



تأویل و تفسیر عرفانی

در نگاه اندیشمندان سده اخیر حوزه علمیه قم*

رسول مزرئی / دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم و مدیر مرکز تخصصی حضرت ولی عصر علیه السلام گرگان

Erfani2015@chmail.ir

 orcid.org/0009-0002-3617-083X

دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۳ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۳۰ <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> 

چکیده

یکی از انواع گرایش‌ها و مکاتب تفسیری «تفسیر عرفانی» است. نگارنده در این نوشتار به دنبال بررسی دیدگاه اندیشمندان معاصر حوزه علمیه قم درباره چپستی و حقیقت تأویل و تفسیر عرفانی است. در مجموع سه رویکرد متفاوت در بین اندیشمندان سده اخیر حوزه علمیه قم درباره «تفسیر عرفانی» و مبانی آن وجود دارد: گروهی به‌طور مطلق با «تفسیر عرفانی» مخالفت کرده‌اند. گروهی در عین اختلاف در چپستی تأویل، مبانی «تفسیر عرفانی» را پذیرفته‌اند. گروه سوم قائل به تفصیل شده‌اند. در مقاله پیش‌رو پس از گردآوری داده‌ها به روش کتابخانه‌ای، دیدگاه افراد شاخص این سه گروه در خصوص تأویل و تفسیر عرفانی بررسی شده و برخی از آنها تحلیل و ارزیابی گردیده و در پایان این نتایج حاصل شده است: روش تفسیری باطنیه با روش تفسیری اهل معرفت تفاوت دارد؛ زیرا باطنیه به ظواهر توجه ندارند، اما اهل معرفت راه رسیدن به باطن را ظاهر می‌دانند و همواره در کنار باطن، بر ارزش ظواهر تأکید کرده‌اند. تفاسیر عرفانی از باب تداعی معانی نیست، بلکه از باب تعمیق معناست. هرچند بطن نهایی قرآن از سنخ الفاظ و مفاهیم نیست، اما می‌توان هر بطنی از بطون قرآن را «تأویل» قرآن نامید و بطون معنایی در دایره تفسیر قرار ندارند.

کلیدواژه‌ها: تأویل، تفسیر عرفانی، بطن، ظاهر، باطنیه، تداعی معانی.

دغدغه فهم اسرار و معارف قرآن پیشینه‌ای به درازای تاریخ اسلام و نزول کلام وحی دارد. اندیشمندان علوم اسلامی هریک با رویکرد و گرایشی ویژه در فهم صحیح آیات قرآن کوشیده‌اند و آثاری متنوع با الوانی گوناگون از خود برجای گذاشته‌اند. در گذر زمان این تلاش‌ها مکاتب و مذاهب گوناگون تفسیری را به وجود آورده است. مکتب «تفسیر عرفانی» یکی از این مکاتب تفسیری است که مبتنی بر مبانی خاص و روشی ویژه است.

محققان و پژوهشگران علوم قرآنی و مفسران دیدگاه‌های گوناگونی درباره مبانی و روش تفسیر عرفانی یا تأویل عرفانی مطرح کرده‌اند. وسعت و دامنه این دیدگاه‌ها به قدری است که برخی این روش فهم قرآن را برنناخته و آن را نوعی «تفسیر به رأی» قلمداد کرده و برخی دیگر ضمن بیان برخی از مبانی آن، در فهم قرآن از این روش بهره برده‌اند.

۱. پیشینه بحث

در موضوع مکاتب تفسیری، آثار گوناگونی به رشته تحریر درآمده است. از جمله آثار تأثیرگذار و مهم در دوران معاصر، فصلی از کتاب *التفسیر و المفسرون*، از محمدحسین ذهبی (بی تا) و کتاب *التفسیر و المفسرون فی ثبوت القشيب*، از محمدهادی معرفت (۱۴۲۸ق) است. برخی از محققان معاصر همچون گل‌نزیهر در کتاب *مذاهب التفسیر الاسلامی* (۱۳۷۴ق)؛ علی‌اکبر بابایی در کتاب *مکاتب تفسیری* (۱۳۸۶)؛ حسین علوی‌مهر در کتاب *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری* (۱۳۸۱)؛ سیدرضا مؤدب در کتاب *روش‌های تفسیر قرآن* (۱۳۸۰) و مقاله *محمدکاظم شاکر* در کتاب *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری* (۱۳۸۹) نیز درباره روش تفسیر عرفانی و مبانی آن سخن گفته‌اند. همچنین کتاب *مکتب تفسیر اشاری*، اثر سلیمان آتش (۱۳۸۱) و کتاب *پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی*، اثر محسن قاسم‌پور (بی تا) از جمله آثاری هستند که به‌طور مستقل مکتب «تفسیر عرفانی» را بررسی نموده‌اند.

در موضوع مکتب «تفسیر عرفانی» چند مقاله نیز انتشار یافته است. از جمله این مقالات مقاله «درآمدی بر تفسیر عرفانی و بررسی ریشه‌های آن» (اخوان، ۱۳۸۴)؛ مقاله «روش‌شناسی تفسیر انفسی عرفانی» (رمضانی، ۱۳۹۸) و مقاله «درآمدی بر تفسیر و تفاسیر عرفانی» (شاهرودی، ۱۳۸۰) است.

با این وجود تاکنون اثری مستقل که دیدگاه اندیشمندان معاصر حوزه علمیّه قم درباره «تأویل و تفسیر عرفانی» را نقد و بررسی کرده باشد، نگاشته نشده است.

در سده اخیر در بین اندیشمندان علوم قرآنی و مفسران حوزه علمیّه قم، در مجموع سه رویکرد در خصوص روش «تفسیر عرفانی» وجود داشته است:

گروهی با روش «تفسیر عرفانی» به‌طور مطلق مخالفت نموده و آن را ذوقی و از مقوله «تفسیر به رأی» یا «تأویل باطل» دانسته‌اند.

گروهی دیگر قائل به تفصیل شده، برخی از انواع «تفسیر عرفانی» را پذیرفته و برخی دیگر را سلیقه‌ای و از مقوله «تفسیر به رأی» به شمار آورده‌اند.

گروه سوم با اینکه در معنای «تأویل عرفانی» اختلاف نظر داشته‌اند، مبانی آن را پذیرفته و تأویل عرفانی را روشی در فهم مراد باطنی متکلم کلام وحی قلمداد کرده‌اند.

نگارنده در این مقاله به سه رویکرد و جریان شکل گرفته درباره روش «تأویل و تفسیر عرفانی» و قائلان مشهور آن اشاره و دیدگاه برخی از آنان را ارزیابی کرده است.

۲. نقد و ارزیابی دیدگاه مخالفان تفسیر عرفانی

مخالفان تفسیر عرفانی عمدتاً سه دلیل بر مخالفت با روش «تفسیر عرفانی» ذکر کرده‌اند. مهم‌ترین دلیل آنان کنار گذاشتن ظاهر و مراجعه به باطن قرآن، آن هم بدون رعایت قواعد و ضوابط تأویل است. در نگاه مخالفان، تفسیر عرفانی همانند تفسیر «باطنیه» است.

دلیل دیگر آنان ذوقی و سلیقه‌ای بودن تفاسیر عرفانی و در نتیجه تفسیر به رأی بودن آنها و دلیل سوم شخصی و خصوصی بودن مکاشفات عرفانی بر فرض قبول اعتبار و حجیت کشف و شهود است. از جمله مخالفان تفسیر عرفانی در سده اخیر عباسعلی عمینزجانی و حسین علوی مهر هستند.

عمینزجانی فصل ششم از کتاب *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن* را به بررسی تفسیر «رمزی»، «اشاری» و «شهودی» اختصاص داده است. به نظر او صوفیه و باطنیه که دین را از قید و بند ظواهر شرع و جهات خشک و تقیدات مذهبی آزاد می‌دانستند، برای استحکام تشکیلات مذهبی خود، دو مطلب را بیش از هر چیز دیگر مدنظر قرار می‌دادند. سران این دو مذهب سعی بلیغ داشتند که از این دو مطلب اساسی و قرآنی حداکثر استفاده را به منظور تأیید و تحکیم مبانی مذهبی خود ببرند. این دو مطلب عبارتند از:

۱. اشتغال قرآن بر بطون عمیق و معانی دقیق که احیاناً از حدود فهم و درک عادی بیرون بود و ادراک آن خالی از صعوبت نبود.

۲. امثال و کنایات و اشارات موجود در آیات قرآن که حقایق دقیق و نکات عمیقی را دربر داشت.

در باور عمینزجانی آنچه دانشمندان اسلامی و مفسران در توجیه و توضیح آیات مربوط به دو اصل مزبور بیان می‌نمودند، برای سران صوفیه و باطنیه قانع‌کننده نبود. بدین‌روی آنان برای تأیید مبانی اعتقادی و زیربنای فکری خاص مذهب خود، ذیل عنوان «تفسیر معارف دقیق و حقایق عمیق آیات»، با تکیه بر آن دو اصل و بهانه قرار دادن آنها، شالوده‌ای اسلامی و اساسی قرآنی برای مذهب خویش ساختند. به نظر او هرچند تفاسیر عرفا و باطنیه از مقوله تفسیر بیرون است و در مقوله «تأویل» داخل می‌شود، اما چون تأویلاتشان متکی به وحی و سرچشمه علوم رسالت نیست، مصداق «تأویل باطل» محسوب می‌شود.

عمینزجانی پس از بررسی «تفسیر رمزی»، از «تفسیر اشاری» سخن به میان می‌آورد. به نظر وی برخی به شیوه تفسیری صوفیه از آن حیث که ظواهر آیات به معانی مدنظر آنان اشاره دارد، «تفسیر اشاری» اطلاق کرده‌اند. این اصطلاح از روایت مشهوری گرفته شده که یکی از وجوه قرآن را «الاشاره» شمرده است.

اما نکته شایسته توجه اینکه «تفسیر اشاری» با سه شرط مقبول واقع شده است. مقتضای شرط سوم آن است که «تفسیر اشاری» هیچ‌گونه معارض شرعی یا عقلی نداشته و با همه موازین شرعی و عقلی سازگار باشد. از این رو «تفسیر اشاری» با این شرایط، در حقیقت اعتبار خود را به‌مثابه یک مستند مستقل از دست داده است و جز با ارائه سند معتبر جانبی نمی‌تواند مورد استناد و استدلال قرار گیرد. اما سؤال این است که آیا صوفیان در تفاسیر خود این سه شرط را رعایت کرده‌اند؟ این چیزی است که اثباتش محتاج دلیل است.

نویسنده کتاب *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن* در پایان فصل ششم از کتاب، «تفسیر شهودی» را بررسی کرده است. به نظر او «تفسیر شهودی» یا «تفسیر اشراقی» که بر پایه شهودات و مکاشفات عرفانی بنا شده، جدای از حق یا باطل بودن محتوای مکاشفات و نیز حجیت آن برای دیگران، با اشکالی اساسی روبه‌روست. اشکال مزبور این است که راه درک حقایق، یعنی مکاشفه و شهود، حتی اگر حق و قابل قبول هم باشد، به علت شخصی بودن تجارب عرفانی و رسیدن به معانی و مقاصد آیات قرآن از طریق مکاشفه و شهود، نمی‌تواند مصداقی برای تفسیر باشد (عمیدزنجانی، ۱۳۷۳، ص ۲۴۱-۲۵۳).

همچنین حسین علوی‌مهر در کتاب *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری*، روش‌ها و اتجاهات تفسیری را مورد تحقیق و پژوهش قرار داده است. او در فصل نخست از بخش سوم کتاب که به گرایش‌ها و اتجاهات تفسیری اختصاص یافته، گرایش «صوفی و عرفانی» را بررسی و ارزیابی نموده است.

علوی‌مهر در این فصل نخست گرایش عرفانی را تعریف و سپس به دلایل «تفسیر عرفانی» اشاره کرده است. به باور او این نوع گرایش که به آن گرایش «اسطوره‌ای» نیز می‌گویند، عبارت است از: دست کشیدن از ظاهر قرآن و پرداختن به باطن آن. به نظر او، عرفا و باطنیه در تفسیر قرآن روشی واحد دارند.

علوی‌مهر پس از بررسی تعریف «تفسیر عرفانی» و دلایل آن، این گرایش تفسیری را ارزیابی نموده و به شدت به آن انتقاد کرده است. او پس از بیان انتقادات خویش، به برخی از شروط تفسیر باطنی اشاره می‌کند و معتقد است: آنچه تاکنون به‌عنوان «تفسیر عرفانی و رمزی» ارائه شده، فاقد شروط مزبور بوده و به «تفسیر به رأی» نزدیک‌تر است (علوی‌مهر، ۱۳۸۱، ص ۲۱۹-۲۲۳).

۲-۱. نقد و ارزیابی

چنان‌که گفته شد، مهم‌ترین دلیل مخالفان «تفسیر عرفانی» کنار گذاشتن ظاهر و مراجعه به باطن قرآن، آن هم بدون رعایت قواعد و ضوابط تأویل است. در نگاه آنان، «تفسیر عرفانی» همانند تفسیر باطنیه است. به نظر نگارنده هم‌تراز قرار دادن تفاسیر عرفانی و تفاسیر باطنیه صحیح نیست. اهل معرفت در آثار و سخنان خود تصریح دارند که ظاهر و باطن قرآن هر دو اهمیت دارند و رسیدن به باطن از دریچه ظاهر میسر است، برخلاف باطنیه محض که به ظواهر اعتنا نکرده و آن را رمز و نماد نیل به باطن به شمار می‌آورند.

به منظور اثبات این ادعا، نخست دیدگاه پیروان باطنی‌گرایی محض را نسبت به ظواهر قرآن و تأویل آن به اجمال بررسی و سپس به رویکرد اهل معرفت در باب اهمیت ظواهر قرآن اشاره می‌کنیم.

رویکرد باطنی محض از شاخصه‌های بنیادین فرقه اسماعیلیه است. اهمیت این اصل در فرقه مذکور تا بدان حد است که اسماعیلیه را «باطنیه» نام نهاده‌اند. فرقه اسماعیلیه نام خود را از اسماعیل، فرزند امام صادق علیه السلام گرفته‌اند. چون پیروان این گروه اسماعیل را امام هفتم و موعود خویش می‌دانند، به آنان «سبعیه» نیز گفته شده است (غزالی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۵).

اسماعیلیه عقاید ویژه‌ای در باب توحید، اسما و صفات الهی، نظام آفرینش، نبوت و امامت دارند؛ اما آنچه در این نوشتار مدنظر نگارنده است، دیدگاه خاص آنان درباره ظاهر و باطن قرآن و شریعت است. پیروان این فرقه ظاهر قرآن را همچون پوست و باطن آن را مانند مغز می‌دانند. از این رو نسبت به ظواهر قرآن بی‌اعتنا هستند. در نگاه آنان هر ظاهری متضمن حقیقتی است که باطن آن محسوب می‌شود. ظاهر سیال و دستخوش تغییرات است، ولی باطن از ثبات و پایداری برخوردار است (اسعدی و همکاران، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۶۷).

البته برخی از محققان معاصر نسبت طرفداری از مکتب باطنی محض را به مطلق فرقه اسماعیلیه و همه افرادی که مذهب اسماعیلیه دارند، صحیح نمی‌دانند (بابایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹؛ شاکر، ۱۳۷۶، ص ۲۲۲).

اما در کلمات و سخنان اهل معرفت به اهمیت ظواهر در کنار بطون قرآن و شریعت تصریح شده است. برای نمونه سراج طوسی در کتاب *المع فی التصوف* بابی با عنوان «مستنبطات» گشوده و در فهم قرآن و سنت نبوی، بر اخذ ظاهر و باطن قرآن و احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله تأکید کرده است (سراج طوسی، ۱۹۱۴، ص ۱۰۵).

ابوحامد غزالی نیز در کتاب *مشکات الانوار* پس از بررسی معنا و حقیقت تأویل قرآن، به مسئله ابقای ظواهر قرآن در هنگام تأویل، اشاره کرده و کنار گذاردن آن را هرگز روا ندانسته است. به نظر او بی‌اعتنایی به ظواهر دیدگاه باطنیه و بی‌توجهی به باطن و اسرار قرآن، دیدگاه حشویه است و کسی که بین ظاهر و باطن جمع کند، کامل است (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸۳).

همچنین صدرالمآلهین در کتاب *مفاتیح الغیب* ابقای ظواهر را روش راسخان در علم دانسته است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۹۲). البته برخی از اهل معرفت در تفاسیر عرفانی خود، به تفسیر ظاهری آیات قرآن نپرداخته و فقط معانی باطنی آنها را ذکر کرده‌اند؛ ولی این مطلب به معنای نفی ظواهر قرآن و اتخاذ رویکرد باطنی گرای محض نیست، بلکه دغدغه اصلی آنان بیان اسرار و معارف باطنی قرآن بوده، نه تفسیر ظاهری آن؛ زیرا دیگر دانشمندان مسلمان به این کار همت گمارده بودند.

۳. نقد و ارزیابی دیدگاه قائلان به تفصیل

گروه دوم اندیشمندانی هستند که برخی از تفاسیر عرفانی را پذیرفته و برخی دیگر را مردود شمرده‌اند. مشکل اساسی این گروه از اندیشمندان با روش تفسیری ابن عربی و برخی از پیروان مکتب اوست. این گروه بر این باورند که ابن عربی و پیروان مکتب وی نظریات عرفانی خود را بر قرآن تحمیل کرده‌اند. همچنین مشکل تلقی تجربی از

وحی و بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی و نیز تکثر معنایی متن و مشکلات تأویل‌گرایی تفسیری (هرمنوتیکی) از جمله مشکلات روش تفسیر عرفانی به شمار می‌آید که راه را بر پذیرش تمام تفاسیر عرفانی مسدود کرده است. اشکال اساسی این گروه آن است که در آن بخشی از تفاسیر عرفانی که پذیرفته‌اند نیز نتوانسته‌اند مبانی تأویل و تفسیر عرفانی را به خوبی تبیین کنند و تأویل قرآن را به معنای مفهوم عام و مدلول التزامی آن دانسته و نیز تفسیر عرفانی را از باب تداعی معانی پنداشته‌اند. از جمله اندیشمندان شاخص این گروه *آیت‌الله محمد‌هادی معرفت*، *محمدعلی رضایی اصفهانی* و *محمدکاظم شاکر هستند*.

آیت‌الله معرفت فصل دوازدهم از کتاب *ارزشمند تفسیر و مفسران* را که ترجمه‌ای تکمیل شده از کتاب *التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشيب* بوده، به موضوع تفسیر عرفانی اختصاص داده است. از نگاه *آیت‌الله 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. از این‌رو تفاسیر آنان بیشتر به «تفسیر به رأی» می‌ماند؛ زیرا مستندی جز ذوق و دعوی دریافت باطنی ارائه نمی‌کنند. وی عرفا را به افراط در استفاده از رمز و اشاره در تبیین و تفسیر ظواهر شریعت متهم می‌کند (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۳۶-۳۳۷).

نویسنده کتاب *التفسیر والمفسرون* در مقدمه کتاب مذکور پس از تبیین معنای «تفسیر»، به بررسی معنای «تأویل» می‌پردازد. به باور او 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 *آیت‌الله معرفت* عبارت است از: «تبیین معنای عام مخفی و موردنظر آیه که کشف آن نیاز به تعمیق و تدبر داشته و با نگاه سطحی به ظاهر کلام حاصل نمی‌شود» البته ایشان توجه می‌دهد که در تأویل همیشه بین معنای ظاهری آیه و معنای باطنی آن مناسبت وجود دارد؛ زیرا معنای باطنی مدلول التزامی معنای ظاهری کلام است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۲).

آیت‌الله معرفت پس از تبیین معنای «تأویل» و بیان ضوابط و شرایط آن، چپستی و حقیقت تفسیر عرفانی را تحلیل و بررسی می‌کند. به نظر او تفاسیر و تأویلات اهل معرفت از باب «تداعی معانی» هستند. تداعی معانی یا «الشیء یذکر بالشیء» یا «النظیر یذکر بالنظیر»؛ یعنی نفس انسان از تصور یک معنا، به معنایی دیگر منتقل شود. به نظر او اهل عرفان 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 است و در محدوده فحوای عام قرار می‌گیرد (همان، ج ۲، ص ۹۵۰؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۶).

رضایی اصفهانی نیز در فصل ششم از جلد دوم کتاب *منطق تفسیر قرآن* که به موضوع روش‌ها و گرایش‌های تفسیری اختصاص یافته، روش «تفسیر اشاری» و دیدگاه‌های مطرح‌شده درباره این روش تفسیری را نقد و بررسی کرده است. او پس از ارزیابی دیدگاه صاحب‌نظران «تفسیر اشاری» این روش تفسیری را به دو قسم اساسی، یعنی روش «تفسیر باطنی غیر صحیح» و روش «تفسیر باطنی صحیح» تقسیم می‌کند.

به نظر وی در روش «تفسیر باطنی غیر صحیح» مفسر با استفاده از شهود باطنی یا نظریات عرفانی و مبانی نظری تصوف یا غیر آن به تأویل آیات قرآن می‌پردازد. مفسر در این روش ظواهر قرآن و قواعد استنباط از ظاهر را نادیده گرفته، فقط به باطن توجه می‌کند، بدون اینکه از قواعد و ضوابط کشف باطن بهره‌بردارد، یا برای تأویل دلایل عقلی و نقلی ارائه کند. روشن است که این شیوه منتهی به «تفسیر به رأی» می‌شود.

روش «تفسیر اشاری غیر صحیح» خود به چند گونه فرعی تقسیم می‌شود که عبارتند از: روش «تفسیری اشاری شهودی» (فیضی)، روش «تفسیر اشاری نظری» و روش «تفسیر اشاری باطنیه». در مقابل شیوه صحیح در تفسیر باطنی قرآن روشی است که اهل بیت علیهم‌السلام و بزرگانی همچون امام خمینی رحمته‌الله و علامه طباطبائی و آیت‌الله معرفت در تفسیر قرآن از آن بهره‌برده‌اند (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۵۹-۲۶۴).

همچنین محمد کاظم شاکر در بخش پنجم از کتاب *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری*، جریان تفسیر عرفانی یا صوفیانه را نقد و بررسی کرده است. شاکر نوشتار خود را به دو فصل تقسیم می‌کند: جریان‌شناسی تفسیر عرفانی و آسیب‌شناسی جریان تفسیر عرفانی. او در فصل دوم از نوشتار خویش به آسیب‌شناسی جریان تفسیر عرفانی پرداخته و این آسیب‌های را سه دسته می‌داند: آسیب‌های مبنایی، آسیب‌های روشی، و آسیب‌های غایی (اسعدی و همکاران، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۲۴-۳۲۸).

به نظر شاکر از جمله آسیب‌های مبنایی تفسیر عرفانی، «بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی» است. بحث از «بیان‌ناپذیری» یکی از مسائل اصلی فلسفه عرفان است. برخی از محققان بر این باورند که تجربیات و مشاهدات عرفانی ناگفتنی یا بیان‌ناپذیرند. به باور آنان، هرچند صاحب تجربه برای بیان شهودات خود از حروف و کلمات زبان خاصی استفاده می‌کند، اما این حروف و کلمات از عهده انتقال ما فی الضمیر برنیامده و ذاتاً از ابلاغ پیام مشهود ناتوان‌اند (استیس، ۱۳۸۸، ص ۲۸۹). با پذیرش این نظریه، مفاهیم کلام وحی که به نظر اهل معرفت حاصل تجربیات عرفانی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است، هیچ ارتباط منطقی و زبانی با مراد خداوند ندارند.

همچنین از آسیب‌های مبنایی «تفسیر عرفانی» مسئله «تکثرپذیری فهم متون دینی» است. شاکر معتقد است: برخی از عارفان مسلمان، همچون ابن عربی و کاشانی مسئله «تکثرپذیری فهم متون دینی» را مبنای روش تفسیری خود قرار داده‌اند (اسعدی و همکاران، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۳۱-۳۳۲). به نظر او پذیرش این نظریه مشکلات تأویل‌گرایانه‌ای، از جمله تأیید قرائت‌های متعدد و بی‌ضابطه و مسئله مفسر-محوری را در پی دارد. افزون بر آن نمی‌توان تبیین معانی قرآن را به خاطرات افراد وانهاد؛ زیرا ذهن هر کس با توجه به اندوخته‌ها، دلمشغولی‌ها و شرایط فرهنگی و اجتماعی و فکری که در آن زندگی می‌کند، می‌تواند خاستگاه خاطرات و اندیشه‌های گوناگون، متنوع و حتی متضاد باشد.

۲-۳. نقد و ارزیابی

چنان که گفته شد، عمده دلیل عدم پذیرش برخی از تفاسیر عرفانی از دیدگاه قائلان به تفصیل، تحمیل نظریات عرفانی و فلسفی، از جمله نظریه «وحدت وجود» بر قرآن، تلقی تجربی از وحی و بیان‌ناپذیری

تجربه‌های عرفانی و تکرپذیری فهم و قرائت بی‌ضابطه است. نگارنده در جای خود به تمام این اشکالات پاسخ داده و در این مقاله برای رعایت اختصار، فقط نظریه آیت‌الله معرفت درباره حقیقت تفسیر عرفانی را که نظریه‌ای بدیع است، از ریابی خواهد کرد.

چنان که گفته شد، به نظر آیت‌الله معرفت واردات و خواطری که هنگام قرائت و تدبّر در قرآن، در قلوب اهل معرفت حاضر می‌شود، از باب «تداعی معانی» بوده و منشأ آن تلاوت همراه با حضور قلب عارف است. به نظر نگارنده این خواطر و الهامات که هنگام تلاوت باطنی قرآن بر قلوب اهل معرفت وارد می‌شود، از باب تداعی معانی نیست. به منظور تقریر بهتر این دیدگاه، نخست معنا، اقسام و شرایط تداعی معانی را بررسی و سپس ادعای خود را اثبات می‌کنیم.

۱-۲-۳. تداعی معانی

«تداعی» مصدر باب تفاعل از ریشه «دعو» به معنای یکدیگر را خواندن است (ابن‌منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۴، ص ۲۵۹). «تداعی معانی» یا «تداعی خواطر» یعنی: نفس انسان از تصور یک معنا، به معنایی دیگر منتقل شود. برخی از روان‌شناسان در تعریف «تداعی» چنین گفته‌اند: «یجاد رابطه بین تصورات ذهنی که در یک زمان اتفاق می‌افتد و از لحاظ ماهیت، یکسان و یا متضاد هستند» (نرمان، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۱۵).

به عبارت دیگر بعضی نفسانیات با روابطی مخصوص، چنان پیوستگی به هم پیدا می‌کنند که هرگاه یکی از آنها در صحنه ذهن نمایان گردد، فوراً دیگران را نیز در آنجا حاضر می‌کند. این کیفیت «تداعی معانی» نام دارد. یکی از مسائل مهم در نظریه «تداعی معانی» مسئله قوانین تداعی یا کیفیت تداعی و توالی نفسانیات است.

به‌ظاهر، ارسطو نخستین دانشمندی است که به این قوانین اشاره کرده است (شکرشکن و دیگران، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۵). 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. یا مثلاً «میدان آزادی تهران» تداعی‌کننده «برج آزادی» است. مجاورت باید ذهنی باشد. از این رو تا ذهن آن را درک نکرده باشد، تداعی ممکن نمی‌شود.

پس برای کسی که در «میدان آزادی تهران» فقط به «برج آزادی» توجه داشته و تاکنون به فروشگاه نبش میدان التفات نداشته، با شنیدن «میدان آزادی تهران»، فروشگاه نبش میدان تداعی نمی‌شود.

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 راه و پسر پدر را و بهار جوانی را و خزان پیری را به یاد می‌آورند. در این اصل هر اندازه مشابهت بیشتر باشد، میل به تداعی افزون‌تر خواهد بود. البته گاهی

مشابهتی اندک نیز موجب تداعی می‌شود؛ مانند اینکه فقط به جهت شباهت صدا یا لبخند شخصی به شخص دیگر، با دیدن یکی از این دو، ذهن شخص دیگر را تداعی کند.

تداعی معانی فقط مختص امور متشابه نیست، بلکه گاهی امور متضاد یکدیگر را تداعی می‌کنند؛ چنان‌که سفیدی، سیاهی را و پیری، جوانی را تداعی می‌کند. البته ناگفته نماند چنان‌که برخی از متفکران نیز تذکر داده‌اند، دو اصل اخیر، یعنی اصل «مشابهت» و «تضاد» را به نوعی می‌توان به اصل «مجاورت» برگرداند (شکرشکن و دیگران، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۵-۷۶).

۲-۲-۳. تفاوت تداعی با واردات عرفانی

به نظر می‌رسد افزون بر اشکالات و ایرادهایی که متفکران غربی و دانشمندان مسلمان بر اصل نظریه «تداعی معانی» وارد ساخته‌اند، 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 است و معانی از راه حس و خیال و در نهایت، تفکر کسبی در ذهن تداعی می‌شوند (همان، ص ۶۰-۶۳)، و حال آنکه خواطر و وارداتی که بر اهل معرفت وارد می‌شوند جایگاهشان قلب است و از مقوله «کشف و فتح و علم لدنی وهبی» به شمار می‌آیند. واضح است اموری را که فراتر از حدود تجربه است، نمی‌توان با روش «تجربی» مطالعه کرد.

البته ممکن است به این اشکال چنین پاسخ داد که ممکن است کسی با شنیدن آیه‌ای به یاد مکاشفات مناسب بیفتد؛ پس چه نیازی به تجربه مادی است؟ در پاسخ می‌توان گفت: یادآوری مکاشفات که از سنخ علم حصولی است، غیر از خود کشف است که از سنخ علم حضوری به شمار می‌آید.

دوم اینکه در تداعی معانی 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 این‌روست که تکرار یا تعلق خاطر و همچنین دیگر ملاک‌های انتخاب معنا در تسریع امر تداعی‌شونده تأثیرگذارند. این در حالی است که اهل معرفت تصریح دارند که در روند فهم معارف باطنی قرآن، هیچ پیش‌زمینه ذهنی وجود نداشته است و معانی باطنی پس از آماده‌سازی ظرف قلب برای دریافت اسرار و معانی غیبی، برای نخستین بار و یکباره بر قلب آنان وارد می‌شود.

عبدالرزاق کاشانی در مقدمه کتاب *التأویلات* به این نکته اشاره کرده، در این باره می‌گوید:

هر وقت با خود عهد کردم قرآن را تلاوت کنم و با نور ایمان در معانی آن تدبر کنم، در حالی که بر انجام او را مواظبت داشته‌ام، 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... زیرا هر آیه‌ای از قرآن معانی فراوانی برآید 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 افشای آن حقایق (کاشانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۵).

کاشانی در عبارت مذکور، معانی متعدد باطنی را از باب فتح و کشف می‌داند. او 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 متفاوت و متعدد می‌شود، آنها را فهم جدید و نو تلقی می‌کند؛ زیرا از نگاه اهل معرفت هر چند با هجرت خاتم الانبیاء ﷺ از دار فانی باب وحی 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، ج ۱، ص ۲۸۰).

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 است. علمای علم اصول معتقدند: دلالتی که تابع اراده است، دلالت «تصدیقیه» است، و دلالت «تصوریه»، هر چند قسیم دلالت تصدیقیه و از اقسام آن به حساب آمده، اما در واقع دلالت نیست و مجازاً از اقسام دلالت شمرده شده است. در واقع این تقسیم برای دلالت، از باب تقسیم شیء به خودش و غیرخودش است. آنان گفته‌اند: دلالت تصوریه از باب تداعی معانی است (مظفر، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۶۵؛ ج ۳، ص ۱۵۱).

بر این اساس اگر تفاسیر عرفانی را از باب تداعی معانی بدانیم از محدوده دلالت «تصدیقیه»، که تابع اراده است، خارج می‌شود. از این رو تفاسیر عرفانی به دنبال کشف مراد متکلم نبوده، در نتیجه تفسیر یا تأویل نخواهند بود، و حال آنکه به تصریح اهل معرفت آنان در روند فهم متن بر کشف مراد متکلم تأکید دارند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵؛ قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۷).

از این رو نویسنده کتاب *بدایة الوصول فی شرح کفایة الأصول* در بحث جواز یا عدم جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا این احتمال را که بطون تودرتوی قرآن از باب تداعی معانی باشد، رد کرده و ارتباط معانی باطنی قرآن را ارتباطی دلالتی به شمار آورده است (آل شیخ راضی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۶۲-۱۶۳). به عبارت دیگر، دلالت «تصوریه» از باب تداعی معانی به شمار می‌آید و نمی‌توان باطن قرآن را که ارتباط دلالتی با ظاهرش دارد، از باب تداعی معانی دانست. از این رو واردات قلبی که هنگام تلاوت قرآن بر قلب خواننده خطور می‌کند با تداعی معانی قابل تفسیر نیست.

۴. نقد و ارزیابی دیدگاه موافقان تفسیر عرفانی

سومین گروه که دیدگاه آنان درباره تأویل و تفسیر عرفانی ارزیابی خواهد شد، دیدگاه موافقان «تفسیر عرفانی» است. البته مقصود از موافق بودن با روش «تفسیر عرفانی» این نیست که این اندیشمندان تمام تفاسیر عرفانی را تلقی به قبول کرده، یا دیدگاه مشترکی درباره تفسیر عرفانی و تأویل داشته باشند، بلکه مراد این است که این افراد مبانی و روش اهل معرفت را در تفسیر قرآن پذیرفته‌اند؛ چه بسا عارفی در تفسیر کریمه‌های قرآنی از اصول و ضوابط تفسیر و تأویل تخطی کرده باشد. از جمله افراد شاخص این گروه امام خمینی رحمه‌الله علامه طباطبائی، آیت‌الله جوادی آملی و استاد سیدیدالله یزدان‌پناه هستند.

امام خمینی^ع دیدگاه ویژه‌ای نسبت به تفسیر قرآن دارد و با آنچه اندیشمندان علوم قرآنی در تعریف «تفسیر» گفته‌اند، کمی تفاوت دارد. به نظر ایشان بیان نکات ادبی، بدیع و بیانی و وجوه اعجاز آن، و قدری بالاتر جهات تاریخی و سبب نزول آیات و اوقات نزول و مکی و مدنی بودن آیات و سور و اختلاف قرائت و اختلافات مفسران از عامه و خاصه و دیگر امور عرضی خارج از مقصد قرآن، بلکه خود آنها موجب احتجاب از قرآن و غفلت از ذکر الهی است.

ایشان معتقد است: به کتاب شریف الهی باید نظر تعلیم داشت و آن را کتاب تعلیم و افاده دانست. به نظر ایشان، معنای «تفسیر» قرآن آن است که مفسر مقاصد کتاب و مراد متکلم آن را شرح دهد. درواقع مفسر واقعی کسی است که مقصد و مراد از نزول قرآن را شرح دهد، نه سبب نزول آن را. بر این اساس وی معتقد است: تا کنون تفسیری برای کتاب خدا نوشته نشده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ص ۱۹۲-۱۹۳).

ایشان معتقد است: قرآن ریسمان متصل بین خالق و مخلوق است و به وسیله تعلیمات آن باید رابطه معنوی و ارتباط غیبی بین بندگان خدا و مربی آنها پیدا شود و از قرآن باید علوم الهی و معارف لدنی حاصل شود و مهجور نماندن قرآن متوقف بر فراگیری این علوم از قرآن است، وگرنه غور در صورت ظاهر قرآن و جمود بر آن نیز اخلاص الی الارض و از وساوس شیطان است (همان، ص ۱۹۸-۱۹۹).

ایشان در برخی از آثار خود به صراحت منع از تدبر و تفکر در قرآن و اکتفا به آنچه را مفسران (به معنای مصطلح) در باب قرآن ذکر کرده‌اند و «تفسیر به رأی» خواندن نکات عرفانی و اخلاقی مستفاد از آیات را از حجب مانع فهم قرآن به شمار آورده، می‌گوید:

یکی دیگر از حجب که مانع از استفاده از این صحیفه نورانیه است اعتقاد به آن است که جز آنکه مفسرین نوشته یا فهمیده‌اند کسی را حق استفاده از قرآن شریف نیست، و تفکر و تدبر در آیات شریفه را به «تفسیر به رأی» که ممنوع است، اشتباه نموده‌اند و به واسطه این رأی فاسد و عقیده باطله قرآن شریف را از جمیع فنون استفاده عاری نموده و آن را بکلی مهجور نموده‌اند، در صورتی که استفادات اخلاقی و ایمانی و عرفانی به هیچ‌وجه مربوط به تفسیر نیست تا تفسیر به رأی باشد (همان، ص ۱۹۹).

امام خمینی^ع نیز همچون دیگر اهل معرفت معتقد است: تفسیر ظاهری قرآن و تأویل مکمل هم هستند و برای رسیدن به مراد نهایی حق تعالی در قرآن، باید از ظاهر عبور کرد و به بطون آن رسید. «تأویل» در نظر ایشان به معنای دستیابی به بطن قرآن از گذرگاه ظاهر الفاظ است. مطابق با مراتب فهم، قرآن مرتبه مرتبه تنزل پیدا کرد تا در نهایت، به کسوت لفظ «عربی مبین» درآمد. بنابراین برای رسیدن به حقیقت قرآن که از سنخ الفاظ و مفاهیم نیست، باید از ظاهر گذر کرد و مرحله مرحله بطون معنایی آن را پیمود. پوشش حقیقت قرآن در لفظ عربی، ظاهر آن، و هر مرحله از مراحل صعودی که متناظر با مراتب تنزیل بوده و طبق برخی از روایات هفت مرتبه یا هفتاد مرتبه، بلکه به اعتباری پایانی برای آن تصور نمی‌شود، بطون آن است. به نظر او، علم تفسیر عهده‌دار کشف حجاب از ظاهر الفاظ قرآن و علم تأویل شیوه‌ای در فهم بطون تو در تو و اسرار پوشیده آن است (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۰).

امام خمینی^{علیه السلام} در لابه لای آثار و مکتوبات خویش به برخی از مبانی تأویل و تفسیر عرفانی نیز اشاره کرده است. یکی از مبانی مهم تأویل یا تفسیر عرفانی، ذویطون بودن قرآن است که مورد تأیید قرآن و روایات است. امام خمینی^{علیه السلام} نیز همچون دیگر اهل معرفت، بر این مبنا تأکید داشته، تفسیر عرفانی را مبتنی بر آن می‌داند (موسوی خمینی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۸). ایشان در ضمن تبیین این مبنا، به مسئله مهم «حجیت ظواهر قرآن» و گذر از ظاهر به سوی باطن توجه داشته و هم کسانی که فقط بر ظواهر جمود دارند و راه را بر تفکر و تدبیر در قرآن مسدود کرده‌اند و هم کسانی که به بهانه اخذ به باطن ظاهر را کنار نهاده‌اند، تخطئه کرده، هر دو گروه را از جاده اعتدال خارج می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ص ۷۴-۷۵).

یکی دیگر از مبانی جریان «تفسیر عرفانی»، نظریه «وضع الفاظ برای روح معنا» است. این مبنا اصلی‌ترین و محوری‌ترین مبنا تأویل عرفانی است. طبق این اصل، الفاظ برای روح معانی وضع شده‌اند، نه قالب‌ها. از این رو برای رسیدن به مراد خداوند باید جمود بر ظواهر را کنار نهاد و با دستیابی به روح و حقیقت معانی الفاظ و ابقای ظواهر، از ظاهر به باطن کلام عبور و سخن حق را تفسیر و تأویل کرد. به ظاهر، نخستین بار غزالی با الهام از سخنان عارفان پیش از خود به این اصل تصریح نموده (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۶) و پس از او صدرالمتألهین (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۹۷) و سپس فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱) این اصل را تبیین کرده‌اند. امام خمینی^{علیه السلام} درباره اهمیت این اصل در فرایند فهم اسرار و رموز باطنی قرآن می‌گوید:

آیا از اشارات اولیا^{علیهم السلام} و کلمات اهل معرفت این معنا را به دست آورده‌ای که الفاظ برای روح معانی و حقیقت آنها وضع شده‌اند؟ و آیا در این باره اندیشیده‌ای؟ به جانم سوگند! که تدبیر در این مطلب، از مصادیق قول معصوم^{علیه السلام} است که می‌فرماید: «ساعتی تفکر کردن از شصت سال عبادت کردن بهتر است»؛ زیرا این مطلب کلید کلیدهای معرفت و اصل اصول فهم اسرار و رموز قرآن است (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۳۹).

از دیگر موافقان روش «تفسیر عرفانی» علامه طباطبائی است. ایشان معتقد است: قرآن در دلالت خود مستقل است؛ زیرا قرآن از سنخ کلام است و مانند سایر کلام‌های معمولی کاشف از معنای مراد خود است و معنای ظاهری آن برای هر کسی که عالم به لغت عربی باشد، قابل فهم است. به نظر وی اینکه قرآن در برخی از آیات تحدی کرده یا در برخی دیگر به تفکر و تدبیر - که خاصیت تفهم دارد - امر نموده، دلیلی بر این ادعاست. از این رو اینکه برخی گفته‌اند: در فهم مرادات ظاهری قرآن باید به سخنان پیامبر و اهل بیت^{علیهم السلام} رجوع کرد، سخنی ناصواب است. البته این مطلب با اینکه پیغمبر اکرم^{صلی الله علیه و آله} و ائمه اطهار^{علیهم السلام} عهده‌دار بیان جزئیات قوانین و تفصیلات احکام شریعت بوده و سمت معلمی معارف کتاب را دارند، منافاتی ندارد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۴۱-۴۳).

همچنین علامه طباطبائی با توجه به روایاتی که قرآن را ذویطون دانسته‌اند، در کنار معنای ظاهری، قائل به باطن هم هست، اما به نظر ایشان ظاهر و بطن که هر دو از کلام اراده می‌شوند، در طول هم مرادند، نه در عرض همدیگر؛ یعنی نه اراده لفظ اراده باطن را نفی می‌کند و نه اراده باطن مزاحم اراده ظاهر است. ایشان نیز ظاهر را

حجت دانسته، راه رسیدن به باطن کلام وحی را ظاهر آن می‌داند. به نظر علامه، ظاهر عنوان باطن و طریق رسیدن به آن است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۴۵۸-۴۵۹).

علامه طباطبائی در کتاب *قرآن در اسلام و تفسیر المیزان*، ذیل تفسیر آیه شریفه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ... وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ...» (آل عمران: ۷) بحث مفصلی را درباره کاربرد تأویل در قرآن مطرح کرده است. ایشان تأویل قرآن را به مأخذی معنا می‌کند که معارف قرآن از آنجا گرفته می‌شود. ایشان بعد از بررسی و نقد دیدگاه‌های گوناگونی که از سوی اندیشمندان قرآن‌پژوه در بیان معنا و حقیقت تأویل مطرح شده، نظر خود را در باب تأویل قرآن این‌گونه بیان می‌کند:

نظریه تحقیقی در معنای تأویل این است که بگوییم: تأویل (قرآن) حقیقتی است خارجی که بیانات قرآنی، چه احکامش و چه مواضعش و چه حکمت‌هایش مستند به آن است. چنین حقیقتی باطن تمامی آیات قرآنی است، چه محکمش و چه مشابیهش (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۴۹).

به نظر علامه «تأویل» از سنخ مفاهیم و الفاظ نیست، بلکه امری خارجی است که معانی قرآن به آن رجوع می‌کند؛ چنان‌که الفاظ به معانی خارجی بازمی‌گردند و اینکه خداوند فرموده آیات قرآن تأویل دارند، از این نظر است که آنها از معانی خارجی حکایت می‌کنند (در عبارات اخباری)، یا متعلق به افعال و امور خارجی هستند (در عبارات انشایی).

از این رو «تأویل» وصف خود آیات نیست بلکه وصف متعلق آنها (یعنی معانی خارجی آیات) است. ایشان برای اثبات نظریه خود، به برخی از آیات قرآن که بر اصل و جایگاه حقیقی قرآن نازل شده به زبان عربی و در دسترس بشر دلالت دارد و برخی دیگر از آیات که بر احکام و یکپارچگی حقیقت قرآن قبل از نزول دلالت دارد، استناد کرده و این حقیقت خارجی را که تکیه‌گاه و مستند معانی خارجی آیات قرآن است، «ام‌الکتاب» و تأویل قرآن را دستیابی به معارف ام‌الکتاب و شرط وصول به آن را طهارت باطنی می‌داند.

صاحب تفسیر *المیزان* با بیان اینکه حقیقت قرآن از قبیل مفاهیم ذهنی نیست و اگر خداوند آن حقایق را در قالب الفاظ ریخته، به سبب نزدیکی ذهن بشر به درک گوشه‌ای از آن معارف است. نسبت تأویل را به شیئی که تأویل دارد نسبت صورت به معنا و مثل به ممثّل دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۴۹).

آیت‌الله جوادی آملی نیز همچون دیگر عرفا معتقد است: قرآن کریم مراتبی دارد و فهم این مراتب به میزان طهارت قاری بستگی دارد. مرتبه ظاهر قرآن درخور فهم عامه مردم و مرحله اعلاّی آن دور از دسترس فکر و علم حصولی صاحب‌نظران است؛ زیرا آن مرحله از سنخ مفهوم و ماهیت و تصور و تصدیق نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۷۱). به نظر او رسیدن به همه معارف قرآن مختص اهل بیت علیهم‌السلام است که نهایت درجه طهارت را دارند و به تصریح قرآن، خداوند آنان را از هرگونه آلودگی و رجس منزّه و پاک کرده است. *آیت‌الله جوادی آملی* همچون استاد بزرگوار خود علامه *طباطبائی* معتقد است: تأویل قرآن از سنخ مفاهیم و الفاظ نیست، بلکه رابطه قرآن و تأویل آن از نوع رابطه مثال و ممثّل است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۲۱).

همچنین به اعتقاد ایشان، «تأویل» در مقابل «تفسیر» و غیر از آن است؛ زیرا تفسیر با الفاظ و مفاهیم سروکار دارد؛ اما تأویل مربوط به حقیقت خارجی قرآن و بیان‌کننده حقیقت عینی و خارجی آن است و از سنخ لفظ و مفهوم ظاهر و حتی باطن مفهومی قرآن نیست. به نظر آیت‌الله جوادی آملی ظاهر و باطن مفهومی قرآن هر دو داخل در مقوله تفسیر است و تفسیر باطن قرآن هر اندازه امتداد یابد و عمیق شود، غیر از تأویل آن است.

از دیگر اندیشمندان دوران معاصر که موافق تفسیر عرفانی بوده و انواع مبانی و روش‌های نیل به آن را تبیین کرده، استاد سیدبی‌الله یزدان‌پناه است. ایشان تأویل متنی عرفانی را به چهار نوع تقسیم می‌کند: تأویل طولی، تأویل عرضی، جری و تطبیق، و تأویل ذوقی.

به نظر ایشان «تأویل طولی» گذر از ظاهر کلام و رسیدن به لایه‌های باطنی کلام است؛ لایه‌های باطنی که در طول معنای ظاهری بوده، با آن تضاد ندارند. از جمله مبانی مهم آن ذوب‌طون بودن متون شریعت، به‌ویژه قرآن و اصل مهم و کاربردی «وضع الفاظ برای روح معنا» است.

«تأویل عرضی» یعنی: یک لفظ یا عبارت در یک سطح از مراتب فهم، معانی متعددی داشته، به‌گونه‌ای که تمام آن معانی مراد متکلم نیز باشد. از جمله مبانی تأویل عرضی پذیرش «استعمال لفظ واحد در بیشتر از یک معنا» و مسئله سیاق‌های شناور و تفکیک اتصالی کلام وحی است.

به نظر استاد یزدان‌پناه اهل معرفت در استنباط و استخراج معانی باطنی آیات و روایات از دو روش بهره می‌برند: روش نخست که اعتبار و ارزش آن از روش دوم بیشتر بوده و روش اصلی استنباط آموزه‌های عرفانی از متون دینی است، روش «شهودی» نام دارد. روش دوم که درجه اعتبار آن از روش دوم پایین‌تر بوده و مبتنی بر تفکر و تدبیر در ظاهر آیات قرآن و تفسیر برخی از آیات با آیات دیگر است، روش «علمی» نامیده می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۳، ص ۱۰-۳۵).

۴-۱. نقد و ارزیابی

در بین موافقان روش «تفسیر عرفانی»، دیدگاه علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی درباره تأویل قرآن، دیدگاه منحصربه‌فردی است. به نظر نگارنده تطبیق انحصاری معنای «تأویل قرآن» بر حقیقت خارجی «ام‌الکتاب» و خروج بطون طولی یا عرضی معنایی از دایره شمول تأویل صحیح نیست؛ زیرا در آیه هفتم سوره «أل عمران»، کلمه «تأویل» در عبارت «ابتغاء تأویله» ظهور در معنای «معنا و مفهوم» دارد. به عبارت دیگر فضای عبارت «ابتغاء تأویله» با توجه به اینکه صحبت از مشابه و محکم است، فضای مفهوم و معناست، نه حقیقت خارجی و بطن قرآن. بیماردلان از بین معانی محتمل و چندپهلوی لفظ مشابه، یکی از معانی را که متناسب با امیال نفسانی و خواسته‌های شهوانی آنها بود انتخاب می‌کردند و برای ایجاد فتنه آن را مراد و مقصود خداوند می‌خواندند.

خداوند در این آیه نمی‌خواهد بگوید آنها به دنبال عمق و حقیقت خارجی قرآن هستند. پس آیه ظهور جدی دارد در اینکه در عبارت «ابتغاء تأویله» سخن از معنا و مفهوم آیه است، نه حقیقت و عمق قرآن.

حتی در جریان تأویل خواب در داستان حضرت یوسف علیه السلام و جریان تأویل افعال در داستان حضرت خضر علیه السلام نیز لزوماً تأویل به معنای حقیقت خارجی رؤیا و افعال صورت گرفته در خارج نیست، بلکه «تأویل رؤیا» یعنی: خوابی را که معبر معنا می‌کند در خارج اتفاق می‌افتد، یا «تأویل فعل» یعنی بیان سر آن کار، و اینکه ضرورتاً به معنای حقیقت خارجی باشد پذیرفته نیست.

چنان که پیش‌تر در معنای لغوی «تأویل» گفته شد، «تأویل» به معنای مرجع و مثال است. «تأویل خواب» یعنی: برگرداندن به اصلش. «تأویل فعل و حادثه» یعنی: برگرداندن به رمز و رازش. و «تأویل آیه» یعنی: رجوع به اصل آیه، خواه از سنخ مفاهیم باشد و خواه از سنخ امور خارجی. بله، به لحاظ پیوند محکم معنا با حقیقت خارجی گاهی این دو با هم خلط می‌شوند. بر این اساس تأویل در آیه هفتم سوره مبارکه «أل عمران» باید به گونه‌ای معنا شود که افزون بر حقیقت خارجی، شامل معنا نیز شود. حتی اگر «تأویل» به معنای «حقیقت خارجی» هم باشد، سیاق آیه مذکور معنا و مفهوم کلام است. تنها آیه‌ای که ظهور در حقیقت خارجی دارد آیه ۳۹ سوره «یونس» است؛ اما با یک نمونه نمی‌توان حکم کلی به کاربرد معنای تأویل در قرآن کرد.

دلیل دیگر اهل معرفت بر این ادعا، افزون بر آنچه گفته شد، فراز دوم آیه محل بحث، یعنی عبارت «و ما یعلم تأویله الا الله» است. واژه «تأویل» در این آیه شریفه به کتاب «قرآن» اضافه شده و به قرینه کلمه «تأویل» در عبارت «ابتغاء تأویله» که ظهور در معنای «معنا و مفهوم» دارد و نیز در سیاق نفی واقع شدن واژه «تأویل» در فراز دوم که نکره است و دلالت بر عموم دارد، تأویل در آیه مذکور هم حقایق خارجی را شامل می‌شود و هم معانی باطنی را.

علاوه بر این برخی از روایات معصومان علیهم السلام در مسئله ذوجوه بودن قرآن، از جمله روایت صحیح فضیل بن یسار از امام محمدباقر علیه السلام نیز مطلب ادعایی اهل معرفت را تأیید می‌کند. امام باقر علیه السلام در توضیح روایت مشهور نبوی که درباره ظاهر و بطن قرآن است، می‌فرماید: «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ، مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۹۷)؛ یعنی ظاهر قرآن تنزیل و باطن آن تأویلش است. تأویل برخی گذشته و تأویل بعضی هنوز نیامده است.

حضرت در این عبارت، ظاهر قرآن را «تنزیل» آن و بطن قرآن را به صورت مطلق «تأویل» آن برشمرده‌اند، اعم از اینکه معنایی از معانی باطنی قرآن باشد، یا حقیقت خارجی ام‌الکتاب. امام علیه السلام در ادامه روایت به آیه محل بحث استشهاد کرده، می‌فرماید: «وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ نَحْنُ نَعْلَمُهُ». استشهاد به آیه مذکور حکایت از این دارد که واژه «تأویل» در این آیه شریفه نیز هر دو سطح تأویل، یعنی معانی باطنی و حقیقت خارجی را شامل می‌شود.

بله، اصل در تأویل رسیدن به ام‌الکتاب و دستیابی به آن مقام است که از جهتی فقط مخصوص پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام است که متصف به نهایت درجه طهارت باطنی (یعنی عصمت) هستند؛ اما این بدان معنا نیست که نیل

به اسرار معانی باطنی قرآن و ژرف‌کاوی در لایه‌های تو در تویش، داخل در محدوده تأویل نباشد و نتوان نام آن را «تأویل» نهاد.

نتیجه‌گیری

۱. درباره تأویل و تفسیر عرفانی دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است. دیدگاه اندیشمندان معاصر حوزه علمیه قم را می‌توان به سه گروه مخالفان، موافقان و قائلان به تفصیل تقسیم کرد.

۲. از جمله مخالفان تفسیر عرفانی در سده اخیر عباسعلی عمیدزنجانی و حسین علوی مهر هستند.

مخالفان تفسیر عرفانی عمدتاً سه دلیل در رد روش تفسیر عرفانی بیان کرده‌اند. مهم‌ترین دلیل آنان کنار گذاشتن ظاهر و توجه به باطن قرآن، آن هم بدون رعایت قواعد و ضوابط تأویل است. در نگاه مخالفان، «تفسیر عرفانی» همانند تفسیر باطنیه است. به نظر نگارنده هم‌تراز قرار دادن تفاسیر عرفانی و تفاسیر باطنیه صحیح نیست؛ زیرا اهل معرفت در آثار و سخنان خود تصریح دارند که هم ظاهر و هم باطن قرآن و شریعت اهمیت دارد و رسیدن به باطن از دریچه و گذرگاه ظاهر است، برخلاف باطنیه محض که به ظواهر اعتنا نکرده و آن را رمز و نماد نیل به باطن به شمار می‌آورند.

۳. از جمله موافقان «تفسیر عرفانی» در دوران معاصر، امام خمینی علیه السلام علامه طباطبائی، آیت‌الله جوادی آملی و استاد سیدیدالله یزدان‌پناه هستند. موافقان «تفسیر عرفانی» نوعاً مبانی تأویل و تفسیر عرفانی، همچون ذوبطون بودن قرآن و وضع الفاظ برای ارواح معانی را پذیرفته‌اند، اما در چستی و حقیقت تأویل و رابطه تأویل و بطن قرآن اختلاف نظر دارند. به نظر نگارنده بطون معنایی بر خلاف دیدگاه علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی در دایره تأویل قرآن است، نه تفسیر.

۴. آیت‌الله محمدهادی معرفت، محمدعلی رضایی اصفهانی و محمدکاظم شاکر از جمله اندیشمندانی هستند که در پذیرش یا رد روش «تفسیر عرفانی» قائل به تفصیل شده‌اند. عمده دلیل نپذیرفتن برخی از تفاسیر عرفانی از دیدگاه قائلان به تفصیل، تحمیل نظریات عرفانی و فلسفی، از جمله نظریه «وحدت وجود» بر قرآن، تلقی تجربی از وحی و بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی و تکثیرپذیری فهم و قرائت بی‌ضابطه است.

۵. خواطر و الهاماتی که هنگام تلاوت باطنی قرآن بر قلوب اهل معرفت وارد می‌شود، از باب «تداعی معانی» نیست؛ زیرا قلمرو تداعی‌گرایی تجربه مادی بوده و معانی از راه حس و خیال و در نهایت تفکر کسبی در ذهن تداعی می‌شوند، و حال آنکه خواطر و وارداتی که بر اهل معرفت وارد می‌شوند جایگاهشان قلب است و از مقوله کشف و فتح و علم لدنی وهبی به شمار می‌آیند.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارالصادر.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۰۵ق، *لسان‌العرب*، قم، ادب حوزه.
- اخوان، محمد، ۱۳۸۴، «درآمدی بر تفسیر عرفانی و بررسی ریشه‌های آن»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۴۲ و ۴۳، ص ۲۴۶-۲۸۵.
- استیس، والتر ترنس، ۱۳۸۸، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
- اسعدی، محمد و همکاران، ۱۳۸۹، *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- آتش، سلیمان، ۱۳۸۱، *مکتب تفسیر اثناساری*، ترجمه توفیق سبحانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- آل شیخ راضی، محمداطهر، ۱۴۲۶ق، *بداية الوصول فی شرح کفایة الاصول*، قم، الهادی.
- بابایی، علی‌اکبر، ۱۳۸۶، *مکاتب تفسیری*، تهران و قم، سمت و پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، چ هشتم، قم، اسراء.
- ذهبی، محمدحسین، بی‌تا، *التفسیر و المفسرون*، بیروت، بی‌نا.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۹۰، *منطق تفسیر*، قم، المصطفی.
- رضائی، رضا، ۱۳۹۸، «روش‌شناسی تفسیر انفسی عرفانی» *عرفان اسلامی*، ش ۵۹، ص ۲۰۷-۲۲۲.
- سراج طوسی، ابونصر عبدالله‌بن علی، ۱۹۱۴م، *اللمع فی التصوف*، تصحیح و مقدمه رینولد ان نیکلسون، لینن، بریل.
- شاکر، محمدکاظم، ۱۳۷۶، *روش‌های تأویل قرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- شاهرودی، سیدعبدلوهاب، ۱۳۸۰، «درآمدی بر تفسیر و تفاسیر عرفانی»، *گلستان قرآن*، ش ۶۷، ص ۳۱-۳۶.
- شکرشکن، حسین و دیگران، ۱۳۹۲، *مکتب‌های روانشناسی و نقد آن*، چ هشتم، تهران، سمت.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۸، *قرآن در اسلام*، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- علوی‌مهر، حسین، ۱۳۸۱، *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری*، قم، اسوه.
- عمیدزنجانی، عباسعلی، ۱۳۷۳، *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن*، چ سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۰۹ق، *جواهر القرآن و درره*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- _____، ۱۴۱۶ق، *مجموعه آثار (مشکاة الانوار)*، بیروت، دارالفکر.
- _____، ۱۴۲۰ق، *فضائح الباطنیه*، بیروت، مکتبه العصریه.
- فیض کاشانی، محسن، ۱۴۱۵ق، *تفسیر صافی*، چ دوم، تهران، الصدر.
- قاسم‌پور، محسن، بی‌تا، *پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی*، قم، مؤسسه فرهنگی هنری ثمین.
- قونوی، صدرالدین محمدبن اسحاق، ۱۳۸۱، *اعجاز البیان فی تفسیر آم القرآن*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۲۲ق، *تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- گلدرزیه، اینگاس، ۱۳۷۴ق، *مذاهب التفسیر الاسلامی*، ترجمه عبدالحلیم النجار، قاهره، مکتبه الخانجی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۱ق، *اصول الفقه*، قم، جامعه مدرسین.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۹، *تفسیر و مفسران*، ترجمه علی خیاط و علی نصیری، قم، التمهید.
- _____، ۱۳۸۷، *التفسیر الاترئی الجامعی*، قم، التمهید.
- _____، ۱۴۲۸ق، *التفسیر و المفسرون فی نوبه القشیب*، مشهد، الجامعه الرضویه.

موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۲، *آداب الصلاة*، چ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۷

_____، ۱۳۷۵، *تفسیر سوره حمد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۷

_____، ۱۳۷۶، *مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة*، چ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۷

_____، ۱۴۱۰ق، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، قم، پاسدار اسلام.

_____، ۱۴۲۸ق، *شرح دعاء السحر*، چ چهارم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۷

مؤدب، سیدرضا، ۱۳۸۰، *روئس‌های تفسیر قرآن*، قم، اشراق.

نرمان، ل.مان، ۱۳۶۴، *اصول روانشناسی*، ترجمه محمود ساعتچی، چ هشتم، تهران، امیرکبیر.

یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۳، «تأویل عرفانی و اسرار شریعت» در: *کنگره اندیشه‌های اخلاقی - عرفانی امام خمینی* ۷ تهران، مؤسسه

تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۷