

قاسم پور حسن

مالا مال

سکادہ علوم انسانی و اسلامیات
پرتال جامع علوم انسانی

پژوهش حاضر به قصد تبیین مطالعات تفسیری صدر المتألهین به مناسبت روز بزرگداشت وی در اول خرداد نگارش یافت، نگارنده معتقد است اکثر تتبعات صورت گرفته در آراء متفکران مکتب اصفهان، مربوط به حوزه عقلی و در تعبیری رساتر متوجه تأملات فلسفی آنان بوده است. به همین سبب است که شرح حدیثی میرداماد در اثر گراندنقد «الرواشح السماویة» و شرح حدیثی ملاصدرا اصول کافی به اندازه تفکرات کلامی و قرآنی مغفول ماند و البته این فراموشی به سبب غلبه و سیطره وجه فلسفی صدر المتألهین می باشد.

تأملات آخوند در ماهیت قرآن، سخن وحیانی، وحی، ظاهر و باطن قرآن، تفهیم باطنی، رمزی بودن آیات، اطوار و مراتب معنای آیات قرآن، روشهای گوناگون در تفسیر و ملاک تفسیر صحیح با تکیه برده ویژگی و ضابطه عقلی و راهبرد شهودی، از جمله تفکرات قرآنی ملاصدرا را تشکیل می دهد. اگر چه اساس این پژوهش صرفاً بر رهیافت ملاصدرا استوار است، لیکن می کوشیم تا در ضمن بررسیها، موضوعات مرتبط و مسائل بنیادین را نیز مورد بررسی و مطالعه قرار دهیم. فرض نگارنده در این مقاله آن است که همانطور که حکمت و فلسفه ملاصدرا را باید حکمت معنوی نامید، مطالعات قرآنی وی را نیز باید برهانی و البته در پیوند با مکاشفه، مشاهده و اشراق انوار دانست. ملاصدرا راه اقتصاد و اعتدال که توجه به ظاهر و باطن هر دو را به همراه دارد، اساس اندیشه های تفسیری خود قرار می دهد.

کلید واژه ها: صدر المتألهین، تفسیر، تفهیم باطنی، روشهای تفسیری، زبان قرآن.

۱/۶ مقدمه

مکتب اصفهان ۱/۶

نخستین روز از خرداد هر سال به روز بزرگداشت ملاصدرا اختصاص یافته است. امسال همایش جهانی صدر المتألهین با موضوعات بنیادینی در تهران برگزار شده است. ملاصدرا به عنوان فیلسوف نامبردار گردید و تتبعات اندکی در تبیین وجوه دیگر وی همچون جنبه کلامی، حدیثی، تفسیری و قرآنی صورت پذیرفت. نوشتار حاضر خواهد کوشید تا ابعاد قرآنی- تفسیری صدرالدین شیرازی را بررسی و تبیین نماید.

امروزه

برخی از پژوهشگران اسلامی و عمده مستشرقین بر این اعتقاد هستند که با مرگ ابن رشد در سال ۵۹۵ هجری، جریان فلسفی و حیات عقلی پایان یافت و دفتر فکر فلسفی در جهان اسلام برای همیشه بسته گردید. آنان این دیدگاه «اندراج فلسفه در کلام» و در تعبیری خوش بینانه تر «تحول فلسفه به سوی حکمت معنوی» را سبب اصلی این زوال برمی شمارند.

محققان فوق از ثمرات حیات عقلی در مکتب شیراز و سپس مکتب اصفهان که قله رفیع حیات عقلی اسلامی است، اطلاع چندانی ندارند. پژوهش در بنیادهای فکری مکتب اصفهان روشن خواهد کرد که نه تنها حیات فکری و جریان فلسفی تداوم یافت، بلکه حیات عقلی به بنیاد دین نزدیکتر شده و به دلیل آمیزه حکمت و قرآن و ترکیب فلسفه و کلام و تفسیر، «حکمت معنوی» بالنده و شکوفا پدیدار گشت که امروزه از آن تعبیر به «حکمت متعالیه» می کنند.

تفسیر معنوی تر قرآن و توجه به نظریه «تفهیم باطنی» که کربن نیز از آن بسیار یاد می کند، منشاء بنیادین در تأملات عقلی و فلسفی در مکتب اصفهان به شمار می آید.

حوزه فلسفی اصفهان پژوهشی از همخوانی و ترکیب متعالی گونه فلسفه با قرآن و روایات و احادیث اهل بیت (ع) است. در کارنامه کامیاب بزرگان این مکتب، علاوه بر آثار فلسفی، آثار قرآنی، تفسیری و حدیثی مشاهده می شود که نشان از آشنایی کامل و توغل آنان در این حوزه دارد.

میرداماد و صدر المتألهین شیرازی در زمره بزرگترین نظریه پردازان این «حکمت معنوی» هستند. میرداماد حسب سمت استادی و تقدم سنی، پیشگام بوده و علاوه بر آنکه اثر مستقلی با عنوان «الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیة» در دانش حدیث می نگارد، اکثر عناوین آثار فلسفی اش نیز به نوعی نشان از تأثیر قرآن و حدیث بر او دارد. عناوینی مانند جزوات، قیسات، ایماضات، تشریقات، مشرق الأنوار، افق المبین و... حکایت از ابداع و ابتکار وی در توجه به تأملات دینی و قرآنی دارد. میرداماد کتاب القیسات را با دعای نور به پایان می رساند.

صدر المتألهین که شاگرد رسمی میرداماد بود و او به نوعی استاد معنوی ملاصدرا نیز محسوب می شود، یکی از برجسته ترین چهره های حیات فکری فلسفه اسلامی در

مکتب

اصفهان است. دوره‌ای که علوم عقلی پس از «عصر فترت و ضعف» احیاء گردید. ملاصدرا با سازگاری بخشی میراث یونانیان و حکمت مشاء و اشراق، حیات دوباره به حیات عقلی اسلامی داد. ملاصدرا تأویل و تأمل در باطن و لایه پنهان متن و حیانی را اساس فکر خود قرار داد و از آن رهگذر، تفسیری فلسفی از سخن قرآنی تدوین کرد.

مجموعه تفاسیر قرآن (تفسیر برخی از سوره و آیات قرآن)، مفاتیح الغیب، اسرار الآیات، حاشیه بر تفسیر بیضاوی، شرح اصول الکافی کلینی و متشابه القرآن، آثار تفسیری، قرآنی و حدیثی ملاصدرا محسوب می‌شوند.

ملاصدرا

پیش از بررسی آراء و اندیشه‌های ملاصدرا شایسته است به اجمال زندگی وی را مرور نماییم. او که نام کاملش صدرالدین محمد است در حدود ۹۷۹ در شیراز متولد شد. وی تنها پسر ابراهیم شیرازی بود. پدرش مدت‌ها سمت وزارت را در شیراز داشته و از شخصیت‌های بانفوذ سیاسی و اجتماعی محسوب می‌شد. از این رو ملاصدرا در پرتو تمکن و قدرت سیاسی پدر، از بهترین تحصیلات و اساتید در شیراز برخوردار گردید.

ملاصدرا پس از تحصیلات پایه، به ناچار قصد اصفهان کرد. اصفهان در این زمان پایتخت ایران و مرکز دانش محسوب می‌شد. آخوند پس از ورود به اصفهان، نخست نزد بهاء‌الدین عاملی مشهور به شیخ بهائی^۲ در آمد و آنگاه به حوزه درس میرداماد که برجسته‌ترین استاد مکتب اصفهان در علوم عقلی بود، وارد شد و پس از چند سال نامبردار در حکمت گردید.

چالش‌های سیاسی و فقهی، ملاصدرا را مجبور به ترک اصفهان و عزیمت به سوی قم و روستای کهک کرد و مدت پانزده سال به ریاضت و تهذیب نفس پرداخت تا آنچنانکه خود در مقدمه اسفار اربعه گوید به شهود عالم معقول دست یافت. بخشی از عبارت صدرالمآلهین در این باب چنین است:

«...فأمسکت عنانی عن الاشتغال بالناس... فتوجهت نحو مسبب الأسباب تضرعت تضرعاً جلیلاً الی مسهل الأمور الصعاب. فلماً بقیت علی هذا الحال اشتغلت نفسی لطوف المجاهدات اشتغلاً نورياً و التهب قلبی للکثرة

الریاضات التهاباً قویاً. ففاضت علیها انوار الملکوت»^۳ پس از پانزده سال، سیر و سلوک عقلی و معنوی، صدرالمآلهین به شیراز باز می‌گردد. حاکم شیراز، الله‌وردی خان که مدرسه بزرگی بنیان نهاده بود، از ملاصدرا دعوت کرد تا سرپرستی مدرسه را عهده‌دار شود. صدرالمآلهین مدرسه خان را محور و کانون علوم عقلی در ایران کرد، به طوری که این دوره را می‌توان دوره بازگشت مکتب شیراز و تجدید حیات آن تلقی کرد. ملاصدرا تا پایان عمر در شیراز ماند. وی هفت نوبت پیاده به زیارت خانه کعبه مشرف شد و در آخرین سفر در ۱۰۵۰ در بصره درگذشت.

حیات ملاصدرا را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد: دوره کودکی و تحصیل در شیراز و اصفهان، دوره دوم که دوره ریاضت پانزده ساله در قم می‌باشد و در پایان این دوره تألیف اثر گرانتقدر «اسفار» آغاز شد، دوره بازگشت که دوره تعلیم و تألیف است و تقریباً تمامی آثار ملاصدرا در دوره سوم زندگی‌اش نگاشته گردید. با توجه به عنوان مقاله می‌کوشم تا در چند مسئله اساسی، اندیشه تفسیری ملاصدرا را واگویم.

۱- زبان قرآن

مطالعه در ماهیت وحی و سخن خداوند از دیرباز در میان اندیشمندان اسلامی رواج داشت. تفکیک این سخن از انواع دیگر یکی از بنیادهای پژوهش در زبان قرآن را شکل می‌داد. اکثر محققان به هنگام بررسی وحی، می‌کوشیدند تا نخست انواع سخن و القانات را بررسی نموده و آنگاه وجوه تمایز وحی را برشمارند. مفهوم وحی بی‌تردید برای متن قرآنی مفهومی اساسی است، گرچه تنها در دو آیه کلمه وحی به متن قرآنی اطلاق گردید. یکی در آیه ۴۵ انبیاء (قل *انما انذرکم بالوحی*) و دوم در آیه ۴ نجم (ان هو الاوحی *یوحی*)، اما مشتقات مختلف ماده کلم (کلمه، کلمات، متکلم) و قرآن و ذکر نیز برای متن قرآنی وجود دارد.^۴ معنای اصلی وحی اعلام است، اما پیامی به صورت پوشیده و رمزی است. خداوند در سوره مزمل وحی را القاء سخن سخت و سنگین می‌نامد: *انا سنلقی علیک قولاً ثقیلاً*^۵.

به هر روی مفسران و متألهان اسلامی در مواجهه با سخن و حیانی و زبان قرآن دیدگاه‌های گوناگونی را برگزیده‌اند که ما برخی از مهمترین آنها را بررسی خواهیم کرد. دیدگاه نخست مربوط به متکلمان مسلمان اشاعره است. اینان اعتقاد داشتند که «سخن خدا» یک صفت ذات است که از ازل موجود بوده و زبان وحی شده بر انبیاء قدیم است. لذا

۴/۱/۱۱۲

قرآن وجود لفظی آن صفت قدیم می‌باشد. زبان قرآن به زعم اینان اصوات و حروف نیست، معنا و حقیقی است که از قدیم با خداوند همراه است لذا زبان قرآن «کلام نفسی» می‌باشد. قرآن ظهور و نزول آن حقیقت واحد است.^۶ آنچنانکه بعد خواهیم آورد، ملاصدرا معنا و حقیقت واحد را در زبان وحی می‌پذیرد، اما برعکس اشاعره معتقد است که نزول در اصوات و حروف و الفاظ صورت گرفته است. به باور اشاعره سخن قرآن نه مخلوق است و نه حادث. قرآن حاضر، حکایت لفظی آن حقیقت ازلی است، از این رو فهمیدن و تفسیر این سخن و زبان مشروط بر فهم آن حقیقت است.

در میان اشاعره عقیده شاذتری همچون عقیده ابن کلاب وجود داشت که پیروانی پیدا نکرد. او همچون اشاعره درباره زبان قرآن می‌اندیشید اما اعتقاد داشت که زبان نوشتاری قرآن غیر از «عین کلام خدا» است و قرآن رسم و تعبیر عربی زبان وحی می‌باشد.

در دیگر سو، معتزله عقل‌گرا قرار می‌گیرند که در سخن وحیانی و تفسیر کاملاً عقل‌گرا بودند و ملاصدرا در مثال عقل‌گرایی افراطی و خروج از ظاهر قرآن، همواره از معتزله نام می‌برد. معتزله معتقد بودند که حقیقت زبان و سخن، عبارت است از حروف و اصوات منظوم که به معنایی دلالت می‌نماید. سخن خداوند نیز اصوات و حروفی است که خداوند آن را بر معنایی می‌آفریند. از این رو زبان قرآن و کلام خداوند امری جدید، حادث و مخلوق است.^۷ به این سبب در وحی به هر کدام از پیامبران، خداوند سخن و زبان جدید می‌آفرید اما تفاوت سخن خدا و انسان در چگونگی پیدایش است که برخلاف قوانین طبیعی شکل می‌گرفت.

دیدگاه سوم متعلق به فیلسوفان مسلمان است. نظر فلاسفه این است که پیامبر به سبب تطور عقلی و نفسی و به واسطه نیل به عقل بالمستفاد به عقل دهم آسمان (عقل فعال) متصل شده و ذوات مجرد و حقایق بر او آشکار می‌گردد. وحی خداوند همان افاضه عقل فعال است و حقایق افاضه شده به پیامبر به صورت تمثیل معقول در محسوس به صورت اصوات منظوم (سخن یا کلام) در گوش نبی شنیده می‌شود. در این مرحله است که کلام یا زبان تولید می‌شود، برخی فیلسوفان تأمل به استناد مجازی این سخن به خداوند دارند و برخی دیگر معتقدند این کلام حقیقتاً به خدا نسبت داده شده و مستقیماً زبان قرآن و کلام وحی به وسیله خدا ایجاد می‌شود.^۸

در این

سه دیدگاه وجه اشتراکی به

نام اعتقاد به یک «وحی فی نفسه»

وجود دارد. بر این اساس قرآن حقایقی است

نازل شده از طریق وحی بر پیامبر و تفسیر آن

کشف مقاصد و مدالیل آن الفاظ وحیانی است.

بنابراین وظیفه مفسر و تفسیر، بازنمون سازی و فهم

«وحی فی نفسه» است که بنیاد زبان قرآن را شکل می‌دهد.

اما عرفا و برخی متصوفه قائل به استمرار وحی بوده و

ماهیتی متفاوت را برای «زبان قرآن»، طرح می‌کنند که صدر

المطالین در چند جای با نقد و ایراد بر رویکرد عرفا و خاصه

ابن عربی هشدار می‌دهد که این شیوه تفسیر خروج از الفاظ

و سخن وحیانی است.

ابن عربی بر این باور است که وحیانی بودن سخن و کلام

با میزان و نوع تأثیر گذاری آن بر انسان معین می‌گردد. زبان

قرآن به اعتقاد ابن عربی، «سخن به کلی دیگر» است وی در

تعریف وحی می‌گوید وحی اشاره‌ای است که جایگزین

عبارت می‌شود. در وحی افهام و مفهوم و فهم یک حقیقت

است. اثر سخن وحیانی در جان مخاطب و شنونده چنان

سریع و نافذ است که مدهوش می‌شود. مدهوش شدن

حضرت موسی و نبی اکرم (ص) نشان از ماهیت کاملاً

متفاوت سخن و زبان وحی با زبان غیر وحی دارد.^۹

ابن عربی گوید تفسیر و فهم راستین قرآن آن است که

سخنان وحی، مفسر را «فرد به کلی دیگر» کند. او در نقد،

حمله و قدمت روشهای تفسیری به خصوص ظاهرین

تأکید می‌نماید که بنیاد فهم و تفسیر بر باطن قرآن استوار

است، لذا فهم باطنی قرآن علاوه بر آنکه تفسیر راستین

است، بلکه خود یک وحی است. لذا در فتوحات

می‌نویسد: «همانطور که تنزیل کتاب بر قلوب انبیاء از

خداوند است، تنزل فهم این کتاب بر قلوب برخی از مؤمنان

نیز از سوی خداوند است.»^{۱۰}

تفسیر اسلامی با مشخصه اصلی زبان و معنی از

هرمنوتیک غرب با ویژگی متن و مکالمه متمایز می‌گردد.

تأملات مفسرین و فیلسوفان تفسیری اسلامی در زبان

وحیانی نوعی فقه اللغة یا فیلولوژی است. این رویکرد بر

آراء اندیشمندان در بررسی زبان وحی تأثیر شگرف داشته و

عمده تأویلات از حدود تفسیر و تبیین زبان قرآن و فهم متن

فراتر نمی‌رود. ملاصدرا نیز از این قاعده مستثنی نیست

گرچه می‌کوشد تا تفسیر فلسفی از قرآن ارائه نماید که البته

بر پیشینه
تلاش ابن سینا و سهروردی
استوار است. آخوند معتقد است که
زبان به طور کلی و سخن قدسی به طور
خاص در سه دسته قرار می‌گیرد: گروه اعلی،
گروه وسطی، گروه سفلی.^{۱۱}

این تقسیم‌بندی ملاصدرا به لحاظ خطاب سخن و
جانب مخاطب صورت گرفته، از این رو زبان فروتر را با
توجه به مراتب خطاب تعریف می‌کند. وی گوید که سخن
و زبان برتر یا اعلی آن است که خود متن، بذاته قصد
گوهری باشد. آخوند این قسم را همانند ابداع عالم امر
می‌شمارد.

سخن وسطی به زعم او سخنی است که برای قصد
دیگری باشد، گرچه در پیوند با خود کلام است، همانند
دستور خداوند به ملائک آسمانی و مدبران فلکی به آنچه از
تدبیر است و تحریکات و اشواق و عبادات برای غایات
عقلی دیگری که بر آنها واجب گردیده است.

صدرالدین کلام ادنی را نه مانند قسم نخست می‌داند که
عین قصد است و نه همچون قسم دوم. این دسته را وی
کلام یا متنی از آیات تلقی می‌کند که انسان با آن از طرف
خدا مورد خطاب قرار گیرد. او عقیده دارد که این کلام را به
لحاظ مخاطب، زبان و سخن فروتر گویند و پایین‌ترین
مراتب کلام الهی است.^{۱۲}

وی شواهد قرآنی نیز بر هر یک از سه دسته سخن ذکر
می‌کند تا تقسیم‌بندی خود را تابعی از سه جنس کلام در
آیات قرآن معرفی نماید. ملاصدرا برای قسم نخست به آیه
۱۵۰ سوره قمر و آیه ۲۳ سوره اسراء تمثیل می‌کند و گوید:
فأعلى ضروب الكلام هو الأمر الابداعي «و ما امرنا الا
واحدة كلمح البصر»^{۱۳} و هو عالم القضاء الحتمي «وقضى
ربك الا تعبدوا الا اياه»^{۱۴} مثال و شاهد آخوند برای قسم دوم
آیه ۴۹ سوره قمر است: والاوسط هو عالم القدر «انا كل
شيء خلقناه بقدر»^{۱۵} و بالاخره در تنظیر قرآنی دسته سوم
می‌نویسد: والانزال هو الأمر التشريعي التدويني «شرح لكم
من الذين ما وهى به نوحاً»^{۱۶}

ملاصدرا این تقسیم‌بندی را در عمل تفسیر اساسی
دانسته و شالوده مراتب فهم متن و تفسیر را بر آن استوار
می‌سازد که در باب بعدی به تبیین آن دست می‌زنیم. وی
علاوه بر دسته‌بندی زبان و سخن قرآن، اعتقاد دیگری را که
همانند با مشرب فیلسوفان و عرفا در باب زبان قرآن است،

طرح می‌کند. او در فاتحه اول از مفتاح اول مفاتیح الغیب و
فصل سیزدهم از موقف سفر سوم کتاب اسفار بخشی را
تحت عنوان «فی نعت القرآن بلسان الرمز و الاشارة» طرح
می‌کند و تأکید می‌ورزد که حروف رمزی قرآن مجید هدیه
خداوند به اهل بشارت است که اسرار و معانی آن در این
جهان، دریافت نشدنی است.^{۱۸}

رهیافت رمزی، پیشینه‌ای دیرینه در تفسیر اسلامی و
حتی پیش از آن در کلام مسیحی داشته و رویکردی کهن در
فهم متون مقدس تلقی می‌گردد. آگوستین (۴۳۰-۴۵۸م) از
بزرگترین نظریه پردازان مسیحیت ضمن تأکید بر رمزگونه
بودن متون قدسی، اعتقاد دارد که تفسیر راستین، از معنای
دوم متن که منشاء در بنیاد رمزی سخن دارد، سرچشمه
می‌گیرد. او بر این باور است که شخصیت‌های خاص در
کتاب مقدس دارای معانی رمزی هستند، حتی تمامی اعداد
آمده در انجیل به زعم او رمزهایی از واقعیت‌اند. آگوستین
مثال آفرینش آسمان و زمین در شش روز را نمادی از
واقعیت ناپیدا و رمزگونه‌ای از زمان نامتناهی می‌داند.^{۱۹}

صدرالدین شیرازی در فهمی همانند، در کتاب شواهد
الربوبیه، مشهد اول، شاهد چهارم، اشراق هفتم، تحت
عنوان «حکمت قرآنی» می‌نویسد:

چون عالم جسمانی از نظر تشخیص و تعین، تدریجی
الوجود است و هر امر تدریجی الوجود زمان حدوثش عیناً
زمان بقای اوست، زیرا بقای او همان حدوث تدریجی
اوست، لذا در هیچ‌آنی وقوف و سکون ندارد. بنابراین، این
عالم زمان حدوثش و زمان بقایش یکی است و بنابراین در
مفاد و معنای آیه شریفه که می‌گوید:

«خلق السموات و الارض فی ستة ايام» (امراف: ۵۲) اشکالی
به نظر نمی‌رسد، زیرا مراد از شش روز، شش هزار سال
است، زیرا در آیه ۴۷ سوره حج در قرآن مجید خداوند
می‌فرماید: «ان يوماً عند ربك كالف سنة مما تعدون»^{۲۰}

ملاصدرا در بحث از شرایط فهم و زمینه‌های تفسیر
تلاش دارد تا رمزی بودن متن قرآن و زبان وحی را با نزول
در کسوت الفاظ تفکیک کند. از این رو در «اسفار» بر این
اعتقاد است که قرآن به زعم عظمت و رفعت در معنا و
محتوا، در لباس حروف و الفاظ و عبارات، نازل گردید تا
متناسب با فهم آدمی بوده و امکان بهره بردن از این رحمت
الهی میسر شود: «و هو (قرآن) مع عظمة قدره و ماواه و رفعة
سره و معناه مما تلبس بلباس الحروف و الاصوات و اکتسی
بکسوة الالفاظ و العبارات، رحمة من الله للعباد و شفقة علی

خلقه و تأنیساً لهم تقریباً الی افهامهم و مداراة معهم و منزلة الی اذواقهم، و الا ورب الارباب»^{۲۱}

صدرالمتألهین برغم این هشدار از وجود رمز در تک تک حروف قرآن سخن گفته و در بازگشتی از تمایزسازی اصوات و حروف با معنی نفسی یا «وحی نفسی» در همان اثر یعنی اسفار می نویسد: «ففی کل حرف من حروفه الفة رمز و اشارة و غنج و دلال و جلب لقلوب العساق المشتاقین الی روح الوصال»^{۲۲}

ملاصدرا در تفسیر قرآن، از پیروی از روش تأویلی ابن سینا سخن به میان آورده و شیوه تأویل حروف رمزی آیات قرآن را اعتماد به حروف ابجد و ضرب اعداد متناسب با آن برمی شمارد.^{۲۳}

او با توجه به رهیافت رمزگونه بودن آیات و سخن و حیانی است که آیات را تفسیر بر معنای نهفته و پنهان کرده و از حدود مضامین ظاهری آیه فراتر می رود که البته گاهی مؤدی به تأویلی شگرف و گاهی به تفسیری پر پرسش می شود. وی در تفسیر آیه ۲۸ از سوره سجده، لفظ «ماء» را به معنای قرآن برگردانده و تصریح می کند که تمثیل قرآن به آب باران در خود قرآن، بسیار به کار رفته است.^{۲۴}

۲- ملاصدرا و بنیانهای تفسیر

از دیرباز چند مسئله اساسی در دانش تفسیر محور نزاعها و مناقشات فکری بود. متن، قصد مؤلف، مفسر، زمینه های فهم، پیشا ادارکها، معنا و باطن، معنا و ظاهر، روشهای تفسیر مهمترین مسائل تلقی می شدند. هر کدام از این مسائل منهج و شیوه فهم را تعیین می کرد. برخی معتقد به سکوت متن و گویایی مفسر بوده و گروهی دیگر غرض تفسیر را دریافت معنای یگانه و گوهری در متن به عنوان تنها قصد مؤلف برشمردند. دسته ای در نگرشی یکسر متفاوت بر این عقیده رفتند که یک متن همواره به اندازه فهم مخاطب خود سخن می گوید. از این رو فهم و تفسیر، محصول مواجهه و خوانش متن و مفسر است.^{۲۵}

در این دیدگاه، ظنن کلام، در گوش و سپس قوه ادراک ظاهر می شود و جایی که شنیدن و خوانش نباشد، سکوت خواهد بود. اشاره قرآن به «انهم عن السمع لمعزولون»^{۲۶} حکایت از آن دارد که استماع دریچه ورود به عالم معانی، فهم و تفسیر است. منشاء فقدان فهم را باید در نحوه شنیدن آیات جست و جو کرد:

موسیقی نیست که دعوی انا الحق شنود

ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست^{۲۷}

صدر

المتألهین که از مفسران و

محدثین نیز شمرده می شود، روایتی

از نبی اکرم (ص) نقل می کند که می فرماید:

«ان فی امتی محدثین مکلمین». در امت من همواره

کسانی هستند که با خداوند سخن می گویند و

خداوند نیز با آنان تکلم می نماید.^{۲۸}

صدرالمتألهین در مطالعات قرآنی و تفسیری خود

می کوشد تا ضمن پژوهش در معنای تفسیر و تأویل و

همانندی یا تفاوت آن دو، اقسام کلام و حیانی و اسامی

قرآن، موضوعات بنیادین تفسیری را نیز تبیین و بررسی

نماید. در رقم دوم چند تأمل از تأملات تفسیری ملاصدرا را

جست و جو خواهیم کرد.

الف) ظاهر و باطن قرآن

باطن گرایی در تفسیر واسطه العقد روشهای تفسیری

فلسفی، عرفانی و رمزی است. تأویل شگفت ابن سینا از

معراج نبی اکرم (ص)^{۲۹} و سوره نور حکایت از آغاز تفسیر

باطنی متون مقدس در حوزه فلسفه و به زعم کربن بیرون از

قلمرو علوم قرآنی دارد. گسترش و بسط این اندیشه در میان

اسماعیلیان^{۳۰} و سپس سهروردی و ابن عربی، موجب

تعمیق آن در میان فیلسوفان مفسر و عرفای متأولی گردید.

پیشینه اقوال و احادیث از پیامبر (ص) و امامان (ع) و

اصحاب که متضمن وجود درون و لایه های پنهان در آیات

قرآن بود، سبب نیرومندی این نظریه شد. صدرالمتألهین در

اوج دوره باطن گرایی قرار ندارد، بلکه جریان مسلط،

رویکرد ظاهر گرایی است لیکن آخوند از پیشینه طولانی از

جریان باطن گرایی در تفسیر آگاهی دارد. وی با ابتناء بر

حدیثی از پیامبر (ص) می کوشد تا مفهوم جدیدی از باطن

قرآن به دست دهد. او در مفاتیح الغیب به حدیث منسوب به

حضرت چنین استناد می کند: «فی تحقیق قول النبی (ص) ان

للقرآن ظهراً و بطناً و حدأ و مطلعاً»^{۳۱} آخوند در شرحی از

مفهوم باطن، ذویطون بودن قرآن را صرفاً در معنای

دوم یا درون قرآن ندانسته و به وجود معنای نهفته بسنده

نمی کند. او باطن قرآن را به مسئله وجود، مراتب آن و مسئله

تشکیک مرتبط ساخته و وسعت معنایی قرآنی را به

گسترده گی مراتب و مراحل وجود پیوند می دهد. ملاصدرا

در اسفار چنین می نگارد:

«و لا شک ان کلام الله من حیث هو کلامه قبل النزول

الی عالم الامر و هو اللوح المحفوظ، و قبل نزوله الی عالم

السماء الدنيا و هو لوح المحو والاثبات، و نزوله الى عالم الخلق و التقدير له مقام شامخ الهی و مرتبه رفيعه لا يعلم الا الله و لا يدركه احد من الانبياء الا في مقام الاحديه عند انسلاخه عن القيود الامكانيه و تجرده عن الكونين.^{۳۳}

این بیان متمایز از رویکرد ابن سینا و ابن عربی در توجه به رویکرد معناشناختی یا اعتبار بخشیدن به وجود باطن در سخن به طور عام و سخن وحیانی خاصه است. مولانا در مثنوی خود اندکی به رویکرد انتولوژی (هستی شناختی) ملاصدرا در تفسیر و لایه باطن نزدیک شده است، گرچه غرض نهایی مولانا نیز توجه به دو قطب ظاهر (زبان شناسیک) و باطن (معنا شناسیک) می باشد:

حرف قرآن را مدان که ظاهر است

زیر ظاهر باطنی هم قاهر است

زیر آن باطن یکی بطن دیگر

خیره گردد اندرو فکر و نظر

زیر آن باطن یکی بطن سوم

که درو گردد خردها جمله گم

بطن چارم از نبی (ص) خود کس ندید

جز خدای بی نظیر و بی ندید

همچنین تا هفت بطن ای بوالکرم

می شمر تو زین حدیث معتصم

تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین

دیو آدم را نبیند غیر طین^{۳۳}

نویسنده تفسیر قرآنی و زبان عرفانی سه جهت گیری اصلی را در تفسیر اسلامی از یکدیگر متمایز می کند. تفسیر سنی یا همان شرح متن در سطح الفاظ، تفسیر شیعی یعنی تأویل و جست و جوی معانی پنهان و فراتر از معانی لفظ و بالاخره تفسیر عرفا که آن را استنباط نام می نهند.^{۳۴}

هانری کربن در اثر مهم تاریخ فلسفه یابی تحت عنوان «تفسیر معنوی قرآن» می نگارد که در آن بر تسلط جریان باطن گرایی در حوزه تفسیر اسلامی در دوره میانه تأکید می ورزد. کربن، ضمن تمایزسازی میان ظاهر و باطن قرآن، می پرسد تفسیر درست با کدام ساحت در پیوند است؟ وی معنای حقیقی را با باطن مرتبط نموده و وظیفه فلسفه و عرفان را فهم حقیقت و درون قرآن برمی شمارد. او گفتاری اساسی از ناصر خسرو، حکیم پر آوازه و یکی از

درخشان ترین چهره آیین اسماعیلی ایران نقل می کند که گوید: «شریعت، ظاهر حقیقت و حقیقت باطن شریعت است. شریعت مثال و حقیقت ماثول است. ظاهر با ادوار عالم در دگرگونی است، اما باطن، مبین قدرت الهی است و دستخوش دگرگونی نمی شود.»^{۳۵}

برخی اعتقاد دارند که توجه به باطن محدود بر تفسیر فیلسوفان نشده بلکه از آغاز نزول وحی، این رهیافت پدیدار گشت^{۳۶} از این رو تأملات صدرالمتألهین بخشی از این جریان نیرومند تفسیری است.

همانطور که پیشتر ذکر شد، راهبرد آخوند، روشی جدید در توجه به ظاهر و باطن قرآن محسوب می گردد. او مفهوم نوری از باطن به دست داده و بر خلاف اسماعیلیان، صوفیان و عرفا همچون ابن عربی، قرآن را منحصر بر باطن ننموده و می کوشد تا علاوه بر تأمل در واژگان، لفظ و ظاهر قرآن به درون و باطن آیات راه یابد و آنرا با جهانهای گوناگون وجودی پیوند داده و همخوانی میان تفسیر و کشف و شهود ایجاد نماید. آخوند در تفسیر آیه ۵ سوره جمعه می نویسد: «و لا یدل ظاهر تفسیر اللفظ علیها، و مع ذلک فلیس مناقض لظاهر التفسیر، بل هو استکمال له و وصول الی لبابه عن قشره.»^{۳۷}

ب) تفسیر و تأویل

به سبب همانندی بسیار میان آراء علامه طباطبائی و صدرالمتألهین به ویژه در مفهوم تفسیر، مایلیم ابتدا تعریف علامه از تفسیر را ذکر نمایم تا مدخلی بر این باب باشد. علامه در مقدمه المیزان در تعریف تفسیر می نویسد: «تفسیر که به معنای بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و مدالیل آن است، از قدیمی ترین اشتغالات علمی است که دانشمندان اسلامی را به خود جلب و مشغول کرده است و تاریخ این نوع بحث که نامش تفسیر است از عصر نزول قرآن آغاز شده و این معنا از آیه ۱۵۱ سوره بقره به خوبی استفاده می شود.»^{۳۸}

در اندیشه ملاصدرا، «بیان معانی و کشف مقاصد و مدالیل» برای تفسیر و تأویل هر دو به کار رفته است. اما تقسیم بندی آخوند از کلام و دسته بندی آن به سه قسم برتر، میانین و فروتر سبب گردید تا تلقی او از وحی و سخن وحیانی، متفاوت از علامه و سایر مفسران گردد. ملاصدرا در مقدمه تفسیر سوره یسن می نویسد: «هنگامی که خداوند شروع به ابداع و خلق انواع کرد، نزدش علوم فراوان و لایتنهای و ارقام بسیاری بدون زبان و گفتار و کتب

بی شماری بدون صفحه و ورق بود، آنگاه حروف و ارقام عقلی را به وجود آورد و کلمات ابداعی قائم به ذات را افاده کرد. سپس شروع به کتابت کتب و تعلیم کلمات عقلی بر صفحه اجرام و ابعاد کرد. پس از آنکه کتابت تمام موجودات به اتمام رسید، ما را به قرائت و مطالعه این آیات فرمان داد: **فاقروا ما تیسر من القرآن**.^{۳۹}

در مواجهه نخستین مفسران با آیات قرآنی دو گونه عمل فهم صورت گرفت. نخست تلاش در دریافت مفهوم و معنای الفاظ و واژگان و دوم کوشش در فهم غرض، قصد و معنای نهفته در سخن. این دو نوع کوشش دو شکل از عمل فهم یعنی تفسیر و تأویل را مؤدی گردید. با تطورات مفهومی و تحولات زمانی، واخوانش در مفاهیم دو نوع متفاوت اما وابسته به هم فهم صورت پذیرفت. اساسی ترین و اساسی و ترمیم مفهومی از ناحیه فیلسوفان و عرفا رخ داد. با توجه به احاطه فیلسوفان مکتب اصفهان بر دانش قرآنی و حدیثی و اشتغال رسمی آنان در حکمت، بیشترین و بنیادی ترین تحولات مفهومی در عمل فهم قرآن در این دوره شکل می گیرد. میرداماد و ملاصدرا نمونه برجسته محسوب می شوند. ملاصدرا برای نخستین بار می کوشد تا رهیافت کلاسیک و سنتی تفسیر و تأویل را نقد نماید که وجوهی از این توجه در تفسیر سوره یس، آیه اول سوره طه، آیه ۲۷ سوره سجده و نظایر آن به چشم می خورد.

تفسیر را گاهی «کشف المراد عن اللفظ المشکل»^{۴۰} و زمانی به علمی تعریف کرده اند که مراد کلام خداوند را بررسی می کند و شامل هر آن چیزی دانستند که فهم معنای کلام خدا متوقف بر آن باشد.^{۴۱} البته برخی آن را غیر قابل تعریف بر شمرده اند و حداکثر به فهم و بیان کلام خداوند تعریف نمودند.^{۴۲}

برخی تأویل را همچون تفسیر بر شمرده^{۴۳} و گروهی دیگر چنین گفته اند: التفسیر اعم من التأویل، و اکثر استعماله فی الالفاظ و مفرداتها و اکثر استعمال التأویل فی المعانی و الجمال.^{۴۴}

علامه طباطبایی هم در مفهوم تفسیر که باز آمد و هم در مفهوم تأویل دگرگونی و تازگی ایجاد می کند. او در فراهم آوردن زمینه های تبیین روش صحیح فهم آیات، در مقدمه المیزان تفسیر را به کشف مقاصد و مدالیل تعریف کرد و در جلد سوم کوشش جدیدی را در تشریح مفهومی تأویل صورت می دهد.

علامه می نویسد: «التأویل لیس من المفاهیم التي هی

مدالیل

للألفاظ بل هو من الأمور

الخارجیه العینیه و اتصاف الآیات

بكونها ذات تأویل من قبیل الوصف بحال

المتعلق.^{۴۵}

به باور طباطبایی تأویل رویکردی معنایی یا از نوع

مدلول الفاظ قرآن نیست بلکه تأویل عبارت از مرجع

برای مدلول. آیات قرآن دارای معنایی است که آن مدلول

عینی، خود تأویلی خارجی دارد. و علامه تأکید می کند که

قرآن نیز بر این معنای از تأویل تأکید می دارد: و فی القرآن

تصریحات و تلویحات بهذا المعنی.^{۴۶}

صدر المتألهین که در جستجوی رویکرد هستی شناسیک

در فهم قرآن است تفسیر و تأویل را مرتبط با حوزه وجود و

مراتب وجود می کند. ظاهر قرآن را وجود اول و درون آن را

وجود دوم دانسته و باطن را به سه دسته الاشارة، اللطایف و

الحقایق در برگرفتن از حدیثی از امام صادق (ع) تقسیم

می کند. او ظاهر را عبارت و از آن عموم تلقی کرده و

خواص و اولیاء و انبیاء را برای سه قسم اختصاص می دهد.

نظریه ملاصدرا در تفسیر که نظریه ای «باطن گرایانه» است،

بیش از آنکه بر پیچیدگی عمل فهم عقلی یا انباشتگی

کوشش نظری معطوف گردد بر مسئله وجود متمرکز

می شود. از این رو صدرالدین فهم و تفسیر و تأویل قرآن را

بدون تزکیه نفس غیر ممکن می داند. در مفاتیح الغیب ده

شرط برای تفسیر قائل می شود همچون:

- فهم عظمت کلام الهی و اینکه سخن خداوند فراتر از

الفاظ است.

- قرآن در جاتی از ظاهر و باطن دارد که فهم باطن آن تنها

با تهذیب دل از تدنّسها ممکن خواهد بود.

- اندیشه و تدبّر.

- استنباط.

- اثرپذیری و شوق و ذوق که بعدها در آثار مرحوم اقبال

این مهم بسیار به چشم می خورد.^{۴۷}

صدر المتألهین به رغم آنکه هدف گوهری تفسیر و تأویل

را فهم باطن آیات می داند (که در تعریف تأویل تفاوت

دیدگاهش با علامه آشکار است) اما توجه به اصالت الفاظ

و ظاهر آیات را شرط اساسی بر می شمارد. هشدار ملاصدرا

به سبب جریان افراطی باطن گرایی به خصوص در روش

اسماعیلیان و ابن عربی و عرفای رمزگرا و خروج از حدود

سخن قرآن است: «وانت خبیر بان خروج الالفاظ القرآنیة

عن معانیها
 المتعارفة المشهورة توجب
 تحيّر الناظرین فیها و القرآن نازل
 لهدایة العباد و تعلیمهم و تسهیل الأمر علیهم
 مهما أمکن لا للتقید و الاشکال فیجب أن یکون
 اللغات محمولة علی معانیها الوضعية المشهورة بین
 الناس»^{۲۸}

وی در عبارتی دیگر پایبند بودن مفسر و رعایت قواعد
 زبانی در تفسیر را بنیاد فهم درست آیات تلقی می‌کند: «و
 لا تتصرف فی کتاب الله باخراجها عن معانیها الاصلية من
 غیر ضرورة و احملها علی الحقیقة»^{۲۹}

نکته ای دیگر

در پایان این باب ذکر مسئله‌ای ضروری است. نزاع و
 مناقشه بر جواز و عدم جواز فهم باطن قرآن یا تأویل،
 دیرینه‌ترین کشمکش در دانش تفسیر است. بسیاری بر
 بسندگی فهم ظاهر تأکید ورزیدند و تأویل را شیوه خروج از
 فهم حقیقت آیات دانستند. یکی از پیروان مکتب تفکیک
 می‌نویسد: روشن است که تأویل، کار درستی نیست و آن
 همه تأکید در احادیث «منع تأویل» برای همین است بلکه
 آیات قرآنی چندی نیز که در مذمت پیشینیان رسیده است
 که کتاب خود را تحریف کردند از جمله ناظر به همین امر
 است، یعنی منع تأویل و دگروار کردن معنی و مفهوم.^{۵۰}
 این رویکرد البته از آغاز عمل تفسیر به خصوص در میان
 اشاعره و ظاهریون رواج نیرومند داشت. صدرالمتهلین
 سبب مخالفت گروهی با تأویل و فهم باطن را به دو مسئله،
 یکی حدیث از پیامبر در مذمت تفسیر به رأی^{۵۱} و دوم سلطه
 ظاهرگرایی و عدم توانایی بر درک باطن قرآن ارجاع
 می‌دهد.

ملاصدرا با اقامه ۵ دلیل معتقد می‌شود که به رغم
 اهمیت ظاهر، غرض گوهری در تفسیر، فهم درون آیات
 بوده و قرآن خود نیز ما را به تدبّر، فرو رفتن در فراخنا،
 استنباط و غور و تعمق فرا می‌خواند.^{۵۲} آخوند در همین
 مسئله بیشترین حملات را به ظاهرگرایی و علمای
 ظاهرگرا داشته و این انتقاد را در بسیاری از مقدمات
 تفسیر سوره‌ها تکرار می‌کند. ملاصدرا در نقد
 ظاهرانگاری در تفسیر، این شیوه را ناتوان در فهم حقیقی
 معارف و باطن قرآن دانسته و خود مدعی است که
 دریافت درون آیات نیازمند عبور از ظاهر و غور در باطن
 قرآن است و خود مدعی است که دریافت درون آیات

نیازمند عبور از ظاهر و غور در باطن از طریق شهود و
 مکاشفه است: «هذه لمعة من لوازم علوم المكاشفة فی
 فهم... القرآن... قد فتح الله باب فهمه علی قلبی، و نور به
 سری و لبی و فضلنی ربی علی کثیر من خلقه و هم اهل
 العلم الظاهر»^{۵۳}

صدرالمتهلین با وجود تأکید بسیار بر باطن می‌کوشد تا
 اساس تفسیر را بر همخوانی معنای ظاهر و باطن قرآن
 استوار سازد از این رو بر ابقاء الفاظ بر مفاهیم اصلی آیات
 تأکید نموده و تدبّر و تأمل را که علامه نیز بعدها از آن تأثیر
 بسیار پذیرفت، ملاک و رهیافت راستین فهم آیات
 برمی‌شمارد.^{۵۴}

روشها و مناهج تفسیری

ابوزید و برخی دیگر از قرآن‌پژوهان تمدن اسلامی را
 تمدن متن برمی‌شمارند و بر آن اساس معتقد می‌شوند که
 این تمدن، تمدن تفسیر و تأویل نیز هست.^{۵۵} این ویژگی
 موجب پدیداری روشهای مختلف در تفسیر قرآن گردید.
 صدرالمتهلین در مفاتیح الغیب بیشترین بررسی را نسبت به
 مناهج گوناگون تفسیر در مقایسه با سیر آثارش به انجام
 می‌رساند. وی در این کتاب از چهار روش تفسیری سخن
 می‌گوید در فاتحه چهارم و هفتم از مفاتیح دوم می‌نویسد:
 روش نخست تفسیر متن، روش اهل لغت است که
 بیشتر فقهاء، محدثین از حنبلیان و کرامیه بر این مذاهب
 رفته‌اند. در این روش، تأویل بر لغت و واژه‌شناسی استوار
 است.

روش دوم، مذهب و منهج صاحبان خرد و اندیشه عقلی
 است. در این شیوه الفاظ از مفهوم نخستین خود به مفهوم
 دوم تأویل می‌شوند به گونه‌ای که با معیارهای عقلی
 همخوانی داشته باشند.

شیوه سوم به عقیده ملاصدرا روش میان آن دو روش
 است. آخوند روش نخست را منهج تشبیه و روش دوم را
 روش تنزیه دانسته و بسیاری از مفسران معتزلی همچون
 زمخشری تابع این شیوه می‌داند.

صدرالمتهلین روش پایانی تفسیر را روش راسخین و
 استواران در دانش تلقی کرده و تصریح می‌دارد که اینان
 کسانی هستند که با بصیرت و اندیشه درست که به نور الهی
 درخشان گردیده به آیات نگریسته و با مشربی صحیح به
 تفسیر و تأویل می‌پردازند.^{۵۶}

علامه طباطبایی نیز همچون ملاصدرا، به تقسیم‌بندی
 تاریخی- ملاکی در روشهای تفسیری دست زده و شش

منهج را در تفسیر بررسی می‌کند. علامه روش استماع و تسلیم را از آن اهل حدیث دانسته و مهمترین نقد این روش را طرد عقل و تدبر و از اعتبار انداختن خرد در تفسیر برمی‌شمارد. وی روش متکلمین در بهره بردن افراطی از عقل و اعمال و تحمیل آموزه‌های برون قرآنی از جانب فلاسفه، طبیعیون و عرفا (یا متصوفه) را کاستی شیوه‌های چهارگانه بعدی می‌داند.^{۵۷} و آنگاه به تبیین و بررسی شیوه مطلوب تفسیر می‌پردازد.

ابوزید در بخش دوم، فصل پنجم از کتاب مفهوم النص به بررسی تفسیر و تأویل و شیوه‌های تفسیری پرداخته و تصلب هر گروه بر روش تفسیری خود و حمله به سایر مشربها را بنیان استدلال هر منهج برمی‌شمارد. وی می‌نویسد که صاحبان روش تفسیر ظاهری، تمامی تأویلهای مخالف و روشها را فاسد یا ناپسند می‌شمرند. و در بهترین حالت، آنرا «تفسیر به رأی» می‌خواندند که در منقولات پیامبر، مذموم شمرده شد. اینان صاحبان روشهای تفسیری مخالف را اهل بدع دانسته و خود را «اهل سنت» می‌نامیدند. او ادامه می‌دهد که معتزله و متصوفه مهمترین مکاتبی بودند که روشهای تفسیری آنها توسط اهل ظاهر نقد گردید. به زعم آنان اشکال معتزله ناشی از خطای در دلیل و مدلول بود، اما خطای متصوفه تنها در دلیل بود نه مدلول. اینان ملاک تفسیر صحیح را مطابقت با نقل و روایاتی می‌دانستند که از پیامبر(ص) یا صحابه رسیده است.^{۵۸}

این در حالی است که علامه طباطبایی از دو اصطلاح تفسیر و تطبیق در تبیین روش درست تفسیر و مشربهای نادرست تفسیر بهره می‌جوید.^{۵۹}

صدرالمتألهین بنیان تقسیم‌بندی خود در روشهای تفسیری را نوع نگرش منهج تفسیری و مفسران به متن و سخن و حیاتی تلقی کرده و از اصطلاحات تشبیه، تنزیه، جمع دو شیوه و نفی آن دو استفاده می‌کند. ملاصدرا در تفسیر آیه الکرسی روشهای تفسیری را به سه منهج فرو کاسته و منهج اهل اللغة، منهج ارباب العقل والتدقیق و منهج الراسخین فی العلم و الایقان را نام می‌برد.^{۶۰} او روش خود در تفسیر قرآن را روش سوم و یا آنچنانکه کربن در باب تفسیر معنوی به تکرار از آن یاد کرده و به دفاع از ملاصدرا در تأسیس و بسط این مشرب می‌پردازد، «روش تفهیم باطنی» است.

آخوند با توجه به شیوه «فهم باطنی» در تفسیر قرآن،

مهمترین ویژگی تفسیر را کشف باطن و معانی نهفته و پنهان متن دانسته که البته این روش را اختصاص به گروهی خاص می‌دهد که بر کشف حقیقتها و مشاهده اسرار توانا می‌باشند، وی در سوره سجده می‌نویسد:

أَنْ مَّقْتَضِي الدِّينِ وَالدِّيَانَةِ وَرِعَايَةَ الضَّبْطِ وَالْإِمَانَةَ أَنْ لِيَأُولَ الْمُؤْمِنِ شَيْئاً مِنَ الْأَعْيَانِ الَّتِي نَطَقَ بِهَا الْقُرْآنُ وَ الْحَدِيثُ، إِلَّا بِصُورِهَا كَمَا جَاءَ وَ فسرَهَا عُلَمَاءُ التَّفْسِيرِ الْوَارِقِينَ فِي عَهْدِ النَّبِيِّ (ص) وَ الْأَنْمَةِ الْمَاضِينَ الْمَعْصُومِينَ عَنِ الْخَطَاةِ سَلَامَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ اللَّهُمَّ إِنْ يَكُونُ مُحَقِّقاً خُصَّصَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِكَشْفِ الْحَقَائِقِ وَ الْمَعَانِي وَ الْأَسْرَارِ وَ الْإِشَارَاتِ فِي فَهْمِ التَّنْزِيلِ وَ تَحْقِيقِ التَّوْوِيلِ.^{۶۱}

ملاصدرا در کتاب اسفار اربعه ضمن بحث از حکمت و اوصاف قرآن، آن را ذو مراتب تلقی کرده و هر اسمی به زعم او حکایت از مرتبه خاصی از قرآن دارد. وی نور را به مرتبه «عقل بسیط» و قلم الهی و کتاب را به مرتبه «علم تفصیلی» در «لوح محفوظ» تفسیر می‌کند. بر این اساس، آخوند فهم باطن و نهان سخن وحی را مشروط بر داشتن توانایی شنوایی باطن و قدرت مشاهده مراتب و اطوار می‌کند و می‌نویسد:

فان القرآن و ان كان حقيقه واحدة لكن ذو مراتب و مواطن كثيرة في النزول و اساميه بحسبها مختلفه و له بحسب كل موطن و مقام اسم خاص... و له الف الف من الاسامي لا يمكن سماعها بالاذان الظاهرة، و لو كنت ذا سمع باطنی فی عالم العشق الحقیقی و الجذبة الباطنية و المحبة الالهية لكنت ممن سمع اسماؤه و يشاهد اطواره.^{۶۲}

صدرالمتألهین ضمن نقد از مناهج و روشهای تفسیری، می‌کوشد تا اساس و بنیانهای روش تفسیری صحیح را تبیین و تدوین نماید. وی باقی گذاشتن الفاظ بر مفاد ولو ناسازگار با ضوابط عقلی را خصلت ظاهرگرایان می‌داند که گاهی از آن با عنوان روش تشبیه و برخی اوقات با اصطلاح «مصرف فی الظواهر» و نیز «مجسم کالحنابله» یاد می‌کند. آخوند به رغم پایبندی به ظاهر اما افراط‌گرایی در آن و تعطیل و حبس عقل را روش نادرست در تفسیر قرآن برمی‌شمارد.^{۶۳}

روش دوم را ملاصدرا که با عنوان «روش تنزیه»، «منهج العقل» و «منهج رفع الظواهر» نام می‌برد، به سبب افراط در

عقل و کنار نهادن ظاهر آیات نقد می‌کند و البته در این روش معتزله، فیلسوفان، عرفا و متصوفه می‌توانند به زعم او شریک باشند. صفت مشترک این گروه برگرداندن الفاظ از مفهوم نخستین و اعتماد بسیار بر خرد و عقل است. آخوند روش تفسیری مخالف با ظاهر نص را خروج از ملاک تفسیر و معانی متعارف آیات دانسته که سبب تحیر و گمراهی می‌شود.^{۶۴}

در کتاب مفهوم النص همین دوروش در تفسیر به خوبی مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد. به زعم نویسنده هر دو در تفسیر راه خطا پیمودند. رویکرد متصلب در نقل و ظاهر بر زمان مند بودن وحی تأکید کرده و بر مرجعیت قدما و دوره نخست اصرار دارند. تمسک به این تفسیر و آن را یگانه تفسیر درست دانستن با تکیه بر مرجعیت قدما، سبب می‌شود که معنا و دلالت متن قرآنی به افق ذهنی و چارچوب فکری و فرهنگی دوران نسل اول مسلمانان پیوند خورد و این امر در تعارض اساسی با این رهیافت است که وحی و دلالت متن قرآنی از حدود زمان و مکان فراتر است.^{۶۵}

در انتقاد از روش دوم معتقد است که برخی از آنان به پاره‌ای معانی اعتقاد داشته‌اند لذا کوشیده‌اند که الفاظ قرآن را بر آن معان حمل کنند. اینان تنها به معنای مورد اعتقاد خود توجه داشته و به دلالت و بیان الفاظ قرآن توجه نکرده‌اند. به زعم نویسنده مفهوم النص هر دو گروه در تفسیر قرآن و حمل لغوی الفاظ بر معانی‌شان بر خطا رفته و در اصل معانی‌ای که آیات قرآن را بر آن تفسیر کرده‌اند دچار اشتباه شدند. افراط در توجه به لفظ و معنای مورد نظر بنیان تفسیر نادرست را شکل داد و در این تلاش این روشها به مقتضای حال گوینده این آیات و سیاق کلام توجهی ننموده‌اند. وی نیز همچون ملاصدرا از زمخشری (و نیز عبدالرحمن بن کسان اصم، جبائی، قاضی عبدالجبار، رُمّانی) در روش دوم و نقل انگاران افراطی و سنت باوران در روش اول نام می‌برد.^{۶۶}

علامه طباطبایی نیز راهی همچون ملاصدرا در نقد دو مشرب تفسیر می‌پیماید. وی در تشریح روش اول، حذف و حبس عقل را سبب عمده در نادرستی‌شان می‌داند و در نقد روش دوم معتقد است که آنان در تفسیر و فهم معنای قرآن، اسیر آراء خود شدند. اینان کوشیدند نظریات خود را بر

قرآن تحمیل کنند، پس روش آنان را باید تطبیق نامید نه تفسیر.^{۶۷}

ملاصدرا علاوه بر نقدهای پیشین در تفسیر آیه الکرسی می‌کوشد تا با بیان سبب اصلی نادرستی تفسیر و روشهای تأویل، بنیان درستی تفسیر راسخون در علم را مستحکم سازد. وی معتقد است که روش راسخین در علم از آن صاحبان علوم مکاشفه و مشاهده می‌باشد. او روش تفسیری خود را روش راسخین دانسته که دارای ویژگیهای ده‌گانه در تفسیر که بیشتر باز آمد، می‌باشد. ملاصدرا گوید این روش نه افراط اهل تنزیه که اهل مأوله نیز هستند را دارد و نه کاستی و کوتاهی اهل مشبهه که ظاهر یون هستند؛ بلکه روش او مشربی معتدل و درست را توجه دارد. نسبت روش راسخین به دیدگاه آخوند در مقایسه با سایر مناہج تفسیری، به مانند جوهر مجرد به جوهر مادی است جوهری که نه سردی تشبیه و نه گرمی تنزیه بلکه اعتدال در تفسیر را واجد است.^{۶۸} او در توصیف روش اعتدال یا اقتصاد می‌نویسد: «وحد الاقتصاد أفي التفسيراً بين برودة جمود الحنابله و حرارة اغلال المأولة، دقیق غامض لا یطلع علیه الا الراسخون فی العلم.»^{۶۹}

نتیجه‌گیری

بررسی آراء و اندیشه‌های بزرگان حکمت خاصه در دوره مکتب اصفهان در موضوع قرآنی، فرصت گرانقدری در شناخت ودایع و موارث علمی و قرآنی است. اهمیت این امر زمانی آشکار می‌شود که گروهی سده ششم را پایان دوره حیات عقلی اسلامی و گروهی زوال فکر فلسفی در جهان اسلام می‌دانند. میرداماد و ملاصدرا که در حوزه‌های گسترده حکمت، حدیث، قرآن و کلام به توغل و تأمل پرداختند، اصلی‌ترین متفکران مکتب اصفهان و احیاء‌گران اندیشه عقلی-دینی محسوب می‌شوند.

حکمت متعالیه ملاصدرا مشتمل بر آموزه‌های فلسفه و کلام و حدیث قرآن است، از این رو نگارنده کوشید تا در بررسی تأملات قرآنی و تفسیری صدرالمثلهین، حیثیتها و ابعاد عقلی-حدیثی او را نیز مورد توجه قرار دهد.

در پایان و خاتمه این پژوهش می‌توان در چند رقم پیامدهای تحقیق را عرضه کرد:

۱- بسیاری صدرالمثلهین را متفکری در حکمت و فیلسوف دانسته و سایر تأملات وی را اندیشه‌ای فرعی و تابعی تلقی می‌کنند، اما حقیقت آن است که تأثیرات او در قرآن شناختی نیز شگرف است. ملاصدرا تحت تأثیر

میرداماد کوشید تا پیوند نیرومندی میان عقل، دین، حکمت و شریعت به وجود آورده و برهان و قرآن را همخوان سازد. تدوین آثاری همچون اسرار الآیات، مفاتیح الغیب، متشابه القرآن، مجموعه تفسیر و حاشیه بر تفسیر بیضاوی در این راستا قابل فهم و پژوهش می باشد.

۲- تلاش ملاصدرا در تقسیم بندی مناہج تفسیری، فهم زبان قرآن، روش تفسیری باطنی و نظایر آن، کوشش ماندگار و تأثیربخش در حیات تفسیری پس از او محسوب می گردد. او در جایی از چهار روش تفسیر و در بابتی دیگر از سه منهج سخن می گوید، البته در کلمات و مطالعات آخوند روشهای دیگری نیز به چشم می خورد که گاهی خود ایشان آنها را مندرج و مندرک در روشهای چهارگانه برمی شمارد. به نظر می رسد روش اهل لغت، روش اهل خرد و اندیشه عقلی، روش تلفیق و روش استواران، شیوه هایی کلان برای گنجانیدن شیوه های گوناگون تفسیری است که در تمدن اسلامی شکل گرفته است. آخوند گاهی حنابله، گاهی اهل حدیث و نقل و زمانی تمام ظاهر یون را در روش نخست قرار می دهد. یا گنجانیدن معتزله در روش دوم اشتغال مصداقی نیست. از این روزمانی متصوفه، گاهی عرفا و حتی برخی اوقات فیلسوفان را داخل در قسم و مشرب دوم می داند، بر این مصادیق زمانی طبیعیون و روش تفسیر علمی - طبیعی نیز گنجانده می شود.

همچنین ملاصدرا برخی اوقات امامین را قائل به روش تفسیری راسخون در علم و زمانی در روش سوم قرار می دهد.

۳- روش نقد ملاصدرا به فهم قرآن و مشربهای تفسیری روش تحلیلی - تأملی است. وی با قائل شدن باطن به عنوان «بنیاد معنا در قرآن» می کوشد تا با تحلیل گفتار مفسران و مکاتب تفسیری، هر روش را که از این اساس دور افتاده و یا روش افراط و زیاده روی را انتخاب کرده اند، نقد نماید. آخوند فقدان تأمل حقیقی در سخن و حیانی و زبان قرآن و مقاصد و مدالیل آیات را سبب این کاستی و رنجوری برمی شمارد. به زعم ملاصدرا روش راسخین در علم بر تأمل در الفاظ و معانی قرآن و به رهیافت مشاهده و اشراق انوار، استوار است به همین سبب است که روش خود در فهم آیات قرآن را روشی مبتنی بر نور و فضل خداوند می داند که بر مکاشفه مبتنی است.

۴- باور به رمزی بودن آیات و اطوار و مراتب معانی یکی دیگر از ویژگیهای تأملات قرآنی و تفسیری صدر المتألهین

است. بر این گرایش باید رویکرد رفعت و اسرار آمیز معنای قرآن و نزول آن در لباس حروف و اصوات و الفاظ را افزود.

۵- پژوهش حاضر می کوشد تنها بخشی از اندیشه های قرآنی ملاصدرا را جست و جو نماید. مطالعه حاضر تنها در بعد تفسیری صدر المتألهین است و تحقیق در تأملات قرآنی آخوند را به فرصتی دیگر وامی گذاریم.

پانویس ها

- ۱- تبریزی مدرس، محمد علی، ریحانة الادب، تهران، مطبعه سعیدی، ۱۳۳۱ش، ج ۲، صص ۴۶۱-۴۵۸. تاریخ تولد ملاصدرا تا چندی پیش نامعلوم بود. علامه طباطبایی که مشغول تهیه مقدمات طبع جدید اسفار بود، نسخه خطی متعدد از این اثر را گرد آورد. در حاشیه یکی از این نسخ یادداشتی از ملاصدرا دیده می شود که آمده است: «این حقیقت بر من روز جمعه، هفتم جمادی الاولی ۱۳۰۷ که ۵۸ سال از عمرم گذشته بود آشکار شد...» از این رو تاریخ تولد ملاصدرا ۱۵۷۱/۱۹۷۹ می باشد.
- ۲- شیخ بهایی تابناکترین چهره عصر صفوی است. پدرش از رهبران جامعه شیعیان عامل و از شاگردان شهید ثانی بود. پس از شهادت استادش در ۹۶۶ به همراه فرزندش روانه ایران شد. در آن زمان بهاء الدین سیزده سال داشت. او در ایران به تکمیل تحصیلات خود در معارف دینی، شعر و حکمت پرداخت و با گذر روزگار، شیخ الاسلام اصفهان شد.
- ۳- صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، الطبعة الثالثة، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۸-۹.
- ۴- ر.ک: آیات ۱۶۴ نساء، ۶ توبه، ۱۰۹ کهف، ۴۵ آل عمران، ۸۲ نساء، ۱۹ انعام، ۱ حجر، ۹-۴۱-۴۵-۴۶ اسراء، ۱ یونس، ۱ یوسف، ۱ اعدا، ۱ حجر و....
- ۵- سوره مزمل، آیه ۵.
- ۶- اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، چاپ بیروت، ۱۹۸۰، صص ۵۸۴.
- ۷- قاضی عبدالجبار، المغنی، قاهره، ۱۳۸۰هـ، ج ۷ (خلق القرآن)، صص ۶.
- ۸- ر.ک: صدرالدین شیرازی، الاسفار اربعه، پیشین، ج ۸، صص ۲۵.
- ۹- یحیی الدین، ابن عربی، الفتوحات المکیه، دارالعربیة الکبری، مصر، ج ۲، صص ۷۸.
- ۱۰- همان، ج ۱، صص ۸۰-۲۷۹.
- ۱۱- اسفار، پیشین، صص ۵۶.
- ۱۲- همان، صص ۶.
- ۱۳- القمر، ۵۰.
- ۱۴- الاسراء، ۲۳.

- ۱۵- القمر / ۴۹. ص ۷
- ۱۶- الشوری / ۱۳. ۳۹- صدرالدین، تفسیر القرآن الکریم، پیشین، ج ۵، سورہ یس، صص ۸-۷.
- ۱۷- اسفار، پیشین، ج ۷، ص ۷.
- ۱۸- صدرالمتألهین شیرازی، مفاتیح الغیب، صص ۱۵۳-۱۵۵.
- ۱۹- راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، جلد اول، نشر پرواز، چاپ دوم، پائیز ۱۳۶۵، ص ۵۰۷.
- ۲۰- صدرالمتألهین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه، به قلم دکتر جواد مصلح، سروش، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۶، ص ۱۵۱.
- ۲۱- صدرالدین شیرازی، اسفار، پیشین، ج ۷، ص ۴۴.
- ۲۲- همان، ص ۴۴.
- ۲۳- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن، تصحیح محمد خواجوی، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۶ هـ.ق، پیشین، ج ۶، سورہ سجده، صص ۱۵-۱۶.
- ۲۴- همان، ص ۱۳۱.
- ۲۵- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، طرح نو، ۱۳۷۹، ج ۳، صص ۲۳۱ و ۲۴۴.
- ۲۶- سورہ شعراء / ۲۱۲.
- ۲۷- دیوان اسرارها، به اهتمام حسن امین، تهران، انتشارات مد، ص ۳۸۹.
- ۲۸- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، پیشین، ص ۲۴۷.
- ۲۹- ابوعلی سینا، معراجنامه، تصحیح و تعلیق و مقدمه نجیب مایل هروی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، آستان قدس رضوی.
- ۳۰- رک: فرهاد دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدرکای، انتشارات فروزان، تهران، ۱۳۷۶، ص ۱۶۱.
- ۳۱- صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجوی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۳، مفتاح اول، فاتح دهم، و اسفار، پیشین، ج ۷، ص ۳۶.
- ۳۲- اسفار، پیشین، ج ۷، ص ۳۸.
- ۳۳- محمد تقی جعفری، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، انتشارات اسلامی چاپ دوازدهم، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۱۱۵.
- ۳۴- بل نوپا، تفسیر قرآنی و پیدایش زبان عرفانی، ترجمه سعادت، معارف، تهران، شماره ۳، ۱۳۶۸، ص ۶۸.
- ۳۵- ناصر خسرو، زادالمسافرین، تصحیح م. بذل الرحمن، انتشارات کاویانی، بی تا، ص
- ۳۶- رک: ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، پیشین، ج ۳، ص ۲۸۸.
- ۳۷- صدرالدین، محمد ابراهیم، تفسیر القرآن، تصحیح محمد خواجوی، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۶ هـ.ق، ج ۷، سورہ جمعه، ص ۱۹۴.
- ۳۸- طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، دفتر انتشارات اسلامی، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، ۱۳۶۳، چاپ اول، جلد اول، ص ۲۳۹.
- ۳۹- صدرالدین، تفسیر القرآن الکریم، پیشین، ج ۵، سورہ یس، صص ۸-۷.
- ۴۰- لسان العرب، ج ۶، ص ۳۶۱.
- ۴۱- ذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، دارالکتب الحدیثه، عراق، ۱۳۹۶ هـ.ق، ج ۱، ص ۱۴.
- ۴۲- همان، ص ۱۴.
- ۴۳- طبرسی، فضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، مکتبه العلمیه الاسلامیه، تهران، بی تا، ج ۱، ص ۱۳.
- ۴۴- سیوطی، عبدالرحمن، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق، محمد ابوالفضل ابراهیم، منشورات الرضی، تهران، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۱۹۲.
- ۴۵- تفسیر المیزان، پیشین، ج ۳، ص ۳۵.
- ۴۶- همان، ص ۴۹.
- ۴۷- مفاتیح الغیب، پیشین، فاتحه دوم، مفاتیح دوم.
- ۴۸- تفسیر القرآن، پیشین، ج ۶، صص ۳۱-۳۰.
- ۴۹- همان، ص ۱۱۹.
- ۵۰- حکیمی، محمد رضا، مکتب تفکیک، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، پاورقی، ص ۱۸.
- ۵۱- رک: فیض کاشانی، ملا محسن، الصافی فی تفسیر القرآن، تصحیح حسن حسینی تهرانی، کتابفروشی اسلامیة، تهران، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۱.
- ۵۲- مفاتیح الغیب، پیشین، مفتاح دوم، فاتحه سوم.
- ۵۳- صدرالدین شیرازی، متشابهات القرآن، ص ۷۵.
- ۵۴- صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن، پیشین، ج ۴، ص ۱۵۱.
- ۵۵- حامد ابوزید، نصر، معنای متن، پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، طرح نو، تهران، ۱۳۸۲، چاپ دوم، ص ۳۶۴.
- ۵۶- تفسیر القرآن، پیشین، ج ۶، صص ۳۵-۳۴.
- ۵۷- تفسیر المیزان، پیشین، صص ۱۰-۹.
- ۵۸- ابوزید، معنای متن، پیشین، صص ۶۶-۳۶۵.
- ۵۹- المیزان، پیشین، ص ۱۰.
- ۶۰- ملاصدرا، تفسیر القرآن، پیشین، ص ۱۵۰.
- ۶۱- همان، ج ۶، سورہ سجده، ص ۳۵.
- ۶۲- ملاصدرا، اسفار اربعه، پیشین، ج ۷، ص ۳۱.
- ۶۳- ملاصدرا، تفسیر القرآن، پیشین، ج ۶، صص ۵-۳۴.
- ۶۴- همان، جلد ۶، صص ۳۱-۳۰.
- ۶۵- معنای متن، پیشین، صص ۷۰-۳۶۹.
- ۶۶- همان، صص ۶۷-۳۶۶.
- ۶۷- تفسیر المیزان، پیشین، مقدمه المیزان، ص ۱۰.
- ۶۸- ملاصدرا، مفاتیح الغیب، پیشین، مفتاح دوم، فاتحه چهارم، ص ۲۳۹.
- ۶۹- ملاصدرا، تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۱۶۵.