

ملاصدرا، تفسیر یا تأویل

سحر کاوندی^۱

معصومه رستم‌خانی^۲

تاریخ دریافت: ۹۲/۶/۲۷

تاریخ پذیرش: ۹۲/۸/۱۳

چکیده

قرآن (طریق وحی) در کنار استدلالات عقلی و برهان و نیز تهذیب نفس و عرفان، یکی از مؤلفه‌های اصلی و در حقیقت مهمترین رکن حکمت متعالیه به‌شمار می‌آید. صدرالمتألهین به عنوان فیلسوف، مفسر و عارف بزرگ جهان اسلام، رسیدن و نایل آمدن به «حقیقت واحد» را از طرق مختلف ممکن دانسته، آن‌ها را مکمل یکدیگر تلقی می‌کند. به گونه‌ای که از سویی می‌توان تأثیر عمیق فلسفه وجودی ملاصدرا، آگاهی از اصول و مبانی عرفانی و بهره‌مندی از شهود و اشراق را در فهم، تفسیر و تأویل آیات قرآنی توسط ملاصدرا به وضوح مشاهده کرد و از سوی دیگر تدبیر و تأمل او در آیات و حیانی و قرآنی و نیز روایات معصومین (ع) را در کشف و طرح بسیاری از مبانی فلسفی و حکمی نظاره‌گر بود. حضور آیات قرآنی در نظام فلسفی ملاصدرا گاه به عنوان دلیل، گاه استشهاد و گاه اقتباس است. به نظر می‌رسد صدرالمتألهین در به-

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان، آدرس: زنجان، بلوار دانشگاه، دانشگاه زنجان،

دانشکده علوم انسانی، تلفن: ۰۲۴۱-۵۱۵۴۱۰۳؛ drskavandi@znu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان.

کارگیری کلام وحی، جهت استوار ساختن مبانی فلسفی خود و دستیابی به حقیقت، بیش از آن که از روش «تفسیر» و بسنده نمودن به معانی ظاهری و مفاد استعمالی آیات قرآن استفاده کند، از روش «تأویل» و درک باطن و یا بطن قرآن بهره برده است. وی با ضروری دانستن آن، تأویل صحیح را عروج از لفظ به معنا و تطبیق کتاب تدوین و تکوین تلقی می‌کند؛ گرچه ایشان در مواردی، متعهد به این مبنا نبوده و تأویلی ناسازگار با ظاهر آیات، سیاق آن‌ها و نیز اصول عقلائی محاوره ارائه نموده است.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، قرآن، تأویل، تفسیر، باطن.



مقدمه

پس از دو گرایش مشایی و اشراقی، حکیم متأله، صدرالدین شیرازی، مکتب جدیدی را متفاوت با گرایش‌های قبلی، به نام «حکمت متعالیه» بنیان نهاد. ملاصدرا ضمن بهره‌گیری از آراء فیلسوفان پیشین خود، همچون ابن سینا و شیخ اشراق، با استفاده از توانایی‌های ذاتی خویش، تمام اندیشه‌های فلسفی، عرفانی و کلامی را با ابتکار خاصی به وسیله برهان و شهود غربال نمود، با معارف قرآنی و روایی درهم آمیخت و با ساختار منظم ارائه کرد.

حکمت متعالیه با وجود اشتراکاتی که با سایر علوم الهی همچون عرفان نظری، حکمت مشاء، حکمت اشراق، کلام و حدیث دارد، از جهتی بر آن‌ها برتری دارد؛ امتیاز آن در این است که هریک از آن علوم به یک جهت از جهات عرفان، برهان، قرآن و وحی اکتفا نموده، به جهات دیگر نمی‌پردازد و اگر هم به جهتی از جهات دیگر دسترسی یافت، آن را مؤید فن خود می‌شمارد، نه دلیل؛ درحالی که حکمت متعالیه، کمال خود را در جمع بین ادله مذکور جستجو می‌کند. این حکمت هریک از جهات را در عین استقلال، با یکدیگر تلفیق نموده، مکمل یکدیگر تلقی می‌کند. در مقام سنجش درونی نیز، اصالت را از آن قرآن دانسته، برهان و عرفان را در محور وحی لازم و ضروری به‌شمار می‌آورد. (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۶)

از نظر ملاصدرا ادراکات برهانی و شهودی هر دو از یک حقیقت و جوهرند و تنها در نحوه رفع حجاب‌های ادراکی و مراتب آن باهم متفاوتند. او کشف تام حقیقت را منوط به مجاهده، ریاضت علمی و تکمیل عقل نظری و نیز مجاهده، ریاضت عملی و تکمیل عقل عملی می‌داند. (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۹۱)

البته این گفته بدان معنا نیست که فلسفه ملاصدرا به‌طور صرف تلفیق و التقاط اندیشه‌ها و آراء فیلسوفان، متکلمان و عرفاست و به عبارتی حکمت متعالیه «جنگ» و یا مجموعه‌ای بیش نبوده است و نظام مستقل، ابتکاری و دارای آراء و نظریات ابداعی محسوب نمی‌شود. همچنین آنگونه نیست که مجموعه‌ای از علوم عقلی و شهودی باشد، تا اگر کسی جامع آن‌ها بوده، از هر کدام به مقدار لازم آگاهی یابد، حکیم متأله نامیده شود. در واقع حکمت متعالیه به منزله حقیقت بسیطه‌ای است که در اثر گستردگی خود همه کمال‌های علوم مذکور را به نحو احسن و اتم داراست. حکیم متأله نیز انسان کاملی است که در پرتو اطلاق وجودی خویش، واجد همه کمال‌های عرفا، حکماء، متکلمان و محدثان خواهد بود و چون مطلق، کمال‌های مقید را بهتر از خود مقید،



واجد است، متأله نیز چنین است (همان، ص ۲۰) بنابراین جامعیت حکمت متعالیه در آن است که هم اهل بحث را به علم یقینی می‌رساند و هم اهل شهود را سیراب می‌کند. از نظر ملاصدرا حرکت هر متحرکی به اندازه سعه وجودی اوست و از آنجا که هستی انسان جامع، کامل‌تر از سایر وجودات است، بنابراین سیر جوهری او نیز جامع‌تر خواهد بود. مهمترین عوامل موثر در تحول جوهری انسان عبارتند از تفکر صحیح و ریاضت درست؛ اما عرضه مجموع آن‌ها بر قرآن و منطبق ساختن فکر و عمل با تعالیم و آموزه‌های وحیانی، تأثیر بسزایی در سیر جوهری انسان خواهد داشت.

توجه و عنایت خاص ملاصدرا به قرآن و روایات و به کارگیری آن‌ها در جای‌جای کتب فلسفی خویش به گونه‌ای است که از سویی می‌توان تأثیر تدبیر و تأمل او در آیات وحیانی و قرآنی را در کشف و طرح بسیاری از مبانی فلسفی و حکمی نظاره‌گر بود و از سوی دیگر تأثیر عمیق فلسفه وجودی صدرایی و آگاهی او از اصول و مبانی عرفانی را در فهم، تفسیر و تأویل آیات قرآنی به وضوح مشاهده کرد. بنابراین به طور کلی می‌توان گفت از طرفی آراء و اندیشه‌های فلسفی او در فهم و تفسیر وی از قرآن و از طرف دیگر احاطه و تسلطش بر بطن، تفسیر و تأویل آیات قرآنی، بر طرح مبانی فلسفی او تأثیر متقابل و دو سویه داشته است.

در حقیقت صدرالمآلهین آیات قرآن را نه برای تأیید نتیجه‌گیری‌های خود، بلکه به‌عنوان زیربنای پژوهش‌های فلسفی و حکمی خویش قرار می‌دهد. به عبارت دیگر وی قرآن را با معیار دستاوردهای فلسفی خود نمی‌سنجد؛ بلکه بعکس، یافته‌های فلسفی خود را با محک قرآنی مورد سنجش قرار می‌دهد.

در این مقاله نگارندگان برآنند تا پس از بیان مقدمات لازم برای بحث، به بررسی این مسأله پردازند که صدرالمآلهین در به‌کارگیری کلام وحی برای استوار ساختن مبانی فلسفی خود و دستیابی به حقیقت، از روش «تفسیر» و بسنده نمودن به معانی ظاهری و مفاد استعمالی آیات قرآن بیشتر استفاده کرده است یا از روش «تأویل» و درک باطن و بطن قرآن؟ و نیز آیا تأثیر افکار و اندیشه‌های فلسفی او در فهم و برداشت وی از قرآن در تمام موارد مثبت بوده است یا خیر؟

بنا بر این که هر تأویل و یا تفسیری نباید با ظاهر آیات، سیاق آن‌ها و نیز قواعد عرفی و اصول عقلانی محاوره مباین و ناسازگار باشد و نیز لازم است بین آن دو علاقه و ارتباطی وجود داشته باشد، همچنانکه ملاصدرا نیز آن را از نشانه‌های تأویل صحیح آیات می‌داند، لذا در این مقاله درستی و نادرستی بیان ملاصدرا از آیات قرآن با



مراجعه به مفردات و سیاق و ظاهر آن آیات و در این راستا با استناد به برخی تفاسیر، مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفته و با آن بیان جامع، مقایسه گردیده است.

۱. تفسیر

۱-۱. معنای لغوی تفسیر

تفسیر، مصدر باب تفعیل از ماده «فسر» است. از نظر برخی لغت‌شناسان، معنای تفسیر مانند «فسر» است. (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۳۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۵۵) عده- ای نیز، آن را مبالغه معنای فسر دانسته‌اند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۳۶؛ فیومی، بی- تا، ج ۲، ص ۴۷۲؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۷۵) لغت‌شناسان واژه «فسر» را جدا شده از «سفر» و مقلوب آن بیان کرده، معتقدند این دو به لحاظ لفظی و معنایی قریب یکدیگرند؛ با این تفاوت که «فسر» بیشتر در مورد اظهار معقول و آشکار کردن مطالب علمی و غیر محسوس به کار می‌رود و «سفر» برای آشکار نمودن اعیان و اشیای خارجی و محسوس به منظور دیدن است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۳۶؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۳۷-۴۳۸)

برای واژه «تفسیر» معانی متعددی نظیر روشن کردن، آشکار ساختن، کشف مراد از لفظ مشکل، کشف معنای لفظ و اظهار آن، پیدا کردن و روا کردن خبر پوشیده، شرح کردن کلام خدا، شرح قصه‌های مجمل قرآن کریم و... بیان نموده‌اند و معمولاً آن را با کلماتی مانند ابانه، تبیین، تفصیل، ایضاح و کشف مترادف دانسته‌اند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۳۶؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۳۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۵۵؛ عمید زنجانی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۹-۱۱۱)

۱-۲. معنای اصطلاحی تفسیر

مفسران تفسیر را زدودن ابهام از لفظ دشواری می‌دانند که در انتقال معنای مورد نظر نارسا و دچار اشکال است. بیان نمودن معنای لفظی که جز یک معنا، معنای دیگری ندارد، بیان معنای قطعی و غیرقابل تردید از آن، سخن گفتن از اسباب نزول و شأن نزول آیات، از جمله معانی دیگر تفسیر نزد مفسران است. (معرفت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۶؛ عمید زنجانی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۱-۱۱۲) طبرسی تفسیر را کشف مراد از لفظ مشکل دانسته است. (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۹) و علامه طباطبائی، علم تفسیر را بیان معنای آیات قرآن مجید و کشف مقصود و مضمون آن‌ها معرفی می‌کند. (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱)



۲- تأویل

۱-۲ معنای لغوی تأویل

تأویل، مصدر باب تفعیل، از ریشه ثلاثی مجرد «أول» به معنای «بازگشت» و «بازگردانیدن» است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۹۹) از نظر ابن منظور تأویل انتقال ظاهر لفظ از وضع و قرارداد اصلی آن به چیزی است که نیازمند دلیلی است که بدون آن دلیل، ظاهر لفظ درک نمی‌شود. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۳۳)

۲-۲. معنای اصطلاحی تأویل

درباره معانی اصطلاحی تأویل، اقوال گوناگون و در برخی موارد متضاد نقل شده است. با اینکه این کلمه درباره غیر آیات و روایات نیز به کار رفته، اما بیشترین استعمال آن در خصوص کتب الهی بوده است. تأویل به عنوان یک «روش» نه تنها همواره مورد توجه اندیشمندان مسلمان بوده، بلکه در بین سایر اقوام و امم نیز رواج داشته است که از جمله می‌توان از فیلون اسکندرانی (قرن اول میلادی) در تفسیر تورات و فرقه‌های نزدیک (=زندیق) مجوس در تفسیر اوستا و اورینگنس (۲۵۴-۱۸۵) در سنت مسیحی یاد کرد. (بیدهندی، ۱۳۸۳، ص ۴-۵)

علامه طباطبائی ذیل معنای تأویل، چهار قول را بیان می‌کند:

دسته‌ای از مفسران «تأویل» را به «تفسیر» که عبارت از مراد و مقصود کلام باشد، معنا کرده‌اند. عده دیگر مقصود از «تأویل» را معنای مخالف با ظاهر لفظ آیه در نظر گرفته‌اند. این معنا در بین مفسران متأخر، به قدری شیوع یافته که می‌توان گفت در این معنا حقیقت ثانوی شده است. به عبارت دیگر پس از آنکه به حسب لغت به معنای مطلق رجوع دادن یا مرجع بود، فعلاً در این معنا ظاهر می‌باشد. دسته سوم برآنند که «تأویل» عبارت است از معنای مخصوصی که جز خداوند و راسخان در علم، فرد دیگری بدان آگاهی ندارد. این معنای ویژه، معنای مخالف با ظاهر لفظ نیست؛ بلکه از معانی متعددی است که برخی از آن‌ها تحت برخی دیگر قرار گرفته‌اند.

«تأویل» از قبیل معانی اراده شده به واسطه لفظ نیست؛ بلکه همانا به امر خارجی عینی‌ای اطلاق می‌شود که تکیه‌گاه کلام و معتمد آن است. این امر خارجی در آیات و کلماتی که متضمن حکم انشایی است، همان مصلحتی است که سبب اصلی انشاء آن احکام می‌باشد؛ اما در جملات اخباری، اگر اخبار از حوادث گذشته باشد، تأویل آن، نفس قضیه و حادثه‌ای خواهد بود که در روزگار گذشته واقع شده است. اگر اخبار نیز،



از امور و حوادث زمان حاضر یا آینده باشد، دو حالت دارد:

الف) اخباری که انسان با حواس ظاهر خود می‌تواند به خبر داده شده پی برده، توسط عقل خویش آن را ادراک نماید که تأویل این نوع اخبار، همان خارج و امور عینی مورد حکایتشان خواهد بود.

ب) اخباری که با حواس ظاهری و ادراک عقلی قابل درک نیستند، مانند امور مربوط به روز قیامت یا مسائل مربوط به صفات و افعال ذات باری تعالی که تأویل آن‌ها نیز، نفس حقایق خارجی آن‌ها خواهد بود، با این تفاوت که علم و آگاهی کامل به تأویل این نوع اخبار و آیات، تنها مخصوص ذات اقدس الهی است. همچنین امکان دارد خداوند بهره‌ای از تأویل به «راسخان در علم»، به حسب استعداد شخصی آن‌ها، عطا فرماید. (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۳، صص ۸۱-۸۳)

علامه طباطبائی هیچ یک از چهار قول مذکور را قابل اعتماد ندانسته و دلیل آن را چنین بیان می‌کند:

مقصود از تأویل یک آیه، جنبه مفهومی آن - اعم از مفهوم موافق و یا مخالف - و قسمت معنای لفظ آن نیست؛ بلکه تأویل از قبیل امور خارجیه است، آن هم نه هر خارجی، به طوری که مصداق خارجی خبر را «تأویل» آن بگوئیم؛ بلکه آن خارجی که نسبتش به آیه و کلام، نسبت ممثل به مثال و باطن به ظاهر باشد. (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۸۵)

۲-۳. انواع تأویل و شرایط آن

تأویل آیات قرآن به دو قسم تأویل صحیح و تأویل باطل تقسیم می‌شود؛ تأویل صحیح آیات با رعایت اصول تأویل و بر حسب ضرورت انجام پذیرفته، مطابق با مضامین قرآن است. این نوع از تأویل، سلسله حقایقی را دربرمی‌گیرد که از منبع وحی الهی سرچشمه گرفته، به نحوی عبور از ظاهر الفاظ و فرو رفتن در معانی باطنی و عمیق آن محسوب می‌شود. در مقابل، تأویل باطل که بدون رعایت اصول و ضوابط مربوط به تأویل - از جمله دلیلی برای اعراض از ظاهر قرآن - صورت می‌گیرد، نه تنها مفسر را از معنای واقعی متن دور می‌کند؛ بلکه منشأ فتنه و انحراف در جامعه می‌شود.

شرایط و ملاک‌های تأویل صحیح عبارتند از:

الف) رعایت مناسبت بین معانی ظاهری و باطنی؛ بدین نحو که نه تنها معنای مؤول نباید مخالف با ظاهر لفظ باشد؛ بلکه باید ارتباط تنگاتنگی بین این دو معنی وجود

داشته باشد و بتوان با عبور از ظاهر لفظ، به معنایی عمیق و متناسب با آن دست یافت. (ب) رعایت نظم و دقت، در کنار گذاشتن خصوصیات کلام مورد تأویل و تجرید آن از قراین خاصه، تا حقیقت کلام در قالب مفهومی عام روشن شود. (ج) مفهوم بدست آمده پس از الغاء خصوصیات به گونه‌ای باشد که نسبت آن با مورد آیه، نسبت عام به خاص باشد و پس از انطباق با مورد آیه، آن مورد یکی از مصادیق این مفهوم قرار گیرد. (معرفت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۷-۳۲)

۳. تفاوت‌های تأویل و تفسیر

در باب تفاوت بین تأویل و تفسیر، آراء متفاوتی ارائه شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

نسبت «تفسیر» با «تأویل»، عام و خاص بوده و «تفسیر» اعم از «تأویل» است. کاربرد «تفسیر» غالباً در الفاظ و مفردات است؛ اما «تأویل» اغلب در معانی و جملات به کار می‌رود.

با اینکه «تفسیر» درباره کتب آسمانی و غیر آن به کار می‌رود؛ اما بیشترین استعمال «تأویل» در خصوص کتب آسمانی و الهی است.

«تفسیر» بیان معنای لفظی است که فقط یک احتمال دارد؛ اما «تأویل» تشخیص (از راه استنباط) یکی از احتمالات لفظی است که دارای چند احتمال باشد.

«تفسیر» بیان معنای قطعی لفظ است؛ اما «تأویل» ترجیح یکی از معانی محتمله غیر قطعی است.

«تفسیر» بیان دلیل معنای مراد است؛ اما «تأویل» بیان حقیقت و واقع مراد و مقصود کلام است.

«تفسیر» بیان معنای ظاهر و هویدای از لفظ است؛ اما «تأویل» توضیح معنای مشکل آن است.

«تفسیر» به جنبه روایی، یعنی ظاهر خود لفظ تعلق دارد؛ اما «تأویل» به جنبه درایت یعنی فهم مقصود آن.

«تفسیر» اموری را که مربوط به پیروی و اتباع عملی است دربرمی‌گیرد؛ درحالی که «تأویل» شامل امور نظری و استنباطی است. (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۳، صص ۸۴-۸۵)

کاربرد «تفسیر» برای درک معنای ظاهری لفظ و رفع ابهامات و دشواری‌های آن است؛ درحالی که «تأویل» درصدد کشف معنای دوم آیه یا همان باطن آن است. به عبارت دیگر، تفسیر با عبارت و تأویل با اشارت سر و کار دارد. (سیوطی، ۱۳۶۳، ج ۲،



ص ۵۵۰-۵۵۱؛ کرامتی، ۱۳۸۵، ص ۲۱)

«تفسیر» بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و آشکار نمودن مراد خدای متعال از آن، بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره است؛ اما «تأویل» - براساس آنچه از ظاهر آیاتی که به تأویل در مورد قرآن اشاره کرده اند و از روایات مربوط به آن استفاده می شود - در خصوص آن دسته از معانی و مصادیق آیات کاربرد دارد که جز خداوند متعال و راسخان در علم (نبی اکرم (ص) و ائمه اطهار(ع)) کسی را یارای رسیدن به آن نیست. (بابائی، ۱۳۷۹، ص ۲۳ و ۳۴)

سیدحیدر آملی تطبیق بین کتاب تدوین و تکوین را حقیقت «تأویل» می خواند، چنانکه گنابادی باز گرداندن لفظ به مصادیق عینی و حقیقی و در واقع تطبیق واژه ها و الفاظ و کلمات کتاب تدوین بر مراتب متعدد کتاب تکوین را «تأویل» می نامد. در دیدگاه عرفانی، قرآن با تمام مفرداتش به هستی ای دلالت دارد که مظهر و تجلی گاه حق تعالی است و هر حرفی از حروف قرآن مطابق با مرتبه ای از مراتب کتاب تکوین است و کشف پیوند میان کلمات و حروف قرآن و کلمات و حروف هستی، واقعیت تأویلی است که عارف با تعلیم الهی بدان راه می یابد. (محمدی آرانی، ۱۳۸۴، ص ۷۴)

از نظر علامه طباطبائی «تأویل» عبارت است از حقیقت خارجی و عینی ای که تکیه - گاه و مستند بیانات قرآنی بوده، مخصوص آیات خاصی نیست؛ بلکه تمامی آیات اعم از محکمات و متشابهات را شامل می شود. (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۹۰) به گونه ای که اگر چیزی از آن حقایق خارجی و واقعی تغییر کند، به همان میزان مضامین آیات نیز تغییر می یابد. (همان، ص ۹۸)

بنابراین در ورای آیات قرآنی که فعلاً مورد قرائت و تعقل ماست، امر دیگری وجود دارد که نسبتش به این آیات، نسبت روح به جسد و یا حقیقت متمثله به مثال خود است و آن حقیقت در زبان قرآن، همان «کتاب حکیم» می باشد که تکیه گاه و معتمد معارف قرآن و سایر مضامین آن است. آن حقیقت عالی نه از سلسله الفاظ است و نه از سنخ معانی و مفاهیم مدلول علیه الفاظ؛ بلکه آن حقیقت همان تأویل مورد اشاره در آیات است. (همان، ص ۱۰۱)

علامه طباطبائی ضمن جمع بندی بحث تأویل می گوید:

برای تمام قرآن، اعم از آیات محکم و متشابه، «تأویل» وجود دارد و آن تأویل از قبیل مفاهیم لفظیه نیست؛ بلکه از امور خارجه ای است که نسبتش به مقاصد و معارف بیان شده، نسبت ممثل به مثال است. تمام معارف قرآنی مثل هایی است برای تأویلی که

از آن‌ها نزد خداوند متعال موجود است. امکان دستیابی و آگاهی به تأویل قرآنی توسط مطهرین و پاکان که از جمله راسخان در علم هستند، وجود دارد. بیانات لفظی قرآنی نیز نسبت به معارف و مقاصد خود، جنبه مثلی دارند. احکام و تشابهی که آیات قرآنی به آن دو متصف شده‌اند، دو وصف اضافی هستند؛ یعنی یک آیه ممکن است از جهتی «محکم» و از جهت دیگر «متشابه» باشد. برخی از آیات قرآن باید مفسر برخی دیگر بوده، آن‌ها را تبیین کنند. برای قرآن مراتب مختلفی از معنا وجود دارد که در «طول» یکدیگرند، نه در «عرض» هم. بر آن اساس اگر استعمال لفظ در معانی متعدد پیش آید، یا مانند عموم مجاز شود، همچنین این معانی از قبیل لوازم متعدد برای ملزوم واحد نیستند؛ بلکه معانی «مطابقیه» ای هستند که لفظ آیه، با دلالت مطابقی بر حسب مراتب مختلف فهم افراد بر هر یک از آن‌ها دلالت می‌کند. (همان، صص ۱۲۰-۱۲۱)

۴. ملاصدرا و قرآن

همان گونه که پیشتر بیان شد، عناصر تشکیل دهنده نظام فلسفی ملاصدرا و نحوه ترکیب و تلفیق آن‌ها نشانگر آن است که وی «حقیقت» را مقصد واحدی می‌داند که از سه طریق وحی (قرآن)، تحلیلات عقلی (برهان) و تهذیب نفس (عرفان) می‌توان به آن نایل شد. حضور قرآن در مباحث فلسفی صدرا به عنوان یکی از اساسی‌ترین ارکان نظام فلسفی او کاملاً مشهود است، به گونه‌ای که او از آیات قرآنی گاه به عنوان دلیل، گاه استشهاد و گاه اقتباس بهره می‌جوید. گرچه معارف و حیانی و قرآنی، بسیار فراتر و گسترده‌تر از یک نظام فلسفی است؛ اما مکاتب فلسفی می‌توانند از قرآن به عنوان یکی از منابع خود استفاده کرده، پایه‌های نظام حکمی خود را استوارتر گردانند. ملاصدرا در تطبیق مبانی و قوانین شرع با براهین عقلی کار قابل توجه و شایانی را انجام داده است. وی در شرح اصول کافی، تفسیر قرآن و اسرارالآیات، آیات و اخبار مربوط به مبدأ و معاد و معارف حقه را به نحو اعلی و اتم، با براهین و مبانی عقلی وفق داده و مضامین حقایق نازل از طریق وحی را به صورت برهان درآورده است. همچنین از مطالب زیادی از تدبر و مراجعه به آیات و اخبار وارده از طریقت ائمه اطهار علیهم السلام استفاده نموده است. (شیرازی (شرح آشتیانی)، ۱۳۷۶، ص ۳۹)

ملاصدرا با قبول ظاهر و باطن برای قرآن، باطن آن را همانند مراتب باطنی انسان دانسته، می‌گوید:



بدان که قرآن همانند انسان منقسم به دو بخش باطن و ظاهر {است} و برای باطنش، باطنی دیگر، که جز خدا {کسی آن را} نمی داند... اما ظاهر آشکار او عبارت است از همان کتاب محسوسی که میان ماست و دارای نقش‌های کتابت است. آن را در خزانه مدرکات خود مانند خیال و غیر آن ثبت می‌نمایند و حس باطن و درونی، معنی خالص را درک ننموده؛ بلکه آن را با عوارض جسمانی می‌آمیزد. این دو مرتبه از قرآن دنیایی، در مرتبه نخست قرار دارد و هر انسانی آن را درک می‌نماید؛ ولی باطن و سرّ آن، دو مرتبه آخرتی هستند که برای هر یک از آن دو، درجات و مراتبی است... برای هر مرتبه و درجه قرآن حاملانی هستند که آن را حفظ کرده، می‌نویسند و به آن جز با پاکی و طهارت از ناپاکی، برتری و تقدس از دل‌بستگی به مکان و حتی الامکان خود، دست نمی‌زنند. پوست انسانی جز به سیاهی (حروف) قرآن و صورت محسوس آن نخواهد رسید و انسان قشری جز معانی قشری ظاهر را ادراک نمی‌نماید؛ ولی روح قرآن و مغز و سرّ آن را جز صاحبان عقل درک نخواهد نمود و به آن با دانش‌های رسمی که از استاد فراگرفته‌اند نخواهند رسید؛ بلکه با علوم لدنی نایل خواهند شد. حقیقت حکمت از علم لدنی بدست می‌آید و مادامی که نفس به این مرتبه نرسیده، حکیم نمی‌باشد. (شیرازی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۶-۱۸۹)

با توجه به کاربرست واژه «تأویل» در قرآن (هفده مورد) و با در نظر گرفتن موارد مختلف کاربرد آن‌ها می‌توان گفت: «ارجاع به اصل و باطن امور»، وجه مشترک در همه موارد است. همان‌گونه که دو واژه «ظاهر» و «باطن» در قرآن به کار رفته است، در روایات و احادیث نیز بر ظاهر و باطن داشتن قرآن تأکید شده و در مواردی تفسیر مربوط به ظاهر و تأویل مربوط به باطن به‌شمار آمده است:

«ما من القرآن إلا و لها ظهر و بطن، ظهره تنزیه و بطنه تأویله» (مجلسی، بی‌تا، ج ۷۵، ص ۲۷۸)

«ما من آیه إلا و لها أربعة معان: ظاهر و باطن و حدّ و مطلع، فالظاهر التلاوة و الباطن الفهم، و الحد هو أحكام الحلال و الحرام، و المطلع هو مراد الله من العبد بها» (کاشانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱)

در هستی‌شناسی ملاصدرا نیز، هر چیزی علاوه بر ظاهر، دارای باطنی است، به گونه‌ای که ظاهر و باطن، دو مرتبه از مراتب یک شیء محسوب می‌شوند؛ بنابراین می‌توان گفت خاستگاه گرایش ملاصدرا به تأملات تأویلی ابتدا قرآن کریم و سپس سخنان معصومین (ع) بوده است. (بیدهندی، ۱۳۸۳، ص ۱۸)



ملاصدرا تأویل را بر دو نوع دانسته است: ۱- تأویل صحیح ۲- تأویل باطل. تأویل باطل نه تنها انسان را از معنای واقعی متن قرآن دور می‌سازد؛ بلکه ممکن است منشأ مفاسد و نابسامانی‌هایی در جامعه شود، همان‌گونه که در قرآن آمده است فتنه‌جویان همواره از راه تأویل آیات، به دنبال ایجاد فتنه و فساد در جامعه هستند. (آل عمران: ۸)

اما تأویل صحیح، عبور از معنای ظاهری قرآن و فرو رفتن در عمق و بطون مختلف معانی آن است. از نظر ملاصدرا مطابقت ظاهر آیات با مفاهیم و معانی‌شان و عدم تناقض این معانی و بطون با مبانی آیات از نشانه‌های چنین تأویلی است. (شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۲۸۲) بنابراین ایشان هر تأویلی را که با تفسیر آن منافات داشته باشد، تأویل صحیح نمی‌دانند. (همانجا)

ملاصدرا برای رسیدن به مقام تأویل شرایطی را ذکر می‌کند:

فهم رازهای قرآن و اسرار و رموزات آن، با دقت در فکر و بسیاری گفتگو و بحث نظری، بدون سلوک راه تصفیه و مراجعه به خاندان ولایت و برگیری انوار حکمت از مشکوة دانش‌های نبوت و برخورداری از پرتو نور معرفت از جهت احکام تابعیت و پیروی مطلق و صافی نمودن درون به واسطه بندگی کامل و از پی آثار بزرگان پیشین (اولیاء) که بر رازهای دین الهی آگاه بودند و پی جوئی محل نور راهنمایان پرهیزکار که آگاهی بر انوار کتاب الهی و روش نبوی دارند، میسر نیست. (همو، ۱۳۷۱، ص ۲۴۸)

با اینکه ایشان رسیدن به کنه اشیاء و نیل به حقیقت و تأویل آیات را از طریق عقل فلسفی غیر ممکن می‌دانند، اما این بدان معنا نیست که برای نزدیک شدن به تأویل آیات هیچ‌گونه تلاش عقلی نباید صورت پذیرد.

ملاصدرا اکتفای به توضیح معانی ظاهری و عدم عبور از آن برای رسیدن به فهمی جامع و کامل از قرآن را معلول نارسائی فهم و ناتوانی گام‌های رونده آن می‌داند. (همان، ص ۲۴۹) وی معتقد است مفسر باید در مرحله دریافت و ادراک، بسیار قوی و نیرومند باشد. همچنین اظهار می‌دارد چنانچه فردی ظاهر تفسیر را محکم و استوار نماید و تنها به دریافت معانی آن با دانستن زبان عربی روی آورد، اشتباهات او بسیار و لغزش‌هایش بی‌شمار خواهد بود و داخل در گروهی خواهد شد که قرآن را به رأی و نظر خود تفسیر می‌نمایند. (همان، ص ۲۳۵)

از نظر ملاصدرا تأویل در واقع شیوه‌ای است که به وسیله آن می‌توان از رموز و اشارات رمزگشایی کرد؛ همان‌گونه که در تأویل رؤیا چنین عملی صورت می‌پذیرد و



این کار مخصوص خداوند و راسخان در علم است. ملاصدرا معتقد است نیل به برخی از مراتب تأویل امکان‌پذیر است و می‌گوید:

فهم (معانی دشوار و نوادر بدیع قرآن) برای هیچ کس آسان نمی‌گردد، جز آن که در مدرسه خاندان یس و مکتب اهل قرآن حکیم، درس علم‌الیقین خوانده و کتاب مبین را قرائت کرده باشد. (همان، ص ۱۵۲) در این راه باید از دریایی که منشعب از اقیانوس علوم مکاشفه است یاری و نصرت گرفت که ظاهر تفسیر هم از آن بی‌بهره نیست. اگر انسان تمامی زندگانی و سراسر عمر خود را در کشف رازهای این مطلب بزرگ و این مقصد عظیم... صرف نماید، کاری بسیار کوچک انجام داده است و هیچ کلمه‌ای در قرآن نیست، جز آن که تحقیق و بررسی آن نیاز به چنین کاری دارد و علمای راسخین بعد از آنکه دانش آن‌ها به نهایت فزونی، دل‌های ایشان به غایت صفا و پاکی، خواست-های آنان مبنی بر تدبر و اندیشه و مجرد شدنشان برای ادراک مطالب عالی به کمال مطلوب خویش برسد، رازهای قرآنی و اسرار فرقانی بر ایشان کشف و آشکار می‌گردد. (همان، ص ۲۴۹)

از نظر ملاصدرا راسخان در علم نیز، در کشف رازها و اسرار قرآن و رسیدن به اطوار و مقامات قرآنی و انوار فرقانی یکسان نبوده، دارای ذوق و بهره متفاوتند؛ اما کسی را یارای رسیدن به کمال مطلوب و آرمان نهایی و بدست آوردن همه آن مقامات نیست. (همانجا)

نیل به مقام تأویل آن‌گونه نیست که هر کس که دارای قوه امتیاز و تصرف در افکار باشد، بتواند با به کارگیری میزان فکر و قیاس و بدون مراجعه به شاهراه الهی و مکاشفه اسرار قرآنی، آن معانی بلند را دریافت کند. اگر به این صورت بود، پیامبر (ص) درباره امیر مؤمنان علی (ع) چنین دعا نمی‌کرد که: «بار خدایا او را دانش دین و علم تأویل پیاموز.» همچنین اگر علم تأویل تنها با هوشیاری فطری بدست می‌آمد، یا از راه قواعد عقل که بین علمای اهل نظر متداول است، حاصل می‌گشت، هیچ‌گاه امری بزرگ و کاری سترگ نبود که رسول الهی آن را به دعاء از خداوند برای بهترین آفریدگانش که علی (ع) است بخواهد. (همان، ص ۲۴۳-۲۴۴)

۴-۱. تأثیر افکار فلسفی صدرای در برداشت‌های قرآنی او

مسلم است که پیش‌دانسته‌های مفسر در فهم او از آیات قرآنی بسیار مؤثر است، به طوری که در ورود و خروج به بحث درباره معانی آیات، کاملاً تحت تأثیر آراء و افکار خود بوده و عموماً سعی و اصرار تمام در حفظ اصول عقاید مسلکی و یا نظام فکری

خاص خود دارد.

علامه طباطبائی در مقدمه کتاب شریف المیزان، به این مطلب اشاره کرده، می‌گوید: تا اواخر قرن دوم هجری روش صحابه در تفسیر جاری بوده و دایره تفسیر حداکثر به روایت توسعه داده شده بود. با گسترش دامنه فتوحات اسلامی، مسلمانان با فرق مختلف و دانشمندان مذاهب تماس پیدا کرده، بحث‌های مربوط به عقاید مذهبی در میان آن‌ها شیوع پیدا کرد. از سویی نیز با ترجمه فلسفه یونان، دامنه بحث‌های عقلی و فلسفی وسعت یافت. همچنین این زمان مقارن با اوج تصوف و بدست آوردن حقایق دینی از طریق ریاضت شد. در این میان جمع دیگری -محدثین و اخباریین- بر این عقیده باقی ماندند که معارف دینی را جز از راه جمود بر ظواهر تحصیل نکنند و هیچ بحثی، جز از جنبه‌های ادبی الفاظ نداشته باشند. هر یک از این چهار گروه سعی کردند آیات را بر طبق اصول مذهب خود تفسیر کنند؛ یعنی آنچه موافق دیدند، برگرفته و باقی را به صورتی که مذهب آن‌ها اجازه می‌داد، تأویل نمودند. فلاسفه نیز از این جریان مستثنی نبوده و به جای «تفسیر»، در گرداب «تطبیق» افتاده و آنچه با مسلمات بحث‌های آن‌ها سازش نداشت، تأویل کردند... تمام روش‌های تفسیری در این نقیصه بزرگ مشترکند که نتایج بحث‌های علمی و یا فلسفی و غیر آن را از خارج گرفته، بر مضمون آیات تحمیل می‌کنند و «تفسیر» آن‌ها «تطبیق» شده و بسیاری از حقایق قرآن، مجاز تلقی گردیده و آیات تأویل شده‌اند. (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲-۸)

ملاصدرا نیز به عنوان یک فیلسوف، عارف و مفسر، در تفسیر آیات قرآنی بسیار تحت تأثیر آراء و افکار فلسفی و عرفانی خود بوده است.

تأثیر آراء فلسفی صدرا را در تفسیر او می‌توان دو نوع دانست:

الف) در برخی موارد ملاصدرا به کمک آراء فلسفی خود، معنایی را از آیات قرآن برداشت کرده است که ظاهر آن‌ها چنین معنایی را به ذهن متبادر نمی‌کند. به عبارت دیگر فهم فلسفی ملاصدرا در این موارد، موجب برداشت معنایی ناسازگار و مغایر با معنای ظاهری آیات شده است، گرچه ممکن است این معنا، متضاد با معنای ظاهری آیات نباشد.

ب) در مواردی ملاصدرا معنای مطابق با ظاهر آیات را با استدلال‌های فلسفی تأیید و برهانی کرده است که در این موارد آراء فلسفی او، تنها در تبیین عقلانی آن آیات مؤثر بوده است.

بنابراین پیش‌دانسته‌های فلسفی ملاصدرا، گاه در فهم بهتر و عمیق‌تر او از آیات



قرآنی مؤثر بوده و گاه او را از مقصود و منظور شارع مقدس دور کرده است. همان گونه که پیشتر بیان شد، یکی از ملاک های تشخیص مثبت یا منفی بودن تأثیرات آراء و اندیشه های فرد در برداشت او از آیات قرآن، موافقت و یا تطابق برداشت و فهم مفسر با ظاهر آیه و نیز ظاهر آیات و روایات دیگر است و دیگری عدم وجود قرائن عقلی یا لفظی در آیه برخلاف آن برداشت می باشد. همچنین اگر نیل به تأویل و یا باطن قرآن از طرق دیگر -مانند کشف و شهود- برای مفسر حاصل شده باشد، تنها برای خود او حجت بوده، هیچ حجیتی برای دیگران ندارد. (ارشد ریاحی، ۱۳۸۳، ص ۵۰-۵۱)

۴-۱-۱. نمونه هایی از تأثیرات مثبت افکار فلسفی ملاصدرا در برداشت او از آیات قرآن

الف) «قل هو الله أحد» بگو حقیقت این است که خدا یگانه است. (توحید: ۱)

از نظر ملاصدرا وحدت حق تعالی وحدت حقه حقیقه است که در عالم وجود نظیر و همتا نداشته، همه انواع وحدت به آن بازمی گردد. وحدت او وحدت عددی نیست که فرض تکرار در آن ممکن باشد. ایشان در تأیید این مطلب آیه «و ما یکون من نجوی ثلاثة إلا هو رابعهم و لا خمسة إلا هو سادسهم» (هیچ رازی میان سه تن روی نمی دهد مگر اینکه او چهارمین آنهاست و نه میان پنج تن مگر اینکه او ششمین آنهاست.) (مجادله: ۷) را ذکر کرده، می گوید: نه تنها خداوند اصل و تأویل همه موجودات است؛ بلکه بازگشت تمام صفات کمالی در موجودات، به صفات کمالی حق تعالی است. او از هر نقص و محدودیت مبرا است؛ چراکه او بسیط الحقیقه است و هیچ کمالی را نمی توان از بسیط الحقیقه سلب کرد؛ زیرا تا مرتبه ذات او جامع حقیقت انسانیت و تمام و کمال انسانی نباشد، چگونه به عنوان شخص چهارم در نجوای مابین سه شخص، شرکت و حضور داشته و یا به عنوان شخص ششم در اجتماع هر پنج نفری شرکت می کند؟ بنابراین تنها به علت آنکه ذات مقدس او مشتمل بر حقیقت تام و کامل انسانیت است و حقیقت انسان در سعه وجودی او که در همه جا حاضر و ناظر است، منطوی و مندرج می باشد، این امکان وجود دارد. (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۸)

ب) «أَوْ نُردُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ^۱» یا ممکن است به دنیا بازگردانیده شویم،

^۱ - ملاصدرا به جای کلمه «أو» عبارت «یا لیتنا» را به کار برده است.

تا غیر از آنچه انجام می‌دادیم انجام دهیم؟ (اعراف/۵۳)

به اعتقاد ملاصدرا آیه فوق از آرزوی اشقیا در روز قیامت برای بازگشت به دنیا که آرزویی محال و ممتنع الوقوع است، حکایت می‌کند. از نظر ایشان دلیل محال بودن این امر آن است که خداوند متعال چنین آرزویی را بر آنها حرام کرده است؛ زیرا چنین بازگشتی از مصادیق تکرار در فیض الهی و تعدد در تجلی اوست و حال آنکه در فیض و تجلی خداوند تکرار و تعدد وجود ندارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ۲۳۴)

توضیح آنکه از دیدگاه ملاصدرا نفس انسان در آغاز حدوثش، امری مادی و ساری در اجسام بوده، به وسیله حرکت جوهری، به تدریج ارتقا می‌یابد؛ بنابراین زمانی که نفس، در یکی از مراتب و درجات خویش، فعلیتی را کسب نمود، محال است که از آن، به درجه پایین‌تر از خود که به منزله قوه آن است، بازگردد. (همانجا) از این رو می‌توان چنین نتیجه گرفت که وقتی نفس با پیمودن مراحل مختلف در مسیر استکمال، به مرحله تجرد تام رسید و بدن مادی را ترک نمود، محال است که فعلیت‌های او به قوه تبدیل شده، دوباره از این مراتب تنزل نماید و به بدن مادی در این جهان تعلق گیرد.

ج) «ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم» هیچ جنبنده‌ای نیست مگر اینکه او موی پیشانی‌اش را گرفته و بر آن تسلط کامل دارد. به یقین پروردگار من بر راهی راست قرار دارد و به شیوه‌ای درست عمل می‌کند. (هود/۵)

ملاصدرا معتقد است همان‌گونه که حق تعالی اصل و ابتدای همه موجودات است، محل بازگشت آنها نیز اوست. این همان هستی‌شناسی تأویلی ملاصدرا است که بر اساس آن، تأویل همه موجودات «خدا» است. از نظر او حرکت هر جنبنده‌ای بی‌تردید از ناحیه محرکی است و با توجه به بطلان تسلسل، حرکت هر متحرکی باید به محرک غیر متحرک ختم شود که همان «خدا» است. «ما من شيء في العالم إلا وأصله من حقيقة إلهية و سره من إسم إلهي، و هذا لا يعرفه إلا الكاملون» (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۱ و ۱۰۳)

۴-۱-۲. نمونه‌هایی از تأثیرات منفی اندیشه‌های فلسفی ملاصدرا در برداشت او از آیات قرآن

الف) «و لقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون» به یقین شما آفرینش نخست را که آفرینش این جهان است شناخته‌اید، پس چرا از این رهگذر امکان تحقق جهان دیگر، بلکه ضرورت آن را در نمی‌یابید؟ (واقعه/۶۲)

از نظر ملاصدرا این آیه به تقدم نشئه دنیا بر نشئه آخرت، از جهت انتقال نفس از ادراک محسوسات و نشئه دنیا به ماوراء دنیا و نشئه آخرت اشاره دارد. وی می‌گوید



برای ادراک صور معقول، نفس انسان باید از عالم محسوس به عالم متخیل و از آنجا به عالم مجردات تام و آخرت سفر نماید و در هر مرتبه با محسوسات، متخیلات و معقولات متحد شود. در نظر او نفس انسان برای تحقق ادراک معقولات، باید از دنیا به آخرت انتقال یابد. (شیرازی، ۱۳۶۰: ص ۳۳) ایشان در بیان دلیل آن می گوید:

«فإن معرفة أمور الآخرة على الحقيقة في معرفة أمور الدنيا، على أن مفهوميهما من جنس المضاف و أحد المضافين لا يعرف إلا مع الآخر؛ و لهذا قيل «الدنيا مرآة الآخرة». و العارف بمشاهدة أحوال الإنسان هاهنا يحكم بأحواله في القيامة و منزلته عند الله يوم الآخرة» (همانجا)

با توجه به آیات قبل که خطاب به منکرین معاد است و با توجه به سیاق آیه، فهمیده می شود که این آیه در مقام استدلال بر امکان معاد است، تا به وسیله آن، استبعاد منکرین معاد رفع شود. (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱۹: ص ۲۷۰؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۹: ص ۴۱۹؛ طوسی، بی تا، ج ۹: ص ۵۰۴) علم به دنیا، موجب علم به آخرت است؛ زیرا خدایی که برای اولین بار بندگان را ایجاد کرده، قادر است بار دیگر آن ها را زنده کند. علاوه بر آن، مراد از علم به دنیا، علم به خصوصیات آن است و این علم مستلزم اذعان به آخرت است؛ (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱۹، ص ۲۷۰؛ شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۷۹-۸۰) زیرا از نظام عالم فهمیده می شود که لغو و باطلی در عالم نیست و قطعاً برای این دنیای فانی، غایت و هدفی باقی است. (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱۹، ص ۲۷۰) لذا مراد از آیه فوق، تقدم دنیا بر آخرت، از جهت انتقال نفس در ادراکات خود نیست و این درحالی است که ملاصدرا چنین تأویلی را ذیل آیه فوق در کتاب تفسیر خود نیز ارائه نداده است.

ب) «الرحمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» خدای رحمان بر تخت فرمانروایی عالم استیلا دارد و امور جهان هستی را تدبیر می کند و سامان می دهد (طه/۵).
ملاصدرا در تأیید شرافت افلاک، به آیه فوق استشهاد کرده است. توضیح این سخن آن است که وی اجرام سماوی را دارای فضل و شرافتی می داند که سایر اجرام از آن بی بهره اند. وی در تعلیل این مطلب می گوید:

«و اگر در عالم سماوات فضل و شرافتی که در سایر اجرام وجود ندارد، نبود، هیچ گاه بر زبان اکثر اقوام و ملل، جمله «أَنَّ اللَّهَ عَلَى السَّمَاءِ» جاری نمی شد و دست ها در هنگام دعا به سوی آسمان دراز نمی شدند و آیه شریفه «الرحمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» نازل نمی شد.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ۲۳۹)



آیه فوق جمله‌ای استینافی و آغاز سیاق دیگری است که در آن مسأله توحید، که غرض نهایی دعوت انبیاء است، بیان گردیده و سه آیه بعد؛ یعنی تا جمله «لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» به آن اختصاص یافته است. (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱۴، ص ۱۸۳) به عبارت دیگر این آیه، استیناف از تذکر است و خداوند را به چند صفت معرفی می‌کند که نخستین صفت او، استوای بر عرش است. (امین، ۱۳۶۱، ج ۸، ص ۱۵۹)

واژه «عرش» در معانی متعددی به کار می‌رود، از جمله سقف، شیء مسقف و تخت بلند، نظیر تخت پادشاهان. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۵۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۳۱۳) عبارت «عرش خدا» نیز، اگر به صورت تنها بیان شود، به معنای مجموعه‌ای از جهان هستی است و اگر در مقابل «کرسی» که ممکن است کنایه از جهان ماده باشد، قرار گیرد. در این صورت کنایه از جهان مافوق ماده یعنی عالم ارواح و فرشتگان است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۷۳ و ج ۱۳، ص ۱۶۰) از این رو استوای خداوند بر عرش، کنایه از تسلط او و احاطه کامل مُلک و امر او نسبت به جهان هستی و تعلق اراده او بر ایجاد و تدبیر آن‌ها است. (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱۴، ص ۱۸۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۶۰؛ حقی بروسوی، بی تا، ج ۵: ص ۳۶۳) یا مراد از آن قرب و نزدیکی به خداوند است که در این صورت معنای آیه آن است که چیزی نزدیک‌تر از عرش به خداوند نیست. (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۵۹؛ شبیر، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۴۱) لذا آیه فوق نمی‌تواند بیانگر شرافت و برتری عالم افلاک باشد و همچنانکه علامه طباطبائی بیان کرده است، چنین برداشت‌هایی را نمی‌توان تفسیر و فهم آیات قرآن نامید؛ بلکه آن‌ها در حقیقت، تحمیل قواعد هیأت بطلمیوسی بر قرآن کریم هستند. (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۲۱۳)

ج) «و ما أمرنا إلاّ واحده کلمح بالبصر» و فرمان ما برای تحقق یافتن هر پدیده‌ای جز یک فرمان نیست و نیاز به تکرار و گذشت زمان ندارد و همچون دیدن با چشم، بی‌درنگ پدید می‌آید. (قمر/۵۰)

از نظر ملاصدرا آیه فوق ناظر به این مطلب است که نخستین فیض حق و صادر اول، امری وحدانی و عاری از کثرت و تعدد است. لذا به نظر می‌رسد ایشان واژه «امر» را در این آیه، به «عقل» تأویل نموده است. به اعتقاد ایشان آنچه نخستین بار از ناحیه واجب-الوجود موجود می‌گردد، باید عقل باشد؛ زیرا واجب‌الوجود واحد حقیقی است. بنابراین فیض نخستین و صادر اول نیز باید موجود واحدی باشد که هم در اصل وجود و هم در مقام فعل و تأثیر، مجرد از ماده است. از این رو صادر اول، چیزی جز عقل



نخواهد بود. (شیرازی، ۱۳۶۰، صص ۱۳۹-۱۴۰)

هرچند واژه «امر» (فرمودن) در دو معنای تکوینی و تشریحی به کار می‌رود، (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱۹، ص ۱۷۱) در این آیه، امر خدا همان کلمه «کن» است و سیاق آیه حاکی از آن است که مراد از واحد بودن امر خدا، عدم نیاز به تکرار در امر اوست؛ به این معنی که وقتی تحقق و هستی چیزی را اراده کند، هست شدن آن چیز احتیاجی به تکرار دوباره امر ندارد؛ بلکه به فوریت و بدون درنگ و تأنی، متعلق آن هست می‌شود. (همان: صص ۱۷۱-۱۷۲؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹: ص ۴۶۱؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۱۱۹۸)

همچنین مراد از «لمح بصر» آن است که تأثیر امر اصلاً نیازی به زمان، هرچند زمان کوتاه، ندارد. بنابراین امر خدای تعالی همان ایجاد و اراده وجود است و نه نیازمند زمان است و نه مکان. (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱۹، صص ۱۷۱-۱۷۲؛ امین، ۱۳۶۱، ج ۱۳، صص ۴۴۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۷۷) از سویی بر حسب وقوع این آیه در سیاق تهدید کفار به عذاب روز قیامت، باید گفت امر خدا ناظر به آمدن قیامت است و مراد آن است که برای قیام قیامت یک امر او کافی است و به محض آن که امر کند، خلایق همه دوباره موجود می‌شوند و بعثت و نشور محقق می‌گردد. (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱۹، ص ۱۷۳؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۱۱۹۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۷۷) بنابراین آیه شریفه، متمم همان حجتی است که با جمله «إنا كل شيء خلقناه بقدر» (ما هر چیزی را به اندازه آفریده‌ایم) (قمر: ۴۹) اقامه کرده بود. (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱۹، ص ۱۷۳)

نتیجه‌گیری

ملاصدرا کتاب تدوین را متناظر و متطابق با کتاب تکوین دانسته، معتقد است کلام الهی حقیقت واحدی است که با عبور از عالم عقول، به عالم مثال و سپس به عالم حس و ماده می‌رسد و شکل الفاظ مسموع، کتابت و نقوش مکتوب به خود می‌گیرد. (شیرازی، بی‌تا، ج ۷، صص ۲۴-۳۰)

بنابراین اکتفا کردن به معانی ظاهری و لفظی آن، تنزل دادن قرآن تا سطح یک اثر ادبی محض است. لذا مقتضای دینداری، آن است که با عدم اعراض از ظاهر و فهم الفاظ قرآن، با استفاده از عقل و مکاشفات الهی، در پی کشف اسرار، حقایق و معانی باطنی قرآن که بر حواس ظاهری انسان پوشیده است، باشیم. البته با توجه به اجتناب-ناپذیر بودن تأثیر پیش‌دانسته‌ها، افکار و اندیشه‌های خاص فرد در تفسیر و تأویل وی از



آیات قرآن، باید گفت که چنین امری در خصوص صدر المتألهین نیز صادق بوده است، به طوری که گاه افکار فلسفی او به فهم عمیق‌تر و درک دقیق‌تر او از قرآن کمک کرده است؛ اما در مواردی هم او را از معنا و مقصود قرآن دور نموده است و این امر با توجه به تفسیر آن آیه و قیاس با آیات دیگر و صدر و ذیل آیه و نیز روایات مستند مربوط به آن، قابل حصول است. در این موارد باید گفت که نتایج بحث‌های فلسفی بر مضمون آیات تحمیل شده است و «تفسیر» در حقیقت تبدیل به «تطبیق» شده است.



فهرست منابع و مآخذ

کتابها

- قرآن کریم** (۱۳۸۹) ترجمه سید محمدرضا صفوی، چاپ دوم، دفتر نشر معارف، قم.
ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴) **لسان العرب**، چاپ سوم، دار الفکر، بیروت.
امین، سیده نصرت (۱۳۶۱) **مخزن العرفان در تفسیر قرآن**، نهضت زنان مسلمان، تهران.
- بابائی، علی اکبر (۱۳۷۹) **روش شناسی تفسیر قرآن**، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، تهران.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵) **رحیق مختوم**، شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از
جلد اول، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ اول.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا) **تفسیر روح البیان**، دار الفکر، بیروت.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲) **مفردات الفاظ القرآن فی غریب
القرآن**، تحقیق صفوان عدنان داودی، دار العلم الدار الشامیة، دمشق - بیروت، چاپ
اول.
- سیوطی، جلال الدین (۱۳۶۳) **الإتقان فی علوم القرآن**، ترجمه سید مهدی حائری
قزوینی، چاپ اول، انتشارات امیر کبیر، تهران.
- شبر، سید عبد الله (۱۴۰۷) **الجواهر الثمین فی تفسیر کتاب المبین**، با مقدمه سید
محمد بحر العلوم، چاپ اول، مکتبه الألفین، کویت.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰) **الشواهد الربوبیة فی المناهج
السلوکیة**، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه
مشهد.
- (۱۳۶۶) **تفسیر القرآن الکریم**، تحقیق محمد خواجهوی، چاپ دوم،
انتشارات بیدار، قم.
- (۱۳۷۱) **مفاتیح الغیب**، ترجمه محمد خواجهوی، چاپ دوم، انتشارات
مولی.
- (۱۳۷۶) **رساله المشاعر**، شرح جلال الدین آشتیانی، انتشارات امیر کبیر.
- (۱۳۷۸)، **سه رساله فلسفی**، (المسائل القدسیة، متشابهات القرآن و أجوبه
المسائل)، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، مرکز



انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

----- (بی تا) *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة*، منشورات مصطفوی، قم.

طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۶) *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، (دوره ۲۳ جلدی)، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، چاپ پنجم.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰) *ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مترجمان، انتشارات فراهانی، تهران.

طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، دار إحياء التراث العربی، بیروت.

طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵) *مجمع البحرین*، چاپ سوم، کتابفروشی مرتضوی، تهران.

عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۹) *مبانی و روش های تفسیر قرآن*، چاپ چهارم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، تهران.

فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰) *مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، دار إحياء التراث العربی، بیروت.

فیومی، احمد بن محمد، (بی تا)، *مصباح المنیر*، بی جا.

قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، دارالکتب الإسلامیة، تهران.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷) *تفسیر قمی*، تحقیق سید طیب موسوی جزائری، چاپ چهارم، دارالکتب، قم.

کاشانی، فیض (بی تا) *تفسیر الصافی*، مؤسسه للمطبوعات، بیروت.

کاشفی سزواری، حسین بن علی (۱۳۶۹) *مواهب علیه*، تحقیق سید محمد رضا جلالی نائینی، سازمان چاپ و انتشارات اقبال، تهران.

کرامتی، محمد تقی (۱۳۸۵) *تأثیر مبانی فلسفی در تفسیر صدر المتألهین*، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.

مجلسی، محمد باقر (بی تا) *بحار الأنوار*، ج ۷۵، مؤسسه الوفاء، بیروت.

معرفت، محمد هادی (۱۳۸۵) *تفسیر و مفسران*، چاپ سوم، مؤسسه فرهنگی التمهید، قم.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴) *تفسیر نمونه*، با همکاری جمعی از دانشمندان، دارالکتب الإسلامیة، تهران.



مقالات

- ارشاد ریاحی، علی (۱۳۸۳) «تأثیرات مثبت یا منفی صدرا در فهم او از آیات قرآن»،
خردنامه صدرا، شماره ۳۵، بهار.
- بیدهندی، محمد (۱۳۸۳) «بررسی و تحلیل برخی تأملات تأویلی ملاصدرا در کتاب و
سنت»، خردنامه صدرا، شماره ۳۸.
- محمدی آرانی، فاطمه (۱۳۸۴) «مبانی عرفانی تأویل قرآن از منظر صدرالمتهلین»،
خردنامه صدرا، شماره ۴۲.

