

The Reception and Transformation of Mulla Hossein Kashfi's *Mavāheb-e 'Alīyya* in Early Safavid Persian Shi'i Qur'anic Commentaries: A Comparative Intertextual Analysis

Mohammadreza Movahedi 

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Qom University, Qom, Iran; mr.movahedi@qom.ac.ir

Article Type
Research Article

Article History

Received
July 10, 2022
Revised
March 10, 2023
Accepted
March 15, 2023
Published Online
December 22, 2025

Keywords

Mavāheb-e 'Alīyya,
Hossein Kashfi,
Persian Shi'i *Tafsīr*,
Safavid Qur'anic Exegesis;
Intertextuality,
Qur'anic Translation.

ABSTRACT

This article examines the reception, adaptation, and transformation of Mulla Hossein Kashfi's Persian Qur'anic commentary, the *Mavāheb-e 'Alīyya*, within early Safavid Shi'i exegetical literature. Focusing on three major Persian commentaries—*Tarjumat al-Khavāṣ* by Ali b. Hasan Zavāri (947 AH), *Manhaj al-Ṣādeqin* by Mulla Fathallah Kashani (d. 988 AH), and the *Tafsīr* of Sharif Lahiji (d. 1090/1095 AH)—the study demonstrates that Kashfi's work served as a foundational exegetical matrix for later Shi'i Persian *Tafsīr*, despite the confessional tensions surrounding his Sunni affiliation. Through a systematic textual comparison, the article argues that Kashfi's influence extended beyond mere stylistic imitation to fundamentally shape translation practices, interpretive frameworks, and the ethical–mystical vocabulary of Safavid Shi'i Qur'anic discourse.

Cite this Article: Movahedi, M. R. (2025). The Reception and Transformation of Mulla Hossein Kashfi's *Mavāheb-e 'Alīyya* in Early Safavid Persian Shi'i Qur'anic Commentaries: A Comparative Intertextual Analysis. *Literary Text Research*, 29(106), 125-154. <https://doi.org/10.22054/ltr.2023.68988.3585>



© 2025 by Allameh Tabataba'i University Press

Print ISSN: 2251-7138 Online ISSN: 2476-6186

Publisher: Allameh Tabataba'i University Press

Homepage: <https://ltr.atu.ac.ir>

DOI: 10.22054/ltr.2023.68988.3585



ATU
PRESS



Introduction

Mulla Hossein Va'ez Kashfī (d. 910 AH) occupies a pivotal yet ambivalent position in the intellectual history of Persian Islamic literature. A prolific author of the late Timurid period, Kashfī produced works spanning Qur'anic exegesis, ethics, mysticism, and literary prose, many of which enjoyed sustained circulation well into the Safavid era. Among these, his *Manābeḥ-e 'Alīyya*—a concise Persian commentary on the Qur'an completed between 897 and 899 AH—achieved exceptional popularity across the Persian-speaking Islamic world.

The Safavid adoption of Twelver Shi'ism as the state religion, however, introduced new doctrinal boundaries that complicated Kashfī's reception. His perceived Sunni orientation rendered his works theologically suspect in certain Shi'i scholarly circles, prompting both criticism and selective appropriation. Nevertheless, manuscript evidence and later Persian commentaries reveal that the *Manābeḥ-e 'Alīyya* remained an indispensable exegetical reference throughout the Safavid period.

This article addresses a critical gap in scholarship by examining how Shi'i commentators of the Safavid era engaged with Kashfī's *Tafsīr* in practice, moving beyond mere assessments of his confessional identity. It investigates how Kashfī's language, exegetical strategies, and mystical sources were transmitted, modified, or reframed within Shi'i Qur'anic discourse, and what this process reveals about the dynamics of continuity and transformation in the Persian *Tafsīr* tradition.

Literature Review

Existing scholarship on Kashfī has primarily focused on biographical reconstruction, bibliographical surveys, or debates concerning his sectarian affiliation. While these studies have clarified the scope of his oeuvre and its diffusion, they have rarely examined the concrete mechanisms through which his exegetical writings informed later Shi'i tafsirs.

Studies of Persian Qur'anic translation and exegesis—most notably those by Āzarnoush and Iyāzi—have noted verbal and stylistic parallels between *Manābeḥ al-'Alīyya* and Safavid commentaries such as *Tarjumat al-Khavaṣṣ* and *Manhaj al-Ṣādeqīn*. However, these observations are generally presented as peripheral remarks within broader surveys and have not been systematically theorized as evidence of deep intertextual dependence.

Moreover, encyclopedic treatments of Shi'i tafsīr tend to emphasize doctrinal distinctiveness, often overlooking the extent to which Shi'i exegetes inherited and reworked earlier Persian Sunni or ecumenical traditions. As a result, the role of *Manābeḥ al-'Alīyya* has remained under-theorized, frequently reduced to a stylistic influence rather than recognized as a structural and conceptual foundation.

This study contributes to the field by foregrounding Kashfi's tafsir as a central intertext in early Safavid Shi'i exegesis and by analyzing the diverse strategies through which later commentators negotiated its authority.

Methodology

The research adopts a comparative intertextual approach, combining close textual analysis with source criticism. Three representative Safavid-era Persian commentaries were selected based on chronological proximity to Kashfi, exegetical significance, and demonstrable engagement with *Mavābeḥ al-'Alīyya*:

1. *Tarjomat al-Khavāṣ* by Ali b. Hasan Zavāri
2. *Manhaj al-Ṣādeqīn* and its abridgment by Mulla Fathallah Kashani
3. The Persian tafsir of Sharif Lahiji

Selected Qur'anic passages were compared across these works with attention to:

- Lexical and syntactic features of Qur'anic translation
- Structural organization of exegetical units
- Incorporation of mystical authorities and ethical narratives
- Citation practices and degrees of attribution
- Patterns of omission, adaptation, and ideological reframing

This method allows for distinguishing between explicit citation, implicit borrowing, and editorial transformation, thereby illuminating varying modes of reception and reinterpretation.

Conclusion

The analysis demonstrates that *Mavābeḥ al-'Alīyya* exerted a profound and sustained influence on early Safavid Shi'i Persian tafsir. Zavāri's *Tarjomat al-Khavāṣ* emerges as the closest textual heir to Kashfi, reproducing large portions of his translations and exegetical formulations while supplementing them with Shi'i traditions. Kashani's *Manhaj al-Ṣādeqīn*, though more expansive and explicitly Shi'i in orientation, likewise relies heavily—often without attribution—on Kashfi's language, mystical sources, and interpretive frameworks. Lahiji, by contrast, represents a more selective and critically mediated engagement, acknowledging Kashfi while integrating his material within a stricter Shi'i hermeneutical framework.

These findings challenge rigid sectarian models of intellectual history and highlight the permeability of exegetical traditions in early modern Iran. Kashfi's tafsir was not merely tolerated but actively appropriated, reshaped, and redeployed within Shi'i scholarship.

Recognizing this layered reception allows for a more nuanced understanding of Persian Qur'anic exegesis as a cumulative and dialogical tradition that transcended confessional boundaries while negotiating them from within

بهره برخی مفسران شیعی از مواهب کاشفی

دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه قم، قم، ایران؛ mr.movahedi@gom.ac.ir

محمد رضا موحدی*

چکیده

فهرست بلندی از تفاسیر شیعی فارسی که از ایران عهد صفوی تاکنون به نگارش درآمده، گواه بر تأثیری است که ملاحسین کاشفی از طریق تفسیر مواهب علیّه بر آنها داشته است. در این مقاله، با تکیه بر سه تفسیر دوره صفوی که به زمان تألیف مواهب و مؤلف آن نزدیکتر بوده‌اند، این بهره‌گیری‌ها پیگیری شده است. تفاسیری چون:

۱. تفسیر ترجمه الخواص یا تفسیر زواره‌ای از علی بن حسن زواره‌ای (نگارش در ۹۴۷ هجری).

۲. تفسیر منهج الصادقین تألیف ملافتح‌الله کاشانی (م. ۹۸۸ ق.) و خلاصه آن.

۳. تفسیر شریف لاهیجی اثر شیخ محمد بن شیخ علی لاهیجانی (م. ۱۰۹۰ یا ۱۰۹۵ ق.).

آنچه در این پژوهش به شیوه مطالعه تطبیقی بر چند متن ادبی - دینی، رخ می‌نمایاند این است که با توجه به حضور پیدا و پنهان مواهب در ترجمه الخواص، می‌توان سهم تفسیر کاشفی را در اثر تفسیری زواره‌ای، بیش از سایر مآخذ دانست، با این امتیاز که در عین اعتدال مذهبی، در مواردی که از کاشفی نقل با مآخذ می‌کند، جانب انصاف و ادب را نیز پاس می‌دارد؛ اما فتح‌الله کاشانی در منهج، با این که در بخش ترجمه آیات و ذکر اقوال اخلاقی یا عرفانی در تفسیر، بسی بیش از زواره‌ای، به مواهب علیّه اتکا داشته و منقولات مواهب را در منهج درج کرده است؛ اما نسبت به کاشفی کم‌لطفی‌ها داشته است. همچنین غیر از تفسیر لاهیجی، در بسیاری دیگر از تفسیرهای نگارش یافته در این دوره، نقش پای مواهب کاملاً مشهود است.

نوع مقاله

مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۴/۱۹

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۱/۱۲/۱۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۱/۱۲/۲۴

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۱۰/۰۱

کلیدواژه‌ها

مواهب علیّه،

حسین کاشفی،

تفسیر شیعی،

ترجمه الخواص،

منهج الصادقین.

استناد به این مقاله: موحدی، محمد رضا. (۱۴۰۴). بهره برخی مفسران شیعی از مواهب کاشفی. متن پژوهی ادبی، ۲۹(۱۰۶)، ۱۵۴-

<https://doi.org/10.22054/ltr.2023.68988.3585>

© ۱۴۰۴ دانشگاه علامه طباطبائی

ناشر: دانشگاه علامه طباطبائی

شاپا چاپی: ۲۲۵۱-۷۱۳۸

شاپا الکترونیکی: ۲۴۷۶-۶۱۸۶

نشانی وبگاه: ltr.atu.ac.ir



ملاحسین واعظ کاشفی (ولادت حدود: ۸۴۰؛ وفات: ۹۱۰ هجری) نویسنده پرکار عهد تیموری، به لحاظ تنوع آثارش، در میان پژوهشگران عرصه‌های مختلف، بحث‌های بسیاری را برانگیخته است. بخش کثیری از این توجهات به‌ویژه پس از استقرار صفویه، معطوف به تشخیص مذهب او بوده و همین امر سبب شده تا نسبت به اصل آثار او و اهتمام به تصحیح و چاپ اندیشه و آثارش، نوعی احتیاط رعایت شود و در باب تأثیرگذاری‌هایش بر نویسندگان هم‌عصر و ادوار پسینی، کمتر سخنی به گوش اهل تحقیق برسد؛ در حالی که به گفته استوری کتاب‌شناس و شرق‌شناس برجسته، کثرت آثار چاپی و نسخ خطی مربوط به کاشفی در کتابخانه‌های جهان، او را کم‌نظیر ساخته است (استوری، ۱۳۶۲: ۱۴۷-۱۵۱). در باب زندگانی او تنها در چند سطر باید یادآور شد که: «ولادتش در واسطه نیمه قرن نهم در بیهق سبزوار اتفاق افتاد و ... چون بانگی خوش و بیانی دلپذیر و اطلاعاتی بسیار داشت، مواعظش محل قبول همگان بود ... از سبزوار به نیشابور و از آنجا در سال ۸۶۰ به مشهد رفت و سپس برای زیارت مزار خواجه سعدالدین کاشغری که از کبار مشایخ نقشبندی بوده به هرات عازم شد و در آنجا با مولانا جامی ملاقات کرد و در همان شهر به وعظ و تذکیر و تصنیف ادامه داد و با رجال و شاهزادگان آشنایی و مجالست یافت و چون نوبت پادشاهی به سلطان حسین میرزای بایقرا رسید، موقعیتی بسیار یافت و به ترغیب و تشویق او تصانیف بسیار پرداخت ... تا به سال ۹۱۰ هـ ق در گذشت.» (اصیل‌الدین واعظ، ۱۳۵۱: ۱۰۸)

ملاحسین واعظ کاشفی، که در سال‌های ۸۹۷ تا ۸۹۹ تفسیر مواهب علیّه خود را تألیف کرد، در واقع کار ناتمامی را تکمیل کرد که پیشتر و با انگیزه نگارش تفسیری کلان و مفصل با عنوان «جواهر التفسیر لتحفه الامیر» آغاز کرده بود و برای حامی خویش میرعلیشیر نوایی (وفات ۹۰۶)، یکی از وزرای حکومت تیموری سلطان حسین بایقرا (وفات ۹۱۱)، به ثبت رسانده بود. هرچند کاشفی قصد داشت تفسیری بر کل قرآن بنویسد؛ اما بعد از این که به ابتدای سوره چهارم رسید، نگارش «جواهر التفسیر» را ناتمام گذاشت و چندین سال بعد با همان نیت و همان حامی، تفسیری بسیار موجز به نام «مواهب علیّه» نوشت. مقبولیت و شهرت این تفسیر مختصر تا بدان حد رسید که در سرتاسر کتب‌خانه‌های ممالک اسلامی در عهد قدیم و تا روزگار ما، کتابخانه‌ای از نسخ خطی این اثر، بی‌بهره نبوده و نیست. «تاکنون صدها نسخه خطی از تفسیر قرآن حسین بن علی واعظ کاشفی، معروف به مواهب علیّه یا تفسیر حسینی، در کتابخانه‌ها و مجموعه‌های شخصی در سراسر ایران، آسیای مرکزی، پاکستان و هندوستان فهرست شده است. برخی نسخه‌های مواهب آن قدر عمومی و معمولی‌اند که سزاوار توجهی عمیق و دقیق نیستند؛ ترجمه‌هایی از آن نیز به زبان‌های ترکی، اردو و پشتو وجود دارد» (سندس، ۱۳۹۰: ۱۲۸).

این شهرت و فراگیری، از همان اوان نگارش تفسیر، در زمان حیات مؤلف (درعهد تیموری) آغاز شده و سراسر دوره صفویه و پس از آن را نیز درنوردیده است. با این تفاوت که تا پایان عهد تیموری، تفاسیر نگارش یافته کاشفی، از حمایت مستقیم سلاطین و عالمان اهل سنت نیز برخوردار بوده؛ اما در عهد صفوی این حمایت را از سلاطین تازه شیعه شده و عالمان این عصر، دریافت نمی کرده است؛ با این حال مقبولیت خود را از دست نداده و در مناطق شیعه‌نشین نیز همچنان استنساخ می شده تا این که نوبت به چاپ‌های سنگی متنوع این اثر در شبه‌قاره هند رسیده است.

افزون بر ادله فراوانی که موافقان و مخالفان کاشفی برای اثبات شیعه یا سنی بودن او اقامه کرده‌اند، در حاشیه این تحقیق و اثبات بهره‌گیری‌های برخی مفسران صاحب‌نام عصر صفوی، از تفسیر کاشفی، می‌توان از نوع مواجهه و واکنش‌های عالمان شیعی صفوی که طبعاً بسیار نزدیک‌تر به روزگار کاشفی بوده و آثار او را خوانده بودند، پاسخ روشن‌تری برای آن پرسش همیشگی یافت.

شیوه مواجهه چند مفسر بزرگ عهد صفوی با رویکرد کاشفی و تفسیرش، به روشنی گواهی است بر مغایرت دیدگاه کاشفی با مذهب مختار در عهد صفوی. وقتی می‌بینیم علی بن حسن زواره‌ای که ترجمه‌الخواصش را تنها چند دهه پس از مواهب (در ۹۴۷ هجری) تألیف کرده، یا ملافتح‌الله کاشانی که تفسیر منہج‌الصادقین و نیز خلاصه‌اش را در برابری با مواهب علیه رقم زده است (که ظاهر آن را مزین به نقوش جمیله و باطنش را مملو از سموم عقاید قاتله می‌داند!) یا فیض کاشانی به دستور شاه عباس دوم، مواهب کاشفی را از کاستی‌های غیر شیعی، اصلاح کرده و «تنویرالمواهب» را ساخته است، افزون بر آن که دلیلی دیگر بر اهل سنت بودن کاشفی می‌افزاید، بر نفوذ و موفقیت این تفسیر در میان اهل علم دلالت دارد.

برای روشن شدن این حقیقت که تفسیر مواهب تا چه اندازه بر تفاسیر فارسی پس از خود تأثیر گذار بوده است، می‌توان سیاهه بلندی از تفاسیر شیعی و فارسی را که از ایران عهد صفوی تاکنون به نگارش درآمده (از قبیل: تفسیر ترجمه‌الخواص؛ منہج‌الصادقین؛ خلاصه المنہج؛ تفسیر لاهیجی؛ تفسیر اثنا عشری؛ تفسیر خسروی؛ تفسیر عاملی؛ حجة التفاسیر و بلاغ‌الاکسیر؛ تفسیر مخزن‌العرفان در علوم قرآن؛ تفسیر حکیم؛ تمهید المبانی یا تفسیر کبیر بر سورة سبع‌المثانی؛ تفسیر قرآن مهر؛ و غیره)، ارائه کرد و رد پای کاشفی را در بسیاری از آن‌ها نشان داد؛ اما اگر اثبات این مدعا، پژوهشی دراز دامن می‌طلبد، نمونه را به چند اثر مشهور از ابتدای این دوره، می‌توان اکتفا کرد.

برای شناخت برخی از مشهورترین تفاسیر این عهد، نخست نگاهی اجمالی می‌افکنیم بر چند اثر مهم تفسیری در روزگار پس از کاشفی و به‌ویژه در عهد صفوی که عموماً با حمایت‌های شاهان صفوی همراه

بوده‌اند. بدیهی است که در این نگاه، توجه به تفاسیر همه‌جانبه و عمومی بوده و از تفاسیر اختصاصی که صرفاً به آیات الاحکام یا مباحث کلامی در قرآن یا غیره نظر داشته‌اند، صرف نظر شده است. برخی از مهم‌ترین تفاسیر شیعی در صفویه عبارت‌اند از:

۱. تفسیر ترجمه الخواص با تفسیر زواره‌ای از علی بن حسن زواره‌ای که آن را در ۹۴۷ هجری نگاشته.
۲. تفسیر منهج الصادقین تألیف ملافتح‌الله کاشانی (م. ۹۸۸ ق.) و خلاصه آن.
۳. تفسیر شریف لاهیجی اثر شیخ محمد بن شیخ علی لاهیجانی (م. ۱۰۹۰ یا ۱۰۹۵ ق.).

پیشینه پژوهش

سبک نگارش کاشفی در این تفسیر و سایر آثار تفسیری و غیر آن، چنین است که به تصریح و قبل یا پس از آوردن منقولات، از منابع خود یاد می‌کند و پیشینه کار خود را می‌نماید. «کاشفی به ذکر و اعلام منابع خود در همه کتب و رسائلش که کم هم نیست، اصرار می‌ورزیده؛ برای نمونه تنها در تفسیر سوره فاتحه‌الکتاب (در جواهرالتفسیر)، نام بیش از ۳۵۰ اثر را می‌بینیم که در همه نقل قول‌ها با امانتداری عمل کرده و آغاز و انجام مطالب منقوله را نشان می‌دهد. این اخلاق نگارشی، در مقایسه کاشفی با هم‌عصرانش، معنایی دیگر می‌یابد» (موحدی، ۱۴۰۰: ۲۰۲).

برداشت‌های کاشفی از کشف‌الاسرارخواجه عبدالله انصاری، ابوالمجد سنایی، فریدالدین عطار و همچنین از سنت دوم عرفانی یعنی: ابن عربی، عبدالرزاق کاشانی و صدرالدین قونوی و برخی شیوخ فرقه‌های کبرویه و نقشبندیه، کاملاً روشن و شناخته شده است. او به گونه‌ای هضم‌کننده و جامع همه آرای عرفانی تا پیش از خود در باب تفسیر اشاری بوده و تقریباً همان کاری را کرده که دو قرن بعد شیخ اسماعیل حقی در روح‌البیان انجام داده است.

در تحقیق متن پژوهانه حاضر تکیه بر آثاری بوده است که پس از کاشفی تألیف شده و با نگاهی به تفسیر او به نگارش درآمده‌اند. در این زمینه مهم‌ترین اثر، بخشی از کتاب «تاریخ ترجمه از عربی به فارسی (از آغاز تا عصر صفوی)» است (آذرنوش، ۱۳۷۵: ۲۳۳-۲۴۶) که به تنوع برداشت‌های مفسران صفویه از ترجمه‌های کاشفی توجه شده است. نیز در کتاب «شناخت‌نامه تفاسیر» به الگوگیری برخی مفسران صفویه از ملاحسین کاشفی، اشاراتی شده است (ایازی، ۱۳۹۳: ۹۴۷)؛ اما آنچه در این مقال آمده، مدعایی فراتر از الگوگیری یا صرفاً تأثیرپذیری بوده است.

۱. زندگی و آثار زواره‌ای

گرچه تاریخ تولد و وفات زواره‌ای در کتب تاریخ و رجال به درستی معلوم نیست؛ اما مورخان برآنند که بخش اعظم حیات وی در نیمه اول قرن دهم هجری بوده و نزد استادانی چون سیدغیاث‌الدین جمشید زواره‌ای، علی بن عبدالعالی معروف به محقق کرکی تلمذ کرده است. وفات او را پس از سال ۹۶۱ هـ تخمین زده‌اند (شکریایی، ۱۳۸۴: ش ۱۷۶، ۲۵).

گویند در هرات نیز مدتی نزد محقق کرکی به آموختن حدیث و فقه اشتغال داشته است. او در این شهر کتاب اربعین شهید اول را نزد استادش خواند و در تاریخ ششم جمادی الاول سال ۹۳۹ هـ ق. از وی اجازه روایت گرفت (گلی‌زواره، ۱۳۷۰: ش ۹، ۷). این احتمال که زواره‌ای در اوان جوانی، اواخر عمر کاشفی را در ک کرده باشد، به این بخش از زندگانی او مربوط است. «علی بن حسن برای تکمیل تحصیل به هرات رفته و پیش از سفر شاه اسماعیل به هرات، در آن شهر می‌زیسته و مورد ملامت مخالفین تشیع بوده و محتمل است قسمت اخیر عمر کاشفی را در هرات دریافته و از محضر وی استفاده کرده باشد. بعدها زواره‌ای به خدمت شاه طهماسب شتافت و مأمور تألیف و تدوین و ترجمه کتب دینی به زبان فارسی شده...» (کاشفی، مقدمه جلالی ناینی: ۹۶/۱). به هر روی این مفسر شیعی پس از روی کار آمدن صفویان در روزگار شاه طهماسب صفوی، تفسیر ترجمه الخواص را تألیف کرد تا بلکه بتواند جانشین مواهب علیه گردد و در عین حال نیازهای جدید جامعه ایرانی را با آوردن بعضی آیات و اخبار و احادیث اهل بیت تأمین سازد.

تأکید بر شیعی‌سازی تفسیر مواهب، در عمده منابع علوم قرآنی، هنگام معرفی ترجمه الخواص، کاملاً ملحوظ است: «در این تفسیر توجه خاصی به آیات نازله در شأن حضرت علی (ع) مبذول شده است. وی ابتدا آیات قرآنی را می‌آورد بعد ترجمه آن‌ها را به فارسی ذکر می‌کند و در پاره‌ای از موارد آیات را تفسیر مختصری نیز می‌نماید. ایشان تفسیر خود را با توجه به تفسیر «المواهب العلیه» واعظ کاشفی، تنظیم نموده است. تفسیر مواهب - چون مشتمل بر جهت‌گیری‌های مخالف مذهب تشیع بوده - به دستور شاه عباس ثانی و توسط فیض کاشانی اصلاح گردیده و به نام «تنویر المواهب» معرفی شده است؛ البته کسان دیگری چون زواره‌ای و ملافتح‌الله کاشانی نیز، این تفسیر را مطابق با مذاق شیعه تغییر داده‌اند» (شفیعی، ۱۳۴۹: ۱۲۶).

زواره‌ای، تفسیری موجز در دو جلد با عنوان ترجمه الخواص نوشت که الگوی آن مواهب علیه کاشفی بود و کوشش کرد تا آیات در شأن اهل بیت (ع) را، که از نگاه کاشفی مغفول مانده بود، بیاورد. پس از آن، ملافتح‌الله کاشانی اثر بسیار مهمّ منهج‌الصادقین را پدید آورد که در آن از مجمع‌البیان و

تفسر ابوالفتوح رازی بهره بسیاربرد؛ اما رویکرد ستیزه‌جویی با اهل سنت در این اثر کاملاً هویداست و این چیزی است که خود وی هم بدان تصریح کرده است (ایازی، ۱۳۹۳: ۳۶۲).

زواره‌ای خود در مقدمه تفسیرش می‌آورد که: «بنابرین بنده حقیر قلیل البضاعت علی بن حسن الزواری... مرتکب ترجمه آن شد که اتمام یافته به ترجمه الخواص، بر وجهی که آنچه از آن در شأن امیرالمومنین و آل سیدالمرسلین ص باشد... و ترجمه مواهب علیه نورالله مرقد مؤلف‌ها درین ترجمه بقدر احتیاج بشرط توافق منظور داشته و از برای سهولت طالبان طریق اطناب را گذاشته...» (زواره‌ای، ۱۳۹۴: ۱۱۳/۱).

خلاصه آنکه: تاکنون در تفاسیر، توجهی به آیات با برکات که در شأن امیرالمؤمنین و مناقب اهل بیت سیدالمرسلین است، نشده؛ بنابراین من با توجه به تفسیر مواهب علیه و کاستی‌های آن در حق شیعه، دست به تألیف این تفسیر زدم. درباره انگیزه و سبک نگارش زواره‌ای (در برابری با مواهب علیه کاشفی) و حد اعتدال نگاه داشتن او، صاحب‌نظران سخنان لازم را ایراد کرده‌اند. زواره‌ای، حتی در ماده تاریخی که در پایان تفسیرش می‌آورد:

این نامه رقم نمود بر لوح بیان کشف دقیق معانی نهران

از فضل الاله چون به اتمام رسید تاریخ وی از فضل الاله است عیان

(که تاریخ ۹۴۷ قمری است)، نگاهی به صفحه پایانی تفسیر مواهب دارد، آن‌جا که کاشفی به نقل از فرزند خود، می‌نویسد:

با خامه که این نامه اقبال نوشت وانجام سخن به ایمن الفال نوشت

گفتم مه و سال و روز تاریخ نویس فی الحال دوم زشهر شوال نوشت (کاشفی، ۱۳۱۷: ۴/۵۹۹)

که عبارت «دوم ز شهر شوال» به حساب ابجد، می‌شود: ۸۹۹ و نه عدد ۹۰۵ آن‌گونه که مصحح ترجمه الخواص محاسبه کرده است (زواره‌ای، ۱۳۹۴: ۷۸/۱)؛ اما اگر از اضافات و الحاقیات او که لازمه تشیع اوست، صرف‌نظر کنیم، در سبک نثر و به‌ویژه ترجمه‌های قرآنی او، همان‌گونه که استاد آذرنوش به تفصیل حق مطلب را ادا کرده‌اند، به شدت وامدار کاشفی است: «ترجمه‌های زواره‌ای، تقریباً همه، از متن مواهب رونویس شده. با این همه گاه ملاحظه می‌شود که وی چندان پایبند ترجمه نبوده است. مثلاً آیه ۱۷۷ سوره بقره که در مواهب ترجمه شده، در ترجمه الخواص هیچ‌گونه ترجمه روشن و کاملی ندارد؛ حال آن‌که مؤلف حدود ده صفحه در تفسیر آن سخن رانده است» (آذرنوش، ۱۳۷۵: ۲۴۰). «پژوهشگران معاصر نیز به چندگانگی نثر زواره‌ای که بی‌شک ناشی از اتخاذها و اقتباس‌های مکرر اوست،

چنین اشاره کرده‌اند: هر جا که زواره‌ای به نقل عین عبارت قدمای مفسران پرداخته، نحوه‌ی انشای آن به فارسی کهن می‌گراید و هر جا که به زبان و قلم خویش سخن می‌راند، نوشته‌ی او همانند بعضی از آثار عصر صفوی متوسط است» (دانش‌پژوه و سادات ناصری، ۱۳۶۹: ۷۰۰).

برای دیدن نمونه‌هایی از بهره‌گیری‌ها و اقتباس‌های معنوی و لفظی کافی است تنها چند سوره، مثلاً ابتدای سوره‌های مائده، اعراف و مریم را معیار قرار دهیم و عبارات دو تفسیر کاشفی و زواره‌ای را باهم مقایسه کنیم. به جرأت می‌توان گفت نزدیک به هشتاد درصد از عبارات کاشفی در تفسیر زواره‌ای درج شده است. به عبارت دیگر زواره‌ای در بسیاری موارد تفسیر کاشفی را ویرایش کرده است. اگر بیم از اطناب مقال نبود، به راحتی می‌شد، ده‌ها سوره و صدها آیه از متن دو تفسیر را برابر بنهیم تا صحّت مدعا اثبات شود.

برای ردگیری عبارات و منقولات کاشفی در تفسیر زواره‌ای، می‌توان از اصطلاحات خاص و کلیدواژگان کاشفی، یاری گرفت؛ بدین گونه که هر کجا در تفسیر زواره‌ای، نامی از حقائق سلمی یا قشیری یا میبیدی می‌رود، بی‌شک مآخذ آن مواهب کاشفی است و این اتفاق به کرات و مراتب رخ نموده است. نمونه‌ی را، کاشفی در تفسیر آیه هفده از سوره انفال، می‌نویسد:

«وَلِيْلِي الْمُوْمِنِيْنَ وَ كَرَدَ خِدا اَنْجِچَه كَرَد تا دِيْن را ظاهِر گِرْدانَد و تا عطا دِهَد موْمِنان را. مِنْهُ اَز نَزْدِيْكَ خِود بَلَاءٌ حَسَنًا عَطَّائِي نِيْكَو كِه اَنْ نَصْرَت اِسْت و غَنِيْمَت؛ دَر حَقائِق سُلْمِي اَز اِمَام جَعْفَر صَادِق رَض نَقْل مِي كِنْد كِه بِلَايِ حَسَن اَنْ اِسْت كِه ايشان را اَز نَفوس ايشان فاني گِرْدانَد و بَعْد اَز فَناي بَه هُوِيْت خِودشان باقِي سَازَد. اِمَام قَشِيْرِي رَح گُوِيْد بِلَايِ حَسَن اَنْ اِسْت كِه مَبْتَلَا مِشاهِدَه كِنْد مَبْلِي را دَر عَيْنِ بَلَا...» (كاشفی، ۱۳۱۷: ۱۱/۲).

و همین عبارت را زواره‌ای بعد از حذف مطالبی که در مواهب از ابن عربی و مولانا نقل شده، تکرار می‌کند: «...تا دین را ظاهر گرداند و عطا دهد مؤمنان را از نزدیک خود عطایی نیکو که آن نصرت است و غنیمت. در حقائق سلمی از ابی عبدالله جعفر بن محمد الصادق (ع) نقل می‌کند که بلای حسن آن است که ایشان را از نفوس ایشان فانی گرداند و بعد از فنا به هويت خودشان باقی سازد...» (زواره‌ای، ۱۳۹۴: ۲/۳۴۲).

کاشفی

زواره‌ای

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، وفا کنید به عهدهایی که با یکدیگر می‌کنید؛ یا به عقود شرعیه، چون عقد بیع و شرکت و عقد نکاح و امثال آن. حلال کرده شد بر شما چهارپایان بسته زبان که آن ازواج ثمانیه اند از شتر و گاو و میش و بر، یا جانوران وحشی، چون آهو و نخجیر و گاو کوهی و گورخر، یا آنچه که از بطون انعام بیرون می‌آید که ذکات مادر ایشان ذکات آنهاست. مگر آن که خوانده خواهد شد بر شما، هم در این سوره و هو قوله: حرمت علیکم المیتة و الدم. (و بعد از ترجمه آیه بعد، چنین ادامه می‌یابد): آورده‌اند که حطم که نام او شریح بن ضبیعه کنندی بود و او به سفاهت و بی‌باکی و جهالت و ناپاکی شهرتی داشت، به خدمت حضرت پیغمبر ص آمد از یمامه و گفت: ای محمد، امت را به چه چیز دعوت می‌کنی؟ حضرت رسالت ص فرمود که خدای را یکی دانند و مرا به رسالت تصدیق کنند و بر اقامت صلوات و ادای زکات مواظبت نمایند. حطم گفت: آنچه تو فرمودی نیکوست؛ اما مرا امینان باشند که کارها به مشاورت ایشان به قطع رسانم. بروم و این سخنان با ایشان در میان نهم و اگر دلپذیر بود، دین تو قبول کنم. و حضرت پیش از آمدن او فرموده بود که امروز کسی خواهد آمد که به زبان شیطان سخن کند؛ کافر درآید و غادر بیرون رود. پس حطم بیرون آمد و شتران صدقه و آنچه یافت از مواشی مدینه غارت کرد (زواره‌ای، ۱۳۹۴: ۲/۹).

یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ای آن کسانی که ایمان آورده‌اید اَوْفُوا بِالْعُقُودِ وفا کنید به عهدهای که با یکدیگر می‌کنید یا به عقود شرعیه چون عقد شرکت و عقد نکاح و عقد بیع و امثال آن اَحَلَّتْ لَكُمْ حلال کرده شده برای شما بَهِيمَةً الْأَنْعَامِ چهارپایان بسته‌زبان که آن ازواج ثمانیه‌اند از شتر و گاو و میش و بز یا جانوران وحشی چون آهو و نخجیر و گاو دشتی و کوهی و گورخر یا آنچه که از بطون انعام بیرون آید إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ مگر آنکه خوانده خواهد شد بر شما هم در این سوره و هو قوله حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ الْآيَةُ غَيْرَ مُحَلَّى الصَّيْدِ آن چنانکه حلال دارنده باشید صید را وَ أَنْتُمْ حُرْمٌ و حال آنکه شما محرم باشید به حج یا عمره؛ یعنی همه انعام بر شما حلال است مگر آنکه وحشی باشد و آن را صید کنید که در حالت احرام بر شما حرام است إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بِدَرْسِيكِهِ خدا حکم کند در حلال و حرام مَا يُرِيدُ آنچه خواهد یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ای گروه مؤمنان لَا تُحَلِّوْا حلال مدارید و حرمت مشکنید شَعَائِرَ اللَّهِ مناسک حج را یا نشانه‌های دین حق را. آورده‌اند که حطم کنندی که نام او شریح بن ضبیعه بود و او به سفاهت و بی‌باکی و جهالت و ناپاکی در عرب شهرتی داشت به خدمت پیغمبر ص آمد و گفت ای محمد ص امت را به چه چیز دعوت میکنی؟ آن حضرت ع فرمود به آنکه خدا را یکی دانند و مرا به رسالت تصدیق کنند و بر اقامت صلاة و ادای زکوة مواظبت نمایند. حطم گفت آنچه فرمودی نیکو است؛ اَمَّا مَرَا اَمَّا و امرا باشند که کارها به مشورت ایشان به قطع رسانم. بروم و سخن با ایشان در میان نهم اگر دلپذیر بود دین تو قبول کنم. و حضرت ع پیش از آمدن او فرموده بود که امروز کسی خواهد آمد که به زبان شیطان سخن گوید کافر درآید و غادر بیرون رود. پس حطم بیرون آمد و شتران صدقه و آنچه یافت از مواشی مدینه غارت کرد و... (کاشفی، ۱۳۱۷: ۱/۲۹۷).

ابتدای سوره اعراف

زواره‌ای	کاشفی
<p>المص نام قرآن است؛ یا اسم این سوره؛ یا هر حرفی اشارت است به اسمی از اسمای الهی چون اله و لطیف و ملک و صبور؛ یا هر حرفی کنایت است از صفتی چون اکرام و لطف و مجد و صدق؛ یا ایمایی است به اسم المصور؛ یا بعضی حروف دلالت بر اسماء دارد و بعضی بر افعال؛ تقدیر چنین بود که انا الله اعلم و افضل: منم خدای که می‌دانم و بیان می‌کنم یا از همه داناترم و حق از باطل جدا می‌گردانم. و در تأویلات کاشی مذکورست که الف اشارت است بذات احدیت و لام عبارتست از ذات با صفت علم و میم کنایت است از جامعیت که آن را معنی محمدی ص گویند و صاد صورت محمدی ص است و... (زواره‌ای، ۱۳۹۴: ۱/۲، ۲۰۷).</p>	<p>المص نام قرآن است یا اسم این سوره یا هر حرفی اشارت است به اسمی از اسمای الهی چون الله و لطیف و ملک و صبور یا هر حرفی کنایت است از صفتی چون اکرام و لطف و مجد و صدق یا ایمایی است به اسم المصور یا بعضی حروف دلالت بر اسما دارد و بعضی بر افعال. تقدیر چنین بود که انا الله اعلم و افضل (۴) منم خدایی که می‌دانم و بیان می‌کنم یا از همه داناترم و حق از باطل جدا می‌گردانم. و در تأویلات کاشی مذکورست که الف اشارت است بذات احدیت و لام عبارتست از ذات با صفت علم و میم کنایت است از جامعیت که آن را معنی محمدی ص گویند و صاد صورت محمدی ص است و... (کاشفی، ۱۳۱۷: ۱/۴۲۷).</p>

ابتدای سوره مریم درباره «کهعیص»

زواره‌ای	کاشفی
<p>"آوردده‌اند که حضرت رسالت را -ص- سه صورت است: یکی بشری که قل انما انا بشر مثلکم؛ دوم ملکی چنانچه فرموده است: ابیت عند ربی یطعمنی و یسقینی، سیم خفی (!؟!) کما قال ص: لی مع الله وقت لا یسعی فیه ملک مقرب و... وحق تعالی را با او در هر صورت سخن به عبارتی دیگر واقع شده؛ در صورت بشری کلمات مرکبه چون قل هو الله احد و در صورت ملکی حروف مفرده مانند کهعیص و اخواته و در صورت خفی کلام مبهم که فاوحی الی عبده ما اوحی. که آن در تنگنای حرف نگنجد. پس حروف مقطعه رمزی است میان حق سبحانه و حبیب او ع و کهعیص از آن جمله است و گفته‌اند این حروف اسمای الهیه‌اند و از امیرالمؤمنین علی ع منقول است که در بعضی ادعیه می‌خواندند که یا کهعیص یا حم عسق. و گفته‌اند کاف مفتاح اسم کافی و کبیر و</p>	<p>در مواهب صوفی آبادیه از مواهب الهی که بر حضرت شیخ رکن‌الدین علاءالدوله و الدین سمنائی - قدس سره- فرود آمده مذکور است که حضرت رسالت را -صلوات الله و سلامه علیه- سه صورت است: یکی بشری قوله تعالی انما انا بشر مثلکم؛ دوم ملکی چنانچه فرمود: لست کاحدکم [انی] ابیت عند ربی یطعمنی یسقینی؛ سیم حقی کما قال لی مع الله وقت لا یسعی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل؛ و ازین روشن‌تر: من رانی فقد رای الحق؛ و حق سبحانه را با او در هر صورتی سخن به عبارتی دیگر واقع شده در صورت بشری کلمات مرکبه چون قل هو الله احد و در صورت ملکی حروف مفرده مانند کهعیص و اخواته و در صورت حقی کلام مبهم که فاوحی الی عبده ما اوحی. بیت در تنگنای حرف نگنجد بیان ذوق زان سوی حرف و نقطه حکایات دیگر است</p>

کاشفی	زواره‌ای
<p>پس حروف مقطعه رمزی است میان حق سبحانه و حیب او علیه الصلوٰه و السلام و کهیصص از آن جمله است و گفته‌اند این حروف اسماء الهیه‌اند و از [حضرت] مرتضی علی رضی الله عنه منقول است که در بعضی ادعیه می‌خواندند: یا کهیصص یا حمعسق و گفته‌اند کاف مفتاح اسم کافی و کبیر و کریم است و‌ها اشارت به اسم هادی و چون مبدأ هیچ یک از اسمای الهی حرف یا واقع نشده گویند ایمایی است به آن که ید الله فوق ایدیهیم و در لباب آورده که یا من لا یجیر و لا یجار علیه و عین از اسم عزیز و علیم و عدل است و صاد از صادق و می‌شاید که نام سوره باشد و ما بعد او مترتب بر او... " (زواره‌ای، ۱۳۹۴: ۳/۳۰۰-۲۹۹).</p> <p>{البته این مطابقت تا پایان سوره در سطر سطر تفسیر ادامه می‌یابد}</p> <p>(کاشفی، ۱۳۱۷: ۳/۲-۳).</p>	<p>کریم است و‌ها اشارت به اسم هادی و چون مبدأ هیچ یک از اسمای الهی حرف یا واقع نشده، گویند ایمایی است به آن که یدالله فوق ایدیهیم و در لباب آورده که یا من لا یجیر و لا یجار علیه و عین از اسم عزیز و علیم و عدل است و صاد از صادق و می‌شاید که نام سوره باشد و ما بعد او مترتب بر او... " (زواره‌ای، ۱۳۹۴: ۳/۳۰۰-۲۹۹).</p> <p>{البته این مطابقت تا پایان سوره در سطر سطر تفسیر ادامه می‌یابد}</p>

اینکه مصحح محترم ذیل برخی از بندهای تفسیر زواره‌ای، در پاورقی از کتاب مواهب یاد می‌کنند؛ البته راهگشای محققان خواهد بود؛ اما ممکن است موهم این پندار شود که اقتباس‌ها منحصر به همین بندهای ذکر شده است؛ در حالی که بند بند تفسیر، مشحون از این برداشتهاست.

افزون بر این موارد که بیانگر بهره‌گیری مستوفی از همه منقولات و محتوای روایی، اخلاقی و ادبی مواهب است، دکتر آذرنوش در بخش تطبیق ترجمه آیات، همین وضعیت را دیده و موارد عدیده‌ای از این برداشتهای ترجمه‌ای را به شکل مقایسه‌ای در کتاب خود نشان داده است (الف: یعنی ترجمه الخواص، و ب یعنی: مواهب):

تطبیق ترجمه آیات

ترجمه الخواص	مواهب
<p>[ابتدا می‌کنم] به نام خدای سزای پرستش، نیک بخشاینده بر خلق به وجود.</p>	<p>به نام خدای سزای پرستش، نیک بخشنده بر خلق به وجود.</p>
<p>(دنباله آیه) - و حیات [و روزی‌دهنده در کل اوقات] (دنباله آیه) - و حیات مهربان بر ایشان به بقا مهربان بر ایشان به بقا</p>	<p>(دنباله آیه) - و حیات مهربان بر ایشان به بقا</p>
<p>(دنباله آیه) - و محافظت از آفات</p>	<p>(دنباله آیه) - و محافظت کننده از آفات</p>

(آذرنوش، ۱۳۷۵: ۲۴۰)

با نگاهی تطبیقی و با توجه به حضور پیدا و پنهان مواهب در ترجمه الخواص، به درستی می‌توان سهم تفسیر کاشفی را در اثر تفسیری زواره‌ای، بسی بیش از سایر مآخذ دانست؛ به‌ویژه آن که برخی از متأخران،

به‌واسطه همین تفسیر، وامدار مواهب شده‌اند؛ البته این امتیاز را باید به زواره‌ای داد که در عین اعتدال مذهبی، در مواردی که از کاشفی نقل با مأخذ می‌کند، جانب انصاف و ادب را نیز پاس می‌دارد و چونان شاگردی با وفا، حقّ استادی آن مفسّر بزرگ را می‌گذارد.

۲. زندگی و آثار ملافتح‌الله کاشانی

درباره زندگی و آثار ملافتح‌الله کاشانی خوشبختانه اطلاعات کاملی در مقالات و مقدمه تفاسیر چاپ شده او می‌توان یافت (شعرانی، ۱۳۸۶: ۱/ ۲۴-۲۵؛ موحدابطحی، ۱۴۱۸: ۵۶۳)، پس از زواره‌ای، شاگردش مولّا فتح‌الله کاشانی تفسیر (مواهب علیّه) کاشفی را شرح کرده است و در آن احادیث و اخبار اهل بیت را گنجانیده و آن را (منهج‌الصادقین) نامیده است. در واقع این تفسیر، شرح مواهب علیّه است که اخبار و احادیث اهل بیت در آن درج شده است. وی این تفسیر را تلخیص کرده و آن را (خلاصه المنهج) نامیده است. در این تفسیر گزیده‌گویی و دقت در نظم مطالب مشاهده می‌شود (ایازی، ۱۳۹۳: ۹۴۷).

کاشانی «در تقریر اصول دین، عقاید شیعه و مسائل مناسب آن، متین و معقول سخن گفته و تعصب و گرایش تندی از خود نشان نداده است؛ از این رو از زمان نگارش آن، مورد توجه دانشمندان قرار گرفته و از معروف‌ترین تفاسیر دوره صفوی به زبان فارسی به شمار می‌رود» (معرفت، ۱۳۷۹: ۲/ ۲۰۵).

«این دو مفسّر عهد صفوی، تفسیر مواهب علیّه را کتابی جامع دانسته؛ اما چون مؤلف را بر مذهب اهل سنت می‌دیده‌اند که کتاب خود را در تأیید همان مذهب نگاشته است، به رفع این نقیصه همت گماشته و از مواهب، کتابی کاملاً شیعی ساخته‌اند. کاشانی که البته به کار استاد خود عنایت داشته، پنداری آن را کافی نمی‌یافته است و مؤلف آن را نیز «ماری زرنگار» می‌پنداشته. به همین جهت، کار استاد را تکرار کرد و بر جنبه‌های شیعی آن تا سرحد امکان افزود» (آذرنوش، ۱۳۷۵: ۲۴۱).

ضرورت دارد که به صورت مستقیم نگاهی به مقدمه کاشانی بر منهج‌الصادقین بیافکنیم تا بتوانیم تفسیر کاشفی را از زاویه دید او بنگریم: «و چونکه بعضی از عجم از مطالعه تفاسیر عربیه عاجز بودند، و از تفاسیر فارسیه مغلقه نیز بهره تمام نداشتند، به‌واسطه آن که بعضی از آن به جهت تفاسیل جمیع لغات و مأخذ مشتقات آن و ذکر وجوه ترکیبات بأسرها و بیان قراءات عشره و شاذ و سایر متفرعات و ایراد دلائل هریک از قرآء بر آن و غیر آن، از سخنان غیر موثّق به، که مطالعه آن موجب کلال می‌شد، و بعضی دیگر بجهت کثرت الفاظ فرس قدیم و اسلوب نامربوط و عبارت نامستقیم باعث ملال، و برخی دیگر در غایت اختصار که از آن فایده تامه حاصل نمی‌شد، و تفسیر کاشفی اگرچه بجواهر عبارات بلیغه و لآلی الفاظ بلیغه فصیحه محلی بود؛ اما چون که موافق روش مخالفین و مخالف مذهب ائمه صادقین بود -صلوات الله علیهم اجمعین- در نظر اعتبار بمثابة مار زرنگار می‌نمود، چه ظاهر آن مزین بود بنقوش جمیله و

باطنش مملو از سُموم عقاید قاتله، و با وجود این در غایت ایجاز و اختصار، بناء علی هذا به خاطر فاطر این فقیر ضعیف جانی المفتقر الی غفران اللطیف سبحانی ابن شکر الله فتح الله الشریف الکاشانی رسید که مطالعه تفاسیر عربیه و فارسیه و کتب تواریخ و احادیث و غیر آن از کتب کلامیه و اصول و فروع فقهیه کرده، تفسیری از آن انتخاب نماید که.....» (کاشانی، ۱۳۵۱: ۱/۶۸).

در بررسی‌های انجام شده کاملاً معلوم است که مؤلف منهج تا چه میزان از این «مار زرنگار» با ذکر مأخذ و بیشتر بی ذکر مأخذ، مطالب تفسیری برداشت کرده است!

یعنی غیر از موارد عدیده‌ای که مستقیماً از کتاب مواهب علیه برداشت شده، موارد بسیاری نیز از منقولات مواهب، باز نشر شده است؛ مثلاً می‌توان ادعا کرد که هر کجا در تفسیر منهج، از تفسیر لطایف یا تفسیر سلمی یا... نقلی شده، از کتاب مواهب بوده است. جالب است که در زحمات بعدی که محققان برای تصحیح یا تحشیه تفسیر منهج به خرج داده‌اند (همان‌گونه که در استنادهای مصحح ترجمه الخواص تکرار شده است)، کمتر به این مسأله توجه فرموده، و گاه در حواشی خود، تعریض‌ها و تویخ‌ها متوجه ملافتح‌الله کاشانی کرده‌اند که مثلاً چرا نقلی از حلاج نیشابوری آورده یا از فلان صوفی مطلبی نقل کرده، و به نقد آن عارف یا مطالبش پرداخته‌اند! درحالی که قریب به اتفاق این موارد از همان منقولاتی است که کاشانی از همان مار زرنگار! بی نقل مأخذ آورده است.

مؤلف منهج در برداشت‌ها و اقتباس‌هایش به هنگام ترجمه آیات و ذکر حکایات و اشعار و امثله و غیره سنگ تمام نهاده و حتی در سبک نگارش و شروع و ختام تفسیرش، عنایتی فراوان به مواهب داشته است؛ برای نمونه کاشفی در ابتدای مقدمه خود آورده که:

ابتدای سورهٔ مریم دربارهٔ «کهعیص»

کاشانی	کاشفی
«و از اسباب نزول و قصص انبیا و فضل سوره و ثواب آیات بر وجهی که منقول است به اسانید صحیحه بطریق خیر الکلام ما قلّ مذکور خواهد گشت و از قرائت معتبره به روایهٔ بکر از عاصم که در میان عجم شهرتی تمام دارد اختصار خواهد رفت و به بعضی کلمات که حفص را با او طریق مخالفت و معنی کلام بسبب آن اختلاف تغییر می‌یابد اشارتی با او خواهد شد» (کاشانی، ۱۳۵۱: ۳/۱).	«و از اسباب نزول و قصص انبیا آن چه اصحّ و أشهر است به طریق خیر الکلام سمّت ذکر خواهد یافت و برخی از سخنان ارباب تحقیق در محلّش صورت تلفیق خواهد پذیرفت و از قرائات معتبره روایت بکر از امام عاصم - رحمهما الله - که در این دیار صفت اشتها و رتبهٔ اعتبار دارد، مُثَبّت می‌گردد و به بعضی از کلمات که حفص را با او مخالفت است و معنی سخن به سبب آن اختلاف، تغییری کلی می‌یابد، اشارتی می‌رود» (کاشفی، ۱۳۱۷: ۱/۱).

خوشبختانه امروزه به کمک نرم‌افزارهای رایانه‌ای می‌توان دریافت که مثلاً در کتاب منهج تا چند مورد تصریح به نام کاشفی یا کتاب مواهب او شده است. در شمارشی ابتدایی این موارد (به‌جز نمونه‌های موجود در خلاصه منهج) بالغ بر سی مورد بوده که نقل‌قولی مستقیم و معمولاً چندین سطر، از تفسیر کاشفی صورت گرفته است. هیچ ایراد علمی بر چنین نقل‌قول‌هایی بر مؤلف منهج نمی‌توان و نباید گرفت. سخن در باب مواردی است که در منهج، ذکر مأخذ نمی‌شود؛ به‌ویژه آن‌جا که کاشفی خود از مشایخ صوفیه یا مفسران عارف با نشانی، مطلبی را نقل می‌کند و صاحب منهج معمولاً منقول کاشفی را به کمال، اقتباس می‌کند! با توجه به تسلط کاشفی بر متون عارفانه و احتمالاً در اختیار داشتن کتابخانه‌ای که بسیاری از نسخ مشهور تفسیری را داشته است، تنوع آثار و منابع مورد استفاده او، تحسین برانگیز است؛ (برای نمونه باید یادآور شد که تنها در تفسیر سوره فاتحه‌الکتاب در جواهرالتفسیرش، نام بیش از ۳۵۰ متن عرفانی - ادبی را می‌توان دید)؛ اما از میان همه متون نسبت به برخی، تمایل و اصرار بیشتری داشته و تفسیر آیات را بی‌بهره‌گیری از آن‌ها، رها نمی‌کرده است؛ منابعی همچون «لطایف الاشارات» قشیری، «الکشف و البیان» ثعلبی، «کشف الاسرار» میدی، «بحرالحقایق» رازی و غیره. و با حافظه‌ای که می‌توانسته مثنوی مولوی را در لب‌الب مثنوی، دسته‌بندی کند، از ابیات مثنوی به فراوانی بهره می‌برده است. این‌ها نشانه‌های بارز؛ بلکه کلیدواژگان مواهب کاشفی محسوب می‌شوند؛ بنابراین برای ردگیری مطالب برداشت‌شده از مواهب، به راحتی می‌توان سراغ این کلیدواژگان رفت و مثلاً هر کجا با تعبیری چون: «و در لطایف آورده که...» یا «در تأویلات کاشانی می‌آورد که...» یا «در بحرالحقایق می‌نویسد...»، مواجه شدیم، می‌توان پی برد که از متن مواهب علیه برداشت شده است. اگر بخواهیم با توجه به این‌گونه اقتباس‌ها، بهره‌گیری‌های کاشانی را از مواهب، استخراج کنیم، حجمی بسیار قابل ملاحظه خواهد یافت. از صدها نمونه این‌گونه بهره‌ها، تنها سه مورد ذکر می‌شود:

اقتباس‌های کاشانی از مواهب

کاشفی	کاشانی
«در لطائف آورده که یعقوب در اول مهر پدري پيدا کرد و در آخر عجز بندگی آشکارا کرد و گفت و ما أغني عنكم و من دفع نمی‌کنم از شما بدین نصیحت که کردم من الله از قضای خدا من شیء چیزی را؛ زیرا که حذر دفع قدر نمی‌کند. بیت	«و در لطایف آورده که یعقوب در اول مهر پدري بظهور آورد و در آخر عجز بندگی آشکارا کرد و گفت و ما أغني عنكم و من دفع نمی‌کنم از شما بدین نصیحت که کردم من الله از حکم و مشیت خدا من شیء چیزی را چه هر چه اراده او بوقوع آن تعلق گیرد لا محاله بفعل آید إن الحکم نیست حکم و فرمان إلا لله مگر خدای را در هر چه خواهد علیه توکلت بر او توکل کردم نه بر غیر او چه او قادر است بر آنکه حفظ شما کند از اصابات عین و حسد و سلامت شما را بمن

کاشانی	کاشفی
<p>رساند و علیه فلیتوکل المتوکلون و بر او باید که توکل کنند توکل کنندگان و اعتماد بر غیر او نکنند چه کفایت مهمام و حصول مقاصد و مرام نتیجه توکل است» (کاشانی، ۱۳۵۱: ۵/ ۶۰ و خلاصه المنهج، ۲/ ۳۹۹).</p>	<p>إِنَّ الْحُكْمَ نَيْسَتْ حَكْمٌ وَ فَرْمَانَ إِكْلَا لَلَّهِ مَكْرٌ مَرَّ خَدَايَا رَا دَر هَر چَه خَوَاهَد عَلَيَّهِ تَوَكَّلْتُ بَرُو تَوَكَّلَ كَرْدَم مَن وَ عَلَيَّ فَلَيْتَوَكَّلَ الْمُتَوَكِّلُونَ وَ بَرُو بَايَد كَه تَوَكَّل كَنند تَوَكَّل كَنندگَان نَه بَر غَيْر او؛ كَفَايَت مَهَم نَتيجَه تَوَكَّل اسْت بَرُو وَ مَن يَتَوَكَّل عَلَيَّ اللّٰهُ فَهُوَ حَسْبَهُ» (كاشفی، ۱۳۱۷: ۲/ ۲۶۲).</p>

<p>«قرآن میخوان ما دام که ترا نمی می کند و چون نهی نکند ترا قرآن نخوانده باشی و جمهور مفسران بر قول اولند بظاهر لفظ و بدلیل احادیث مذکوره، صاحب تأویلات آورده که هر یکی را از تن و دل و نفس و سر و روح و خفی، نمازی است. نماز تن ناهیبست از معاصی و صلوة نفس مانعست از رذایل و علایق و اخلاق رذیة و هیئات مظلمه و نماز دل باز دارد ظهور فضول و وفور غفلت را و صلوة سر منع نماید التفات بما سوی حضرت عزت را و صلوة روح نهی کند از استغراق بملاحظه اغیار و صلوة خفی باز دارد سالک را از ظهور اتانیت و» (کاشانی، ۱۳۵۱: ۷/ ۱۴۰).</p>	<p>«صاحب تأویلات آورده که هر یکی را از تن و نفس و دل و سر و روح و خفی نمازی است بازدارنده نماز تن، ناهی است از معاصی و ملامی و صلوات نفس، مانع است از رذایل و علایق و اخلاق مرویه و هیأت مظلمه و نماز دل، باز دارد ظهور و فضول و وفور غفلت را و صلوات سر، منع نماید التفات به ماسوی حضرت [حق] را و صلوات روح، نهی کند از استقرار به ملاحظه اغیار و صلوات خفی بگذراند سالک را از شهود اثنبیت و ظهور اتانیت یعنی...» (کاشفی، ۱۳۱۷: ۳/ ۴۰۶-۴۰۷).</p>
--	---

این نقل قولها افزون بر منهج الصادقین، در خلاصه تهیه شده از آن توسط مؤلف نیز استمرار داشته است:

اقتباس های کاشانی در خلاصه منهج

کاشانی	کاشفی
<p>«و در کشف الاسرار آورده که حق تعالی آفتاب را سراج خوانده که و جعلنا سراجا و هاجا و پیغمبر ما را نیز سراج گفت آن چراغ آسمانست و این چراغ زمین آن چراغ دنیا است و اینچراغ عقبی است آنچراغ منازل فلک است و این چراغ محافل ملک آن چراغ آب و گل است و این چراغ جان و دل بطلوع آن چراغ از خواب بیدار شوند و بظهور این چراغ از خواب عدم بعرضه گاه وجود آیند و چون بنور وجود با وجود او از ظلمت کده جهاله بسر حد ضیاء معرفت رسیده اند از اینجهت حق تعالی با او خطاب کرده که لولاک لما خلقت الافلاک» (کاشانی، خلاصه المنهج: ۴/ ۳۰۶).</p>	<p>و در کشف الاسرار فرموده که حق سبحانه آفتاب را چراغ خواند که «وَ جَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا» و پیغمبر ما را نیز سراج گفت. آن چراغ آسمان است و این چراغ زمین؛ آن چراغ دنیا است و این چراغ دین؛ آن چراغ منازل فلک است و این چراغ محافل ملک؛ آن چراغ آب و گل است و این چراغ جان و دل به طلوع آن چراغ از خواب بیدار شوند و به ظهور این چراغ از خواب عدم برخاسته به عرصه گاه وجود آمده اند ... (کاشفی، ۱۳۱۷: ۳/ ۴۸۴-۴۸۵).</p>

آنجا نیز که نقل قول مستقیم است، نکته‌ها دارد: «و گویند که صاعقه آتشی است که از دهن فرشته ابر می‌جهد در وقتی که خشم میگیرد و کاشفی در تفسیر خود آورده که صاعقه آوازی است که در آتشی ست بی‌زیابه که بهر جا برسد بسوزد...» (کاشانی، ۱۳۵۱: ۲۴/۱).

ملاحظه می‌شود که آنجا نیز که مطلبی با ذکر نام کاشفی، نقل می‌شود بی‌هیچ صفت و پیشوندی است! درحالی‌که در بندهای قبل و بعد همان منقولات، آنجا که از مفسران یا عالمان شیعی، نظری نقل می‌شود همراه با احترام شایسته و درخور است، مثل: «شیخ طوسی رحمه الله فرموده که...»؛ اما آن‌گاه که از کاشفی، مطلبی می‌آورد، این گونه می‌نویسد: «و حسین کاشفی در تفسیر خود آورده که...»

نقل قول‌های بی‌مأخذ معمولاً موجب قضاوت‌های شتابزده نیز می‌شود؛ برای نمونه وقتی که کاشفی در تفسیر سوره نازعات، در توضیح «نکال الآخرة و الاولى» نتیجه مراقبه‌ای را از علاءالدوله سمنانی در باب انا الحق گفتن منصور حلاج، این گونه نقل می‌کند:

«فَأَخَذَهُ اللَّهُ» پس فراگرفت او را خدای «نکال الآخرة» به عقوبت آخرت که سوختن است «و الاولى» و به عذاب دنیا که غرق شدن است یا به نکال دو کلمه، او را مؤاخذه ساخت: کلمه اول این سخن است که انا ربکم الاعلی و کلمه آخر آنکه گفت: ما علمت لکم من اله غیری و میان این دو کلمه، چهل سال بوده. شیخ رکن‌الدین علاءالدوله قدس الله روحه فرموده که وقتی که مرا حال گرم بود، به زیارت حسین منصور حلاج رفتم. چون مراقبه کردم، روح او را در مقام عالی یافتم. از علین مناجات کردم که خدایا این چه حال است که فرعون انا ربکم الاعلی گفت و منصور انا الحق. هر دو یک دعوی کردند و روح حسین در علین است و از آن فرعون در سجین؟ پس به سر من ندا رسید که فرعون به خودبینی درافتاده، همه خود را دید و ما را گم کرد و حسین همه ما را دید و خود را گم کرد. پس در میان دعوی‌شان فرق بسیار است (کاشفی، ۱۳۱۷: ۴/۳۸۸-۳۸۷).

و کاشانی همان عبارات را با تلخیص و بی‌ذکر مأخذ در منهج‌الصادقین این گونه می‌آورد: «یکی از عرفا مناجات کرد که خداوندا این چه حالست که فرعون انا ربکم الاعلی گفت و حسین منصور حلاج: «انا الحق» هر دو یک دعوی کردند روح حسین در علین است و از آن فرعون در سجین. هاتفی آواز داد که فرعون بخود بینی درافتاد و همه خود را دید و خود را گم کرد پس در میان فرق بسیار است» (کاشانی، ۱۳۶۳: ۱۰/۱۴۴).

آن‌گاه مصحح تفسیر در پاورقی، از آن‌جا که گمان برده این تعبیر از کاشانی است، وی را به باد انتقاد گرفته که «باز هم ذوق عارفانه مرحوم مؤلف باهتزاز آمده و سخن یکی از اقطاب صوفیه را که آن

علاءالدوله سمنانی و سر سلسله صوفیه علائیه است نقل نموده؛ ولی قسمتی از کلمات وی را ذکر نکرده است و ما آن قسمت را در پاورقی می‌نویسیم تا مراد وی برای خوانندگان روشن گردد».

مصحح سپس به اطناب تمام در ابطال نظریه وحدت وجود و یکسان انگاشتن آن با اتحاد و حلول، سخن گفته است: «این حقیر گوید: تعجب است از مرحوم مؤلف که این کتاب را بعنوان تفسیر قرآن کریم تألیف و آن را منهج‌الصادقین فی الزام‌المخالفین نامیده مع‌الوصف در مواضع عدیده کثیری از اراجیف و اکاذیب و خرافات و اوهام جمعی از صوفیه را نقل نموده...» (کاشانی، ۱۳۵۱: ۱۴۵).

البته باید دانست که بسیاری از مطالب شیعه‌گرایانه کاشانی نیز آن‌گونه که مصحح جلاء‌الاذهان، بررسی کرده، خود برگرفته از تفسیر دیگری است:

چنانکه ابوالمحاسن جرجانی (ره) مطالب ابوالفتوح رازی (ره) را مورد استفاده کامل خود قرار داده و هیچ‌گونه تصریح و اشاره به این امر نکرده؛ بلکه نامی از ابوالفتوح و تفسیر او نبرده است، همچنین طبق مثل معروف «کما تدین تدان» مفسر شهیر معروف ملّا فتح‌الله کاشانی نیز شبیه باین معامله را با تفسیر وی کرده است. تفصیل این اجمال آن‌که مرحوم ملّا فتح‌الله در منهج‌الصادقین مطالب جلاء‌الاذهان را مورد استفاده تامّ و تمام خود از آغاز تا انجام قرار داده است؛ بلکه از ملاحظه برخی از موارد برمی‌آید که غیر آن مطالب که آن‌ها را به صاحبان آن‌ها نسبت داده از قبیل آنچه از تیبان و مجمع‌البیان و کنز‌العرفان و تفسیر فخر رازی و نظائر آن‌ها نقل کرده، باقی مطالب تقریباً مأخوذ از این تفسیر است؛ لیکن باین روش که معنی را گرفته و عبارت را تغییر داده است و آن را موشح به قسمتی از احتجاج بر مباحث مربوطه به امامت ائمه اثنی عشر - سلام الله علیهم - و نقل اخباری نسبت باین موضوع در مواردی که مقتضی دانسته است، نموده. پس در واقع می‌توان گفت که جلاء‌الاذهان نسبت به مطالب مهمه مربوطه به تفسیر آیات و شأن نزول آن‌ها و نقل قصص و حکایات و سیر و مغازی و غیر ذلک بمثابه اُس اساس برای منهج‌الصادقین بوده است (جرجانی، ۱۳۷۸: ۳۷-۳۸).

بنابراین نمی‌توان بدون شناسایی و استخراج منابع تفسیری دو اثر زواره‌ای و کاشانی، قدحی یا مدحی بر تفسیر آن‌ها نگاشت؛ چرا در کار آنان مرز میان تصنیف و تألیف درهم آمیخته و براحتی نمی‌توان خالق اثر یا قائل سخن را شناسایی کرد. «وجه اشتراک این دو نویسنده در آن است که هر دو در کار ترجمه، تقریباً همیشه عین عبارات مواهب علیه را تکرار کرده‌اند؛ و تا آنجا که مخالفتی و معارضه‌ای و یا کمبودی در آن کتاب نمی‌دیدند، بخش‌هایی از تفسیر کاشفی را نیز آورده‌اند؛ آن‌گاه، چون مواهب بر مذهب اهل تسنن نگاشته شده و رنگ عرفانی بر آن غالب است، ایشان خود همه احادیث و اخبار و روایات شیعی را بر آن افزوده‌اند» (آذرنوش، ۱۳۷۵: ۲۳۹). در مورد نوع نگارش و سبک بیان در منهج‌الصادقین و کهنه

گرایی و ناهمسانی در نثر، پاسخ این معما را همان گونه که در مورد تفسیر زواره‌ای، به نقل از «هزار سال تفسیر فارسی» گفته شد، باید در منابع ناگفته اثر بازیافت: «آنچه مرحوم سادات گرایش مؤلف به فارسی کهن پنداشته، همان شیوه گفتار و همان واژگانی است که از ترجمه تفسیر رسمی به تفسیرهای متأخرتر، از آن‌جا به مواهب علیه کاشفی و از آنجا مستقیماً به منهج راه یافته است» (همان: ۲۴۱).

چون استاد آذرنوش در اثر گرانقدر خود، به تفصیل در مقام مقایسه و تطبیق بخش ترجمه آیات در مواهب و منهج برآمده‌اند و نمونه‌های بسیاری از انواع این بهره‌گیری‌ها را ارائه داده‌اند، پژوهشگر کنجکاو را به این اثر حواله می‌دهیم. دیدگاه کارشناسانه این صاحب‌نظر چنین خلاصه می‌شود که: «ترجمه‌های قرآنی او تقریباً همیشه با ترجمه‌های کاشفی یکی است. همین‌جاست که نثر کاشانی، به تقلید از کاشفی، از نظر واژگان فارسی‌تر است و از نظر ساخت، به همان بیماری سستی چندین صدساله دچار است. در درون تفاسیر نیز پیوسته می‌توانیم عین عبارات کاشفی را باز یابیم. در این موارد ملاحظه می‌کنیم که متن منهج به شدت با متن مواهب انطباق می‌یابد» (همان: ۲۴۰).

سطرهای پایانی منهج نیز قابل مقایسه؛ بلکه کاملاً مطابق با مواهب است: و بدانکه در افتتاح کلام الهی بحرف (با) و اختتام آن بحرف (سین) سری عزیز و نکته‌ای عجیب و غریبست چه این هر دو حرف نزد ترکیب بس است و عرب گوید بسک ای حسبک پس معنی چنین باشد که حسبک من الکونین ما أعطیناک بین الحرفین؛ یعنی کافی است ترا از هر دو آنچه بتو عطا کرده‌ایم از میان این دو حرف یعنی قرآن کفایت است از برای هر مؤمن و مؤمنه در تحصیل مرادات دنیویه و اخرویّه بحسب تلاوت و توجه بآن و اشتغال به مطالعه آن و عمل بمأمور و منهی آن، از نوا در اتفاقیات آنست که این دو حرف در لغت فارسی هم به معنی حسب آید؛ یعنی بسنده و حکیم سنایی در این معنی گفته: اول و آخر قرآن ز چه با آمد و سین یعنی اندر ره دین رهبر تو قرآن بس (کاشانی، ۱۳۵۱: ۱۰/۴۱۲).

در پایان و در نگاهی جامع‌تر، باید گفت که بجز روایات و حکایات شیعی که کاشانی از دیگر منابع مشهور اتخاذ فرموده، در بخش ترجمه آیات و ذکر اقوال اخلاقی یا عرفانی در تفسیر، بیشتر به مواهب علیه اتکا داشته و افزون بر مواردی قابل توجه که با ذکر ماخذ از تفسیر کاشفی بهره برده، مواردی بسیار بیشتر، بی‌ماخذ، منقولات مواهب را در منهج اشراب کرده است و برخلاف زواره‌ای، استاد خود، اعتدال و نیز ادب یادکرد پیشینیان را حفظ نکرده است.

۳. زندگی و آثار شیخ لاهیجی

بهاء‌الدین محمد شریف لاهیجی، دانشمند وارسته قرن یازدهم و معاصر دانشمندی به نام ملاعبدالرزاق لاهیجی صاحب شوارق الالهام و گوهر مراد است. وی در خدمت محقق داماد و برخی از استادان بزرگ

آن دوران تلمذ کرد و آثار ارزشمندی از خود برجای گذاشت. از وی چند اثر قرآنی، اخلاقی و عرفانی باقی مانده است.

در باره زندگی و آثار این مفسیر همین اندازه باید یادآور شد که: «وی مفسری امامی است که معاصر با فیض کاشانی، علامه مجلسی و شیخ حر عاملی بوده و از محضر میرداماد آموخته است. همه علمای رجال و تراجم که بر حال یا کتب وی واقف شده‌اند، به مراتب فضل و تقوا و شخصیت علمی او اعتراف نموده و از وی تجلیل کرده‌اند» (خرم‌شاهی، ۱۳۷۷: ۷۱۸).

مفسر خود در مقدمه تفسیر می‌گوید: «غرض این است که ترجمه‌ای مختصر و قابل اعتماد بر مبنای مذهب امامیه برای قرآن بنویسم». این تفسیر ظاهراً در هندوستان به انجام رسیده و مانند بیشتر تفاسیر قرن یازدهم، متأثر از فضای فرهنگی آن سامان و از دو ویژگی آن دوران برخوردار است: نخست گرایش به حدیث و دیگری داشتن صبغه عرفانی (لاهیجی، ۱۳۷۳: ۱/۷۳).

حجم بهره‌گیری‌های لاهیجی از مواهب، نسبت به دو تفسیر پیشین، بسی کمتر است؛ اما کاملاً معلوم است که هم با جواهرالتفسیر کاشفی و هم با مواهب علیه او آشنا بوده و از آن‌ها نقل مطلب کرده است؛ البته هنگام یادکرد کاشفی، برخلاف کاشانی، حریم ادب را پاس می‌دارد. برای نمونه می‌توان این عبارات را مطالعه کرد (با این تذکر که مقصود لاهیجی از «ترجمه»، در این عبارت و عبارت‌های مشابه، «تفسیر» قرآن است):

«از ابن عباس منقول است که نجوم آیات قرآن است و مواقع آن، اوقات نزول آن است؛ بمعنی قسم به اوقات نزول قرآن و ملاحسین کاشفی رحمه الله در ترجمه قرآن که بعد از ترجمه اول که مشهورست نوشته گفته که امامیه گویند که مراد از نجوم، ائمه اثنی عشر و مواقع مقابر ایشان است؛ یعنی قسم می‌خورم به مقابر ائمه هدی علیهم السلام. پوشیده نماند که تعبیر از ائمه هدی بنجوم در احادیث وارد شده و بنابراین می‌تواند که مواقع نجوم مقابر حضرات باشد؛ اما اینکه امامیه این معنی را گفته باشند جایی دیده نشد» (لاهیجی، ۱۳۷۳: ۴/۳۶۸).

البته باید گفت همان‌گونه که شریف لاهیجی می‌فرماید «اینکه امامیه این معنی را گفته باشند، جایی دیده نشد»، چنین ادعایی نیز در تفاسیر کاشفی (نه جواهر و نه مواهب) دیده نشد؛ بلکه مثل همیشه با نقل منبع قول خود نوشته است: «و در عین المعانی آورده که مراد، مساجد صحابه و مقابر ایشان است که مشیه‌اند به نجوم، کما قال: اصحابی کالنجوم که بروج آسمان است و...» (کاشفی، ۱۳۱۷: ۴/۲۵۳).

همچنین لاهیجی عباراتی را از مواهب در ابتدای تفسیر خود می‌آورد: «پوشیده نماند که ازین باب است که در افتتاح کلام الهی حرف «با» و در اختتام حرف «سین» ورود یافته و این اشاره‌ایست لطیف که

آنچه نزول پذیرفته بجهت نجات و رسیدن بدرجات بس است، عرب گوید: «بسک، ای حسبک» پس معنی چنین باشد که بسک من الکوین ما اعطیناک بین الحرفین» (شریف لاهیجی، ۱۳۷۵: ۱/ ۳۲)

و سپس در سطور پایانی تفسیرش نوشته است: «گفته‌اند که افتتاح کلام الهی بحرف «با» و اختتام آن بحرف «سین» که از ترکیب آن دو حرف لفظ «بس» به جلوه گاه ظهور آمد، اشارت است بر اینکه کافی و «بس» است آنچه حق سبحانه و تعالی از میان این دو حرف بر عالمیان عطا کرده؛ یعنی اندر دو جهان رهبر تو قرآن بس اول و آخر قرآن ز چه «با» آمد و «سین» بر لیب سخن شناس مخفی نماند که اختتام این ترجمه بلفظ «بس» کنایه است بر این که این ترجمه نیز طالبان ریح حقایق قرآنی و متعششان مناهل دقایق و حیانی را کافی و «بس» است و احتیاج نیست به مطالعه تفاسیری که اکثر آن‌ها تفسیر به رأی است و تفسیر به رأی به اتفاق عقل و نقل باطل و عاطل است» (لاهیجی، ۱۳۷۵: ۴/ ۸۹۷).

این عبارات می‌تواند کنایه و تعریضی باشد به جمله‌های پایانی کاشفی که عیناً نوشته بود: «و در افتتاح کلام الهی به حرف با و در اختتامش به حرف سین، سرّ عزیز است چه اینکه هر دو حرف بس باشد؛ عرب گوید که بسک ای حسبک. پس معنی چنین شد که حسبک من الکوین ما اعطیناک بین الحرمین و از نوادر اتفاقات آن است که این که دو حرف در لغت پارسی هم به معنی حسب آید؛ یعنی بسنده. حکیم سنائی اشارتی به این معنی نموده: بیت اول و آخر قرآن ز چه با آمد و سین یعنی اندر ره دین رهبر تو قرآن بس» (کاشفی، ۱۳۱۷: ۴/ ۴۴۵).

اگر در میان تفاسیر شیعی پس از دوره صفویه تا میانه قاجاریه، جست‌وجویی کنیم، به‌جز تفاسیری که تاکنون مورد بررسی قرار گرفت، در بسیاری دیگر از تفسیرهای نگارش یافته در این دوره، نقش پای مواهب کاملاً مشهود است. اگرحتی مبنای این بهره‌گیری‌ها را تنها ذکر نام کاشفی یا کتاب او فرض کنیم، به چنین آماری می‌رسیم:

- در حجة‌التفاسیر و بلاغ‌الاکسیر حدود ۳۱۰ مورد استفاده مستقیم از مواهب دیده می‌شود که هر مورد آن از چندین سطر تا چند صفحه را شامل است.
- در تفسیر خسروی حدود ۱۶۰ مورد برداشت مستقیم از مواهب دیده می‌شود و برابر آن، بی‌ذکر مأخذ. در تفسیر اثنی عشری بیش از چهارده مورد، بهره با ذکر مأخذ رویت شد.
- در تفسیر مخزن‌العرفان در علوم قرآن ۲۶ مورد استفاده از مواهب مشاهده می‌شود.
- در تفسیر قرآن مهر ۲۲ مورد از مواهب با ذکر مأخذ نقل مطلب شده است.

- در تمهیدالمبانی یا تفسیر کبیر بر سوره سجع المثنائی در مجموع ۲۲ مورد نام کاشفی و مطلبی از او نقل شده است.

- در ترجمه قرآن زین العابدین رهنما در کل حدود ۲۶۰ مورد از ترجمه با توضیح کاشفی یاد شده است. این رویه را در تفاسیری همچون: انوارالعرفان فی تفسیر القرآن، تفسیر عاملی و غیره نیز می‌توان دید؛ با این تفاوت که در روزگار نزدیک به ما، نویسندگان تفسیر در مقدمه اثر خود، به منابع مورد استفاده، اشاره می‌کنند؛ همان‌گونه که شیخ ابراهیم موثق عاملی در مقدمه تفسیرش می‌نویسد: «... نشان‌دادن اختلاف مفسرین در مقصود و در قرائت آیات با ذکر هر نکته‌ی علمی و اخلاقی و عرفانی و ذوقی که در کتاب‌هاشان دیده شده بعنوان سخن مفسرین با رعایت کمال امانت که اگر شعر مشهوری در کتابی نقل شده است از آن کتاب نقل کردم و برای زیبایی و آرایش، از نوشته‌های ذوقی و لطیف تفسیر کشف‌الاسرار و ابوالفتوح و مواهب علیه آنچه مناسب بود مختصری عین عبارت آن‌ها را نقل کردم» (عاملی، ۱۳۶۰: ۳).

و همچنان باید این یادآوری را تکرار کرد که در بسیاری از این تفاسیر متأخر، نقل قول‌هایی از منبع دست دوم، مثلاً ترجمه الخواص یا منهج الصادقین دیده می‌شود که در واقع آن منقولات از مواهب است و چون بی‌ذکر مآخذ بوده، در تفسیر متأخران، به نام دیگران ثبت شده است. این مشکل برای پژوهشگر امروزی نیز محل لغزشی فراهم آورده است. اگر مآخذ فکری مفسری شناخته شده باشد، کار برای انتساب هر عقیده یا نظر، و قضاوت در باب منفی یا مثبت بودن آن عقیده، هموارتر است؛ اما اگر این منابع آشکار نباشند، انتساب آراء به نقل‌کننده مطلب و قضاوت درباره آن، برای آیندگان مشکل می‌آفریند. از این روست که می‌توان با جست‌وجویی اجمالی، حجم انبوهی از مقالات یا رساله‌های دانشگاهی را دید که دیدگاه مفسری را در موضوعی خاص، بررسی کرده‌اند؛ درحالی که آن ایده از پای‌بست از سوی مؤلفی دیگر صادر شده و به مآخذی ناپیدا مربوط بوده است.

بحث و نتیجه‌گیری

تفسیر مواهب علیه یا تفسیر حسینی، از همان اوان نگارش در زمان حیات مؤلف (در عهد تیموری) شهرتی دامنه‌دار یافته و سراسر دوره صفویه و پس از آن را نیز درنوردیده است. با این تفاوت که تا پایان عهد تیموری، تفاسیر نگارش‌یافته کاشفی، از حمایت مستقیم سلاطین و عالمان اهل سنت نیز برخوردار بوده؛ اما در عهد صفوی این حمایت را از سلاطین تازه شیعه‌شده و عالمان این عصر، دریافت نمی‌کرده است؛

با این حال مقبولیت خود را از دست نداده و در مناطق شیعه‌نشین نیز همچنان استنساخ می‌شده تا اینکه نوبت به چاپ‌های سنگی متنوع این اثر در شبه‌قاره هند، رسیده است.

افزون بر ادله فراوانی که موافقان و مخالفان کاشفی برای اثبات شیعه یا سنی بودن او اقامه کرده‌اند، در حاشیه این تحقیق و اثبات بهره‌گیری‌های برخی مفسران صاحب‌نام عصر صفوی، از تفسیر کاشفی، می‌توان از نوع مواجهه و واکنش‌های عالمان شیعی صفوی که طبعاً بسیار نزدیک‌تر به روزگار کاشفی بوده و آثار او را خوانده بودند، پاسخ روشن‌تری برای آن پرسش همیشگی یافت... شیوه مواجهه چند مفسر بزرگ عهد صفوی با رویکرد کاشفی و تفسیرش، به روشنی گواهی است بر مغایرت دیدگاه کاشفی با مذهب مختار در عهد صفوی. وقتی می‌بینیم علی بن حسن زواره‌ای که ترجمه الخواصش را تنها چند دهه پس از مواهب (در ۹۴۷ هجری) تألیف کرده، یا ملافتح‌الله کاشانی که تفسیر منهج‌الصادقین و نیز خلاصه‌اش را در برابری با مواهب علیه رقم زده است (که ظاهر آن را مزین به نقوش جمیله و باطنش را مملو از سموم عقاید قاتله می‌داند!) یا فیض کاشانی به دستور شاه عباس دوم، مواهب کاشفی را از کاستی‌های غیرشیعی، اصلاح کرده و «تنویرالمواهب» را ساخته است، افزون بر آن که دلیلی دیگر بر اهل سنت بودن کاشفی می‌افزاید، بر نفوذ و موفقیت این تفسیر در میان اهل علم دلالت دارد.

آنچه پس از بررسی‌های بسیار در باب این دو تفسیر باید گفت، این است که: نمی‌توان بدون شناسایی و استخراج منابع تفسیری دو اثر زواره‌ای و کاشانی، قدحی یا مدحی بر تفسیر آن‌ها نگاشت؛ چرا در کار آنان مرز میان تصنیف و تألیف درهم آمیخته و به آسانی نمی‌توان خالق اثر یا قائل سخن را شناسایی کرد.

اگر در میان تفاسیر شیعی پس از دوره صفویه تا میانه قاجاریه، جست‌وجویی کنیم، به‌جز تفاسیری که تاکنون مورد بررسی قرار گرفت، در بسیاری دیگر از تفاسیرهای نگارش یافته در این دوره، نقش پای مواهب کاملاً مشهود است. اگر حتی مبنای این بهره‌گیری‌ها را تنها ذکر نام کاشفی یا کتاب او فرض کنیم، به چنین آمار می‌رسیم:

- در حجه‌التفاسیر و بلاغ‌الاکسیر حدود ۳۱۰ مورد استفاده مستقیم از مواهب دیده می‌شود که هر مورد آن از چندین سطر تا چند صفحه را شامل است.
- در تفسیر خسروی حدود ۱۶۰ مورد برداشت مستقیم از مواهب دیده می‌شود و برابر آن، بی‌ذکر مأخذ.
- در تفسیر اثنی‌عشری بیش از چهارده مورد، بهره با ذکر مأخذ رؤیت شد.
- در تفسیر مخزن‌العرفان در علوم قرآن ۲۶ مورد استفاده از مواهب مشاهده می‌شود.

- در تفسیر قرآن مهر ۲۲ مورد از مواهب با ذکر مأخذ نقل مطلب شده است.
- در تمهید المبانی یا تفسیر کبیر بر سوره سبع المثانی کلاً ۲۲ مورد نام کاشفی و مطلبی از او نقل شده است.
- در ترجمه قرآن زین العابدین رهنما بیش از ۲۶۰ مورد استفاده از ترجمه با توضیح کاشفی یاد شده است.
- این رویه را در تفاسیری همچون: انوار العرفان فی تفسیر القرآن، تفسیر عاملی و غیره نیز می توان دید.

تعارض منافع

تعارض منافی وجود ندارد.

منابع

- آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۷۵). تاریخ ترجمه از عربی به فارسی (از آغاز تا عصر صفوی). تهران: انتشارات سروش.
- استوری، چارلز. (۱۳۶۲). ادبیات فارسی بر مبنای تألیف استوری، ترجمه یحیی آرین پور و دیگران. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه اشکوری، محمد بن علی. (۱۳۷۱). تفسیر شریف لاهیجی. ۴ جلد. تهران: دفتر نشر داد.
- اصیل الدین واعظ. (۱۳۵۱). مقصد الاقبال سلطانیه و مرصد الآمال خاقانیه، تحقیق نجیب مایل هروی. تهران: نشر فرهنگ ایران.
- ایازی، محمدعلی. (۱۳۹۳). شناخت نامه تفاسیر. تهران: نشر علم.
- زواره‌ای، ابوالحسن. (۱۳۹۴). تفسیر ترجمه الخواصر، تصحیح منصور پهلوان. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- پهلوان، منصور. (۱۳۸۴). جایگاه ترجمه الخواصر در میان تفاسیر قرآن. کتاب ماه دین، تیر و مرداد ۱۳۸۴ (۹۳-۹۴)، ۶۱-۶۴.
- خرمشاهی، بهاء الدین. (۱۳۷۷). دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی. جلد اول. تهران: نشر دوستان.
- جرجانی، ابوالمحاسن. (۱۳۷۸). جلاءالاذهان و جلاءالاحزان (تفسیر گازر)، تصحیح میرجلال الدین ارموی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- دانش پژوه، سادات ناصری. (۱۳۶۹). هزار سال تفسیر فارسی (سیری در متون کهن تفسیری پارسی با شرح و توضیحات). تهران: نشر البرز.
- گلی زواره، غلامرضا. (۱۳۷۰). تفسیر ترجمه الخواص. آینه پژوهش، ۲(۹)، ۳۹-۴۷.
- سندس، کریستین زهرا؛ موحدی، محمدرضا و افضل‌شهری، محمد. (۱۳۹۰). علل شهرت "مواهب علیه" کاشفی. آینه پژوهش، ۲۲(۱۲۸)، ۳۹-۴۶.
- شعرانی، ابوالحسن. (۱۳۸۶). پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع‌البیان، روح‌الجنان و منهج‌الصادقین. ۳ جلد. قم: بوستان کتاب.
- شکریایی، محمد و مؤذنی، علی‌محمد. (۱۳۸۴). معرفی ترجمه و شرح نهج البلاغه اثر علی بن حسن زواره‌ای (مفسر قرن دهم هجری) همراه با شرح حال و دیگر آثار نویسنده. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۵۶(۴)، ۲۳-۳۸.
- شفیعی، محمد. (۱۳۴۹). مفسران شیعه. تهران: دانشگاه پهلوی.
- عاملی، ابراهیم. (۱۳۶۰). تفسیر عاملی. تهران: نشر صدوق.
- کاشانی، فتح‌الله. (۱۳۵۱). تفسیر کبیر منهج‌الصادقین فی الزام المخالفین، تصحیح ابوالحسن شعرانی. تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- _____ (۱۳۶۳). تفسیر خلاصه منهج‌الصادقین: مسمی به خلاصه المنهج، تصحیح ابوالحسن شعرانی. تهران: انتشارات اسلامیه.
- کاشفی، کمال‌الدین حسین. (۱۳۱۷). مواهب علیه با تفسیر حسینی، به اهتمام محمدرضا جلالی نایینی. تهران: انتشارات اقبال و شرکا.
- لاهیجی، بهاء‌الدین محمد. (۱۳۷۳). تفسیر شریف لاهیجی، با مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین حسینی ارموی. تهران: انتشارات داد.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹). تفسیر و مفسران. ۲ جلد. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- موحدباطحی، حجت. (۱۴۱۸). ریشه‌ها و جلوه‌های تشیع و حوزه علمیه اصفهان در طول تاریخ. تهران: دفتر تبلیغات مهدی (عج).
- موحدی، محمدرضا. (۱۴۰۰). روضه الشهداء کاشفی و قضاوت‌های برخی معاصران. آینه پژوهش، ۳۲(۱۹۱)، ۱۹۵-۲۱۵. <https://doi.org/10.22081/jap.2021.72312>

Persian References Translated to English

- Azarnoush, A. (1996). *History of translation from Arabic to Persian (from the beginning to the Safavid era)*. Tehran: Soroush Publishing House. [In Persian]
- Storey, Ch. (1983). *Persian Literature based on Storey*, translated by Yahya Arianpour et al. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research [In Persian]
- Ashkouri, M. bin. A. (1992). *Tafsir Sharif Labiji*. 4 volumes. Tehran: Dad Publishing House. [In Persian]
- Asil, al-Din. V. (1972). *Moghtar al-Iqbal Soltanieh and Masrad al-Amal Khaqanieh*, research by Najib Mayel Heravi. Tehran: Farhang Iran Publishing House. [In Persian]
- Ayazi, M. A. (2013). *Idtnama Tafasir*. Tehran: Nasar Alam. [In Persian]
- Zavareh, A. (2014). *Tafsir of Al-Khawas translation*, edited by Dr. Mansour Pahlavan. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Pahlavan, M. (2005). The position of Al-Khawas translation among Qur'an interpretations. *Kitab Mab Din magazine*, No. 93-94, pp: 61-64. [In Persian]
- Khorramshahi, B. (1998). *Encyclopedia of Quran and Quran Studies*. vol. 1. Tehran: Publishing friends. [In Persian]
- Jurjani, Abul M. (1999). *Jala-ul-Azhan and Jala-ul-Abzan (Tafsir Ghazar)*, Edited by: Mir Jalaluddin Ermoi. Tehran: Tehran University Press. [In Persian]
- Scholar, S. N. (1990). *A Thousand Years of Persian Commentary (A Tour of Ancient Persian Commentary Texts with Explanations)*. Tehran: Alborz Publishing House. [In Persian]
- Zavareh Qomshei, Gh. (1991). Tafsir of the translation of Al-Khas. *Ayneh-ye- Pazhoohesh*, Vol. 2, No. 9, pp: 39-47. [In Persian]
- Sands, Kristin Zahra., Movahhesi, M. R. and Afzali Shahri, M. (2015). On the Popularity of Kāshifi's Mavāhib-i' aliyya. *Ayneh-ye- Pazhoohesh*, Vol. 22, No. 128, pp: 39-46. [In Persian]
- Shearani, Abul H. (2007). *Qur'anic researches of Allameh Shearani in the commentaries of Majma al-Bayan*, Ruh al-Jinan and Manhaj al-Sadiqin. 3 volumes. Qom: Bostan Kitab. [In Persian]
- Shokraei, M. and Moezni, A. M. (2005). Introduction to the translation and commentary of Nahj al-Balagheh by Ali bin Hassan Zavarei (commentator of the 10th century Hijri) along with biography and other works of the author. *Journal of Faculty of Literature and Humanities*, University of Tehran, Vol. 56, No. 4, pp: 23-38. [In Persian]
- Shafiei, M. (1970). *Shia commentators*. Tehran: Pahlavi University. [In Persian]
- Aamili, E. (1981). *Tafsir Aamili*. Tehran: Nashr Sadouq. [In Persian]
- Kashani, F. (1972). *Tafsir Kabir Manhaj al-Sadiqin fi Zam al-Makhalifin*, Edited by: Abul Hasan Shearani. Tehran: Islamia bookstore. [In Persian]
- Kashani, F. (1984). *Tafsir summary of Manhaj al-Sadiqin: called the summary of al-Manhaj*, edited by: Abul Hasan Shearani. Tehran: Islamic Publications. [In Persian]
- Kashfi, K. al-Din. H. (1938). *Mohabeh Aliyya with Hosseini's commentary*, edited by: Mohammad Reza Jalali Nayini. Tehran: Iqbal and Partners Publishing House. [In Persian]

- Lahiji, B. M. (1994). *Tafsir Sharif Lahiji*, with introduction and correction: Seyyed Jalaluddin Hosseini Ermoi. Tehran: Dad Publishing House. [In Persian]
- Marafet, M. H. (2000). *Tafsir va Mafsaran*. 2 vols. Qom: Talmahid Publishing Cultural Institute. [In Persian]
- M. A, H. (1997). *The Roots and Manifestations of Shiism and Isfahan Seminary Throughout History*. Isfahan: Al-Mahdi Propaganda Office (A). [In Persian]
- Muvahedi, M. R. (2022). Rowḍat al-Shuhadā of Kāshifī and the Judgments of Some Contemporaries. *Ayeneh-ye- Pazhoohesh*, Vol. 32, No. 191, pp: 195-215. <https://doi.org/10.22081/jap.2021.72312> [In Persian]