

بررسی انتقادی

دیدگاه آیه‌الله معرفت پیرامون تفسیر عرفانی*

□ رسول مزرئی^۱

چکیده

اندیشمندان علوم قرآنی، دیدگاه‌های گوناگونی در باب تفسیر عرفانی مطرح کرده‌اند. از جمله این اندیشمندان محمدهادی معرفت می‌باشد. به نظر او، مستند تفاسیر اهل معرفت، ذوق و سلیقه شخصی بوده و تفاسیر آنان از مقوله تفسیر به رأی است. همچنین منظور از واژه بطن که در روایات آمده، دلالت التزامی غیر بین کلام است و نیز تفاسیر عرفانی از باب تداعی معانی هستند.

در مقاله پیش رو، پس از گردآوری داده‌ها به روش کتابخانه‌ای، این دیدگاه وی پیرامون تأویل و تفسیر عرفانی به روش تحلیلی مورد ارزیابی قرار گرفته و این نتیجه حاصل شده که: اولاً بخشی از تفاسیر عرفانی معانی باطنی قرآن است و آنان در تفسیر و تأویل آیات از روش‌های متداول فهم متن بهره برده‌اند. ثانیاً تأویل قرآن از باب دلالت التزامی غیر بین نیست، بلکه غالباً به معنای باطن کلام وحی و گاهی جری و تطبیق است. ثالثاً تفاسیر عرفانی از باب تداعی معانی

نیست، بلکه اشارات و لطایفی است که پس از تلاوت باطنی قرآن بر قلوب اهل معرفت وارد شده و فهم نو و جدید محسوب می‌شود و در بیشتر موارد، هیچ پیش‌زمینه ذهنی پیرامون آن وجود نداشته تا از باب تداعی معانی به شمار آید.

واژگان کلیدی: تفسیر عرفانی، محمد‌هادی معرفت، تفسیر به رأی، تأویل، دلالت التزامی غیر بین، تداعی معانی.

مقدمه

یکی از انواع مکاتب یا روش‌های تفسیری، مکتب یا روش تفسیر عرفانی است. واژه «عرفان» مصدر ماده «عَرَفَ، يَعْرِفُ» در لغت به معنای درک و شناختن (قرشی، ۱۳۷۱: ۳۲۷/۴) و در اصطلاح عبارت است از: معرفت شهودی به صفات، اسماء و افعال حضرت حق، که از طریق پیمودن منازل و مقامات سلوکی و انقطاع از ماسوی‌الله و تطهیر باطن، بعد از رسیدن به مقام قرب الهی حاصل می‌شود. با دقت و تأمل در تعریف مذکور، دو رکن و عنصر اساسی به دست می‌آید: ۱- عنصر عمل؛ ۲- عنصر معرفت. هریک از این ارکان و عناصر، تجربه‌ای حضوری برای سالک و عارف به همراه دارند که عبارت‌اند از: ۱- تجربه سالکانه؛ ۲- تجربه عارفانه. هر یک از این تجارب به ترتیب پشتوانه دو علم عرفان عملی و عرفان نظری می‌باشند. در واقع سالکان و عارفان بالله با گزارش تجربه‌های سالکانه و عارفانه خویش، بستر و زمینه پیدایش دو علم را، که هریک ناظر به جنبه‌ای از جنبه‌های عرفان اسلامی است، فراهم آوردند.

تتبع در آثار تفسیری عرفا نشانگر این است که تفاسیر عرفانی‌ای که در دوره غلظت مباحث عرفان عملی، یعنی قبل از نظام‌مند شدن علم عرفان نظری توسط ابن عربی، نگاشته شده‌اند، نوعاً ناظر به جنبه‌های سیر و سلوکی و عملی عرفان بوده‌اند و تفاسیری که بعد از پیدایش علم عرفان نظری به رشته تحریر درآمده‌اند، غالباً ناظر به جنبه‌های نظری و معرفتی عرفان بوده‌اند؛ بی‌آنکه اختلاف مشهودی در مبانی تفسیر عرفانی و روش آن به چشم بخورد.

بر این اساس با توجه به تعریف مذکور، تفسیر عرفانی به گونه‌ای از تفسیر اطلاق می‌شود که بر پایه مبانی ویژه‌ای از جمله اعتقاد به ذوب‌توبون بودن قرآن بنا شده و در

فرایند تفسیر از روش عقلی - شهودی پیروی می‌کند.

بسط و تفصیل مبانی تفسیر عرفانی و روش‌های نیل به باطن کلام، مجال دیگری می‌طلبد. آنچه در این نوشتار در صدد ارزیابی آن هستیم، دیدگاه خاص یکی از اندیشمندان معاصر علوم قرآنی، یعنی محمدهادی معرفت، پیرامون تفسیر عرفانی است. در موضوع مکاتب تفسیری، که مکتب تفسیر عرفانی از جمله آن‌هاست، آثار گوناگونی به رشته تحریر درآمده است. از جمله آثار تأثیرگذار و مهم در دوران معاصر، فصلی از کتاب *التفسیر و المفسرون* محمدحسین ذهبی و بخشی از کتاب *التفسیر و المفسرون فی ثوبه التثیب* محمدهادی معرفت است. برخی از محققان معاصر همچون گل‌دزبهر در کتاب *مذاهب التفسیر الاسلامی*، علی اکبر بابایی در کتاب *مکاتب تفسیری*، حسین علوی مهر در کتاب *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری*، سیدرضا مؤدب در کتاب *روش‌های تفسیر قرآن* و محمدکاظم شاکر در کتاب *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری* نیز پیرامون روش تفسیر عرفانی و مبانی آن سخن گفته‌اند. همچنین کتاب *مکتب تفسیر اشاری* اثر سلیمان آتش و کتاب *پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی* اثر محسن قاسم‌پور از جمله آثاری هستند که به طور مستقل، مکتب تفسیر عرفانی را بررسی نموده‌اند. در موضوع مکتب تفسیر عرفانی، چند مقاله نیز انتشار یافته‌اند؛ از جمله: «درآمدی بر تفسیر عرفانی و بررسی ریشه‌های آن» اثر محمد اخوان، «پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی و معرفی آثار» اثر غلام‌رضا نوعی، و «درآمدی بر تفسیر و تفاسیر عرفانی» اثر سیدعبدالوهاب شاه‌رودی. پیرامون موضوع نوشتار پیش رو نیز چند مقاله، از جمله «طرح و بررسی بطن از دیدگاه آیه‌الله معرفت» نوشته سعیده غروی، و «بطن و تأویل قرآن» که گزارش کرسی نظریه‌پردازی پیرامون تأویل قرآن با حضور آیه‌الله معرفت و جمعی از اندیشمندان معاصر علوم قرآنی بوده، به رشته تحریر درآمده‌اند؛ لیکن تا کنون دیدگاه آیه‌الله معرفت پیرامون تفسیر عرفانی به طور مستقل و کامل، مورد نقد و ارزیابی قرار نگرفته است.

ارزیابی و نقد دیدگاه خاصی که معرفت پیرامون تفسیر عرفانی دارد، هدف این مقاله است و از آنجا که نظرات او بر اندیشمندان معاصر علوم قرآنی تأثیرگذار است، ضرورت پرداختن به این موضوع را آشکار می‌کند. پرسش اصلی در مقاله پیش رو، این

است که بر دیدگاه خاص محمدهادی معرفت پیرامون تفسیر عرفانی، چه نقدهایی وارد می‌شود؟ همچنین پرسش از اینکه آیا تفاسیر عرفانی ذوقی و سلیقه‌ای است؟ آیا مراد از بطن قرآن، دلالت التزامی غیر بین کلام است؟ و آیا تفاسیر عرفانی از باب تداعی معانی است؟ سؤالات فرعی این مقاله به شمار می‌آیند.

برای پاسخ به این سؤالات، نخست به طور اجمالی دیدگاه معرفت پیرامون روش تفسیر عرفانی را گزارش می‌کنیم و سپس دیدگاه وی را پیرامون بطن قرآن و تفاسیر اهل معرفت، مورد نقد و ارزیابی قرار خواهیم داد.

۱. گزارش دیدگاه محمدهادی معرفت پیرامون تفسیر عرفانی

محمدهادی معرفت که از این پس با لقب مشهورش یعنی آیه‌الله معرفت خوانده خواهد شد، فصل دوازدهم از کتاب ارزشمند *تفسیر و مفسران* که ترجمه‌ای تکمیل شده از کتاب *التفسیر و المفسرون فی ثوبه التمشیب* و مورد تأیید نویسنده محترم بوده و نیز کتاب *التفسیر الاثری الجامع* را به موضوع تفسیر عرفانی و شیوه و روش اهل عرفان در تفسیر قرآن اختصاص داده است. از نگاه آیه‌الله معرفت، اهل عرفان صرفاً می‌خواهند حقایق هستی را با ریاضت‌ها و مجاهدت‌های باطنی به دست آورند و با این شیوه، به سراغ فهم قرآن رفته و با ذوق شخصی خود قرآن را تفسیر می‌کنند. لذا تفاسیر آنان بیشتر به تفسیر به رأی می‌ماند؛ زیرا مستندی جز ذوق و دعوی دریافت باطنی ارائه نمی‌کنند (معرفت، ۱۳۷۹: ۲/۳۳۶-۳۳۷).

او در هر دو کتاب مذکور پس از تبیین معنای «تفسیر»، به بررسی معنای «تأویل» می‌پردازد. معرفت واژه «تأویل» را مأخوذ از ماده «أول» و به معنای «ارجاع» می‌داند. به نظر او، ارجاع در قرآن به دو معناست: ۱. ارجاع آیات متشابه به آیات محکم؛ ۲. ارجاع به فحوای عام آیه. وی تأویل به معنای نخست، یعنی ارجاع متشابهات به محکمات را از مقوله تفسیر، و ارجاع به فحوای عام آیه را بطن قرآن و از باب تأویل دانسته است (همو، ۱۳۸۷: ۱/۳۱).

به باور آیه‌الله معرفت، آن معنای عامی که با تأویل به دست می‌آید و به آن بطن گفته می‌شود، مدلول التزامی کلام و از نوع لازم غیر بین است. بر این اساس، تأویل در نگاه

او عبارت است از: «تبیین معنای عام مخفی و مورد نظر آیه که کشف آن نیاز به تعمیق و تدبّر داشته و با نگاه سطحی به ظاهر کلام حاصل نمی‌شود». البته باید توجه داشت که در تأویل همیشه بین معنای ظاهری آیه و معنای باطنی آن مناسبت وجود دارد؛ چرا که معنای باطنی، مدلول التزامی معنای ظاهری کلام است. به عبارتی دیگر، در تأویل باید بین معنای عامی که از فحوا و بطن آیه استنباط می‌شود، و بین معنای ظاهری آیه، پیوند و مناسبتی از نوع تناسب عام و خاص وجود داشته باشد، وگرنه دو معنا از هم بیگانه بوده و از مقوله تفسیر به رأی به شمار خواهد آمد (همان: ۳۲/۱).

محمدهادی معرفت در ادامه بحث از تأویل، کیفیت حصول معنای عام هر آیه را تبیین می‌کند. به نظر او، نخست باید با دقت و تأمل، مقارنات و ملابسات آیه را به حسب تنزیل ملاحظه کرد و سپس با کمک قاعده «سبر و تقسیم» منطقی، آنچه را که در رسالت اصلی آیه نقش دارد، باقی نگه داشت، و آنچه را که نقش ندارد، کنار گذاشت. وی پس از تبیین معنای تأویل قرآن، به بررسی ضابطه و شرایط آن می‌پردازد. به نظر آیه‌الله معرفت همان طور که تفسیر قرآن ضابطه‌مند و قاعده‌مند بوده و عدم رعایت این ضوابط و قواعد، مفسر را در ورطه تفسیر به رأی فرو می‌برد، تأویل آن نیز ضوابط و شرایطی دارد که باید رعایت شود (همان: ۳۳/۱-۳۴).

آیه‌الله معرفت پس از تبیین معنای تأویل و بیان ضوابط و شرایط آن، چستی و حقیقت تفسیر عرفانی را مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد. به نظر او، تفاسیر و تأویلات اهل معرفت از باب «تداعی معانی» هستند. تداعی معانی یا «الشیء یدکر بالشیء» یا «المنظیر یدکر بالمنظیر»، یعنی نفس انسان از تصور یک معنا، به معنایی دیگر منتقل شود. به نظر او، اهل معرفت با شنیدن آیه‌ای از آیات قرآن، لطایف و ظرایفی که در اثر کثرت تلاوت قرآن و به کار بستن دستورات اخلاقی و سلوکی آن در زندگی روزمره برایشان حاصل شده، به ذهنشان خطور می‌کند. این انسباق معنایی، خارج از دلالت ذاتی الفاظ بوده و در محدوده فحوای عام قرار می‌گیرد (همان: ۴۶/۱؛ همو، ۱۴۲۸: ۹۵۰/۲).

معرفت پس از تبیین حقیقت تفسیر عرفانی، دسته‌بندی برخی از اندیشمندان معاصران علوم قرآنی را - که در باب تفسیر عرفانی مطرح کرده و آن را به دو نوع «تفسیر صوفی فیضی» و «تفسیر صوفی نظری» تقسیم نموده‌اند، - نمی‌پذیرد. به نظر وی در

تفاسیر صوفیه، جز شدت و ضعف در تأویلاتی که به حسب ذوق و سلیقه صورت پذیرفته، چیز دیگری وجود نداشته و این تقسیم صحیح نمی‌باشد. بله، در بین صوفیان کسانی هستند که در تفسیر آیات، بین ظاهر و باطن جمع کرده‌اند، مانند قشیری، و برخی با قبول حجیت تفسیر ظاهری، فقط به ذکر تفسیر باطنی اکتفا نموده‌اند، مانند ابن عربی و روزبهان بقلی شیرازی. او در پایان، مهم‌ترین تفاسیر عرفانی را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد.

آنچه گفته شد، گزارشی اجمالی از دیدگاه و نظرات آیه‌الله معرفت پیرامون بطن قرآن و تفاسیر اهل عرفان بود. در مقام جمع‌بندی دیدگاه آیه‌الله معرفت باید گفت که او نیز همانند بیشتر اندیشمندان علوم قرآنی، موضعی میانه نسبت به شیوه تفسیر عرفانی اتخاذ کرده است؛ بدین معنا که نه به صورت کامل شیوه تفسیر عرفانی را رد، و نه به طور کامل قبول می‌کند. در گزارش دیدگاه آیه‌الله معرفت، نکات و مطالب ارزشمند فراوانی به چشم می‌خورد. از جمله این موارد، مطالبی است که در مقدمه بحث پیرامون تصوف و عرفان و نسبت آن دو مطرح کرده است. همچنین مردود شمردن تقسیم تفسیر عرفانی به دو قسم نظری و اشاری، که از ابداعات محمدحسین ذهبی صاحب کتاب *التفسیر و المفسرون* می‌باشد، از دیگر نکات صحیح و مورد قبول دیدگاه وی به شمار می‌رود. اما علی‌رغم این مطالب ارزشمند و مقبول، چند نکته وجود دارند که نیازمند ارزیابی و دقت نظر بیشتری هستند. این نکات عبارت‌اند از:

۱. تفاسیر عرفانی بیشتر به تفسیر به رأی می‌مانند؛ زیرا مستندی جز ذوق و دعوی دریافت باطنی ندارند.

۲. آن معنای عامی که با تأویل به دست می‌آید و به آن بطن گفته می‌شود، همان دلالت التزامی غیر بین کلام وحی است.

۳. تأویلات و تفاسیر اهل معرفت از باب تداعی معانی هستند، یعنی ذهن انسان از تصور یک معنا، به معنایی دیگر منتقل شود، حتی اگر معنای منسب ضد معنای اصلی باشد.

در ادامه، هر یک از این نظریات را به ترتیب مورد ارزیابی قرار خواهیم داد.

۲. ذوقی و سلیقه‌ای بودن تفاسیر عرفانی

یکی از انتقادهایی که محمدهادی معرفت به شیوه تفسیر عرفانی وارد کرده، این است که بیشتر صاحبان تفاسیر عرفانی، از مبانی و روش‌های متداول فهم متن و قواعد تفهیم و تفهّم پیروی نمی‌کنند و تفاسیر آنان ذوقی و سلیقه‌ای است. به نظر نگارنده، هرچند برخی از تفاسیر عرفانی به جهت عدم رعایت اصول و ضوابط تأویل، مصداقی از مصداقی تفسیر به رأی مذموم به شمار می‌آیند، اما شمول این نسبت به تمام تفاسیر عرفانی، به ویژه تأویلاتی که از ابن عربی (د. ۶۳۸ ق.) و شاگردان مکتب او به ما رسیده، صحیح نمی‌باشد؛ چرا که تفسیر عرفانی انواع گوناگونی داشته و بر پایه مبانی ویژه‌ای استوار بوده و آنان در تفسیر قرآن از روش‌های خاصی استفاده می‌کنند. اما از آنجا که فهم آثار ابن عربی برای کسانی که با اصول و مبانی نظام عرفانی او آشنا نیستند، بسیار مشکل است و چنین تصور می‌شود که وی در تفسیر آیات قرآن، از اصول متعارف تفسیر و مباحث عقلایی تفهیم و تفهّم پیروی نکرده و قرآن را با ذوق و سلیقه خویش تفسیر کرده است، حال آنکه بیشتر تفاسیر ابن عربی در حقیقت از مقوله فهم مراد متکلم محسوب می‌شوند و ذوق و سلیقه شخصی در آن نقشی ندارد، به منظور زدودن این باور ناصحیح، در ادامه به برخی از مبانی ابن عربی و شاگردش قونوی که در باب یکی از انواع تأویل عرفانی مطرح شده، اشاره می‌کنیم.

یکی از انواع تأویل عرفانی، تأویل عرضی است. تأویل عرضی عبارت است از اینکه یک لفظ یا عبارت در یک سطح از مراتب فهم، معانی متعددی داشته باشد، به گونه‌ای که همه آن معانی مراد متکلم نیز باشند. در مقابل، تأویل طولی است که لفظ یک معنا داشته باشد و متناسب با مراتب فهم به نحو طولی در هر سطحی بالا می‌رود، به گونه‌ای که معانی بطون گوناگون با معنای سطح اول و ظاهر کلام، تهافت و تناقضی ندارند و در طول آن قرار می‌گیرند. بحث «سیاق‌های شناور قرآن»، «پذیرش نظم و چینش حکیمانه سور و آیات و کلمات قرآن» و نیز جواز «استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا»، از مهم‌ترین مبانی جریان تأویل عرضی است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۱۸-۲۳).

ابن عربی در باب ۴۱۸ کتاب فتوحات مکیه که در مورد ملاک فهم کلام متکلم

است، بعد از بیان تفاوت فهم کلام و علم به معانی لغات، به یکی از مهم‌ترین معیارهای پذیرش تأویل عرضی، یعنی رعایت اصل ظهورگیری و ارتکاز عرفی اشاره می‌کند (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۲۵/۴). او در موضعی دیگر با تأکید بر اینکه یکی از ویژگی‌ها کلام خدا این است که همه وجوه معنایی یک آیه مراد حق است، تفسیر هر مفسری را تا زمانی که خارج از احتمالات و وجوه معنایی آن لفظ نباشد، مقبول دانسته و می‌گوید: «لهذا كان كل مفسر فسر القرآن ولم يخرج عما يحتمله اللفظ، فهو مفسر» (همان: ۵۶۷/۲).

صدرالدین قونوی، از شاگردان برجسته ابن عربی و شارح آراء و افکار او نیز در تفسیر اعجازالبیان، به مهم‌ترین مبانی تأویل عرضی اشاره کرده و می‌گوید: «هیچ کلمه‌ای از کلمات قرآن از آن‌هایی که در زبان دارای معانی متعدد است، وجود ندارد، مگر اینکه همه آن معانی مقصود خداست» (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۸۷).

به نظر او با وجود دو شرط، همه معانی یک لفظ مراد حق است؛ حتی اگر با سیاق اولی و ظاهری آیات سازگار نباشند. این دو شرط عبارت‌اند از:

۱. لفظ در آن زبانی که کتاب به آن نازل شده (زبان عربی) دارای چند معنا باشد؛
۲. اراده هر یک از معانی با اصول کلی عقل و قواعدی که در شریعت وجود دارد، سازگار باشد.

آری، ممکن است با توجه به سیاق و قراین موجود در آیه، از بین معانی مختلف یک لفظ، یکی از معانی ظهور بیشتری داشته باشد و استفاده از آن در مورد آیه با در نظر گرفتن سیاق اول و شأن نزول آیه مناسب‌تر باشد، اما این ظهور با مراد بودن همه معانی یک لفظ منافاتی ندارد؛ زیرا طبق برخی روایات (ر.ک: مجلسی، ۱۳۶۶: ۷۸/۸۹)، قرآن ظاهری دارد و بطون متعدد، و اطلاق کلمه بطن، بطون طولی و عرضی را شامل می‌شود. بنابراین ابن عربی و شاگردش قونوی، اصول و مبانی و شروط این نوع از تأویل را تبیین کرده‌اند؛ چنان که از مبانی و اصول دیگر انواع تأویل عرفانی نیز سخن گفته‌اند. بنابراین خواه روش تفسیری او را بپذیریم و خواه نپذیریم، سخن محقق ارجمند که تفاسیر او را ذوقی قلمداد کرده و چنین تصور می‌کند که او از روش خاصی در تفسیر

پیروی نکرده، صحیح نمی‌باشد. به نظر نگارنده، عدم تصریح عرفا به مبانی تفسیری‌شان و مبهم بودن روش تفسیری اهل معرفت موجب شده برخی از اندیشمندان علوم قرآنی چنین بپندارند که تفاسیر عرفانی روشمند نبوده و اهل معرفت در تفسیر باطنی کلام وحی، ذوقی و سلیقه‌ای عمل کرده‌اند.

افزون بر آنچه گفته شد، تفاسیر عرفا در مقوله تفسیر به رأی مذموم نیز قرار نمی‌گیرند. توضیح اینکه مسئله حرمت «تفسیر به رأی» منشأ روایی دارد. در منابع روایی فریقین، احادیث فراوانی در مورد مذموم بودن تفسیر به رأی از پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام صادر شده‌اند. این روایات هرچند از لحاظ عبارت مختلف هستند، ولی مضمون تمام آن‌ها واحد است، تا جایی که برخی متفکران معاصر، ادعای تواتر آن را مطرح کرده‌اند (ر.ک: موسوی خویی، ۱۴۳۰: ۲۶۷).

مسئله تفسیر به رأی و تعیین معنا و حدود آن، از قرن‌ها پیش دغدغه بیشتر قرآن‌پژوهان بوده و هر یک از آنان در کتب علوم قرآنی یا آثار تفسیری خود، پیرامون این مسئله قلم‌فرسایی کرده‌اند. یکی از دیدگاه‌های مطرح در باب تفسیر به رأی، دیدگاه ابوحامد غزالی است. دیدگاه وی از آن جهت که بر دیدگاه چند تن از متفکران شیعی از جمله ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۹-۷۳) و فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۲۵۵/۲) تأثیرگذار بوده، برای ما اهمیت دارد. غزالی نیز پس از نقل چند حدیث در باب مذمت تفسیر به رأی و اشاره به این نکته که این احادیث ارتباطی با مسئله تدبیر و تفکر و فهم معانی باطنی قرآن ندارند، در مورد معنای تفسیر به رأی در این احادیث، دو احتمال مطرح می‌کند:

۱. یا منظور از این احادیث تفسیر قرآن بر اساس میل و خواهش‌های نفسانی است.
۲. یا مقصود عجله در تفسیر، به صرف ملاحظه معنای لغوی لفظ است؛ بی‌آنکه به سایر ویژگی‌های لغوی و قرائن کلام توجه شود (غزالی، بی‌تا: ۵۲۸-۵۲۷/۱).

امام خمینی نیز معنای تفسیر را شرح مقاصد کتاب و بیان منظور و مراد متکلم آن می‌داند. از دیدگاه ایشان، تفسیر به رأی در دو صورت صادق است: ۱- آیات الاحکام؛ ۲- تحمیل آراء و عقاید بر قرآن (موسوی خمینی، ۱۳۷۲: ۹۱-۲۰۰). بر این اساس، استفاده‌های اخلاقی، عرفانی و ایمانی، داخل در مقوله تفسیر به رأی نیستند؛ زیرا از لوازم کلام به شمار

می‌آیند (همان: ۱۹۹)؛ چنان که بیان معارف و اسرار قرآن، اگر مستند به قرآن و احادیث یا موافق براهین عقلیه و عرفانیه باشد نیز تفسیر به رأی به شمار نمی‌آید. همچنین بیان مصادیق از مقوله تفسیر به رأی محسوب نمی‌شوند؛ زیرا اصلاً تفسیر نیستند. نیز اگر مفسر نظری قطعی پیرامون معنای آیه‌ای ابراز نکند و آن را از احتمالات تلقی کند، از مقوله تفسیر به رأی خارج خواهد بود (همان: ۳۴۷).

در بین اندیشمندان علوم قرآنی نیز دیدگاه زرکشی، از علمای متقدم علوم قرآنی حائز اهمیت است. زرکشی در کتاب *البرهان فی علوم القرآن* بعد از نقل چند حدیث در باب نکوهش تفسیر به رأی، تفسیری را که مستند به اصل نباشد، از مصادیق این احادیث به شمار می‌آورد. او در ادامه با استناد به سخن بیهقی، رأی و اجتهاد در تفسیر را به رأی جایز و رأی ممنوع یا منهی عنہ تقسیم می‌کند. از نگاه بیهقی، اگر رأی و عقیده‌ای که مفسر در مورد تفسیر آیه‌ای مطرح کرده، برهان و دلیلی بر اثبات آن وجود داشته باشد، جایز است، اما اگر مستندی نداشته باشد، ممنوع و مورد نهی شارع است (زرکشی، ۱۴۱۰: ۳۰۳/۲-۳۰۴).

آیه‌الله معرفت نیز پس از ذکر احادیث نهی از تفسیر به رأی، و بررسی و ارزیابی دیدگاه‌های مختلف، مقصود از تفسیر به رأی در احادیث را دو چیز می‌داند: نخست اینکه مفسر آیات قرآن را به قصد تحمیل عقیده و مذهبی خاص، بر رأی و نظر خود تطبیق و حمل نماید. دوم اینکه مفسر در تفسیر، استقلال و استبداد رأی داشته باشد و در فهم متن از شیوه عقلا پیروی نکند و آن را کنار بگذارد (معرفت، ۱۴۲۸: ۶۹/۲-۷۰).

بر این اساس، اگر کسی در تفسیر آیات قرآن، نظرات و عقاید خود را بر قرآن تحمیل کند یا از روش و شیوه دستیابی به مراد و مقصود متکلم وحی پیروی نکند، مرتکب تفسیر به رأی شده است. اکنون در مورد تفاسیر عرفانی می‌گوییم: بله! این انتقاد به صورت موجهه جزئیه بر برخی از تفاسیر عرفانی که یکی از این دو اصل یا هر دو را رعایت نکرده‌اند، وارد است و آن‌ها از مصادیق تفسیر به رأی مذموم به شمار می‌آیند. چنان که برخی از تفاسیر ظاهری نیز در این مقوله جای می‌گیرند. اما پذیرش این نسبت به صورت موجهه کلیه مورد قبول نیست؛ زیرا اولاً بخشی از تفاسیر باطنی، نکات اخلاقی و عرفانی مستفاد از آیات هستند و چنان که برخی از معاصران نیز گفته‌اند،

این برداشتها که از راه تفکر و تدبر در آیات حاصل می‌شود، اصلاً تفسیر نیستند تا چه رسد به «تفسیر به رأی». ثانیاً برخی از این تفاسیر باطنی با شواهد قرآنی و روایی تأیید می‌شوند (بزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۲۳) و یا با قواعد عقلی و عرفانی مطابق هستند؛ لذا در تفسیر به رأی مذموم داخل نمی‌شوند. از این رو به نظر نگارنده، منشأ این نسبت و اتهام سه چیز است: ۱- همسان‌نگاری روش تفسیر ظاهری و روش تفسیر باطنی، ۲- یکسان قرار دادن کلام بشر عادی و کلام حق تعالی، ۳- عدم تفکیک بین مسئله تفسیر به رأی و مسئله فهم و تدبر و تفکر در قرآن.

۳. تأویل قرآن به معنای مدلول التزامی غیر بین کلام

بحث از چیستی تأویل و بطن قرآن، از آن جهت که اساس تفسیر عرفانی به شمار می‌رود، در شناخت این مکتب تفسیری اهمیتی ویژه دارد. دیدگاه آیه‌الله معرفت که تأویل قرآن را مفاد دلالت التزامی غیر بین کلام وحی دانسته، یکی از دیدگاه‌های خاص پیرامون معنای تأویل و بطن قرآن است. به نظر نگارنده، این دیدگاه چند مشکل اساسی دارد:

نخست اینکه معنایی که با دلالت التزامی حاصل می‌شود، ارتباطی با بطن قرآن نداشته و در حیطه ظاهر کلام قرار می‌گیرد. این تلقی از معنای بطن، در واقع تحویل و فروکاستن بطن به ظاهر است و با روایاتی که بطن و ظاهر را در مقابل هم قرار می‌دهند، سازگاری ندارد. برای اثبات این مدعا ضروری است که پیرامون انواع دلالت التزامی، شروط و اعتبار آن به اجمال سخن گوئیم.

چنان که منطق دانان تصریح کرده‌اند، دلالت یعنی شیء به گونه‌ای باشد که ذهن انسان از علم به وجود آن، به وجود شیئی دیگر منتقل شود (مظفر، ۱۴۲۱: ۴۰). واضح است که این انتقال بی‌سبب نبوده و حکایت از نوعی ملازمه میان آن دو شیء دارد. ملازمه میان دو شیء گاهی ذاتی، گاهی طبعی و گاهی وضعی و قراردادی است. اگر ملازمه میان دو شیء وضعی باشد، به آن دلالت وضعی می‌گویند؛ در مقابل دلالت عقلی و طبعی. دلالت وضعی خود بر دو قسم است: ۱- دلالت وضعی لفظی و ۲- دلالت وضعی غیر لفظی.

در دلالت لفظی، کیفیت دلالت لفظ بر معنا، یا دال بر مدلول به سه گونه است:

۱- یا لفظ بر تمام معنای موضوع له دلالت دارد که به آن دلالت مطابقی گفته می‌شود،
 ۲- یا لفظ بر جزئی از معنای موضوع له دلالت دارد که به آن دلالت تضمینی گفته می‌شود،
 ۳- یا لفظ بر معنای خارج لازم موضوع له دلالت دارد که به آن دلالت التزامی گفته می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۸/۱). دلالت التزامی فرع دلالت مطابقی و بحث‌انگیزترین دلالات است. مباحثی همچون انتقاض دلالت التزامیه، مهجور بودن آن در علوم، نسبت آن با انواع دیگر از دلالات لفظی و قیود و شروط اعتبار آن، از جمله این مباحث می‌باشند. دلالت التزامی نیز در نهاد خود به دو نوع یعنی بین و غیر بین تقسیم می‌شود. تفاوت دلالت التزامی بین و غیر بین در این است که در دلالت التزامی بین به ویژه بین به معنای اخص، به صرف تصور ملزوم تصور لازم حاصل می‌شود، اما در غیر بین افزون بر تصور لازم و ملزوم، به استدلال نیز نیازمندیم. منطق دانان و علمای علم اصول فقه در اینکه انتقال از ملزوم به لازم در این نوع از دلالت، لفظی است (حسینی سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۶۰) یا عقلی (موسوی خمینی، ۱۴۲۳: ۲۸۴/۱) و همچنین در اینکه شرط دلالت التزامیه مطلق لزوم است (نفتازانی، ۱۴۲۵: ۵۱۲) و یا فقط لزوم ذهنی نه لزوم خارجی (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۰۸) اختلاف نظر دارند.

جدای از این اقوال و اختلافات، از آنجا که دلالت‌های سه گانه مطابقی، تضمینی و التزامی (بین یا غیر بین)، از اقسام دلالت وضعی لفظی می‌باشند و وضع و قرارداد لفظی یا وضع و عقل، در انتقال از ملزوم به لازم نقش دارند، از مقوله ظاهر و تفسیر محسوب می‌شوند، نه باطن و تأویل. بله، نهایت مطلبی که در باب دلالت التزامی، آن هم از نوع غیر بین می‌توان گفت اینکه کشف معنای مراد افزون بر تصور لازم و ملزوم، به جهد و تلاش علمی و تبیین و تدلیل محتاج است. علامه معرفت نیز در جلسه نقد و مناظره‌ای که با حضور اندیشمندان معاصر علوم قرآنی پیرامون ارزیابی دیدگاه خاص او نسبت به معنای تأویل و بطن قرآن برپا شده بود، به این مطلب تصریح کرده و می‌گوید:

«اصلاً تلاش بنده بر این است که این بطن را ظهر کنم، یعنی جزء دلالت لفظی به شمار آورم؛ چرا؟ چون اگر این پیام، جزء مدلولات آیه نباشد و به دلالت ظهور نیاز داشته باشد، یک فقیه نمی‌تواند به بطنی تمسک کند که آیه بر آن دلالت نداشته باشد، هرچند با اشاره» (علوی‌مهر و همکاران، ۱۳۸۴: ۲۳۹).

به نظر نگارنده، وظیفه فقیه اخذ به ظواهر قرآن است نه بطون آن، و دلالت التزامیه در حیطه ظاهر غیر صریح قرار می‌گیرد. اینکه بطن قرآن را تحویل به ظهر آن کنیم تا حجیت آن برای فقیه اثبات شود، سخن ناصواب است و فلسفه شمول قرآن بر ظهر و بطون متعدد، که در واقع رعایت استعداد و ظرفیت بشر و بهره‌وری تمامی انسان‌ها با ظرفیت‌های مختلف از ساحت قرآن است، نادیده انگاشته می‌شود. لذا بطن غیر از دلالت التزامی است. دلالت التزامی و آن مفهوم عامی که با تنقیح مناظ حاصل می‌شود، در زمره ظاهر قرار می‌گیرد و برای فقیه حجت است.

دوم اینکه بر طبق مفاد برخی از آیات، اصل و حقیقت قرآن نازل شده برای بشر در ام‌الکتاب نزد خداوند تبارک و تعالی بوده و چنان که از برخی روایات استفاده می‌شود، بین ظاهر و بطون تودرتوی قرآن، تا مرتبه ام‌الکتاب، رابطه طولی برقرار است. حال اگر مراد از بطن، مدلول التزامی غیر بین کلام باشد، جایز است که مخاطب قرآن بتواند بر لایه‌های درونی‌تر که با چند واسطه در طول معنای مطابقی قرار می‌گیرد (مثلاً لازم لازم کلام، هرچند از لحاظ عقلی این امر ممکن است، اما در محاورات عقلایی به این لوازم باواسطه توجه نمی‌شود. در مورد قرآن نیز اعتماد به چنین لوازمی پسندیده نبوده و موجب معما شدن قرآن می‌شود، در حالی که قرآن کتاب بیان و روشنگری است. علامه طباطبایی در ذیل تفسیر آیه ۵۱ سوره کهف به این مطلب اشاره کرده و اخذ به لوازم باواسطه را موجب معما شدن کلام حق می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲۸/۱۳). از این رو بطن غیر از دلالت التزامی است؛ چرا که اخذ به بطون تودرتو و طولی قرآن جایز و مورد توجه اهل بیت علیهم‌السلام بوده و نیل به این بواطن و به ویژه ام‌الکتاب که به طهارت باطنی گره خورده، برای آن ذوات شریفه که مصادیق اتم و اکمل راسخون در علم هستند، کمال شمرده می‌شود.

سوم اینکه خداوند در آیه ۷ سوره آل عمران، علم تأویل را مختص به راسخان در علم دانسته است. همچنین در آیات ۷۷ تا ۷۹ سوره واقعه، تماس و ارتباط با حقیقت قرآن در کتاب مکنون و نیل به اسرار و معارف باطنی آن، به مطهران اختصاص داده شده است. رسوخ در لغت به معنای ریشه‌داری و ثبات است و راسخان در علم

کسانی اند که در دانش ریشه دارند و علم در وجودشان رسوخ کرده و استقرار یافته است (راغب اصفهانی، ۱۹۹۶: ۳۵۲). علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان ذیل آیه مذکور در مورد راسخان در علم می گوید:

«راسخان در علم آن چنان علمی به خدا و آیتش دارند که آمیخته با ذره‌ای شک و شبهه نیست» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۴/۳).

رسوخ در علم با طهارت باطنی رابطه مستقیم دارد؛ چرا که طهارت باطنی یعنی زائل شدن پلیدی از قلب. لذا نتیجه طهارت، ثبات قلب در درک معارف حقه است، به گونه‌ای که فرد طاهر دچار هیچ شک و شبهه‌ای نمی‌شود، و چون در مرحله قلبی که همان مرحله علمی است، دچار تزلزل نمی‌شود، در مرحله عمل که لازمه علم است نیز ثابت قدم و استوار است و معنای رسوخ در علم چیزی جز این نیست. بر این اساس می‌توان گفت راسخان در علم که به تأویل قرآن آگاه‌اند، همان مطهران هستند.

بی‌شک مصداق تام و کامل راسخان در علم، پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام گرامی‌اش هستند؛ زیرا به گواهی آیه تطهیر، خداوند آن حضرات را از هر رجس و پلیدی تطهیر کرده و آنان بالاترین مرتبه طهارت و تقوا را دارند. لذا رسیدن به نهایی‌ترین بطن تأویل و بالاترین مراتب فهم قرآن، مخصوص به آن بزرگواران است، چنان که در کتاب شریف کافی از حضرت صادق علیهما السلام نقل شده که فرمود: «نَحْنُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَنَحْنُ نَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۱۳/۱).

اکنون این پرسش به ذهن خطور می‌کند که به دست آوردن معنای عامی که مدلول التزامی کلام است و به گفته محمد هادی معرفت از راه تنقیح مناط و الغاء خصوصیت و قاعده «سبر و تقسیم» منطقی حاصل می‌شود، چه ارتباطی با طهارت و رسوخ در علم دارد؟ اگر مراد از بطن قرآن، مفهوم عام باشد که انسان‌های عادی هم با تلاش و کوشش علمی به آن می‌رسند؛ لذا چه تفاوتی بین معصومان علیهم‌السلام و غیر آنان در کشف اسرار و معارف کلام وحی وجود دارد؟ در این صورت معنای حصر در دو آیه مذکور چه می‌شود؟

چهارم اینکه بر اساس مضمون برخی روایات، تمام آیات قرآن و حتی متشابهات آن ذوبطون هستند. از جمله این روایات، روایتی است که صفار در بصائر الدرجات از امام

محمد باقر علیه السلام نقل کرده است. در این روایت، فضیل بن یسار از معنای حدیث مشهور نبوی صلی الله علیه و آله که فرمود: «مَا مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَلَهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ» سؤال کرده و حضرت باقر العلوم علیه السلام بی آنکه حدیث مذکور را رد کند، در جواب فرموده: «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَبَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ...» (صفار قمی، ۱۴۰۴: ۱۹۶/۱). لکن معنایی که آیه‌الله معرفت برای تأویل و بطن قرآن ذکر کرده، فقط شامل آیاتی می‌شود که پس از تنقیح مناط و الغاء خصوصیت، قابل حمل بر موارد مشابه باشد، نه همه آیات قرآن.

پنجم اینکه بر طبق مفاد برخی روایات، ذوبطون بودن از ویژگی‌های قرآن است. حال اگر بطن به معنای مدلول التزامی کلام باشد، دیگر مخصوص قرآن نیست؛ بلکه سایر متون و کلمات بشری نیز مدلول التزامی داشته و اخذ به آن‌ها جایز بوده و حتی در مواردی که از نوع بین به معنای اخص باشد، می‌توان متکلم را بر این گونه از لوازم سخنش ملزم ساخت.

البته اگر از برخی عباراتی که در کلمات آیه‌الله معرفت پیرامون معنای تأویل ذکر شده، همچون عبارت: «مدلول التزامی» و «مفهوم عام» چشم‌پوشی کنیم و دیدگاه او را با توجه به برخی از نمونه‌هایی که برای تأویل صحیح ذکر نموده، توجیه کنیم، می‌توان گفت تعریفی که وی نسبت به معنای تأویل و بطن قرآن ارائه کرده، برخی از اقسام تأویل همچون جری و تطبیق را شامل می‌شود. همچنین این دیدگاه، -بر فرض قبول نظر علامه طباطبایی که تأویل قرآن را نیل به بطن نهایی یعنی ام‌الکتاب دانسته و معانی تودرتو را از دایره تأویل خارج می‌داند- معانی طولی قرآن را که به نظر او دیگر تأویل خوانده نمی‌شوند، شامل می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۸/۳). لیکن به نظر نگارنده، تلقی آیه‌الله معرفت از تأویل و باطن قرآن، هرچند شاید مصادیق آیات و معانی طولی را که از لوازم معنای مطابقی است، شامل شود، اما با آنچه در آیات و روایات پیرامون تأویل و بطن قرآن گفته شده، ارتباطی ندارد.

۴. از باب تداعی معانی بودن تفسیر عرفانی

چنان که گفتیم، محمد مهدی معرفت واردات و خواطری را که هنگام قرائت و تدبر در قرآن، در قلوب اهل معرفت حاضر می‌شود، از باب تداعی معانی دانسته و منشأ آن را

تلاوت همراه با حضور قلب عارف به شمار می‌آورد. به نظر نگارنده، خواطر و الهاماتی که هنگام تلاوت باطنی قرآن بر قلوب اهل معرفت وارد می‌شوند، از باب تداعی معانی نیست. به منظور تقریر بهتر دیدگاه ایشان، نخست معنا، اقسام و شرایط تداعی معانی را بررسی و سپس ادعای خود را اثبات می‌کنیم.

تداعی مصدر باب تفاعل از ریشه «دعو» به معنای یکدیگر را خواندن است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۵۹/۱۴). «تداعی معانی»^۱ یا «تداعی الخواطر» یعنی نفس انسان از تصور یک معنا، به معنایی دیگر منتقل شود. برخی روان‌شناسان در تعریف تداعی چنین گفته‌اند: «ایجاد رابطه بین تصورات ذهنی که در یک زمان اتفاق می‌افتند و از لحاظ ماهیت، یکسان و یا متضاد هستند» (مان، ۱۳۶۴: ۶۱۵/۱).

به عبارتی دیگر، بعضی نفسانیات با روابطی مخصوص، چنان پیوستگی به هم پیدا می‌کنند که هر گاه یکی از آنها در صحنه ذهن نمایان گردد، فوراً دیگران را نیز در آنجا حاضر می‌کند. این کیفیت، «تداعی معانی» نام دارد.

مسئله تداعی معانی از آنجا که یکی از ویژگی‌های نفس است، از مسائل «علم‌النفس» به شمار می‌رود؛ لذا هم در علم روان‌شناسی و هم در علم فلسفه از آن بحث شده است. در قرن بیستم میلادی، این مسئله در روان‌شناسی چنان جایگاهی پیدا کرد که مکتبی به نام مکتب تداعی‌گری در این علم تأسیس شد (شکرشکن و دیگران، ۱۳۹۲: ۲۴/۱). همچنین از جنبه‌ای دیگر که به بحث فهم متن اختصاص دارد، از این مسئله در دانش اصول فقه، در مباحثی همچون بحث استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا، بحث وضع الفاظ و بحث ضد، سخن به میان آمده است. از آنجا که بحث ما پیرامون تفسیر قرآن است و قرآن به عنوان متنی الهی مطمح نظر ماست و در تفسیر متن، قواعد عقلایی فهم متن و کشف مراد متکلم و رابطه لفظ و معنا اهمیت دارد، در مسئله تداعی معانی، از بیان مباحث روان‌شناسی و فلسفی که مربوط به علم‌النفس و روان است، اجتناب نموده و فقط به مباحثی که پیرامون تفسیر متن است، می‌پردازیم.

به نظر برخی اصولیان، قانون تداعی قانونی غریزی و فطری است که نه تنها در

1. Association of ideas.

انسان، بلکه در تمامی حیوانات وجود دارد و تطبیق آن محتاج فکر و تأمل نیست (حسینی سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۵۲). در واقع تداعی معانی، انتقال از ملزوم به لازم یا یکی از ضدین به ضد دیگر است (موسوی خمینی، ۱۴۲۳: ۴۱/۲). بدری در معجم مفردات اصول الفقه المقارن در توضیح این اصطلاح می‌گوید:

«حضور معنی فی الذهن عند حضور معنی آخر، وهی حالة غریزیه غیر وضعیه تنشأ عن اقتران المعنیین فی الخارج أو الذهن لحادث ما...» (بدری، ۱۴۲۸: ۱۰۵).

یکی از مسائل مهم در نظریه تداعی معانی، مسئله قوانین تداعی یا کیفیت تداعی و توالی نفسانیات است. به ظاهر، ارسطو نخستین دانشمندی است که به این قوانین اشاره کرده است (شکرشکن و دیگران، ۱۳۹۲: ۳۵/۱). او ارتباط بین اموری را که در ذهن تداعی می‌شوند، تابع سه اصل مجاورت، مشابهت و تضاد دانسته است. مقصود از مجاورت، توالی زمانی یا مکانی دو یا چند شیء و رخداد است؛ مثلاً با شنیدن صدای «رعد»، واژه «برق» تداعی می‌شود، زیرا بنا به تجربه، شنیدن رعد و دیدن برق مجاورت دارند. همچنین اموری که ذهن میان آنها مشابهتی تشخیص داده باشد، نیز همدیگر را تداعی می‌کنند؛ یعنی حضور یکی از آنها در نفس، دیگری را در آنجا حاضر می‌کند؛ برای مثال، عکس صاحب عکس، پسر پدر، بهاژ جوانی، و خزان پیری را به یاد می‌آورد. تداعی معانی فقط مختص به امور متشابه نیست، بلکه گاهی امور متضاد نیز یکدیگر را تداعی می‌کنند؛ چنان که سفیدی سیاهی، و پیری جوانی را تداعی می‌کند. البته ناگفته نماند، چنان که برخی از متفکران نیز تذکر داده‌اند، دو اصل اخیر یعنی اصل مشابهت و تضاد را به نوعی می‌توان به اصل مجاورت برگرداند.

از دیگر مسائلی که تذکر آن در بحث تداعی معانی ضروری به نظر می‌رسد، مسئله قوانین انتخاب ذهن است. به دیگر سخن، در تداعی معانی ذهن، بر اساس چه قوانین و ملاک‌هایی از بین تمام ویژگی‌ها و خصوصیات که یک شیء یا یک رخداد در ارتباط با اشیاء و رخدادهای دیگر دارد، فقط برخی از آنها را انتخاب می‌کند؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت که این انتخاب تا حدی با قانون شیوع و تکرار، شدت تأثیر، قرب تحصیل، فقدان یا ضعف تداعی‌های مخالف و قانون تعلق خاطر توجیه می‌شود (سیاسی،

اکنون با توجه به چیستی تداعی معانی و قوانین و ملاک‌های آن، آیا می‌توان واردات و خواطری را که هنگام تلاوت قرآن بر قلوب اهل معرفت وارد می‌شود، از باب تداعی معانی دانست؟ به نظر نگارنده، افزون بر اشکالات و ایرادهایی که متفکران غربی و دانشمندان مسلمان بر اصل نظریه تداعی معانی وارد ساخته‌اند (شکرشکن و دیگران، ۱۳۹۲: ۷۶-۴۰/۱)، بین اموری که یکدیگر را تداعی می‌کنند، با خواطر و واردات عرفانی که نوعی الهام به شمار می‌آیند، چند تفاوت عمده وجود دارد:

نخست اینکه قلمرو تداعی‌گرایی، تجربه مادی بوده و معانی از راه حس و خیال و در نهایت تفکر کسی در ذهن تداعی می‌شوند (همان: ۶۳-۶۰/۱)؛ حال آنکه خواطر و بواردی که بر اهل معرفت وارد می‌شوند، جایگاهشان قلب بوده و از مقوله کشف و فتح و علم لدنی وهبی به شمار می‌آیند و واضح است اموری را که فراتر از حدود تجربه است، نمی‌توان با روش تجربی مورد مطالعه قرار داد.

دوم اینکه در تداعی معانی، چنان که پیشتر اشاره کردیم، باید پیش‌زمینه ذهنی وجود داشته باشد؛ بدین معنا که قبلاً سابقه‌ای از معنای تداعی شده، به علاقه مجاورت یا شباهت و یا تضاد، در ظرف ذهن حضور داشته باشد. از این روست که تکرار یا تعلق خاطر و همچنین دیگر ملاک‌های انتخاب معنا، در تسریع امر تداعی تأثیرگذارند؛ حال آنکه اهل معرفت تصریح دارند که در روند فهم معارف باطنی قرآن، هیچ پیش‌زمینه ذهنی وجود نداشته و معانی باطنی پس از آماده‌سازی ظرف قلب برای دریافت اسرار و معانی غیبی، برای نخستین بار و یک‌باره بر قلب آنان وارد شده است. عبدالرزاق کاشانی در مقدمه کتاب *التأویلات* به این نکته اشاره کرده و در این باره می‌گوید:

«همانا هر وقت با خود عهد کردم قرآن را تلاوت کنم و با نور ایمان در معانی آن تدبر کنم، در حالی که بر انجام اوراد مواظبت داشتم، قلبم تنگ و دلم آزرده می‌شد و قلبم با این تلاوت باز نمی‌شد... تا اینکه با آیات قرآن انس و الفت گرفتم و شیرینی آن را چشیدم، اینک با قرائت آن نفسم نشاط دارد... زیر هر آیه‌ای از قرآن، معانی فراوانی برآیم آشکار شده که زبان قدرت وصف آن را ندارد؛ نه قدرتی بر ضبط و شمارش آن معانی دارم و نه صبر و قوتی بر عدم نشر و افشاء آن حقایق» (کاشانی، بی‌تا: ۵/۱).

کاشانی در عبارت مذکور، معانی متعدد باطنی را از باب فتح و کشف می‌داند و در ادامه، با تأکید بر اینکه این معانی از مقوله تفسیر خارج و به حیثه تأویل قرآن مربوط بوده و به حسب احوال، اوقات، مراتب و درجات سالکان، مختلف و متعدد می‌شوند، آن‌ها را فهم جدید تلقی می‌کند (همان: ۶/۱)؛ چرا که از نگاه اهل معرفت، هرچند باب وحی با هجرت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله از دار فانی مسدود شده، لیکن باب فهم برای همیشه گشوده است و قرآن برای هر شخص در هر زمانی به حسب میزان طهارت و درجات و مراتب سلوکی او، پیامی تازه و نو دارد (ابن عربی، بی‌تا: ۲۸۰/۱).

سوم اینکه اهل معرفت تصریح کرده‌اند معانی جدیدی که در تلاوت مکرر همراه با حضور قلب برای آنان حاصل می‌شود، از مقوله باطن قرآن بوده و مراد متکلم وحی می‌باشد. در بین دلالات، دلالت تصدیقیه تابع اراده است و دلالت تصویری هرچند قسیم دلالت تصدیقیه و از اقسام آن به حساب آمده، اما در واقع دلالت نیست و مجازاً از اقسام دلالت شمرده شده است و این تقسیم از باب تقسیم شیء به خودش و غیر خودش می‌باشد؛ چنان که اصولیان گفته‌اند دلالت تصویری از باب تداعی معانی است (مظفر، ۱۴۳۰: ۶۵/۱ و ۱۵۱/۳). بر این اساس، اگر تفاسیر عرفانی را از باب تداعی معانی بدانیم، از محدوده دلالات خارج بوده و کشف مراد متکلم و در نتیجه تفسیر یا تأویل نخواهد بود؛ حال آنکه به تصریح اهل معرفت، آنان در روند فهم متن بر کشف مراد متکلم تأکید دارند (ابن عربی، بی‌تا: ۵/۴؛ قونوی، ۱۳۸۱: ۱۸۷). از این رو صاحب کتاب *بدایة الوصول فی شرح کفایة الاصول* در بحث جواز یا عدم جواز استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا، این احتمال را که بطون تودرتوی قرآن از باب تداعی معانی باشد، رد کرده و ارتباط باطن را با قرآن، ارتباطی دلالی به شمار می‌آورد (آل شیخ راضی، ۱۴۲۶: ۱۶۲/۱-۱۶۳). به عبارتی دیگر، دلالت تصویری از باب تداعی معانی به شمار می‌آید و نمی‌توان باطن قرآن را که ارتباط دلالی با ظاهرش دارد، از باب تداعی معانی دانست.

افزون بر آنچه گفته شده، با توجه به اینکه آیه‌الله معرفت ظهر قرآن را مدلول مطابقی، و بطن آن را مدلول التزامی غیر بین کلام می‌داند و به تصریح اصولیان، تداعی معانی فطری و غریزی بوده و از مقوله دلالات خارج است، پس در نتیجه، این معانی جدید که به روش شهودی کشف شده است، تفسیر قرآن به معنای عام، که تفسیر ظاهری و

تأویل باطنی را شامل می‌شود، نبوده و در واقع ذوقی و سلیقه‌ای می‌باشد. به عبارتی دیگر، آنچه آیه‌الله معرفت پیرامون مستنبطات عرفا گفته، تحویل و فروکاستن تفسیر به ذوق و سلیقه است؛ مطلبی که در بند نخست این مقاله مورد ارزیابی قرار گرفت. حال آنکه اندیشمندان علوم اسلامی تصریح کرده‌اند آنچه اهل معرفت از قرآن استنباط کرده‌اند، از مقوله تفسیر به معنای عام به حساب می‌آید. ملاصدرا، حکیم متأله شیراز، پیرامون مستنبطات اهل معرفت چنین می‌گوید:

«آنچه از اسرار و رموز قرآن که برای راسخان در علم و عارفان محقق حاصل می‌شود، تناقضی با ظاهر آن ندارد، بلکه مکمل و متمم ظاهر قرآن بوده و رسیدن به لب و باطن آن از دریچه ظاهر و عبور از سیاق اولیه کلام امکان‌پذیر است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۸۲).

نتیجه‌گیری

پس از بررسی و ارزیابی دیدگاه محمدهادی معرفت پیرامون تفسیر عرفانی و معنای تأویل، نتایج ذیل حاصل می‌شود:

۱. هرچند برخی از تفاسیر عرفانی به جهت عدم رعایت اصول و ضوابط تأویل، ذوقی و از مصادیق تفسیر به رأی مذموم به شمار می‌آیند، اما شمول این نسبت به تمام تفاسیر عرفانی به ویژه تأویلاتی که از ابن عربی (د. ۶۳۸ ق.) و شاگردان مکتب او به ما رسیده، صحیح نمی‌باشد. به نظر نگارنده، منشأ این نسبت و اتهام سه چیز است: ۱- همسان‌انگاری روش تفسیر ظاهری و روش تفسیر باطنی، ۲- یکسان قرار دادن کلام بشر عادی و کلام حق تعالی، ۳- عدم تفکیک بین مسئله تفسیر به رأی و مسئله فهم و تدبر و تفکر در قرآن.
۲. تأویل قرآن به معنای دستیابی به معانی باطنی کلام وحی است. بطن غیر از ظاهر است و آنچه آیه‌الله معرفت پیرامون تأویل قرآن گفته و آن را به دلالت التزامی غیر بین کلام تنزل داده، ارتباطی با بطن قرآن نداشته و از مقوله تفسیر ظاهری به شمار می‌آید.
۳. اشارات و لطایفی که پس از تلاوت باطنی قرآن بر قلوب اهل معرفت وارد می‌شود، فهمی نو و جدید محسوب شده و هیچ پیش‌زمینه ذهنی پیرامون آن وجود نداشته تا آن‌ها را از باب تداعی معانی به شمار آوریم.

کتاب شناسی

۱. آل شیخ راضی، محمدطاهر، *بداية الوصول في شرح كفاية الاصول*، قم، دار الهدی، ۱۴۲۶ ق.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیهاث*، شرح خواجه نصیرالدین محمد طوسی و شرح الشرح قطب‌الدین رازی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳. ابن عربی، ابوبکر محیی‌الدین محمد بن علی، *الفتوحات المکیه*، چهارده جلدی، تحقیق عثمان یحیی، مصر، بی‌نا، ۱۴۰۵ ق.
۴. ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان‌العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۵. بدری، تحسین، *معجم مفردات اصول الفقه المقارن*، تهران، المشرق للثقافة والنشر، ۱۴۲۸ ق.
۶. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، *المطول*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۵ ق.
۷. حسینی سیستانی، سیدعلی، *الرافد فی علم الاصول*، تقریرات قطیفی، قم، حمید، ۱۴۱۴ ق.
۸. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، مصر، دار القلم، ۱۹۹۶ م.
۹. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۰ ق.
۱۰. سیاسی، علی‌اکبر، *روان‌شناسی از لحاظ تربیت*، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۵ ش.
۱۱. شکرشکن، حسین و دیگران، *مکتب‌های روان‌شناسی و تقدآن*، تهران، سمت، ۱۳۹۲ ش.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *مفاتیح‌الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۳. صفار قمی، ابوجعفر محمد بن حسن بن فروخ، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم‌السلام*، تصحیح و تعلیق محسن کوچه‌باغی تبریزی، چاپ دوم، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۴. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۵. علوی‌مهر، حسین و همکاران، «بطن و تأویل قرآن»، *نشریه کتاب نقد*، شماره ۳۵، ۱۳۸۴ ش.
۱۶. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی‌تا.
۱۷. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه‌مرتضی، *المحجۃ البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۸. قرشی، سیدعلی‌اکبر، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۱۹. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود، *درۃ التاج لغرۃ الدیاج*، به کوشش سیدمحمد مشکوة، چاپ سوم، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ ش.
۲۰. قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۲۱. کاشانی، عبدالرزاق، *تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی)*، تهران، ناصر خسرو، بی‌تا.
۲۲. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۲۳. مان، نرمان لسللی، *اصول روان‌شناسی*، ترجمه محمود ساعتچی، چاپ هشتم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش.
۲۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة اطهار علیهم‌السلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۵. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، چاپ پنجم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۳۰ ق.
۲۶. همو، المنطق، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۲۱ ق.
۲۷. معرفت، محمدهادی، *التفسیر الاثری الجامع*، قم، التمهید، ۱۳۸۷ ش.

۲۸. همو، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۲۸ ق.
۲۹. همو، *تفسیر و مفسران*، ترجمه علی خیاط و علی نصیری، قم، التمهید، ۱۳۷۹ ش.
۳۰. موسوی خمینی، *سیدروح الله، آداب الصلاة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲ ش.
۳۱. همو، *تهذیب الاصول*، تقریر جعفر سبحانی تبریزی، قم، دار الفکر، ۱۴۰۱ ق.
۳۲. موسوی خویی، *سیدابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۳۰ ق.
۳۳. یزدان پناه، *سید یدالله، «بررسی اصول و مبانی تأویل عرفانی از منظر روایات»*، نشریه حکمت عرفانی، سال دوم، شماره ۱ (پیاپی ۵)، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی