

نقد روش شناختی کتاب التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب

● سیده هدایت جلیلی سنزیقی
استادیار دانشگاه خوارزمی / shjalili@yahoo

چکیده

التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب چنان که از نامش پیداست در تناظر با التفسیر و المفسرون محمدحسین ذهبی نگاشته شده است. شاکله و ساختار کلی کتاب معرفت گرچه با اثر ذهبی همسانی‌های بسیار دارد، با این حال، رویکردی انتقادی بدان دارد و بر آن است که کاستی‌های آن را بازنماید و کژی‌های آن را راست کند و آن را در جامه‌ای نو درآورد.

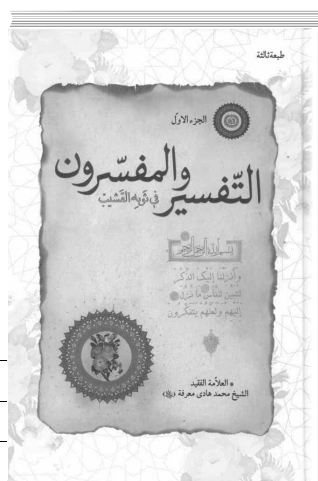
کلیدواژه

تفسیر، معرفت، التفسیر و المفسرون، نقد

مقدمه

محمدهادی معرفت^۱ گرچه عالمی متضلع است و فقه و فلسفه خوانده و در این قلمروها آثاری نیز نگاشته است، اما اقبال وی به ساحت قرآن پژوهی در دهه پنجم از زندگی و نگارش آثاری ماندگار در این قلمرو، چهره‌ای «قرآن پژوه» و «مفسر» را از وی در اذهان نشانده است.^۲ سه گانه التمهید فی علوم القرآن^۳ و التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب^۴ و التفسیر الاثری الجامع^۵ به ترتیب مهم‌ترین آثار معرفت، در حوزه علوم قرآنی، تفسیر پژوهی و تفسیر است و هر یک از این سه مجموعه کافی است که وی را در شمار قرآن پژوهان تراز اول روزگار قرار دهد.

التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب چنان که از نامش پیداست در تناظر با التفسیر و المفسرون محمدحسین ذهبی نگاشته شده است. شاکله و ساختار کلی کتاب معرفت گرچه با اثر ذهبی همسانی‌های بسیار دارد، با این حال، رویکردی انتقادی بدان دارد و بر آن است که کاستی‌های آن را بازنماید و کژی‌های آن را راست کند و آن را در جامه‌ای



فصلنامه نقدکتاب

قرن و پشید

سال دوم، شماره ۵
بهار ۱۳۹۵

۶

■ معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۵). التفسیر و

المفسرون فی ثوبه القشیب. قم: مؤسسه التمهید.

شابک: ۹۶۴-۷۶۷۳-۱۲-۴

نو درآورد و حقی را که ذهبی در باب شیعه و تفاسیر شیعی فروگذاشته است، بازستاند و تصویر باژگونه‌ای را که او از تفاسیر شیعه ترسیم کرده، بازسازی کند و نسبت‌های ناروایی را که بر شیعه روا داشته است، از دامن شیعه بسترده.^۶ کار سترگ و همت بلند معرفت را می‌توان به گام ماندگار و عزم احیاگر سلف وی، ملامحسن فیض کاشانی در *المحجۃ البيضاء فی احیاء الاحیاء* مانند کرد که به عزم احیا و اصلاح *احیاء علوم الدین* غزالی برخاست.^۷ *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب* با نظارت مؤلف به فارسی برگردانده شده و با عنوان *تفسیر و مفسران* از سوی انتشارات التمهید منتشر شده است.^۸

نقد ساختار کتاب

کتاب از چهارده فصل تشکیل شده است. گرچه این فصول در عرض هم قرار داده شده‌اند و در هیچ جای کتاب ربط و نسبت آن‌ها مشخص نیست، اما می‌توان این فصول را در سه بخش جای داد: ۱. مباحث مقدماتی (فصول یکم تا سوم)؛ ۲. تفسیر در دوره پیش از تدوین (فصول چهارم تا هشتم)؛ ۳. تفسیر از روزگار تدوین تا عصر حاضر (فصول نهم تا چهاردهم). در این صورت، دو بخش نخست، در واقع، به‌منزله مقدمه‌ای برای بخش سوم خواهند بود. این ساختار، آشکارا از همسانی با اثر ذهبی حکایت می‌کند؛ با این تفاوت که معرفت در بخش نخست، یک فصل را به «شیوه بیان قرآنی» (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۱، صص ۹۷-۱۱۰) اختصاص داده است که وجه آن در بحث تفسیرپژوهی روش نیست. به‌علاوه، فصلی دیگر را با عنوان «ترجمه قرآن» (همان، صص ۱۱۱-۱۶۰) آورده است که ربط و نسبت آن نیز نیازمند دلیل است. اما فصل نخست در بردارنده مباحثی در تعریف تفسیر، وجه نیاز به تفسیر، فرق تفسیر و تأویل و نیز شرایط مفسر، انواع تفسیر، تفسیر به‌رأی و ... است که تلقی و رأی پیشینی معرفت درباره تفسیر و تأویل را آشکار می‌کند و از این حیث، مبنای فهم تفسیرپژوهی و الگوی طبقه‌بندی وی از

تفاسیر است و ما به تحلیل و نقد این بخش از مباحث معرفت خواهیم پرداخت. اما بخش دوم از کتاب معرفت که در آن به دوره پیش از تدوین تفسیر پرداخته است، تفسیر در عصر رسالت، دوران صحابه، تابعان و پس از تابعان را در برمی‌گیرد. (همان، صص ۱۶۱ - ۴۳۲) نکته جالب توجه این است که معرفت، این دوره‌بندی را که کاملاً بر سیاق و مذاق اهل سنت منطبق است، برهم نمی‌زند، اما فصلی را با عنوان «نقش اهل بیت(ع) در تفسیر» (همان، صص ۴۳۳ - ۵۲۶) بدان می‌افزاید و در آن به جایگاه عترت در کنار قرآن و ارائه نمونه‌هایی از تفاسیر معتبر منقول از اهل بیت(ع) می‌پردازد. این فصل را - چنان‌که پیش‌تر آمد - می‌توان در راستای برطرف کردن کاستی‌های کار ذهنی قلمداد کرد.

فصلنامه نقد کتاب



سال دوم، شماره ۵
بهار ۱۳۹۵



معرفت، مطالعه خود در باب تفسیر در عصر تدوین (یعنی بخش سوم و اصلی پژوهش خود) را در ذیل شش فصل با عناوین زیر سامان داده است: تفسیر نقلی؛ (همان، ج ۲، صص ۱۷ - ۱۳۸) معروف‌ترین تفاسیر نقلی؛ (همان، صص ۱۳۸ - ۲۳۳) تفسیر اجتهادی؛ (همان، صص ۲۲۴ - ۳۳۲) تفسیر عرفانی؛ (همان، صص ۳۳۳ - ۴۴۵) تفسیر در عصر جدید؛ (همان، صص ۴۴۶ - ۵۲۵) تفسیر موضوعی. (همان، صص ۵۲۶ - ۵۵۵).

نگاهی گذرا به عناوین مذکور نشان می‌دهد که فصل‌بندی کتاب، ناظر به تقسیم‌بندی مورد نظر معرفت از گونه‌های تفسیر در عصر تدوین تفسیر تا روزگار معاصر نتواند بود و شایسته آن بود که فصل‌بندی کتاب نمایان‌گر تقسیم‌بندی معرفت از تفاسیر و وفادار به الگوی طبقه‌بندی وی بود. به هر روی، از روی فصل‌بندی کتاب نمی‌توان به ساختار طبقه‌بندی معرفت دست یافت. جالب این جاست که - چنان‌که دیدیم - همین ماجرا در کار ذهنی نیز رفته بود و از این حیث نیز، کار معرفت همسان ذهنی است. از این رو، باید به محتوای فصول و به لابه‌لای عبارات معرفت مراجعه کنیم تا به طبقه‌بندی وی دست یابیم.^۹

اما در متن عربی، با فصل‌بندی متفاوتی روبرو هستیم. کتاب از یک مقدمه، شش مرحله شکل گرفته است. مقدمه، مباحث مقدماتی تفسیر و ترجمه را در برمی‌گیرد و مراحل شش‌گانه، تفسیر در عهد پیامبر(ص)، صحابه، تابعین، مفسران بزرگ پساتابعین، نقش اهل بیت در تفسیر و سر آخر، تفسیر در عهد تدوین را در برمی‌گیرد. مرحله ششم، یعنی «تفسیر در عهد تدوین» نیز شامل دو نمط است: تفسیر مأثور، تفسیر اجتهادی (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۹، صص ۵ - ۱۰ و ج ۱۰، صص ۵ - ۱۲). در این فصل‌بندی ما با دوگانه «تفسیر مأثور» و «تفسیر اجتهادی» روبرو هستیم و از عناوین و فصولی چون «تفسیر عرفانی»، «تفسیر در عصر جدید» و «تفسیر موضوعی» خبری نیست و این مباحث در ذیل عناوینی فرعی گنجانده شده‌اند. با این تفاوت که این بار عناوین فرعی‌ای که حاکی از گونه‌های تفسیرند، با عناوین برگردان فارسی کتاب، تفاوت آشکار دارند. این عناوین فرعی عبارت‌اند از: «تفسیر فقهی آیات احکام»، «تفاسیر جامع»، «تفاسیر ادبی»، «تفاسیر لغوی»، «تفاسیر موجز»، «تفسیر عرفانی صوفی (رمزی

اشاری)؛ «تفسیر در رویکرد عصری»؛ «تفسیر موضوعی» (همان، ج ۱۰، صص ۹ - ۱۲). شاید بتوان به‌نحوی از این آشفتگی و نارسایی در ساختار کتاب و عناوین فصول چشم پوشید، بدان امید که محتوای کتاب و فصول آن، در بیان و تبیین الگوی مطالعه و طبقه‌بندی معرفت از تفاسیر به حد کافی شفاف و روشن‌گر باشند، اما افسوس - چنان‌که خواهد آمد - محتوای کتاب نیز این حیث، از شفافیت و انسجام لازم برخوردار نیست. نکته دیگر که درباره ساختار کتاب معرفت نباید از نظر دور داشت، این است که مطالعه وی - همچون ذهنی - آمیزه‌ای از تاریخ‌نگاری تفسیر و روش‌شناسی تفسیر است. معرفت تفکیک سه دوره تفسیر؛ یعنی دوره ماقبل تدوین، (محمد‌هادی معرفت، ۱۳۸۵: ج ۹، صص ۲۶۹ - ۵۵۱۵) دوره تدوین (همان، صص ۱۵ - ۴۸۲) و روزگار معاصر (همان، ج ۱۰، صص ۴۸۳ - ۵۱۸) را اساس و شاکله پژوهش خود قرار می‌دهد و تنوع تفاسیر را در چارچوب هر یک از دوره‌های مذکور جداگانه برمی‌رسد. به دیگر عبارت، تقسیم‌بندی تفاسیر را در دل تقسیم‌بندی تاریخی خود سامان می‌دهد.

جالب این‌جاست که معرفت در گزارش و بررسی تفاسیر دوره پیشاتدوین - برخلاف دوره تدوین و دوره معاصر - مطالعه خود را بر گونه‌شناسی استوار نمی‌کند و بلکه بر تفکیک صحابه، تابعین و پساتابعین و اهل بیت (ع) تکیه می‌ورزد و در ذیل صحابه و تابعین و پساتابعین بحث خود را بر مدار اشخاص پیش می‌برد، اما وقتی نوبت به بحث از اهل بیت (ع) که می‌رسد، بحث را از مدار فردی خارج می‌گرداند. علاوه بر این که در این مطالعه، وحدت رویه دیده نمی‌شود، گشودن فصلی مجزا با عنوان «نقش اهل بیت (ع) در تفسیر» نیز هم به لحاظ روش‌شناختی و هم به لحاظ تاریخی توجیه لازم را به همراه ندارد. از حیث تاریخی، این پرسش را پدید می‌آورد که اهل بیت (ع) یا در شمار صحابه پیامبرند و یا در شمار تابعان و پساتابعان؛ همچنان که خود معرفت، علی (ع) را در ذیل فصل مربوط به صحابه آورده‌اند. با این وصف، گشودن فصلی دیگر وجهی ندارد. از حیث روش‌شناختی نیز با این بحث روبه‌روست که این تفکیک آن‌گاه موجه خواهد بود که اهل بیت (ع)، در «روش تفسیر» متفاوت و متمایز از دیگران هستند که در این صورت باید به این تفاوت و تمایز اشاره شود.

معرفت در مطالعه تفسیر در دوره تدوین و روزگار معاصر به گونه‌شناسی روی می‌آورد. آیا این بدان معناست که در نظر وی، تفسیر در دوره پیشاتدوین، گونه‌ای بیش نبوده است و به دیگر تعبیر، همه تفاسیر از یک نوع بوده است؟ یا بدان معناست که تفسیر در دوره پیشاتدوین اساساً فارغ از نوع و نوعیت بوده است؟ به عبارت دیگر، چرا نمی‌توان از نوع، روش یا گونه‌های تفسیر در این دوره سخن گفت؟ بر این باورم که هر جا و هر دوره‌ای، تفسیری صورت پذیرد، نمی‌تواند فارغ از روش باشد. از این‌رو، در هر دوره‌ای و درباره هر تفسیری می‌توان و می‌باید از روش آن بپرسید. با این بیان و فرض این که تفسیر فارغ از روش معنا ندارد، اساساً تفکیک پیشاتدوین از دوره تدوین به لحاظ روش‌شناختی و هرم‌نویسی نمی‌تواند توجیهی داشته باشد و صرفاً جنبه تاریخی خواهد داشت؛ جز این

که نشان دهیم تفسیر در این دو دوره، از حیث روش‌شناختی تمایزاتی قابل توجه دارند که در این صورت؛ باید نشان داد که مقوله «تدوین» در تمایز و تنوع تفاسیر، ایفای نقش می‌کرده است؛ وگرنه، در میان آوردن مسئله «تدوین» برای تفکیک دو دوره بی‌وجه خواهد بود.

با گزارش و تحلیلی اجمالی که از ساختار کتاب معرفت به عمل آمد، اکنون باید به تحلیل و نقدِ باور معرفت در باب «چیستی تفسیر» بپردازیم و پس از آن، به تحلیل و نقد الگوی وی در طبقه‌بندی تفاسیر روی آوریم. اما پیش از این، ضروری است به ویژگی زبانی معرفت در این کتاب و نیز اغلب آثار وی اشاره کنیم. بر این باورم که چنین توضیحی می‌تواند خواننده را در درک سنخ کار معرفت یاری رساند.

نقد فرازبان تفسیر پژوهی

معرفت در موضوعی که می‌خواهد به تمایزبخشی میان تفاسیر بپردازد، از فرازبان‌های متنوع و متفاوتی استفاده می‌کند: «نوع»، (همان، ج ۱۰، ص ۲۰، ۲۸۷) «منهج»، (همان، ج ۱۰، ص ۳۲، ج ۹، ص ۲۰۵) «مدرسه»، (همان، ج ۹، ص ۲۶۹، ج ۱۰، ص ۴۹۴) «لون»، ۱۰ «نمط»، (همان، ج ۱۰، ص ۲۱) «اسلوب»، «نحو» (همان، ج ۱۰، ص ۱۸، ص ۱۳، ص ۲۳ و ص ۵۲۵). او در جای‌جای کتاب از این مفاهیم برای اشاره به گونه‌ای از تفسیر در تمایز با گونه‌ای دیگر، بهره می‌برد؛ اما در هیچ کجای کتاب او، اثری از تعریف این مفاهیم دیده نمی‌شود. معلوم نیست معرفت وقتی در مواضع متفاوت، از مفاهیم متفاوت بهره می‌برد، معانی متفاوتی را اراده می‌کند یا این تفاوت‌ها صرفاً جنبه ذوقی و نگارشی دارد. به دیگر عبارت، آیا این مفاهیم، در پژوهش معرفت، بار معنایی تخصصی دارند یا مفاهیمی عام و مترادف هم‌اند؟ اگر شقّ نخست درست باشد، معرفت می‌بایست این مفاهیم را تعریف و بازشناسی می‌کرد، همان‌گونه که درباره واژگان «تفسیر» و «تأویل» و «ترجمه» چنین کرد. اما اگر شقّ دوم در میان باشد، - که به‌واقع چنین می‌نماید - جای این پرسش مطرح است که معرفت، چگونه است که در یک بحث تخصصی روش‌شناختی، از مفاهیم عام، مبهم و غیرتخصصی بهره می‌برد؟ به هر روی، این امر نظم زبانی و مفهومی بحث و مطالعه را مختل و مخاطب را سردرگم می‌کند. به‌عنوان نمونه، معرفت در تقسیم‌بندی گونه‌های تفسیری دورهٔ تدوین از تعبیر «انواع» استفاده می‌کند، ولی در تقسیم‌بندی‌های تفسیری دوره معاصر، از واژه «الوان» بهره می‌برد و چنین می‌نماید که وجهی در این تفاوت باید لحاظ گردد، اما با شگفتی ملاحظه می‌کنیم که در صدر و ذیل یک صفحه «نوع» و «لون» درهم می‌آمیزند و در جای یکدیگر به کار می‌روند (همان، ج ۱۰، ص ۲۸۸). در بحث از تفسیر موضوعی نیز، لون، نوع، نحو و نمط در هم می‌آمیزد (همان، ج ۱۰، صص ۵۲۱ - ۵۲۵).

فقدان انضباط، نظم و دقت زبانی در پژوهش معرفت، در مقام کاربستِ عناوین برای گونه‌های تفسیری نیز دیده می‌شود. در سراسر کتاب معرفت با اصطلاحاتی چون تفسیر،

تأویل، تفسیر مأثور، تفسیر اجتهادی، تفسیر فلسفی، تفسیر کلامی، تفسیر لغوی، تفسیر ادبی، تفسیر عرفانی صوفی، تفسیر رمزی اشاری، تفسیر فقهی، تفسیر علمی، تفسیر اجتماعی، تفسیر موجز، تفسیر جامع، تفسیر موضوعی، تفسیر عصری برخورد می‌کنیم و انتظار داریم که نویسندگان عباراتی فنی و دقیق به تعریف آن‌ها یا تعیین مراد خود از آن‌ها بپردازد، به گونه‌ای که برای فهم مراد نویسنده یا تعریف وی از این مفاهیم نیاز به جستجوی همه جای کتاب یا استنباط و حدس از لابه‌لای کلام او نباشیم؛ اما معرفت چنین انتظاری را برآورده نمی‌سازد و علی‌الغلبه، ناگزیر از جستجوی معنا و تعریف در همه عبارات متن و یافتن پاره‌های مختلف مراد نویسنده و استنباط از آن‌ها هستیم و به‌ندرت پیش می‌آید، معرفت همه معنا و مراد خود از یک مفهوم و اصطلاح را یک‌جا و در یک عبارت ریخته باشد و خواننده را با پراکندگی معنا و عبارات و ابهامات ناشی از آن تنها نگذاشته باشد. از این دو سطح از مفاهیم که بگذریم، نظام طبقه‌بندی معرفت از تفاسیر نیز در هیچ کجای کتاب وی، به صورت روشن، یک‌جا و با همه شقوق نیامده است و بیان‌های پراکنده وی، این‌جا و آن‌جا کتاب، خواننده را با دشواری فهم سامانه و الگوی وی روبرو می‌سازد تا بدان‌جا که باید خود دست‌به‌کار ارائه یک سامانه جامع از پاره‌های تقسیم‌بندی وی شود.

سامانه تفسیرپژوهی

معرفت نیز هم‌چون ذهنی در بستر تاریخ‌نگاری تفسیر - که در آن سه دوره «ماقبل تدوین»، «دوره تدوین» و «روزگار معاصر» از هم بازشناخته شده است - به دسته‌بندی و گونه‌شناسی تفاسیر - از «دوره تدوین» بدین سو - می‌پردازد و «دوره پیشاتدوین» را از قلمرو دسته‌بندی خود بیرون می‌نهد. کار معرفت از یک‌سو، تاریخ‌نگاری است و از آن دیگر سو، طبقه‌بندی تفسیر. از آن سو که تاریخ‌نگاری است، حرکتی طولی دارد و از آن حیث که تفاسیر را طبقه‌بندی می‌کند، حرکتی در عرض دارد. پژوهش معرفت نه اثری تاریخ‌نگارانه است که تماماً به لوازم یک پژوهش و نگرش تاریخی ملتزم باشد و حق تاریخ‌نگاری تفسیر را ادا کند و نه پژوهشی تماماً گونه‌شناسانه در ساحت تفسیر که به پایه‌ها و اصول طبقه‌بندی پای‌بند باشد. معجونی از این دو است - درست همچون /تفسیر و /المفسرون ذهنی - که حرکت در مسیرهای طولی و عرضی یک‌دستی و سامان‌مندی آن را مخدوش ساخته است. به‌طور کلی - چنان‌که خواهیم دید - سامانه تفسیرپژوهی معرفت برآیند آمیزه‌هاست؛ آمیزه‌ای از فرایندپژوهی و فرآورده‌پژوهی؛ آمیزه‌ای از مطالعه پیشینی و مطالعه پسینی؛ آمیزه‌ای از رویکرد توصیفی و تجویزی.

معرفت در هیچ‌جای اثر دوجلدی /التفسیر و /المفسرون فی ثوبه القشیب، سامانه و الگوی طبقه‌بندی خود را یک‌جا و به‌اختصار و فشردگی بیان نکرده است؛ نه در قالب نمودار و نه در قالب عبارات؛ نه در مقدمه، نه در متن و نه در فرجام کار. برای درک قطعی و روشن طبقه‌بندی معرفت، نه به فهرست کتاب و نه به عناوین فصول و بخش‌های

آن می‌توان تکیه کرد و نه به عبارات پراکنده‌ای که این‌جا و آن‌جا به‌نوعی در باب تقسیم‌بندی و الگوی خود سخن گفته است. اولاً، این عبارات - چنان‌که خواهیم دید - دست‌کم متفاوت و مبهم و گاه با یکدیگر ناهم‌خوان‌اند. ثانیاً، گستردگی و تنوع عنوان‌ها و گونه‌های تفسیری‌ای که معرفت در این کتاب آورده است، با تقسیم‌بندی ساده‌ای که در آغازهای بحث خود مطرح کرده، هم‌خوانی ندارند. همین امر باعث شده است که برخی از پژوهشگران و خوانندگان آثار وی در معرفی سامانه تفسیرپژوهی وی به همان تقسیم‌بندی مختصر در عبارات پراکنده وی (معرفت، محمدصادی، ۱۳۸۶: ج ۲، صص ۲۱ - ۲۷، ۳۴۹، ۳۵۳) استناد، اعتماد و اکتفا کنند و چشم بر واقعیت متنوع و متکثر گونه‌شناسی وی بربندند (بابایی، علی‌اکبر، ۱۳۸۵: ج ۱، صص ۲۲) و برخی دیگر، ناگزیر به استنباط و استخراج از کلیت بحث وی روی آورند.

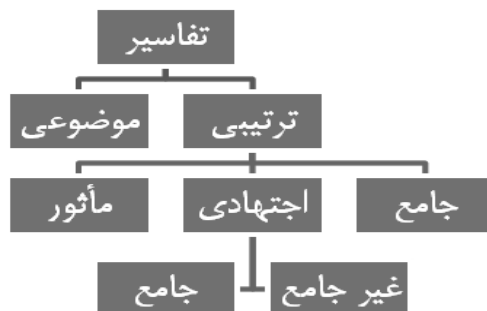
ما نیز از آن‌جا که عبارت پراکنده معرفت را وافی به تمامت سامانه وی نمی‌بینیم، می‌کوشیم با تکیه بر همان عبارات پراکنده و در نظر گرفتن تمامت آنچه که آورده است، به دریافتی وفادار از الگوی معرفت برسیم. ابتدا به اقوال وی می‌پردازیم.

معرفت در موضعی از کتاب خود دو «نوع» تفسیر را از هم بازمی‌نماید که هر دو از دیرباز ظهور و بروز داشته‌اند: تفسیر ترتیبی و تفسیر موضوعی.^{۱۱} در گامی دیگر، تفسیر ترتیبی را به دو «نمط»: «تفسیر به‌مأثور» صرف و «تفسیر اجتهادی» تقسیم می‌کنند.^{۱۲} آن‌گاه، تفاسیر اجتهادی را بر «الوان» مختلفی همچون مذهبی، کلامی، صوفی عرفانی، لغوی، ادبی و ... تقسیم می‌کند^{۱۳} و در ادامه به وجود تفاسیری اشاره می‌کند که جامع چند «لون» مذکورند.^{۱۴} اما در سطر بعدی از ظهور و پیدایی تفاسیر جامعی یاد می‌کند که بین «نظر» و «نقل» جمع کرده‌اند.^{۱۵}

از این‌رو، در این‌جا با دوگونه تفسیر جامع روبه‌رو می‌شویم: ۱. تفاسیر جامعی که جامع چند لون تفسیری همچون کلامی، لغوی، ادبی و ... هستند و ۲. تفاسیری که جامع بین نقل و رأی‌اند. اولی در ذیل تفاسیر اجتهادی می‌گنجد، اما دومی در عرض تفاسیر اجتهادی.

تا این‌جا بنا بر آنچه از معرفت آوردیم، نظام طبقه‌بندی تفسیری وی چنین خواهد

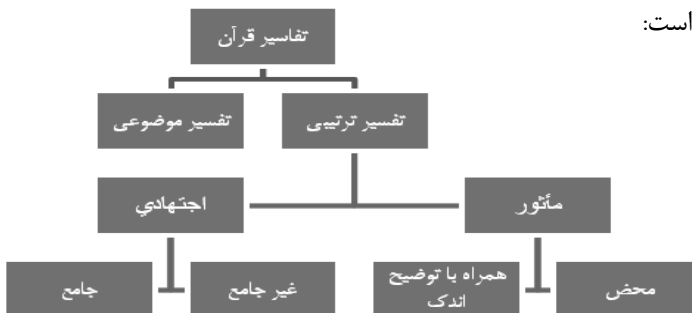
بود:



معرفت، در مقام جمع‌بندی می‌گوید: مفسران دو «منهج» را در تفسیر برگزیده‌اند: نقلی و اجتهادی.^{۱۶} «سبیل» نقلی نیز دو گونه است: یا صرف نقلی مأثور است و یا همراه با اندکی توضیح و بیان (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۱۰، ص ۲۲). تفسیر اجتهادی نیز دو دسته است: یا صرفاً بر اساس رأی خاص مفسر است که ناشی از عقیده و مذهب اوست یا بر پایه مجموعه‌ای از منابع معقول و منقول.^{۱۷} او در آخر می‌گوید: ما در این کتاب از این دو «نمط» بحث خواهیم کرد (همان، ص ۲۲).

در همین چند عبارت که از معرفت نقل کردیم نوعی تشتت و ابهام دیده می‌شود: اولاً، چنان‌که دیدیم در بیان تقسیم‌بندی‌ها از واژگان «نوع»، «نمط»، «لون»، «سبیل» و «منهج» استفاده شده است که از یک‌سو، این تنوع به خواننده القا می‌کند که نویسنده در مقام «فرق نهادن» است و از دیگر سو، ملاحظه می‌کنیم که معرفت این مفاهیم را بعضاً در جای هم استفاده می‌کند؛ ثانیاً، گونه‌ای از تفسیر که «جامع منقول و معقول» است، مطابق یک عبارت معرفت، در «عرض» تفسیر اجتهادی قرار می‌گیرد؛ هم‌چنان که نمودار پیشین از آن حکایت می‌کند؛ اما بر اساس عبارات جمع‌بندی وی، در «ذیل» تفاسیر اجتهادی جای می‌گیرد؛ که اگر چنین باشد دچار اشکال منطقی است؛ چراکه نمی‌تواند در ذیل تفسیر اجتهادی قرار گیرد؛ ثالثاً، عبارت واپسین معرفت اشاره می‌کند که در کتاب از دو نمط اجتهادی و مأثور بحث خواهد شد، حال آنکه در کتاب، به بحث «تفسیر موضوعی» که قسیم یک تقسیم‌بندی عام‌تر از دو نمط مذکور است، نیز پرداخته است (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۲، صص ۵۲۶ - ۵۵۵؛ معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۱۰، صص ۵۱۹ - ۵۲۷).

با این وصف، نمودار ذیل - فارغ از درستی و نادرستی - به کلیت مباحث کتاب معرفت وفادارتر است:



۱. این تقسیم‌بندی علی‌الظاهر مربوط به تفسیر در دوران تدوین است؛ چراکه معرفت «تفسیر در دوران معاصر»^{۱۸} (همان، صص ۴۸۳ - ۵۱۷) را نیز در چهار «لون» تقسیم می‌کند: ۱. لون علمی؛ ۲. لون ادبی - اجتماعی؛ ۳. لون سیاسی؛ ۴. لون عقلی. (همان، صص ۴۸۴ - ۴۸۵) دو عنوان فوق در برگردان فارسی کتاب، بدین قرارند: سیاسی انحرافی؛ عقلی افراطی (محمدهادی معرفت، ۱۳۸۶: صص ۵۰۸ و ۵۰۹) معرفت در کتاب خود

معین نمی‌کند این چهار لون - یا به تعبیر برگردان فارسی، چهار شیوه تفسیری - با گونه‌های تفسیر در دوران تدوین، چه نسبتی دارد؛ این که آیا این چهار شیوه تفسیری، بدیل گونه‌های تفسیری در دوران تدوین‌اند؟ یا دوران معاصر، این چهار شیوه را افزون بر آنچه که در دوران تدوین است، با خود دارد؟ و اگر چنین است، این چهار شیوه در ذیل کدام یک از عناوین و اقسام تفسیر جای می‌گیرد؟

۲. از این گذشته، در همین کتاب معرفت، بیرون از این دو تقسیم‌بندی با عناوینی از گونه‌های تفسیری برخورد می‌کنیم که جای آن‌ها در نظام طبقه‌بندی معرفت چندان روشن نیست. از این میان می‌توان به بحث «تفاسیر موجزه» (محمدهادی معرفت، ۱۳۸۵: ج ۱۰، ص ۴۱۷) اشاره کرد که منطقاً در برابر «تفاسیر مفصل» قرار می‌گیرد. اما حضورش در لابه‌لای بحث گونه‌های تفسیری و فقدان عنوان و بحث متناظر با آن^{۱۹} به سامانه معرفت لطمه می‌زند. نیز می‌توان به بحث «تفسیر بر حسب ترتیب نزول» (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۲، صص ۵۱۹ - ۵۲۵) اشاره کرد که معرفت، این گونه تفسیری را در میان آورده است، بی‌آن که ربط و نسبت آن را با سایر گونه‌های تفسیری طرح کند و جای آن را در سامانه تفسیرپژوهی خود معین کند. بر این باورم که اگر معرفت می‌خواست، پای این گونه از تفسیر را به طبقه‌بندی خود راه دهد و جایی برای آن معین کند، ناگزیر اساس تقسیم‌بندی وی دگرگون می‌شد.

۳. کسانی چون معرفت که کلان تاریخ و میراث تفسیری را زیر چتر پژوهش خود قرار داده‌اند، از حیث تاریخی ناگزیر از دوره‌بندی تاریخی و از حیث تنوع و تکثر تفاسیر، ناگزیر گونه‌شناسی و تقسیم‌بندی تفاسیرند. هم دوره‌بندی تاریخی و هم گونه‌شناسی تفاسیر آن‌گاه سودمند و کارآمد خواهد بود که بر مؤلفه‌ها و بنیان‌هایی استوار نباشد، باشند. دوره‌بندی تاریخی معرفت در قیاس با آنچه کهذهبی کرده است، تفاوت خاصی دیده نمی‌شود؛ گویی معرفت با این دوره‌بندی مشکلی نداشته است. این دوره‌بندی، تاریخ تفسیر را به سه دوره «پیشاتدوین»، «تدوین» و «عصر حاضر» تقسیم می‌کند. (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۲، صص ۱۲-۱۵) آنچه که دوره دوم را از دوره نخست متمایز می‌دارد، مسئله «تدوین» است که البته همذهبی و هم معرفت، مسئله تکثر و تنوع تفاسیر را در بحث از دوره تدوین پیش می‌کشند و آنچه که تفسیر در حاضر را از دوره پیشین متمایز می‌کند، ظهور جریان‌های نوپدید در قلمرو و تفسیر است. امروزه گرچه هنوز تاریخ تفسیر در میان مسلمانان از تاریخ‌نگاری تفسیر چندان فراتر نرفته است، دوره‌بندی تاریخی گام‌های رو به جلوتری نسبت به کوشش معرفت وذهبی برداشته شده است. در میان کسانی که کلان تاریخ تفسیر را دوره بندی کرده‌اند و نیز کسانی که در تمایز بخشیدن میان تفسیر در قرن چهاردهم با تفاسیر پیش از آن کوشیده‌اند،^{۲۰} تکیه بر مؤلفه‌ها و مبانی استوارتری دیده می‌شود.

اما از حیث گونه‌شناسی تفاسیر، کار تفسیرپژوهان کلان‌نگر انصافاً دشوار و پرمخاطره است. آن‌ها خود را با توده‌ای انباشته از تفاسیر روبه‌ر می‌بینند که نیازمند شناخت و تبیین

است و این شناخت جز از رهگذر سامان‌دهی و طبقه‌بندی^{۲۱} میسر نیست. تفسیر پژوه ابتدا باید اثر تفسیری را از غیر تفسیر بازشناسد تا به خطا، اثری را چونان تفسیر برنگیرد و یا تفسیری را به گمان غیر تفسیر بودن وانهد و در این راه، نیازمند ملاک و مشخصه‌ای است. آن‌گاه نیازمند درکی از چیستی تفسیر و مؤلفه‌های آن است که با کاربری یک یا چند از آن‌ها، به طبقه‌بندی این توده انباشته بپردازد. پس از طبقه‌بندی، نوبت به عنوان‌گذاری و کدگذاری طبقه‌ها و دسته‌ها می‌رسد و آن‌گاه، باید برای هر یک از طبقات تعریف و شاخصه‌هایی ارائه کند و به فرجام، باید در مقام تعیین مصداق‌های موجود برآید. فرآیند سامان‌دهی میراث تفسیری را می‌توان چنین نشان داد:

فرایند سامان‌دهی میراث تفسیری

۱. تمایز اثر تفسیری از غیر آن؛ ۲. طبقه‌بندی؛ ۳. عنوان‌گذاری؛ ۴. تعریف و ارائه شاخصه برای هر طبقه؛ ۵. تعیین مصداق؛ ۶. بررسی مصداقی.

کوشش تفسیر پژوهان بسته به این که این فرآیند را چگونه طی کرده‌اند و گام‌هایشان چه میزان روشمند و بر مدار ضابطه بوده و با ابداع، ابتکار و خلاقیت همراه بوده است، از ارزش، اعتبار و استواری متفاوتی برخوردار است.

۱. چنان که پیش‌تر دیدیم، تعریف معرفت از تفسیر به کار تمایز بخشی میان اثر تفسیری از غیر آن نمی‌آید و در تبیین مؤلفه‌های تفسیر راهگشا نیست. از این‌رو، طبقه‌بندی معرفت، مبسوق به تبیینی روشن از چیستی یک اثر تفسیری و بیان مؤلفه‌های آن نبود؛ ۲. در تقسیم‌بندی‌های معرفت، حیث تقسیم آشکار نیست. این کاستی مهم ناشی از آن چیزی است که در بند پیشین اشاره کردیم. در الگوی طبقه‌بندی معرفت، تفاسیر در چند مرحله متوالی تقسیم می‌شوند. در گام نخست، تفاسیر به ترتیبی و موضوعی و در گام بعدی، تفاسیر ترتیبی، به مآثور و اجتهادی و در گامی دیگر، تفاسیر مآثور، به تفسیر قرآن به قرآن، قرآن به سنت، قرآن به سخن صحابه و قرآن به سخن تابعان (معرفت، محمد هادی، ۱۳۸۶: ج ۱۰، ص ۲۳-۳۶) تقسیم می‌گردد. تفاسیر اجتهادی نیز به تفاسیر ادبی، فقهی، کلامی، فلسفی، عرفانی رمزی، صوفی‌اشاری، اجتماعی، علمی و جامع تقسیم می‌گردد (همان، ص ۲۲۸). تقسیم‌بندی معرفت در گام‌های بعدی ابعاد جزئی‌تر را نیز آشکار می‌کند.

تقسیم‌بندی‌های معرفت این حُسن را دارد که انتزاعی نیست و ناظر به فرآورده‌های تفسیری است و به دیگر عبارت، مقسم این تقسیم‌بندی‌ها روشن است، اما حیث تقسیم‌بندی‌ها در هر یک از مراحل، روشن و مشخص نیست و خواننده دقیقاً درمی‌یابد که تفاسیر در هر گام، از چه حیث به گونه‌های مختلف تقسیم می‌شوند. در چنین وضعیتی است که در الگوی معرفت، جای خالی یک انگاره در باب مؤلفه‌های تفسیر احساس می‌شود. هر روش‌شناسی تفسیر باید پیشاپیش انگاره‌ای در باب مؤلفه‌های تفسیر داشته باشد تا به‌گاه تقسیم‌بندی و تمایز فکنی میان تفاسیر به یک یا چند مؤلفه تفسیری

تکیه ورزد. معرفت - چنان که دیدیم^{۲۲} - مفاهیمی را در تقسیم‌بندی‌های خود به کار می‌بندد، اما این مفاهیم به هیچ رو، در اثر معرفت، مفاهیم فنی، تعریف‌شده با دایره معنایی معین نیستند و کار بست آن‌ها مادام که جنبه ذوقی و عرفی دارد، نمی‌تواند حاکی از مؤلفه‌های تفسیر باشد؛

۳. کار معرفت در مقام طبقه‌بندی و عنوان‌گذاری، وجه متمایزی با پیشینیان و هم‌عصران خود ندارد. تفکیک دوگانه تفسیر ترتیبی و موضوعی که پیش از وی صورت پذیرفته است. تقسیم تفاسیر ترتیبی، به مآثور و اجتهادی نیز مسبوق به سابقه است^{۲۳} و اگر «اجتهادی» را معادل «عقلی» یا «به‌رأی» بگیریم، این سابقه دامنه گسترده‌تری می‌یابد. البته باید دید کسانی که این مفاهیم را به کار می‌برند چه نسبتی میان آن‌ها برقرار می‌کنند؛ اما قرار دادن عنوان «اجتهادی» در مقابل «مآثور» آن‌گاه معنادار می‌شود که آن را در قیاس با دوگانه ذهبی - تفسیر مآثور و تفسیر به‌رأی - در نظر آوریم و دریابیم چرا معرفت در این مقام و موضع حساس و راهبردی، به راه ذهبی نرفته است. کار معرفت با ذهبی در مقام طبقه‌بندی تفاسیر و عنوان‌گذاری آن‌ها، این تفاوت مهم و آشکار را دارد که معرفت، مفهوم و مقوله «تفسیر به‌رأی» را از چارچوب و بدنه اصلی پروژه خود بیرون می‌آورد و می‌کوشد تکلیف آن را در بخش مقدمات، در کنار بحث از تعریف تفسیر و تأویل و ... روشن کند (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱، صص ۱۸۳-۱۸۵).

معرفت با ذهبی درمی‌آویزد و سخت به دوگانه تفسیر به‌رأی محمود (جایز) و تفسیر به‌رأی مذموم (غیرجایز)^{۲۴} که تعیین‌بخش ساختار و الگوی طبقه‌بندی ذهبی است، یورش می‌آورد (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۱۸۳). معرفت نمی‌تواند با دوگانه تفسیر به‌رأی جایز و غیرجایز کنار آید، وقتی که آشکارا می‌بیند که ذهبی از رهگذر این تفکیک، همه تفاسیر موافق مذهب خود را در ذیل گونه جایز گردآورده و هر آنچه مخالف مذهبش - اعم از معتزلی و شیعی و ... - را در شمار تفاسیر به‌رأی مذموم و غیرجایز جای داده است.^{۲۵} گرچه معرفت می‌توانست همین وجه و کارکرد ایدئولوژیک تقسیم‌بندی ذهبی را حفظ کند و با تعیین مصداقی دیگرگون و موافق با مذاهب خویش، تیر طعن «تفسیر به‌رأی» را به جانب مذهب ذهبی برگرداند و هر آنچه تفسیر غیرشیعی است را به زیر عنوان «تفسیر به‌رأی مذموم و غیرجایز» درآورد. اما معرفت، چنین نمی‌کند و می‌کوشد وجه ایدئولوژیک این تقسیم‌بندی را از بُن علاج می‌کند و اجازه نمی‌دهد این مفهوم - تفسیر به‌رأی - بسان حرب‌های در دستان این و آن، برای کوفتن و از میدان به‌درکردن حریف به چرخش درآید. با این حال، باید دید بدیلی که معرفت آورده است - یعنی مفهوم «تفسیر اجتهادی»، چه میزان روشنگر و کارآمد است؛

۴. سامانه معرفت در مقام ارائه تعریف و شاخصه برای هر طبقه و برای هر قسیمی در تقسیم‌بندی‌ها با دشواره‌هایی روبروست. مهم‌ترین این دشواره‌ها آن است که برخی قسیم‌ها تعریف‌ناشده‌اند و مرزهای مفهومی آن‌ها چنان که باید، روشن نیست و برخی دیگر، تعریف‌شده، اما نادرست می‌نماید.

تفسیر به‌مأثور به روایت معرفت

یک- معرفت تفسیر مأثور را چنین تعریف می‌کند: «تفسیر مأثور یا نقلی ابتدا به قرآن، - از حیث بیان و تفصیل، آن‌گاه بر روایات منقول از معصوم - پیامبر (ص) و ائمه (ع) - و پس از آن به سخنان منقول از صحابه بزرگوار و تابعان - از حیث بیان و توضیح جوانب مبهم قرآن استوار است» (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۱۰، ص ۲۳) او در آنجا که تفسیر به‌مأثور را در تقابل با تفسیر اجتهادی می‌نشانند، آن را نقل محض و عاری از رأی و نظر و استدلال معرفی می‌کند، اما به خود تفاسیر به‌مأثور که چشم می‌دوزد، دو دسته را از هم متمایز می‌گرداند: ۱. نقل صرف ۲. نقل همراه با اندکی بیان و توضیح (همان، ص ۲۱ و ۲۲) اما توضیح نمی‌دهد که همین بیان و توضیح اندک، چگونه می‌تواند عاری از رأی و نظر و استدلال باشد؟ و اگر در همین بیان و توضیح اندک، رأی و نظر و استدلال مفسر رخنه کرده باشد، مرزهای مخدوش‌شده میان تفسیر به‌مأثور و اجتهادی چگونه می‌توان بازترسیم کرد؟ بگذریم از این که ملاک و معیار «اندک بودن بیان و توضیح» معین و مشخص نیست. از نظر معرفت، چه میزان بیان و توضیح، «اندک» محسوب می‌شود؟ و اگر چنانچه از آن فراتر رفت و فزون‌تر شد، ناگزیر باید تفسیر را در شمار تفاسیر اجتهادی قرار داد.

فصلنامه نقدکتاب

قرآن و فک

سال دوم، شماره ۵
بهار ۱۳۹۵

۱۶

دو- تعریف معرفت از تفسیر به‌مأثور، تعریف به «انحاء» است^{۲۶} و از دیگر سو، تعریف به «منبع و مستند» است^{۲۷} و از جهتی دیگر، تعریف به «مراحل» تفسیر است؛ چون عبارات تعریف، آشکارا از تقدم و تأخر تفسیر حکایت می‌کند. گذشته از این موارد، وجه این‌همانی^{۲۸} دارد؛ یعنی این تعریف در قیاس با معرفت (تفسیر به‌مأثور) چیزی نیست جز خودش. جز این که مصادیق مأثور (قرآن، سنت، قول صحابی و تابعان) جای خود مأثور نشسته است. به دیگر عبارت، به جای آن که «تفسیر مأثور» را تعریف کند خود مأثور را بر شمرده است.

سه- از این مهم‌تر، تفسیر به‌مأثور در تلقی معرفت عاری از رأی و نظر و استدلال است. حال آن‌که این تلقی با چنین اطلاقی یکسره نادرست است و تفاسیر اثری، هیچ‌گاه فارغ از رأی و نظر و استدلال نیستند و بر این مبنا، مرزبندی میان تفاسیر اجتهادی و مأثور مخدوش و فاقد اعتبار است و نمی‌تواند در تبیین واقعیت تفاسیر کارآمد و وفادار باشد. مدعای معرفت - و اغلب کسانی که به تعریف تفسیر به‌مأثور پرداخته‌اند - این است که در این روش، اجتهاد و رأی مفسر راه ندارد و چندان در این امر، راه نفی و انکار را در پیش گرفته‌اند که به «غیبت مفسر» از صحنه تفسیر منجر شده است و عنصر «مفسر» پاک حذف و نادیده گرفته شده است. گویی این تفاسیر حاصل همنشینی بدون تدبیر، تئوری، تشخیص و گزینش پاره‌یی روایات و اقوال در ذیل آیات است.^{۲۹}

نگرش حاصله از بحث، همچنان که ذهنیت مألوف ما در باب تفسیر اثری را به چالش می‌کشد، مرزهای آشنا و شناخته‌شده این روش تفسیری با سایر روش‌های تفسیری را نیز در هم می‌شکند و این پرسش را پدید می‌آورد که اگر تفاسیر اثری موجود در بردارنده

تفسیر قرآن با قرآن است، پس چه تفاوت و تمایزی با روش تفسیر قرآن با قرآن دارد؟ و اگر در تفسیر اثری نیز عنصر اجتهاد دخیل است، پس مرز آن با تفاسیر اجتهادی در کجاست؟ و اگر رأی مفسر در این روش تفسیری نیز اثرگذار است، پس فرقی با تفسیر به رأی در چیست؟ و اگر عقل مفسر در تفسیر اثری نقش می‌آفریند چه تفاوتی است میان آن و تفاسیر عقلی؟ در چنین وضعیتی ضرورت «بازتعریف تفسیر اثری» و ترسیم مرزهای آن با تفاسیر غیراثری کاملاً احساس می‌شود و چه‌بسا تعریفی نو از تفسیر اثری، ملازم با تجدید نظر در تقسیم‌بندی روش‌های تفسیری باشد.

چهار- نکته قابل توجه دیگری که در تعریف معرفت از تفسیر به‌مأثور دیده می‌شود، نگاه فرامذهبی وی به این‌گونه از تفاسیر است. تعریف وی به‌گونه‌ای است که هم تفاسیر شیعی مأثور را در جای می‌دهد و هم تفاسیر سنی مأثور را. تعریف معرفت در قیاس با تعریف پاره‌ای از تفسیر پژوهان،^{۳۰} از این حیث، به واقعیت این‌گونه از تفاسیر وفادارتر است. هرچند از دو نکته نباید غفلت ورزید: نخست این که معرفت به اعتبارسنجی و ارزش‌دآوری هر یک از مأثورات می‌پردازد.^{۳۱} و از این حیث، تفسیر پژوهی معرفت از مرز توصیف درمی‌گذرد و وجهی تجویزی می‌یابد و از پژوهش تفسیر در «مقام تحقق» و «هست» به پژوهش تفسیر در «مقام تعریف» و «باید» انتقال می‌یابد. دیگر این که اعتبار بخشی نسبی معرفت به سخن صحابه و تابعین، مقید به قیودی است و از این حیث، همه صحابیان و تابعان را فرا نمی‌گیرد.^{۳۲} در هر حال، آوردن سخن صحابه و تابعین به‌مثابه مأثور از سوی معرفت را باید تا حدود زیادی برخاسته از تلقی وی درباره جایگاه و اعتبار صحابیان و تابعان ارزیابی کرد.^{۳۳} و نه از باب رعایت جوانب پسینی بودن تفسیر پژوهی وی. پنج- نکته دیگر در تعریف وی از تفسیر به‌مأثور آن است که برای مأثور از قرآن و سنت، شأن «بیان و تفصیل» قائل است، در حالی که برای مأثور از صحابه و تابعان، شأن «بیان و توضیح» را، گرچه معرفت این تفاوت تعبیر را توضیح نمی‌دهد، اما چنین تفاوتی را نزد تفسیر پژوهان و قرآن پژوهان پیشین می‌توان یافت.^{۳۴}

نکته واپسین در باب تعریف معرفت از تفسیر به‌مأثور آن است که مطابق این تعریف، «تفسیر قرآن به قرآن» - که در بسیاری از تفسیر پژوهی‌ها بیرون از تفسیر به‌مأثور و در عرض آن قرار گرفته است^{۳۵} - در ذیل تفسیر به‌مأثور قرار می‌گیرد. بدیهی است چنین شمولی مسبوق و منوط به توسعه معنایی و مصداقی اصطلاح «مأثور» خواهد بود؛ چراکه اصطلاح مذکور به نزد محدثان، اصولیان و مفسران، شامل متن قرآنی نمی‌گردد.^{۳۶} تعریف معرفت از حیث نکته‌ای که آوردیم مورد نقد پاره‌ای قرار گرفته است.^{۳۷}

تفسیر اجتهادی به روایت معرفت

اینک بپردازیم به تعریف معرفت از «تفسیر اجتهادی». تلقی معرفت از تفسیر اجتهادی کم و بیش در بحث تعریف وی در باب تفسیر به‌مأثور روشن شد. وی درباره تفسیر اجتهادی می‌نویسد: «تفسیر اجتهادی بیشتر بر عقل و نظر استوار است تا نقل و اثر؛

چراکه معیار سنجش و نقد در آن عقل رشید و رأی استوار است نه صرف اعتماد بر مأثور» (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱۰، ص ۲۸۵). این بیان حکایت از آن دارد که تفسیر اجتهادی در تلقی معرفت، اولاً، بر دو رکن و مبانی (عقل و نقل) استوار است و ثانیاً، اتکا این تفسیر بر عقل، نسبت به نقل بیشتر است. اما در جایی دیگر می‌گوید که تفسیر اجتهادی بر رأی و نظر و استدلال استوار است (همان، ص ۲۱) و در موضعی که از مبانی تفسیر اجتهادی سخن می‌گوید، این گونه تفسیر را دو قسم می‌داند: قسمی که مبنای آن صرفاً رأی خاص مفسر است که در چارچوب عقیده و مذهب وی سامان یافته است و قسمی که بر دو مبنای معقول و منقول بنا شده است. وی نمونه قسم اول را تفاسیر باطنیه می‌داند و نمونه قسم دوم را تفاسیر معتبر رایج بین مسلمانان از آغاز تاکنون معرفی می‌کند (همان، ص ۲۲).

برآیند این اقوال حاکی از آن است که در ذیل تفسیر اجتهادی به روایت معرفت، طیفی از تفاسیر جای می‌گیرند که در یک سوی آن تفاسیر صرفاً مبتنی بر رأی خاص مفسر قرار دارد و در آن سوی طیف، تفاسیر جامع نقل و عقل. درست، چنین وضعیتی است که روایت معرفت از تفسیر اجتهادی را به مخاطره می‌افکند و بیم آن می‌رود که در سویه نخست، با «تفسیر به رأی» درآمیزد و در سویه دیگر، با «تفسیر به مأثور». به باور من، روایت معرفت از تفسیر اجتهادی در مرزبندی میان تفسیر به مأثور و تفسیر اجتهادی کامیاب نیست.

در این جا ناگزیریم، تلقی وی از تفسیر به رأی را گزارش کنم تا مدعای خود را روشن سازم. معرفت در باب تفسیر به رأی به تفصیل بحث کرده است و آرا و اقوال دیگران را نیز گزارش، تحلیل و نقد کرده است.^{۲۸} حاصل تأملات وی در این باب آن است که تفسیر به رأی، به دو معناست: ۱. فهم آیه بر اساس لغت و ادب و عدم مراجعه به اقوال علما و عدم توجه به قرائن و دلایل و ضوابط ضروری در تفسیر (از جمله اسباب نزول و...); ۲. تحمیل رأی و نظر خود بر قرآن با هدف تثبیت مذهب و عقیده خویش (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱۰، ص ۲۸۶ - ۲۸۷).

چنان‌که ملاحظه می‌کنید معنای نخست از تفسیر به رأی با روایت معرفت از تفسیر اجتهادی - به معنای «تفسیر قرآن بر مبنای رأی و نظر و استدلال» (همان، ص ۲۱) همپوشی دارد. معنای دوم از تفسیر به رأی نیز با آن قسم از تفسیر اجتهادی که «مبنای آن صرفاً رأی خاص مفسر که برخاسته از عقیده و مذاهب اوست» (همان، ص ۲۲) مطابقت می‌یابد. با این بیان، مرزهای میان تفسیر اجتهادی و تفسیر به رأی مخدوش می‌گردد و این دو با هم همپوشی می‌یابند. از دیگر سو، به یاد می‌آوریم گونه‌ای از تفسیر به مأثور - به روایت معرفت - را که عبارت بود از «تفسیر به مأثور همراه با اندکی بیان و توضیح» (همان، ص ۲۲) این گونه از تفسیر به مأثور با گونه‌ای از تفسیر اجتهادی که «جامع عقل و نقل است» (همان، ص ۲۳) و یا با آن روایت معرفت از تفسیر اجتهادی که «بیشتر بر عقل و نظر استوار است تا نقل و اثر»، (همان، ص ۲۸۵) از آن حیث که

دربدارنده عقل و نقل‌اند، همپوشی دارند؛ جز این که در تفسیر به‌مأثور، کثرت از نقل است و قلت از آن رأی و نظر؛ در حالی که در تفسیر اجتهادی، کثرت از آن رأی و نظر است و قلت از آن نقل و اثر.

از این گذشته، وجود مفاهیم دالّ بر کَمّ نامعین - که از مختصات زبان عرفی است - همواره مناقشه‌برانگیز است و بهره‌گرفتن از آن‌ها در تعریف، لطمه جدی بدان وارد می‌سازد. معرفت هم در بیان تفسیر اثری و هم در تعریف تفسیر اجتهادی، از این مفاهیم بهره برده است و باب مناقشه و آسیب‌مندی را گشوده است. به‌مثل، گفته می‌شود که چه میزان بیان و توضیح، مصداق «اندکی بیان و توضیح»^{۳۹} خواهد بود؟ یا این بحث پیش می‌آید که واژه «بیشتر» در عبارت «تفسیر اجتهادی بیشتر بر عقل و نظر استوار است تا نقل و اثر» بر چه کمیتی اشاره دارد؟^{۴۰} تعریف معرفت، افزون بر مفاهیم دالّ بر کَمّ نامعین، حاوی الفاظ دالّ بر کیف نیز هست که به سهم خود هم مناقشه‌برانگیز است و هم به تعریف وی آسیب می‌زند. وی در تعریف تفسیر اجتهادی از مفاهیم «عقل رشید» و «رأی استوار» بهره برده است^{۴۱} و این بحث را خواه‌ناخواه پیش می‌کشد که ملاک رشید بودن عقل و استوار بودن رأی چیست؟ این مفاهیم باب این مناقشه و اشکال را می‌گشاید که بگوییم فلان تفسیر گرچه بر عقل و رأی تکیه دارد، اما اجتهادی نیست؛ چون آن عقل، از صفت «رشید» و رأی مذکور از ویژگی «استواری» برخوردار نبوده است.

وجود این نارسایی‌ها در زبان معرفت به هنگام بحث از گونه‌های تفسیری و مرزشناسی میان آن‌ها ما را به این نتیجه می‌رساند که معرفت در سراسر تفسیرپژوهی - که ساحتی تخصصی است - به جای زبان فنی، از زبان عرفی استفاده کرده است و برای مطالعه و پژوهش خود «ترمینولوژی» مناسب را تدارک نکرده است و از زبانی بهره برده است که تاب تحلیل‌های منطقی را ندارد. این ماجرا در خصوص زیرمجموعه تفاسیر اجتهادی (تفاسیر فقهی، همان، صص ۲۸۹ - ۳۰۸) جامع، (همان، صص ۳۳۳ - ۳۸۴) ادبی، (همان، صص ۳۸۵ - ۴۰۸) لغوی، (همان، صص ۴۰۹ - ۴۱۶) عرفانی صوفی، (همان، صص ۴۲۳ - ۴۴۵) و تفسیر در عصر جدید (تفاسیر علمی، همان، صص ۴۸۵ - ۴۹۱) ادبی اجتماعی، (همان، صص ۴۹۲ - ۵۱۸) سیاسی انحرافی، (تفسیر و مفسران، ج ۲، ص ۵۰۸) عقلی افراطی (همان، صص ۵۰۹ - ۵۱۸)^{۴۲} و به فرجام، در باب تفسیر موضوعی^{۴۳} نیز صدق می‌کند. بر این باورم که بررسی مصداقی یکایک این موارد سخن را به وادی تکرار و درازگویی می‌کشاند و «تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل». از باب نمونه تنها به تفسیر عرفانی به روایت معرفت می‌پردازم.

روایت معرفت از تفسیر عرفانی

مباحث معرفت در باب تفسیر عرفانی و فراآورده‌های این گونه تفسیری - همچون اکثر مباحث وی - پراکنده و متفاوت و نامنسجم است. دیدگاه وی در این باب را می‌توان در *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب*^{۴۴} و برگردان آن، *تفسیر و مفسران*، (تفسیر و

مفسران، ج ۱ صص ۲۲ - ۴۶ و ج ۲، صص ۳۳۳ - ۴۴۵) *التأویل فی مختلف الآراء* و *المذاهب*،^{۴۵} *التفسیر الاثری الجامع*، (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱، صص) علوم قرآنی، (معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۹: صص ۸۷ - ۹۴) و *معرفت قرآنی* (نصیری، علی، ۱۳۹۲: ج ۲)، مقاله «تفسیر عرفانی»؛ صص ۴۷ - ۹۸) یافت. این بخش از تفسیر پژوهی معرفت و آرائی که در این قلمرو عرضه داشته است، توجه اهل نظر را به خود جلب کرده است؛ طوری که مقالات و نگاشته‌های بسیاری به دیدگاه وی در باب تفسیر عرفانی و تأویل اختصاص یافته است.^{۴۶}

از این میان، آنچه که محور بحث ماست، گزارش، تحلیل و نقد کوششی است که معرفت در مقام یک تفسیر پژوه درخصوص تفسیر عرفانی انجام داده است و همچون بخش‌های پیشین، مبنا و پایه بررسی ما *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب* است. انتخاب تفسیر عرفانی از میان دیگر مجموعه‌های تفسیر اجتهادی - در طبقه‌بندی معرفت - به دلیل توجه ویژه وی به این گونه تفسیری و نیز اهمیت نکاتی است که در کار وی از حیث شناخت تفسیر پژوهی نهفته است.

یکی از مواضعی که متن *عربی التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب* در قیاس با برگردان آن، از تفاوت کمی و کیفی و نیز ساختاری و محتوایی برخوردار است، فصل مربوط به تفاسیر عرفانی است.^{۴۷} معرفت این بخش از کتاب را مورد اصلاح، بازنگری و تجدید نظر قرار داده است؛ چنان که برخی بر این باورند که وی در این بازنگری، موضعی متفاوت در برابر تفسیر عرفانی اتخاذ کرده است.^{۴۸} ساختار، عناوین جدید، تفاوت لحن و محتوا، اصلاحات و افزوده‌هایی که در برگردان فارسی رخ داده است، آن را به متنی دیگر بدل کرده است. گرچه برگردان فارسی، متأخر از متن عربی است و به نزد برخی از شاگردان معرفت، آخرین نظرات استاد قلمداد شده است (نصیری، علی، ۱۳۹۲: ج ۱، مقاله «سیری در زندگی علمی آیت‌الله معرفت»، ص ۲۰۰)، اما اصل عربی کتاب، به مثابه یک اثر مستقل که در دسترس اهل علم قرار دارد، نمی‌تواند نادیده گرفته شود. به هر روی، پراکنده‌گویی، متفاوت‌نگری و بازنگری‌ها و بازگویی‌های معرفت، به دست دادن دیدگاه منسجم و سامان‌مندی از آرای او را دشوار می‌کند. با این وصف، به گزارش، تحلیل و نقد کوشش تفسیر پژوهانه معرفت ارباب تفسیر و تفاسیر عرفانی می‌پردازم.

معرفت جریان عرفان را از جریان اشراق جدا می‌کند، با این دریافت که اشراقیان ارزش‌های عقلی را ارج می‌نهند و آن را در جنب دریافت‌های باطنی به کار می‌بندند، در حالی که اهل عرفان روش بحثی را کنار گذاشته‌اند و به استدلال و برهان عقلی توجهی ندارند و تنها به یافته‌های درونی و روش ذوقی بسنده کرده‌اند. (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۲، صص ۳۳۶ و ۳۳۸) وی در گامی دیگر، جریان تصوف و عرفان را دو تعبیر از یک واقعیت یا دو جنبه از یک شخصیت قلمداد می‌کند (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۳۳۴؛ معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱۰، ص ۴۲۳) از این رو، تقسیم تفاسیر باطنی (صوفی) به دو نوع نظری و فیضی را مبتنی بر تفکیک عرفان از تصوف دانسته و آن

را رد می‌کند. (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۱، صص ۴۴۳ - ۴۴۴) از این‌حیث، الگوی تفسیر پژوهی معرفت از الگوی ذهبی فاصله می‌گیرد. (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۲، صص ۳۴۰ و ۳۵۲) وی تنها تفاوتی که میان تفاسیر عرفانی و صوفیانه می‌بیند، تفاوت از حیث شدت و ضعف در تأویلات مبتنی بر ذوق، سلیقه و بدون استناد و اساس آن‌هاست (همان، ج ۱۰، ص ۴۴۴).

معرفت، به‌فرجام و نگاه کلی و فراگیر، همه گونه‌های تفسیر عرفانی را در شمار تفسیر به‌رأی نفرت‌انگیز قرار می‌دهد.^{۴۹} چنان‌که پیش‌تر گفتیم این موضع تند و فراگیر، در برگردان فارسی کتاب، قدری تعدیل می‌یابد.

به باور معرفت «تفاسیر عرفانی بر پایه ذوق استوار است، لذا نمی‌تواند روشی یکسان در فهم قرآن داشته باشد؛ زیرا ذوق امری شخصی است و تابع سلیقه و هویت شخص است و نمی‌تواند با ذوق شخص دیگری برابر باشد» (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۲، صص ۳۸۲ - ۳۸۳). و چنین می‌اندیشد که گونه‌ای بی‌مبنایی بر سراسر تفاسیر اهل عرفان حاکم است. با این‌حال، وی تفاسیر عرفانی را عبارت از «تفسیر بر مبنای تأویل» می‌داند (همان، ص ۳۸۳).

معرفت هدف اصلی عارفان در ساحت تفسیر قرآن را تأویل ظاهر آیات و رسیدن به باطن آن می‌داند (همان، ج ۲، ص ۳۶۹) اما آن‌ها را از حیث رسیدن به این هدف، یکسان نمی‌شمرد و در دو دسته کامیابان و ناکامان جای می‌دهد. او تستری، سلمی و قشیری و میبدی را در زمره کامیابان و محیی‌الدین ابن عربی را از ناکامان برمی‌شمرد (همان، ص ۳۶۹).

اما تقسیم‌بندی معرفت بر چه مبنایی استوار است؟ مبنای او رأیی پیشینی است که او در باب تأویل دارد. وی بر آن است که تأویل نیز همچون تفسیر، معیار و ضابطه دارد و هر گونه تأویلی خارج از معیار و ضابطه، تفسیر به‌رأی خواهد بود (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۲، مقاله «تفسیر عرفانی»، صص ۵۹ - ۶۰) از این‌رو، معیار اعتبار تأویل و توفیق تأویل‌گران را «رعایت ضابطه تأویل» قرار می‌دهد (همان، ج ۲، ص ۳۶۹). و در گام بعدی تعریف خود از تأویل (= بطن) را به‌عنوان ضابطه تأویل قلمداد می‌کند: «دقت در ویژگی‌هایی که کلام را در برگرفته و تشخیص دخالت هر کدام در هدف و مرام^{۵۰} و سپس انتزاع مفهوم عام چنان‌که با ظاهر سازگار باشد و در گستره‌ای قرار گیرد که ظاهر را نیز فراگیرد» (همان، صص ۳۶۹ - ۳۷۰) این ضابطه در واقع، چیزی است که معرفت در جای دیگر از آن با عنوان «شرایط تأویل» یاد کرده است.

او با پیش کشیدن اصل ضابطه‌مندی در تأویل، بخش قابل توجهی از سخنان و آورده‌های عارفان در ذیل آیات قرآن را از زمره تأویل خارج می‌کند و در شمار تفسیر به‌رأی در می‌آورد و در گام دیگر، میان «دریافت‌ها (خواطر)» و تأویل تفاوت می‌نهد. او در این خصوص از سخن ابن‌الصلاح موصلی‌الهام می‌گیرد. ابن‌الصلاح^{۵۱} درباره تفسیر سلمی آورده است: «ابو عبدالرحمن سلمی تفسیری دارد که اگر عقیده داشته که تفسیر

قرآن است، هر آینه کافر شده است. نوشته‌هایی که ظاهراً کسانی مورد اطمینان از اینان، پیرامون آیات قرآن آورده‌اند؛ به‌عنوان تفسیر یا تبیین معانی قرآن نبوده است، بلکه اینان صرفاً به‌عنوان تنظیر و تمثیل از قرآن بهره گرفته‌اند؛ مثلاً آیه قاتلوا الذین یلونکم من الکفار (توبه، آیه ۱۲۳) را برای جهاد با نفس مشاهده گرفته‌اند...»^{۵۲}

معرفت با نقل این سخن، تصریح می‌کند که پاره‌ای از سخنان اهل عرفان در ذیل آیات را می‌توان از قبیل «تداعی معانی» تلقی کرد که هنگام استماع یا تلاوت آیه، به مناسبت معناهایی به ذهن خطور می‌کند. او می‌افزاید که این گونه سخنان جنبه استشهاد دارد نه استناد. از این‌رو، تفسیر به‌رأی یا تأویل باطل شمرده نمی‌شود (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۳۷۵) معرفت نمونه‌های بسیاری از این سخنان اهل عرفان را باز می‌گوید (همان، صص ۳۷۱ - ۳۷۵) وی در گام واپسین می‌کوشد همین تداعی معانی‌ها را به‌مثابه توجه به کبرای کلی آیه و ملاک عمومی آیه تلقی کند (همان، ص ۳۷۵، ۳۷۱) و از این‌رو، به نوعی آن‌ها را ضابطه‌مند و پذیرفتنی بنماید، (همان، ص ۳۷۵) اما با این حال، پذیرش آن‌ها را مشروط به رعایت اصول و ضوابط حاکم بر تأویل و تفسیر می‌کند و در صورت عدم رعایت اصول و ضوابط مذکور، آن‌ها را شمار تفسیر به‌رأی قرار می‌دهد (همان، صص ۳۷۳ - ۳۸۲).

پیش از پرداختن به تحلیل و نقد رویکرد معرفت به تفاسیر عرفانی و چندوچون مطالعه وی، فرایند بحث معرفت را در چند بند خلاصه می‌کنم:

۱. معرفت تعریف و تلقی خود را از تأویل ارائه می‌کند؛ ۲. وی ساحت تأویل را قاعده‌مند و ضابطه‌پذیر می‌داند؛ ۳. او دیدگاه خود را در باب ضابطه و شرایط تأویل بیان می‌کند؛ ۴. تأویل ضابطه‌مند را مقبول و تأویل خارج از ضابطه مورد نظر خود را باطل و ناروا می‌داند (نصیری، علی، ۱۳۹۲: ج ۲، مقاله «تفسیر عرفانی»، صص ۶۶ - ۶۷)

او با این چهار مبنا و پیش‌فرض به تفسیر و تفاسیر عرفانی روی می‌آورد:

الف) معرفت آن دسته از سخنان و آورده‌های عارفان در ذیل آیات را که در چارچوب ضابطه می‌توان بگنجاند، تأویل مقبول اعلام می‌کند و آن دسته را که خارج از چارچوبش می‌یابد، در شمار «تفسیر به‌رأی» و «تأویل» باطل قرار می‌نهد (همان، صص ۶۸ - ۷۷).

ب) در سخنان و آورده‌های عارفان، پاره‌ای را از جنس «تداعی معانی» و «خواطر» عارفان می‌یابد و از دایره تفسیر و تأویل بیرون می‌نهد (همان، ص ۷۷، ص ۸۲). این کار مبتنی بر این پیش‌فرض است که تداعی معانی و خواطر اساساً از جنس تفسیر و تأویل نیستند و این گونه سخنان از جنس «استشهاد» هستند نه «استدلال» (همان، ص ۷۷، ص ۸۲). به همین‌رو، سخن کسانی را که این دسته از سخنان را در عداد تفسیر به‌رأی دانسته بودند، رد می‌کند. الهام‌بخش وی در تمایزبخشی میان تداعی معانی‌ها و تفاسیر و تأویل‌ها، سخن ابن صلاح موصلی است که ذهبی آن را در کتابش نقل کرده و معرفت آن را پسندیده است.

ج) معرفت همین تداعی معانی‌ها را نیز خارج از چارچوب ضابطه‌مندی نمی‌داند و می‌کوشد آن‌ها را به نوعی ضابطه‌مند کند. او با آوردن نمونه‌هایی نشان می‌دهد که این

قبیل سخنان در واقع، در حکم «کبرای کلی» و نوعی «استشهاد به عموم ملاک آیه» هستند. از این رو، در نهایت، آن‌ها را نوعی تأویل ضابطه‌مند (نصیری، علی، ۱۳۹۲: ج ۲، ص ۷۸ و ۸۲) به حساب می‌آورد؛ مشروط بر این که اصول و ضوابط تفسیر و تأویل بر آن حاکم باشد.

د) معرفت با لحاظ ضابطه‌ای که پیش کشید و شرطی که بنا نهاد، لاجرم پاره‌ای از این جنس سخنان را خارج از دایره تأویل ضابطه‌مند و در شمار تفسیر به‌رأی قرار می‌دهد (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۲، صص ۳۷۶ - ۳۸۲).

در این جا نکاتی را بر سبیل تحلیل و نقد می‌آورم:

۱. رویکرد معرفت به تفسیر و تفاسیر عرفانی آشکارا پیشینی، تجویزی و سوگیرانه و ارزش‌گرایانه است. او کوشیده است بر مبنای تلقی و تعریفی که از تفسیر عرفانی و تأویل دارد به سنجش حق و باطل و اعتبار فرآورده‌های این گونه تفسیری بپردازد. چنین عزم و رویکردی، سطح مطالعه تفسیرپژوهانه را به سمت مواجهه مفسرانه سوق می‌دهد. آن‌جا که معرفت، تفسیر عرفانی را بر پایه ذوق می‌بیند و سر اختلاف آن‌ها را بازمی‌گوید، نگاه تفسیرپژوهانه دارد، اما وقتی پای ضابطه‌مندی تأویل را پیش می‌نهد و تفاسیر عرفانی را از تیغ ضابطه‌ای که خود بنا نهاده است، می‌گذراند، در چهره یک مفسر - و نه تفسیرپژوه - ظاهر شده و پیش می‌رود. از این رو، هم در بیان چیستی گونه تفسیر عرفانی و هم در مقام بررسی نمونه‌های تفسیری این گونه، با عدول از نگاه تفسیرپژوهانه مواجهیم.

۲. تفسیر عرفانی به چه معنا «تفسیر» است؟ و چرا در ذیل طبقه‌بندی تفاسیر جای گرفته است؟ چرا در طبقه‌بندی «تأویلات» قرار نمی‌گیرد؟ اساساً چرا دو گونه طبقه‌بندی نداریم: «طبقه‌بندی تفاسیر» و «طبقه‌بندی تأویلات»؟ چرا همواره در آغاز بحث، میان تفسیر و تأویل فرق می‌نهمیم، اما در ادامه پژوهش و مطالعه خود، بی‌توجه به این تفاوتی که نهادیم، همه فرآورده‌های تفسیری و تأویلی را ذیل یک نام و عنوان «روش‌شناسی تفاسیر» مورد مطالعه قرار می‌دهیم؟ چنین امری آن‌گاه موجه است که تفسیر و تأویل را یکی بدانیم. در غیر این صورت خواه ناخواه ناگزیر از لحاظ کردن تفاوت تفسیر و تأویل در مقام تفکیک گونه‌های تفسیر خواهیم بود. با عنایت به این که معرفت قائل به یکی بودن تفسیر و تأویل نیست، انتظار می‌رود این تفاوت و تمایز در نظام طبقه‌بندی وی ملحوظ گردد. خاصه وقتی که وی تفسیر عرفانی را مبتنی بر تأویل می‌داند، قاعدتاً بحث درباره این گونه تفسیری را باید به گونه‌شناسی تأویل قرآن بسپارد نه گونه‌شناسی تفسیر قرآن.

۳. تفسیر عرفانی چرا در ذیل تفاسیر اجتهادی طبقه‌بندی شده است؟ معرفت، تفسیر عرفانی را مبتنی بر ذوق دانست. ابتناء بر ذوق چه نسبتی با اجتهاد و رویکرد اجتهادی می‌تواند داشته باشد؟ با کدام تعریف از اجتهاد می‌توان، ذوقیات را در شمار آن قرار داد؟ با کدام تعریف و تلقی از اجتهاد و رویکرد اجتهادی، می‌توان تداعی معانی و خواطر را گونه‌ای اجتهاد فرض کرد؟ جز این که بگوییم تأویل مورد نظر معرفت، امری ضابطه‌مند و روش‌مند است و می‌تواند گونه‌ای تفسیر اجتهادی باشد. در این صورت باید گفت که -

به فرض درستی - تنها تفسیر عرفانی مطلوب معرفت را می‌توان در ذیل تفاسیر اجتهادی جای داد نه تفاسیر عرفانی موجود را.

۴. معرفت از یک‌سو، بر این باور است که تفاسیر عرفانی بر پایه ذوق استوار است و از این حیث روش یکسان بر آن حاکم نیست؛ اما از دیگر سو، با تعریف مورد نظر خود از تأویل و ضابطه‌مند دانستن این ساحت، در پی آن است که آن را ضابطه‌پذیر کند و این امر، ناشدنی است. معرفت برای تحقق چنین هدفی، دو راه پیش رو دارد: یا ساحت اذواق آدمیان را ضابطه‌پذیر کند تا از رهگذر آن، تفسیر مبتنی بر اذواق نیز ضابطه‌مند گردد و یا ابتناء تفسیر عرفانی بر ذوق را بر هم زند؛ که در این صورت، ما با تفسیری غیر از تفسیر عرفانی روبه‌رو خواهیم بود. راه حل معرفت به سویی دوم متمایل است. تعریف وی از تأویل و ضابطه پیشنهادی وی، عرصه فهم معنای باطنی (بطن = تأویل) را عقلانی و روشمند می‌کند و گونه‌ای از تفسیر معطوف به معانی درونی قرآن را پدید می‌آورد، اما این تفسیر، لزوماً تفسیر عرفانی نخواهد بود.

۵. کوشش معرفت در ساحت تفسیر عرفانی، صرفاً به فهم تفسیر عرفانی معطوف نیست. او بر آن است که تفسیر عرفانی مطلوب خود را بنا کند. از این رو، وی در این عرصه به «تفسیر» واقعیت تفسیر عرفانی نمی‌اندیشد، بلکه به «تغییر» آن همت گماشته است. از این حیث، کوشش وی فراتر از «تفسیرشناسی» است و جنبه تأسیسی دارد.

۶. تمایز بخشیدن میان «تفسیر» و «تأویل» از یک سو و «تداعی معانی» و «خواطر» از دیگر سو، مسبوق به پیشینه‌ای در مقدمات پژوهش معرفت نیست. شایسته بود که وی پیشاپیش برای چنین تفکیکی مبناسازی می‌کرد و در جایی پیش از بحث در باب تفسیر عرفانی - مثلاً در بحث از «چیستی تفسیر» - به ترسیم مرزهای تفسیر و تأویل از غیر آن - از جمله، تداعی معانی، خواطر و دریافت - می‌پرداخت تا در چنین موقعیتی بر آن‌ها تکیه ورزد. به علاوه، مفاهیم «استشهاد» و «استناد» نیز در این بحث، بی‌پیشینه‌اند و تفاوت میان آن‌ها و ربطشان در تمایز بخشی میان تفسیر و غیرتفسیر، روشن نیست. از این گذشته، معرفت حتی در بحث حاضر نیز نیازی به مرزبندی این مفاهیم نمی‌بیند؛ حال آن‌که درک و آن‌گاه پذیرش و عدم پذیرش تفکیک‌های معرفت در گرو ایضاح مفاهیم مذکور است. از این فراتر، تعریفی که معرفت از تفسیر و تأویل در آغاز پژوهش خود به دست داد، در هیچ کجای فرایند تفسیر پژوهی وی به کار بسته نشده است. نه تعریف وی از تفسیر و تأویل در طبقه‌بندی وی به کار آمده است و نه در مقام تمایز این دو از غیر.

۷. خارج کردن پاره‌ای از سخنان و آورده‌های مفسران در ذیل آیات، با این عنوان که از جنس «تفسیر» نیست، لوازم و تبعاتی دارد. یک تفسیر پژوه، تفسیر را از آن حیث که تفسیر شمرده می‌شود، تفسیر محسوب می‌کند. بنای او بر «هست» هاست و نه «باید» ها. اگر بخواهیم بر منهج معرفت راه بسپاریم، باید هر آنچه را که تفسیر به‌رأی‌اش می‌دانیم، نیز از نظام طبقه‌بندی معرفت بیرون کنیم؛ چرا که در این نظام، جایی برای تفسیر به‌رأی لحاظ نشده است. با این حساب، هر جا که معرفت حکم به تفسیر به‌رأی می‌دهد، می‌توان

از او پرسید که پس چرا آن را در ذیل یکی از گونه‌های تفسیری - مثل تفسیر عرفانی - قرار داده و بررسی می‌کند؟

۸. معرفت با بیان این که پاره‌ای از سخنان عارفان از جنس تداعی معانی و خواطر است، خواسته است بگوید که این سخنان اساساً از جنس «تفسیر» نیستند تا بخواهیم با آن‌ها، معامله «تفسیر» کنیم و چون آن‌ها را خارج از چارچوب ضوابط یافتیم، حکم تفسیر به‌رأی بودن آن‌ها را صادر کنیم. او از همین موضع، بر کسانی چون فیض کاشانی که این جنس سخنان را تفسیر به‌رأی خوانده بود، زبان نقد می‌گشاید؛ اما خود در گام بعدی بحث، با آوردن نمونه‌هایی چند، آن‌ها را به‌نوعی تأویل، آن هم از نوع تأویل ضابطه‌مند می‌خواند و نمونه‌های دیگری را که خارج از ضابطه وی می‌نماید، در شمار تفسیر به‌رأی می‌شمارد. در این جا، افزون بر تناقضی که احساس می‌شود، این پرسش در اذهان می‌رود که اگر بنا بود تیغ اصول و ضوابط تفسیر را هم در تن آنچه که از جنس تفسیر و تأویلش می‌دانیم و هم در تن آنچه که تداعی معانی و خواطر خواندیم، فروبریم، چرا اساساً چنین تفکیکی را پیش کشیدیم؟ و این تقسیم‌بندی چه کارکردی و چه غرضی را تأمین می‌کرد؟ آیا اساساً این تفکیک بی‌وجه نمی‌نماید؟ انتظار این بود که در سایه چنین تفکیکی، با تداعی معانی‌ها و خواطر، معامله تفسیر و تأویل نشود و لازمه تداعی معانی دانستن یک سخن رعایت گردد.

۹. در خصوص قول ابن صلاح، طرح این پرسش بجاست که از کجا و با چه ملاکی می‌توان دریافت که یک سخن که در ذیل یک آیه آمده است، در حکم تفسیر و تأویل آن است یا از جنس تداعی معانی و خواطر؟ از خود سخن به‌عنوان یک امر واقع یا از رهگذر دعوی گوینده آن سخن؟ یا از رهگذر آگاهی و اشراف بر فرایند صدور سخن؟ به دیگر سخن، آیا حکم به تفسیر و تأویل بودن یا از جنس تداعی معانی بودن یک سخن، ناظر به مقام گردآوری است یا مقام دآوری؟ این پرسش‌ها در عین اهمیت، جای پاسخ آن‌ها در پژوهش معرفت خالی است.

تفسیر موضوعی به روایت معرفت

آنچه تاکنون در باب تفسیرپژوهی معرفت گفته آمد، همگی ناظر به تفسیر ترتیبی و تقسیمات وی از آن بود. اینک درباره روایت معرفت از تفسیر موضوعی - که تقسیم تفسیر ترتیبی در طبقه‌بندی معرفت است - باب بحث را به‌اختصار می‌گشاییم.

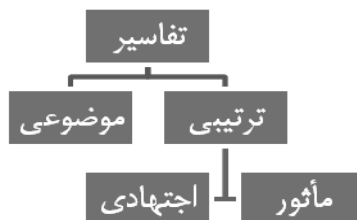
برگردان فارسی کتاب معرفت، در قیاس با اصل عربی، در بحث از تفسیر موضوعی دگرگونی و فزونی بیشتری دارد و از تفصیل بیشتری برخوردار است.^{۵۳} با این حال، بحث معرفت در این باره، همچنان نامنسجم و با نوساناتی همراه است. وی دو تعریف از تفسیر موضوعی ارائه می‌کند: تعریفی موسّع که بسیاری از آثار پیشینیان در باب غریب القرآن، قصص قرآن، متشابهات القرآن، تنزیه انبیاء را در بر می‌گیرد؛ و تعریفی محدود و مضیق از تفسیر موضوعی که آن را امری نوپدید و برخاسته از نیاز مبرم امروز قلمداد می‌کند (معرفت،

محمد‌هادی، ۱۳۸۵: ج ۲، صص ۵۲۶ - ۵۲۷، متن و پاورقی). معرفت در متن عربی، تحت تأثیر محمدباقر صدر، با معنای مضیق همدل است، اما در برگردان پارسی اثر، سیر بحث عملاً مسیری را طی می‌کند که کاملاً با معنای موسّع از تفسیر موضوعی هم‌سوست. نکته مهم این است که در این جا نیز معرفت مرزهای تفسیر موضوعی را به‌دقت ترسیم نمی‌کند؛ تا آن جا که وی در این پژوهش، «تفاسیر لغوی» را یک بار در شمار تفاسیر اجتهادی می‌آورد و یک بار نیز در عداد تفاسیر موضوعی (معرفت، محمد‌هادی، ۱۳۸۵: ج ۲، صص ۵۴۱ - ۵۴۷) و چنین است تفاسیر متشابهات القرآن؛^{۵۴} حال آن که بنا بر طبقه‌بندی معرفت، تفاسیر اجتهادی در ذیل تفاسیر ترتیبی قرار می‌گیرد و تفسیر ترتیبی، قسیم تفسیر موضوعی است.

به‌طور کلی، بحث معرفت در باب تفسیر موضوعی، از دو حال خارج نیست: وی در بحث از معنای مضیق از تفسیر موضوعی، عمدتاً تحت تأثیر محمدباقر صدر است.^{۵۵} اما بحث در باب تفسیر موضوعی به معنای فراگیر و گسترده آن، به‌واقع کوششی است که خود معرفت با توسعه بخشیدن به معنای اصطلاح «تفسیر موضوعی»، می‌خواهد گونه‌های تفسیری - غیر ترتیبی و بعضاً آثار غیر تفسیری را که به حوزه موسوم به علوم قرآنی متعلق است - در ذیل این واژه نوپدید گرد آورد. وی کتاب‌هایی را که در ردّ مطاعن (شبهات) بر قرآن، سؤال و جواب درباره قرآن، تنزیه الانبیا، متشابهات القرآن، ناسخ و منسوخ در قرآن، امثال قرآن، سوگندهای قرآن، إعراب قرآن، حل مشکلات ادبی قرآن، غریب القرآن و ... نگاشته شده است، در شمار تفسیر موضوعی قرار می‌دهد (معرفت، محمد‌هادی، ۱۳۸۵: ج ۲، صص ۵۳۰). لازمه چنین کاری بازتعریف تفسیر و توسعه دامنه معنایی آن و نیز برداشتن مرز میان علوم قرآنی با تفسیر و یا دست‌کم خارج کردن پاره‌ای از مباحث، همچون ناسخ و منسوخ، إعراب قرآن، سوگندهای قرآن و ... از دایره علوم قرآنی است.^{۵۶} حتی تعریف معرفت از «تفسیر» - چنان که یاد شد - مانع از آن است که پاره‌ای از آثار مذکور را در شمار تفسیر قرار دهیم.

تحلیل و نقد ساختار طبقه‌بندی معرفت

اکنون نوبت آن است که از اضلاع تقسیم‌بندی‌ها و طبقه‌بندی‌های معرفت، پای به بیرون نهیم و از بیرون به کلیت آن نظر کنیم و با معیارهای روش‌شناختی به تحلیل و نقد آن بپردازیم. خلاصه و فشرده نظام طبقه‌بندی معرفت به قرار زیر بود:



۱. طبقه‌بندی معرفت ساده است و این، امتیازی برای آن محسوب می‌شود. مراد از سادگی در این جا «هرچه کمتر بودن مفروضات مستقل» است و نه شسته‌رفتگی؛^{۵۷}

۲. طبقه‌بندی معرفت از حیث گسترش‌پذیری نیز با مشکل چندانی روبرو نیست، به نظر می‌رسد، وی می‌تواند ظهور هر گونه تفسیری جدید را در ذیل تفاسیر عصر جدید سامان دهد؛

۳. از حیث عینیت،^{۵۸} یعنی به کار بردن مفاهیم و سنجه‌های عینی و بین‌الذهانی، سامانه تفسیرپژوهی در سطح قابل قبولی برخوردار نیست و از حیث پرهیز از سوگیری و ارزش‌داوری با توجه به کاربست مفاهیم بی‌طرف و خنثی برای گونه‌های تفسیری - البته به استثنای برخی موارد - قابل توجه است، اما با عنایت به نقد و ردّ پاره‌ای از گونه‌های تفسیری، نمی‌توان آن را از سوگیری و ارزش‌داوری برکنار دانست؛

۴. طبقه‌بندی معرفت از ربط با تفاسیر و توافق با داده‌ها و پیشینی و ذهنی نبودن در موقعیت مناسبی قرار دارد؛

۵. طبقه‌بندی و الگوی معرفت - چنان‌که دیدیم - از حیث کارآمدی و رسایی مناسب نیست؛

۶. هم‌چنین از انسجام^{۵۹} و سازگاری^{۶۰} لازم برخوردار نیست؛

۷. نیز جامعیت لازم را ندارد. گونه‌هایی از تفسیر از چارچوب تقسیم‌بندی وی بیرون می‌ماند: از جمله «تفاسیر برحسب تاریخی نزول»؛ گرچه معرفت به این گونه از تفاسیر پرداخته و نمونه‌هایی از آن را معرفی و بررسی‌شده است، اما وی آن را در نظام طبقه‌بندی خود داخل نکرده و جای آن را مشخص نکرده است.

نکاتی پایانی

۱. تفسیرپژوهی معرفت آمیزه‌ای از نگاه پیشینی و پسینی است؛ آمیزه‌ای است از رویکرد توصیفی و تجویزی؛

۲. در این تفسیرپژوهی با سه «معرفت» روبه‌رو هستیم: ۱. معرفت فقیه و متکلم با دغدغه‌های شیعی ۲. معرفت مفسر و قرآن‌پژوه با دغدغه‌های مفسران ۳. معرفت تفسیرپژوه با دغدغه‌های تفسیرپژوه‌هانه. دو دغدغه نخست بر تفسیرپژوهی معرفت اثر غیرقابل‌انکاری داشته‌اند؛ خاصه از آن حیث که این اثر، جنبه مدافعه‌نا داشته و در رویارویی با رویکردهای ایدئولوژیک التفسیر و المفسرون ذهنی سر برآورده است؛

۳. نظام طبقه‌بندی معرفت در قیاس با طبقه‌بندی ذهنی - و برخلاف او - بر بنیادهای ایدئولوژیک بنا نشده است. در طبقه‌بندی معرفت، از دوگانه مبنایی و ساختاری «تفسیر به‌مأثور» و «تفسیر به‌رأی» که شالوده طبقه‌بندی ایدئولوژیک ذهنی بود، خبری نیست؛ هرچند مقوله «تفسیر به‌رأی» در پژوهش معرفت، همچنان به‌مثابه ابزار و حربه‌ای در طرد گونه‌هایی از تفاسیر به کار بسته می‌شود؛

۴. تفسیر و مفسران در قیاس با متن اصلی عربی گرچه با اصلاحات، بازنگری و

افزوده‌هایی همراه است، اما نظام طبقه‌بندی معرفت به‌هیچ‌روی سامان بهتری نیافته است. از آن‌جا که افزوده‌ها و دگرگونی‌ها معطوف به - یا دست‌کم همراه با - نظام طبقه‌بندی تفاسیر نبوده است، سامان پیشین را نیز مخدوش و تیره کرده است، به‌عنوان نمونه، در برگردان فارسی، با معرفی و بررسی گونه تفسیری جدید با عنوان «تفسیر برحسب ترتیب نزول» روبه‌رو می‌شویم. از حیث طبقه‌بندی تفاسیر، این گونه جدید، بسان میهمانی است که برای نشستن‌اش باید همه حاضران جابجا شوند. لازمه در میان آوردن این گونه تفسیری، تحول و بازنگری اساسی در نظام طبقه‌بندی تفسیر است؛ درحالی‌که ملاحظه می‌کنیم که این بحث، به‌آرامی در کنار سایر فصول و مباحث کتاب نشانده می‌شود، بی‌آن‌که ربط و نسبت این گونه تفسیری با سایر گونه‌ها تبیین گردد؛

۵. تبعیت معرفت از ذهنی در دوره‌بندی تاریخی تفسیر، نیز در گونه‌شناسی تفاسیر در بستر تاریخ‌نگاری تفسیر وجهی ندارد. او می‌توانست در سامانه پژوهش خود، تاریخ تفسیر را از گونه‌شناسی تفسیر جدا کند؛

۶. طبقه‌بندی وی از تفاسیر دوره معاصر، در قیاس با پاره‌ای از مطالعات مسلمانان و غربیان از جامعیت و عمق معرفت‌شناختی و روش‌شناختی کمتری برخوردار است؛
۷. پژوهش معرفت، از حیث ترمینولوژی و انتخاب واژگان و مفاهیم و ایضاح مفهومی آن‌ها با مشکلات فراگیری روبروست؛

۸. نظام طبقه‌بندی معرفت از انسجام لازم برخوردار نیست و ارتباط ارگانیک ندارد، طوری‌که دیدگاه معرفت در چیستی تفسیر و تأویل، در طبقه‌بندی وی از تفاسیر و سایر مراحل مدخلیتی ندارد؛

۹. گونه‌های تفسیری چنان‌که باید تعریف و تحدید نشده‌اند و با یکدیگر تداخل و همپوشی دارند؛

۱۰. حیث تقسیم‌بندی و طبقه‌بندی معرفت معلوم و مشخص نیست و این امر، بدان خاطر است که در این پژوهش تفسیرشناختی، هنوز مؤلفه‌های تفسیر مشخص و معین نیست؛

۱۱. در نظام طبقه‌بندی و تفسیرپژوهی معرفت، هیچ سخنی از پیش‌فرض‌ها (مبانی)، روش، سبک، گرایش و ... تفسیری نیست.

۱۲. بنیان طبقه‌بندی معرفت بر دو تقسیم استوار است: تقسیم تفاسیر به ترتیبی و موضوعی؛ تقسیم تفاسیر با اجتهادی و مأثور؛

۱۳. گرچه تفاسیر موضوعی از حیث چیستی، ارکان و پیش‌فرض‌ها با تفاسیر ترتیبی تفاوت بنیادین دارد، اما این تمایز و دوگانگی در مطالعه معرفت به‌درستی کاویده نشده است؛

۱۴. تمایز نهادن میان تفاسیر اجتهادی و مأثور نیز افزون بر ابهامات و مشکلاتی که دارد، ثمره معرفت‌شناختی و روش‌شناختی چندانی ندارد. به دیگر عبارت، این تفکیک خواننده را در مقام شناخت و درک چندوچون تفاسیر چندان یاری نمی‌کند. خاصه آن‌گاه

که در نظر آوریم تفاسیر به‌مأثور به‌هیچ‌عنوان عاری از رأی و نظر مفسر نیستند و مفسر در آن‌ها فعال است و از آن سو، امروزه از حیث معرفت‌شناختی و هرمنوتیکی بر همگان آشکار شده است که همه تفاسیر اجتهادی‌اند. در چنین وضعیتی، امثال طبقه‌بندی معرفت چه حرفی برای گفتن خواهند داشت؟

کتاب‌شناسی

۱. بابایی، علی‌اکبر. (۱۳۸۵). بررسی مکاتب تفسیری. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۲. ذهبی، محمدحسین. (۱۹۶۱). *التفسیر والمفسرون*. قاهره: دارالکتب الحدیثه.
۳. خرماشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۶). *دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی*. تهران: ناهید - دوستان.
۴. خرماشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۶۴). *تفسیر و تفاسیر جدید*. تهران: نشر کیهان.
۵. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۷). *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶. فتح‌اللهی، محمدابراهیم. (۱۳۸۸). *متدولوژی علوم قرآنی*. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق.
۷. معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۶). *التمهید فی علوم القرآن*. قم: مؤسسه التمهید.
۸. معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۵). *ال تفسیر والمفسران فی ثوبه القشيب*. قم: مؤسسه التمهید.
۹. معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۵). *التفسیر الاثری الجامع*. قم: مؤسسه التمهید.
۱۰. معرفت محمدهادی. (۱۴۲۷). *التأویل فی مختلف المذاهب والآراء*. تهران: المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامیة.
۱۱. مهدوی‌راد، محمدعلی. (۱۳۸۲). *آفاق تفسیر، مقالات و مقولاتی در تفسیر پژوهی*. تهران: هستی‌نما.
۱۲. نصیری، علی. (۱۳۸۷). *معرفت قرآنی*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. نفیسی، زهرا. (۱۳۸۸). *عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم*. قم: بوستان کتاب.

پی‌نوشت

۱. ۱۳۰۹ ش/ ۱۳۴۹ ق - ۱۳۸۵ ق/ ۱۴۲۷ ق
۲. درباره زندگی و آثار معرفت، نک: اثر «خودنوشت» وی در: نصیری، علی. (۱۳۸۷ ش). *معرفت قرآنی*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛ *فصلنامه پژوهش الهیات و حقوق*، ش ۲۶، مشهد: دانشگاه رضوی؛ *نشریه گلستان قرآن*، ش ۱۹۹. نیز بنگرید: به مدخل «معرفت» در خرماشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۶). *دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی*. تهران: ناهید - دوستان.
۳. این مجموعه در واپسین صورت، در قالب ۱۰ مجلد منتشر شده است و دوجلدی *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب* را نیز در بر دارد. نک: معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۶ ش). *التمهید فی علوم القرآن*. قم: مؤسسه التمهید.
۴. این اثر زیر نظر و اشراف معرفت به زبان فارسی برگردان و بازنویسی شده است. نک: معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۵).

تفسیر و مفسران، قم: مؤسسه التمهید. برگردان فارسی افزوده‌ها و تفاوت‌هایی محسوس در نسبت با اصل عربی دارد؛ به‌گونه‌ای که می‌توان آن را یک اثری مستقل دانست.

۵. اثر تفسیری ناتمام از معرفت. تاکنون ۷ مجلد از این اثر منتشر شده است. نک: معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۵). التفسیر الاثری الجامع، قم: مؤسسه التمهید.

۶. از باب نمونه، معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۱، صص ۶-۷؛ معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱۰، صص ۴۱، ۴۲.

۷. درباره مقایسه این دو اثر و کاری که فیض کاشانی در المحجّه صورت داده است، بنگرید به: عبدالکریم سروش، قصه ارباب معرفت، مقاله «جامه تهذیب بر تن احیاء»، صص ۱-۱۳۹، تهران، انتشارات صراط، چاپ اول ۱۳۷۳ و نشریه فرهنگ، کتاب چهارم و پنجم، بهار و پاییز ۱۳۶۸، صص ۱-۱۰۰. درباره مقایسه التفسیر و المفسرون معرفت با التفسیر و المفسرون ذهبی، نک: سیدرضا مؤدب، معرفت قرآنی، ج ۳، مقاله «بررسی تطبیقی دو کتاب التفسیر و المفسرون استاد معرفت و ذهبی»، صص ۱۲۵-۱۵۲.

۸. نگارش‌هایی در معرفی و گزارش این کتاب منتشر شده است، به عنوان نمونه بنگرید: نصیری، علی، ۱۳۹۲: ج ۳، صص ۱۵۳-۱۸۲. تذکار این نکته ضروری است با توجه به این که کتاب مذکور با اشراف مؤلف با عنوان تفسیر و مفسران به فارسی برگردانده شده است و برگردان فارسی در قیاس با اصل، از ویرایش و افزایش برخوردار است، در برخی موارد به برگردان فارسی استناد می‌کنیم.

۹. شایان ذکر است که در آخرین صورت از متن عربی کتاب معرفت که این بار در قاف مجلدات نهم و دهم از التمهید فی علوم القرآن، با فصل‌بندی متفاوتی از کتاب روبه‌رو می‌شویم. یکی از مشکلات بررسی آثار و آرای محمدهادی معرفت این است که وی و مجموعه دست‌اندرکار نشر آثار ایشان، در چاپ‌های بعدی تغییرات، کاستنی‌ها و افزودن‌هایی را اعمال کرده‌اند و از این فراتر، بخشی از یک کتاب یا خلاصه‌ای از آن را با نام و عناوین دیگر به چاپ رسانده‌اند. این رخداد، پژوهشگر را ملزم می‌دارد که پیش از هر چیز، ربط و نسبت آثار وی را بررسی کند.

۱۰. به عنوان نمونه: لون علمی، لون ادبی اجتماعی، لون سیاسی، لون عقلی (ج ۱۰)، معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: صص ۴۸۴ - ۴۸۵ و صص ۱۸ و ۲۸۸.

۱۱. «ظهر الى جنب هذا النوع من التفسير الرتيب، نوع آخر تعرّض بجوانب الفقهيه او لغويه فقط، تاركاً جوانبه الآخر و هذا نوع من «التفسير الموضوعي» الذي ظهر إلى عالم الوجود، من أول يومه و لا يزال (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱۰، ص ۲۰)؛ نیز رک: همان، ص ۲۱ و صص ۵۱۹ - ۵۲۷.

۱۲. و التفسير الرتيب مذ نشأ، نشأ على نمطين: تفسير بمجرّد المأثور من الآراء و الاقوال و تفسير اجتهادي معتمد على الرأي و النظر و الاستدلال (التمهید فی علوم القرآن، ج ۱۰، ص ۲۱). نیز، همان، ص ۲۲.

۱۳. «و من هذا المنط الثاني التفاسير التي غلب عليها اللول المذهبي أو الكلامي أو ...» (همان، ص ۲۱).

۱۴. همان، ص ۲۱: هناك من جمع بين هذه الابعاد المتنوعه، فجاء تفسيره جامعاً لمختلف الجوانب التي تعرّض لها المتخصصون

۱۵. همان.

۱۶. نک: همان، ص ۲۲. «فالمنبع الذي انتهجه المفسرون إمّا نقلی» أو اجتهادی.

۱۷. نک: همان، ص ۲۲: «إمّا النظری الاجتهادی فمعتمه إمّا مجرد الرأي الخاص حسب عقيدته و مذهبه ... أو مجموعه مصادر التفسير من المنقول و المعقول».

۱۸. نیز تفسیر و مفسران که صورت تفصیلی‌تری دارد: صص ۴۴۶ - ۵۲۵.

۱۹. اگر چنانچه «تفاسیر موجز» در تناظر با «تفاسیر جامع» فرض گردد، در این صورت، اولاً، این تناظر با عنایت به

معنای مراد معرفت از لفظ «جامع» در «تفاسیر جامع» (ص ۳۳۳) با عدم تناسب روبروست؛ ثانیاً، با قسیم‌های دیگر تقسیم‌بندی اقسام تفاسیر اجتهادی تناسب نخواهد داشت.

۲۰. نک: خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۶۴). تفسیر و تفاسیر جدید. تهران: نشر کیهان، ص ۱۲۳؛ نفیسی، زهرا. (۱۳۸۸). عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، ق: بوستان کتاب، صص ۲۴-۱۰۸ و
21. Classification

۲۲. لون، نوع، منهج و ...

۲۳. به عنوان نمونه رک: عمید زنجانی، ۱۳۸۷: ص ۲۱۶.

۲۴. الگوی تفسیر پژوهی ذهبی در همین پژوهش

۲۵. نک: الگوی تفسیر پژوهی ذهبی در همین پژوهش.

۲۶. «ولنتکلم عن انحاء التفسیر بالمأثور ...» (التمهید فی علوم القرآن، ج ۱۰، ص ۲۳).

۲۷. «ولاشک أتقن مصدر تبیین القرآن و هو القرآن نفسه ...» (همان، ص ۲۳).

28. Totologic

۲۹. درباره نقش‌آفرینی عقل در تفاسیر روایی نک: مقاله «نگاهی دیگر به تفسیر اثری»، مجله علوم حدیث؛ نیز کتاب *اجتهاد در تفاسیر روایی*.

۳۰. به عنوان نمونه نک: تعریف طباطبایی، بابایی، فهد رومی، ذهبی و زرقانی در همین پژوهش.

۳۱. در این باره به بخش بررسی مصداقی وی مراجعه کنید.

۳۲. به عنوان نمونه نک: تعبیر ایشان در تعریف تفسیر به مأثور: «الصحابۃ الاخیار» و «التابعین لهم بأحسان» (همان، ص ۲۳)، معرفت با این اوصاف می‌خواهد تأکید کند که بر افراد معدود و خاصی از صحابه و تابعین نظر دارد نه همه آن‌ها؛ نیز بنگرید به سراسر بحث وی درباره مأثور از صحابه و تابعین: همان.

۳۳. درباره نگاه متفاوت معرفت درباره جایگاه و اعتبار صحابه، نک: معرفت، محمدهادی، «نقش اهل بیت و صحابه در تفسیر قرآن کریم»، نصیری، علی، ۱۳۹۲: ج ۱، صص ۳۳۷-۳۸۰؛ «صحابه از منظر اهل بیت»، همان، ج ۲، صص ۵۳۷-۵۸۴. درباره تحلیل و نقد دیدگاه وی در این باره نک: مجید معارف، «تفسیر صحابه و تابعین از دیدگاه آیت‌الله معرفت»، نصیری، علی، ۱۳۹۲: ج ۴، صص ۵۵-۷۲؛ سیدهدایت جلیلی، «صحابی کیست؟»، مجله «علوم حدیث»، ش ۴۱، ۱۳۸۵.

۳۴. به عنوان نمونه نک: ذهبی، معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۱۵۲.

۳۵. به عنوان نمونه نک: عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۸۷: ص ۳۶۱-۳۷۵؛ مهدوی‌راد، محمدعلی، ۱۳۸۲: ص ۱۲۴.

۳۶. خصوص معنای مأثور نزد محدثان، اصولیان و مفسران نک: مهدوی‌راد، محمدعلی، ۱۳۸۲: ص ۱۲۴، صص ۱۲۱-۱۲۶.

۳۷. به عنوان نمونه نک: مهدوی‌راد، محمدعلی، ۱۳۸۲: ص ۱۲۴.

۳۸. به عنوان نمونه نک: معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱۰، صص ۲۸۶-۲۸۷؛ همان، ج ۹، صص ۵۶-۷۴.

۳۹. «مع شیء من البیان و التوضیح» (همان، ص ۲۳).

۴۰. «اکثر هما...» (همان، ص ۲۸۵).

۴۱. «العقل الرشید و الرأی السدید -» (همان، ص ۲۸۵).

۴۲. حتی عناوینی در برگردان فارسی نیز دگرگونی و فزونی یافته است. مقایسه کنید: عقلی افراطی (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱۰، صص ۴۸۴ و ۴۸۰؛ معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۲، صص ۵۰۸-۵۰۹).

۴۳. همان، صص ۵۱۴ - ۵۲۷
۴۴. این کتاب به‌تازگی در قالب مجلدات نهم و دهم *التمهید فی علوم القرآن* منتشر شده است. افزون بر مباحث مقدماتی کتاب، نک: ج ۱۰، صص ۴۲۳ - ۴۸۲
۴۵. سراسر کتاب. این کتاب به زبان عربی با مشخصات زیر منتشر شده است: معرفت محمدهادی. (۱۴۲۷ ق). *التأویل فی مختلف المذاهب والآراء*، تهران: المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامیة.
۴۶. به عنوان نمونه نک: مقاله «بررسی نظریه بطون از نگاه استاد معرفت» در نصیری، علی، ۱۳۹۲: صص ۶۵ - ۹۰ و نیز مقاله «استاد معرفت و هرمنوتیک»، همان، صص ۹۱ - ۱۱۰؛ مقاله «استاد معرفت و تأویل قرآن»، همان، ج ۴، صص ۳۶۷ - ۳۹۶؛ مقاله «گرایش عرفانی در تفسیر از نگاه استاد معرفت»، همان، صص ۴۶۵ - ۴۹۷.
۴۷. مقایسه کنید: معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱۰، صص ۴۲۳ - ۴۸۲ و معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۲، صص ۳۳۳ - ۴۴۵.
۴۸. نک: نصیری، علی، ۱۳۹۲: مقاله «گرایش عرفانی در تفسیر از نگاه استاد معرفت»، ص ۴۸۹ و ۴۷۸.
۴۹. «و کلها معدود من التفسیر بالرأی المقتی» (همان، ص ۴۴۴).
۵۰. «تا هر کدام دخالت ندارد، نادیده گرفته شود و سپس مفهوم کلی براساس قیود مربوط استخراج گردد» (همان، ص ۳۶۹، پاورقی).
۵۱. عثمان بن عبدالرحمن شهرزوری معروف به ابن الصلاح موصلی (۶۴۳ - ۵۷۷).
۵۲. معرفت این سخن را در چند جا (به نقل از ذهبی، معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۳۶۸) آورده است: معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۴۶؛ معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۲؛ نصیری، علی، ۱۳۹۲: ج ۲، صص ۷۷ - ۷۸.
۵۳. مقایسه کنید: معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۲، صص ۵۲۶ - ۵۵۵ با معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱۰، صص ۵۱۹ - ۵۲۷
۵۴. مقایسه کنید: معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶: ج ۲، صص ۵۴۷ - ۵۵۱ با معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵: ج ۱۰، صص ۴۱۳ - ۴۱۷
۵۵. او در این بحث به نحو مبسوط به *المدرسه القرآنیة* ارجاع می‌دهد.
۵۶. در خصوص تفکیک روش‌شناختی و معرفتی دو قلمرو تفسیر و علوم قرآنی، از جمله رک: پژوهش نوپدید محمدابراهیم فتح‌اللهی با عنوان: *متدولوژی علوم قرآنی*. (۱۳۸۸). تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).

57. Elegance
58. Objectivity
59. Coherence
60. Consistency