

تحلیل انتقادی مبانی و روش تفکیکیان معاصر در تفسیر قرآن

محمد عرب‌صالحی^۱
فریده پیشوایی^۲

چکیده

جریان فکری «تفکیک» که از حیث زمانی به دو دوره متقدم و متاخر تقسیم می‌شود، ضمن نگاه سلبی به عقل فلسفی در فهم قرآن، صرفاً تفسیر بر اساس سنت صحیح را می‌پذیرد. معاصران این جریان نسبت به متقدمان، رویکرد متعادل‌تری در پیش گرفته، با تعریف خاصی از عقل، کارکردهایی برای آن در تفسیر قائلند. مقاله حاضر به روش اسنادی در گردآوری اطلاعات و با رویکرد انتقادی، مبانی و روش تفسیری ایشان را با محوریت آثارشان به صورت مصداقی ارزیابی کرده و در صدد اثبات این فرضیه است که مبنا و روش تفسیری تفکیکیان معاصر با وجود امتیازاتی مانند اهتمام ویژه به فهم الهی قرآن یا به کارگیری عقل تحلیل‌گر، با کاستی‌ها و آسیب‌هایی مواجه است. مهمترین نقد، تقلیل معارف عمیق قرآنی به دلالت تطابقی و ظاهری، حجت‌دانستن ظهورات شخصی و مانع‌تراشی در معرفت‌بخشی برخی آیات است. این جریان همچنان که مخالفان خود را متهم به تحمیل یافته‌های بشری در تفسیر قرآن می‌کند، خود نیز بدون ارائه نظام دقیق از رویکرد معرفت‌شناختی و الزامات منظومه فکری‌ش، با پیش‌فرض‌های تفکیکی در مبنا و روش تفسیری، فهم خود از قرآن را همان معنای مستفاد از عقل فطری می‌داند. این امر وزانت علمی این جریان را فروکاسته و آن را در جایگاهی فروتر از سایر رهیافت‌های تفسیری قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی

تفکیکیان معاصر، نقد، عقل، مبانی، روش، تفسیر.

۱. دانشیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: salehnasrabad@yahoo.com

۲. سطح چهار تفسیر تطبیقی موسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه، قم، ایران.

Email: fpishvaei@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۱/۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۱۲

طرح مسأله

بررسی تاریخ تفاسیر رهیافت‌های گوناگون تفسیری را به ما می‌نمایاند. تنوع و گوناگونی این تفاسیر حکایت از انواع نگرش‌ها مانند رویکرد اهل فلسفه و عقل‌گرایان، متصوفه و عرفاء، اخباری‌ها و اهل حدیث و تجربه‌گرایان به تفسیر قرآن دارد. یکی از این نگرش‌ها که منجر به شکل‌گیری شیوه‌ای جدید در تفسیر شده، جریان فکری تفکیک است که موافقان و البته مخالفان زیادی دارد و بخشی از نقدهای مخالفان متوجه دیدگاه-های تفسیری متأثر از این جریان است، زیرا فهم خاص آنان از برخی آیات، مبنای فکری ایشان را تشکیل داده است. ضرورت اجتناب‌ناپذیر بازشناسی تفاسیر در حوزه روش‌شناسی و نیز توجه به ویژگی بارز این جریان فکری، یعنی نفی عقل فلسفی در تولید معرفت دینی به صورت عام، و در فهم قرآن به صورت خاص، نگارندگان را بر آن داشت تا با تمرکز بر آثار و دیدگاه‌های تفکیکیان معاصر، مبانی و روش این جریان در تفسیر قرآن را در بوته نقد قرار دهند. گفتنی است نفس توجه تفکیکیان به سنت، امری نیکو و از امتیازات این جریان است، لذا هدف این مقاله پاسخ به این سوال است که نقاط ضعف مبانی و روش تفکیکیان معاصر در تفسیر قرآن چیست؟ این مقاله در صدد اثبات این فرضیه است که با وجود تغییر نسبی رویکرد جریان تفکیک معاصر نسبت به تفکیکیان متقدم، این رهیافت تفسیری به دلیل نحوه خاص کار بست سنت (نص‌بستگی) و عقل، دچار کاستی‌ها و آسیب‌هایی در مبنا و روش است.

به صورت کلی آثار متعددی درباره تفکیکیان به نگارش درآمده، اما در محور مطالعات قرآنی به صورت خاص، کتاب «تفسیر و تأویل در مکتب تفکیک» (نقد و بررسی) «حامد علی اکبرزاده، ۱۳۹۲» برای نخستین بار ضمن بهره‌گیری از اغلب آثار مشهور بزرگان متقدم و متأخر جریان تفکیک، مبانی و روش بهره‌گیری این گروه در تفسیر و تأویل قرآن را نقد کرده و البته ورود چشمگیری به مصادیق تفسیری و تاویلی نداشته است. در مقاله «مکتب تفکیک و تفسیر اثری» (عباس همایی و حامد علی اکبرزاده، ۱۳۹۱) دیدگاه‌های تفکیکیان درباره نقش و کارکرد سنت در تفسیر نقد شده است. نیز در مقاله «بررسی مبانی تفسیر قرآن در مکتب تفکیک و اخباری‌گری» (مجتبی بیگلری و الهه

بانوی، ۱۳۹۴) این نتیجه به دست آمده که مهم‌ترین دستاورد اخباریان، یعنی تکیه بر روایات بدون نقد اصولی آن، در مکتب تفکیک بازسازی شده است.

نوآوری مقاله حاضر و تمایز آن از سایر آثار، در نقد مبانی و روش اختصاصی تفکیکیان معاصر در تفسیر است که در برخی قسمت‌ها در مقایسه با متقدمین عملکرد متفاوتی دارند. امتیاز دیگر بیان نمونه‌هایی از تفاسیر ایشان در مقایسه با تفسیر المیزان است که در آثار قبلی وجود ندارد.

۱. معنایابی واژگان

پیش از ورود به بحث لازم است واژگان کلیدی بازتعریف شوند:

۱-۱. مبانی تفسیری

از مبانی و اصول تفسیر قرآن، تعاریف مختلفی ارائه شده و گاه برخی دقیق و منضبط نیست. برخی مبانی و روش را هم معنا تلقی کرده (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۷) و برخی معتقدند در مبانی تفسیر از اصول بنیادینی سخن گفته می‌شود که هر نوع موضع‌گیری در خصوص آنها، موجودیت یا قواعد روش تفسیر را تحت تاثیر قرار می‌دهد. در تعریف دیگر، مبانی تفسیر عهده دار نظریات کلانی است که اصول و قواعد تفسیر از آن برمی‌خیزد و در چارچوب آن شکل می‌گیرد. (بابایی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴) در بیانی دیگر مبانی تفسیر، مجموعه‌ای از قضاوت‌های کلی درباره قرآن دانسته شده که تعیین‌کننده چگونگی فهم و کشف مراد خداوند از آیات قرآن می‌باشد. از هریک از این قضاوت‌های کلی، بایدها و نبایدهایی در مراحل مختلف تفسیر شکل می‌گیرد که التزام به آنها برای دستیابی به فهمی درست از آیات لازم است. (نک: اشرفی، ۱۳۹۸، صص ۲۸-۳۲)

در مجموع مبانی تفسیری یک مفسر، پیش‌انگاره‌ها، باورها و چارچوب فکری مفسر در زمینه متن قرآن و چگونگی فهم آن است که پیش از ورود به تفسیر مشخص کرده و براساس آن به تفسیر می‌پردازد.

۱-۲. روش تفسیری

روش تفسیری، چگونگی کشف و استخراج معانی آیات با استفاده از ابزار یا منبع خاصی همچون عقل یا نقل (سبحانی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۸) و مستندات است که مفسر، در

فهم قرآن از آن بهره می‌گیرد. (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۷). بنابراین منبع و راهی که مفسر در تفسیر قرآن برمی‌گزیند، روش تفسیری او به‌شمار می‌آید. البته برخی موارد که به عنوان روش نامیده شده، در واقع رویکرد تفسیری هستند نه روش. برخی مفسران رویکرد عرفانی به قرآن دارند؛ در برخی دیگر رویکرد اخلاقی غلبه دارد؛ چنانکه می‌توان قرآن را با رویکرد حقوقی، اقتصادی، روان‌شناختی و... هم تفسیر کرد. این موارد رویکرد هستند و نه روش. روش تفسیری متأخر از رویکرد تفسیری و در مواردی البته متأثر از آن است.

در یک تقسیم‌بندی، روش تفسیری به دو روش نقلی و عقلی تقسیم می‌شود که با افزودن روش عرفانی، می‌توان بقیه روش‌ها را زیرمجموعه یکی از این سه روش قرار داد. بررسی آثار تفسیری جریان تفکیک، حاکی از کاربرد روش اجتهادی-نقلی در فهم قرآن است.

۳-۱. تفکیکیان معاصر

آغاز جریان فکری تفکیک به مکتب معارفی خراسان و میرزا مهدی اصفهانی و شاگردان مبرز او از جمله شیخ محمود حلبی برمی‌گردد. اساس این جریان، فهم دین بر پایه کتاب خدا و سنت است و عقل فلسفی نفی، و تفسیر فلسفی از عقل، مغایر با مراد قرآن و روایت و حتی عرف از عقل معرفی می‌شود. (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۶، صص ۳۴-۳۵) در این جریان که با جداسازی سه طریق وحی (دین-قرآن)، عقل (فلسفه-برهان) و کشف (ریاضت-عرفان) در وصول به معارف شناختی (حکیمی، ۱۳۷۶، ص ۵۴) به مکتب تفکیک مشهور شده، بر ضرورت سره‌سازی معارف قرآنی و علوم وحیانی و درنیامیختن حکمت قرآنی با فلسفه یونانی و عرفان گرت‌برداری شده از مکاتب اسکندرانی و هندی تاکید می‌شود. (همان، ص ۷۴) استقلال معارف قرآنی از هر مکتب، مذهب یا فلسفه، شاخصه این جریان است. (نک: حکیمی، ۱۳۸۷، ص ۳۹) این رویکرد تفسیری در تقابل با تفسیر فلسفی به معنای فهم معانی عمیق قرآنی با تحلیل عقلانی و به‌کارگیری اصول عام فلسفی می‌باشد.

آنچه اکنون حائز اهمیت است، تفاوت محسوس میان تفکیکیان متقدم یعنی میرزای اصفهانی و شاگردانش و تفکیکیان معاصر یعنی شاگردان باواسطه و هواداران کنونی این

مکتب در نظریه پردازی (ارشادی‌نیا، ۱۳۷۹، ص ۲۳۶) و نوع نگرش آنان به فهم متون دینی از جمله تفسیر است که نوشتار حاضر عهده‌دار مطالعه این مهم است. محدوده این نوشتار، بررسی آثار تفسیری گروه اخیر یعنی تفسیر مناہج‌البیان آقای ملکی میانجی، تفسیر مصباح‌الهدی میرزا جواد آقای تهرانی و آراء قرآنی آقایان سیدان و حکیمی است.

۲. نقد مبانی تفکیکیان معاصر در تفسیر قرآن

در گام اول لازم است مبانی این رویکرد بازخوانی و نقد شود. صرف نظر از مبانی و پیش فرض‌های عام تفسیری مانند وحیانی‌بودن، الهی‌بودن الفاظ، تحریف‌ناپذیری و جواز تفسیر قرآن، مبانی اختصاصی تفکیکیان معاصر در تفسیر عبارتند از:

۱-۲. الزام به بینامتنیت در فهم قرآن

مطالعه آثار این گروه نشان می‌دهد مبنای ایشان در فهم قرآن، یافتن قصد مولف است، با این شرط که قرآن با توجه به قرائن منفصله و خارج از متن یعنی سنت صحیح فهم شود. از این مبنا می‌توان به بینامتنیت یاد کرد. در نظریه بینامتنیت برخلاف نظریه متنیت، معنا در خلال روابط بینامتنی تولید می‌شود. (نامور مطلق، ۱۳۸۸، ص ۷۹) برای مثال مفسر جهت فهم قرآن باید ضمن توجه به روابط درون نص تاحدی در فضای بیرون نص سیر کند و ارتباط دیگر متون با نص را در نظر بگیرد. (قائم‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۴۱۳) این امر مفسر را به فهمی عمیقتر رهنمون می‌رساند.

-نقد

۱-۱-۲. عدم ارائه منظومه فکری در پیوند آیات با روایات

در مکتب تفسیری امامیه، روایات معصومان علیهم‌السلام، منبع حتمی در فهم قرآن به حساب می‌آید، اما مهم این است که ضوابط پیوند آیات و روایات باید به شکلی روشمند روشن شود. این امر در مورد تفکیکیان معاصر اهمیت بیشتری می‌یابد، زیرا ایشان به صورت کم سابقه بر فهم الهی قرآن تاکید کرده و نظریه‌های رقیب خود را گمراه و تفسیر آنها را دور از فهم متأثر از وحی معرفی می‌کنند، لذا بایسته بود در زمینه روایات، به کلی‌گویی اکتفاء نکرده، به صورت نظام‌مند و با بیان جزئیات، شیوه مراجعه به روایات در فهم قرآن را تقریر کنند، درحالی‌که سوالات زیادی وجود دارد که این جریان، پاسخ

روشنی بدان‌ها نداده؛ مانند چگونگی و مکانیسم فهم خودِ روایات، نحوه یافتن روایات تفسیری مرتبط با هر آیه، ضابطه پیوند آیات و روایات، کارکردهای روایات تفسیری، فصل الخطاب روایات متشابه و راه حل تعارض یا جمع روایات. برای نمونه صاحب مناهج ذیل «وَمَنْ كَانَ فَقیْرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء: ۶) بعد از بیان مضمون روایات در مورد شرط و میزان اجره المثل سرپرست اموال یتیم، روایات وارده را مختلف و جمع بین آنها مشکل را دانسته و در پایان می‌گوید موافق اصول مسلمه و احتیاط، اختیار اقل اجره المثل و حد کفایت، جایز است و تفصیل آن را به فقه ارجاع می‌دهد. (ملکی - میانجی، ۱۴۱۴، ج ۴، صص ۲۸۲-۲۸۳) این امر نشان‌دهنده نوعی بی‌نظمی و اغتشاش روشی است که قضاوت درباره این رهیافت تفسیری را با چالش روبرو می‌سازد.

۲-۱-۲. بی‌توجهی به سایر متون موثر در فهم قرآن

اصالت سنت در تفسیر، نفی بهره‌گیری از سایر متون در فهم قرآن را نتیجه نمی‌دهد. مفسر، در فهم قرآن به عنوان متنی که در طول تاریخ نازل شده، نمی‌تواند بی‌نیاز از متون تاریخی به خصوص تاریخ صدر اسلام باشد. نیز مراجعه به کتاب مقدس، گاه تفسیری متقن و مستدل به دست می‌دهد. برای مثال با بهره‌گیری از گزارش انجیل برنابا درباره داستان حضرت عیسی (ع) می‌توان تفسیر متفاوت و دقیق‌تری از آیه «فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْأَمْهَدِ صَبِيًّا» (مریم: ۲۹) و متناسب با فعل ماضی «كان» ارائه کرد. (نک: معرفت، ۱۴۲۳، صص ۹۲-۹۳) این مساله در مورد آیات مرتبط با یهودیان و مسیحیان ضروری است و نمی‌توان به دلیل تحریفات رخ داده در عهدین، به‌طور کلی آن را کنار نهاد، همچنانکه وجود آسیب جعل و روایات ضعیف در جوامع روایی، دلیل بر طرد کل آن‌ها نمی‌شود. نیز مقصود، تحمیل یافته‌های سایر متون بر قرآن نیست. پیوند منضبط و قاعده‌مند متون راه را بر خطاهای احتمالی می‌بندد، ضمن اینکه تمرکز انحصاری بر روایات در تفسیر که وجه عقلی یا نقلی ندارد، مفسر و قرآن‌پژوه را از سایر متون موثر و کارآمد در فهم قرآن محروم می‌سازد و راه را بر کشف دلالت‌های کلامی-فلسفی و بالفعل کردن ظرفیت‌های معنایی قرآن می‌بندد.

۲-۲. حجیت ظواهر قرآن

استناد به ظواهر قرآن به همراه قواعد اصولی مانند تخصیص عام با خاص و تقييد مطلق با مقيد (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۹) مبنای مهم این جریان فکری در تفسیر قرآن است؛ با این قید که ظواهر محکّمات حجت‌اند. در متشابهاتی که قرینه بر عدم اراده معنای ظاهری وجود دارد، از ظاهر آن دست برداشته می‌شود (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۰، ۲۲، ۲۷ و نک: سیدان، ۱۳۸۴، مجموعه مقالات، ص ۲۸۱) مانند دست کشیدن از ظاهر «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» و «جَاءَ رَبُّكَ» که از باب تاویل مصطلح مردود (فلسفی-عرفانی) نیست، بلکه طبق قاعده نحوی و از باب مجاز اسنادی انصراف از ظاهر آیه صورت می‌گیرد. (نک: حکیمی، ۱۳۸۷، ص ۳۳)

-نقد

پیش از بیان چالش‌های این مبنا گفتمانی است حجیت ظواهر قرآن که سیره عقلاست و مورد پذیرش تمام رویکردهای تفسیری غیر از اقلیت‌هایی مانند باطنیه، نیازی به تاسیس مکتب مجزا ندارد. تمایز در بسنده کردن به دلالت ظواهر است که آسیب‌های زیر را خواهد داشت:

۲-۲-۱. تقلیل محتوای آیات به دلالت تطابقی و معنای ظاهری

این شیوه تفسیر، معانی آیات را به بهانه خلوص در فهم دینی، به دلالت تطابقی و معنای ظاهری تقلیل می‌دهد و توجه به سایر دلالت‌های آیات را کنار می‌زند. برای مثال در تفسیر «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» (نساء: ۵)؛ علامه طباطبایی «اموالکم» را اموال سفیهان از یتیمان و سیر نسبت دادن به «کم» یعنی اولیای مخاطبان را، عنایت به تعلق مجموع ثروت عالم به مردمان، و آیه را مشتمل بر حکم عام خطاب به جامعه دانسته (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۱۷۰) و معنای دقیقتر و عمیقتر به دست می‌دهد، ضمن اینکه سیاق آیه حفظ شده، اما در مناهج، ضمن رد این قول، لام در «لَكُمْ» به معنای اختصاص و «کم» به مخاطبان آیه تفسیر می‌شود. دلیل این قول نیز تفاوت آیه یادشده با «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹) - که همسو با تفسیر علامه است - عنوان می‌شود که در آن لام برای غایت است (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۷۱)، حال آنکه علامه با استناد به آیه اخیر،

اصل مهم اقتصادی را گوشزد می‌کند و آن اینکه در یک نگاه کلی و کارشناسانه اموال و ذخایر موجود در زمین به تمامی انسان‌ها اختصاص دارد و همه جامعه ملزمنند در حفظ و رشد آن و جلوگیری از تضییع آن از جمله اموال سفهاء بکوشند یا آیت‌الله سیدان در تفسیر «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا» (سجده: ۱۳) تاکید می‌کند نظر علامه درباره هدایت مومنان نادرست است. وی می‌نویسد:

طبق قول علامه معنا چنین است که اگر بخواهیم به هر نفسی - خواه مؤمن و خواه کافر - هدایتی را که ویژه اوست و با آن تناسب دارد، عطا می‌کنیم؛ به اینکه از طریق اختیار کافر و اراده‌اش می‌خواهیم به هدایت متلبس شود، پس با اختیار و اراده خودش متلبس به هدایت گشت، چنانکه در مؤمن چنین خواستیم. این سخن را درباره مومن نمی‌توان پذیرفت، زیرا همگان اعم از مؤمن و کافر اختیار دارند و هر کس می‌تواند هدایت یا گمراهی را برگزیند و اینجاست که ثواب و عقاب، بهشت و دوزخ و... معنا می‌یابد. (سیدان، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۵۷-۲۵۸)

حال آنکه هدایت مد نظر علامه، هدایت خاص نسبت به کسی است که مقداری از راه را آمده و در او تنبّه باشد، اما نسبت به کسانی که انذار در آنها بی‌تاثیر است (بقره: ۶) یا کسانی که با وجود عقل و هدایت فطری و ... دین و معارف دین را به استهزاء گرفتند، توفیقی داده نمی‌شود، چه اینکه خودشان راه جهنم را انتخاب کردند. (جلسه تفسیر آیت‌الله جوادی آملی، ۱۲/۲۳ / ۹۱ / <https://www.eshia.ir/Feqh/Archive/javadi/tafsir>) بنابراین منظور از هدایتی که در مومنان از سوی خدا اتفاق افتاده، هدایت ابتدایی نیست که منشا اشکال شود، بلکه هدایت ثانوی و از باب توفیق است که شامل حال کفار نمی‌شود.

نیز صاحب مناهج، بعد از نقل قول کشاف و مجمع‌البیان در تفسیر «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى» در تبیین دلالت ظاهر آیه بر وجوب هدایت انسان‌ها بر خداوند، می‌گوید انصاف این است که با مراجعه به آیات دیگر مانند «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَ يَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَ مُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (هود: ۶) «فَأِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَ عَلَيْنَا الْحِسَابُ» (رعد: ۴۰) «إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ» (غاشیه: ۲۵ و ۲۶) فقط یگانگی خداوند در رزق، حسابرسی و مرجعیت استفاده می‌شود و وجوب و لزوم هدایت و رزق و ... بر فرض صحت، از سایر

ادله به دست می آید و با مفاد

این آیات بیگانه است و تفسیر آیه نیست چون تفسیر فقط مستفاد از ظاهر آیه است. (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۳۰، ص ۵۲۹-۵۳۰) از نظر ایشان تبادر و جوب هدایت و ..، ظهور بدوی است که اعتبار ندارد و ایجاب فلسفی به معنای محال یا قبیح بودن ترک یا جوب فعل از آیه استفاده نمی شود (همان، ص ۵۳۰) حال آنکه این برداشت نیز ظهور شخصی و غیر قابل اتکاست، زیرا به دلالت التزامی کلام، محال بودن ترک هدایت از سوی خداوند از آیه فهمیده می شود. فارغ از قیل و قال های فلسفی و .. به حکم عقل که ذاتا حجت است، طبق این آیات بر خداوند لازم می آید که اسباب هدایت یا رزق و .. را برای بشر فراهم کند. این منافاتی هم با وحدانیت خداوند در هدایت گری و رزاقیت و ... ندارد. این نوع مواجهه با آیات، به دلیل نگاه بدبینانه به کاربرست مباحث فلسفی و پیش فرض نفی آن در فهم آیات است. حجیت ظواهر به معنای بسنده کردن به معنای تطابقی کلام یا همان پوسته ظاهری از معنا، خواننده متعمق را از معانی عمیق آیات محروم می کند. قرآن سفره اطعام روحانی است که برای همه گسترانده شده و هر کس به مقتضای ذوق و سلیقه و ظرفیتش از آن بهره می برد. (ن.ک. مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۲۷۸)

۲-۲-۲. استناد به ظهورات شخصی

در مناهج ذیل «قَالُوا إِنَّا لَضَالُّونَ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ» (قلم: ۲۶-۲۷) که نقل سخنان افرادی است که باغشان به جهت منع فقراء از منافع باغ، یک باره از بین رفته، می نویسد: برخی گفته اند مراد از حرمان، محرومیت از ثمرات باغ است که حرمان حسی است و موجب حسرت، که قولی است غیر شدید. ظاهر آیه دلالت دارد که حرمان، از تبعات ضلالت است و به دلیل توبه منظور، محرومیت از کرامت و فضل الهی است که حرمان حقیقی است. (ملکی، ۱۴۱۴، ج ۲۹، ص ۴۸) این برداشت ظهور شخصی است، افزون بر آنکه طبق ظاهر آیه مانعی ندارد که هم در محرومیت خودشان از میوه های باغ حسرت بخورند و هم در افسوس محرومیت از برکات معنوی انفاق به مستمندان باشند، چه در این صورت دایره محرومیتشان گسترده تر می شود و حسرتشان بیشتر.

۳-۲-۲. عدم التزام به مبنا و طرد ظواهر برخی آیات بدون دلیل متقن

صاحب مناهج ذیل «فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ» (بقره: ۲۴) با رد دیدگاه المیزان مبنی بر آتش گیره بودن خود انسان‌ها تاکید می‌کند آیه بر این معنا دلالت ندارد، بلکه مراد آتش خارجی است که خالقش خلق کرده و آتش از انسان‌ها برنمی‌خیزد و در اثبات این مطلب، به خطبه‌ای از نهج البلاغه استناد می‌کند: ای عقیل! آیا مرا به آتش دوزخی می‌خوانی که خدای جبارش با خشمش آن را گذاخته (نهج البلاغه، خ: ۲۲۴) و ضمن رد دلیل علامه در استناد به آیه «نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْنِدَةِ» (همزه: ۷) تصریح می‌کند که انسان «هماز لماز» مالی را جمع کرده که او را در آتش خواهد انداخت و تعبیر «تطلع» نیز معنای لطیفی است که بر عدم فاصله بین آتش و قلوب اشعار دارد، نه اینکه آتش از «أَفْنِدَةٍ» برخیزد. (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۸۲) یعنی آتش، مجازات مال-اندوژی اوست که به فرمان خداوند ایجاد شده است.

چنانکه روشن است از معنای ظاهری و روشن هر دو آیه بدون دلیل متقن دست کشیده شده، ضمن اینکه کلام حضرت نیز شاهی بر مدعای وی نیست و اساسا ارتباطی به آیه مد نظر ندارد. آیه طبق معنای مستفاد از ظاهر مستقر می‌فرماید: پرهیزید از آتشی که هیزم آن مردم بدکار و سنگ‌های خارا است.

نمونه دیگر دست کشیدن از معنای ظاهری عقبه یعنی راه صعب العبور در کوه‌ها در «فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ» (بلد: ۱۱) و آن را به عقبه معنوی یعنی ایمان به خدا، رسل و ملائک، قیام به وظائف، ولایت، انجام فرائض و اجتناب از معاصی معناکردن است.

صاحب مناهج با توجه به ادامه آیه و ذکر روایات، آزاد کردن بنده، طعام دادن در روز سختی، اجتناب از معاصی و... را نه از باب تاویل و بطن آیه که از باب تفسیر، بیان مصداق و اخذ اطلاق می‌داند (همان، ج ۳۰، ص ۴۸۸-۴۸۹) حال آنکه برخی نیز با استناد به حدیث دیگر از پیامبر (ص): "پیش روی شما گردنه صعب العبوری است که سنگین باران از آن نمی‌گذرند و من می‌خواهم بار شما را برای عبور از این گردنه سبک کنم" آن را به عقبه صعب العبور در قیامت معنا کرده‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۵۰ و نک: سیدان، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۶)

به نظر می‌رسد دلیل تاکید بر تاویلی نبودن معانی منتخب از سوی ایشان، پرهیز از نفی پیش فرض شان در رد تاویل است. چنانکه گذشت معتقدان به این رویکرد تفسیری، تصرف در معنای آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» را از باب مجاز اسنادی و نه تاویل می‌دانند یا صاحب مناہج تفسیر «أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعاً» (بقره: ۱۸۴) به یاران حضرت قائم (عج) طبق روایت را تاویل و بطن نمی‌داند، بلکه از باب عمومیت آیه و تعیین مصداق می‌داند. (ملکی - میانجی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۱)

موارد فوق نشان می‌دهد گویا این جریان از اینکه متهم به «به تاویل بردن» معانی ظاهری شوند، پرهیز دارند و به همین دلیل متوسل به توجیه می‌شوند. مرحوم حکیمی تاویل به لزوم عقلی و نقلی یا اسنادی و ادبی می‌پذیرد، زیرا معقول است و از نوع تاویل‌های فلسفی، عرفانی یا عصری نیست. (حکیمی، ۱۳۸۴، مجموعه مقالات، ص ۳۳) این شیوه، موجب خدشه دار شدن مبانی ایشان در حکم رد تاویل و در واقع عدم التزام به مبانی و خلاف مقصود و مدعای آنهاست و رقیبان نیز برای گریز از برچسب تاویل‌گری، تاویلات خود از آیات را به قواعد دستوری و نحوی یا لزوم عقلی، اطلاق و عمومیت و... نسبت خواهند داد.

۳-۲. نفی عقل فلسفی

تفکیکیان معاصر در نفی عقل فلسفی، با پیشینیان خود هم‌فکر هستند. طبق این مبنا بهره گرفتن از هرگونه مصطلحات و استدلالات فلسفی رهنزن بوده و مفسر را از حقیقت ناب و زلال معرفت و حیانی محروم می‌سازد. ایشان معتقدند معارف دینی باید از اهل بیت و از منبع وحی دریافت شود، نه فلسفه‌ها و مکتب‌های بشری و غیر این گمراهی است. (عبداللهیان، ۱۳۸۷، ص ۵۲ و نک: سیدان، ۱۳۸۱، صص ۳-۸) از نظر اینان تفسیر برخی از فلاسفه، منطبق با لغت نیست و با اصول حدیث و آیات دیگر هم ناسازگار، بلکه براساس مبناهایی است که از خارج آن را باور و بعد آن را با قرآن سازگار کردند. (سیدان، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۷۰)

-نقد-

بی‌شک کاربست پیش‌فرض‌های فلسفی همانند سایر مقدمات و علوم هرگز به معنای تحمیل آن بر کلام خداوند و تنزیل جایگاه آن نیست و هرگز ادعا نمی‌شود می‌توان تمام دستاوردهای فلسفه را در تفسیر به کار برد، بلکه سخن در استفاده از فلسفه همانند سایر علوم در فهم قرآن است، همچنانکه مرحوم حکیمی بحث‌های لغوی، رموز بلاغی، صنایع لفظی، استعارات، کنایات، و... را از مقدمات و مقارنات فهم می‌داند (حکیمی، ۱۳۸۷، ص ۳۲-۳۳) که از سنخ علوم بشری هستند، اما به صورت خاص فراروی این مدعا اشکالات زیر وجود دارد:

۱-۳-۲. زبان جامع قرآن و فکر تفکیکی

در موضوع زبان قرآن مباحث فراوانی به‌خصوص در دهه‌های اخیر مطرح و کتب و مقالات فراوانی نگاشته شده است. در این که قرآن نه کتاب فلسفه است، نه کتاب عرفان و نه کتاب معرفت‌شناسی، اختلافی نیست؛ چنانکه قرآن کتاب فقه و کلام هم نیست؛ همچنین زبان قرآن، نه زبان فلسفه است و نه زبان عرفان و نه زبان اختصاصی هیچ‌یک از علوم مصطلح. قرآن کتاب هدایت انسان‌هاست و هرکس در حد ظرفیت خویش می‌تواند از آن بهره برد، اما سخن این است که اگر مثلاً در علوم طبیعی مثل زیست‌شناسی یا کیهان‌شناسی به حقیقتی یقینی رسیدیم که بشر تا به حال آن را نمی‌دانست، از طرفی این گزاره علمی قابل انطباق بر محتوای برخی آیات بود، چه مانعی دارد که این گزاره باعث انکشاف معنایی قرآنی شود که تاکنون بشر غیر معصوم نمی‌دانسته است. همچنین در فلسفه و عرفان اگر فیلسوف یا عارفی به یک مطلب عمیق عرفانی و فلسفی پی برد که نوع ابناء بشر نمی‌توانند درک کنند و بر فرض مطابق واقع هم بود؛ حال اگر عارف این یافته خود را مطابق دلالت آیه‌ای دانست، دلالتی که نوع مردم نمی‌فهمند، آیا باید گفت چنین محتوای عمیقی در قرآن وجود ندارد؟ در این صورت به نقص قرآن اعتراف کرده‌ایم و لازمه آن اقوال باطل برخی روشنفکران است مبنی بر اینکه عارفان و فیلسوفانی مثل ملاصدرا، مولانا علاوه بر قرآن مطالبی در هدایت بشر آوردند (ر.ک: سروش، ۱۳۷۸، صص ۱۲-۲۸) آیا جریان تفکیک چنین سخن باطلی را می‌پذیرد؟ یا گفته شود چون از طریق عرفان به آن

رسیده‌ایم، معتبر نیست!! که البته هیچ دلیلی بر این ادعا نیست، بلکه باید قائل به چندلایه بودن محتوای آیات و دلالت آنها شویم و زبان قرآن را جامع تمام این لایه‌ها بدانیم. دقائق عرفانی، فلسفی و ... که مطابق واقع و مفید برای هدایت انسانند، در محتوای قرآن هم مندمج شده‌اند؛ از قضا در روایت، شواهدی بر این قول سوم وجود دارد؛ آن‌جا که فهم واقعی برخی آیات مثل سوره توحید را مختص مردم آخرالزمان می‌دانند، چون آنها اهل تعمق هستند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۱) همچنین روایاتی مبنی بر این که محتوای قرآن را به سه بخش و فهم هر قسمت از آن را به قومی اختصاص داده، شاهد دیگر این مدعاست. کنارنهادن کلی عقل فلسفی در فهم آیات می‌تواند آسیب‌هایی به دنبال داشته باشد که در ادامه با ذکر مصداق اشاره می‌شود.

۲-۳-۲. کتفاء به معنایی بسیط از آیه

مرحوم ملکی در تفسیر «وجه الله»، وجه را طبق روایت به کسب رضایت و موجبات قرب پروردگار، معنا کرده و تفسیر آن به ذات (نک: طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۱۸۴) را خلاف تحقیق می‌داند. وی ذیل «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) می‌نویسد: لازمه تفسیر وجه به ذات، اطلاق شیء بر خداوند است و مراد از هالک هم وجود تعلیقی و ربطی- داشتن؛ و این نادرست است؛ زیرا این اصطلاح است و لازمه اش تجرید هالک از معنای لغوی، در حالیکه معنای هلاکت، موت و زوال است (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۳۰، ص ۵۳۸) از این منظر نمی‌توان گفت شیئی موجود است؛ خدا هم موجود است، پس وجود یکی است (تهرانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۸) صاحب مناهج «هالک» در هیات اسم فاعل را به «یهلک» یعنی نابود می‌شود، معنا کرده و تفسیر به هالک ذاتی و اصطلاحی را که قرن‌ها بعد از ظهور اسلام پدید آمده، جایز نمی‌داند. (ملکی میانجی، همان، ج ۱، ص ۳۲۰) در نقد این بیان گفتنی است:

اولا: شیء مساوی با موجودیت و بر هر چیزی که وجود داشته باشد، قابل اطلاق است، حتی بر خداوند: «قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ» (انعام: ۱۹) (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۹۰) که ظاهر بدوی و مستقر آن بر مدعای ما دلالت دارد.

ثانیا: در صورت پذیرش تفسیر مناهج، معنای «وجه الله» با معنای عبارت «مَرَضَاتِ

الله» (بقره: ۲۰۷) یکی شده، حال آنکه معتقدیم در یکایک کلمات قرآنی سِر و معرفتی خاص نهفته است.

ثالثاً: معنای هلاک شدن در آینده، معنای درستی است، اما در نگاهی دقیقتر همه موجودات غیر از ذات الهی بالفعل هم هالکند. در تفسیر متعهدانه به ظاهر، «هالک» که مشتق است، می‌تواند به معنای متلبس بالفعل باشد، نه متلبس به آینده و معنایش این شود که هر چیزی، هم اکنون و الان ذاتاً هالک است و استثنائی نیست و در آینده هم هالک ذاتی خواهد بود، مگر وجه خدا، اما اگر «هالک» اسم فاعل، به معنای آینده بود یعنی «سیه‌لک» آن‌گاه باید آن را با معنای قابل جمع با آیات و روایات تفسیر کرد، چون بر فرض نابود شدن همه چیز، بهشت و قیامت که از بین رفتنی نیستند. (جوادی آملی، تفسیر آیه ۸۸ قصص، جلسه ۳۲، ۱۳۹۱/۸/۱۷) ضمن اینکه هالک بودن بالفعل موجودات، می‌تواند معادل وجود ربطی و غیر مستقل ممکنات در حکمت متعالیه باشد؛ یعنی تمام موجودات غیر خداوند در موجودیت خود استقلال ندارند و با کسب فیض از واجب‌الوجود، موجود هستند (طباطبایی، ۱۳۷۲، صص ۲۸-۳۱) که در جای خود ثابت شده است.

مثال دیگر آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاهٍ» (نور: ۳۵) است. آیت‌الله سیدان با رد نظر علامه طباطبایی، «الله نور السموات و الارض» را طبق روایت، هدایت‌کننده اهل آسمان‌ها و زمین معنا کرده و این تفسیر را که خداوند مانند نور که خود عیان و ظاهر است و اشیاء به واسطه آن دیده می‌شوند، وجودش قائم به ذات و وجودبخش عالم است (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۱۲۰-۱۲۲) به دلیل تکلف‌آمیز بودن تفسیر نور به «وجود» و نبودن دلیل لغوی، نقلی و عقلی، نمی‌پذیرد، ضمن اینکه معتقد است با این تفسیر، بین دو قسمت «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و «مِثْلُ نُورِهِ» ارتباط برقرار نخواهد شد. (سیدان، ۱۳۹۱، ج ۱، صص ۷۶-۸۱)

-نقد-

اولاً: لزومی بر استعمال واژگان قرآنی مطابق با معنای لغوی‌شان نیست تا اشکال شود که معنای «نور»، وجودبخشی نیست، چه اینکه نور در لغت نیز به معنای «هدایت» که ترجیح داده شده، نیست. وقتی واژه‌ای وارد نظام معنایی قرآن می‌شود، در پیوند و ارتباط معنایی با

سایر واژگان در عین حفظ رابطه با معنای لغوی، می‌تواند معنایی عمیق‌تر و والاتر پیدا کند. طبق این بیان، رابطه «روشن و آشکار کردن» با «هستی‌بخشیدن» و خروج موجودات از عدم، تناسب وجود دارد؛ یعنی همچنان که نور اشیاء را از ظلمت خارج و قابل رویت می‌کند، وجودبخشی خداوند نیز ممکنات را از عدمیت خارج می‌سازد.

ثانیا: لزوماً نباید تساوی معنایی بین دو جمله «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و «مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ» برقرار شود، زیرا ساختار این دو جمله با هم متفاوتند. در جمله اول «نور» خبر برای مبتدا و اسم علم «الله» است، ولی در «نور» نور به ضمیر که به الله برمی‌گردد، اضافه شده و دلیلی براینکه منظور از «نور» همان نور در جمله اول باشد، اقامه نشده است.

ثالثا: حتی طبق نظر علامه تناسب بین دو قسمت آیه آشکار است. در جمله اول وجودبخشی و فیاضیت خداوند بیان شده که شامل تمام عالم هستی است و در جمله بعد وصف نور هدایت الهی به میان آمده که شامل حال مومنان می‌شود.

۳-۲-۳. نفی مظهر خداوند بودن موجودات

مرحوم تهرانی ذیل «وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا» (بقره: ۱۱۶) با اشاره به پیشینه عرفانی باور به زایش و تولد خدایی در مکاتب یونان و هند، اندیشه مظهریت موجودات و جلوه‌گری‌شان از ذات حق را نیز ادامه این مکاتب دانسته و عقایدی همچون «وحدت وجود و موجود» یا «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» را تخطئه کرده و هر نوع زایش و تولد چه مسیح و عزیر و فرشته و چه صادر اول یا عقل اول یا مقام نورانی و نور محمدی را نفی می‌کند. (تهرانی، بی‌تا، ج ۱، صص ۴۶۴-۴۶۵)

در این دیدگاه چون معانی عمیق اصطلاحات فلسفی و مبانی و گفتمان حاکم بر این اصطلاحات، دقیقاً درک نشده، دیدگاه وحدت وجود و مراتب تشکیکی آن جزء اعتقادات باطله دانسته شده که نتیجه آن، موجودات را خدا خواندن یا ادعای خدایی کردن آنهاست. همچنین در ذات خدا فانی شدن و به مقام وصل رسیدن مسیح و عزیر و فرشته و از همین قبیل معرفی می‌شود، در حالی که بیان فوق مغالطه‌ای بیش نیست. بین اندیشه انحرافی فرزندان بودن خداوند و اینکه موجودات جلوه و مظهری از پروردگارش باشند، هیچ نسبتی وجود ندارد، بلکه مراد این است وجود هر موجودی، ظهور اراده، علم، قدرت و

اختیار خدا و عین فعل اوست و هرگز خدا بودن موجودات قصد نمی‌شود. علی (ع) می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلَّى لِحَلْفِهِ بِخَلْقِهِ» (نهج البلاغه، خ ۱۰۸) «سپاس مخصوص خداوندی است که به واسطه مخلوقاتش بر مخلوقاتش تجلی کرده است». بی‌شک منظور حضرت، خدا بودن مخلوقات نیست.

۴-۳-۲. کارگشایی فلسفه در تفسیر بهتر برخی آیات

نفس تفکر فلسفی یکی از ابزارهای موجود برای فهم برخی مطالب است و چه بسا انسان بتواند معارفی را از این طریق تحصیل کند. سد این باب هم به لحاظ عقلی و هم به لحاظ درون‌دینی موجه نیست؛ مگر آنکه خطای مطلق و عدم کارآمدی آن با دلیل و برهان اثبات شود؛ در حالی که نه تنها چنین دلیلی اقامه نشده، بلکه فهم برخی آیات به جزء با فکر فلسفی و عقل عرفانی بسیار مشکل می‌نماید؛ برای مثال ممکن است مدلول برخی آیات، در وهله اول تناقض نما باشد، مانند «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳) اما تاملات فلسفی و عقلانی بتواند ثابت کند که چنین موجودی در عالم وجود دارد که از حیثی ظاهر و از حیثی باطن و از حیثی اول و از حیثی آخر باشد (لاریجانی، ۱۳۸۴، مجموعه مقالات، ص ۱۸۲) یا جزئیات حکمت اعتقادی و حکمت عملی در قرآن ذکر نشده و در «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» گفته نشده «احد» عددی است یا غیر عددی. (حکیمی، ۱۳۸۷، ص ۲۴) در تفسیر دقیق این آیه، گزاره‌های فلسفی به مناسبترین شیوه یاری‌رسان خواهند بود.

اساساً باید میان گزاره‌های دینی تفکیک قائل شد. پاره‌ای از گزاره‌ها باید پیش از پذیرش اصل دین ثابت شوند. این‌گونه گزاره‌ها را نمی‌توان از طریق متون دینی اثبات کرد. (اسلامی، ۱۳۸۴، مجموعه مقالات، ص ۲۰۶) به عبارت دیگر تفسیر آیات مربوط به اثبات وجود خداوند یا آیات دال بر صفات الهی، نیازمند دلایل و تحلیل‌های فلسفی و برهانی است. به طور کلی باید اصول عقاید را با عقل فلسفی فهمید که قائل به حجیت ذاتی عقل است. عدم امکان انکار این اصل تا آنجاست که صاحب‌نظران این جریان به پذیرش آن اعتراف کرده، ولی آن را عقل فطری می‌نامند (سیدان، ۱۳۸۱، ص ۴) که در آن صورت اختلاف یا تنها در لفظ و نام‌گذاری این ارمغان الهی است یا مصادره «عقل» به نفع پیش-فرض‌های خود.

۳. نقد روش تفکیکیان معاصر در تفسیر قرآن

چنانکه گذشت مراد از روش تفسیری، منابع به کار رفته در فهم آیات است، لذا در این بخش ابتدا منبع ذکر و در ادامه نقد آن بیان می‌شود.

۳-۱. سنت صحیح

از منظر این جریان فکری، تفسیر قرآن جز به وسیله احادیث صحیح پیامبر (ص) و ائمه (ع) جایز نیست، چون تفسیر به نظر خود مفسر، تفسیر به رای است و حتی اهل سنت از پیامبر (ص) نقل کردند هر کس قرآن را به نظر خود تفسیر کند، اگرچه درست باشد، حتما خطا کرده است. (حکیمی، ۱۳۸۷، ص ۳۱) روش صحیح تفسیر این است که افزون بر استفاده از لغت عرب و تسلط داشتن بر قواعد و ادبیات عرب، و لحاظ قواعد و اصول قطعی عقلی، از بیانات معصومین (ع) غفلت نشود. (سیدان، ۱۳۸۸، ص ۵)

-نقد

پیش از ورود تفصیلی، اشکال کلی وارد بر این رهیافت تعطیل کردن فهم برخی آیات به دلیل توقف فهم بر سنت و عقل فطری است. صاحب مناہج در تفسیر «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (معارج: ۴) اعتراف می‌کند به دلیل نیافتن دلیل عقلی یا شرعی (که همان حجیت ظواهر و روایات است) باید در فهم آیه توقف و علم آن را به خدا و اولیانش واگذار کرد؛ همانند آیات ۳۸ نبأ و ۵ سجده. (ملکی - میانجی، ۱۴۱۴، ج ۲۹، ص ۸۱) سایر اشکالات عبارتند از:

۳-۱-۱. عدول از خط مشی

اولا: اشکال کلی به صاحب نظران این رهیافت تفسیری این است که گاه در آثار تفسیری خود چه در مرتبه خطاب عام و چه در مرتبه خطاب خاص، بدون مراجعه به روایات به تفسیر قرآن در مرحله ظاهر و باطن پرداخته‌اند. در جای جای تفسیر مناہج یا مصباح الهدی تکیه مفسر بر معانی لغوی واژگان مشهود است. برای مثال ذیل «لَمْ يَخْرُوا عَلَیْهَا صُمًّا وَ غَمِيَانًا» (فرقان: ۷۳) معنای باطنی این است که مومنان وقتی با فضائل خاندان رسالت برمی‌خورند، کور و کر نمی‌گذرند و بی‌توجهی ندارند (سیدان، ۱۳۸۸، ص ۱۲۲) ولی شاهد روایی برای آن ذکر نمی‌شود یا بدون استناد به روایت، وجه انتخاب اسم «رحمن» در

« قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ أَمَّنًا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا » (ملک: ۲۹) بیان می‌شود. (همان، ص ۳۲)

ثانیا: این مفسران به شکل نظام‌مند مشخص نکردند در مواردی که روایتی در تفسیر آیه به دست نیامد، وظیفه مفسر یا قرآن‌پژوه چیست؟ آیا تکیه بر منابع لغوی مانند لسان‌العرب و یا قاموس که در مناہج مورد استفاده بوده، کفایت می‌کند؟

۲-۱-۳. توقف بر معنای ظاهری آیات و بسنده کردن به ظاهر روایت

توقف بر معنای ظاهری روایات و عدم تامل در معانی عمیق برخی روایات از آسیب‌های روشی این جریان در تفسیر است. برای مثال صاحب مناہج سجده فرشتگان بر حضرت آدم را، به معنای گذاشتن صورت‌ها بر زمین می‌داند و طبق روایتی نقل می‌کند منظور همان سجده معهود یعنی گذاشتن پیشانی بر خاک است (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۰۳) حال اینکه ابهاماتی در این باره وجود دارد که بی‌پاسخ مانده، مانند اینکه این امر در مورد ملائک، چگونه قابل تصور است؟ آیا این خاک، از جنس خاک زمینی است؟ آیا محتمل نیست مراد روایت بیان تمثیلی و کنایه از خضوع آنها بوده باشد و مواردی از این دست؛ یا ذیل آیه «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» مفسر این جریان با استناد به روایت و تقدیر گرفتن کلمه‌ای، مراد را نظر به رحمت و نعمت خداوند می‌داند (سیدان، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۶۷) اما علامه در نگاهی دقیقتر ضمن توجه دادن به انحصار مستفاد از تقدم «الی ربها» می‌نویسد: اینان چون از پروردگار خود محجوب نیستند، نظرشان به هر چیز به عنوان آیت الهی است و چون آیت، از صاحب آیت محجوب نیست، بین ناظر و صاحب آیت حائل نمی‌شود، پس نظر به آیت، عین نظر به صاحب آن است، در نتیجه این گروه جز به رب خود نظر نمی‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۱۷۹) چنانکه روشن است این بیان بدون در نظر گرفتن مقدر، معنایی عمیق و لطیف از معنا ارائه می‌کند یا آنجا که علامه پس از نقل روایت پیامبر (ص): «لا تفکروا فی الله فتهلکوا» فرموده‌اند: در نهی از تفکر در مورد خداوند روایات فراوانی در کتب فریقین آمده که نهی ارشادی و مربوط به کسانی است که ورودی در مسائل عقلی عمیق ندارند که موجب هلاکت دائمی برایشان خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، صص ۵۳-۵۴) در نقدشان گفته شده: چنین برداشتی از این روایات، تنها با انس با مسائل عقلی قابل توجیه است و گرنه روشن است که از ظاهر

روایت این گونه استفاده نمی‌شود. (سیدان، ۱۳۹۰، ص ۳۰) از نظر علامه منهی‌عنه، تفکر در ذات خداوند است و هیچ اندیشه‌ای به کنه ذات الهی ره نخواهد یافت. محدوده مجاز تفکر در شناخت اوصاف خداوند در حد عقل بشر و با محوریت آیات و روایات است و این نیز اختصاص به علماء و کسانی دارد که توان و تخصص کافی در این زمینه دارند. اشکال یادشده به علامه ناشی از توقف بر ظاهر روایت، و بیان علامه تفسیر روایت است. طبق ظاهر روایت نباید در مورد خداوند تفکر کرد که موجب هلاکت خواهد شد و این، معنای دقیقی نیست.

۳-۱-۳. فهم سلیقه‌ای روایت

از نظر تفکیکیان معاصر روایتی که اولین خلق عالم را عقل معرفی نموده، مبین این حقیقت معنوی است و آن اینکه به هر موجودی از این امر معنوی بهره‌ای نصیب شده تا امکان تسیخ پروردگار در همه موجودات محقق شود. (تهرانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۶۷-۴۶۸) این بیان، برداشت سلیقه‌ای از روایت است. لازمه پافشاری تفکیکیان معاصر بر فهم قرآن براساس سنت، چنانکه گذشت تبیین نظام مند چگونگی فهم روایات و کاربستان در تفسیر قرآن است. اینان معتقدند اگر مقابل مطالب استفاد از قرآن و حدیث، استدلالاتی از دانشمندان و فلاسفه قرار گیرد، آنچه استفاد از مکتب وحی است، بدون هیچ گونه توجیه و تأویلی قبول است، چراکه احتمال خطا در هر یک از استدلالات عقلی؛ بلکه حیانا در همه آنها وجود دارد (سیدان، ۱۳۸۱، ص ۹) این اشکال به فهم تفکیکیان از سنت هم وارد است و چه بسا در فهمشان نسبت به روایتی خطا وجود داشته باشد و به مراد معصوم نرسیده باشند که چاره‌ای هم برای آن اندیشیده نشده است.

۳-۱-۴. افراط در اعتماد به تفاسیر روایی

در آثار تفکیکیان معاصر، اصالت مراجعه به سنت در فهم قرآن، موجب افراط در اعتماد به کتب روایی شده است. برای مثال مرحوم تهرانی اعتماد زیادی به تفسیر علی‌بن ابراهیم دارد، زیرا معتقد بوده مطالب او از روایات برگرفته شده و نمی‌توان گفت مطالبی که ایشان ذیل آیات نوشته، بدون توجه به روایات بوده، از این رو در برخورد با چنین مواردی جنبه احتیاط را رعایت کرده، حتی اگر استناد به روایات نشده و ظاهراً کلام خود

علی بن ابراهیم باشد. (عبداللهیان، ۱۳۸۷، ص ۵۰) چنانکه روشن است اطلاق «احتیاط» بر این قضیه صحیح نیست. شواهدی هم در دست است که نشان می‌دهد نه تمام تفسیر قمی در این کتاب آمده و نه تمام این تفسیر از علی بن ابراهیم است. این تفسیر ظاهراً از علی بن حاتم قزوینی بوده که از مصادر چندی به‌ویژه تفسیر علی بن ابراهیم جمع‌آوری شده (شیری زنجانی، ۱۳۷۶، ص ۵۰)

وجود چنین ایراداتی وزانت این رهیافت تفسیری را فرومی‌کاهد، به‌ویژه آنکه در آن اهتمام جدی به بررسی سندی و دلالتی روایات مشاهده نمی‌شود. اصل کلام و حیانی معصوم با سنتی که به دلیل جواز نقل به معنا، به ما رسیده، دو مقوله مجزا هستند و احتمال خطا در فهم بشر عادی و غیر معصوم از روایات وجود دارد. هیچ‌گاه نمی‌توان ادعا کرد فهم مفسر تفکیکی از روایت، قطعاً همان مضمون و مراد معصوم بوده است.

۲-۳. عقل فطری

در این دیدگاه، مراد از تعقل فطری همان برانگیختن فطرت‌هاست که سبب آشکار شدن دینه‌های عقلی است. قرآن در مرحله دعوت عمومی، مردم را به جمیع علوم فطری از جمله معرفت خداوند و توحید تذکر داده و هدایت کرده است. (ملکی - میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۰) عقل فطری میزان در کشف حقایق است و به‌وسیله همین عقل فطری است که انسان به مکتب وحی راه پیدا کرده و به خداوند و رسالت معتقد می‌شود (سیدان، ۱۳۸۱، ص ۸) از این منظر عقل، نور و علمی است که خداوند افاضه کرده است. (ملکی میانجی، ۱۴۳۵، ص ۲۲) عقل فطری در این جریان برخلاف عقل فلسفی، به مقتضای فطرت انسانی قابلیت تعمیم به همگان دارد.

تفکیکیان به اعتبار پیروی از وحی «مُثیر دفائن عقول» معتقدند از عقل دفائنی بهره می‌برند که «اعماق عقل» است و دیگران همه از سطوح عقل استفاده کرده‌اند (عقل ابزاری) و میان «عقل ابزاری» و «عقل انواری» فرق بسیار است (حکیمی، ۱۳۸۴، مجموعه مقالات، ص ۳۰) زیرا فلسفه با عقل نظری کار دارد که سطح عقل است و عقل فطری عمق عقل. (حکیمی، ۱۳۷۸، ص ۹۴)

-نقد-

۱-۲-۳. ابهام در مصطلحات و عبارات

مهمترین اشکال، مبهم بودن عقل فطری و عدم تبیین حدود و ثغور برای این نوع عقل و نحوه کار بست آن در تفسیر است که مهمترین مدعای تفکیکیان معاصر به شمار می‌رود. به طور کلی فطرت در بعد بینش و معرفت، منبعی جداگانه غیر از عقل و علم حضوری یا شهود نیست. اگر مراد از آن، علم حضوری فطری باشد، همچون معرفت به خدا و خود، مرتبه‌ای از علم حضوری است و اگر منظور علم حصولی فطری باشد، آشکار است که منبع آن - خواه آن را بدیهی ثانوی تلقی کنیم یا نظری قریب به بدیهی - عقل است. (حسین زاده، ۱۳۹۰، ص ۲۵۰) فطرت، ادراکات انسان از راه علم حضوری یا عقل است که درک آن نیاز به استدلال‌های پیچیده ندارد. با این وصف، اضافه شدن آن به عقل، ابهام - آمیز کردن آن و نوعی وضع اصطلاح بلاوجه است.

در برخی بیانات صاحب‌نظران این جریان نیز ابهاماتی وجود دارد. ملکی میانجی در یکی از آثارش، عقل را نوری افاضه شده به انسان دانسته که عین ذات انسان نیست و در ادامه هدف بعثت انبیاء را برانگیختن دفائن عقول می‌داند که در ذات انسان به ودیعه نهاده شده (ملکی میانجی، ۱۳۷۷، ص ۲۲) یا گفته شده قرآن را هربار بخوانند، به مرتبه تازه‌تر از حقایق می‌توانند برسند، به شرط آنکه بتوانند در حضرت نزول حضور پیدا کنند (حکیمی، ۱۳۷۶، ص ۳۵۵) اما اینکه این شرط چگونه تحقق یابد، توضیحی داده نشده یا می‌نویسند: دین را باید «دینی» فهمید و عقلی و فطری؛ نه فلسفی و عرفانی و اختلافی. (حکیمی، ۱۳۸۴، مجموعه مقالات، ص ۳۴) یا درباره مفسر مصباح‌الهدی گفته شده ایشان پس از استفاده از برهان و استدلال در نهایت با تکیه بر فطرت، معارف و اعتقادات را بررسی می‌کرد. این روش استثنایی بود (عبداللهیان، ۱۳۸۷، ص ۵۲) که مشخص نیست منظور از بیانات فوق چیست؟ و روش خلوص در فهم متون دینی کدام است؟

این ادعا هم که همه چیز در فطرت انسانی به ودیعه نهاده شده با «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا» (نحل: ۷۸) و «كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ» (شوری: ۵۲) در تعارض است، البته این به معنای انکار فطری -

بودن خداشناسی یا سایر استعداد‌های فطری مانند حقیقت‌جویی، کمال‌جویی و ... در نهاد بشر نیست، بلکه اشکال به بالفعل بودن معرفت، تعمیم دانسته‌های فطری و بی‌نیاز دانستن خود از علوم عقلی برای درک هر چه بهتر و عمیق‌تر همین معارف فطری است.

۲-۲-۳. مساوی دانستن فهم خود با معنای مستفاد از عقل فطری

دیگر اشکال وارده این است که این تفکیکیان با وضع اصطلاحاتی مانند عقل انواری، عقل فطری یا عقل خودبنیاد دینی، در عمل، عقلی را می‌پذیرند که به زعم خودشان مطابق دین و در واقع مطابق با فهم خودشان از دین است. (نک: دینانی، ۱۳۸۴، مجموعه مقالات، ص ۳۰۳) از نظر اینان تعقل کامل تالهی تنها با متد تفکیکی تحقق می‌یابد و الا تعقل‌های دیگر فلسفی-قرآنی، عرفانی-قرآنی و کلامی-قرآنی است و تعقل قرآنی-قرآنی تنها با روش تفکیک میسور است. (حکیمی، ۱۳۸۴، مجموعه مقالات، صص ۵۸-۵۹) در پاسخ گفتنی است:

اولا: این تعبیرات بیش از آنکه ما به ازاء خارجی و واقعی داشته باشند، ناشی از تنوع قلم نویسنده خوش‌قریحه در کاربرد الفاظاند؛

ثانیا: اینکه باید تنها عقلی را پذیرفت که مطابق گفتمان و مدعای آنها باشد و رقیب خود را متهم به استفاده سطحی از عقل کرد، شخصی‌سازی عقل و موجب کاستن از شان آن خواهد بود. اساسا این گونه تلقیات، خارج از مدار مباحث علمی است.

۳-۲-۳. عدم اشاره به انواع عقل تحلیل‌گر در تفسیر با وجود کاربست آن

تفکیکیان معاصر در مبانی نظری خود تنها بر عقل فطری یا همان عقل خودبنیاد دینی تاکید دارند، اما در فهم قرآن گاه به استدلال‌های عقلانی متوسل می‌شوند که در دایره تعریف آنان از عقل فطری نمی‌گنجد. بررسی آثار تفسیری این جریان نشان می‌دهد ایشان در درک و تشخیص مطلقات و عمومات و مخصصات و مقیدات و تثبیت یا رد معنای مستفاد از ظاهر آیات و ارتباط معنایی بین آیات و روایات تفسیری از عقلی استفاده کرده‌اند که خارج از مراد آنان از عقل انواری است. نیز نقل احتمالات و اقوال و بررسی آنها در مناہج و مصباح الهدی، حاصل عقل تحلیل‌گر است. برای مثال صاحب مناہج کلمه‌بودن حضرت عیسی (آل عمران: ۴۵) را با استفاده از آیات ۳۴ و ۳۵ سوره مریم تبیین می‌کند و

منظور از کلمه را همان کلام خداوند در «کن فیکون» دانسته که در تولد معجزه آمیز حضرت مسیح از باب اطلاق سبب بر مسبب است. (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۳۰، ص ۸۰) تفسیر مصباح الهدی نیز از این امر مستثنی نبوده و مفسر در هنگام ضرورت از برهان و استدلال کمک می‌گیرد. (عبداللهیان، ۱۳۸۷، ص ۵۲) این عقل تحلیلی در ایجاد پیوند بین آیات و تفسیر قرآن به قرآن به کار گرفته شده، با این وجود، در مقدمات و معرفی این رهیافت تفسیری، تاکید کم سابقه‌ای بر وحیانی صرف بودن فهم قرآن می‌شود.

این کاربست عقل در جای خود صحیح است، اما لازمه آن روشن شدن جایگاه آن در دستگاه فکری این جریان به صورت تقسیم منطقی عقل به دو دسته عقل فطری-بر فرض پذیرش- و عقل تحلیل‌گر در گام اول و نیز تقسیم کارکردهای این عقل تحلیل‌گر به نقش‌های سلبی، ایجابی، تبیینی و توضیحی و کشف استلزامی در گام دوم از سوی صاحب‌نظران این جریان می‌باشد.

نتیجه گیری

مبنا و روش جریان تفکیک معاصر در تفسیر قرآن، الزام به بینامتنیت در فهم قرآن و مرتبط کردن آیات با روایات، حجیت ظواهر قرآن و نفی عقل فلسفی؛ و روش تفسیری‌شان مبتنی بر منبعیت سنت صحیح و عقل فطری است. نتایج حاصل از این مقاله در نقد مبنا و روش تفسیری این جریان عبارت است از:

اولاً: مبنا و روش تفسیری این جریان فکری در حجیت ظواهر و مراجعه به سنت همسو با سایر رهیافت‌های تفسیری است، غیر از اینکه هر نوع پیش فرض فلسفی و عرفانی، به عنوان یک مبنا از نظر اینان مردود است که نتیجه آن جمود بر معنای سطحی از آیات بوده است.

ثانیاً: پساتفکیکیان برخلاف متقدمان خود برای عقل کارکردهایی قائل اند که قابل تقسیم به عقل فطری و عقل تحلیل گر می‌باشد که در روش تفسیرشان قابل مشاهده است. این تعدیل رویکرد، حکایت از گریزناپذیری توجه به عقل و استدلال‌های عقلانی در کسب معرفت دارد؛ ولی نکته مهمتر اینکه عملکرد این جریان در تفسیر قرآن در مقایسه با سایر مکاتب، در کار بست عقل تحلیلی-همانند بند قبلی- تفاوتی ندارد.

ثالثاً: نه جریان تفکیک متقدم و نه متاخر نتوانسته‌اند کارکرد عقل فطری یا انواری که نقطه تمایزشان در روش تفسیری است، به صورت مصداقی نشان داده و مدعای خود را ثابت کنند.

رابعاً: در نقد مبنا و نفی عقل فلسفی باید گفت فهم فلسفی قرآن یکی از موهبت‌هایی است که خداوند به قلب و وجود برخی عنایت کرده و این فهم می‌تواند در صورت ضابطه مند بودن، در کنار سایر فهم‌ها از مصادیق همان عقل فطری باشد، اما اگر گفته شود تنها آنچه ایشان از قرآن فهمیده‌اند، مستفاد از عقل فطری است و غیر آن باطل، رقیبان نیز همین ادعا را خواهند داشت.

اشکال اصلی این جریان چه در مبنا و چه در روش تفسیر این است که ایشان فهم خود را از قرآن و روایات تفسیری، مبراء از هر خطا و مطابق با مراد الله و مقصود معصومان(ع) می‌دانند که در نوع خود ادعای بزرگ و غریبی است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

* نهج البلاغه

۱. اشرفی، امیررضا، (۱۳۹۸). مبانی تفسیری علامه طباطبایی در المیزان، مبانی مرتبط با متن قرآن، قم، موسسه امام خمینی (ره).
۲. بابایی، علی اکبر، (۱۳۹۲). مکاتب تفسیری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳. تهرانی، میرزا جواد، (بی تا). تفسیر مصباح الهدی، تحقیق سید مهدی حسینی مجاهد، قم، آفاق نور.
۴. ارشادی نیا، محمدرضا (۱۳۸۶). از مدرسه معارف تا انجمن حجتیه و مکتب تفکیک، قم، بوستان کتاب.
۵. _____، (۱۳۷۹). «مبانی فهم متون دینی از نگاه تفکیک»، پژوهش‌های قرآنی، ش ۲۱ و ۲۲.
۶. حسین زاده، محمد، (۱۳۹۰). نگاهی معرفت‌شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت، قم، موسسه امام خمینی (ره).
۷. حکیمی، محمدرضا، (۱۳۸۷). «مبانی تفسیر در مکتب تفکیک»، آفاق نور، ش ۷.
۸. _____، (۱۳۷۶). مکتب تفکیک، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۹. _____، (۱۳۷۸). اجتهاد و تقلید در فلسفه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۰. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۴). المناهج التفسیری، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۱۱. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۸). بسط تجربه نبوی، تهران، صراط.
۱۲. سیدان، سید جعفر، (۱۳۸۱). میزان شناخت، مشهد، طوس.
۱۳. _____، (۱۳۹۱). آیات العقاید، مشهد، ولایت.
۱۴. _____، (۱۳۸۸). تفسیر بخشی از سوره مبارکه فرقان، مشهد، پایگاه اطلاع رسانی آیت الله سیدان.
۱۵. شبیری زنجانی، سید محمد جواد، (۱۳۷۶). «در حاشیه دو مقاله»، آینه پژوهش، ش ۴۸.

۱۶. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، اعلمی.
۱۷. _____، (۱۳۷۲). نهایه الحکمه، قم، نشر اسلامی.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو.
۱۹. طوسی، حسن، (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح احمد حبیب عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۰. عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۷۳). مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۱. عبداللہیان، محمد، (۱۳۸۷)، روش تفسیری آیت‌الله میرزا جواد آقا تهرانی و ویژگی‌های تفسیر مصباح‌الهدی، آفاق نور، ش ۷.
۲۲. قائمی‌نیا، علیرضا، (۱۳۸۹). بیولوژی نص، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۳. کلینی، محمد، (۱۴۰۷ق). الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامی.
۲۴. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، بیروت، موسسه الوفاء.
۲۵. معرفت، محمدهادی، (۱۴۲۳). شبهات و ردود حول القرآن الکریم، قم، التمهید.
۲۶. ملکی میانجی، محمدباقر، (۱۴۱۴ق). مناہج البیان فی تفسیر القرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۷. _____، (۱۴۳۵ق). توحید الامامیه، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۸. نگاهی به مکتب تفکیک (مجموعه مقالات: محمدرضا حکیمی، عقل خودبنیاد دینی؛ سید حسن اسلامی، مکتب تفکیک در بوته نقد؛ صادق لاریجانی، بازخوانی مکتب تفکیک؛ مکتب تفکیک: استقلال و حیانی گفتگو با سید جعفر سیدان؛ در نقد مکتب تفکیک، گفتگو با غلامحسین ابراهیمی دینانی)، (۱۳۸۴). به کوشش میر عبداللہی، سیدباقر، پورمحمدی، علی، تهران، همشهری.
۲۹. نامور مطلق، بهمن، (۱۳۸۸). «از تحلیل بینامتنی تا بیناگفتمانی»، پژوهشنامه فرهنگستان هنر، ش ۱۲.