

## تأویل هنجارمحور در حکمت متعالیه

### Norm-based Tawil in Transcendent Philosophy

Mohammadreza Ershadinia\*

محمدرضا ارشادی نیا\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۴/۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۵/۲۸

#### Abstract

"Tawil" (hermeneutic) is a very common and influential keyword in theological, philosophical, mystical, and religious epistemological literature. Transcendent philosophers and mystics believe that "Tawil" is also related to ontology and that the roots of the esoteric meanings of terms and concepts are laid in this field. Exposing the relation between these two fields is one of the most important goals of transcendent philosophers which also removes doubts beforehand. Magnifying the intention of these scholars by appropriate "Tawil" and its foundations, the necessity of using the esoteric meaning to unearth facts of the book of "TADWIN" and the book of "TAKWIN" (existence), unique effect of monistic attitude about the universe, and prioritizing religious thoughts, like esoteric and exoteric meaning, are the main goals of this article in clarifying the process of "Tawil". Another result of this article is to prove that the claims of exoterists in the denial of "Tawil" and the accusation of extremist esotericism against their rivals is a fallacy. Exoterists have faced the application of intellectual and intuitive rules to get the profound meaning of religious literature with fanatical disputes and attacks. In this regard, the Transcendent Philosophers are targets of accusation. Therefore, it requires to address the process of using "Tawil" to explain the religious literature with a comprehensive consideration of terms and concepts, and of the book of "TADWIN" and the book of "TAKWIN". In this article, I shall demonstrate the novelty of innovative approaches of Transcendent Philosophy, a way to obtain esoteric meaning while the exoteric meaning is kept unchanged, in facing to religious literature, and the fruitfulness of these approaches for reaching profound meanings of enlightening religious doctrines.

**Keywords:** Mulla Sadra, Transcendent Philosophy, Interpretation by Personal Opinion, "Tawil", Exotericism, Esotericism.

#### چکیده

تأویل در حوزه معرفت‌شناسی دینی، کلامی، فلسفی و عرفانی از واژه‌های پرکاربرد و پرتأثیر است. حکمای متعالی و عرفای محقق قلمرو تأویل را به حوزه هستی‌شناسی نیز مرتبط دانسته و سرچشمه تأویل در حوزه الفاظ و مفاهیم را در این مبدأ مستقر دیده‌اند. بیان ربط این دو حوزه از اهداف مهم حکمای متعالی در تفسیر متون دینی است که پیشاپیش سبب زدودن شبهات نیز می‌شود. برجسته‌سازی مقصود و همگرایی این دانیان در منظور از تأویل شایسته و بیان زیرنهاد آن، همسان بودن کتاب تدوین و کتاب تکوین در نیاز به کاربرد تأویل برای راهیابی به حقیقت موجودات و تأثیر منحصر به فرد نگاه یگانه‌انگار به هستی و فراسو قراردادن آموزه‌های دینی، همانند ظاهر و باطن، از اهم مقاصد است که در این نوشتار برای شفاف‌سازی فرایند تأویل دنبال می‌شود. همچنین، بی‌اساس بودن ادعای ظاهرگرایان در نفی مطلق تأویل و اتهام تأویل‌گرایی گرافه‌محور علیه رقیبان خود رهاورد ارزشمند این تبیین است. تاریخ متمدن ظاهرگرایی گواه حملات پرتعصب و مجادلات اشباع از تصلب در برابر اعمال قواعد عقلی و شهودی در فهم مقاصد ژرف ظاهر متون دینی است. دامنه شبهه‌های ظاهرگرایان از منع مطلق تأویل تا تحریف مفهوم و مصداق آن گسترده است، اما ساختار ادبیات متون دینی آن‌ها را به گذر از ظاهر و اراده معنای غیرلغوی و دستور زبانی و کاربرد تأویل ناگزیر کرده است. بیش از همه، حکمت متعالیه آماج اتهامات بی‌اساس این گروه است و ایجاب می‌کند با نگاهی همه‌جانبه در قلمرو لفظ و معنا، و در ساحت کتاب تدوین و تکوین، سیر کاربرد تأویل در سنت و سیره حکمت متعالیه در مواجهه با متون دینی بررسی شود. در این پردازش طرح بدیع حکمت متعالیه یعنی جمع بین بقای الفاظ بر معنای ظاهری و گذر به باطن معنا، در مواجهه با متون دینی محسوس، و کارآمدی این روش برای دستیابی به ژرفای آموزه‌های خردپور دینی ملموس است.

**واژگان کلیدی:** تأویل، تفسیر به رأی، ظاهرگرایی، باطن‌گرایی، حکمت متعالیه.

\* Assistant professor of Hakim Sabzevari University.  
m.r.ershadinia@gmail.com

## مقدمه

عموم ظاهرگرایان درصدد برآمده‌اند تا تأویل را فقط برای حکمای الهی ممنوع بدانند! آنچه طیف گسترده ظاهرگرا از مفهوم و مصداق تأویل ارائه می‌دهند جز انگاره باطل «تفسیر به رأی» چیزی نیست؟! آنان با این که خود را فهیم‌ترین مخاطب متون خردمحور دینی معرفی می‌کنند به این پرسش پاسخ نمی‌دهند که آیا ظواهر قرآن و حدیث هیچ گاه نیاز به تأویل ندارد؟ و با چه معیار آنان مطلق تأویل را مساوی با «تفسیر به رأی» می‌دانند؟ برای آنان مهم این است که با این بهانه به منزله سدی مستحکم در برابر حکما و عقل‌گرایان و عرفای مسلمان سینه سپر کنند و با حدت و شدت و به بهانه تخطئه تأویل از اعمال قواعد عقلی در برابر ارجاع ظواهر به بطون و متشابهات به محکومات جلوگیری کنند. ضمیمه شدن شعارگرایی و ابراز تقدس مآبی، به ادعای خوف تحریف دین، بخش دیگری از بهانه‌های این مدعیان است. درست همان نکته‌ای که نیاز به تأویل یعنی عمق و ژرفای دین و لایه‌های ژرف باطنی معارف آن را ضرورت می‌بخشد برای این گروه‌ها دلیل وثیق برای رد و انکار مطلق تأویل است. به زعم آنان از این رو که ورود به اعماق همگانی نیست، پس عبور از سطح برای هیچ کس ممکن نیست. هر کس به هر اندازه معنایی ناساز با ظاهر الفاظ ارائه دهد، اگرچه مستظهر به مبانی عقلانی و معیارهای اصیل دینی باشد، به معنای ورود به باطن و بطون متون دینی است و این همان تفسیر به رأی و تأویل نارواست؟! ادعاهای آنان در این زمینه شنیدنی و اعجاب‌انگیز است، تحذیر و تنفی‌های آنان از تدبیر و تعمق ژرفایاب در آموزه‌های دین به خوبی اثبات می‌کند که چون خود از عمق درمانده‌اند، با قیاس به نفس همه دانایان را به اجتناب از ورود به بطن و بطون دین مجبور و اتهام به غرقه شدن را حتمی پنداشته‌اند. در نگاه آنان سهم پسندیده برای

کل بشر از دین سطوح بسیار قشری ظواهر است و هر گونه تلاش برای عمقیابی و ژرفاطلبی بی‌چون و چرا مساوی با تأویل ناروا و تفسیر به رأی است! بهانه نص‌گرایی در ژرف‌ترین باورهای ایمانی و عقاید مبدأ و معادی از شگردهای دیگری است که در افواه این مدعیان بسیار پراج و پرتکرار است! تا ظواهر حتی متشابه و نیازمند تفسیر عقلانی و تأویل معنایی را نص صریح در معنا و مقصود خویش به شمار آورند. آنان با خودمعیاری فقط فهم و فتوای خود را معیار روایی تأویل دانسته و تأویل‌های خردمعیار و شهودهنجار را برتافته و آن‌ها را مساوی با «تفسیر به رأی» قلمداد کرده و فروغ عقل و شهود را از رازگشایی مفهومی و مصداقی این متون ناکارآمد پنداشته‌اند. در چنین فضایی ایجاب می‌کند این نگرش سطح‌گرایانه به متون دینی تصحیح شود تا متون در معنای بدوی و ظاهری و در سطح درک نامتخصص و عامی و فهم نامسلح به قواعد مستحکم عقلانی و دریافت بی‌بهره از طهارت باطنی و شهود عرفانی مقصور نشود.

## ۱- مراتب معرفت و مراتب معارف

به‌خوبی واضح است که مراتب ادراکات و استعداد انسانی ایجاب می‌کند کتابی با اوصاف «لیکون للعالمین نذیرا» (الفرقان: ۱) و «کافّة للناس» (سبأ: ۲۹)، درخور درجات انسانی دارای معارف بلند و معمولی، متوسط و عمیق با عرض عریض باشد و همین مطلب اقتضا می‌کند آیات «متشابه» در محتوای خود دارای این ویژگی‌ها باشند. «سبب اختلاف ظواهر کتاب و سنت در عقاید، و نیز علت وجود متشابهات در قرآن و خبر، برای آن است که مخاطب به خطابات الهیه طوایف مختلف از مردم اند، و حق تعالی جهت هدایت مردم و رسانیدن مکلفان به کمالات لایق آنان، طوایف متعدد را در نظر دارد و حضرت ختمی مرتبت جهت ارشاد مردم و رسانیدن موجبات

به ارزاق صوری و غذاهای جسمانی است، چنانچه هر اندازه قوه چشایی سالم تر و از بیماری‌ها دورتر باشد، لذت بیشتری خواهد برد، همین طور است فهم‌ها نسبت به ارزاق معنوی و غذاهای روحانی، که هر چه از بیماری‌های باطنی و وسوسه و هم و تعلقات نفسانی دورتر باشد، بهره بیشتری می‌برد؛ به حسب این کریمه: «وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ» (النحل: ۷۱) تفاضل در بهره‌مندی از رزق معنوی از این ناشی می‌شود که ذوق و مشرب‌ها از منابع علم و حکمت، به ویژه قرآن کریم، متفاوت است (همان: ۵۴).

دلیل این تفاضل، مضاف بر تفاضل افراد در برخورداری از مواهب الهی، تفاوت تجربه زیستی و پرورشی افراد است. اکثر مردم فهمشان از محسوسات فراتر نمی‌آید و خردشان بسته به عالم ماده و طبیعت است و کسانی هم که با ورزیدگی علمی از این حد فراتر می‌آیند، چون وسایل ورود آن‌ها مختلف است، به اختلاف شدید در فهم معانی نامحسوس دچار می‌شوند. از سوی دیگر، بیان و ارائه معانی به انسان جز از طریق معلومات ذهنی او ممکن نیست؛ اگر ذهن او به محسوسات عادت کرده باشد، باید از این طریق معارف را به او شناساند و اگر به معانی کلی دست یافته است، از همان طریق ورود او باید وارد شد؛ اگرچه برای چنین شخصی برخلاف حس‌گرای محض راه حس و معنا هر دو باز است. سوئی دیگر مربوط است به این که هدایت دینی ویژه گروه خاصی نیست و شامل همه گروه‌ها می‌شود. این دو مطلب بیش از هر چیز سبب شده که قرآن کریم مقاصد خویش را در قالب «امثال» بیان کند (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۳/ ۶۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۰: ۱/ ۳۲۴). اکنون با توجه به این حقیقت انکارناپذیر باید با معارف باطنی قرآن چگونه مواجه شد؟ این مهم خردمندان را به راهکار «تأویل» سوق داده، که خود قرآن به آن هدایت

سعادت آنان با یک طبقه از ناس و یک دسته از مردم که به حسب ادراک در یک سطح قرار دارند، مواجه نمی‌شود؛ عقول و افهام مردم در نهایت اختلاف است و استعدادات آن‌ها جهت درک معانی کلام حق و نیز قوایل ناس جهت تکمیل نیز اختلاف عظیم دارند» (آشتیانی، ۱۳۵۲: ۱۸۸؛ فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۱۹۳).

کسانی که به پردازش دانش‌های قرآنی مشغول اند بدون شک در برابر ظهور و بطون و پوسه و مغز قرآن در مراتب متفاوت از فهم و ادراک قرار دارند. به دلیل این که قرآن سخن الهی و پرتوی از ذات الهی است، همچنان که اعتقادات مردم درباره خود خداوند مختلف است و به گروه‌های مجسمه و منزله و معطله و مشرک و موحد تقسیم می‌شوند، طبیعی است که آنان در فهم و ادراک سخن خداوند متفاوت باشند. از سوی دیگر، خود این مطلب دلیل است که قرآن در نهایت کمال و دریای بس ژرف است که در تلاطم امواج آن بیشتر مدعیان غرق شده و به ساحل مقصود نرسیده و جز اندکی از راسخان در علم نجات نیافته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱/ ۳۱).

در مقایسه مراتب فهم، همه گروه‌ها در یک کفه برابر، اما راسخان و اهل مکاشفه و دارندگان مقام قلب در کفه فراتر قرار دارند. از این رو می‌توان مخاطبان قرآن را در دو طبقه کلی رده بندی کرد: اهل عبارات و مخاطبات عرفی که در سطح دانش‌های رایج متوقف‌اند و اهل اشارات و مخاطبات عرفانی که به مقام قلب نائل شده‌اند، اگرچه خطابات قرآن عام است اما حسب آیات نورانی، فهم عمیق و نیل به باطن ویژه کسانی است که از شرح صدر برخوردار باشند. «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق: ۳۷). «افمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه» (الزمر: ۲۲) (همان: ۵۳/ ۴).

تمثیلی که می‌تواند راهنمای مطلب باشد تمثیل نسبت ادراک ارزاق معنوی به نسبت قوه چشایی

فرموده، تا این راهکار را محققانه ژرفاکاوی کنند. بیش از همه مکتب تفسیری حکمت متعالیه با کاربرد روش میان رشته ای عقلی و عرفانی در این راه پیش تاز است.

## ۲- دیدگاه‌ها

وصول به نظریه‌ای ویژه در حکمت متعالیه با دقت و وسواس نسبت به دیدگاه‌های رقیب و نقد آن‌ها ممکن می‌شود. صدرا مکرر در آثار خود مواضع چهارگانه را درباره تأویل نقل و نقد و ارزش گذاری می‌کند تا موضع مقبول و تحقیقی خود را با زاویه‌گیری از آنان ارائه دهد.

**الف) مشبهه:** متشکل از لغویون، اکثر فقهای فرقه ای، اصحاب حدیث و حنبلی‌ها. این گروه‌ها بدون رعایت تنزیه باری تعالی اصرار دارند الفاظ باید به همان معنای ظاهری و مدلول اولیه رها شوند، اگرچه مخالف قواعد عقلی باشند! در نظر آنان چون هستی منحصر در محسوسات است، مدلول مطابقی و انحصاری الفاظ نیز جز موجودات مادی و محسوس چیزی بیش نیست! (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۲: ۷۶؛ همو، ۱۳۶۶: ۴/۱۶۴). صدرا فهم صحیح قرآن معیار را با آسیب شناسی ادعای این گروه معرفی می‌کند. وی دنیاگرایی و توقف نفوس آن‌ها بر مادیات را سبب سرگرمی به پندار جسمانیت وجود خداوند و جهان برین می‌داند (همو، ۱۴۱۰ ق: ۲/۳۴۵).

**ب) منزّه:** عقل‌گرایان افراطی، که خود را اهل تدقیق و تفکر عمیق می‌دانند. این دسته الفاظ را از مفهوم اولیه به معانی موافق عقل خود و مقدمات فراهم آورده خود برمی‌گردانند تا بر تنزیه واجب از صفات امکانی تحفظ و تمرکز تام داشته باشند (همو، ۱۳۵۲: ۷۶؛ همو، ۱۴۱۰ ق: ۲/۳۴۴؛ همو، ۱۳۶۶: ۴/۱۵۰). برخی از آنان چنان زیاده روی کرده‌اند که همه ظواهر لفظی را تغییر داده و مناظرات بهشتیان و جهنمی را لسان حال پنداشته‌اند (همو، ۱۳۶۶: ۴/۱۶۳).

**ج) جمع کنندگان بین تشبیه و تنزیه:** این گروه متشکل از اشاعره و معتزله و جمهور علمای امامیه است. راه جمعی که این گروه‌ها یافته‌اند کاربرد تأویل درباره متون مربوط به مبدأ و اعمال تشبیه در باب متون مربوط به معاد است (همو، ۱۳۵۲: ۷۷؛ همو، ۱۳۶۶: ۴/۱۶۴).

**د) متحیران و متوقفان:** گروهی اند که چون خود در تاریک‌فهمی به سر می‌برند ورود به آستانه فهم این آیات را برای هیچ‌کس جایز ندانسته‌اند (همو، ۱۳۵۲: ۷۷).

**ه) راسخان در علم و اهل‌الله:** صدرا تلاش دارد از این منظر متون دینی را بررسی کند و هنجارهای تأویل را ارائه دهد (همان). آنچه بیش از همه صدرا و پیروان حکمت متعالیه بر آن تأکید دارند اعمال تأویل در عین تحفظ بر ظواهر الفاظ است. مطلبی که در نظر مخالفان محال می‌نماید و آن‌ها را وادار به ظاهرگرایی محض و جمودگرایی کرده است. تکیه‌گاه حکمت متعالیه باقی‌نهادن صورت الفاظ بر ظواهر آن‌ها بدون کمترین انحراف از معانی اولیه است، زیرا رعایت نکردن مفاد ظاهری الفاظ آسیب جدی بر اندیشه دینی وارد خواهد کرد؛ البته اگر رعایت ظاهر با اصول صحیح دینی و عقاید حق یقینی در تناقض آشکار باشد، باید علم آن را به حق و راسخان در علم واگذار کرد، زیرا اهلیت تأویل برای عده خاصی روی می‌دهد و «تأویل» مطلبی همگانی نیست (همان: ۸۱). از این رو، صدرا به درستی و با دقت درصدد برمی‌آید، به تبع قرآن، علم تأویل را در انحصار «راسخان در علم» قرار دهد و از چنگ اندازی متکلمان و فیلسوف‌نماها دور بداند. روایات اهل بیت عصمت فروغ‌افشان این مسیر است که فرموده‌اند: «ما راسخان در علم هستیم و ما تأویل آن را می‌دانیم» (کلینی، ۱۴۰۱ ق: ۱/۲۱۳) و مصداق نمایی برای این کریمه «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» (العنکبوت: ۴۹) صدر باقرالعلوم نشانه انگشت

در تحقیق حقایق با رعایت جانب ظاهر بود. نباید از گروه سوم بود که منکر این حقایق اند یا از گروه چهارم که به ظاهر انکار نمی‌کنند، اما با زرننگ نمایی دست به تأویل از نوع تفسیر به رأی می‌زنند (همان).

صدرا ترجیح می‌دهد کسانی را که اهلیت «تأویل» را کسب نکرده‌اند مُجاز به توقف بدانند و ظاهرگرایان را در باقی‌گذارن الفاظ بر مفهوم اولیه و معانی عرفی و لغوی با توجه به اهلیت نداشتن وصول به اسرار نزدیک تر به صواب معرفی کند، به ویژه اگر در الفاظ متشابه دربارهٔ خداوند مانند ید و سمع و وجه و بصر از تشبیه به اعضای انسانی احتراز کنند. این طریق نسبت به شیوهٔ متکلمان تأویل‌گرا از مزایایی برخوردار است، زیرا هم به حقیقت معنای اصلی نزدیک و هم از تحریف و دست‌برد دور و برای تحفظ باورهای دینی از کژروی مطلوب تر است (همو، ۱۳۵۲: ۸۶؛ همو، ۱۳۶۶: ۴/ ۱۶۱).

مزیت دیگر جمود بر الفاظ این است که امید به جبران و تدارک و پیشرفت به سوی تعالی وجود دارد، اما تأویل‌گرای شتاب‌زده این فرصت برایش رخ نمی‌دهد. از همین دسته‌اند کسانی که منظور از عرش را تصویر عظمت، منظور از کرسی را مجرد علم و قدرت و سایر موارد مانند معیت و قرب و غضب و عین و جنب و ... را بر مجرد تخیل تأویل کرده‌اند. این سخنان بی‌فایده جز گزینش مجازانگاری به منزلهٔ معیار معنایابی واژه‌های دینی حاصلی ندارد؛ اگرچه ضرورت عقلی یا دینی اقتضا کند حمل برخی الفاظ را بر مجاز برگزینیم، اما مجاز نیستیم همیشه مجاز را پیشه کنیم. وانگهی ضابطهٔ مجاز چیست؟ آیا این کافی و قابل اعتماد است که کسی بگوید چون در زبان عربی مجاز و تشبیه و استعاره رایج است، پس الفاظ تشبیهی مانند وجه و ید را یک‌سره بر مجاز باید حمل کرد! (همو، ۱۳۵۲: ۸۸).

معجزنمای آن حضرت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۲: ۸۵).

صدرا راز انحصار علم تأویل را در ناتوانی ابزار و شیوه‌های مرسوم مانند دقت فکری و کاوش‌های نظری می‌داند، و رموز و اسرار و ژرفای قرآن کریم را جز با پیروی از تصفیهٔ باطن و روان‌پاکی و شایستگی مراجعه به آستان اهل بیت عصمت و طهارت و فروغ‌یابی از مشکلات نبوت میسر نمی‌داند. در این زمینه صدرا تلاش می‌کند معیاری به دست دهد تا به منزلهٔ اسطرلاب برای فهم متشابهات قرآن به کار گرفته شود (همان: ۸۶).

### ۳- ارزیابی و درجه‌بندی

در ارزش‌گذاری بین گروه‌های پیش‌گفته، جمودگرایان به مراحل از توفیق و نجات دست یافته‌اند، اما ارزش چندانی برایشان نیست، چون مبلغ علم به حقایق نهایی و پسین میزان ارزش را تعیین می‌کند، اما برای این گروه علمی به آن‌ها حاصل نشده تا مرتبه‌ای برایش منظور شود. قوام آخرت - که عالم حیات است - به نیت حقیقی و علوم جاودانه یعنی علم یقینی به خداوند و ملائک و کتب و رسل و ... است. بنابراین غیرعارف مانند جسد بدون روح و لفظ بدون معناست، اگرچه نجات به هر اندازه نسبت به هلاک بسیار شرافتمند است، اما این بهره از نجات هم برای کسی رخ می‌دهد که دارای سلامت فطرت باشد و استعداد عبور از درجهٔ عوام برایش نباشد، و گرنه استعدادکشی خود دچار شدن به خشم الهی را می‌طلبد (همو، ۱۳۶۶: ۴/ ۱۶۹).

صدرا تکلیف می‌کند که در برابر ظواهر الفاظ باید جزو یکی از دو فرد بود و از موقف مجاز و استعاره فاصله گرفت و در ایمان صریح به این ظواهر بدون هیچ تأویل درنگ نکرد. در این صورت یا باید به همین ظواهر به همان صورت وارد در قرآن و حدیث ایمان آورد یا عارف راسخ

#### ۴- تأویل در سنت حکمت متعالیه

عنایت اندیشه فلسفی در حوزه اسلامی به آموزه‌های وحیانی سبب دستیابی به معارف ژرفی شده که نمی‌توان بسان آن معارف را در هیچ‌یک از مکاتب رایج کلامی و تفسیری یافت. تفکر و تدقیق حکمای متعالی، در فرازهای الهیاتی آیات و روایات، گذر از سطوح را به بطون میسور کرده و گوهرهای گران‌بهایی را به ارمغان گذاشته است. ناآشنایان و محرومان از این معارف ارزشمند متصدیان این روش را متهم به اتهامات گوناگون و عجیبی کرده‌اند و از آن جمله تأویل‌گرایی ممنوع و مساوی‌دانستن تأویل در هر کم و کیف با «تفسیر به رأی» است. بیش از همه حکمت متعالیه در دوره‌های متوالی مورد تعارض و هجمه اخباریان قدیم و جدید با نقاب اخباری‌گری و اخبار‌گرایی قرار گرفته است. همان اتهاماتی که از سوی طیف وسیع ظاهرگرایان اعم از حنبلی‌ها و اهل حدیث و اشاعره به مکاتب فلسفی در مسائل مبدأ و معاد بروز می‌کرد از سوی برخی مدعیان، از زمان صدر تاکنون، فزاینده و مضاعف به حکمت متعالیه رمی می‌شود. این مهم‌ترین گرانی‌گاه معارضه با فکر فلسفی به‌ویژه حکمت متعالیه است، که با شیوه انحصارگرایانه فهم دین و تصدی‌گری بر وحی، از سوی برخی افراد غوغاچی و دانشمندانمنا به بازار عوام‌گرایی هدیه شده است. سخن از جوانب مسئله تأویل مبتنی بر آگاهی از بسیاری مبانی فلسفی و دینی است. در این زمینه معیارها و ضوابط تأویل در دو مرحله: ۱- عالم الفاظ و ظاهر، ۲- عالم معنا و باطن، با تأکید بر نظریات صدر و پیروان شاخص حکمت صدرایی قابل طرح خواهد بود.

#### ۴-۱- عالم الفاظ و ظاهر

در این‌که متون وحیانی نیازمند تفسیر است هیچ‌کس از دانشمندان مقاومتی ندارد و نهایت کار درخور توجه فراهم‌آوری شرایط علمی خاصی

صدر در این زمینه بر مهارت شخصی زبان‌شناس تأکید می‌کند و دانا به اسلوب سخن را توانا می‌بیند که موضع مجاز و استعاره را با کاربرد حقیقی این الفاظ تشخیص دهد، زیرا مواضع مخصوصی است که این الفاظ به معنای مجازی به کار می‌رود. چنانچه مفسر از وقوف به این افق ناتوان است باید این الفاظ را بر حقیقت حمل کند و علم آن را به خداوند متعال واگذار کند، و دگردیسی از معنای ظاهری جز با نص صریح از شارع یا مرجعی منسوب به او، یا از مکاشفه تام یا ورود قلبی تکذیب‌ناپذیر و موزون با موازین شرعی مجاز نیست (همان: ۸۹).

با وجود این مزایا برای این موقف، مهم‌ترین ایراد آن است که ماندن و بسنده‌دانستن این موقف ناشی از کوتاه‌فهمی و سستی اندیشه است و شیوه دانشمندان دنیوی است نه دانشمندان جهان آخرت. راهی که تشنگان اسرار قرآن را سیراب خواهد کرد جز با استمداد از دریاها و علوم مکاشفه طی نخواهد شد. مشهود است که مطالعه تفاسیر مشهور و متداول اندکی کسی را به این مقصد گران‌بها و والا نزدیک نخواهد کرد.

تأکید بر ژرف‌بینی آیات قرآن نیاز به طی مراحل را آشکار می‌کند، که صرف همه عمر حتی برای رسیدن به مراتبی از اعماق اندک و ناچیز است، و هر اندازه دانایان از دانش انبوه و صفای درون و انگیزه تدبیر برخوردار باشند، به مقتضای کریمه «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (المجادله: ۱۱) به درجاتی نائل خواهند شد، اما فهم بشری نباید طمع رسیدن به اقصی درجات و منتهای قرآن را داشته باشد. تفاوت عقول در فهم تأویل هم از داشتن ژرفا و بطون آیات ناشی می‌شود، اگرچه در فهم تفسیر ظاهر مشترک اند (همان: ۸۷؛ همو، ۱۳۶۶: ۴/۱۶۲).

را مرآت معانی متعدد و متکثر قرار دهد و از لفظ جمیع معانی و مصادیق را اراده نماید (نه آن‌که لفظ قالب مطابقی باشد، برای یک معنا و بقیه معانی از لوازم احتمالی معنا یا لفظ باشند و یا معانی دارای لوازم متعدد باشند). استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، در این باب جایز بلکه واقع است. در این مورد تمام معانی به یک لحاظ سعی اطلاقی انبساطی مورد لحاظ واقع شده‌اند و لفظ در کافه معانی، یعنی در جمیع آن‌ها به یک اطلاق سعی انبساطی استعمال گردیده است.

بنابراین در قرآن کریم مثلاً از لفظ میزان (نضع موازین القسط) در مقام تفسیر یک معنا از معانی میزان اراده می‌شود، ولی در مقام تأویل در مقابل لفظ میزان جمیع معانی میزان؛ از عقل و منطق و نحو و صرف و علم اخلاق ... و ترازو و پرگار تا امام و کتاب مبین و ... اراده می‌شود» (همان: ۱۷۹).

توجیه مطلب را درباره قرآن کریم، تأکید بر مراتب طولی معنا، به عهده دارد.

«برای قرآن کریم مراتب مختلف از معنا می‌باشد، این مراتب طولی است نه عرضی، پس استعمال لفظ در بیش از یک معنا لازم نمی‌آید. این معانی مفاهیم مطابقی است که لفظ به حسب مراتب افهام بر معنای مطابقی دلالت دارد. به عنوان مثال، واژه «تقوا» در این کریمه: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ» [آل عمران: ۱۰۲] می‌فهماند که تقوا دارای مرتبه ای است که حقیقت تقوا می‌باشد، و مراتبی پایین‌تر از این را نیز داراست» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۳/ ۶۴).

بر همه مراتب تقوا، چه مراتب ضعیف و قوی، اطلاق واژه تقوا صحیح است و مراتب عریض و طویل معنا از مفهوم لفظی خارج نیست و کاربرد لفظ هم در همه آن‌ها سبب استعمال لفظ در بیش از یک معنا نمی‌شود.

برای مفسر است تا منجر به «تفسیر به رأی» نشود، اما در باب تأویل مسئله به کلی متفاوت است و آرا از نفی مطلق تا پذیرش مطلق در نوسان است. در فرق بین تأویل و تفسیر بیش از چهارده وجه بیان شده (آشتیانی، ۱۳۵۲: ۱۷۹) تا تفسیر مُجاز و تأویل ممنوع مشخص و بین آن دو مرزبندی شود؛ اگرچه تفسیر و تأویل به حسب موارد استعمال هر یک دارای معانی خاصی است، اما یافتن معنای مشترک برای تفسیر و تأویل چندان آسان نیست. البته در برخی کاربردها لفظ تأویل و تفسیر به یک معناست و منظور از تأویل صرف لفظ از معنای ظاهر و حمل آن بر معنای مناسب با مورد است، مثل آن‌که آیات ظاهر در تجسیم چون با مقام قدس ربوبی سازگاری ندارد، محققان ظاهر را کنار می‌گذارند و تأویل آن را لازم می‌دانند تا منافات با مقام تنزیه حق تعالی نداشته باشد. در این صورت مفهوم لغوی تأویل، که قصد یا رجوع است، با این معنا سازش دارد. در برخی موارد تأویل و تفسیر به معنای شرح و توضیح و تبیین به کار می‌روند. از مفهوم لغوی که بگذریم، معانی اصطلاحی تأویل به کلی از قلمرو الفاظ خارج است و نیل به مقام تأویل با ابزار دانش‌های مفهومی ناممکن است. تأویل در این منظر عبارت است از معانی مستفاد از بطون هفت‌گانه قرآن، اما تفسیر مربوط است به معانی ظاهر الفاظ (همان: ۱۸۱).

مشکل دستور زبانی این است که گنجاندن چندین معنا در یک فراز و به‌عنوان بطون محتوایی آن از سوی زبان‌دانان منع شده است. هر لفظ در برابر یک معنا وضع شده، چگونه می‌توان از یک لفظ معانی متعدد به منزله اراده متکلم استفاده کرد؟ آیا برای متکلم این کار درست و مجاز است؟ این مشکل را در وهله نخست با تفاوت بین متکلم‌ها رفع‌شدنی دانسته‌اند.

«متکلم الهی چون احاطه قیومیه و معیت تامه به جمیع اشیا با جمیع حقایق دارد، می‌تواند لفظ

#### ۴-۲- عالم معنا و باطن

از عالم تفسیر بر مبنای الفاظ و قواعد ادبی که بگذریم و به آستان تحلیل معنا اشراف پیدا کنیم، فضا دگرگون می‌شود. سخن از هجرت و معراج و مشاهده ملکوت و سخن از سیر وجود و حقیقت است، نه لفظ و مفهوم. باید برای رسیدن به بطون متون و حیانی سیر انفسی و سلوک شهودی انجام داد و شنا در باتلاق مفاهیم جز واماندگی و منازعه نتیجه‌ای دربر ندارد (آشتیانی، ۱۳۵۲: ۱۸۴). متأللهانی که با این افق به تفسیر متون همت گماشته‌اند شهود و کشف تام حاصل از متابعت شریعت محمدی و طریقت علوی را مبنای تأویل و رسیدن به غیب قرار داده‌اند، نه تکیه بر ظهور مفهومی الفاظ را. آنان این حقایق را در «کتاب مبین» شهود می‌کنند و رسیدن به این افق با بحث و بررسی الفاظ که شغل دائم نوع مفسران است ممکن نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴/ ۱۶۰؛ آشتیانی، ۱۳۵۲: ۱۷۷).

بر این اساس، فرق بین تفسیر و تأویل این است که تفسیر راجع است به معانی مستفاد از ظاهر قرآن و قالب الفاظ آن و تأویل راجع است به مقام باطن و ملکوت قرآن، چنانچه روایات بر این دو رتبه تأکید دارد: «إنَّ للقرآن ظهراً و بطناً و...» (آشتیانی، ۱۳۵۲: ۱۷۹) این تمایز از روایات نبوی و آثار اهل عصمت به وضوح فهمیده می‌شود. تفسیر درصدد بیان معانی ظاهر کلمات قرآنی است و ارتباط دارد با قالب الفاظ و عبارات کتاب حق و تأویل اختصاص دارد به درک بطون معانی قرآن. چون قرآن دارای مراتب متعددی از بطون است - هفت بطن یا هفتاد بطن - هر مرتبه دانی نسبت به مرتبه عالی تفسیر و مرتبه عالی تأویل آن محسوب می‌شود (همان: ۱۸۸؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۹ ق: ۱/ ۲۹). به این ترتیب، تفاوت مفسر الفاظ و دانا به تأویل بسان تفاوت شخص خوابیده و بیدار است.

«شخص واقف در مقام تفسیر حکم شخص نائم را دارد و بعد از بیداری به حقیقت کلامی الهی مثلاً پی برده و به مقتضای کلام معجز نظام «الناس نیام، فاذا ماتوا انتبهوا»، بعد از عروج به مقام ملکوت آنچه را که درک می‌کند، تأویل کلام حق است و تأویل به عقیده صدری به منزله تعبیر خواب است» (آشتیانی، ۱۳۵۲: ۱۸۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴/ ۱۷۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۹۶).

مشکلی که رخ می‌نماید سازگاری اراده هر یک از معناهای مربوط به بطن با عالم الفاظ است. چگونه معنا یا معنایی از الفاظ اراده می‌شود که با ظواهر آن‌ها ناسازگار است؟

این ایراد به حکمت صدرایی متوجه نیست، زیرا صدری مکرر تأکید دارد که تشابهات کتاب و سنت بر ظواهر و مفهوم‌های اولیه خود حمل می‌شوند و هیچ نیاز به تأویل ناروا یا تمثیل و تخیل نیست، اما مفهوم‌ها به حسب نشئات وجودی و مقام‌ها مظاهر مختلفی دارند و هر انسان به حسب مقام و نشئه وجودی غالب بر خود از آن الفاظ چیزی فهم می‌کند، و هیچ مجازی در کاربرد الفاظ در معنای حقیقی خود پیش نمی‌آید (آشتیانی، ۱۳۵۲: ۱۸۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۹۴). بنابراین، توجه به دستور زبان و کیفیت وضع الفاظ رعایت شده و درصدد ربط بین قواعد ادبی و ظاهری با تأویل و معانی باطنی «وضع الفاظ» را برای معانی و حقایق عامه مطلقه دانسته‌اند، با این تصور که هر معنی از معانی دارای حقیقت و روح و اصل و باطنی و دارای قالب و صورت و ظاهری است. باید توجه داشت که این اختلاف برداشت و تفاوت فهم رتبی و طولی است، نه عرضی، زیرا انسان بر اساس نظام طولی هستی و عروج و صعود در آن مراتب به افق‌های دید مترتبی دست می‌یابد. پشتوانه این تصویر آموزه‌های برگرفته از متون و حیانی است<sup>۱</sup> که برای همه موجودات ظاهر و باطن قائل است، و نه تنها کتاب تدوین و قرآن



این مطلب ما را از مشکلات زبانی صفات مشترک بین انسان و خداوند نیز می‌رهاند، برخی که وضع الفاظ را مقید به ویژگی‌های حسی و انسانی می‌دانند در صفاتی مانند رحمان بر خداوند دچار تردید شده‌اند، زیرا خصوصیات انسانی مانند عطوفت و رقت را در آن دخیل دانسته‌اند. منشأ این توهّم کاربرد متداول و عامیانه است که ربطی به واقعیت وضع الفاظ ندارد.

«الفاظ موضوع است برای معانی عامه و حقایق مطلقه، پس تقیید به عطوفت و رقت داخل در موضوع له لفظ رحمت نیست و از اذهان عامیه این تقیید تراشیده والا در اصل وضع دخالت ندارد. و همین طور است جمیع الفاظی که برای معانی کمالیه یعنی اموری که از سنخ وجود و کمال است موضوع است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۰: ۲۴۹).

این مطلب عالی به پشتوانه آموزه «حقیقت و رقیقت» در حکمت متعالیه سبب تبیین معارف بسیاری است، در این مجال به کارگیری این آموزه درباره معارف قرآنی مشهود و نیاز به تأویل متون، برای عبور از رقیاق به حقایق، از این منظر به‌خوبی نمایان می‌شود. پیروان حکمت متعالیه همه در عین حال که بر «حقیقت» مکنون قرآن در «ام‌الکتاب» تأکید دارند، به وجود تنزیلی و رقیق‌شده آن نیز توجه می‌دهند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ ق: ۷/ ۳۱، ۵۳؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۲: ۴، ۸). در این منظر، این کریمه و آیات متناظر محور بیان ضرورت کاربرد تأویل به منظور ارجاع مراتب «رقیقت» به «حقیقت» است؛ «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ» (الزخرف: ۴). بر این اساس، قرآن کریم دارای حقیقتی است که آن «حقیقت» در «ام‌الکتاب» از ویژگی «علیّ و حکیم» برخوردار است، و از آن مرتبه عالی به صورت قرآن عربی نازل شده و به همین علت «تنزیل» از اسامی قرآن کریم هم هست؛ «تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»

دارای ظاهر و باطن است، بلکه جمیع حقایق موجود در عالم و کتاب تکوین نیز دارای ظاهر و باطن است؛ به‌ویژه حقیقت انسان، درست مطابق قرآن، دارای مراتب متعدد از مظاهر و مجالی وجودی است، و بین کتاب تکوین و تدوین، به حسب ظهور و بطون، مناسبت تام برقرار است (همان؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۴: ۹۵). و نهایت درجه کمال انسان دست‌یافتن به مراتب تأویل است (همو، ۱۴۱۰ ق: ۵۰).

بر این اساس، محققان، عرفا و حکمای متعالی متفقاً موضوع له الفاظ را «حقایق و ارواح معانی» می‌دانند، که همان معانی و حقایق گاهی در قالب‌ها و صور تنزل پیدا می‌کنند و صورت‌ها نیز ظهور و تجلی همان معانی و حقایق اند، این گونه است که الفاظ هم بر حقیقت و روح و معنا و هم بر ظاهر و صورت و قالب به نحو حقیقت اطلاق می‌شوند (همو، ۱۳۶۰: ۸۰؛ همو، ۱۳۸۰، ۲۴۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۹ ق: ۱/ ۲۹). واژه قلم می‌تواند ما را در این منظور کمک کند. این واژه برای هر چیزی که مبدأ نگارش و تحریر باشد وضع شده و هیچ قیدی در جانب آن لحاظ نشده که این قلم از چه سنخ و چه جنسی باشد. انسان در دنیا که عالم ظاهر و صورت است، مطابق با حس خود، ابزار محسوس مادی را می‌فهمد، اما اهل معنا قلم را به معنای کلی صادق بر جمیع مراتب نگارش می‌دانند که ابزار مادی نوشتاری مصداقی از مصداقی آن است. از این رو به «عقل» به‌منزله صادر نخستین نیز «قلم» اطلاق شده، زیرا واسطه نگارش وجود موجودات است.

«اهل معنا از قلم همان معنای کلی — که قلم متخذ از نی قالب و صورت آن محسوب می‌شود — می‌فهمد، لذا لفظ قلم موجود در آیه «عَلَّمَ بِالْقَلَمِ \* عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» و حدیث «اول ما خلق الله القلم» را حمل بر معنای مجازی نمی‌نماید؛ لذا قلم حقیقی نزد او قلم اعلاست که روح و معنای قلم است» (آشتیانی، ۱۳۵۲: ۱۸۷).

(فصلت: ۲). در فضای معناشناسی الفاظ مورد کاربرد در معارف الهی، واژه «تنزیل» به معنای خارج کردن شیء از نزد آفریدگار به موطن خلق و تقدیر است، به همین عنایت واژه «انزال» و «تنزیل» درباره اشیا گوناگون به کار رفته است، مانند: انزال لباس (الأعراف: ۲۶) انزال چهارپایان (الزمر: ۶) انزال آهن (الحديد: ۲۵)، و به طور مطلق درباره همه چیز فرموده: «و هیچ چیز نیست مگر این که خزائن آن نزد ماست و آن را با قدر معلوم فرو می فرستیم» (الحجر: ۲۱)، اما در خصوص قرآن فرموده: «و به راستی قرآن در اصل کتاب، نزد ما والا و حکیم است» (الزخرف: ۴). (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۵ / ۳۱۶، ۱ / ۲۹۱، ۸ / ۶۸، ۱۸ / ۳۷۵).

سلسله تنزلی وجود اقتضا دارد که موجودات از جهان های مترتب عبور و به سیر نزولی خود ادامه دهند و در هر جهان از ویژگی های آن جهان برخوردار شوند. قرآن کریم نیز طی مراتب نزولی و ورود به جهان های متنازل از گونه وجود آن جهان ها برخوردار شده است. با گذر از جهان جبروت و عقلی دارای وجود جمعی و اجمالی و با ورود به جهان ملکوت دارای وجود تفصیلی است.

«از اسامی قرآن کریم تنزیل است، زیرا با طی منازل از مرتبه عقل اجمالی به مرتبه نفس تفصیلی فرود آمده است: «تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (فصلت: ۲)» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ ق: ۷ / ۵۳).

ناهمسانی «حقیقت» بلند قرآن با ادراک ضعیف انسان اقتضا می کند قرآن در سیر نزولی و فروگاهی به حسب حال و مقال و مقام انسان طبیعی به «لسان قوم» و «قدر عقول» مخاطب فروگاسته و رقیق شود، نام ها و اوصاف مختلف قرآن بیان گر درجات «رقیق» شده حقیقت آن است. «قرآن کریم از مبدأ حق به مقصد خلق با هزار حجاب نازل شده، ... قرآن اگرچه حقیقت واحدی

است، اما در نزول از آن حقیقت، مراتب و موطن بسیاری را طی کرده، و بر اساس همین نزول نام هایش نیز مختلف است. مجید، عزیز، حکیم، کریم، برخی از اوصاف بیان گر تبلور قرآن به این حقایق است» (همان: ۳۱).

بر این مبنا، تأویل همان ارجاع مراتب «رقیقت» و ظاهر به مراتب «حقیقت» و باطن آن است. و چنین است که می توان به توجیه خردپسندی دست یافت که هم بتواند الفاظ را بر معنای ظاهری محفوظ بدارد و در عین حال به تجسیم و تشبیه صرف یا تعطیل و تنزیه محض گرفتار نشود. این توجیه مبتنی بر نگرشی سامان مند و یگانه انگار به سراسر هستی است، که اقتضا می کند برای ممکنات استقلال وجودی به هیچ عنوان و به هیچ مقدار منظور نشود. مبانی عقلانی و دینی مسئله فراوان است و تصریح به این مطلب در سخنان اهل فن به عدمیت ازلی و ابدی ممکنات بخشی از تأکیدات است. ناظر به این مطلب آیه کریمه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» است، این آیه راهنمای دانایان شده تا ممکنات را دارای دو وجه بدانند؛ وجهی که موجود نسبت به ذات خود دارد و وجهی که وجود از واجب به او سرایت می کند. موجود از جهت ذات خود عدم محض است و از جهت موجد خویش وجود دارد، پس موجود منحصر به ذات واجب است (همان: ۲ / ۳۴۲). از این رو الفاظ موهم تجسیم مانند ید جز مظاهر وجود و وجه خداوندی چیزی بیش نیست، و با این عنایت به همان معنای اولیه بر خداوند اطلاق می شود. به عبارت دیگر، مصداق این الفاظ در عالم امکان مظهر و «رقیقت» همان «حقیقت» است که در عالم وجوب به وجه متعالی موجود است، و ممکن هیچ استقلالی از خود ندارد. در این صورت است که الفاظ قرآن و حدیث، بدون اعمال تأویل ناروا، منطبق بر ظواهر است. چنانچه پیشوایان حدیث و دانشمندان فقه و اصول ظواهر الفاظ را بر مدلول ظاهر و مفهوم اولیه آن حمل

معنای مأنوس در ذهنشان حاضر می‌شود. لفظ میزان مثال خوبی است تا منظور را واضح کند. این لفظ نام هر چیزی است که وسیلهٔ سنجش باشد. این روح معنای میزان است که امری مطلق عقلی و بی‌هیچ قید و بدون هیچ خصوصیت است و هر شیء با هر خصوصیت حسی یا عقلی با آن قابل توزین است. از این رو در همهٔ علوم و حرفه‌ها میزانی متناسب وجود دارد که از جهت خصوصیات با هم دیگر متفاوت است. از خط‌کش و شاقول گرفته تا علم عروض و منطق و در نهایت عقل که میزان برای همه چیز است. دربارهٔ لفظ میزان ممکن است دو مواجهه روی دهد: کسی که عارف کامل است از معنای حقیقی آن دور نمی‌ماند و به احساس بسنده نمی‌کند که چون همیشه میزان را دارای دو کفه و دسته و عمود و ... دیده باید میزان همیشه این گونه باشد، بلکه در هر چه می‌شنود و می‌بیند به حقیقت و باطن و روح معنا گذر می‌کند و با آنچه حواس و مشاهده عادت کرده بسنده نمی‌کند. برخورد دوم از سوی کسانی رخ خواهد داد که به عالم مادی مقیدند و در عالم صورت فرو مانده‌اند (همو، ۱۳۶۶: ۴/ ۱۵۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۹۳).

«حقّ شایستهٔ تصدیق نزد اهل الله و ارباب حقیقت و تحقیق آن است که آیات و احادیث بر مفهوم‌های اصلی خود بدون هیچ تأویل حمل شوند به همان شیوهٔ عملکرد محققان اهل حدیث و دانشمندان فقه و اصول، اما به گونه‌ای که مستلزم تشبیه و نقص و تجسیم دربارهٔ حق متعال و صفاتش نشود» (همو، ۱۳۶۶: ۴/ ۱۵۲).

صدرا پس از ریشه‌یابی موضع اشاعره و معتزله در سخن قفال متکلم معتزلی، در حمل این آیات بر تخیل عظمت الهی، جابه‌جا تأکید دارد که آفت مهمی که از این رویه روی می‌دهد سد باب اعتقاد به معاد جسمانی و متعلقات آن است، بلکه حقیقت قابل اعتماد بقای ظواهر به ظهور لفظی آنهاست (همان: ۱۵۷؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۷۴؛ همو،

می‌کنند، پیروان حکمت متعالیه نیز همان طریق را برمی‌گزینند، با این تفاوت عمده که وفاداری به این روش به تجسیم و تشبیه دربارهٔ ذات و صفات الهی نمی‌انجامد (همان: ۳۴۳). در مقایسهٔ دیدگاه راسخان در علم و عرفان با دیدگاه منزّه و مشبّه، معلوم است که این دو خروج از طریق اعتدال است و نگرش هر یک از این دو گروه دربارهٔ مظاهر با کزبینی همراه است. مشبّهٔ تجسیم‌گرا به چپ‌بینی و منزّهٔ تأویل‌گرا به راست‌بینی دچارند، اما این راسخان‌اند که با هر دو چشم بینانند. آنان می‌دانند که هر ممکن زوج مرکب است و دارای دو وجه: وجهی به سوی خود و وجهی به سوی رب خود؛ پس با چشم راست به وجه حق می‌نگرند و می‌دانند که او بر همه چیز فایض است و در همه چیز «ظاهر» و هر خیر و کمال و هر فضیلت و جمال به او برمی‌گردد؛ و با چشم چپ به خلق می‌نگرند و می‌دانند که هیچ شأنی برایشان جز پذیرش شئون و تجلیات الهی نیست و در ذات خود معدوم و ناقص‌اند و همهٔ نقایص و آفات ناشی از این منبع است و ذات ممکن را از نعت وجود بی‌بهره می‌بینند. نسبت واجب و ممکن در این دیدگاه با وصف حال «جام و شراب شفاف» قابل بیان است. هر دو چنان شفاف‌اند که گویا همه شراب است بدون جام، و گویا همه جام است بدون شراب.

رَقّ الزجاج و رَقّت الخمر

فتشابهها و تشاکل الأمر

فکأنه خمر و لا قدح

و کأنه قدح و لا خمر

(همان: ۳۴۴).

صدرا این روش را در مواجهه با الفاظ روش راسخان در علم می‌نامد که باید الفاظ بر همان مفاهیم اولیه بدون هیچ تصرف حمل شوند، اما با تجرید معنا از امور زاید و غیردخیل در حقیقت معنا. چه بسا افرادی که بر اثر اعتیاد ذهنی به معنای محسوس از روح معنا باز می‌مانند و غالباً همان

مطلبی که باید در تسهیل مطلب مدنظر داشت این است که هر چه در عالم صوری و ظاهری وجود دارد نظیری در عالم معنا و آخرت برایش هست. همین طور هر چه در عالم آخرت هست، دارای حقیقتی در عالم الوهی و غیب غیب است، این مطلب بر اساس تطابق عوالم ابراز می شود، که عالم پست تر نمونه عالم برتر و جهان برتر حقیقت برای جهان پست تر است و این سلسله تا انتها به «حقیقت» همه حقایق ادامه دارد (همو، ۱۳۶۳: ۸۸؛ همو، ۱۳۶۶: ۴/۱۶۶).

### ۵- ضرورت و جایگاه تأویل

بنا بر نص قرآن کریم برخی آیات «متشابه» است و فهم متشابهات نیازمند ابزاری است. در برابر متشابهات موضع گیری های گوناگون و متعارضی از تعطیل و تنزیه مطلق گرفته تا تفسیر به رأی ناموجه و نامبتنی بر هیچ مبنا ابراز شده است. موضع ویژه حکمت متعالیه در این زمینه بر این نگرش انسان شناسانه استوار است که افق وجودی اشخاص انسانی مراتب درک آنها را تعیین می کند، الفاظ نیز برای معانی کلی بدون قید وضع شده، و هر کس بر اساس افق دید خود از الفاظ معنایی را می تواند بفهمد؛ وصف متشابه برای این دسته آیات وصف نسبی به شمار می آید.

«جمیع آیات قرآنی به حسب ذات از باب آن که نازل از حکیم علی الإطلاق و کلام الهی است محکم و لاریب فیها است؛ تشابه و اجمال و ابهام بالعرض و به حسب حالات ناظران به آیات بینات و عدم ادراک قاصران، عارض بر آیات می شود» (آشتیانی، ۱۳۵۲: ۱۱۷؛ طباطبایی، ۱۳۶۴: ۳/۶۴).

آنچه از این منظر نتیجه می شود زدودن این توهم است که فقط متشابهات نیازمند تأویل است، بلکه همه قرآن چه محکم و متشابه نیازمند تأویل است، زیرا با نسبت «تشابه» و «احکام» برای آیات وصول به باطن و بطون هر آیه نیازمند تأویل است. وجه تسمیه تشابه نیز همین مطلب را

۱۳۸۰: ۳۸۰؛ البته اگر ظهوری مناقض اصول صحیح دینی و عقاید یقینی بود توقف و واگذار کردن علم آن به خدا و رسول و پیشوایان معصوم و راسخان در علم شایسته و بایسته است. ذوق صحیح و فطرت سلیم شاهد است که متشابهات قرآن نه مقصور بر امور جسمانی است که بیابان نشین ها و عموم مردم گنه آن را بدانند، اگرچه برای این ها از پوسته های سطحی قرآن نصیبی باشد، و نه مجرد تصویر و تمثیل است تا هر کس بتواند با تصرفات عقلی و کاربرد صنعت منطقی بدون سلوک و مکاشفه عرفانی به آن دست یابد. آیات و روایات فراوان را صدرا خاطر نشان می کند که فهم متشابهات جز با اقتباس انوار حکمت از مشکات نبوت و ولایت و فراهم سازی شرایط و تصفیه باطن با عبودیت تام و پیروی از امامان معصوم ممکن نیست (همو، ۱۳۶۶: ۴/۱۵۸).

با این شیوه است که صدرا گام به گام با تبیین جوانب به ارائه نظر خاص خویش درباره تأویل نزدیک می شود. او اگرچه در این رهگذر از آموزه «حقیقت و رقیقت» نام نمی برد، اما ضمیر این آموزه را در تبیین تأویل و جایگاه آن نسبت به متون نیازمند تأویل به کار می گیرد. برای صدرا مهم است که تأکید کند مقتضای دین و دیانت این است که مسلمان دین باور چیزی از اعیان موجوداتی که قرآن و حدیث از آن سخن به میان آورده بدون هیچ تأویل، بر همان صورت و هیئتی که وارد شده، حمل کند و بر همان ظاهر وارد بر نبی و ائمه معصوم اکتفا کند؛ مگر این که از کسانی باشد که خداوند او را به خصوصیت کشف حقایق و معانی و اسرار و اشارات «تنزیل» و تحقیق تأویل نائل کرده باشد. بنابراین الفاظ قرآن باید بر معانی حقیقی نه بر مجاز و استعاره حمل شود از همین قبیل است، الفاظی مانند میزان و صراط و بهشت و جهنم و انهار و اشجار و ... که در متون دینی وارد شده است (همو، ۱۳۵۲: ۲۶۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۹۴).

از دلایل این که قرآن کریم زبان تمثّل را برای بیان حقایق برگزیده این است که مثال های جسمانی نردبان معانی روحانی است. بر این اساس که هر چیزی در این عالم مثال امری روحانی در عالم ملکوت است و دنیا خود منزلی از منازل طریق به خداست. و ترقی به عالم آخرت جز از عالم دنیا ممکن نیست. «لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكُّرُونَ» (الواقعه: ۶۲) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴/۱۷۳).

از دیگر دلایل بیان حقایق در قالب امثال این است که مردم در دنیا بسان شخص خوابیده اند و برای خوابیده، حتی در درجه عارف بیدار، بیان حقایق غیبی به صورت واضح امکان ندارد. یگانه راه دریافت حقایق به بیدار شدن با مرگ ممکن است که پس از آن می تواند تشخیص دهد آنچه در قالب مثال شنیده پوسته و صدف حقایق بوده است (همان: ۱۷۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۹۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۹ ق: ۱/۳۲). در بیان حکمای متعالی، این خط سیر پی گیری شده و تأویل همان بیان حقیقت مثل است، نسبت تأویل به سخن نیازمند به آن همان نسبت باطن به ظاهر و مثل به ممثّل است.

«منظور از تأویل آیه مفهومی از مفاهیم نیست که آیه بر آن دلالت داشته باشد. چه با مفهوم موافق یا مخالف باشد، تأویل از امور خارجی (عینی) است، البته نه هر امر خارجی که مصداق خارجی آیه محسوب شود، بلکه امر خارجی مخصوص که نسبتش با سخن نسبت ممثّل با مثال و نسبت باطن به ظاهر باشد» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۳/۴۷).

با این نگرش جمیع آیات قرآن، چه متشابه و چه محکم، دارای باطن است و نیازمند به تأویل، این باطن همان حقیقت واقعی است که بیانات قرآن را پشتیبانی می کند و قرآن به آن ها مستند است. این حقایق از سنخ مفهوم نیست که الفاظ دال بر آن باشند، بلکه اموری متعالی است و در

اقتضا دارد، متشابه به دلیل نیاز به تأویل متشابه نامیده نمی شود، بلکه متشابه به سبب نیاز به تبیین مراد به تشابه گرفتار است (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۳/۴۳). راه زدودن تشابه از آیات همان راهی است که قرآن خود نشان داده و آن ارجاع متشابه به محکم است. توجه به معنای «ام الكتاب» در وصف محکّمات ما را به نکته ظریفی سوق می دهد. واژه «ام» با واژه اصل از این رو تفاوت دارد که در «ام» عنایت بیشتری در رجوع موجود است؛ این واژه اشتقاق فرع از اصل و منشأ بودن اصل را نیز به همراه دارد؛ در این صورت مدلول متشابهات متفرع بر محکّمات و محکّمات مفسر و مبین متشابهات اند. برای مثال، «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (القیامة: ۲۳) آیه ای متشابه است که نمی توان از آن رویت با چشم را مراد دانست، بلکه با توجه به آیاتی از قبیل: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشوری: ۱۱)، «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (الأنعام: ۱۰۳)، باید فهمید که رویت از سنخ دیدن با چشم حسی نیست.

از سوی دیگر، قرآن خود رویت از سنخ دیگر را نیز اثبات فرموده: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ أَفْتَأْمُرُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ... لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ» (النجم: ۱۸). این رویت از قبیل فکر و تصدیقات ذهنی نیست، زیرا سخن از دیدن است و دیدن نیازمند عینی بودن مرئی است، پس رویت مورد نظر در آیه نه از سنخ رویت حسی است و نه از قبیل تصدیقات ذهنی، بلکه توجه قلبی است (همان). چنین است که تأویل از ظرف الفاظ فراتر می رود و به عبور از مفاهیم لفظی و ورود به قلمرو مصداق خارجی مربوط می شود.

«برای همه قرآن چه محکم و چه متشابه تأویلی هست و تأویل از قبیل مفاهیم لفظی نیست، بلکه از امور خارجی است که نسبتش با معارف و مقاصد تبیین شونده نسبت ممثّل با مثال است. از این رو همه معارف قرآن مثل هایی است برای تأویلی که نزد خداوند است» (همان: ۶۴).

خارجی انسانی یعنی اقتضای کمال وجود و بقاست، چنان که اگر این حقیقت خارجی تغییر یابد «حکم به آوردن آب» نیز تغییر و حکمی دیگر جایگزین آن خواهد شد. بنابراین تأویل همان ارجاع مفاهیم به حقایق خارجی است که آیات قرآن مستند به آن هاست که به فرض تغییر این حقایق معارف و شرایع قرآن تغییر می کند. برخی خواسته اند منظور علامه از ارجاع مفاد متن به حقایق خارجی را به بیان مصالح احکام مقصور کنند که مطلب تمامی نیست، زیرا از سویی آموزه های دینی در احکام منحصر نمی شود، و آموزه های هستی شناختی و ارزشی و عقیدتی نیز نیازمند تأویل اند، از سوی دیگر این تعبیر برای بیان رابطه الفاظ با حقیقت، با رابطه مثل و ممثل، و تمثیل عالم الفاظ به عالم خواب و دسترسی به تأویل به عالم بیداری، سازگار نیست.

در بین همه تصریحات و تلویحات قرآن بر این مطلب، این آیات کریمه واضح ترین متنی است که به ما اشعار می دارد، قرآن اگرچه از مراتب روشنی برای فهم برخوردار است، اما مراتب حقیقت آن در «ام الكتاب» مکنون است و نیاز مبرم به تأویل دارد. «وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (الزخرف: ۴). این آیه دلالت دارد که قرآن منزل نزد خداوند برتر و محکم تر از این است که عقول به آن راه یابد، اما عنایت باری به بندگان ایجاب کرده آن را به صورت کتابی مقرر فرماید و به آن لباس عربی بپوشاند، و گرنه قرآن تا در «ام الكتاب» و «لوح محفوظ» (البروج: ۲۲) است برای عقل راهی به آن نیست (همان: ۵۳). تا آن جا که قرآن در دسترس ما نازل هفتم قرآن به شمار می آید (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۱۷ / ۴۳۱؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۸۴).

خلاصه سخن این که ورای آنچه از قرآن ما قرائت می کنیم و می فهمیم حقیقتی هست که

دام الفاظ نمی گنجد و استفاده از الفاظ برای تقریب به ذهن است. این مطلب بسان این است که برای بیان مقصود به حسب فهم شنونده از مثال استفاده می شود. در همه موارد شانزده گانه کاربرد لفظ تأویل در قرآن همین معنا منظور است (همان: ۴۹). بنابراین، تأویل آیات ارجاع مفاد آن به امر خارجی است و نسبت آن به مدلول لفظی نسبت ممثل به مثل است. در این دلالت، مفهوم مستقیم آیه منظور نیست، بلکه نوعی حکایت و حفاظت از مفهوم اصلی در آن وجود دارد. برای مثال، کاربرد ضرب المثل «فی الصیف ضیعت اللین» درباره کسی که پیشاپیش اسباب کار را از بین برده باشد، نه به معنای مدلول لفظی آن است که در این مورد «بانویی در تابستان شیر را ضایع کرده باشد»، اما در عین حال برای مخاطب مجسم کننده همان مدلول لفظی است و همان وضع و حال مفهوم اصلی و صورتی که مدلول لفظی دارد برای ذهن مخاطب به تصویر می کشد.

بیان مشروح تر که بتواند تأویل را درباره همه آیات تعمیم دهد این است که آن حقیقت خارجی که موجب می شود حکمی تشریح یا آموزه ای از معارف الهی یا وقوع حادثه ای در مضمون قصص بیان شود، اگرچه مطلبی نیست که مدلول مطابقی امر و نهی و بیان و واقعه باشد، اما از آن جهت که هر یک از این ها از همان حقیقت عینی سرچشمه می گیرد و بروز می کند، پس این ها همان اثر حاکی از آن است که به گونه ای حکایت گر و اشاره کننده به آن است. برای مثال، هنگامی که رئیس به مستخدم می گوید: آب بیاور! این امر از اقتضای طبیعت انسانی اش برای رفع نقص و طلب کمال سرچشمه گرفته است. همین حقیقت خارجی مقتضای حفظ وجود و بقای انسان، و مقتضای جایگزینی تحلیل های بدنی، و غذای لازم و سیراب شدن است که در نهایت مقتضای دستور برای آوردن آب می شود. پس تأویل «آب بیاور» این می شود که منظور همان اقتضای طبیعت

سیر عروجی و برآمدن به افق شهود می‌توانند به تأویل آن دست یابند.

### پی‌نوشت

۱. برخی از این آموزه‌ها عبارت‌اند از: «ارواح و اشباح یا اظلال»، که ارواح همان «حقیقت» ملکوتی موجودات و اشباح همان «رقیقه» و نمود ناسوتی آنهاست (حسن‌زاده آملی، ۱۴۲۲ ق: ۴/۳۹۲). معلوم است که رتبه «حقیقت» با «رقیقت» و «شیخ و سایه» با موجود اصیل یکی نیست و صفاتشان با یکدیگر مصداق‌های متفاوت را شکل می‌دهد و این «اشباح و سایه‌ها» از اصل خود پدید می‌آیند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۵۶؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۲۴؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۱۹). فرازهای «اول و آخر» و «ظاهر و باطن» و عالم «امر و خلق» و رجوع رقایق موجودات به حقیقت خداوندگاری خویش هر کدام کافی است تا رتبه طولی موجودات را به حکمای مدقق آموزش دهد (آشتیانی، ۱۳۶۲: ۴۶). همچنین عنایت به واژه مکرر «ملکوت» درباره حقیقت موجودات در قرآن کریم (الانعام: ۷۵؛ الاعراف: ۱۸۵؛ المؤمنون: ۸۸؛ یس: ۸۳) کافی است تا پشتوانه حکمای متعالی شود که برای همه اشبای عالم طبیعی حداقل سه رتبه «اسمی و عقلی و نفسی» در عالم‌های برین قائل شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۵۳). «رتق و فتق» در قرآن کریم (انبیاء: ۳۰) نیز بر بیان این مراتب دلالت دارد. «رتق اشاره به وحدت حقیقت وجود واحد بسیط است و فتق گسترش آن حقیقت به صورت آسمان و زمین و عقل و نفس و فلک و ملک است» (همو، ۱۴۱۰ ق: ۶/۱۱۷؛ سبزواری، ۱۴۲۲ ق: ۵/۱۳۲). «خزائن» نیز از دیگر تعبیرات کلیدی و محوری در قرآن کریم است که رهنمون حکمای الهی به ذومراتب دیدن موجودات و تفسیر تنزل موجودات از آن خزائن شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ ق: ۸/۱۲۸؛ طباطبایی، ۱۳۶۴، ۱۲/۱۴۱، ۱۹/۹۱).

نسبت به ظاهر قرآن به منزله روح به پیکر و محتوای مجسم نسبت به مثال است. نام آن حقیقت «کتاب حکیم» است و معارف منزل قرآن متکی به آن است، که نه از سنخ الفاظ است و نه از سنخ معانی مدلول آن‌ها و دسترسی افهام عادی و نفوس ناپاک به آن ممتنع است. «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (الواقعه: ۷۹) (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۳/۵۵، ۸/۱۳۵، ۱۰/۶۶).

### بحث و نتیجه‌گیری

حکمای متعالی رهیافت‌های تأویلی راسخان و عارفان از اسرار قرآن را به هیچ وجه با مدلول مطابقی الفاظ ناهمساز نمی‌بینند، بلکه با تأکید بر تحفظ الفاظ بر معانی اولیه تأویل را در راستای کمال بخشی و متمیم معانی الفاظ و سیر و سلوک از پوسته به مغز و عبور از عنوان به باطن معرفی می‌کنند؛ در صورتی که، افراط پیمایان تأویل‌گرا و تفریط‌گرایان تفسیرپیشه خود بیش از همه در موضع نقض ظواهر مستقرند. تبیین کیفیت این تناقض پیمایی افراطی‌ها و تفریطی‌ها در پهنه اقایل و ادعاهای تفسیرگونه آن‌ها آشکار است. نگرش متعالی یگانه انگار به هستی، چنانچه بر اساس آموزه «حقیقت و رقیقت» و انگاره زوج ترکیبی دانستن ممکن از دو وجه یلی‌الربی و یلی‌الخلقی کتاب تکوین را دارای درجات ظاهر و مظهر و هر موجود را مؤول به مراتب باطن و حقیقت و وجه رب می‌داند، کتاب تدوین را نیز از همان مراتب برخوردار می‌بیند و تأویل متون را به معنای ارجاع مراتب ظاهر به باطن و رقایق به حقایق و برگرداندن مفاهیم و معانی به مصداق عینی خارجی می‌داند و رابطه الفاظ با معانی را از نوع رابطه مثل و ممثل معرفی می‌کند؛ مخاطبان با درجات متفاوت وجودی و ادراکی دریافتشان از مقصود حقیقی متون بسان مشاهدات عالم رؤیاست، که بعد از بیداری با

## منابع

- قرآن کریم.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۵۲ش). مقدمه متشابهات القرآن. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲ش). مقدمه بر اصول المعارف فیض. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- سبزواری، هادی. (۱۴۲۲ق). شرح المنظومه. ج ۵. تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی. تهران: نشر ناب.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۶۶ش). تفسیر القرآن الکریم. قم: انتشارات بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۲ش). رساله متشابهات القرآن. مشهد: دانشگاه فردوسی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ش). الشواهد الربوبیه. قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰ش). شرح اصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰ش). المبدأ و المعاد. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱ش). العرشیه. تهران: انتشارات مولی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶ش). المشاعر. شرح محمدجعفر لاهیجی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ش). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۴ش). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: انتشارات اسلامی.
- فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۳۶۲ش). اصول المعارف. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۹ق). تفسیر الصافی. بیروت: اعلمی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۱ق). اصول الکافی. بیروت: دارالتعارف.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۰ش). آداب الصلاة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰ق). تعلیقات علی شرح فصوص الحکم. قم: پاسدار اسلام.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴ش). شرح دعای سحر. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸ش). صحیفه امام، ج ۱۷. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ش). قرآن کتاب هدایت در دیدگاه امام خمینی (ره). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰ش). مصباح الهدایة. تهران: پیام آزادی.