

مقایسه تحلیلی تأویل از دیدگاه ملاصدرا و قاضی عبدالجبار همدانی

پروین نبیان*

محبوبه پهلوانی نژاد**

چکیده

به استناد آیات و روایات، تأویل راهی برای دستیابی به حقایق متن مقدس و عبور از ظواهر الفاظ برای نیل به حقایق آیات است. در این عرصه، هر یک از فرقه‌های اسلامی به بحث و تدقیق در این زمینه پرداخته و به گونه‌ای به ارائه تأویل صحیح همت گماشته‌اند. نوشتار حاضر به بررسی تأویل از دیدگاه دو دانشمند نام‌آور از فرقه‌های اسلامی عقل‌گرا (شیعه و معتزله)، یعنی ملاصدرا و قاضی عبدالجبار همدانی می‌پردازد. صدرالمألهین به تناسب دیدگاه وجودشناسانه و به‌مدد نظام عقلانی - شهودی خود، میان مراتب حقیقت و عقل انسانی تناظر برقرار نموده، براساس این تناظر سعی در ادراک حقایق آیات براساس اصل موازنه میان معقول و محسوس دارد. این در حالی است که قاضی از منظر زبان‌شناسانه، تأویل آیات را منحصر در مدالیل زبانی دانسته، سعی می‌کند آن را صرفاً براساس عقل استدلالی تبیین نماید. بررسی نوع نگاه به مسئله تأویل از حیث مبدأ ورود به بحث، بدنه اصلی و پیامدهای آن در دو دیدگاه یادشده، دو جلوه متفاوت از دیدگاه‌های عقل‌گرایانه را در عالم اسلام ترسیم می‌کند که در این نوشتار به آن پرداخته خواهد شد.

واژگان کلیدی

تأویل، عقل، وجودشناسی، ملاصدرا، قاضی عبدالجبار همدانی.

pnabian2@gmail.com

mpahlevani1228@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۰

* عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان.

** دانش‌آموخته کارشناسی‌ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۹/۲۳

طرح مسئله

به استناد آیات و روایات، تأویل راهی برای دستیابی به حقایق متن مقدس و عبور از ظواهر الفاظ برای نیل به حقایق آیات است. در این عرصه، هر یک از فرقه‌های اسلامی در باب توضیح آیات متشابه و استناد آن به محکومات، به بحث و تدقیق پرداخته و هر یک به گونه‌ای در پی تأویل به شیوه صحیح همت گماشته‌اند. از آن میان، گروه‌های عقل‌گرا به دلیل مشی عقل‌گرایانه و پرهیز از رویکرد صرفاً ظاهری در مواجهه با آیات قرآن، میدان وسیع‌تری برای جولان یافته و به بررسی‌های عمیق‌تری پرداخته‌اند. ضرورت پرداختن به این مسئله زمانی نمایان می‌شود که به یاد داشته باشیم روش صحیح تأویل، اسلوب درک و دریافت از آیات قرآن را به مثابه یک متن مقدس برای سعادت بشر به دست می‌دهد و اختلاف در چگونگی آن، اختلاف روشی مشهودی میان فرقه‌های اسلامی در طول تاریخ به جای گذاشته است.

نوشتار پیش‌رو به بررسی تأویل از دیدگاه دو گروه از عقل‌گرایان عالم اسلام (شیعه و معتزله) به استناد آرا و عقاید نام‌آوران آن می‌پردازد: صدرالمألهین، حکیم و فیلسوف شیعی قرن یازدهم، و قاضی عبدالجبار همدانی، متکلم چیره‌دست معتزلی قرن چهارم. از سویی، ملاصدرا درصدد پی‌ریزی تفکر استدلالی - شهودی در حیطه تفکر شیعی است و مشی کلی عقلانی را در آثار خویش دنبال می‌کند و همواره سعی در نشان دادن هماهنگی میان عقل و نقل دارد و نیل به این هدف را از طریق تفکر شهودی خود با ساختار عقلی و منطقی دنبال می‌کند. وی مؤسس آخرین مکتب فلسفی در تفکر شیعی است و به نظام‌های فلسفی پیش از خود اشراف کامل دارد و گاه به نقد و بررسی آثار پیشینیان خود می‌پردازد و در موضع پرداخت نظام فکری خویش، به کاستی‌های نظام‌های پیش از خود اشاره می‌نماید.

از سوی دیگر، قاضی عبدالجبار همدانی نیز از دسته معتزلیان متأخر (عقل‌گراتر از متقدمان معتزلی) و در زمره معتزلیان بصری (عقل‌گراتر از بغدادیان) است. وی که در دوران پختگی کلام اعتزالی به سر می‌برد، آخرین شخصیت سرشناس معتزلی پیش از افول معتزله است که به تألیف کتاب جامع‌المغنی فی ابواب التوحید و العدل پرداخته است. این کتاب، دائرةالمعارف جامعی در توصیف آرا و عقاید معتزلیان پیش از او و مجالی برای بررسی آرا و عقاید دیگر گروه‌های کلامی حاضر در گفتگوهای کلامی در روزگار اوست.

نوشتار حاضر در پی تبیین چگونگی برداشت از متن مقدس براساس مؤلفه‌های عقلی دو جریان شیعی و معتزلی است؛ دو فرقه‌ای که اگرچه در عنصر عقل‌گرایی مشابه‌اند، نگاهی به روش‌شناسی فهم و برداشت از متن نزد هریک به اختلاف اساسی در تفسیر متن مقدس منجر شده است. از آنجا که بررسی این مطلب، خود مجال وسیعی می‌طلبد، متن پیش‌رو تنها به بررسی اختلاف در مبنای «تأویل» از دیدگاه قاضی عبدالجبار و ملاصدرا به‌عنوان دو متفکر بزرگ از دو جریان یادشده به شیوه تحلیل عقلی می‌پردازد.

تأویل در حکمت متعالیه

از نظر ملاصدرا، عوالم ممکنات سه تا است: عالم عقول، عالم مثال و عالم طبیعت. رابطه بین این عوالم سه گانه نیز رابطه طولی است: یعنی هر مرتبه بالایی، اصل و حقیقت مرتبه پائینی و هر مرتبه پائینی، ظل مرتبه بالایی است و این گونه نیست که این سه عالم، از هم گسیخته بوده، کاری به یکدیگر نداشته باشند، بلکه در سلسله طولی عوالم، هر مرتبه قبلی، اجمال عوالم بعدی است و هر مرتبه بعدی، شرح و تفصیل مراتب قبلی است. از همین رو برای هر موجود طبیعی، سه نحوه وجود است: وجود عقلی، وجود مثالی و وجود طبیعی. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳ / ۵۰۶) از آنجا که میان مراتب مختلف عوالم وجود، رابطه علیت برقرار است، بین مرتبه ارفع و ادنا مسانخت برقرار است و قانونمندی‌های یکسانی در تمام مراتب آن وجود دارد؛ چنان که صدرا نیز به این معنا اشاره می‌نماید: «العوالم المتطابقة، فما وجد من الصفات الكمالية في الادنى يكون في الاعلى على وجه اعلى و ارفع و ابسط و اشرف»؛ (همان: ۲۶۱) عوالم وجود با یکدیگر هماهنگ و منطبق‌اند. پس هر آنچه از صفات کمالی در عالم پائین باشد، در عالم اعلا به شکل کامل، جامع و در نهایت تجرد موجود است. بر طبق این سخن و با نظر به قاعده امکان اشرف، هر کمالی که در مرتبه پائین موجود باشد، حقیقت و اصل آن در مرتبه برتر موجود است و هرگز نمی‌توان عوالم را منقطع از یکدیگر تفسیر نمود. از همین رو از نظر صدرا، شناخت اصل حقیقت و منشأ هر کمالی در نظام هستی، فرع بر شناخت و ادراک این نظام‌وارگی است که در آن، هر شیء در مرتبه مادون، حقیقتی در مرتبه اعلا دارد. صدرا خود به این امر تصریح می‌نماید:

هر چه در عالم معنا است، مثال و نمونه آن در عالم حق است؛ زیرا عوالم مطابق یکدیگرند؛ به گونه‌ای که عالم ادنا مثال عالم اعلا است و عالم اعلا، حقیقت عالم ادنا است تا برسد به حقیقة الحقائق که تأویل و ریشه همه موجودات است. (همو، ۱۳۶۱: ۴ / ۱۶۶)

در حقیقت، ملاصدرا چگونگی نیل به حقیقت و اصل هر چیز در عالم را در گرو شناخت باطن پنهان در ورای ظاهر آن شیء معرفی می‌کند و به مدد نظام تشکیکی خود، همواره برای هر چیزی در عالم، ظاهر و باطنی معتقد است که اصل و حقیقت در آن باطن است و ظاهر شیء با آن نوعی هماهنگی دارد و با درک موازنه و هماهنگی این دو مرتبه نسبت به یکدیگر از ظاهر، بایی برای رسیدن به بطن و از لفظ، بایی برای وصول به معنا می‌گشاید. در حقیقت از نظر صدر المتألهین، ادراک این نظام‌مندی میان مرتبه اعلا و ادنا و نیل به کشف حقیقت، «تأویل» نام دارد که شاه‌کلید فهم در فلسفه صدرا است و با این روش، یعنی موازنه میان معقول و محسوس، سعی در ادراک حقایق و شناخت آن دارد. (همو، ۱۹۸۱: ۷ / ۳۰۲)

الف) چیستی تأویل در نظر صدر المتألهین

کلمه تأویل از ریشه «أول» به معنای رجوع و در باب تفعیل، به معنای برگرداندن است. (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ۳۱)

معانی و تعاریف مختلفی از تأویل ارائه شده است. (بنگرید به: طباطبایی، ۱۳۷۰: ذیل آیه هفت آل عمران) ملاصدرا برای هر حقیقتی در عالم وجود، مراتب قائل است و آن را دارای ظاهر و باطن می‌داند. از این رو وی در مراتب معرفت نیز این تشکیک را جاری می‌داند و برای متن قرآن نیز به تفسیر و تأویل معتقد است که تفسیر مربوط به ظاهر، و تأویل مربوط به باطن آن است: «فمن هذا الوجه تفاوت العقول في الفهم بعد الاشتراك في معرفة ظاهر التفسير الذي ذكره المفسرون و ليس ما حصل للراسخين في العلم من اسرار القرآن و اغواره، مناقضاً لظواهر التفسير بل هو استكمال له و وصول الى لباه عن ظاهره». (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴ / ۱۶۲) از این رو بعد از اشتراک در فهم معانی ظاهر تفسیر که مفسران آن را ذکر کرده‌اند، عقول مردمان در فهم مراتب بالاتر، با یکدیگر متفاوت هستند و آنچه برای راسخان در علم از اسرار قرآن و غور در معانی آن حاصل می‌شود، در تناقض با ظواهر تفسیر نیست؛ بلکه کامل‌کننده آن و رسیدن به مغز از طریق ظاهر است.

ملاصدرا در رساله *مشابیهات القرآن* به تقسیم‌بندی فرقه‌های اسلامی در شیوه تأویل آیات قرآن پرداخته، گروه‌های اسلامی را به چهار گروه تقسیم می‌نماید: ۱. شیوه تشبیهی؛ ۲. شیوه تنزیهی؛ ۳. تلفیق میان دو شیوه اخیر؛ ۴. شیوه راسخان در علم. (بنگرید به: همو، ۱۳۸۷: ۲۸۴ - ۲۵۷) وی روش چهارم را روش خود در تأویل آیات می‌شمرد و به نقد سه روش دیگر می‌پردازد. در حقیقت ملاصدرا معتقد است تأویل آیات قرآن براساس دیدگاه ظاهری - چنان که گروه‌های حنابله، اهل حدیث و محدثان به آن پرداخته‌اند - با عقاید عقلی ناسازگار است (همو، ۱۳۶۳: ۷۴ - ۷۳) و شیوه اهل تنزیه و عقل‌گرایان صرف در برخورد با آیات قرآن راهگشا نیست (همو، ۱۹۸۱: ۳۴۴) و روش گروهی از معتزله در برخورد گزینشی با تأویل آیات قرآن و رها نمودن دیگر آیات، بی‌منا و ناقص است؛ (همو، ۱۳۶۱: ۷۴) بلکه از نظر او، نه تنها سخن، که هر پدیده‌ای، ظاهر و باطن و تفسیر و تأویل دارد و این‌گونه نیست که تأویل صرفاً در حوزه زبان و تفسیر متن جاری باشد؛ بلکه تأویل، معادل ارجاع ظاهر به باطن و دریافت باطن امور است. پس در نظر او، تأویل صرفاً جنبه زبان‌شناختی یا معرفت‌شناختی ندارد؛ بلکه دارای یک پشتوانه عظیم وجودشناختی است. (بنگرید به: بیدهندی، ۱۳۸۳: ۴۲) تبیین شیوه تأویلی صدرا نیازمند بیان مقدماتی است:

مبانی تأویل در حکمت متعالیه

بررسی جایگاه تأویل و نقش و اهمیت آن در فلسفه ملاصدرا، مستلزم واکاوی در برخی اصول و مبادی حکمت متعالیه است؛ به‌ویژه اینکه وی در هیچ‌یک از آثار خود درباره مباحث نظری تأویل و مختصات معرفتی آن به‌طور مستقل سخن نگفته است، از این رو جایگاه معرفتی تأویل و اهمیت آن را باید در لابه‌لای آثار وی جستجو کرد. به‌طور کلی مسئله تأویل نزد ملاصدرا بر دو مبنای عمده وی متکی می‌باشد: نخست، نوع نگاه صدرا به مسئله حقیقت وجود که با آنچه پیشینیان معتقد بودند، فرق دارد؛ دوم، نگاه او به انسان به‌منزله یگانه موجودی که به‌سوی حقیقت در حرکت است و استعداد سیورورت در مسیر کمال را به نحو اختیاری داراست.

نقطه آغاز در فلسفه ملاصدرا وجود است و به اعتقاد او، هر کس از مسئله وجود غفلت کند، از تمامی مسائل اساسی مابعدالطبیعه غافل مانده است. در هرم هستی‌ای که ملاصدرا ترسیم نموده، در عین حال که وجود، حقیقت واحدی است، دارای مراتب و مشکک است. رأس این هرم وجودی را حقیقت وجود یا حقیقة الحقایق تشکیل می‌دهد و مراتب و عوالم وجودی دیگر، همگی تجلیات و شئون حضرت حق‌اند. از نظر او، حقیقت هستی، امری ذومراتب است که تمامیت آن در دسترس نیست و مراتب گوناگون آن، دقیقاً همان‌طور که هستند، به نظر نمی‌رسند؛ بلکه هر چیز دارای ظاهر و باطنی است و باطن هر چیز، همان حقیقت آن است و هر مرتبه نسبت به مرتبه مادون خود، «باطن» و نسبت به مرتبه مافوق خود، «ظاهر» شمرده می‌شود از نظر صدرا، همواره این دو با یکدیگر همراهی می‌کنند و ظاهر، بدون نظر به باطن ارزشی ندارد. (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۹۵)

مبنای دوم در تبیین جایگاه تأویل در فلسفه ملاصدرا، نسبت انسان با حقیقت و چگونگی حصول آن برای اوست. از نظر ملاصدرا، انسان تنها موجودی است که ماهیت معینی ندارد. انسان مانند دیگر انواع موجودات، یک نوع نیست که دارای افراد متکثر باشد؛ بلکه هر فردی از آن، خود یک نوع منحصر به فرد شمرده می‌شود. در این نگرش، انسان یک موجود پایان‌یافته نیست و در قالب نوع خود، محدود و محصور نمی‌گردد. وی با استفاده از آیه اول سوره دهر: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً» (انسان / ۱) می‌گوید: انسان برخلاف موجودات دیگر، شیء محصل و معینی نیست. (همو، ۱۳۷۵: ۱۴۷) حقیقت انسان، فعلیت‌های او نیست؛ بلکه بی‌شمار امکان‌هایی که در برابر او قرار دارد، ماهیت او را تشکیل می‌دهد. (اعوانی و بیدهدی، ۱۳۸۲: ۹)

از نظر صدرا، انسان براساس حرکت جوهری همواره در تحول و تکامل است و از عالمی به عالم دیگر و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر منتقل می‌گردد و براساس قاعده «اتحاد عاقل و معقول» با هر یک از این عوالم و مراتب هستی متحد می‌شود و این سیر تکاملی تا جایی ادامه دارد که شخص به یک عالم عقلی مشابه عالم عینی تبدیل شود. در حقیقت او انسان را موجودی ذومراتب می‌داند که به تناسب فعلیت یافتن حقایق در نفس خود، از حقایق عالم وجود بهره می‌برد. به عبارت دیگر، فهم حقایق باطنی اشیا از نظر ملاصدرا در گرو شهود باطن و حقایق امور به مدد عقل شهودی است. از همین‌رو وی در برخی از نوشته‌های خود، انسان را در پنج مرحله به تصویر می‌کشد: انسان حسی، مثالی، نفسی، عقلی و الهی. جالب آنکه وی به موازات مراتب انسانی، برای قرآن نیز همین پنج مرتبه را برمی‌شمرد و در نهایت می‌گوید: هر فردی به تناسب مرتبه انسانی خود می‌تواند از مرتبه‌ای از مراتب قرآن فهمی داشته باشد. (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۷ / ۱۷۶؛ همو، ۱۴۱۹: ۱۸۹)

وی آخرین مرتبه، یعنی مرتبه انسان الهی (انسان کامل) را جامع جمیع مراتب قبلی می‌داند. او انسان کامل را عالم صغیر و معادل عالم کبیر می‌داند. لذا نوعی هماهنگی میان مراتب هستی و کمالات وی برقرار

می‌کند و از آنجا که در تفکر وی، علم و شناخت شیء، مستلزم حضور معلوم نزد عالم است، ادراک مراتب حقیقت نزد او نیز مستلزم ارتقا به مرتبه حقایق هستی است؛ مراتبی که در نتیجه ترکیه و تجرید نفس حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، انسان کامل در نتیجه سیر در عالم معنا و مشاهده اعلامراتب کمال، به حقیقت و تأویل امور مادون دست می‌یابد؛ چراکه اتحاد شخص با هر مرتبه از هستی، موجب تحقق عینی آن مرتبه از هستی در درون او و انکشاف آن مرتبه از هستی برای وی خواهد شد.

از نظر صدرالمتألهین، ملکوت و باطن اشیا در درون انسان است و اتحاد با مراتب هستی و عوالم عینی است که تأویل را ممکن می‌گرداند و تأویل اشیا همان «مشاهده» باطن آنهاست که جزء ذات انسان گردیده و برای وی منکشف شده است. (اعوانی و بیدهندی، ۱۳۸۲: ۷) ملاصدرا در *مفاتیح الغیب* به این مطلب تصریح می‌کند که هرچه را انسان در این عالم یا بعد از ارتحال به عالم آخرت مشاهده می‌کند، آن را به حقیقت در ذات و در عالم خود مشاهده می‌نماید و هیچ چیز را در خارج از ذات و عالم آن مشاهده نمی‌نماید و عالم آن نیز در حیطه ذات اوست. نفس انسانی درخور آن است که به درجه‌ای نائل گردد که جمیع موجودات، همگی اجزای ذات وی گردند و قوت و قدرت وی در کلیه موجودات، ساری و نافذ بوده، وجود او غایت و نتیجه آفرینش عالم باشد. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۸۶ - ۵۸۵)

از سوی دیگر، صدرا مراتب وجودی انسان کامل (کتاب نفس) و عالم (کتاب تکوین) را با مراتب قرآن (کتاب تدوین) متناظر می‌داند؛ به گونه‌ای که از نظر او، احکام هر یک در مورد دیگری جاری است و مقام ظاهر قرآن با ظاهر انسان، و عالم و مقام باطن قرآن با باطن عالم و حقیقت انسان کاملاً مطابقت دارد. به عبارت دیگر، انسان زمانی می‌تواند به باطن امور (کتاب تکوین و تدوین) راه یابد که به باطن خود راه پیدا کرده باشد و لایه‌های درونی خود را به فعلیت رسانده باشد که البته حصول این امر در نظر او، جز از طریق ترکیه نفس امکان‌پذیر نخواهد بود.

نکته قابل توجه آنکه، ملاصدرا فهم تأویل یک امر را در گرو ورود از باب ظاهر دانسته، در تحلیل مراتب حقیقت و وصول به اصل شیء از هیچ مرتبه‌ای صرف‌نظر نمی‌نماید. به عبارت دیگر از نظر او، باطن اصل و ظاهر اساس است. (بنگرید به: اعوانی و بیدهندی، ۱۳۸۲: ۱۴) پیشنهاد او برای نیل به حقیقت و تأویل شیء، عبور از ظاهر است و هرگز عدول از آن را نمی‌پذیرد؛ (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲ / ۴۸) به عبارت دیگر، همواره روش ملاصدرا در بررسی امور ماورای طبیعی، موازنه میان معقول و محسوس است که براساس آن، توقف در ظاهر را نادرست قلمداد نموده و معتقد است تمامی اموری که در این عالم تحقق دارند، دارای اصل و ریشه‌ای در عالم مافوق حس هستند و ظاهر، دریچه رسیدن به باطن است؛ دریچه‌ای که در عین حال که توقف در آن جایز نیست، وصول به باطن، لاجرم از طریق عبور از آن صورت می‌گیرد؛ چنان‌که او در بررسی تأویلی واژه میزان در قرآن، ضمن تأکید بر معنای اصلی واژه و عدم عدول از آن، آن را وسعت می‌بخشد؛ به گونه‌ای که

معنای اصلی واژه بدون تصرف باقی می‌ماند؛ ولی در عین حال آن را از امور زائد تجرید می‌نماید و به سبب عادت نفس به هیئت مخصوصی که آن معنا غالباً در آن هیئت ظاهر می‌شود، از روح معنا غافل نمی‌ماند. او در باب این مطلب چنین می‌نویسد:

لفظ میزان که به معنای ترازو است، برای چیزی وضع شده که به وسیله آن اشیا سنجیده می‌شود ... این یک امر عقلی مطلق است ... بدون اینکه در آن شکل مخصوصی شرط شود. پس هر وسیله سنجش حسی باشد و یا به گونه عقلی، ترازو بودن درباره آن صدق می‌کند ... پس عارف کامل وقتی لفظ میزان را می‌شنود، به دلیل کثرت احساس و تکرار مشاهده از چیزی که دو کفه و دو زبانه دارد، از معنای حقیقی آن در حجاب نمی‌رود ... پس او فحوا و روح باطن او را درمی‌یابد و به ظاهر و صورت دنیایی آن مقید نمی‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۱۵۴)

ملاصدرا معتقد است در جایی که قادر به فهم و تبیین آیات براساس ظواهر متن نباشیم، باید علم آن را به راسخان در علم و معصومان واگذار نماییم؛ چراکه از نظر او، اگر توانایی ادراک تمام حقیقت در اختیار عقول انسانی بود، وجهی برای اختصاص شناخت تأویل آیات به خداوند و راسخان در علم نمی‌بود. (همان: ۱۵۸؛ نیز بنگرید به: همو، ۱۳۷۸: ۱۲۰ به بعد) با این وصف، اگرچه ملاصدرا تأویل آیات و کشف بواطن قرآنی را در قالب یک کل فقط مخصوص انسان کامل و حجت خدا می‌داند، در عین حال معتقد است هر انسانی متناسب با درجه وجودی خود می‌تواند به مرتبه‌ای از تأویل امور نائل گردد و به مراتبی از حقایق آن آگاه شود که برای نمونه به چند مورد از تأویلات او اشاره می‌شود. وی در تأویل آیات ۴۱ و ۴۲ از سوره یس: «وَ آيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ * وَ خَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ»، پس از توضیحات مقدماتی با عنوان «تلویح تأویلی» چنین اظهار می‌دارد که «ذریه» در این آیه به «روح انسانی»، و «فلك مشحون» به «بدن انسان» اشاره دارد که مشحون و مملو از قوای مدرکه و محرکه است و هر کدام به منزله ساکنان و کارگزاران کشتی، عمل خاصی برای حرکت کشتی انجام می‌دهند. وی معتقد است آیه «وَ خَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ» نیز به بدنی مثالی برزخی اشاره دارد که در عالم برزخ (قبل از قیامت کبریا) حامل و متعلق نفس خواهد بود. وی همچنین پس از تفسیر آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره / ۲۹) به شیوه مفسران به تأویل آیه یادشده پرداخته، آن را با مراتب و مراحل وجودی انسان تطبیق می‌نماید.

ملاصدرا معتقد است از آیه مورد نظر چنین برمی‌آید که انسان، غایت و عصاره جمیع موجودات است و اصل و ریشه انسان در عالم اعلا بوده که از آن هبوط کرده است و در سیر صعودی، دوباره به همان عالم باز خواهد گشت و لازمه صعود به اعلا مراتب عالم را عبور از تک‌تک درجات و مراتبی می‌داند که بین این عالم - که ادنا مراتب عالم است - و عالم اعلا وجود دارد. از نظر او، انسان در سیر تکاملی خود می‌تواند تمام درجات و مراتب هستی را سیر نموده، با آنها متحد گردد؛ گرچه بسیاری از انسان‌ها به مرتبه‌ای از مراتب بی‌نهایت

هستی می‌رسند و در آن مرتبه متوقف می‌گردند. بدیهی است که مرتبه وجودی هر انسانی مطابق با درجه‌ای از وجود است که به آن نائل آمده است. وی آیه شریفه «وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا» را ناظر به این معنا می‌داند. او در ادامه به کمک اصل حرکت جوهری و قاعده اتحاد عالم و معلوم، به تبیین معانی پیش گفته پرداخته، می‌گوید: انسان در سیر باطنی خود به هر درجه از درجات وجود برسد، با آن متحد می‌گردد؛ به گونه‌ای که احکام و صفات آن مرتبه از وجود، بینه درباره او صادق خواهد بود و افعال و آثار مختص آن مرتبه از او صادر خواهد شد. این سیر باطنی از آسمانی به آسمان دیگر و از عالمی به عالم دیگر، همچنان می‌تواند استمرار داشته باشد؛ تا اینکه با عقل فعال متحد شده، عالمی عقلی مشابه عالم عینی گردد.

صدرا بر این اساس، انسان کامل را مظهر تمام موجودات دانسته که سر تا پای او، تمام هستی را پر کرده است؛ به گونه‌ای که به حسب وجود زمانی، بین آدم علیه السلام و خاتم علیه السلام قرار گرفته و به حسب مکانی، قدم‌های او در زمین و سر و گردن او در آسمان علیا، هماهنگ و منطبق بر عوالم و مراتب هستی است. وی در پایان، «سبع سموات» را نیز به مراتب و درجات هفت گانه باطن انسان تأویل می‌کند که عبارتند از: نفس، قلب، عقل، روح، سر، خفی و اخفی.

ب) تأویل از دیدگاه قاضی عبدالجبار همدانی

یک. مبنای تأویل در تفکر قاضی عبدالجبار

به شهادت کتب تاریخی سده‌های نخستین اسلام، یکی از مباحث پررونق و مطرح در محافل فکری میان گرایش‌های گوناگون در جهان اسلام، مسئله حدوث یا قدم کلام الهی بوده است؛ مسئله‌ای که در آن دوران، باعث جدال خونین «محنث» شد و در نهایت، زمینه حذف حضور معتزله را از میان جریان‌های عالم اسلام فراهم نمود. در این میان، مسئله کلام الهی از اختلافات اساسی میان معتزله با مخالفانشان به‌ویژه اشاعره بود. اشاعره کلام الهی را از صفات ذات می‌دانستند و معتقد بودند صفات ذات الهی، مشتمل بر هفت صفت اصلی است که همگی قدیم و قائم بالذات هستند و تکلم از جمله این صفات بود؛ چنان‌که باقلانی، از بزرگان اشاعره و معاصر قاضی عبدالجبار، چنین می‌نویسد: «کلام خدای تعالی صفت ذات اوست، از ازل بدان موصوف بوده و قائم به او و مختص ذات اوست» (باقلانی، ۱۹۵۰: ۲۳) اما اغلب معتزله، کلام را جزء صفات فعل می‌دانستند.

قاضی عبدالجبار در یک تقسیم‌بندی از صفات خدا چنین می‌نویسد:

برخی [از صفات] که در هر حال بر او واجب است، مثل عالم و قادر؛ برخی که در هر حال بر او محال است، مثل تحرک و سکون و دیگر اعراض و جواهری که مخصوص غیر از اوست؛ برخی که در ازل بر او محال بوده و بعد از آن جایز شده، مثل همه صفات افعال نظیر محسن، متفضل، رازق و خالق. محال بودن این صفات در ازل، محال بودن ابدی آنها را لازم نمی‌آورد و اگر کلام بر او صحیح باشد، این صفات نیز صحیح می‌شود. (همدانی اسدآبادی، ۱۹۶۵: ۷ / ۱۳۶)

پس کلام از نظر قاضی، صفت فعل است و نمی‌توان خدا را از ازل به این صفت متصف دانست. از همین رو صفت کلام در مورد خداوند از جمله صفات فعل است و مانند دیگر صفات فعل — از جمله فضل و احسان و خالقیت و رازقیت — تحقق و فعلیت آن، مستلزم وجود مخلوق است؛ اگرچه اساس آن در زمره صفات ذات وجود دارد. لذا از نظر قاضی، کلام از جمله صفات فعل و حادث است.

از سوی دیگر، اگرچه در تفکر اشعری و اعتزالی، توافقی بر سر حدوث و قدم کلام الهی وجود نداشت، بدیهی است که هر دو گروه معتقد به وضعی و قرار دادی بودن دلالت در کلام الهی بودند. با این حال، اختلاف نظر ایشان در این مسئله، آن بود که آیا وضع در کلام الهی، امری توقیفی و از جانب خدا است یا اصطلاحی بشری. طبیعی بود که اشاعره، وضع در کلام الهی را توقیفی بدانند؛ زیرا کلام را برای خداوند، صفتی ذاتی و قدیم می‌دانستند. (باقلانی، ۱۹۵۰: ۲۳) برخلاف ایشان، معتزله در تناسب با اعتقاد خود در مسئله کلام الهی و اینکه آن را جزء صفات فعل و حادث می‌دانستند، دلالت در کلام الهی را اصطلاح و وضع بشری می‌دانستند. قاضی عبدالجبار معتقد است نسبت دادن اولاً و بالذات وضع به خدا، از آن رو که مستلزم اشاره حسی است، محال می‌باشد و نفی وضع از خداوند، ملائم با تنزیه الهی است

اما وضع را اشاره‌ای باید تا مسمای را مشخص سازد. برای همین جایز دانسته‌ایم که قدیم — تعالی — زبانی را بعد از آنکه وضع شده بود، بیاموزاند و آغازگری اش به وضع را جایز ندانستیم؛ زیرا اشاره بر او محال است. (همو، ۱۹۶۵: ۵ / ۱۶۴ / ۷ / ۱۰۹)

قاضی به موجب این دلیل معتقد است وضع زبان، امری بشری بوده است و باید پیش از کلام خداوند صورت گرفته باشد؛ زیرا وضع، مستلزم اشاره حسی است و آن درباره خداوند جایز نیست. (همان: ۵ / ۱۶۴) پیامد اعتقاد به قراردادی و بشری بودن وضع کلام الهی از نظر قاضی، اعتقاد وی به کاربرد قواعد زبانی بشری در مورد کلام الهی و از جمله متن مقدس قرآن را به دنبال داشت. در این میان، قاضی به عنوان زیربنای تأویل، به مجاز توجه ویژه‌ای دارد؛ چنان که در این رابطه می‌نویسد: «در کلام [الهی]، مجاز و استعاره ممکن است و این به مسئله‌ای در ذات کلام (ساختار زبان) مربوط است». (همان: ۱۵ / ۱۶۱) وی ارکان مجاز را — شامل استعاره، تمثیل، قلب، اشتراک معنوی و ... — در متن قرآن موجود می‌داند؛ چنان که می‌نویسد: «به کار بردن عبارت [در کلام الهی] در غیر از حقیقت آن ممنوع نیست؛ به شرطی که قصد متکلم از آن دانسته شود». (همان: ۱۵۸) وی همچنین عقیده کسانی که مجاز در قرآن را مساوی دروغ‌پردازی در کلام الهی می‌دانستند، نپذیرفته است و به کارگیری دلالت کلام در معنای مجازی را به شرط وجود قرینه، برای متکلم حکیم، امری صحیح می‌شمرد؛ (همان: ۱۷۸) چراکه قرآن، متنی فرستاده‌شده برای بشر است و لاجرم باید از اصول زبانی بشری تبعیت کند. بیان این مطلب در اندیشه قاضی، مستلزم طرح مباحث مقدماتی در مورد ارکان دلالت زبانی و احکام آن در برابر عقاید گروه‌هایی چون اشاعره در کتاب *المعنی* است. (بنگرید به: همان: ۵ / ۷ / ۸ / ۱۵)

وی معتقد است مجاز در لغات و تکواژه‌های قرآن، امری ممکن است؛ لکن این مسئله مشروط به آن است که آن واژه، نخست معنای حقیقی داشته باشد و سپس از معنای حقیقی به مجازی منتقل شود: «مجاز بودن واژه، به صورتی که حقیقتی در زبان نداشته باشد، ممکن نیست»؛ (همان: ۷ / ۲۰۹ - ۱۳۰) دیگر آنکه میان معنای حقیقی و معنای مجازی، تشابه وجود داشته باشد. وی مثال‌های متعددی در تأیید این شرط در جلد پنجم / معنی آورده است. برای نمونه، درباره «احاط» در آیه «وَ احْطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَاَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ» (جن / ۲۸) می‌نویسد:

مجاز است؛ زیرا احاطه در حقیقت برای چیزی استعمال می‌شود که چیز دیگری را دربر گیرد و این از صفات جسم است و او [خداوند] خود را چنین توصیف فرموده که دارای احاطه است؛ چون بر هر معلومی علم دارد. پس دانستن همه چیز تشبیه شده است به احاطه بر آن. گویی چون آن را احاطه کرده، همه احوال آن را می‌داند. (همان: ۵ / ۲۲۸ - ۲۲۷)

همچنین در جای دیگر در مورد توصیف عیسی علیه السلام به کلمه‌الله می‌نویسد: «غرض آن است که [مردم به وسیله] او هدایت می‌شوند؛ همچنان که به وسیله کلمات (به مقصود جمله) رهنمون می‌شوند». (همان: ۱۱۱)

وی در مورد ترکیب‌های مجازی نیز در قرآن بحث می‌نماید و آن را منوط به شناخت قصد متکلم می‌داند. از سوی دیگر، قاضی در شناخت مدلول کلام الهی، میان خداوند و متکلم حاضر تفاوت می‌نهد و معتقد است شناخت ما از مدلول کلام الهی باید هماهنگ با فهم ما از آیات عدل و توحید و صفات الهی باشد که قبلاً آن را به صورت استدلالی اثبات نموده‌ایم. پس اگر در کلام الهی، چیزی آمده باشد که با شناخت عقلانی مخاطب با مسئله عدل یا توحید متناقض باشد، باید آن را مجاز بدانیم. بر این اساس، مجاز ابزاری برای رفع تناقض ظاهری در کلام است. وی رمزگشایی و فهم مجاز را منوط به دو مسئله می‌داند: ۱. شناخت عقلانی از قصد متکلم؛ ۲. شناخت قرینه لفظی. اولی مربوط به آیات عقلانی قرآن، حاوی مباحث کلامی درباره توحید و عدل و موارد اختلافی ایشان با گروه‌های ظاهرگرا (مشبهه، مجبره و اشاعره) است. دومی نیز مربوط به آیات احکام می‌باشد. (همان: ۱۷ / ۸۴ - ۸۱) در نتیجه، قاضی علاوه بر آنکه صحت وجود مجاز را در قرآن تأیید می‌کند، ملاک تشخیص لفظ حقیقی از مجازی را نیز عقلی می‌داند. (بنگرید به: ابوزید، ۱۳۸۷: ۱۶۸)

دو. بررسی تأویل از دیدگاه قاضی

مسئله رفع تناقض ظاهری میان آیات قرآن که در آنها مجاز به کار رفته است، مبنای زبان‌شناختی لازم برای تأویل را به دست وی و دیگر معتزلیان می‌دهد. او در ذیل تفسیر آیه ۷ سوره آل عمران، متن قرآن را به دو دسته آیات تقسیم می‌نماید: آیات محکم و متشابه:

محکم را بدین نام نامیده‌اند، زیرا حکم‌کننده‌ای آن را استحکام بخشیده است؛ همچنان که مکرم را به این نام خوانده‌اند، زیرا اکرام‌کننده‌ای آن را اکرام کرده است. این نکته در زبان

آشکار است و می‌دانیم که صرف اینکه خداوند این آیات را در کلام آورده است، نمی‌توان گفت این آیات را «محکم» گردانده است؛ زیرا متشابه نیز در کلام خداوند آمده و همان جنس و صفات را دارد. پس منظور آن است که او مراد از این آیات را استحکام بخشیده است؛ یعنی آن را به حالتی خاص درآورده است؛ یعنی کلام به صورتی صادر شود که در اصل لغت یا قرارداد با شواهد عقل، معنایی جز معنای مراد را نپذیرد؛ مانند «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ» (توحید / ۲ - ۱) و «وَلَا يَظَلُمُ رَبُّكَ»؛ (کهف / ۴۹) اما متشابه آن است که خداوند آن را با صفتی صادر نموده که گوینده را به اشتباه بیندازد - زیرا مراد از آن را مبهم ساخته است - و ظاهرش به علت چیزی که در اصل لغت یا قرارداد هست، بر معنای مراد دلالت ندارد؛ همچون آیه «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ» (احزاب / ۵۷) و نظایر آن، که ظاهر آن دلالت بر چیزی دارد که می‌دانیم محال است. پس منظور از آن دانسته نیست و شناخت آن رجوع به محکّمات را لازم می‌آورد. (همدانی اسدآبادی، ۱۹۶۹: ۱۹)

طبیعی است که ملاک تشخیص مصداقی آیات محکم و متشابه در قرآن، براساس دیدگاه‌های معتزله شکل بگیرد. به عبارت دیگر، در تفسیر متن قرآن از نظر قاضی، مانند هر متکلم دیگری، آیات محکم آیاتی دانسته می‌شود که نظر و اندیشه عقلانی وی، ظاهر آن را در بدو امر تأیید می‌نماید؛ درحالی‌که متشابهات آنهایی هستند که ظاهر آن با مبنای نظر و اندیشه کلامی معتزلی وی هماهنگ نبوده، مخالفان ایشان در مسائل کلامی به آن استناد می‌نمودند؛ چنان‌که وی در اعتراض به مخالفان معتزله در تفسیر آیات قرآن براساس ظواهر می‌نویسد:

اینان این مسائل را از زاویه جهل به آنچه بر خداوند جایز است یا جایز نیست، مطرح کرده‌اند؛ اما اگر از زاویه شناخت، این مسائل آن را بررسی کنیم و در آیات تأمل نماییم، خواهیم دانست اختلافی در معانی نیست. پس «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» با «جاء ربك» مخالف نیست؛ به شرطی که آن را به حاملان امر الهی تأویل کنیم، و «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات / ۵۶) با «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ» موافق است، اگر این را بر عاقبت آنان حمل کنیم. (همو، ۱۹۶۵: ۱۶ / ۳۹۴)

همین شیوه قاضی در نگاه به متن، مبنای وی برای اعتقاد به تأویل بود؛ بدین ترتیب که آیات محکم را که قادر بر تفسیر عقلانی آن با ملاک‌های عقلانی خویش بود، اصل در تفسیر می‌گرفت و آیات متشابه را با گذر از ظاهر آن و یافتن قرینه‌ای عقلی یا ارجاع آن به آیه دیگری که قبلاً آن را با قرائن عقلانی مورد تأیید خود تفسیر نموده بود، تأویل می‌نمود. از این رو وی بر شناخت استدلالی خداوند - به‌ویژه در فهم صحیح آیات اساسی عدل و توحید - تأکید می‌کرد تا به مدد آن، مبنای متقنی برای تفسیر عقلانی آیات قرآن، هماهنگ با اعتقادات کلامی خود بیابد:

یا باید معتقد باشیم که قرآن بر توحید و عدل دلالت می‌کند یا اینکه بگوییم جز بعد از علم به توحید و عدل، دلالت آن را نخواهیم یافت. بطلان قول نخست را اثبات کردیم و گفتیم کسی که گوینده را نشناسد و نداند که او جز حق نمی‌گوید، حق ندارد به کلام او استناد نماید؛ زیرا درستی کلام او را نمی‌داند؛ چراکه نمی‌تواند بگوید: کلام او حق است؛ زیرا اگر باطل را در کلام او جایز دانست، همین کلام هم ممکن است باطل باشد. پس معرفتی که گفتیم، باید مقدم شود تا کلام حق تعالی و معنای آن دانسته شود. (همان: ۳۹۵)

بر مبنای همین اعتقاد است که قاضی، هیچ تناقضی میان عقل و گزاره‌های دینی نمی‌بیند؛ بلکه از نظر او، عقل عطیه الهی است که خداوند آن را به همه انسان‌ها عطا فرموده و براساس آن، ایشان را مکلف ساخته و خطای کسی که به قرآن استدلال می‌کند، از آن جهت است که یا استدلال عقلی‌اش خطاست و اصول عقلانی را در تنظیم آن رعایت ننموده است یا اینکه استدلال عقلی را باطل می‌داند. (بنگرید به: ابوزید، ۱۳۸۷: ۲۳۴)

این در حالی است که در مقام داوری و انصاف، در بررسی تفاسیر و تأویلات قاضی به‌عنوان یک متکلم معتزلی، درمی‌یابیم که آنچه وی به آن اهمیت اساسی می‌دهد، عقل صرف است که در حوزه فهم گزاره‌های دینی فعالیت نموده و ابزار آن اعم از قیاس جدلی و قیاس برهانی است.

پس قاضی ابتدا شناخت عقلانی آیات توحید و عدل (اساس مبنای کلامی) را لازم می‌داند؛ یعنی بر طبق مبنای عقلانی خود و با محوریت ترجیح ادله عقلی معتزلی، آن آیات را تفسیر می‌کند. سپس همین شناخت را مبنای فهم بقیه آیات متشابه قرار داده، سعی در فهم آیات قرآن براساس همین فهم عقل‌گرایانه دارد. به تعبیر دیگر، برای تفسیر آیات قرآن که آن را حاوی مجاز می‌داند، در پی تأویل براساس قرائنی است که یا لفظی اند یا عقلی. در صورت اول، آن را به آیات محکم که مستند به تفسیر عقلانی بر طبق مبنای خویش است، برمی‌گرداند. در صورت دوم نیز سعی در تأویل عقلانی آن آیه براساس دیدگاه کلامی خویش دارد.

نکته آخر اینکه، قاضی در تأویلات خود بر متن قرآن از آنجا که در برخی آیات، مبنای خود را بر تفسیر عقلانی آیات حامل معنای مجاز قرار داده و این نظریه معتزلی استادان متأخر خود (مجاز به‌عنوان مبنای تأویل) را به‌خوبی پرورانده است، ابایی از تأویل متون برخلاف ظواهر آن ندارد و گاهی از معنای ظاهری تخطی می‌نماید و از اینجا راهی وسیع برای تأویل عقلانی تمام آیات متشابه قرآن در برابر خود می‌گشاید؛ چراکه مجاز در نظر او، ابزار اصلی تأویل است و هرگاه از تعیین وجه زبانی مجاز در عبارتی باز می‌ماند، به قرینه عقلی پناه می‌برد؛ قرینه‌ای که دلالت آن را از قرینه لفظی متصل نیز قوی‌تر می‌داند. (همان: ۳۰۵ - ۲۴۴)

از این رو این سخن که قاضی در پی هماهنگ نمودن قرآن با اندیشه‌های عقلانی خویش بود، نه هماهنگی اندیشه خود با گزاره‌های دینی، ناصحیح به نظر نمی‌رسد. البته منظور از هماهنگی اندیشه‌ها با گزاره‌های دینی قطعاً این نیست که از طریق نقل بدون اثبات عقل، اندیشه‌ها اثبات شود؛ بلکه همواره گزاره‌های دینی

می‌تواند مایه الهام یا تنبّه عقل شود تا عقل، اندیشه‌ها را اثبات نماید که در این صورت بدون افتادن در ورطه دور باطل، میان اندیشه‌ها و گزاره‌های دینی هماهنگی ایجاد می‌شود.

ج) تطبیق و مقایسه دو دیدگاه

زمینه ورود قاضی به بحث تأویل، متن است و وی نیز مانند دیگر معتزلیان، به موجب دیدگاه‌های زبان‌شناسانه، به بررسی تأویل آیات متشابه قرآن می‌پردازد. مسئله اصطلاحی و بشری بودن وضع در کلام الهی و وجود مجاز در قرآن، دستمایه لازم برای تأویل در نگاه اوست. وی معتقد است متن قرآن نیز مانند متون بشری، حاوی ارکان زبانی است و به‌وسیله غور عقل در آن، امکان شناخت معانی حقیقی وجود دارد. از نظر قاضی، حقیقت آیات الهی یا از طریق دلیل عقلی معلوم می‌شود یا از طریق دلیل نقلی که به‌وسیله دلیل عقل، آن را تأیید نموده است. وی در تفسیر آیه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»، (آل عمران / ۷) آیات محکم را آیاتی می‌داند که مدلول‌های عقلی محکم بر تأیید آن وجود دارد و آیات متشابه را آنهایی می‌داند که مدلول حقیقی آن مشخص نبوده، برای معین شدن آن به تأویل نیاز است.

به عبارت دیگر، او آیات محکم را به معنای عقلی موردنظر خود تفسیر نموده است و تأویل آیات متشابه را براساس قرینه عقلی یا تفسیر آیات محکم - که آن هم متناسب با ملاک‌ها و معیارهای عقل‌گرایانه وی هماهنگ شده - بیان می‌نماید و از این طریق، راه تفسیر عقلانی تمام آیات قرآن را براساس مبنای عقل‌گرایانه خود می‌گشاید. این درحالی است که زمینه بحث درباره تأویل در آثار ملاصدرا، مانند دیگر مباحث فلسفه او، وجود است. از نظر او، هرچه در عالم ممکنات موجود است، دارای ظاهر و باطن است و تأویل نیز کشف باطن و حقیقت امور است. لذا تأویل برای ملاصدرا منحصر در بازخوانی و دقت در معانی زبانی الفاظ قرآن نیست؛ بلکه از نظر او، تأویل همان باطن و حقیقت شیء است که وی راه دستیابی به آن را گذر از ظاهر به باطن آن می‌داند.

از نظر قاضی، ادراک معنای تأویلی متن، نیازمند ادراک صحیح معنای حقیقی و مجازی و اشراف و به‌کارگیری قواعد زبانی در مورد متن است. به دیگر معنا، قاضی تأویل را از سنخ علوم اکتسابی می‌داند که شخص با دقت‌های زبان‌شناسانه در متن و به کمک عقل خود، قادر به ادراک آن خواهد بود؛ درحالی که صدرا گذر از قشر و وصول به معنای حقیقی تأویلی را مستلزم علم حضوری به حقیقت می‌داند. از نظر ملاصدرا، ابزار ادراک معنای تأویلی و رسیدن به حقیقت شیء، عقل است که به مدد تزکیه و تهذیب از شوائب نفسانی و گذر از عالم مادی به ادراک حقایق عالم معنا راه می‌یابد. در حقیقت عقل کاشف از حقایق در فلسفه صدرایی، برخلاف عقل به کار گرفته‌شده در فهم تأویل در تفکر قاضی، منحصر در مرتبه ظاهر نیست؛ بلکه بر مبنای

فهم صدرا از انسان و حقیقت، انسان قوه ادراک حقایق را به طریق علم حضوری دارد و از این رو میان مراتب کتاب تدوین و کتاب نفس، هماهنگی برقرار است و به مدد عقل شهودی است که فرد به مشاهده حقایق پرداخته، از تأویل امور آگاه می‌شود؛ درحالی که در تفکر قاضی، اصل بر فهم تأویل براساس عقل ظاهری است و چنان که متکلم در برخورد با آیات قرآن، آن را هماهنگ با اعتقادات کلامی خود تشخیص دهد، آنها را آیات محکم می‌نامد و همین فهم خود از آیات محکم را مبنای فهم متشابهات قرار می‌دهد و از این طریق، راهی برای هماهنگی آیات قرآن با آموزه‌های عقلانی خویش می‌گشاید.

وجه دیگر اختلاف قاضی و ملاصدرا در آن است که در اندیشه قاضی، تأویل از جنس شناخت مدالیل پنهان متن است و لازمه فهم آن، دقت در قواعد زبان‌شناسانه است. اگرچه وی همواره در تعیین معنای حقیقت از مجاز در آیات قرآن، معنای حقیقی را مقدم می‌شمرد، گاه در تعیین قرینه برای ترجمان مجاز در متن، قرینه عقلی را معتبرتر از قرینه لفظی می‌داند و از این رو دامنه فهم آیات متشابه را براساس قرائن عقلی موجود در محکومات به معنای فهم خلاف ظاهر جایز می‌داند؛ درحالی که صدرا به دلیل دیدگاه وجودشناسانه خود، میان مراتب ظاهر و باطن و نیز میان طور عقل و طور ورای عقل، هماهنگی می‌بیند. از این رو از نظر او، مدلول تأویل، حقیقتی هم‌سنخ ظاهر است و هرگز تأویل را برخلاف ظاهر نمی‌پسندد.

وجه دیگر اختلاف صدرا و قاضی در مسئله تأویل که حاصل اختلاف در مبانی پیشین است، آن است که ملاصدرا شرط دستیابی به تأویل حقیقی را ارتقای مرتبه و شهود حقایق می‌داند. از نظر وی، تأویل ارتباط تنگاتنگی با انسان کامل دارد؛ به طوری که تأویل حقیقی قرآن، نزد انسان کامل که به بالاترین مرتبه عقل (شهود) رسیده است (راسخون فی العلم) می‌باشد؛ درحالی که ملاک تأویل در تفکر عبدالجبار، عقل استدلالی بوده، پذیرش حکمی غیر از حکم آن مورد قبول نمی‌باشد. وی در تفسیر «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» هر دو تفسیر مبنی بر پذیرش علم ایشان به حقیقت تأویل و عدم علم به آن را می‌پذیرد و سپس می‌نویسد: «و لیس فی المتشابه آیه الا و یقترنُ بها ما یدل علی المراد و العقل یدل علی ذلک فالله تعالی جعل بعض قرآن متشابه لیودی الی اثاره العلم و الی ان لایتکلو علی تقلید القرآن ففیه مصلحة کبیره». (همدانی اسدابادی، ۲۰۰۶: ۵۶)

وی در این عبارت، بدون توجه به محوریت «راسخان در علم»، در فهم و آگاهی از حقیقت تأویل، فهم تأویل را به وسیله قرینه عقلی ممکن می‌داند و فلسفه وجود آیات متشابه را زنده و پویا نمودن عقل بشری بیان می‌کند. البته وی در مقدمه کتاب *متشابهات القرآن* معتقد است راسخان در علم به حقیقت تأویل آگاهی دارند؛ اما طبق رویه عقلانی خود، رسوخ در علم را بار دیگر به عقل ظاهری تفسیر می‌کند. (همو، ۱۳۶۹: ۱ / مقدمه) علامه طباطبایی در تفسیر *المیزان* در نقد این نظر می‌نویسد:

گفته‌اند قرآن بدین جهت دربردارنده آیات متشابه است که عقل را به بحث و تفحص وادارد و به این وسیله عقل‌ها ورزیده و زنده گردند. بدیهی است که اگر سروکار عقول

تنها با مطالب روشن باشد و عامل فکر در آن مطالب به کار نیفتد، عقل مهمل و مهمل تر گشته و در آخر، بوته مرده‌ای می‌شود، و حال آنکه عقل عزیزترین قوای انسانی است که باید با ورزش دادن تربیتش کرد. این وجه هم چنگی به دل نمی‌زند؛ برای اینکه خدای تعالی آن قدر آیات آفاقی (در طبیعت) و انفسی (در بدن انسان) خلق کرده که اگر انسان‌های امروز و فردا و میلیون‌ها سال دیگر در آن دقت کنند، به آخرین اسرارش نمی‌رسند. و در کلام مجیدش هم به تفکر در آن آیات امر فرموده ... پس دیگر احتیاج نبود که که با مغلق‌گویی و آوردن متشابهات، عقول را به تفکر وادارد و در عوض، فهم و عقل مردم را دچار گمراهی سازد، و در نتیجه فهم‌ها و افکار بلغزد و مذاهب مختلفی درست شود. (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۸۸ - ۸۷)

نتیجه

اگرچه تأویل، روش مشترکی در فهم و شناخت حقایق دینی در آثار ملاصدرا و قاضی عبدالجبار است، از حیث مقدمه و بدنه اصلی مطالب و نتیجه‌گیری و نیز از جهت پیامدهای بحث و آثار آن در شیوه تفکر، میان ملاصدرا و قاضی اختلاف‌های آشکاری وجود دارد که بیانگر تمایز در نوع نگاه فلسفی صدرا و نگاه کلامی قاضی و اختلافات جدی در طریق و مبانی به‌کارگیری شده از سوی آنهاست. رابطه اندیشه فلسفی ملاصدرا با فهم او از متون دینی، رابطه‌ای دوسویه است؛ بدین معنا که تأملات او در آیات و روایات، منشأ طرح بسیاری از مبانی و مسائل فلسفی گردیده و متقابلاً فلسفه وجودی او، نقش بسیار مهمی در فهم، تفسیر و تأویل آیات و روایات داشته است. این در حالی است که ابزار صدرا در این مسیر، عقل به‌معنای جامع آن (اعم از عقل استدلالی و شهودی) است و از این رو میان مدلول‌های ظاهری متن با مدلول حقیقی آیات تفاوت قائل می‌شود. در حقیقت ملاصدرا در شیوه تأویلی خود هم از ظواهر آیات بهره می‌گیرد و هم راهی به بطون و معانی رازگونه متشابهات می‌یابد؛ به‌گونه‌ای که ذهن، هر آنچه در خود دارد، به متن تحمیل نمی‌کند؛ بلکه بر متن پرتو می‌افکند تا هم آن را فهم‌پذیر سازد و هم در پرتو بازتابنده آن، خود را بازسازی نماید و این دادوستد در وجود انسان کامل به نهایت خود می‌رسد؛ این در حالی است که قاضی، ملاک برداشت از متن را عقل استدلالی قرار می‌دهد و از این رو از همان ابتدا در ورطه تحمیل نظریات کلامی خود بر متن می‌افتد. در حقیقت وی به‌تصریح خود، شیوه تأویل مبتنی بر تنزیل و ذومراتب بودن آیات وحی را بدعتی از جانب رافضیه و باطنیان می‌داند (قاضی، ۱۹۶۵: ۳۶۳) و تنها ملاک فهم صحیح را عقل استدلالی می‌شمرد و مبنای تأویلی خود را از بدو امر، بر حکم عقل ظاهری قرار می‌دهد. از همین رو بهره‌گیری از گزاره‌های عقل شهودی و اعتقاد به وجود انسان کامل به‌عنوان عالِم به تأویل را مقارن شیادی و تزویر می‌شمارد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۷، رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران، نیلوفر.
۳. اعوانی، غلامرضا و محمد بیدهدی، ۱۳۸۲، «بررسی و تحلیل هستی‌شناسی تأویلی ملامصدرا»، مجله علمی - پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ش ۳۵ - ۳۴.
۴. باقلانی، ابوبکر بن محمد، ۱۹۵۰ م، التمهید، قاهره، دار الفکر.
۵. بیدهدی، محمد، ۱۳۸۳، «بررسی و تحلیل معاشناسی تأویل و اعتبار معرفتی آن در اندیشه ملامصدرا»، نامه مفید، ش ۴۱.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۶۲، المفردات فی غریب اللغات، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
۷. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۵، ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید باقر موسوی همدانی، تهران، کانون انتشارات محمدی.
۸. _____، ۱۳۸۶، شیعہ در اسلام، تصحیح محمدعلی کوشا، قم، نهضت.
۹. ملامصدرا صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۱، تفسیر قرآن، ج ۴، تصحیح محمد خواجوی، قم، بیدار.
۱۰. _____، ۱۳۶۲، المشاعر، تهران، کتابخانه طهوری.
۱۱. _____، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۲. _____، ۱۳۶۶، شرح اصول کافی، ج ۲ - ۱ و ۴، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مکتبه المحمودی.
۱۳. _____، ۱۳۷۵، مجموعه رسائل فلسفی، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
۱۴. _____، ۱۳۷۷، تفسیر آیه نور، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
۱۵. _____، ۱۳۸۷، سه رسائل فلسفی، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۲.
۱۶. _____، ۱۹۸۱ م، الحکمة المتعالیة فی اسفار الاربعة العقلیة، بیروت، دار الایحاء التراث العربی.
۱۷. همدانی اسدآبادی، عبدالجبار بن احمد، ۱۹۶۹ م، مشابیهات القرآن، ج ۲، قاهره، دارا لثورة.
۱۸. _____، ۲۰۰۶ م، تنزیه القرآن عن المطاعن، قاهره، مکتبه الازهریة للتراث.
۱۹. _____، ۶۵ - ۱۹۶۰، المغنی فی الباب التوحید و العدل، ج ۱۴، قاهره، الدار المصریة.