

Mystical Trendology of Oratorical Interpretations with a Comparative Approach in the Two Major Sects (Fariqayn)' Interpretations

**Baqer Riyahi Mehr¹
ayyid Mohammad Hosseinipoor²**

Abstract

One of the ancient and worthy-of-research types of interpretation is the one that has been named as "Oratorical Interpretation" among the scholars of interpretation in the last two decades and, of course, has still remained unknown. Since the addressees of oratorical interpretation are not only the elites, but also the general public, studying the dimensions of this type of interpretation is effective in restoring its previous prosperity in the middle centuries and reducing the distance between Islamic societies and the interpretation of the Qur'an. In the oratorical interpretation, three major trends of mysticism (Sufism), literature, and narration are influential, of which the contribution of the mystical trend seems to be more than the other two; but until now, the mystical trendology of the oratorical interpretations in the two major sects (*fariqayn*) has not been explored into. Therefore, the present research, while examining the historical development of the mystical trend, has analyzed its effect on the oratorical interpretations of *fariqayn* and compared the results between the two Sunni and Shi'a schools. The results achieved indicate that the oratory interpretations have had a direct relationship with the developments of the mystical trend and have been affected by the developments of that trend. Also, the decline of the trend of the *fariqayn*'s Sufism in the later centuries has made the oratory interpretations of the Shi'a more annihilated than similar examples among Sunnis, and this has caused the restored manuscripts of the Shi'i oratory interpretations in the contemporary era -which are known with such titles as educational and guidance interpretation- to be stronger than similar examples among the general public.

Keywords: Sufism, preacher commentary, trendology, latitudinal features, mysticism.

1. Assistant Professor, Department of the Qur'an and Orientalists, Jami'at al-Mustafa al-'Alamiyya, Qum.

2. (Corresponding Author) Ph.D. Student, University of Sciences and Knowledge of the Holy Qur'an.



جریان‌شناسی عرفانی تفاسیر واعظانه با رویکرد تطبیقی در تفاسیر فریقین*

باقر ریاحی مهر^۱

سیدمحمد حسینی پور^۲

چکیده:

یکی از گونه‌های تفسیری کهن و درخور تحقیق، گونه‌ای است که در دو دهه اخیر میان تفسیرپژوهان، با عنوان «تفسیر واعظانه» نامبردار شده و البته، همچنان ناشناخته مانده است. از آنجا که مخاطب تفسیر واعظانه، نه تنها نخبگان، بلکه توده مردم هستند، مطالعه پیرامون ابعاد این گونه تفسیری در بازبازی رونق پیشین آن در سده‌های میانی و کاهش فاصله جوامع اسلامی با تفسیر قرآن، مؤثر است. در تفسیر واعظانه، سه جریان عمده عرفانی (تصوف)، ادبی و روایی تأثیرگذارند که سهم جریان عرفانی بیش از دودیکر به‌نظر می‌رسد، اما تاکنون جریان‌شناسی عرفانی تفاسیر واعظانه در فریقین واکاوی نشده است. از این‌رو پژوهش پیش رو ضمن بررسی سیر تطور تاریخی جریان عرفانی، تأثیر آن بر تفاسیر واعظانه فریقین را تحلیل کرده و به تطبیق نتایج میان دو مکتب عامه و خاصه پرداخته است. نتایج به‌دست آمده حاکی از آن است که تفاسیر واعظانه با تحولات جریان عرفانی رابطه‌ای مستقیم داشته و از تطورات آن جریان متأثر شده است. همچنین افول جریان تصوف فریقین در سده‌های متأخر، تفاسیر واعظانه شیعی را بیش از نمونه‌های مشابه در تسنن، دست‌خوش اضمحلال کرده و همین امر باعث شده تا نسخه‌های ترمیم‌یافته تفسیر واعظانه شیعی در دوران معاصر - که با عناوینی همچون تفسیر تربیتی و هدایتی شناخته می‌شوند- نسبت به نمونه‌های مشابه در عامه، قوی‌تر باشند.

کلیدواژه‌ها:

تاریخی‌نگری، تصوف، تفسیر واعظانه، جریان‌شناسی، شاخصه‌های عرضی، عرفان.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۸، تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۲/۱۳.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2023.65822.3688

۱- استادیار گروه قرآن و مستشرقان، جامعه المصطفی العالمیه- قم dr.riahi@chmail.ir

۲- دانشجوی دکتری دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (نویسنده مسؤول) mohamad_hoseinipoor@yahoo.com

در تاریخ تفسیر قرآن کریم، گونه‌های مختلفی وجود دارند که برخی از آنها توده‌گرا بوده و مورد استفاده عموم مردم قرار گرفته‌اند. برخی دیگر اما، نخبه‌گرا هستند و تنها افرادی می‌توانند از آنها بهره ببرند که مقدماتی از علوم مختلف آموخته باشند. از آنجا که مخاطب اصلی قرآن عموم جامعه است، تفاسیر توده‌گرا در راستای تبیین معانی قرآنی و انتقال آن به جامعه مخاطب عام نگاشته می‌شوند. در حال حاضر، فاصله عمیق جوامع اسلامی با تفاسیر موجود، نتیجه کم‌توجهی دانشیان به تفاسیر توده‌گراست که مخاطب عام قرآن را از مواهب مبرهن آن دور ساخته است. یکی از کهن‌ترین و در عین حال مهم‌ترین گونه‌های تفاسیر توده‌گرا، در دهه‌های اخیر با عنوان تفسیر واعظانه شناخته شده که هدف ذاتی آن، بیان پند و اندرز است. چنین رویکردی با روح اصلی قرآن نیز هم‌پوشانی دارد، چنان‌که قرآن در موضعی چند، خود را کتاب رحمت، هدایت و موعظه می‌خواند (یونس: ۵۷؛ آل عمران: ۱۳۸). تفسیر واعظانه با وجود برخورداری از پیشینه‌ای که به عصر نزول بازمی‌گردد و اهمیت فراوانی که در علم تفسیر دارد، طبق عقیده برخی از محققان، همچنان میان تفسیر پژوهان، ناشناخته مانده است. (شاهرودی، ۱۳۹۹: ۵۳۹)

آن‌سان که گذشت، تفسیر واعظانه پیشینه‌ای دارد که به قدمت سده نخست می‌رسد. به‌عنوان نمونه، می‌توان از برخی عبارات واعظانه نهج‌البلاغه در تفسیر آیات، تک‌واژه‌های قرآنی و حتی عباراتی که در ظاهر به آیه‌ای خاص اشاره نداشته، اما در باطن، تفسیر آیات الهی است، یاد کرد. تصریح امیر مؤمنان علیه السلام به سبک واعظانه نیز در متن نهج‌البلاغه آشکار است که فرمود: «إِنِّي قَدْ بَشَّرْتُ لَكُمْ الْمَوَاعِظَ الَّتِي وَعَظَ الْأَنْبِيَاءُ بِهَا أُمَّهْمُ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۲)؛ «ای مردم! من مواعظ و اندرزهایی را که پیامبران به امت‌هایشان دادند، برای شما بازگو کردم.» از این‌رو برخی از محققان، بخش‌هایی از نهج‌البلاغه را در تفسیر برخی از آیات، تک‌واژه‌ها یا موضوعاتی قرآنی (مانند مرگ)، بهترین تفسیر واعظانه قرآن دانسته‌اند. (شاهرودی، ۱۳۹۹: ۵۴۸)

پس از سده نخست، تفسیر واعظانه به شکل مصطلح آن با حسن بصری آغاز شد و در تفاسیری چون تفسیر جنید بغدادی، تفسیر بحر العلوم سمرقندی، تفسیر سهل تستری و ترجمه تفسیر طبری نمود جدی یافت؛ تا اینکه در قرن ششم با آثاری چون روض



الجنان ابوالفتوح رازی و کشف الأسرار میبیدی به اوج شکوه خود رسیده و در سده‌های بعد، این ویژگی در تفاسیری مانند الستین الجامع زید طوسی، دقائق التأویل حسنی واعظ، تفسیر الجامی، حقائق الحقایق فراهی هروی و مخصوصاً مواهب علیه کاشفی سبزواری ادامه یافت.

تفسیر واعظانه از قرن دهم اما با افولی چشم‌گیر مواجه شده و جز آثار محدودی مانند روح البیان حقی بروسوی، سایر تفاسیر واعظانه این دوره در حد و اندازه آثار مشابه در سده‌های میانی قرار نگرفتند. در زمان معاصر، تفاسیر تربیتی و هدایتی، چهره‌ای نوین از تفاسیر واعظانه ارائه دادند که در برخی از شاخصه‌ها، مانند تأویلات عرفانی و استفاده از روایات جعلی و اسرائیلی، به ترمیم تفسیر واعظانه پرداخته و در برخی دیگر از شاخصه‌ها، مانند ادبیات همراه با بلاغت، بدیع، تمثیل، داستان و شعر، از آن عقب افتادند. همین امر باعث شده تا برخی از محققان، رابطه تفاسیر تربیتی و هدایتی را با تفسیر واعظانه، از نوع جزء و کل قلمداد کنند (اسعدی، ۱۳۹۴: ۴۰)؛ چه اینکه ماهیت ذاتی هر دو گونه واعظانه و هدایتی، بیان مواعظ است. از سوی مقابل، تفسیر عرفانی هرچند در برخی از اعراض، مانند لطایف و اشارات عرفانی و رموز عددی، با تفسیر واعظانه مشترک پنداشته شوند، اما به دلیل تفاوت در ماهیت ذاتی، از اساس با تفسیر واعظانه متفاوت است؛ هرچند در آیاتی چند، به بیان مواعظ پرداخته باشد. لازم به ذکر است ماهیت ذاتی تفسیر عرفانی، ارائه تفسیر آیات بر پایه اشارات عرفانی و بیان تأویلی غالباً برآمده از کشف و شهود می‌باشد، در حالی که ماهیت ذاتی تفسیر واعظانه، تنها بیان موعظه و اندرز است.

محققان تفسیر واعظانه را ترکیبی از سه گونه تفسیر عرفانی، ادبی و روایی می‌دانند (شاهرودی، ۱۳۹۹: ۵۷۰)؛ هرچند چنین برداشتی قابل انتقاد است؛ زیرا اولاً تفسیر واعظانه ادبیاتی بلاغی و منحصر به فرد داشته که به نظر می‌رسد در برداشت فوق با گونه ادبی از تفاسیر خلط شده باشد؛ چه، گونه ادبی تفاسیر (مانند تفسیر الکشاف)، مدالیل آیات را با قوانین ادبیات عرب کشف می‌کند، در حالی که کاربرد چنین امری در تفسیر واعظانه بسیار نادر است. ثانیاً تأویلات عرفانی در دو گونه تفسیری عرفانی و واعظانه، تفاوت‌هایی دارند که در متن، تبیین می‌شوند.

پژوهش حاضر (با عبور از جریانات ادبی و روایی مؤثر بر تفسیر واعظانه)، ضمن واکاوی سیر تطور عرفان در طول تاریخ و بررسی تأثیر آن بر تفاسیر واعظانه، با روشی توصیفی-تحلیلی و تطبیقی، به جریان‌شناسی این گونه تفسیری از منظر تطورات عرفان در جامعه اسلامی پرداخته و مفاد آن را در آثار تفسیری فریقین، مقایسه می‌کند. تاکنون چنین پژوهشی در جریان‌شناسی عرفانی گونه واعظانه از تفسیر در وسعت فریقین با رویکرد تطبیقی، صورت نیافته و تنها برخی از محققان، تفسیر واعظانه را متأثر از تفسیر عرفانی دانسته (همان) و برخی دیگر به‌طور کلی، به مطالعه پیرامون سیر تطور تفاسیر واعظانه شیعه بسنده کرده‌اند. (شریفی و حسین‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۰۹-۱۳۵)

۱. مفردات تحقیق

پیش از پرداختن به جریان‌شناسی عرفانی تفاسیر واعظانه و تطبیق آن در تفاسیر واعظانه فریقین، ابتدا لازم است مفردات پژوهش، تبیین شوند.

۱-۱. تفسیر واعظانه

تفسیر واعظانه، ترکیبی از تفاسیر نقلی و و عرفانی است (شاهرودی، ۱۳۹۹: ۵۷۰) که ادبیاتی آکنده از بلاغت و آمیخته با شعر، قصص و امثال داشته و اصلی‌ترین دغدغه مفسر در آن، هدایت توده مردم است، از این رو 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، طبیانه و حتی عاشقانه، راهی به‌سوی نصیحت و پند و اندرز و عبرت، و حتی انذار و ارباب مردم می‌جوید (شاهرودی، ۱۳۹۹: ۵۴۳؛ شریفی و حسین‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۳۲)

تعریف بالا 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 با توجه به مطالعه مصادیق تفاسیر واعظانه، می‌توان گفت فصل عرضی آن شامل 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 است که همین شاخصه‌های عرضی، در کنار ماهیت ذاتی تفسیر واعظانه که بر پایه ارائه پند و اندرز استوار است، قادرند تفسیر واعظانه را از گونه‌های دیگر تفسیری متمایز سازند.

۲-۱. جریان‌شناسی

«جریان» عبارت است از تشکّل، جمعیت و گروه اجتماعی معینی که علاوه بر مبانی فکری، از نوعی رفتار ویژه اجتماعی برخوردار باشند. (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۹) بنا بر این تعریف، باید دانست اولاً اندیشه فردی حتی اگر متناسب به شخصیتی سترگ باشد، جریان به حساب نمی‌آید؛ چه اینکه صورت اجتماعی نیافته است. ثانیاً جریان‌ها باعث ایجاد نوعی رفتار ویژه می‌شوند که از اندیشه‌ای مشخص سرچشمه می‌گیرد. بر این اساس، محققان در تعریف «جریان‌شناسی» آورده‌اند: «شناخت منظومه و گفتمان، چگونگی شکل‌گیری، معرفی مؤسسان و چهره‌های علمی و تأثیرگذار در گروه‌های فکری، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی». (همان، ۱۰) بنا بر آنچه گذشت، می‌توان عرفان و تصوف را به‌عنوان «جریان» قلمداد کرد. از این رو مقصود پژوهش حاضر، واکاوی تطبیقی اندیشه‌های جمعی، جهت‌گیری‌ها و رویکردهای جریان عرفانی مؤثر بر تفسیر واعظانه در فریقین است که در گذر زمان و متأثر از شرایط و موقعیت‌های خاص، بر این گونه تفسیری اثر نهاده‌اند.

۳-۱. عرفان و تصوف

صوفیه پیروان طریقه تصوف‌اند که از طریق ریاضت و تعبد، طالب راه‌یافتن به حق و حقیقت هستند و به‌خاطر طرز تفکر، لباس، خوراک، عبادت و ریاضت مخصوص، بدین نام معروف گشتند. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۵۰۹۱/۱۰) در تعریف صوفی آورده‌اند: «صوفی کسی است که از روی صفا پشمینه می‌پوشد و بر خشم و شهوت خود سخت می‌گیرد؛ دنیا را ترک می‌گوید و بر صراطی که برگزیده خدا (پیامبر) ارائه کرد، گام می‌زند.» (رادا کریشنان، ۱۳۶۷: ۱۷۰/۲) که این معنا می‌تواند برخاسته از ریشه «صوف» به‌معنای پشم گوسفند یا شتر یا مانند آن باشد (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۶۱/۷؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۹۹/۹؛

زبیدی، ۱۴۰۸: ۳۸/۲۴-۴۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۴۹۹؛ چه اینکه بیشتر صوفیان در پوشیدن جامه‌های فاخر با دیگران مخالفت کرده، جامه‌ای خشن و پشمینه به پیکر می‌کردند. (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۲/۹۶۹) در تأیید این معنا، روایاتی نیز در دست است؛ مانند روایت امیرمؤمنان که فرمود: «التصوّف مشتقّ من الصوف وهو ثلاثة أحرف؛ فالصا صبر وصدق وصفاء. والواو ود وورد ووفاء. والفاء فقر وفرد وفناء.» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵: ۴/۱۰۵) آنچه با موضوع تحقیق ارتباط دارد، تعریف بسیاری از صوفیان سده‌های نخست از تصوف است که جملگی نشان از وجود ارتباط تنگاتنگ میان وعظ و تصوف در آن دوران دارد. به‌عنوان نمونه در پاسخ به چستی تصوف، مورادی چون ترک لذت نفس، رهایی از کدورات بشریت، زدودن آفات نفس، خلاصی از هوای نفس، خُلق نیکو داشتن، رعایت آداب و مانند آن، مطرح بوده است. (هجوی، ۱۳۵۸: ۴۲-۴۷)

عرفان اما اعم از تصوف است. محققان معتقدند «اهل عرفان، هرگاه با عنوان فرهنگی یاد شوند، با عنوان «عُرُفا»، و هرگاه با عنوان اجتماعی‌شان یاد شوند، غالباً با عنوان «متصوفه» یاد می‌شوند.» (مطهری، ۱۳۶۷: ۲/۸۴) مقوله عرفان مشتمل بر دو گونه است: عملی و نظری. عرفان عملی روابط و وظایف انسان را با خود، جهان و خداوند بیان کرده و به سیر و سلوک عارف (صوفی) می‌پردازد، در حالی که عرفان نظری به مواردی چون تفسیر هستی، خداوند، انسان و مانند آن مشغول بوده و همچون فلسفه، به تفسیر هستی می‌پردازد. (همان، ۸۵ و ۸۸)

۲. جریان‌شناسی عرفان و تصوف

مهم‌ترین جریان مؤثر بر تفاسیر واعظانه، جریان عرفان است که در سیر تطور این گونه تفسیری، نقش بسزایی ایفا کرده و بر رشد و افول آن، اثر نهاده است. در ادامه جریان‌شناسی عرفان و تصوف، و تأثیر آن بر تفسیر واعظانه بررسی و تحلیل می‌شود.

۲-۱. سیر تطور تصوف

هرچند عنوان صوفی و مصادیق انسانی آن با همین نام در قرن نخست وجود خارجی نداشته و از قرن دوم با «ابوهاشم کوفی» پیدا شده است، اما منش صوفیانه به دوره پیامبر



و خلفا بازمی‌گردد؛ جایی که برخی از مسلمانان با مراتب مختلف، در وادی کشف و شهود قدم می‌زدند. (سبزواری، ۱۳۷۶: ۱۷۸؛ ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۹۶۸/۲؛ رادا کریشنان، ۱۳۶۷: ۱۷۰/۲؛ مطهری، ۱۳۶۷: ۱۱۲/۲) بنابراین روش صوفیانه پیشینه‌ای دارد که به عصر نزول بازمی‌گردد. اما واژه صوفی به معنای مصطلح، از قرن دوم پدیدار شده است؛ جایی که در عمل، ادبیات صوفیانه وارد تفسیر قرآن شده و گونه واعظانه از تفسیر را ایجاد کرده است. مصادیق صوفیه در قرن دوم، عمدتاً گوشه‌گیر بوده و زندگی زاهدانه، صبورانه و توأم با ریاضت و عبادت داشتند. چنین مفاهیمی، زمینه لازم را جهت پیدایش و رشد تفسیر واعظانه هموار کرده است.

تصوف در قرن سوم و چهارم رشد چشم‌گیری داشت و دو سبک متفاوت در بغداد و خراسان یافت که مکتب بغداد را در مقابل مکتب خراسان قرار می‌داد. شخصیت‌هایی همچون «سری سقطی» و «جنید» از صوفیان مشهور مکتب بغداد بودند که آرای مشایخ عرفانی را با شریعت موافق کردند، و از آن سو، در خراسان افرادی چون «بایزید بسطامی» ظهور کردند که با وجود اعتقاد راسخ به شریعت، سخنانی می‌گفتند که ظاهراً مخالف شریعت بود. (خیاطیان، دلاور، ۱۳۹۰: ۲۴؛ زرین کوب، ۱۳۷۶: ۳۳۵) صوفیه این دوران پیر و شیخی داشتند که کاملاً مسلط بر مریدان بوده و اعمال آنها را نظارت می‌کرد. (زرین کوب، ۱۳۷۶: ۱۱۶) تمرکز عمده عرفای این دوره بر ساده‌ترین مباحث صوفیه مانند زهد بود، اما رگه‌هایی از مباحث پیچیده‌تر از قبیل عشق، سکر، فنا، وحدت وجود و مانند آن نیز در جریان صوفیه یافت می‌شود. (خیاطیان، دلاور، ۱۳۹۰: ۲۶)

جنید که جلودار مکتب بغداد بود (نوربخش، ۱۳۸۰: ۱۵؛ حلبی، ۱۳۷۶: ۲۸۱)، با تطبیق عرفان بر شریعت، آنچنان شیوه معتدل و آرامی در پیش گرفت که توانست تصوف را در منطقه بغداد، هم‌دوش علومی چون فقه و کلام، به صورت یک علم مدون درآورد. (پورجوادی، ۱۳۸۴: ۶۲) اما برخی از آرا و افکار صوفیان خراسانی که ناشی از ذوق و استحسان آنها بود، مخالف آموزه‌های اسلام بوده و موجبات گمراهی گروهی را فراهم آورد؛ مانند نظرات محمدبن کرام (م ۲۵۵ق)؛ عالمی سنی‌مذهب، که سردمدار اندیشه کرامیه است (فخررازی، ۱۴۰۲: ۶۷؛ شهرستانی، ۱۴۰۴: ۶۷/۱) و روش فصّالی پیروان او در بیان مواعظ در کوچه و بازار همراه با آوازخوانی، مردم و حتی کسبه بازار را جذب

این فرقه کرده (فارسی: ۴۸۸/۱۶؛ ابن حوقل: ۴۳۲؛ شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۸۶) و از این رو، کرامیه را به یکی از مؤثرترین اندیشه‌ها در رشد تفسیر واعظانه تبدیل کرد. با این حساب، رهبران تصوف تا پایان قرن چهارم توانستند اندیشه‌های تصوف در فریقین و در هر دو مکتب بغداد و خراسان را شبیه به اعتقادات کلامی ساخته و با دلایلی چند، به اثبات آنها پردازند؛ هرچند برخی از دلایلشان برخاسته از قرآن و حدیث بود و برخی دیگر، بیشتر از جنس کشف و شهود و ذوق و استحسان بود تا ادله مقبول شرعی. بنابراین از دیگر عوامل پیدایش تفسیر واعظانه، ورود قرآن به سخنان صوفیان این دوران است که معمولاً واعظ نیز بودند. دیگر اینکه تا پایان قرن چهارم، پای اندیشه‌های صوفیانه آشکارا به حوزه تفسیر قرآن باز شده و تفاسیری چون تفسیر سهل تستری و تفسیر بحر العلوم، نوشته ابولیت سمرقندی، در قالب تفسیری واعظانه و البته آمیخته با مبانی ذوقی عرفانی، به رشته تحریر درآمدند که هر دو تفسیر یادشده، در زمره تفاسیر واعظانه‌اند. لازم به ذکر است نمی‌توان مفاد تفاسیر واعظانه فوق را به‌عنوان طریقت، در مقابل شریعت قرار داد؛ چه اینکه صوفیان تا این زمان، خود را ملزم به رعایت تشریحات می‌دانستند.

در قرن هفتم نتایج توسعه روش واعظانه و صوفیانه کرامیان تنها محدود به ناحیه خراسان نبوده و به‌نوعی تمام فضای فکری مسلمانان (تا منطقه شامات) را تحت الشعاع قرار داده بود. (مقدسی، ۱۳۶۱: ۳/۱، ۳۶، ۲۵۷، ۲۸۹) دیگر اینکه بیشتر عرفای سده‌های میانی، دستی بر ایراد موعظه نیز داشته و بعضاً در این فن، متبحر بودند؛ مانند ابوسعید ابوالخیر که اشخاصی چون ابن سینا در مجلس وعظش شرکت می‌کردند. (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۲۳/۲) ابوسعید حتی در رفتار اجتماعی نیز با موعظی لطیف، مخاطب خود را دگرگون می‌کرد. (میهنی، ۱۳۶۷: ۲۳۷/۱) همچنین برخی از عرفا، علاوه بر اتصاف به صفت واعظ، مفسر قرآن نیز بوده‌اند؛ مانند دقاق نیشابوری (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۲۴/۲)، یا خواجه عبدالله انصاری که متن کامل تفسیرش در دست نیست، اما میبیدی تفسیر واعظانه خود را با الهام از تفسیر خواجه نگاهشته، یا ابن عربی که علاوه بر تفسیر قرآن، کتاب مستقلی در ایراد وصیت و موعظه با عنوان «لوصایا» دارد و در اول کتاب، برترین عمل را تأسی به خداوند و پیامبران در ایراد موعظه می‌داند. (ابن عربی، ۱۴۱۴: ۵)



محققان معتقدند عرفای سده‌های میانی، با استفاده از مفاهیم باطنی، احساسات عمومی را تسخیر کرده، تصوف را به رنگ دین و مذهب آراسته بودند و در آثار شفاهی و کتبی خود با استشهاد به آیات و روایات، مسلک صوفی‌گری را نزد عوام دل‌پسند می‌ساختند و با همین پشتوانه، حتی به موعظه سلاطین نیز اهتمام داشتند. (رک: دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۵۰۹۸/۱۰) به نظر می‌رسد عوامل بالا، بستر لازم برای اقبال عمومی از آثار شفاهی و مکتوب واعظانه تفسیری و غیرتفسیری را فراهم آورد. صوفیه نیز در این دوران نزد عامه و خاصه مردم از منزلتی روزافزون برخوردار بود. (همان، ۱۵۰۹۹) با این حساب، روایات نیز در حوزه تفاسیر واعظانه این دوران از جایگاهی قابل توجه برخوردار خواهند بود؛ زیرا از سویی، از ارکان شریعت به حساب می‌آید و از سوی دیگر، نقل آن، در راستای اهداف واعظان است.

آنچه گذشت، تأییدی دیگر بر ادعای ترکیب تفاسیر واعظانه از تفاسیر عرفانی و نقلی است که پیش‌تر از قول برخی از محققان نقل شد. (شاهرودی، ۱۳۹۹: ۵۷۰)

در قرن نهم، تسلط تیموریان بر مناطقی مانند هرات و علاقه خاص آنها به تصوف و برخی از فرقه‌های آن مانند نقشبندیه، باعث رونق تصوف و حتی ادبیات در آن عصر شده بود؛ به‌گونه‌ای که کمتر شاعر و نویسنده یا عالمی در این دوره یافت می‌شود که از ذوق عرفانی بی‌بهره مانده و آثار ادبی خود را به رنگ عرفان، ملون نکرده باشد. (صفا، ۱۳۷۸: ۶۷/۴) به‌عنوان نمونه، ملاحسین کاشفی سبزواری (۸۴۰-۹۱۰ق) که ادیب، عارف و واعظی تمام‌عیار و دارای مجالس وعظ باشکوه بود (کاشفی، ۱۳۷۹: ۴۸)، در تفسیر «مواهب علیّه»، سبکی واعظانه آمیخته با اشارات عرفانی ارائه داد. دیگر تفاسیر واعظانه این دوران، شامل تفسیر منظوم کشف الأرواح (اردستانی)، تفسیر جامی و تفسیر حدائق الحقائق (فراهی هروی) است که آنها نیز کمابیش از فضای تصوف زمانه خویش تأثیر گرفته‌اند؛ به‌ویژه تفسیر فراهی هروی که از منظر واعظانه‌بودن، یکی از مصادیق بارز این گونه تفسیری به‌شمار می‌رود و در عین حال، سرشار از لطایف عرفانی است.

لازم به ذکر است مبانی تصوف در قرن ۸ و ۹ پختگی یافت و از مبانی تعلیمی به مباحث نظری و استدلالی کوچ کرد. دانشیان آن روزگار نیز در تقویت مبانی نظری تصوف کوشش‌نمایانی داشتند. به‌عنوان نمونه، شمس‌الدین آملی در قرن ۸ در کتاب خویش با

عنوان *نقائس الفنون*، بخشی را به‌عنوان «علم تصوف» اختصاص داد و آثار مشابه قبلی که متمایل به عرفان عملی بودند، مانند *رساله قشیریه* (اثر ابوالقاسم قشیری در قرن پنجم) را از منظر عرفان نظری تقویت کرد. اما باید دانست مفسران تفاسیر واعظانه و صاحبان سایر آثار واعظانه غیرتفسیری که خود بهره‌ای از تصوف داشتند، از علم تصوف که رشد چشم‌گیری را تجربه می‌کرد، فاصله گرفته و تصوف ساده عملی را به پلّی جهت رسیدن به مقام تبلیغ و ترویج مواعظ قرآنی بدل ساختند.

۲-۲. صوفیه ایران در دوران صفوی و تأثیرات آنها بر تفسیر واعظانه

صوفیان از قرن دهم، انقلابی در تصوف و عرفان ایجاد کردند که آثار آن در تفاسیر واعظانه نیز نمود جدی یافت و افول این گونه تفسیری را تسریع کرد. اولاً صوفیه هرچند در ابتدا (زمان شاه اسماعیل) گرایش تصوف داشتند، اما در ادامه (زمان شاه طهماسب) با علاقه‌ای که شاه به فقها داشت، از تصوف به فقهت متمایل شدند. (جعفریان، ۱۳۷۹: ۲۱۱/۱، ۲۱۳ و ۲۴۴؛ تنکابنی، ۱۳۸۶: ۳۴۷) ثانیاً ورود صوفیان شیعی به دربار سلاطین، باعث دوری ایشان از زهد اسلاف صوفیه شد. ثالثاً کمرنگ شدن مبانی اصلی و زاهدانه تصوف در روش واعظان، مواعظشان را به محوریت اموری چون فقهت، نزاع کلامی و حتی روضه‌خوانی کشاند. (شاهرودی، ۱۳۹۹: ۵۶۸) رابعاً نزاع‌های کلامی فریقین در دوره صفوی رشد یافت (جعفریان، ۱۳۷۹: ۸۰/۱) و اولویت محافل مذهبی را به خود اختصاص داد. خامساً رشد جریان حدیث‌گرایی در فریقین (اخباریان در تشیع و سلفی‌ها در تسنن)، از سویی مجامع حدیثی متأخران آنها را شکل داد و از سوی دیگر، تفاسیر روایی مانند *نور الثقلین*، *البرهان* و *الدر المنثور* را. ازاین‌رو توجه علما نیز از تفسیر واعظانه به سمت دیگر گونه‌ها، همچون گونه‌های کلامی و روایی تغییر یافت.

تفسیر واعظانه *موهب علیه کاشفی* و ردیه آن در کلام صاحب تفسیر *منهج الصادقین*، نمونه‌ای گویا در تأیید ادعای فوق است. ملافتح‌الله کاشانی در مقدمه تفسیر کلامی *منهج الصادقین*، هدف تفسیر خویش را مقابله با تفسیر *موهب علیه* معرفی کرده که شیوه نگارش آن را پسندیده، اما متن را مخالف مذهب شیعه می‌پندارد. در اندیشه وی، ظاهر تفسیر *موهب علیه* مزین به نقوش جمیله و باطنش مملو از سموم عقاید قاتله است،



بنابراین نام تفسیر خود را «*منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*» نهاد. (کاشانی، ۱۳۱۳: ۴/۱) مقایسه فوق، آشکارا تمایل دانشجویان به تفاسیر غیرواعظانه را در آغاز دوره افول این گونه تفسیری به نمایش می‌گذارد.

پس از انقراض صفویان، وضعیت عرفان و تصوف در ایران به گونه‌ای نابسامان بود که به انکار و آزار اهل عرفان می‌انجامید. محققان دلیل این اوضاع را بی‌اعتنایی پادشاهان زندیه به موضوع عرفان و تصوف دانسته‌اند که دست‌کم تا پایان حکومت کریم‌خان زند ادامه داشته و موجب شد تا بزرگان سلاسل صوفیه یا کوچ کرده، از ایران رفتند، و یا به انزوا کشیده شدند و جز یکی دو سلسله، مابقی (حتی نعمت‌اللهی‌ها) در گمنامی کامل به سر بردند. (شیروانی، ۱۳۴۸: ۲۶-۲۸، ۸۶) تصوف قاجار نیز چونان تصوف نیمه دوم صفویه و تمام دوران زندیه، همچنان رو به افول می‌نمود. (صفا، ۱۳۷۸: ۷۸/۴) در دوران قاجار (قرن ۱۲ و ۱۳) دیگر خبری از مبانی والای صوفیه و منش صوفیان نخستین و سده‌های میانی برجای نمانده بود و صوفیان آشکارا طریقت را مقابل شریعت قرار داده بودند. از این رو همواره علما و مخصوصاً فقها، با صوفیان در نزاع بودند. (ملکم، ۱۳۶۲: ۲۱۵/۲؛ معصوم علی‌شاه، ۱۳۴۵: ۱۷۴/۳) بدیهی است چنین اوضاعی، تفاسیر واعظانه گره‌خورده با عرفان را به انزوا کشید، اما از بین نبرد. تفاسیر منظوم «نور علی‌شاه» و «صفی علی‌شاه» (م ۱۳۱۶ق) که گرایش واعظانه دارند (شاهرودی، ۱۳۹۹: ۵۷۸)، زائیده این دوران هستند؛ هرچند نسبت به تفاسیر واعظانه سده‌های میانی، ضعیف و بعضاً آلوده به فساد صوفیه دوره قاجارند. به‌عنوان نمونه، صفی علی‌شاه در مذمت عقل و برهان و نیز تأیید کشف و شهود این گونه سروده است: «کرده سهم فیلسوفان را دلیل / سهم صوفی کشف قلب است ای خلیل / خلق را از سهم صوفی بهره نیست / زان‌که کس را آن دل و آن زهره نیست / زآنچه او گوید بدر زهره‌ات / پس دهد از نقل و برهان بهره‌ات». (صفی علی‌شاه، ۱۳۷۸: ۱۶) یا به رجحان طریقت بر شریعت پرداخته، پیرامون زکات می‌نویسد: «در شریعت بذل عشر است از منال / در طریقت بذل جان بر ذوالجلال». (همان، ۲۳)

از آنجا که تفاسیر واعظانه فریقین یا در منطقه آسیای میانی (ایران و افغانستان امروزی) و یا در آسیای صغیر (ترکیه امروزی) به منصفه ظهور آمده‌اند و پیش‌تر شرایط تصوف در ایران

بررسی شد، شایسته است جهت جریان‌شناسی عرفانی و تطبیقی تفاسیر واعظانه فریقین، وضعیت تصوف در آسیای صغیر (حاکمیت سنیان عثمانی) نیز بررسی و تحلیل شود.

۲-۳. صوفیه آناتولی در دوره عثمانی و تأثیرات آنها بر تفسیر واعظانه

منطقه آسیای صغیر پیش از عثمانیان در سلطه سلجوقیان قرار داشت که وابسته به خلافت عباسیان بودند و از این رو، مکتب آنها نزدیک به مکتب بغداد است و همچنین در فقه، حنفی مذهب‌اند. پس از سلجوقیان، ترکان عثمانی بر آسیای صغیر غالب شده، مناطق امپراتوری خود را به اروپا و آفریقا افزایش دادند و برای مدت حدود ششصدسال بر آسیای صغیر حکمرانی کردند. در دوره سلجوقیان و بیشتر از آن، در امپراتور عثمانی (جمعاً بالغ بر هشت سده)، رابطه حکام با صوفیان، رابطه مطلوبی بوده (شیردل و رازنهان، ۱۳۹۰: ۱۳۰ و ۱۵۲) و این منطقه، استعداد رشد و بالندگی تصوف را داشته است. مهم‌ترین دلایل آن عبارت‌اند از:

۱- سابقه معنوی این منطقه که از زمان پیش از اسلام، حاوی صدها معبد، صومعه و محل اعتکاف بوده و این منطقه را برای سکونت علاقمندان به عرفان و رهبانیت، به مکانی مناسب تبدیل کرده بود. (ارول، ۱۳۸۲: ۴۱۹)

۲- هجوم مغولان به ایران باعث شد تا برخی از صوفیان (مخصوصاً مشایخ کُبرویه) از ایران به سمت غرب فرار کرده و ساکن آناتولی شوند. (شیردل و رازنهان، ۱۳۹۰: ۱۳۰ و ۱۵۲؛ ارول، ۱۳۸۲: ۴۱۹)

۳- پادشاهان و امیران آسیای صغیر از تصوف و مشایخ آن به شدت حمایت کرده و احترامی خاص (از جنس احترام مرید به شیخ) برای آنها قائل بودند. (نجم رازی، ۱۳۹۲: ۲۰؛ ارول، ۱۳۸۲: ۴۱۹)

۴- شخصیت مقبول صوفیان میان مردم و روحیه مبارزه ایشان با ظلم و ظالم که به تهییج مردم نسبت به شرکت در جنگ‌ها می‌انجامید، فرصتی برای شاهان و سیاست‌مداران عثمانی به حساب می‌آمد و باعث می‌شد به طبقه صوفیان و مشایخ آنها قدرت سیاسی نیز اعطا شود. (شیردل و رازنهان، ۱۳۹۰: ۱۳۲)



۵- وجود عارفان برجسته در آن منطقه، مانند ابن عربی، سهروردی، فخرالدین عراقی، اوحدالدین کرمانی، جلال‌الدین محمد بلخی (مولانا)، یونس آمره، اسماعیل حقی بروسوی (صاحب تفسیر واعظانه «روح‌البیان») و ...، به رشد مبانی عرفانی در آن منطقه انجامید.

۶- رشد طریقه‌های گوناگون تصوف، مانند خلوتیه، نقشبندیه، مولویه و مخصوصاً بکتاشیه، به توسعه بیش از پیش تصوف میان ساکنان آسیای صغیر انجامید. (شیردل و رازنهان، ۱۳۹۰: ۳۰؛ ارول، ۱۳۸۲: ۴۲۵) لازم به ذکر است از میان فرق بالا، فرقه نقشبندی - و البته تا حدی نیز بکتاشیه - مقید به رعایت شریعت بودند. (جامی، ۱۳۳۶: ۸۷۳)

از قرن دهم به بعد اما، مواردی به تضعیف تصوف در آسیای صغیر منجر شده است. مهم‌ترین این تهدیدها، مجادلات برخی از علما با صوفیان بود که بعضاً به تکفیر آنها می‌انجامید. موضوع برخی از مجادلات، شبیه موضوع مجادلات فقهای ایران با تصوف دوران صفویه است؛ مانند اعتقاد علما به بدعت چرخ‌زدن و سماع صوفیان. برخی دیگر از انتقادها اما، ناشی از افراط علما و سلفی‌گری ایشان بود که ریشه در آرای افرادی چون ابن تیمیه و محمدبن عبدالوهاب داشت؛ مانند بدعت‌دانستن قرائت آهنگین قرآن، حرام‌دانستن مصرف قهوه و سیگار، حرام‌دانستن زیارت قبور و برت‌های مقدس، عدم جواز لعن یزید، اعتقاد به کفر والدین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، کشته‌شدن حسین علیه السلام توسط شمشیر جدشان و ... باوجود مخالفت‌ها، صوفیان آناتولی همواره در مناسبات اجتماعی و سیاسی نقش‌آفرینی داشته و جلوه‌ای شاخص از خود به نمایش گذاشته‌اند. (ارول، ۱۳۸۲: ۴۲۷) بنابراین اوضاع صوفیان عثمانی، وخامت اوضاع صوفیان صفوی و قاجاری را نداشته و باوجود مخالفت‌ها، با آزادی بیشتری (نسبت به صوفیان ایران) به حیات خود ادامه داده‌اند. مهم‌ترین دلایل این تفاوت، عبارت‌اند از:

۱- توجه به فقها و قدرت‌بخشیدن به آنها در دولت عثمانی بیشتر از دولت صفوی بود.

۲- فقهای شیعه در ایران مخالفت بیشتری با بدعت‌ها داشته‌اند تا فقهای اهل سنت (حنفی) در عثمانی.

۳- تفکرات فرقه‌هایی مانند نقشبندی در دولت عثمانی، تا حدودی اختلافات صوفیان با شریعت‌مداران را تلطیف کرد.

۴- نقشبندیان عثمانی - برخلاف صوفیان شیعی در ایران که تنها راه اصلاح امور را تقابل نظامی با حاکمان می‌دیدند-، با تمسک به آرای فقهای اهل سنت، حاکمان را تأیید کرده و به تعامل با آنها پرداختند. همچنین با ایجاد اصلاحاتی در سلوک صوفیانه خود، از پستوها خارج شده و به فعالیت‌های اجتماعی و حتی اقتصادی پرداختند. (محمدی شرف‌آباد و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۷۶) بنابراین ریشه‌های پیدایش گرایش اجتماعی در تفسیر اهل سنت را می‌توان در مناسبات اجتماعی صوفیان آناتولی یافت.

عوامل بالا باعث شد تا جریان تصوف از قرن نهم به بعد، در جهان تشیع (صفوی) نسبت به جریان مشابه در جهان تسنن (دولت عثمانی) از تزلزل بیشتری برخوردار شود و نتیجه آن در تفسیر واعظانه این دوران، به آنجا رسید که در قرن ۱۱ و ۱۲، تفسیری واعظانه در شیعه نگاشته نشد، اما در همین دوران (از سال ۱۰۹۴ تا ۱۱۱۷) تفسیری فاخر با عنوان *روح البیان* توسط حقی بروسوی در آناتولی به رشته تحریر درآمد که تا اندازه قابل توجهی، ویژگی تفاسیر واعظانه پیش از قرن نهم را دارد.

۲-۴. تأویلات عرفانی تفاسیر واعظانه

هرچند جریان عرفان و تصوف نقش مهمی در تطور تفسیر واعظانه داشته و مفاد مصادیق آن را متأثر از خویش ساخته است، اما تمام مفاسد تفسیر عرفانی را نمی‌توان در تفسیر واعظانه یافت. محققان، آسیب‌های تفسیر عرفانی را شامل مواردی همچون تلقی تجربی از وحی، تکثرپذیری فهم، عقل‌گریزی، تکیه بر کشف و شهود، استناد بی‌ضابطه به روایات، تسامح عقیدتی در تکثر ادیان و تسامح عملی در احکام شرعی می‌دانند (سعیدی روشن و همکاران، ۱۳۹۴: ۳۲۹/۱-۳۵۱) که در این میان، تکیه بر کشف و شهود غیرمعصومانه در تفسیر (ناشی از ذوق و استحسان مفسر)، بیشترین تأثیر مخرب را بر تفسیر واعظانه داشته است. مهم‌ترین دلیل رواج چنین کشفیاتی، بزرگ‌نمایی جایگاه اقطاب و شیوخ صوفیه نزد پیروانشان است که باعث شد تا رأی شخصی آنها در تفسیر اعتبار یافته و حتی به‌عنوان بهترین (یا در مواردی تنهاترین) تفسیر برخی از آیات



به حساب آید. کرامت‌تراشی، استناد به امور بی‌اعتبار مانند رؤیا، رفعت‌بخشی به طریقت و تقابل آن با شریعت نیز از دیگر مواردی است که به تقویت جایگاه اقطاب صوفیه در توده مسلمان یاری رسانده است.

از منظر تأویلات عرفانی و تفسیر ذوقی-عرفانی آیات، تفاسیر واعظانه به دو بخش قابل تقسیم‌اند: بخش نخست، تفاسیری که از ظواهر آیات عدول کرده و صرفاً معانی باطنی ارائه می‌دهند؛ این موضوع در عمده تفاسیر واعظانه سده‌های میانی یافت نشده و بیشتر در تفاسیر عرفانی محض (نظیر تفسیر ابن عربی) وجود دارد. در تعداد محدودی از تفاسیر واعظانه، مفسر در برخی از آیات، پابندی خود به ظواهر آیات را رها کرده، از ظواهر آیات عدول کرده و به معنای باطنی پرداخته است؛ مانند تفسیر حقی بروسوی از ماه و خورشید که معتقد است 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 بروسوی، ۱۴۱۳: ۱۲۹/۵)

بخش دوم، تفاسیر واعظانه‌ای هستند که ضمن پذیرش معنای ظاهری آیات، معانی باطنی را در قالب تأویلات یا لطایف و اشارات عرفانی ارائه داده‌اند که بیشتر تأویلات موجود در تفاسیر واعظانه از این دست است. سیوطی در *الاتقان*، با قولی که از ابن عطا آورده، گویا در پی زدودن غبار تهمت بطن‌گرایی از تفاسیر اینچنینی صوفیان برآمده است. وی ضمن نقل گفتار ابن عطا، معتقد است تفاسیر غریب و نامأنوس صوفیان و عارفان از آیات، به معنای احاله ظاهر نبوده و تنها مفهومی باطنی است، در حالی که احاله زمانی است که بگویند جز این معنای باطنی، معنای دیگری نیست و صوفیان چنین ادعایی ندارند. (سیوطی، ۱۴۱۶: ۴۸۸/۲) به عقیده نگارندگان، ادعای سیوطی ناظر به تفاسیر واعظانه است تا عرفانی؛ چه اینکه در تفاسیر عرفانی محض (مانند تفسیر ابن عربی و بخش‌هایی از تفسیر ملاصدرای)، معمولاً معنایی جز معنای باطنی ارائه نشده است.

در تفاسیر واعظانه، پذیرش معنای ظاهری و ارائه معنای باطنی -البته به شرطی که مخالف عقل و شرع نباشد- مقبول است؛ حتی اگر ناشی از ذوق و استحسان مفسر باشد؛ زیرا مفسر اولاً مخالفتی با ظاهر کلام خدا نکرده، ثانیاً برداشتی اندرزی از آن داشته و در پی انتقال مواعظی است که هم‌سو با روح قرآن است. بیرون‌کشیدن مواعظ از دل آیاتی

که در ظاهر نشانی از موعظه ندارند، بزرگ‌ترین تأثیری است که مبانی عرفانی مقبول و ممدوح بر تفاسیر واعظانه داشته است. لازم به ذکر است تحسین تأثیر یادشده، تأویلات مذموم را که مخالف عقل و شرع باشند، شامل نمی‌شود.

۳. جریان‌شناسی تطبیقی تصوف در تفاسیر واعظانه فریقین

تصوف فریقین در ابتدا دنباله‌روی اسلاف صالح از بزرگان اسلام بوده است؛ هرچند در همان دوران نوپایی نیز وجود برخی از نظرات و شطحیات، باعث تکفیر، ضرب و شتم و محکومیت به اعدام برخی از صوفیان همچون ابوالحسین نوری، منصور حلاج، ابن عطا و مانند آنها شده بود. (سراج، ۱۳۸۰: ۴۹۲-۵۰۰؛ خرکوشی، ۱۹۹۹: ۲۸۶) زهد و تقوای صوفیان آن زمان از یک‌سو و شیرینی روش تبلیغ با لطایف عرفانی از سوی دیگر، همواره باعث اقبال عمومی از این طبقه بوده است. همچنین از آنجا که بیشتر صوفیان از بغداد گرفته تا نیشابور، حتی در آوازخوانی قوالان در مجالس سماع، به موعظه مردم نیز پرداخته و بلکه در آن متبحر بودند (پورجوادی، ۱۳۸۲: ۳۸۵)، به زودی توانستند خود را به‌عنوان اخلاف صالح بزرگان دین، در قلوب توده مسلمان جای دهند. ظهور فرقه کرامیان با آنچه از روش فصّالی آنها بیان شد نیز مزید بر علت بوده و به گسترش روش صوفیانه آمیخته با وعظ توده جامعه انجامید.

این دستاورد، از آفاتی نظیر شیخ‌گرایی، فرقه‌سازی و مانند آن مصون نماند، اما توانست جایگاه پذیرفته‌شده‌ای نزد جامعه برای خود ایجاد کرده و با اقتناع روحی مخاطب، با او ارتباط برقرار کرده و در جان او رخنه نماید. برخی از محققان معتقدند اقتناع، اوج مبحث ارتباطات بوده و «ارتباط اقناعی» را با عنوان دیگر «ارتباط متعالی» می‌شناسند. (متولی، ۱۳۸۴: ۷۴) ایشان هدف از اقتناع را ترغیب (آماده‌سازی، انگیزه‌سازی و برانگیختن مخاطبان در راستای تحقق اهداف عمدتاً تبلیغی) مخاطب می‌دانند؛ با استفاده از ابزارهایی نظیر شعر، موسیقی، آواز و ... (همان، ۶۵) فارابی همچنین، روش‌های اقناعی (مخصوصاً تأکید بر مقبولات و مشهورات) را بهترین روش برای آموزش عامه مردم می‌داند (فارابی، ۱۹۹۶: ۴۷؛ همو، ۱۴۰۸: ۳۲۴) که توانایی درک منطقی مسائل پیچیده را ندارند. (همو، ۱۳۷۶: ۲۵۵)



با توجه به آنچه پیرامون اقناع گذشت، می‌توان گفت واعظان صوفی، ضمن بهره‌گیری از ابزارهایی همچون شعر، موسیقی و حتی آواز (در روش فصالان و قوالان)، سعی در اقناع افکار عمومی و برانگیختن عواطف مخاطبان خود داشته‌اند و تا حد قابل قبولی نیز توفیق یافتند. برخی از محققان در تأیید این ادعا، رویکرد واعظانه را ناشی از به‌کارگیری روش‌های اقناعی در راستای رفع نیاز مخاطبان دانسته‌اند (مفیدی و دیگران، ۱۳۹۸: ۸۴). حالت اقبال از واعظان زاهد روی‌گردان از دنیا و اصل به عالم حقیقت (البته با شدت و حدت متفاوت)، دست‌کم تا قرن هشتم (اوج دوران شکوه تفسیر واعظانه) ادامه یافته و پس از آن کم‌کم رو به زوال رفته است، تا جایی که در قرن دهم، عملاً جایگاه اجتماعی آنها بیشتر در دولت شیعی صفوی و کمتر از آن، در امپراتوری سنی عثمانی، کاملاً دگرگون شده است.

محققان معتقدند دلیل دگرگونی عرفان، پس از دوره صفوی عبارت است از: ۱- از دست رفتن برجستگی غالب اقطاب متصوفه و غرق شدن در آداب، ظواهر و بدعت‌ها، ۲- ظهور اندیشمندانی که عملاً در هیچ سلسله‌ای از تصوف نبودند، اما بیش از اقطاب صوفیه آن زمان به عرفان نظری آگاه بودند، و ۳- تخطئه صوفیه از سوی برخی از فقها که اهل سیر و سلوک در عرفان عملی نیز بودند، بدون اینکه جایگاهی در سلسله صوفیان داشته باشند. (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۴۰/۲)

دلیل دیگری که می‌توان به دلایل بالا اضافه کرد، آمیختگی عرفان با فلسفه است که از ابداعات ملاصدرا به‌شمار می‌رود. وی بین فلسفه، حکمت، عرفان و کلام جمع کرد و مطالب نامنظم و غیربرهانی عرفای پیش از خود (حتی در کشف و شهود) را صورت برهانی داد. مبحث «حرکت در جوهر اصل» از مباحثی است که از سوی صدرالمآلهین صورت برهانی یافت (لاهیجی، بی‌تا، ۱۰، ۳۲ و ۴۱) کتاب حکمت متعالیه ملاصدرا نیک نشان می‌دهد مطالب عرفانی از انتزاع کامل عقلی برخوردار نبوده و می‌توان برای بسیاری از کشفیات عارفانه نیز دلایل استوار فلسفی تصور کرد. برخی از محققان معتقدند تصور انتزاع فلسفه از عرفان، تصویری واهی بوده و حمله امثال فخررازی و غزالی به فلسفه نیز، با هدف تقرب به جهال عامی صورت گرفته؛ هرچند خود آن عارفان نیز بیشتر از مواهب عرفان عملی برخوردار بوده‌اند تا عرفان نظری. (همان، ۳۱)

بنا بر آنچه گذشت، دست‌کم پس از ملاصدرا نمی‌توان عرفان را مقابل فلسفه قرار داد و این انقلابی عظیم در عرفان ایجاد کرد که آثار آن تا دوران معاصر نیز ادامه یافت و امروزه بزرگانی هستند که هم‌زمان، هم اصولی هستند، هم فیلسوف و هم عارف زاهد صوفی (به معنای واقعی کلمه و نه به معنای دوران انحطاط تصوف). نمونه برجسته آن در عصر امروز، افرادی چون سیدعلی قاضی، امام خمینی، علامه طباطبایی و مانند آنهاست.

نتیجه‌گیری

۱- روش صوفیان نخستین، روش زاهدانه انبیا و اولیای خدا بود که ضمن بی‌اعتنایی به دنیا و توجه به مرگ و معاد، به مکارم والای اخلاقی و انجام تشریعات الهی اهتمام می‌ورزیدند. از این رو صوفیان نخستین توانستند عموم مردم را -که علاقمند به بزرگان اسلامی و کردار زاهدانه ایشان بودند- به خود جذب نمایند. تفاسیر این طبقه از صوفیان همانند اسلاف صالح خویش، لباسی واعظانه بر تن داشته و از هر مناسبتی جهت ایراد اندرز به مخاطبان و تبلیغ مواعظ عالیه قرآنی استفاده می‌کردند.

۲- صوفیان سده‌های میانی علاوه بر عرفان و تصوف، در ادبیات و سخنوری نیز تبحر یافته و با عنوان واعظ شناخته شدند. برخی از روش‌های تبلیغ و بیان موعظه از سوی ایشان مانند داستان‌سرایی، قوالی و فصالی همراه با آوازی خوش و گوش‌نواز، اقبال عمومی را به خود جلب کرده، بلکه به «اقناع» مخاطبان انجامید که در علم ارتباطات، به‌عنوان برترین شیوه برقراری ارتباط، نامبردار است.

۳- اقبال عمومی از صوفیان، جایگاهی ویژه برای این طبقه ایجاد کرد تا اینکه قول و فعل آنها هم‌تراز معصوم تصور شده و از این رو، ذوقیات و استحسانات برخاسته از کشف و شهود ایشان، به‌عنوان دلیلی شرعی-اقناعی در تفاسیر واعظانه راه یافت. البته تفاسیر واعظانه به‌جز آسیب‌اخیر، از سایر آسیب‌های تفسیر عرفانی مبتنی بر کشف و شهود، مصون ماندند.

۴- تأویلات موجود در تفاسیر واعظانه از دو منظر با تأویلات تفسیر عرفانی متفاوت است: نخست اعراض تفسیر واعظانه از تأویلات مخالف با شریعت و دوم، پایبندی به ظواهر آیات، تفسیر آیات با توجه به ظاهر و سپس بیان اشارات عرفانی به‌عنوان مفاهیم



ثانویه. اندک تفاسیر واعظانه که از ظاهر آیات عدول کرده و مراد آیات را تنها معانی باطنی و عرفانی پنداشته‌اند، به‌عنوان موارد استثنا شناخته شده و نمی‌توان عدول از ظاهر را شاخصه‌ای فراگیر برای تفسیر واعظانه برشمرد.

۵- پذیرش معنای ظاهری و ارائه معنای باطنی، به‌شرطی که مخالف عقل و شرع نباشد، در تفاسیر واعظانه، مقبول است، حتی اگر ناشی از ذوق و استحسان شخص مفسر یا مشایخ وی از صوفیه باشد؛ زیرا مفسر اولاً مخالفتی با ظاهر آیات نداشته، ثانیاً برداشتی اندرزی از آن ارائه داده و در پی انتقال مواعظی است که هم‌سو با روح قرآن‌اند.

۶- گسترش مفاهیم عرفانی (مخصوصاً از نوع عرفان عملی) تا قرن نهم در فریقین، موجبات پیدایش نمونه‌هایی فاخر از تفسیر واعظانه را فراهم آورده است، تا جایی که اوج شکوه این گونه تفسیری با اوج شکوه جریان عرفان و تصوف (سده‌های میانی) مقارن است. اما پس از آن، دوران افول خویش را تجربه کرده و تضعیف تصوف در صفویه و عثمانی، باعث افول تفسیر و تفاسیر واعظانه شده است.

۷- در دوران صفویه به دلیل دگرگونی اوضاع تصوف در ایران، مجال صوفیان برای نگارش تفاسیر واعظانه از دست رفته و قرن ۱۱ و ۱۲، از تفسیر واعظانه شیعه خالی مانده است. دلایل دگرگونی تصوف در دوران صفویه عبارت‌اند از: الف) تنزل جایگاه شیخ و پیر و مانند او که بزرگ صوفیان بودند و علاقه حکام به فقها، به جایگزینی فقیهان در جایگاه صوفیان منتج شد. ب) ورود صوفیان شیعی به دربار سلاطین، که باعث فاصله گرفتن از زهد اسلاف صوفیه و تزلزل جایگاه اجتماعی ایشان شد. ج) کمرنگ شدن مبانی اصلی و زاهدانه تصوف در روش واعظان، مواعظشان را به اموری همچون فقاقت، نزاع کلامی و حتی روضه‌خوانی محدود ساخت. د) نزاع‌های کلامی (بعضاً تکفیری) در فریقین، که مجال خودنمایی صوفیان و آثار واعظانه ایشان را از بین برد. ه) رشد جریان حدیث‌گرایی، از سویی مجامع حدیثی متأخران را رقم زد و از سوی دیگر، تجدید حیات تفاسیر روایی این دوران را.

۸- پس از دولت صفوی، صوفیان در ایران (مرکز تشیع) همواره با مخالفت علما و حکام در مقابله با آفاتی نظیر شیخ‌گرایی، قطب‌محوری و تقابل طریقت با شریعت مواجه

بودند. تفاسیر واعظانه این دوران نیز از این آفات بی‌نصیب نمانده و در مقایسه با نمونه‌های مشابه در سده‌های میانی، تنزلی آشکار یافتند.

۹- بزرگان دولت عثمانی (هم‌زمان با افول تصوف در دولت صفوی) تسامح بیشتری با صوفیان داشته و بالکان را به منطقه‌ای مناسب برای رشد این طبقه مبدل کردند. اما مخالفت‌هایی از سوی دو گروه فقها و سلفیان با صوفیان آسیای صغیر صورت گرفته که شدت و حدت آن در مقایسه با دولت‌های هم‌عصر حاکم بر ایران بسیار کمتر است. از این رو افول تصوف در بالکان کمتر از ایران بوده و تفسیر واعظانه‌ای همچون روح البیان حقی بروسوی، نتیجه رونق کمابیش عرفان در آن منطقه بوده است.

۱۰- گرایش صوفیان آناتولی به مسائل اجتماعی در اواخر دولت عثمانی توانست تفاسیر اجتماعی را در این منطقه جایگزین تفاسیر واعظانه کرده و بعدها، تفاسیری همچون «المنار» و «فی ظلال القرآن» را در قالب تفسیر اجتماعی ارائه دهد.

۱۱- در جهان تشیع، اضمحلال اقطاب متصوفه و غرق‌شدن در آداب، ظواهر و بدعت‌ها، ظهور اندیشمندان غیرصوفی و در عین حال متخصص در عرفان نظری، تخطئه صوفیه از سوی فقهای که اهل سیر و سلوک در عرفان عملی نیز بودند و تأثیر ملاحظه‌درا در پیوند عرفان و فلسفه، عرفان را در سده‌های متأخر وارد مرحله نوینی از حیات خویش کرد تا اینکه در دوران معاصر، تفاسیر واعظانه متأثر از تحولات اخیر، با ترمیم نقاط ضعف خود پیرامون تأویلات عرفانی، در قالب تفاسیر تربیتی و هدایتی، بازتولد یافت که نمونه‌های آن در تشیع، قوی‌تر از تسنن است. دلیل این برتری، ترمیم ریشه‌ای تصوفی است که در قرون متأخر شیعی، آسیب بیشتری نسبت به آثار مشابه در تسنن دیده بود.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغة.
۳. ابن ابی جمهور، محمدبن علی (۱۴۰۵ق)، عوالی اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة، تحقیق: مجتبی عراقی، قم: سیدالشهداء علیه السلام.
۴. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، قم: نشر أدب الحوزة.
۵. ابن حوقل، محمدبن حوقل (۱۹۶۷)، صورة الارض، تحقیق: کرامرز، لیدن: بریل.
۶. ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون (۱۳۶۹)، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمدپروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. ابن عربی، محمدبن علی (۱۴۱۴ق)، الوصایا لابن عربی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۸. ارول، محمود قلیچ (۱۳۸۲)، «تصوف در آسیای صغیر و بالکان»، دانشنامه جهان اسلام، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، جلد ۷، ص ۴۱۹-۴۳۱.
۹. اسعدی، علی (۱۳۹۴)، «مدل تفسیری تربیتی»، رساله دکتری، دانشگاه قم.
۱۰. پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۲)، «تصوف از ابتدا تا پایان قرن ششم»، دانشنامه جهان اسلام، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، جلد ۷، ص ۳۸۱-۳۸۷.
۱۱. پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۴)، آشنایان ره عشق، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. تنکابنی، محمدبن سلیمان (۱۳۸۶)، قصص العلماء، تحقیق: محمدرضا برزگر، عفت کرباسی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۳. جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۳۶)، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح: مهدی توحیدی پور، تهران: محمودی.
۱۴. جعفریان، رسول (۱۳۷۹)، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۵. حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی (۱۴۱۳ق)، روح البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالفکر.
۱۶. حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶)، مبانی عرفان و احوال عارفان، تهران: اساطیر.
۱۷. خرکوشی، عبدالملک بن محمد (۱۹۹۹)، تهذیب الأسرار، تحقیق: بسام محمّد بارود، ابوظبی: المجتمع الثقافي.
۱۸. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۸)، جریان شناسی فکری ایران معاصر، قم: مؤسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی.
۱۹. خیاطان، قدرت الله؛ دلاور، سیدحمید (۱۳۹۰)، «تشکیکی در تقسیم بندی معروف مکاتب تصوف و عرفان بغداد و خراسان»، تاریخ فلسفه، بنیاد حکمت اسلامی صدر، شماره اول، ص ۲۳-۴۸.
۲۰. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، لغت نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۲۱. راداکریشنان، سروپالی و دیگران (۱۳۶۷)، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ترجمه خسرو جهانداری، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ق)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، دمشق: دارالقلم، بیروت: دارالشامیه.
۲۳. زبیدی، سیدمحمدمرتضی الحسینی (۱۴۰۸ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق: مصطفی حجازی، بیروت: دارالهدایه.
۲۴. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۶)، جست و جو در تصوف، تهران: امیرکبیر.
۲۵. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۶)، رسائل حکیم سبزواری، تعلیق و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: اسوه.
۲۶. سراج، عبدالله بن علی (۱۳۸۰ق)، اللمع فی التصوف، تصحیح: عبدالحمید محمود، طه عبدالباقی سرور، قاهره: دارالکتب الحدیث.
۲۷. سعیدی روشن، محمدباقر و همکاران (۱۳۹۴)، آسیب شناسی جریانات تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۸. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۱۶ق)، الإیتقان فی علوم القرآن، تحقیق: سعید المندوب، بیروت: دارالفکر.
۲۹. شاهرودی، عبدالوهاب (۱۳۹۹)، سیر تحول فهم متن، تهران: نشر خاموش.
۳۰. شریفی، محمد؛ حسین زاده، اکرم (۱۳۹۴)، «معرفی و سیر تطوّر تفاسیر واعظانه شیعه»، شیعه پژوهی، شماره ۵، ص ۱۰۹-۱۳۵.
۳۱. شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۷)، قلندریه در تاریخ، تهران: سخن.
۳۲. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۴۰۴ق)، الممل والنحل، بیروت: دارالمعرفة.
۳۳. شیردل، تقی؛ رازنهان، محمدحسن (۱۳۹۰)، «بررسی نقش و کارکرد طریقت های صوفی در امپراطوری عثمانی با تأکید بر طریقت بکتاشیه»، تاریخ اسلام در آینه پژوهش، شماره ۳، ص ۱۲۹-۱۵۹.
۳۴. شیروانی، زین العابدین بن اسکندر (۱۳۴۸)، حدائق السیاحه، مقدمه: حسین تابنده گنابادی، تهران: دانشگاه تهران.
۳۵. صفا، ذبیح الله (۱۳۷۸)، تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی، تهران: فردوس.
۳۶. صفی علی شاه، محمدحسن بن محمدباقر (۱۳۷۸)، تفسیر قرآن صفی علی شاه، تهران: منوچهری.
۳۷. فارابی، محمدبن محمد (۱۳۷۶)، سیاست المدنیة، ترجمه حسن ملک شاهی، تهران: سروش.
۳۸. فارابی، محمدبن محمد (۱۴۰۸ق)، المنطقیات، محمدتقی دانش پژوه، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۳۹. فارابی، محمدبن محمد (۱۹۹۶)، احصاء العلوم، تحقیق: علی بوملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۴۰. فارسی، عبدالغافرین اسماعیل (۱۳۶۲)، المنتخب من السیاق لتاریخ نیسابور، تصحیح: محمدکاظم المحمودی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.



۴۱. فخررازی، محمدبن عمر (۱۴۰۲ق)، اعتقاد المسلمین و المشرکین، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۲. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، قم: دار الهجره.
۴۳. کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله (۱۳۱۳)، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
۴۴. کاشفی سبزواری، ملاحسین بن علی (۱۳۷۹)، جواهر التفسیر، تحقیق: جواد عباسی، تهران: میراث مکتوب.
۴۵. لاهیجی، محمدجعفر بن محمدصادق (بی‌تا)، شرح رساله المشاعر ملاصدرا، تعلیق، تصحیح و تقدیم: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر.
۴۶. متولی، کاظم (۱۳۸۴)، افکار عمومی و شیوه‌های اقناع، تهران: بهجت.
۴۷. محمدی شرف‌آباد، هومان؛ اعرابی هاشمی، شکوه السادات؛ ترابی فارسانی، سهیلا (۱۳۹۸)، «گفتمان فکری-سیاسی طریقت نقشبندیه در عصر تیموریان»، مطالعات تاریخ اسلام، شماره ۴۱، ص ۱۵۵-۱۷۹.
۴۸. مطهری، مرتضی (۱۳۶۷)، آشنایی با علوم اسلامی (کلام-عرفان-حکمت عملی)، تهران: صدرا.
۴۹. معصوم علی‌شاه، محمد معوم بن زین‌العابدین (۱۳۴۵)، طرائق الحقائق، تصحیح: محمدجعفر محبوب، تهران: بارانی.
۵۰. مفیدی، صدیقه؛ قاسم‌پور، محسن؛ فهیمی‌تبار، حمیدرضا (۱۳۹۸)، «بررسی و تحلیل برخی عناصر فرهنگی در ترجمه تفسیر طبری»، مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، شماره ۴، ص ۶۹-۹۰.
۵۱. مقدسی، محمدبن احمد (۱۳۶۱)، أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، ترجمه علینقی منزوی، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
۵۲. ملکم، جان (۱۳۶۲)، تاریخ ایران، ترجمه اسماعیل حیرت، چاپ افست، تهران: بی‌نا.
۵۳. میهنی، محمدبن منور (۱۳۶۷)، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
۵۴. نجم رازی، عبدالله بن محمد (۱۳۹۲)، مرصاد العباد، تصحیح: محمدامین ریاحی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵۵. نوربخش، جواد (۱۳۸۰)، جنید، تهران: بلدقلم.
۵۶. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۵۸)، کشف المحجوب، تصحیح: والتین ژوکوفسکی، تهران: طهوری.