

مختصات رویکرد فلسفی صدرالمتألهین به قرآن کریم

موسی ملایری^۱

چکیده:

تفسیر صدرالمتألهین بر قرآن را می‌توان نمونه تمام عیار یک تفسیر فلسفی دانست. متخصصین روش‌های تفسیری عمدتاً تفاسیر فلسفی را ذیل عنوان تفسیر عقلی بررسی کرده‌اند. اما این مقاله بر آنست که عقلانیت حا کم بر تفسیر فلسفی نه عقلانیت محض بلکه عقلانیتی است متکی و نشئت گرفته از یک نظام فلسفی. لذا مبانی تفسیر فلسفی تنها اصول متعارفه عقل نیست، بلکه مبانی چنین تفسیری را باید در آن نظام فلسفی جستجو کرد. در این مقاله تلاش شده است تا اساسی‌ترین اصول و قواعد حاکم بر تفسیر ملاصدرا معرفی شود، اصولی که با تکیه بر آنها می‌توان آراء و مواضع تفسیری وی را تبیین و فهم کرد.

کلیدواژه‌ها: تفسیر، روش‌های تفسیری، عقلانیت فلسفی، تشابهات، زبان تمثلی.

مقدمه

شوق زاید الوصف عموم مسلمین به قرآن کریم سبب گردید که هر یک از اصحاب فنون به نوبه‌خویش و از زاویه تخصص و دانشی که اندوخته بود در این کتاب آسمانی به تأمل بنشینند و علو معانی و احاطه اش بر دقایق علوم و فنون بشری و بلکه منشئیت آن

نسبت به علوم بشری را نشان دهند. بدین ترتیب بود که روش‌های مختلفی همچون روش کلامی، فلسفی، عرفانی، ادبی، علمی و فقهی در تفسیر قرآن کریم پدید آمد. صدرالمآلهین از جمله فیلسوفانی است که بر بخشی از قرآن کریم تفسیری مستوفی نوشته است. این تفسیر که ده سوره و دو آیه (آیه نور و آیه الکرسی) از قرآن کریم را شامل می‌شود، نمونه تمام عیار یک تفسیر فلسفی است.

بحث ما در این نوشتار پیرامون تفاسیر فلسفی و علمی بخصوص رویکرد فلسفی صدرالمآلهین به قرآن کریم است، و این مقاله درصدد پاسخ به این پرسش است که مختصات و اصول حاکم بر تفسیر فلسفی صدرالمآلهین از قرآن کریم چیست؟ مقصود از اصول، قواعد عامی است که آراء تفسیری مفسر در مواضع مختلف با بازگشت به آنها قابل فهم باشد.

در کتب روش‌های تفسیری غالباً تفاسیر فلسفی را ذیل تفاسیر عقلی یا اجتهادی قرار داده‌اند (معرفت، ۲۲۸/۲) آنگاه به بررسی مفهوم اجتهاد و عقل و جواز کاربرد آنها در تفسیر قرآن کریم پرداخته‌اند. متخصصانی که روش تفسیر فلسفی را مجزا مورد توجه قرار داده‌اند، توجه به آیات متشابه، گرایش به تأویل، تحمیل نظریات فلسفی بر نصوص دینی و عقلانیت را از ویژگیهای تفاسیر فلسفی دانسته‌اند. (ذهبی، ۴۱/۲)

این نکته مسلم است که تفاسیر فلسفی تفسیری عقلی‌اند و مفسر در جریان تفسیر از عقل بهره می‌برد. اما نکته اینجاست که عقل چیست؟ و کاربرد آن در تفسیر چگونه است؟ در اینجا احتمالاتی مطرح است که مختصراً به آنها اشاره می‌کنیم: ۱- عقل همان نیروی فکر و ادراک است که بدون آن فهم و تفسیر ممکن نیست. ۲- عقل ابزاری است برای جمع‌بندی شواهد و احتمالات مختلف و استخراج معنای نهایی از بین معانی محتمل. ۳- عقل نیرویی است که دارای قواعد و قوانین قطعی است، و تفسیر عقلی تفسیری است که آن قوانین قطعی را بعنوان ادله لبی در تخصیص یا انصراف یا تعیین معنای آیات مد نظر دارد. (رضایی اصفهانی، ص ۱۷۵-۱۷۹)

لازم به ذکر است که می‌توان سه احتمال فوق‌الذکر را به دو احتمال تقلیل داد. چه، احتمال اول عقل را بمعنی قوه درک و فهم کلام اخذ کرده است، که اساساً بدون آن هیچ‌گونه تفسیری حتی تفاسیر ادبی و عرفانی، ممکن نیست. بنابراین این معنی از عقل را

نمی‌توان بعنوان وجه ممیز تفسیر عقلی از غیر آن دانست. چه عقل به این معنی در هر تفسیری کاربرد دارد. لذا فقط دو احتمال ۲ و ۳ برای معنای عقل باقی می‌ماند. صاحب تسنیم چه بسا همین دو معنی را تحت عناوین عقل بمثابه مصباح و عقل بمثابه منبع مورد اشاره قرار داده است و بر آنست که گاه نقش عقل آنست که معنای آیه را از ملاحظه و جمع‌بندی آیات و روایات درمی‌یابد، این عقل را عقل مصباحی می‌نامند. چنین تفسیری را اگرچه عقلی گفته‌اند ولی در واقع از نوع تفسیر به‌مأثور است چه، چنین تفسیری در نهایت به کمک آیات یا روایات صورت گرفته است. اما گاه عقل در جریان تفسیر، به آنچه با اتکاء به منبع ذاتی خویش و به وساطت براهین قطعی، ثابت یا نفی کرده است استناد می‌کند. آنچه را که ثابت کرده است به نفع هیچ آیه ای نفی نمی‌کند و آنچه را نفی کرده است به نفع هیچ آیه ای اثبات نمی‌کند. چنین عقلی بمثابه یک منبع ایفای نقش کرده است، و یافته خویش را بعنوان مخصص، مقید یا سبب انصراف آیات و یا مرجح صحت یک معنی از بین معانی محتمل قرار می‌دهد. (جوادی آملی، ۱۷۰/۱ و ۵۷) چنین تفسیری را به معنی واقعی می‌توان تفسیر عقلی خواند.

آنچه گفته شد گزارشی مختصر و گذرا بود که برای روشن شدن مفهوم عقل در تفاسیر عقلی ارائه گردید. و چنانکه گفته شد تفاسیر فلسفی یا به تفاسیر عقلی ملحق شده‌اند، و یا اگر مجزا مورد بررسی قرار گرفته‌اند از عقلانیت، تأویلات فلسفی و توجه به تشابهات بعنوان خصایل عمده آنها یاد شده است.

اما به نظر می‌رسد آنچه گفته شد برای معرفی و تعیین هویت تفسیر فلسفی کافی نیست زیرا اولاً تحلیل و فرو کاستن تفسیر فلسفی به تفسیر عقلی خالی از مغالطه «کنه و وجه» نیست. اگر چه وجهی از وجوه تفسیر فلسفی عقلانیت است اما این ویژگی کنه تفسیر فلسفی را نشان نمی‌دهد. به تعبیر دیگر می‌توان گفت در تفسیر عقلی عقلانیت حاکم است، اما در تفسیر فلسفی امری فراتر از عقلانیت یعنی عقلانیت منسجم و نظام مند و به بیان دیگر نظام فلسفی حاکم است. عقلی را که تابع نظامی خاص نباشد یا نظامی خاص را نپذیرفته باشد نمی‌توان عقل ندانست و تفسیری که با چنین عقلانیتی پدید آید قطعاً تفسیری عقلی است. چنین تفسیری در نهایت متکی به اصول متعارفه عقل و بدیهیات است. اما تفسیر فلسفی متکی به اصول و بنیادهای یک نظام فلسفی است. تفسیر فلسفی قرآن

تفسیری است که همه اجزاء قرآن را در درون یک نظام یکپارچه و منسجم می‌بیند و چنین نگرشی لوازم و توابعی دارد که صرف نگاه عقلی به قرآن چنان لوازمی را بدنبال نخواهد داشت. تفسیر فلسفی نه تنها قرآن را در درون نظام فکری و منطبق با اجزاء و اضلاع آن نظام تفسیر می‌کند، بلکه قبل از آن عقل را نیز به همین گونه در درون نظام خویش تفسیر و تعبیر می‌کند. لذا آنچه در اینجا احاطه و سیطره دارد نظامی منسجم است که _ اگر فی المثل فلسفه اسلامی باشد _ از مبدأ هستی و اوصاف او گرفته تا عالم ماده و سپس عالم آخرت، و غیر از اینها انسان و قوه تعقل و شناسایی او، و کیفیت تحصیل شناخت و معرفت، همه و همه را در چهارچوبی منسجم و هماهنگ تفسیر و تبیین کرده است. غیر از همه اینها مسأله غایتمندی هستی و لزوم ایصال هر ممکن و از جمله انسان به غایت خویش و لزوم هدایت عام الهی و هدایت خاص انسان در قالب وحی، نیز جزئی از این نظام منسجم فلسفی است که هر یک به مفهومی خاص تعریف و مورد تبیین فلسفی قرار گرفته‌اند.

فی المثل وحی در این نظام نه بعنوان یک مفهوم کلامی که استماع و ابلاغ، هویت آنرا تشکیل می‌دهند، بلکه بعنوان یک معرفت و شناخت که فهم، اساسی‌ترین عنصر آنست، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

بنابراین فیلسوف مسلمان خواه مفسر قرآن باشد یا نباشد، پیشاپیش هویت وحی و کیفیت تنزل معرفت و حیانی و لزوم آن و مقاصد و اهداف آنرا تبیین نموده است.

چنین فیلسوفی با این پیشینه و با این نظام فکری جامع که محصول تفکر فلسفی و ادله قطعی برهانی است _ و با این فرض که به نظام خود مؤمن و موقن باشد و تخطی از آنرا جایز نداند _ وقتی وارد تفسیر قرآن گردد و شأن یک مفسر را ایفا کند بی تردید قرآن را هماهنگ با نظام خویش تفسیر خواهد کرد. آنچه بر سراسر آراء تفسیری او احاطه دارد آراء متفرق و پراکنده نیست بلکه نظامی است جامع و مرتبط الاجزاء.

نگارنده در این نوشتار هرگز در مقام داوری پیرامون روایی یا ناروایی تفسیر فلسفی یا بیان محاسن یا معایب آن نیست. بلکه هدف تنها تبیین و تشریح فرایند تفسیر فلسفی است، و این فرایند وقتی واضح و ملموس می‌گردد که عامترین اصول حاکم بر آن و تأثیر آن اصول در جای جای اینگونه تفسیر ملاحظه گردد.

با صرفنظر از پاره‌ای پیش فرضها و اصول موضوعه که شاید در همه روش‌های تفسیری مطرحند، عمده‌ترین اصول حاکم بر رویکرد تفسیری صدرالمتألهین چهار اصل است که به طرح، تشریح و بیان لوازم و چگونگی تأثیر آنها در مواضع و آراء تفسیر وی پرداخته شده، تلاش می‌گردد آراء تفسیری او در پرتو این اصل بازخوانی و فهم شود.

وحدت فلسفه و دین در منشاء

فلسفه که عبارت از شناختی نظام مند از حقایق هستی است، منشا و مولدش بر خلاف تصور عامیانه رایج تنها عقل انسانی نیست. زیرا عقل بعنوان قوه و استعدادی که نخست از هیچ معقول تصویری یا تصدیقی برخوردار نیست و تنها استعداد برخوردار از این امور است، فی نفسه و بدون مؤثری خارجی نمی‌تواند به فعلیت رسد، و آنچه شایسته است تا عقل انسانی را از قوه به فعل درآورد خود باید بالفعل واجد و جامع معقولات باشد. از آنجایی که چنین حقیقتی نمی‌تواند در طبیعت و جزو موجودات طبیعی باشد، تبیین مسأله شناخت و تحصیل معقولات در نخستین مراحل خود، فیلسوف را ملزم به پذیرش حقیقتی ماوراء طبیعی می‌کند که معطی و مفیض معارف به عقل انسانی است. این موجود را حکیمان عقل فعال دانسته‌اند. (صدر، اسفار، ۳/۳۳۵ و نیز المبدأ و المعاد، ص ۳۵۶ - ۳۵۸). فیلسوفان در این راستا مسأله تفکر و مجاهده عقلانی انسان را برای تحصیل معرفت تنها در حد معد معرفت و نه علت حقیقی آن، تفسیر کرده‌اند. البته این بیان مختصر که در خصوص منشا ماوراء طبیعی معارف انسانی و از جمله معرفت فلسفی، مورد اشاره واقع شد، می‌تواند پرسش‌های متعددی را برانگیزد، که از جمله مهمترین آن پرسش‌ها کیفیت وقوع خطا و یا اختلاف نظر در نظام‌های فلسفی است. ورود به این مسائل مانع از غرض اصلی نوشتار خواهد شد لذا خوانندگان علاقه‌مند می‌توانند به منابع مفصل این بحث مثل اسفار و مبدأ و معاد ملاصدرا مراجعه کنند. قصد نویسنده در این نوشتار بیان مبانی و توصیف جریان تفسیر فلسفی است، و نه دفاع از مبانی آن. فی الجمله آنچه در اینجا مورد تأکید است این اصل است که معرفت قطعی و برهانی فلسفی معرفتی است ماوراء طبیعی که از جانب عقل فعال که واسطه در فیض است به عقل منفعل انسانی افاضه می‌شود.

منشأ دین

اولین فیلسوفی که تصور کلامی از وحی را که متکی بر استماع و ابلاغ بود به کنار نهاد و وحی را بمثابه یک مقوله معرفتی و متکی بر فهم مورد مطالعه قرار داد فارابی بود (فارابی، ۱۱۴-۱۱۶). شاید هیچکس پیش از او وحی را به مثابه یک معرفت و به تبع آن بعنوان یک مقوله فلسفی مورد مطالعه قرار نداده بود. این رویکرد نوین همانگونه که نقطه آغاز تأسیس فلسفه دینی بمعنی عام و فلسفه اسلامی به معنای خاص بود، اصلی ترین پایه تقریب بین عقل و شرع در عرصه حکمت اسلامی محسوب می‌گردد.

بر این اساس که جمیع حکمای اسلامی علیرغم پذیرش اصول آن از فارابی، به توسعه و تکمیل آن پرداخته‌اند، وحی نیز همانند معارف عقلانی انسان اولاً (نسبت به نبی) یک معرفت است و ثانیاً منشأ آن با منشأ سایر معارف عقلانی یکی است. و در اینجا است که برای اولین بار فارابی و پس از او حکمای اسلامی فرشته وحی یا جبرئیل را با عقل فعال که مفیض مطلق معرفت به نوع انسان است یکی دانسته‌اند (صدرا، المبدأ و المعاد، ص ۳۵۸).

قول به وحدت منشأ عقل و وحی که معارف عقلی برهانی را نه تنها از عصمت بلکه از نوعی تقدس برخوردار می‌کند، اصلی است که سیطره آن را بر تفسیر صدرا و شرح او بر اصول کافی می‌بینیم. از نظر او قول به حجیت عقل که مفاد روایات متعددی است و نیز دعوت قرآن کریم به تعقل و تفکر، همه در همین راستا تفسیر می‌گردند که نور عقل خود از ذات الهی برمی‌افروزد و از سرچشمه علم الهی جاری می‌گردد. در همین راستاست که صدرا در شرح حدیث موسی بن جعفر علیهم السلام که فرمود: «یا هشام... و العلم بالتعلم، والتعلم بالعقل و... لا علم الا من عالم ربانی» می‌نویسد: «المعلم اما ان یکون هو الله ان كان التعلم منه بلا واسطة او یکون عالماً ربانیا... فواهب العلم و مصور النفس بتلك الصور المفارقة لم یکن ان یکون الا الله دون البشر من حیث بشریته. فکل عالم عالماً حقیقیاً انما یأخذ علمه من الله لا محالة». (ملاصدرا، شرح الاصول من

و بدین ترتیب است که تعارض عقل قطعی و شرع قطعی محال است و معنای چنین تعارضی آنست که از منشأ واحد و عالم به همه حقایق دو گونه علم متعارض افاضه شود. بر خواننده بصیر آشکار است که بر اساس این اصل قواعد و اصول قطعی فلسفی تا چه حد می‌توانند در تفسیر آیات الهی مؤثر واقع شوند.

وحدت فلسفه و دین در غایت

غایت فلسفه

از دیرباز بین فیلسوفان این بحث مطرح بوده است که غایت فلسفه اولی چیست؟ پاسخ مشهور بین حکمای مسلمان آنست که غایت فلسفه اولی سعادت انسان است. اما در اینکه سعادت انسان در چیست می‌توان در آراء آنها تفاوت نظراندکی را دریافت. درحالی که در فلسفه فارابی می‌بینیم که بر ارتباط بین حکمت نظری و عملی تأکید می‌شود و بر آنست که حکمت نظری زمینه‌های عمل نیک و اتصاف به فضایل اخلاقی را فراهم می‌آورد، در فلسفه صدرالمتألهین عمل، نقشی فرعی داشته و بالعکس حکمت عملی خود غایتش سعادت است که در حکمت نظری جستجو می‌شود. صدرا در مقدمه اسفار بر تعریفی که حکمای پیشین از فلسفه اولی بدست داده‌اند و فلسفه را: «التشبه بالاله بحسب الطاقة البشرية» می‌دانستند، تکیه می‌کند و بر آنست که فلسفه اولی غایتی ندارد جز اینکه نفس انسان را از حسیض نقص و نیستی عالم ماده به ذروه کمال و سعادت که همان مقام تقرب الهی است رهنمون گردد. (صدرا، اسفار، ۲۱/۱، والمبدأ والمعاد، ۵ و ۶)

اما نکته مهم و محوری این است که در اینجا مفهوم «تقرب و تشبیه به اله» از نظر صدرا چگونه تفسیر می‌شود؟ او این تقرب و تشبه را فقط از نوع تقرب معرفتی و علمی دانسته و هرگونه مفهوم دیگری را برای تقرب و تشبه نفی می‌کند. (صدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۱۸۵/۵) مبنای فلسفی چنین تفسیری از تقرب و تشبه، انسانشناسی مخصوصی است که در حکمت اسلامی و علی‌الخصوص در حکمت متعالیه به تفصیل مورد بررسی و پژوهش قرار گرفته است. بر اساس این انسانشناسی، حقیقت وجود انسان و فصل اخیر او، و آنچه هویت انسان به آن وابسته است قوه عقل است که خود بر دو قسم نظری و عملی تقسیم

می‌شود. کمال انسان به کمال عقل عملی نیست بلکه عقل عملی از آن حیث مطلوب است که در کمال عقل نظری مؤثر است. بنابراین اگر هویت انسان همه، متکی به عقل نظری است، پس سعادت و کمال او نیز به کمال عقل نظری است، و اما از آنجا که عقل نظری صرفاً قوه ادراک معقولات است کمالی جز ادراک معقولات برایش تصور نمی‌شود. خلاصه کلام آنکه مفهوم تشبه به اله در کلام فیلسوفان و یا تقرب به اله در زبان شریعت که غایت کمال و سعادت انسان شمرده شده است به معنای تشبه و تقرب در علم و معرفت و اتصال و اتحاد با عقل فعال و اخذ معارف از اوست. (صدرا، تفسیر...، ۲۵/۷-۲۶)

نه تنها کمال انسان و بالتبع سعادت او وابسته به ادراک معقولات است، بلکه در اینجا نکته ای مهمتر نیز وجود دارد و آن بقای انسان است. انسان چگونه می‌تواند با زوال عالم ماده و زوال بدن جسمانی باقی باشد؟ از نظر صدرا نفس، جسمانی الحدوث است، و تنها با ادراک امور مجرد و به بیان دیگر با ادراک معقولات رو به تجرد می‌رود و بقاء و جاودانگی خویش را تضمین می‌کند. به اعتقاد او عقل بدون معقول معنی و مفهومی ندارد. تنها معقولاتی که با اتحادشان با عقل _ بر اساس نظریه اتحاد عاقل و معقول _ به تدریج جوهر نفس را از موجودی مادی به مجرد تبدیل می‌کنند. بدین ترتیب در اینجا مسأله کمال و سعادت نفس با بقای او پیوندخورده و بلکه یکی می‌گردند. هم بقای نفس وابسته به معقولات و معارف است و هم کمال او. و به تعبیر صدرا: «فهو [ای العلم] السعادة الحقيقية التي يصير به الانسان حياً بالفعل حيوةً غير محتاج فيها الى مادة و ذلك لصيرورته من جملة الاشياء البرية عن المواد باقياً ابدالاً» (صدرا، الشواهد الربوبية، ۲۰۵-۲۰۶) و نیز می‌گوید: «قوام النفس بالمعرفة و بصيرورتها جوهرأ عقلياً و عالمأ ربانياً الهياً» (همانجا، ۳۷۰). و فی الجمله خلاصه این گفتار آنست که فلسفه الهی غایتی جز کمال و سعادت انسان ندارد، و آن کمال و سعادت را نیز جز اتصاف انسان به معارف نمی‌داند.

غایت دین

آنچه تحت عنوان غایت فلسفه از صدرا بیان کردیم، با اتکاء به انسانشناسی فلسفی او ناظر به این حقیقت بود که عقلاً برای انسان غایت و سعادت و کمال و بقایی غیر از کمال علمی

و معرفتی و بقای تجردی که خود فرع معرفت است، متصور نیست. صدرا با این پیشینه وقتی به شریعت مراجعه می‌کند مسأله غایت و هدف شریعت را بعنوان یک اصل برون دینی مورد تفسیر قرار داده، و اصول فلسفی اش او را به این تفسیر سوق می‌دهد که، شریعت نیز هدفی جز سوق انسان به سوی معارف و تکامل معرفتی انسان را دنبال نمی‌کند. شکی نیست که غایت قصوای شریعت نیز سعادت و کمال انسان است. و اگر بر اساس ادله فلسفی، این کمال و سعادت چیزی جز شناخت و معرفت نیست، پس شریعت نیز هدفی جز آشنایی انسان با حقایق را جستجو نمی‌کند: «الناظر فی معالم الدین ببصیرة یعلم ان مقصود الشرایع کلها سیاقه الخلق الی جوارالله و سعادة لقائه من حضيض النقص الی ذروة الکمال و من هبوط الدنیا الی شرف الاخرة و ذلك لا یتیسر الا بمعرفة الله و معرفة صفاته و افعاله و ملائکته و کتبه و رسله و الیوم الاخر لما مرّ ان قوام الممكن بالواجب و قوام النفس بالعقل... و لما ذکرنا ان قوام العبد بالرب و قوام النفس بالمعرفة و بصیرورتها جوهرأ عقلیاً» (صدرا، الشواهد الربوبية، ص ۳۷۲). و در مقدمه تفسیر سوره یس می‌نویسد: «ثبت بذلك ان المعارف الیقینیة و العلوم الحکمیة اساس الدین و رأس مال اهل الیقین» (صدرا، تفسیرالقرآن الکریم، ۱۸/۵).

البته مفسر ما خود تظنن دارد که بازگشت وسعت مقاصدی که در شریعت مطرح است به یک اصل یعنی معرفت، بی نیاز از توضیح و تبیین نیست. لذا برای این مقصود بیانی دارد که آنرا در اکثر آثار خود بدین صورت آورده است: «ان سرّ القرآن و مقصوده الاقصی و لبابه الاصفی، دعوة العباد الی الملك الاعلی رب الاخرة و الاولی... و لاجل ذلك انحصرت فصوله و ابوابه و سوره و آیاته فی ستة مقاصد، ثلاثة منها کالدعایم و الاصول المهمة و ثلاثة اخرى کالروادف المتممة» (صدرا، مفاتیح الغیب، ص ۴۹). سه مقصد اصلی عبارتند از:

- ۱- شناساندن حق، ذات، صفات، افعال و مخلوقات او ۲- معرفی و شناساندن صراط و طریق سلوک و وصول به او ۳- شناساندن احوال انسان هنگام وصول به حق تعالی (= معاد). و اما سه مقصد فرعی که مقدمه، یا مشوق به مقاصد اصلی‌اند عبارتند از: ۱- بیان احوال انبیاء و اولیاء و نیکان و بیان اکرام و انعام آنها از سوی خداوند، تا مشوق دیگران باشد. ۲- بیان اقوال و احوال منکرین انبیاء و مبدأ و معاد و کشف فضایح و سوء عاقبت آنها،

تا سبب تحذیر و تنفیر سایرین باشد. ۳- بیان کیفیت معامله با دنیا و چگونگی اخذ زاد و مهیا شدن برای معاد.

واضح است که این بیان در خصوص مقاصد قرآن و اصل قرار دادن شناخت یعنی شناخت حق، شناخت صراط و شناخت معاد، خود تا چه حد متکی به تعریف فلسفی صدرا از سعادت انسان است.

خلاصه اینکه اولاً غایت فلسفه و غایت شریعت هر دو سعادت انسان و تقرب و تشبه او به باری تعالی است. و سعادت و کمال انسان نیز چیزی جز معرفت و شناخت نسبت به مبدأ (ذات، صفات و افعالش) و معاد و صراط نیست.

تا اینجا دو اصل از اصول تفسیری صدرا را به اختصار معرفی کردیم. اصل اول یعنی «وحدت فلسفه و دین در منشأ» متکفل اثبات حجیت عقل و عصمت دریافت‌های قطعی و برهانی عقل بود. و اصل دوم نیز متکفل بیان وحدت غایت فلسفه و دین بود. اکنون وقت آنست که سیطره این دو اصل را بر مواضع تفسیری صدرا نشان دهیم. چنانکه خواهیم دید این اصول برای صدرا همچون کلیدی هستند که قفل مفاهیم دینی بواسطه آنها گشوده می‌گردد. به مواردی از این تأثیر اشاره می‌شود.

ایمان و کفر

ایمان از جمله مفاهیمی است که چه در حوزه روایات و چه در عرصه کلام مورد عنایت خاص بوده، و ماهیت آن مورد تحلیل‌های موشکافانه قرار گرفته است. اما از این میان رأی صدرا با تکیه بر اینکه کمال و سعادت برای انسان برتر از شناخت و معرفت متصور نیست، آنست که ایمان با معرفت یقینی یکی است. و به بیان دیگر ایمان چیزی نیست مگر معرفت برهانی، یقینی و خلل ناپذیر. صدرا در تفسیر آیه، «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ» (البقره، ۳) به تفصیل به بحث از ماهیت ایمان پرداخته است و ضمن تأکید بر اینکه اصل ایمان همان معارف یقینی است، به تقریر ادله خویش بر این مدعا پرداخته است. (صدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۱/ ۲۵۲-۲۵۳).

از نظر صدرا، عمل اگر چه می‌تواند در تحقق ایمان نقش داشته باشد، و یا ایمان اگر چه

پس از استقرار به عمل منتهی می‌شود اما عمل هرگز در ذات ایمان داخل نیست. و به تعبیر او در مقدمه تفسیر سوره یس: «ولا شك ان اجل العلوم رتبة و اعلاها درجة و منقبة و اعظمها ثمرة و غاية هی معرفة الحق الاول و ما یلیه من عقوله و ملائکته و صحایف ملکوته و رسله و اولیائه و معرفة الیوم الاخر و احوال القيامة... و هذه المعارف هی المسماة بالایمان عند اولیاء الشریعة و بالحکمة الالهیة عند طائفة من ائمة العلوم الربانیة». (همو، تفسیر القرآن الکریم، ۱/ ۱۵)

یکی دانستن ایمان و حکمت در نظر صدرا به ترادف واژه‌های فیلسوف و مؤمن که خود تجلی اصل وحدت غایت دین و فلسفه است، نیز انجامیده است، لذا می‌نویسد: «فالحکیم الالهی... هو المؤمن الحقیقی بلسان الشریعة و ذلك هو الفوز العظیم» (صدرا، اسفار، ۱۴۰/۹)

ظاهر برخی از آیات مثل: «یا ایها الذین آمنوا آمنوا» (النساء، ۱۳۶)، باقول صدرا مبنی بر عینیت علم و ایمان سازگار نیست، لذا در تفسیر این آیات که نمونه‌ای از آنرا نیز در سوره حدید آیه ۱۶ می‌بینیم، تفصیل بیشتری از مفاهیم علم و ایمان بدست می‌دهد و هر یک را به حقیقی و غیر حقیقی تقسیم می‌کند. علم غیر حقیقی علمی است که بمعنی واقعی نمی‌توان آنرا علم نامید. و ایمان غیر حقیقی نیز که نمی‌تواند بمعنی حقیقی ایمان باشد همان صرف اقرار به لسان است که سبب رستگاری و فلاح نخواهد شد، و اگر چه به اشتراک لفظی ایمان نامیده شده است اما خداوند، با تعبیر «یا ایها الذین آمنوا آمنوا» بیان فرموده است که چنین ایمانی مطلوب و مقصود نیست: «ان الایمان الحقیقی لیس مجرد القول بالشهادتین، بل عبارة عن اعتقادات مخصوصة یقینیة حقة برهانیة او کشفیة» (همانجا، ۳/ ۷۴)

معادله تساوی ایمان و علم به تساوی کفر و جهل نیز منجر شده است. لذا مفهوم کفر در سراسر تفسیر صدرا با جهل یکی دانسته شده است. نظر او این است که: «والکفر عین الجهل» (همانجا، ۵/ ۳۱۹) و نیز: «الکفر هو الاحتجاب و الکافرون هم المحجوبون عن الله». (همانجا، ۳۴۹)

شبهه درهم تنیده و مرتبط اجزاء مفاهیم دینی بگونه ای است که هر تفسیری از بعضی مفاهیم مفاهیم دیگری را تحت تأثیر قرار می‌دهد. تفسیر ایمان به علم، نه تنها به تفسیر کفر به جهل انجامید، بلکه مستلزم تفسیر خاصی از ارتداد نیز خواهد بود. لذا در ذیل آیه: «ابی

واستکبر و کان من الکافرین» (البقره، ۳۴) وقتی سخن از ارتداد ابلیس به میان می‌آید می‌گوید: «فان تجویز ان احداً کان مؤمناً مخلصاً لله فی عبادته ثم تغیر حاله وانصرف قلبه... یستلزم ان لایبقی لاحد اعتماد علی یقینیات» (همانجا، ۳/ ۷۴). و در جای دیگر می‌نویسد: «الایمان نور یقینی فاذا حصل فی القلب لایمکن دفعه، فکل من آمن ایماناً بالحقیقه فهو مؤمن اخیراً لایزال» (همانجا، ۲۱۷). بنابراین ارتداد از ایمان حقیقی محال است و ارتداد تنها در خصوص ایمان تقلیدی ممکن است که اساساً از نوع معرفت نیست و ایمان حقیقی محسوب نمی‌گردد.

تساوی مفهوم ایمان با علم یقینی، همانطور که مستلزم تفسیری خاص از مفاهیم جهل و ارتداد بود، دو آموزه قرآنی ایمان به غیب و تعذیب کفار را که مورد تأکید آیات بسیاری از قرآن کریم است، تحت تأثیر قرار خواهد داد. اگر ایمان چیزی جز معرفت یقینی به موضوع ایمان نیست. ایمان به غیب که در واقع نوعی اقرار بدون علم است چگونه ایمان حقیقی خواهد بود؟ برای پاسخ به این پرسش در تفسیر سوره جمعه ایمان را دارای سه مرتبه دانسته است: ایمان عوام، ایمان خواص و ایمان اخص خواص یا ایمان محبوبین. آنگاه ایمان دسته اول را که از نوع علم و شناخت نیست و تنها متکی به طمأنینه و تسلیم و اقرار به زبان است، ایمان غیبی دانسته است و ایمان دسته دوم و سوم را ایمان عینی و عیانی دانسته که یکی از نوع علم برهانی و دیگری از نوع علم حضوری است. (تفسیر القرآن الکریم، ۱۵۷/۷-۱۶۰) ماحصل این بیان آنست که غیب امری نسبی است و با وسعت دامنه علم برای شخص دامنه غیب او محدود می‌شود، تا به حدی می‌رسد که برای شیوخ انبیاء، عالم سراسر عالم شهادت است.

در خصوص مسأله تعذیب جاهلان نیز در تفسیر سوره بقره ذیل عبارت: «ابی واستکبر و کان من الکافرین» (البقره، ۳۴) این مسأله مطرح می‌شود که اگر جاهلی قاصر یا مقصر نباشد و به تعبیری جاهل به جهل بسیط، مستوجب عقاب و تعذیب نیست. جهلی که مستوجب تعذیب است جهل مرکب است که همراه جحود و انکار حق است (تفسیر القرآن الکریم، ۳/ ۷۴). بنابراین اگرچه کفر عین جهل است اما تعذیب جاهل به جهل بسیط عادلانه نیست لذا کفری که همراه جحود و انکار نباشد عقابی ندارد.

ثواب و عقاب، جنت و دوزخ و مفاهیم مرتبط به آنها

مفاهیم مرتبط به معاد نیز بخشی دیگر از مفاهیم و آموزه‌های قرآن کریم را شکل می‌دهند. در تعریف و تفسیر این مفاهیم نیز کماکان صدرا تحت تأثیر اصل فوق الذکر یعنی وحدت غایت فلسفه و دین و بازگشت آن غایت به معرفت قرار دارد. لذا اظهار می‌دارد: «فاصل الثواب و العقاب الحقيقيين ينشأ من العلم والجهل... فان المعرفة غاية كل عمل و حركة و ثمرة كل طاعة و عبادة و لذلك قال: واعبد ربك حتى يأتيك اليقين [واليقين هو المعرفة البرهاني]» (صدرا، رساله اكسير العارفين، ۳۳۳). و بر همین اساس در تفسیر آیه الكرسی ذیل عبارت: «اولئك اصحاب النار» (البقره، ۲۵۷)، نار را با جهل و احتجاب و بُعد از حق تعالی و جنت را با معرفت و قرب الهی یکسان دانسته و می‌نویسد: «فیشبه ان تكون حقيقتها [أي النار] هي البعد و النقصان و القطيعة عن الرحمن... و اما حقيقة الجنة هي التقرب من الله و مجاورة الحق الاول» (صدرا، تفسیر...، ۲۶۴/۴).

مفاهیم عرفانی و اخلاقی

مفاهیمی مثل: صبر، شکر، تقوی، توبه، استعاذه و خشیت و نظایر آنها نیز از مفاهیم مهم قرآن کریمند. تعریف و تفسیر صدرا از این مفاهیم نیز کماکان تحت تأثیر اصل مورد بحث ماست. از نظر صدرا هر یک از این مفاهیم که مقامات و منازل عرفان و اخلاقند، حاوی سه بعد یا سه جزء: معارف، احوال و اعمالند. از آنجا که کمال و سعادت انسان به کمال عقل نظری و کمال عقل نظری به شناخت و معرفت است. پس کمال هر یک از این مقامات به شناخت و معرفتی است که حاصل می‌شود. لذا اعمال، مقدمه احوال و احوال مقدمه معارف هستند. صدرا این مقدمه را در جای جای تفسیرش برای تبیین مفاهیم فوق الذکر بکار می‌گیرد. ما یک نمونه از عبارات او را می‌آوریم. در تفسیر سوره مبارکه بقره ذیل آیه: «واستعينوا بالصبر و الصلوة» (البقره، ۴۵) می‌نویسد: «اعلم ان الصبر منزل من منازل السالکین و مقام من مقامات الدین و جميع مقامات الصالحین ينتظم من ثلاثة امور: معارف و احوال و اعمال. فان القلب الانسانی بمنزلة مرآة بالقوه. فالاعمال بمنزلة تصقلها و تنقيتها عن الريون و

الاحبات والطبائع والكدورات، و الاحوال بمنزلة نقائها و مواجتها للمطلوب، و المعارف عبارة عن حضور صور الحق المطلوب فيها. فالاعمال تراد للاحوال والاحوال تراد للمعارف... فاصل الصبر معرفة ما لاجله الصبر» (همو، تفسیر القرآن الکریم، ۲۸۲/۳-۲۸۳ و نیز مشابه همین بیان را نک: در تفسیر مفهوم استعاذه ۵/۱)

زبان تمثلی قرآن

سومین اصل صدرالمآلهین در تفسیر که متمم دو اصل بالاست و اصلی زبان شناختی و البته متکی بر مبانی فلسفی است، نظریه خاصی است که او در خصوص زبان قرآن - بلکه بمعنی عام تر زبان شریعت - پذیرفته است. چنانکه گفته شد این اصل متمم دو اصل بالاست چرا که دو اصل فوق الذکر در مجموع به عدم تعارض بین عقل و دین یا فلسفه و قرآن کریم و وحدت غایت آنها حکم می‌کردند. اما ناظر در قرآن کریم می‌تواند موارد متعددی از این نوع تعارض نشان دهد. برای رفع اینگونه تعارضات ظاهری است که صدرا از نظریه ای ویژه در باب زبان دین پیروی کرده، که بر اساس آن با تکیه بر لزوم تأویل - البته بمعنی خاصی که مد نظر است - تعارضات احتمالی رفع می‌شوند. در ابتدا به معرفی زبان تمثیلی پرداخته شود.^۱

قرآن کریم مشتمل بر حجم وسیعی از قضایا در خصوص موضوعات متنوع است. بخشی از آنها در خصوص طبیعت، بخشی در خصوص ماوراء طبیعت و بخشی پیرامون روابط بین طبیعت و ماوراء طبیعت است. همه این قضایا در قالب زبان عرف و به تعبیر قرآن به لسان قوم، بیان گردیده‌اند، زبانی که ساخته و پرداخته بشر و حاکی از تجربیات او و مشتمل بر مفاهیمی است که انسان از عالم ماده داشته است. اگر چنین توصیفی را از زبان عرف و

۱- اینجانب مفهوم زبان تمثلی را در مقاله «زبان تمثلی دین در حکمت صدرالمآلهین» در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران شماره ۱۶۱ بهار ۱۳۸۱، به تفصیل مورد بررسی قرار داده‌ام. از زمینه‌های تاریخی آن و رویکرد صاحب تفسیر المیزان به این نظریه نیز در شماره چهار مجله پژوهش دینی در مقاله «المیزان و بسط در معناشناسی قرآن» سخن به میان آمده است. اما شعاع تأثیر آن در آراء تفسیری صدرا مسأله ای است که در این مقاله مورد بحث قرار می‌گیرد.

لسان قوم بپذیریم، آنگاه این سؤال مطرح خواهد شد که آیا با این زبان می‌توان در خصوص حقایق ماوراء طبیعی و ملکوتی و بلکه در باب روابط بین طبیعت و ماوراء طبیعت سخن گفت؟ آیا قالب الفاظ و مفاهیم بشری می‌توانند معرف و کاشف حقایق ماورائی باشند؟ اگر الفاظ و مفاهیم بشری در کتب مقدس و از جمله در قرآن کریم برای اشاره به حقایق ماوراء طبیعی بکار رفته‌اند، چگونه باید به کنه معنی آنها پی برد؟ صدرا این مسأله را در آثار خود از جمله در مفاتیح الغیب که در حکم مقدمه ای بر تفسیر قرآن اوست، و به نحو جامعتری در رساله متشابهات القرآن مورد بررسی قرار داده است. از مجموع این بررسی‌ها نظریه‌ای بدست آمده است که می‌توان آنرا نظریه «زبان تمثلی» قرآن نامید. بر اساس این نظریه اولاً به وحی بمتابه یک معرفت نظر می‌شود و نه الفاظ مسموعه. یعنی مخاطب وحی گوش جان و قوه عاقله نبی است و نه گوش ظاهری و صماخ سمع او که متأثر از تموج هوا است. لذا نزول وحی نزولی معرفتی است، اما مسأله به همین جا ختم نمی‌شود. چه، این معرفت نازله پس از تجلی در قلب نبی در مقامات پائین‌تر یعنی مقام اصوات و الفاظ متمثل می‌گردد. و در این تمثل است که معانی به صورت الفاظ ظاهر می‌گردند. (صدرا، مفاتیح الغیب، ص ۳۴)

اکنون این سؤال مهم مطرح می‌شود که رابطه ممثل وممثل عنه چیست؟ بعنوان مثال اگر مفهوم قدرت در قالب لفظ «ید» تمثل یافته است، چه رابطه ای بین ایندو وجود دارد؟ برای پاسخ به این پرسش صدرا اصل هستی شناختی تطابق بین عوالم وجود را مطرح می‌کند، و بر آنست که عوالم هستی : عالم غیب، عالم مثال و عالم طبیعت، خود هر یک نظیر دیگری است. به بیان دقیق‌تر عالم مثال، تمثل عالم غیب و عالم ماده تجسم عالم مثال است. لذا آنچه در عالم ماده است می‌تواند مثال و شبهی باشد از عوالم بالاتر، و بدین طریق است که می‌توان از توجه به آن با حذف قیود مادی و جسمانی اش، به ما بازاء ماوراء طبیعی آن راه یافت. صدرا در تفسیر آیه الكرسي تحت عنوان «فی تفسیر لفظ الكرسي و غیره من الالفاظ التشبيهية» می‌نویسد: «فالله تعالی ما خلق شيئاً فی عالم الصورة الأوله نظیر فی عالم المعنی، و ما خلق شيئاً فی عالم المعنی و هو الاخرة، الا وله حقيقة فی عالم الحق و هو غیب الغیوب. از

العوامل متطابقة. الادنی مثال الاعلی و الاعلی حقیقة الادنی، و هكذا الی حقیقة الحقایق. فجمیع ما فی هذا العالم امتلة و قوالب لما فی عالم الاخرة، و ما فی الاخرة مثل و اشباه للحقایق و الاعیان الثابتة». (صدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۱۶۶/۴) مفسر ما بر اساس اصل تطابق بین عوالم وجود و حکایتگری حقایق هر عالم از عالم دیگر و تمثیل حقایق و حیانی در قالب الفاظ بشری به نظریه زبان تمثلی و در نتیجه به طریقه ای برای تفسیر الفاظ متشابه قرآن کریم دست می یابد. ولی در آثارش چهار نظریه در خصوص تشابهات را از گذشتگان نقل و نقد می کند. یکی نظریه حنابله است که تشابهات را به همان مدلولات اولیه آنها اخذ کرده، و به هیچ وجه حتی در صورت ناسازگاری با عقل نیز از مدلول اولیه لفظ دست بر نمی دارند. صدرا این فرقه را از مشبهه می داند. نظریه دیگر از فلاسفه است، که الفاظ متشابه را به کلی تأویل کرده و از مدلول اولیه دست برمی دارند. نظریه بعد از معتزله است که بین تشبیه و تنزیه جمع کرده اند. آنچه راجع به مبدأ است تأویل می کنند، و آنچه راجع به معاد است، بمعنای اولیه و مدلول نخستین آن اخذ می کنند. و آخرین نظریه از آن معطله است که بکلی از درک مفهوم تشابهات اظهار عجز و ناتوانی کرده، و عقل انسان را از وصول به معنی آنها قاصر می دانند. (صدرا، مفاتیح الغیب، ۷۱-۹۳، و رساله تشابهات القرآن).

اما نظریه مختار صدرا و به تعبیر او نظریه راسخان در علم آنست که بین مدلول اولیه و مدلول حقیقی الفاظ متشابه رابطه اشتراک معنوی وجود دارد. کافی است که مفسر به مفهوم حقیقی لفظ توجه کند و آنرا چنان تجزیه کند و زوائد و غواشی را از آن بزدايد که به هیچیک از مصادیق حسی یا ماوراء حسی منحصر و محدود نگردد. بلکه فقط دال بر حقیقت معنی باشد. بعنوان مثال لفظ تکلم از اوصاف خداوند در قرآن کریم است. شخصی که با ناشنوا سخن می گوید با حرکات لب، دستها و صورت تکلم می کند، هنرمند نقاش بواسطه تابلوی خویش با دیگران سخن می گوید، و خداوند نیز با فعلش سخن می گوید. پس می توان گفت حقیقت تکلم اظهار ما فی الضمیر است، و اظهار ما فی الضمیر معنایی است که در همه انواع و مصادیق تکلم، چه تکلم بشری و چه تکلم الهی حضور دارد. از نظر صدرا در همه الفاظ متشابه باید به همین صورت عمل شود. چنانکه ملاحظه می شود مفسر در این تحلیل نه در مدلول اولیه لفظ که مستلزم جسمانیت است متوقف گردیده است

و نه با قول به اشتراک لفظی بکلی از مدلول ظاهر لفظ دست برداشته. بر همین اساس است که صدرا تأویل را بمعنی ترک ظاهر الفاظ، بکلی نفی می‌کند، و در تفسیر آیه الکرسی در معرفی طریقه راسخین در علم، در فهم متشابهات می‌نویسد: «منهج الراسخین فی العلم و الايقان... هو ابقاء الالفاظ علی مفهوماتها الاصلية من غير تصرف فيها، لکن مع تحقیق تلک المفهومات و تجرید معانیها عن الامور الزائدة و عدم الاحتجاب عن روح المعنی بسبب اعتیاد النفس بیهة مخصوصة یتمثل ذلك المعنی بها غالباً» (صدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۱۵۰/۴-۱۵۱). بر این اساس مفسر ما معتقد است که در تفسیر الفاظی مثل: ید، وجه، غضب، استحياء و استواء بر عرش در باب واجب تعالی و مفاهیم جنت، نار، میزان، صراط، حور، قصور، انهار، اشجار، ثمار، کرسی، شمس، قمر، لیل و نهار و... باید اصل فوق را محور و ملاک تفسیر قرار داد (همانجا، ص ۱۶۶). لذا در تفسیر سوره سجده ذیل آیه: «الله الذی خلق السموات والارض و ما بینهما فی ستة ایام ثم استوی علی العرش» (السجده، ۴) بعد از ذکر تأویلات مفسرین در خصوص آیه می‌نویسد: «و أنت خیر بان خروج الالفاظ القرآنیة عن معانیها المتعارفة المشهورة توجب تحیر الناظرین، والقرآن نازل لهدایة العباد و تعلیمهم و تسهیل الامر علیهم مهما امکن. لا للتعقید والاشکال. فیجب ان یکون اللغات محمولة علی معانیها الوضعية المشهورة بین الناس، لئلا یوجب علیهم الاتباس» (همانجا، ۳۰/۶-۳۱)

ذوبطون بودن قرآن

در کنار نظریه زبان تمثلی که بر ظواهر الفاظ تکیه می‌کند و عبور از ظواهر را موجب تحیر و گمراهی و تأویل نابجا می‌دانست، در کتاب تفسیر و مفاتیح الغیب با نظریه‌ای دیگری مواجه می‌شویم که دامنه معنی شناسی را تا حد عبور از ظواهر الفاظ بسط داده است. مفسر ما در مفاتیح الغیب ضمن اشاره به روایاتی که قرآن را دارای بطون متعدد _ از هفت تا هفتاد بطن _ می‌دانند، و نیز با اشاره به روایاتی که کنه عقول را از دسترسی به معانی عمیق باطن قرآن قاصر دانسته‌اند، اظهار می‌دارد در باطن قرآن معانی و حقایقی نهفته است که ظاهر الفاظ به آنها اشاره و دلالتی ندارد. به نظر می‌رسد اگر چه مستند صدرا بر معانی باطنی قرآن روایات فوق الذکر است، اما علت تأکیدش بر این مسأله این است که

قول به معانی باطنی قادر است در تفسیر برخی آیات و شرح برخی روایات کارگشا باشد. یک دسته، روایات یا آیاتی است مثل: «ما فرطنا فی الكتاب من شیء» (الانعام، ۳۸) و نیز «و نزلنا علیک الكتاب تبیاناً لكل شیء» (النحل، ۱۸۹). در این آیات سخن از احاطه قرآن بر همه حقایق علوم بمیان آمده است. در حالیکه ظاهر قرآن مشتمل بر این معانی نیست. صدرا در این خصوص می‌نویسد: «فهمذ الامور تدل علی ان فی فهم معانی القرآن مجال رحب و متسع بالغ فان المنقول من ظاهر التفسیر لیس منتهی الادراک فیہ» (صدرا، مفاتیح الغیب، ۷۱). دسته دیگر آیاتی است مثل: «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» (الانفال، ۱۷) و نیز: «قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم» (التوبة، ۴). درک مفهوم این آیات خالی از غموض و دشواری نیست. لذا در خصوص ایندسته از آیات می‌نویسد: «فالتحقیق فی مثل هذا المقام یحتاج الی العلوم المتعالیة عن علوم المعاملات و لا یغنی عنه علوم العربیة و تفسیر الالفاظ... و اسرار ذلك كثيرة و لا یدل ظاهر تفسیر اللفظ علیها و مع ذلك فلیس مناقض لظاهر التفسیر» (صدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۱۹۲/۷-۱۹۴). با توجه به عبارات فوق می‌بینیم که سخن در باب تفسیر و معنایی است که از مدلول ظاهری لفظ در می‌گذرد و به لایه‌های برتر و فراتر از معنای ظاهری می‌رسد. اگر چه تصریح می‌کند که معنی باطنی هرگز در تعارض و تناقض با ظاهر الفاظ نیست بلکه رسیدن از قشر به لب و مغز است. این بحث مفسر ما را به طرح مسأله تفسیر به رأی و بیان مفهوم حقیقی آن نیز کشانده است (مفاتیح الغیب، ۶۹-۷۳) اما در این مختصر به بحث از آن پرداخته نمی‌شود.

در مقام جمع بین نظریه زبان تمثلی که بر ظاهر اصرار می‌ورزد، و این رأی که معانی باطنی را فراتر از ظاهر و غیر از مدلولات ظاهری می‌داند، می‌توان چنین گفت که نظریه زبان تمثلی طریقه ای است برای تفسیر متشابهات و اما این نظریه منحصر به متشابهات نیست بلکه در خصوص تمامی آیات قرآن کریم مطرح است. مؤید این وجه جمع روایاتی است که همه آیات قرآن و بلکه همه کلمات آنرا دارای بطون دانسته‌اند.

ذوبطونی قرآن کریم و جواز فهمهای مختلف از آن در آثار صدرا از دو حیث مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است. یکی از حیث قرآن کریم که خود، موضوع فهم‌های مختلف است

و دیگری از حیث انسان که فاعل فهم است. بررسی که در این بررسی‌ها برای صدرای مطرح است این است که به چه دلیل یک متن به معنی حقیقی حامل معانی متعدد است، و از سوی دیگر انسان که نوعی واحد است چگونه در مراجعه و مواجهه با متنی واحد معانی متفاوت را فهم می‌کند.

در تفسیر سوره واقعه ذیل آیه: «تنزیل من رب العالمین» (همان، ۸۰)، به کیفیت نزول قرآن از لوح محفوظ به عالم امر و از آنجا به عالم خلق می‌پردازد و لوازم این نزول را بررسی می‌کند. (همانجا، ۱۱۷-۱۱۵). مفسرما بر آنست که اگر چه این تنزل بالضروره مستلزم ستر معانی و ظهور هزاران حجاب بر چهره کلام الهی، و در نتیجه تبدیل کلام به کتاب است، اما این همه خالی از لطف و فایده نیست، چرا که اسیران قیود عالم ماده و ضعفاء العقول و خفایش الابصار نیز باید بهره خویش را از این مأدبه آسمانی برگیرند: «ان القرآن انزل الی الخلق مع آلاف حجاب لاجل تفهیم ضعفاء العقول، خفایش الابصار، فلو عرش باء بسم الله مع عظمتها التي كانت له نزل الی الفرش لذاب الفرش واضمحل» (صدرای، مفاتیح الغیب، ۲۲). امادر عین حال خردمندان نیز از آن بی بهره نیستند: «و فيه لكل صنف من اصناف الخلق رزق معلوم و نصیب مقسوم... فالحكمة و البرهان لقوم و الموعظة و الخطاب لقوم و يوجد لغيرهما ايضاً اغذية متوسطة في اللطافة و الكثافة على حسب مراتبهم و مقامهم» (همانجا، ۳۰۴).

همانطور که قرآن دارای مقامات و مراتب مختلف است، انسان نیز متناسب با قرآن دارای درجات و مقاماتی است، همانگونه که قرآن درپاره‌ای از روایات دارای هفت بطن است، باطن انسان نیز دارای هفت مقام: نفس، قلب، عقل، روح، سر، خفی و اخفی است. (همانجا، ۳۹) بنابراین بین موضوع فهم و شناسایی و فاعل فهم و شناخت، تناسب برقرار است، به گونه‌ای که انسان در هر مقامی که مقیم باشد همان مقام از قرآن را درک می‌کند که شایسته و مناسب اوست. در موضعی دیگر انسان را به انسان حسی، مثالی، عقلی و الهی تقسیم می‌کند. انسانی که پایبند عالم حس است از قرآن نیز جز مصعف، حروف، الفاظ، صوت و کتابت نمی‌شناسد. و به تعبیر برخی روایات قرآن از حنجره او فراتر نمی‌رود. انسان مثالی

معانی قرآنا را تا حد صور خیالی و وهمی درک می‌کند، اما همانطور که مدرکات خیالی و وهمی مقید به امور جزئی و زمان و مکان و قیود شخصی است، فهم او نیز از قرآن اسیر اختصاص آیات به شئون نزول مخصوص و معین است. انسان عقلی معانی محض و حقایق مجرد از اختصاصات و قیود جزئی را درک می‌کند و در نظرش اختصاص آیات به شئون خاص رخت برمی‌بندد. و انسان الهی آنست که قرآن را نه از معبر الفاظ و اصوات بلکه از مخزن حقیقی آن تلقی می‌کند. (صدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۱۹۴/۷ و مفاتیح الغیب ۴۰) انسان الهی مخاطب کلام الهی است و نه مخاطب کتاب الهی (صدرا، اسرار الایات، ۴۵).

اگر چه هر انسانی در جایگاهی نشسته است و فهمی متناسب با جایگاه خویش دارد و بقول صدرا: «کل احد لا يفهم الا بما يتحقق فيه» (تفسیر القرآن الکریم، ۱۹۴/۷)، اما به هر کس که عزم فهم و تفسیر کلام الهی را دارد توصیه می‌کند که آداب تدبیر، تفسیر و تأمل در قرآن ده چیز است (مفاتیح الغیب، ۵۸-۶۹)، که از آن میان مهمتر از همه رسوخ در علوم حقیقی و طهارت و پاکیزگی ضمیر است. تا بدین سبب مفسر در سلک راستخان در علم و مطهرون در آید و مرآت قلبش با تالوؤ نور قرآن روشن و نورانی گردد.

و بدین ترتیب ملاحظه گردید که مجموعه اصولی که برخی از آنها فلسفی و برخی دیگر زبان شناختی بود چگونه ذهن و زبان مفسر ما را در مسیر تفسیر راهنمایی و هدایت کرده‌اند، و چگونه می‌توان مواضع تفسیری او را با ارجاع به آن اصول فهم کرد، و یا حتی به نحو پیشینی موضع او را در مواجهه با برخی مفاهیم و تفسیر برخی آیات حدس زد. در مجموع می‌توان گفت نه تنها تفسیر صدرا، بلکه اساساً دین شناسی او را نیز باید از زاویه همین اصول مورد بررسی قرار داد.

نتایج مقاله

نویسنده در این بخش در مقام تخطئه تفسیر فلسفی نبوده و برآن نیست که نمی‌توان قرآن را براساس نظامی فلسفی تفسیر کرد؛ زیرا بر این حکم معترف است که قطعی عقل با قطعی شریعت در تعارض نیست. اکنون اگر قطعی عقل خود یک نظام فلسفی یا اصولی برگرفته از یک نظام فلسفی باشد، به چه دلیل نمی‌تواند بعنوان دلیل لیبی سبب تقیید یا تخصیص آیات

و یا سبب ترجیح یک معنی از بین معانی محتمل آنها باشد. و نیز نویسنده براین باور نیست که قطعی عقل محدود به اولیات یا بدیهیات عقلی و یا منحصر در علوم دقیقه مثل منطق و ریاضی است. بلکه معتقد است در عرصه‌های دیگری همچون جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و ماوراء الطبیعه نیز می‌توان به معارفی قطعی دست یافت.

دراین زمینه‌ها معرفت قطعی (یا دست‌کم قابل‌اعتماد) معرفتی است که به روش شناخته شده علمی و فلسفی اثبات شده باشد و تاکنون دلیلی بطلان آن را آشکار نکرده باشد. اگر چه این نکته نیز قابل‌پذیرش است که چنین معارفی اگر چه به پشتوانه ادله‌ای که دارند صدقشان و مطابقتشان با نفس الامر راجح است اما کشف ضعف، کاستی و یا بطلان آنها نیز محال نیست. اما بشر راهی جز اعتماد به آنها ندارد.

بدین ترتیب قضایا و عقایدی را که ادله‌ای بر خلاف آنها اقامه شده و ضعفشان آشکار است نباید قطعی محسوب کرد و بدین ترتیب نمی‌توانند مبنای قطعی عقلی برای مفسر محسوب گردند.

با این مقدمه اکنون به مبانی‌ای برمی‌گردیم که در متن مقاله از آنها بعنوان اصول تفسیری صدرالمتألهین یاد شده است، این اصول به اختصار مورد بررسی قرار گرفته و استحکام منطقی آنها سنجیده می‌شود.

وحدت فلسفه و دین در منشاء

چکیده این مدعا آن بود که نه تنها دین منشاء ماوراء طبیعی دارد و ازسوی حقیقتی ماوراء طبیعی _ و به تعبیر حکما عقل فعال _ به پیامبران فایض می‌شود، فلسفه نیز _ بعنوان جزئی از دانشهای انسان _ از همین ویژگی برخوردار است، چرا که عقل انسانی بعنوان امری بالقوه خود نمی‌تواند منشاء معقولات و حقایق گردد و علت هرامری باید واجد کمال معلول باشد. پس معطی حقایق فلسفی نیز امری ماوراء طبیعی است که به آن به حقایق علم دارد.

این تفسیر از شناخت که مقبول قاطبه حکمای اسلامی و از جمله صدرالمتألهین قرار گرفته توانایی خلق مفاهیم و تصدیقات عقلی را از نفس انسان می‌ستاند و سهم انسان را در تولید معرفت تقلیل داده بلکه اساساً آنرا نادیده می‌گیرد و در نهایت فلسفه و یا علوم انسانی را در

مقام تقدس و عصمت می نشانند اما ملاحظاتی در خصوص این مدعا مطرح است.

◆ الف- این مدعا با آنچه صدرالمتالهین در خصوص ادراک جزئی می گوید قابل نقض است، چراکه وی معلومات جزئی را صادر از نفس دانسته است (اسفار، ۷/۱-۲۸۶) در حالی که دلیل اقامه شده در خصوص نیاز ادراک کلی به منشأ ماوراء طبیعی عینادریاب مدرکات جزئی توسط حس مشترک و خیال نیز جاری است. فاعل دانستن نفس در ادراک جزئی و قابل یا مظهر دانستن آن در ادراک کلی تفاوتی بی دلیل است.

◆ ب- مساله وقوع خطا در دریافتهای عقلی انسان امری قطعی است و این خود افاضه آنها را از سوی منشاء ماوراء طبیعی مخدوش می کند و این مدعا که خطای واقع شده به علل معده یا ضعف در قابل معرفت - و نه فاعل آن - بازمی گردد، مصادره به مطلوب و مدعایی بدون دلیل است.

◆ ج- صدرا در سیرتکمیلی معرفت شناسی خود تئوری افاضه معرفت از سوی عقل فعال به نفس انسانی را به تئوری مشاهده ارباب انواع - یا مثل افلاطونی که او آنها را عقول فعاله می خواند - تغییر داده است (اسفار، ۹/۱-۲۸۸) و این نظریه جدید نیز از تبیین کیفیت ادراک معقولات ثانیه فلسفی و منطقی که نمی توان برای آنها رب النوعی فرض کرد ناتوان است.

باتوجه به ملاحظات فوق اصل وحدت منشاء فلسفه و دین بگونه‌ای که صدرا طرح می کرد قابل خدشه است و نمی توان معارف انسانی را فایض از مبادی ماوراء طبیعی دانست.

وحدت فلسفه و دین در غایت

چکیده این اصل آن بود که حقیقت وجود انسان نفس مجرد اوست و نه تنها سعادت بلکه بقای نفس ناطقه وابسته به ادراک معقولات است؛ لذا غایت فلسفه که چیزی جز استکمال نفس انسان نیست همانا تحصیل معقولات و اتحاد آنها با جوهر نفس و در نهایت کمال انسان است. اکنون اگر کمالی غیر از کمال معرفتی و سعادت‌ی جز استکمال قوه عاقله برای انسان مفروض نیست پس غایت دین نیز چیزی جز چنین کمال و سعادت‌ی نخواهد بود.

در متن مقاله ملاحظه شد که چگونه این اصل دستمایه صدرا برای تفسیر مفاهیم اخلاقی، مفاهیم مربوط به معاد و نیز مفاهیمی همچون ایمان، کفر، جهل، ارتداد و ایمان به غیب گردید.

اکنون به ملاحظاتی در خصوص این اصل پرداخته و استحکام منطقی آن را بررسی می‌کنیم. حکمای مشاء بر این باور بودند که باموت و تلاشی بدن تمام قوای ظاهری و باطنی نفس که حال دریدن و جسمانی‌هستند از بین می‌روند و از آنجا که اعاده‌معدوم محال است، نفس برای ابد تنها با قوه‌عقل خویش باقی می‌ماند و بدین ترتیب نفس مفارق از بدن فقط مدرک کلی و سعادتش فقط به ادراکات عقلی و پیوستن به سلک عقول مجرده است (ابن‌سینا، النجاة، ۲۹۳) حکمای مشاء این نحوه از حیات اخروی نفس را معاد روحانی دانسته‌اند.

اما بنا بر نظر صدرای نفس درعین وحدت با قوایش متحد است و به ذات بسیط خویش هم مدرک کلیات است و هم مدرک جزئیات. اگر سعادت و کمال هر شیء به ادراک ملایم با آن شیء است، سعادت نفس نیز به ادراک ملایم یا قوایی است که در ذات آن منظوری است و این قوا تنها عقل نیست بلکه مدرکات حس مشترک و واهمه نیز التذاذ و تنعم و سعادت است. بنابراین سعادت قوه عقل تنها جزئی از سعادت نفس است و طرفه آنکه از نظر صدرای اکثر نفوس انسانی بدلیل عدم درک کلیات و در نتیجه عدم بر خورداری از قوه عقل از چنین سعادت بی‌برخوردار نخواهند بود (اسفار، ۲۶۸/۹) برخلاف آنچه که در متن مقاله از شواهد الربوبیه نقل کردیم صدرای در سفر نفس اسفار بقای چنین نفوسی را منکر نمی‌شود و بهره‌مندی آنها را از سعادت متناسب با سایر قوای خویش (در مقام معاد جسمانی) می‌پذیرد. (همانجا، ۳۷۶/۹)

بنابر آنچه گفته شد اینکه نفس می‌تواند بواسطه سایر قوای خود - غیر از عقل - نیز به ادراک ملایم که همان سعادت است دست یابد، در معاد شناسی صدرای پذیرفته شده است اما این مسأله باقی می‌ماند که آیا می‌توان بین سعادت قوای مختلف به نوعی ارزش‌داوری قائل شد و مثلاً کمال و سعادت عقلی را برترین نوع سعادت و غایت قصوای انسان دانست و سعادت مربوط به سایر قوا را در مقامی فروتر نشانند؟

صدرای در مواضعی واصلان به سعادت عقلی را کاملان و غیر واصلان به آن را ناقصین می‌خواند (اسفار، ۳۷۶/۹) و سبزواری همین دو قسم را با مقربین و اصحاب یمین تطبیق

داده است. (شرح منظومه، ۳۳۵)

اما به نظر نمی‌رسد این ارزشداوری کامیاب باشد و باید آن را از رسوبات فکر مشائی دانست که حقیقت و کمال نفس و بقای آنرا فقط به قوه عقل می‌دانست و در نتیجه تقرب و خداگونه شدن را به تقرب علمی منحصر می‌کرد.

اما چه دلیلی داریم که تقرب به سایر اوصاف و اسماء الاهی مثل رحمت، صداقت، جمال، علو، مشیت، قدرت و... پست تر از تقرب علمی است. در ادعیه نیز در کنار «اللهم انی اسئلك بعلمک کله» آموخته‌اند که «اللهم انی اسئلك بأسمائک کله»

◆ د- ذویطون بودن قرآن و نظریه زبان تمثلی، بعنوان دو مبنای دیگر که در سطح مقاله از آنها سخن رفت، با یکدیگر همخوان نیستند. نظریه زبان تمثلی، چنانکه گفته شد به اصل تطابق عوالم عقل، مثال و طبیعت وابسته است. و تطابق این سه عالم از نظر صدر المتألهین راه را برای بیان حقایق ماوراء طبیعی در قالب الفاظ و مفاهیم برگرفته از عالم طبیعت و در قالب الفاظ زبان بشری می‌گشود. و راه را برای این مدعا باز می‌کرده است که آنچه خداوند قصد القای آن را به پیامبر داشته است _ اگر چه با نوعی تمثیل _ عیناً قابل انتقال بوده است. اما ذویطون بودن قرآن حقیقی است که نظریه زبان تمثلی قدرت تحلیل و پذیرش آن را ندارد. بنابراین پذیرش این دو نظریه در کنار هم محتاج تصرفی در هر دو یا در یکی از آنهاست. و به همین دلیل بوده است که در مباحث تحلیل فلسفی وحی در آثار صدر المتألهین و حکما به مسأله تأویل و لزوم آن بعنوان رابطی بین عوالم سه گانه پرداخته‌اند، اما به بحث ذویطونی قرآن اشارتی نرفته است.

کتابشناسی

- ۱- ابن سینا، النجاة، تهران، نشر مرتضوی، ۱۳۶۲ هـ.ش.م.
- ۲- جوادی آملی عبدالله، تفسیر تستیم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸ هـ.ش.
- ۳- ذهبی محمد حسین، التفسیر والمفسرون، بیروت، دارالکتب الحدیثة، ۱۳۹۶ هـ.ق.
- ۴- رضایی اصفهانی. محمد علی، روشها و گرایش‌های تفسیری قرآن، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ هـ.ش.

- ۵- سبزواری ملاحادی، شرح منظومه، قم، چاپ سنگی، دارالعلم، ۱۳۶۶ هـ.ش.
- ۶- صدرالمتألهین، اسرار الآیات، ترجمه محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ هـ.ش.
- ۷- صدرالمتألهین، اسفار، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۰ م.
- ۸- همو، الشواهد الربوبیة، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۹۹۹ م.
- ۹- همو، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴ هـ.ش.
- ۱۰- همو، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجهوی، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ هـ.ش.
- ۱۱- همو، رساله اکسیر العارفين، تحقیق حامد ناجی اصفهانی (در مجموعه رسائل فلسفی) انتشارات حکمت، ۱۳۷۸ هـ.ش.
- ۱۲- همو، رساله متشابهات القرآن، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۲ هـ.ش.
- ۱۳- همو، شرح الاصول من الکافی، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ هـ.ش.
- ۱۴- همو، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲ هـ.ش.
- ۱۵- معرفت محمدهادی، تفسیر و مفسران، ترجمه علی خیاط، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید، ۱۳۸۰ هـ.ش.
- ۱۶- فارابی ابونصر، آراء اهل المدينة الفاضلة، تحقیق البیرنصری نادر، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶ م.

