

Sufi Interpretation Method: Comparative Investigation between Mohammad Husein Dhahabi and Mohammad Hadi Ma'rifat

Javad Faramarzi*

(Received on: 2018-01-03; Accepted on: 2018-12-18)

Abstract

Sufi interpretation method is considered to be of the methods which has attracted the attention of commentators from the early centuries of Islam who have made effort to interpret Quran taking its nature into account and applying the data attained through intuition the result of which is a number of interpretations based on Sufi perspective. However, Sufi interpretations have always been subject to criticism by the scholars whose views have been the representative of their denomination. This article evaluates Dhahabi and Mohammad Hadi Ma'rifat's views regarding Sufi interpretation method the view of both of whom is accompanied by critique. The difference is that Dhahabi, dividing Sufism into practical and theoretical, has positive view towards such interpretations, however, Mohammad Hadi Ma'rifat's critique roughly encompasses all principles of Sufi interpretations and according to such view, he describes all Sufi interpretations to be based on personal taste. The other fundamental difference is that, unlike Dhahabi, Mohammad Hadi Ma'rifat in spite of critiquing Sufism, consents to esoteric interpretations and mystical concepts derived from mystical interpretations. In addition, generally, Sufi and mystical interpretations include the Shari'a foundations in Quran and hadith. Thus, one can never understand part of Quranic verses and hadiths without considering this method of interpretation.

Keywords: episteme (*Ma'rifat*), Dhahabi, Sufi interpretation method, interpretation and interpretators (*Al- Tafsir wal al-mufasirun*).

* Assistant professor, Quranic science and hadith department, University of Quranic sciences and teachings, Amul Faculty of Quranic sciences, Amul, Iran: faramarzi@quran.ac.ir

روش تفسیری صوفیانه: بررسی مقایسه‌ای دیدگاه محمدحسین ذهبی و محمدهادی معرفت

جواد فرامرزی*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۹/۲۷]

چکیده

روش تفسیر صوفیانه از جمله روش‌هایی است که از قرون نخستین اسلامی توجه برخی از مفسران را برانگیخته و با نگاه به باطن و بر اساس داده‌های حاصل از کشف و شهود، به تفسیر قرآن کریم پرداخته‌اند و تفاسیری با نگاه صوفیانه به وجود آورده‌اند. اما تفاسیر صوفیانه، همواره در معرض نقد محققانی بوده که دیدگاهشان نمایانگر نگاه رسمی مذاهبشان بوده است. این مقاله دیدگاه ذهبی و محمدهادی معرفت را درباره روش تفسیر صوفیانه می‌کاود که دیدگاه هر دو همراه با نقد است؛ با این تفاوت که ذهبی، با تفکیک تصوف به عملی و نظری، با نگاه مثبتی به تفاسیری که بر اساس تصوف عملی نوشته شده، می‌نگرد اما نقد محمدهادی معرفت تقریباً تمامی ارکان تفاسیر صوفیانه را در بر می‌گیرد، که بر این اساس، وی تمامی تفاسیر صوفیانه را ذوقی می‌داند. تفاوت اصلی دیگر آن است که محمدهادی معرفت، برخلاف ذهبی و به رغم نقد بر تصوف، بر اساس تعالیم مذهب تشیع، با بسیاری از تأویلات و مفاهیم باطنی به‌دست‌آمده از تفاسیر عرفانی موافق است. همچنین، تفاسیر صوفیانه و عرفانی، در کلیت دارای مبانی شرعی در قرآن و حدیث‌اند. لذا بدون در نظر گرفتن این روش تفسیری نمی‌توان به فهم بخشی از آیات قرآن و همچنین احادیث دست یافت.

کلیدواژه‌ها: معرفت، ذهبی، روش تفسیری صوفیانه، التفسیر والمفسرون.

مقدمه

روش تفسیر قرآن کریم، از ابتدا مراحل مختلفی را پشت سر گذاشته است. در زمان حضرت رسول (ع)، با توجه به حضور حضرت و نگاه مسلمانان به ایشان، تفسیر تماماً بر گرد گفته‌های ایشان می‌گردید و مسلمانان به هنگام روبه‌رو شدن با مسئله‌ای غامض در قرآن، با مراجعه به پیامبر، پاسخش را دریافت می‌کردند. در واقع، حضرت رسول (ص) فصل الخطاب در تفسیر، بلکه در تمامی شئون دینی، به حساب می‌آمد. اما با رحلت پیامبر (ص) وضع به گونه‌ای دیگر شد و با گذشت زمان و فتوحات سرزمین‌های ملل دیگر و آشنایی مسلمانان با دانش‌ها و علوم آنها و رخ‌نمودن مسائل جدید، مراجعه مسلمانان به قرآن نیز بیشتر، و به علت ترکیب متفاوت فکری و مذهبی، این نگاه به قرآن، بیش از پیش، گوناگون‌تر شد. در این میان، هر گروه بر اساس مذهب خود، برداشتش از قرآن را درست‌تر می‌پنداشت و به موازات آن، تفاسیر دیگر فرق و نحله‌های فکری را رد، و آنها را تکفیر می‌کرد. تفسیر گروهی منطبق بر ظاهر بود و گروهی دیگر بر پایه باطن؛ دسته‌ای هم با استفاده از روایات، لغت و شعر، قرآن را تفسیر می‌کردند و دسته‌ای دیگر، بر اساس فلسفه، عرفان، تجربه و علوم گوناگون روز در صدد تفسیر برمی‌آمدند. بدین‌سان، تفسیر قرآن در دوران اسلامی، روش‌های متفاوتی به خود دید.

یکی از کهن‌ترین این روش‌ها که در قرون نخستین اسلامی به وجود آمده، روش تفسیر عرفانی یا صوفیانه است که در بستر تصوف و عرفان اسلامی شکل گرفت. تا آنجا که برخی از محققان ادعا کرده‌اند که «تصوف با قرآن دارای وابستگی ناگسستنی است» (برتلس، ۱۳۸۷: ۳۰۱). در طول تاریخ اسلامی و بر اساس این مکتب و روش تفسیری مبتنی بر آن، تفاسیر متنوعی به وجود آمده که شانه به شانه تفاسیر عرفی و رسمی قرآن زده و جریان قدرتمند و ریشه‌داری را در بین جریان‌های تفسیری موجب شده است. اما آنچه در این زمینه مهم می‌نماید این است که تفاسیر صوفیانه، برخلاف تفاسیر رسمی، ویژگی‌های خاص دارند و در واقع «صوفیان در تفسیر خود بر آیات

قرآن، ویژگی‌هایی را به کار برده‌اند که اغلب در کتاب‌های تفسیر یافت نمی‌شوند و تمثیلات، بازی با الفاظ، حکایات و اشعار خاص خود را، به عنوان بخش مکمل تفاسیر خود ایجاد کرده‌اند» (سندز، ۱۳۹۵: ۱۱۴). از مهم‌ترین این تفاسیر می‌توان از *حقائق التفسیر سلمی*، *کشف الاسرار* میدی، *عرائس البیان* روزبهان بقلی نام برد. اما تفاسیر عرفانی، از همان قرون نخستین اسلامی، بنا بر دلایلی با مخالفت‌هایی روبه‌رو شده که گاه موجب تکفیر آن نیز بوده است (سیوطی، بی‌تا: ۲۲۴/۴). برخی از این مخالفت‌ها از جانب محققانی بوده که روش‌های تفسیری را بررسی کرده‌اند و از لحاظ مبانی، نقدهایی را بر این روش تفسیری وارد کرده‌اند؛ از جمله این محققان، محمدحسین ذهبی و محمدهادی معرفت‌اند.

محمدحسین ذهبی (متوفای ۱۳۹۷ ه.ق.)، محقق صاحب‌نظر مصری، در اثر روشمند خود به نام *التفسیر والمفسرون*، انواع روش‌های تفسیری را از منظر مذهب اهل سنت بررسی کرده است. یقیناً *التفسیر والمفسرون* ذهبی، گذشته از ایرادهای واردشده بر آن، تأثیر فراوانی بر پژوهش‌های پس از خود داشته است. از سوی دیگر، محمدهادی معرفت (متوفای ۱۳۸۴ ه.ش.)، از عالمان بزرگ شیعه و صاحب‌نظر علوم قرآن و تفسیر جهان اسلام، که کتب ارزشمندی در حوزه علوم قرآنی و تفسیر بر جای نهاده، کتاب *التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشيب* را در حوزه تاریخ تفسیر و روش‌های آن نگاشت که به تفصیل انواع روش‌ها و گرایش‌های تفسیری را از عصر پیامبر (ص) تا دوره معاصر، بررسی کرده و از این لحاظ می‌توان وی را پیشرو محققان و عالمان شیعه در این زمینه دانست.

آنچه در این میان مهم می‌نماید دیدگاه دو محقق درباره روش تفسیر عرفانی (صوفیانه) با توجه به خاستگاه‌های مذهبی و فکری آنها است. لذا مسئله پژوهش در این مقاله این است که: دیدگاه‌های ذهبی و معرفت درباره روش تفسیر صوفیانه چیست؟ دیدگاه آنها در این زمینه چه نقاط اشتراک و افتراقی دارد؟ ضرورت تحقیق پیش رو آن است که در کنار تفاسیر رسمی قرآن، که مؤیدات دینی و شرعی بیشتری بر

صحت روش آنها وجود دارد و بیشتر به ظاهر قرآن می‌پردازند، در دوره‌های گذشته و در عصر حاضر، به نوعی مباحث نظری عرفان، از طریق بسیاری از شارحان مکتب ابن عربی، به‌ویژه سید علی قاضی طباطبایی و طیف شاگردان او، در جهان تشیع و ایران رواج یافته و برخی از این اندیشه‌ها وارد عرصه قرآن نیز شده و تفاسیری هم در این زمینه نگاشته‌اند که بررسی درستی و نادرستی این روش تفسیری را، با توجه به کتاب‌های ذهبی و محمدهادی معرفت می‌طلبد. روش تحقیق در این مقاله توصیفی تحلیلی است.

۱. روش تفسیر صوفیانه از دیدگاه ذهبی

۱.۱. جایگاه تفسیر صوفیانه در التفسیر والمفسرون ذهبی

ذهبی در فصل پنجم از کتاب خود، ذیل عنوان «تفسیر الصوفیة» به آن دسته از تفاسیری می‌پردازد که متصوفه نگاشته‌اند. محل بحث تفسیر صوفیه در التفسیر والمفسرون این گونه است که ذهبی پس از بررسی تفاسیری که مطلق شیعه (شیعه امامیه، شیعه اسماعیلیه، شیعه زیدیه، بابیه، بهاییه و خوارج) نگاشته‌اند، تفسیر صوفیانه را بررسی می‌کند. نکته جالب توجه اینکه ذهبی عنوان «صوفیانه» را برای این بخش از کتابش برمی‌گزیند، نه تفسیر عرفانی، اشاری یا باطنی. آنچه از نظر ذهبی لازمه ورود به بحث تفسیر صوفیانه است، تحقیق درباره اصل و منشأ کلمه «تصوف»، معنا و سیر تطور آن است. معنایی که ذهبی از اصل کلمه «تصوف» مطرح می‌کند اضافه بر مطالبی نیست که پیش از این محققان در باب آن گفته‌اند. اما آنچه در این میان مهم است و مبنای ذهبی در تقسیم‌بندی تفسیر صوفیانه قرار می‌گیرد جریان نشو، نمو و تکامل تصوف است. ذهبی بعد از آنکه از اوضاع تصوف در صدر اسلام سخن به میان می‌آورد و اینکه تصوف در آن برهه، دوری‌گزیدن از دنیا و لذت‌های جسمانی بوده، می‌گوید:

تصوف به این معنا از صدر اسلام موجود بوده و بسیاری از صحابه از دنیا و متعلقات آن روی‌گردان بودند، به زهد و سخت‌گیری به خود روی آوردند و

در عبادت مبالغه می‌کردند و برخی از آنها شب‌زنده‌داری می‌کردند و روز را روزه می‌گرفتند و برخی دیگر، برای تربیت نفس و تهذیب روح، سنگ بر شکم می‌بستند؛ با این تفاوت که آنها در زمان خود، به اسم «صوفیه» شناخته نمی‌شدند و زمانی به این لقب مشهور شدند که، کاملاً به زهد و فنای در طاعت خدا شناخته شدند و این شهرت در قرن دوم هجری بوده و اولین کسی که به عنوان «صوفی» شناخته شد، ابوهاشم صوفی، متوفای ۱۵۰ ه.ق.، بوده است. پس از قرن دوم، برخی از بحث‌های صوفیانه به وجود آمد و تعالیم و نظریاتشان ظاهر شد و این بحث‌ها شروع به رشد کرد و هر چه زمان سپری شد، رو به فزونی می‌گذاشت و به اقتضای محیط علمی متصوفه، این بحث‌ها و نظریات گسترش می‌یافت (ذهبی، بی‌تا: ۲۳۰/۲).

ذهبی سپس در چگونگی سیر و تحولات بعدی تصوف که باعث انشقاق در تصوف نخستین شده و بالطبع نقد محققانی چون او را بر بعد نظری تصوف به همراه داشته، می‌گوید:

متصوفه از فلاسفه، متکلمان و فقها استفاده‌ها کردند که اثری برجسته در این تطور صوفیانه بر جای نهاد، به جز اینکه آنها از فلسفه بهره بیشتری بردند تا آنجایی که فلسفه، مختص به آنها شد و این گونه است که می‌بینیم در بین آنها افرادی یافت می‌شوند که بیشتر به فلاسفه شبیه‌اند تا به متصوفه، و همچنین می‌بینیم که برخی از آنها به مسائل فلسفی می‌پردازند که موافق مبانی شریعت نیست. لذا غالب اهل سنت (طرفداران سنت و جماعت) بر ضد آنها موضع‌گیری، و با تصوف فلسفی مقابله کردند، اما در مقابل، تصوفی را که به زهد و سخت‌گیری و تربیت و اصلاح نفس می‌پرداخت تأیید کردند و اهل سنت، همواره تا پایان قرن هفتم هجری، با تصوف فلسفی مقابله می‌کرد. از این زمان افرادی وارد تصوف شدند که اعتقادی به آن نداشتند و با تظاهر به تقوا، به اطاعت از خدا روی آوردند و به زهد کاذب و سخت‌گیری‌های ساختگی پرداختند و برخی از جاهلان نیز به تربیت پیروان و میدان مشغول شدند. آموزه‌های صوفیه در حوزه محدودی متوقف ماند که همان

چنان‌که از گفته‌های ذهبی برمی‌آید، گویی او با نظر مثبت به تصوف عملی می‌نگرد و چون در صدر اسلام گروهی از صحابه به آن گرایش داشتند، آن را دلیلی بر جوازش می‌داند. از نظر ذهبی، این سخت‌گیری که در تصوف عملی، صوفیه بر خود روا می‌دارند، در زهد ممدوح اسلامی ریشه دارد که باعث تضعیف جنبه جسمانی و مادی انسان و تعالی روحش می‌شود. اما چیزی که از نظر ذهبی محل تأمل است و موجب انحراف بعدی صوفیه شده، آشنایی آنها با بحث‌های فلاسفه و متکلمان است که آنها را از مبانی نخستین‌شان دور کرده و این خود ناشی از آن است که فلاسفه، تماماً و متکلمان، بخشی از تعالیم خود را از خارج از جهان اسلام گرفته‌اند. از این لحاظ ذهبی تصوف نظری را انحراف از تعالیم اصیل اسلام می‌داند و با دیده تردید به آن می‌نگرد. ذهبی این نوع دوم از تصوف را «تصوف نظری» می‌نامد. پس، از نظر ذهبی، تصوف به دو قسم است: تصوف نظری و تصوف عملی؛ و او برای هر یک از آن دو نیز نقشی در تفسیر قرآن قائل است (همان). ذهبی پس از بیان این مقدمات، تأثیر هر یک از این دو نوع تصوف در تفسیر قرآن را بیان می‌کند.

ذهبی تفسیر برآمده از تصوف نظری را «تفسیر صوفی نظری» و تفسیر برآمده از تصوف عملی را «تفسیر صوفی فیضی یا اشاری» می‌نامد. با دقت نظر در پیشینه بحث می‌شود معیار تقسیم تفسیر صوفیانه از نظر ذهبی را دریافت. ذهبی سپس بحث خود را با تفسیر صوفی نظری آغاز می‌کند و می‌گوید صوفی نمی‌تواند به راحتی مطلبی بیابد که موافق با نظرش باشد. زیرا قرآن متن عربی است که برای هدایت مردم نازل شده، نه برای اثبات نظریه، و چه بسا نظریه صوفیانه‌ای که بدعت، و از روح دین دور است (همان: ۲/۲۳۱).

۱.۲. ابن عربی: پیشرو تفسیر صوفی نظری

ذهبی، ابن عربی را مصداق بارز مفسرانی می‌داند که با روش صوفیانه نظری به تفسیر قرآن می‌پرداختند. محیی‌الدین عربی، شیخ این روش در تفسیر است. زیرا بارزترین فردی است که با این شیوه، به تفسیر پرداخت و آثاری به وجود آورد و بیشتر یارانش با روش تصوف

نظری با قرآن روبه‌رو شدند (همان). در دنباله، ذهبی با ذکر نمونه‌هایی از *فصوص الحکم* و تفسیر منسوب به ابن عربی، در اثبات نظر فوق می‌کوشد؛ مثلاً درباره آیه ۸۷ سوره بقره (و لقد آتینا موسی الکتاب و قفینا من بعده بالرسل) تا آیه ۱۰۱، که صحبت از فرستادگان و از جمله جبرئیل و میکائیل است، از تفسیر منسوب به ابن عربی می‌آورد: «ظاهر این است که جبرئیل عقل فعال است و میکائیل روح فلک ششم که موکل ارزاق بندگان است و اسرافیل که روح فلک چهارم است که موکل به حیوانات است» (همان).

۳.۱. تفسیر صوفی نظری از نظر ذهبی

ذهبی، پس از مطرح کردن نمونه‌هایی از تفسیر صوفی نظری، که مخالف با نص قرآن است، در مقام داوری می‌گوید: «تفسیر صوفی نظری، تفسیری است که غالباً قرآن را از هدفی که بر آن مترتب است، خارج می‌کند. قرآن با نصوص و آیات خود، هدف خاصی را دنبال می‌کند و صوفی با بحث‌ها و دیدگاه‌هایش هدف مد نظر خود را؛ و چه بسا که بین دو هدف، تضاد و مخالفت وجود دارد» (همان: ۲/۲۳۴). او همچنین در ادامه، ذیل عنوان «دیدگاه‌ها درباره تفسیر صوفی نظری» می‌گوید:

نظرم درباره تفسیر صوفی نظری، که خدا را بر او شاهد می‌گیرم، این است که این‌گونه تفاسیر را که مبتنی بر نظریه وحدت وجود است، گوینده‌اش هر کسی باشد، نپذیرم. همچنین تفسیری را که بنیانش بر دیدگاه‌های فلاسفه‌ای باشد که درباره طبیعت و ماوراءالطبیعه بحث کردند و همچنین روشی که ابن عربی و سایر متصوفه مثل او در تفسیر برخی آیات قرآنی در پیش گرفتند، نمی‌پذیریم (همان: ۲/۲۳۷).

۴.۱. تفسیر صوفی فیضی یا اشاری

ذهبی نوع دوم از تفسیر صوفی را فیضی یا اشاری می‌داند. از نظر ذهبی، تفسیر فیضی یا اشاری عبارت است از: تأویل آیات قرآن کریم برخلاف ظاهر آن به اقتضای اشارات پنهانی که برای سالکان آشکار می‌شود و ممکن است بین آن و ظاهر تطبیق وجود

داشته باشد. ذهبی پس از تعریف تفسیر صوفی اشاری، به تفاوت بین صوفی نظری و اشاری می‌پردازد. با توجه به اینکه ذهبی پس از تعریف تفسیر صوفی نظری، دیدگاه خود را بیان کرده، و چنین رویه‌ای را در خصوص تفسیر اشاری ندارد و همچنین از گفته‌های بعدی‌اش در بسط بیشتر تفسیر اشاری، دانسته می‌شود که او این روش تفسیری را دارای بنیان‌های قرآنی می‌داند.

۱. ۵. تفاوت‌های تفسیر صوفی نظری و اشاری از نظر ذهبی

ذهبی تفاوت‌های بین این دو روش تفسیر را در دو چیز می‌داند: نخست آنکه، تفسیر صوفی نظری بر مقدماتی بنا شده که اول در ذهن صوفی شکل می‌گیرد، و سپس قرآن را بر آن تطبیق می‌دهد. اما تفسیر اشاری بر مقدمات علمی استوار نیست، بلکه بر ریاضت روحی استوار است که صوفی متحمل آن می‌شود تا به درجه‌ای برسد که این اشارات قدسی در خلال عبارات برای او کشف شود تا معارف الاهی که آیات الاهی آنها را دربردارند، از عالم غیب بر قلبش خطور کند. دوم آنکه، در تفسیر صوفی نظری، مفسر می‌پندارد که وراى این تفسیر، معانی دیگری نیست اما در تفسیر اشاری، صوفی چنین نظری ندارد، بلکه برای آیه معانی دیگری محتمل می‌داند (همان: ۲/۲۳۸).

۱. ۶. مبنای شرعی تفسیر اشاری از نظر ذهبی

ذهبی در این خصوص معتقد است تفسیر اشاری چیز جدیدی در بیان معانی قرآن نیست، بلکه از زمان نزول قرآن در عهد حضرت رسول اکرم، رویه‌ای معروف بوده و قرآن به آن اشاره کرده و پیامبر (ص) به آن اطلاع داده و صحابه آن را می‌شناختند و بیان می‌کردند (همان: ۲/۲۳۹).

۱. ۷. شروط پذیرش تفسیر اشاری از نظر ذهبی

ذهبی پس از کلامی طولانی که درباره تفسیر اشاری می‌آورد، در نهایت، شرایط قبول این تفسیر را این‌گونه خلاصه می‌کند:

۱. تفسیر اشاری منافی ظاهر نظم قرآن کریم نباشد.
۲. شاهد شرعی آن را تأیید کند.
۳. در شرع یا عقل معارض نداشته باشد.
۴. قید شود که منظور از توضیحات، تفسیر اشاری است نه تفسیر بر مبنای ظاهر قرآن (همان: ۲۵۶/۲).

ذهبی پس از شروط مد نظر خود، در پایان می‌گوید:

این شروطی است که اگر تفسیر اشاری آن را داشته باشد، پذیرفته است و مقبول‌بودنش نیز به معنای پذیرفتن کلی آن است نه آنکه حتماً آن را بپذیریم؛ و پذیرفتن کلی‌اش به این دلیل است که منافاتی با ظاهر آن ندارد و ادله شرعی که منافی یا معارض با آن باشد نیز، در دست نیست. اما اینکه واجب نیست حتماً آن را بپذیریم، از آن‌رو است که تفسیر اشاری از نوع وجدانیات است و وجدانیات نیز بدون دلیل و مستند به برهان نیست بلکه چیزی است که صوفی آن را از پیش خود می‌یابد و رمزی بین او و خدایش است و او می‌تواند آن را بگیرد و به کار بندد، بدون آنکه الزامی برای دیگران باشد (همان: ۲۵۷/۲).

۲. روش تفسیری صوفیانه از دیدگاه معرفت

۲. ۱. جایگاه تفسیر صوفیانه در التفسیر والمفسرون معرفت

محمد هادی معرفت بخشی از کتاب خود را به تفاسیر عرفانی یا به تعبیر دیگر «التفسیر العرفانی الصوفی» (التفسیر الرمزی والاشاری) اختصاص داده است. وی پس از چاپ نخست التفسیر والمفسرون فی ثوبه التشیب، چاپ دومش را همراه با اصلاحاتی اندک عرضه کرد ولی به رغم آن، تغییر چندانی در بخش مربوط به تفسیر عرفانی صورت نگرفت. همچنین، وی، گذشته از کتاب مد نظر که به عربی نگاشت، ترجمه‌ای از این کتاب را نیز عرضه کرد، که در آن، فصل مربوط به تفاسیر عرفانی را با بسط بیشتری نسبت به متن عربی توضیح داده است. به منظور روشن شدن هر چه بیشتر دیدگاه وی، از ترجمه متن فوق نیز استفاده خواهیم کرد.

در این میان، آنچه در وهله نخست جلب توجه می‌کند، جایگاه بحث تفسیر عرفانی از نظر محمدهادی معرفت است. وی این بحث را در بخش‌های آخر روش‌های تفسیری جای داده که خود گویای آن است که جایگاه این روش تفسیری در نظر محمدهادی معرفت در چه درجه‌ای قرار دارد. از لحاظ کمی و کیفی، مطالبی که معرفت درباره تعریف، تقسیم و حجیت تفسیر عرفانی مطرح می‌کند، در خور بحث و پیگیری است. اصولاً مجموعه بحث‌های محمدهادی معرفت در این بخش، فاقد تقسیم‌بندی منظم است. شروع بحث وی چنین است:

اهل عرفان باطنی تفاسیری دارند که بر اساس تأویل ظاهر، گرفتن تعبیر باطنی نه دلالت‌های ظاهری، اعتماد بر دلالت رمز و اشاره‌ای که خود آن را مصطلح کرده‌اند، شکل گرفته است. صوفیه از لفظ صریح بهره‌ای نبرده‌اند، بلکه همیشه از معانی جانبی و کنایه‌ای استفاده کرده‌اند. آنها برای تعبیر ظاهری، معانی باطنی فرض کرده و آن را بر قرآن کریم حمل کرده‌اند که صرفاً مستند به ذوق عرفانی خاص خود است، که ماورای فهم متعارف عموم است (معرفت، ۱۳۷۷: ۵۲۶/۲).

محمدهادی معرفت جریان تصوف را جریانی ناخالص و غیراصیل می‌داند که از خارج از اسلام وارد دین شده است: «تصوف جریان کهنی است که بعد از آنکه فلسفه یونانی در قرن دوم و سوم ترجمه شد، وارد اسلام شده است و در بین طبقه متوسط مردم، که از تعالیم اهل بیت دور بوده‌اند، رواج یافت» (همان: ۵۲۷/۲). اما این همه، مانع از آن نیست که محمدهادی معرفت برای قرآن تأویل در نظر بگیرد:

ما تأویل‌های غیرمستند صوفیه را نمی‌پذیریم، اما در عین حال برای قرآن ظاهر و بطنی وجود دارد؛ همان‌گونه که در حدیث پیامبر اسلام آمده است و ما پیش از این، آنها را آورده‌ایم و ظاهر عبارت است از معنا که از تزییل آیه فهمیده می‌شود و بطن عبارت است از مفهوم عام فراگیر که از فحوای آیه و تأویل آن به نمونه‌های مشابه بر حسب مرور زمان به دست می‌آید (همان).

محمد‌هادی معرفت پس از بیان مطلب فوق می‌گوید:

صوفی آن‌گونه به قرآن می‌نگرد که با اهدافش مطابقت داشته باشد و با تعالیم او متفق باشد. اما صوفی به‌راحتی نمی‌تواند به‌صراحت چیزی را در قرآن بیابد که با نظریات او مطابقت داشته باشد. چون قرآن برای هدایت مردم آمده تا آنها را به زندگی کریمانه سوق دهد و تعالیمی را به همراه خود آورده که با واقعیت‌های زندگی منطبق باشد نه برای اثبات نظریات و تعالیم غیرمعارف. زیرا تعالیم صوفیه چیزهایی است که از پیش خود آن را فرض کرده‌اند و احتمالی است خارج از واقعیت و چه‌بسا مخالف فطرت و عقل سلیم نیز باشد (همان).

معرفت، که در ابتدای بحث از تفسیر صوفیانه، دیدگاه خود را صراحتاً بیان کرده، در ادامه، این روش تفسیری را مصداق بارزی از تفسیر به رأی می‌داند که طبق روایت واردشده از پیامبر (ص) مذمت شده است:

صوفی می‌پندارد که می‌تواند بین شریعت و طریقت جمع کند و می‌کوشد ولو با فرض احتمال هم باشد، به مقصود خود دست یابد و بدین سبب خود را در تأویل ظواهر کتاب و سنت به سختی می‌اندازد و بر حمل قرآن بر معانی غریبی که از روح شریعت به دور است، می‌کوشد و این مصداق بارزی از این گفتار پیامبر است که «من فسر القرآن برأیه فان أصاب فقد أخطأ» (همان).

۲.۲. دلایل محمد‌هادی معرفت در رد تفسیر صوفیانه

معرفت در رد تفسیر صوفیانه چندین دلیل مطرح کرده است. از نظر وی، تفسیر صوفیانه بر مقدمات علمی و براهین منطقی استوار نیست (همان: ۵۲۸/۲). این دلیل که خاص کسانی است که از راه نقل و عقل (فلسفه) به مقوله دین می‌نگرند، غالباً در برابر جریان تصوف و عرفان گفته شده که راهی جز کشف و شهود برایشان معتبر نیست. به عبارت دیگر، تنها راه شناخت برای آنها، راه دل است که این مطلب خود یادآور نزاع کهن و قدیمی متشرعان، فلاسفه و عرفا است و این گفتار محمد‌هادی معرفت نیز ناظر به آن است. معرفت در ادامه می‌گوید:

تفسیر صوفیانه چیزی است که صوفی می‌پندارد که به سبب اشراقات نوری از مکانی رفیع به او داده شده و می‌پندارد که به واسطه مقام صوفیانه عرفانی خود به درجه کشف و شهود رسیده و بدین سبب معانی از خلال عبارت برایش کشف می‌شود و اشارات قدسی برایش ظاهر می‌شود و معارف الاهی که آیات قرآنی و سنت نبوی شامل آن بوده و به دور از فهم عموم مردم بوده، از علم غیب بر قلبش وارد شده و این‌گونه صوفی در عالم خیالش غوطه‌ور است (همان).

معرفت پس از بیان این دلایل، علت جدایی جریان صوفیه از دیگر جریان‌ها را این‌گونه برمی‌شمرد: «بدین سبب راه صوفیه از راه علما و فقها و روش راستین آنها در فهم کتاب و سنت شریفه جدا شده و از این‌رو دانشمندان چیزی از تأویلات صوفیه و کسانی را که از اهل عرفان باطنی از آنها پیروی کردند معتبر ندانستند» (همان). معرفت پس از بیان این نتیجه، در تأیید مطلب خود، نمونه‌هایی از تأویلاتی از تفاسیر صوفیه ذکر می‌کند. از جمله به تفسیر آیه بسمله از تفسیر *لطائف الاشارات* قشیری می‌پردازد که ذیل سوره‌های مختلف، تأویلات گوناگونی از آن را ذکر می‌کند (همان). محمدهادی معرفت در پایان و پیش از معرفی مهم‌ترین تفاسیر صوفیه، اشاره‌ای به تقسیم‌بندی ذهبی از تفسیر صوفیانه دارد. وی پس از بیان دیدگاه ذهبی می‌گوید: «ما تفاوتی در تفاسیر صوفیه نمی‌بینیم، مگر به شدت و ضعفی در تأویلاتشان که بر حسب ذوق‌ها و سلاقی در پیش گرفتند که هیچ‌گونه استناد و اساسی ندارد و تمامی آنها در زمره تفسیر به رأی به حساب می‌آید» (همان: ۵۳۸/۲).

معرفت در پایان، تفاسیر صوفیه را این‌گونه تقسیم‌بندی می‌کند:

برخی از آنها می‌کوشیدند بین ظاهر و باطن جمع کنند و الفتی بین شریعت و طریقت برقرار کنند، مانند قشیری در *لطائف الاشارات*؛ و برخی دیگر، صرفاً به باطن نظر داشتند و از ظاهر روی‌گردان بودند یا بالکل منکر آن بوده‌اند، مانند باطنیه محض، پیروان حسن صباح و همچنین خوارج و قرامطه. در کنار

این، برخی از تفاسیر، صرفاً به باطن پرداخته‌اند، مانند محیی‌الدین عربی در تفسیر منسوب به او؛ اما با این حال، ظاهر را انکار نکرده و در خلال سایر کتب خود، قرآن را بر حسب ظاهر نیز تفسیر کرده است (همان: ۵۳۹/۲).

۳. نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه ذهبی و معرفت

چنان‌که از آرای ذهبی و معرفت برمی‌آید، هر دو به تفصیل، با ذکر دیدگاه‌های تأسیسی خود به موضوع تفسیر عرفانی پرداخته‌اند. اما با این حال در بررسی مقایسه‌ای دیدگاه آنها نقاط اشتراک و افتراق توأمان وجود دارد.

۳.۱. نقاط اشتراک

نخستین نکته مهم اینکه به دلیل تقدم زمانی نگارش *التفسیر والمفسرون* ذهبی، این کتاب، به‌ویژه چارچوب و ساختارش، تأثیر فراوانی بر کتاب معرفت گذاشته است: الف. دیدگاه کلی ذهبی و معرفت درباره تفسیر عرفانی، مانند بسیاری از دیگر متشرعان، منفی است.

ب. خاستگاه انتقاد هر دو مؤلف از تفسیر عرفانی، برآمده از دیدگاه رسمی و سنتی مذاهب آنها است. از آنجایی که ذهبی متعلق به گروه‌های رسمی اهل سنت و جماعت بوده، دیدگاهش بازتاب‌دهنده دیدگاه رسمی این طیف راجع به عرفان و تصوف است. لذا هم‌صدا با غالب اهل سنت در طول تاریخ، با تصوف برآمده از زهد موافق است؛ و با عرفان نظری که بنا بر گفته آنها در بحث‌های فلسفی ریشه دارد، مخالف است. از سوی دیگر، دیدگاه محمدهادی معرفت نیز بازتاب‌دهنده دیدگاه رسمی مذهب تشیع است که ضمن پذیرش دستاوردهای عرفان، که موافق با ظاهر شریعت است، با تأویل‌های غیرضابطه‌مند، که از نظر آنها برآمده از آرای عرفا و فلاسفه است، مخالف است.

ج. به رغم انتقاد هر دو محقق بر تفسیر عرفانی، اعتقاد به بطون برای آیات و رسیدن به آن از طریق تأویل، با شدت و ضعف در اندیشه‌هایشان وجود دارد.

۳.۲. نقاط افتراق

الف. نخستین تفاوت بین ذهبی و معرفت در پرداختن به تفاسیر صوفیانه، در نام‌گذاری آن است. ذهبی بحث خود را تحت عنوان «تفسیر الصوفیة» مطرح می‌کند. یقیناً این نام‌گذاری پیشینه‌ای در مذهب او دارد. زیرا از لحاظ تاریخی، تصوف نخستین، رسماً برآمده از زهد و سطحی‌نگری اهل سنت بوده و ذهبی نیز با علم به آن، شروع بحث خود را با تحقیق درباره کلمه «تصوف» آغاز می‌کند و چون ذهبی نمی‌تواند از لحاظ چنین پیوندی بین مذهب اهل سنت جماعت و تصوف، تمامی جنبه‌های تصوف را رد کند، به تفکیک بین تصوف روی می‌آورد و در این میان نوشته‌هایش عاری از واژه «عرفان» و مشتقات آن (که ممدوح است) می‌باشد، هرچند ذهبی در اثنای بحث خود از واژه «اشارات» استفاده می‌کند، اما معرفت مباحث خود را تحت عنوان «التفسیر العرفانی الصوفی»، که با قید توضیحی «التفسیر الرمزی الاشاری» همراه است، بیان می‌کند. قطعاً معرفت در استفاده از واژه‌هایی چون «عرفان»، «رمز» و «اشارات» تحت تأثیر مفاهیم برآمده از مذهب تشیع قرار داشته است. زیرا گذشته از جنبه مفهومی، که بسیاری از روایات بر روش تفسیر عرفانی دلالت دارد، در برخی از روایات صراحتاً بر الفاظی همچون «اشارات» تأکید شده و معرفت نیز با اشراف کامل خود بر روایات، که یقیناً باعث برتری وی از این جنبه بر ذهبی شده است، در بحث مد نظر از آنها بهره برده است.

ب. یقیناً مهم‌ترین نقطه افتراق دیدگاه ذهبی و معرفت، در تفکیک بین انواع تصوف است. ذهبی با تقسیم تصوف به نظری و عملی، به تصوف نظری با دیده انکار می‌نگرد و این نوع از تصوف را تحت تأثیر مباحث فلسفی می‌بیند. لذا ابن عربی را در رأس آنها قرار می‌دهد و با این گروه و نظریه وحدت وجودشان مقابله می‌کند. ولی همگام با بیشتر اهل سنت، با تصوف عملی، که برآمده از زهد و تقوای مشروع است، موافقت می‌کند. اما در دیدگاه معرفت، چنین تفکیکی دیده نمی‌شود و وی از تمامی آنها تحت عنوان «صوفی» نام می‌برد. هرچند معرفت، قائل به شدت و ضعف در تفاسیر صوفیه

است و نگاهی یکسان به آنها ندارد و در قضاوتی منصفانه، برخی از آنها را پایبند به ظاهر نیز می‌داند. از جمله در بررسی آرای ابن عربی، ضمن آنکه او را از طرفداران تفسیر باطنی می‌داند، آثارش را عاری از تفسیر ظاهری قرآن نمی‌داند.

ج. در راستای این تقسیم‌بندی، ذهبی شروطی را برای پذیرش تفسیر فیضی یا اشاری ذکر می‌کند، ولی معرفت، هیچ شرطی را برای پذیرش تفاسیر عرفانی بیان نکرده است؛ زیرا از نظر وی، تفاسیر عرفانی به علت استفاده مفسران از ذوق، بی‌مبنا و ناهماهنگ‌اند (معرفت، ۱۳۸۵: ۳۸۳/۲).

د. ذوق در نقد ذهبی چندان برجسته نیست و برخلاف آن، نقد برآمده از مباحث نظری صوفیه که از نظر او همسان با دیدگاه‌های فلاسفه است، برجسته می‌نماید. اما ذوق در نقد محمدهادی معرفت نقش اساسی دارد و وی، چون وجه مشترک تمامی صوفیه و تفاسیرشان را استفاده از ذوق در فهم قرآن می‌داند، با آنها مخالفت می‌کند.

و. از آنجایی که خاستگاه ذهبی مذهب اهل سنت و جماعت است و ظاهرگرایی نیز ویژگی غالب این مذهب است، اعتقاد ذهبی به بخشی از تفاسیر صوفیانه، صرفاً دارای پشتوانه‌ای تاریخی در بین برخی از بزرگان این مذهب در قرون نخستین اسلامی است و به رغم آنچه ادعای آن را دارد، فاقد مبانی نظری شرعی است. ولی چون خاستگاه فکری معرفت، مذهب حقه تشیع است و اعتقاد به بطون و معانی متعدد برای قرآن نیز از تعالیم ائمه (ع) و اعتقادات شیعه است، به رغم نقد وی بر بخشی از عرفان، اعتقاد به بطون آیات در تفکر وی وجود دارد که در واقع این قسمت، نقطه تلاقی عرفان با مذهب شیعه است و عرفان نیز، همگام با تشیع برای رسیدن به حقیقت در یک مسیر گام برمی‌دارد. لذا در اندیشه‌های محمدهادی معرفت، مخالفت مطلق با تعالیم عرفا وجود ندارد.

۴. تحلیل دیدگاه ذهبی و معرفت

پس از آشنایی با دیدگاه ذهبی و معرفت و مقایسه بخش‌هایی از آن، در ادامه دیدگاه‌های آنها را تحلیل می‌کنیم. شایان ذکر است که هر دو کتاب مزبور تأثیر بسیار بر جریان‌شناسی

روش‌های تفسیری داشت و پس از کتاب *گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان* اثر ایگناتس گلدزیهر، مستشرق مجارستانی، که نخستین اثر دانشگاهی و مدرن در بررسی روش‌های تفسیری است، این دو کتاب توانست نظر محققان را به خود جلب کند.

۴.۱. فقدان توجه کافی به بنیان‌های شرعی تفسیر عرفانی

با سیری در دیدگاه‌های هر دو محقق درمی‌یابیم که آنها از ابتدا با پیش‌فرض و پیش‌داوری متعلق به بخشی از برداشت‌های رسمی از مذاهب شیعه و سنی، وارد این روش تفسیری شده‌اند و با فقدان تجزیه و تحلیل کافی از بنیان‌های شرعی تفسیر عرفانی، صرفاً با نگاهی انتقادی آن را کاویده‌اند. این نکته، به‌ویژه در نگاه آنها به تفسیر صوفی نظری کاملاً مشهود است. این نگاه، که متأثر از نظر سنتی اکثر دانشمندان اسلامی به علوم غیراسلامی از جمله فلسفه و منطق است، در قرن دوم هجری و آشنایی مسلمانان با علوم ملل دیگر ریشه دارد. این در حالی است که در منابع اسلامی، اعم از قرآن و حدیث، دلالت‌های روشن و صریحی در این زمینه وجود دارد که ما را به سمت و سوی تفسیر اشاری می‌برد. از آن جمله آیاتی که بر تدبیر، تفقه و به‌ویژه داشتن ظاهر و باطن برای نعمت‌های خدا دلالت دارد:

«فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً؛ چه بر سر این قوم آمده است که هیچ سخنی را نمی‌فهمند؟» (نساء: ۷۸)؛ «افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً؛ آیا در قرآن نمی‌اندیشند؟ هر گاه از سوی دیگر جز خدا می‌بود در آن اختلافی بسیار می‌یافتند» (نساء: ۸۲)؛ «لأنتم أشد رهبة في صدورهم من الله ذلك بأنهم قوم لا يفقهون؛ وحشت شما در دل آنان بیشتر از بیم خدا است. زیرا مردمی هستند که به فهم در نمی‌آیند» (حشر: ۱۳)؛ «و أسبغ عليكم نعمة ظاهرة و باطنة؛ و نعمت‌های خود را چه آشکار و چه پنهان بر شما ارزانی داشته» (لقمان: ۲۰).

یکی از محققان معاصر، ضمن تأکید بر مبانی شرعی تفسیر عرفانی، می‌گوید:

در آیه اخیر، از نعمت‌های ظاهر و باطن بحث به میان می‌آید. در درون این

نعمت‌ها قرآن هم هست. بزرگ‌ترین نعمت‌ها قرآن است. پس در قرآن هم به www.SID.ir

انسان‌ها نعمت‌های ظاهر و باطن عطا شده است. در عبارت «که به فهم درنمی‌آیند» آنان را نکوهش می‌کند. مقصود آن نیست که معنای ظاهری را درنمی‌یابند. زیرا که آنان عرب بودند. معنای ظاهری قرآن را می‌فهمیدند. بلکه با آن خطاب می‌گویند که آن معنای درونی را که مقصود است درنمی‌یابند (آتش، ۱۳۸۱: ۳۳۸).

وی در ادامه با استشهاد به آیه ۲۴ سوره محمد می‌گوید:

در آیه ۲۴ سوره محمد (ص) می‌فرماید: «افلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها؛ آیا در قرآن نمی‌اندیشند یا بر دل‌هایشان قفل‌ها است؟». قفل دل‌ها زنگ‌هایی است که از گناه حب دنیا، غفلت طولانی، حرص و علاقه‌مندی به ستایش قلب‌ها می‌نشیند. به محض اینکه با توبه زنگ دل پاک شود از غیب نورها بر دل می‌تابد. آن شخص حکمت‌هایی را که از دل می‌جوشد بر زبان می‌آورد. حق تعالی کسانی را که با تبعیت از سوی رسول خدا درون و بیرون خود را پاک کنند و به داشته‌های خود عمل کنند از علمی آگاه می‌سازد که از آن خبر ندارند، که این علم اشارت است (همان).

گذشته از آیات قرآنی، که نمونه‌هایی از آن ذکر شد، در سیره و گفتار پیامبر نیز شواهدی دال بر اشارات و باطن قرآن وجود دارد، مانند: «القران تحت العرش له ظهر و بطن يحاج العباد» (سیوطی، بی‌تا: ۳۳۸/۲)؛ «ان القرآن انزل على سبعة احرف ما منها حرف الا له ظهر و بطن و ان على بن ابي طالب عنده علم الظاهر والباطن» (اصفهانی، ۱۴۱۶: ۶۵/۱). این همه، این واقعیت را مشخص می‌کند که قرآن، باطن و ظاهری دارد و درک ظاهر و باطن هم به مبانی و افراد متخصص نیاز دارد.

۴.۲. نیازمندی تفسیر به عرفان

بر اساس اعتقاد به درجات مختلف قرآن، فهم بسیاری از آیات و همچنین روایات معصومان (ع) نیازمند مبانی و روشی است که می‌توان آن را در عرفان و حتی فلسفه

جست. در تأیید کلی روش و مبانی عرفان باید گفت در قرآن آیاتی ناظر به رؤیت وجود دارد که نوعاً مربوط به معراج (اسراء: ۱؛ نجم: ۱۱-۱۳) و دیدن آیات در آفاق و انفس (فصلت: ۵۳) و برخی دیگر نوعاً، وجه مشترکش، رؤیت در فضای غیرمادی و جنبه واقعی موجودات است که خدا از تمامی آنها به «آیات» تعبیر می‌کند. قرآن نیز، بنا بر تصریح خود، جنبه‌ای در لوح محفوظ و کتاب مکنون دارد که بر اساس تفسیر برخی از مفسران از آیه «لایمسه الا المطهرون» (واقع: ۷۹)، آیه ناظر به جنبه ملکوتی قرآن است که فقط ملائکه و پاکان از بشر می‌توانند به آن دست یابند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳۷/۱۹). حال آنکه مبنای عرفان بر تهذیب و پاکی نفس است و فردی که در این مسیر گام برمی‌دارد ناگزیر وارد وادی عرفان خواهد شد. هرچند توجه به این پاکی و تهذیب نفس صراحتاً در کلام ذهبی، آنجا که بر تصوف اشاری تأکید دارد، آمده است و یقیناً با توجه به آموزه‌های شیعه، محمدهادی معرفت نیز با این سنت فراگیر در بین عالمان شیعه مخالفتی نخواهد داشت. اما آنچه بیش از همه باعث ایجاد مخالفت با تفسیر برآمده از عرفان نظری است، نتایجی است که گاه این شاخه از عرفان به آن می‌رسد. قطع نظر از صدق و کذب برخی از مباحث عرفان نظری باید اذعان کرد که قطعاً هر جنبه عملی، نیازمند مباحث نظری است و عرفان یا تصوف عملی نیز از این قاعده مستثنا نیست. زیرا «توصیف حقیقت و شرح نظری آن در ساحت نظری تصوف آمده است، حال آنکه متحقق شدن به حقیقت فقط از طریق اعمال معنوی امکان‌پذیر است» (نصر، ۱۳۹۲: ۱۳۴)، تا آنجا که برخی از اندیشمندان معاصر در جهت نیازمندی فهم قرآن به کتب عرفان نظری و حتی فلسفه اسلامی معتقدند: «کسی که فهم آنچه که در تمهید القواعد و شرح قیصری بر فصوص الحکم و مصباح الانس و اشارات و شفاء و اسفار و فتوحات مکیه است، روزی او نشده است، فهم تفسیر انفسی از آیات قرآنی و جوامع رواییه روزی او نمی‌گردد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸: ۲۱/۱). بر این اساس، صرف آنکه تفسیری، به‌ویژه برخلاف گفته‌های ذهبی، بر مباحث عرفان نظری مبتنی باشد قابل رد نیست.

۴.۳. ناهماهنگی در تفاسیر عرفانی

اما ایراد محمدهادی معرفت راجع به ناهماهنگی و تشتت در تفاسیر عرفانی درست است؛ و این نکته‌ای است که با اندک نگاهی به تفاسیر عرفانی قابل درک است و در واقع جزء آسیب‌های این روش تفسیری است. علت این تشتت نیز، آن‌گونه که معرفت بیان کرده، استفاده عرفا از ذوق در تفسیر قرآن است. برای رفع این آسیب می‌توان به معیار شریعت و کشف و شهود معصوم، که تام است، مراجعه کرد. همچنین، بر اساس ضوابط دیگری از جمله قواعد زبانی، می‌توان فهم درست را از نادرست تشخیص داد. البته در ارزیابی یافته‌های تفاسیر عرفانی این نکته را باید در نظر داشت که فقط تعارض ابتدایی نمی‌تواند باعث طرد تفسیر عرفانی شود. زیرا یافته‌ها و درجات عرفانی گوناگون است و «چنانچه علوم کسبی را ذومراتب یافته‌اند معارف کشفی را نیز ذومراتب شناخته‌اند که آخرین مراتب نهایی آن به وحی الهی، اعنی کشف اتم محمدی (ص)، منتهی می‌گردد که قسطاس مستقیم و میزان قسط جمیع علوم و افکار و آراء مکاشفات است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۲۳).

۴.۴. تفکیک‌نکردن میان عرفان و تصوف

از نکات در خور نقد در دیدگاه‌های ذهبی و معرفت، تفکیک‌نکردن میان مفسران صوفی و عارف است. هرچند معرفت در ابتدای بحث، به درستی به معنای «عارف» و «صوفی» اشاره می‌کند و تفاوت بین آنها را برمی‌شمرد، اما در ادامه و ضمن نقد مبانی و همچنین تفاسیر آنها، عملاً تفاوتی بینشان در نظر نمی‌گیرد و دیدگاهی یکسان به عارف و صوفی دارد؛ حال آنکه مفهوم «عارف»، به‌ویژه در شیعه، بار ارزشی مثبت دارد و در سده‌های گذشته، بسیاری از بزرگان تشیع، که الزام کامل به شریعت نیز داشته‌اند، در جرگه عرفای بزرگ هم بوده‌اند. مسلماً علت این خلط تاریخی بین عرفا و متصوفه، وضعیت نابسامان فکری و انحرافات به‌وجودآمده در بین برخی از گروه‌های عرفانی،

به‌ویژه صوفیه، در دوره منتهی به عصر صفویه است که عاری از مفاهیم اصلی عرفان اصیل اسلامی بوده‌اند؛ تا آنجا که ملاصدرا، که خود با رویکرد عرفانی و فلسفی به تفسیر قرآن پرداخته، کتاب *کسر اصنام الجاهلیه* را در نقد آنها نگاشته و جماعت متصوفه عصر خود را کسانی می‌داند که گروهی را دور خود جمع کرده و به امور مادی روی آورده‌اند (نک.: صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۵۴).

۴. ۵. تفکیک‌نکردن بین مفهوم «عرفانی» با «باطنی» و «رمزی»

مطلب مهم دیگری که در نقدهای ذهبی و معرفت بر تفسیر عرفانی وجود دارد، تفکیک‌نکردن بین مفاهیمی چون «عرفانی»، «صوفیانه»، «باطنی»، «رمزی» و «اشاری» است که با توجه به حجم بالای استفاده از این مفاهیم در کنار یکدیگر، اغلب به درآمیختگی مباحث انجامیده و این نکته در *التفسیر والمفسرون* محمدهادی معرفت مشهودتر است؛ زیرا وی بارها در کنار عنوان تفسیر «عرفانی و صوفیانه»، از واژه «باطنی» نیز استفاده می‌کند؛ به‌ویژه در آنجا که ضمن نقد بر دیدگاه ذهبی راجع به تقسیم‌بندی تفاسیر عرفانی به انواع این‌گونه از تفاسیر می‌پردازد، با یادکرد از باطنیه محض و پیروان حسن صباح، آنها را در کنار سایر گروه‌هایی که با رویکرد عرفانی به تفسیر می‌پردازند، قرار می‌دهد. این در حالی است که رویکرد گروه‌هایی نظیر اسماعیلیه، قرامطه و پیروان حسن صباح، عرفانی نیست و نقطه اشتراک آنها با تفاسیر عرفانی، فقط در استفاده از الفاظ یا مفاهیمی است که بر باطن دلالت دارد و در این میان، راه رسیدن این گروه‌ها به باطن یا تأویل آیات، نوعاً از راه رمزپنداشتن آیات است که با راهی غیر از روش سیر و سلوک عرفانی بدان دست می‌یابند. زیرا «از نظر باطنیه، قرآن و بلکه تمام شریعت، رموز و امثالی هستند که مراد و مقصود اصلی، حقایقی است که در ورای آنها است» (شاکر، ۱۳۷۶: ۲۱۶). نکته مهم نیز در اندیشه‌های تأویلی‌شان این است که نزد گروه‌هایی از آنها، از جمله پیروان حسن صباح، چیرگی با باطن قرآن است و مقصود اصلی خدا نیز ورای ظاهر آن قرار دارد. حال آنکه نزد اکثر گروه‌های عرفانی، ظاهر قرآن حجیت دارد و رمزپنداشتن آن، منافاتی با معنای ظاهری‌اش ندارد؛ بلکه آنها

با حفظ معنای ظاهری قرآن، درجاتی برای آن در نظر می‌گیرند که کیفیت دلالت ظاهر بر این درجات، از طریق رمز است و هر فرد با سیر و سلوک و طی طریق عرفانی می‌تواند به یک معنا از معانی بی‌پایان قرآن دست یابد و این نکته صراحتاً در تفاسیر برخی از برجستگان عرفان آمده است (نک: ابن عربی، ۱۴۲۲: ۶/۱؛ عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷: ۴۴۰/۲).

۴.۶. منشأ غیراسلامی تصوف نظری و فلسفه

اما درباره نقد ذهبی بر تفسیر صوفی نظری و قضیه کهن علوم وارداتی فلسفه و منطق از یونان باید گفت صرفاً منشأ خارجی داشتن، دلیل بر رد و نپذیرفتن نیست، چنان‌که بسیاری از مبانی دینی، ذیل «فلسفه»، که منشأ یونانی دارد، به اثبات رسیده و فلسفه تماماً، به‌ویژه در قرون نخستین اسلامی، به همت کسانی چون کندی، فارابی، بوعلی، ناصر خسرو و دیگران، در برابر ملاحده و زنادقه ایستاده و خصوصاً فلاسفه در اثبات بحث توحید، در کنار متشرعان، بسیار کوشیده‌اند. این نقدی جدی و اساسی است که به این دو متفکر و نگاه آنها به تفسیر صوفیانه وارد است.

اما در هر صورت، تفاسیر عرفانی به رغم تمامی مخالفت‌ها، موافقانی هم در طول تاریخ داشته که در چند سده گذشته و پس از تأسیس فلسفه صدرایی و تلفیق بیش از پیش عرفان و فلسفه با دین (قرآن و حدیث) به صورت جریان‌ی نیرومند در بین گروه‌های فکری اسلامی، به‌ویژه در ایران، به منصف ظهور رسیده، که پس از ملاصدرا، نخست در مکتب اصفهان و سپس در مکتب تهران و در نیم قرن گذشته و تحت تأثیر کوشش‌های محمدحسین طباطبایی و دیگر شاگردان سید علی قاضی طباطبایی، تداوم یافته و داده‌های آنها معیاری برای بررسی و نقد دیدگاه‌های منتقدان تفسیر عرفانی قرار گرفته است.

نتیجه

۱. ذهبی، با تقسیم تصوف به نظری و اشاری، ضمن رد تفاسیری که بر مبنای تصوف نظری شکل گرفته، تفاسیر اشاری را بر اساس شروطی می‌پذیرد.
۲. نگاه کلی محمدهادی معرفت به تفسیر عرفانی توأم با نقد است. با این حال وی مطلق تفسیر عرفانی را رد نمی‌کند و قائل به تأویل بر اساس ضابطه نیز هست.
۳. ذهبی و معرفت در برخی از مسائل، از جمله نگاه انتقادی به کلیت تفاسیر عرفانی و اعتقاد به بطون آیات، با یکدیگر مشترک‌اند. نکته افتراق دو محقق، در تفکیکی است که ذهبی راجع به تصوف دارد و آن را به نظری و اشاری تقسیم می‌کند، اما محمدهادی معرفت چنین تقسیم‌بندی‌ای ندارد. همچنین، از نظر معرفت، استفاده از ذوق باعث ناهماهنگی تفاسیر عرفانی شده، ولی از نظر ذهبی، استفاده از مباحث فلسفی در تصوف نظری باعث نقد بر تفاسیر صوفی نظری است.
۴. در بررسی و نقد دیدگاه دو متفکر مذکور باید گفت در دیدگاه‌های آنها توجه کافی به مبانی تفاسیر عرفانی در قرآن نشده است؛ از جمله آیاتی که دال بر باطن و ظاهر داشتن امور است. همچنین، بر اساس جنبه ملکوتی قرآن و مس آن که مطهرین قادر به آند، یگانه راه رسیدن به قرآن، سیر و سلوک و تهذیب نفس است و یکی از مهم‌ترین راه‌های تهذیب نیز از طریق عرفان صورت می‌گیرد. اما ایرادی که محمدهادی معرفت راجع به تشتم و ناهماهنگی تفاسیر عرفانی به علت استفاده از ذوق مطرح می‌کند صحیح است و راه رفع این آسیب، لحاظ کردن معیارهای شرعی، اعم از قرآن و روایات، و سایر معیارها، از جمله قواعد زبانی، است.

منابع

قرآن کریم.

- آتش، سلیمان (۱۳۸۱). مکتب تفسیر اشاری، ترجمه: توفیق ه. سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲/۲۰۰۱). تفسیر ابن عربی، بیروت: دار احیاء التراث الاسلامی.
- اصفهان‌ی، ابو نعیم (۱۴۱۶). حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، مکتبة الخانجی.
- برتلس، یوگنی ادوارد ویچ (۱۳۸۷). تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه: سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۴). قرآن، عرفان و برهان از یکدیگر جدا بی‌ناپذیرند، قم: قیام.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۸). سدرۃ المنتهی فی تفسیر قرآن المصطفی، قم: الف، لام، میم.
- ذهبی، محمد حسین (بی‌تا). التفسیر والمفسرون، القاهرة: مکتبة وهب.
- سندز، کریستین (۱۳۹۵). تفاسیر صوفیانه فارسی، ترجمه: زهرا پوستین‌دوز، تهران: حکمت.
- سیوطی، جلال‌الدین (بی‌تا). الاتقان فی علوم القرآن، قم: شریف‌الرضی، بیدار، عزیزی.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۶). روش‌های تأویل قرآن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۸). کسر اصنام الجاهلیة، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- عین‌القضاة همدانی (۱۳۷۷). نامه‌های عین‌القضاة همدانی، تهران: اساطیر.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۷۷). التفسیر والمفسرون فی ثوبه التشیب، مشهد: منشورات الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیة.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۸۵). تفسیر و مفسران، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
- نصر، سید حسین (۱۳۹۲). گلشن حقیقت، تهران: سوفیا.

References

Holy Quran.

Atash, Sulaiman (2002). *Maktab Tafsiir Ishari* [in Persian], Translated by: Tawfiq . H. Subhani, Tehran: Markaz Nashr Danishgahi [in Persian].

Ibn 'Arabi, Mohammad ibn 'Ali (2001), *Tafsiir Ibn 'Arabi* (Ibn 'Arabi's Exegesis), Beirut: Dar Ihya Al-Turath Al-Islami.

Isfahani, Abu Na'im (1995). *Hilyat Al- Awliya wa Tabaqat Al-Asfiya* [in Arabic], Beirut: Dar Al-Fikr li-Taba'at wa Al-Nashr wwa Al-Tawzi', Maktabat Al-Khanji [in Arabic].

Bertels, Yevgeny Eduardovich (2008). *Sufism and literature of Sufism*, Translated by: Sirus Izadi, Tehran: Amir Kabir.

Hassan Zadeh Amuli, Hassan (1995). *Quran, Mysticism and Proof are inseparable*, Qom: Qiyam.

Hassan Zadeh Amuli, Hassan (2009). *Sadr Al-Muntaha fi Tafsiir Quran Al-Mustafa* [in Arabic], Qom: Alif, Lam, Mim.

Zahabi, Mohammd Hussain. *Al-Tafsiir wa Al-Mufasssirun* (Interpretation and interpreters), Cairo: Maktabat Wahab.

Senz, Christian (2016). *Farsi sufist Interpretations*, Translated by: Zahra Pustin Douz, Tehran: Hikmat.

Al-Suyuti, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman. *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (Perfection on Sciences of the Qur'an), Qom: Sharif Al-Radi, Bidar, "Azizi.

Shakir, Mohammad Kazim (1997). *Methods of interpreting Quran*, Qom: Islamic Propagation Office affiliated to Hawzah 'Ilmiyya in Qom.

Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. (2007). *Kasr al-Asnam al-Jahiliyya* (Breaking the Idols of Ignorance). Beirut: Mu'assiat Al-Tarikh Al-'Arabi.

Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn. (2011). *Al-Mizan fi Tafsiir al-Qur'an* (The Balance in the Exegesis of the Qur'an), Beirut: Mu'assiat Al-'Alami Lil Matbu'at.

'Ein Al-Qudat Hamdani (1951). *Letters of 'Ein Al-Qudat Hamdani*, Tehran: Asatir.

Ma'rifat, Mohammad Hadi (1957). *Al-Tafsiir wa Al-Mufasssirun fi Thawb Al-Qashib* [in Arabic], Mashhad: Manshurat Al-Jami'at Al-Radawiyya Lil-'Ulum Al-Islamiyya.

Ma'rifat, Mohammad Hadi (2006). *Interpretation and interpreters*, Qom: Mu'assiat Farhangi Al-Tamhid.

Nasr, Seyyed Hussain (2013). *Gulshan Haqiqat* [in Persian]: Tehran: Sufia.