

## ارزیابی انتقادی رویکرد استاد حکیمی به تأویل

### براساس آراء علامه طباطبائی

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 چالش برانگیزترین 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 طباطبائی، این مسئله را موردنبررسی 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 مکتبی گریزی از تأویل نداشته و برخلاف مشی تفکیکیان و حکیمی فهم عمیق معانی دین و رسیدن به گوهر ناب و خالص کلام وحی، نه در عصری سازی آن متون، که مرهون بکارگیری تأویل است و طرح تفکیک ظواهر متون دینی برای پرهیز از تأویل در مقام یک ایده و رؤیای غیرعملی بازخواهد ماند.

### واژگان کلیدی

طباطبائی، 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

\*\*\*. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

saeedi@modares.ac.ir

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 معترضیان بود که با اشتیاق زائدالوصفی هرگونه فهم متون دینی را مرهون به کارگیری عقل می‌دانست؛ ضلع سوم این مثلث را موازن‌گرایی 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 معترضیان را گرفت و دومی آینین نوافلاطونی و مانوی را.

مکتب شیعه به دو گروه متفاوت تحت عنوان، «متکلم» و «محدث» یا «فقیه» تقسیم شد، اما با توجه به مشی اعتدالی شیعه در به کارگیری 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 این بین 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 قرابت جریانات مختلف شیعی گام نهد.

پس از شیخ مفید نوبت به شاگردش سیدمرتضی معروف به علم الهدی رسید، که با وجود وفاداری به مشی استاد به عقلانی کردن کلام، گرایش بیشتری داشت. در ادامه خواجه نصیر با تألیف کتاب، «تجربه 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 رنگ‌بوبی فلسفی پیدا کرد. «فلسفه شیعی متاخر از خواجه مسائل لازم کلامی را در فلسفه مطرح کردند و با سبک و متد فلسفی آنها را تجزیه و تحلیل کردند و از متكلمين که با سبک قدیم وارد و خارج می‌شدند، موفق‌تر بودند» (مطهری، ۱۳۷۵: ۶۹)

در اعصار اخیر نیز علامه طباطبائی با تبیین معارف اسلامی در سه عنصر کتاب، سنت و عقل از آنها به عنوان 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 میرزاوه‌ی اصفهانی و بهخصوص در آثار محمدرضا حکیمی هویدا شد. این رویکرد که به نوعی ظهور در نص‌گرایی دارد،

با تکیه فراوان بر روایات مخصوصان عليهم السلام و تلاش برای خالص‌سازی و خالص‌مانی ظواهر متون دینی راه را بر ورود عقل به ساحت فهم متون دینی بریسته 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 «المُؤَلِّ» مکان و جای بازگشت است. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳: ۲۲۴ / ۱)

ابن‌فارس در مقایس اللغة آورده است: «(أَوْلَ) الْهَمْزَةُ وَالْوَكُوْنُ وَاللَّامُ أَصْلَانٌ: ابْتِدَاءُ الْأَمْرِ وَإِنْتِهَاوُهُ، أَوْلَ» به دو اصل است: ۱. ابتدای امر؛ ۲. انتهاء امر. «وَمِنْ هَذَا اُبَابٍ تَأْوِيلُ الْكَلَامِ، وَهُوَ عَاقِيْتَهُ وَمَا يَؤُولُ إِلَيْهِ»، تأویل کلام به معنای عاقبت و سرانجام کلام از این باب است. (ر.ک: ابن‌فارس، ۱۳۹۰: ۱۶۲ و ۱۵۸) ابن منظور در لسان العرب آورده است:

وَالْمُرَادُ بِالتَّأْوِيلِ نَقْلُ ظَاهِرِ الْلَّفْظِ عَنْ وَضْعِهِ الْأَصْلِيِّ إِلَيْ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْ دِكْلِيلِ لَوْلَاهُ مَا ثُرِكَ  
ظَاهِرُ الْلَّفْظِ. (ابن‌منظور، 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: التأویل: «تفسیر ما يَؤُولُ إِلَيْهِ الشَّيْءُ». (جوهری، ۱۴۰۷: ۴ / ۱۶۲۷) به معنای تفسیر سرانجام و عاقبت شیء است.

برخی نیز همچون زبیدی تأویل را به معنای تفسیر متشابهات دانسته‌اند: التأویل: فَهُوَ تَبَيَّنُ مَعْنَى  
الْمُتَشَابِهِ. (زبیدی، بی‌تا: 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، به طور قطع درباره تأویل قرآن است و سه مورد، ظهور قوى در آن دارد.  
در همه این موارد هفده گانه، تأویل به معنای مؤول اليه است. (صبحان 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 برنمی‌آید و رسیدن به آن نیازمند ریاضت و کشف و شهود است. در زبان عرفی و عامیانه بعضاً از آن به معنای «تفسیر بهرأی» یاد شده است. شایع‌ترین معانی برای «تفسیر» که بیشترین کاربرد را نزد مفسرین گذشته همچون طبرسی و طبری داشته یا در دوران معاصر، علامه طباطبائی و از پیشینیان ابن‌تیمیه با اندکی تفاوت در قرائت‌ها، تأویل را یک امر عینی و خارجی قلمداد کرده‌اند، است ابن‌تیمیه می‌گوید:

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

(ابن‌تیمیه، 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 متبار شود، بنابراین در اینجا لازم است تا با وارسی 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 وجودی 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. ابن‌فارس در باب کلمه «فسر» می‌گوید:

تَدْلُّ عَلَيٍ بَيَانٌ شَيْءٍ وَإِيَضَاحٌ. (ر.ک: ابن‌فارس، ۱۳۹۰: ۴ / ۵۰۴)

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

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

۱۴۱۶: ۲ / ۴۶۰)

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: ۶۵) البته این را نیز باید اضافه کنیم که واژگان تأویل و تفسیر به طور کلی از هم بیگانه نبوده و دارای وجود اشتراکی هستند. با این حال نوع به کارگیری آنها در متون مختلف به گونه‌ای 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 تدبیر در قرآن را نداشته باشند. این در حالی است که قرآن کلام خداست و برای هدایت همه مردم آمده است. به علاوه اگر قرآن برای همگان قابل فهم نبود، تحدى و هماورده طلبی 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 هردو در مورد قرآن و غیرقرآن و کلام و غیر کلام به کار می‌روند و حتی گاهی نوعی از همپوشانی معنایی بین آن دو در گفتار اندیشه‌مندان 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 به‌دلیل ارجاع الفاظ به اصل و معنای عینی آن است که خلاف معنای ظاهری آن است و یا شاید بتوان گفت اگر الفاظ را به خصوص در متون دینی دارای چندلایه و بطن فرض کنیم تفسیر به بررسی لایه‌ها و بطنون سطحی‌تر پرداخته و تأویل از لواجح سطحی گذشته و در صدد هویدا کردن بطن و هسته اصلی کلام است.

#### ۴. علامه طباطبایی و تأویل

علامه بیشتر با تکیه بر آیات قرآن، در صدد تبیین معنای تأویل است، به‌ویژه در ذیل آیه ۷ سوره آل عمران 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 به معنای رجوع است، که وقتی به باب تفعیل می‌رود معنای برگرداندن را می‌دهد، پس تأویل متشابه به معنای برگرداندن آن به یک مرجع و مأخذ است. تأویل قرآن به معنای 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 معنای مخالف با ظاهر یاد کرده‌اند به‌گونه‌ای 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 نهفت، معنایی است که غیر از خدا و یا خدا و راسخین در علم آن را درک نمی‌کنند که درواقع 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 مُمْثَل 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، مصاديق آیاتی که مردم تفسیر یا به تعبیری تأویل آن را نمی‌دانند را منحصر در حروف مقطوعه 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 کجفهیم یا عدم فهم این معانی به‌واسطه سطوح مختلف هوش و ذکاآوت افراد و یا عدم بهره‌مندی یا به کارگیری و عدم به کارگیری 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 تالی اش 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 تشریعی دارند و احکام جدیدی را در خود دارند، بهدلیل انشایی بودن و عدم وجود مطابق خارجی متعلق تأویل واقع نمی‌شود؛ ثالثاً: آیات ارشادی و اخلاقی بهدلیل همراهی فلسفه احکامش با خود آیه و آیاتی که قصص انبیا و امتهای گذشته را شرح می‌دهند نیز قادر 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 مواضعش، 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 خارجیه 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)

عالمه 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 مشابه به آیات محکم نیست؛

ب) تمامی آیات قرآن دارای تأویل‌اند و این امر مختص آیات مشابه نیست؛

پ) تأویل از امور خارجی و عینی است و از سنخ مفاهیمی که معنا و مدلول لفظی دارند، نیست.

عالمه 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 چارديواری شبکه الفاظ قرار نگیرد، و آوردن این تعالیم وحیانی در قالب الفاظ و آیات توسط پروردگار عالم را من باب «چون که با کودک سر و کارت فتاد» است، درحقیقت این کار بهدلیل قربت 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.

عالمه همچنین با اشاره به اختلاف‌نظر 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 ببخشد این کار را خواهد کرد و انحصاری بودن آن برای خدا و رسولش هیچ‌گاه با دسترسی انسان‌های پاک سرنشت و عالم بدان منافاتی ندارد.

## ۵. روش عالمه در تبیین معنای تأویل

بررسی اقوال مرسوم مفسران در معنای تأویل نهایتاً به دو رویکرد منتهی می‌شود؛ دسته‌ای در سنخ مفاهیم و دسته‌ای در سنخ اعیان قرار می‌گیرد. در اینجا سه قول اول تأویل را در شق اول و قول چهارم – که مشخصاً مربوط به ابن‌تیمہ است – و نیز نظریه مختار عالمه را در شمره شق دوم این رویکردها قرار می‌گیرد. بنابراین می‌توان ادعا کرد در طرح دیدگاه دوم، عالمه طباطبایی در نقش مُبدع واقع نشده است بلکه با پذیرش نظریه ابن‌تیمہ – حال اگر نگوییم تماماً حداقل در بخشی از آنکه راجع به عدم تخصیص تأویل به آیات مشابه و تعمیم آن به تمامی قرآن است و نیز آنجاکه تأویل را از سنخ مدلول لفظی ندانسته و آن را از امور خارجی دانسته، موردنپذیرش عالمه واقع می‌شود – در صدد رفع نواقص و تکمیل آن برآمده، تائanjاکه

طبق نظر ایشان، تأویل نمایانگر حقیقت اصلی قرآن است به‌گونه‌ای 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 مُثَل بازی می‌کنند.

بنابراین معارف دینی‌ای که درنتیجه ارتکازات عقلی از الفاظ ظاهری قرآن به‌دست می‌آید خود مرتبه‌ای نازی است از حقیقت‌هایی متعالی که در عالم بربین موجود است. درواقع 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 به‌سوی 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 این‌رو 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، مواضع 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 سخن حقایق ذهنی که در زمرة مفاهیم قرار دارند، نیست بلکه از سخن امور خارجی است، آن هم نه هر امر خارجی بلکه همچون نسبت مُمَثِّل به مُثَل 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 به‌گونه‌ای ملفوظ نازل کرده است.

بنابراین روش علامه در تبیین معنای تأویل برپایه طرح اقوال و گزینه‌های موجود، سپس نقد و بررسی آنها به‌گونه‌ای مستدل، با نمایاندن موارد نقض آن اقوال و حذف گزینه‌های غلط به گزینهنهایی 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 *تفسیرالمیزان* هرجا که بحث از عقلانیت و تدبیر در قرآن پیش آمده، گریزی به مباحث تاریخی، فلسفی، روایی زده و همین رویکرد باعث

شده تا تفسیر المیزان به عنوان گران‌سنج‌ترین و متقن‌ترین تفسیر قرآنی با خط و مشی فلسفی رویکردی نوین به مباحث قرآنی داشته باشد.

## ۶. جایگاه تأویل نزد قدمای تفکیک

از آنجاکه تفکر تفکیکی برپایه 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 می‌توان به نظر مؤسس این مکتب، میرزا مهدی اصفهانی، اشاره کرد که ابداع نهضت ترجمه را سیاست خلفاً برای مشغول داشتن عموم به علوم عقلی و دور نگهداشته شدن از درب خانه اهل‌بیت<sup>ع</sup> می‌پندارد 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 حاله کردن مردم در فهم کتاب و سنت به فیلیسوفان) نقض کننده هدف بعثت و از بین برنده آثار نبوت و رسالت است. این پندار و تفکر، ظلمی زشت‌تر از مخالفت با ائمه<sup>ع</sup> بوسیله 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 اصلاح می‌داند. شیخ مجتبی قزوینی این گونه 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 توانسته‌اند 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 مبهومی که مناسبتی با مقصود ندارد و باید به سلیقه دیگران معنا و تأویل شود سرگردان و بلا تکلیف گذاشته‌اند. (قزوینی، ۱۳۸۷: ۴۸)

ایشان همچنین اختلاف خلق در مراتب عقل را معبری می‌داند 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 آراء در فهم متون دینی شود. به گونه‌ای که حتی انجام تأویل توسط عقلای جامعه را هم مردود می‌داند؛ «تأویل آیات و روایات منصوصه یا ظاهری که نوع عقلای اهل زبان آن را می‌فهمند، اگرچه احتمال خلاف هم داده شود، باطل و خلاف وجود و حکم عقل است. خصوص تأویل کلام متكلمی که در مقام بیان مراد و مقاصد خود باشد». (قزوینی، ۱۳۸۷: ۱۰۷)

قزوینی جایگزینی معانی تأویلی بهجای 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 مذوریم.

## 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 تحت عنوان «عقل خودبینیاد دینی» بود و در این مسیر، راه را بر هرگونه مداخله علوم عقلی در معارف دینی بربسته 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 درنتیجه از مصاديق «تفسیر به رأی» و «تحریف معنوی» یا به اصطلاح خود استاد «برداشت‌های من عنده» و «دگرگار 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 بزداید 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 بازشده 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 بنگردند، با عینک آنها به معارف قرآنی می‌نگرند - اگرچه به صورتی 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: 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 اندخته‌اند. از همین‌رو برای متزلزل کردن پایه‌های تأویل، مشارب فلسفه اسلامی اعم از مشایی، اشرافی و حکمت متعالیه را حاصل به کارگیری تأویل و درنتیجه امتزاج علوم بشری یونانی - فهلوی با متون دینی می‌داند، به گونه‌ای که حکمت متعالیه را به عنوان گران‌سنج‌ترین میراث فلسفی و عرفانی اسلامی، حاصل امتزاج عناصر سبعه همچون، فلسفه مشایی، فلسفه اشرافی، فلسفه نوافلاطونی، فلسفه رواقی، فلسفه ایران باستان، مطالب و تحقیقات عرفانی و متصوفه، کتاب و سنت و مؤثرات اهل‌بیت<sup>ؑ</sup> دانسته است. در نهایت ایشان طی بحثی نسبتاً مبسوت در باب شکل‌گیری جریان‌های فلسفی به عنوان نمادهای عقل‌ورزی در اندیشه بشر ضمن امترابی دانستن آنها به کارگیری 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، نه تنها 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 عربان در کلام حکیمی آمده، خدیت 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 به کارگیری 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 معارضت اهل تفکیک با فلسفه نمی‌توان برای آن جست.

حکیمی برخی احادیث پیامبر اسلام ﷺ و ائمه معصومین علیهم السلام را نمونه اعلای مخالفت آنان با تأویل متون دینی پنداشته، می‌گوید:

چون قرآن کریم آمده است تا امت واحد بسازد: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أَمَّهُ وَاجِدَهُ»<sup>۱</sup> 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 متیقн 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 این‌بین 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 اهل‌بیت علیهم السلام دانسته است. از نظر ایشان تأویل هر کلامی به مثابه خالی کردن آن کلام از محتوا و معنای اصلی خود و به‌دبال 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 به کارگیری 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 قابل‌فهم 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 نامتجانس با فضای معارف قرآنی نباشد [به تعبیری اجتناب از مذاق‌های مختلف فلسفی و عرفانی در انواع مختلف آن مدنظر است]؛

۱. این است امت شما که امتنی یگانه است (انبیا / ۹۲)

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 به کارگیری 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 به عنوان یک کار مجاز و متعارف، در نزد هیچ کس پذیرفته نیست. و ظواهر آیات و روایات هم در معارف و عقاید و هم در احکام و فقه حجت است، متنهای بافهم اجتهادی و تحقیقی، نه تقليدی 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 درنتیجه خدشه‌دار کردن خلوص نصوص دینی است؛

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

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

ت) منع ورود غیرمعصوم 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 حجت ظواهر. لذا از آنجاکه اساس این نوشتار بر مقایسه آراء این دو حکیم مسلمان است، آوردن عین نوشتار استاد – با وجود غیرمرسم بودن نقل قول طولانی – ضروری می‌نماید.

... قرآن کریم که مأخذ اساسی تفکر مذهبی اسلام است به ظواهر الفاظ خود در برابر شنوندگان خود حجت 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 ۲۱ از سوره جمعه و آیه ۲۱ از سوره احزاب، بر حجت سخنان (احادیث) و امضای پیغمبر اکرم ﷺ استدلال شده است] پُر روشن است که اگر گفتار و رفتار پیغمبر

اکرم ﷺ و حتی سکوت و امضای آن حضرت برای ما، مانند قرآن حجت نبود آیات مذکوره مفهوم درستی نداشت، پس بیان پیغمبر اکرم ﷺ برای کسانی که از آن حضرت می‌شنوند یا با نقل قابل اعتماد بیان می‌شود، حجت و لازم‌الاتباع است و همچنین با تواتر قطعی از آن حضرت رسیده که بیان اهل‌بیت ﷺ وی مانند بیان خودش است و به موجب این حدیث و احادیث نبوی قطعی دیگر، بیان اهل‌بیت ﷺ تالی بیان پیغمبر اکرم ﷺ است و اهل‌بیت در اسلام سمت مرجعیت علمی داشته در بیان معارف و احکام اسلام هرگز خطأ نمی‌کنند و بیان‌شان به طریق مشافهه یا نقل قابل اعتماد و حجت است. از این بیان روشن می‌شود که ظواهر دینی که در تفکر اسلامی مدرک و مأخذ می‌باشد، دو گونه‌اند: کتاب و سنت و مراد از کتاب ظواهر آیات کریمه قرآنی است و مراد از سنت حدیثی است که از پیغمبر اکرم ﷺ و اهل‌بیت ﷺ 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 اخلاق 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 ﷺ و ائمه ﷺ نام برده است و حتی حدیث صحابه را نیز چنانچه مخالف احادیث اهل‌بیت ﷺ 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، نه تنها عدول از ظواهر قرآن و حدیث را مردود ندانسته، که بر عدول از ظواهر در پاره‌ای موارد پافشاری کرده و بر لزوم به کارگیری عنصر تأویل در امر دین صحه گذاشته است.

به نظر می‌رسد استاد حکیمی تأویل را به معنای 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 به گونه‌ای مستدل رد کرده و اساساً تأویل را از سنخ مفاهیم خارج کرده و آن را در

زمرة امور عینی قرار دادند، لذا با رویکرد علامه از سنخ آنچه حکیمی آورده قرار نگرفته و از موضوع خارج می‌شود و نمی‌تواند شاهدی 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 مدلیل 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 مُمَثِّل به مَثَل می‌داند، اما حکیمی بطنی و واقعیتی و رای ظواهر نصوص قرآنی قائل نیست؛
۳. درحالی که حکیمی هرگونه راه را بر ورود عقل فلسفی و شهود عرفانی در فهم متون دینی بربسته و آن را مصدق تأویل و تحریف دین می‌داند. علامه به کارگیری عنصر عقل را در فهم دین جایز و بلکه مناسب 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 گاهًا برخلاف آنچه بر خامه آورده عمل نموده و سعی بر بار نمودن معانی فرااظاهری، عصری و حتی خارج از چارچوبه الفاظ موجود، داشته است.

در الحیاہ با اشاره به آیات ۲۳ و ۲۴ سوره غافر<sup>۱</sup> 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 وَسُلْطَانًا مُبِينًا؛ همانا موسی را با آیات و معجزات و حجت آشکار فرستادیم». (غافر / ۲۳) «إِلَيْ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَقَارُونَ فَقَالُوا سَاحِرٌ كَذَابٌ؛ بِهَسْوَى فَرْعَوْنُ وَهَامَانُ وَقَارُونُ، أَنَّهَا گَفْتَنِد؛ او ساحر بسیار دروغگوی 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: 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 نزد همان و صرفاً «فرعون» را سمبول طغیان و سرکشی «هامان» را مظہر شیطنت و «قارون» را مظہر ثروتمندی یاغی و استثمارگر دانسته بلکه غایت نهایی حضرت موسی ﷺ را ساخت جامعه‌ای براساس عدالت و داد از نظر سیاسی و فرهنگی و اقتصادی معرفی کرده است.

به این ترتیب موسی ﷺ 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 به‌سوی 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)، بدین‌سان قرآن کریم، الگوی یک انقلاب کامل را مطرح ساخته است. (حکیمی، ۱۳۸۲: ۳۷۵ - ۳۷۴)

آنچه از این گفته‌ها به‌دست می‌آید تطبیق فرامین قرآنی با موضع سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی زمانه خویش و استخراج معنای‌ای 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 ع آن را نمونه اعلای انقلاب اسلامی می‌داند:

ابطل ما کان في الجahليه 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<sup>ع</sup> در آخر زمان آمده و ابدأ این معنایی که حکیمی از آن استخراج کرده به ذهن نمی‌آید.<sup>۱</sup> 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<sup>ع</sup> بالاوجه یا ظنی‌الوصول است تا معنایی قطعی و مستدل؛ ت) مخالفت ایشان با به کارگیری مبانی عقلی در تبیین نصوص دینی و امتراجی 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 تعديل کند، اما ایشان انجام تأویل را به شرایطی بعدالوصول 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 به کارگیری قابلیت‌های زبانی غافل نخواهند بود، از جمله این قابلیت‌ها، به کارگیری تأویل در فهم متون دینی است که در این نوشتار در مقایسه دو دیدگاه تعریف حکیمی از تأویل از سخن مفاهیم و از نوع «معنای لفظ را برخلاف ظاهر آن حمل کردن» است. این در حالی است که تأویل نزد علامه از سخن «اعیان خارجی» است. بنابراین نهایت بینوتن و افتراق، بین دیدگاه این دو حکم‌فرماس است بهخصوص اینکه حکیمی بر حجیت ظواهر و عدم تجویز تأویل تأکید می‌کند و علامه در پی تعمیم تأویل به کل قرآن

۱. ر.ک: طوسی، ۱۳۶۵: ۱۵۴ / ۶.

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 پردازد. لذا با توجه به تأکید متن قرآن در تدبیر در آیات و ذوبطون بودن کلام وحیانی هیچ فرقه و مکتبی گزیزی 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 به کارگیری تأویل است و به گراف نخواهد بود که بگوییم طرح تفکیک و جداسازی ظواهر متون دینی برای پرهیز از امتزاج و تأویل آن متون در مقام یک ایده و روایای غیرعملی بازخواهد 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 الحليم، ۱۴۱۶ق، **مجموع الفتاوى**، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مدینه، مجتمع الملک فهد.
۳. ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۳۹۰ق، **معجم مقاييس اللغة**، به تحقیق، عبدالسلام محمد هارون، بی‌جا، دار الفکر.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر، چ سوم.
۵. اصفهانی، مهدی، ۱۳۸۹، **ابواب الهدى**، مقدمه، ترجمه و تحقیق: حسین مفید، تهران، منیر.
۶. جر، خلیل، ۱۳۶۵، **فرهنگ عربی - فارسی**، ترجمه کتاب المعجم العرب الحديث ...، ترجمه حمد طبییان، تهران، امیرکبیر.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، **تسنیم: تفسیر قرآن کریم**، قم، نشر اسراء.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ق، **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية**، تحقیق: احمد عبد‌الغفور عطار، بیروت، دار العلم للملايين، چ چهارم.
۹. حریری، محمدی وسف، ۱۳۷۸، **فرهنگ اصطلاحات قرآن**، قم، هجرت.
۱۰. حکیمی، محمدرضا و دیگران، ۱۳۸۷، **ترجمه الحیا**، ج ۷ - ۱، قم، انتشارات دلیل ما.

۱۱. حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۰، «عقل خودبیناد 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، *اجتہاد و تقليد 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، جلال الدین، ۱۴۱۶ ق، *الإتقان في علوم القرآن*، لبنان، دارالفکر.
۱۸. صلواتی، عبدالله، ۱۳۹۰، *علام طباطبائی و تفسیر المیزان*، تهران، خانه کتاب.
۱۹. طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۶، *قرآن در اسلام*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
۲۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۷، *بررسی‌های اسلامی*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
۲۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۸، *شیعه در اسلام*، قم، بوستان کتاب.
۲۳. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن بن علی بن حسن، ۱۳۶۵، *تهذیب الأحكام فی شرح المقنع للشيخ المفید*، محقق و معلق: حسن خرسان، 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 الاسلامیه.