

بازشناسی قواعد تأویل قرآن کریم با تأکید بر آراء صدرالمتألهین

سید محمدحسین میردامادی*
قدرت‌الله مومنی**

چکیده

در تأویل قرآن، حقایقی که از دید ظاهری در تفسیر متن پنهان است، آشکار می‌شود. ملاصدرا به عنوان یک فیلسوف، دارای مبانی مستدلی در قرآن‌شناسی است که بر سبک تأویلی او تأثیر گذاشته است. این مبانی قابل طبقه‌بندی به صورت قواعد است. هدف این مقاله استخراج این مبانی و قواعد به عنوان مقدمه‌ای بر تأویل‌های اوست که با روش توصیفی-تحلیلی بر مبنای آثار ملاصدرا به استنتاج و بررسی ده قاعده می‌پردازد. محور قواعد اصلی استخراج شده عبارتند از تناظر قرآن و هستی، مراتب معنایی قرآن، نظریه قصدیت، بطون طولی دین (نافی نظریه تعدد قرائت‌ها)، درک عقلی در امتداد درک و حیانی، نسبت دین و فلسفه، هماهنگی تشریح و تکوین، جری و تطبیق، تفسیر قرآن به قرآن و نگاه مستقل به آیات قرآن که از منظرهای مختلف مورد تحلیل قرار گرفته است. با دانستن این اصول در آثار تفسیری ملاصدرا بهتر می‌توان منطق تأویل‌های او را در بعد قرآن‌شناسی درک کرد. این مقاله، منطق تأویل از منظر قرآن‌شناسی صدرایی است که مسئله‌ای نو به‌شمار می‌آید. اهمیت این مسئله در گشودن افقی نو در فهم تأویل قرآن است و ضرورت آن پاسخ به اشکالاتی است که بر این گونه تأویل‌ها می‌شود و آن‌ها را فاقد پشتوانه عقلی دانسته و از مقوله ذوقیات و تجربه شخصی غیرقابل انتقال به دیگران می‌داند.

کلیدواژه‌ها: تأویل، قواعد تأویل، قرآن‌شناسی، ملاصدرا.

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه اصفهان.

** استادیار دانشکده معارف دانشگاه علوم پزشکی اصفهان.

(تاریخ دریافت: ۹۹/۱۲/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۴۰۰/۰۳/۱۸)

طرح مسئله

کلمه تأویل ۱۷ بار در قرآن کریم به کار رفته و مفهوم آن مورد توجه مفسران قرار گرفته است. یکی از مشکلات در مواجهه مفسران با این کلمه و مراد از آن، وجود ابهام و برداشت های مختلف و گاه متعارض و ناصواب مفسران از مسئله تأویل در قرآن است. برخی تأویل را مترادف تفسیر دانسته و تفاوتی بین این دو مفهوم قائل نیستند. برخی تأویل را فاقد پشتوانه عقلی دانسته و از مقوله ذوقیات و تجربه شخصی و غیرقابل انتقال به دیگران می دانند و با آن مخالفت می کنند. گروه دیگری تأویل را مساوق تفسیر به رأی دانسته و آن را صواب نمی دانند. برخی از قرآن پژوهان با احصاء موارد کار برد آن در قرآن، تأویل را به حسب موارد کار برد خاصش می پذیرند. مهم ترین مسئله در ضرورت بررسی مسئله تأویل، بعد معرفت شناختی آن است و این که آیا تأویل می تواند دریچه ای برای فهم عمیق تر قرآن کریم باشد؟ آیا تأویل می تواند مکمل تفسیر در فهم معانی تودرتو و به تعبیر دیگر بطن و یا بطون قرآن باشد و ما را در دستیابی به آن رهنمون شود؟ صدرالمآلهین فیلسوفی ژرف اندیش و دارای مبانی مستدل در قرآن شناسی است که سبک تأویلی متمایزی ارائه می کند. او به کشف ارتباط بین عالم تکوین و تشریح پرداخته و تشریح را گزارشی از تکوین می داند. تبیین این نظریه و ارائه مسیری روشن در بهره مندی از قواعد تأویل در قرآن شناسی می تواند هدف تحقیق را در بعد معرفت شناختی تأویل قرآن در کنار تفسیر آن، عملی کند.

با بررسی پیشینه مسئله چنین مطالعه ای صورت نگرفته و لذا انجام آن ضرورت

دارد.^۱ این مطالعه با روش توصیفی تحلیلی و با مرور بر آثار صدرالمتألهین انجام می‌شود. یافته‌های تحقیق در قالب ارائه ده قاعده قرآن‌شناختی از دیدگاه ملاصدرا به شرح زیر مورد تحلیل قرار گرفته است: قرآن رقیقه هستی، ذومراتب بودن قرآن، قصد گرایی در مفاهیم قرآن، بطون طولی مفاهیم قرآن، فهم عقلی در طول درک و حیانی، تأویل در پرتو شناخت نسبت دین و فلسفه، هماهنگی تشریح و تکوین، جری و تطبیق در تأویل‌های صدرا، تفسیر قرآن به قرآن و نگاه مستقل به آیات. در نتیجه این مطالعه نشان داد اگر در مواجهه با تأویل قاعده مند برخورد شود می‌تواند فصل جدیدی از معارف قرآنی را در عرصه‌های قرآن‌پژوهی ارائه کند.

بررسی قواعد قرآن‌شناختی تأویل

توجه به ارتباط تنگاتنگ تکوین و تشریح در تأویل هستی و متن حائز اهمیت است، کتاب تشریح گزارش تکوین است، حتی اعتباریاتی آن هم ریشه در تکوین دارد. تشریح راه کاری برای چگونگی عروج از نردبان هستی است و کشف این ارتباط سرّ مهم پرداختن به تأویل است. چون تشریح در قالب الفاظ بیان شده است، حجاب‌های لفظ و ذهن و معنی بین آن و هستی، حائل می‌شود؛ زدودن این حجاب‌ها و پرده برداری از آن گذرگاه اصلی تفسیر و تأویل است. موارد زیر قواعد قرآن‌شناختی

۱. ما در مقاله «بررسی انگاره "تفسیر به رأی بودن" برداشت‌ها و تأویلات عرفانی با تأکید بر آراء ملاصدرا» (۱۳۹۹) میردامادی، سید محمد حسین، بیدهندی، محمد و مجید صادقی حسن آبادی، نشریه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، سال ۵۱، ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹، صص ۲۵۹-۲۸۲ و نیز مقاله «بررسی تأثیر مبانی و اندیشه‌های ملاصدرا بر معنای متن» (۱۳۹۸) سید محمد حسین میردامادی، محمد بیدهندی، مجید صادقی و حسن آبادی، نشریه اندیشه دینی شیراز دوره ۱۹، شماره ۲، پیاپی ۷۱. منطق تأویل را در بعد متن به معنی عام و ناظر به قواعد عام فلسفی ملاصدرا بررسی کرده ولی در این مقاله به بعد قرآن‌شناختی آن پرداخته است.

تأویلی صدراست که از متون او استنتاج شده و تأثیر آن بر تأویل متن، مورد بررسی قرار گرفته است.

قاعده اول: کتاب تدوین (قرآن) رقیقه تکوین (هستی)

از نظر صدرالمتهلین، هستی دارای دو قوس نزول و صعود است؛ نزول از حق تعالی (واجب الوجود) و صعود به سمت حق تعالی. او نام دیگر قوس نزول را کلام الهی می‌گذارد. (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۱۶/۷) قرآن که صورت مکتوب کلام الهی در عالم حس است از حقیقت عینی در مرتبه بالاتر نازل شده است و آخرین مرتبه نزولی آن در قالب صوت بوده است که این اصوات به شکل مکتوب در اختیار ماست. از طرف دیگر این حقیقت دارای مراتب طولی مختلف است، همان طور که وجود نیز دارای مراتب مختلف طولی است و عالی‌ترین مرتبه آن واجب الوجود است. بر این اساس قرآن دارای مراتب طولی وجودی مختلف است. در حقیقت کسی که به بطون وجودی قرآن راه می‌یابد، وجودهای دیگری از قرآن را کشف می‌کند.

حقیقت دارای سه ظهور است؛ یکی تفصیلی در عالم کثرات اعیان خلقی، یکی ظهور اجمالی در آدم و یکی ظهور در صورت مکتوب قرآن نازل.

صدرا حروف بیست و هشت گانه عالم تدوین و تعینات بیست و هشت گانه عالم تکوین - عقل و نفس و افلاک نه گانه و ارکان چهارگانه و موالید ثلاثه و عالم مثال و عرضیات نه گانه - را متناظر می‌داند. هر حرفی ناظر به مرتبه‌ای از موجودات (یا از جهت ذات یا اضافه به موجود دیگر) است (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۹۶-۱۰۰).

همان طور که همه هستی در عالم اعیان، آیه ای از حق تعالی است، سلوک معرفتی انسان در قوس صعود به سوی حقیقت نیز با کشف حقایق و مراتب وجودی قرآن به عنوان کلام تدوینی (که متناظر با کلام تکوینی اوست)، رقم می‌خورد.

اگر ما الفاظ و کلمات را ساحتی از حقیقت ندانیم و آنها را به جنبه قراردادی وضع

عرفی آن‌ها تقلیل دهیم، در واقع بخش ظاهر و پیدای این کوه یخ را دیده‌ایم و همه آن تلقی کرده‌ایم و بخش عمده و عظیم آن را که درون آب، پوشیده و پنهان است ندیده انگاشته‌ایم. الفاظ و کلمات، مرکب از «حروف» است و «حروف» تعیین یافته‌آوا و صوت است و «صوت» تنزلی از حقیقت هستی است که می‌تواند نقش آشکار و شعورآفرینی را در آدمیان ایفا کند (حکمت، ۱۳۹۳: ۲۷۴ و ۲۷۵).

از نوشته‌های میرداماد نیز به وضوح برمی‌آید که می‌توان به بطون وجودی قرآن راه یافت و نیز این حقیقت را دریافت که حقیقت قرآن، ربّ النوع همه‌مظاهر است، به عبارت دیگر الفاظ و اسماء جامه‌های ظاهری حقایقند (میرداماد، ۱۳۸۰: ۱۰۰).

همسانی حقیقت قرآن و انسان

بنا بر نظریه تناظر که به عنوان تطابق عوالم نیز بیان شده، این مبنا به طور خصوص به مواجهه نفسانی مؤول با تأویل می‌پردازد. بر طبق این معنا حقیقت قرآن، انسان کامل است و نسبت انسان به عالم همچون نسبت قرآن به سایر کتب مقدس است زیرا قرآن مجموع کتب و انسان مجموع عالم (مظهر همه اسماء) است (ابن عربی، ۱۴۱۰: ۱۷). بنابراین تفاوت جهان قرآنی و جهان انسانی (به معنی افراد انسان‌ها) تفاوت بالفعل و بالقوه بودن است.

قاعده دوم: مراتب داشتن معانی قرآن

این قاعده فرع بر مبنای مراتب هستی در حکمت صدرا است، که علاوه بر مراتب داشتن وجودی حقیقت کلام الهی، معانی قرآن نیز مراتب دارد. به نظر صدرا معانی ظاهری برای عموم مردم و معانی باطنی برای خواص قصد شده است. این مبنا را ملاصدرا و جمعی از عرفا در آثارشان گفته‌اند. تفاوت این مسئله با مراتب متعدد وجودی قرآن کریم که محور قاعده اول بود این است که مراتب وجودی قرآن، ناظر به این است که از نظر اهل معرفت، حقیقت قرآن کریم را نباید در این الفاظ و نقوش

منحصر کرد، بلکه باید توجه داشت که این کتاب آسمانی، حقیقتی بلندمرتبه است که از عرش تا فرش گسترده شده است، حقیقتی که یک سر آن «ام الکتاب» و «لوح محفوظ» و جانب دیگر آن همین الفاظ و نقوش است و قرآن کریم در هر عالمی، فراخور همان عالم وجودی دارد. اما مسئله‌ای که هم اکنون به آن پرداخته می‌شود این است که قرآن مراتب معنایی مختلفی نیز دارد مرتبه‌ای نازل که در خور فهم آشنایان به زبان عرب است و مراتبی ژرف که خواص به آن می‌رسند (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۴۱/۱ و مظفری، ۱۳۹۷: ۸۰). توضیح این که بطون قرآن، علاوه بر بُعد معنایی خود، حقیقتی وجودی هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲۱/۱ و ۲۲) بنابراین بطن قرآن هم شامل لوازم معنایی آن (لوازم مفهومی) می‌شود و هم شامل حقایق وجودی (چنان که علامه طباطبایی در ذیل آیه هفتم سوره آل عمران تأویل را به این معنا دانسته‌اند) در حقیقت تأویل هم تأویل مفهومی و هم تأویل وجودی می‌شود. فهم معانی باطن قرآن از مجرای ظاهر با موازنه معقول و محسوس به دست می‌آید، به این معنی که راه یافتن به معانی باطنی قرآن (منظور مفاهیم باطنی است نه مراتب وجودی که محور قاعده اول بود) از طریق تعقل و یافتن لوازم عقلی معانی ظاهری به دست می‌آید. این معانی لازم عقلی، مخالف با ظاهر نیست و راه دست یافتن به آن مفاهیم و معانی پنهان یا باطنی نیز تعقل در ظواهر قرآن با توجه به آیات مرتبط با هم و نیز تفکر آیه ای است. بدین معنا که عالم شهادت مسیر و پل و آیه ای برای رسیدن به عالم غیب است و به همین صورت ظاهر قرآن نیز وسیله و مسیری برای رسیدن مفاهیم معقول قرآن است.

قاعده سوم: نظریه قصدیت صدرا در همه مراتب معنایی

کلام و متکلم، دو حقیقت از هم جدا نیستند و این ارتباط کاملاً نزدیک، تا آنجاست که می‌توان با صرف فهم مراد متکلم و مقصود واقعی او از آوردن این الفاظ و مفاهیم که در قالب متن جلوه‌گر شده، مفهوم کلام را کاملاً دریافت. هرمنوتیک متن در نزد

ملاصدرا، تنها از ناحیه ترجمه الفاظ و معانی و یا فهم معنای گزاره به دست نمی آید، بلکه باید کوشید از طریقی به مقصود و مراد حقیقی متکلم دست یافت. به عنوان مثال اگر عارف از واژه «می» یا «شراب» استفاده کند و ما بخواهیم تنها به معانی ظاهری این الفاظ بسنده کنیم، بدون شک، مراد او روشن نخواهد شد بلکه باید بگوییم با توجه به شخصیت عرفانی او، وی معنای دیگری را اراده کرده و مقصود دیگری دارد و این مدعا براساس همان مبنایی است که صدرا می گوید فهم مراد متکلم، فهم متن را نیز در پی دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۶۶/۱؛ حاجی ربیع و صالحی، ۱۳۹۷: ۲۱۰ و ۲۱۱). فرع بر قاعده فوق این است که همه معانی ظاهری و باطنی قرآن کریم، مقصود خداوند هستند^۱ مؤلف محوری صدرا در عبارت زیر تصریح شده است:

«و المطلوب هو الفهم عن المتکلم لا الفهم عن الکلام» یعنی فهم از متکلم متن مطلوب فهم است نه فهم از خود متن و کلام. (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱۱۰/۱)

همچنین آیه «و اتقوا الله و یعلمکم الله» (البقره/ ۲۸۲) نیز که تقوای الهی را در کنار تعلیم از جانب خدا می داند می تواند مشعر به این باشد که مطلوب تعلیم از طرف متکلم قرآن است. بنابراین صدرا مقصود متن و مؤلف را یکسان می داند، زیرا که هر دو

۱. برای دیدن منابع مقصود بودن همه معانی ظهیری و بطنی قرآن کریم بنگرید به: (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۸، قونوی، ۱۳۷۵: ۱۸۷ و ۱۸۸، ابن ترکه، ۱۳۷۸، ۲: ۷۲۶، ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۸/۷ و ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱/۳۹ تا ۳۹ و ملاصدرا، ۱۳۸۹، ۲: ۲۳) و برای دیدن منابع مراتب وجودی قرآن بنگرید به: (قونوی، ۱۳۸۲: ۱۶۱ و قونوی، ۱۳۸۱: ۱۴ و ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۱۰۷/۷ تا ۱۰۹ ذیل آیات ۷۷ تا ۷۹ سوره واقعه و نیز ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۷/۷ تا ۳۹) و برای دیدن منابع مراتب متعدد معنایی قرآن، بنگرید به: (تستری، ۱۴۲۳: ۹۸ و غزالی، بی تا، ۳: ۵۲۵ و ابن عربی، بی تا، ۱، ۱۸۷ و ۳: ۹۴ و ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۸ (فص نوحی) و همان: ۲۰۵ (فص موسوی) کاشانی، ۱۳۷۰: ۵۵ و ۵۶ و ۲۱۳، آملی، ۱۴۱۴: ۱/۳۰۲ تا ۳۰۶ و نیز آملی، ۱۳۶۷: ۱۲ و ۷۲ و آملی، ۱۳۶۸: ۱۰۴، ۵۳۰ و ۶۱۰ و ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۴۱/۱ و امام خمینی، ۱۴۱۰: ۱۸ و طباطبایی، ۱۳۷۲: ۳/۶۴)

با توجه به اشتراک معنوی و اختلاف در مراتب وجود بررسی می‌شود اما مطلوب آن است که فهم و ادراک از مؤلف (متکلم) باشد نه از متن (کلام).

تأویل صدرایی در سنت تفکر قصدگرایی قرار می‌گیرد^۱، از طرف دیگر صدرای عینی گرا و واقع‌گرا است، زیرا معتقد است معنای متن همان مدلول تصدیقی و مراد جدی مؤلف است و هدف از خواندن متن و قرائت آن وصول و درک مراد جدی و معنای مقصود مؤلف است. این معنای مقصود پیش از قرائت و خوانش متن وجود دارد و بعد هستی‌شناختی آن وامدار حصول فرایند قرائت و تفسیر نیست^۲. با توجه به عینی‌گرایی و واقع‌گرایی معنی، هر کس می‌تواند به فراخور مرتبه وجودی خود به فهم حقیقت نائل شده و لذا از نظر صدرای، فهم پدیده‌ای تاریخ‌مند و زمانی نیست^۳. از نظر صدرای تفسیر و تأویل متن، رسیدن به واقع در عملیاتی منضبط است و لذا نه بازتولید و بازسازی دنیای ذهنی مؤلف (برخلاف دیدگاه هرمنوتیک رمانتیک) و نه تولید معنا (برخلاف دیدگاه هرمنوتیک گادامر) محسوب می‌شود.^۴

۱. در یک تقسیم سه جریان تفسیر متن وجود دارد، قصدگرایی، ساختارگرایی (که مؤلف برای آن اهمیت ندارد) و شالوده‌شکنی (که به طور افراطی به خلاقیت و آزادی خواننده تأکید دارد).
۲. توجه وجودی به عالم و کتاب مقدس ادیان در بین فلاسفه غرب نیز مطرح شده است. بولتمان به پیروی از هایدگر معتقد بود پیام کتاب مقدس در جنبه وجودی آن است و مفسر باید از قشر ماهوی به هسته وجودی متن برود تا آن را دریابد (واعظی، ۱۳۸۶: ۱۷۵).
۳. این نظر برخلاف نظریه ذهنی‌گرایی تفسیری است که معتقد است معنی نزد مؤلف و معنای نهفته در متن وجود خارجی ندارد و این مفسر است که در فرایند قرائت متن به پیدایش و تکوین معنای آن کمک می‌کند (واعظی، ۱۳۹۰: ۱۲۷).
۴. بر اساس دیدگاه رمانتیک، هدف از تأویل رسیدن به شرایط ذهنی مؤلف است و بر اساس دیدگاه گادامر اصولاً تفسیر مفسر محور است یعنی مفسر و مؤول دیدگاه خود را بر متن تحمیل می‌کند. اما صدرای هدف تأویل را رسیدن به واقع از طریق تعامل مفسر، متن و شرایط مؤلف است.

قاعده چهارم: بطون طولی دین نافی نظریه تعدد قرائت‌ها

دیدگاه خاص هرمنوتیک قرآن این است که قرآن مانند هر متن دیگری تفسیر و فهم آن روشی را می‌طلبد که به علت ویژگی‌های خاص آن نیازمند رمزگشایی و پرده برداری ضابطه مند از مقاصد و مراداتش است. دین دارای بطون طولی است در واقع هر کس بنا به ارتکاز خود، سطوح مختلفی از معنا را می‌فهمد؛ نه آنکه هر قرائت شخصی از آن صحیح باشد، قرآن متناظر با هستی است و حروف آن ظلّ هستی قرآن پس همانطور که در هستی مراتب است در معانی نیز مراتب است، اما قرائت پذیری قرآن به این معنا است که بپذیریم که به علل گوناگونی که به خصلت مقوله فهم و خصوصیات ذهن و تفاوت ذهنیت آحاد آدمی یا خصوصیات و سرشت متن بازمی‌گردد، راز متون، تفسیر نهایی آن‌ها، و معنی متعین و واحد از آن‌ها به دست نمی‌آید، بلکه یک متن فهم‌های متفاوت بلکه متهافت دارد، به دلیل سرشت و فرایند فهم و ساختار ذهن انسان و تفاوت ذهنیت‌ها و شخصیت‌ها که ناشی از پیش دانسته‌ها، پیش‌نگره‌ها و پیش‌انگاره‌ها است و نیز عوامل بیرونی و صامت و زمان‌مند بودن متون، مواجهه با آن باعث خوانش‌ها و برداشت‌های گوناگون است، به این ترتیب محتمل و ممکن است از یک متن، برداشت‌ها و قرائت‌های شخصی بی‌شماری صورت بندد (سروش، ۱۳۷۷: ۱۸-۲۳).

این اصل، اصلی خودشکن است، یعنی چنان که درست باشد خود این جمله هم قابل برداشت‌های مختلف است و معنی نهایی آن متعین نیست (رشاد، ۱۳۸۹: ۱۹۵-۱۹۹). به طور کلی مبانی نظریه تعدد قرائت‌ها با مبانی نظریه بطون طولی و معناپذیری تأویلی به کلی متفاوت است. مبناي هرمنوتیک نظریه تعدد قرائت‌ها این است که در هرمنوتیک فلسفی ساختار ماهیت فهم را نتیجه تلاقی افق معنایی مفسر و افق معنایی

متن دانسته اند که باعث نسبیت، شکاکیت و قرائت پذیری می‌شود در حالی که بنا به نظر صدرا فهم حاصل اتحاد وجودی با متن است و در آن مفسر دخالت مستقل ندارد، در تأویل عقلی نیز حیث فعال عقل در جهت کاشفیت معنای متن است و اصولاً معنای متن قرآن، که معنایی نامحدود است چون از مؤلفی نامحدود صادر شده و نحوه وجودی انسان، که عقل و خلاقیت نیز از شوون اوست، متناظرند. قرآن معنای نامحدود بالفعل است و انسان در راه فعلیت بخشیدن این معانی را کشف می‌کند. در حقیقت حیث خلاق و فعال عقل به وجود خود می‌افزاید نه به وجود مطلق، بلکه وجود مطلق را کشف می‌کند. در تأویل هدف معنایی ظاهر متن نیست بلکه هدف تولید معنا در بستری نظام مند است که این تولید معنا نسبت به مطلق وجود که قرآن از آن نازل شده تنها کاشف است. در نظریه تعدد قرائت‌ها نسبی‌گرایی معرفتی حاکم است اما در نظریه تأویل صدرا، مطلق‌گرایی تشکیکی به معنی صداقت، حقانیت و مدلل بودن در سطح و مرتبه خود حاکم است. نظریه تعدد قرائت‌ها بر مبنای معرفت شناختی شکاکیت استوار است و باور و عقیده (یقین و ظن) را نفی می‌کند اما در نظریه تأویلی صدرا یقین دارای مراتب است و جایگاه یقین نفی نمی‌شود. نظریه تعدد قرائت‌ها صدق شیء را متعدد می‌داند اما در نظریه تأویل، صدق شیء تشکیکی است. طرفداران نسبی‌گرایی معرفتی، شناخت و معرفت را برخورد شیء خارجی با ذهن و فعل و انفعالات آن دانسته و می‌گویند برخورد حقیقی زاییده برخورد تأثیر متقابل عالم خارج با ذهن است (صدر، ۱۳۷۸: ۱۴۲ و ۱۴۳) در حالی که در نظریه تأویلی صدرا شناخت و معرفت حضوری حاصل اتحاد عالم و معلوم و شناخت و معرفت حصولی تلاش عقل برای کشف وجهه‌ای از حقیقت در ظرف و مرتبه خود است. بنا به مبنای معرفت شناختی نظریه تعدد قرائت‌ها، اختلاف اندیشه معلول اختلاف دستگاههای ادراکی بشر است و این امر زاییده اختلاف ظرف زمان و مکانی است که اشیاء در آنند.

این سخن به کلام پروتوگوراس می‌انجامد که معتقد بود آدمی مقیاس همه چیز است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۳/ ۱۳۷۸ و ۱۴۶۶). این در حالی است که بنا به نظریه تأویل صدرایی حقانیت اندیشه‌ها معیار و ملاک دارد و معلول مراتب است نه مکان و زمان. آدمی به شرط معیارها، آئینه و کاشف حق است نه مقیاس آن‌ها. ملاک، حق (وجود در لسان فلسفی) است نه انسان. مبنای کلامی نظریه تعدد قرائت‌ها این است که بر مبنای پلورالیزم برون دینی استوار است. تجربه دینی از نظر غربی‌ها، آگاهی بی‌واسطه از مقام الوهیت است که زاییده مواجهه فرد با خداوند است (پترسون، ۱۳۷۸: ۲۷) اما شلایر ماخر تجربه دینی را «احساس اتکای مطلق» معنا کرده که بار معرفتی و شناختاری را از آن گرفته است (هیگ، ۱۳۸۸: ۲۳) بنابر این دین شخصی می‌شود. اما بر اساس تأویل صدرایی دین و قرآن حقیقت ثابت دارای مراتب است که متناظر با هستی و آدمی است نه حقیقت متغیر برای اشخاص. مبنای کلامی دیگر نظریه تعدد قرائت‌ها این است که دین را از مقوله احساس تعلق و شهود دانسته‌اند (استیس، ۱۳۷۹: ۱۱ و ۱۵) در حالی که بنابر نظریه تأویلی صدرای، دین و ایمان دارای بعد معرفتی و عقلانی است و شهود و احساس صرف نیست.^۱

قاعده پنجم: فهم عقلی در طول درک و حیانی

منابع صدرای در تفسیرش، نهج البلاغه، صحیفه سجادیه، روایات، تفسیر ابن سینا، تفسیر فخررازی، تفسیر زمخشری و بیضاوی و تفسیر مجمع البیان است، نیز از آثار غزالی استفاده می‌کند و اصول عقلی را با محوریت وحی تأیید می‌کند اما او بیشتر نظر

۱. ر.ک: قربانعلی هادی (۱۳۷۶)، نقد مبانی هرمنوتیکی نظریه قرائت‌های مختلف از دین، قم: انتشارات جامعه المصطفی.

وجودشناختی به قرآن دارد و آن را در لوح تکوین مشاهده می‌کند و لذا با توجه به اینکه در فلسفه صدرای قرآن و عقل و عرفان با هم متحد می‌شوند او برای تثبیت فلسفه از قرآن مدد می‌گیرد چنانکه در تفسیرش نیز از فلسفه مدد می‌گیرد. در حقیقت او فلسفه را قرآنی می‌کند (با حفظ روش برهان که مقوم فلسفی بودن است) نه آنکه قرآن را فلسفی کند، او در تبیین مراحل علم، نخست از عقل که دارای محدودیت است، نام می‌برد و سپس کشف را رتبه بالاتر و وحی را عالی‌ترین مرتبه علم می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۱/۳۲۹) بنابراین او فلسفه‌ای که با وحی مخالف در آید، لعن و طرد می‌کند (همان) مبنای دیگر تأویل قرآن نزد صدرای دو حیث بودن هر شیء است یکی حیث خود واقعیت شیء و دوم حیث دال بودن شیء. این دیدگاه فلسفی صدرای دیدگاه نظریه آیه‌ای قرآن و نیز دیدگاه هرمنوتیست‌های فلسفی است. براساس این دیدگاه هر پدیده دو وجه علم به آن (معرفت شناسی) و فهم از آن (هرمنوتیک) دارد که این دو وجه قرین به همدند و همچنین فهم و تفسیر دو چیز متفاوتند. تأویل ناظر به فهم و تفسیر، ناظر به تبیین ظاهر است و تفسیر به رأی همان تحمیل رأی و به کارگیری پیش فرض‌هایی است که ضابطه مستدل ندارند.

اصولاً بین هدف قرآن و حکمت صدرای که خوانشی فلسفی از مبانی قرآن است، تناظر وجود دارد، به عبارت دیگر وجهه حکمی قرآن با وجهه قرآنی نظام اسفار اربعه در حکمت متعالیه صدرای متناظر است. قرآن از آغاز تا پایان درباره ذات خداوند (واجب الوجود) و اسماء و صفات او بحث می‌کند و هر آیه این کتاب، به منزله یک مسئله است و مسائل آن، گاه از موضوع شروع شده و به محمول، ختم می‌شوند، مانند

آیاتی که از خدا شروع شده و به کثرت ختم می‌شوند^۱ «اوست که زمین را گسترانید و در آن کوه‌هایی استوار و نهرهایی پدید آورد و در آن از همه محصولات و میوه‌ها جفت دوتایی، نر و ماده، قرار داد، شب را به روز می‌پوشاند، یقیناً در این امور برای مردمی که می‌اندیشند، نشانه‌هایی است» و گاه از کثرت به وحدت می‌رسند؛ مانند «بی‌تردید در آفرینش آسمان‌ها و زمین و رفت و آمد شب و روز و کشتی‌هایی که در دریاها به سود مردم، روانند و بارانی که خدا از آسمان نازل کرده و به وسیله آن زمین را پس از مردگیش زنده ساخته و در آن از هر نوع جنبنده‌ای پراکنده کرده و گرداندن بادها و ابر مسخر میان آسمان و زمین، نشانه‌هایی است برای گروهی که تعقل می‌کنند»^۲ حتی در قصه‌های قرآنی، کثرت متن قصه، چهره تفصیلی اسمائی است که در پایان آیه آمده‌اند، پس در قرآن، همواره از ذات و صفات و اسماء حق بحث می‌شود. مسائل قرآن در مجموع به چهار بخش، تقسیم می‌شوند: ۱- من الكثير الی الواحد (متناظر با سفر خلق به حق) ۲- من الواحد الی الواحد (متناظر با سفر فی الحق) ۳- من الواحد الی الكثير (متناظر با سفر از حق به خلق) ۴- من الكثير الی الكثير بالوحده (متناظر با سفر در خلق به حق). (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/ ۳۸۱ و ۳۸۲)

۱. سوره رعد/۳: «و هو الذی مد الارض و جعل فیها رواسی و انهارا و من کل الثمرات جعل فیها زوجین اثنین یغشی الیل النهار ان فی ذالک لآیات لقوم یتفکرون»
۲. سوره بقره/ ۱۶۴: «ان فی خلق السماوات و الارض و اختلاف الیل والنهار و الفلک الی تجری فی البحر بما ینفع الناس و ما انزل الله من السماء من ماء فاحیا به الارض بعد موتها و بث فیها من کل دابه و تصریف الریاح و السحاب المسخر بین السماء و الارض لآیات لقوم یتفکرون»

قاعده ششم: تأویل در پرتو شناخت نسبت دین و فلسفه

نظر به آن که صدرا و فیلسوفان اسلامی، در عین اختلافات در چگونگی نسبت دین و فلسفه، منشأ پدیداری دین و فلسفه را یک حقیقت می‌دانند و تنها تفاوت آن دو را در منطق و زبان می‌شمارند با تبیین نسبت دین و فلسفه در منشأ پدیداری آن‌ها می‌توان از تأویل معارف دینی به حقایق فلسفی رسید و یا حقایق فلسفی را بر مسائل دینی تطبیق داد. در این جا ممکن است اشکال شود که فلسفه‌ای که از دین اخذ شده باشد دیگر فلسفه نیست در حالی که براساس قواعد علم شناختی بهره‌گیری از مسائل مقتبس از متون دینی در صورتی که صحیح و روشمند باشد تعارضی با متقضیات خاص فلسفه به عنوان یک علم مستقل ندارد. صحیح بودن به این معنا که نسبت حقیقی میان محمول و موضوعی که از دین و فلسفه گرفته شده وجود داشته باشد و تطبیقی صحیح با توجه به قرائن، صورت گرفته باشد و روشمند بودن به این معنا که روش معتبر فلسفی برای اثبات مسئله فلسفی در مقام داوری به کار گرفته شده باشد.^۱ مواردی که در فلسفه صدرا به یکسانی مصداق وجودی و تمایز زبانی دو مفهوم دینی و فلسفی اشاره شده بسیار زیادند. در جدول ذیل به شش مورد اشاره می‌کنیم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. ر.ک: زهیر انصاریان، رضا اکبریان و لطف الله نبوی (۱۳۹۴)، «نظریه تنزیل - تأویل در اندیشه صدر المتألهین، مقدمه‌ای بر فلسفه دین» نشریه حکمت صدرایی، سال سوم شماره دوم، صص ۳۷-۵۳.

جدول ۴-۱- تطبیق مفاهیم دینی و فلسفی

مفهوم دینی	مفهوم وجودی (فلسفی) مساوق	نمونه منبع
ایمان	عقل مستفاد	تفسیر صدر، ج ۱: ص ۳۲۴
شیطان	ملکات نفسانی شر	اسفار، ج ۹: ص ۲۹۲
ملائکه	ملکات نفسانی خیر	اسفار، ج ۹: ص ۲۹۲
ظلمت، هاویه، اسفل السافلین	هیولی	اسفار، ج ۲: ص ۲۳۰
قلب	نفس ناطقه	اسرارالآیات، ص ۶۹
جبرائیل	عقل فعال	شرح اصول کافی، ج ۱: ص ۵۵۵

در تطبیق مفاهیم دینی و فلسفی، صدر، قلم را عقل فعال و لوح را الواح نفوس می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ص ۸۱). نمونه دیگر او قضا را وجود موجودات از جهت حقیقت کلی و صور عقلی و جمعی می‌داند که از لوازم غیر مجعول ذاتند و صور علم تفصیلی حق به موجوداتند و قدر نیز دو قسم است قدر علمی و قدر خارجی، قدر علمی وجود اشیاء در عالم اندازه و مقدار است در نفوس و قدر خارجی تفصیل آن‌ها در مواد و استعدادات اعیان است. بنابراین تطبیق، ملاصدرا آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» حشر / ۲۱ را ناظر به عالم قضا و «وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» حجر / ۲۱ را ناظر به عالم قدر می‌داند. همچنین صدر کلام الهی در مرتبه جمعی آن را عقل بسیط و حقیقت قرآن و کلام او در مرتبه معقولات تفصیلی را حقیقت فرقان می‌شمارد (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۹۰).

مبنای صدر بر تناظر دین و فلسفه گاهی او را به حلّ جدیدی از مسائل فلسفی رسانده است به عنوان مثال در مسئله حدوث عالم وی که خود به تعارض میان ادله

فلسفی در نفی حدوث زمانی عالم و منقولات ادیان دینی در اثبات حدوث زمانی آن واقف است به راه حل جدیدی دست یافته که در ضمن پذیرش حدوث عالم، مسئله فلسفی جدیدی از این حدوث ارائه می‌کند که صرف نظر از صحت یا سقم آن به تأثیر مبنای پیش گفته بر فلسفه او دلالت دارد (ر. ک: ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۷/ ۳۲۶-۳۲۸). این مبنا گاه باعث دریافت مسئله فلسفی از دین شده است که چنان چه ذکر شد اگر این دریافت روشمند و صحیح باشد به فلسفی بودن مسئله ضربه‌ای نمی‌زند. در جدول ذیل به شش مورد از مواردی که صدرا تصریح به ریشه قرآنی و دینی داشتن مسئله فلسفی دارد اشاره می‌کنیم.

جدول ۴-۲- تاثیر دین بر فلسفه

منبع	فلسفه	قرآن یا روایت
اسرار الآیات، صص ۱۲۷-۱۲۹	جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس (بما هی نفس)	۱- و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین... ثم انشأناه خلقاً آخر (مؤمنون/ ۱۲ تا ۱۴)
اسفار، ج ۶، صص ۱۳۴-۱۴۲	نظریه تشبیه در عین تنزیه صفات الهی	۲- «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر» (شوری / ۱۱)
اسفار، ج ۶، صص ۱۳۴ و ۱۴۲	نظریه عینیت ذات و صفات	۳- «کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه» (نهج البلاغه / خطبه اول)
اسفار، ج ۲: صص ۳۴۱ و ص ۳۴۲	نظریه وحدت شخصی وجود	۴- «کلّ شیء هالک إلا وجهه» قصص/ ۸۸
رساله خلق الاعمال صدرا، اسفار، ج ۶: ص ۳۷۵	نظریه جبر و اختیار صدرا	۵- روایت «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» امام علی علیه السلام

اسفار، ج ۶: ص ۱۴	برهان صدیقین	۶- «سنریهم ایاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم أنه الحقّ اولم یکف بریک أنه علی کلّ شیء شهید» (فصلت / ۵۳)
------------------	--------------	---

نکته قابل توجه در اینجا آن است که گاهی فلاسفه مختلف اسلامی گرچه با یک متن دینی مواجه بوده‌اند اما نظرات متفاوتی در حوزه مسئله دینی داشته‌اند به عنوان مثال در بحث حدود عالم یا بحث معاد جسمانی که در اینجا مسئله قواعد فهم و مبانی آن در نزد فلاسفه می‌تواند علت تمایز آراء باشد.^۱

قاعده هفتم: هماهنگی تشریح و تکوین

مبنای دیگر صدرا این است که وحی نوعی رابطه تکوین و تشریح و مقتضای ساختار هستی است و صرفاً یک اتفاق آسمانی نیست و لذا برای فهم قرآن، نیاز به آشنایی با حقایق ملکوتی است (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۱ / ۲۲۱) همچنین تجهیز به علم مکاشفه و برهان از شرایط فهم و فهماندن تفسیر و تأویل نزد صدرا است (همان: ۳۲۴).

یکی از شؤون قرآن و دین، بخش شریعت آن است که شناخت آن از نظر صدرا می‌تواند ما را به حقایق شؤون قرآنی که از جمله آن فقه و شریعت است آشنا کند. از طرفی دیگر مقایسه این نگاه با نگاه ظاهرگرایانه که همه دین را منحصر در فقه و شریعت و جستجوی فتی احکام واجب و حرام از خلال الفاظ می‌داند خود می‌تواند فاصله‌ها را بهتر نمایان سازد و مسیر را برای حق جویان بهتر روشن کند. صدرا تأکید می‌کند که همواره قوام ظاهر به باطن است و تشخیص باطن به ظاهر. بنابراین باطن

۱. زهیر انصاریان، رضا اکبریان و لطف الله نبوی (۱۳۹۴)، «نظریه اعتبار، تفسیر در اندیشه علامه طباطبایی مقدمه‌ای بر فلسفه الهی اسلام» پژوهش نامه فلسفه دین، شماره ۲۵، صص ۱ تا ۲۴.

شریعت نسبت به ظاهر آن مانند سر نسبت به جسد است. اگر باطن شریعت از آن جدا شود و به غایت و روح آن توجه نشود مانند مرغ سر بریده می ماند که حرکت های بی قصد و بی فایده دارد. همچنین اقبال به باطن و روح شریعت بدون تقید به ظواهر و احکام آن و سستی و بی تعهدی نسبت به ظواهر شریعت مانند کسی است که در معرض آن است که زشتی هایش آشکار شود و بی آبرو گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۳۷). صدرا شریعت را کمال سیاست و تدبیر می داند و نبوت را روح شریعت می شمارد (همان: ۴۲۴ و ۴۲۵) فلسفه شریعت و احکام دین آن است که عالم غیب، عالم شهادت را به استخدام درآورد و عقل حاکم امیال و شهوات شود و «جزء» یعنی عالم ملک به «کل» یعنی عالم ملکوت و دنیا به آخرت بازگردد (همان: ص ۴۲۸).

مقصود شرایع معرفت نفس و بیداری از طبیعت است و براساس آن افضل اعمال و بزرگترین گناهان و ریشه آن ها تعریف می شود (همان: ۴۲۸ و ۴۲۹). بنابراین تأویل و عنایت به روح و معنی و باطن در همه ارکان دین حتی ظاهری ترین آن ها جاری است.

شایان ذکر است ملاصدرا در باب حکمت عملی، عمل به شریعت را کافی می داند (ملاصدرا، ۱۴۲۹: ۱۰) زیرا به اعتقاد او ظاهر شریعت مسائل حکمت عملی و باطن آن مسائل حکمت نظری است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۷۵ و ۳۷۶).

قاعده هشتم: جری و تطبیق در تأویل های صدرا

ساز و کار تعمیم و توسعه در زبان قرآن که اساس مسئله جری است صرفاً قابلیت متن و زبان قرآن برای اقتباس و استعاره تعبیر نیست، آنچه در فرهنگ دینی درباره جری و قابلیت تعمیم و توسعه مدلولات قرآنی و تجرید از خصوصیات عارضی آن مطرح است، جریان عام دلالت کلام الهی است. این امر، ماهیت زبان قرآن را از حد ماهیت

زبان‌های عمومی و متعارف، فراتر می‌برد و از آن زبانی خاص می‌سازد که به غرض جاودانگی و شمول و پویایی بیان شده است. ویژگی دارای وجوه بودن را می‌توان اعم از وجوه طولی و مفاهیم و معانی قرآن در بستر زمان یا وجوه چهره‌های هم‌عرض و سازگار بخش‌های آیات تلقی کرد (اسعدی، ۱۳۸۵: ۱۱۸ و ۴۲۰).

صدرا که حقیقت دین را خروج از وجود مجازی به وجود حقیقی می‌داند بسیاری از آیات را به حکمت نظری و عملی که ابزاری برای این خروج است معنا می‌کند. مثلاً «فاعلم أنه لا اله الا الله» را اشاره به حکمت نظری و «استغفر لذنبک» را حکمت عملی می‌داند (محمد/ ۱۹۶) زیرا عمل خالص زمانی است که انسان بداند آنچه نزد خداست بهتر است و لذا از عمل خود طلب غفران (تکمیل - عبور) کند. یا در «انّی عبدالله آتانی الکتاب» را اشاره به حکمت نظری و «اوصانی بالصلوه و الزکاه ما دمت حیاً» را اشاره به حکمت عملی می‌داند (مریم / ۳۱). همچنین در آیات ۸۳ سوره شعراء و ۱۴ طه و دوم نحل دست به چنین تطبیقاتی می‌زند (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۸ / ۲۲۹ و ۲۳۴ و ۲۳۵).

کاربرد جری و تطبیق در معرفت

از مباحث مهم حکمت متعالیه توجه به ظرایفی است که نه فلسفه بحثی به آن رسیده و نه اهل تفسیر آن را یافته‌اند و آن تطبیقاتی است که حاصل تفکر تأویلی است، مثلاً تطبیق میزان قرآنی بر معارف الهی پس معارف الهی در واقع منطقی برای فکر و میزانی برای حقایق الهی است. یعنی در جهان چیزهایی معنادار است که با این میزان سنجیده شود. در حالی که برخی مکاتب میزان را تجربه حسی می‌دانند و هر چیزی که زیر ذره بین تجربه حسی در نیاید را بی‌معنا می‌دانند و میزانشان به کلی متفاوت است (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۲۹). نمونه دیگر این که صدرا در جای دیگری از کتاب علم توحید را که راه شناخت حقیقت هستی است صراط مستقیم می‌داند یعنی این اصطلاح قرآنی

را تأویل می‌کند. با این تأویل اصولاً هر علمی صراطی است و علم توحید و درک مسائل الهی صراطی مستقیم است که عالم را به مقصد هستی مطلق می‌رساند. مشروط به آن که انسان به آن متحقق شود. بنابراین صدرا جهل به معارف الهی را (که میزان بودند) همراه کفر در قرآن می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۳۱-۳۲).

قاعده نهم: تفسیر قرآن به قرآن

یکی دیگر از مبانی صدرا، تفسیر قرآن به قرآن است او در تفسیر آیه «سنه ایام» یوم را با توجه به آیه دیگر قرآن، یوم ربوبی معنا می‌کند که طبق خود قرآن معادل هزار سال است، سپس به تفسیر آیه‌ای که دوران خلقت را شش روز می‌داند پرداخته و مراد از آن را مدت زمان عالم از حضرت آدم تا حضرت خاتم می‌شمارد که شش هزار سال است (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۶/۳۹). او برای سخن خود این گونه توضیح می‌دهد که خلق یعنی احتجاب حق و دوران خفاء حق از آدم تا خاتم، شش هزار سال بوده به علاوه او تأکید می‌کند که عالم نمی‌تواند منفک از آدم باشد و لذا حدوث شش هزار ساله را در خلقت حدوثی زمانی و در زمان می‌شمارد و در حقیقت آیه را ناظر به معنای خاصی از خلق که همان احتجاب حق است و با ظهور آدم تا خاتم نمایان می‌شود معنی می‌کند. بنابراین تفسیر آنچه گفته شده که این تفسیر با عمر جهان از نظر علوم امروز نمی‌خواند و تمام نیست، بی‌وجه است زیرا مراد صدرا عمر جهان به معنی عالم بدون آدم نبوده و خلق را به معنی پیش گفته تفسیر می‌کند و این خود با وجه خاص منظر قرآنی که کتابی با محوریت علم تجربی نیست بلکه برای هدایت و ناظر به محوریت حق است انطباق دارد. صدرا آیه سنه ایام را براساس تفسیری معرفت شناختی برای خلقت اخروی که بر پایه علم و عمل است معنی می‌کند و نه براساس تفسیری هستی شناختی که بر پایه خلقت دنیوی باشد. البته در نقد این تفسیر می‌توان گفت می‌توانست صدرا «یوم» را به معنی مرحله بدانند نه هزار سال و بعد هر یومی را میلاد یکی از انبیاء (آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد (صلوات الله علیه و آله و علیهم اجمعین)) بدانند

زیرا طبق گواهی تاریخ بین هر نبی و نبی دیگر همیشه هزار سال فاصله نیست. خلاصه آنکه صدرا براساس ظهور مراحل در آخرت که تأویل‌گران آن را در مرآت دنیا می‌بینند، آیه را تأویل نموده است (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۶/ ۲۱۰ و ۲۱۱).

نمونه دیگر از تفسیر قرآن به قرآن تفسیری است که صدرا از آیه «اولم یروا انا نسوق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زرعاً تأکل منه أنعامهم و انفسهم أفلا تبصرون» (سجده/ ۲۷) نموده است که در تفسیر آن ماء را به قرینه و تأیید آیات دیگر به قرآن تفسیر می‌کند و سپس بر همین محور انعام را ابدان انسان‌ها می‌داند که به منزله مرکب روح هستند و در تحلیل خود می‌گویند در قرآن احکام مربوط به بدن از حلال و حرام و معاملات و معاشرت و غیره است که تغذیه ابدان محسوب می‌شود و در آخر نیز «تبصرون» را به آثار حیات عقلی در قلوب هدایت یافته می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۶/ ۱۷۵ و ۱۷۶).

بنابر این تفسیر قرآن به قرآن توجه به قرائن کل قرآن است. صدرا در تأویل احادیث نیز به قرائن (خواه عقلی یا نقلی و قرآنی و یا شهودی) توجه می‌کند، مثلاً مراد از این که موضع نار در بحر است را بحر محسوس نمی‌داند، اصولاً او طبیعت را نار غیر محسوس می‌داند که باعث فرسایش تدریجی درون خود است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۹/ ۴۴۹ و ۴۵۸) همچنین در مواردی که مکانی برای بهشت یا جهنم گفته شده مراد از آن را مظاهر و مرئی آنها برای اهل کشف و شهود می‌داند (همان: ۴۵۸)، که در این دو مورد به قرائن عقلی یا شهودی تمسک کرده است.

قاعده دهم: نگاه مستقل به آیات

ظهور آیه در سیاق خاص، مانع حجت ظهور آن به تنهایی نمی‌شود ابعاد باطنی و تأویلی در بند شرایط و مقتضیات زمان نزول نیستند و ممکن است زمینه فهم آن‌ها در عصرهای دیگر فراهم آید (اسعدی، ۱۳۸۵: ۱۱۸) همچنین ابعاد باطنی و تأویلی قرآن ممکن است به آگاهی‌ها و دانش‌هایی بیرون از متن آن متکی باشند که به میزان اطلاع

از آن‌ها، ژرف اندیشان توان دست‌یابی به آن‌ها را دارند، فهم ابعاد باطنی و تأویلی لزوماً مقید به پیوندهای سیاقی در متن قرآن نیست و ممکن است با نگاهی مستقل به دست آیند.

طبق مبنای مبین بودن قرآن (که از آیات در توصیف قرآن به دست می‌آید)، امکان نگاه مستقل به آیات و بخش‌های قرآنی، فارغ از آنچه ناسخ، مقید و مخصّص در بیرون از قرآن معرفی شده است فراهم می‌آید و نیز راه تفسیر و تأویل، مستقل از چهارچوب‌های خاص روایات اسباب نزول و مبتنی بر شواهد خود قرآن بازمی‌گردد، جاودانگی و حیات پویای قرآن، امکان دلالت عام آیات را فراتر از بستر نزول فراهم ساخته و قاعده عموم لفظ به رغم خصوصیت سبب در بیان دانشمندان علوم قرآنی و قاعده جری در بیان برخی مفسران معاصر را تأمین می‌کند. قاعده عموم لفظ می‌تواند عموم معنایی حاصل از تنقیح مناط و تجرید لفظ از خصوصیات عارضی را نیز شامل شود. حکمت خاص بیانات قرآنی می‌تواند انتظار و توقعی را ایجاد کند که به موجب آن از بخش عام، مطلق و منسوخ، مستقل از آنچه دلیل خاص، مقید و ناسخ شمرده شده است، مراتبی از معنا یا حکم شرعی استفاده شود که البته تحت ضوابط و شرایط مربوط خواهد بود (اسعدی، ۱۳۸۵: ۴۲۰ و ۴۲۱). در تأویل‌های صدرای نیز می‌بینیم که علاوه به سیاق در مواردی هم به استقلال معنایی آیات توجه داشته که طبق قاعده فوق، موجه است و در مقاله دیگری به تفصیل بیشتر در این مورد پرداخته‌ایم.^۱

۱. ر.ک: سید محمد حسین میردامادی، محمد بیدهندی، مجید صادقی و حسن آبادی، بررسی تأثیر مبانی و اندیشه‌های ملاصدرا بر معنای متن (۱۳۹۸) نشریه اندیشه دینی شیراز دوره ۱۹، شماره ۲، پیاپی ۷۱.

نتیجه گیری

بیان مبانی و قواعد قرآن‌شناختی صدرا می‌تواند منطق تأویلی او را روشن سازد و با دانستن این منطق تأویل، انگاره ذوقی و غیرقابل دفاع بودن تأویل‌های صدرا تا حد زیادی رفع می‌شود. بر اساس قاعده اول، قرآن تدوینی، رقیقه هستی شمرده می‌شود و نازله اسماء الهی است و چون اسماء الهی نامحدودند قرآن در ذات خود ظرفیت‌های نامحدود و تأویلات نامحدود دارد. بنابراین مؤول در حقیقت، حقایق را به قرآن نیفزوده بلکه آن را کشف کرده است و این منافاتی با خلاقیت قوه عقل او در تأویل عقلی ندارد؛ زیرا انسان با همه شئون خود (و از جمله عقل) جزء هستی و متناظر با آن است و خلاقیت او مرتبه‌ای از کاشفیت است. بین قرآن (تدوین) و هستی (تکوین) تناظر وجود دارد و لذا کلمات و حروف قرآن نیز دارای بطون وجودی و معنایی هستند. علاوه بر مراتب وجودی، قرآن دارای مراتب معنایی است که همه این مراتب مورد قصد خداوند بوده است و معانی طولی قرآن نامحدود است چون خداوند که قرآن تجلی اوست، نامحدود است. طولی بودن بطون دین غیر از نظریه تعدد قرائت‌هاست و مبانی آن نظریه و نتایج آن با مبانی و نتایج این نظریه-چنان که ذکر شد - کاملاً متفاوت است. فهم فلسفی و فهم و حیانی دارای اهداف مشترک بوده و با توجه به تناظر حقیقت آن‌ها، به فلسفه دین در حکمت صدرا می‌توان رسید. از نظر صدرا فلسفه و دین عناصر یک مجموعه هماهنگند. هماهنگی تشریح (به عنوان شانی از قرآن) و تکوین و بالتبع فلسفه شریعت به عنوان معرفت نفس و بیداری از طبیعت (انبعاث)، از نتایج دین‌شناختی صدرا است که با رویکرد دین‌شناختی ظاهری و قشری از دین متفاوت است. جری و تطبیق از قواعد دیگر تأویل‌های صدرا است که بنا به نظریه هستی‌شناختی خود از قرآن، استعاره، تعبیر محسوب

نمی‌شود. قاعده جواز نگاه مستقل به آیات در کنار جواز استخراج معنی آیه در سیاق و فضای کلی از قواعد دیگر قرآن‌شناختی صدرایی است. بنابراین این از مهم‌ترین دستاوردهای این مقاله موارد زیر قابل شمارش است:

۱. قرآن در حد ذات خود ظرفیت‌های نامحدود و تأویلات نامحدود دارد که مؤول آن را کشف می‌کند و این منافاتی با خلاقیت قوه عقل او در تأویل عقلی ندارد، زیرا انسان با همه شؤون خود (و از جمله عقل) جزء هستی و متناظر با آن است و خلاقیت او مرتبه‌ای از کاشفیت است.
۲. بین انسان، قرآن و هستی تناظر وجود دارد.
۳. قرآن دارای مراتب وجودی و نیز علاوه بر آن مراتب معنایی است که همه این مراتب مورد قصد خداوند می‌باشد.
۴. فهم فلسفی و فهم وحیانی دارای اهداف مشترک بوده و با توجه به تناظر حقیقت آن‌ها می‌توان فلسفه دین در حکمت صدرا را شناخت.
۵. الفاظ در معانی عرفی خود، وضعی غریب دارند و وضع اصلی آن‌ها همان حقایق عقلانی‌شان است که از آن به تأویل یاد می‌کنیم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. ابن عربی، الحاتمی الطائی، أبو عبدالله محمد بن علی (۱۴۱۰)، کتاب الاسفار عن نتائج اسفار، بیروت: دارالحفاظ.
۲. استیس، والتر (۱۳۷۹)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
۳. اسعدی، محمد (۱۳۸۵)، سایه ها و لایه های معنایی، در آمدی بر «نظریه معنانشناسی مستقل فرازهای قرآنی در پرتو روایات تفسیری»، قم: بوستان کتاب.
۴. افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون، رساله ته ته تتوس، ج ۳، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۵. پترسون، مایکل (۱۳۷۸)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، عین نضاح: تحریر تمهید القواعد، قم، اسراء.
۷. حاجی ربیع، مسعود و لیلی صالحی (۱۳۹۷)، «علم تأویل از دیدگاه ملاصدرا»، در اندیشه های صدرایی در آینه نگاه معاصر، ج ۱، تهران: پگاه روزگار نو.
۸. حکمت، نصرالله (۱۳۹۳)، مفتاح فتوحات: گلشن راز شبستری، تهران: نشر علم.
۹. رشاد، علی اکبر (۱۳۸۹)، منطق فهم دین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷)، صراط های مستقیم، تهران: صراط.
۱۱. مظفری، حسین (۱۳۹۷)، «مبانی و ضوابط تأویل عرفانی قرآن کریم از دیدگاه صدر المتألهین»، نشریه معارف عقلی، شماره ۳۷، صص ۷۳ تا ۹۳.
۱۲. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۰)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۷، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح و تحقیق و مقدمه دکتر مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۳. _____ (۱۳۸۲)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۹، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح تحقیق و مقدمه دکتر رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۴. _____ (۱۳۸۹)، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، تصحیح و تحقیق محمد خواجهوی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۵. _____ (۱۳۸۶)، مفاتیح الغیب، ج ۱ و ۲، تحقیق، مقدمه و تصحیح دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۶. _____ (۱۴۲۹ق)، شرح الهدایه الاثیریّه، ضبط و تحقیق احمد عبد الرحیم السیاع المستشار توفیق علی وهبه، بی جا: مکتب الثقافه الدینیّه
۱۷. _____ (۱۳۸۹)، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶ و ۸، تصحیح، تحقیق و مقدمه، محسن بیدارفر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۸. _____ (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السوکیه، تصحیح و تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۹. _____ (۱۳۸۹)، رساله متشابهات القرآن، تحقیق

سیدمحمد رضا احمدی بروجردی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۲۰. میرداماد، محمد باقر (۱۳۸۰)، المختصرات، تهران: میراث مکتوب.

۲۱. واعظی، احمد (۱۳۸۶)، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: سازمان انتشارات

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲۲. _____ (۱۳۹۰)، نظریه تفسیر متن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۲۳. هیک، جان (۱۳۸۸)، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، ویراستار بهاءالدین خرمشاهی،

تهران: الهدی.

نمونه

۱. نوابخش، مهرداد؛ کریمی، فاروق (۱۳۸۸) «واکاوی مفهوم قدرت در نظریات میشل

فوکو»، نشریه مطالعات سیاسی، دوره اول، شماره ۳.

۲. وینسنت، اندرو (۱۳۸۳). نظریه‌های دولت. ترجمه حسین بشیریه. نشر نی. تهران.

۳. هابز، توماس (۱۳۸۵). لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.