، به زبانی غیرعربی باشد. (پاکتچی، ۱۳۸۹: ۱۱۵) بر همین اساس، ابوالفتح در مقدمه تفسیر خود، دلیل نگارش آن به زبان فارسی را فایده بیشتر برای مخاطب عنوان کرده و گفته: «واجب دیدیم اجابت کردن ایشان و وعده‌دادن به دو تفسیر: یکی به پارسی و یکی به تازی؛ جزکه پارسی مقدم شد بر تازی برای آن‌که طالبان این، بیشتر بودند و فایده هرکس بدو عام‌تر بود.» (رازی، ۱۴۰۸: ۲/۱)

کاشفی نیز هدف از ارائه تفسیر به زبان فارسی را فهم معانی و مفیدبودن برای مخاطب خود عنوان می‌کند. وی ضمن تقدیم این تفسیر به وزیر هرات (امیرعلی شیر نوایی)، کتابی را برای استفاده عامه مردم به‌جای گذاشته است. او در مقدمه، پس از تمجید فراوان از وزیر دربار تیموریان می‌نویسد: «... ایماء مُلهم غیبی از عالم لاریبی رسید که عجاله الوقت را ترجمه مبراً از تکلیف سخن‌آرایی و معراً از إظهار فضیلت‌نمایی رقم زده، کلک بیان گردد تا حضرت مشارالیه به مطالعه آن اوراق اهتمام نمایند و معانی کلمات قرآنی را به نظر استحضار، ملحوظ فرمایند و خاطر عاطر را پیش از رسیدن آن ثمرات ریاض فرقانی، بدین نوباوه حدایق معانی که نسبت به اسم سامی آن حضرت، «موهب علیّه» اتسام یافته، ملحوظ گردانند.» (کاشفی، ۱۳۱۷: ۱)

۳-۴. ادبیات روان و پرآرایه، در قالب جملات کوتاه

نویسندگان تفاسیر واعظانه جهت برقراری ارتباط بیشتر با مخاطب عام، ناگزیر بوده‌اند از متنی بدون تکلف، آمیخته با شعر، طنزآلود، حاوی جملات مسجع و البته کوتاه استفاده کنند. نمونه، جملات کوتاه کاشفی است: «و از مردمان کسی هست که می‌خرد سخن به بازی؛ یعنی اختیار می‌کند افسانه 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 سخریه آن گروه. مر ایشان راست عذابی خوارکننده؛ که اسر و قتل است در دنیا، و عذاب و خواری در عقبی.» (همان، ۴۴۱/۳) یا این متن حقی که: «مؤمنان دو گروه‌اند: عابدان و عارفان. هر سؤال بر یکی بر قدر همت او، و نواخت هر یکی سزای حوصله او. هر کسی از همت والای خویش / سود برد در خور کالای خویش. عابد همه «از» خواهد، عارف «خود او» را خواهد.» (حقی، ۱۴۱۳: ۲۲۹/۹)

متون واعظانه (اعم از تفسیر و غیر آن) به‌جز ساده‌بودن، از آرایه‌های ادبی چون استعاره، تشبیه، تلمیح، سجع، مراعات‌النظیر و ... بهره می‌گیرند. در عین حال، تکلف یک متن ادبی را نداشته و عموماً عباراتی را بیان می‌کنند که در نظر مردم عصر خود، ساده و ملموس است؛ هرچند در نظر مخاطب امروزی، دشوار بنماید. به‌عنوان نمونه، کاشفی در معرفی رستگاران (بقره: ۵) گفته: «ایشانند رستگاران از عقبات عقاب، و پیوستگان به درجات ثواب.» (کاشفی، ۱۳۱۷: ۳/۱) یا فراهی که در متنی مسجع و ادبی آورده: «جبرئیل فرود آمده گفت: یا رسول الله! أتجهّما؟ این دو فرزند را دوست می‌داری؟ فرمود: أولادنا أكبادنا. چگونه دوست ندارم که دو پاره جگر مند و دو روشنایی بصر مند. گفت یا محمد! کدام یک را دوست‌تر می‌داری؟ گفت: این هر دو گل، از یک فصل‌اند و این دو میوه، از یک اصل‌اند و هر دو گوهر، از یک صدف‌اند و هر دو اختر، از یک برج شرف‌اند. هر دو نفخه، از ناف عبد مناف‌اند و این هر دو، یک لمعه از آفتاب ماه شکاف‌اند.» (فراهی، ۱۳۸۴: ۷) یا: «هر کجا در یتیمی بود، در کنار موج دریا بود و هر جا در سمینی بود، بر مدار اوج شما بود.» (همان) زید طوسی همچنین با ایجاد پیوند میان جرم و جفا و شرم و حیا، و نیز تشبیه آن به پرده، در نثری مسجع و دارای جملات کوتاه، این‌چنین گوید: «پرده جرم و جفا پیوسته است به پرده شرم و حیا. اگر امروز پرده شرم و حیا برداشتی و در راه هوا شدی، فردا پرده از جرم و جفا برداشتی و رسوا شدی.» (زید طوسی، ۱۳۸۴: ۱۱۰)

از دیگر تکنیک‌های افزایش جذابیت متن، عباراتی است که ابهامی را رفع کرده و سؤال‌های مخاطب را پاسخ می‌دهد؛ هرچند هدف اصلی، نه پاسخ به سؤال، بلکه ایراد موعظه‌ای است که در آن نهفته است؛ مانند این متن: «ای اعرابی! یوسف را مصور اشباح و منور ارواح، تعالی و تقدس، نه از عرش آفریده بود و نه از کرسی و نه از آسمان و نه از بهشت و نه از نور قدسی خدای عزّ و جلّ. بلکه همچنین که آدمی را از



خاک تیره آفرید.» (همان، ۳۴) بدیهی است هدف نویسنده این نبوده که منشأ پیدایش یوسف را مشخص کند، بلکه مراد این بوده که به مخاطب بگوید همان‌گونه که تو و آن حضرت از یک سرشتید، پس در غلبه به نفس بدخواه، از یک اراده نیز برخوردارید. نگارندگان پژوهش پیش رو معتقدند می‌توان بر تارک این تکنیک، عنوان «سؤال‌سازی» را الصاق کرد؛ به این معنا که نویسنده، ابتدا سؤالی از پرسش‌گری خیالی ایجاد می‌کند که مثلاً «یوسف را از چه آفریده‌اند؟» سپس خود، ضمن ردّ پاسخ‌های نادرست که ممکن است در ذهن مخاطب باشد، پاسخ صحیح را ارائه و افزون بر آن، مواعظی را نیز بیان می‌کند. این شیوه در تمام تفاسیر نمونه این تحقیق، به‌وفور یافت می‌شود.

۳-۵. استفاده از مفاهیم قرآنی مرتبط با وعظ

واژه «وعظ» از رهگذر معناشناسی، دارای سیزده مفهوم موافق با وعظ و شش مفهوم مخالف با آن است که جملگی از روابط هم‌نشینی و جانشینی این واژه در آیات قرآن به‌دست می‌آیند. مفاهیم ایجابی (موافق) عبارت‌اند از: پند و اندرز، ابلاغ، دعوت، عبرت، نصیحت، انذار، ارعاب، امر به احکام، هدایت، رحمت، بشارت، نور و تذکر نافع. و مفاهیم سلبی (مخالف) عبارت‌اند از: نفس بدخواه، وسوسه‌های شیطانی، هوا و هوس، زندگی مادی دنیایی، اغواشدن و گمراهی (بقره: ۶۶، ۲۱۲، ۲۳۲؛ آل‌عمران: ۹۷، ۱۸۵، ۱۳۸؛ نساء: ۶۳، ۶۶، ۱۳۵؛ مائده: ۴۴، ۴۶؛ اعراف: ۶۲، ۷۹، ۹۳، ۱۴۵؛ انعام: ۱۳۰؛ نحل: ۹۰، ۱۲۵؛ هود: ۱۲۰؛ یوسف: ۵۳؛ یونس: ۵۷؛ حجر: ۳۹؛ سبأ: ۴۶؛ لقمان: ۱۳-۱۸؛ نور: ۲۱؛ نازعات: ۴۰؛ حدید: ۲۰؛ شعراء: ۱۳۶؛ مجادله: ۳؛ طلاق: ۲؛ سجده: ۲۳؛ ذاریات: ۵۵؛ ص: ۲۶؛ قمر: ۴۷؛ زمر: ۲۲).

مفاهیم بالا در نمونه آماری این تحقیق نیز به‌وفور یافت شده و بلکه در متن تفسیر، نقش محوری ایفا می‌کنند. مثلاً حَقّی ذیل آیه ۴۵ سوره حج، پس از ذکر مواعظ مختلف، از موعظه و تحذیر برای عبرت از گذشتگان (مفاهیم ایجابی) یاد می‌کند. (حَقّی، ۱۴۱۳: ۴۴/۶) نمونه دیگر، آیه ۶۶ سوره بقره است که حَقّی از مفهوم آن استفاده و برخی از مفاهیم وعظ مانند عبرت را با توجه به سرگذشت پیشینان بیان کرده و نظمی نیز از سعدی آورده که: «... قال السّعدی: نرود مرغ سوی دانه فراز/ چون دگر مرغ بیند اندر پند/ پند گیر از مصائب دگران/ تا نگیرند دیگران ز تو پند.» (همان، ۱۵۷/۱) میبدی ذیل همین آیه گوید: «آن عقوبت و مسخ در آن شهر آن قوم را عبرتی

کردیم و فزایحی، تا هرکه آن را بشنود یا بیند بسته ماند از چنین کاری که عقوبتش این است ... آن را کردیم تا گناهان ایشان را عقوبت باشد و پسینان را عبرت.» (میبیدی، ۱۳۶۱: ۲۲۴/۱) به همین منوال، سایر تفاسیر نمونه این تحقیق نیز از انواع مفاهیم مرتبط با وعظ در بیشتر آیات مورد بحث خود، بهره‌ها برده‌اند.

۳-۶. گویش نصیحت‌گونه و خیرخواهانه

طبق آیه: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ» (نحل: ۱۲۵)، شیوه دعوت پیامبر با حکمت و موعظه نیکو درآمیخته است. همچنین آیه شریفه، هویت مستقلی برای «موعظه» در نظر گرفته و آن را با واژه «حسنه: نیکویی» توصیف کرده است. پیش‌تر، به روابط همنشینی و جانشینی واژه وعظ در قرآن اشاره شد. محققان نیز معتقدند رویکرد واعظانه، مقوله‌ای ناصحانه و مشفقانه است. (شاهرودی، ۱۳۹۹: ۵۴۳) لغویان گویند در نصیحت، نوعی عطوفت، ارشاد و خیرخواهی صادقانه نیز نهفته که باعث خالص کردن نصیحت‌شونده از پلیدی‌ها می‌شود. (جوهری، ۱۴۰۷: ۴۱۱/۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۸۰۸؛ زبیدی، ۱۳۸۹: ۱۷۵/۷؛ قرشی، ۱۳۵۴: ۷۱/۷) پیامبران نیز جملگی خیرخواه و ناصح مردم بوده‌اند. در قرآن نصایح گوناگونی از انبیا و اولیا بیان شده؛ مانند نصایح ابراهیم به آزر (مریم: ۴۲-۴۵؛ انعام: ۷۴)، نصایح موسی به فرعون (طه: ۴۳-۵۵) و قارون (قصص: ۷۶-۸۰)، نصایح یعقوب به یوسف و دیگر فرزندان یوسف (یوسف: ۵ و ۶۷)، نصایح یوسف به زندانیان (یوسف: ۳۷-۴۰)، نصایح هابیل به قابیل (مائده: ۲۷-۲۹)، نصایح لقمان به فرزندش (لقمان: ۱۳-۱۹) و نصایح دیگر پیامبران (اعراف: ۶۱-۹۳). در تمام نصایح قرآنی، خیرخواهی و امید به هدایت دیده می‌شود، حتی زمانی که مخاطبشان دشمن باشد. از این رو به موسی و هارون امر فرمود که با فرعون به نرمی سخن گویند، باشد که پند گیرد یا به خشیت آید (طه: ۴۴). با این رویکرد، گویش تفاسیر واعظانه نیز ناصحانه، مشفقانه و خیرخواهانه است تا تأثیر بیشتری بر مخاطب نهد. از نشانه‌های این شاخصه در تفاسیر واعظانه، نمایش عطوفت پیامبران حتی بر دشمنان است. تأثیر این روش آنجاست که مخاطب، ناخودآگاه خواهد گفت: اگر پیامبران با دشمنان چنین‌اند، خود با دوستان چگونه است؟ فراهی در ماجرای ضیافت زلیخا، آشکارا به این تأثیر اشاره کرده و از قول جبرئیل خطاب به پیامبر ﷺ می‌گوید:



«یا محمد! حضرت عزت می‌فرماید که جمال یوسف با بیگانگان چنین کند، بنگر تا حقیقت جمال ما با دوستان حضرت چها کند.» (فراهی، ۱۳۸۴: ۴۱۶)

از دیگر نشانه‌های بیان خیرخواهانه در ادبیات کهن، استفاده از فعل دانستن در صیغه امر مفرد یا جمع، در ابتدای جمله است؛ که برای مفرد در فارسی، واژه «بدان» و در تازی، واژه «واعلم» می‌باشد؛ گویا مفسر، در جایگاه معلمی دلسوز، در پی افزایش آگاهی مخاطب است. این شیوه نوشتاری در نمونه آماری تحقیق حاضر، فراوان به چشم می‌خورد. (حقی، ۱۴۱۳: ۳/۳۵۷، ۴۵/۸؛ رازی، ۱۴۰۸: ۱/۴، ۲۹ و ...) در ادبیات کشف الأسرار، حرف «که» پس از فعل امر «بدان»، با حذف حرف «هاء» و الصاق به فعل امر می‌آید؛ مانند «و بدانک از ارکان دین پس از توحید، هیچ رکن، شریف‌تر از نماز نیست.» (میبدی، ۱۳۶۱: ۴۷/۱) در تفاسیر واعظانه معمولاً بلافاصله پس از افعال امر، به موعظه یا مفاهیم مرتبط با آن اشاره شده است. (همان) در گذشته، این شیوه از کلام واعظان، به گونه‌ای فراگیر بوده که کم‌کم به سایر متون غالباً علمی و از نوع غیرواعظانه نیز تسری یافته است.

۳-۷. استفاده از روایات

گونه‌های مختلف تفسیر از روایات بی‌بهره نمانده‌اند، اما روایات موجود در تفاسیر واعظانه، ویژگی‌هایی دارند که باعث تمایز استفاده از روایات در این گونه تفسیری می‌شود. اولاً از آنجا که شاخصه ذاتی تفاسیر واعظانه، ماهیت اندرزگونه آن است، از این رو در این گونه تفسیری، التفاتی به روایات فقهی، کلامی و مانند آن نشده؛ مگر در بیان آیات الاحکام؛ آن هم به‌طور گذرا و اشاری. در عوض، روایات مربوط به مواعظ، شأن نزول و یا داستان‌هایی که مشتمل بر اندرز است یا بهره‌ای اندرزی دارد، به شدت مورد استفاده مفسران تفاسیر واعظانه قرار گرفته‌اند. ثانیاً تفاسیر واعظانه معمولاً به اختلاف روایات صحابه و تابعان پیرامون معنای مفردات، شأن نزول و ... نپرداخته‌اند. ثالثاً روایات موجود در این گونه تفاسیر به صورت مرسل (با حذف سند) آمده و مفسر معمولاً تلاشی در شناخت و اثبات صحت سند و محتوا نمی‌کند. آنچه در نظر مفسر تفسیر واعظانه اهمیت دارد، موعظه و پند نهفته در آیه بوده و در این زمینه غالباً از روایاتی استفاده می‌کند که بتوانند او را به منظورش برسانند، از این رو روایات موجود در

تفاسیر واعظانه، معمولاً دارای مفهومی عرفانی یا اندرزی است؛ چه صراحتاً به آن مفهوم بپردازد، چه در ضمن لطیفه یا داستانی به آن اشاره نماید.

برای نمونه، زید طوسی ذیل عبارت «لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» (یوسف: ۲۴) آورده که: «زین العابدین گوید برهان آن بود که در آن ساعت کی خواستند کی به یکدیگر شوند، زلیخا برخاست، صنمی در گوشه خانه نهاده بود چادری بر روی او افکند. یوسف گفت چنین چرا کردی؟ گفت أستحیی منه فإِنَّه معبودی. فقال یوسف أستحیی من الصنم و لا تستحیی من الصمد؟» (زید طوسی، ۱۳۸۴: ۳۱۵) میبیدی همین موضوع را با آب و تابی بیشتر آورده است. (میبیدی، ۱۳۶۱: ۵۷/۵-۶۱) در هر دو مورد، مفسر با استفاده از روایتی، موعظه‌ای را گوشزد نموده و در حقیقت، ذهن مخاطب را به انتقال از عالم صورت (زلیخا و بت) به عالم معنا (یوسف و خدا) فرا خوانده است.

نگارندگان تفاسیر واعظانه چنان‌که گذشت، التفات چندانی به بررسی صحت (سندی و متنی) روایات ندارند. ممکن است حتی با علم به ضعف، جعل یا اسرائیلی بودن یک خبر، باز هم از آن استفاده کنند؛ زیرا هدفشان بهره‌جستن از موعظه نهفته در متن است، نه بررسی صحت سندی و متنی روایات. از این رو دست به تجرید حدیث برده، غالباً روایات را غیرمسند آورده و تنها به محتوا اشاره می‌کنند. برای نمونه، ابوالفتح در تفسیر «بسم الله الرحمن الرحیم»، از اسامی خدا یاد کرده و مضمون حدیثی را بدون سند می‌آورد که: «مردی نزد امام صادق آمد و گفت خبر ده ما را از بهترین نام خدا و نزد او آبی بود و آن روز سرد بود. امام به او گفت در این حوض غسل کن تا بگویم. مرد در آب سرد در مانده شد و گفت «یارب اغثنی!» امام فرمود همین است بهترین نام خدا. آن چیز که بنده هنگام درماندگی گوید خدای تعالی او را فریاد رسد.» (رازی، ۱۴۰۸: ۸۲/۱)

نمونه‌ای از اسرائیلیات که در بیشتر تفاسیر واعظانه دیده می‌شود، افسانه‌ای است که به هاروت و ماروت و ستاره زهره نسبت داده‌اند که همواره مورد طعن اندیشمندان بوده است. (معرفت، ۱۳۷۹: ۱۳۰/۲) کاشفی بدون اشاره به اسرائیلی بودن، افسانه اخیر را ذکر کرده و در پایان داستان، موعظی را به این شرح عنوان نموده که: «نیک دانستند یهود هرکه سحر را بخرد یعنی بیاموزد و کار بندد، نیست مر او را در آن سرای بهره از نیکویی و بدچیزی است آنکه فروختند بدان نفس‌های خود را؛ یعنی سحر را اختیار کردند. اگر هستند ایشان که دانند زیان این سود.» (کاشفی، ۱۳۱۷: ۲۸) میبیدی نیز ضمن پرداختن با آب و تاب فراوان به این



داستان (میبدی، ۱۳۶۱: ۲۹۵/۱)، احادیثی ضعیف از قول پیامبر آورده که: «مرد با زن خلوت نمی‌کند، مگر اینکه سومین نفر، شیطان باشد و اینکه زنان، ریسمان‌های شیطانند.» این عبارت را نیز به امام علی علیه السلام نسبت داده که از قول پیامبر گفته: «خدا ستاره زهره را لعنت کند زیرا او دو فرشته را فریفت.» (همان، ۲۹۶) جمله این احادیث و مانند آن، از خرافات یهودند که به ملائکه بزرگوار خدا نسبت داده شده (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۳۹/۱) و در علم حدیث و حتی در تفاسیر غیرواعظانه، معمولاً وقتی بر آنها نمی‌نهند.

همچنین اسرائیلیاتی چون خلقت حواء از استخوان دنده آدم (رازی، ۱۴۰۸: ۲۱۶/۱؛ ۲۳۴/۵؛ میبدی، ۱۳۶۱: ۱۴۷/۱؛ کاشفی، ۱۳۱۷: ۲۱۲/۱؛ حقی، ۱۴۱۳: ۱۰۷/۱؛ ۱۵۹/۲)، ماجرای داوود و همسر اوریا (میبدی، ۱۳۶۱: ۳۳۴/۸؛ حقی، ۱۴۱۳: ۳۲۳/۲)، داستان کرم گذاشتن بدن ایوب (میبدی، ۱۳۶۱: ۲۸۴/۶) و مانند آن که در تفاسیر واعظانه فراوان است و البته مفسر معمولاً برداشتی اندرزی از آن ارائه داده است. اسماعیل حقی پس از ذکر افسانه هاروت و ماروت، ابتدا آن را اسرائیلی و مخالف عقل و نقل دانسته، سپس نقل آن را جهت بیان موعظه، ارشاد و ترغیب مردم جایز شمرده و در تأویلی ذوقی، مراد از دو فرشته را عقل نظری و عقل عملی و همچنین مراد از زهره را نفس گویای پاک‌طینت می‌داند. (حقی، ۱۴۱۳: ۱۹۱/۱)

بیان جعلیات و اسرائیلیات از سوی مفسران سنی عجیب نیست؛ چه اینکه آن روایات در صحاح ایشان موجود و از منظر آنها معتبر است، اما برخی از آن روایات، شوربختانه در تفاسیر واعظانه شیعی نیز یافت می‌شود. به‌عنوان مثال، ابوالفتوح بارها و آشکارا از افراد معلوم‌الحالی همچون کعب‌الأخبار روایت کرده و نقدی بر آن ارائه نداده است. (رازی، ۱۴۰۸: ۱۰۱/۱، ۱۵۶، ۲۴۹؛ ۲۳۴/۲؛ ۲۹/۳؛ ۲۹۵/۹؛ ۱۹۶/۱۰؛ ۳۵/۱۱؛ ۳۳۱/۱۲؛ ۲۴۵/۱۳؛ ۳۰۰/۱۷؛ و...) لازم به ذکر است جعلیات و اسرائیلیات در آثار مفسران شیعی، کم‌رنگ‌تر از مفسران سنی بوده و مفسران شیعی در بسیاری از موارد، یا داستان اسرائیلی را تلطیف کرده و از مفسد آن کاسته‌اند (همان، ۲۶۳/۱۶)، یا اشاره‌ای به اسرائیلیات نداشته و یا جهت انتقاد، به آن اشاره کرده‌اند. (رازی، ۱۴۰۸: ۴۷/۱۱؛ کاشفی، ۱۳۱۷: ۲۳۷/۲) دلیل این مهم می‌تواند آشوبی باشد که در جریان روایی اهل سنت در قرن نخست رخ داده؛ از قانون منع کتابت حدیث گرفته تا ورود کعب‌الأخبارها و حتی فرامین جعل حدیث نبوی از سوی افرادی همچون معاویه (معرفت،

۱۳۷۹: ۲۶۷/۲-۱۱۶)، که مجامع حدیثی عامه را سرشار از جعلیات و اسرائیلیاتی کرده که تا امروز، همواره در نظر آنها معتبر بوده است.

۳-۸. اشارات و رموز عددی

اشارات عددی و رمزی که در تفاسیر عارفانه و تفاسیر واعظانه ردّ پای آن به وضوح دیده می‌شود، از زمان فیثاغوریان یونان تا کنون و در میان اقوام و ادیان گوناگون، اهمیت و کاربردی نمادین داشته و درباره آن، کتاب‌ها و رسایل نگاشته‌اند. در تفکر اسطوره‌ای، عدد، خصلتی اسرارآمیز دارد که بشر به آن واقف نبوده است. (کاسیرر، ۱۳۹۳: ۲/۲۳۴) برخی از پژوهشیان، عدد سه را «نماد الوهیت، کیهان و انسان» یا «نمودار زنجیره خوف و محبت و معرفت» دانسته و معتقدند در اعتقادات چینیان، عدد سه نماد تمامیت و کمال است؛ زیرا حاصل جمع آسمان، زمین و انسان است؛ یا تثلیث در مسیحیت، که خالی از این مشابهات نیست؛ یا اینکه در آیین هندو، سه زمان و سه جهان است و عالم تجلی یا خلق، سه ماهیت دارد. (ستاری، ۱۳۷۳: ۱۶۶) همچنین شاهان مغ، سه‌تن هستند که نمودار رمزی سه کار ویژه شهریاران جهان‌اند که در وجود مسیح جمع شده است؛ یعنی سلطنت، کهنات و نبوت. برای عدد هفت نیز معانی رمزی فراوانی گفته‌اند. نزد مصریان عدد هفت رمز جاودانگی است به نشانه هفت روز هفته، هفت سیاره، هفت شهر عشق، هفت مرتبه کمال و ... یا اینکه در تلمود، عبریان عدد هفت را نشانه تمام نوع بشر از مذکر و مؤنث دانسته‌اند.

نگارندگان تحقیق حاضر برآن هستند که اعداد وارد شده در متون دینی دارای دو شاخصه تقدّس و رازآلودگی هستند. اعدادی مانند «هفت» و «سه» در تفاسیر واعظانه نمودی چشم‌گیر دارند که برخی برخاسته از روایات است، و برخی دیگر، حاصل ذوق و استحسان مفسر. برای نمونه، فراهی آورده که یوسف برای مدّت هفت سال در خانه زلیخا خدمت می‌کرد. (فراهی، ۱۳۸۴: ۱۹۲، ۲۱۰) یا عبارات زید طوسی که: «یوسف نُه شبانه‌روز برادرانش را بار نداد و سپس گفت هفت میدان را به زینت‌ها و سلاح و جامه و جواهر بیاریند و ...» (زید طوسی، ۱۳۸۴: ۴۸۴، ۵۲۳) ابوالفتوح آورده: «این عدد [هفتاد] به نزدیک عرب غایتی مستقصی دارد و گفته‌اند برای آنکه او جمع هفت است و هفت عدد اغلب خلق است چون آسمان‌ها و زمین‌ها و کوه‌ها و دریاها و اقالیم و اعضا.» (رازی، ۱۴۰۸: ۳۱۲/۹)



در شریعت اسلامی اعداد سه و هفت در مناسکی چون رمی جمرات و طواف کعبه کاربرد دارند. مفسران عارف مسلک نیز قرآن را دارای هفت بطن می‌دانند که برخاسته از برخی روایات است و شعریایی مانند مولوی، نظامی، عطار، سعدی و ... بارها از این اعداد در آثار واعظانه خود استفاده کرده‌اند. از این رو می‌توان گفت در چنین فضایی، نویسندگان تفاسیر واعظانه، در تحلیل و تبیین عرفانی برخی از آیات، از اعدادی همچون سه، هفت، نه و چهل بهره فراوان برده‌اند. (حقی، ۱۴۱۳: ۸۷/۷، ۷۱/۴؛ کاشفی، ۱۳۱۷: ۱۲۸/۲، ۱۵۶؛ میدی، ۱۳۶۱: ۴۰/۱، ۵۲۱؛ ...) این شاخصه در سایر گونه‌های تفسیری یا وجود ندارد، یا به این اندازه جلوه‌گری نداشته و رد پای آنها تنها در برخی از شروح روایات عددی یا تقسیمات عقلی دیده می‌شود.

۴. هم‌پوشانی شاخصه‌های ذاتی و عرضی تفاسیر واعظانه با دیگر گونه‌ها

با آنچه گذشت، تفاسیر واعظانه ممکن است اشتراکاتی با برخی از گونه‌های تفسیری از قبیل عرفانی، هدایتی، تربیتی و حتی اجتماعی پیدا کند، اما در ذاتیات و عرضیات این گونه‌ها، تفاوت‌هایی آشکار وجود دارند. برخی از گونه‌های تفسیری در ذاتیات با تفاسیر واعظانه مشترک‌اند و در برخی از اعراض، متفاوت؛ مانند تفاسیر تربیتی و هدایتی. چنانچه تفسیری بر مدار شاخصه ذاتی «ماهیت اندرزگونه» نگاشته شده و در عین حال، بهره کمی از شاخصه‌های عرضی تفاسیر واعظانه ببرد، از عناوینی چون تفسیر اجتماعی، هدایتی و تربیتی برخوردار می‌شود. در تفاسیر اجتماعی، هدایتی و تربیتی (مانند تفسیر نور، فی ظلال القرآن، پرتوی از نور، اثناعشری و ...) برخی از شاخصه‌ها مانند تأویلات عرفانی، استفاده از روایات جعلی و اسرائیلیات و نیز استفاده از رموز اعداد، رنگ باخته و در عین حال، شاخصه ذاتی ماهیت اندرزگونه باقی می‌ماند. بنابراین گونه‌های تفسیری اجتماعی، هدایتی و تربیتی در شاخصه ذاتی و برخی از شاخصه‌های عرضی تفاسیر واعظانه، با آن مشترک بوده و در برخی از آنها متفاوت‌اند. از حیث اشتراک در شاخصه ذاتی، تفاسیر تربیتی و مانند آن نیز گونه‌ای از تفاسیر واعظانه به حساب می‌آیند، اما در برخی از اعراض، فواصلی میان این گونه‌ها ایجاد می‌شود.

در مقابل، تفاسیر عرفانی در برخی از شاخصه‌های عرضی، از جمله لطایف و اشارات عرفانی و استفاده از اشارات و رموز عددی، با تفاسیر واعظانه اشتراک داشته، اما مبنای اصلی (شاخصه ذاتی) آنها نه ارائه پند و اندرز، بلکه بیان تأویلات عرفانی به مثابه اغراض

اصلی آیات الهی است؛ مانند تفسیر ابن عربی، تفسیر ملاصدرا (در برخی از آیات) و مانند آنها. بنابراین نمی‌توان نام واعظانه را بر تارک تفاسیر عرفانی نهاد؛ هرچند همچون دیگر گونه‌های تفسیری، در برخی از آیات به مواعظی چند پرداخته باشند.

نتیجه‌گیری

پژوهش پیش رو، پرداختن به ابعاد تفاسیر واعظانه را موجب رونق‌یافتن مجدد آن دانست که به کاهش فاصله توده مردم با تفسیر قرآن و رسوخ بیشتر مواعظ قرآنی در زندگی مردم می‌انجامد. بنابراین به‌عنوان یکی از گام‌های لازم در این راستا، شاخصه‌های عرضی آن را بررسی و تبیین کرد تا با آن، بتوان تفسیر واعظانه را از سایر گونه‌های تفسیری متمایز ساخت. بدین ترتیب، شش تفسیر واعظانه از فریقین مربوط به سده‌های ۵ تا ۱۲ بررسی و نقاط مشترک و متمایزکننده آنها نسبت به سایر گونه‌های تفسیری در هشت موضوع تبیین شد. این هشت شاخصه عبارت‌اند از:

۱- تأویل آیات با لطایف و اشارات عرفانی در عرفان ساده عملی؛ هرچند بعضاً فراتر رفته و با تکیه بر ذوق و استحسان مفسر، به تأویلات مذموم (یا بعضاً تفسیر به‌رأی) می‌رسد.

۲- استفاده از تشبیه، تمثیل و داستان، در راستای تفهیم بیشتر مواعظ، حتی در آیاتی که ظاهراً خالی از موضوع موعظه‌اند.

۳- نگارش متن تفسیر به زبان بومی منطقه، تا مورد استفاده بهتر و بیشتر مخاطبان قرار گیرد.

۴- استفاده از ادبیات ساده در قالب جملات کوتاه، دوری از تکلفات ادبی و بهره‌گیری از آرایه‌های ادبی؛ به‌گونه‌ای که زیبایی کلام را تقویت کرده و برای خواننده، جذاب و قابل فهم باشد.

۵- گویش نصیحت‌گونه و خیرخواهانه که در آن، محبت‌گوینده نسبت به مخاطب خود به‌وضوح دیده شده و به تأثیر بیشتر مواعظ در مخاطب می‌انجامد.

۶- استفاده از مفاهیم سلیبی و ایجابی مرتبط با وعظ در قرآن که از روابط همنشینی و جانشینی برخاسته است. مفاهیم ایجابی آن عبارت‌اند از: پند و اندرز، ابلاغ، دعوت، عبرت، نصیحت، انذار، ارعاب، امر به احکام، هدایت، رحمت، بشارت، نور و تذکر



نافع، و مفاهیم سلبی آن عبارت‌اند از: نفس بدخواه، وسوسه‌های شیطانی، هوا و هوس، زندگی مادی دنیایی، اغواشدن و گمراهی.

۷- بهره‌گیری از روایات در تفهیم بیشتر مواعظ، بدون توجه به صحت سند و متن، با هدف ارائه پند و اندرز که به دلیل آشوب در جریان روایی قرن نخست، در تفاسیر واعظانه اهل سنت بیش از آثار مشابه در جهان تشیع یافت می‌شود.

۸- بیان اشارات و رموز عددی که معمولاً ضمن افزایش جذابیت متن نزد مخاطب، بهره‌ای واعظانه نیز دارند.

تفاسیر واعظانه در شاخصه ذاتی ماهیت اندرزگونه، با تفاسیر هدایتی، تربیتی و اجتماعی اشتراک دارند و در برخی از اعراض مانند اشارات و تأویلات عرفانی، رموز عددی و روایات جعلی و اسرائیلی، با آن تفاسیر متفاوت‌اند. برعکس، تفسیر عرفانی در برخی از شاخصه‌های عرضی مانند تأویلات و اشارات عرفانی و رموز عددی با تفاسیر واعظانه دارای تشابه، و در شاخصه ذاتی «ماهیت اندرزگونه» با آن متفاوت است.

پی‌نوشت‌ها

۱- پیروان محمدبن کرام را کرامیه گویند که در قرن سوم از سیستان ظهور کرده و تمام نواحی اسلامی را فرا گرفتند. کرامیان در کوی و برزن می‌گشتند و با عباراتی آهنگین و مسجع، به موعظه مردم عامی می‌پرداختند. این روش تبلیغی که به نام «فصالی» نامبردار بود، کرامیه را در قرن چهارم به اوج رسانده و حتی کسبه بازار را نیز جذب فرقه این واعظان خیابانی نمود. (فارسی، ۱۳۶۲: ۴۸۸/۱۶؛ ابن‌حوقل، ۱۹۶۷: ۴۳۲)

۲- واژگان «روض» و «روح» هر دو به فتح «راء» است و «جنان» اول به کسر جیم است؛ جمع جنت یعنی باغ، و «جنان» دوم به فتح جیم است؛ به معنای قلب، و روح الجنان یعنی گشایش قلب (رازی، ۱۴۰۸: مقدمه، ۳۰) که این خود، قرابت هدف مفسر را به اهداف تفسیر واعظانه نشان می‌دهد؛ به این ترتیب که نگارش این تفسیر، در راستای گشایش قلب‌هاست.

۳- اصل حدیث نبوی، عبارت «أعدی عدوک نفسک الّتی بین جنّیک» است. (مجلسی، ۱۴۱۲: ۶۴/۶۷)

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۹)، فرهنگ معاصر عربی-فارسی، چاپ دوازدهم، تهران: نشر نی.
۳. ابن حوقل، ابوالقاسم محمد (۱۹۶۷)، صورة الارض، لیدن: بریل.
۴. ابن عربی، محی الدین محمد بن علی (۱۴۲۲ق)، تفسیر ابن عربی، تحقیق: سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، قم: أدب الحوزة.
۶. ایازی، محمد علی (۱۳۷۳)، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۷. بابایی، علی اکبر و دیگران (۱۳۷۹)، روش شناسی تفسیر قرآن، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، تهران: سمت.
۸. بقلی، روزبهان بن ابی نصر (۱۳۷۴)، شرح شطحیات، تهران: طهوری.
۹. بهشتی، سید احمد (۱۳۹۳)، دیوان معین الدین فراهی هروی، تهران: روزنه.
۱۰. پاکتچی، احمد (۱۳۸۹)، تاریخ تفسیر قرآن کریم، چاپ دوم، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۱. تهاوندی، محمد علی بن علی (۱۴۱۶ق)، کشف اصطلاحات العلوم و الفنون، بیروت: لبنان ناشرون.
۱۲. جرجانی، حسین بن حسن (۱۳۷۷)، جلاء الادهان و جلاء الاحزان، تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. جعفریان، رسول (۱۳۷۴)، «ملاحسین واعظ کاشفی و کتاب روضة الشهداء»، آینه پژوهش، شماره ۳۳، ص ۲۰-۳۸.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق)، الصحاح، چاپ چهارم، بیروت: دار العلم الملايين.
۱۵. حقی، اسماعیل بن مصطفی (۱۴۱۳ق)، روح البیان، بیروت: دارالفکر.
۱۶. دشتی، مهدی (۱۳۶۲)، «تأملی دوباره در تفسیر کشف الأسرار میبدی»، سفینه، شماره ۱، ص ۳۱-۵۱.
۱۷. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، لغت نامه، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
۱۸. ذهبی، محمد حسین (۱۳۹۶ق)، التفسیر والمفسرون، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۹. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان، مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ق)، مفردات الفاظ القرآن، دمشق: دار القلم.
۲۱. زبیدی، سید محمد مرتضی (۱۳۸۹ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالهدایة.
۲۲. زید طوسی، احمد بن محمد (۱۳۸۴)، الستین الجامع للطایف البساتین، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۳. ستاری، جلال (۱۳۷۳)، درد عشق زلیخا، تهران: توس.
۲۴. سراج، ابونصر عبداللّه بن علی (۱۴۲۱ق)، اللّمع فی تاریخ التصوف الإسلامی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۵. سندس، کریستین زهرا (۱۳۹۰)، «نقد و بررسی کتاب علل شهرت مواهب علیه کاشفی»، ترجمه محمد رضا موحدی، محمد افضل شهری، آینه پژوهش، شماره ۱۲۸، ص ۳۶-۴۶.
۲۶. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۳۸۰)، الإلتقان فی علوم القرآن، تهران: امیرکبیر.
۲۷. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۱۸ق)، المزهر فی علوم اللغة وأنواعها، بیروت: دار الکتب العلمیة.



۲۸. شاهرودی، عبدالوهاب (۱۳۹۹)، سیر تحول فهم متن، تهران: نشر خاموش.
۲۹. شریفی، محمد؛ حسین زاده، اکرم (۱۳۹۴)، «معرفی و سیر تطور تفاسیر واعظانه شیعه»، شیعه‌پژوهی، شماره ۵، ص ۱۰۹-۱۳۵.
۳۰. شهیدی صالحی، عبدالحسین (۱۳۸۳)، تفسیر و تفاسیر شیعه، قزوین: حدیث امروز.
۳۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت: الأعلمی.
۳۲. علوی مهر، حسین (۱۳۹۶)، آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران، چاپ هشتم، قم: المصطفی.
۳۳. علیی، عباس (۱۳۸۴)، بازتاب امثال عربی در تفسیر ابوالفتح رازی، قم: دار الحدیث.
۳۴. فارسی، عبدالغفرین اسماعیل (۱۳۶۲)، المنتخب من السياق، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳۵. فراهی، معین‌الدین (۱۳۸۴)، تفسیر حدائق الحقائق، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
۳۶. قاسم‌پور، محسن (۱۳۸۴)، «تأویل در قصه یوسف با تأکید بر تفسیر الستین الجامع»، مطالعات عرفانی، شماره ۱، ص ۱۴۸-۱۶۷.
۳۷. قرشی بنایی، علی‌اکبر (۱۳۵۴)، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۸. قزوینی، محمد (۱۳۶۲)، مقالات علامه قزوینی، تهران: اساطیر.
۳۹. کاسیرر، ارنست (۱۳۹۳)، فلسفه صورت‌های سمبلیک، ترجمه یدالله موقن، تهران: هرمس.
۴۰. کاشفی سبزواری، حسین (۱۳۱۷)، مواهب علیّه، تهران: اقبال.
۴۱. کاشفی سبزواری، حسین (۱۳۷۹)، جواهر التفسیر، تهران: میراث مکتوب.
۴۲. کاشفی سبزواری، حسین (۱۳۸۲)، روضة الشهداء، چاپ سوم، قم: نوید اسلام.
۴۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۲ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۴. محمودی، مریم؛ ایزدی، نسرین (۱۳۹۶)، «اشعاری نویافته از ملا واعظ فراهانی در اخلاق نوری»، نسخه‌شناسی متون نظم و نثر فارسی، شماره ۴، ص ۱-۲۶.
۴۵. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹)، تفسیر و مفسران، قم: تمهید.
۴۶. مؤدب، سیدرضا (۱۳۸۰)، روش‌های تفسیر قرآن، قم: اشراق.
۴۷. میبیدی، ابوالفضل (۱۳۶۱)، کشف الأسرار و عدة الأثرار، چاپ چهارم، تهران: سپهر.