

تحلیل مبانی ملاصدرا در تفسیر وی از قصه آدم(ع)

The Analysis of Mulla Sadra's Foundations in his Interpretation of Adam Story

Mohammadhosein Mahdavejrad
Mohammadreza Khodaie

محمدحسین مهدوی نژاد*
محمدرضا خدایی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۳/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۶/۲۵

Abstract:

The interpretation presented by Mullā Sadrā of Adam Story in the holy *Quran* relies on the certain philosophical and epistemological presuppositions and foundations. The aim of this article is the study of the *Quran* language and the philosophical and epistemological foundations of Mullā Sadrā's interpretation of Adam story. According to Mullā Sadrā, the *Quran* language in Adam story is a cognitive language and this story includes the features that seem opposed. His interpretation is characterized by esoteric interpretation with the preservation of exoteric, to be allegorical, and historiography. Mullā Sadrā's philosophical interpretation in respect of foundations is criticizable. Some critiques of the interpretation of Adam Story are as follows: The doctrine of Great Man that has used equivocally for two senses; first, it means universal soul that is an intellect and secondly, it means celestial soul that - on the basis of Peripatetic philosophy - uses for the explanation of the circular motion of heavens. One of the implications of Mullā Sadrā's interpretation is the prostration of a group of angles before Adam that is discordant with other Quranic verses about their prostration.

Key Words: *Quran* Language, Adam Story, Interpretation, Revelation, Ontology, Anthropology, Mullā Sadrā.

چکیده:

تفسیری که ملاصدرا از داستان آدم(ع) در قرآن کریم عرضه کرده، بر پیش فرض‌ها و مبانی فلسفی و معرفتی خاصی مبتنی است. بررسی زبان قرآن و مبانی فلسفی و معرفتی ملاصدرا در تفسیر، با محوریت تفسیر قصه آدم، از اهداف این مقاله است. از دیدگاه ملاصدرا، زبان قرآن در قصه آدم، زبان معرفت‌بخش؛ و قصه، مشتمل بر ویژگی‌های به ظاهر متضاد است. تفسیر باطنی با حفظ ظاهر، تمثیلی بودن در عین تاریخی‌نگری، از ویژگی‌های تفسیر وی است. تفسیر فلسفی ملاصدرا، به لحاظ مبانی، قابل نقد و بررسی است. بعضی از نقدهای وارد بر تفسیر قصه آدم عبارت‌اند از: آموزه انسان کبیر، که به صورت مشترک لفظی به کار رفته و به دو معناست: یکی نفس کلی که جزو عقول است، و دیگری به معنای نفس سماوی؛ و نیز مبتنی است بر طبیعیات حکمت مشاء در تبیین حرکت مستدیر افلاک. از لوازم تفسیر صدرایی، سجده گروهی از فرشتگان بر حضرت آدم است که با عمومیت آیات سجده فرشتگان هماهنگ نیست.

کلیدواژه‌ها: زبان قرآن، قصه آدم، تفسیر، وحی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، ملاصدرا.

H_mahdavejrad@yahoo.com
Assistant Professor of Payame Noor University
(Corresponding Author)

Mrkh46@yahoo.com
Ph.D Student of Islamic Sciences, Payame Noor University

* استادیار دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول)

** دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی - گرایش قرآن و منابع اسلامی، دانشگاه پیام نور

مقدمه

ملاصدرا، مبدع حکمت متعالیه، در تفسیری که از وی بجا مانده، مبانی خاصی ارائه داده که اندیشه‌های تفسیری وی را سامان داده است. در این مقاله - که به روش توصیفی - تحلیلی نگاشته شده - ابتدا با نگاهی به دیدگاه صدرا در مورد زبان قرآن، سعی شده است با توجه به مبانی معرفتی، فلسفی، کلامی و انسان‌شناختی وی، به صورت موردی تفسیر او از قصه آدم مورد تحلیل و ارزیابی قرار گیرد. هر چند در زمینه مبانی و روش‌های تفسیری ملاصدرا، کتاب‌ها و مقالات متعددی^۱ نوشته شده؛ اما آن‌ها بیشتر جنبه توصیفی و کلی دارد. مقاله حاضر، با محور قرار دادن قصه آدم، مخاطب را با خود به متن مشخصی از تفسیر ملاصدرا برده و به صورت عینی نظاره‌گر نحوه تفسیر او کرده، و سرانجام به نقد و تحلیل مبانی ملاصدرا می‌پردازد.

۱- زبان قرآن از دیدگاه ملاصدرا

۱-۱- انواع کلام

وقتی سخن از «کلام» به میان می‌آید، کلمات و حروف - که جزء اصوات و نشانه‌ها هستند و اعتباری تلقی می‌شوند - به ذهن تداعی می‌شوند؛ اما در قرآن کریم، در موارد متعددی «کلمه» بر موجودات عینی اطلاق شده است (نک: نساء: ۱۷۱؛ کهف: ۱۰۹). صدرالمتهلین، با الهام از قرآن کریم، کلام خدا را جزء امور حقیقی و تکوینی دانسته است. ریشه کلام از «کلم» به معنای زخم و جراحت است و وجه اشتراک آن با سخن در تأثیری است که در هر دو حاصل می‌شود. در اولی، بدن انسان از عامل خارجی اثر می‌پذیرد و در دومی، حنجره و تارهای صوتی انسان متأثر می‌شود و فایده آن، اعلام و اظهار است. حقیقت و فایده مزبور، در مورد کلام خداوند محقق است. ظهور عالم از کلام خدا است؛ بلکه عالم عین کلام

خداست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۱۸). تعریفی که صدرالمتهلین از کلام خدا ارائه کرده، شامل ایجاد عقول و کتاب خدا، هر دو می‌شود.^۲ با توجه به درجه‌بندی مقصود کلام به اولی و ثانوی و نیز با توجه به امکان تخلف یا عدم امکان تخلف از غرض متکلم، کلام خداوند، و به عبارت دیگر عالم، سه درجه است: اعلی، متوسط، و ادنی. ۱- مرتبه اعلی: اولین صادر از حق تعالی است که با «کن» وجودی ابداع می‌شود. او خلیفه خداوند در عالم عقل است. کلمات تأمات الهی و حقیقت محمدیه، تعبیرهای دیگری است که ملاصدرا برای این مرتبه آورده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۴۵۰-۴۵۱). ویژگی این مرتبه، مقصود اولی و بالذات بودن است.

۲- مرتبه متوسط: امر خداوند به فرشتگان از این سنخ است؛ یعنی تخلف ناپذیر و مقصود بالغیر است.

۳- اوامر خداوند به مکلفین از جن و انس، دارای دو ویژگی مقصود بالغیر و تخلف پذیری است، که پایین‌ترین مرتبه کلام خداوند محسوب می‌شود. ملاصدرا، آیه شریفه «و ما کان لبشر أن ینطق به الا وحیاً او من وراء حجاب او یرسل رسولاً فیوحی بإذنه ما یشاء...» (شوری: ۵۱) را ناظر به اقسام سه‌گانه کلام خدا دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۲۱).

۱-۲- وحی و فهم آن

سخن گفتن خداوند با انسان یا وحی، به معنای افاضه حقایق و القای معارف بر انسان از طریق گوش قلبی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۱۹)؛ و رسیدن به این مقام برای کسی است که به مرحله عقل بالفعل برسد. صدرالمتهلین، این سخن ابن‌عربی را پذیرفته که گفته است: اگر خداوند بدون واسطه با بنده‌اش سخن بگوید، کلام خداوند عین فهم برای دریافت کننده است؛

جمع است؛ و کتاب اشاره به مقام نفسی دارد که صور تفصیلی علوم در آن جمع است. نسبت کلام به کتاب، مانند کیمیا به سکه و یا بذر به درخت؛ بلکه مانند مبدأ فعال به مجعولاتش می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰-الف: ۲۰).

چنان‌که مشاهده شد، ملاصدرا واژه کتاب را بر عالم نفس - که مرتبه آن پایین‌تر از عقول است - اطلاق کرده و مصداق اتم آن نفس کلّ یا روح الامین است که همه نفوس، فیض و کمالات را از او دریافت می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۴۵۳). در این صورت، کتاب تدوینی خداوند که به صورت نوشته و خطوط در اختیار ماست، صورت ممثّل آن حقیقت است، و فرقی نمی‌کند که به صورت نوشتاری مسطور و یا به صورت گفتاری ملفوظ باشد.

صدرالمتألهین، در جای دیگر، تفاوت کلام و کتاب را اعتباری دانسته است. متکلم کسی است که کلام به او قائم است و کاتب کسی است که کلام یا کتاب را ایجاد می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۲۷؛ همو، ۱۳۶۳-ب: ۲۵).^۳ وی، آدم(ع) را کتاب خدا و عیسی(ع) را کلام خدا دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۲۷).

۴-۱- معرفت بخشی گزاره‌های قرآنی

یکی از سؤالات اساسی در باب زبان قرآن، سؤال از معرفت بخشی^۴ گزاره‌های قرآنی یا عدم معرفت بخشی آنهاست. از دیدگاه صدرالمتألهین، آیات قرآن کریم و کلمات و حروف آن، مشحون از هزاران راز و رمز است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۱) و راه‌یابی به فهم این راز و رمزها، حتی در حروف مقطعه نیز برای انسان ممکن است؛ هر چند که برای هیچ کس میسر نیست به همه اسرار قرآن آگاهی یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۸۲). صدرالمتألهین، از بعضی دیدگاه‌های معرفت‌بخش زمان خود، مانند زبان ظاهرگرا، زبان

و در صورتی که با واسطه نبی یا دیگری کلام خداوند را دریافت کند، فهم همراه و یا متأخر از کلام است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۳۳۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۲۱).

۳-۱- کلام و کتاب

از دیدگاه ملاصدرا، کلام خدا متفاوت از کتاب خداست و فهم آن دو نیز متفاوت است. فهم کتاب خدا با به کارگیری صحیح قواعد فهم متن ممکن است و در این صورت، مفسر به ظاهر قرآن راه می‌یابد. اما فهم کلام الهی با ارتقای نفس به مرحله عقل بالفعل ممکن است، که البته رسیدن به این درجه، جز برای اوحدی از انسان‌ها ممکن نیست. راه‌یابی ملاصدرا به ماهیت کلام خداوند، از طریق تحلیل تکوین کلام در انسان است. چنان‌که از برخورد نفس با تارهای صوتی، کلمه و کلام تشکیل می‌شود، از برخورد نفس الرحمن با مقامات بیست و هشت‌گانه نیز عالم یا کلام الهی پدید می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۱۸). از طرف دیگر، در مورد انسان، با این‌که کلام و کتاب جزء اعتباریات محسوب می‌شوند؛ اما کتاب مرتبه نازل کلام است که به صورت نشانه‌های نوشتاری مرتب شده است. رابطه کلام و کتاب خدا در عالم تکوین، متناسب با ویژگی‌های عوالم وجودی است؛ به گونه‌ای که:

۱- کلام از عالم امر و دفعی است؛ و کتاب از عالم خلق و تدریجی است.

۲- کلام خداوند بسیط است؛ و کتاب خداوند مرکب (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۲۴).

۳- کتاب خداوند در دسترس همگان است؛ اما کلام خداوند را تنها پاکان دریافت می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۲۶).

۴- کلام خداوند مترادف است با واژه‌های «نور» و «حکمت» و «قرآن» و به مرتبه‌ای از عقل بسیط اشاره دارد که در آن، حقایق به صورت اجمالی

است. ملاصدرا، با استناد به این احادیث، معتقد است که فهم وحی امری ذومراتب است^۷ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۲۹).

۲- قصه آدم (ع) در تفسیر ملاصدرا

صدرالمتألهین، آیه مربوط به خلافت آدم (ع) را (بقره: ۳۰) به نفس انسان و بیان ماهیت و انیت و کیفیت پیدایش آن ناظر دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۲۹۹). منظور وی از این عبارت، طرح نظریه آدم نوعی و نفی وجود آدم ابوالبشر نیست؛ بلکه مراد وی، ارائه تفسیری فلسفی است که فراتر از تفسیر ظاهری است. در این بخش، به دلیل رعایت اختصار، صرفاً به تفسیر بعضی از عناصر قصه آدم، که اندیشه‌های وی را روشن‌تر بیان کرده است، بسنده می‌کنیم.

۱-۲- خلافت آدم

خلیفه یا جانشین، از آن موجودی است که گاهی غایب شود؛ اما خداوند که در همه جا حاضر است، چه نیازی به خلیفه دارد؟ وجود خلیفه، از جهت فاعلیت خداوند هم ضروری نیست؛ زیرا فاعلیت او تام است. خلیفه خداوند از آن جهت ضروری است که فیض را به انسان و سایر موجودات برساند. پس در هر نشئه‌ای خلیفه‌ای لازم است و خلیفه خداوند نیز خلیفه‌هایی دارد، و این یک سنت الهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۰۳). در وهله اول، خلیفه خداوند روح اعظم یا حقیقت باطنی انسان کبیر است، که همان حقیقت محمدیه (ص) یا عقل کل و عنصر اول است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۴۵۱)؛ و او فیض را مستقیماً از خداوند دریافت می‌کند و انسان صغیر یا آدم، خلیفه خداوند در روی زمین است. البته چنین خلافتی اختصاص به آدم (ع) ندارد؛ بلکه شامل ذریه او نیز می‌شود. ملاصدرا، در پاسخ به اشکالی مقلد مبنی بر خلاف ظاهر بودن تعمیم خلافت به ذریه آدم، معتقد است که نیازی به ذکر

تأویل، اعم از زبان متفلسفه، باطنیه و معتزله، و طبیعت‌گراها انتقاد کرده است^۸ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۷۷). بر پایه حکمت صدرایی - که شواهد قرآنی و روایی نیز مؤید آن است - معرفت بخشی گزاره‌های قرآنی مبنی بر تنزل حقایق عینی به صورت کتاب و حروف و کلمات است. قرآن کریم، در بر دارنده حقایقی است که آن حقایق، هم اکنون در عوالم فوق طبیعت موجود است؛ نه این که صرفاً گزاره‌هایی تخیلی و نمادین باشند.

۱-۵- ماهیت وحی و مراتب فهم آن

صدرالمتألهین، با انتقاد از نظریه حکمای مشاء در زمینه ماهیت وحی و نسبت دادن آن به قوه خیال، دیدگاه خاصی عرضه کرده است، که حاصل کلام وی در چند نکته خلاصه می‌شود:

۱- نبی، صاحب روح قدسی است که انوار معلومات را از خداوند دریافت می‌کند؛ به عبارت دیگر، وحی تعلیم الهی است، نه بشری.

۲- نبی، با سمع و بصر ظاهری وحی را دریافت می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۳۴).

۳- دریافت وحی، در هر نشئه‌ای متناسب با خصوصیات آن نشئه است؛ مثلاً هنگامی که روح نبی وحی را از روح القدس دریافت می‌کند، کلام خدا را که مکالمه حقیقی است می‌شنود و در مراتب نازل‌تر، ویژگی‌های محسوس‌تری دارد؛ به گونه‌ای که پیامبر، اصوات و حروف را به صورت منظم می‌شنود و کتاب فرشته را به صورت نقوش می‌بیند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۳۵-۳۶).

۴- وحی، به معنای تعلیم خداوند به بندگان، پایان یافتنی نیست. وحی به معنای خاص، که نزول فرشته بر قلب پیامبر است، با رحلت حضرت خاتم پایان یافته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۷۲).

در احادیث نبوی، برای وحی ظاهر و باطن و برای باطن نیز باطن‌های متعددی مطرح شده

«برای هر حقیقت نوعی مانند انسان و اسب، جوهری عقلی و نوری هست که در نزد خداوند و علم او حاضر است و این عقول مفارق و صورت‌های مجرد علمی، در حقیقت، اسماء خداوند و یا اسماء اسماء الهی هستند و آن‌ها از ازل تا به ابد موجودند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۲۷).

ملاصدرا، اصطلاح فلسفی «عقول» را بر اصطلاح شرعی «ملائکه» تطبیق داده (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۴۴۸) و برای آن‌ها درجات متعددی قائل شده است. پایین‌ترین آن‌ها از نظر وجودی، مدبرات قوای موجودات هستند و در مرتبه بعد، ملائکه‌ای هستند که امور مربوط به جو، اعم از باران و امثال آن، را اداره می‌کنند؛ و فوق ایشان ملائکه سماوی هستند که مدبرات افلاک هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳: ۱۸-۱۹). ذات صورت‌های مفارق - که رابطه آن‌ها با محسوسات مانند رابطه اصل و عکس است - جدا از ذات باری و مبدع آن‌ها نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۲۳)؛ و در این صورت، از نظر وجودی، برتر از ملائکه سماوی هستند.

۲-۳- سجده ملائکه بر آدم

یکی از مسائلی که در مورد فرمان خداوند در سجده فرشتگان بر آدم مطرح شده، افضلیت انبیاء بر فرشتگان و یا برعکس است. این مسئله مورد بحث متکلمان اشعری و معتزلی قرار گرفته و آرای مختلفی ارائه شده است. صدرالمتألهین، با بیان اقوال مختلف اشاعره و معتزله و بحث و نظر به شیوه متکلمین و ذکر ادله فلاسفه متأخر مبنی بر فضیلت ارواح سماوی نسبت به ارواح ناطقه بشری، دیدگاه خود را در چند اصل عرضه کرده است که این اصول، برگرفته از نظریه اساسی هستی‌شناسی در حکمت متعالیه هستند:

۱- اصیل بودن جوهر نسبت به عرض؛ و برتری جوهر مجرد نسبت به جوهر مادی؛ و

بنی آدم نبوده و شاهی از ادبیات عرب را نیز برای گفته خود نقل کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۰۲). از دیدگاه او، آدم(ع) خلیفه خداوند در زمین بود و خلیفه خداوند در همه عوالم وجود، حضرت محمد(ص) است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۰۱).

در نشئه وجود انسان، یا به عبارتی در ارض بدن، نفس ناطقه خلافت الهی را عهده‌دار است و قوای مدرکه و عامله، که تسلیم نفس ناطقه‌اند، در حقیقت برای او سجده می‌کنند؛ و قوه وهمیه، به علت غلبه ناریت نفس بر طبیعت آن و قلت نور ادراک عقلی در سرشت آن، قادر نیست حقیقت انسان را مشاهده کند و به همین علت، از نفس ناطقه تمرّد می‌کند و او، ابلیس این نشئه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۰۵).

۲-۲- تعلیم اسماء

اسم عبارت است از ذات به اعتبار صفتی از صفات یا تجلی‌ای از تجلیات (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۰۵). اسم نیز مراتبی دارد: در مرتبه اول، بر معانی معقولی در عالم غیب اطلاق می‌شود که موجودات عینی نیستند. در مرتبه پایین‌تر، بر موجودات عینی اطلاق می‌شود که مظاهر اسماء غیبی هستند. تمثیلی که ملاصدرا برای روشن کردن بحث آورده، مثال «علم» است؛ زیرا علم حقیقت ذاتی است که عین حق تعالی است و حقیقت اسمائی است که عبارت است از معنای انتزاعی از شئون و تجلیات حق. پس هر یک از عقول مجرد، اسم «علیم» حق به شمار می‌آیند و تعلیم اسماء به آدم عبارت است از الهام حقایق اشیاء به او. صدرالمتألهین، در تبیین کاربرد ضمیر جمع (هُم)، که مختص ذوی العقول است، در آیه «و علم آدم الاسماء کلها ثم عرضهم علی الملائکه...» (بقره: ۳۲)، بر اساس نظریه «مُثل» در فلسفه افلاطون استدلال کرده است:

سوم: مقام تعلق روح به بدن در آسمان با واسطه روح لطیف حیوانی که حد واسط میان روح عقلانی و بدن جسمانی ظلمانی است، و خطاب «ای آدم تو و همسرت وارد بهشت شوید» به این مقام اشاره دارد.

چهارم: مقام هبوط به زمین و تعلق به بدن ظلمانی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳: ۸۰-۸۱).

به نظر ملاصدرا، بهشت آدم قبل از دنیا و در عالمی برتر بوده است. ابن عربی، بهشت برزخی آدم را از بهشت برزخی دوم، یعنی بهشت پس از دنیا، جدا دانسته و تعابیر مختلفی برای هر یک از آن دو آورده است (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۷۸). از نظر صدرا، بهشت آدم و بهشت آخرتی، به لحاظ ذاتی واحد و به لحاظ اعتباری متغایرنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳: ۸۳). بنابراین، به نظر وی بهشت عبارت است از منزلی از منازل روح انسان که در قوس نزول طی کرده تا سرانجام در این عالم طبیعت سکنی داده شده است. او، گروهی از متکلمان را که بهشت آدم را در زمین یا در آسمان دانسته‌اند، با تعبیر اهل «نُکره» و «حجاب» یاد کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳: ۸۳). تعبیر اول، کنایه از این که سخن آن‌ها مستند به دلایل عقلی نیست؛ و تعبیر دوم کنایه از این که آن‌ها، از مشاهده عالم غیب و حقیقت محروم‌اند.

۳- مبنای هستی‌شناختی ملاصدرا

صدرالمتألهین، پس از تبیین و تحکیم اندیشه‌های فلسفی خود در آثار فلسفی، قبل از این که به تفسیر قرآن بپردازد، مبانی تفسیری خود را در کتاب *مفاتیح الغیب*^۹ تبیین کرده است. در وهله اول، مبانی هستی‌شناسانه‌ای قرار دارد که سنگ زیرین آن اصالت وجود است.^{۱۰} صدرالمتألهین، در موارد متعددی از تفسیر قصه آدم، از این اصل استفاده کرده است.^{۱۱} از آنجا که مفهوم وجود در مورد واجب و ممکن به یک معناست، نتیجه می‌شود

برتری جوهری که میان او و حق فاصله‌ای نیست نسبت به جوهری که با واسطه به حق متصل است؛ زیرا فیض ابتدا به او می‌رسد و سپس به سایرین (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳: ۶۰).

۲- انسان‌ها، به لحاظ صورت باطنی متفاوت‌اند و درجات مختلفی دارند.

۳- در میان موجودات، انسان این ویژگی را دارد که می‌تواند از پایین‌ترین مرحله به عالی‌ترین مرتبه ارتقاء یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳: ۶۲).

۴- انسان، در سیر صعودی خود می‌تواند به یاری عقل فعال، به مرحله عقل بالفعل عروج کند و از این مرحله نیز بالاتر رود و مستقیماً از نور الهی فیض کسب کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳: ۶۵).

از اصول بالا نتیجه می‌شود که نباید به صورت کلی حکم به برتری فرشتگان یا انسان کرد؛ بلکه در هر مورد باید جداگانه مقایسه صورت گیرد. روح نبی اکرم (ص) به مقامی رسیده که واسطه‌ای میان او و خدا نیست و بنابراین، بر همه فرشتگان برتری دارد. اما در موارد دیگر، گاهی فرشته بر انسان برتری دارد و گاهی بر عکس و در هر حال، انسان کامل به دلیل جامعیت، از فرشته‌ای که از نظر قرب و شرف با او مساوی باشد، برتر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳: ۷۰).

۲-۴- بهشت آدم

یکی از مسائلی که در قصه آدم، معرکه آرا میان مفسران و متکلمان بوده، «بهشت آدم» است. از دیدگاه صدرالمتألهین، انسان کامل درجات و مقاماتی در بدایت و نهایت امر دارد. مقامات انسان در بدایت امر عبارت‌اند از:

اول: در علم الهی که از آن به فیض اقدس^۸ یا عین ثابت تعبیر می‌شود.

دوم: مقام مسجودیت ملائکه که در جنت ارواح و عالم قدس واقع گردیده، و جامع جمیع اسماء الهی است.

۳) مقصد آن عالم علوی است؛ زیرا منشأ حرکت آن شهوت و غضب نیست.

۴) طبیعت آسمانها مختلف است.

۵) اجسام سماوی علت یکدیگر نیستند.

۶) عقول مفارقه معشوق اجسام سماوی هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۳۶۹-۳۷۳).

وی، در تفسیر قصه آدم، ویژگی‌هایی را برای انسان کبیر آورده و بر حقیقت محمدیه یا عقل اول تطبیق داده است؛ از جمله:

۱- رابطه انسان کبیر با انسان صغیر، مانند نسبت والد کبیر با ولد صغیر است.

۲- انسان کبیر، خلیفه خداوند در آسمان و زمین است؛ همان طور که انسان صغیر، خلیفه خداوند در زمین است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۰۱-۳۰۳).

۳-۲- عوالم سه‌گانه وجود

صدرالمتألهین، در تفسیر عناصر برگزیده داستان، از جمله خلافت و تعلیم اسماء و سجده فرشتگان، به عوالم سه‌گانه وجود، یعنی عقل و نفس و جسم، اشاره کرده است. این عوالم، با ادراکات سه‌گانه انسان یعنی حسی، خیالی و عقلی مطابق است و در حکمت مشاء نیز قبلاً اثبات شده است.^{۱۳} عالم اول، عقل است که دارای مراتب مختلفی می‌باشد. عقل اول یا صادر اول، اولین موجودی است که از واجب تعالی صادر شده؛ و گاهی نیز به آن «عقل کل» اطلاق شده است. صدرالمتألهین، تعبیر متعددی از قرآن کریم را بر آن تطبیق داده است، مانند: «وجه الله»

(قصص: ۵۸)، «امام مبین» (یس: ۱۲)، «علی حکیم» (زخرف: ۳۹) و «ام الكتاب» (رعد: ۳۹).

حقیقت محمدیه، نام دیگری است که عارفان بر این مقام اطلاق کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۴۵۱). تعبیرهای مختلف، هر کدام ناظر به حقیقتی از حقایق این مرتبه از وجود است؛ مثلاً

که حقیقت وجود نیز واحد و حمل وجود بر موجودات مختلف از نوع مشکک است و اختلافی که در موجودات مختلف به لحاظ اولویت و اولیت و اقدمیت مشاهده می‌شود، به وجود بازگشت می‌کند. در سلسله علل و معلولها، موجودی که از نظر وجودی اقوی و اشد است، علت موجودی است که اضعف و اخص است و در مرتبه پایین‌تری قرار دارد. این سلسله، به لحاظ نزول تا آنجا تنزل می‌یابد که به هیولی ختم شود و آن نیز قوه محض است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۶). صدرالمتألهین، با استناد به اصل تشکیک وجود، دیدگاه‌های خاصی را در تفسیر قصه آدم عرضه کرده است، که بعضی از آنها قبلاً بیان شد، مانند:

۱) اثبات درجات مختلف برای خلافت آدم؛

۲) اثبات عوالم مختلف؛

۳) اثبات مراتب مختلف برای اسما؛

۴) مراتب موجودات در قوس نزول و صعود.

یکی دیگر از اصول هستی‌شناسانه ملاصدرا، نظریه «مثل» است، که از فلسفه افلاطون وام گرفته است.^{۱۴} او، از این نظریه در موارد مختلفی از جمله: اثبات انواع «ارض» و انواع «آدم» و انواع «خلافت» در آیه خلافت (بقره: ۳۰)؛ و مراتب اسماء در آیه تعلیم اسماء (بقره: ۳۲)؛ و مراتب فرشتگان در آیه مسجود شدن آدم (بقره: ۳۴)؛ و مراتب بهشت در آیه مربوطه (بقره: ۳۵)، بهره برده است. از این‌ها که بگذریم، مهم‌ترین مبانی هستی‌شناسانه ملاصدرا در تفسیر قصه آدم، به شرح ذیل است.

۳-۱- انسان کبیر

در بیان صدرالمتألهین، بعضی از ویژگی‌های انسان کبیر، که مربوط به انسان سماوی و یا فلکی است، از این قرار است:

۱) متحرک بالاراده است.

۲) محرک آن موجود عقلی محض نیست.

وارد شده تأویل کرده‌اند. صدرالمتألهین از این گروه به متفلسفه (فیلسوف‌نما) و طبیعیون تعبیر کرده است (خواجوی، ۱۳۶۶: ۸۴-۸۶).

ب) ظاهر‌گرایان: تفسیر بیشتر فقیهان، محدثان، حنابله و کرامیه، تفسیر ظاهری است. آن‌ها الفاظ را بر معنای ظاهری اولی آن حمل می‌کنند و فهم خود را بر اساس ظواهر احادیثی که از بعضی صحابه روایت شده - و در مواردی، ظاهر آن‌ها با اصول عقلی منافات دارد؛ و در مواردی نیز با هم تعارض دارند و قابل جمع نیستند - محدود کرده‌اند و خود را از فهم معانی باطنی محروم کرده‌اند. در مورد صفات واجب تعالی، آن‌ها نقائصی را به خداوند نسبت داده‌اند. این روش تفسیری نادرست است؛ زیرا سلب نقائص از واجب تعالی واجب است. صدرالمتألهین از روش تفسیری این گروه انتقاد کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۷۴).

ج) مقتصدان در تأویل: روش این گروه، در واقع جمع بین ظاهر‌گرایی و تأویل‌گرایی است. آن‌ها در آیات مربوط به مبدأ، دست به تأویل زده و در آیات مربوط به معاد، ظاهر‌گرایی را انتخاب کرده‌اند. صدرالمتألهین، جمعی از متکلمان و بیشتر معتزله را جزو این گروه دانسته و آن را مصداق «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» شمرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۷۴).

د) راسخان در علم: ویژگی روش این گروه، حفظ ظواهر و کشف حقایق است. این شیوه بر این اصل متکی است که هر صورتی را که خداوند در دنیا خلق کرده، نظیر آن را در عالم عقبی خلق کرده؛ و هر چه را که در عالم عقبی آفریده، نظیر آن را در عالم آخرت قرار داده است؛ و نظیر آنچه در عالم آخرت است، در عالم اسماء آفریده؛ و نظیر آنچه در عالم اسماء است، در عالم غیب الغیوب موجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۸۷-۸۸).

تعبیر «عقل» ناظر است به مقام ادراک اشیاء؛ و «لوح محفوظ» ناظر است به محفوظ بودن از تغییر و تبدل نقوشی که خداوند در او تعبیه کرده؛ و تعبیر «قلم» اشاره دارد به جهت ایجاد نقوش بر ارواح فلکی و عنصری؛ و «حقیقت محمدیه» نیز به تمام و کمال آن ناظر است.

عالم دوم، عالم نفس است. صدرالمتألهین تعبیر متعددی از قرآن کریم را بر این مرتبه از وجود اطلاق کرده است، مانند: «نفس واحده» (لقمان: ۲۸)، «روح الامین» (شعراء: ۱۹۳)، «لوح محفوظ» (بروج: ۲۲)، «کتاب مبین» (هود: ۶).

عالم سوم، عالم جسم است. در این مرتبه، فلک اقصی و جرم اعلی که به آن محدّد نیز گفته می‌شود قرار دارد و اولین مخلوق در این مرتبه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۵۴).

۴- مبنای معرفت‌شناختی ملاصدرا

قصه آدم، قصه‌ای حقیقی، واقعی و تاریخی است، یا قصه‌ای تخیلی و نمادین؟ برای پاسخ به این سؤال لازم است مبنای معرفت‌شناسانه ملاصدرا در تفسیر قرآن کریم را بررسی کنیم.

۴-۱- ملاصدرا و روش‌های فهم قرآن

صدرالمتألهین، روش‌های تفسیری زمان خود را، از منظر تأویل قرآن، به چهار دسته تقسیم کرده است: الف) تأویل‌گرایان: روش این گروه در تفسیر قرآن، صرف الفاظ از معنای ظاهری است. روش اهل تأویل مورد پذیرش صدرالمتألهین نیست. وی، در تفسیر آیه ۳۵ سوره مبارکه نور، بر کسانی خرده گرفته که به اسم تأویل، هیچ توجهی به معنای ظاهری الفاظ قرآن مبذول نمی‌کنند و چنین بهانه می‌آورند که این کلمات، در زبان رایج مردم مفهوم است. وی، حتی این گروه از مفسران و تأویل‌کنندگان را خطرناک‌تر از کسانی دانسته که قرآن را صرفاً به معنی ظاهری آن محدود می‌سازند. این‌ها تمام آنچه در مورد معاد در قرآن و روایات

ظاهر. به نظر وی، اگر ماری که در حدیث یاد شده به آن اشاره شده، واقعاً با میت موجود است؛ هر چند که در دنیا نیز موجود بوده است، اما وجود آن مادی نیست که با چشم ظاهر دریافت شود. الفاظ احادیث و آیات قرآن، برای مطلق عوالم وجودی است و خصوصیات مصادیق دخلی در معنا ندارد. هر چند که مردم بر اساس عادت، الفاظ را بر معانی محسوس و مادی حمل می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۸۹).

۴-۲- کشف کلام الهی

چگونه می‌توان از ظاهر به باطن رسید؟ بر اساس آنچه گفته شد، رابطه کتاب و کلام الهی، رابطه ظاهر و باطن است. از دیدگاه صدرالمتألهین، انزال قرآن کریم، واقعه‌ای تجدید پذیر برای تلاوت کنندگان است.^{۱۴} تلاوت قرآن مراحل دارد که در مراحل عالی آن، شنیدن کلام الهی برای قاری قرآن ممکن است. قرآن کریم عوالم مختلفی را به صورت طولی پشت سر گذاشته تا به صورت حروف و نوشته درآمده است. قاری قرآن، بر حسب مرتبه‌ای از معرفت و طهارت باطنی که داراست، برای راه‌یابی به باطن قرآن در عوالم هستی سیر صعودی می‌کند؛ تا بتواند از فهم کتاب به مرحله فهم کلام نائل شود. فهم باطن قرآن یا کلام الهی، خود مراتبی دارد که در نهایت به شنیدن کلام از خداوند و سپس مشاهده متکلم ختم می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۶۷). به نظر وی، در استماع کلام خداوند، حضور الفاظ و کلمات لازم نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰-الف: ۵۶).

۴-۳- مراتب فهم قرآن

میزان بهره‌مندی از معارف قرآن کریم، به حسب مراتب خلوص قلب و سلامت از امراض باطنی متفاوت است. از آنجا که قرآن کریم مراتب مختلفی دارد، فهم هر مرتبه‌ای نیازمند سنخیت انسان با آن مرتبه است. صدرالمتألهین، در جایی

از دیدگاه ملاصدرا، در تفسیر قرآن و احادیث، لازمه دین‌داری این است که با حفظ ظواهر، از هر گونه تأویل خودداری شود. اگر عوالم وجود متعدّد است، الفاظ و واژه‌های قرآن و حدیث هم ناظر به عوالم مختلف وجود است؛ مثلاً واژه «عرش» در عالم ظاهر بر قلب مادی انسان تفسیر می‌شود و حقیقت آن در باطن انسان، روح حیوانی و در باطن باطن، نفس ناطقه است. وی، به عنوان نمونه، به دو حدیث از پیامبر اکرم(ص) اشاره کرده که در یکی، قبر مؤمن را باغی وسیع توصیف کرده که هفتاد ذراع طول دارد و مانند ماه شب چهارده روشن است؛ و در حدیث دیگر، به نحوه عذاب کافر در قبر پرداخته که بر اساس آن، ۹۹ مار بر میت کافر مسلط می‌شوند و او را تا قیامت عذاب می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۸۹). او، در جای دیگری گفته است: آنچه مؤمن و کافر پس از مرگ می‌بینند، چیزی جز تمثّل ملکات نفسانی خودشان نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰-ب: ۲۸۶-۲۸۷). فیلسوف‌نمایان، این حدیث را بر مفاهیم کلی فلسفی و عقلی حمل کرده‌اند و ظاهر گرایان، در معنای ظاهری توقّف کرده‌اند. به نظر ملاصدرا، مثل این قشری گرایان در اغتذا از مآدبه قرآن و روایات، مثل حیواناتی است که به گاه بسنده کرده و از نان مغز گندم محروم شده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۸۱-۸۹). معتزله، حدیث را بر مجاز و استعاره و معانی خیالی حمل کرده‌اند که فاقد حقیقت است.

ملاصدرا، هر سه گروه را با تعبیرات تنیدی سرزنش کرده است. البته ظاهرگرایان به حق نزدیک‌ترین تا گروه‌های دیگر (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۸۹) به نظر وی، صاحبان بصیرت که حقیقت حدیث را مشاهده کرده‌اند، اهل فهم اسرار قرآن می‌باشند. ویژگی تفسیر این دسته، دو چیز است: مشاهده حقیقت، و مراعات

۱- مفسّر قبلاً رأی و نظری را برگزیده و بخواهد رأی و نظر خود را بر قرآن تحمیل کند.
 ۲- مفسّر، به صرف دانش عربی، خود را از مقدمات تفسیر از جمله دیدن و شنیدن روایات مربوط به آیات قرآن کریم بی‌نیاز ببیند؛ و بدون در نظر گرفتن الفاظ مبهم و حذف و اضمار و تقدیم و تأخیر و اختصار و امثال آن، به تفسیر قرآن مبادرت نکند. از دیدگاه صدرالمتألهین، بیشتر مفسران به این آفات مبتلا هستند و تنها عارفان از این خطر ایمن هستند.

سرّ این که عارف ربّانی مصون از آفت تفسیر به رأی است، این است که آنچه قلبش دریافت می‌کند، حقّ و صدق است و این، پروردگارش است که با قلبش سخن می‌گوید. در این نوع از شهود، فهم جدا از کلام قلبی نیست؛ همان طور که در وحی نیز چنین است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۷۲).^{۱۵} به عبارت دیگر، صدرالمتألهین معتقد است عارفان می‌توانند به مراتبی از دریافت کلام قلبی یا وحی بار یابند و ختم نبوت - که از ضروریات دین است - به وحی خاصّ مربوط است. استمرار تجلیات دو اسم نیکوی «ولی» و «وارث» بر اولیای الهی و وارثان علوم انبیاء، با حفظ مراتب و درجات موجب می‌شود که برای کسانی که شایستگی لازم را کسب کنند و جان خود را در مسیر نفحات الهی قرار دهند، راه‌یابی به درک کلام الهی، که البته جدا ناپذیر از فهم است، میسر شود (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۴۲). خلاصه این که به نظر صدرالمتألهین:

(۱) عارف ربّانی، کلام خداوند یا وحی را دریافت می‌کند.

(۲) فهم، عین کلام خداست، نه متأخّر از آن.

(۳) چون فهم عین کلام خداست، مصون از خطا و اشتباه است.

(۴) برای رسیدن به باطن قرآن، تنها باید از راه کشف و شهود وارد شد.

قرآن را دارای دو مرتبه دنیایی و آخرتی دانسته و برای مرتبه آخرتی نیز دو مرتبه در نظر گرفته است. نخست مرتبه باطنی است که درک آن، مستلزم بالا رفتن از عالم حواس و خلق و بازگشت به عالم امر و عقول است؛ و کسی که به این مرتبه راه یابد، معارف قرآنی را به واسطه گوهر عقلی از عالم امر فرا می‌گیرد.

مرتبه دوم «سرّ» است که برتر از جهان خلق و امکان و پوشیده از حسّ و عقل است. جایگاه این مرتبه، پیش از فرود آمدن به عالم امر (لوح محفوظ) و قبل از نزول به آسمان دنیاست (لوح محو و اثبات). مرتبه‌ای که هیچ کس توان درک آن را ندارد؛ مگر این که به مقام وحدت و تجرّد از هر دو جهان و پشت سر گذاشتن عوالم خلق و امر برسد. برای رسیدن به این مقام، برای سالک باید موت در نشئه‌های حسّی، خیالی و وهمی و نیز محو در وجود کلام خدا حاصل شود که در این صورت، آیات را از نسخه اصل که «امام مبین» است، قرائت می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۹).

آیا راسخان در علم می‌توانند از طریق کشف و شهود به همه مراحل قرآن راه یابند؟ با توجه به دیدگاه صدرالمتألهین در مورد سرچشمه گرفتن قرآن از غیب الغیوب، پاسخ این سؤال منفی است. با این که راسخان در علم درجات و مراتب مختلفی دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۷۳؛ همو، ۱۳۶۳-ب: ۸۲) و در رأس همه آنها، پیامبر اعظم و امامان معصوم می‌باشند؛ اما به دست آوردن همه اسرار و رازهای قرآن کریم، برای هیچ کس ممکن نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۱۳۵).

۴-۴- تفسیر باطنی و تفسیر به رأی

تفسیر به رأی، به چه معناست و چگونه کشف و شهود باطنی از آفت تفسیر به رأی ایمن است؟ صدرالمتألهین، معنی تفسیر به رأی را در احادیثی که از این عمل نهی شده، به دو معنا گرفته است:

از انسان‌ها در مرتبه‌ای از آن قرار دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۵۷۶). صدرالمتألهین، در مواردی، مراتب وجودی انسان را فراتر از عوالم سه‌گانه دانسته و آن را تا پنج مرتبه توسعه داده است، که عبارت‌اند از: (۱) انسان حسی؛ (۲) انسان مثالی؛ (۳) انسان نفسی؛ (۴) انسان عقلی؛ (۵) انسان الهی، که متألهین از عرفا و اولیای خدا به آن نائل می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷: ۱۹۴).

۵-۱- قوای انسان

صدرالمتألهین، در تفسیر قصه آدم، نفس ناطقه را خلیفه خداوند در ارض بدن دانسته و برای هر یک از قوای مدرکه و محرکه، شأنی از شئون قائل شده که در خدمت نفس ناطقه انجام وظیفه می‌کنند. قوای نفس انسان، در حقیقت همان ملائکه‌ای^{۱۶} هستند که برای خلیفه خداوند در سجده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۵۰۱). قوای انسان یا فرشتگان در خدمت نفس ناطقه، در یک تقسیم‌بندی عبارت‌اند از:

قوة نامیه: صورت یا نفس نباتی که در گیاهان وجود دارد، در انسان قوة نامیه نامیده می‌شود. چهار قوة در خدمت این نفس انجام وظیفه می‌کنند که عبارت‌اند از: جاذبه، هاضمه، ماسکه، و دافعه (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۵۰۰).

قوة حیوانی: در این مرتبه از نفس، دو قوة اصلی امور را اداره می‌کنند: مدرکه و محرکه. قوة ادراکی شریف‌تر از قوة تحریکی است؛ و به دو دسته تقسیم می‌شود: قوای ظاهری و قوای باطنی. قوای ظاهری عبارت‌اند از حواس پنج‌گانه؛ و قوای باطنی نیز به سه دسته تقسیم می‌شوند: مدرکه، حافظه، و متصرفه. قوة مدرکه، خود به دو بخش تقسیم می‌شود: مدرک صور و مدرک معانی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۵۰۰-۵۰۷).

۵-۲- روح انسانی

نفس انسانی در بدو تشکیل، بالاترین مرتبه از عالم جسمانی و در ابتدای عالم روحانی قرار دارد

(۵) تنها راسخان در علم می‌توانند به باطن قرآن راه یابند.

(۶) فهم راسخان در علم، درجات مختلف دارد.

۵- مبنای انسان‌شناختی ملاصدرا

صدرالمتألهین، در تفسیر قصه، خلافت آدم را ناظر به شناخت نفس انسان و قوای آن دانسته است. تفسیری که وی از خلافت آدم ارائه داده، متناسب با انسان‌شناسی اوست و انسان‌شناسی وی نیز مطابق با جهان‌شناسی اوست. چنان‌که وی در موارد متعدّد تصریح کرده، انسان عالم صغیر است و جهان، انسان کبیر؛ و به محاذات هر نشئه‌ای از عوالم وجود، مرتبه‌ای از انسان تحقق دارد. هر یک از عوالم انسانی ویژگی‌هایی دارند که به اختصار به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱- نشئه حسّ و عالم دنیا: این نشئه، پایین‌ترین مرتبه هستی است و ادراکات حواس پنج‌گانه، مظهر این مرتبه از هستی در انسان هستند. در این مرحله، انسان با حیوانات مشترک است. گاهی نیز به آن انسان اول یا بشری و یا طبیعی اطلاق شده است.

۲- نشئه خیال و عالم مثال: عالم مثال یا برزخ، در وجود انسان به صورت قوای باطنی و ادراکات خیالی ظاهر می‌شود. انسان دوم یا برزخی نیز بر آن اطلاق کرده‌اند.

۳- نشئه عقل و عالم آخرت: مظهر این نشئه در انسان، قوة عاقله و عقل بالفعل است، که خیر محض و نور صرف است. انسان عقلی یا انسان سوم نیز به آن گفته می‌شود. در زبان اهل حکمت، به آن عقل؛ و در زبان شریعت، به آن روح گفته شده است. این عالم، که عالم صور اخروی و نشئه غیبی است، تنها در عده کمی از مردم تحقق یافته و ادراک حقایق اخروی و ابدی و رسیدن به سعادت نهایی، منوط به وصول به این مرحله است.

هر یک از عوالم سه‌گانه فوق، درجات مختلفی بر حسب شدت و ضعف دارند و هر یک

صدرالمتألهین، هدف خلقت جهان آفرینش، خلقت انسان بوده؛ و هدف خلقت انسان، رسیدن به درجه عقل مستفاد است؛ یعنی مشاهده عقلیات و اتصال به ملاً اعلی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۵۲۱).

از نظر صدرا، مراتب استکمال نفس انسان به چهار مرحله محدود می‌شود:

(۱) تهذیب ظاهر با عمل به شریعت و آداب نبوی.
(۲) تهذیب باطن و پاک کردن دل از آلودگی‌ها و رذائل اخلاق.

(۳) آراستن دل با معارف و ایمان.

(۴) فنای نفس و التفات و توجه نفس به خداوند تعالی و قطع نظر از ماسوای او.

البته برای هر کدام از این‌ها درجات مختلفی است و برای واصلان نیز سفرهای مختلفی خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۵۲۳).

۶- ارزیابی و نقد

۶-۱- ارائه تفسیر فلسفی از قصه آدم

تفسیر صدرالمتألهین از قرآن کریم، آمیزه‌ای است از اشراقات غیبی، حکمت متعالیه و تفسیر کلامی. او، در مورد انگیزه خود از نگارش تفسیر قرآن گفته است:

«از امور شگفت‌انگیز این‌که بنده مسکین، در زمان‌های گذشته، بر طبق آداب و رسوم، هنگام خواندن قرآن که در معانی آیات و رمزها و اشارات آن تفکر می‌کردم، بر قلبم از آیات این سوره (اخلاص) و اشارات آن بیش از غیر آن فتح و گشایش شد. این مطلب به همراه آنچه پیش از این از خواطر غیبی و خواننده‌های علمی و آگاهی‌های پنهانی بود، مرا برانگیخت تا شروع در تفسیر قرآن مجید و تنزیل حمید کنم؛ یعنی به واسطه شیفتگی فراوان و شدت شوقم به آشکار کردن آنچه پروردگارم از نزد خود مرا آموخته و تعلیم داده ...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۳: ۱۸۸).

و صورت انسان بشری، خلیفه خداوند در زمین است؛ همان طور که نفس ناطقه انسانی، خلیفه خداوند در ملکوت آسمان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۵۱۹).

نفس انسان دو قوه دارد: علامه و فعاله. قوه علامه، صورت‌های معارف و معقولات را از موجودات مافوق خود می‌پذیرد^{۱۷} و در اصطلاح به آن عقل نظری گفته می‌شود. منشأ این ادراکات در بیان ملاصدرا، ملائکه یمین هستند. به علاوه، این قوه، ادراکات مربوط به افعال زشت و زیبا را - که مربوط به علم اخلاق است - درک می‌کند و در اصطلاح به آن عقل عملی گفته می‌شود.

از نظر عقل نظری، انسان به چه درجاتی می‌تواند نائل شود؟ از منظر ملاصدرا، انسان در وهله اول، عقل هیولانی دارد که پایین‌ترین مرتبه از عقل نظری است و فاقد هر گونه صورت عقلی است و همانند هیولی، وجودی ضعیف دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۵۱۷). در این حال، نفس انسان عقل بالقوه است و معقولاتش نیز معقول بالقوه هستند. بیشتر نفوس انسانی، از مقام نفس حیوانی فراتر نمی‌روند و صعود آن‌ها تا سقف تخیل و توهم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۵۱۹).

مرحله دوم، رسیدن به عقل بالملکه است که در این مرحله، معقولات بالقوه - که شامل اولیات و امثال آن‌هاست - در قوه عاقله تشکیل می‌شوند؛ مانند این‌که «کل از جزء بزرگ‌تر است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۵۲۱).

بعضی از نفوس انسانی، به مرتبه عقل بالفعل می‌رسند که در این مرتبه، نفس به درک معقولات نائل می‌شود. نهایت کمال عقل نظری، رسیدن به درجه عقل مستفاد است که همان عقل بالفعل است با این تفاوت که معقولات را به اعتبار اتصال آن‌ها به مبدأ فعال دریافت می‌کند. از دیدگاه

است تا اندیشه‌های او را در قالب حکمت متعالیه، به صورتی مستدل و خرد پذیر جلوه دهد.

۲- جمع ظاهر و باطن: از اختصاصات تفسیر ملاصدرا از قصه آدم، مشتمل بودن آن بر معانی باطنی است. باطن‌گرایی تفسیر او موجب نشده تا به انکار و یا تقابل ظاهر و باطن بینجامد. وی، در موارد مختلف، مخالفت خود را با تفسیر عقل‌گرایان معتزلی مانند قفال و اتباع او اظهار کرده؛ و حتی تفسیر اهل ظاهر را بر تفاسیر عقلی این گروه ترجیح داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۸۱).

۴-۶- نقد مبانی تفسیری

۴-۶-۱- وحی‌شناسی

الف) از دیدگاه ملاصدرا، کلمات تأمّات الهی و کلمات نازل، مقسم واحدی دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۲۱) و در این صورت، آیا الفاظ و کلمات نازل شده، مرتبه نازل همه حقایق وجودی بالاتر هستند یا بعضی از آنها؟ بر فرض اول، تفاوت کتاب‌های آسمانی را چگونه باید تبیین کرد؛ و بر فرض دوم، چرا تنها بعضی از حقایق وجودی به صورت الفاظ و کلمات نازل می‌شوند؟ این دو اشکال بی‌پاسخ می‌ماند.

ب) لازمه سخن صدرالمتألهین در مورد ماهیت وحی - مبنی بر رسیدن انسان به مرحله عقل بالفعل و اتصال نفس انسان با عقل فعال (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۱۹) - این است که وحی، جریانی مستمر و دائمی باشد؛ و سخن او در باب ختم نبوت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۷۲) با مبانی دیگرش هماهنگ نیست.

۴-۶-۲- نقدهای تفسیری

الف) گستره حوزه خلافت آدم: با توجه به دیدگاه ملاصدرا در زمینه خلافت آدم، نتیجه می‌شود که آدم ابوالبشر صرفاً خلیفه خداوند برای اهل زمین بوده است؛ و وی به این مطلب نیز تصریح کرده

وی، در تفسیر عناصر قصه آدم، مانند خلافت، تعلیم اسماء، سکونت در بهشت و سجده فرشتگان، از حکمت‌های مشرقی استفاده کرده، که مواردی از آن قبلاً گفته شد. با این وصف، شاکله تفسیر او در قصه آدم(ع)، بر مبنای آموزه‌های حکمت متعالیه در معرفت نفس و عوالم وجود است.

۲-۶- عدم تنافی تفسیر فلسفی ملاصدرا با واقعی و تاریخی بودن قصه آدم

در یک تقسیم‌بندی می‌توان تفاسیر قصه آدم را در دو دسته جای داد: تفاسیر تاریخی‌نگر، و تفاسیر تمثیلی‌نگر. تفاسیر تمثیلی انواع مختلفی دارند: فلسفی، علمی، نمادین و رمزی. در این دسته‌بندی، تفسیر ملاصدرا از قصه آدم، تفسیری فلسفی به شمار می‌رود. ویژگی تفسیر ملاصدرا این است که در عین تمثیلی بودن، تاریخی نیز هست؛ زیرا در این تفسیر، هر مرتبه‌ای از وجود احکام خاصی دارد (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۱۹) و آدم ارضی، آدم تاریخی است.

۳-۶- ویژگی‌های تفسیر قصه آدم در تفسیر ملاصدرا

۱- استدلالی بودن: نگارش تفسیر مربوط است به سال‌های پایانی عمر ملاصدرا؛ و پس از نگارش آثار فلسفی از قبیل *اسفار* بوده است.^{۱۸} طبیعی است که در این دوره، اندیشه‌های فلسفی وی - که مستظهر به اشراقات باطنی بوده - به کمال رسیده است. مبانی تفسیری صدرالمتألهین مبتنی بر حکمت متعالیه و بر اساس اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت است. وی کوشیده است تا حکمت متعالیه را در خدمت فهم معانی باطنی قرآن کریم درآورد و برای انجام این امر، به صورت مختصر، دوره‌ای از خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی را در کتاب *مفاتیح الغیب* تدوین کرد. با این‌که در موارد متعددی از تفسیر قصه آدم، ملاصدرا از اندیشه‌های ابن عربی بهره برده؛ اما وی سعی کرده

آدم ابوالبشر در ابتدای خلقت، از نظر عقل نظری و عملی در ابتدای راه بوده و بسیاری از فرشتگان بر او شرافت داشته‌اند؛ و با توجه به مبانی صدرایی، مأمور به سجده بر آدم نبوده‌اند. چنین نتیجه‌ای، با اصل تفسیری صدرالمتألهین مبنی بر حفظ ظواهر در تضاد است. به نظر ملاصدرا، سجده همه فرشتگان تنها برای خلیفه خداوند است که در تمام نشئات وجودی، خلافت را بر عهده دارد و او، صادر اول یا حقیقت محمدیه است. این تفسیر، با ظاهر آیات سجده (بقره: ۳۴؛ حجر: ۲۹؛ ص: ۷۳) هماهنگ نیست.

(ج) انسان کامل، مسجود عقل اول نیست: با توجه به مبانی هستی‌شناسی ملاصدرا در مورد صادر اول، نتیجه می‌شود که او از نظر شرافت و رتبه مساوی با حقیقت محمدیه است و بنابراین، هر دو خلیفه اکمل و اتم خداوند هستند؛ و عقل اول، در برابر حقیقت انسان کامل مأمور به سجده نبوده است.

۵-۶- نقد مبنای هستی‌شناختی

انسان کبیر، در مواردی به عنوان روح اعظم معرفی شده که فیض را مستقیماً از خداوند دریافت کرده و به مخلوقات می‌رساند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۰۱)؛ و در مواردی، از نفس فلک به انسان کبیر تعبیر شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۵۶۳-۵۷۵) که مرتبه آن، به مراتب نازل‌تر از روح اعظم است. بنابراین، آموزه انسان کبیر، به صورت مشترک لفظی در حکمت صدرایی به کار رفته است. از طرف دیگر، اثبات نفس و عقل برای فلک و درک کلیات و جزئیات برای آن، مبتنی بر این پیش فرض بوده است که حرکت استداری فلک را حرکتی ارادی می‌دانسته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۵۶۳-۵۷۵). با تبیین علمی انواع حرکات کرات آسمانی و اثبات نیروی جاذبه و کشف قوانین حاکم میان اجرام

است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۰۱). البته چنین سخنی با مبانی فلسفی و انسان‌شناسی او هماهنگ است؛ زیرا آدم، در ابتدای آفرینش، در مرتبه عقل هیولانی بوده و از نظر عقل عملی نیز مستعد کمالات بوده است، نه واجد آن‌ها به صورت بالفعل. و برای همین است که ایشان صورت (فعلیت) انسان را خلیفه خداوند در زمین؛ و روح انسان را خلیفه خداوند برای همه عوالم وجود دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۵۱۹). ولی این مطلب، با سیاق آیات بعدی هماهنگ نیست؛ زیرا کلام اعتراض‌گونه فرشتگان و معرفی ضمنی خود به عنوان خلیفه، حکایت از مطلق بودن خلافت آدم دارد. به علاوه، تعلیم اسماء به آدم نشانه کمالات روحی او؛ و اظهار عجز و تعظیم و سجده فرشتگان، دلیل بر واجد بودن کمالات به صورت بالفعل است. به علاوه، صورت (فعلیت) بشری انسان اختصاص به آدم ندارد و لازمه آن، همگانی بودن خلافت الهی است که در این صورت، آدم بر سایر انسان‌ها امتیازی نخواهد داشت.

(ب) همه فرشتگان بر آدم سجده نکرده‌اند: در تفسیر صدرالمتألهین از سجده فرشتگان بر حضرت آدم، گفته شد که به نظر وی، تنها گروهی از فرشتگان که از نظر مقام از آن حضرت پایین‌تر بودند، به سجده تکلیف شدند. در وجود انسان، فرشتگان همان مدبّرات قوای مختلف هستند و آدم، نفس ناطقه است. سجده فرشتگان عبارت است از اطاعت و خدمت قوای مختلف نسبت به نفس ناطقه یا آدم درون؛ و در این صورت، همه فرشتگان بر نفس ناطقه سجده نکرده‌اند؛ زیرا به نظر صدرا، چنان‌که قبلاً گفته شد، برای هر موجودی که استعداد و قوه‌ای دارد، مدبّری هست که در لسان شرع به آن فرشته گفته شده است. در مورد آدم ابوالبشر نیز که آیه شریفه به صراحت ناظر بر اوست، مسجود همه فرشتگان نشده؛ زیرا

نیز می‌باشد. سرّ تاریخی بودن قصه آدم(ع) در اصالت حمل حقیقی الفاظ قرآن کریم بر معانی ظاهری است. سرّ فلسفی بودن قصه آدم(ع) نیز در ذومراتب بودن قرآن کریم است. تفسیر فلسفی صدرالمتألهین از قصه آدم، بر معرفت‌شناسی حکمت صدرایی در شناخت قرآن، انسان و جهان مبتنی است؛ و به نظر می‌رسد که جز در مواردی محدود، فلسفه صدرایی توان ارائه تفسیری هماهنگ از این قصه را دارد.

پی‌نوشت‌ها:

۱- از کتاب‌هایی که در این زمینه نوشته شده، کتاب مکتب تفسیری صدرالمتألهین نوشته علی نصیری (نصیری، ۱۳۸۶)، و کتاب مبانی، اصول و روش تفسیری ملاصدرا نوشته مجید فلاح‌پور (فلاح‌پور، ۱۳۸۹) قابل ذکر است؛ اما مقالات مرتبط با موضوع فراوانند که به بعضی از آن‌ها اشاره می‌کنیم: «فهم کلام خدا در مکتب ملاصدرا» (خامنه‌ای، ۱۳۸۲: ۱۹-۲۵)؛ «اصول تفسیری و هرمنوتیک قرآنی نزد ملاصدرا» (خامنه‌ای، ۱۳۷۸: ۶۴-۷۱)؛ «روش صدرالمتألهین در تفسیر قرآن کریم» (غروی نایینی و میراحمدی، ۱۳۹۱: ۱-۴۶)؛ «زبان قرآن، زبان تمثیل از دیدگاه صدرالمتألهین» (اعوانی و محمدی، ۱۳۸۷: ۴-۱۷)؛ «قرآن کریم و صدرالمتألهین» (پیروانی، ۱۳۸۵: ۱۵۰-۱۶۵).

۲- عبارت او چنین است: «بل هو عبارة عن إنشاء کلمات تامات و إنزال آیات محکّمات و آخر متشابهات فی کسوة ألفاظ و عبارات» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۲۶).

۳- المتکلم من قام به الکلام و الکاتب من أوجد الکلام أی الکتاب.

۴- گزاره معرفت‌بخش آن است که حاکی از واقعیت عینی و ملموس باشد و در مقابل آن، گزاره غیر معرفت‌بخش گزاره‌ای است که صرفاً از احساسات درونی و روانی انسان‌ها حکایت کند. گزاره معرفت‌بخش، قابلیت صدق و کذب بر اساس انطباق با واقع را دارد؛ اما درباره گزاره غیر معرفت‌بخش، چنین سخنی بی‌معناست (ساجدی، ۱۳۸۵: ۱۲۶).

سماوی، نیازی به چنین نظریاتی نیست و در نتیجه، پایه اعتقاد به نفس فلکی و محاذات آن با انسان صغیر سست می‌شود. البته وجود انسان کلی که وجود سعی داشته و بر پایه اندیشه افلاطون شکل یافته، به قوت خود باقی است.

ملاصدرا، مثل را در عالم اعلی و حضرت الهی قرار داده که ازلاً و ابداً موجودند؛ و به تعبیر او، اسماء الهی و یا اسماء اسماء او هستند که به حدوث و تجدد، زوال و نابودی متّصف نمی‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۲۰). در باب این تحلیل، پرسش‌ها و ابهامات مختلفی وجود دارد؛ از جمله این‌که: رابطه آن‌ها با حقیقت محمدیه چگونه است؛ و چه تمایزی میان مثل موجودات مادی مانند اسب و آهو وجود دارد؛ و چگونه کثرات مختلف از حقیقت واحد صادر شده‌اند؟ موجودات مادی که به یکدیگر تبدیل می‌شوند؛ مانند آب و بخار، تحت تدبیر کدام مثال قرار می‌گیرند؛ مثال سابق یا لاحق؟ و آیا ممکن است که شخصی در آن واحد، تحت تدبیر دو صورت مفارق باشد؛ مانند شخص نبی اکرم(ص) که هم تحت عنوان انسان است و هم حقیقت محمدیه؛ و مسائلی دیگر از این قبیل.

نتیجه‌گیری

هر یک از قرآن کریم، انسان و جهان، دارای ظاهر و باطن می‌باشند. کتاب، مقام ظاهر و کلام، باطن کتاب خداست. باطن هر کدام از موارد فوق دارای مراتب متعددی است. فهم آیات قرآن کریم، با درجات جهان و انسان متناسب و هماهنگ است. تفسیر بحثی که بر اساس قواعد دقیق فهم متن صورت گیرد، با تفسیر کشفی هماهنگ است. راه یافتن به باطن قرآن یا دریافت کلام الهی، با طهارت باطن ممکن است و خود دارای درجات مختلف است، و فهم باطنی مختلف نخواهد بود. قصه آدم، در عین تاریخی بودن، فلسفی و تمثیلی

این تجلی، حق به احکام و آثار اعیان ثابتۀ ظاهر می‌شود و در نتیجه، عالم خارج وجود می‌یابد. اولی را فیض اقدس؛ و دومی را فیض مقدس نامند (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۷۳-۳۷۴).

۹- عبارات صدرالمتألهین در این کتاب صراحت دارد بر این‌که تألیف کتاب، بعد از آثار فلسفی از جمله *اسفار، الشواهد الربوبیه و المبدأ و المعاد* بوده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱: ۴۲۱)؛ و نیز وی در تفسیر *قرآن*، خوانندگان را به *مفاتیح الغیب* ارجاع داده است، پس نگاشتن آن کتاب مقدم بر نگارش تفسیر بوده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۱۹).

۱۰- وی در کتاب‌های مختلف، به اثبات این اصل پرداخته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۸-۳۹؛ همو، ۱۳۶۳: الف: ۱۰-۱۱) «وجود احقّ اشیاء به حقیقت داشتن است؛ زیرا هر چه غیر وجود است با وجود موجود می‌شود و دارای حقیقت می‌گردد، چه در ذهن و چه در خارج» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: الف: ۳۲۱؛ همو، ۱۳۶۰: ب: ۸).

۱۱- به عنوان نمونه، وی در بیان ماهیت اسمایی که خداوند به آدم (ع) آموخت، در تبیین معنای اسم بر مشرب عرفا گفته است: «و قد حَقَّقْنَا فِي الْعُلُومِ النَّظْرِيَةِ ان المعاني كلها سواء كانت ذاتيات او عرضيات هي غير الوجود بالحقیقة جعلاً و وجوداً، لانها معقولات يتعقل بتعبية الوجود و ليست هي موجودات عينية و لا داخلية في الوجود و لا مجعولة و لا معلولة و لا معلومة بالذات و لا متقدمة و لا متأخرة و ليس الوجود صفة لها لا حقیقية و لا انتزاعية كما يقوله الظالمون بل بالعكس اولی، كما حَقَّقَهُ الْعَارِفُونَ ...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۳۲۹).

۱۲- ملاصدرا، در آثار خویش اعم از فلسفی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ب: ۱۵۰) و تفسیری (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۶۳)، به اثبات «مُثَلِّ» پرداخته است. وی در کتاب *مفاتیح الغیب*، ده دلیل عقلی و دلایل متعدد نقلی از *قرآن* و روایات برای اثبات وجود مفارقات نوری آورده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۴۴۳-۴۵۰).

۵- ملاصدرا، اصحاب ابوالحسن اشعری را جزو مقصدان تأویل قرار داده که بیشتر صفات خداوند را تأویل کرده‌اند و مسائل مربوط به آخرت را بر ظاهرش حمل کرده‌اند. معتزله، در تأویل پیشی گرفته و صفاتی مانند سمع و بصر را نیز تأویل کرده و معراج جسمانی را انکار و عذاب قبر و میزان و صراط و بسیاری از امور اخروی را تأویل کرده‌اند؛ با این حال، آنان به حشر جسمانی و بهشت مادی و نعمت‌های آن و نیز به جهنم و عذاب‌های مادی معتقد بوده‌اند. فیلسوف نمایان و طبیعیون، پا را از این‌ها فراتر نهاده و تمام آنچه را مربوط به آخرت است، به لذت‌ها و آلام عقلی و روحی تأویل کرده‌اند و حشر اجساد را نیز انکار کرده و به بقای نفوس، جدا از ابدان نظر داده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۷۹). باطنیه، بیش از دیگر فرقه‌ها اهل تأویل‌اند. آن‌ها معنای ظاهری آیات را نمی‌پذیرند؛ بلکه آن‌ها را رموزی حاکی از معانی دیگر می‌دانند که باید تأویل شوند. در فهم *قرآن*، از قوانین محاوره عقلایی خارج شده و به باطن عبارات اهمیت می‌دهند. الفاظ و عبارات آن را چون جسد، و معنا و تأویل را چون روح می‌دانند. لذا تمسک به ظاهر را گمراهی و تمسک به باطن را مساوی با ترک عمل به ظاهر تلقی می‌کنند. اسماعیلیه و اخوان الصفا از این گروه‌اند (اعوانی و محمدی، ۱۳۸۷: ۵).

۶- به عنوان نمونه، نک: (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰۸-۱۰۹).

۷- صدرالمتألهین، با استناد به احادیث پیشوایان معصوم، معتقد است که *قرآن* کریم، سطوح معنایی مختلفی دارد. به عنوان نمونه، وی به این حدیث نبوی استناد کرده که فرموده است: «*قرآن* دارای ظاهر و باطن، و باطن نیز دارای باطن‌های دیگر تا هفت بطن است». و نیز به حدیثی از امیر مؤمنان استناد کرده که در ضمن آن، برای هر آیه‌ای از *قرآن*، معنای باطنی قائل شده است. برای مطالعه بیشتر، مراجعه کنید به مقاله «تأملی در مبانی فهم *قرآن* کریم از دیدگاه صدرالمتألهین» (محمدی، ۱۳۸۸: ۶۵-۹۰؛ نیز نک: پیروانی، ۱۳۸۵: ۱۵۴).

۸- تجلی حقّ دو گونه است: اول تجلی علمی غیبی که عبارت است از ظهور حقّ در صورت اعیان ثابتۀ در حضرت علم؛ و دوم تجلی شهودی وجودی که در

- ۱۳- در مواردی به عقل و نفس و حس تعبیر کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷: ۱۵۳).
- ۱۴- عین عبارت ملاصدرا در *مفاتیح الغیب* چنین است: است: «اعلم ان القرآن مجدد الانزال علی قلوب التالین و نسبة القلب الی نزوله، نسبة العرش الی استواء الرحمن...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۶۵).
- ۱۵- عین کلام صدرالمتهلین در این باره چنین است: «و اما العارف الربانی فمأمون من الغلط من معاصی القلب اذ کل ما یقوله حق و صدق، حدیثه قلبه عن ربّه و قد مرّ انّ الفهم لا ینفک عن الکلام الوارد القلبی» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۷۲).
- ۱۶- عبارت او چنین است: «و اعلم ان الله تعالی ملائکة فی الارض لاصلاح العباد بحسب نشأتهم الدنیویة... و من جملة ملائکة الله من وکلهم بک فیما یرجع الی الاکل و الغذاء و التولد و النماء...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب: ۵۰۱).
- ۱۷- از نظر صدرالمتهلین، هر نوع ادراکی به نحو اتحاد میان مدرک و مدرک است و اگر چه در اینجا به مذاق حکمای مشاء سخن گفته؛ ولی به طور کلی، در مورد همه ادراکات، نفس را فاعل و موجد آنها می‌داند. در مورد عقل فعال هم او معتقد است که نفس انسان، بر اثر استکمال با او متحد شده و عقل فعال علاوه بر وجود مستقلی که برای خود دارد، یک نحوه وجود نیز برای نفس دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰-ب: ۲۴۵).
- ۱۸- نگارش تفسیر در سال ۱۰۳۰ق خاتمه یافته و وفات مؤلف در سال ۱۰۵۰ق بوده است (خواجه، ۱۳۶۶: ۴۲۱).

منابع:

قرآن کریم.

ابن عربی، محی الدین. (بی تا). *الفتوحات المکیة*. ۴ جلد. بیروت: دار صادر.

اعوانی، غلامرضا؛ محمدی، ناصر. (۱۳۸۷ش). زبان قرآن؛ زبان تمثیل از دیدگاه صدرالمتهلین، *خردنامه صدرا*. شماره ۵۴، صص ۴-۱۷.

پیروانی، پروین. (۱۳۸۵ش). قرآن کریم و صدرالمتهلین، *بیتات*. سال سیزدهم، شماره ۵۱، صص ۱۵۰-۱۶۵.

جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵ش). *محی الدین ابن عربی*. تهران: دانشگاه تهران. چاپ چهارم.

خامنه‌ای، سیدمحمد. (۱۳۷۸ش). *اصول تفسیری و هرمنوتیک قرآنی نزد ملاصدرا، خردنامه صدرا*. شماره ۱۸، صص ۶۴-۷۱.

_____ (۱۳۸۲ش). *فهم کلام خدا در مکتب ملاصدرا، خردنامه صدرا*. شماره ۳۱، صص ۱۹-۲۵.

خواجهی، محمد. (۱۳۶۶ش). *لوامع العارفین فی احوال صدرالمتهلین*. تهران: انتشارات مولی.

ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۸۵ش). *زبان دین و قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ش-الف).

اسرار الآیات. تصحیح محمد خواجهی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۶۰ش-ب). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکية*. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

_____ (۱۳۶۱ش). *العرشیة*. تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: انتشارات مولی.

_____ (۱۳۶۳ش-الف). *المشاعر*. تهران: کتابخانه طهوری. چاپ دوم.

_____ (۱۳۶۳ش-ب). *مفاتیح الغیب*. با تعلیقات مولی علی نوری. تصحیح محمد خواجهی. تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی.

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

_____ (۱۳۶۹ش). *شرح اصول کافی*. جلد ۳. ترجمه و تعلیق محمد خواجهی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۷۸ش). *سه رساله فلسفی*. مقدمه و مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

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

_____ (۱۳۸۱ش). *المبدأ و المعاد*. تصحیح و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شانظری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۹۸۱م). *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*. جلد ۹. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 غروی نایینی، نهلہ؛ میراحمدی، عبدالله. (۱۳۹۱ش).
 روش صدرالمتألهین در تفسیر قرآن کریم،
 دوفصلنامه علوم قرآن و حدیث. سال نهم، شماره
 ۱۷، صص ۱-۴۶.
 فارابی، ابونصر. (۱۹۹۵م). *آراء اهل المدينة الفاضلة*.
 مقدمه و شرح و تعلیق دکتر علی بوملحم. بیروت:
 مکتبه الهلال.

فلاح پور، مجید. (۱۳۸۹ش). *مبانی، اصول و روش تفسیری ملاصدرا*. تهران: انتشارات حکمت.
 محمدی، ناصر. (۱۳۸۸ش). تأملی در مبانی فهم قرآن کریم؛ «متن یا موضوع فهم» از دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی، فصلنامه علوم اسلامی. سال اول، شماره ۱، صص ۶۵-۹۰.
 نصیری، علی. (۱۳۸۶ش). *مکتب تفسیری صدرالمتألهین*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی