

ارزیابی انتقادی رویکرد استاد حکیمی به تأویل براساس آراء علامه طباطبایی

علی محمد قهرمانی*

احمد بهشتی**

محمد سعیدی مهر***

چکیده

بررسی نقش تأویل در فهم متون دینی و عدول از ظواهر الفاظ آیات قرآن، یکی از چالش‌برانگیزترین مسائل مسلمانان بوده است. در سده اخیر طرح مکتب تفکیک و مشخصاً طرد تأویل و تأکید بر خالصمانی ظواهر متون قرآنی، نزد این مکتب، دو قطب طرفداران و مخالفان تأویل در حوزه دین پژوهی را بدنبال داشته است. این مقاله با روش کتابخانه‌ای و تحلیل و مقایسه آثار استاد حکیمی و علامه طباطبایی، این مسئله را مورد بررسی قرار داده است که یافته‌ها، حاکی از نهایت افتراق و جدایی بین دو دیدگاه در نوع تبیین و روش اتخاذی آنان است. و نیز با توجه به ذوب‌طون بودن کلام وحی هیچ فرقه و مکتبی‌گریزی از تأویل نداشته و برخلاف مشی تفکیکیان و حکیمی فهم عمیق معانی دین و رسیدن به گوهر ناب و خالص کلام وحی، نه در عصری‌سازی آن متون، که مرهون بکارگیری تأویل است و طرح تفکیک ظواهر متون دینی برای پرهیز از تأویل در مقام یک ایده و رؤیای غیرعملی باز خواهد ماند.

واژگان کلیدی

طباطبایی، حکیمی، تأویل، تفسیر، قرآن، حدیث.

*. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران و مدرس معارف اسلامی.
a.ghahremani59@yahoo.com

** استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران و مدرس معارف اسلامی (نویسنده مسئول).
abeheshti5@yahoo.com

*** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران و مدرس معارف اسلامی.
sacedimehr@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۹

۱. طرح مسئله

از اوان شکل‌گیری اندیشه‌های دینی تاکنون، یکی از دغدغه‌های اساسی اندیشمندان دینی، فهم درست متون دینی بوده است. در عالم اسلام این دغدغه معرفتی در قالب مواجهه عقل با دین ظهور یافت و باعث ایجاد یک مثلث فکری شد که در یک ضلع آن نص‌گرایی اشاعره؛ قرار گرفت که با تأکید بر حجیت ظواهر آیات، هرگونه مداخله عقل در جهت تأویل و عدول از ظواهر را مردود می‌دانست؛ در ضلع دیگر عقل‌گرایی مفرط معتزلیان بود که با اشتیاق زائدالوصفی هرگونه فهم متون دینی را مرهون به کارگیری عقل می‌دانست؛ ضلع سوم این مثلث را موازنه‌گرایی و عقل‌گرایی معتدل تشکیل داد. نماد این اعتدال مکتب شیعه است و مراد از شیعه در اینجا شیعه امامیه است نه زیدیه و اسماعیلی که اولی جانب معتزله را گرفت و دومی آیین نوافلاطونی و مانوی را.

مکتب شیعه به دو گروه متفاوت تحت‌عنوان، «متکلم» و «محدث» یا «فقیه» تقسیم شد، اما با توجه به مشی اعتدالی شیعه در به‌کارگیری عقل و استناد به نصوص دینی مقابله شدیدی بین این دو مشاهده نشد اما به تدریج با ظهور دیدگاه عقل‌گرایانه خاندان نوبختی و بینش شیخ صدوق در تأکید به نص‌گرایی این رویکردها در تقابل سختی با هم قرار می‌گیرند. در این‌بین شیخ مفید که در حدیث، کلام و فقه از سرآمدان شیعه بود، کوشید تا با جمع میان احکام عقلی و محتوای متون دینی در راستای ایجاد قربت جریانات مختلف شیعی گام نهد.

پس از شیخ مفید نوبت به شاگردش سیدمرتضی معروف به علم‌الهدی رسید، که باوجود وفاداری به مشی استاد به عقلانی کردن کلام، گرایش بیشتری داشت. در ادامه خواجه نصیر با تألیف کتاب، «تجریده الاعتقاد» تا حد زیادی کلام را از سبک حکمت جدلی به سبک حکمت برهانی کشاند. در دوره‌های بعدتر کلام شیعی به خصوص با ظهور حکمت متعالیه رنگ‌وبویی فلسفی پیدا کرد. «فلاسفه شیعی متأخر از خواجه مسائل لازم کلامی را در فلسفه مطرح کردند و با سبک و متد فلسفی آنها را تجزیه و تحلیل کردند و از متکلمین که با سبک قدیم وارد و خارج می‌شدند، موفق‌تر بودند» (مطهری، ۱۳۷۵: ۶۹)

در اعصار اخیر نیز علامه طباطبایی با تبیین معارف اسلامی در سه عنصر کتاب، سنت و عقل از آنها به‌عنوان سه حجت معتبر دین اسلام نام برده است و ضمن اشاره با جایگاه رفیع نصوص دینی بر نقش بی‌بدیل عقل در کنار آیات و روایات و فهم متون دینی از طریق موازین عقلی صحه گذاشته، باعث ارائه بیان جدیدی از تأویل متون دینی می‌شود.

اما جریان فکری دیگری نیز در تفکر شیعی معاصر با ظهور مکتب تفکیک با اندیشه‌های میرزامهدی اصفهانی و به‌خصوص در آثار محمدرضا حکیمی هویدا شد. این رویکرد که به‌نوعی ظهور در نص‌گرایی دارد،

ارزیابی انتقادی رویکرد استاد حکیمی به تأویل براساس آراء علامه طباطبایی □ ۴۳

با تکیه فراوان بر روایات معصومان علیهم السلام و تلاش برای خالص‌سازی و خالص‌مانی ظواهر متون دینی راه را بر ورود عقل به ساحت فهم متون دینی بر بسته و بیرق مخالفت با هرگونه تأویل را برافراشته است. این مقاله بر آن است تا با غور در آثار طباطبایی و حکیمی، از راه مقایسه این دو باهم دیدگاه حکیمی را مورد ارزیابی نقادانه قرار دهد.

۲. مفهوم شناسی اصطلاح تأویل

واژه تأویل از «أول» است به معنای رجوع و بازگشت به اصل و «المؤئل» مکان و جای بازگشت است. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳: ۱ / ۲۲۴)

ابن فارس در *مقاییس اللغة* آورده است: «(أَوَّل) أَلْهَمَزَهُ وَأَلْوَأُو وَاللَّامُ أَصْلَانِ: ابْتِدَاءُ الْأَمْرِ وَانْتِهَاءُ، أَوَّلُ» به دو اصل است: ۱. ابتدای امر؛ ۲. انتهای امر. «وَمِنْ هَذَا الْبَابِ تَأْوِيلُ الْكَلَامِ، وَهُوَ عَاقِبَتُهُ وَمَا يُوِّلُ إِلَيْهِ». تأویل کلام به معنای عاقبت و سرانجام کلام از این باب است. (ر.ک: ابن فارس، ۱۳۹۰: ۱ / ۱۶۲ و ۱۵۸) ابن منظور در لسان العرب آورده است:

وَالْمُرَادُ بِالتَّأْوِيلِ نَقْلُ ظَاهِرِ اللَّفْظِ عَنْ وَضْعِهِ الْأَصْلِيِّ إِلَى مَا يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ لَوَاقَاهُ مَا تُرْكُ ظَاهِرُ اللَّفْظِ. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱ / ۳۳)

مراد از تأویل نقل ظاهر لفظ از معنای اصلی به معنایی است که نیازمند دلیل است که اگر این دلیل نباشد، معنای ظاهر حفظ می‌شود.

جوهری می‌گوید: التَّأْوِيلُ: «تفسير ما يُؤوَلُ إليه الشيء». (جوهری، ۱۴۰۷: ۴ / ۱۶۲۷) به معنای تفسیر سرانجام و عاقبت شیء است.

برخی نیز همچون زبیدی تأویل را به معنای تفسیر متشابهات دانسته‌اند: التَّأْوِيلُ: فَهُوَ تَبْيِينُ مَعْنَى الْمُتَشَابِهَةِ. (زبیدی، بی تا: ۳۳ / ۲۸) تأویل: بیان کردن معنای الفاظ متشابه است.

از آنجاکه تأویل از اصطلاحات قرآنی و حدیثی است، تبعاً آمدن این واژه در قرآن نیز مورد توجه قرار گرفته است. اصطلاح «تأویل» هفده مرتبه در قرآن ذکر شده است. که به گفته مفسرین قرآنی از این تعداد دوازده مورد آن درباره تأویل غیر قرآن و پنج مورد در باب تأویل قرآن است. حتی در مورد این پنج مورد نیز برخی می‌گویند:

دو مورد از این پنج مورد، به‌طور قطع درباره تأویل قرآن است و سه مورد، ظهور قوی در آن دارد. در همه این موارد هفده‌گانه، تأویل به معنای مؤول الیه است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۲۴۳)

بدیهی است کاربرد تأویل تنها معطوف به قرآن و احادیث نبوده و این اصطلاح در برخی حوزه‌های معرفت دینی نیز به کار گرفته شده که مثلاً خود همین استخراج معنای «مرجوع» از این لغت در میان معانی مستخرج کلامی نیز دیده می‌شود و یا اینکه برخی عرفا و پیروان صوفیه یک نوع «معنای باطنی» از آن استنباط کرده‌اند که نوعی از رمز و اشاره را به دنبال دارد که از ظاهر کلام بر نمی‌آید و رسیدن به آن نیازمند ریاضت و کشف و شهود است. در زبان عرفی و عامیانه بعضاً از آن به معنای «تفسیر به رأی» یاد شده است. شایع‌ترین معانی برای «تفسیر» که بیشترین کاربرد را نزد مفسرین گذشته همچون طبرسی و طبری داشته یا در دوران معاصر، علامه طباطبایی و از پیشینیان ابن تیمیه با اندکی تفاوت در قرائت‌ها، تأویل را یک امر عینی و خارجی قلمداد کرده‌اند، است ابن تیمیه می‌گوید:

فتأویل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها و شئونها و احوالها.

(ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۱۳ / ۱۵۴)

تأویل کلام همان حقایق خارجی از جهت ویژگی‌ها و شئون و احوال و چگونگی آنهاست.

بررسی مفهومی این اصطلاح حاکی از کاربردهای متعدد آن در حوزه‌های مختلف معرفتی اعم از قرآنی و غیرقرآنی است. اما با توجه به کثرت استعمال و قرابت معنایی بین واژگان «تأویل» و «تفسیر» در نگاه اول یک نوع یکسان‌پنداری معنایی بین این دو به ذهن متبادر شود، بنابراین در اینجا لازم است تا با واری این موضوع از دیدگاه متفکران این حوزه زوایای امر را روشن کنیم.

۳. تفسیر و تأویل

از آنجاکه اصطلاحات تأویل و تفسیر در موارد متعددی درباره قرآن و غیرقرآن به کار گرفته می‌شوند و به نظر این باهم‌بودگی آنها گویای وجوهی از اشتراک و افتراق معنایی بین این دو است. لذا در این مجال به گونه‌ای مختصر بدان می‌پردازیم. اهل لغت بیشتر تفسیر را از ماده «فسر» و به معنای «روشن کردن و تبیین کردن» به کار می‌گیرند. ابن فارس در باب کلمه «فَسِرَ» می‌گوید:

تَدُلُّ عَلَيَّ بَيَانِ شَيْءٍ وَإِيضًا حَيْه. (ر.ک: ابن فارس، ۱۳۹۰: ۴ / ۵۰۴)

فَسِرَ دلالت می‌کند بر آشکار نمودن چیزی و روشن ساختن آن.

سیوطی در این مورد چنین آورده است: التفسیر «تفعیل» من الفسر و هو البیان و الکشف. (سیوطی،

تفسیر: در لغت به معنی توضیح و تبیین و اصطلاحاً بیان و تشریح معنی و لفظ آیات قرآن است. یعنی توضیح و رفع اجمال و گشودن گره‌های لفظی و معنایی قرآن مجید. (حریری، ۱۳۷۸: ۸۶) البته این را نیز باید اضافه کنیم که واژگان تأویل و تفسیر به‌طور کلی از هم بیگانه نبوده و دارای وجوه اشتراکی هستند. باین‌حال نوع به‌کارگیری آنها در متون مختلف به‌گونه‌ای است که می‌توان تمایزاتی نیز بین آنها قائل شد، مثلاً استاد جوادی آملی در این زمینه می‌گوید:

اگر تأویل همان تفسیر باشد، تنها خدا و راسخان در علم باید تفسیر قرآن را بدانند و عموم مردم قدرت فهم و تدبّر در قرآن را نداشته باشند. این در حالی است که قرآن کلام خداست و برای هدایت همه مردم آمده است. به‌علاوه اگر قرآن برای همگان قابل فهم نبود، تحدّی و هم‌وردطلبی که لازمه اثبات اعجاز آن است، معنا نداشت. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۳ / ۱۶۵)

همان‌طور که در تعاریف مختلف دو اصطلاح «تفسیر» و «تأویل» دیدیم یک نوع قرابت معنایی بین این دو در کاربرد آنها در علوم قرآنی و غیرقرآنی برقرار است که هر دو در مورد قرآن و غیرقرآن و کلام و غیرکلام به کار می‌روند و حتی گاهی نوعی از هم‌پوشانی معنایی بین آن دو در گفتار اندیشمندان این حوزه دیده می‌شود. اما علی‌رغم این اشتراکات قوی، یکسان‌پنداری آنان مردود است و می‌توان گفت که در تفسیر بیشتر به تبیین الفاظ و ایضاح آن به لحاظ ادبی و لغوی پرداخته می‌شود، اما تأویل به‌دنبال ارجاع الفاظ به اصل و معنای عینی آن است که خلاف معنای ظاهری آن است و یا شاید بتوان گفت اگر الفاظ را به‌خصوص در متون دینی دارای چندلایه و بطن فرض کنیم تفسیر به بررسی لایه‌ها و بطنون سطحی‌تر پرداخته و تأویل از لواحق سطحی گذشته و درصدد هویدا کردن بطن و هسته اصلی کلام است.

۴. علامه طباطبایی و تأویل

علامه بیشتر با تکیه بر آیات قرآن، درصدد تبیین معنای تأویل است، به‌ویژه در ذیل آیه ۷ سوره آل‌عمران و تفسیر آن بحث مبسوط و جامعی را در مورد تأویل و معنای لغوی آن طرح کرده و نظراتی را که از سوی مفسران پیشین طرح شده را به خوبی تحلیل نموده در باب معنای لغوی آن می‌گوید:

کلمه «تأویل» از ماده «اول» است و این ماده به‌معنای رجوع است، که وقتی به باب تفعل می‌رود معنای برگرداندن را می‌دهد، پس تأویل متشابه به معنای برگرداندن آن به یک مرجع و مأخذ است. تأویل قرآن به‌معنای مأخذی است که معارف قرآن از آنجا گرفته می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳ / ۳۵)

علامه معتقد است تأویل نزد مفسران معانی متعددی دارد. برخی آن را هم معنی با تفسیر در نظر گرفته و آن را منحصر در آیات متشابه کرده‌اند که دانستن آن مختص خدا و راسخان در علم است و برخی دیگر از تأویل در معنایی مخالف با ظاهر یاد کرده‌اند به گونه‌ای که کثرت استعمال این معنا در میان متأخران باعث شده تا با آنکه لفظ تأویل در اصل به معنای رجوع بوده معنایی جز مخالف با ظاهر به خود نگیرد.

قول سومی که نقل شده مربوط به کسانی است که می‌گویند: هر آیه متشابه دارای معانی متعددی است که برخی در سطح کلام و سهل‌الوصول و برخی در بطن و ژرفای کلام واقع شده و دیرتر به ذهن می‌آید، لذا آن معنایی که برای عامه مردم سهل‌الوصول و زودتر به ذهن می‌آید، همان است که ظاهر لفظ، آن را می‌رساند و آن معنایی که بعیدتر و در ژرفای کلام نهفته، معنایی است که غیر از خدا و یا خدا و راسخین در علم آن را درک نمی‌کنند که در واقع تأویل نیز مربوط به همین معنا می‌شود.

وی سپس در رد پذیرش این معانی چند دلیل آورده که برخی اجمالی و شامل تمامی شقوق معنایی می‌شود و برخی به صورت تفصیلی و مختص هریک از معناهای طرح شده است. در دلیل اجمالی اول می‌گوید استعمال کلمه تأویل پس از نزول قرآن بوده، لذا دلیلی وجود ندارد که مراد از تأویلی که در آیات قرآن آمده، همین معانی باشد؛ در دلیل اجمالی دوم آورده که مراد از تأویل آیات قرآن از سنخ مفاهیم نیست تا بحث مطابقت و عدم مطابقت در آن طرح شود، بلکه از امور عینی و خارجی است، آن هم نه هر خارجی، بمانند نسبتی که بین مُمَثِّل به مَثَل و باطن به ظاهر حکم فرماست.

اما در مقام ارائه دلیل تفصیلی مختص به هر قول، برگزیدن هریک از این معانی را مستلزم تالی‌های فاسدی دانسته که باعث بطلان آن معانی می‌شود. پذیرش قول اول مستلزم آن است تا با توجه به نص صریح قرآن مبنی بر فهم عمومی آیاتش برای همه مردم، مصادیق آیاتی که مردم تفسیر یا به تعبیری تأویل آن را نمی‌دانند را منحصر در حروف مقطعه اول بعضی سوره‌های متشابه بدانیم. به علاوه استخراج معنای «رجوع» از دو اصطلاح «تفسیر» و «تأویل» دلیلی بر یکسان‌پنداری معنوی آنها نیست.

لازمه قول دوم، پذیرش اختلاف در آیات قرآن است، چراکه لازمه آن وجود آیاتی در قرآن است که خلاف معنای ظاهری آن اراده شده باشد و همین باعث معارضه و اختلاف بین آیات و پدید آمدن فتنه در دین می‌شود که این رویه برخلاف نص صریح قرآن است

قول سوم را چندان مرتبط با معنای قرآنی تأویل ندانسته است و می‌گوید که گرچه بیانات قرآنی دارای معانی متعدد و مترتب برهم است، اما کج‌فهمی یا عدم‌فهم این معانی به واسطه سطوح مختلف هوش و ذکاوت افراد و یا عدم‌بهره‌مندی یا به‌کارگیری و عدم‌به‌کارگیری تدبیر در برخی افراد است و چندان دخلی به تأویلی که قرآن چنین معرفی‌اش کرده است، ندارد. علامه تلاش مفسرین را جهت رفع

ایرادات فوق، باعث خلق نظری جدید دانسته و آن اینکه «تأویل عبارت است از امر عینی خارجی که گفتار تأویل‌دار بر آن امر خارجی اتکا دارد و معلوم است که این امر خارجی در هر موردی معنای خاص به خود را دارد». (همان: ۳ / ۳۶)

بنا به این نظر برای هریک از آیات یک متعلق خارجی و عینی جسته شده است که با توجه به ظرف زمانی خاص آن، در یکی از زمان‌های گذشته، حال یا آینده قرار می‌گیرد مثلاً قصص انبیا و امت‌های گذشته به حوادث خارجی گذشته و مرجع صفات، اسماء و وعده‌های خداوندی همچون حوادث قیامت را به اموری عینی در آینده برمی‌گردد. علامه طرح این نگرش را در راستای تبیین و تسری دادن تأویل به کل قرآن دانسته است، اما با وجود آنکه آن را یکسره رد نکرده است ولی آن را ناقص و نیازمند تکمیل می‌داند و در راستای این تعریف می‌گوید:

تأویل امری خارجی است که مرجع و مال امر خارجی دیگر است، نه مرجع و مال کلام خدا. (همان: ۳ / ۳۷)

علامه با اشاره به آیه ۵۳ سوره اعراف این معنا را به چالش کشیده و دلیل رد آن را در فساد تالی‌اش جسته است چراکه پذیرش این قول مستلزم آن است که اولاً: تأویل منحصر در آیاتی می‌شود که درباره صفات و افعال خدا و برخی حوادث قیامت است؛ ثانیاً: آیاتی که جنبه تشریحی دارند و احکام جدیدی را در خود دارند، به دلیل انشایی بودن و عدم وجود مطابق خارجی متعلق تأویل واقع نمی‌شود؛ ثالثاً: آیات ارشادی و اخلاقی به دلیل همراهی فلسفه احکامش با خود آیه و آیاتی که قصص انبیا و امت‌های گذشته را شرح می‌دهند نیز فاقد تأویل خواهند بود. چراکه همه این اقسام که گفته شد اولاً: از سنخ صفات یا افعال خداوندی به حساب نمی‌آیند و ثانیاً: مطابقی در حوادث روز قیامت نیز برای آنها نمی‌توان جست و این در حالی است که علامه با آوردن آیاتی از قرآن (اعراف / ۵۳؛ یونس / ۳۹؛ آل عمران / ۷) تأویل را بر تمامی آیات و سوره‌ها ساری و جاری دانسته بر عینی بودن مفهوم تأویل تأکید صریح داشته می‌گوید:

تأویل حقیقتی است واقعی که بیانات قرآنی چه احکامش، و چه مواعظش، و چه حکمت‌هایش مستند به آن است، چنین حقیقتی در باطن تمامی آیات قرآنی هست، چه محکمش و چه متشابهش. (همان: ۳ / ۷۶)

علامه در تبیین بیشتر دیدگاه خود آورده است:

توصیف آیات کتاب خدا به اینکه این کلام تأویل دارد، چون حکایت می‌کند از معانی خارجی، توصیف آیات نیست، بلکه توصیف متعلق آیات است، در انشائیات قرآن که

عمل مسلمین باشد و در اخباریاتش که معانی خارجی است، ثانیاً: گو اینکه تأویل مرجعی است که صاحب تأویل به آن بازگشت دارد اما بازگشت در اینجا به معنای خاصی است، و هر بازگشتی تأویل نیست. (همان: ۳ / ۳۷)

علامه با تحلیل واژه تأویل در آیات به نکاتی اشاره نموده که اختصاراً عبارتند از:

الف) تأویل داشتن آیات و برگشت معنای آنها به آیهای دیگر از نوع برگشت آیات متشابه به آیات محکم نیست؛
 ب) تمامی آیات قرآن دارای تأویل اند و این امر مختص آیات متشابه نیست؛
 پ) تأویل از امور خارجی و عینی است و از سنخ مفاهیمی که معنا و مدلول لفظی دارند، نیست.

علامه با این بیانات در پی اثبات عینی بودن و حقیقی بودن واژه تأویل در قرآن بوده و آن را مجزای از مفاهیم لفظی دانسته و چنان مقام بلندی برای آن متصور بوده که در چار دیواری شبکه الفاظ قرار نگیرد، و آوردن این تعالیم و وحیانی در قالب الفاظ و آیات توسط پروردگار عالم را من باب «چون که با کودک سر و کارت فتاد» است، درحقیقت این کار به دلیل قرابت الفاظ و کلام ملفوظ با ذهن بشر بوده تا با در نظر گرفتن ظرفیتها و خصوصیات مخاطب با زبانی که برای او قابل فهم باشد، سخن رانده باشد. علامه همچنین با اشاره به اختلاف نظر محققین امر در زمینه انحصار یا عدم انحصار کار تأویل به خدا و رسولش یا غیر ایشان معتقد است که چنانچه مشیت الهی بر آن قرار گیرد تا این علم را بر کسی بیخشد این کار را خواهد کرد و انحصاری بودن آن برای خدا و رسولش هیچ گاه با دسترسی انسانهای پاک سرشت و عالم بدان منافاتی ندارد.

۵. روش علامه در تبیین معنای تأویل

بررسی اقوال مفسران در معنای تأویل نهایتاً به دو رویکرد منتهی می شود؛ دسته‌ای در سنخ مفاهیم و دسته‌ای در سنخ اعیان قرار می گیرد. در اینجا سه قول اول تأویل را در شق اول و قول چهارم - که مشخصاً مربوط به ابن تیمه است - و نیز نظریه مختار علامه را در زمره شق دوم این رویکردها قرار می گیرد. بنابراین می توان ادعا کرد در طرح دیدگاه دوم، علامه طباطبایی در نقش مُبدع واقع نشده است بلکه با پذیرش نظریه ابن تیمه - حال اگر نگوئیم تماماً، حداقل در بخشی از آنکه راجع به عدم تخصیص تأویل به آیات متشابه و تعمیم آن به تمامی قرآن است و نیز آنجاکه تأویل را از سنخ مدلول لفظی دانسته و آن را از امور خارجی دانسته، مورد پذیرش علامه واقع می شود - درصدد رفع نواقص و تکمیل آن برآمده، تا آنجاکه

طبق نظر ایشان، تأویل نمایانگر حقیقت اصلی قرآن است به گونه‌ای که الفاظ موجود در قرآن، معبری است که ما را به حقایق ژرف قرآنی می‌رساند. حقایقی که به تعبیر علامه نقش روح را نسبت به جسد و مُمَثِّل را نسبت به مَثَل بازی می‌کنند.

بنابراین معارف دینی‌ای که در نتیجه ارتکازات عقلی از الفاظ ظاهری قرآن به دست می‌آید خود مرتبه‌ای نازلی است از حقیقت‌هایی متعالی که در عالم برین موجود است. در واقع علامه غرض از تأویل را جستجوی امری می‌داند که در زبان نیست، اما بر زبان ظهور می‌کند و این ظهور در قالب الفاظی است که با توجه به عدم گنجایش ظرف زبانی بشر به سوی او گسیل داشته شده و از همین الفاظ باید پلی ساخت تا ما را به متعلق اصلی و به نمایه ژرف و عینی آن الفاظ برساند و از این رو نه تنها راه را بر تأویل آیات و روایات باز می‌داند که معتقد است تک‌تک آنها می‌تواند دارای تأویل خاص به خود باشد. پس می‌توان گفت تأویل در کلام علامه شامل خصوصیات ذیل است:

۱. تأویل حقیقتی عینی است که تمامی احکام، تکالیف، مواعظ و حکمت‌های قرآن از آن نشئت می‌گیرد؛

۲. تأویل قرآن در پس الفاظ و معانی آن نهفته است و قرآن سوای از وجود لفظی و کتبی دارای وجود دیگری است و حقیقت واقعی قرآن را همچون روحی برای کالبد الفاظ دربرمی‌گیرد؛

۳. تأویل قرآن از سنخ حقایق ذهنی که در زمره مفاهیم قرار دارند، نیست بلکه از سنخ امور خارجی است، آن هم نه هر امر خارجی بلکه همچون نسبت مُمَثِّل به مَثَل و باطن به ظاهر است؛

۴. تأویل امری است عینی و حقیقتی است متعالی‌تر از شبکه الفاظ که خداوند متعال به جهت قرابت الفاظ و فهم کلام ملفوظ با ذهن بشر آن را به گونه‌ای ملفوظ نازل کرده است.

بنابراین روش علامه در تبیین معنای تأویل برپایه طرح اقوال و گزینه‌های موجود، سپس نقد و بررسی آنها به گونه‌ای مستدل، با نمایاندن موارد نقض آن اقوال و حذف گزینه‌های غلط به گزینه نهایی و معنای مختار خویش می‌رسد و چنین است که از بین چهار قول مرسوم مفسران در تبیین معنای تأویل، با رد اقوال یک تا سه، نهایتاً قول چهارم را درست‌تر یافته و با اختیار این قول و رفع نواقص آن تفسیر نوینی از این موضوع ترسیم نموده است که این نوع رویکرد می‌تواند ناشی از مشی استدلالی ایشان در به‌کارگیری اصول فلسفه در معرفت دینی باشد، چراکه علامه در *تفسیر المیزان* هر جا که بحث از عقلانیت و تدبر در قرآن پیش آمده، گریزی به مباحث تاریخی، فلسفی، روایی زده و همین رویکرد باعث

شده تا تفسیر *المیزان* به عنوان گران سنگ ترین و متقن ترین تفسیر قرآنی با خط و مشی فلسفی رویکردی نوین به مباحث قرآنی داشته باشد.

۶. جایگاه تأویل نزد قدمای تفکیک

از آنجاکه تفکر تفکیکی بر پایه مخالفت با تأویل در عرصه فهم متون دینی و قرآنی بنا شده، دور از ذهن نیست که نسل اول این مکتب نیز تمام همت خویش را در راه زدودن چهره دین از گرد تأویل به کار گرفته باشند. از آن جمله می توان به نظر مؤسس این مکتب، میرزا مهدی اصفهانی، اشاره کرد که ابداع نهضت ترجمه را سیاست خلفا برای مشغول داشتن عموم به علوم عقلی و دور نگهداشته شدن از درب خانه اهل بیت علیهم السلام می پندارد و همین هدف را عاملی در جهت تأویل متون دینی اسلامی با مقیاس علوم بشری یونانی دانست که از نظر ایشان

این عمل (حمل معانی بر اصطلاحات بشری و احاله کردن مردم در فهم کتاب و سنت به فیلسوفان) نقض کننده هدف بعثت و از بین برنده آثار نبوت و رسالت است. این پندار و تفکر، ظلمی زشت تر از مخالفت با ائمه علیهم السلام به وسیله شمشیر و سرنیزه است. (اصفهانی، ۱۳۸۹: ۳۲)

ایشان حمل ظواهر متون دینی بر معانی مصطلح فلسفی و عرفانی را مردود و به کارگیری ظواهر متون دینی به دور از هرگونه تفسیر و تأویلی را طریق صواب و اصلح می داند. شیخ مجتبی قزوینی این گونه می گوید:

تأویل ظواهر و نصوص، خلاف حکم عقل و ظلم بر صاحب شریعت است و درحقیقت، چنین کسی نسبت جهل و عجز از اظهار مقاصد به خدا و پیغمبر داده که نتوانسته اند حقایق و مطالبی را که دانستن آنها برای ارشاد خلق لازم است، با بیانی روشن و صریح ادا کنند و مردم را به ادای عبارت مبهمی که مناسبتی با مقصود ندارد و باید به سلیقه دیگران معنا و تأویل شود سرگردان و بلا تکلیف گذاشته اند. (قزوینی، ۱۳۸۷: ۴۸)

ایشان همچنین اختلاف خلق در مراتب عقل را معبری می داند تا هر کس با توجه به سطح درک خویش نصوص دینی را تأویل و مقاصد خویش را بر آن حمل کرده، باعث ایجاد اختلاف و تضارب آرا در فهم متون دینی شود. به گونه ای که حتی انجام تأویل توسط عقلای جامعه را هم مردود می داند؛ «تأویل آیات و روایات منصوصه یا ظاهری که نوع عقلای اهل زبان آن را می فهمند، اگرچه احتمال خلاف هم داده شود، باطل و خلاف وجدان و حکم عقل است. خصوص تأویل کلام متکلمی که در مقام بیان مراد و مقاصد خود باشد». (قزوینی، ۱۳۸۷: ۱۰۷)

قزوینی جایگزینی معانی تأویلی به جای نصوص دینی در جامعه را باعث رنگ باختن نص صریح دین در مقابل معانی تأویلی و استهزای آن دانسته است و از این رو مخالفت صریح خویش را در مورد تأویل متون دینی اعلام داشته است. البته دیگر بزرگان اهل تفکیک نیز همین مشی را در رد تأویل در پیش گرفته‌اند که ما جهت پرهیز از تطویل کلام از آوردن اقوال همه آنها معذوریم.

۷. رویکرد حکیمی به تأویل متون دینی

حکیمی با هدف تدوین پایه‌های مکتب تفکیک، اصول ده‌گانه‌ای برای این مکتب معرفی کرد که مهم‌ترین آن اصول استناد به ظواهر متون دینی و رد هرگونه تأویل است. این اصول عبارتند از:

۱. جدایی فلسفه، عرفان و دین از یکدیگر؛ ۲. برتری و اصالت شناخت دینی؛ ۳. استناد شناخت دینی به قرآن و حدیث؛ ۴. اتکا به ظاهر آیات و روایات؛ ۵. رد هرگونه تأویل؛ ۶. پرهیز از فهم عقلی یا عرفانی دین؛ ۷. خودکفایی معرفتی دین؛ ۸. تفکیک در تفسیر دین نسبت به فلسفه و عرفان؛ ۹. اتکای عقل به وحی؛ ۱۰. تقدم وحی بر عقل به خصوص در مواردی که اختلاف بین آنهاست. (حکیمی، ۱۳۸۰: ۲۱؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۹۶ - ۲۵۲)

حکیمی با طرح این اصول ده‌گانه در پی القای مفهوم جدیدی از عقل تحت‌عنوان «عقل خودبنیاد دینی» بود و در این مسیر، راه را بر هرگونه مداخله علوم عقلی در معارف دینی بر بسته و بدین صورت هرگونه تأویل در متون دینی را رد نموده و استناد به ظواهر آیات و روایات را اساس این تفکر قرار داد. گرچه نه خود حکیمی و نه سایر تفکیکیان در آثار خود، تفسیر روشن و معنای مشخصی از اصطلاح تأویل ارائه نداده‌اند، آنچه از کلمات ایشان می‌توان استنباط نمود این است که معمولاً واژه تأویل به معنای حمل لفظ بر معنایی که از ظاهر آن به دست نمی‌آید، به کار می‌رود و در نتیجه از مصادیق «تفسیر به رأی» و «تحریف معنوی» یا به اصطلاح خود استاد «برداشت‌های من عندی» و «دگروار معنی کردن» به شمار می‌آیند، به گونه‌ای که ایشان اقدام به تأویل را تلاش نحله‌های فکری برای در هم آمیختن روش‌های علمی و غیرعلمی با متن دین و دگرگون کردن ظواهر کتاب و سنت دانسته است. (همو، ۱۳۸۲ الف: ۱۸؛ همو، ۱۳۸۰: ۲۱)

حکیمی در بسیاری از آثار خویش کوشیده است تا گرد تأویل را از صورت متون دینی بزدايد و با غیرعلمی خواندن تأویل در پی اثبات مداخله فلسفه و نقش آن در به وجود آمدن تأویل متون دینی است. از نظر ایشان نه تنها در بین مسلمانان که در میان متفکران یهودی و مسیحی نیز تحت تأثیر فلاسفه و در

جهت تطبیق فلسفه و متون دینی، پای تأویل بدین وادی باز شده است. اما با توجه به دسترسی متفکران مسلمان به قرآن و روایات دست زدن به چنین کاری از طرف آنان را امری نکوهیده می‌داند و تأویل‌گریزی اهل تفکیک را بر وجه صواب دانسته و بر آن تأکید می‌کند.

حکیمی همچنین با اشاره به ذهنیت‌های شکل‌گرفته نزد اربابان فلسفه، عرفان و کلام و نقش آن در تبیین و ساخت معرفت دینی، این ذهنیت‌ها را برگرفته از مبانی غیراسلامی و پیشامدی طرح‌ریزی شده جهت ناسره شدن فهم دینی دانسته، بر لزوم پرهیز از آن تأکید داشته است.

... بسیاری از اهل این فنون، به‌جای اینکه با عینک قرآنی به آن مفاهیم و داده‌ها و اصطلاحات بنگرند، با عینک آنها به معارف قرآنی می‌نگرند - اگرچه به‌صورتی ناخودآگاه و با تصور اینکه به عین حقایق قرآنی رسیده‌اند و آنها را عرضه و مطرح می‌کنند - و اینجاست که آن حادثه سهمگین رخ می‌دهد و کار به «تأویل» و «تحریف معنوی» قرآن می‌کشد و تعبیر قرآنی به معانی و مقاصدی گرفته می‌شود غیر از واقعیت حقایق قرآنی. (همو و دیگران، ۱۳۸۷: ۲ / ۲۷۲ - ۲۷۱)

حکیمی در اینجا مثل ذهن انسان را به متون دینی همچون لوح سفیدی دانسته که مفروضات دینی باید آن را تصویر و رنگ ببخشند و نگاه از پشت عدسی معارف بشری به دین را به مثابه لوحی معیوب دانسته که علوم بشری بر آن خراش انداخته‌اند. از همین رو برای متزلزل کردن پایه‌های تأویل، مشارب فلسفه اسلامی اعم از مشایی، اشراقی و حکمت متعالیه را حاصل به‌کارگیری تأویل و در نتیجه امتزاج علوم بشری یونانی - فهلوی با متون دینی می‌داند، به‌گونه‌ای که حکمت متعالیه را به‌عنوان گران‌سنگ‌ترین میراث فلسفی و عرفانی اسلامی، حاصل امتزاج عناصر سبعة همچون، فلسفه مشایی، فلسفه اشراقی، فلسفه نوافلاطونی، فلسفه رواقی، فلسفه ایران باستان، مطالب و تحقیقات عرفا و متصوفه، کتاب و سنت و مآثورات اهل بیت علیهم‌السلام دانسته است. در نهایت ایشان طی بحثی نسبتاً مبسوط در باب شکل‌گیری جریان‌های فلسفی به‌عنوان نمادهای عقل‌ورزی در اندیشه بشر ضمن امتزاجی دانستن آنها به‌کاری‌گیری و حضور عنصر تأویل را در آنها را حتمی و ضروری و در پاورقی همان صفحه کاری غیرعلمی دانسته است:

در ساختن و عرضه یک مکتب فلسفی، اگر بنیان‌گذار آن مکتب نخواهد (یا نتواند) مکتبی کاملاً مستقل عرضه کند، و بالطبع به آراء دیگران نیز نظر داشته باشد، نه‌تنها به تأویل آیات و روایات بلکه به تأویل آراء فلسفی و عرفانی دیگران نیز نیازمند می‌گردد، چنان‌که در متون فلسفی به مواردی از این‌گونه نیز برمی‌خوریم. این‌گونه تأویل‌ها به‌هیچ‌روی نمی‌تواند جنبه علمی داشته باشد. (همو، ۱۳۸۲ الف: ۶۹)

آنچه در اینجا به صورتی عریان در کلام حکیمی آمده، ضدیت با فلسفه و نوعی از فلسفه‌گریزی در نزد ایشان است و گرنه خط بطلان کشیدن بر مساعی مشارب فلسفی همچون حکمت متعالیه آن‌هم به دلیل به‌کارگیری عنصر تأویل بی‌انصافی است در حق دستگاه عظیمی که در شکل‌گیری تفکر اسلامی حق زیادی بر گردن جامعه فکری مسلمانان دارد و اتفاقاً به‌زعم بسیاری از اندیشمندان نقطه‌قوت این دستگاه فلسفی و راز ماندگاری آن همین تلفیق و ترکیب مشارب فلسفی و عرفانی پیشینیان است، حال چگونه استاد این مشارب را غیرعلمی می‌خواند؟ دلیلی جز از سر معاضدت اهل تفکیک با فلسفه نمی‌توان برای آن جست.

حکیمی برخی احادیث پیامبر اسلام ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام را نمونه‌های اعلاّی مخالفت آنان با تأویل متون دینی پنداشته، می‌گوید:

چون قرآن کریم آمده است تا امت واحد بسازد: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً» و دین خدا را جهانی کند و بشریت را سراسر نجات دهد. باید همیشه در مسائل اصلی و مبانی اصولی، یک فهم واحد و مستند و قدر متیقن از قرآن وجود داشته باشد. (همو، ۱۳۸۹: ۱۹۹)

به نظر حکیمی آنچه در امر دین مورد وثوق می‌باشد، حجیت ظواهر و لزوم عمل بدان است و در این بین فهم و شناختی معتبر است که به دور از هرگونه تصورات و مفاهیم و اصطلاحات و پیش‌فرض‌ها و حدس‌های عصری و غیرعصری و تفاسیر و تأویلات، مبتنی بر ظواهر قرآنی باشد، به‌گونه‌ای که این طرز تلقی را حاصل نص صریح قرآن و سنت اهل بیت علیهم‌السلام دانسته است. از نظر ایشان تأویل هر کلامی به‌مثابه خالی کردن آن کلام از محتوا و معنای اصلی خود و به‌دنبال آن ریختن محتوا دیگر در آنست، اعم از اینکه آن محتوا فلسفی، عرفانی، کلامی یا تفسیری باشد. که این کار به‌خصوص با کلام وحی و حاملان آن امری مردود و موجب ابطال حجیت ظواهر است. البته استاد به‌کارگیری تأویل در مواردی جزئی و اندک، آن هم تحت شرایط ذیل جایز می‌داند:

۱. باید در آیات و اخبار دیگر تفحص و تأمل شود، شاید به‌وسیله آن آیات و اخبار، معنای این ظاهر برای ما مکشوف گردد و قابل فهم شود و نیازی به تأویل نیفتد؛
۲. باید تأویل به قدر ضرورت و منحصر به همان مورد باشد و از مورد لازم تجاوز نکند؛
۳. باید معنای تأویلی ما نامتناسب و نامتناسبات با فضای معارف قرآنی نباشد [به تعبیری اجتناب از مذاق‌های مختلف فلسفی و عرفانی در انواع مختلف آن مدنظر است]؛

۴. نباید با آیات و احادیث با ذهنیت پیش‌ساخته فلسفی یا عرفانی با نوعی دیگر از معرفت برخورد کنیم؛

۵. برهانی که می‌تواند در برابر ظاهر آیه یا حدیثی مقاومت کند و تأویل را لازم سازد، «برهان بدیهی» است، نه «برهان نظری»، (همو، ۱۳۸۲: پ: ۱۳۲ - ۱۳۱)

ضمن اینکه حکیمی آوردن برهان عقلی‌ای که یارای مقاومت در مقابل ظواهر آیات و احادیث را داشته باشد را آسان نمی‌داند و همین امر را باعث مدارای اهل فن با ظواهر و تأمل در به‌کارگیری تأویل دانسته است. تاجایی که طرح این شرایط از جانب حکیمی، محول کردن جواب مثبت به تأویل به اموری است که برآوردن آنها محال یا حداقل امری بعیدالوصول می‌نماید. «این است که تأویل به‌عنوان یک کار مجاز و متعارف، در نزد هیچ‌کس پذیرفته نیست. و ظواهر آیات و روایات هم در معارف و عقاید و هم در احکام و فقه حجت است، منتها بافهم اجتهادی و تحقیقی، نه تقلیدی و تأویلی». (همان: ۱۳۴)

بنابراین مهم‌ترین دلایل رد تأویل نزد حکیمی و اهل تفکیک را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

الف) تأویل سبب امتزاج راه‌های شناختی متون دینی و در نتیجه خدشه‌دار کردن خلوص نصوص دینی است؛

ب) استغنا و خودکفایی و غنای کامل معارف الهی و حیانی (قرآنی)؛

پ) محدودیت‌های عقل فلسفی (بشری) و در نتیجه ناتوانی آن از فهم حقایق کلام و حیانی؛

ت) منع ورود غیر معصوم به مقوله تأویل متون دینی، در روایات دینی.

۸. تلاش نافرجام حکیمی در تفکیکی دانستن علامه

حکیمی معمولاً در اکثر آثار خویش و در راستای تأیید نظریات خود، به سخنانی از عالمان دینی استناد می‌کند که بعضاً این استنادها خالی از دخل و تصرف و مصادره به مقصود خویش نیست. از آن جمله استناد به کلامی از علامه است در رد تأویل و اثبات حجیت ظواهر. لذا از آنجاکه اساس این نوشتار بر مقایسه آراء این دو حکیم مسلمان است، آوردن عین نوشتار استاد - با وجود غیر مرسوم بودن نقل قول طولانی - ضروری می‌نماید.

... قرآن کریم که مأخذ اساسی تفکر مذهبی اسلام است به ظواهر الفاظ خود در برابر شنوندگان خود حجیت و اعتبار داده و همان ظواهر آیات، بیان پیغمبر اکرم ﷺ را تالی بیان قرآن قرار می‌دهد و مانند آن حجت می‌سازد ... [در اینجا به آیه ۴۴ از سوره نحل، آیه ۲ از سوره جمعه و آیه ۲۱ از سوره احزاب، بر حجیت سخنان (احادیث) و امضای پیامبر اکرم ﷺ استدلال شده است] پُر روشن است که اگر گفتار و رفتار پیغمبر

اکرم علیه السلام و حتی سکوت و امضای آن حضرت برای ما، مانند قرآن حجت نبود آیات مذکوره مفهوم درستی نداشت، پس بیان پیغمبر اکرم علیه السلام برای کسانی که از آن حضرت می‌شنوند یا با نقل قابل‌اعتماد بیان می‌شود، حجت و لازم‌الاتباع است و همچنین با تواتر قطعی از آن حضرت رسیده که بیان اهل‌بیت علیهم السلام وی مانند بیان خودش است و به موجب این حدیث و احادیث نبوی قطعی دیگر، بیان اهل‌بیت علیهم السلام تالی بیان پیغمبر اکرم علیه السلام است و اهل‌بیت در اسلام سمت مرجعیت علمی داشته در بیان معارف و احکام اسلام هرگز خطا نمی‌کنند و بیان‌شان به طریق مشافهه یا نقل قابل‌اعتماد و حجت است. از این بیان روشن می‌شود که ظواهر دینی که در تفکر اسلامی مدرک و مأخذ می‌باشد، دوگونه‌اند: کتاب و سنت و مراد از کتاب ظواهر آیات کریمه قرآنی است و مراد از سنت حدیثی است که از پیغمبر اکرم علیه السلام و اهل‌بیت علیهم السلام رسیده باشد. (همان: ۱۳۶ - ۱۳۵)

این نوشتار به کتاب *شیعه در اسلام* برمی‌گردد که در آنجا علامه با استناد به قرآن کریم، سه راه ظواهر دینی، عقل و اخلاص را برای عنوان حجت دینی اسلامی در راه درک معارف دین عنوان نموده است. در مقام تبیین ظواهر دینی از کتاب قرآن و احادیث پیغمبر علیه السلام و ائمه علیهم السلام نام برده است و حتی حدیث صحابه را نیز چنانچه مخالف احادیث اهل‌بیت علیهم السلام نباشد، مورد قبول دانسته، اما هیچ‌گاه چنین نبوده که ایشان این احادیث یا حتی آیات قرآنی را صرفاً در همان ظواهر خلاصه کرده باشد و از بطن آن دم نزند تا که حاجت به تأویل نیفتد بلکه حتی به نظر نگارنده راه علامه در عکس آن چیزی که استاد پنداشته، در حرکت بوده است، مانند آنچه ایشان از باب ذوبطون بودن قرآن آورده است:

قرآن کریم با بیان لفظی خود مقاصد دینی را روشن می‌کند و دستوراتی در زمینه اعتقاد و عمل به مردم می‌دهد، ولی مقاصد قرآن تنها به این مرحله منحصر نیست بلکه در پناه همین الفاظ و در باطن همین مقاصد مرحله‌ای معنوی و مقاصد عمیق‌تر و وسیع‌تر قرار دارد که خواص با دل‌های پاک خود می‌توانند بفهمند. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۷۸)

بنابراین علامه ضمن پاسداشت جایگاه ظواهر آیات و روایات، نه‌تنها عدول از ظواهر قرآن و حدیث را مردود ندانسته، که بر عدول از ظواهر در پاره‌ای موارد پافشاری کرده و بر لزوم به‌کارگیری عنصر تأویل در امر دین صحه گذاشته است.

به نظر می‌رسد استاد حکیمی تأویل را به‌معنای استخراج معنا برخلاف ظاهر در نظر گرفته و آن را مصداقی از تحریف در کتاب و سنت قلمداد کرده است. این در حالی است که پیش‌تر گفتیم علامه این معنای از تأویل را به‌گونه‌ای مستدل رد کردند و اساساً تأویل را از سنخ مفاهیم خارج کرده و آن را در

زمره امور عینی قرار دادند، لذا با رویکرد علامه از سنخ آنچه حکیمی آورده قرار نگرفته و از موضوع خارج می‌شود و نمی‌تواند شاهی بر اثبات مدعای حکیمی باشد. بنابراین در بررسی و عرضه دیدگاه حکیمی بر دیدگاه طباطبایی در مورد تأویل، نهایت بینونت و افتراق دیده می‌شود و می‌توان گفت:

۱. در تقسیم دوگانه نظریات مطروحه در باب تأویل به دو «سنخ مفاهیم و مدالیل لفظی» و «سنخ اعیان خارجی» دیدگاه حکیمی از سنخ مفاهیم و دیدگاه علامه از سنخ اعیان به حساب می‌آید؛

۲. علامه معتقد است تأویل قرآن در پس الفاظ و معانی آن نهفته است و حقیقت واقعی قرآن را همچون روحی برای کالبد الفاظ و نسبت آن را همچون نسبت مُثَل به مَثَل می‌داند، اما حکیمی بطنی و واقعیتی ورای ظواهر نصوص قرآنی قائل نیست؛

۳. در حالی که حکیمی هرگونه راه را بر ورود عقل فلسفی و شهود عرفانی در فهم متون دینی بر بسته و آن را مصداق تأویل و تحریف دین می‌داند. علامه به کارگیری عنصر عقل را در فهم دین جایز و بلکه متناسب با نص صریح دین می‌داند و مشی عملی ایشان در *تفسیر المیزان* مؤید این مدعاست؛

۴. علامه تأویل را برای فهم حقایق قرآنی بر کل قرآن تسری داده و آن را مطابق نص صریح قرآن می‌داند، اما حکیمی در تلاش است تا با تأکید بر لزوم خالص‌مانی و حجیت ظواهر متون قرآنی دامن این متون را از هرگونه تأویل پیراسته کند.

۹. حکیمی و نقض گفتار خود در مقام عمل

پیش‌تر گفتیم حکیمی بر حجیت ظواهر و لزوم عمل بدان و دوری این متون از هرگونه مفاهیم، پیش‌فرض‌ها و حدس‌های عصری و غیرعصری و تفاسیر و تأویلات تأکید داشته آن را امری غیرعلمی و مردود می‌داند. ولی در مقام عمل می‌بینیم که گاهاً برخلاف آنچه بر خامه آورده عمل نموده و سعی بر بار نمودن معانی فراطاهری، عصری و حتی خارج از چارچوبه الفاظ موجود، داشته است.

در الحیاه با اشاره به آیات ۲۳ و ۲۴ سوره غافر^۱ طی بحث نسبتاً مفصلی در مورد طاغوت و طاغوتیان برخلاف آنچه در باب مذمت تأویل گفته، دست به تأویل زده و معنایی را بر آیه بار کرده که در هیچ‌یک از تفاسیر و ترجمه‌های دیگر علمای معروف نمی‌بینیم. ایشان می‌گوید:

۱. «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ؛ همانا موسی را با آیات و معجزات و حجت آشکار فرستادیم». (غافر / ۲۳) «إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَقَارُونَ فَقَالُوا سَاحِرٌ كَذَّابٌ؛ به‌سوی فرعون و هامان و قارون، آنها گفتند: او ساحر بسیار دروغگویی است». (غافر / ۲۴؛ ترجمه از الهی قمشه‌ای)

این آیه ما را به این امور رهنمونی می‌کند که قارون (طاغوت اقتصادی) و فرعون (طاغوت سیاسی) و هامان (طاغوت فرهنگی) همه از یک قماش‌اند. (حکیمی و دیگران، ۱۳۸۶: ۳ / ۳۴۲ - ۳۲۶)

کنکاش ما برای یافتن این تعابیر در تفاسیر قرآنی مهم راه به جایی نبرد و شاید تنها در تفسیر نمونه آن هم نه بدین صورت که حکیمی آورده‌اند بلکه با اصطلاحاتی شبیه به آن روبه‌رو هستیم که در آنجا نیز مؤلف کتاب دم از طاغوت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی نزده‌اند و صرفاً «فرعون» را سمبل طغیان و سرکشی «هامان» را مظهر شیطنت و «قارون» را مظهر ثروتمند یاغی و استثمارگر دانسته بلکه غایت نهایی حضرت موسی علیه السلام را ساخت جامعه‌ای براساس عدالت و داد از نظر سیاسی و فرهنگی و اقتصادی معرفی کرده است.

به این ترتیب موسی علیه السلام مأمور بود به ظلم حاکمان بیدادگر، شیطنت سیاست‌مداران خائن و تعدی ثروتمندان مستکبر پایان دهد و جامعه‌ای براساس عدالت و داد از نظر سیاسی و فرهنگی و اقتصادی بسازد، اما آنها که منافع نامشروعشان در خطر بود سخت به مقاومت برخاستند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۷۶ / ۲۰)

جالب‌تر اینکه در کتاب دیگر تحت عنوان **قرآن کریم و انقلاب** با نقل دوباره این دو آیه در ترجمه آنها چنین آورده است: «ما موسی را قاطعانه با آیات خویش و منطقی کوبنده و روشنگر به سوی فرعون و هامان و قارون (برای کوبیدن آنان) روانه کردیم...». و بدین صورت در پی استخراج معنای انقلاب از آن بوده می‌گوید:

انقلاب کامل آن است که در آن سه طاغوت سقوط کند: ۱. طاغوت سیاسی (فرعون) ۲. طاغوت فرهنگی (هامان) ۳. طاغوت اقتصادی (قارون). بدین سان قرآن کریم، الگوی یک انقلاب کامل را مطرح ساخته است. (حکیمی، ۱۳۸۲ ب: ۳۷۵ - ۳۷۴)

آنچه از این گفته‌ها به دست می‌آید تطبیق فرامین قرآنی با موضع سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی زمانه خویش و استخراج معانی‌ای منطبق با آن از دل قرآن و یا حتی احادیث و به‌نوعی عصری‌سازی معانی و تفاسیر آنهاست، چراکه ایشان در مورد احادیث نیز این موضع‌گیری را دارد که مثلاً با نقل حدیثی از امام محمدباقر علیه السلام آن را نمونه‌اعلای انقلاب اسلامی می‌داند:

ابطل ما کان فی الجاهلیه واستقبل الناس بالعدل...؛ پیامبر همه ستم‌روایی و حق‌کشی که در جاهلیت بود، نابود کرد و کار را با مردم با اجرای عدالت آغاز نمود... اگر انقلابی اسلامی است، این است و این، نه جز این، و نه جز این... (همان: ب: ۳۸۰)

در مورد این حدیث و چگونگی استخراج معنای انقلاب اسلامی از بطن آن و اینکه چه شواهدی باعث تفسیر آن بدین معنا شده بر ما پوشیده است، چراکه در التهذیب شیخ طوسی این حدیث برای معرفی سیره امام زمان علیه السلام در آخر زمان آمده و ابدأ این معنایی که حکیمی از آن استخراج کرده به ذهن نمی‌آید. لذا با توجه به مطالبی که آورده شد می‌توان روش و دیدگاه اهل تفکیک و به‌خصوص حکیمی را در قالب بندهای ذیل مورد نقد قرار داد.

الف) رویکرد حکیمی در مقام نظریه‌پردازی و گفتار با رویکرد ایشان در مقام عمل متفاوت است که این رویه حاکی از عدم التزام عملی ایشان به نظریه خویش در باب تأویل است؛

ب) رویه حکیمی در استخراج معانی و فهم آیات به‌گونه‌ای همسو با جهت‌گیری‌های سیاسی و شرایط زمانه و بیانگر نوعی عصری‌سازی متون دینی است طوری که با نقل یک آیه در دو اثر گاه از آن انقلابی‌گری را استخراج کرده‌اند گاه گونه‌های مختلف طاغوت را. تو چه بسا با تغییر شرایط زمانی سلطه رسانه بر جامعه، در آینده از آن آیه طاغوت رسانه‌ای یا انقلاب رسانه‌ای را هم می‌توان استخراج کرد؛

پ) مصادره کردن کلام معصوم برای توجیه و اثبات دیدگاه خویش. این در حالی است که گاهی معنای استخراجی ایشان از کلام معصومین علیهم السلام بلاوجه یا ظنی‌الوصول است تا معنایی قطعی و مستدل؛

ت) مخالفت ایشان با به‌کارگیری مبانی عقلی در تبیین نصوص دینی و امتزاجی دانستن مشارب فلسفی نشانگر نوعی از فلسفه‌گریزی در اندیشه حکیمی می‌تواند باشد؛

ث) گرچه حکیمی کوشیده تا با طرح شرایطی برای تأویل دیدگاه خویش را نسبت به گذشتگان مکتب تفکیک، اندکی تعدیل کند، اما ایشان انجام تأویل را به شرایطی بعیدالوصول محول کرده و عملاً دیدگاه ایشان نیز مؤید رد تأویل است.

نتیجه

از آنجاکه نوع بشر بر سر سفره زبان بنشسته و این زبان و مفاهیم آن در گذر زمان تکون و تکامل یافته، انسان‌ها از به‌کارگیری قابلیت‌های زبانی غافل نخواهند بود، از جمله این قابلیت‌ها، به‌کارگیری تأویل در فهم متون دینی است که در این نوشتار در مقایسه دو دیدگاه تعریف حکیمی از تأویل از سنخ مفاهیم و از نوع «معنای لفظ را برخلاف ظاهر آن حمل کردن» است. این در حالی است که تأویل نزد علامه از سنخ «عیان خارجی» است. بنابراین نهایت بینونت و افتراق، بین دیدگاه این دو حکم‌فرماست به‌خصوص اینکه حکیمی بر حجیت ظواهر و عدم تجویز تأویل تأکید می‌کند و علامه در پی تعمیم تأویل به کل قرآن

است. در بعد شیوه و روش نیز طباطبایی از طریق طرح دیدگاه‌ها و گزینه‌های مختلف مفسران و سپس حذف دیدگاه و گزینه‌های غلط در پی گزینش دیدگاه درست و البته ترمیم و تکمیل آنست و حکیمی سعی نموده تا از راه حمل پیش‌فرض‌های عصری خویش بر آیات و روایات و عصری‌سازی متون دینی به اثبات دیدگاه‌های خویش بپردازد. لذا با توجه به تأکید متن قرآن در تدبر در آیات و ذی‌بطون بودن کلام و حیانی هیچ فرقه و مکتبی‌گریزی از تأویل و تفسیر نداشته و برخلاف آنچه اهل تفکیک و حکیمی ادعا می‌کنند، خالص‌مانی نصوص دینی و فهم ژرف رازهای دین نه تنها به حفظ ظواهر الفاظ نیست که مستلزم به‌کارگیری تأویل است و به‌گزارف نخواهد بود که بگوییم طرح تفکیک و جداسازی ظواهر متون دینی برای پرهیز از امتزاج و تأویل آن متون در مقام یک ایده و رؤیای غیرعملی باز خواهد ماند و در مقام عمل چاره‌ای جز دست زدن به تأویل برای استخراج گوهر ناب و خالص کلام وحی و حاملان آن نخواهیم داشت.

منابع و مأخذ

۱. **قرآن کریم.**
۲. ابن تیمیه الحرانی، أحمد بن عبد الحلیم، ۱۴۱۶ ق، **مجموع الفتاوی**، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مدینه، مجمع الملک فهد.
۳. ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۳۹۰ ق، **معجم مقاییس اللغه**، به تحقیق، عبدالسلام محمد هارون، بی‌جا، دار الفکر.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر، چ سوم.
۵. اصفهانی، مهدی، ۱۳۸۹، **ابواب الهدی**، مقدمه، ترجمه و تحقیق: حسین مفید، تهران، منیر.
۶. جر، خلیل، ۱۳۶۵، **فرهنگ عربی - فارسی**، ترجمه کتاب المعجم العرب الحدیث ...، ترجمه حمد طیبیان، تهران، امیر کبیر.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، **تسنیم: تفسیر قرآن کریم**، قم، نشر اسراء.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ ق، **الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیه**، تحقیق: أحمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، چ چهارم.
۹. حریری، محمدی وسف، ۱۳۷۸، **فرهنگ اصطلاحات قرآن**، قم، هجرت.
۱۰. حکیمی، محمدرضا و دیگران، ۱۳۸۷، **ترجمه الحیاه**، ج ۷ - ۱، قم، انتشارات دلیل ما.

۱۱. حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۰، «عقل خودبنیاد دینی»، *مجله بازتاب اندیشه*، تهران، سازمان صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، ش ۲۱، ص ۷-۱۸.
۱۲. حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۲ الف، *مکتب تفکیک*، قم. دلیل ما.
۱۳. حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۲ ب، *پیام جاودانه: سخنی چند پیرامون قرآن کریم و آفاق آن مکتب تفکیک*، قم. دلیل ما.
۱۴. حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۲ پ، *اجتهاد و تقلید در فلسفه*، قم، دلیل ما.
۱۵. حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۳، *مقام عقل*، قم، دلیل ما.
۱۶. حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۹، *جامعه‌سازی قرآن: مقالات*، قم، دلیل ما.
۱۷. سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۱۶ ق، *الإتقان فی علوم القرآن*، لبنان، دارالفکر.
۱۸. صلواتی، عبدالله، ۱۳۹۰، *علاوه طباطبایی و تفسیر المیزان*، تهران، خانه کتاب.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۶، *قرآن در اسلام*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۷، *بررسی‌های اسلامی*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۸، *شیعه در اسلام*، قم، بوستان کتاب.
۲۳. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن بن علی بن حسن، ۱۳۶۵، *تهذیب الأحکام فی شرح المقنعه للشیخ المفید*، محقق و معلق: حسن خراسان، گردآورنده: علی آخوندی، مصحح: محمد آخوندی، تهران، دارالکتب العلمیه.
۲۴. قزوینی، شیخ مجتبی، ۱۳۸۷، *بیان الفرقان*، به اهتمام تقی افشاری، قزوین، نشر حدیث امروز.
۲۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *آشنایی با علوم اسلامی*، کلام - عرفان - حکمت عملی تهران، قم، صدرا.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الإسلامیه.