

Investigating and Analyzing the Mirdamad Hermeneutic Theory

Mohammad Soltani Renani*

Abstract

Mirdamad is philosopher, mystic, theologian, scholar, and jurist of the 11th century AH. He lived in the Golden period of the Safavid dynasty and he had a Popular school in Isfahan.

Though few works remain of him, however the study of these documents helps us to understand the interpretive and interpretative methods of Muslims. Mirdamad As a jurist Understands the text On the apparent meaning of the words and His goal is to discover the purpose of the author of the text. On the other hand, his philosophical beliefs and mystical sentiment force him to move out of the circle of the text and make a Interpretation based on paraphrase (Tawil).

Mirdamad, as a philosopher, attaches great importance to philosophical thought. If the text is consistent with its philosophical thought, it interprets the text in that framework and if he is not compatible, he carries his philosophical thought as an intellectual and transcendental case on the text. He sees the text as a sign of meaning in philosophical thought, and of course this "indication" does not depend on verifying the appearance of the word. Mirdamad interpretations and interpretations of texts are also excluded from the field of philosophical thinking and based on mystical acquiescence; what is not in the sense of words is not based on the symbols inside and outside the text, it is not based on philosophical and theological evidence.

By mention examples of Mirdamad books, this diversity is analyzed in his interpretive method.

Mirdamad's way of interpreting the text shows a range of interpretations in Muslim scholars. Additionally, Mirdamad has also studied the concept of understanding in his works that in these studies, he has approached to Philosophical Hermeneutics. In his view, meanings are like gemstones in the depths of the ocean, The intelligent mind is to extract these treasures. Mirdamad does not consider the interpretive mind as passive, but sees it as active. He knows the mind as the cultivator that brings up the seeds of the text and cultivates the product. So Understanding is not just about the text, but the understanding of each person is proportional to himself.

Key words: Mirdamad, Interpretation, Hermeneutics, Understanding, Apparent meaning

Bibliography

* Assistant Professor, Department of History, University of Isfahan, Isfahan, Iran

m.soltani@ltr.ui.ac.ir

Received: 08.07.2017

Accepted: 17.06.2018



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

- Ibne-hazm, Ali ibn Ahmad Andolisi (1989). *Al-mohalla belasar*. Beirut: Dar-alfekr.
- Koleini, Mohammad ibn yaghub (1968). *Osole-Alkafi*. Tehran: Dar Alkotob Aleslamia.
- Majlesi, Mohammad Bagher (1982). *Behar-Alanvar*. Beirut: Al-vafaa.
- Mirdamad, Seied mohammad baghrr (2001A). *Al-Taghdisat*. Tehran: Miras Maktoob.
- Mirdamad, Seied mohammad baghrr (2001B). *Al-Jazavat va Al-mavaghit*. Tehran: Miras Maktoob.
- Mirdamad, Seied mohammad baghrr (2001c). *Al- Mokhtasarat*. Tehran: Miras Maktoob.
- Mirdamad, Seied mohammad baghrr (1982). *Al-Taligha ala Alkafi*. Qom: khaiam.
- Mirdamad, Seied mohammad baghrr (1985). *Al-Taligha ala Al-sahifa Al-sajadia*. Qom: Najafi Marashi Library.
- Mirdamad, Seied mohammad baghrr (1995). *Al-ghabasat*. Tehran: University of Tehran.
- Mirdamad, Seied mohammad baghrr (1984). *Al-ravasheh Al-samavia*. Qom: Najafi Marashi Library.
- Mirdamad, Seied mohammad baghrr (1991). *Sharh Taghvim Al-iman*. Isfhan: Mahdia.
- Moll-sadra, Mohamad ghavam shirazi (2004). *Sharh Osole-Alkafi*. Tehran: Pejoheshgah Olome Islami.
- Qomi, Aboalghasem (1958). *Ghavanin Al-Osol*. Tehran: Al-Maktaba Al-Elmia.
- Seied Mortaza, Ali ibn Hosain Mosavi (1988). *Al-Amali*. Cairo: Dar Alfekr Alarabi.
- Tabatabai, Seied Mohammad Hosain (1989). *Al-Mizan fi Tafsir Al-Qoran*. Qom: Jamea Al-Modaresin
- Tehrani, Agh-Bozorg (1982). *Al-Zaria ela Tasanif Alshia*. Beirut: Dar Al-Azva.
- Termezi, Mohamad ibn Isa (1998). *Al-jame Al-kabir*. Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami.
- Tousi, Mohammad ibn Hasan (1988) . *Altebian fi Tafsir Al-Qoran*. Tehran: Maktab Al-eelam Al-Islami.
- Zamakhshari, Mahmood(1986). *Al-Kashaf*. Beirut: Dar Al-Ketab Al-Arabi.
- Zohari, Mohammad ibn Ahmad (2001). *Tahzib Al-Loghat*. Beirut: Dar Ihia Al-Toras Al-Araabi.

بررسی نظریه تفسیری تأویلی در نظام فکری میرداماد

محمد سلطانی رنانی*

چکیده

میرداماد، فیلسوف، متکلم، محدث و فقیه آغاز قرن یازدهم است. هرچند آثار اندکی از او در حوزه تفسیر متن باقی مانده، بررسی این مستندات در راه شناخت شیوه‌های تفسیری تأویلی رایج در میان اندیشمندان مسلمان مفید است. میرداماد از سویی در مقام محدث و فقیه، در چهارچوب برآمده از لفظ و با دغدغه آشکارکردن مراد صاحب متن، دست به تفسیر می‌زند و از سویی دیگر، باورها و اصول اندیشه فلسفی‌اش در تفسیر او از متن تأثیر تعیین‌کننده‌ای دارد؛ تا جایی که پای از دایره ظاهر و قراین سخن بیرون می‌نهد و متن را براساس دریافت‌های فلسفی و حتی گاه ذوق عرفانی تأویل می‌کند؛ البته گاه این تأویل‌ها با برآمد متن سازگاری ندارد. این چندگونگی در منش هرمنوتیکی میرداماد چگونه و بر چه اساسی تحلیل می‌شود. با ارائه نمونه‌هایی از کتاب‌های میرداماد، این روش و منش، پیگیری و بررسی می‌شود. میرداماد گاه در مقام فقیه و محدث در چارچوب برآمد واژگان، متن را معنایی و تفسیر می‌کند و گاه متن را در مقام فیلسوف و عارف و بر پایه آموزه‌های فلسفی و ذوق عرفانی تأویل می‌کند؛ در نتیجه، رویکرد میرداماد نشان‌دهنده طیفی از دامنه تفسیر و تأویل در دانشمندان علوم اسلامی است. میرداماد در آثارش اندکی نیز به بررسی پدیده «فهم» پرداخته است.

واژه‌های کلیدی

میرداماد، تفسیر، تأویل، ظاهر لفظ، فهم

۱- مقدمه

می‌گوییم نه روش و چگونگی آن.

سید محمدباقر فرزند سید میرشمس‌الدین حسینی استرآبادی متولد سال ۹۷۰ق. است. میرداماد در دوره قدرت و شوکت پادشاهی صفویان، در اصفهان می‌زیست. او نزد استادانی همچون شیخ عبدالعالی (فرزند محقق کرکی)، شیخ عزالدین حسین (پدر شیخ بهایی) و سید نورالدین عاملی، علوم زمانه خویش را آموخت و در عقلیات و شرعیات و طبیعیات سرآمد معاصران خویش بود. او گذشته از فلسفه و عرفان، در فقه، حدیث، تفسیر، رجال، هیئت، حساب، لغت و علوم غریبه نیز سررشته داشت. به علت صاحب‌نظر بودنش در همه دانش‌های زمانه، به او لقب «معلم ثالث» دادند. او خویشتن را شریک ابن‌سینا در ریاست فلسفه اسلامی می‌دانست (میرداماد، ۱۴۰۳: ۲۸۰).

با اینکه آثار تفسیری اندکی از میرداماد در دسترس است و بررسی دیدگاه‌های تفسیری تأویلی میرداماد دشوار به نظر می‌رسد، بازنگری این مستندات از حیث دیگری بسیار پراهمیت است.

میرداماد شخصیتی جامع است، پس بسیار شایان توجه است که شخصی در کتابی به عنوان فقیه یا محدث به گونه‌ای دست به تفسیر بزند و در کتابی دیگر در کسوت عارف یا فیلسوف به گونه‌ای دیگر. تفاوت گونه‌ها و روش‌های تفسیری میرداماد در کتاب‌هایش ریشه در گونه‌گونی رویه تفسیری تأویلی در دو حوزه فقه و حدیث از سوی و عرفان و فلسفه از سوی دیگر دارد. به سخن دیگر، تحلیل و بررسی نظام تفسیری تأویلی آثار میرداماد از آن رو ضرورت دارد که نشان‌دهنده تفاوت بین نحله‌های تفسیری تأویلی در میان عالمان مسلمان است؛ البته این پژوهش کوششی است در بومی‌سازی مباحث هرمنوتیک و یافتن نمونه‌هایی از عالمان مسلمان در تبیین و توضیح این دست مباحث است.

در بخش پایانی مقاله، مستنداتی از میرداماد ارائه شده که به بررسی رویداد فهم پرداخته است؛ آنگاه به هرمنوتیک فلسفی نزدیک شده ایم که از خود فهم سخن

۲- فقه و حدیث در گروی تفسیر متن

فقیه و بیشتر از او، محدث با متن سروکار دارد. در فقه و حدیث همه راه‌ها به متن بازمی‌گردد. تفسیر فقیه و محدث از متن است که فقه و درایه او را رقم می‌زند. به سخن دیگر، اساس فقه و حدیث، تفسیر متن است؛ تفسیر متن قرآن، روایات و سخنان پیشینیان. متن از سوی راهگشای فقیه و محدث است و او را برای اثبات نظریه‌اش یاری می‌کند؛ ولی از سوی دیگر، دست فقیه و محدث را نیز می‌بندد و او را ملزم می‌کند در چهارچوب متن بیندیشد و سخن بگوید.

وظیفه محدث - فقیه آن است که حدیث را از روایان معتبر و معتمد به دست آورد، سند روایت را بررسی کند و خلل‌ها و کاستی‌های سندی را تا جایی که امکان دارد برطرف کند، به احادیث نظم و ترتیب دهد و در پایان، حدیث را در مجلس درس یا کتاب‌هایش به دیگران انتقال دهد؛ البته بسیار محدثانی بوده و هستند که گذشته از این مراحل پای در ساحت تفسیر و توضیح متن حدیث نهاده‌اند؛ ولی این تفسیرها نیز براساس متون دیگر شکل می‌گیرد. محدث متن روایت را براساس قرآن، روایات دیگر، متون تاریخی و سخن ادیبان و لغت‌شناسان تفسیر و توضیح می‌دهد.

میرزای قمی می‌نویسد «همانا شایسته آن است که [در فهم حدیث] نص و ظاهر، بلکه همه گونه‌های ظواهر احادیث مراعات شود؛ زیرا اگر رعایت نشود، اختلاف بسیار زیادی در فهم اخبار پیش می‌آید» (قمی، ۱۳۷۸: ۴۸۰).

در تفسیر متن حدیث، مانند تفسیر قرآن، ابتدا باید متن را براساس ظاهر و برآمد لفظی فهمید و سپس با توجه به ویژگی‌های صاحب متن و مقصود او، این فهم را تکمیل و تصحیح کرد؛ برای نمونه حدیثی از پیامبر اکرم نقل شده است که فرمود: مُرده به دلیل گریه و ناله بازماندگانش عذاب می‌شود. سیدمرتضی پس از نقل این حدیث

میرداماد در این آثار، به سنت تفسیری فقیهان و محدثان، وفادار است. او در کتاب‌های روایی رساله‌های فقهی خویش، ابتدا مفردات متن را براساس ادبیات و لغت و در مرحله بعدی براساس مراد و منظور صاحب متن می‌فهمد و تفسیر می‌کند. به نمونه ذیل توجه کنید.

میرداماد در شرح و تفسیر «مِلِمَاتُ الظُّلْمِ وَ مَغْشِيَاتُ البُهْمِ» می‌نویسد: مُلَّمَهُ بِلَاي نازل شده را گویند و المام فرود آمدن است و ظُلم جمع ظلمت و برخلاف نور است و مغشیات صیغه فاعل از غشیه غشيانا به معنای آمدن و دربرگرفتن است و بُهم جمع بهیمه است و به معنای امور مشکل و مسائل پیچیده است (میرداماد، ۱۴۰۵: ۲۶).

در موارد بسیار دیگری نیز میرداماد، همانند نمونه فوق، تفسیر متن حدیث را از شناخت واژه‌ها و گزارش سخن لغت‌شناسان عرب آغاز کرده و البته گاهی از این مرحله پیش‌تر نرفته است.

گذشته از مرحله معنایابی لغات و مفردات، میرداماد در توضیح و تشریح متون قرآنی - روایی، اصطلاحات و چهارچوب فکری فلسفه مشاء را به کار می‌برد. موارد ذیل را بنگرید.

میرداماد در توضیح حدیثی که در تعریف عقل می‌فرماید «آنچه خداوند مهربان براساس آن بندگی می‌شود و بهشت به واسطه آن دستیاب می‌گردد» (کلینی، ۱۳۸۸: ۱۳/۱)، بخشی از آیات و روایات را در سامانه دوگانه عقل نظری - عقل عملی قرار داده است.

به بیان او، آنجا که امام در تعریف عقل می‌فرماید: آن چیزی است که بدان خداوند بندگی می‌شود و آنجا که حضرت ابراهیم از پروردگار می‌خواهد که بدو حکمی عنایت کند (شعراء، ۸۳) و آنجا که خداوند به حضرت موسی فرمان می‌دهد به وحی گوش فراده که من خداوندم که هیچ خدایی جز من نیست (طه، ۱۴) و آنجا که مسیح می‌گوید: من بنده خدایم که به من کتاب (آسمانی) داده است و مرا پیامبر قرار داده است (مریم ۳۰) و آنجا که خداوند به پیامبر اکرم می‌فرماید: پس بدان

می‌نویسد: آنگاه که ما با دلیل عقلی^۵ که هیچ احتمال و مجازگویی بدان راه ندارد - دانستیم که زشت است کسی را به دلیل کردار دیگری کیفر کنند، پس باید این سخن را از ظاهر خویش بازگردانیم و معنایی مطابق درک عقل برای آن بیابیم (سید مرتضی، ۱۹۸۸: ۱۷/۲).

مفسر فقیه و محدث در پی آن است که تأثیر خویشتن خویش را در مقام فهمنده و مفسر متن، انکار کند یا نادیده بگیرد. در دیدگاه فقیه و محدث، مفسر تنها و تنها کاونده معنای متن است، مفسر با استفاده از دانش خویش و دیگران دشواری‌های لفظی و معنوی متن را به پشت سر می‌گذارد و براساس برآمد متن و ویژگی پدیدآورنده، معنای از پیش اراده شده متن را بیان و آشکار می‌کند.

علامه طباطبایی در توضیح سخن پیامبر که فرمود «هرکس درباره قرآن بنا بر رأی خویش سخنی بگوید و سخنش نیز درست باشد، به خطا رفته است» (ترمذی، ۱۹۹۸: ۵۰/۵ ح ۲۹۵۲) می‌نویسد: معنای این حدیث آن است که آن فرد به ویژه و گونه‌ای مستقل [از متن و صاحب متن] سخن بگوید؛ یعنی مفسر تنها بنا بر آنچه نزد خویش دارد، قرآن را تفسیر کند (طباطبایی، ۱۴۱۰: ۴۲/۳).

۱-۲ تفسیر متن در گرو ظاهر کلام و آموزه‌های

فلسفی

بی‌گمان نمی‌توان در دوره صفویان زیست، در بارگاه شاهان صفوی ارج و قرب داشت، در جامعه دین مدار ایرانیان محترم بود، ولی به فقه و حدیث بی‌اعتنایی کرد. میرداماد نیز فقه و حدیث را در آن اندازه می‌دانست که در زمانه خویش، در این دو رشته صاحب نظر به شمار آید. در حوزه حدیث و رجال، چند کتاب مستقل و تعلیقه ناتمام از میرداماد باقیمانده است: الرواشح السماویه فی شرح الاحادیث الامامیه، شرح مقدمه تقویم الایمان فی فضائل امیرالمومنین، تعلیقه‌هایی بر اصول کافی، التهذیب و صحیفه سجادی. از دیگر آثار درخور توجه او در این حوزه، جذوات و مواقیت است که مجموعه‌ای در علوم گوناگون است. (ر.ک. تهرانی، ۱۴۰۳: ۱۵۵/۱۲).

می نویسد: شاید این آیه اشاره بدان باشد که خداوند بر همه سبب‌های منتهی به وجودهای شخصی، احاطه دارد. (میرداماد، ۱۳۸۰ الف: ۸۱).

بی تردید فیلسوف سخن و باور خویش را بر شک و گمان استوار نمی‌کند؛ بلکه «شاید» گفتن میرداماد برگرفته از دغدغه متشرعان است که همواره در تفسیر متن قرآن و حدیث از آن بیم دارند که مطلبی را به شارع نسبت دهند که مراد و مقصود او نبوده است. این دغدغه آنان را وادار می‌کند تا فهم و تفسیر خویش از متن را به طور قطعی به صاحب متن نسبت ندهند و بدین‌گونه راه احتیاط را پیش بگیرند که احتیاط همواره سلامت دین و دنیا را به همراه دارد. پس می‌توان گفت: میرداماد در کتب روایی خویش، به سنت فقیهان و محدثان در فهم متون دینی وفادار بوده است. همواره در شناخت مفردات به گزارش ادیبان و لغت‌شناسان تکیه کرده و از حوزه ظاهر و برآمد سخن فراتر نرفته است. هرچند در تفسیر متن‌ها، ذوق و چهارچوب فلسفی را به کار گرفته، باز به مانند فقیه محدث، برداشت‌های فلسفی خویش را به ضرس قاطع به صاحب متن نسبت نداده است.

۳- میرداماد؛ دوگانه وفاداری به متن و گذر از آن

علامه طباطبایی در مقدمه تفسیر گران‌سنگ *المیزان* درباره منش تفسیری محدثان، متکلمان، فیلسوفان و صوفیان سخن گفته است. به بیان علامه، محدثان در تفسیر قرآن فقط به سخنان گذشتگان (صحابه و تابعین) اعتماد کرده‌اند. هرچند حدیثی وارد شده است، بنابر آن قرآن را معنا کرده‌اند و هرچند حدیثی نباشد، از تفسیر آیه بازمانده‌اند.

علامه این رویه را نادرست می‌شمرد. آیا در تفسیر قرآن، عقل و خرد آدمی حجت و رهنما نیست! اصولاً پیامبری پیامبران و اعتماد بر کتب آسمانی به رهنمایی عقل شکل می‌گیرد، حال چگونه در فهم وحی و یا سخن پیامبر، عقل را کنار نهیم! گذشته از اینها، تفسیر آیات تنها

که خدایی جز الله نیست؛ این همه اشاره به عقل نظری دارند و آنجا که امام در تعریف عقل می‌فرماید: آن چیزی است که بدان بهشت به دست می‌آید و آنجا که حضرت ابراهیم از پروردگار می‌خواهد که او را به شایستگی پیوند دهد و آنجا که خداوند به حضرت موسی فرمان می‌دهد که مرا بندگی کن و آنجا که مسیح می‌گوید: و خداوند مرا هرجا که باشم، مبارک قرار داده است و آنجا که خداوند به پیامبر اسلام می‌فرماید: و برای گناه خویش آمرزش بطلب؛ این همه اشاره به عقل عملی دارد.

و در پایان این بخش، میرداماد بر این باور است که خداوند در قرآن همواره در این چهارچوب سخن گفته است (میرداماد، ۱۴۰۳: ۲۱).

همچنین ایشان ذیل حدیثی که درباره گروهی می‌گوید «همانا دسته‌ای محبت دارند، ولی آن تصمیم استوار که مذهب اهل بیت را بپذیرند، ندارند»، می‌نویسد: عزیزت استوار آن است که به واسطه برهان حاصل شود و هیچ‌گاه از میان نرود (میرداماد، ۱۴۰۳: ۲۲).

عزیمه در زبان و عرف عربی به معنای تصمیم استوار است و میرداماد او را با برهان و دلیل قطعی پیوند می‌زند.

گاه این تطبیق‌ها و تفسیرها فلسفی‌تر می‌شود؛ ولی میرداماد دست‌کم در کتب روایی خویش جانب احتیاط را حفظ می‌کند و بیان‌های فلسفی خویش را با «شاید» و «ممکن است» همراه می‌کند:

او درباره آیه «يُعَلِّمُ مَا يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (بقره، ۲۵۵) می‌نویسد: و شاید این آیه دلالت بلکه نص بر آن است که ملکوت و ملک در دانش فراگیر خداوند برابرند (میرداماد، ۱۳۸۰ الف: ۸۱).

به بیان میرداماد، آنجا که در قرآن آمده است: خداوند آنچه در پیش رو و آنچه در پس آنهاست را می‌داند، شاید بر آن دلالت داشته باشد که علم به ملک و ملکوت (جهان ماده و فراماده) نزد خداوند برابر است.

همچنین درباره آیه «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ» (انعام، ۵۹)

اخباری گری حداکثری است. جمود بر متن و بی‌اعتنایی به دریافت‌های عقلانی و روش عقلایی ویژگی بارز این طیف است. سخن اول و آخر در این مکتب، متن است و متن فقط براساس ظاهر و برآمد واژگانش باید فهمیده شود. حتی جستجو و کنکاش درباره معنای حقیقی، مجازی یا کنایی واژه، ممنوع است. فرض آن است که تمام واژه‌ها در معنای حقیقی خویش به کار رفته‌اند و حمل سخن بر مجاز یا کنایه، مخالفت با متن قلمداد می‌شود.

ابن حزم اندلسی، از فقهای بلندمرتبه مکتب ظاهری در قرن پنجم می‌نویسد: و هر خبری که در قرآن درباره پیامبری، مسخی، عذابی، نعمتی یا دیگر چیزها آمده است، همگی بر ظاهر خویش حقیق است و هیچ رمزی در آن نیست (ابن حزم، ۱۴۱۰: ۱۳/۱).

در طیفی تعدیل‌شده‌تر از ظاهرگرایی، حمل سخن بر مجاز یا کنایه در صورتی رواست که قرینه یقین‌آوری در متن آن حمل را تأیید کند؛ ولی همچنان دخالت خرد فهمنده در جریان فهم و تفسیر ممنوع شمرده می‌شود.

حال اگر بیشتر از ظاهرگرایان فاصله گرفته شود، آهسته‌آهسته، عقل اجازه سخن گفتن پیدا می‌کند و فهمنده را در حل تناقضات و ناسازگاری‌های متون دینی کمک می‌کند. در اینجا است که بسیاری از مفسران اشعری و بیشتر شیعی و معتزلی، برای بیان سازگاری آیات یا روایات متناقض‌نما و جوه توجیهی را براساس دریافت‌های عقلانی بیان کرده‌اند؛ برای نمونه، در آیاتی از قرآن هر گنه‌کاری مستحق عذاب الهی شمرده شده است.

«مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا» (نساء، ۱۳).

هرکس خداوند و فرستاده اش را نافرمانی کند و از حدود خداوند پیش‌تر رود، او را در آتشی وارد کند که در آن جاودانه ماند.

در حالی که در آیات دیگر سخن از بخشش همه گناهان، به‌جز شرک آمده است.

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ

براساس روایات موجب می‌شود قرآن، مجموعه‌ای از آموزه‌های و باورهای ناسازگار و متناقض باشد. چنین رویکردی با نور، رهنما، بیان و تبیان بودن قرآن ناسازگار است. چگونه کتابی که راهنما و شفا و روشنایی برای تمام آدمیان شمرده شده، در فهم و تفسیرش نیازمند سخنان صحابه و تابعین است!

هرچند علامه در این بخش از سخنانش به برخی مفسران سنی مسلک عتاب و خطاب کرده است، ایرادهای او شامل همه کسانی می‌شود که تنها راه فهم قرآن را سخنان گذشتگان می‌دانند و به‌واقع راه را بر فهم و دریافت آیات قرآن می‌بندند.

پس از این بخش، علامه طباطبایی، منش تفسیری متکلمان و فیلسوفان را نقد و بررسی می‌کند. به بیان او، متکلم و فیلسوف، پیشاپیش، مذهب و مکتبی را برای خود برگزیده و در چهارچوب خاص و ویژه‌ای محصور شده است و آنگاه آیات قرآن را تنها از آن دریچه می‌بیند و تنها بنابر آن نظام خاص فکری تفسیر می‌کند. علامه عملکرد این‌گونه فیلسوفان و متکلمان را «تحمیل نتایج فلسفی بر مدلول آیات قرآن» می‌داند و در پایان سخنانش می‌نویسد: به‌واسطه این منش، تفسیر به تطبیق، تبدیل و معانی حقیقی قرآن، مجاز شمرده می‌شود و صریح برخی از آیات تأویل‌انگاشته می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۰: ۸/۱).

علامه طباطبایی هرچند از عرفان و عرفا نامی به میان نمی‌آورد، شیوه تفسیری صوفیان را نیز به نقد می‌کشد. به بیان ایشان هرچند آیات قرآن دارای سطوح پرشمار معنایی اند و همواره پس از تفسیر، تأویل آیات نیز شایان توجه است، همان‌گونه که باید تفسیر، نظام‌مند باشد و براساس اصول و قواعدی استوار باشد، تأویل نیز باید قاعده‌مند باشد. نمی‌توان به هر گفته و ذوقی تأویل قرآن نام نهاد.

با توجه به سخنان علامه طباطبایی - که فیلسوف، مفسر و عارف بلندمرتبه است - می‌توان گفت منش تفسیری در سنت عالمان مسلمان در یک طیف درخور بررسی است. در یک سوی این طیف، ظاهرگرایی و

یَشَاءُ» (نساء، ۴۸).

خداوند نمی‌آمرد که به او شرک ورزیده شود و فروتر از آن را برای هرکس بخواهد، می‌آمرد.

شیخ طوسی در مقام مفسر شیعی در حل ناسازگاری بدوی این آیات می‌نویسد: آیات [در این موضوع] ناسازگارند و ما توقف می‌کنیم و براساس دلیل عقلی عفو و بخشش الهی را روا می‌دانیم (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۱۹/۳).

پیش‌تر از مرحله اعتبار حکم عقل در فهم متن، حوزه چیرگی عقل بر متن آغاز می‌شود. عقل‌گرایان، خرد آدمی را مانند متن وحی، حجت و راهنما می‌دانند و از این روی اگر معنای ظاهری متن دینی با برهان قاطع عقلی سازگار نباشد، برهان یقینی را بر معنای ظاهری مقدم می‌دانند. اگر مفسر شیعی که حجیت عقل و خرد آدمی را پذیرفته است، با دهها آیه یا حدیث روبه‌رو شود که در ظاهر بر جسم بودن، دیده شدن یا ستمکار بودن خدا یا گنهکار بودن پیامبر دلالت کند، ظاهر این متون را مردود اعلام می‌کند و آنها را به گونه‌ای دیگر معنا می‌کند؛ زیرا دلیل عقلی قطعی نزد او استوار آمده است که خدا جسم نیست و دیده نمی‌شود و گنهکار، شایسته پیامبری نیست. از اینجاست که ما با پدیده «حمل» بیشتر روبه‌رو می‌شویم.

و باز نمونه‌ای از بزرگ مفسر شیعی، شیخ طوسی: او ذیل آیه «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا» (یوسف، ۲۴) می‌نویسد:

در داستان یوسف و زلیخا باید گفت زلیخا تصمیم بر زشتکاری با یوسف داشت، ولی یوسف تصمیم به کاری دیگر داشت. این «حمل» براساس دلیل عقلی و شرعی شکل می‌گیرد که زشتکاری را بر پیامبران روا نمی‌داند. (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۲۲/۶).

۳-۱ میرداماد در پی وفاق متن دینی و اندیشه

فلسفی

مهم‌ترین آثار باقیمانده از میرداماد، کتاب‌های فلسفی اوست و مهم‌ترین اثر فلسفی او، *القبسات* است. کتاب‌های فلسفی دیگر او، *الصراف المستقیم فی ربط الحوادث بالتقدم*

و *الافق المبین* نام دارد. هر سه کتاب، درباره ارتباط قدیم و حادث نوشته شده‌اند (ر.ک. تهرانی، ۱۴۰۳: ۱۵۵/۱۲). میرداماد فقیه و محدثی است که فلسفه و عرفان می‌داند و به هر دو سوی نظام تفسیر - تأویل دل‌بستگی دارد. در جایگاه فقه و حدیث به متن وفادار است و در میدان فلسفه و عرفان، به پای عقل و بال شهود از متن می‌گذرد. بر اساس این، در تفسیر و تأویل متن نیز بیشتر راه فیلسوفان را پی گرفته است.

میرداماد نخست سعی می‌کند براساس قراین موجود در متن، نظام فکری و عقیدتی اسلام را بر نظام فکری فلسفه - به ویژه مشاء - تطبیق دهد و از متون دینی تفسیرهایی عقلانی و دریافت‌هایی فلسفی ارائه دهد؛ ولی این تطبیق، تفسیر و دریافت همواره به پشتیبانی قرینه و دلالت یا اشاره متن انجام می‌گیرد. نمونه‌هایی از این دست را نقل و تحلیل می‌کنیم.

- میرداماد از آیه «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ» (عبس، ۲۴) چنین استفاده می‌کند که انسان در این آیه خطاب قرار داده شده است و انسان حقیقی همانا نفس مجرد نورانی آدمی است و غذای او علم و عقل و معرفت است. پس آیه به انسان فرمان می‌دهد که در پذیرش دانش و خرد و معرفت از دیگران به دقت بنگرد و طرح این آیه درباره غذای بدن تنها به مجاز ممکن است (میرداماد، ۱۴۰۳: ۱۸).

- همچنین حدیثی وارد شده است «أَمَا أَنْ أَبْدَأَنَّكُمْ لَيْسَ لَهَا ثَمَنٌ إِلَّا الْجَنَّةُ» (کلینی، ۱۳۸۸: ۱۹/۱). میرداماد بدین قرینه که امام، بهشت را بهای بدن دانسته است، می‌گوید: پس بهای نفس مجرد آدمی، خود خداوند و فناء مطلق در او و مشاهده نور باری تعالی است (میرداماد، ۱۴۰۳: ۳۹).

- در حدیث آمده است «مَنْ لَمْ يَعْقِلْ عَنِ اللَّهِ لَمْ يَعْقِدْ قَلْبَهُ عَلَى مَعْرِفَةِ ثَابِتِهِ» (کلینی، ۱۳۸۸: ۲۲/۱). ترکیب «عقل عن» می‌تواند به دو معنای «خردورزیدن درباره» و «دریافت خرد از» باشد و میرداماد این ترکیب را به معنای دوم می‌داند و این پاره از حدیث را چنین تفسیر می‌کند

محدث، گذشته از وجود یا نبود قرینه در داخل متن، اصولاً نظام فکری فلسفه پذیرفته نیست و یا دست‌کم صحّت و استواری آن ثابت نشده است. علامه مجلسی گاهی پرشماری مطالبی را از ملاصدرا در شرح و تفسیر احادیث نقل می‌کند؛ البته هیچ‌گاه به نام او تصریح نمی‌کند و از ملاصدرا با نام «بعض اهل التأویل» یاد می‌کند (ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۲/۶۴). گذشته از این، پس از نقل سخنان فلسفی ملاصدرا در شرح اخبار طینت می‌نویسد: این سخنان بر پایه اصول و اصطلاحاتی است که حق بودن آنها ثابت و حقیقت آنها شناخته نشده است و دقت در آنها ضرورتی ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۲/۶۴).

بلکه در جایی دیگر، پس از نقل سخن ملاصدرا، آن را جرأت‌داشتن بر خداوند و پیامبر و امامان می‌شمرد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۷/۶۴).

اینگونه سخنان علامه مجلسی نشان می‌دهد در دیدگاه او تفسیر متن قرآن و حدیث در چارچوب اندیشه فلسفی یا تطبیق دادن آن بر مصادیق برون‌آمده از فلسفه، حتی اگر با برآمد واژگان سازگار باشد، مقبول نیست؛ زیرا اصولاً در دیدگاه او، سامانه اندیشه فلسفی مردود است و اندیشیدن فلسفی در متن دینی جرأت بر خداوند است.

۳-۲ میرداماد: گذار از متن و اصالت اندیشه فلسفی

در مرحله دوم، تفسیر و تطبیق‌های فلسفی میرداماد پا از حدود متن فراتر می‌دهد و در انتظار پشتیبانی قرینه لفظی نمی‌ماند؛ بلکه تنهاوتنها براساس اندیشه فلسفی شکل می‌گیرد. نمونه‌هایی از این دست را بنگرید.

«يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» -

(رعد، ۳۹). به بیان میرداماد، کتاب محو و اثبات، همانا «زمان» است که در آن خداوند اموری را از میان می‌برد (محو می‌کند) و اموری را پدید می‌آورد و «أُمُّ الْكِتَابِ» که نزد خداوند باقی است، همان «دهر» است که پدیده‌ها به قلم آفرینش در آن ثبت شده است. همچنین میرداماد در تفسیر آیه «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر، ۲۱) خزائن اشیا که نزد خداست،

که هرکس از سوی خداوند تعقل و خردورزی را دریافت نکرده باشد و به مرحله عقل مستفاد نرسیده باشد، قلبش بر معرفتی استوار نشود (میرداماد، ۱۴۰۳: ۳۷).

- شیطان بر آدم سجده نکرد؛ بدین بهانه که آدم از خاک آفریده شده و او از آتش و آتش برتر از خاک است. در برابر این سخن شیطان حدیثی از امام صادق وارد شده است: اگر شیطان آن گوهری که آدمی از آن آفریده شده بود با آتش مقایسه شود، آن گوهر از آتش نورانی تر بود (کلینی، ۱۳۸۸: ۷۸/۱). میرداماد می‌نویسد: آن گوهر «نور عقل مفارق» و گوهر قدسی «عقل فعّال» است که به اجازه پروردگارش صور را هدیه می‌دهد (میرداماد، ۱۴۰۳: ۱۳۶). در نمونه‌های فوق، میرداماد واژگان وارد در متن آیات و روایات را بر اصطلاحات فلسفی همچون نفس ناطقه، عقل مستفاد، مفارق و فعال تطبیق می‌کند.

و گاه نگرش فلسفی میرداماد به متون دینی، گره‌گشایی می‌کند و به برخی از اشکال‌ها و ایرادهای محدثان ناآشنا با فلسفه پاسخ می‌گوید؛ برای نمونه روایاتی واژه «صمد» را به معنای «آنچه که درون تهی نیست» دانسته است. مرحوم کلینی این روایات را نپذیرفته است؛ بدین استدلال که میان تهی بودن یا نبودن از ویژگی‌های جسم است و خداوند که جسم نیست، پس درست نیست بگوییم خداوند میان تهی نیست (کلینی، ۱۳۸۸: ۱۲۴/۱).

میرداماد میان تهی نبودن را کاملاً فلسفی معنا می‌کند. به نظر ایشان، میان تهی یعنی چیز مرگب و آنچه میان تهی نیست یعنی کاملاً بسیط است «بسیط کلّ البساطه» و با توجه به اینکه هر موجود ممکن مرکب از صورت و ماده است، پس میان تهی است و تنها موجود نامیان تهی، ذات واجب الوجود است. پس اطلاق واژه «صمد» بر خداوند بدین معنا نه تنها درست است، حقیقتی ژرف را آشکار می‌کند (میرداماد، ۱۳۷۴: ۲۱۶).

درخور تذکر است هرچند این‌گونه تفسیرها و تطبیق‌ها با فراین موجود در متن پشتیبانی شوند، محدثان با همین گونه تفسیر فلسفی نیز مخالف بودند. به نظر

«دهر» می‌شمرد و آنچه از سوی خدا فرو می‌آید، موجود در زمان می‌داند (میرداماد، ۱۳۷۴: ۱۲۳).

این تفسیر فلسفی، هرچند برخلاف مفاد آیات نیست، قرینه‌ای نیز آن را پشتیبانی نمی‌کند. با این همه، چون کاملاً بر نظام فلسفی و مفاهیم فلسفی زمان و دهر هماهنگ است، میرداماد آن را «أَحَقُّ وَجُوهِ التَّفْسِيرِ وَ التَّأْوِيلِ» می‌نامد (میرداماد، ۱۳۷۴: ۱۲۴).

- میرداماد در تفسیر آیه «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم، ۹-۸) می‌نویسد: مشرب اهل تحقیق آن است که مراد از «قوسین» دو قوس و جوب و امکان است تا تنبیه بر این مطلب باشد که چون پیامبر به آخرین مرحله سیر به سوی خدا رسید، میان او و خدا جز جوب مبدأ و امکان بنده چیز دیگری باقی نماند (میرداماد، ۱۴۰۶: ۲۱۶).

آیه درباره معراج پیامبر اسلام است و از نزدیک شدن پیامبر به مقام قرب الهی خبر می‌دهد. تعبیر «قاب قوسین» بازگوی این قرب و نزدیکی است. میرداماد در تفسیر این تعبیر، دو قوس را قوس و جوب و قوس امکان می‌داند و نزدیک شدن این دو قوس را بدین معنا می‌داند که پیامبر اکرم در متنها درجه قرب به ذات الهی قرار گرفت؛ به گونه‌ای که بین پیامبر و خداوند تنها تفاوت در جوب و امکان بود. میرداماد، این تفسیر را خود گردن نمی‌گیرد، بلکه آن را به «مشرب اهل تحقیق» نسبت می‌دهد. این تفسیر چه به میرداماد نسبت داده شود، چه به دیگری، براساس ذهنیت و دانسته‌های فلسفی شکل گرفته است و قرینه‌ای در متن آن را پشتیبانی نمی‌کند؛ زیرا «قاب قوسین» تنها تعبیری کنایی در زبان عربی به معنای نزدیکی بسیار و یا پیمان استوار میانه دو نفر است و «قوس» در این تعبیر کمان تیراندازی است (ر.ک. زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۲۰).

- نمونه دیگر آن است که میرداماد در آیه «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا» (نساء، ۷۵)، «سرزمینی که اهلس ستمکارند» را کنایه از قلمروی عالم کون و فساد می‌داند (میرداماد، ۱۳۸۰ ج: ۴۶).

آشکار است که پیش و پس این بخش از آیه با این تأویل سازگار نیست. در این آیه سخن از مردان و زنان و کودکانی است که در سرزمین ستمکاران بدون راهبر و یاور و امانده‌اند و جهادگران مسلمان باید دفاع از آنان و آزاد ساختن آنان کارزار کنند.

- در حدیثی قدسی چنین آمده است: من نزد آنان هستم که دل‌هایشان شکسته و گورهایشان مندرس (ازهم گسیخته) است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۷/۷۰). میرداماد قلب را در این حدیث به معنی نفس مجرد انسانی و شکستن قلب را به معنای مرگ ارادی نفس می‌داند. همچنین گور را به معنای بدن و اندراس گور را به معنای ناتوان ساختن بدن در عبادت و طاعت می‌شمرد. بدین ترتیب حدیث فوق چنین تفسیر می‌شود: خداوند نزد کسانی است که بدن خویش را ریاضت می‌دهند و به اراده خویش می‌میرند (میرداماد، ۱۳۷۴: ۴۷۷).

هرچند «قلب» در اینگونه متن‌ها به معنای نفس آدمی است، بی‌گمان ترکیب «انکسار قلب» نه به معنای مرگ ارادی نفس، به معنای اندوه آدمی در پی کردار دیگری است و از این دورتر، تأویل «ویران گوران» به عابدان و زاهدان است.

میرداماد در این تفسیرهای فلسفی پیش‌تر می‌رود و گاه آیه یا حدیث را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که با برآمد ظاهری متن ناسازگار است.

- میرداماد در تفسیر آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص، ۸۸) دو نظریه ارائه می‌دهد؛ نخست آنکه آیه بدین معنا باشد که هر چیزی تباه و نابودشدنی است، مگر ذات خداوند که پایدار و استوار است. این تفسیر - که پذیرفته شده عموم مفسران نیز هست - بر این پایه شکل می‌گیرد که ضمیر غایب مجروری در «وَجْهَهُ» به خداوند بازگردد.

تفسیر دومی که میرداماد برای این آیه پیشنهاد می‌کند از این قرار است: هر چیزی تباه و نابود شود، مگر وجه و سمت آن چیز به سوی خدا؛ بدین معنی که هر

تربیتی کودکان به ویژه پدر و مادر تأکید می‌کند؛ ولی میرداماد هر سه عنوان ولادت، پدر و مادر را به گونه‌ای فلسفی تفسیر می‌کند. به بیان او، آدمی یکبار در عالم امر متولد می‌شود که پدر و مادرش در آن عالم نفس و عقل است و بار دیگر به بدنش در این دنیا متولد می‌شود که پدر و مادرش در این تولد هیولا و طبیعت است و این هیولا و طبیعت است که آدمی را از فطرت الهی خویش دور می‌کند و در سلک و سوی دین خاصی درمی‌آورد (میرداماد، ۱۳۷۸: ۴۱۷).

گذشته از مخالفت این تأویل با برآمد واژگان حدیث، در دیدی فلسفی نیز این نقد وارد است که هیولا و طبیعت خود پاره‌ای از فطرت و خلقت الهی است. به بیان دیگر، تولد آدمی در پیکره ناسوتی، خروج از فطرت الهی نیست؛ بلکه در راستای اراده خداوند بر آفرینش خلقتی است که جامع عقل و نفس و ماده باشد.

- میرداماد گاهی فرشتگان یا شخص جبرئیل را عقل فعال می‌داند (میرداماد، ۱۳۸۰: ۷۹) و مثل افلاطونی را نیز گروهی از فرشتگان مجرد می‌داند که ربّ النوع گونه خویش‌اند (میرداماد، ۱۳۷۴: ۱۶۰).

فارق میان متون دینی در باب فرشتگان و اندیشه فلسفی مثنی در باب عقول آن است که فرشتگان در چارچوب دین ذوات مشخصی‌اند که قول و فعل از روی اراده و اختیار دارند؛ در حالی که نمی‌توان عقول و مثل را این‌چنین دانست.

- میرداماد در شرح حدیثی که می‌فرماید «خداوند جهل را از دریای بسیار شور و تاریک آفرید»، آن دریای شور و تاریک را هیولای اولی می‌داند که قابل محض و مستعد مطلق است (میرداماد، ۱۴۰۳: ۴۱).

به نظر می‌رسد دریای شور تاریک در نظرگاه عرف استعداد و قابلیت ندارد و در ادامه روایت نیز آمده است که جهل فرمان خداوند را نپذیرفت و «اقبال» نکرد. پس چگونه ریشه و اساس جهل را هیولای اولی بدانیم که قابلیت محض و پذیرای هر امر است.

ممکن الوجودی در ذات خویش تباه و نابود است و تنها به واسطه استناد به واجب تعالی از تباهی و نابودی درمی‌آید (میرداماد، ۱۴۰۳: ۲۱۱).

وجه دوم بر این پایه استوار است که ضمیر غایب مجروری در «وَجْهَةٌ» به «شئ» (چیز) بازگردد. این تفسیر هر چند از نظر ادبی رواست، با ادامه آیه ناسازگار است.

«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» واضح است که توالی و همسانی ضمائر غایب در «وَجْهَةٌ، لَهُ، وَ إِلَيْهِ» بر آن دلالت دارد که این ضمائر همگی به خداوند بازمی‌گردد و نمی‌توان مرجع آنها را «شئ» دانست.

در این مثال هر چند میرداماد، تفسیر دوم از آیه را «احتمال» بیان می‌کند، این احتمال نه تنها قرینه‌ای در متن ندارد، با آن ناسازگار است.

- امام صادق در حدیثی گونه‌ای از برهان نظم را بیان می‌کنند که ستارگان در حرکت و طلوع و غروبشان اختیاری از خویش ندارند و مدبری آنان را تدبیر می‌کند. میرداماد در شرح این حدیث، برهان وجوب و امکان را مطرح می‌کند و اضطرار ستارگان در حرکت را به معنای خروج ممکن از طبع امکانی خویش به واسطه واجب‌الوجود می‌داند (میرداماد، ۱۴۰۳: ۱۶۸).

بی تردید، این تفسیر از حدیث با متن آن ناسازگار است؛ زیرا آنچه در متن حدیث محل استدلال قرار گرفته، نظم و سازمان قهری ستارگان است که وجود مدبر را ثابت می‌کند، نه اصل وجود امکانی ستارگان که در پی آن مفیض وجود ثابت شود. به نظر می‌رسد میرداماد حرکت ستارگان را حرکتی اضطراری و نتیجه قهری طبع آنان می‌داند؛ در حالی که متن حدیث، حرکت ستارگان را نتیجه تدبیر لحظه‌به‌لحظه مدبر حکیم می‌شمرد.

- از پیامبر اکرم چنین حدیث وارد شده است: هر نوزادی بر فطرت پاک زاده می‌شود، ولی پدر و مادر اویند که آن نوزاد را زرتشتی، یهودی یا مسیحی می‌کنند (کلینی، ۱۳۸۸: ۱۳/۶). معنای حدیث روشن است و بر تأثیر محیط

میرداماد همان گونه که متون وحیانی را براساس اندیشه فلسفی تفسیر یا تأویل می‌کند، گاه براساس اصول و مبانی فلسفی، فهم و تفسیر خاصی از آیه را نیز نفی می‌کند. بدین نمونه توجه کنید:

«الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ» (ملک، ۲)

معنای آیه روشن است، مرگ و زندگی دو رویدادند که خداوند آن دو را آفریده است و هر دو وسیله آزمایش آدمیان اند؛ ولی در اندیشه فلسفی، مرگ رویداد نیست، امر وجودی نیست، بلکه مرگ تنها نبود زندگی است، پس مرگ امری عدمی است و امر عدمی نیز جاعل و خالق ندارد. بر اساس این، میرداماد معنای ظاهری این آیه را نمی‌پذیرد و مرگ را به معنای زندگی این دنیا می‌شمرد. او می‌نویسد: نبوده‌ها و نیست‌ها جز به عنوان نیستی، عنوان دیگری نیابند و به نظر عقل نمی‌توان بر نبوده‌ها احکامی قرار داد ... پس شاید معنای مرگ در این آیه، زندگی این دنیاست که گذرا و تباه‌شدنی است و معنای زندگی، زندگی آخرتی است که جاودان و استوار است؛ زیرا این زندگی ظاهری به نسبت بدان زندگی واقعی مرگ به شمار می‌آید. بدین‌گونه آفرینش مرگ معنایی حقیقی پیدا می‌کند (میرداماد، ۱۳۷۴: ۱۱۸).

بی‌گمان سخن میرداماد با ادامه آیه ناسازگار است «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَتَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا». کردار و کردار نیکو در این دنیا شکل می‌گیرد و گرنه در جهان آخرت و در نبود اختیار میانه خیر و شر، دیگر ابتلاء و اختباری نخواهد ماند. بر پایه این قرینه، «حیات»، زندگی این دنیا است که موطن کردار نیک است و «موت» درگذشتن از این دنیا خواهد بود.

بر پایه نمونه‌های فوق چنین نتیجه حاصل آید که میرداماد در مقام فیلسوف، اصالت را به اندیشه فلسفی خویش می‌دهد. اگر متن با اندیشه فلسفی او سازگار باشد، متن را در آن چارچوب تفسیر می‌کند و اگر قراین درون متنی چنین سازگاری را پشتیبانی نکنند، اندیشه فلسفی خویش را به‌مثابه مصداقی عقلی و فرامتنی بر متن

حمل می‌کند؛ آنگاه که متن به اجمال یا صراحت با اندیشه فلسفی ناسازگار باشد، از محدوده تفسیر و تطبیق برون می‌رود و متن را به سامانه فلسفی خویش ارجاع می‌دهد. این رویکرد تأویلی بدان معناست که میرداماد نه تنها معنا را بر پایه برآمد واژگان یا توفیق میانه متن و اندیشه فلسفی نمی‌یابد، متن را نشان‌دهنده معنایی در اندیشه فلسفی می‌داند و البته این «نشانگری» در گرو تأیید قراین لفظی نیست. بی‌گمان این عملکرد میرداماد نتیجه برتری اندیشه فلسفی او بر قراین درون‌متنی است.

۳-۳- میرداماد؛ تأویل متن بر پایه ذوق عرفانی

گاه تأویل‌ها و برداشت‌های میرداماد از متون، از حوزه تفکر فلسفی نیز خارج می‌شود و براساس ذوق و دریافت عرفانی شکل می‌گیرد. تأویل عرفانی نه در بند معنای واژگان است، نه بر پایه قراین داخل و خارج از متن، نه براساس برهان فلسفی شکل می‌گیرد و نه بر پایه ادله کلامی. این گونه تأویل براساس ذوق و دریافت عارفانه شکل می‌گیرد.

- داستان گاو بنی اسرائیل در سوره بقره (آیات ۷۳-۶۷) آمده است. جوانی کشته می‌شود، بنی اسرائیل در پی شناخت قاتل نزد حضرت موسی می‌آیند، خداوند به واسطه وحی به بنی اسرائیل فرمان می‌دهد گاوی را ذبح کنند و دُم آن را به جسد مقتول بزنند تا به خواست خدا مقتول زنده شود و قاتل خویش را معرفی کند. بنی اسرائیل از سر شک و تردید بنای بهانه‌گیری را می‌گذارند که این گاو در چه سنی و چه رنگی و چگونه باشد. ویژگی‌های گاو تعیین می‌شود و آنان گاو را می‌یابند و ذبح می‌کنند و مقتول زنده می‌شود و قاتل خویش را معرفی می‌کند.

میرداماد درباره این داستان می‌نویسد: و در بطون قرآن کریم در باب امر بنی اسرائیل به ذبح بقره اشارت به این دقیقه مضمّن آمده و بقره از جوهر نفس ناطقه کنایت شده است. «إِنَّهَا بَقْرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا» (بقره، ۶۹) بیان تجرد و نورانیت جوهر ذات. «لَا ذَلُولَ» (بقره، ۷۱) بیان سلامت فطرت جبلت از اوزار جسمانیت و عیوب هیولانیت

«شاید از لایه‌های معنایی چنین باشد» آغاز می‌کند و سومی را به اهل تحقیق نسبت می‌دهد. بر اساس این، می‌توان گفت میرداماد به دوری این دست تأویل‌ها از ظاهر متن آگاهی دارد و تنها آنها را احتمال ذکر می‌کند.

۴- میرداماد و تحلیل رویداد فهم

میرداماد در گوشه و کنار کتاب‌های خویش سخنانی در توضیح و تبیین رویداد فهم آورده است. او خداوند را داناترین کس به اسرار و لایه‌های سخن خویش می‌داند و می‌نویسد: خداوند پیراسته به اسرار سخنش و رازهای خطایش و لایه‌های وحیش و حقیقت‌های تنزیش داناتر است (میرداماد، ۱۴۰۳: ۲۱۲).

ولی این سخن را تنها درباره خداوند بیان می‌کند و درباره جایگاه صاحب متن و گوینده سخن (به طور کلی) سخنی به میان نمی‌آورد. در نظر میرداماد، معانی مانند گنج‌هایی در دل متن نهفته است یا همچون گوهری در ژرفای اقیانوس ... ذهن فهمنده است که باید این گنج‌ها را استخراج و این جواهر را «اصطیاد» کند و اگر ذهنی در مقام جستجو و صید ناتوان باشد، آن معانی نهفته را به دست نمی‌آورد. او درباره یکی از یافته‌های فلسفی خویش می‌نویسد «این حکمتی ست دقیق که ذهن‌های بایر از صید آن بازمانند، بلکه ابزار صید و به دست آوردن آن همراهی دائمی با کتاب "تقدیسات و تقویم الایمان" من است» (میرداماد، ۱۴۰۳: ۲۴۴).

در این عبارت از ترکیب «الأذهان السباریت» استفاده شده است. سباریت جمع سبروت به معنای زمین بی محصول و کشت ناپذیر است (ازهری، ۲۰۰۱: ۱۰۶/۱۳). این ترکیب نشان‌دهنده آن است که میرداماد ذهن فهمنده را نه منفعل، بلکه فعال می‌داند. ذهن کشتزاری است که باید بذر حاصل از متن یا گفته را در خود پرورش دهد و محصولی را بیوراند یا صیادی است که با تور خویش جواهری را از دل دریای متن بیرون می‌آورد. به بیان میرداماد، این تور صیادی با مطالعه کتب فلسفی او به دست می‌آید.

فرموده است (میرداماد، ۱۳۸۰ب: ۷۹).

میرداماد گاوی که فرمان به ذبح آن آمده است را به نفس انسانی تأویل می‌کند، زردنگی آن گاو را به معنای تجرُّد و نورانیت نفس می‌داند و اینکه گاو را نباید در کشتزاری به کار گرفته شده باشد، به معنای پاکی نفس ناطقه می‌شمرد.

- از این مورد پیچیده‌تر، تأویلی است که میرداماد در ذیل آیه «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (انعام، ۱۵۱) می‌نویسد: و شاید از معانی باطنی این آیه آن باشد - و خداوند داناتر است - که نفس مجرده را نکشید که خداوند میراندن نفس را به نادانی حرام کرده است و مرگ به نادانی مصیبتی بزرگ‌تر از مرگ جسم به تباهی روح حیوانی است ... پس نفس را از گوهر حقیقی دانایی و شناخت آن برون نبرید، مگر بدان حق که همانا کاستی استعداد فطری و نقص سرشت غریزی آن است (میرداماد، ۱۴۰۳: ۳۰).

معنای آیه کاملاً روشن است. خداوند کشتن آدمی را ممنوع کرده است، مگر آن کسان که به حق (قصاص) کشته شوند. میرداماد قتل نفس را به معنای در جهل زیستن تأویل می‌کند؛ ولی این تأویل با ادامه آیه ناسازگار است؛ زیرا قرآن کشتن آدمی را درباره قصاص مجاز شمرده است؛ در حالی که در جهل فروماندن هیچ‌گاه روا نخواهد بود. میرداماد متوجه این مشکل می‌شود و استثنای موجود در آیه [أَلَا بِالْحَقِّ] را به کاستی استعداد فطری و نقص سرشت غریزی تأویل می‌کند.

- همچنین درباره آیه «يُمَسِّكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ» (حج، ۶۵) می‌نویسد: از اینجا به ظهور پیوست سر آنچه ارباب تحقیق گفته‌اند که سماء عبارت از وجوب معلولات من تلقاء الجاعل که به منزله صورت است و ارض عبارت است از امکان ذاتی که به منزله ماده است (میرداماد، ۱۳۸۰ب: ۲۲۸).

البته درخور تذکر است هرچند این سه تأویل کاملاً برخلاف ظاهر و برآمد متن شکل گرفته است، میرداماد اولی را به عنوان «اشارات» می‌آورد و دومی را با جمله

مقیاس و میزان و دستورالعملی باشد که مبنا و روش قرار گیرد (میرداماد، ۱۳۷۴: ۳۲۸).

این چهارچوب، گرایش فلسفی است یا مکتب کلامی و یا دریافت‌های عرفانی؛ چنانکه در تفسیر آیه «ما یَکُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ» (مجادله، ۷) می‌نویسد: آنچه در قرآن آمده است که سه نفر با یکدیگر نجوا نکنند مگر آنکه او چهارمی آنان باشد، گمان مکن معنایش آن است که او چهارمی سه نفر و ششمی پنجم نفر به عدد است؛ بلکه آنچه مذهب عرفان در تفسیر این آیه روا داند آن است که خداوند چهارمی هر سه نفر و ششمی هر پنج نفر به همراهی و چیرگی است (میرداماد، ۱۴۱۲: ۲۸۹).

بنابر آنچه در این بخش گذشت میرداماد گاهی به تحلیل رویداد فهم پرداخته و بدانچه «هرمونیک» نام دارد، نزدیک شده است. چنانکه میرداماد در معنایابی متن، طیفی تفسیری تأویلی را در آثارش پیگیری می‌کرد، در تحلیل رویداد فهم نیز سخن یک‌سویه نمی‌گوید. او معنا را گوهری چندلایه در درون متن می‌داند؛ با این حال، ذهن فهمنده در کاوش و یافت این معنا فعال است و در والایی یا فرودین بودن فهم و دریافت تأثیرگذار است؛ حتی ممکن است ذهن فهمنده چارچوبی پدید آورد و متن را درون آن بفهمد. بر اساس این، رویداد فهم در اندیشه میرداماد از سویی از متن سرچشمه می‌گیرد و از سوی دیگر، یافته و سامان‌یافته ذهن فهمنده است.

نتیجه

پسید محمدباقر حسینی استرآبادی معروف به میرداماد، عارف، فیلسوف، متکلم، فقیه و محدث قرن یازدهم و دوره شکوفایی سلسله صفویه است که البته در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی نیز حضور پررنگی داشته است. بیش از ده کتاب و ده‌ها رساله از او بر جای مانده است. آثار میرداماد از دو دیدگاه درخور تأمل و بررسی است؛ نخست، دریافت، فهم و بررسی نوآوری‌های فلسفی او همانند نظر او در باب ربط واجب و ممکن و همچنین

ذهن فهمنده با مطالعه و دانش آموزی مستمر، بهتر و برتر در متن کندوکاو می‌کند و معانی نهفته را از دل واژگان و ترکیب‌ها به دست می‌آورد. از این روی، فهم تنها در گرو متن نیست، بلکه فهم هرکس متناسب با خود اوست. میرداماد می‌نویسد: خواستم این مطلب را آن‌گونه که شایسته ذات توست، به تو بفهمانم، اگر تو خواستار فهم باشی. و از حق عبارتی آورم که مناسب ذات من باشد، اگر از من پرسش شده است (میرداماد، ۱۴۰۳: ۲۴۴). اگر کسی در سطح پایینی از دانش و معرفت باشد، فهم فروتری نیز از متن خواهد داشت و هر مقدار که سطح دانش و معرفت فراتر رود، فهم نیکوتر شود. میرداماد در شرح نام «قُدُوس» می‌نویسد: ظاهرگرایان قشری در [معنای قدوس] گویند: خداوند از همه عیب‌ها و نقص‌ها و کاستی‌ها پاک است ... و حکیمان قدسی گویند: این سخن مانند آن است که بگویند پادشاه سرزمین‌ها بافنده و حجامتگر نیست. حکیمان [معنای قدوس] گویند: خدا از داشتن ماهیت پاک و از داشتن هر صفتی که حس آن را درک کند یا خیال و وهم بدان رسد، منزّه است (میرداماد، ۱۴۱۲: ۴).

میرداماد در این عبارت از تقسیم رایج فهم درست - نادرست روی گردانده و تقسیم دیگری را در نظر گرفته است. ممکن است فهمی از متن درست باشد، ولی فروپایه؛ آنچنان که میرداماد مثال می‌زند فهم ظاهرگرایان از وصف قدوس مانند فهم آن کس است که از مقام پادشاهی، حجامتگر نبودن را بفهمد. این فهم هرچند صحیح، بسیار فروپایه است.

تأثیر دانش و معرفت فهمنده در فهم او از متن تا بدانجا پیش می‌رود که فهمنده براساس اندیشه خویش چهارچوبی را بنیاد می‌کند و متن را درون آن چهارچوب تفسیر می‌کند؛ برای نمونه، میرداماد در بحث اراده خداوند، اراده را صفت ذات می‌شمرد و روایاتی را تأویل می‌کند که اراده را صفت فعل می‌شمرند. آنگاه می‌نویسد: در اینجا بجاست که برخی از نصوص را تفسیر کنیم تا

دیگر دانشمندان مسلمان در مقام تفسیر و تأویل متن، همانندی‌ها و قرابت‌هایی میان مباحث هرمنوتیکی و گرایش‌های تفسیری تأویلی مفسران مسلمان یافت می‌شود.

منابع

- ۱- ابن حزم، علی بن احمد اندلسی. (۱۴۱۰)، المحلّی بالآثار، بیروت، دارالفکر.
- ۲- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق.)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی.
- ۳- زهری، محمد بن احمد، (۲۰۰۱م)، تهذیب اللغه، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ۴- ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۹۹۸م.)، الجامع الکبیر (سنن ترمذی)، بیروت، دارالغرب الاسلامی.
- ۵- تهرانی، آقابزرگ، (۱۴۰۳)، الذریعة الی تصانیف الشیعه، بیروت، دارالاضواء.
- ۶- سید مرتضی، علی بن حسین موسوی، (۱۹۸۸م.)، امالی الشریف المرتضی، قاهره، دارالفکر العربی.
- ۷- طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین.
- ۸- طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق.)، التبیان فی تفسیر القرآن، تهران، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۹- قمی، ابوالقاسم، (۱۳۷۸ق.)، قوانین الاصول، چاپ سنگی، تهران، المکتبه العلمیه الاسلامیه.
- ۱۰- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۸ق.)، اصول کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۱- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق.)، بحار الانوار، بیروت، الوفاء.
- ۱۲- میرداماد، سید محمدباقر بن میرشمس‌الدین، (۱۳۸۰الف)، التقدیسات، تهران، نشر میراث مکتوب.
- ۱۳- -----، (۱۴۰۳ق.)، التعليقه علی اصول الکافی، تحقیق سید مهدی رجایی، قم، چاپخانه خیام.
- ۱۴- -----، (۱۴۰۶ق.)، التعليقه علی

نظریه حدوث دهری. دوم گرایش‌های تفسیری تأویلی میرداماد که از یک سو ریشه در فقه و حدیث و تفسیر قرآن دارد و از سوی دیگر، روی به فلسفه و عرفان نهاده است. می‌توان گفت میرداماد بنابر سه رویکرد گوناگون، متن را فهم کرده است. او در تفسیر و توضیح آیات قرآن و احادیث، نخست همچون محدثان و مفسران قدم برمی‌دارد و از معنای ظاهری برآمده از لغت و قراین داخل و خارج متن برون نمی‌رود و البته گاه اصطلاحات و آموزه‌های فلسفی عرفانی را در تفسیر متن آیه یا حدیث، احتمال ذکر می‌کند.

در رویکرد دوم، میرداماد از تفسیر وفادار به متن گذر می‌کند و متن را بدون استناد به برآمد واژگان، فلسفی یا عرفانی می‌فهمد. میرداماد در مقام فیلسوف - عارف در این رویکرد، اصالت را به اندیشه فلسفی و ذوق عرفانی می‌بخشد و متن را در چارچوب فلسفی عرفانی پذیرفته‌شده خویش تفسیر می‌کند؛ هرچند قرینه‌ای درون‌متنی این تفسیر را پشتیبانی نکند. در دیدگاه میرداماد اندیشه فلسفی عرفانی برترین قرینه در تفسیر متن است. در رویکرد سوم، اصالت بخشی به فلسفه و عرفان آن مقدار جایگاه پیدا می‌کند که میرداماد گاه متن را به معنایی بازمی‌گرداند که با برآمد واژگان و قراین درونی آن ناسازگار است. این رویکرد از مرز «تفسیر» عبور می‌کند و در محدوده «تأویل» جای می‌گیرد. به بیان دیگر، او در این رویکرد، بیش از آنکه از درون متن و بر پایه برآمد واژگان و قواعد ادبی و بلاغی معنا بطلبد، براساس اندیشه فلسفی یا ذوق عرفانی به متن معنا می‌بخشد.

بررسی طیف تفسیری تأویلی، گستره چگونگی برداشت از متن را در آثار میرداماد (نمونه عالم دینی مسلمان) آشکار می‌کند و تفاوت دیدگاه او را در مقام محدث - فقیه تا جایگاه فیلسوف - عارف نشان می‌دهد. بی‌گمان ارزیابی و داوری رویکردهای تفسیری تأویلی میرداماد بر اصول و قواعد تفسیر متن در حوزه علوم اسلامی مبتنی است. همچنین با بررسی عملکرد میرداماد و

الصحیفه السجادیه، تحقیق سید مهدی رجائی، قم،
کتابخانه نجفی مرعشی.

۱۵- -----، (۱۳۷۴ش)، القبسات.
تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

۱۶- -----، (۱۳۸۰ب)، جذوات و
مواقیت، تهران، نشر میراث مکتوب.

۱۷- -----، (۱۴۰۵ق.)، الرواشح
السماویه فی شرح الاحادیث الامامیه، قم، کتابخانه نجفی
مرعشی.

۱۸- -----، (۱۳۷۹ش)، دیوان اشعار، به
اهتمام، احمد کرمی. تهران.

۱۹- -----، (۱۴۱۲)، شرح تقدمه تقویم
الایمان فی فضائل امیرالمومنین، اصفهان، مهدیه.

۲۰- -----، (۱۳۸۰ج)، المختصرات،
تهران، نشر میراث مکتوب.

