

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 متأخر تقسیم می‌شود، ضمن نگاه سلبی به عقل فلسفی در فهم قرآن کریم، صرفاً تفسیر بر اساس سنت صحیح را می‌پذیرد. معاصران این جریان نسبت به متقدمان، رویکرد متعادل‌تری در پیش گرفته‌اند و با تعریف خاصی از عقل، کارکردهایی برای آن در تفسیر قائل‌اند. مقاله حاضر به روش اسنادی در گردآوری اطلاعات و با رویکرد انتقادی، مبانی و روش ایشان در تفسیر 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 به‌کارگیری عقل تحلیل‌گر، با کاستی‌ها و آسیب‌هایی روبه‌رو می‌باشند. مهم‌ترین نقد، تقلیل معارف عمیق قرآنی به دلالت تطابقی و ظاهری، حجت‌دانستن ظهورات شخصی و مانع‌تراشی در معرفت‌بخشی برخی آیات است. این جریان همچنان‌که مخالفان خود را به تحمیل یافته‌های بشری در تفسیر قرآن متهم می‌کند، خود نیز بدون ارائه نظام دقیق از رویکرد معرفت‌شناختی و الزامات منظومه فکری‌اش، 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

۱. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (arabsalehi@iict.ac.ir).
۲. دانش‌آموخته سطح چهار تفسیر تطبیقی مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه/
نویسنده مسئول (f.pishvae@dtc.ir).

فروکاسته و آن را در جایگاهی فروتر از سایر رهیافت‌های تفسیری قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: تفکیکیان معاصر، نقد، عقل، مبانی، روش، تفسیر.

مقدمه

تاریخ تفاسیر، روش‌های گوناگون تفسیری را به ما می‌نمایاند که در طول زمان به وسیله مفسران به‌کار گرفته شده است. تنوع و گوناگونی این تفاسیر حکایت از انواع نگرش‌ها مانند رویکرد اهل فلسفه و عقل‌گرایان، متصوفه و عرفا، اخباری‌ها و اهل حدیث، تجربه‌گرایان و... به تفسیر قرآن کریم دارد. یکی از این نگرش‌ها که به شکل‌گیری شیوه‌ای جدید در تفسیر منجر شده است، جریان فکری تفکیک می‌باشد که موافقان و البته مخالفان بسیاری دارد و بخشی از نقدهای مخالفان متوجه دیدگاه‌های 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 به‌صورت عام و در فهم قرآن به‌صورت خاص، نویسندگان را برآن داشت تا با تمرکز بر آثار و دیدگاه‌های تفسیری تفکیکیان معاصر، مبانی و روش این جریان در فهم قرآن را در بوته نقد قرار دهند. گفتنی است اصل توجه تفکیکیان به سنت، امری نیکو و از امتیازات این جریان است؛ بنابراین هدف مقاله حاضر پاسخ به این پرسش است که نقاط ضعف مبانی و روش تفکیکیان معاصر در تفسیر قرآن کریم چیست؟ تحقیق حاضر درصدد اثبات این فرضیه است

که با وجود تغییر نسبی رویکرد جریان تفکیک معاصر نسبت به تفکیکیان متقدم، این رهیافت تفسیری به دلیل نحوه کار بست سنت (نص بسندگی) و عقل، دچار کاستی‌ها و آسیب‌هایی در مبنا و روش تفسیری است.

به جهت اهمیت این جریان، به صورت کلی آثار متعددی درباره تفکیکیان به نگارش درآمده است، ولی در محور مطالعات قرآنی به صورت خاص، کتاب تفسیر و تأویل در مکتب تفکیک (نقد و بررسی) (علی‌اکبرزاده، ۱۳۹۲) برای نخستین بار ضمن بهره‌گیری از اغلب آثار مشهور بزرگان جریان تفکیک اعم از متقدم و متأخر، مبانی و روش بهره‌گیری این گروه در تفسیر و تأویل قرآن را نقد کرده و البته ورود چشم‌گیری به مصادیق تفسیری و تأویلی نداشته است. در مقاله «مکتب تفکیک و تفسیر اثری» (همامی و علی‌اکبرزاده، ۱۳۹۱) دیدگاه‌های تفکیکیان درباره نقش و کارکرد سنت در تفسیر نقد شده است. در مقاله «بررسی مبانی تفسیر قرآن در مکتب تفکیک و اخباری‌گری» (بیگلری و بانوی، ۱۳۹۴) این نتیجه به دست می‌آید 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 دیگر آثار، در نقد مبانی و روش اختصاصی تفکیکیان معاصر در تفسیر است که در برخی قسمت‌ها در مقایسه با متقدمان، عملکرد متفاوتی دارند. امتیاز دیگر، بیان نمونه‌های مصداقی 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 کریم، تعاریف گوناگونی ارائه شده است و گاهی برخی دقیق و منضبط نیست. برخی مبانی و روش را هم‌معنا تلقی کرده‌اند (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۷) و برخی معتقدند در مبانی تفسیر، از اصول بنیادینی سخن گفته می‌شود که هر نوع موضع‌گیری در مورد آنها موجودیت یا قواعد روش تفسیر را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در تعریف دیگر، مبانی تفسیر عهده‌دار نظریات کلانی است که اصول و قواعد تفسیر از آن برمی‌خیزد و در چهارچوب آن شکل می‌گیرد (بابایی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴). در بیانی دیگر، مبانی تفسیر مجموعه‌ای از قضاوت‌های کلی درباره قرآن دانسته شده است که تعیین‌کننده چگونگی فهم و کشف مراد خداوند از آیات قرآن می‌باشد. از هریک از این قضاوت‌های کلی، بایدها و نبایدهایی در مراحل گوناگون تفسیر شکل می‌گیرد که التزام به آنها برای دستیابی به فهمی درست از آیات لازم است (اشرفی، ۱۳۹۸، ص ۲۸-۳۲).

در مجموع مبانی تفسیری یک مفسر، پیش‌انگاره‌ها، باورها و چهارچوب فکری مفسر در زمینه متن قرآن و چگونگی فهم آن است که پیش از ورود به تفسیر مشخص می‌کند و بر اساس 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 می‌باشد (سیحانی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۸) و مستند یا مستنداتی است که مفسر در فهم قرآن از آن بهره می‌گیرد (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۷). برخی «منهج تفسیری» را ابزاری می‌دانند که غایت و غرض یک گرایش را محقق ساخته و ظرفی است که اندیشه‌های یک گرایش را در خود جای می‌دهد (شریف، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۶۸۶۷)؛ بنابراین منبع و راهی که مفسر در تفسیر قرآن برمی‌گزیند، روش تفسیری او به‌شمار می‌آید. البته برخی موارد که به‌عنوان روش نامیده شده، در واقع رویکرد تفسیری‌اند، 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... نیز تفسیر کرد. این موارد رویکردند، نه روش. روش تفسیری متأخر از رویکرد تفسیری و در مواردی البته متأثر از آن است.

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

۱-۳. تفکیکیان معاصر

آغاز جریان فکری تفکیک به مکتب معارفی خراسان و میرزا مهدی اصفهانی و شاگردان میرزا او از جمله شیخ محمود طیبی برمی‌گردد. در این جریان که اساس آن فهم دین بر پایه کتاب خدا و سنت است، عقل فلسفی

نفی و تفسیر فلسفی از عقل، مغایر با مراد قرآن و روایت و حتی عرف از عقل معرفی می‌شود (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۳۰۳-۳۰۴). در این جریان که با جداسازی سه طریق وحی (دین - قرآن)، عقل (فلسفه - برهان) و کشف (ریاضت - عرفان) در وصول به معارف‌شناختی (حکیمی، ۱۳۷۶، ص ۵۴) به مکتب تفکیک مشهور شده است، بر ضرورت سره‌سازی معارف قرآنی و علوم وحیانی و درنیامیختن حکمت قرآنی با فلسفه یونانی و عرفان گرت‌برداری شده از مکاتب اسکندرنی و هندی تأکید می‌شود (همان، ص ۷۴). استقلال معارف قرآنی، تعالیم محمدی و معالم اوصیایی از هر مکتب، مذهب یا فلسفه، شاخصه این جریان است (همو، ۱۳۸۷، ص ۳۹). این رویکرد تفسیری در تقابل با تفسیر فلسفی به‌معنای فهم عمیق قرآنی با تحلیل عقلانی و به‌کارگیری اصول عام فلسفی می‌باشد.

آنچه اکنون اهمیت دارد، تغییر رویکرد محسوس میان تفکیکیان متقدم یعنی میرزای اصفهانی و شاگردانش و تفکیکیان معاصر یعنی شاگردان باواسطه و هواداران کنونی این مکتب در نظریه‌پردازی (ارشادی‌نیا، ۱۳۷۹، ص ۲۳۶) و نوع نگرش آنان به فهم متون دینی از جمله قرآن و تفسیر آن است که نوشتار حاضر عهده‌دار مطالعه این مهم می‌باشد. محدوده نوشتار پیش رو بررسی آثار تفسیری گروه اخیر یعنی تفسیر مناهج‌البیان ملکی میانجی، تفسیر مصباح‌الهدی میرزا جواد تهرانی و آرای قرآنی آقایان سیدان و حکیمی است.

۲. نقد مبانی تفکیکیان معاصر در تفسیر قرآن

از نظر تفکیکیان معاصر بهترین تفسیر، تفسیر اجتهادی بر اساس عقل و



قرآن و سنت است (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۵) و هر تفسیری غیر آن، سبب می‌شود قوانین فلسفی و عرفانی و علمی و... در تمامی ابواب الهیات از جمله مبدأ و معاد بر قرآن و سنت حاکم شود و معجزات بر قانون علت و معلولی تطبیق داده شود و در صورت وقوع تعارض، از منزلت قرآن و روایات کاسته شود (همان، ص ۴۷). این مسئله به‌خصوص درباره آغاز آفرینش با اندیشه نارسا و عقل محدود و کیفیت آفرینش خلق اول و... به ضلالت منجر خواهد شد (تهرانی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۶۹). برای بررسی هر چه بیشتر این رویکرد تفسیری و صحت و سقم نتایج حاصل از آن، لازم است در گام نخست، مبانی این رویکرد بازخوانی و نقد شود. صرف نظر از مبانی و پیش‌فرض‌های عام تفسیری مانند و حیانی‌بودن قرآن، الهی‌بودن الفاظ قرآن، تحریف‌ناپذیری و جواز تفسیر قرآن، مبانی اختصاصی تفکیکیان معاصر در تفسیر عبارت‌اند از:

۲-۱. الزام به بینامتنیت در فهم قرآن

مطالعه آثار این گروه نشان می‌دهد مبانی ایشان در فهم قرآن، یافتن قصد مؤلف یا همان مؤلف محوری است؛ با این شرط که قرآن باتوجه به قراین منفصله و خارج از متن یعنی سنت صحیح فهم شود. میزان فهم متن و یافتن معنای مورد نظر خداوند نیز به بصیرت، وسعت نور فطرت، رعایت تقوا و قیام به عمل فهمنده بستگی دارد (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۱). از این مبنا می‌توان به بینامتنیت یاد کرد. در نظریه بینامتنیت برخلاف نظریه متنیت، معنا در خلال روابط بینامتنی تولید می‌شود. این نظریه بر این‌باور است که هر متنی بر پایه متن‌های پیشین خود شکل

می‌گیرد (نامور مطلق، ۱۳۸۸، ص ۷۹)؛ برای مثال مفسر برای 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 و دقیق‌تر رهنمون می‌شود.

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

در مکتب تفسیری امامیه، روایات معصومان علیهم‌السلام منبع حتمی در فهم قرآن به حساب می‌آید؛ هرچند در میزان و کیفیت مراجعه، تفاوت و شدت و ضعف وجود دارد، ولی مهم اینکه ضوابط این پیوند میان آیات و روایات باید به شکلی روشمند روشن شود. این امر در مورد تفکیکیان معاصر اهمیت بیشتری می‌یابد؛ زیرا پیروان این جریان به صورت کم‌سابقه بر فهم الهی قرآن تأکید کرده‌اند و نظریه‌های رقیب خود را گمراه‌کننده و تفسیر آنها را دور از فهم متأثر از وحی معرفی می‌کنند؛ بنابراین بایسته بود ایشان در زمینه روایات، به کلی‌گویی اکتفا نکنند و به صورت نظاممند و با بیان جزئیات، شیوه مراجعه به روایات در فهم قرآن را تقریر نمایند، در حالی که پرسش‌های بسیار در اینجا وجود دارد و از سوی این جریان، پاسخ روشنی بدان‌ها داده نشده است. چگونگی و سازوکار فهم خود روایات، نحوه یافتن روایات تفسیری مرتبط با هر آیه، ضابطه پیوند میان آیات و روایات، انواع کارکرد روایات تفسیری، فصل الخطاب در روایات متشابه، راه حل تعارض یا جمع روایات و... مواردی‌اند که همچنان ابهاماتی درباره آنها وجود دارد؛ برای نمونه صاحب مناهج ذیل آیه «وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء: ۶)، پس از بیان مضمون روایات، در مورد شرط و میزان اجرة المثل



سرپرست اموال یتیم تذکر می‌دهد که روایات وارده گوناگون‌اند و جمع میان آنها مشکل و در پایان می‌گوید موافق اصول مسلمة و احتیاط، اختیار اقل اجرة‌المثل و حدّ کفایت، جایز است و تفصیل آن را به فقه ارجاع می‌دهد (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۸۲-۲۸۳). این مسئله نشان‌دهنده نوعی بی‌نظمی و به‌عبارت‌دیگر اغتشاش روشی است که قضاوت درباره این رهیافت تفسیری را با چالش روبه‌رو می‌سازد.

۲-۱-۲. بی‌توجهی به دیگر متون مؤثر در فهم قرآن کریم

اصالت سنت پیامبر ﷺ و معصومان ﷺ در تفسیر، نفی بهره‌گیری از دیگر متون در فهم قرآن را نتیجه نمی‌دهد. مفسر در فهم قرآن کریم به‌عنوان متنی که در طول تاریخ نازل شده است، نمی‌تواند بی‌نیاز از متون تاریخی به‌خصوص تاریخ صدر اسلام باشد. همچنین مراجعه به کتاب مقدس، گاه تفسیری متقن و مستدل ارائه می‌دهد؛ برای مثال با بهره‌گیری از گزارش انجیل برنابا درباره داستان حضرت عیسی ﷺ می‌توان تفسیر متفاوتی از آیه «فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا» (مریم: ۲۹) و متناسب با فعل ماضی «كان» ارائه کرد (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۹۲-۹۳). این مسئله در مورد آیات مرتبط با یهودیان و مسیحیان ضروری است و نمی‌توان به‌دلیل تحریفات رخ داده در عهدین، به‌طور کلی آن را کنار نهاد؛ همچنان‌که وجود آسیب جعل و روایات ضعیف و... در جوامع روایی دلیل بر طرد کل آن 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 متون روایی در تفسیر قرآن که هیچ وجه عقلی یا نقلی

ندارد، مفسر و قرآن‌پژوه را از دیگر متون مؤثر و کارآمد در فهم قرآن محروم می‌سازد و راه را بر کشف دلالت‌های کلامی، فلسفی و... و بالفعل کردن ظرفیت‌های معنایی قرآن می‌بندد.

۲-۲. حجیت ظواهر قرآن

استناد به ظواهر قرآن به‌همراه قواعد اصولی مانند تخصیص عام با خاص و تقیید مطلق با مقید (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۹-۵)، مبنای مهم این جریان فکری در تفسیر قرآن است؛ چه اینکه اگر شناخت دین مبتنی بر استناد نباشد، توجیه است و توجیه در معرض انحراف (حکیمی، ۱۳۷۸، ص ۹۲)، ولی با این قید که ظواهر محکّمات حجت‌اند. در متشابهات که قرینه بر عدم اراده معنای ظاهری وجود داشته باشد، از ظاهر آن دست برداشته می‌شود (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱، صص ۹، ۲۰ و ۲۷ / میرعبداللّهی و پورمحمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۱)؛ مانند دست‌کشیدن از ظاهر آیات «يُدَاللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» و «جَاءَ رَيْكٌ» که از باب تأویل مصطلح مردود (فلسفی) نیست، بلکه طبق قاعده نحوی است و از باب مجاز اسنادی انصراف از ظاهر آیه صورت می‌گیرد (حکیمی، ۱۳۸۷، ص ۳۳).

نقد: پیش از بیان چالش‌های این مبنا، گفتنی است حجیت ظواهر قرآن که سیره عقلاست و مورد پذیرش تمامی رویکردهای تفسیری غیر از اقلیت‌هایی مانند باطنیه است، نیازی به تأسیس مکتب مجزا ندارد. تمایز در بسنده‌کردن به دلالت ظواهر است که آسیب‌های نیل را به‌دنبال خواهد داشت:

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

این شیوه فهم و تفسیر، معانی آیات را به بهانه خلوص در فهم دینی، به سطح دلالت تطابقی و معنای ظاهری تقلیل می‌دهد و توجه به سایر دلالت‌های آیات و تحلیل و نقد آنها را کنار می‌زند؛ برای مثال در تفسیر آیه ۵ سوره نساء: «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا»، علامه طباطبایی^۱ «أموالکم» را اموال سفیهان از یتیمان و سر نسبت‌دادن 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 است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۱۷۰) و معنای دقیق‌تر و عمیق‌تر ارائه می‌دهد. ضمن اینکه سیاق آیه حفظ شده است، ولی در مناهج، ضمن ردّ این قول، لام در «لکم» 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 و در آن لام برای غایت است (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۷۱)، در صورتی‌که 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 ملزم‌اند در حفظ، تدبیر و رشد آن و جلوگیری از تضییع آن از جمله اموال سفهاء بکوشند. آقای سیدان نیز در تفسیر آیه «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا» (سجده: ۱۳)، تأکید می‌کند نظر علامه درباره هدایت مؤمنان 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 که به هدایت متلبس شود؛ پس با

اختیار و اراده خودش متلبس به هدایت گشت، چنان‌که در مؤمن این‌گونه خواستیم. این سخن را درباره مؤمن نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا همگان اعم از مؤمن و کافر اختیار دارند و هرکس 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). 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 [بی‌تا] اثر است (بقره: ۶) یا کسانی که باوجود عقل و هدایت فطری و... دین و معارف دین را به‌استهزاء گرفتند، توفیقی داده نمی‌شود؛ چه اینکه خودشان راه جهنم را انتخاب کردند (جلسه تفسیر آیت‌الله جوادی آملی، ۱۳۹۱/۱۲/۲۳؛ <https://www.eshia.ir/Feqh/Archive/javadi/tafsir/>)؛ بنابراین منظور علامه از هدایتی که در مؤمنان اتفاق افتاده، هدایت ابتدایی نیست، هدایت ثانوی و از باب توفیق است که شامل حال کفار نخواهد شد.

صاحب مناهج پس از نقل قول کشاف و مجمع‌البیان در تفسیر «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ» 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 وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرُّهَا وَمُسْتَوْدَعُهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (هود: ۶)، «فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ» (رعد: ۴۰) و «إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ. ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ» (عاشیه: ۲۵-۲۶)، فقط یگانگی خداوند در رزق و حسابرسی و مرجعیت استفاده می‌شود و دلالت بر وجوب هدایت و رزق و... از سایر ادله به‌دست می‌آید که با مفاد این آیات بیگانه است (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۳۰، ص ۵۲۹-۵۳۰). از نظر ایشان تبادل وجوب هدایت و.. فقط ظهور بدوی است که اعتبار ندارد و ایجاب فلسفی به‌معنای محال‌بودن ترک یا وجوب فعل و



قبح ترک از آیه استفاده نمی‌شود (همان، ص ۵۳۰)؛ حال آنکه این برداشت ایشان نیز ظهور شخصی و غیرقابل اتکاست؛ زیرا به دلالت التزامی کلام، محال بودن ترک هدایت از سوی خداوند از آیه فهمیده می‌شود. فارغ از قیل و قال‌های فلسفی و... به حکم عقل که ذاتاً حجت است، طبق این آیات، بر خداوند لازم می‌آید اسباب هدایت یا رزق و... را برای بشر فراهم کند. این امر منافاتی با وحدانیت خداوند در هدایت‌گری، رزاقیت و... ندارد. این نوع رویارویی با آیات، به‌دلیل نگاه بدبینانه به کاربست مباحث فلسفی و پیش‌فرض نفی آن در فهم معانی آیات است. حجیت ظواهر به‌معنای بسنده‌کردن به‌معنای تطابقی کلام یا همان پوسته‌ظاهری از معنا، خواننده متعمق را از معانی عمیق آیات محروم می‌کند. طبق برخی روایات، کتاب خدا بر چهار امر استوار است؛ عبارت، اشارت، لطایف و حقایق. عبارت، متناسب برای فهم عوام؛ اشارت، برای خواص؛ لطایف برای اولیای خدا و حقایق قرآن برای انبیا (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۲۷۸-۷۵)؛ یعنی قرآن سفره اطعام روحانی است که برای همه گسترانده شده و هرکس به‌مقتضای ذوق و سلیقه و ظرفیتش از آن بهره می‌برد.

۲-۲-۲. استناد به ظهورات شخصی

در مناهج ذیل آیه «قَالُوا إِنَّا لَصَّالُونَ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ» (قلم: ۲۶-۲۷) که نقل قول سخنان افرادی است که باغشان به‌جهت منع فقرا یکباره از میان رفته، می‌نویسد:

برخی گفته‌اند مراد از حرمان، محرومیت از ثمرات باغ است که حرمان حسی است و موجب حسرت، که قولی است غیرسدید. 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 میانجی، ۱۴۱۴، ج ۲۹، ص ۴۸).

این برداشت ظهور شخصی است و طبق ظاهر آیه مانعی ندارد که اینان در محرومیت خودشان از میوه‌های باغ حسرت بخورند و در عین حال در افسوس محرومیت از برکات معنوی انفاق به مستمندان باشند، چه در این صورت دایره محرومیت‌شان گسترده‌تر و حسرت‌شان بیشتر می‌شود.

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

صاحب مناہج ذیل آیه «فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَفُودَهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ» (بقره: ۲۴)، ضمن رد دیدگاه میزان مبنی بر آتش‌گیر بودن خود انسان‌ها تأکید می‌کند آیه بر این معنا دلالت ندارد، بلکه این آتش را خالقش خلق کرده و آتش از انسان‌ها بر نمی‌خیزد و در اثبات این مطلب، به خطبه‌ای از نهج‌البلاغه استناد می‌کند: «ای عقیل! آیا مرا به آتش دوزخی می‌خوانی که خدای جبارش با خشمش آن را گداخته است» (نهج‌البلاغه، خ ۲۲۴) و ضمن رد دلیل علامه در استناد به آیه «نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْاَفْئِدَةِ» 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 به عدم فاصله بین آتش و قلوب اشعار دارد، نه اینکه آتش از اَفْئِدَةِ برخیزد (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۸۲). به عبارت دیگر این آتش، مجازات مال‌اندوزی اوست که به فرمان خداوند ایجاد شده است.

چنان‌که روشن است، ایشان از معنای ظاهری و روشن هردو آیه بدون



دلیل متقن دست کشیده است، ضمن اینکه کلام حضرت نیز شاهی بر مدعای وی نیست و اساساً ارتباطی به آیه مد نظر ندارد. آیه طبق معنای مستفاد از ظاهر مستقر می‌فرماید: «بپرهیزید از آتشی که هیزم آن مردم بدکار و سنگ‌های خار است».

نمونه دیگر دست‌کشیدن از معنای ظاهری عقبه یعنی راه صعب‌العبور در کوه‌ها در «فَلَا افْتَحَمَ الْعُقَبَةَ» (بلد: ۱۱) و آن را به عقبه معنوی یعنی ایمان به خدا، رسل و ملائک، قیام به وظایف، ولایت و فرایض و اجتناب از معاصی معناکردن است.

ایشان باتوجه به ادامه آیه و ذکر روایات، آزادکردن بنده، طعام‌دادن در روز سختی، اجتناب از معاصی و... را نه از باب تأویل 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 ﷺ: «پیش روی شما گردنه صعب‌العبوری است که سنگین‌باران از آن نمی‌گذرند و من می‌خواهم بار شما را برای عبور از این گردنه سبک کنم»، آن را به عقبه صعب‌العبور در قیامت معنا کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۵۰/ سیدان، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۶).

به‌نظر می‌رسد دلیل تأکید بر تأویلی‌نبودن معانی منتخب از سوی ایشان، پرهیز از نفی پیش‌فرض‌شان در ردّ تأویل است. چنان‌که گذشت، معتقدان به این رویکرد تفسیری، تصرف در معنای آیه «يَذَٰلِقَ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» را از باب مجاز اسنادی و نه تأویل می‌دانند. صاحب مناہج نیز تفسیر «أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا» به یاران حضرت قائم (عج) طبق روایت را تأویل و بطن نمی‌داند، بلکه از باب عمومیت آیه و تعیین مصداق می‌داند (ملکی میانجی،

۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۱).

موارد مذکور نشان می‌دهد گویا این جریان از اینکه متهم به «به‌تأویل‌بردن» معانی ظاهری شوند، پرهیز دارند و به‌همین دلیل متوسل به توجیه می‌شوند. مرحوم حکیمی تأویل به لزوم عقلی و نقلی یا اسنادی و ادبی را می‌پذیرد؛ زیرا معقول است و از نوع تأویل‌های فلسفی، عرفانی یا عصری نیست (میرعبداللهی و پورمحمدی، ۱۳۸۴، ص ۳۳). این شیوه سبب خدشه‌دار شدن مبنای ایشان در حکم ردّ تأویل و در واقع عدم التزام به مبانی و خلاف مقصود و مدعای آنهاست و رقیبان نیز برای گریز از برجسب تأویل‌گری، تأویلات خود از آیات را به قواعد دستوری و نحوی یا لزوم عقلی، اطلاق و عمومیت و... نسبت خواهند داد.

۲-۳. نفی عقل فلسفی

تفکیکیان معاصر در نفی عقل فلسفی، با پیشینیان خود هم‌فکرند. طبق این مبنا بهره گرفتن از هرگونه مصطلحات و استدلال‌های فلسفی، رهن بوده و مفسر را از حقیقت ناب و زلال معرفت و حیوانی محروم می‌سازد. ایشان معتقدند معارف دینی باید از اهل بیت علیهم‌السلام و از منبع وحی دریافت شود، نه فلسفه‌ها و مکتب‌های بشری و غیر این، گمراهی است (تهرانی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵۲/ سیدان، ۱۳۸۱، ص ۸۳). از نظر اینان تفسیر برخی فلاسفه با لغت منطبق نیست و با اصول حدیث و آیات دیگر قرآن نیز ناسازگار است، بلکه بر اساس مبنایی است که از خارج آن را باور و بعد آن را با قرآن سازگار کردند (همو، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۷۰)؛ به‌ویژه آنکه زادگاه فلسفه یونان است (همان، ج ۲، ص ۳۷۲).



نقد: بی‌شک کاربست پیش‌فرض‌های فلسفی همانند سایر مقدمات و علوم، هرگز به‌معنای تحمیل آن بر کلام خداوند و تنزیل جایگاه آن نیست و هرگز ادعا نمی‌شود می‌توان تمامی دستاوردهای علم فلسفه را در تفسیر قرآن به‌کار برد، بلکه سخن در استفاده از علم فلسفه همانند دیگر علوم در فهم قرآن است؛ همچنان‌که مرحوم حکیمی بحث‌های لغوی، رموز بلاغی، صنایع لفظی، استعارات، کنایات، قصص پیشینیان، شأن نزول و... را از مقدمات و مقارنات فهم می‌داند (حکیمی، ۱۳۸۷، ص ۳۳) که از سنخ علوم بشری‌اند، ولی به‌صورت خاص فراروی این مدعا اشکالات ذیل وجود دارد:

۱-۳-۲. زبان جامع قرآن کریم و فکر تفکیکی

در موضوع زبان قرآن، مباحث فراوانی به‌خصوص در دهه‌های اخیر مطرح و کتب و مقالات فراوانی نگاشته شده است. در این مسئله که قرآن نه کتاب فلسفه است، نه کتاب عرفان و نه کتاب معرفت‌شناسی، اختلافی نیست؛ چنان‌که قرآن کتاب فقه و کتاب کلام هم نیست. همچنین زبان قرآن، نه زبان فلسفه است، نه زبان عرفان و نه زبان اختصاصی هیچ‌یک از علوم مصطلح. قرآن، کتاب هدایت انسان‌هاست و هرکس در حدّ ظرفیت خویش می‌تواند از آن بهره ببرد، ولی سخن اینکه اگر مثلاً در علوم طبیعی مثل زیست‌شناسی یا کیهان‌شناسی به حقیقتی یقینی رسیدیم که بشر تاکنون آن را نمی‌دانست، از سویی این گزاره علمی قابل انطباق بر محتوای برخی آیات قرآن بود، چه مانعی دارد 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 انبای بشر نمی‌توانند درک کنند و بر فرض، مطابق واقع هم بود، حال اگر عارف این یافته خود را مطابق دلالت یک آیه 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 باطلی است که از سوی برخی روشنفکران صادر شده است مبنی بر اینکه عارفان و فیلسوفانی همچون ملاصدرا، مولانا و... مطالبی علاوه بر قرآن در جهت هدایت بشر آوردند (سروش، ۱۳۷۸، ص ۲۸-۱۲). 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 به چند لایه بودن محتوای آیات و دلالت آنها قائل شویم و زبان قرآن را جامع تمامی این لایه‌ها بدانیم. دقایق عرفانی، فلسفی و غیر آن که مطابق واقع و مفید برای هدایت انسان‌اند، در محتوای قرآن نیز مندمج شده‌اند. از قضا در روایت، شواهدی بر این قول سوم وجود دارد؛ آنجاکه فهم واقعی برخی آیات مانند سوره توحید را مختص مردم آخرالزمان می‌دانند؛ چون آنها اهل تعمق‌اند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۹۱). همچنین روایاتی مبنی بر اینکه محتوای قرآن را به سه بخش و فهم هر قسمت از آن را به قومی اختصاص داده‌اند، شاهد دیگر این مدعاست.

غرض آنکه کنار نهادن کلی عقل فلسفی در فهم آیات، می‌تواند آسیب‌هایی به دنبال داشته باشد که در ادامه با ذکر مصداق اشاره می‌شود.

۲-۳-۲. اکتفا به معنایی بسیط از آیه

مرحوم ملکی در تفسیر «وجه‌الله»، وجه را به مرضات و کسب رضایت الهی و آنچه موجب قرب و توجه به پروردگار می‌شود، معنا کرده است و تفسیر آن به ذات (طوسی، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۱۸۴) را خلاف تحقیق می‌داند. وی ذیل «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸)، می‌نویسد:

لازمه این معنا و تفسیر وجه به ذات، اطلاق شیء بر خداوند است و مراد از هالک هم وجود تعلیقی و ربطی داشتن خواهد شد و این نادرست است؛ زیرا این اصطلاح است و لازم‌اش تجرید لفظ از معنای لغوی، درحالی‌که معنای هلاکت، موت و زوال است (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۳۰، ص ۵۳۸). اساساً نمی‌توان گفت یک شیء موجود است، خدا هم یک موجود است، پس وجود یکی است (تهرانی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۴۸-۱۴۹). ایشان «هالک» در هیئت اسم فاعل را به «بیهلک» یعنی نابود می‌شود، معنا کرده است و تفسیر آیه به هالک ذاتی و اصطلاحاتی که قرن‌ها پس از ظهور اسلام پدید آمده را جایز نمی‌داند (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۲۰). در نقد این بیان گفتنی است:

اولاً، شیء برابر با موجودیت است و بر هر چیزی که وجود داشته باشد، قابل اطلاق می‌باشد؛ حتی بر خداوند. در قرآن نیز چنین اطلاقی وجود دارد: «قُلْ اِی شَیْءٍ اَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللّٰهُ» (انعام: ۱۹ / طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۹۰) که ظاهر بدوی و مستقر آن بر مدعای ما دلالت دارد. ثانیاً، در صورت پذیرش تفسیر مناهج، معنای «وجه‌الله» با معنای عبارت «اِتَّبِعْ مَرْضَاتِ اللّٰهِ» یکی شده، حال آنکه معتقدیم در یکایک حروف و کلمات قرآنی، سرّ و معرفتی خاص نهفته است.

معنای هلاک‌شدن در آینده در جایگاه خود، معنای درستی است، ولی در نگاهی دقیق‌تر همه موجودات غیر از ذات الهی بالفعل نیز هالک‌اند. 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، هم‌اکنون و الآن ذاتاً هالک است و استثنائی نیست: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ»؛ در آینده نیز هالک ذاتی خواهد بود، مگر وجه خدا، ولی 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 نابودشدن همه چیز، بهشت و قیامت که از میان رفتنی نیستند (جلسه تفسیر آیت‌الله جوادی آملی، جلسه ۳۲، ۱۳۹۱/۸/۱۷، <https://www.eshia.ir/Feqh/Archive/Javadi/Tafsir/91>). ضمن اینکه هالک‌بودن بالفعل موجودات، می‌تواند معادل وجود ربطی و غیرمستقل ممکنات در حکمت متعالیه باشد؛ یعنی تمامی موجودات غیر خداوند، استقلالی در موجودیت خود ندارند و با کسب فیض از واجب‌الوجود، موجود هستند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ص ۲۸-۳۱) که در جای خود ثابت شده است. مثال دیگر آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ» (نور: ۳۵) است. آیت‌الله سیدان با ردّ نظر علامه طباطبایی، «اللَّهُ نور السموات والأرض» را 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 تمام هستی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۲)؛ به دلیل تکلف‌آمیز بودن تفسیر نور به «وجود» و نبودن دلیل لغوی، نقلی و عقلی بر آن 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، ص ۷۶-۸۱).

در ردّ این مدعا باید گفت:

اولاً، لزومی بر استعمال واژه در قرآن مطابق با معنای لغوی اش نیست تا اشکال شود که معنای نور، وجودبخشی نیست؛ چه اینکه نور در لغت نیز به معنای «هدایت» که ترجیح داده شده، نیست. گفتنی است وقتی واژه‌های 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 بیابد. طبق این بیان، رابطه «روشن و آشکارکردن» با «هستی‌بخشیدن» و خروج موجودات از عدم، تناسب وجود دارد؛ یعنی همچنان‌که نور اشیا را از ظلمت خارج و قابل رؤیت می‌کند، وجودبخشی خداوند نیز ممکنات را از حالت عدم خارج می‌سازد. این تفسیر ضمن حفظ رابطه میان معنای لغوی و معنای استعمالی در آیه، معنای عمیق‌تری از آیه به دست می‌دهد.

ثانیاً، لزوماً نباید تساوی معنایی بین دو جمله «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و «مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ» برقرار شود؛ زیرا ساختار نحوی این دو جمله با یکدیگر متفاوت است. در جمله اول «نُورٌ» خبر برای مبتدا و اسم علم «الله» است، ولی در «نُورِهِ»، نور به ضمیر که به الله برمی‌گردد، اضافه شده و دلیلی بر اینکه منظور از «نُورِهِ» همان نور در جمله اول باشد، اقامه نشده است. ثالثاً، حتی طبق نظر علامه، تناسب میان دو آیه آشکار است. در جمله اول، وجودبخشی و فیاضیت خداوند بیان شده است که شامل تمامی عالم هستی می‌باشد و در جمله بعد، وصف نور هدایت الهی به میان آمده که فقط شامل حال مؤمنان می‌شود.

۲-۳-۳. نفی مظهر خداوندبودن موجودات

تهرانی ذیل تفسیر «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 در ادامه این مکاتب می‌داند و عقایدی همچون «وحدت وجود و موجود» یا «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» را تخطئه می‌کند و هرگونه زایش و تولد اعم از مسیح، عزیر و فرشته و چه صادر اول یا عقل اول یا مقام نورانی و نور محمدی را نفی می‌کند (تهرانی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۶۴-۴۶۵).

در این دیدگاه چون معانی عمیق اصطلاحات فلسفی و مبانی و گفتمان حاکم بر این اصطلاحات، دقیقاً درک نشده است، دیدگاه وحدت وجود و مراتب تشکیکی آن و... جزء اعتقادات باطله دانسته شده است که نتیجه آن، موجودات را خداخواندن یا ادعای خدایی‌کردن آنهاست. همچنین در ذات خدا فانی‌شدن و به مقام وصل رسیدن مسیح، عزیر، فرشته و... نیز از این دست معرفی می‌شود، در حالی که بیان مذکور مغالطه‌ای بیش نیست. میان اندیشه انحرافی فرزندان‌بودن خداوند و اینکه موجودات جلوه و مظهری از پروردگار خود باشند، هیچ نسبتی وجود ندارد، بلکه مقصود این است که وجود هر موجودی، ظهور اراده، علم، قدرت و اختیار خدا و عین فعل خداوند است و هرگز خدا بودن موجودات قصد نمی‌شود. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلِّي لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ: سپاس مخصوص خداوندی است که به واسطه مخلوقاتش بر مخلوقاتش تجلی کرده است» (نهج البلاغه، خ ۱۰۸). بی‌شک منظور حضرت، خدا بودن مخلوقات نیست.

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

باید توجه داشت نفس تفکر فلسفی یکی از ابزارهای موجود برای فهم برخی مطالب است و چه‌بسا انسان بتواند معارفی را از این طریق تحصیل کند. سد این باب نیز به‌لحاظ عقلی و هم به‌لحاظ درون‌دینی موجه نیست، مگر آنکه خطای مطلق و عدم کارآمدی آن با دلیل و برهان اثبات شود، درحالی‌که نه‌تنها چنین دلیلی اقامه نشده است، بلکه فهم برخی آیات بجز با فکر فلسفی و عقل عرفانی بسیار مشکل می‌نماید؛ برای مثال ممکن است مدلول برخی آیات در وهله نخست تناقض‌نما باشد؛ مانند «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳)، ولی تأملات فلسفی و عقلانی بتواند ثابت کند چنین موجودی در عالم وجود دارد که از حیثی ظاهر و از حیثی باطن و از حیثی اول و از حیثی آخر باشد (میرعبداللهی و پورمحمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۲)، یا جزئیات حکمت اعتقادی و حکمت عملی در قرآن ذکر نشده است و در آیه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» گفته نشده است «أحد» 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. برخی از گزاره‌ها هستند که باید پیش از پذیرش اصل دین ثابت شوند. این‌گونه گزاره‌ها را نمی‌توان از طریق متون دینی اثبات کرد (میرعبداللهی و پورمحمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۶). به عبارت دیگر تفسیر آیات مربوط به اثبات وجود خداوند یا آیات دال بر صفات الهی، نیازمند دلایل و تحلیل‌های فلسفی است. به‌طور کلی باید اصول عقاید را با عقل فلسفی فهمید که قائل به حجیت ذاتی عقل است. عدم امکان انکار این اصل تا آنجاست که صاحب‌نظر این جریان را ناچار

اعتراف به پذیرش آن کند، ولی آن را عقل فطری می‌نامد (سیدان، ۱۳۸۱، ص ۴). در آن صورت اختلاف یا فقط در لفظ و نام‌گذاری این ارمغان الهی است یا مصادره «عقل» به نفع پیش‌فرض‌های خود می‌باشد.

۳. نقد روش تفکیکیان معاصر در تفسیر قرآن

چنان‌که گذشت، مقصود از روش تفسیری، منابع به‌کار رفته در فهم آیات است؛ بنابراین در این بخش ابتدا منبع ذکر و در ادامه نقد آن بیان می‌شود.

۳-۱. سنّت صحیح

از منظر این جریان فکری، تفسیر قرآن جز به وسیله احادیث صحیح پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام جایز نیست؛ چون تفسیر به‌نظر خود مفسر، تفسیر به‌رأی است و حتی اهل سنّت از پیامبر ﷺ نقل کردند که هر کس قرآن را به نظر خود تفسیر کند، اگرچه درست باشد، حتماً به‌خطا رفته 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 قطعی عقلی و اصول قطعی عقلیه، از بیانات معصومان علیهم‌السلام نیز غفلت نشود (سیدان، ۱۳۸۸، ص ۵).

نقد: در این بخش به نقد دو منبع اصلی این رهیافت تفسیری یعنی سنّت و عقل فطری می‌پردازیم، ولی پیش از ورود تفصیلی، اشکال کلی وارد بر این رهیافت، تعطیل کردن فهم برخی آیات به‌دلیل توقف فهم بر این دو منبع است. میانجی در تفسیر «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ»



اعتراف می‌کند به دلایل نیافتن دلیل عقلی یا شرعی - که همان حجیت ظواهر در گام اول و روایات در مرحله بعدی است - باید در فهم آیه توقف و علم آن را به خدا و اولیانش واگذار کرد؛ همانند آیات ۳۸ سوره نبأ و ۵ سوره سجده (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۲۹، ص ۸۱). اشکالات دیگر عبارت‌اند از:

۳-۱-۱. عدول از خط مشی

اشکال کلی وارده به صاحب‌نظران این رهیافت تفسیری اولاً، این است که 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. جای‌جای تفسیر مناهج یا مصباح‌الهدی تکیه مفسر بر معانی لغوی واژگان مشهود است؛ برای مثال مفسر این جریان ذیل «لَمْ يَجْرُوا عَلَيْهَا صُماً وَ عُمِيَانًا» (فرقان: ۷۵) معنای باطنی را این می‌داند که مؤمنان کسانی‌اند که وقتی با فضایل خاندان رسالت برمی‌خورند، کور و کر نمی‌گردند و بی‌توجهی ندارند (سیدان، ۱۳۸۸، ص ۱۲۲)، ولی شاهد روایی برای آن ذکر نمی‌کند یا در مناهج ذیل آیه ۳۰ سوره ملک، نفیاً یا اثباتاً از روایات ذیل آیه که دال بر تطبیق بر امام است، سخنی به‌میان نیامده است (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۲۹، ص ۳۳) یا بدون استناد به روایتی، به‌دلیل انتخاب اسم «رحمن» در آیه «قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ أَمَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا» (ملک: ۲۹) اشاره می‌شود (همان، ص ۳۲).

ثانیاً، این مفسران به‌شکل نظام‌مند مشخص نکردند در مواردی که روایتی در تفسیر آیه به‌دست نیامد، وظیفه مفسر یا قرآن‌پژوه چیست؟ آیا تکیه بر منابع لغوی مانند لسان‌العرب یا قاموس که در مناهج مورد استفاده بوده است، کفایت می‌کند؟ برای مثال صاحب مناهج در آیه «عُثْلٍ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ»

(قلم: ۱۳)، زنیم را بهنقل از قاموس و بدون ذکر روایت، به کسی که از قومی نیست و در میان آن قوم اضافی است (زنزاده)، معنا می‌کند (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۲۹، ص ۴۳-۴۴). این معنا که در برخی روایات نیز آمده است (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۵۶)، با ادبیات قرآن کریم که فقط زن و مرد زناکار را توبیخ می‌کند، نه فرزندان‌شان را سازگار نیست.

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

توقف بر معنای ظاهری روایات و عدم تأمل در معانی عمیق برخی روایات، از آسیب‌های روشی این جریان در فهم قرآن است؛ برای مثال صاحب مناهج، سجده فرشتگان بر حضرت آدم را به معنای گذاشتن صورت‌ها بر زمین می‌داند و در 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 است؛ مثلاً این امر در مورد ملائک، چگونه قابل تصور است؟ آیا این خاک، از جنس خاک زمینی است؟ آیا محتمل نیست مقصود روایت، بیان تمثیلی و کنایه از خضوع آنها بوده باشد و مواردی از این دست یا ذیل آیه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» مفسر این جریان با استناد به روایت مراد را نظر به رحمت و نعمت خداوند می‌داند (سیدان، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۶۷)؛ یعنی کلمه‌ای را در تقدیر می‌گیرد، اما علامه طباطبایی در نگاهی دقیق‌تر ضمن توجه دادن به انحصار مستفاد از تقدم «إِلَى رَبِّهَا»، 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 آنجاکه علامه پس از نقل روایت پیامبر ﷺ: «لاتفکروا فی الله فیهلکوا» می‌فرماید: «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» (همان، ج ۱۹، ص ۵۳-۵۴)، در نقدشان گفته شده است: «چنین برداشتی از این روایات فقط با انس با مسائل عقلی قابل توجیه است، وگرنه روشن است که از ظاهر روایت این‌گونه 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 حدّ عقل بشر و با محوریت آیات و روایات است و این نیز اختصاص به علما و کسانی دارد که توان و تخصص کافی در این‌باره 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 نخستین خلق عالم را عقل معرفی کرده، مبین یک حقیقت معنوی است و آن اینکه به هر موجودی از این امر

معنوی بهره‌ای نصیب شده است تا امکان تسییح پروردگار در همه موجودات محقق شود (تهرانی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۶۷-۴۶۸). این یک برداشت سلیقه‌ای از روایت است.

اشکال اخیر و موارد گذشته حاکی از فقدان منطق فهم روایات در این جریان فکری است. لازمه پافشاری تفکیکیان معاصر - همانند پیشینیان خود - بر فهم قرآن بر اساس سنت، چنان‌که گذشت، تبیین نظام‌مند چگونگی فهم روایات و کاربست‌شان در تفسیر قرآن است. اینان معتقدند اگر در مقابل مطالب مستفاد از قرآن و حدیث، استدلال‌هایی از دانشمندان و فلاسفه قرار گیرد، آنچه مستفاد از مکتب وحی است، بدون هیچ‌گونه توجیه و تأویلی قبول است؛ چراکه احتمال خطا در هریک از استدلال‌های عقلی، بلکه احياناً در همه آنها وجود دارد (سیدان، ۱۳۸۱، ص ۹). این اشکال به فهم تفکیکیان از سنت نیز وارد است و چه‌بسا در فهم‌شان نسبت به روایتی خطا وجود داشته باشد و به مقصود معصوم نرسیده باشند که چاره‌ای نیز برای آن اندیشیده نشده است.

۳-۱-۴. افراط در اعتماد به کتب روایی

در آثار تفکیکیان معاصر، اصالت مراجعه به سنت در فهم قرآن کریم سبب افراط در اعتماد به کتب روایی شده است؛ برای مثال مرحوم تهرانی، اعتماد بسیاری به تفسیر *علی‌بن‌ابراهیم* دارد؛ زیرا معتقد است مطالب او از روایات برگرفته شده و نمی‌توان گفت مطالبی که ایشان ذیل آیات نوشته است، بدون توجه به روایات باشد؛ از این‌رو در برخورد با چنین مواردی جنبه احتیاط را رعایت می‌کند، حتی اگر استناد به روایات نشده باشد و



ظاهراً کلام خود *علی بن ابراهیم* باشد (عبداللهیان، ۱۳۷۳، ص ۴۵). چنان‌که روشن است، اطلاق «احتیاط» بر این قضیه صحیح نیست. شواهدی نیز در دست می‌باشد که نشان می‌دهد نه همه تفسیر قمی در این کتاب آمده و نه تمامی 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 است (شبییری زنجانی، ۱۳۷۶، ص ۵۰). همچنین آقای *سیدان* در نقل روایت، گاهی از فردی مانند *ابوالجارود* نقل می‌کند (سیدان، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۴) که نجاشی درباره او می‌نویسد: «*ابوالجارود* از اصحاب امام *باقر* و امام صادق بود و پس از خروج زید، تغییر عقیده داد» (نجاشی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۱-۱۲۲). از امام *باقر* و امام صادق در ذم *ابوالجارود* روایاتی نقل شده است (کشی، ۱۳۴۸، ص ۲۳۰-۲۳۱).

وجود چنین شواهدی وزانت این رهیافت تفسیری را فرومی‌کاهد؛ به‌ویژه آنکه در این جریان، اهتمام جدی به بررسی سندی و دلالتی روایات مشاهده نمی‌شود. باید توجه داشت اصل کلام و حیاتی معصوم با سنتی که به‌دلیل جواز نقل به‌معنا به ما رسیده است، دو مقوله مجزا هستند و احتمال خطا در فهم بشر عادی و غیرمعصوم از روایات، حساسیت مراجعه به سنت را دوچندان می‌سازد. هیچ‌گاه نمی‌توان ادعا کرد فهم مفسر تفکیکی از یک روایت، عین همان مضمون و مراد معصوم بوده است.

۳-۲. عقل فطری

در این دیدگاه، مقصود از تعقل فطری همان برانگیختن فطرت‌هاست که سبب آشکار شدن دفینه‌های عقلی است (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۰).

عقل فطری میزان در کشف حقایق است و به وسیله همین عقل فطری، انسان به مکتب وحی راه می‌یابد و به خداوند و رسالت معتقد می‌شود (سیدان، ۱۳۸۱، ص ۸). عقل فطری برخلاف عقل فلسفی، قابلیت تعمیم به همگان به مقتضای فطرت انسانی دارد؛ از این رو عقل، عین ارواح و نفوس بشری نیست، بلکه نور و علمی است که خداوند افاضه کرده است (ملکی میانجی، ۱۴۳۵، ص ۲۲) و قرآن کریم در مرحله دعوت عمومی، مردم را به جمیع علوم فطری از جمله معرفت خداوند و توحید تذکر داده و هدایت کرده است (همو، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۰)؛ در این صورت همه تأکیدات قرآن و حدیث بر رجوع به عقل و استفاده از آن، نه مراد عقل صناعی فلسفی، بلکه عقل بشری است که ریشه در عقل فطری دارد (حکیمی، ۱۳۷۸، ص ۷۶-۷۷). نقش پیامبر ﷺ نیز در این امور تذکر و ارشاد است (همان، ص ۵۲).

بررسی آثار این جریان فکری نشان می‌دهد کارکرد این عقل بیشتر در تأیید یا ردّ معنای اولیه دریافت‌شده از قرآن یعنی نقش سلبی است.

تفکیکیان به اعتبار پیروی از وحی «مُثیر دفائن عقول» معتقدند از عقل دفائنی استفاده و بهره می‌برند که «اعماق عقل» است و دیگران همه از سطوح عقل استفاده کرده‌اند (عقل ابزاری). میان «عقل ابزاری» و «عقل انواری» تفاوت بسیار است (میرعبداللهی و پورمحمدی، ۱۳۸۴، ص ۳۰)؛ زیرا فلسفه با عقل نظری کار دارد که سطح عقل بوده و عقل فطری عمق عقل است (همو، ۱۳۷۸، ص ۹۴). از نظر اینان عقل فیلسوف، عارف، فیزیکدان، جامعه‌شناس یا پزشک که در چهارچوب اصطلاحات فن خویش محدود گشته، غیر فطری است (همو، ۱۳۷۸، ص ۹۶).

۳-۲-۱. ابهام در مصطلحات و عبارات

مهمترین اشکال، مبهم‌بودن عقل فطری و عدم تبیین حدود و ثغور برای این نوع عقل و نحوه کاربست آن در تفسیر است که مهم‌ترین مدعای تفکیکیان معاصر به‌شمار می‌رود.

به‌طور کلی فطرت در بُعد بینش و معرفت، منبعی جداگانه غیر از عقل و علم حضوری یا شهود نیست. اگر منظور 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 (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۲۵۰). فطرت، ادراکات انسان از راه علم حضوری یا عقل است که درک آن نیاز به استدلال‌های پیچیده ندارد. با این وصف، اضافه‌شدن آن به عقل، ابهام‌آمیز کردن آن و نوعی وضع اصطلاح بلاوجه است.

در بیانات برخی صاحب‌نظران این جریان نیز ابهاماتی وجود دارد. ملکی میانجی در یکی از آثار خود ابتدا عقل را نوری افاضه‌شده به انسان می‌داند که عین ذات انسان نیست و در پاراگراف بعدی، هدف بعثت انبیا را برانگیختن دفائن عقول می‌داند که در ذات انسان به ودیعه نهاده شده است (ملکی میانجی، ۱۳۷۷، ص ۲۲). مرحوم حکیمی بیان می‌دارد: قرآن را هربار بخوانند، به مرحله تازه‌تر از حقایق می‌توانند برسند؛ به‌شرط آنکه بتوانند در حضرت نزول حضور یابند (حکیمی، ۱۳۷۶، ص ۳۵۵). البته اینکه این شرط چگونه تحقق یابد، توضیحی نمی‌دهد یا می‌نویسد: «دین را باید "دینی" فهمید و عقلی و فطری، نه فلسفی و عرفانی و اختلافی» (میرعبداللهی و پورمحمدی، ۱۳۸۴، ص ۳۴). درباره مفسر مصباح‌الهدی گفته شده

است ایشان پس از استفاده از برهان و استدلال، درنهایت با تکیه بر فطرت، معارف و اعتقادات را بررسی می‌کرد. این روش استثنایی بود (عبداللهیان، ۱۳۷۳، ص ۴۷) که مشخص نیست منظور از بیانات مذکور چیست؟! و روش خلوص در فهم متون دینی کدام است؟ این ادعا نیز که همه چیز در فطرت انسانی به ودیعه نهاده شده است، با «وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ اُمَّهَاتِكُمْ لَتَعْلَمُوْنَ شَيْئًا» (نحل: ۷۸) و «كَذٰلِكَ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرٰى مَا الْكِتٰبُ وَلَا الْاِيْمَانُ» (شوری: ۵۲) در تعارض است. البته این امر به معنای انکار فطری بودن خداشناسی یا دیگر 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 هرچه بهتر و عمیق‌تر همین معارف فطری است. افزون بر آن مقصود از «تذکر» نیز روشن نیست. اگرچه تذکر بخشی از معرفت را پدید می‌آورد، ولی آدنی درجه معرفت منوط به آن است و برای همه درجات و همگان اگر لازم باشد، کافی نیست (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۲۸۴).

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

دیگر اشکال وارده اینکه این تفکیکیان با جعل اصطلاحاتی مانند عقل انواری، عقل فطری یا عقل خودبنیاد دینی، در عمل، عقلی را می‌پذیرند که بهزعم خودشان مطابق دین و درواقع مطابق با فهم خودشان از دین است (میرعبداللهی و پورمحمدی، ۱۳۸۴، ص ۳۰۳). از نظر اینان تعقل کامل تألهی فقط با متد تفکیکی تحقق می‌یابد، وگرنه تعقل‌های دیگر فلسفی - قرآنی، عرفانی



- قرآنی و کلامی - قرآنی است و تعقل قرآنی - قرآنی فقط با روش تفکیک میسور است (میرعبداللهی و پورمحمدی، ۱۳۸۴، ص ۵۸-۵۹).
در پاسخ گفتنی است:

اولاً، این تعبیرات بیش از آنکه مابه‌ازای خارجی و واقعی داشته باشند، ناشی از تنوع قلم نویسنده خوش‌قریحه در کاربرد الفاظند.
ثانیاً، اینکه باید فقط 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 شأن آن خواهد بود. اساساً این‌گونه تلقی‌ات، خارج از مدار مباحث علمی است.

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

تفکیکیان معاصر در مبانی نظری خود فقط بر عقل فطری یا همان عقل خودبنیاد دینی تأکید دارند، ولی در فهم قرآن کریم گاهی 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، عمومات، مخصصات، مقیدات و تثبیت یا ردّ معنای مستفاد از ظاهر آیات و ارتباط معنایی میان آیات و روایت تفسیری، از عقلی استفاده کرده‌اند که خارج از مراد آنان از عقل انواری است. همچنین نقل احتمالات و اقوال و بررسی آنها در مناہج و مصباح‌الهدی، 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» می‌داند که در تولد معجزه‌آمیز حضرت مسیح، از باب اطلاق سبب بر مسبب است (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۳۰، ص ۸۰). تفسیر مصباح‌الهدی نیز از این امر مستثنا نیست و مفسر در هنگام ضرورت، از برهان و استدلال کمک می‌گیرد (عبداللهیان، ۱۳۷۳، ص ۴۷). این عقل تحلیلی در ایجاد پیوند میان آیات و تفسیر قرآن به قرآن به‌کار گرفته شده است؛ باوجوداین در مقدمات و معرفی این رهیافت تفسیری، تأکید کم‌سابقه‌ای بر وحنای صیرف‌بودن فهم قرآن می‌شود.

این کار بست عقل در جای خود صحیح است، ولی لازمه آن روشن‌شدن جایگاه آن در دستگاه فکری این جریان به‌صورت تقسیم منطقی عقل به دو دسته عقل فطری - بر فرض پذیرش - و عقل تحلیلی‌گر در گام نخست و نیز تقسیم کارکردهای این عقل تحلیلی‌گر به نقش‌های سلبی، ایجابی، تبیینی و توضیحی و کشف استلزامی در گام دوم از سوی صاحب‌نظران این جریان می‌باشد.

نتیجه

مبنا و روش جریان تفکیک معاصر در تفسیر قرآن کریم، الزام به بینامتنیت در فهم قرآن و مرتبط‌کردن 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 مقاله حاضر در نقد مبنا و روش تفسیری این جریان عبارت‌اند 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



پیش‌فرض فلسفی و عرفانی به‌عنوان 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 قائل‌اند که به عقل فطری و عقل تحلیل‌گر قابل تقسیم می‌باشد و در روش تفسیرشان قابل مشاهده است. این تعدیل رویکرد، حکایت از گریز ناپذیری توجه به عقل و استدلال‌های عقلانی در کسب معرفت دارد، ولی نکته مهم‌تر اینکه عملکرد این جریان در تفسیر قرآن در مقایسه با دیگر مکاتب، در کاربست عقل تحلیلی همانند بند قبلی تفاوتی ندارد.

ثالثاً، نه جریان تفکیک متقدم و نه متأخر نتوانسته‌اند کارکرد عقل فطری یا انواری که در روش تفسیری نقطه تمایزشان است، به‌صورت مصداقی نشان دهند و مدعای خود را ثابت کنند.

رابعاً، در نقد مبناي نفی عقل فلسفی باید گفت فهم فلسفی قرآن کریم یکی از موهبت‌هایی است که خداوند به قلب و وجود برخی عنایت کرده است و این فهم می‌تواند در صورت ضابطه‌مند بودن، در کنار دیگر فهم‌ها از مصادیق همان عقل فطری باشد، ولی 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 هم از قرآن کریم، هم از روایات تفسیری مبراء از هر خطا و مطابق با مراد الله و مقصود معصومان علیهم‌السلام می‌دانند که در نوع خود ادعای بزرگ و غریبی است.

منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
۱. ارشادی‌نیا، محمدرضا؛ «مبانی فهم متون دینی از نگاه تفکیک»، پژوهش‌های قرآنی؛ ش ۲۱ و ۲۲، مرداد ۱۳۷۹، ص ۲۳۶-۲۶۹.
 ۲. —؛ از مدرسه معارف تا انجمن حجتیه و مکتب تفکیک؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
 ۳. اشرفی، امیررضا؛ مبانی تفسیری علامه طباطباییؒ در المیزان، مبانی مرتبط با متن قرآن؛ قم: مؤسسه امام خمینیؒ، ۱۳۹۸.
 ۴. بابایی، علی اکبر؛ مکاتب تفسیری؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲.
 ۵. تهرانی، میرزا اجواد؛ تفسیر مصباح‌الهدی؛ تحقیق سیدمهدی حسینی مجاهد؛ قم: آفاق نور، [بی‌تا].
 ۶. حسین‌زاده، محمد؛ نگاهی به معرفت‌شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت؛ قم: مؤسسه امام خمینیؒ، ۱۳۹۰.
 ۷. حکیمی، محمدرضا؛ «مبانی تفسیر در مکتب تفکیک»، آفاق نور؛ ش ۷، ۱۳۸۷، بهار و تابستان، ص ۲۳-۴۲.
 ۸. —؛ اجتهاد و تقلید در فلسفه؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
 ۹. —؛ مکتب تفکیک؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶.
 ۱۰. سبحانی، جعفر؛ المناهج التفسیریة؛ قم: مؤسسه امام صادقؑ، ۱۳۸۴.
 ۱۱. سروش، عبدالکریم؛ بسط تجربه نبوی؛ تهران: صراط، ۱۳۷۸.



۱۲. سیدان، سیدجعفر؛ *آیات العقاید*؛ مشهد: ولایت، ۱۳۹۱.
۱۳. —؛ *تفسیر بخشی از سوره مبارکه فرقان*؛ مشهد: پایگاه اطلاع رسانی آیت الله سیدان، ۱۳۸۸.
۱۴. —؛ *میزان شناخت*؛ مشهد: طوس، ۱۳۸۱.
۱۵. سیوطی، عبدالرحمن؛ *الدر المنثور*؛ قم: کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۱۶. شبیری زنجانی، سیدمحمدجواد؛ «در حاشیه دو مقاله»، *آینه پژوهش*؛ ش ۴۸، بهمن و اسفند ۱۳۷۶، ص ۴۸-۵۲.
۱۷. شریف، محمدابراهیم؛ *اتجاهات التجدید*؛ قاهره: دار التراث، ۱۴۰۲ق.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ بیروت: اعلمی، ۱۳۹۰.
۱۹. —؛ *نهایة الحکمة*؛ قم: نشر اسلامی، ۱۳۷۲.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن؛ *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*؛ تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۱. طوسی، حسن؛ *التبیین فی تفسیر القرآن*؛ تصحیح احمدحبيب عاملی؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].
۲۲. عبداللهیان، محمد؛ «روش تفسیری آیت الله میرزا جواد آقاتهرانی (قدس سره)»، *بیتات*؛ ش ۲، تابستان ۱۳۷۳.
۲۳. عمید زنجانی، عباسعلی؛ *مبانی و روش های تفسیر قرآن*؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.
۲۴. قائمی نیا، علیرضا؛ *بیولوژی نص*؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۲۵. کشی، محمد؛ *معرفة الرجال (اختیار طوسی)*؛ به کوشش حسن مصطفوی؛ مشهد: دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۴۸.

۲۶. کلینی، محمدبن یعقوب؛ *الكافی*؛ تهران: دارالکتب الإسلامی، ۱۴۰۷ق.
۲۷. مجلسی، محمدباقر؛ *بحار الأنوار*؛ بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۲۸. معرفت، محمدهادی؛ *شبهات و ردود حول القرآن الکریم*؛ قم: التمهید، ۱۴۲۳ق.
۲۹. ملکی میانجی، محمدباقر؛ *توحیدالإمامیة*؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۳۵ق.
۳۰. —؛ *مناهجالبیان فی تفسیرالقرآن*؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۴ق.
۳۱. میر عبداللهی، سیدباقر و علی پورمحمدی؛ *نگاهی به مکتب تفکیک*؛ (مجموعه مقالات: محمدرضا حکیمی، عقل خودبنیاد دینی؛ سیدحسن اسلامی، بازخوانی مکتب تفکیک؛ صادق لاریجانی، مکتب تفکیک در بوته نقد؛ مکتب تفکیک: استقلال معارف و حیانی، گفت‌وگو با سیدجعفر سیدان؛ در نقد مکتب تفکیک، گفت‌وگو با غلامحسین ابراهیمی دینانی)؛ تهران: همشهری، ۱۳۸۴.
۳۲. نامور مطلق، بهمن؛ «از تحلیل بینامتنی تا بیناگفتمانی»، *پژوهشنامه فرهنگستان هنر*؛ ش ۱۲، بهار ۱۳۸۸، ص ۷۳-۹۴.
۳۳. نجاشی، احمدبن علی؛ *رجال*؛ قم: مکتبة الداوری، ۱۳۹۷ق.