

تحلیل پیامدهای تفسیر فلسفی از نگاه مخالفان

مهراب صادق نیا *

سعید امینائی **

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۴

تاریخ تایید: ۱۴۰۰/۱۲/۰۶

چکیده:

پس از ترجمه متون فلسفی به زبان عربی و ورود فلسفه به جامعه اسلامی، عده‌ای با فلسفه به‌عنوان دانشی بیگانه که با دین سازگار نیست و حتی گاه با آن در تضاد است، به مخالفت پرداختند. فیلسوفان برای مقابله با این مخالفت‌ها، تلاش کردند نشان دهند فلسفه نه تنها با دین در تضاد نیست، بلکه بسیاری از آموزه‌های دینی را می‌توان با فلسفه اثبات کرد. آنها با این انگیزه کم‌کم نگاه فلسفی را وارد تفسیر قرآن کرده و مدعی شدند زبان قرآن لایه‌های زیرینی دارد که در پی القای معارفی عمیق و درخور فهم خواص است و جز با فلسفه قابل کشف نیست. دیدگاه آنان درباره تفسیر و همچنین تفاسیر فلسفی آنان مخالفانی داشته که آن را از ابعاد گوناگون از جمله اشاره به پیامدهای آن، نقد کرده‌اند. از میان این پیامدها می‌توان به دگرگونی معنایی در الفاظ قرآن، گرایش به تفسیر خلاف ظاهر، نادیده‌نگاشتن عناصر احساسی و عاطفی در قرآن، دورشدن از مقصد اصلی قرآن یعنی هدایت و تزکیه نفوس، مشکل جلوه‌دادن فهم قرآن و لزوم وابستگی فهم قرآن به مرجعی دیگر اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: تفسیر فلسفی، تفسیر قرآن، تأویل، زبان قرآن، پیوند دین و فلسفه.

* استادیار، گروه ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، sadeghnia@urd.ac.ir

** دانشجوی دکتری، رشته تفسیر تطبیقی، دانشگاه قم، قم، ایران، (نویسنده مسئول) aminaees@yahoo.com

مقدمه:

کرده‌اند. یکی از ابعاد قابل بحث در این زمینه، بررسی پیامدهای این رویکرد است که قرار است در این نوشتار با توجه به دیدگاه‌های مخالفان به آن پرداخته شود. با توجه به اهمیت تفسیر قرآن به‌عنوان مرجع دینی مورد اعتماد در میان مسلمانان و همچنین رواج تفسیر فلسفی و جایگاه آن در اذهان، ضرورت ارائه پژوهشی مستقل در این زمینه روشن است.

پرسش اصلی این نوشتار این است که: پیامدهای تفسیر فلسفی قرآن بر اساس دیدگاه مخالفان آن چیست؟ این مقاله در سه بخش پیشینه، تعریف مفاهیم کلیدی و بررسی پیامدهای تفسیر فلسفی تنظیم شده است.

پیشینه

تفسیر فلسفی در طول تاریخ خود، همیشه در معرض نقد و ارزیابی بوده؛ اما این انتقادات بیشتر به‌صورت پراکنده و یا ذیل نقد خود فلسفه مطرح شده است. با وجود این می‌توان به آثاری از دوران معاصر اشاره کرد که به‌طور مستقل به بررسی تفاسیر فلسفی پرداخته‌اند. برای نمونه بکار محمود الحاج جاسم در رساله دکتری خود که در قالب کتابی با عنوان *الأثر الفلسفی فی التفسیر منتشر شده*، به بررسی تأثیر فلسفه و آرای فلسفی بر تفسیر قرآن پرداخته است. علی‌ارشد ریاحی نیز در چند مقاله تأثیر آرای فلسفی ملاحظه‌را بر تفسیر او را مورد نقد و ارزیابی قرار داده است.^۱ آثار

نگاه فلسفی به نصوص دینی قدمتی به اندازه ورود فلسفه به جامعه اسلامی دارد و با توجه به اینکه فاصله زمانی بین پایان نزول وحی تا نهضت ترجمه بیش از دو‌یست سال نیست (الفخوری و جر، ۱۳۸۶ش، صص ۳۳۳-۳۳۵)، می‌توان گفت تاریخ هزار و چهارصد ساله تفسیر جز دو‌یست سال نخست آن، با فلسفه همراه و در تماس، و این همراهی، هم بر تفسیر و هم بر فلسفه اثرگذار بوده است (رک: نصر و لیمن، ۱۳۸۸، ج ۱، ف ۲). این تماس و اختلاط همواره منشأ کشمکش‌هایی بین موافقان و مخالفان فلسفه بوده است؛ به‌گونه‌ای که شاید نتوان دوره‌ای خالی از این منازعات در تاریخ فلسفه اسلام یافت. در این میان یکی از مسائل حساس و قابل مناقشه که همچنان می‌تواند مورد نقد، بررسی و ارزیابی قرار گیرد، تأثیر فلسفه بر فهم عمومی مسلمانان از قرآن است که با در نظر گرفتن هزار و دو‌یست سال تقارن تفسیر و فلسفه، اهمیت و البته دشواری این امر روشن می‌گردد.

تأثیر فلسفه بر فهم عمومی از قرآن، ناشی از ورود فیلسوفان به تفسیر و نگاه آنان به الفاظ وحی از دریچه فلسفه و به‌دنبال آن کوشش در بیان و ترویج فهم خود در بین مردم بوده است. آنان گاه در تلاش بوده‌اند تا تفسیری فلسفی از قرآن بازآفرینند و گاه کوشیده‌اند اندیشه فلسفی خود را به آیات قرآن مستند کنند. در هر صورت برداشت فیلسوفان از آیات قرآن برداشتی ویژه است که با برداشت مفسران سده‌های نخستین تفاوت‌های اساسی دارد. البته این رویکرد موافقان و مخالفانی دارد که هر کدام از آنها با توجه به یکی از ابعاد این مسئله به دفاع از آن پرداخته یا با آن مخالفت

۱. مقالات او در این زمینه عبارت‌اند از: ۱. «تأثیر مثبت و یا منفی فلسفه صدرا در فهم او از آیات قرآن» (خردنامه صدرا) ۲. «نظریه نفس کلی و نفوس افلاک و تأثیر آن بر فهم صدرا از آیات قرآن» (مقالات و بررسی‌ها) ۳. «نقد و بررسی تأثیر آراء فلسفی صدرا درباره وجود بر فهم او از آیات قرآن»

۱. تفسیر

تفسیر در لغت به معنای «تبیین و ایضاح»^۲ و «ایانه»^۳ آمده و در اصطلاح، بر اساس آنچه امروزه مشهور و مقبول واقع شده، عبارت است از کشف مراد گوینده؛ یعنی رمزگشایی از معنای متن و رفع موانع برای دستیابی به مراد جدی متکلم با بازسازی تاریخی و همدلی با مؤلف.^۴

این تعریف از تفسیر توجه به نکات زیر را ضروری

می‌سازد:

اول اینکه هر تلاشی خارج از فهم مراد جدی خدای متعال و تبیین آن از جانب مفسر صورت گیرد، تفسیر نخواهد بود؛ اگر چه نتیجه آن برداشتی صحیح از متن باشد. بنابراین اگر کسی به دنبال برداشت نکاتی از

دیگری نیز در رابطه با روش تفسیری فیلسوفان، به‌ویژه صدرالمتألهین نگاشته شده است.^۱ اما با وجود این تلاش‌ها در ارزیابی تفسیر فلسفی از جانب موافقان و مخالفان، هنوز اثری مستقل که با بررسی پیامدهای این رویکرد به ارزیابی آن پردازد، تألیف نشده است. هدف نگارنده از این پژوهش پرداختن به این بعد تفسیر فلسفی، یعنی تحلیل پیامدهای آن، البته با نگاه به آرای مخالفان تفسیر فلسفی است.

تعریف مفاهیم کلیدی

قبل از ورود به بحث لازم است دو مفهوم تفسیر و تفسیر فلسفی مورد بررسی قرار گیرد.

۲. *جمهرة اللغة و معجم مقائیس اللغة*، ذیل ماده «فسر».

۳. *لسان العرب*، ذیل ماده «فسر».

۴. التفسیر [علم] يعرف به فهم کتاب الله المنزل علی نبیه محمد، و بیان معانیه، و استخراج احکامه و حکمه، و استمداد ذلک من علم اللغة و النحو و التصریف و علم البیان و اصول الفقه و القراءات، و یحتاج لمعرفة أسباب النزول و الناسخ و المنسوخ» (الزركشي، ۱۹۹۰، ج ۱، صص ۱۰۴-۱۰۵)؛ «واعلم أن التفسیر فی عرف العلماء کشف معانی القرآن، و بیان المراد، أعم من أن یکون بحسب اللفظ المشکل و غیره، و بحسب المعنی الظاهر و غیره، و التفسیر أكثره فی الجمل» (همان، ج ۲، ص ۲۸۵، نقل از راغب اصفهانی)؛ «هو (التفسیر) بیان معانی الآیات القرآنیة و الکشف عن مقاصدها و مدالیله» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴)؛ «التفسیر هو ایضاح مراد الله تعالی من کتابه العزیز» (خویی، ۱۳۸۶، ص ۳۹۷)؛ «علم یبحث فیہ عن القرآن الکریم من حیث دلالتہ علی مراد الله تعالی بقدر الطاقۃ البشریة» (الزرقانی، بی تا، ج ۱، ص ۴۷۱).

(مطالعات اسلامی) ۴. «نقد و بررسی تأثیر آراء فلسفی صدرای پیرامون واجب الوجود بر فهم او از آیات قرآن» (فلسفه و کلام اسلامی) ۵. «نقد و بررسی تأثیر برخی از آرای فلسفی صدرای در فهم او از آیات قرآن» (تحقیقات علوم قرآن و حدیث) ۶. «نقد و بررسی نظریه خلق الأعمال فخر رازی و تأثیر آن در فهم او از آیات قرآن» (فلسفه و کلام اسلامی) ۷. «نقد و بررسی نظریه مثل و تأثیر آن بر فهم ملاصدرا از آیات قرآن» (اندیشه دینی) ۸. «نقد و بررسی نظریه عقول و تأثیر آن در فهم ملاصدرا از آیات قرآن» (اندیشه دینی) ۹. «نقدی بر نظریه حرکت جوهری ملاصدرا و تأثیر آن بر فهم او از آیات قرآن» (مقالات و بررسی‌ها).

۱. مانند مقالات: «رویکرد حکمت صدرایی به تفسیر قرآن» (خردنامه صدرای) و «رویکرد فلسفی ملاصدرا به تفسیر قرآن» (مجله معرفت) هر دو از علیرضا دهقان پور، «مختصات رویکرد فلسفی صدرالمتألهین به قرآن کریم» (پژوهش دینی) از موسی ملایری و «ملاصدرا و رویکرد فلسفی به تفسیر قرآن» (بینات) از علی نصیری.

۲. تفسیر فلسفی

مراد از تفسیر فلسفی^۲ در این نوشتار، تفسیری با غرض یافتن پاسخ پرسش‌های فلسفی یا هستی‌شناختی در قرآن نیست؛ بلکه مراد این است که فیلسوف با ذهن فلسفی و با تکیه بر نظام فکری و هستی‌شناختی‌ای که پیش‌تر در تأملات فلسفی خود بدان دست یافته، به سراغ قرآن رفته و در آن نظام قرآن را بفهمد. به عبارت دیگر آنچه در تفسیر فلسفی مدنظر است، استخراج نظام هستی‌شناختی قرآنی نیست؛ بلکه رویارویی فیلسوفی دارای نظام فلسفی ازپیش‌مشخص، با قرآن است. بنابراین تفسیر فلسفی، رویکردی است که در آن مفسر فیلسوف، تحت تأثیر فضای فکری و تبحر خود در دانش فلسفه و هستی‌شناسی فلسفی به تفسیر قرآن پرداخته و داشتن دغدغه‌های فلسفی باعث شود خواسته یا ناخواسته دست‌آوردهای فلسفی او در مسیر فرایند فهم تأثیرگذار باشد.

از فلسفه تعاریف گوناگونی ارائه شده و در دوره‌های گوناگون آنچه فلسفه نامیده می‌شده، به موضوعات مختلفی همچون معنای سعادت و یا زندگی، تفاوت میان درست و نادرست، چیستی عدالت، چیستی

قرآن که در راستای فهم مراد خداوند نیست باشد، مفسر نبوده و نمی‌توان کتاب‌هایی را که با این رویکرد نگاشته می‌شوند، تفسیر نامید (ر.ک: خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۹). دوم اینکه مراد از بیان یک گزاره خبری، همیشه آگاهی بخشی به مخاطب نیست؛ بلکه گاهی متکلم گزاره‌ای را با قصد ایجاد یک احساس بر زبان جاری می‌کند؛ مانند ایجاد احساس امیدواری، احساس ترس، برانگیختن محبت مخاطب و یا ایجاد انگیزه برای عملی خاص. البته باید توجه داشت که این گزاره‌ها دارای جنبه معرفتی نیز هستند که تا زمانی که این جنبه تبیین نشود، مراد جدی به طور دقیق فهمیده نمی‌شود؛ اما مهم این است که متکلم چیزی فراتر از آن را قصد کرده است. بنابراین در تفسیر باید دانست که قصد از همه گزاره‌ها واقع‌نمایی یا معرفت‌بخشی نیست و گاه باید به فراتر از این نیز توجه داشت. تفسیر گزاره‌های احساسی و عاطفی عبارت است از تبیین احساسی که در گزاره نهفته و تفسیر گزاره‌های خبری واقع‌نمایی که به قصد معرفت‌بخشی بیان می‌شوند، عبارت است از تبیین واقع و حقیقتی که متکلم قصد شناساندن آن را داشته است.

سوم اینکه متکلم می‌تواند از بیان یک گزاره، بیش از یک چیز را در طول و یا حتی در عرض هم اراده کند. برای نمونه گزاره‌هایی در قرآن وجود دارند که خدای متعال آنها را با قصد تهدید دشمنان پیامبر صلی الله علیه و آله و همزمان با آن دل‌داری دادن به او و دیگر مؤمنان بیان کرده است. همچنین متکلم با بیان یک گزاره می‌تواند هم به دنبال واقع‌نمایی و هم به دنبال اغراض احساسی و واجد خصوصیت برانگیزندگی و تحریک باشد.^۱

^۲ هرگاه کلمه تفسیر به امری مانند عقل، عرفان، روایت یا فلسفه اضافه شود، آن امر می‌تواند روش و منبع تفسیر یا گرایش مفسر باشد؛ اگرچه در بیشتر موارد بیش از یک وجه منطقی به نظر نمی‌رسد. بنابراین مراد از تفسیر عرفانی، یا تفسیری است که منبع آن سیر و سلوک معنوی و امور شهودی است یا تفسیری است که در آن تمایلات و گرایش‌های عرفانی مفسر مشهود است؛ اگر چه منبع آن شهود نباشد.

^۱ ر.ک: سعیدی روشن، ۱۳۸۵، صص ۲۲-۲۳.

وجود، نفس و رابطه آن با بدن و یا حتی زبان و فهم پرداخته است.

به هر حال آنچه در همه این تعاریف مشترک است، استفاده از روش تعقلی برای کشف حقیقت است و طبیعتاً به دلیل تفاوت افراد در ماده تفکر و همچنین عمق یا گستره نگاه متفکر یا تفاوت در مبانی می‌تواند نتایج متفاوتی را در تأملات فلسفی رقم بزند و البته وجود آرای مختلف فلسفی در میان فیلسوفان گواه این است که به صرف تعقلی بودن نمی‌توان برون‌داد فلسفه را یقینی دانست.

پیامدهای تفسیر فلسفی از دیدگاه مخالفان

پیامدهای تفسیر فلسفی را می‌توان در دو دسته کلی جای داد. دسته نخست پیامدهایی هستند که به فرآیند فهم مربوطاند و دسته دوم پیامدهایی هستند که با ماهیت قرآن و زبان آن سروکار دارند و به بیان دیگر به‌گونه‌ای با پیش‌فرض‌ها و مبانی فهم در ارتباط هستند.

الف) پیامدهای مرتبط با فرایند فهم

۱. دگرگونی در بارمعنایی الفاظ قرآن (تحول معنایی)

یکی از مهم‌ترین انتقاداتی که مخالفان تفسیر فلسفی مطرح کرده‌اند، گرایش فیلسوفان به تأویل بدون رعایت قواعد و ضوابط آن است. مصادیق تأویل را می‌توان در سه دسته جای داد: تصرف در معنای یک واژه، تصرف در معنای یک عبارت و تصرف در مفهوم قابل برداشت از مجموعه‌ای از گزاره‌ها. یکی از پیامدهای تصرف در معنای واژه، دگرگونی معنایی است.

بسیاری از مفاهیم فلسفی پیش از نهضت ترجمه در بین عرب‌زبانان شناخته شده نبوده است. برای نمونه

مفاهیمی چون واجب الوجود، ممکن الوجود، صرف الوجود، عالم مجردات و عقل (به معنای فلسفی آن) مفاهیمی صرفاً فلسفی هستند که مردم عادی تصویری از آنها در ذهن نداشته و ندارند. در تفسیر فلسفی تلاش می‌شود این مفاهیم به‌نوعی - برای نمونه دلالت مطابقی، دلالت تضمینی، دلالت التزامی، تطبیق مصداق بر کلی یا برعکس - با الفاظ قرآنی تطبیق داده شوند. تطبیق الفاظ قرآن بر این اصطلاحات باعث شده از طرفی با گذشت زمان و فاصله‌گرفتن از زمان و زبان نزول و از طرف دیگر با رواج یافتن فلسفه و تفاسیر فلسفی و دیدگاه‌های تفسیری فلسفی، معنای ابتدایی و اصیل این الفاظ در حاشیه قرار گیرد و در نتیجه با شنیدن آنها بار معنایی فلسفی آنها در ذهن دانش‌پژوهان و پژوهشگران و حتی گاه مردم عادی متبادر شود. نمونه‌های زیر این دگرگونی معنایی را به‌خوبی نشان می‌دهد:

الحکمة: در تفاسیر متقدمین حکمت به اموری مانند قرآن، نبوت، فهم، علم و موعظه معنا شده است (رک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۵۸). برای نمونه مقاتل بن سلیمان مفسر قرن دوم در تفسیر آیه ۱۲۵ سوره نحل می‌نویسد (تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۴۹۴):

«ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ يَعْنِي دِينَ رَبِّكَ وَ هُوَ الْإِسْلَامُ بِالْحِكْمَةِ يَعْنِي بِالْقُرْآنِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ يَعْنِي بِمَا فِيهِ مِنَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَجَادِلْهُمْ يَعْنِي أَهْلَ الْكِتَابِ بِأَلْسِنَتِهِمْ أَحْسَنُ بِمَا فِي الْقُرْآنِ مِنَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ».

مشابه همین تفسیر از هود بن محکم هواری (قرن ۳) (۱۴۲۶، ج ۲، ص ۳۹۱)، نصر بن محمد سمرقندی (قرن چهارم) (بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۷)، طبری (قرن چهارم) (۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۱۳۰) و ثعلبی نیشابوری (قرن پنجم)

ارسطویی یعنی برهان، خطابه و جدل است. به‌عنوان نمونه از یک تفسیر فلسفی معاصر، سخن علامه را نقل می‌کنیم (۱۳۹۰ق، ج ۱۲، صص ۳۷۱-۳۷۲):

حکمت همان‌گونه که در مفردات آمده، به إصابة الحق بالعلم و العقل تفسیر شده است و موعظه همان‌گونه که از خلیل نقل شده به معنای التذکیر بالخیر فیما یرق له القلب است و جدال آن‌گونه که در مفردات آمده، یعنی گفتگو همراه با مناظره و مغالبه.

تأمل در این معانی نشان می‌دهد مراد از حکمت حجت است که حقیقتی را نتیجه می‌دهد که هیچ شک و سستی و ابهامی در آن نیست و موعظه بیانی است که جان آدمی را نرم و قلب را رقیق می‌کند... و جدال حجتی است که برای منصرف کردن خصم از چیزی که بر آن اصرار دارد به‌کار می‌رود... بنابراین حکمت و موعظه و جدالی که خدای متعال در این آیه از آنها یاد می‌کند، به ترتیب منطبق با برهان و خطابه و جدلی است که در منطق اصطلاح شده است.

ابن‌عاشور نیز با این که تفسیرش به‌عنوان یک تفسیر فلسفی شناخته نمی‌شود و با وجود این که معتقد است «حکمت در زبان عرب‌ها به چیزی اطلاق می‌شده که باعث بیدار شدن نفس و مشتمل بر سفارش به خیر و آگاهی بخشی از تجارب سعادت و شقاوت و کلیات جامع آداب است» (بی‌تا، ج ۲، ص ۵۳۳) اصرار دارد این کلمه را بر علم فلسفه منطبق کند. (پیشین، صص ۵۳۱-۵۳۴) این در حالی است که مخالفان تفسیر فلسفی همچنان به تفسیر پیشینیان از این کلمه پایبند مانده‌اند.

برای نمونه سیدقطب در تفسیر این کلمه در آیه ۲۶۹ سوره بقره می‌نویسد (۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۱۲):

(۱۴۲۲، ج ۶، ص ۵۱) نیز نقل شده است. شیخ طوسی (قرن پنجم) نیز در تفسیر آیه می‌نویسد: «الحکمة هی المعرفة بمراتب الافعال فی الحسن و القبح و الصلاح و الفساد» (بی‌تا، ج ۶، ص ۴۴۰). به نظر می‌رسد برای نخستین بار در بین مفسران فخر رازی (قرن ششم) دعوت به‌وسیله حکمت را در این آیه به بهره‌گیری از براهین یقینی تفسیر کرده است. وی پس از دسته‌بندی مردم به سه دسته می‌نویسد (۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۲۸۷):

«ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ مَعْنَاهُ ادْعِ الْأَقْوِيَاءَ الْكَامِلِينَ إِلَى الدِّينِ الْحَقِّ بِالْحُكْمَةِ، وَ هِيَ الْبِرَاهِينَ الْقَطْعِيَّةَ الْيَقِينِيَّةَ وَ عَوَامِ الْخَلْقِ بِالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ، وَ هِيَ الدَّلَائِلُ الْيَقِينِيَّةُ الْإِقْنَاعِيَّةُ الظَّنِّيَّةُ، وَ التَّكَلُّمُ مَعَ الْمَشَاغِبِينَ بِالْجِدْلِ عَلَى الطَّرِيقِ الْأَحْسَنِ الْأَكْمَلِ».

در میان فیلسوفان مشخص نیست چه کسی برای نخستین بار به این آیه از قرآن استشهاد کرد؛ اما به نظر نمی‌رسد پیش از قرن پنجم سابقه داشته باشد. در قرن پنجم در آثار غزالی (۴۵۰-۵۰۵هـ) مواردی از استشهاد به این آیه یافت می‌شود (ر.ک: مجموعه رسائل الامام الغزالی، ۱۴۱۶هـ، ص ۵۱). به‌رحال از قرن ششم به بعد این تفسیر از آیه به‌طور گسترده در آثار فیلسوفانی چون شمس‌الدین‌الشهرزوری (قرن هفتم) (۱۳۸۳، صص ۴-۱۳)، خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ق) (۱۳۶۱، ص ۵۲)، عبدالرزاق کاشانی (م ۷۳۰ق) (۱۳۸۰، صص ۶۵۸-۶۵۹) و قطب‌الدین شیرازی (م ۷۱۵ق) (۱۳۶۹، ص ۱۹۵) رواج یافت و تا امروز ادامه دارد. شاید علت ظهور این تفسیر، وجود این کلمه در کنار دو عبارت «الموعظة الحسنة» و «جادلهم» باشد؛ امری که باعث شده این اندیشه به ذهن فیلسوفان خطور کند که این سه، متناظر با سه قسم از صناعات خمس منطوق

[أوتی الحکمة] به این معناست که به او میانه‌روی و اعتدال عطا شده، بنابراین کار قبیح انجام نمی‌دهد و از مرزها تعدی نمی‌کند، و همچنین به او [توان] درک علت‌ها و غایت‌ها داده شده؛ بنابراین در تقدیر امور گمراه نمی‌شود، و همچنین به او بصیرت نوربخشی داده شده که او را به سمت حرکات و اعمال شایسته هدایت می‌کند.

وی مراد از «الدعوة بالحکمة» در سوره نحل را رعایت حال مخاطبین و ظرفیت آنها و انتخاب راه و شیوه مناسب برای سخن گفتن با آنها و تغییر روش گفتگو بر اساس مقتضیات و همچنین تحمیل نکردن چیزی فوق طاقت مردم بر آنها می‌داند (پیشین، ج ۴، ص ۲۲۰۲).

به‌هرحال تفسیر فلسفی این واژه با گذر زمان رواج یافته و بر تفاسیر پیشین غالب شده و نتیجه امر این بوده که دلالت آن بر برهان و به‌طور ویژه برهان فلسفی و حتی گاه خود علم فلسفه در اذهان رسوخ کرده، به‌گونه‌ای که بسیاری از پژوهشگران و دانشجویان از معنای اصیل که در تفاسیر متقدمین منعکس شده است، بی‌اطلاع‌اند و درستی و یا حداقل بی‌رقیب بودن این تفسیر را مسلم انگاشته‌اند.^۱

الصمد

در معاجم عربی برای این واژه دو معنا ذکر شده است. معنای نخست، معنای اصیل آن در زبان عربی عصر نزول است: «آقا و سروری که دیگران برای رفع

^۱ برای نمونه رک: فیاض صابری، عزیزالله، «حکمت فلسفی، مصداقی از حکمت در قرآن و حدیث»، مجله تخصصی الهیات و حقوق، تابستان ۸۶، شماره ۲۴، صص ۴۹-۶۱.

نیاز خود، او را قصد می‌کنند»، و معنای دوم معنایی است که برخی صاحبان معاجم با استناد غیرمستقیم به روایاتی از صحابه یا ائمه علیهم السلام ذیل آیه دوم سوره اخلاص از آن یاد کرده‌اند: «چیزی که جوف ندارد». خلیل بن احمد (م ۱۷۵ق) در العین ذیل ماده صمد می‌نویسد:

الصَّمَدُ عن الحسن: الذي أُصْمِدَتْ إليه الأمور، فلا يعنى فيها أحد غيره. و صَمَدْتُ: قصدت. و في العربية: الصَّمَدُ السيد في قومه، ليس فوقه أحد، و لا يُفْضَى أمر دونه، قال: خذها حذيف فانت السيد الصَّمَدُ و يقال: هو المَصْمُت الذي ليس بأجوف... و صَمَدْتُ صَمَدًا كذا أي قصدت قصده و اعتمدته...

استفاده از عبارت «و يقال» قبل از بیان معنای دوم نشان می‌دهد این معنا برای او از نظر لغوی اثبات نشده است. ابن درید (م ۳۲۱ه) نیز در جمهرة اللغة ذیل این ماده می‌نویسد:

و الصَّمَدُ اختلفوا في تفسيره فقالوا: المصمود المقصود في الأمور من قولهم: صمدته، أي قصدته... و قال قوم: الصَّمَدُ الذي لا جوف له؛ و الأول أعلى في اللغة و أعرف، و الله أعلم.

از این عبارت بر می‌آید او نیز تمایلی به پذیرش معنای دوم ندارد. در تفاسیر نخستین نیز معمولاً به هر دو معنا اشاره شده است؛ اگرچه برخی مانند شیخ طوسی با معنای دوم مخالفت کرده‌اند (بی‌تا؛ ج ۱۰، ص ۴۳۱). از مفسران متأخر نیز آلوسی معتقد است چنین معنایی در لغت وجود ندارد (۱۴۱۵، ج ۱۵، ص ۵۱۲). به‌رحال این مفسران از هر دو معنا، مفهومی عرفی برداشت کرده‌اند: مفهوم اول اینکه خدای متعال سیدی است که همه خلائق برای رفع نیازهای خود به او

عالم خلق و عالم امر

فارابی در فصوص، موجودات را به موجودات عالم امر و عالم خلق تقسیم کرده است. عالم امر تحت عالم ربوبیت است و مجردات و روح موجودات آن عالم هستند و عالم خلق همان عالم ماده است (غازانی، ۱۳۸۱، صص ۵۶-۵۷ و ۸۱-۸۹).

نگارنده در آثار فارابی چیزی دال بر تطبیق این دو عالم بر عبارت قرآنی «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف: ۵۴) نیافت؛ اما ابن‌سینا این دو عالم را بر این عبارت تطبیق داده است (رسائل ابن‌سینا، ص ۳۰۳). جمع زیادی از فیلسوفان پس از ابن‌سینا نیز این تفسیر از واژه‌های خلق و امر را پذیرفته‌اند (رک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، صص ۱۶۲ و ۳۳۴-۳۳۵؛ مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، ص ۲۷۸؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۳۳۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۷۲).

در مقابل عده زیادی که برخی از آنان فیلسوف هستند، معتقدند امر در این آیه معنای دیگری دارد و چنین معنایی که فیلسوفان از آن اراده کرده‌اند، در لغت یافت نمی‌شود (رک: صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۲۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۱۴۷؛ بهشتی، «تأملی بر عالم خلق و عالم امر»، گلستان قرآن، آبان ۱۳۸۰، شماره ۸۸، صص ۱۷-۲۱).

پرسشی که در برابر این دگرگونی معنایی مطرح است این است که آیا ممکن است خدای متعال واژه‌ای را که دلالت بر معنایی معلوم برای مخاطبان خود دارد، برای اشاره به مفهومی که هنوز مخاطبان تصویری از آن در ذهن ندارند، به‌کار گیرند؟

رجوع می‌کنند و مفهوم دوم اینکه او مانند انسان نیست که شکم داشته و به آب و غذا نیازمند باشد (رک: تستری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۰۹؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰، ص ۲۲۲، مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۹۲۴). برای نخستین بار ابن‌سینا از این واژه مفهومی فلسفی برداشت کرد. وی در تفسیر سوره توحید می‌نویسد (رسائل ابن‌سینا، صص ۳۱۷-۳۱۸):

صمد در لغت دو تفسیر دارد: یکی لاجوف له و دومی السید است. بنا بر تفسیر نخست، معنای آن سلبی است و اشاره به نفی ماهیت دارد؛ چرا که هر چیزی که ماهیت دارد، جوف و باطن دارد و این جوف و باطن همان ماهیت اوست و [در مقابل] چیزی که بطن ندارد و موجود است، هیچ جهت و اعتباری در ذاتش ندارد جز وجود، و چیزی که هیچ اعتباری جز وجود ندارد، قابلیت معدوم شدن را ندارد؛ چرا که یک شیء از حیث هو هو موجود، قابلیت عدم را ندارد. [خدای] صمد حق، واجب الوجود است مطلقاً من جمیع الوجوه.

بنا بر تفسیر دوم معنای آن اضافی است؛ یعنی این که او سید همه چیز است، یعنی مبدأ همه چیز است. البته این احتمال وجود دارد که هر دو معنا از آیه اراده شده باشد. این تفسیر ابن‌سینا و برداشت او از این واژه، در تفاسیر پس از او تا دوران معاصر تأثیرگذار بوده و فیلسوفان این معنای فلسفی از صمد را قبول کرده و در تفاسیر و کتاب‌های فلسفی خود به آن اشاره نموده‌اند؛ گاهی آن را به معنای واجب الوجود، گاه صرف الوجود، گاه وجود بسیط و گاه فعلیت محض دانسته‌اند (رک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۳۸۸؛ العلوی، ۱۳۷۶ ش، صص ۸۹ و ۳۳۶؛ الدوانی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۲۹).

۲. گرایش به تفسیر خلاف ظاهر و نادیده‌انگاشتن

قرائن درون‌متنی و برون‌متنی

پیامد دیگری که رویکرد فلسفی به تفسیر قرآن دارد، این است که وقتی مفسر با پیش‌فرض‌های فلسفی خود به سراغ قرآن می‌رود، ممکن است بدون توجه به تمام قرائن موجود و صرفاً با استناد به یک مؤید برداشتی خلاف ظاهر از قرآن داشته باشد. این پیامد منحصر در تفسیر فلسفی نیست؛ اما نسبت به دیگر رویکردها در این رویکرد بیشتر تجلی یافته است. برای نمونه به یک نمونه از این برداشتها اشاره می‌کنیم:

برهان حدوث و صدیقین در آیه ۵۳ سوره فصلت

در کتاب‌های فلسفی معروف است که متکلمین برای استدلال بر وجود واجب الوجود به برهان حدوث و حکمای طبیعی به برهان حرکت روی می‌آورند، اما فلاسفه و حکمای الهی با نظر در خود وجود و تقسیم آن به واجب و ممکن، بر وجود واجب استدلال کرده و با استناد به ویژگی‌های واجب، صفات خدای متعال را اثبات می‌نمایند (الشهرزوری، ۱۳۸۰، صص ۲۷۸-۲۷۹). سپس در بیان برتری روش حکمای الهی بر روش متکلمان به این مطلب اشاره می‌شود که برهان متکلمان، استدلال از مصنوع به صانع است، اما برهان فلاسفه استدلال از ذات باری تعالی بر ذات او و همچنین بر وجود دیگر موجودات است و این که آیه شریفه: «سُئِرِهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳) به این دو برهان اشاره می‌کند؛ به این صورت که قسمت اول آیه در مقام بیان روش متکلمان و حکمای طبیعی است و قسمت دوم آیه در مقام بیان روش حکماست.

فارابی نخستین کسی است که برهان امکان و وجوب را مطرح کرده و علاوه بر این، اولین فیلسوفی است که می‌توان این ادعا را از کلام او برداشت کرد (غازانی، ۱۳۸۱، صص ۵۷).

پس از فارابی، ابن سینا در اشارات در ضمن تنبیهی به اشاره‌ای اکتفا کرده است (خواجه نصیر الدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، صص ۶۶). فیلسوفان پس از ابن سینا تا دوران معاصر، آیه را مانند ابن سینا تفسیر کرده‌اند؛ یعنی اینکه شهید به معنای دلیل و شاهد است و منظور از آیه این است که می‌توان با تأمل در وجود، وجود واجب تعالی را اثبات کرد، سپس با تأمل در صفات واجب تعالی بر وجود موجودات دیگر استدلال آورد و در حقیقت این خدای متعال است که دلیل و شاهد بر وجود موجودات است (صدر المتألهین، ۱۳۶۳، صص ۲۳۹؛ میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، صص ۱۴۷؛ شهرزوری، پیشین، صص ۲۷۹؛ غازانی، پیشین، صص ۹۱-۹۲). در دوران معاصر، علامه طباطبائی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ش) برای نخستین بار، تفسیری جدید از این آیه ارائه داد که بر اساس آن «شهید» به معنای «مشهود» است، نه «شاهد» و منظور از عبارت اخیر آیه این است که خدای متعال بر هر چیزی مشهود است:

آیا این که پروردگار تو بر هر چیزی مشهود است، در آشکار شدن حق کافی نیست؟ چرا که هیچ چیزی نیست مگر این که از تمام جهات نیازمند و وابسته به اوست و خدای متعال قوام بخش او و قاهر بر اوست و معلوم هر چیزی است، هر چند بعضی چیزها او را نشناسند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، صص ۴۰۵).

در هر صورت - افزون بر پرسشی که در تفسیر علامه مطرح می‌شود که آیا این که شهید به معنای

مشهود است، شاهد لغوی دارد - در مورد این تفسیر جای این سوال وجود دارد که آیا قرائن برون‌متنی و درون‌متنی لحاظ شده است؟ آیا پیش‌فرض‌هایی که این تفسیر بر آنها مبتنی است، در نظر گرفته شده است؟ برای نمونه به چند پیش‌فرض اشاره می‌کنیم:

یکی از پیش‌فرض‌های برون‌متنی این است که مشافهین قرآن و یا حداقل مشافهین این سوره وجود موجودی واجب به عنوان خالق همه چیز را انکار می‌کرده‌اند. چرا که برهان امکان و وجوب یا صدیقین به هر تقریری در پی اثبات واجب بالذات است. آیا این پیش‌فرض با آیات دیگر این سوره سازگاری دارد؟ برای نمونه در آیه ۹ آمده: «قُلْ أَيْنَ كُمْ لَتَكْفُرُنَّ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَ تَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا» که جمله «تَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا» تفسیر نوع کفر است (طباطبایی، پیشین، ج ۱۷، ص ۳۶۲؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۲۵، ص ۱۷)؛ به این معنا که منظور از کفر آنها به خالق زمین، انکار وجود او نیست، بلکه شریک قرار دادن در الوهیت اوست.^۱

پیش‌فرض دوم این است که با توجه به این که در آیه برهان به صورت مستقیم بیان نشده، بلکه فقط به یکی از لوازم ذهنی آن اشاره شده، مشافهین این آیات، یا دست کم به صورت ارتکازی با برهان آشنایی داشته و یا قادر بوده‌اند با این اشاره، برهان را دریابند. به طور خلاصه اینکه مشافهین زمینه درک این برهان را داشته‌اند.

^۱ فخر رازی وجوه دیگری را برای مقصود از کفر در این آیه بیان کرده که البته انکار وجود خدا در بین آنها نیست. (۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۵۴۳-۵۴۴)

یکی از پیش‌فرض‌های درون‌متنی این است که مرجع ضمیر در کلمه «أَنَّهُ الْحَقُّ»، «الله» بوده و منظور از «الحق» ثابت به معنای وجود داشتن است. اشکالی که این احتمال دارد این است که با سیاق آیات این سوره و به ویژه آیه قبل سازگار نیست. آنچه در آیات این سوره بر آن تأکید شده و به عنوان غرض سوره از جانب مفسرین مطرح گشته، حقانیت قرآن و محتوای آن و نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است (طباطبایی، پیشین، ج ۱۷، ص ۳۵۸؛ ابن‌عاشور، پیشین، ج ۲۵، ص ۶) و از ابتدا تا انتهای آن می‌توان این غرض را به روشنی دنبال کرد.^۲ از طرفی آیه قبل به مسئله انکار قرآن پرداخته که در نظر گرفتن این دو آیه در کنار هم، القا می‌کند مرجع ضمیر قرآن است: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ* سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...» (فصلت: ۵۲-۵۳) که البته علامه، خود، به این مطلب تصریح کرده است (پیشین، ج ۱۷، ص ۴۴).

ب) پیامدهای مرتبط با گفتمان و زبان قرآن
۱. نادیده‌نگاشتن عناصر احساسی و عاطفی در قرآن
احمد امین (۱۸۸۶-۱۹۵۴م) در کتاب ضحی‌الاسلام این عملکرد متکلمین را که در چارچوب عقاید خود به قرآن نگرسته و بر طبق مذهب خود آیات قرآن را تأویل می‌کردند، علت از بین رفتن روح دین و تأثیر آن بر زنده‌کردن دل‌ها دانسته و می‌نویسد (بی‌تا،

^۲ برای درک بهتر این مطلب به این آیات از سوره فصلت مراجعه کنید: آیات ۲-۶، ۲۶، ۳۳، ۴۱-۴۵، ۵۲.

الف، ج ۱، صص ۳۶۷-۳۶۸؛ همچنین رک: بی‌تاب، ج ۲، ص ۱۴۴):

علمای کلام و مذاهب دینی از طریق فلسفه یونان به قرآن می‌نگریستند و این امر اگرچه برخی جهات فکری قرآن را گسترش داد، اما در مقابل قوت روح و شور قلبی را در آن ضعیف کرد... و این چیزی غیر از راهی است که قرآن برای دعوت به دین در پیش گرفته بود. آنها نزدیک بود با این کارشان رابطه بین عقل و قلب را از بین ببرند و با قیمت از دست رفتن نیروی عاطفه، جانب عقلی را ترویج کنند. شما برای اثبات قدرت خدای متعال این آیات را بخوانید: وَ أَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (نحل: ۶۸-۶۹)، سپس در کتاب‌های علم کلام جدال بین اشعریه و ماتریدیه را بخوانید؛ جدال بر سر این که قدرت صفتی ازلی است که بر حسب اعتقاد ماتریدیه به اراده تعلق می‌گیرد - به معنای صحت صدور اثر و قدرت بر ترک - یا صفتی است که در مقدرات هنگام تعلق به آنها تأثیر می‌گذارد. ببینید چقدر بین این دو روش و روح آنها اختلاف وجود دارد! مهم‌ترین غرض قرآن این است که با بیان ارتباط قوی بین انسان و خدا و جهان، احساسات را زنده کند و در پی آن زندگی روحانی انسان را تغذیه کند. اما متکلمان می‌خواهند با منطق به این خواسته برسند و چقدر بین این دو راه تفاوت وجود دارد! زندگی منطقی قلب را پرشور نکرده و در نفس انسان حرارت ایجاد نمی‌کند. این کار فقط از زندگی روحانی ساخته است.

احمد امین در ادامه روش دعوت قرآن را منحصر در دو راه معرفی می‌کند: راه نخست نظر در عالم است که از دیدگاه قرآن ایمان را پشتیبانی کرده و یقین را قوت می‌بخشد؛ چرا که با دها و ابرهای بین آسمان و زمین و شترها و آسمان و زمین همه پر از آیات الهی هستند، و راه دوم نقل تاریخ انبیا و امت آنان است، تاریخی که به ایمان دعوت می‌کند و این نوع نگاه با همه اقشار جامعه مناسب است. هم عالم و هم جاهل هردو می‌توانند با این روش به ایمان دست یابند. از دیدگاه وی فلسفه قرآن را به فرهنگی عقلی و براهینی منطقی تبدیل کرد که مانند حساب و هندسه و هیئت تدریس می‌شد و باعث ضربه خوردن آن از ناحیه قلبی شد و در نتیجه عقاید اسلامی که در ابتدا قرار بود سهله سمحه باشد، پیچیده شد. وی در نهایت به این نکته اشاره می‌کند که تعمق مسلمانان در علوم و فلسفه باعث شد مفسران در تفسیر هر آیه‌ای بر آن باشند که از هر آنچه علم آموخته‌اند تا حد ممکن در تفسیر آیات بهره بگیرند و در پایان همه چیز به مسلمانان رسید، جز شرح روح قرآن (پیشین، صص ۳۶۸-۳۶۹).

همانگونه که در بخش نخست اشاره کردیم گاه مراد جدی خدای متعال از برخی آیات می‌تواند ایجاد احساسی خاص در مخاطب یا برانگیختن عواطف او باشد و ذهن فلسفی و برهانی فیلسوف وقتی با این آیات روبرو می‌شود، خواسته یا ناخواسته به این بعد، توجه کمتری دارد. برای نمونه یکی از موضوع‌هایی که در قرآن بارها به آن پرداخته شده است، بازگو کردن نعمت‌های الهی و بیان شگفتی‌های آفرینش است. امیرالمؤمنین علیه السلام یکی از اهداف بعثت پیامبران را همین امر، یعنی یادآوری نعمت‌های فراموش شده

میانی با استفهام تقریری (ألم نجعل...) آغاز شده و با استفاده از ضمیر مخاطب در سه مورد (آیات ۸ و ۹ و ۱۲) در پی برقراری ارتباط مستقیم با مخاطب است. به عنوان نمونه نخست به تفسیر سیدقطب ذیل آیه ششم توجه می‌کنیم (۱۴۱۲، ج ۶، صص ۳۸۰۳-۳۸۰۴):

سپس [خدای متعال] در ظاهر امر از موضوع خبر بزرگی که آنها درباره آن در اختلاف‌اند، دور می‌شود تا دوباره کمی بعد به آن بپردازد. از آن موضوع دور می‌شود و به گردشی نزدیک در این عالم محسوس با جمعی از موجودات و پدیده‌ها و حقایق و صحنه‌ها می‌پردازد؛ گردشی که وقتی دل انسان درباره آن تدبیر می‌کند، تمام وجود او را به لرزه در می‌آورد: «أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا؟ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا؟ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا؟ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا؟ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا؟ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا؟ وَبَيَّنَّا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا؟ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا؟ وَ أَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا؟ لِيُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا، وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا؟»

و این گردشی که در اطراف این گیتی پهناور و گسترده با این تعداد زیاد از تصویرها و صحنه‌ها در رفت و آمد است، اموری را یادآوری می‌کند و این اتفاق در چارچوب تنگ تعداد محدودی از الفاظ و عبارات رخ می‌دهد به گونه‌ای که تأثیرگذاری آن را در حس، تند و سنگین و نافذ می‌کند؛ گویی چکش‌هایی پشت‌سرهم و بدون سستی و انقطاع است، و صیغه استفهام که به مخاطبان متوجه است - و در لغت مفید معنای تقریر است - در اینجا صیغه‌ای هدفمند است که گویی دستی قدرتمند است که غافلان را تکان می‌دهد و نگاه‌ها و دل‌های آنان را به این دسته از آفریده‌ها و پدیده‌ها متوجه می‌کند؛ آفریده‌ها و پدیده‌هایی که در

معرفی می‌کند.^۱ یکی از مهم‌ترین تأثیرات این روش ایجاد محبت و عشق به خداوند در دل انسان است. در مناجات‌ها و دعاهای مأثور مانند مناجات شعبانیه و دعای عرفه، کمیل و ندبه نیز برای تشدید شوق و محبت نسبت به خدا از این روش بسیار استفاده شده است. بنابراین باید در نظر داشت این آیات پیش از هر چیز تأثیر روانی بر انسان گذاشته و باعث می‌شود احساسات و عواطف او برانگیخته شود و در نتیجه یک روش تربیتی برای بیدار کردن انسان از خواب غفلت قلمداد می‌شود.

اگرچه نمی‌توان انکار کرد این دسته آیات به دلالت التزامی می‌توانند بر برهانی بر تدبیر خدای متعال یا توحید ربوبی یا وجود معاد دلالت داشته باشند، اما زبان این آیات به هیچ وجه ساختار قیاسی به معنای منطقی آن ندارد؛ بلکه به گونه‌ای است که می‌توان به راحتی عناصری را در آنها یافت که نشان می‌دهد هدف اصلی آنها ایجاد تأثیر روانی در مخاطب و آماده‌کردن دل و جان او برای پذیرش حقیقت باشد. برای نمونه دو تفسیر از آیات ابتدایی سوره نبا را با هم مقایسه می‌کنیم.

آیات اول تا پنجم این سوره به خبری عظیم اشاره و تأکید می‌کند که منکران آن به‌زودی خواهند دانست این خبر حقیقت دارد. سپس در آیه ششم تا شانزدهم به نشانه‌هایی از آفرینش خدای متعال و متناسب بودن نظام آفرینش با نیازهای انسان اشاره می‌کند و از آیه هفدهم به بعد به قیامت می‌پردازد. آیات یازده‌گانه

^۱ «فبعث فیهم رسله و واتر الهم انبیائه، لیستأدوهم میثاق فطرته و یدزکروهم منسی نعمته» (نهج البلاغه، خطبه ۱).

این آیات تأکید دارد و البته در پایان به این اشاره می‌کند که این آیات تقدیر و تدبیر الهی را آشکار می‌سازد؛ اما تفسیر دوم از ابتدا تا انتها سخن از حجت و تقریر آن به میان می‌آورد. در بخش نخست سخن از این گفتیم که گزاره‌هایی که با غرض تحریک احساسات و عواطف و تأثیر بر دل و جان انسان‌ها بیان می‌شوند، بی‌شک معرفت‌بخش هم هستند؛ اما این معرفت‌بخشی مراد اصلی متکلم نیست؛ بلکه متکلم چیزی فراتر از این، یعنی نفوذ در دل انسان را قصد کرده و وقتی مفسر در تفسیر چنین گزاره‌هایی به بیان جنبه‌های معرفت‌بخشی بسنده کند، در حقیقت - اگر نگوییم همچنان تفسیر آیه را بیان نکرده - باید بگوییم تفسیری ناقص ارائه داده است.

۲. دور شدن از مقصد اصلی قرآن

امام خمینی رحمه الله می‌نویسد (۱۳۸۲، صص ۱۱-۱۳): «... مقصد قرآن و حدیث تصفیه عقول و تزکیه نفوس است برای حاصل شدن مقصد اعلای توحید و غالباً شرح احادیث شریفه و مفسرین قرآن کریم این نکته را - که اصل اصول است - مورد نظر قرار ندادند و سرسری از آن گذشته‌اند و جهاتی را که مقصود از نزول قرآن و صدور احادیث به هیچ وجه نبوده - از قبیل جهات ادبی و فلسفی و تاریخی و امثال آن - مورد بحث و تدقیق و فحص و تحقیق قرار داده‌اند...» به نظر قاصر، اخلاق علمی و تاریخ و همین طور تفسیر ادبی و علمی و شرح احادیث بدین منوال از مقصد و مقصود دور افتادن و تبعید قریب نمودن است. نویسنده را عقیده آن است که مهم در علم اخلاق و شرح احادیث مربوطه به آن یا تفسیر آیات شریفه راجعه به آن، آن است که نویسنده آن با ایشار و تنذیر و موعظت و نصیحت و

پشت آنها تدبیر و تقدیر نهفته است و توانایی خدای متعال را برای آفرینش ابتدایی و آفرینش دوباره و همچنین حکمت او را که آفریدگان را بدون حساب و پاداش رها نمی‌کند، آشکار می‌سازد...

حال این تفسیر را با تفسیر علامه طباطبایی از همین آیات مقایسه می‌کنیم (پیشین، ج ۲۰، ص ۱۶۱): آیه «أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا» تا پایان یازده آیه بعد به دنبال بیان احتجاج بر ثبوت بعث و جزا و تحقق این خبر بزرگ است و لازمه ثبوت چنین چیزی درستی این سخن است که «سيعلمون»، (یعنی اخبار به اینکه آنها این خبر بزرگ را مشاهده خواهند کرد و در نتیجه خواهند دانست).

تقریر حجت این‌گونه است که عالم محسوسات، یعنی زمین و آسمان و شب و روز و ... محال است بازیچه و باطل باشد و غایتی ثابت و باقی نداشته باشد. بنابراین ضروری است که در پی این نظام دگرگون‌شونده و متغیر، عالمی دارای نظام ثابت و باقی بیاید...

ظاهر کلام برخی مفسران این است که این آیات در مقام بیان این است که قدرت خدای متعال را اثبات کند و همچنین اثبات کند برگشتن و خلقت ثانویه با خلقت ابتدایی یکسان است و کسی که قدرت بر خلقت ابتدایی دارد، بر خلقت دوباره نیز قادر است. این حجت اگرچه تام بوده و در سخن خدای متعال یافت می‌شود، اما حجتی است بر امکان معاد و نه وقوع آن؛ درحالی‌که سیاق در این آیات سیاق وقوع است و نه امکان. بنابراین تقریری که ما گفتیم مناسب‌تر است.

تفاوتی که بین دو تفسیر به روشنی مشاهده می‌شود این است که تفسیر نخست بر تأثیر روانی و احساسی

تذکر دادن و یادآوری کردن، هر یک از مقاصد خود را در نفوس جایگزین کند.

ایشان بر این نکته تأکید دارد که هدف نهایی قرآن هدایت انسان و تزکیه اوست؛ درحالی که مفسران معمولاً به جای این که تفسیر خود را در راستای این هدف قرار دهند، به استخراج نکات و مطالب علمی می پردازند و از هدف اصلی دور می شوند. به عبارت دیگر قرآن قرار نیست نسخه پیچد؛ بلکه قرار است دارو باشد. در واقع نتیجه تفاوت روشی قرآن و فلسفه این است که غایتی که از قرآن - که با جان آدمی سروکار دارد - انتظار می رود، با تفسیر فلسفی - که با عقل مجرد سروکار دارد - محقق نمی شود. این آسیب در تفاسیر فیلسوفانی که گرایش بیشتری به فلسفی نشان دادن قرآن دارند، تا حدودی مشهود است. برای نمونه صدرالمآلهین درباره آیه: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَ مِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلٍ وَ لِيَبْلُغُوا أَجْلاً مُّسَمًّى وَ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (غافر: ۶۷) می نویسد (۱۳۸۳، ج ۱، صص ۳۰۷-۳۰۸):

بدان که این آیات همگی برای [بیان] غایت ذاتی است، نه این که - آن گونه که کسانی که با کیفیت نشأت انسان آشنایی ندارند، تصور می کنند - برای [بیان] صرف عاقبت باشد. بنابراین عبارت «وَ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» بعد از بیان این احوال [خلقت از خاک و سپس نطفه و سپس علقه و سپس به دنیا آمدن و سپس بلوغ و در نهایت پیرشدن و مردن] بعید نیست اشاره به این باشد که جوهر عقلی شدن انسان، بلکه عاقل بالفعل شدن او به گونه ای که به خودش و پروردگارش عارف باشد، غایت خلقت او و نشئه و طور آخر او [در حرکت

جوهری] است؛ درحالی که زمخشری و کسانی که در رتبه او هستند این گونه تفسیر کرده اند که مراد [از «وَ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»] این است که: باشد که درباره عبرت های گوناگون و نشانه های مختلف که در این حالات عجیب وجود دارد، بیندیشید.

فارغ از این که تفسیر او مبتنی بر این است که کلمه عقل در قرآن به معنای فلسفی آن، یعنی موجود مجرد باشد،^۱ تطبیق این آیه با یک اعتقاد فلسفی نتیجه ای جز دورشدن از مراد اصلی خدای متعال ندارد؛ مرادی که طبق عقیده مفسران دیگر و از جمله زمخشری - که همگی از جانب صدرالمآلهین در همین عبارات تحقیر شده اند - اندیشیدن درباره نعمت های الهی برای درک حقیقت و در نتیجه حرکت در مسیر بندگی پروردگار منعم است (رک: طوسی، پیشین، ج ۹، ص ۹۳؛ طبرسی، پیشین، ج ۸، ص ۸۲۶؛ طباطبایی، پیشین، ج ۱۷، ص ۳۴۷؛ فضل الله، ۱۴۱۹ هـ ج ۲۰، ص ۶۸؛ امین، بی تا، ج ۱۱، ص ۲۹۵).

۳. مشکل جلوه دادن فهم

این رشد معتقد بود مردم در فهم شرع به اندازه توانایی خود مشکلی ندارند و با توجه به این که جمهور مردم از اساس تأویل فیلسوفان و براهین فلسفی آگاهی ندارند و البته تعارضی بین عقل و وحی نمی بینند، بیان تأویلات فلسفی با هدف آشتی دادن دین و فلسفه و یا ادعای فلسفی بودن قرآن باعث می شود بیهوده نسبت به دین و فلسفه دچار حیرت و تردید شوند و برای رفع

۱. پیش از این بیان شد یکی از پیامدهای تفسیر فلسفی، دگرگونی معنایی است که این مورد نیز یکی از مصادیق آن به شمار می آید.

باورهای پیشین و نظام فکری فیلسوف یا متکلم رخ می‌دهد. با توجه به این نکته می‌توان گفت در این گرایش‌ها، قرآن که خود مجموعه‌ای از آموزه‌های منسجم و نظام‌ساز است و در لسانی مبین و قابل فهم تجلی کرده، ذیل نظامی دیگر فهم می‌شود. چنین امری درباره فهم آیات مستقل نیز صادق است.

اسپینوزا، فیلسوف یهودی، معتقد بود آنچه پیامبران آوردند، چیزی جز مطالبی ساده و قابل فهم نبود؛ چراکه مخاطبان آنها همه مردم بودند که البته بخش زیادی از مردم را قشر عوام تشکیل می‌دهد (۲۰۰۷، ص ۹۷). او بر این باور بود که وابسته کردن کتاب مقدس به فلسفه - آن گونه که ابن میمون می‌گوید (موسی بن میمون، ۲۰۰۷م، صص ۹-۱۳ و ۲۰۲-۲۰۳) - به این معناست که کتابی که قرار بوده مرجع مردم باشد، خود برای فهم نیازمند مرجعی دیگر است (اسپینوزا، پیشین، صص ۱۱۳-۱۱۶). مخالفان مسلمان تفسیر فلسفی نیز درباره قرآن به همین مطلب اشاره کرده‌اند. بیشتر مخالفان تفسیر فلسفی بر این نکته تأکید داشته‌اند که قرآن نور و مبین است و به تعبیر آقای جوادی آملی (۱۳۸۲، صص ۳۵۶-۳۵۷):

خاصیت نورانی بودن قرآن این است که هم معارف آن روشن و مصون از ابهام و تیرگی است و هم جوامع بشری را از هرگونه تاریکی اعتقادی و اخلاقی یا سرگردانی در انتخاب راه یا تحیر در ترجیح هدف و مانند آن می‌رهاند و به شبستان روشن صراط مستقیم و هدف راستین بهشت عدن می‌رساند: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (ابراهیم: ۱). قرآن کریم کتاب نوری است که از مبدأ «الله نور السماوات والأرض» (نور: ۳۵) نازل شده و باید ظاهر

این حیرت تاویلات دیگری سربرآورده و در نهایت مقصود اصلی شارع در این میان گم شود (۲۰۰۷، صص ۱۴۹-۱۵۱). این پیامد یکی از مهم‌ترین پیامدهای رویکرد فلسفی به تفسیر به‌شمار می‌آید. مردم در ادوار مختلف به آسانی قرآن را فهمیده و از قرآن بهره می‌برده‌اند. شاید پیش از نزاع‌های فلسفی و کلامی کسی در فهم «یدالله»، «وجه الله»، «هو معکم این ما کنتم»، «الله الصمد» و «هو الأول و الآخر» مشکلی نداشته؛ اما این برداشت‌ها و تفاسیر فیلسوفان و در کنار آن نزاع با ظاهرگرایان و متکلمان بوده که گاهی در برخی موارد این فهم ساده را دچار اختلال کرده و گاه باب فهم را بر مردم بسته است. به عبارت دیگر آیاتی که متشابه نبوده، در اثر اختلافات و منازعات اعتقادی نحله‌های مختلف متشابه شده‌اند.

۴. وابستگی فهم قرآن به مرجعی دیگر

گرایش فلسفی و کلامی با گرایش‌های دیگر تفسیری تفاوتی مهم دارند. برای نمونه در گرایش ادبی آنچه رخ می‌دهد این است که مفسر نسبت به ارائه تحلیل دقیق ادبی آیات (لغوی و صرفی یا دستوری و بلاغی) تمایل بیشتری نشان می‌دهد و در گرایش اخلاقی، مفسر تمایل بیشتری نسبت به استخراج مضامین اخلاقی قرآنی و توقف در آنها دارد؛ اما در گرایش فلسفی و کلامی^۱، فهم متن در چارچوب

^۱ مراد از گرایش کلامی، این است که متکلم باورهای کلامی خود را از طرق دیگر کسب کرده و با این پیش‌فرض‌های کلامی به سراغ فهم قرآن می‌رود. اما اگر مراد از تفسیر کلامی، پرداختن به فهم قرآن برای یافتن پاسخ پرسش‌های اعتقادی بدون هیچ پیش‌فرضی باشد، از این قسم خارج است و به قسم پیشین ملحق می‌شود.

لذاته و مظهر لغیره باشد؛ یعنی هم در ذات خود روشن باشد و هم روشنگر دیگر اشیاء و اشخاص، و ایت خاصیت نور است و اگر برخی از آیات به تنهایی آنچنان وضوح لازم را ندارد، چون مجموعه قرآن هدف سامی واحد دارند و مفسر و مبین یکدیگرند، لذا با تدبر کوتاه و ارجاع هر آیه به آیه مبین خود، وضوح لازم طلوع می‌کند.

با وجود این ویژگی در قرآن و در نظر داشتن این که قرآن قرار است با داشتن این ویژگی، راه را روشن کند و مردم را از غفلت و تحیر خارج نماید و به عبارت دیگر مرجع مردم در دوراهی‌ها و اختلافات باشد، توقف فهم آن - هر چند برخی آیات آن - بر فلسفه نامعقول خواهد بود. چراکه در این صورت قرآن وابسته به مرجعی دیگر به نام فلسفه شده که خود دارای مشارب و مکاتب گوناگون بوده و حتی در یک مشرب بر سر مسائل مختلف اختلاف وجود داشته و حتی موافقان یک مسأله - مانند اصالت وجود - در تقریر آن با هم توافق ندارند.^۱

ممکن است این پرسش مطرح شود که با توجه به این که در قرآن بارها مردم به تعقل و تدبر در مسائل مختلف و از جمله خود قرآن دعوت شده‌اند، چگونه مرجعیت عقل برای فهم قرآن توجیه‌پذیر است؛ اما همین مرجعیت برای فلسفه که از روش عقلی بهره می‌برد، مقبول نیست؟

در پاسخ باید گفت: روشن است که فلسفه چیزی غیر از تعقل است. فلسفه یعنی هستی‌شناسی عقلی که

یک دانش است و در مقابل، تعقل روشی است که فلسفه و برخی علوم دیگر از آن بهره می‌گیرند. طبیعی است که بهره‌بردن از عقل در هستی‌شناسی به دلیل گستردگی ابعاد هستی خالی از خطا نیست. وجود مکاتب فلسفی گوناگون و ارائه تقریرهای مختلف از برخی گزاره‌ها و نظریه‌های فلسفی نشان از قطعی و یقینی نبودن این دانش دارد. برای نمونه اعتقاد به اصالت وجود و یا اصالت ماهیت، دو جریان عمده را در فلسفه اسلامی پدید آورده و کسانی که به اصالت وجود اعتقاد دارند، خود تفاسیر گوناگونی از این نظریه ارائه می‌دهند (رک: فیاضی، ۱۳۹۰، ف ۱). بنابراین هر آنچه در فلسفه وجود دارد، یقینی نیست و در مقابل هر آنچه عقلی است، لزوماً فلسفی نیست. در نتیجه نباید دعوت به تعقل و بهره‌گیری از عقل در قرآن را با بهره‌گیری از گزاره‌های فلسفی در فهم قرآن یکی انگاشت.

۵. عرفی‌شدن قرآن

منطقی سجستانی معتقد بود دین اجازه نمی‌دهد تا در حریمش از لِمَ و کَيْفَ و لَوْ و لَيْتَ سؤال کنند؛ زیرا بر بنیاد تقریر مطلق بنا شده، پس نمی‌تواند محل اعتراض، تعلیل و تشکیک قرار گیرد (آئینه‌وند، ۱۳۸۵، صص ۳۶-۴۲).

در واقع وی در این عبارت به پیامدی از نگاه فلسفی به دین و قرآن اشاره کرده که ما آن را عرفی‌شدن قرآن نامیده‌ایم و به تشریح آن می‌پردازیم.

قرآن، کتابی آسمانی است با ادبیاتی آسمانی و اهدافی الهی. قرائت آیات قرآن علاوه بر معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی، تأثیر تکوینی در عالم نیز دارد که در قرآن بارها به آن اشاره شده است: «وَنَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ

^۱ برای مطالعه نمونه‌ای از این اختلاف تقریرها رک: فیاضی، ۱۳۹۰، ف ۱.

اگر زبان قرآن را زبان عرفی بدانیم که مخاطب آن عموم مردم هستند، وقتی در آن آمده «وَ آيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ ... * وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا...» (یس: ۳۷-۳۸)، از آن انتظار بیان مسائل دقیق علمی را نخواهیم داشت؛ بنابراین نه از یک طرف آن را اعجاز علمی قرآن قلمداد می‌کنیم و نه از طرف دیگر آن را در معرض نقد علمی (علوم تجربی) قرار می‌دهیم. بلکه فقط آن را در فضایی که به‌خاطر آن نازل شده، یعنی هدایت انسان، تحلیل و بررسی می‌کنیم.

رفتار و تعامل علمی مانند فلسفه، خواسته یا ناخواسته، پنهان یا آشکار، تا حدودی قرآن را از این ماهیت آسمانی خود خارج کرده و به موضوعی برای بررسی و ارزش‌گذاری و پژوهش تبدیل کرده است. در حقیقت کتابی که مانند موجودی زنده، با شعور، تأثیرگذار و در حرکت بوده، به نمونه‌ای آزمایشگاهی و البته مقدس برای آزمودن، اثبات و یا تأیید نظریه‌ها و فرضیه‌های فلسفی و علمی تبدیل شده است و با این کار گاه از تقدس، چیزی جز اسم آن باقی نمی‌ماند و البته در بسیاری از موارد، گسسته از خدا و مراد او استنتاج می‌شود.^۲

نتیجه:

از دیدگاه مخالفان تفسیر فلسفی، تأویلات فلسفی غالباً بی‌ضابطه و نوعی تفسیر به رأی است. این

شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء: ۸۲)، «قُلْ هُوَ الَّذِي آمَنُوا هُدًى وَ شِفَاءٌ» (فصلت: ۴۴)، «وَ إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا» (انفال: ۲). به‌خاطر این ویژگی‌ها بوده که مسلمانان همواره ارتباطی معنوی با آن برقرار کرده و از هدایت‌های آن در مسیر رستگاری بهره می‌برده و دردهای خود را به آن عرضه کرده و شفای آنها را در قرآن می‌جست‌اند و تأثیر معنوی قرآن را در خود احساس کرده و شهادت داده‌اند که قرآن حقیقتاً بر ایمان آنها افزوده است و البته از کتابی آسمانی، جز این انتظار نمی‌رود.

از طرف دیگر نمی‌توان یک متن را از زوایای مختلف علمی و فلسفی و دینی و مانند آن بررسی کرد و انتظار داشت از همه جهت بدون هیچ تأویلی صحیح و سودمند باشد. بنابراین قبل از مراجعه به متن مقدس باید انتظار خود را از آن مشخص کرد. قدر متیقن این است که از یک متن مقدس باید انتظار فهم اموری را داشت که در مسیر هدایت عموم انسان‌ها کارگشاست. ایجاد انتظار بیش از این نسبت به قرآن - اگر بر اساس ادله و شواهد یقینی نباشد - باعث می‌شود قرآن وارد فضایی پر از چالش و انتقادات نابجا شود. بنابراین ابتدا باید اثبات شود که قرآن، در واقع امر چنان ظرفیتی را داراست یا قرار است داشته باشد؛ سپس ادعای برداشت مطلبی در آن محدوده را از آن مطرح کرد.^۱ برای نمونه

و سعادت قرار دهد؛ بنابراین کمال آن در این است که از این جهت، کامل و بی‌نقص باشد.

^۲. نمونه‌هایی از این نوع استنتاج را می‌توانید در این مقاله مشاهده کنید: ارشد ریاحی، علی، «نقد و بررسی تأثیر برخی از آرای فلسفی صدر در فهم او از آیات قرآن»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال ششم، شماره ۱۲، صص ۴۹-۶۶.

^۱. باید توجه داشت این ادعا که قرآن اساساً در مقام بیان مطالب مربوط به علوم تجربی یا فلسفی یا عرفانی نیست، برای آن نقص به‌شمار نمی‌آید. قرآن به بیان خود، قرار است برای انسان‌ها ذکر و یادآوری باشد و آنها را در مسیر هدایت

- تأویلات اگرچه ممکن است بر اساس مبانی تفسیری فلاسفه موجه باشد، اما از قواعد عقلایی فهم متن پیروی نمی‌کند. تغییر معنای واژگان قرآن از معنای معهود در بستر نزول به معنایی فلسفی که سال‌ها بعد پدید آمده و همچنین تفسیر گزاره‌های قرآنی بدون توجه به سیاق آیات و فضای نزول از آسیب‌ها و پیامدهای این نوع تأویل به‌شمار می‌آید. همچنین مخالفان تفسیر فلسفی با بیان‌های گوناگون بر این نکته تأکید دارند که قرآن با دل و جان آدمی سروکار دارد و در پی تسخیر قلب مردم و جلب ایمان آنهاست. به‌همین دلیل زبان قرآن، زبانی است عرفی - در مقابل زبان علمی و فلسفی - و آکنده از توییح، تهدید، اقرارگرفتن، امیددادن، ترساندن، تشویق‌کردن و دیگر گزاره‌های روانی، عاطفی و احساسی که با هدف نهایی هدایت هماهنگ است. در مقابل، فلسفه با عقل و مفاهیم انتزاعی کلی سروکار دارد و زبان فلسفه به‌فراخور روش آن، زبانی برهانی و علمی است. پیامد این اختلاف زبان و گفتمان، این است که به‌دلیل این که تفسیر فلسفی قادر نیست جنبه‌های احساسی و روانی قرآن را پوشش دهد، این تفسیر نتواند در دل مخاطب تأثیر مورد انتظار را داشته باشد و از هدف هدایت تا حدودی فاصله خواهد گرفت. افزون بر این فهم قرآن وابسته به مرجعی دیگر خواهد بود و به‌واسطه قرار گرفتن در فضای این مرجع، یعنی دانش فلسفه، چالش‌های موجود در این دانش به آن سرایت خواهد کرد.
- منابع
- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- آئینه‌وند، صادق. (۱۳۸۵). *دین و فلسفه از نگاه ابن‌رشد*. تهران: نشرنی.
- آلوسی، شهاب‌الدین محمود. (۱۴۱۵). *روح المعانی*. تحقیق علی عبدالباری. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن‌درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸). *جمهرة اللغة*. بیروت: دارالعلم للملایین.
- ابن‌رشد. (۲۰۰۷). *الکشف عن مناهج الأدلة فی عقائد الملة*. با مدخل، مقدمه و شروع محمد عابد الجابری. بیروت: مرکز الدراسات الوحدة العربیة.
- ابن‌سینا. (۱۴۰۰). *رسائل ابن‌سینا*. قم: انتشارات بیدار.
- ابن‌عاشور، محمدالطاهر. (بی‌تا). *التحریر والتنویر*. بیروت: مؤسسه التاریخ.
- ابن‌فارس، احمد. (۱۴۰۴). *معجم مقانیس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). *لسان العرب*. بیروت: دارصادر.
- احمد امین. بی‌تا (الف). *ضحی الإسلام*. بیروت: دارالکتاب العربی.
- _____ . بی‌تا (ب). *ظهر الإسلام*. بیروت: دارالکتاب العربی.
- ارشد ریاحی، علی. (۱۳۸۸). پاییز و زمستان «نقد و بررسی تاثیر برخی از آرای فلسفی صدرا در فهم او از آیات قرآن»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*. شماره ۱۲. صص ۴۹-۶۶.
- ارشد ریاحی، علی. (۱۳۸۵، بهار). «نقدی بر نظریه حرکت جوهری ملاصدرا و تاثیر آن در فهم او از آیات قرآن»، *مقالات و بررسی‌ها*. شماره ۷۸. صص ۱۳-۳۱.

- امین، نصرت بیگم. بی تا. مخزن العرفان. بی جا: بی نا.
- بابایی، علی اکبر و دیگران. (۱۳۹۲). روش شناسی تفسیر قرآن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بهشتی، سیدمحمد. (۱۳۸۰، آبان). «تأملی بر عالم خلق و عالم امر». گلستان قرآن. شماره ۸۸. صص ۱۷-۲۱.
- تستری، ابو محمد سهل بن عبدالله. (۱۴۲۳). تفسیر التستری. تحقیق محمد باسل عیون السود. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ثعلبی نیشابوری. (۱۴۲۲). الکشف و البیان عن تفسیر القرآن. تحقیق ابو محمد بن عاشور. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). قرآن در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء.
- خمینی، سیدروح الله. (۱۳۷۸). آداب الصلوة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۸۲). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوبی، سیدابوالقاسم. (۱۳۸۶). البیان فی تفسیر القرآن. تهران: دارالتقلین.
- الدوانی. (۱۴۱۱). ثلاث رسائل. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- الزرکشی، محمد بن عبدالله. (۱۹۹۰). البرهان فی علوم القرآن. بیروت: دارالمعرفة.
- الزرقانی، محمد عبدالعظیم. بی تا. مناهل العرفان فی علوم القرآن. دار احیاء التراث العربی.
- سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۸۵). تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سمرقندی، نصر بن محمد. بی تا. بحر العلوم. بیروت: دارالفکر.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سیدقطب. (۱۴۱۲). فی ظلال القرآن. بیروت: قاهره: دارالشروق.
- الشهرزوری، شمس الدین. (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهیة فی علوم الحقایق الربانیة تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، قطب الدین. (۱۳۶۹). درة التاج. تصحیح سید محمد مشکوة. تهران: انتشارات حکمت.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن. قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه اعلمی.
- طبرسی، فضل ابن حسن. (۱۴۲۵). مجمع البیان. بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- طبری. (۱۴۱۲). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفة.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیهات معالم حاکمات. قم: نشر البلاغه.
- طوسی، محمدبن حسن. بی تا. التبیان فی تفسیر القرآن. تحقیق احمد قصیر عاملی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- العلوی، احمد بن زین العابدین. (۱۳۷۶). شرح کتاب القبسات. تحقیق حامد ناجی اصفهانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

- غازانی، السیداسماعیل. (۱۳۸۱). *فصوص الحکمه و شرحه*. مقدمه و تحقیق علی اوجبی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد. (۱۴۱۶). *مجموعه رسائل الامام الغزالی*. بیروت: دارالفکر.
- فاخوری، حنا؛ جر، خلیل. (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۸۴). *شرح الاشارات و التنبیها*. مقدمه و تصحیح دکتر نجف زاده. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹). *کتاب العین*. قم: نشر هجرت.
- فضل الله، محمدحسین. (۱۴۱۹). *من وحی القرآن*. بیروت: دارالملاک.
- فیاض صابری، عزیزالله. (۱۳۸۶). *تابستان*. «حکمت فلسفی، مصداقی از حکمت در قرآن و حدیث». مجله تخصصی الهیات و حقوق. شماره ۲۴. صص ۴۹-۶۱.
- فیاضی، غلامرضا. (۱۳۹۰). *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵). *تفسیر الصافی*. تحقیق حسین اعلمی. تهران: انتشارات الصدر.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۸۰). *مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی*. مقدمه و تصحیح و تعلیق مجید هادی زاده، تهران: میراث مکتوب.
- مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*. تحقیق عبدالله محمد شحاته. بیروت: دار احیاء التراث.
- ملاصدرا. (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. تحقیق محمد خواجهی. قم: انتشارات بیدار.
- ملاصدرا. (۱۳۸۳). *شرح اصول الکافی*. تعلیق المولی علی النوری. تصحیح محمد خواجهی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. مقدمه و تصحیح محمد خواجهی. تهران: انتشارات مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- موسی بن میمون. (۲۰۰۷). *دلالة الحائرین*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- میرداماد. (۱۳۸۱-۱۳۸۵). *مصنفات میرداماد*. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نصر، سیدحسین؛ لیمن، الیور. (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه جمعی از استادان فلسفه. تهران: انتشارات حکمت.
- هواری، هود بن محکم. (۱۴۲۶). *تفسیر کتاب الله العزیز*. الجزائر: دار البصائر.
- Spinoza, Baruch. (2007). *Theological - Political Treatise*. Cambridge university pres.