

تأملاتی در تأویل‌گریزی تفکیکیان

محمدحسن محمدی مظفر*

چکیده

مقاله‌ی حاضر در پی ارائه‌ی تأملاتی در یکی از مبانی فکری مکتب تفکیک، یعنی مبنای اتکا بر ظواهر و پرهیز از تأویل، است. مراد از تأویل در این‌جا برگرداندن لفظ از معنای ظاهر به معنایی است که لفظ در آن ظهور ندارد. تفکیکیان به شدت از این مبنا دم می‌زنند و غیرتفکیکیان (به‌ویژه فلاسفه و عرفا) را به عدم رعایت آن و ارتکاب تأویل و دورشدن از فهم ناب و خالص متون مقدس متهم می‌کنند. در این تأملات، نشان داده‌ایم که تأویل روشی است که در فهم متون از آن‌گریزی نیست و همه‌ی مکتب‌ها و فرقه‌ها در مواردی ناچار به کاربرد آن می‌شوند؛ و از جمله خود تفکیکیان که در آثارشان می‌توان ردپای فهم مشوب و آمیخته به پیش‌انگاشته‌ها و پیش‌فرض‌های مختلف را مشاهده کرد.

واژه‌های کلیدی: ۱. مکتب تفکیک، ۲. تأویل، ۳. ظاهرگرایی، ۴. فهم خالص.

۱. مقدمه

یکی از جریان‌های فکری که در قرن اخیر در حوزه‌های شیعی نام و آوازه پیدا کرده است «مکتب تفکیک» است. این عنوان نامی است که محمدرضا حکیمی برای این مکتب پیشنهاد کرده است و در سال ۱۳۷۱ با نگارش مقاله‌ای^۱ با همین عنوان، شهرت یافت. مقاله‌ی مذکور بعدها تفصیل یافت و به صورت کتابی^۲ منتشر شد.

حکیمی در تعریف مکتب تفکیک چنین می‌گوید: «مکتب تفکیک مکتب جداسازی سه راه و روش معرفت، و سه مکتب شناختی است در تاریخ شناخت‌ها و تأملات و تفکرات انسانی؛ یعنی راه و روش قرآن، و راه و روش فلسفه، و راه و روش عرفان» (ص: ۴۶-۴۷).

حکیمی سه تن را به عنوان «سه رکن بزرگ» (ص: ۱۹، ۲۴۲) این مکتب مطرح

می‌کند که عبارت‌اند از سید موسی زرابادی (م ۱۳۵۳ق)، میرزا مهدی اصفهانی (م ۱۳۶۵ق) و شیخ مجتبی قزوینی (م ۱۳۸۶ق). در این میان، به نظر می‌رسد که سهم میرزا مهدی اصفهانی در تأسیس و تدریس و ترویج و تألیف و شاگردپروری برای این مکتب، بیش از دیگران بوده است.^۳

برای مکتب تفکیک، اصولی بیان شده که عبارت‌اند 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 هر گونه تأویل؛ ۶. پرهیز از فهم عقلی یا عرفانی دین؛ ۷. خودکفایی معرفتی دین؛ ۸. تفکیک در تفسیر دین؛ ۹. تعاضد عقل و وحی؛ ۱۰. تقدم وحی بر عقل (۳۴، صص: ۲۳-۵۴؛ ۱۸، صص: ۲۵۲-۲۹۶؛ ۶، صص: ۴۰-۴۶).

حامیان این مکتب بر ضرورت تفکیک مبانی و حیانی از مبانی فلسفی و عرفانی تأکید دارند و خود را مخالف هر گونه تأویل قلمداد می‌کنند. یکی از مبانی فکری این مکتب تأکید بر تحفظ بر ظواهر کتاب و سنت و التزام به آن‌ها بدون هر گونه تأویل و توجیه است. از نظر اینان، «تفکیک» به معنای مرزبندی حقایق و عدم خلط و مزج جریان‌های فکری گوناگون است و «تأویل» مساوی است با تلفیق و ترکیب و تغییر و تحمیل و تحریف و التقاط و انحراف. ضدیت این مکتب با تأویل چنان است که در تعریف این مکتب، آن را به «ضد تأویل» تعریف کرده‌اند (۱۹، ص: ۳۸).

اینان به شدت مخالف هر گونه تأویل فلسفی و عرفانی در متون و حیانی‌اند. «هدف این مکتب ناب‌سازی شناخت‌های قرآنی و سره‌فهمی این شناخت‌ها و معارف است، به دور از تأویل و مزج با افکار و نحله‌ها، و برکنار از تفسیر به رأی و تطبیق، تا حقایق وحی و اصول علم صحیح مصون مانده و با داده‌های فکر انسانی و ذوق بشری در نیامیزد و مشوب نگردد» (۱۹، ص: ۴۷). «این مکتب به جز جداسازی سه جریان شناختی از یکدیگر، بعد دیگری نیز دارد و آن بیان معارف ناب و سره‌ی قرآنی است، بدون هیچ‌گونه امتزاجی و التقاطی و خلطی و تأویلی- از نوع تأویل‌هایی که می‌دانیم- و همین خود جوهر غایی این مکتب است» (۱۹، ص: ۱۵۹).

۲. تأویل چیست؟

تأویل از اصطلاحات قرآنی و حدیثی است که معانی متعددی برای آن ذکر شده و از منظرهای گوناگون ادبی، کلامی، فلسفی، عرفانی و رمزی مورد بحث قرار گرفته است. درباره‌ی معانی لغوی و اصطلاحی تأویل و کاربردهای قرآنی و روایی آن و فرق آن با تفسیر، در منابع و نوشته‌های مختلف بحث‌های زیادی صورت گرفته است.^۴

ابن تیمیه و شاگردش ابن‌قیم هر دو از تأویل سخن گفته‌اند. از نظر این دو، تأویل بر سه قسم است: ۱. تأویل در اصطلاح قرآن که همان حقیقت معنایی است که لفظ به آن تأویل برده می‌شود، یعنی همان حقیقت موجود در خارج؛ ۲. تأویل در اصطلاح سلف، که به معنای تفسیر و بیان است؛ ۳. تأویل در اصطلاح معتزله و جهمییه و متکلمان، که عبارت است از برگرداندن لفظ از ظاهرش و همین اصطلاح در عرف متأخران از اهل اصول و فقه شایع است (۲، ج: ۲، صص: ۱۰۸-۱۰۹؛ ۳، ص: ۲۱).

به نظر برخی از محققان، معنای اخیر در معجم‌های لغوی قدیمی، مانند تهذیب اللغه، مقابیس اللغه و صحاح اللغه یافت نمی‌شود، بلکه اصطلاحی است که متکلمان و اصولیان آن را وضع کرده‌اند. شاهد این مطلب آن است که «زبیدی در تاج العروس، این معنا را به ابن کمال، سبکی و ابن جوزی نسبت داده است که هیچ کدام از آن‌ها لغوی نبوده‌اند، بلکه یا فقیه بوده‌اند یا متکلم یا اصولی» (۳۱، ص: ۲۹).

مرحوم علامه طباطبایی این معنا را معنای شایع تأویل نزد متأخران می‌داند، همان‌طور که معنای دوم (یعنی تأویل به معنای تفسیر) معنای شایع تأویل نزد قدمای مفسران بوده است. به نظر علامه، شیوع این معنا به حدی است که لفظ تأویل در آن به حقیقت ثانیه تبدیل شده است پس از آن که در اصل لغت به معنای مطلق ارجاع بوده است (۳۲، ج: ۳، ص: ۴۴).

در آثار اصحاب تفکیک، چندان مطلبی درباره‌ی معنا و کاربردهای تأویل دیده نمی‌شود، ولی از بررسی مکتوبات آن‌ها معلوم می‌شود که مراد آن‌ها از تأویلی که به شدت با آن مخالفانند و از آن پرهیز می‌دهند، همان کاربرد و اصطلاح مشهور تأویل نزد متأخران است، یعنی برگرداندن لفظ از معنای ظاهر به معنای غیرظاهر. آنان معمولاً در این بحث بر حجیت ظواهر تأکید می‌کنند و تأویل را به دلیل این که معنایی بر خلاف ظاهر لفظ است محکوم می‌کنند.

۳. دیدگاه مکتب تفکیک در باره‌ی حجیت ظواهر و منع تأویل^۵

به نظر مؤسس این مکتب، میرزا مهدی اصفهانی، حمل ظواهر متون دینی بر معنای مصطلح فلسفی و عرفانی به خروج کلام خدا و رسول از طریقه‌ی عقلایی انجامد و این موجب نقض غرض بعثت و هدم آثار نبوت و رسالت است (۷، صص: ۴۳-۴۴). از نظر او، گشودن باب تأویل به هدم دین اسلام می‌انجامد «از این رو اخذ به همه‌ی ظواهر کتاب و سنت بدون هیچ‌گونه تأویل و توجیهی واجب است» (۳۴، ص: ۳۴۴ و ص: ۳۶۴ در نقلی از نسخه‌ی خطی تقریرات میرزا مهدی اصفهانی، ص: ۱۹۱).

به نظر میرزای اصفهانی از شخص عاقل فهیم در مقام اخبار و تعلیم، جز کلام ظاهر و صریح در مقصود صادر نمی‌شود، چه رسد به کسی که کلامش هدایت است و بنابراین احتمال اراده‌ی خلاف ظاهر و مجاز شمردن تأویل در کلام او مساوی است با اثبات جهالت و قصور و ابطال هدایتش... به نظر او، اگر ظاهر چنین کلامی با عقل و محکّمات کتاب و سنت مخالف نباشد، تسلیم در برابر آن و رد نکردن ظاهرش واجب است و تأویل جایز نیست و بلکه ردّ ظاهر آن عین تکذیب و کفر به خداوند است، همچنان که عمل به ظاهر آن و استشهاد به آن بدون موافقت با محکّمات اولیه گمراهی آشکار است (۸، صص: ۱-۲).

شیخ مجتبی قزوینی، یکی از استادان و ارکان این مکتب، می‌گوید: «تأویل ظواهر و نصوص، خلاف حکم عقل و ظلم بر صاحب شریعت است و در حقیقت، چنین کسی نسبت جهل و عجز از اظهار مقاصد به خدا و پیغمبر داده که نتوانسته‌اند 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 سلیقه‌ی دیگران معنا و تأویل شود سرگردان و بلا تکلیف گذاشته‌اند. به علاوه چون عقول مردم یکسان نیست، اگر بنا شود که هر کس خود را مجاز داند که کلمات را با مقاصد خود تأویل و تطبیق کند، اختلافی عظیم پیدا شود... و بالجمله شکی نیست که تأویل ظواهر و نصوص قرآن مجید و اخبار شریفه مخالف با حکم عقل و صریح آیات و روایات است» (۳۳، ص: ۴۸، نیز نک. صص: ۴۹۸-۴۹۹ و صص: ۵۹۴-۵۹۵). او همچنین بر این باور است که «تأویل آیات و روایات منصوصه یا ظاهری که نوع عقلای اهل زبان آن را می‌فهمند، 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» (۳۳، ص: ۱۰۷). به نظر او «تأویلات روایات و قرآن چنان در جامعه‌ی مسلمانان تأثیر کرده که اعتقاد به ظواهر، بلکه محکّمات آن‌ها از بین رفته، نعوذ بالله مورد مضحکه و استهزای جمع زیادی واقع گردیده است» (۳۳، صص: ۹۵۱-۹۵۲).

محمّد رضا حکیمی، سرشناس‌ترین شارح و مروج این مکتب، درباره‌ی «حجیت ظواهر در عقاید و احکام» می‌نویسد: «هر خردمند مطالعه کرده‌ای می‌داند که دین به ظواهر مدارک خود (آیه و روایات) قائم و حجت است، وگرنه چنانچه پای تأویل در همه جا به میان آید، هیچ چیز از دین - حتی عبادات - بر جای نمی‌ماند. حجیت ظاهر کلام امری است عقلایی و ده‌ها عالم اسلامی به آن تصریح کرده‌اند، حتی از فلاسفه، و مورد عمل عقلا بوده است در طول تاریخ، و عدول از آن خلاف حکم عقل است... و ظواهر آیات و روایات را حتی در عقاید حجت شمرده‌اند» (۲۰، ص: ۵۸).

حکیمی درباره‌ی اتکا به ظاهر آیات و روایات، چنین می‌گوید: «حجت بودن منظور و

مراد جدی گوینده یعنی مفهوم ظاهر کلام هر متکلم- بدون تأویل و تحریف- یک اصل عقلایی است که عدول از آن عدول از پیروی عقل است. شالوده‌ی زندگی بشر در سراسر شبانه‌روز و زندگی‌های عادی و در روابط بسیار گسترده‌ای که امروز پیدا شده است، و همچنین در تکامل فرهنگ‌ها و علوم و هنرها و فنون بر حجت بودن ظاهر کلام استوار است. خود اختراع رمزهای کلامی و خطوط رمزی در «علوم غریبه» یا «اسرار سیاسی و نظامی» و امثال آن دلیل دیگری است بر این که ظاهر کلام حجت است و هرچه از ظاهر کلام فهمیده شود ملاک شمرده می‌شود. از این‌رو اگر مطلبی رمزی باشد باید برای آن اختراع رمز کرد. در مورد معارف و احکام شرعی، «حجیت ظواهر» اهمیت فوق‌العاده‌ای پیدا می‌کند و هیچ‌جا نمی‌شود دست از ظاهر (یعنی طریق عقلایی که شرع نیز پیموده است و بر طبق آن سخن گفته است) برداشت، مگر ظاهری وجود داشته باشد که در برابر آن ظاهر، برهانی بدیهی پیدا شود، نه برهان نظری، که قابل مقابله با برهان نظری دیگری است» (۱۸، صص: ۲۶۲-۲۶۳).

حکیمی بر آن است که «چون قرآن کریم آمده است تا امت واحد بسازد 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، فهمی مبتنی بر موازین عقلایی تخاطب و متکی به بیان اهل قرآن و تفکیک‌یافته و سره‌گشته از همه‌ی اوهام و تصورات و مفاهیم و اصطلاحات و پیش‌فرض‌ها و حدس‌های عصری و غیرعصری و خیالات و تأویلات و از هر چیز دیگر که در ساحت فهم قرآنی جایی ندارد و نمی‌تواند داشت» (۱۳، ص: ۱۹۹).

به گفته‌ی او، مواردی که تأویل ظاهر در آن‌ها لازم است «بسیار اندک است و متوقف است بر این که برهانی بدیهی برخلاف معنی و مراد ظاهر آیه یا حدیثی پیدا شود؛ در این صورت، تأویل جایز- و گاه لازم- است»، البته با رعایت چند شرط ضروری (۱۰، صص: ۱۳۰-۱۳۳؛ ۱۲، ص: ۲۴۷؛ ۵، صص: ۱۹۰-۱۹۱). به نظر حکیمی، «خطاب‌های قرآنی و نفس تخاطب پیامبر اکرم (ص) و ائمه‌ی طاهرین (ع) با مردم و احادیثی مانند حدیث ثقلین حجیت ظواهر را اثبات می‌کنند. اگر ظواهر آیات و روایات حجت نباشد، راهی عقلایی برای استفاده از آن‌ها باقی نمی‌ماند. بنای عقلا نیز در همه‌ی تاریخ و در همه‌جای جهان بر عمل به ظاهر کلام و استناد به آن و حجت شمردن آن بوده است و هست. حجیت ظواهر در جای خود (علم اصول فقه) به اثبات رسیده است و نیازی به بحث ندارد، و همه‌ی عالم در عمل، با آن زندگی می‌کنند حتی مخالفان حجیت ظواهر همین روش عقلایی را به کار می‌برند، یعنی مقاصد خود را با الفاظ بیان می‌کنند و می‌دانند که همه‌ی آن مقاصد را از

همان ظواهر الفاظ آنان می‌فهمند. و این حجیت منحصر به آیات و اخبار فقهی و احکامی نیست، بلکه در آیات و اخبار عقاید و معارف نیز جاری است. اگر از ظواهر چشم ببوشیم، خود را از بسیاری از حقایق و علوم معارفی محروم کرده‌ایم» (۱۰، ص: ۱۲۹-۱۳۰).
 او نتیجه می‌گیرد که «به آسانی نمی‌توان در برابر ظواهر شرعی برهان عقلی پیدا کرد، برهانی که قدرت مقاومت در برابر ظاهر شرعی را تا آن حد داشته باشد که ما را ملزم کند تا از ظاهر شرعی آیه یا حدیث صرف نظر کنیم». بنابراین «تأویل به عنوان 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» (۱۹، ص: ۱۸، پاورقی).

از نظر حکیمی، تأویل به معنای برگشت دادن یک شیء (معنا، مفهوم، مراد) به چیز دیگر است و به عبارت دیگر، تأویل یعنی دگروار کردن معنا و مفهوم (همان). وی تأویل را از مصداق‌های تحریف می‌شمارد که در قرآن به شدت نکوهش شده است (۱۹، ص: ۷۹؛ ۱۷، ص: ۲۶۹). «تفکیک» نقطه‌ی مقابل «تأویل» است و «تأویل» مساوی است با «تلفیق» و «التقاط» و «تحریف» و «تفسیر به رأی». حکیمی می‌گوید: «تأویل هر کلام خالی کردن آن کلام است از محتوا و معنای اصلی خود و ریختن محتوا و معنایی دیگر در آن، چه محتوای فلسفی، چه عرفانی، چه کلامی، چه تفسیری و... و این کار با کلام هیچ‌کس جایز نیست، چه رسد به کلام وحی و حاملان آن، و اصولاً تأویل ابطال حجیت ظواهر است که اساس تفهیم و تفاهم بشری و ملاک فهم وحی الهی است» (۱۲، ص: ۱۲۸، پاورقی).

حکیمی می‌گوید: «تأویل یک رأی یا یک آیه یا یک حدیث دگروارسازی آن‌هاست و محتوای آن‌ها را فروهستن و محتوایی از خود بر آن‌ها تحمیل کردن. و این‌همه احادیث مؤکد که در منع تأویل آمده است از همین جاست، بلکه تأویل را می‌توان از مصداق‌های تحریف نیز دانست که قرآن کریم به سختی آن را نکوهیده است». نیز می‌گوید: «تأویل به جای صاحب سخن، سخن گفتن است و نفس او را شهید کردن، و سخن در دهان او گذاشتن و عقلیت او را در عقلیت خویش منسوخ ساختن و حق اظهار رأی را از او سلب کردن. در واقع، ما با تأویل کردن سخن هر گوینده، استقلال اندیشه و خاصیت تفکر را از او می‌گیریم، بلکه صلاحیت تفکر و تعقل را از او سلب می‌کنیم و به جای او می‌اندیشیم و اندیشه‌ی خویش را به دهان او می‌دهیم و از بیان او استخراج می‌کنیم. در صورت جواز تأویل و عمل به آن، برای هیچ متفکری و هیچ مکتبی وجه امتیازی باقی نخواهد ماند». وی احادیث منع تأویل را ناظر به همین معنا می‌داند (۱۹، ص: ۷۹-۸۰، ۱۸، ص: ۲۶۶-۲۶۷).
 حکیمی می‌گوید: «فقط و فقط کتاب خدا خالص و به دور از هر گونه سایش و فرسایش و تأویل و تبدیل و توجیه و تطبیق و تحریف و تغییر و تفسیر به آرا و اقوال. این‌همه تأکید

که در احادیث بر منع از تأویل قرآن و تفسیر به رأی رسیده است، برای سود و سعادت خود انسان است. چون شما در مقام تأویل و تفسیر به رأی از علم خود استفاده می‌کنید نه از علم قرآن؛ و این علم در برابر کتاب و تعلیم معصوم، علم نیست» (۱۸، ص: ۱۸۱).

حکیمی مدعی است که «توده‌های متدین به سائقه‌ی درک ایمانی و تلقی فطری خویش، تفکیکی هستند، و اگر کسی در ذهنشان تصرف نکند، همان را معتقدند که اصحاب مکتب تفکیک می‌گویند؛ یعنی معارف و اعتقادات خالص را در بیانات دینی قرآن و حدیثی می‌جویند و به همان عقیده دارند، و اگر ترجمه‌ای فارسی از قرآن در دست داشته باشند، به هر چه در آن بخوانند ایمان دارند، بدون این که ذهنشان به سوی موضوعات تأویلی بلغزد» (۱۹، ص: ۱۷۸).

به گفته‌ی حکیمی، «تأویل حرکتی غیر علمی است. این مشکل ویژه‌ی تاریخ تفکرات و معارف و اعتقادات اسلامی نیست؛ در یهودیت و مسیحیت نیز کسانی یافت شدند که زیر تأثیر فلاسفه و عرفای روزگار خویش و پیش از آن قرار گرفتند و مطالب تورات و انجیل را تأویل کردند» (۱۸، ص: ۳۳۰). «تأویلات (بر مبنای هر علمی و اصطلاحی) فرسنگ‌ها فرسنگ انسان را از خود حقایق عالی‌ه‌ی قرآن و تعالیم الاهی‌ه‌ی وحیانی دور می‌کند و منع شدیدی که در اخبار، به‌ویژه احادیث نبوی، بر منع تأویل شده‌است از همین جاست» (۱۲، ص: ۳۰۸).

البته حکیمی مدعی است که مکتب تفکیک با تأویلات فلسفی و عرفانی و عصری مخالف است، نه با تأویلات اسنادی و ادبی. به گفته‌ی حکیمی: «تعبیر «ردّ هر گونه تأویل» در مورد مکتب تفکیک، شامل مسامحه است، زیرا ما اگر تأویلی در مورد ظاهری لازم آید - به لزوم عقلی و نقلی - یا مطلق تأویل‌های اسنادی و ادبی (مثل «جاء ربّک»، فجر/۲۲) را می‌پذیریم؛ زیرا این گونه تأویل‌ها در واقع، از نوع تأویل‌های فلسفی یا عرفانی یا عصری که بنیاد مرادات قرآنی را دگرگون می‌سازد نیست و منطبق با موازین خاص خود است و معقول است و بلکه جزء موازین دستوری و بیانی است؛ یعنی این گونه تأویل‌ها را در واقع، مقتضای ظاهر و اعتبار آن را مقتضای حجیت ظواهر می‌دانند» (۱۲، ص: ۲۶۷).

۴. تأملات

در ابتدا باید بگوییم که مکتب تفکیک دعاوی زیادی دارد و در دهه‌های اخیر، با انتشار آثار متعدد (و به‌ویژه کتاب‌های استاد محمدرضا حکیمی) دیدگاه‌های آن بیشتر آشکار شده و در معرض مطالعه و بررسی قرار گرفته است. به همین جهت، آثاری نیز در نقد و بررسی دیدگاه‌های این مکتب نگارش یافته است. بنابراین در نقد و بررسی این مکتب، می‌توان به

آثار مذکور مراجعه کرد. ما در این جا به نقد و بررسی دیدگاه این مکتب در خصوص منع از تأویل می‌پردازیم. در نقد این ادعا نکاتی را باید یادآور شد.^۶

۴.۱. ارتکاب تأویل از سوی اصحاب مکتب تفکیک

به‌رغم این که طرفداران تفکیک از ردّ هر گونه تأویل دم می‌زنند، در عمل، خود گرفتار تأویل‌های زیادی در متون دینی شده‌اند. «بیشترین تأویل متون دینی به وسیله‌ی نسل دوم مکتب تفکیک صورت گرفته است که نمونه‌ی آن را در کتاب *الحیاه* می‌توان دید. این کتاب در بردارنده‌ی حجم گسترده‌ای از تأویل سیاسی-اقتصادی آیات و روایات است» (ص: ۱۵). می‌توان گفت که یکی از دلایل این حجم از تأویلات، پیش‌فرض و تلقی مؤلفان از ماهیت اسلام است. به گفته‌ی مؤلفان *الحیاه*، «اسلام ماهیتاً انقلابی است، پس نمی‌توان بدون داشتن تفکر انقلابی و تشخیص انقلابی و عملکرد انقلابی و برخورد انقلابی با مسائل و اشخاص، جامعه‌ای اسلامی ساخت و حضور راستین اسلام را در زندگی‌ها تضمین کرد و امیدها را از ناامیدگشتن برکنار داشت و حیات قرآنی را برای توده‌ها به ارمان آورد» (ص: ۲۵، ج: ۲، ص: ۵۸۸، پاورقی).

به گفته‌ی مؤلفان *الحیاه* «همه‌ی آنچه در این کتاب در خلال ابواب و فصول آن آمده، دیدگاه علمی اسلام درباره‌ی انسان و هستی را ترسیم می‌کند» (ص: ۲۱، ص: ۲۰۶). مؤلفان در جای دیگری می‌گویند: «برای هیچ‌کس جایز نیست که قرآن را برای مقصدی فلسفی یا غیر آن تأویل کند و آیات آسمانی را به رأی خود تفسیر کند و برای تأیید اصطلاحی فلسفی یا نظریه‌ای عرفانی و یا دیدگاهی مشابه آن‌ها، از آیات متشابه آن پیروی کند» (ص: ۱۸۱). بنابراین مطابق تصریحات خود اینان، قرآن را نباید برای مقاصد فلسفی و عرفانی و غیر آنها تأویل و تفسیر کرد. این «غیر» شامل مقاصد سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، عصری و... می‌شود. حال ببینیم که آیا تفکیکیان خود توانسته‌اند به این اصل پایبند بمانند.

مؤلفان *الحیاه* در فصل هفتم از باب یازدهم، درباره‌ی «طاغوت اقتصادی و اقتصاد طاغوتی» بحث کرده‌اند و به آیاتی از قرآن در این باره استناد کرده‌اند؛ (ص: ۲۵، ج: ۳، صص: ۳۲۶-۳۶۷). از جمله آیات ۷۶-۸۱ سوره‌ی قصص، که به قصه‌ی قارون مربوط می‌شود. ایشان ذیل هر آیه، نکاتی را چونان مدلول این آیات آورده‌اند که بعید است مخاطب خالی الذهن و بدون پیش‌فرض و بی‌اطلاع از اوضاع سیاسی و اقتصادی زمان نگارش این کتاب، آن‌ها را از این آیات استنباط کند.

همچنین «قارون» و «فرعون» و «هامان» را به ترتیب بر «طاغوت اقتصادی» و «طاغوت سیاسی» و «طاغوت فرهنگی» انطباق داده‌اند (ص: ۲۵، ج: ۳، ص: ۳۴۰)^۷ که با فرض صحت دو مورد نخست، معلوم نیست که «هامان» چگونه «طاغوت فرهنگی» شده و چه

شاهدی از قرآن یا حدیث بر این برداشت دلالت می‌کند. آیا این گونه تطبیق‌ها خود نوعی تأویل نیست، البته از نوع غیر فلسفی و غیر عرفانی‌اش؟

مؤلفان چند بار گفته‌اند که حضرت موسی(ع) به سوی دو طاغوت سیاسی و اقتصادی، یعنی فرعون و قارون، ارسال شد(۲۲، ص: ۴۴۴، پاورقی؛ ۲۳، ص: ۲۳، ۷۳، ۲۵۱-۲۵۲، ۲۶۲؛ ۲۴، ص: ۴۱۷). در حالی که در قرآن، از ارسال حضرت موسی(ع) به سوی فرعون و قارون سخن رفته است و تفسیر و تأویل این دو به طاغوت سیاسی و طاغوت اقتصادی، متأثر از فضا و پیش‌فرض‌هایی است که مؤلفان داشته‌اند، یعنی اوضاع زمانی و مکانی مؤلفان موجب چنین برداشت و تطبیقی شده و مثلاً اگر تفسیرهای صد سال پیش از این را ببینیم، در آن‌ها سخنی از طاغوت سیاسی و اقتصادی نیست. این نوع برداشت و تطبیق را می‌توان از نوع تأویل برای مقاصد سیاسی و اقتصادی دانست، که بنا به گفته‌ی مؤلفان، چنین تأویلاتی جایز نیست و نمی‌توان قرآن را برای چنین مقاصدی تأویل کرد.

۴.۴. راهبایی پیش‌فرض‌های عصری و تفکیکی در ترجمه‌ی آیات و روایات

تأثر مؤلفان از فضا و اوضاع و احوال زمانه چنان است که خود را در ترجمه‌ی آیات قرآن نیز نشان داده است؛ مثلاً در ترجمه‌ی آیات ۲۳-۲۴ سوره‌ی غافر آورده‌اند: «ما موسی را با آیات خویش و حجت روشن فرستادیم بر سر فرعون و هامان و قارون»(۲۵، ج: ۲، ص: ۶۶۱، پاورقی؛ ۲۵، ج: ۳، ص: ۱۴۳، ۳۲۶، ۳۵۳؛ ۲۷، ص: ۲۲۷). روشن است که قرار گرفتن در فضای انقلاب و اقدامات قاطع و کوبنده و انقلابی باعث شده که «الی» در این آیه به «بر سر» ترجمه شود،^۸ در حالی که در شرایط عادی و غیر متأثر از انقلاب و اقدامات انقلابی، «الی» را «به سوی» ترجمه کرده‌اند.

این وضعیت در کتابی دیگر حادث‌تر شده و موجب افزودن قیودی بیشتر (که در اصل آیه وجود ندارد) و انقلابی و خشن‌تر شدن ترجمه شده است. به ترجمه‌ی همین آیه در کتاب پیام جاودانه توجه کنید: «ما موسی را (قاطعانه) با آیات خویش، و منطقی کوبنده و روشن‌گر، به سوی فرعون و هامان و قارون (برای کوبیدن آنان) روانه کردیم»(۱۲، ص: ۳۷۴؛ نیز نک. ۱۵، ص: ۱۶۸).

در این ترجمه، «الی» به معنای اصلی‌اش یعنی «به سوی» ترجمه شده، ولی برای نشان دادن قهر و خشم و انعطاف‌ناپذیری انقلابی، قیدهای «قاطعانه»، «کوبنده» و «برای کوبیدن آنان» چاشنی ترجمه شده است؛ در حالی که با خواندن اصل آیه چنین خشونت‌ی احساس نمی‌شود. «سُلْطَانٍ مُّبِينٍ» در ترجمه‌ی نخست، به «حجت روشن» ترجمه شده، ولی در این جا به «منطقی کوبنده و روشن‌گر» ترجمه شده است. این در حالی است که شواهد قرآنی بر خلاف چنین رویه‌ی خشن و قهرآمیزی است. به عنوان نمونه، در آیه‌ی ۴۴

سوره‌ی طه، موسی و هارون (ع) مأمور می‌شوند که به سوی فرعون رفته و به نرمی با او گفت و گو کنند، نه با خشم و قهر (نیز قس. نازعات: ۱۸-۱۹).

در ذیل، ترجمه‌ی مذکور چنین توضیح داده شده است: «در این آیات، یک انقلاب اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی کامل مطرح گشته است، زیرا انقلاب کامل آن است که در آن، سه طاغوت سقوط کند: ۱. طاغوت سیاسی (فرعون)؛ ۲. طاغوت فرهنگی (هامان)؛ ۳. طاغوت اقتصادی (قارون). بدین‌سان قرآن کریم الگوی یک انقلاب کامل را مطرح ساخته است. چون جامعه‌ها هنگامی دست به انقلاب می‌زنند که زیر بار سنگین ستم خرد شده باشند و برای تعمیق ستم و فراگیر ساختن آن (استبداد و استعمار) باید سه طاغوت پدید آیند و متحد گردند. و انقلاب واقعی آن است که این سه طاغوت را از میان بردارد. از این آیات الهی و تعلیمی حیاتی و بسیار بیدارکننده که در آن‌ها آمده است، می‌توان «انقلاب» را از «شبه انقلاب» و «غیر انقلاب» بخوبی تمیز داد»^۱ (۱۲، صص: ۳۷۴-۳۷۵).

پیش از این، درباره‌ی این سه «طاغوت» و چگونگی برداشت آن‌ها از این آیه سخن گفتیم و چنین برداشتی را متأثر از فضای نگارش کتاب دانستیم. سه نوع کردن طاغوت نیز ناشی از آن است که در آیه سه نام آمده است. حال اگر فرض کنیم که در آینده گونه‌های جدیدی از طاغوت سر بر آورند (مثلاً طاغوت رسانه‌ای و دیجیتالی و اینترنتی)، چگونه می‌توان آن‌ها را از قرآن استخراج کرد؟ آیا ناچار نخواهیم بود که به دنبال آیه‌ای بگردیم که از چهار تن یا بیشتر نام برده باشد؟ جالب است که مؤلفان در جایی دیگر، از پنج نوع «طاغوتیگری» نام برده‌اند و علاوه بر سه نوع بالا، به «طاغوتیگری اخلاقی و اجتماعی» نیز اشاره کرده‌اند (۲۵، ج: ۳، صص: ۳۶۱-۳۶۲).

همچنین در کتاب مذکور، «ادْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ» (طه/ ۲۴، نازعات/ ۱۷) چنین ترجمه شده است: «برو به سوی فرعون و او را که طاغوت شده است بشکن» (۱۲، ص: ۳۷۴؛ قس. ۲۵، ج: ۲، ص: ۱۷۹). می‌بینیم که این ترجمه نیز از فضای انقلابی رنگ گرفته و موسی برای «شکستن» فرعون روانه شده است، در حالی که در اصل این آیه، حرفی از «شکستن» و «بشکن» نیست.

نمونه‌ای دیگر از ترجمه‌ی عصری و متأثر از فضای زمانه، ترجمه‌ی آیه‌ی نخست سوره‌ی قلم است: «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ»؛ «سوگند به خامه‌های متعهد، سوگند به نوشته‌های رسالت‌گزار، سوگند به کتاب‌های فریادگر». روحیه و جوّ انقلابی باعث شده که در این ترجمه، قیودی (متعهد، رسالت‌گزار) افزوده شود که به ظاهر در اصل آیه وجود ندارد؛ و بلکه در این‌جا سوگندِ سومی نیز به دو سوگند مذکور در آیه افزوده شده است: «سوگند به کتاب‌های فریادگر». اگر قصد مترجم صرفاً توضیح و باصطلاح «عطف تفسیری»

است، باید آن را در میان کمانک بیاورد.

چنان که می‌دانیم قرآن (حجرات/۱) مؤمنان را از این که بر خدا و پیامبر او پیشی بگیرند، نهی کرده است.^{۱۰} بنابراین هرچند تعهد و خشم و قهر انقلابی ما مقدس هم که باشد، نباید موجب پیشی گرفتن از خدا و پیامبر او شود و به کلام خدا چیزی افزوده شود که در اصل از آن نیست.

نمونه دیگری از ترجمه‌ی عصری در جلد هشتم *الحیاه* در فصلی که به نام «تحدید نسل (تنظیم خانواده)» معنون شده، رخ داده است. در این جا ضمن توضیحی چنین آمده است: «آیه «رَزَقْنَهُنَّ وَكِسُوْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ» (بقره/۲۳۳) به احتمال، کنترل خانواده را می‌رساند، زیرا کثرت اولاد، رزق و کسوت متعارف را برای آنان اغلب ناممکن می‌سازد. بنابراین تأمین خانواده در حد رفاه، از دلایل قطعی تحدید نسل است» (۲۷، صص: ۴۳۳-۴۳۴).

باید گفت چنین برداشتی متأثر از وضعیت زمانه و تأکیدی است که هم‌اکنون بر تنظیم خانواده و کم کردن تعداد فرزندان و فاصله‌گذاری میان آن‌ها می‌شود، ولی معلوم نیست که در زمان نزول این آیه و یا در نسل‌ها و قرن‌های گذشته، چنین معنایی از آن مراد می‌شده است. این نشانه‌ی دیگری است از تأثیر اوضاع و احوال زمانه در برداشت از آیات و فقدان فهمی سره و خالص از آن‌ها. آیا اگر در زمان‌های آینده جامعه اسلامی نیازمند تکثیر نسل و افزایش تعداد فرزندان شد، باز هم می‌توان چنان فهمی از این آیه داشت؟

نمونه‌ی دیگری از ترجمه‌ی آمیخته به معتقدات و پیش‌فرض‌ها، در ترجمه‌ی آیه‌ی ۱۶۴ آل عمران ظهور کرده است. در ترجمه‌ی قسمت اخیر این آیه «وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ»، چنین آمده است: «در حالی که همه‌ی مردمان از آن پیش (از اهل هر دین و نحله‌ی فلسفی و عرفانی و سلوکی و در هر جای گیتی) در گمراهی‌ای روشن و آشکار غرق بودند» (۳۰، ص: ۲۶).

آشنایان با ادب عربی می‌دانند که ضمائر جمع در این آیه همگی به «مؤمنین» که در ابتدای آیه ذکر شد، برمی‌گردند. بنابراین ضمیر جمع در «کانوا» به «مؤمنین» برمی‌گردد یعنی «هرچند که آنان (= مؤمنین) پیش از این در گمراهی آشکار بودند». ولی در ترجمه‌ی مذکور، ضمیر جمع در «کانوا» به «همه‌ی مردمان» معنا شده تا توضیحی که در داخل پرانتز به منظور تأییدی بر نظریه‌ی تفکیک آورده شده، موّجه باشد.

این نمونه‌ی دیگری است از دخالت پیش‌فرض‌های اعتقادی و فکری در ترجمه‌ی آیات قرآن؛ درحالی که تأکیدهای مکرر اصحاب تفکیک بر فهم ناب و خالص قرآنی مستلزم آن است که پیش‌فرض‌های تفکیکی نیز در فهم آیات دخالت نکنند و آیات قرآن تأویل و تفسیر

به رأی (در این جا آرای تفکیکیان) نشوند. «حقیقت آن است که اصحاب تفکیک نیز مانند دیگر مفسران، تنها برداشت‌های خود را می‌گویند و دعوی خود را به نام قرآن و اسلام بیان می‌کنند، نه حقیقت اسلام را» (۶، ص: ۱۸۲).

برای «تحمیل»، شاخصه‌هایی برشمرده‌اند از جمله: ۱. باور به یک مبنا و پافشاری بر آن؛ ۲. مسلح کردن ذهن به آن هنگام مراجعه به متن؛ ۳. تلاش برای هم‌سو کردن متن با آن (۳۶، ص: ۹۹). در نمونه‌های ذکر شده از برداشت‌های تفکیکیان، می‌توانیم این شاخصه‌ها را مشاهده کنیم. بنابراین نمونه‌های مذکور مصادیق «تحمیل» و تفسیر به رأی‌اند، هر چند که با انگیزه‌ی مثبت و خدمت به دین انجام یافته‌اند.

البته به نظر آقای حکیمی، تأویل مورد نقد، تأویل آیات و اخبار اعتقادی^{۱۱} است (مانند تأویل آیات ۹۱-۹۴ سوره‌ی طه نزد ابن‌عربی)، نه تأویل ادبی (مانند تأویل لغوی در آیه‌ی ۵ طه: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى») (۳۰، صص: ۷۴-۷۵؛ ۱۶، صص: ۲۳۶-۲۳۸). ولی باید گفت که از قضا آیات ۹۱-۹۴ سوره‌ی طه مربوط به قضیه‌ای تاریخی است و اصطلاحاً از آیات اعتقادی نیست، ولی آیه‌ی «استوا بر عرش» از جمله آیات اعتقادی و مربوط به صفات خبری خداوند است و اهل سنت و به‌ویژه اصحاب حدیث و سلفیان درباره‌ی این آیه بسیار بحث کرده‌اند و بلکه کتاب‌های مستقل نگاشته‌اند.

شاید همین دشواری‌ها سبب شده که مدعیان تفکیک نیز در امکان فهم خالص تردید روا دارند. حکیمی می‌گوید: «هدف از سره‌فهمی و خالص‌یابی معارف در درجه‌ی اول، پرهیز از التقاط ویرانگر شالوده‌ی معارف است، نه این‌که هر پژوهشگر خالص‌نگر همه‌چیز را چنان‌که باید و شاید، معصومانه و صد در صد مطابق نفس الامر درک می‌کند» (۱۱، صص: ۳۱۰-۳۱۱).

نمونه‌های ذکر شده از فهم آیات، مؤید درستی این اظهارنظر است و می‌رساند که حتی خود اصحاب تفکیک نیز به رغم تأکیدهای بسیاری که بر خالص‌فهمی قرآن دارند، عملاً نتوانسته‌اند از دخالت پیش‌فرض‌های اعتقادی و سیاسی و اقتصادی و عصری خود در فهم آیات جلوگیری کنند. به نظر می‌رسد که ایده‌ی تفکیک و خالص‌فهمی به رغم این‌که ایده و آرمانی والا است، در عمل، چندان دست‌یاب نیست و در عالم واقع و خارج، کم‌تر یافت می‌شود و بیشتر به آرمان و رؤیا شبیه است.

۴.۳. ادعای ظهور داشتن و نص بودن روایات در مدعیات تفکیکیان

یکی از اشکال‌های وارد بر تفکیکیان، ادعای ظهور داشتن و نص بودن برخی روایات در دیدگاه‌های آنان است. «بزرگان تفکیک معمولاً پس از نقل روایات ظنی السند و الدلاله می‌گویند: این روایت صریح و نص در اعتقاد ماست و هر کس خلاف آن بگوید بر خلاف

معصومین سخن گفته است» (۳۷، صص: ۱۰۵ و ۳۰۹).

نمونه‌ای از این دست دعاوی، ادعای آقای حکیمی درباره‌ی «انقلاب» و تداوم آن است. ایشان در آثار خود، حدیثی را از امام صادق (ع) با آب و تاب بسیار نقل کرده است (۱۲، ص: ۳۷۵؛ ۱۳، ص: ۱۰۷؛ ۱۶، ص: ۱۵۷؛ ۱۱، ص: ۱۹، پاورقی). در این حدیث، واژه‌ی «فتنه» به کار رفته است: «تمنّوا الفتنه ففیها هلاک الجبابره و طهاره الأرض من الفسقه». ترجمه‌ی ایشان از این حدیث چنین است: «در آرزوی انقلاب باشید، زیرا در انقلاب است که جباران (سیاسی و اقتصادی) نابود می‌شوند و زمین از لوث وجود فاسقان (انواع متجاوزان به حقوق جامعه و مردم و شکنندگان حرمت ارزش‌ها)^{۱۲} پاک می‌گردد» (۱۲، ص: ۳۷۵؛ ۱۶، ص: ۱۵۸).^{۱۳}

ایشان سپس در نتیجه‌گیری از این حدیث، در یک‌جا می‌گوید: «بنابراین باید درباره‌ی معنای حدیث، پس از رسیدگی سندی، گفت که چون حکومت‌ها نوعاً فاسدند یا فاسد می‌شوند، حتی می‌نگریم که حکومت‌هایی که به نام انقلاب آمده‌اند و نوید اصلاح انقلابی همه‌ی مفاسد حکومت قبلی را داده‌اند، پس از استقرار در مقام قدرت، خود، منحرف گشته‌اند... چون این‌گونه امور را به چشم خود می‌بینیم، می‌توانیم گفت شاید نظر امام صادق (ع) این است که در عصر غیبت، که از سوی حکومت دینی و قرآنی واقعی تحقق نخواهد یافت، و از سوی دیگر، قبول حکومت ظالم به هر نام، ظلم است و خلاف تکلیف، پس باید امت از انقلاب غافل نباشد، بلکه به ندای انقلاب پاسخ بگوید و خواهان آن باشد» (۱۶، صص: ۱۵۸-۱۵۹).

چنان‌که می‌بینیم در این‌جا ایشان معنای مورد نظر خود را به صورت احتمال مطرح کرده است: «شاید نظر امام صادق (ع) این است که...» ولی در جای دیگر، ادعا می‌کند که نصّ سخن امام معصوم چنین است و دیگر از احتمال و «شاید» گفتن خبری نیست. به تعبیر ایشان دقت کنید: «پس انقلاب به نصّ سخن امام معصوم (ع) آن است که جباران و ظالمان را (از هر گونه: سیاسی، اقتصادی، قضایی) نابود و ساقط کند» (۱۳، صص: ۱۰۷-۱۰۸).

از همین روست که برخی محققان در نقد تفکیکیان به این نتیجه رسیده‌اند که «البته کار بدین‌جا ختم نمی‌شود که ظنیات را به جای قطعیات می‌نشانند، بلکه گاهی بی‌دقتی‌ها سر از این‌جا درمی‌آورد که روایتی را برعکس معنا می‌کنند و ادعای وضوح دلالت می‌نمایند» (۳۷، صص: ۱۰۵-۱۰۶).^{۱۴} نمونه‌ی ذکر شده مؤید این نقل است. چنان‌که دیدیم، ابتدا «فتنه» به «انقلاب» ترجمه شده و سپس به صورت احتمالی، معنایی به آن نسبت داده شده، و سرانجام هم ادعا می‌شود که نصّ سخن امام معصوم چنین است.

۴.۴. گریزناپذیری تأویل نزد همه فرقه‌ها و مکتب‌ها

نکته‌ی دیگر این‌که تأویل امری گریزناپذیر است و هر فرقه و مکتبی دست‌کم در پاره‌ای موارد به تأویل دست زده است و گریزی از آن ندارد. فخر رازی می‌گوید جمیع فرقه‌های اسلامی اقرار دارند که در برخی از ظواهر قرآن و اخبار باید تأویل کرد^{۱۵} (۲۸، ص: ۶۹). ابن‌قیم نیز در این‌باره اعترافی دارد. وی می‌گوید: حقیقت آن است که هر طائفه‌ای هرچه را که مخالف نحلّه و اصولش باشد تأویل می‌برد؛ ملاک و معیار نزد هر طائفه در آنچه تأویل‌پذیر و آنچه تأویل‌ناپذیر است همان مذهبی است که به آن گرویده است، هرچه موافق آن باشد تثبیت و هرچه مخالفش باشد تأویل می‌کند (۳، ص: ۳۴). این اعتراف ابن‌قیم اعتراف درستی است و از جمله شامل حال خود او و سلفیان نیز می‌شود. اینان نیز به رغم این‌که در مقام نظر، مدعی مخالفت با تأویل‌اند، ولی وقتی پای مذهب و اعتقاداتشان در میان باشد، تأویل را نه‌تنها جایز، که واجب می‌شمارند.

بنابراین اگر همه‌ی گروه‌ها حتی آن‌ها که مخالف سرسخت تأویل هستند، خود در عمل از تأویل استفاده می‌کنند، «آیا برای تأویل تنها فهم عرفی و قول لغوی کافی است یا عقل قطعی و احیاناً شهود قلبی نیز در نزد اهلس می‌تواند قرینه باشد؟» (۴، ص: ۱۱۱). «اگر مخالفت با محکّمات شرعی و ضروریات عقول فطری و فهم عرفی و قول لغوی می‌تواند مجوز تأویل باشد، چرا مخالفت با مسائل مسلم و قطعی به دست آمده از برهان‌های فلسفی نتواند؟» (۳۴، ص: ۳۳۵).

۴.۵. عدم ارائه‌ی معیاری برای تمییز موارد تأویل‌پذیر از تأویل‌ناپذیر

اگر در اصل توحید و شناخت خداوند و صفاتش تأویل جایز است، چنان‌که اصحاب تفکیک آن را جایز دانسته‌اند و به عنوان تأویل ادبی پذیرفته‌اند، منطقی‌تر می‌توان پرسید که چرا همین کار در مورد آیات مربوط به معاد و اوصاف زندگی اخروی جایز نیست؟ اگر در آیات مربوط به معاد تأویل جایز نیست و آن‌ها را باید بر ظاهرشان حمل کرد، در مورد آیات مربوط به توحید و صفات خداوند نیز می‌توان مدعی شد که تأویل آن‌ها جایز نیست و باید بر ظاهرشان حمل شوند. اگر تأویل آیات مربوط به معاد مبتنی و ناشی از معتقدات و پیش‌فرض‌های دیگر مفسر است، تأویل آیات مربوط به توحید و صفات خداوند نیز ناشی از مبانی و معتقدات دیگر مفسر است و در این جهت، فرقی میان آن دو نیست. اگر در یک مورد، تأویل را جایز و در دیگری ناروا بدانیم، باید ملاک و معیار آن را بیان کنیم.

یکی از محققان در این‌باره می‌نویسد: «اصحاب تفکیک از شناخت راستین مبادی و اصول و حقایق قرآن و حدیث سخن می‌گویند، ولی برای این شناخت راستین و خالص، ملاک و ضابطه‌ای ذکر نکرده‌اند. تنها ملاک و ضابطه‌ای که در خلال آثار آنان دیده می‌شود

نوعی‌گریز از پذیرش تأویل و انتقاد سخت از سخنان بسیاری از حکما و عرفاست. این‌گریز از تأویل و بدبینی نسبت به حکما و عرفا موجب شده که جمود بر ظواهر متون را تنها طریق درک حقایق به شمار آورند، درحالی‌که تأویل اگر بر اساس موازین قرآنی صورت پذیرد درک و دریافت حقیقت را به دنبال خواهد داشت» (۱، ج: ۳، صص: ۴۲۱-۴۲۲).

۴.۶. نزدیک بودن تأویل صحیح به فهم ناب و خالص

تفکیکیان تأویل را با خالص‌فهمی و فهم غیرالتقاطی منافی می‌دانند و آن را موجب التقاط و درهم‌آمیزی شناخت‌ها می‌دانند و لذا بر تفکیک و جداسازی شناخت‌ها تأکید دارند، ولی باید گفت «تأویل به معنای درست آن، نه تنها با فهم ناب و خالص منافاتی ندارد، بلکه انسان را به فهم ناب نزدیک‌تر می‌کند. تفکیکیان تنها ملاکی که برای خالص‌فهمی ارائه کرده‌اند، همان ظاهر‌گرایی^{۱۶} است، حال آن‌که اگر صرف تمسک به ظواهر ملاک فهم ناب و خالص دین باشد، باید مجسمه و ظاهر‌گرایان را دارای ناب‌ترین و خالص‌ترین فهم دینی دانست» (۳۴، ص: ۳۸۸؛ نیز قس. ۲۹، ج: ۲، ص: ۱۹۲).

۵. نتیجه

با بررسی آرا و سخنان اصحاب مکتب تفکیک درباره‌ی تأکید بر حجیت ظواهر متون دینی و فهم خالص و غیرالتقاطی داشتن از آن‌ها و لزوم پرهیز از تأویل در فهم آن‌ها از یک سو، و بررسی عملکرد آن‌ها و برداشت‌هایشان از متون دینی از سوی دیگر، به این نتیجه می‌رسیم که تفکیکیان در عمل نتوانسته‌اند به دعوی خود درباره‌ی فهم خالص و سره‌ی متون دینی دست یابند و برداشت‌های آنان از آیات و روایات، آمیخته به پیش‌فرض‌های عصری و تفکیکی خودشان است و تأثیر این پیش‌فرض‌ها را حتی در ترجمه‌ی متون دینی نزد اینان نیز می‌توان مشاهده کرد. به علاوه لازم است اصحاب این مکتب ملاک و معیاری برای متون تأویل‌پذیر (که از آن به تأویل ادبی و اسنادی تعبیر می‌کنند) و متون تأویل‌ناپذیر (که عمده‌ی متون دینی را به عقیده اینان شامل می‌شود) ارائه دهند.^{۱۷}

یادداشت‌ها

۱. مقاله «مکتب تفکیک» از محمدرضا حکیمی در مجله‌ی کیهان فرهنگی، سال نهم، شماره ۱۲، اسفند ۱۳۷۱.

۲. کتاب مکتب تفکیک از محمدرضا حکیمی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵.

۳. در خصوص معرفی اندیشه‌ها و شخصیت‌های این مکتب و نیز نقد آن‌ها تاکنون کتاب‌ها و مقالات متعددی به نگارش درآمده است. برای نمونه، می‌توان از این آثار نام برد: مکتب تفکیک از محمدرضا حکیمی؛ نگاهی به مکتب تفکیک به کوشش سیدباقر میرعبداللهی و علی پورمحمدی؛ نقد و بررسی

مکتب تفکیک از محمدرضا ارشادی نیا؛ *رؤیای خلوص (بازخوانی مکتب تفکیک)* از سید حسن اسلامی؛ بنیان مرصوص از حسین مظفری؛ *آئین و اندیشه بررسی مبانی و دیدگاه‌های مکتب تفکیک* از سید محمد موسوی؛ *مجله‌ی اندیشه حوزه* (ش ۱۹، آذر و دی ۱۳۷۸) ویژه‌ی مکتب تفکیک. همچنین اندیشه‌های این مکتب در آثار حامیان آن شرح و بسط داده شده است به‌ویژه در نوشته‌های متعدد نویسنده معاصر محمدرضا حکیمی.

۴. برای نمونه: *التأویل فی مختلف المذاهب والآراء*، صص: ۹-۸۵؛ *روش‌های تأویل قرآن*، صص: ۲۳-۵۹؛ *باطن و تأویل قرآن*، صص: ۴۵-۸۰؛ *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، صص: ۲۵-۳۴؛ *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری*، صص: ۳۱-۴۷؛ *دائرة المعارف قرآن کریم*، ج ۷، صص: ۸۹-۱۱۱.

۵. در خصوص معرفی و نقد دیدگاه مکتب تفکیک درباره‌ی تأویل، تاکنون به دو مقاله برخوردیم: ۱. «مکتب تفکیک و اعتبار تأویل» نوشته‌ی حسین مظفری در نشریه‌ی *پگاه حوزه*، شماره‌های ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴ (دی و بهمن ۱۳۸۶)؛ ۲. «تأویل قرآن در مکتب تفکیک» نوشته‌ی حامد علی اکبرزاده در *پژوهشنامه قرآن و حدیث*، شماره‌ی نهم (پاییز و زمستان ۱۳۹۰).

۶. برای تفصیل بیشتر در این باره نک. ۳۴، صص: ۳۲۱-۳۸۸؛ ۶، صص: ۶۴-۷۶؛ ۳۵، صص: ۱۹۹-۲۲۶. ۷. نیز نک. ۱۲، صص: ۳۷۴؛ ۱۵، صص: ۱۶۸-۱۷۰؛ ۱۶، صص: ۲۱۶؛ ۱۱، صص: ۱۷۴؛ پاورقی؛ ۱۴، صص: ۱۵۱؛ ۳۰، صص: ۶۱-۶۲؛ پاورقی.

۸. گویا مترجمان «الی» را به معنای «علی» گرفته‌اند! در حالی که در کتاب‌های نحوی، سخنی از کاربرد «الی» و «علی» به جای یکدیگر نیست؛ نک. ۹، ج: ۱، صص: ۱۰۴-۱۰۵ و ۱۸۹-۱۹۳.

۹. برداشت مؤلف سبب شده که وی با مشاهده‌ی وضعیت پس از انقلاب اسلامی و پاره‌ای دست‌اندازی‌ها به اموال عمومی و بیت‌المال، به حالت سرخوردگی و احساس یأس و ناامیدی دچار شود و در نوشته‌های خود، جابه‌جا به این وضعیت انتقاد کند (برای نمونه، نک. ۱۲، صص: ۸۶؛ پاورقی، ۱۱۲، ۲۷۹-۲۷۸، ۳۴۷؛ ۱۶، صص: ۱۷۶، ۲۱۶؛ ۱۱، صص: ۱۷۴) و حتی از انتشار برخی از آثار خود جلوگیری کند (نک. ۵، صص: ۳۴۶، ۳۵۸). در حالی که نگاه معمار انقلاب اسلامی، امام خمینی، در وصیت‌نامه‌اش نگاهی امیدوارانه و بانشاط است. البته در این‌جا در صدد تأیید و اسلامی‌شمردن همه‌ی رخدادهایی که به نام انقلاب و انقلابی‌گری انجام یافته، نیستیم؛ ولی بر این باوریم که برای اصلاح کاستی‌ها باید از نگاه منفی و مأیوسانه دور شد و نگاهی بانشاط و امیدوار داشت.

۱۰. این مضمون در مورد امامان معصوم نیز وارد شده و در دعا درباره‌ی آنان گفته می‌شود: «المتقدم لهم مارق و المتأخر عنهم زاهق و اللازم لهم لاحق» (*مفاتیح الجنان*، صلوات شعبانیه).

۱۱. ایشان در جای دیگری این نوع تأویل را «تأویل معنوی» نامیده است (۱۲، صص: ۲۴۷؛ پاورقی).

۱۲. در کتاب *مرام جاودانه* (۱۶، صص: ۱۵۸) عبارت داخل کمانک چنین است: «ویژه‌خواران و محتکران و محرومیت‌آفرینان و تورّم‌خواهان و...». در کتاب *جامعه‌سازی قرآنی* (۱۳، صص: ۱۰۷) ترجمه بدون توضیحات داخل کمانک آمده است.

۱۳. برای نقد این ترجمه و برداشت نیز نک. ۶، صص: ۱۲۱.

۱۴. برای نمونه‌ای از این دست، نک. ۳۷، صص: ۱۰۶-۱۰۷.
۱۵. «جميع فرق الاسلام مقرون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن و الأخبار».
۱۶. به قول حکیمی: «انکا به ظواهر آیات و روایات شیوه همه دانایان اسلام است، بلکه راه منحصر درست شناختن اسلام همین است» (۳۵، ص: ۳۱؛ ۱۸، ص: ۲۶۴).
۱۷. در پایان باید خاطر نشان کنیم که نقدهای ما در این جا بیشتر متوجه دیدگاه اصحاب تفکیک درباره‌ی پرهیز از تأویل و لزوم خالص‌فهمی آیات و روایات است؛ ولی منکر دغدغه‌های مقدس و مبارکی که در آثار تفکیکیان و به‌ویژه آثار استاد محمدرضا حکیمی وجود دارد، نیستیم و آثار ایشان را از جمله‌ی خواندنی‌ترین آثار دینی- مذهبی در عصر خود می‌دانیم، به‌ویژه دغدغه‌های انسانی و اقتصادی و معیشتی که در مجلدات *الحیاه‌ی مطرح شده* و در نوع خود کم‌سابقه و کم‌نظیر است.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۹)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: انتشارات طرح نو.
۲. ابن تیمیه، (۱۴۰۸)، *التفسیر الکبیر*، تحقیق عبد الرحمن عمیره، دارالکتب العلمیه‌ی.
۳. ابن قیم جوزیه، (۱۴۱۲)، *مختصر الصواعق المرسله‌ی علی الجهمیه و المعطله*، تحقیق سید ابراهیم، قاهره: دارالحدیث.
۴. ارشادی نیا، محمد رضا، (۱۳۸۲)، *نقد و بررسی مکتب تفکیک*، قم: بوستان کتاب.
۵. اسفندیاری، محمد، (۱۳۸۲)، *راه خورشیدی (اندیشه‌نامه و راه‌نامه استاد محمدرضا حکیمی)*، انتشارات دلیل‌ما.
۶. اسلامی، سید حسن، (۱۳۸۷)، *رؤیای خلوص (بازخوانی مکتب تفکیک)*، قم: بوستان کتاب.
۷. اصفهانی، میرزا مهدی، (۱۳۸۵)، *ابواب الهدی*، تحقیق حسن جمشیدی، قم: بوستان کتاب.
۸. -----، (۱۴۰۵ق.)، *مواهب السنیه فی بیان المعاریض و التوریه فی کلمات الائمہ*، در مجموعه خطی *ابواب الهدی* به خط سید محمد باقر نجفی یزدی.
۹. انصاری، ابن هشام، (۱۴۰۶ق.)، *معنی اللیب عن کتب الاعاریب*، تحقیق مازن مبارک و محمد علی حمدالله، قم: مکتبه سیدالشهداء.
۱۰. حکیمی، محمدرضا، (۱۳۷۸)، *اجتهاد و تقلید در فلسفه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. -----، (۱۳۸۸)، *الاهیات الاهی و الاهیات بشری (مدخل)*، قم: انتشارات دلیل‌ما.
۱۲. -----، (۱۳۸۲)، *پیام جاودانه*، قم: انتشارات دلیل‌ما.
۱۳. -----، (۱۳۸۲)، *جامعه‌سازی قرآنی*، قم: انتشارات دلیل‌ما.
۱۴. -----، (۱۳۸۳)، *قصد و عدم وقوع*، قم: انتشارات دلیل‌ما.

۱۵. -----، (۱۳۷۳)، *قیام جاودانه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۶. -----، (۱۳۸۲)، *مرام جاودانه*، قم: انتشارات دلیل ما.
۱۷. -----، (۱۳۸۱)، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم: انتشارات دلیل ما.
۱۸. -----، (۱۳۸۳)، *مقام عقل*، قم: انتشارات دلیل ما.
۱۹. -----، (۱۳۷۵) *مکتب تفکیک*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۰. -----، (۱۳۸۳) *نقد تفکیک و تفکیک نقد، فصلنامه بینات*، ش ۴۱.
۲۱. حکیمی، محمدرضا، محمد، علی، (۱۴۰۸)، *الحیاه*، ج ۱، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۲. -----، (۱۴۰۹)، *الحیاه*، ج ۲، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۳. -----، (۱۴۰۸) *الحیاه*، ج ۳، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۴. -----، (۱۴۰۸)، *الحیاه*، ج ۴، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۵. -----، (۱۳۸۷)، *الحیاه*، ج ۱-۶، (ترجمه احمد آرام)، قم: انتشارات دلیل ما.
۲۶. -----، (۱۳۸۹)، *الحیاه*، ج ۷، قم: انتشارات دلیل ما.
۲۷. -----، (۱۳۸۸)، *الحیاه*، ج ۸، قم: انتشارات دلیل ما.
۲۸. رازی، فخرالدین، (۱۹۹۳)، *اساس التقدیس*، با مقدمه‌ی محمد العریبی، بیروت: دارالفکر اللبنانی.
۲۹. زرقانی، محمد عبدالعظیم، (بی تا)، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. رحیمیان فردوسی، محمدعلی، (۱۳۸۲)، *مئله قرآنی شیخ مجتبی قزوینی خراسانی*، قم: انتشارات دلیل ما.
۳۱. شاکر، محمد کاظم، (۱۳۸۲)، *مبانی و روش‌های تفسیری*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۳۲. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۰۳)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۳. قزوینی، شیخ مجتبی، (۱۳۸۷)، *بیان الفرقان*، به اهتمام تقی افشاری، قزوین: نشر حدیث امروز.
۳۴. مظفری، حسین، (۱۳۸۵)، *بنیان مرصوص*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۵. میرعبدالهی، سید باقر و پورمحمدی، علی، (۱۳۸۴)، *نگاهی به مکتب تفکیک*، تهران: انتشارات همشهری.
۳۶. نصیری، علی، (۱۳۸۶)، *مکتب تفسیری صدر المتألهین*، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۷. وکیلی، محمدحسن، (۱۴۲۹ق)، *صراط مستقیم (نقد مبانی مکتب تفکیک بر اساس تقریر حجه الاسلام و المسلمین سیدان)*، ناشر مؤلف.