

آسیب‌شناسی کاربردهای قرآنی ملاصدرا؛
با محوریت مبحث نفس کتاب الشواهد الربوبیه

The Critical Analysis of Mullā Sadrā's Quranic Applications:
In study of Soul in His *Al-Shawahid al-rububiyah*

Masumeh Rostamkhani
Sahar Kavandi

معصومه رستم‌خانی*
سحر کاوندی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۳/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۶/۱۷

Abstract:

Mullā Sadrā has frequently used Quranic verses in the chapter on "soul" in his *Al-Shawahid al-rububiyah*, like many of his other works. In this paper, we shall analyze the application of these verses for the study of soul. For this purpose, applications of the verses in this topic are classified into four parts; and then the eligibility of the applications of these verses in those positions is evaluated. At first glance, it seems that Mullā Sadrā has applied these verses properly; But the result of this evaluation is that in many cases, his philosophical views and assumptions have caused his understanding of these verses and applying them in special positions and cases are inconsistent with their apparent meaning and pattern and therefore this is a kind of wrong and invalid exegesis. Only in a few cases, his applications of the verses and their interpretations are consistent with their apparent meaning and pattern; he has made use of his philosophical basics in the presentation of such correct and certain interpretations.

Key Words: Quran, Interpretation, Exegesis, Soul, Mullā Sadrā.

چکیده:

ملاصدرا، در مبحث نفس کتاب الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مانند بسیاری دیگر از آثار خود، به کرات از آیات قرآن بهره برده است. در مقاله حاضر، این کاربردها مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است. بدین منظور، کاربردهای آیات در این مبحث، در چهار بخش دسته‌بندی شده و سپس درستی یا نادرستی کاربرد این آیات در آن مواضع، مورد ارزیابی و مذاقه قرار گرفته است. فرضیه بحث، استفاده بجا و صحیح ملاصدرا از این آیات بوده؛ اما نتیجه مذاقه بیشتر آن است که در بسیاری از موارد، آراء و پیش‌فرض‌های فلسفی وی سبب شده‌اند که فهم او از این آیات و به کارگیری آن‌ها در مواضع و موارد خاص، با ظاهر و سیاق آیات مباین و ناسازگار باشد؛ و لذا نوعی تفسیر یا تأویل باطل محسوب می‌شوند. تنها در موارد اندکی، استفاده صدرا از آیات و تفسیر آن‌ها، منطبق بر معنای ظاهری و سیاق آیات بوده است، و او در ارائه چنین تفاسیر صحیح و متقنی از مبانی فلسفی و حکمی خود بهره برده است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، تفسیر، تأویل، نفس، ملاصدرا.

M_rostamkhani64@yahoo.com
Ph.D Student in Islamic philosophy and Theology,
University of Zanjan (Corresponding Author)
Drskavandi@znu.ac.ir
Associate Professor of University of Zanjan

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان
(نویسنده مسئول)

** دانشیار دانشگاه زنجان

مقدمه

چیزی را که خداوند متعال در عالم صورت آفریده، نظیر و شبیهی در عالم معنا دارد و هر آنچه را که در عالم آخرت خلق نموده است، روح و نظیری در عالم مبادی، عالم أسماء و عالم غیب مطلق، که همان وجود یگانه حضرت حق است، دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۸۲). بنابراین در جهان بینی او، حقیقت، امر واحدی است که دارای مراتب و بطون است؛ و تأویل آن، گذشتن از هر یک از این مراتب و رسیدن به مرتبه بالاتر و عمیق تر است. وی، در تفسیر خود همین روش را برگزیده و از این رو، تفسیر او سرشار از تأویلات عرفانی است.

از نظر ملاصدرا، برهان، عرفان و قرآن، هر سه از یک حقیقت سخن می گویند و میان آنها تعارض و ناسازگاری وجود ندارد. وی با چنین اندیشه‌ای، به سراغ فلسفه، عرفان و تفسیر قرآن رفته و به همین دلیل، کتب تفسیری ایشان، سرشار از مبانی فلسفی و عرفانی است؛ چنان‌که سراسر آثار عقلی و حکمی او نیز مزین به آیات قرآن است. یکی از کتاب‌هایی که در آن، از آیات قرآن به طور گسترده‌ای استفاده شده، کتاب *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه* است. وی در این کتاب، در مباحث مختلف به آیات قرآن استناد کرده که یکی از این مباحث، بحث نفس است، که مشهود سوم از مشاهد پنج‌گانه این کتاب به آن اختصاص دارد. در این مبحث، قریب به شصت آیه قرآن، با اهداف و مقاصد گوناگون به کار رفته که می‌توان آنها را در چهار دسته جای داد:

الف) آیاتی که ملاصدرا بر اساس مبانی و اندیشه‌های فلسفی خود به تفسیر یا تأویل آنها پرداخته است.
ب) آیاتی که به عنوان «دلیل نقلی»، برای اثبات نظرات خود به آنها استدلال کرده است.
ج) آیاتی که به عنوان شاهد، در تأیید سخنان خود به آنها «استشهاد» کرده است.

ملاصدرا، از جمله اندیشمندانی است که در آراء و اندیشه‌های خود متأثر از قرآن بوده و درصدد برآمده است تا میان اندیشه‌های خود و معارف والای قرآن مطابقت و هم‌سویی برقرار کرده و از آموزه‌های ناب قرآن بهره‌مند گردد. وی، در فهم و تفسیر آیات قرآن، روشی را صحیح دانسته که بر اساس قبول ظواهر آیات، در پی کشف اسرار و رموز پنهان است و به وسیله عقل و کشف و شهود الهی، حقایق ماورای ظواهر قرآن را منکشف می‌سازد. به عبارت دیگر، بهترین روش تفسیری از نظر ملاصدرا عبارت است از برگرداندن آیات از معنایی که ابتدا به ذهن می‌آید به معنایی‌ای که موافق با عقل و مطابق با قوانین نظری و مقدمات فکری هستند؛ و نیز التزام به آن قوانین و محافظت از آنها بر اساس تنزیه خداوند از نواقص و ویژگی‌های عالم امکان (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۶۰). این روش، اصطلاحاً «تأویل» یا تفسیر تأویلی نامیده می‌شود. وی معتقد است که در این روش، نه تنها فهم و دریافت شخص از آیات، با ظواهر آنها در تضاد و تناقض نیست؛ بلکه فهمی کامل‌تر و دریافتی عمیق‌تر از ظواهر به دست می‌آورد و با عبور از پوسته قرآن، به باطن و لب آن راه می‌یابد. ملاصدرا تصریح کرده است که مراد او از تفسیر قرآن، همین مطلب است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴: ۱۶۲).

از نظر او، نشانه‌های تأویل صحیح آیات قرآن و رسیدن به معانی باطنی، مطابقت ظاهر آنها با مفاهیم و معانی‌شان و عدم تناقض این معانی و بطون با مبانی آیات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۸۲). بنابراین، وی هر تأویلی را که با تفسیر آن منافات داشته باشد، تأویل صحیح نمی‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۸۲). از سوی دیگر، به عقیده او، هر امر ظاهر، باطن دارد؛ زیرا هر

۱- تفسیر یا تأویل بر اساس اندیشه‌های فلسفی

ملاصدرا، در بحث نفس، در مواردی به طور مستقیم و مستقل از مباحث، آیاتی را ذکر کرده و سپس در ارائه معنای مورد نظر خود از آن آیات، گاهی تفسیری مطابق با معنای ظاهری و سیاق آن‌ها بیان نموده، که این مبانی حکمی، کمک شایانی را جهت ارائه چنین تفسیر متین و متقنی فراهم آورده است؛ اما در مواردی نیز تفسیرهای او چنین انطباقی را نشان نمی‌دهد. به عنوان نمونه، به چند مورد از این دو گونه تفسیرها اشاره می‌کنیم:

۱- به اعتقاد ملاصدرا، آیه شریفه «أَوْ نُرَدُّ فَعَمَلٌ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ» (أعراف: ۵۳)،^۱ از آرزوی اشقیاء در روز قیامت برای بازگشت به دنیا - که آرزویی محال و ممتنع الوقوع است - حکایت می‌کند. اما از نظر او، دلیل محال بودن این امر آن است که خداوند متعال، چنین آرزویی را بر آن‌ها حرام کرده است؛ زیرا چنین بازگشتی از مصادیق تکرار در فیض الهی و تعدد در تجلی اوست؛ و حال آن‌که در فیض و تجلی خداوند، تکرار و تعدد وجود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۷۸).

با توجه به دلیلی که ملاصدرا در بطلان تناسخ، به معنای مشهور آن، اقامه کرده، می‌توان دلیل وی را در محال بودن بازگشت به دنیا تبیین کرد. همان‌گونه که گفته شد، صدرالمتألهین بازگشت به دنیا را تکرار در فیض الهی می‌داند. به اعتقاد وی، نفس انسان در آغاز حدوث، امری مادی و ساری در اجسام است و به وسیله حرکت جوهری، به تدریج ارتقا می‌یابد. بنابراین، زمانی که نفس در یکی از مراتب و درجات خویش، فعلیتی را کسب نمود، محال است که از آن مرتبه، به درجه پایین‌تر از خود، که به منزله قوه آن است، بازگردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۷۷-۲۷۸). بدین ترتیب می‌توان چنین نتیجه گرفت که وقتی نفس، با پیمودن مراحل مختلف در مسیر استکمال،

د) آیاتی که به طور ضمنی در طی مباحث خود به کار گرفته و به جای این‌که با بیان خود، به تبیین و تشریح نظرات خود بپردازد، آیه یا آیاتی از قرآن کریم را جای‌گزین بخشی از آن‌ها کرده است.

از آنجایی که ملاصدرا، به عنوان حکیمی مسلمان، آراء و اندیشه‌های فلسفی و حکمی خود را در تبیین آیات و بهره‌برداری از آن‌ها دخالت داده، لذا باید درستی یا نادرستی فهم و استفاده وی از آیات را مورد مذاقه و توجه قرار داد.

آنچه در این مقاله، نویسندگان به عنوان روش خود اتخاذ کرده‌اند، آن است که بنا بر این مبنا که هر تأویل یا تفسیری، نباید با ظاهر آیات، سیاق آن‌ها و نیز قواعد عرفی و اصول عقلانی محاوره، مباین و ناسازگار باشد؛ و نیز باید نوعی علاقه و ارتباط میان ظاهر آیه و تفسیر یا تأویل آن حاصل باشد، تفسیر هر آیه را به طور مستقل در نظر گرفته و برای بیان آیه و فهم مقاصد آن (تفسیر)، پس از مراجعه به مفردات، سیاق و ظاهر آیات - که در این زمینه، به برخی از تفاسیر نیز استناد شده - بیان ملاصدرا را با آن بیان جامع مقایسه کرده‌ایم. به عبارت دیگر، بیان ملاصدرا به طور مستقیم با بیان آن تفاسیر مورد مقایسه قرار نگرفته؛ بلکه با تفسیر قرآن - که مأخوذ از تفاسیر است - مقایسه شده است.

مراد ما از آسیب‌شناسی روش ملاصدرا نیز شناخت مواردی است که تفسیر، استناد، استشهاد و استفاده وی از آیات و تعابیر قرآن، با ظاهر آیات و سیاق آن‌ها مطابق نیست و مستمسک نویسندگان در تشخیص تطابق یا عدم تطابق، رجوع به آن تفاسیر است. از آنجایی که ملاصدرا، از یک آیه در مواضع متعدد و کتب مختلف خود بهره برده است، لذا اگر حتی در یک مورد، تطابق یا عدم تطابق کاربست ایشان با ظاهر و یا سیاق آیات مشاهده شده، در این مقاله، همان موضع را مورد استناد قرار داده‌ایم.

به مرحله تجرد تام رسید و بدن مادی را ترک کرد، محال است که فعلیت‌های او به قوه تبدیل شده و دوباره از این مراتب تنزل کند و به بدن مادی در این جهان تعلق گیرد.

به نظر می‌رسد که تفسیر ملاصدرا از آیه شریفه فوق، کاملاً منطبق بر معنای ظاهری و سیاق آن است؛ و او در ارائه چنین تفسیر صحیح و متقنی، از مبانی فلسفی و حکمی خود در این باب بهره برده است. توضیح آن‌که در این آیه، خداوند از افرادی که دین او را به بازی گرفته و زندگانی دنیا آن‌ها را غافل و مغرور ساخته، چنین حکایت می‌کند که در روز قیامت، آن‌ها آرزو می‌کنند که به دنیا بازگردند تا اعمال صالحی انجام دهند. چنان‌که از فحوای آیه فوق می‌توان دریافت، چنین امری حقیقتاً محال است؛ چرا که در آنجا راه بازگشتی وجود ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۱۹۷؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۳: ۱۷۲؛ شیرازی، بی‌تا، ج ۱: ۵۳۹؛ مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۸: ۳۷۷؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۶: ۳۵۶-۳۵۷؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۳۱).

۳- صدرالمتألهین معتقد است که نفس انسان، از حیث جنبه نفسانی خود، یعنی به لحاظ تعلق به بدن، آتشی معنوی است که به مضمون آیات شریفه «نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْفُؤَادَةِ: آتش افروخته خداست؛ [آتشی] که به دل‌ها می‌رسد» (همزه: ۶-۷)، خداوند آن را در وجود انسان‌ها برافروخته و بر دل‌های آن‌ها مسلط ساخته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۳۸).

توضیح آن‌که نفس، از آن حیث آتش است که برای عناصر و صورت‌ها سوزاننده و آزار دهنده است و آن‌ها را بر خلاف اقتضای طبعشان، از عالم مادی و جسمانی به سوی جهانی دیگر حرکت می‌دهد و آماده قبول فواید برتر و رستگاری عظیم می‌کند (مصلح، ۱۳۸۵: ۲۲۸-۲۲۹).

به اعتقاد صدرا، پس از آن‌که نفس از مقام تعلق به ماده و جهان طبیعت فراتر رفت و در مراحل استکمال، به مقام روح و جهان عقلانی رسید، تبدیل به نور محض می‌شود که نه ظلمت است و نه ویژگی سوزاندگی دارد؛ و این در حالی است که همین نفس، هنگام انحطاط و تنزل از عالم عقلانی به عالم طبیعت و ارتباط و تعلق به بدن، طبق مضمون آیات «مُؤَصَّدَةٌ * فِي عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ: و [آتشی که] در ستون‌هایی دراز، آنان را در میان فرا می‌گیرد» (همزه: ۸-۹)، نور آن به آتشی سوزان تبدیل می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۳۸).

۲- ملاصدرا در کنار آیه «أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ»، آیه شریفه «يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا» (نبا: ۴۰) را ذکر کرده است. بنابراین، تفسیر این آیه از دیدگاه او، بمانند آیه پیشین عبارت است از آرزوی محال و ممتنع الوقوع اشقیاء در بازگشت به دنیا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۷۸). با توجه به محال بودن بازگشت نفس از فعلیت به قوه، به نظر می‌رسد که وی، واژه «حاک» را در این آیه، ناظر به مراتب پایین‌تر نفس انسان، مثلاً مرتبه جمادی، در نظر گرفته و آیه فوق را به معنای استحاله تبدیل مرتبه انسانی نفس (فعل) به مراتب پایین‌تر آن (قوه)، به کار برده است.

هر چند ظاهر آیه فوق دلالت آشکاری بر این معنا ندارد و چنین تفسیری از آن، دور از ذهن به نظر می‌رسد؛ اما قرینه‌ای بر عدم انطباق آن با بیان

هر چند ظاهر آیه فوق دلالت آشکاری بر این معنا ندارد و چنین تفسیری از آن، دور از ذهن به نظر می‌رسد؛ اما قرینه‌ای بر عدم انطباق آن با بیان

هر چند ظاهر آیه فوق دلالت آشکاری بر این معنا ندارد و چنین تفسیری از آن، دور از ذهن به نظر می‌رسد؛ اما قرینه‌ای بر عدم انطباق آن با بیان

اشاره شده - به چنین سرنوشتی دچار می‌شوند؛ در حالی که برداشت ملامصدرا از این آیات، به گونه‌ای است که مراد از آتش را همان نفس انسان در مقام طبیعت و جنبه نفسانی آن معرفی می‌کند.^۲

۲- «استدلال» به آیات برای اثبات مدعا

ملامصدرا، به دلیل رسالت فلسفی خویش، همواره تلاش کرده است تا برای اثبات نظرات خود، براهین عقلانی اقامه کند. اما در مواردی، ارائه دلایل نقلی را جای‌گزین دلایل عقلی ساخته است؛ به گونه‌ای که غیر از آیات، دلیل دیگری در تأیید صحت سخنان او به چشم نمی‌خورد. به نظر می‌رسد که در بحث نفس نیز بدین شیوه عمل کرده و در مواردی، برای اثبات مدعای خود از دلایل نقلی بهره برده است. در این بحث نیز چنان‌که پیشتر بیان شد، گاه برداشت ملامصدرا از این آیات و کاربرد آن‌ها در موارد خاص، با ظاهر و سیاق آیات سازگاری ندارد. به عنوان نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- ملامصدرا معتقد است که باطن انسان - که همان ذات و حقیقت اوست - به حکم حرکت جوهری در معرض تغییر مدام است و هر لحظه و آن به آن، از نوعی به نوع دیگر تبدیل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۷۳). توضیح آن‌که به اعتقاد او، نفس انسان به سبب تعلق به عقل، جهت ثبات دارد؛ و به سبب تعلق به هیولا، جهت تجدّد و تغییر دارد؛ لذا در عین حال که ذات او لحظه به لحظه تغییر می‌کند، اما در همه این حالات یکی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۷۳). به اعتقاد وی، تنها کسانی از این حقیقت آگاه‌اند که خداوند در این دنیا، پرده از دیدگان بصیرت آن‌ها برداشته است؛ اما همان‌گونه که آیه شریفه «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» دلالت می‌کند، بیشتر انسان‌ها از این حقیقت غافل‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۷۳).

به نظر می‌رسد که ملامصدرا برای اثبات مدعای فوق، به این آیه استدلال کرده و برداشت وی از

به نظر می‌رسد برداشت و تأویل ملامصدرا از این آیات، با ظاهر و سیاق آن‌ها تطابق و سازگاری ندارد. توضیح این مطلب آن است که آیات فوق، به گوشه‌ای از عذاب‌های اخروی در روز قیامت اشاره می‌کنند. ابتدا از این عذاب به «نار الله» تعبیر می‌شود؛ که اضافه آتش به خداوند، اشاره است به عظمت و همیشگی بودن آن (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۲: ۲۸۶؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۷: ۲۷۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷: ۳۱۶؛ امین، ۱۳۶۱، ج ۱۵: ۲۸۰). تعبیر «مؤقده» درباره این آتش، دلیل است بر فروزان بودن همیشگی آن (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷: ۳۱۶؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۷: ۲۷۱). از ویژگی‌های دیگر این آتش، انطباق، تسلط و شراره آن بر دل‌هاست و این همان چیزی است که آیات «الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ» و «إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَّدَةٌ» به آن اشاره دارند. و سرانجام ویژگی آخر این عذاب، همان است که با آیه «فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ» به آن اشاره شده که معانی متعددی می‌توان برای آن برشمرد که مطابق با ظاهر آن باشند؛ از جمله: ستون‌هایی که با آن، درهای جهنم را بسته و محکم می‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷: ۳۱۷؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۲: ۲۸۷؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۶۱۱)؛ یا ستون‌ها و چوب‌های بلندی که از گردنشان با غل و زنجیر بسته شده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵: ۴۶۲؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰: ۱۹۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶: ۳۹۳)؛ یا آتش بر آن‌ها احاطه کرده است، در حالی که آنان در میخ‌های آهنی داغ شده قرار دارند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۲: ۲۸۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶: ۳۹۳؛ نووی جاوی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۶۶۲)؛ و یا آنان بر ستون‌های بلند بسته شده‌اند (حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۱۰: ۵۰۹؛ شبّر، ۱۴۰۷، ج ۶: ۴۵۰؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۳۷۶).

مخاطب این آیات افرادی هستند که در نتیجه اعمال سوء خود - که در آیات ابتدایی سوره به آن‌ها

عبارت «خلق جدید» در این آیه، تنوع در ذات انسان است. در نتیجه، طبق مضمون آیه فوق، بسیاری از مردم از تغییر آن به آن نفس انسانی آگاهی ندارند.

به نظر می‌رسد چنین برداشتی از آیه فوق، با ظاهر و سیاق آن مناسبت و سازگاری ندارد. توضیح آن‌که آیه فوق، بخشی از آیه ۱۵ سوره مبارکه ق است که کامل آن چنین است: «أَفَعَيَّنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ». خداوند در آیات قبلی، پس از آن‌که اعتقاد کافران را مبنی بر این‌که پس از مرگ و تبدیل شدن به خاک، بازگشت و خلقت مجددی وجود ندارد، بیان می‌کند، آفرینش آسمان و زمین و آنچه را در آن‌هاست مطرح کرده و سپس می‌فرماید: «آیا ما از آفرینش اول درماندیم؟ بلکه آنان در آفرینش جدید تردید دارند». ظاهر آیه بر اساس قرائن دلالت دارد بر این‌که عبارت «خلق جدید»، به معنای جهان آخرت و آفرینش موجودات در آن جهان است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲: ۲۴۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۵۱۶؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۳: ۲۵۴؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۹: ۱۱۱). مراد از خلق جدید، تبدیل نشئه دنیا به نشئه‌های دیگر است که نظامی غیر از نظام طبیعی حاکم بر دنیا بر آن‌ها حاکم است؛ چرا که در نشئه اخیری - که همان خلق جدید است - دیگر مرگ و فنایی در کار نیست؛ تماشای زندگی و بقاء است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۵۱۷).

بنابراین، چنان‌که از سیاق آیات فوق می‌توان دریافت، با این‌که هر دو آفرینش مثل یکدیگرند، منکران حق از خلقت مجدد موجودات در روز قیامت و عالم آخرت در شک و تردید و خطا و اشتباه‌اند و آن را امری محال می‌پندارند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲: ۲۴۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۵۱۵-۵۱۶)؛ در حالی که ملاصدرا عبارت

مذکور را به تنوع در ذات انسان تعبیر کرده و آیه فوق را ناظر بر غفلت بیشتر انسان‌ها نسبت به این تنوع دانسته است. این در حالی است که ملاصدرا در کتاب *مفاتیح الغیب*، عبارت «خلق جدید» را در آیه شریفه فوق به معاد و جهان آخرت تفسیر کرده و معتقد است که علت شک و تردید غالب افراد در امر معاد، قصور آن‌ها در شناخت مبدأ و آفرینش اولیه موجودات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۹۸۷).^۳

۲- صدرالمتألهین در بحثی با عنوان «فی أن الإنسان العقلي شيء واحد مبسوط»، بیان کرده است که انسان عقلی، موجودی است که ذات کاملی داشته و در وجود کمالی خود، نیازی به بسط و تفکیک قوا و ترکیب اعضا ندارد. اما هنگامی که از مقام عقلانی تنزل یافته و به عالم جسمانی قدم می‌گذارد، دارای امتداد و تفصیل می‌شود و وجودش از وحدت به کثرت آمده و قوای نهفته در ذاتش، مثل قوه حاسه، غذایی، متخیله، ناطقه و ...، در مواضع گوناگونی قرار می‌گیرند، که به نظر می‌رسد برای رسیدن انسان به کمال نهایی خود، عمل واحدی را با درجات و مراتب خود در مقامات و مراتب گوناگونی انجام می‌دهند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۹۴-۲۹۵). وی در ادامه گفته است: هر یک از این قوای نام‌برده، برای حفظ و نگه‌داری صورتی که در آن‌ها حاضر شده، قوه‌ای دارند و این حفظ و ضبط آن‌ها در هر یک از این قوا، بر حسب حال و مناسب با ذات و نحوه عمل اوست؛ چنان‌که در آیه شریفه «كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ»: هر کسی [می‌آید در حالی که] با او سوق دهنده و گواهی دهنده‌ای است» (ق: ۲۱)، بدان اشاره شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۹۵).

چنان‌که از مطالب بیان شده به دست می‌آید، به نظر می‌رسد ملاصدرا برای اثبات این سخن که هر یک از قوای نفسانی، قوه‌ای دارند که مسئولیت

کرده است. با نگاهی به مبحث نفس در کتاب *الشواهد الربوبیه* درمی‌یابیم که تعداد این آیات بسیار زیاد است. در این مباحث، غالباً استدلال صدرالمتألهین به دلایل عقلی است، نه دلایل نقلی (قرآنی)؛ اما از آنجا که وی حکیمی مسلمان است، از شواهد قرآنی نیز غفلت نکرده است؛ گرچه در مواردی، به کارگیری این آیات در آن مواضع، با ظاهر و سیاق آیات تطابق و سازگاری ندارد. به طور نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- ملاصدرا، در تأیید شرافت افلاک، به آیه شریفه «الرحمنُ علی العرشِ استوی» (طه: ۵) استشهاد کرده است. توضیح این سخن آن است که وی، اجرام سماوی را دارای فضل و شرافتی دانسته که سایر اجرام از آن بی‌بهره‌اند؛ و در تعلیل این مطلب گفته است:

«و اگر در عالم سماوات، فضل و شرافتی که در سایر اجرام وجود ندارد، نبود، هیچ گاه بر زبان بیشتر اقوام و ملل، جمله «إنَّ الله علی السماء» جاری نشده؛ و به هنگام دعا، دست‌ها به سوی آسمان دراز نمی‌شدند؛ و آیه شریفه «الرحمنُ علی العرشِ استوی» نازل نمی‌گشت» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۸۳).

این برداشت ملاصدرا، با سیاق آیه و تفسیر آن تطابق ندارد؛ زیرا اولاً: آیه فوق جمله‌ای استینافی و آغاز سیاق دیگری است که در آن، مسئله توحید - که غرض نهایی دعوت انبیاء است - بیان گردیده و سه آیه بعد، یعنی تا جمله «لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»، به آن اختصاص یافته است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۱۶۶). به عبارت دیگر، این آیه استیناف از تذکر است و خداوند را به چند صفت معرفی می‌کند که نخستین صفت او، استواء بر عرش است (امین، ۱۳۶۱، ج ۸: ۱۵۹)؛ حال آن‌که ملاصدرا، این آیه را مرتبط به شرافت و برتری افلاک دانسته، نه مبحث توحید.

حفظ صورت‌های حاضر در آن قوا و ضبط آن‌ها را بر عهده دارد، به آیه «كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ» استدلال کرده است؛ اما ظاهراً برداشت ایشان از آیه فوق با ظاهر و سیاق آن مناسبت و سازگاری ندارد. توضیح این مطلب آن است که این آیه شریفه، وضعیت انسان‌ها را در روز قیامت و هنگام ورود به محشر ترسیم کرده و بیان می‌کند که در آن روز، هر انسانی وارد عرصه محشر می‌شود، در حالی که «سائق» و «شهید» او را همراهی می‌کنند. ظاهر آیه بر اساس قرائن بر این معنا دلالت می‌کند که آن‌ها دو فرشته‌اند که به همراه هر شخصی وارد محشر می‌شوند و یکی او را به سوی دادگاه الهی سوق می‌دهد و دیگری بر اعمال او گواهی و شهادت می‌دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲: ۲۵۸-۲۵۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۵۲۳؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹: ۳۶۵؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۳: ۲۶۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۳: ۳۳۴).

صدرا، در کتاب *اسرار الآیات* گفته است که آیه شریفه فوق، به دسته‌ای از ملائکه کارگزار در زمین - که خود از پایین‌ترین موجودات عالم ملکوت هستند - اشاره می‌کند که وظیفه آن‌ها ثبت اعمال بندگان است و کلمه «سائق»، ناظر به ثبت اعمال؛ و واژه «شهید»، ناظر به ثبت اعتقادات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۵). گرچه وی در اینجا، از روز قیامت و همراهی انسان‌ها توسط این ملائکه در آن روز سخنی به میان نیاورده؛ اما با حمل آن بر قوای نفسانی سازگاری ندارد.^۴

۳- «استشهاد» به آیات در تأیید مباحث

صدرالمتألهین، در مواضع متعددی از مبحث نفس، پس از آن‌که با نگرش خاص فلسفی - عرفانی خود به تبیین دیدگاهش در باب مسائل فلسفی پرداخته، در تأیید آن نظرات، به شواهدی از قبیل روایاتی از بزرگان دین، سخنان بزرگان حکمت و فلسفه و مهم‌تر از همه، آیات شریفه قرآن استشهاد

حی بودن، دو وجه دارد که یک وجه آن به سوی عالم قدس در حال حرکت است، و وجه دیگر آن به سوی طبیعت فلک حرکت می‌کند و فیوضاتی را که از عالم قدس دریافت نموده، در طبیعت فلک جاری و ساری می‌سازد. وی آیات «عَلَى سُرُرٍ مَوْضُوعَةٍ * مُتَكِنِينَ عَلَيْهَا مُتَقَابِلِينَ * يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ * بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقٍ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ: بر تخت‌هایی جواهرنشان، که روبه‌روی هم بر آن‌ها تکیه داده‌اند. بر گردش‌شان پسرانی جاودان [به خدمت] می‌گردند، با جام‌ها و آبریزها و پیاله‌ای از باده ناب روان» (واقعه: ۱۵-۱۸) را به عنوان شاهدهی در تأیید وجه دوم نشئه حیوانی فلک بیان کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۸۴).

به نظر می‌رسد چنین برداشتی، با ظاهر و سیاق این آیات ناسازگار است؛ زیرا اولاً، آیات فوق به ذکر برخی از نعمت‌های گروهی از بهشتیان به نام مقربان پرداخته‌اند و حال آن‌که از نظر ملاصدرا، پاره‌ای از ویژگی‌های نفس فلک را بیان می‌کنند.

ثانیاً: در مفردات این آیات، قرینه‌ای برای تطبیق با بیان ملاصدرا (حتی به عنوان باطن آیات) وجود ندارد. به عنوان مثال، مراد از عبارت «عَلَى سُرُرٍ مَوْضُوعَةٍ» آن است که مقربان، بر تخت‌هایی تکیه کرده‌اند که کاملاً در کنار هم قرار گرفته و به هم پیوسته‌اند و یا دارای بافتی مخصوص هستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳: ۲۱۰-۲۱۱)؛ اما ظاهراً برداشت ملاصدرا از این آیه آن است که نفوس کلی، مدبّر طبیعت افلاک هستند و طبیعت افلاک برای آن‌ها، به منزله تخت‌هایی است که آن‌ها را برای تصورات، ادراکات و شوقشان برای رسیدن به مرتبه عقلی و شبیه شدن به عقول کلی آماده می‌کنند (مصلح، ۱۳۸۵: ۲۸۰).

هم‌چنین، مراد از عبارت «وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ»، خدمت‌گزارانی است که در حال خدمت به مقربان هستند و محتمل است که این افراد، پسران بهشتی

ثانیاً: واژه «عرش» در معانی متعددی به کار می‌رود؛ از جمله: چیزی که دارای سقف است؛ و گاهی خود سقف؛ تخت بلند، نظیر تخت پادشاهان؛ داربست‌هایی که برای برپا نگه‌داشتن بعضی از درختان بر پا می‌کنند؛ و نیز کنایه از قدرت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۸؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۳۱۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۲۰۴). هم‌چنین عبارت «عرش خدا»، اگر به صورت تنها بیان شود، به معنای مجموعه‌ای از جهان هستی است؛ و اگر در مقابل «کرسی» - که به معنای تخت پایه‌کوتاه بوده و ممکن است کنایه از جهان ماده باشد، قرار گیرد، در این صورت کنایه از جهان مافوق ماده، یعنی عالم ارواح و فرشتگان، است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۷۳؛ همان، ج ۱۳: ۱۶۰). بنابراین، نمی‌توان معنای «عرش خداوند» را بر افلاک و اجرام سماوی منطبق نمود.

ثالثاً: با توجه به مطالب پیشین، استواء خداوند بر عرش، کنایه از تسلط او و احاطه کامل بر ملک و امر او نسبت به جهان هستی و تعلق اراده او بر ایجاد و تدبیر آن‌هاست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۱۸۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۱۶۰؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۵: ۳۶۳؛ امین، ۱۳۶۱، ج ۸: ۱۵۸؛ ابن‌عجیبه، ۱۴۱۹، ج ۳: ۳۷۳). و یا مراد از آن، قرب و نزدیکی به خداوند است که در این صورت، معنای آیه آن است که چیزی نزدیک‌تر از عرش به خداوند نیست (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۵۹؛ شبّر، ۱۴۰۷، ج ۴: ۱۴۱). لذا آیه فوق نمی‌تواند بیان‌کننده شرافت و برتری عالم افلاک باشد. نیز چنان‌که علامه طباطبایی بیان کرده، چنین برداشتی را نمی‌توان تفسیر و فهم آیات قرآن نامید؛ بلکه آن‌ها در حقیقت، تحمیل قواعد هیأت بظلمیوسی بر قرآن کریم هستند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۱۹۲-۱۹۳).

۲- ملاصدرا معتقد است که نفس فلک، از حیث نشئه حیوانی خویش، یعنی از حیث زنده و

بین فرشتگان و حیوانات لحمی فاقد ادراک و شعورند. این نفوس، پس از فنای بدن، باقی می‌مانند و معاد و بازگشتشان در عالمی بین عالم عقلانی و جهان محسوسات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۶۷-۲۷۰). وی، برای اثبات این مطلب، برهانی اقامه کرده (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۶۸-۲۶۹) و پس از آن، در تکمیل نظر خود بیان کرده است که این نفوس متوسط، هر چند پس از مفارقت از بدن، مجرد از این بدن دنیوی هستند؛ اما در عالم برزخ و مثالی، متعلق به بدن‌های مثالی اخروی‌اند. بنابراین، با مرتبه حیوانی در جهان برزخ باقی می‌مانند و به پاداش یا کیفر اعمال خود می‌رسند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۷۰). پس از اقامه برهان عقلی، صدرا در تأیید نظر خود، به آیه شریفه «وَأَنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» استشهاد کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۷۰).

به نظر می‌رسد برداشت صدرا از عبارات «الْحَيَوَانُ» و «الدَّارَ الْآخِرَةَ» در این آیه، به ترتیب مرتبه حیوانی نفس انسان، و جهان برزخ مثالی است؛ و لذا از نظر او، معنای آیه فوق آن است که جهان برزخ مثالی، معاد نفوسی است که در مرتبه حیوانی هستند.

برداشت ملاصدرا از این آیه، با ظاهر و سیاق آن مطابق نیست. توضیح این مطلب آن است که آیه فوق بخشی از آیه ۶۴ سوره مبارکه عنکبوت است که کامل آن چنین می‌باشد: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَوَانُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ». معنای آیه چنین است که این زندگی دنیا، جز سرگرمی و بازیچه نیست، و زندگی حقیقی همانا [در] سرای آخرت است، اگر می‌دانستند.

واژه «حَيَوَانُ» از ماده «حیی» گرفته شده و به حیات ثابت و پایداری که مرگ و فنا ندارد اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۶۹؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۲۱۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲: ۲۳۵). مراد

باشند که در آنجا آفریده می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۲۰۹؛ امین، ۱۳۶۱، ج ۱۲: ۷۴؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج ۹: ۴۴۵)؛ و یا کودکان انسان‌ها (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۴: ۱۳۶؛ شبّر، ۱۴۰۷، ج ۶: ۱۴۱؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۷: ۱۰۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶: ۱۵۵)؛ و یا تنها کودکان کفار باشند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۴: ۱۳۶؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۹: ۳۹۳)، که با جام‌هایی از نوشیدنی‌های بهشتی از مقربان بهشت پذیرایی می‌کنند، و نیز محتمل است که مقصود، قوای روحانی مقربان و یا موجوداتی از ملکوت آسمان باشد که با شراب ارادت، معرفت، محبت، عشق، ذوق، حکمت و علوم از آن‌ها پذیرایی می‌کنند (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۳۱۱)؛ و یا فرزندان روحانی که دارای نفوس مجرد بوده و با انوار قدسی به آن‌ها نور بخشیده و آن‌ها را از اشراقات عقلانی‌شان بهره‌مند می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷: ۳۰). همه این احتمالات، و از جمله تعبیر به کار رفته در تفسیر ملاصدرا، ناظر به جهان آخرت هستند؛ اما به اعتقاد ملاصدرا در بحث نفس کتاب الشواهد الربوبیه، منظور از عبارت «وَلِدَانٌ مُّخَلَّدُونَ»، ستاره‌های مستقر در طبیعت افلاک و یا سیاره‌های پیرامون آن‌ها هستند؛ و مراد از «اُكُوبٌ وَ اُبَارِيقٌ»، اشراقات آن‌ها و فوایدی است که بر وجود و نظامات آن‌ها مترتب است (مصلح، ۱۳۸۵: ۲۸۰)، که نکاتی ناظر به این جهان هستند، نه جهان آخرت. لذا برداشت وی، حتی با تفسیر او در کتاب تفسیرش نیز سازگاری ندارد.

۳- ملاصدرا در تأیید این ادعا که معاد نفوسی که به مرتبه عقل بالفعل نرسیده‌اند، در عالمی بین عالم عقلانی و عالم محسوسات است، به آیه شریفه «وَأَنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت: ۶۴) استشهاد کرده است.

توضیح مطلب آن است که به باور وی، نفوسی که به مرتبه عقل بالفعل نرسیده‌اند، نفوسی متوسط

توضیح مطلب آن که از نظر ملاصدرا، هنگامی که نفس انسان در مراتب حسّی و خیالی است و قوّه عاقله او به مرتبه عقل بالفعل نرسیده و تحت تأثیر بدن مادی قرار دارد، همه ادراکات او از جنس حسّ یا تخیل است و نسبت به ادراکات عقلی، در حالت بالقوه قرار دارد؛ و قوّه هر کمال عقلانی محسوب می‌شود. همین نفس، به لحاظ کمالات حسّی، در بالاترین درجات بوده و صورت هر قوّه و جهت فعلیت و کمال آن است؛ به گونه‌ای که در مراتب حسّی، مرتبه‌ای فراتر از مرتبه حسّی نفس انسان متصور نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۴۳-۲۴۵).

ملاصدرا، در تأیید سخن خود، به آیه شریفه «فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ سُورًا لَّهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَ ظَاهِرُهُ مَن قَبْلِهِ الْعَذَابُ: آنگاه میان آن‌ها دیواری زده می‌شود که آن را دروازه‌ای است؛ باطنش رحمت است و ظاهرش رو به عذاب دارد» (حدید: ۱۳) استشهاد کرده و معتقد است که این آیه، به این ویژگی نفس اشاره دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۴۴). مطلبی که از استشهاد ملاصدرا به این آیه می‌توان دریافت، چنین است که بین عالم جسمانی و عالم روحانی، حائل و مانعی وجود دارد که به منزله دیواری است که دری دارد و آن در، نفس انسان است که دری از درهای الهی می‌باشد. باطن این دیوار، عالم روحانی است که نفس در ابتدای کمالات عقلی آن قرار دارد؛ اما خارج از این دیوار، عالم جسمانی قرار دارد که نفس در آخرین و بالاترین درجات و مراتب کمالات حسّی آن خواهد بود.

به نظر می‌رسد چنین برداشتی از سوی ملاصدرا، با سیاق آیه که از گفت‌وگوی مؤمنان و منافقان در روز قیامت و ایجاد حجاب و حائلی بین ایشان و نیز رستگاری ابدی اهل بهشت و عذاب همیشگی اهل جهنم حکایت می‌کند، تطابق و سازگاری ندارد. علاوه بر آن، در مفردات این آیه، قرینه‌ای برای تطبیق با بیان ملاصدرا - حتی به

از عبارت «لهی الحيوان» نیز همین معناست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۶۹). بنابراین، ظاهر آیه فوق بر اساس قرائنی شامل معنای مفردات و سیاق آیه که در مقام مقایسه دنیا و آخرت است، بر این معنا دلالت می‌کند که زندگی حقیقی، باقی و دائمی که مرگ و زوال و نیستی در آن راه ندارد و آمیخته با رنج و درد نیست، زندگی اخروی است و زندگی دنیا - که در صدر آیه به آن اشاره شده - در مقابل آن، تنها بازیچه است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۲۲۴-۲۲۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۳۴؛ امین، ۱۳۶۱، ج ۱۰: ۶۵).

ملاصدرا، در برخی از کتب تفسیری خویش، در مواضع متعددی به آیه فوق اشاره کرده است. برداشت‌های او از این آیه به شرح ذیل است: (۱) جهان آخرت سرای علم و ادراک بوده و حیثیت وجودی‌اش، حیثیت معرفت و شناخت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۰۳۲ و ۹۹۹؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۱۳ و ۱۷۵)؛ (۲) کمالات موجود در دنیا، به نحو برتر و کامل‌تری در جهان آخرت، که از نواقص این جهان مبراست، وجود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۷۱۲)؛ (۳) این جهان و هر چه در آن است فنا پذیر بوده و آنچه نزد خداست باقی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۷۳۷)؛ (۴) در روز قیامت، همه جهان در وجود او فانی می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۹۹). اما به نظر می‌رسد که برداشت مورد بحث، با هیچ یک از برداشت‌های فوق سازگاری ندارد.

۴- ملاصدرا، نفس انسانی را در آغاز فطرتش، در مقایسه با عالم مادی و جسمانی، در متهای کمال حسّی دانسته و بر این باور است که ابتدای کمال عقلانی همین نفس، در عالم مجردات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۴۴). به عبارت دیگر، از نظر او، نفس انسان مجمع البحرین است؛ یعنی عالم جسمانی و عالم روحانی در او جمع‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۴۵).

الهی می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶: ۲۰۵-۲۰۶). لذا برداشت ملاصدرا از این آیه در مبحث نفس کتاب الشواهد الربوبیه، با تفسیر خود او در کتاب تفسیرش نیز مطابقت ندارد.^۶

۴- به کارگیری ضمنی آیات (ترصیح)

علاوه بر موارد مورد اشاره، در مبحث نفس کتاب الشواهد الربوبیه آیات دیگری نیز مشاهده می‌شوند که ظاهراً کاربرد آن‌ها به منظور مرصع کردن کلام و زینت دادن به آن بوده است. لذا واکاوی درستی یا نادرستی کاربرد این آیات وجهی ندارد و به همین دلیل، تنها به ذکر چند مورد از این آیات بسنده می‌کنیم.

۱- ملاصدرا، در مبحثی پیرامون نفس فلکی، در مقام مقایسه اجرام عنصری با اجرام فلکی، بیان کرده است که اجرام عنصری، به علت تضاد عناصر، صور و غواشی طبیعی خود، تنها در سایه فیض متعلق به اجرام فلکی، از وجود بهره‌مند می‌شوند و این فیض، همان طبیعت سیال و متجدد است که به حکم حرکت جوهری، دائماً در معرض تغییر و تجدّد است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۸۳). به اعتقاد او، هر مقدار که این اجرام از تضاد رهایی یابند، شایسته قبول فیض بیشتری شده و مراتب وجود را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارند، تا این‌که به مغز و لباب عالم عنصری که مانند درختی است که اصل آن ثابت و فرع آن در آسمان است می‌رسند؛ و هنگامی که به مرتبه عقل بالفعل رسیدند، به عقل کلی متصل می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۸۳).

در ضمن بیان مطالب فوق، ملاصدرا عبارت «كَشَجَرَةً أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ» را آورده که از آیه «الْمُ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ» (ابراهیم: ۲۴) اقتباس شده است.

عنوان معنای باطنی آیه - وجود ندارد. به عنوان مثال، برای واژه «سور» در این آیه، می‌توان معانی متعددی برشمرد که مطابق با ظاهر و سیاق آیه باشند؛ از جمله: اعراف،^۵ کوه، و یا دیواری که اعراف بر آن ایستاده‌اند و بر بهشتیان و جهنمیان اشراف دارند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۲۷۵؛ قشیری، بی تا، ج ۳: ۵۳۸؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۹: ۴۸۳)، مانع و حائل بین بهشت و جهنم (حقی بروسوی، بی تا، ج ۹: ۳۶۱)، حاجبی بین مؤمنان و منافقان که منافقان را از مشاهده مؤمنان محروم می‌گرداند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۹: ۴۵۸؛ شبّر، ۱۴۰۷، ج ۶: ۱۶۰؛ نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۶: ۲۵۵). هم‌چنین این واژه، تمثیل و تجسمی از ایمان و اعتقادات انسان‌ها در دنیاست و با وضعیتی که ایمان در دنیا دارد مناسب می‌باشد. به عبارت دیگر، ایمان در دنیا، مانند «سور» در آخرت برای مؤمنان وسیله رحمت و آرامش؛ و برای منافقان مایه عذاب و نفرت است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۲۷۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳: ۳۳۲).

ملاصدرا، در کتاب تفسیری خویش، مطابق با معنای ظاهری و سیاق این آیه شریفه، آن را ناظر به روز قیامت دانسته و معتقد است که مراد از واژه «سور» در این آیه، مانع و حائل بین بهشت و جهنم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶: ۲۰۰)؛ و نیز مثالی برای صورت شریعت است که ظاهرش حصار و دژی است که انسان را از مقاصد و اعمال و عقاید باطل و از وسوسه‌های گمراهان و شیاطین در امان نگاه می‌دارد و باطن آن، اسرار حق و انوار محض است که به وسیله آن، انسان در جوار رحمت الهی جای می‌گیرد و هر کسی به ظاهر آن بنگرد، بدون آن‌که در بواطن و اهداف آن نظر کند، آن را صرفاً عذابی دردناک و سرشار از رنج و سختی می‌بیند و در مقابل، اگر در اسرار و بواطن آن دقت و توجه نماید، آن را رحمت و شفقتی

پی‌نوشت‌ها:

۱- البته ملاصدرا، به جای کلمه «أو» در ابتدای عبارت، عبارت «یا لیتنا» را آورده است.

۲- موارد دیگری از این دسته آیات، عبارت‌اند از:

- ملاصدرا، در بحث تکون حیوان، این آیات را مطرح کرده و آن‌ها را تفسیر کرده است: «لَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا: روزی‌شان صبح و شام در آنجا [آماده] است» (مریم: ۶۲)، و «أَكْلُهَا دَائِمٌ: میوه‌اش پایدار است» (رعد: ۳۵) (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۳۱).

- وی در بحث عقل نظری، این آیه را تأویل کرده است: «وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا: و به خانه‌ها از در [ورودی] آن‌ها درآیید» (بقره: ۱۸۹) (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۴۴).

۳- اصل عبارت صدرا چنین است: «وَأَنْتَ لَوْ عَرَفْتَ حَالَ الْمَبْدَأِ يُمْكِنُ أَنْ تَعْرِفَ حَالَ الْمَعَادِ؛ وَ أَكْثَرُ مَنْ كَانَ شَاكًّا فِي أَمْرِ الْمَعَادِ مَتَوَقِّفًا ذَهَنَهُ فِي بَابِ مَعْرِفَتِهِ، فَذَلِكَ لِأَجْلِ قُصُورِ مَعْرِفَتِهِ بِأَحْوَالِ الْمَبْدَأِ، كَمَا قَالَ عَزَّوَجَلَّ: «أَفَعِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۹۸۹).

۴- موارد دیگری از این کاربرد عبارت‌اند از:

- ملاصدرا، در اثبات این مدعا که شناخت نفس انسان و محاسبه آن، صراط مستقیم الهی است، به این آیه استدلال کرده است: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَ لَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ: و [بدانید] این است راه راست من، پس از آن پیروی کنید. و از راه‌ها [ی دیگر] که شما را از راه وی پراکنده می‌سازد، پیروی نکنید» (انعام: ۱۵۳) (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۷۴).

- صدرا، در اثبات مدعای خود مبنی بر این‌که هر حیوانی فرشته‌ای دارد که به او الهام می‌کند، به این آیه استدلال کرده است: «وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ: و پروردگار تو به زنبور عسل وحی [الهام غریزی] کرد» (نحل: ۶۸) (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۸۱).

۵- قرآن کریم، در آیات ۴۶ و ۴۸ سوره اعراف، درباره این افراد صحبت کرده است.

۲- صدرا، در بحث اتحاد عقل و معقول، بیان کرده است که صور علمی متحد با نفس، مانند سرمایه‌های مالی چون طلا، نقره، چهارپایان و زمین‌های زراعی نیستند؛ چرا که آن‌ها همه، متاع زندگی دنیا و دارای وجود مادی و اوضاع جسمانی هستند و بین آن‌ها، تنها نسبت وضعی وجود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۸۹).

در این بحث، او عبارت «مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» را که بخشی از آیه ۱۴ سوره مبارکه آل عمران است، آورده است.

۳- ملاصدرا، در بحث پیرامون موانع ادراک صور علمی، چنین گفته است که اگر موانع و حجاب‌هایی که در این بحث بیان شده و نیز حجاب‌های بالاتر و بزرگ‌تر، از جمله توجه به غیر خدا و توجه به صور موهومات فریبنده، نفس انسان را از ادراک علوم و معارف باز ندارند، نفس صلاحیت و توانایی شناخت حقایق همه موجودات را داشته و همه صور عوالم ملک و ملکوت در او تجلی می‌یابند و در ذات خود، بهشتی را می‌بیند که به مضمون آیه «جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (آل عمران: ۱۳۳)، وسعتی به اندازه آسمان‌ها و زمین دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۰۲).

نتیجه‌گیری

ملاصدرا، در بخش نفس کتاب الشواهد الربوبية، هم‌چون بخش‌های دیگر، آیات قرآن را به اشکال مختلف و برای اغراض گوناگون به کار برده است. در ارزیابی درستی یا نادرستی کاربرد آیات در مواضع مختلف، نتیجه بدست آمده آن است که در موارد بسیاری، فهم و برداشت ملاصدرا از این آیات، با معنای ظاهری و سیاق آن‌ها تطابق و سازگاری ندارد و تنها در مواردی اندک، چنین انطباق و ارتباطی به چشم می‌خورد، که در این موارد نیز وی، به کمک اندیشه‌های فلسفی خود، فهم و برداشت صحیح و متقنی از آن آیات ارائه داده است.

۶- موارد متعدّد دیگری از این کاربرد وجود دارد که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: آیاتی که ملامصدرا در بحث تناسخ طرح کرده است؛ اسراء: ۹۷؛ تکویر: ۵؛ نور: ۲۴؛ فصلت: ۲۱؛ یس: ۶۵؛ مائده: ۶۰؛ اعراف: ۱۶۶ (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۷۶-۲۷۷)؛ و آیاتی که وی، در بحث تجرّد نفس ناطقه ذکر کرده است؛ حجر: ۲۹؛ نساء: ۱۷۱؛ مؤمنون: ۱۴؛ یس: ۳۶؛ فاطر: ۱۰؛ تین: ۴؛ فجر: ۲۸-۲۷ (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۵۹-۲۶۰).

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). **مفاتیح الغیب (کلید رازهای قرآن)**. ترجمه و تعلیق محمد خواجوی. با مقدمه آیت‌الله عابدی شاهرودی در اصول و تطوّر فلسفه. تهران: مولی.

_____ (۱۳۶۶ش). **تفسیر القرآن الکریم**. جلد ۷. تحقیق محمد خواجوی. قم: بیدار.

_____ (۱۳۷۸ش). **سه رساله فلسفی**. مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

_____ (۱۳۸۲ش). **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکية**. تصحیح، تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد. به اشراف سید محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۵ش). **أسرار الآيات وأنوار البینات**. تحقیق سید محمد موسوی. تهران: حکمت.

_____ (۱۳۸۶ش). **مفاتیح الغیب**. جلد ۲. تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴ش). **تفسیر المیزان**. ۲۰ جلد. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۰ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. ۲۷ جلد. ترجمه جمعی از مترجمان. تحقیق رضا ستوده. تهران: فراهانی.

طبری، ابو جعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**. ۳۰ جلد. بیروت: دار المعرفة.

طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. ۱۰ جلد. مقدمه شیخ آقا بزرگ تهرانی. تحقیق احمد قصیر عاملی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **مفاتیح الغیب**. ۳۲ جلد. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

قرشی، سید علی‌اکبر. (۱۳۷۱ش). **قاموس قرآن**. ۷ جلد. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (بی‌تا). **لطائف الإشارات**. ۳ جلد. تحقیق ابراهیم بسیونی. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

۶- موارد متعدّد دیگری از این کاربرد وجود دارد که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: آیاتی که ملامصدرا در بحث تناسخ طرح کرده است؛ اسراء: ۹۷؛ تکویر: ۵؛ نور: ۲۴؛ فصلت: ۲۱؛ یس: ۶۵؛ مائده: ۶۰؛ اعراف: ۱۶۶ (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۷۶-۲۷۷)؛ و آیاتی که وی، در بحث تجرّد نفس ناطقه ذکر کرده است؛ حجر: ۲۹؛ نساء: ۱۷۱؛ مؤمنون: ۱۴؛ یس: ۳۶؛ فاطر: ۱۰؛ تین: ۴؛ فجر: ۲۸-۲۷ (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۵۹-۲۶۰).

منابع:

قرآن کریم. (۱۴۱۵ق). ترجمه محمد مهدی فولادوند. تهران: دار القرآن الکریم.

الوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**. ۱۵ جلد. تحقیق علی عبدالباری عطیة. بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن عجبیه، احمد بن محمد. (۱۴۱۹ق). **البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید**. ۵ جلد. تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان. قاهره: دکتر حسن عباس زکی.

ابن عربی، ابو عبدالله محیی‌الدین محمد. (۱۴۲۲ق). **تفسیر ابن عربی**. ۲ جلد. تحقیق سمیر مصطفی رباب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

امین، سیده نصرت. (۱۳۶۱ش). **مخزن العرفان در تفسیر قرآن**. ۱۵ جلد. تهران: نهضت زنان مسلمان.

حسینی همدانی، سید محمدحسین. (۱۴۰۴ق). **انوار درخشان**. ۱۸ جلد. تحقیق محمدباقر بهبودی. تهران: کتاب فروشی لطفی.

حقّی بروسوی، اسماعیل. (بی‌تا). **تفسیر روح البیان**. ۱۰ جلد. بیروت: دار الفکر.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **المفردات فی غریب القرآن**. تحقیق صفوان عدنان داودی. دمشق؛ بیروت: دار العلم؛ الدار الشامیة.

سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۰۴ق). **الدرر المنثور فی التفسیر بالمأثور**. ۶ جلد. قم: کتاب‌خانه آیت الله مرعشی نجفی.

شبر، سید عبدالله. (۱۴۰۷ق). **الجواهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین**. ۶ جلد. مقدمه سید محمد بحرالعلو. کویت: مکتبة الألفین.

- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷ش). *تفسیر قمی*. ۲ جلد. تحقیق سید طیب موسوی جزایری. قم: دار الکتب.
- کاشفی سبزواری، حسین بن علی. (۱۳۶۹ش). *مواهب علیه*. تحقیق سید محمدرضا جلالی نائینی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰ش). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. ۱۴ جلد. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- _____ (۱۳۸۰ش). *تفسیر روشن*. ۱۶ جلد. تهران: مرکز نشر کتاب.
- مصلح، جواد. (۱۳۸۵ش). *ایضاح المقاصد فی حلّ معضلات کتاب الشواهد*. به اهتمام نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). *تفسیر نمونه*. ۲۷ جلد. با همکاری جمعی از دانشمندان. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- مهیار، رضا. (بی تا). *فرهنگ ابجدی عربی - فارسی*. بی جا: بی نا.
- میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد. (۱۳۷۱ش). *کشف الأسرار و عده الأبرار*. ۱۰ جلد. تحقیق علی اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.
- نووی جاوی، محمد بن عمر. (۱۴۱۷ق). *مراح لیید لکشف معنی القرآن المجید*. ۲ جلد. تحقیق محمد امین الضناوی. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد. (۱۴۱۶ق). *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*. ۶ جلد. تحقیق شیخ زکریا عمیرات. بیروت: دار الکتب العلمیة.

