

بررسی و نقد فهم تأویل آیات قرآن بر اساس مکتب تفکیک

چکیده: مکتب تفکیک معتقد است که تأویل قرآن فقط از ناحیه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام منجر به رسیدن به حقایق امور می‌شود، در این راستا ابتدا نقدی به فهم دقیق معنای تأویل در آثار دانشوران مختلف شده است و به مفهوم «تأویل» به معنای «تفسیر» تأکید شده است و دیدگاه رایج «تأویل» به معنای خلاف ظاهر، هم از حیث معناشناسی و هم با بررسی نمونه‌های از تأویل‌های نادرست ملاصدرا و دیگران مورد نقد قرار گرفته است. برخی تناقض‌های دانشوران مکاتب بشری در گفتار و عملکرد نیز، ناصواب بودن دیدگاه رایج را اثبات می‌کند.

کلیدواژه‌ها: تطبیق، تفسیر، مکتب تفکیک، ملاصدرا.

حجت‌الاسلام محمد

بیابانی اسکویی

پژوهش‌گر حوزه‌ی علمیه قم و

مدرس دانشگاه

m.biabani20@yahoo.com

تاریخچه‌ی مقاله

دریافت: ۱۳۹۷/۲/۴

پذیرش: ۱۳۹۷/۶/۳

۱. مقدمه

تأویل قرآن حق انحصاری خداوند سبحان است و احدی جز او از تأویل قرآن اطلاع و آگاهی ندارد و دیگران علم به تأویل قرآن را از ناحیه‌ی خداوند متعال دریافت کرده‌اند و به تعلیم او از معنای تأویلی آیات - اعم از آیات متشابه و محکم - آگاه می‌شوند. آنان که به این مقام نایل می‌شوند، فقط «راسخان در علم» هستند، زیرا تنها آنان، لیاقت و شایستگی دارا شدن علم تأویل را پیدا کرده‌اند. راسخان در علم کسانی هستند که بدون داشتن علم سخنی نمی‌گویند و جایی که علم و آگاهی ندارند ادعای علم و آگاهی نمی‌کنند. به همین جهت در علوم آنان اختلافی دیده نمی‌شود؛ زیرا اختلاف در جایی است که انسان جهل خویش را علم بداند و علومش را با جهل در آمیزد. راه رسیدن به علم تأویل، منحصر در بندگی خداوند متعال است. تنها راه بندگی خداوند متعال هم تسلیم در مقابل ولایت اولیای الهی است. بنابراین کسی که به دروغ ادعای بندگی کند و از ولایت اولیای الهی به دور باشد نه تنها به علم تأویل راه پیدا نخواهد کرد بلکه با اختلاطی که در فکر او پدید می‌آید، مرتکب تحریف و تغییر در محکومات و نصوصات قرآنی خواهد شد. در این مقاله نمونه‌هایی از این تأویل‌ها ذکر خواهد شد تا روشن گردد دیدگاه مکتب تفکیک پیرامون تأویل چیست؟

۲. کاربردهای تأویل در روایات

تأویل در روایات همانند قرآن کاربردهای مختلفی دارد در اینجا برخی از کاربردهای آن به مناسبت بحث ذکر می‌گردد:

۱.۲. تأویل به معنای تفسیر

شخصی، مدعی وجود تعارض و تخالف در آیات قرآنی بود. وی نمونه‌هایی از آیاتی را که از نظر او معارض بودند برای حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام بازگو کرد. امیرالمؤمنین علیه السلام با توضیح در مورد آیات مذکور روشن کرد که هیچ‌گونه تعارض و تخالفی میان آنها وجود ندارد. در بخشی از پاسخ امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است:

«وَأَمَّا قَوْلُهُ «هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا» (مریم، ۶۵) فَإِنَّ تَأْوِيلَهُ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ أَحَدًا اسْمُهُ اللَّهُ غَيْرَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَإِيَّاكَ أَنْ تُفَسِّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِكَ حَتَّى تَفْقَهُهُ عَنِ الْعُلَمَاءِ فَإِنَّهُ رَبُّ تَنْزِيلٍ يَشْبَهُ بِكَلَامِ الْبَشَرِ وَهُوَ كَلَامُ اللَّهِ وَتَأْوِيلُهُ لَا يَشْبَهُ كَلَامَ الْبَشَرِ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ ق، ص ۲۶۴). یعنی: اما آیه‌ی «آیا برای خدا هم نامی می‌دانی» معنایش این است که: آیا کسی را غیر خداوند متعال می‌شناسی که نامش «الله» باشد. پس پرهیز از اینکه قرآن را بدون اینکه از عالمان فرا بگیرد به رأی خود تفسیر کنی؛ زیرا بسا آیه‌ای شبیه کلام بشر است در حالی که آن کلام خدا است و تأویل آن شبیه کلام بشر نیست.

در این حدیث پس از ذکر معنای ظاهری آیه‌ی کریمه و استعمال کلمه‌ی تأویل در آن، ذکر می‌کند که معنایی که آن مرد برای آیه‌ی شریفه از پیش خود خیال کرده است، مصداق تفسیر به رأی است.

از این استفاده می‌شود که حضرت، واژه‌ی «تأویل» را به معنای «تفسیر صحیح» به کار برده است و با آن تفسیر به رأی را نفی کرده است. یعنی معنای ظاهری و مراد اولی آیه‌ی شریفه همان است که امیرالمؤمنین علیه السلام به آن تذکر داده است و ظهور ثانوی و مستقر آیه هم بر آن استوار شده است اگرچه ظهور بدوی آیه، همان است که آن مرد از آیه‌ی شریفه فهمیده است اما خود او هم با دیدن دیگر آیات که در آنها اسامی مشترکی برای خدا و خلق به کار برده شده است متوجه شده است که فهم بدوی وی از آیه‌ی شریفه قابل جمع با ظواهر آیات دیگر نیست اما با وجود آن متوجه نشده است که ممکن است مراد متکلم از این کلام امر دیگری - غیر از آنچه از ظاهر کلامش فهمیده می‌شود - باشد.

در مناظره‌ی ابن عباس با معاویه نیز واژه‌ی «تأویل» به معنای «تفسیر» به کار رفته است. معاویه به ابن عباس می‌گوید: *فَأِنَّا قَدْ كَتَبْنَا فِي الْأَفَاقِ نَهْيَ عَنِ ذِكْرِ مَنَاقِبِ عَلِيٍّ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ فَكَفَّ لِسَانَكَ*. فقال: *يَا مُعَاوِيَةُ أَتُنْهَانَا عَنِ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ؟* قَالَ: لَا، قَالَ: *أَتُنْهَانَا عَنِ تَأْوِيلِهِ؟* قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: *فَتَقْرُؤُهُ وَ لَا نَسْأَلُ عَنْ مَا عَنَى [اللَّهُ بِهِ؟] قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَأَيَّمَا أَوْجَبَ عَلَيْنَا قِرَاءَتَهُ أَوْ الْعَمَلُ بِهِ؟* قَالَ: *الْعَمَلُ بِهِ. قَالَ: فَكَيْفَ نَعْمَلُ بِهِ حَتَّى نَعْلَمَ مَا عَنَى اللَّهُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا؟* قَالَ: *يَسْأَلُ عَنْ ذَلِكَ مَنْ يَتَأَوَّلُهُ عَلَى غَيْرِ مَا تَتَأَوَّلُهُ أَنْتَ وَ أَهْلُ بَيْتِكَ* (طبرسی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲، ص ۲۹۴).

یعنی: معاویه گفت: ما به تمام و ایان در تمام شهرها [نامه] نوشته و از ذکر مناقب علی و اهل بیت اش علیهم السلام نهی کردیم پس تو هم زبان خود را نگه دار. ابن عباس گفت: ای معاویه آیا ما را از قرائت قرآن نهی می‌کنی؟ گفت: نه. ابن عباس گفت: آیا از تاویل آن نهی می‌کنی؟ گفت: آری. ابن عباس گفت: پس ما قرآن را بخوانیم و از معنای آن سؤال نکنیم؟ سپس پرسید: وجوب قرائت شدیدتر

است یا وجوب عمل به قرآن؟ گفت: عمل به آن. ابن عباس گفت: چیزی را که نمی‌دانیم چگونه به آن عمل کنیم؟ گفت: معنای قرآن را از کسی سؤال کن که معنایی غیر از معنایی که تو و اهل بیت می‌کنید، ارائه می‌دهد.

این مناظره اگرچه از امامان معصوم علیهم‌السلام نیست ولی به روشنی بیان‌گر استعمال «تأویل» به معنای «تفسیر» در زمان نزدیک به عصر نزول قرآن است. اما استعمال «تأویل» به معنای «تفسیر» در برخی روایات و کلام عربی دلالت نمی‌کند که «تأویل» به معنای «تفسیر» است؛ زیرا استعمال، اعم از معنای حقیقی و غیر حقیقی است. لذا نمی‌توان از استعمال، به معنای واقعی و حقیقی واژه به طور قطع راه پیدا کرد.

در حدیثی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید: «يَا عَلِيُّ أَنْتَ تُعَلِّمُ النَّاسَ تَأْوِيلَ الْقُرْآنِ بِمَا لَا يَعْلَمُونَ، فَقَالَ: [عَلَى] مَا أُبَلِّغُ رِسَالَتَكَ بَعْدَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: تُخْبِرُ النَّاسَ بِمَا أَشْكَلُ عَلَيْهِمْ مِنْ تَأْوِيلِ الْقُرْآنِ» (صفار، ۱۴۰۴ ق، ص ۲۲۵). یعنی: ای علی از تأویل قرآن به مردم آن را که نمی‌دانند یاد می‌دهی. گفت: ای رسول خدا چگونه رسالت تو را بعد از تو برسانم؟ فرمود: به مردم آنچه از تأویل قرآن مشکل است اخبار می‌کنی.

نظیر این حدیث با اندکی تفاوت از پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل شده است که آن حضرت خطاب به امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: «أَنْتَ مِثِّي تُوَدِّي عَنِّي وَتُبْرِي ذِمَّتِي وَتُبَلِّغُ عَنِّي رِسَالَتِي فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوْ لَمْ تُبَلِّغِ الرِّسَالَهَ قَالَ بَلَى وَ لَكِنْ تُعَلِّمُ النَّاسَ مِنْ بَعْدِي مِنْ تَأْوِيلِ الْقُرْآنِ مَا لَمْ يَعْلَمُوا وَ تُخْبِرُهُمْ» (علامه مجلسی، ۱۳۶۳ ق، ج ۸۹، ص ۹۱).

در این نمونه‌ها هم «تأویل» به معنای «تفسیر»، «معنای واقعی» و «مراد اصلی» خداوند متعال از آیات قرآن به‌کاررفته است. مراد واقعی خداوند در برخی از آیات قرآن معلوم و واضح است و نیازی به تفسیر نیست زیرا تفسیر در جایی است که ابهامی در دلالت وجود داشته باشد و مفسر با توجه به علم و آگاهی خود آن ابهام را برطرف کند، اما در برخی از آیات، مراد واقعی خداوند متعال برای عموم مردم به صورت روشن قابل استفاده نیست. در این صورت کسی که با آورنده‌ی کلام ارتباط نزدیکی دارد، می‌تواند مراد واقعی خداوند متعال را برای مردم بیان کند. بیان مراد «تفسیر» نامیده شده است و گاه «تأویل». البته اگر در مواردی ظهور بدوی وجود داشته باشد و مفسر با توجه به آگاهی و علم خود مخاطب را از معنای ظاهری لفظ منصرف، و به معنای واقعی آن - که خلاف معنای ظاهری است - دلالت کند. در این صورت اطلاق واژه‌ی «تأویل» مناسب خواهد بود. این کار از مصادیق استعمال تأویل در متشابهات است.

۲.۲. تأویل به معنای باطن

در روایات زیادی سخن از تنزیل و تأویل یا ظاهر و باطن داشتن تمام آیات قرآن کریم به میان آمده است. این تعبیر در نگاه اول چهار مورد مختلف است. اما در روایتی، ظهور با تنزیل و تأویل با بطون یکی شمرده شده است.

فضیل بن یسار می‌گوید: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ هَذِهِ الرِّوَايَةِ مَا مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ فَقَالَ ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِي كَمَا تَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ كُلُّ مَا جَاءَ تَأْوِيلُ شَيْءٍ يَكُونُ عَلَى الْأَمْوَاتِ كَمَا يَكُونُ عَلَى الْأَحْيَاءِ قَالَ اللَّهُ ع وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي

الْعَلِيمِ» نَحْنُ نَعْلَمُهُ (صفار، ۱۴۰۴ ق، ص ۲۱۶ و ۲۲۳، حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۹۶). یعنی: از امام باقر علیه السلام از این روایت سؤال کردم: «آیه‌ای در قرآن نیست جز اینکه آن را ظهری و بطنی هست».

ایشان فرمودند: ظهر قرآن تنزیل آن و بطن قرآن، تأویل آن است. برخی از تأویل‌ها واقع شده و برخی دیگر هنوز واقع نشده است. قرآن به مانند خورشید و ماه جاری است، هرگاه وقت تأویل آیه‌ای برسد حکم مردگان (غائبان) مانند حکم زندگان (حاضران) خواهد بود. خدای تعالی می‌فرماید: «تأویل قرآن را جز خدا و را سخنان در علم نمی‌دانند» ما آن را می‌دانیم.

در حدیث دیگری آمده است: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ تَأْوِيلًا فَمِنْهُ مَا قَدْ جَاءَ وَمِنْهُ مَا لَمْ يَجِئْ فَأِذَا وَقَعَ التَّأْوِيلُ فِي زَمَانٍ إِمَامٍ مِنَ الْأَيِّمَةِ عَرَفَهُ إِمَامٌ ذَلِكَ الزَّمَانِ» (صفار، ۱۴۰۴ ق، ص ۲۱۵). یعنی: همانا قرآن را تأویلی است برخی از آن واقع شده و برخی از آن واقع نشده است؛ پس آن‌گاه که تأویل در زمان امامی از ائمه علیهم السلام واقع شود امام آن زمان، آن را می‌شناسد.

حمران بن اعین هم می‌گوید: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنِ ظَهْرِ الْقُرْآنِ وَ بَطْنِهِ فَقَالَ ظَهْرُهُ الَّذِينَ نَزَلَ فِيهِمُ الْقُرْآنُ وَ بَطْنُهُ الَّذِينَ عَمِلُوا بِأَعْمَالِهِمْ يَجْرِي فِيهِمْ مَا نَزَلَ فِي أَوْلِيئِكَ» (شیخ صدوق، ۱۳۶۳، ص ۲۵۹) یعنی: از امام باقر علیه السلام درباره ظهر و بطن قرآن سؤال کردم. پس فرمود: ظهر قرآن کسانی هستند که قرآن درباره‌ی آنها نازل شده است و بطن قرآن کسانی هستند که به مانند اعمال آنها عمل می‌کنند. هر حکمی که درباره‌ی اینها نازل شده درباره‌ی آنان نیز جاری است.

رسول خدا ﷺ فرمود: «إِنَّ مِنْكُمْ مَنْ يَقَاتِلُ عَلَى تَأْوِيلِ الْقُرْآنِ كَمَا قَاتَلْتُ عَلَى تَنْزِيلِهِ وَهُوَ عَلَى بُنْ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ» (عیاشی، بی تا، ج ۱، ص ۱۵). یعنی: در میان شما کسی هست که بر تأویل قرآن جنگ می‌کند همان طور که من بر تنزیل قرآن ستیز کردم و او علی بن ابی طالب علیه السلام است.

با توجه به روایت فضیل بن یسار که در آن به یکی بودن تأویل با باطن و تنزیل با ظاهر تصریح گردید و با عنایت به اینکه ظهر و بطن با ظاهر و باطن یکی هستند از مجموع این روایات استفاده می‌شود که تنزیل و ظاهر معنای تفسیری آیات قرآن کریم است که با توجه به معانی افرادی و ترکیبی آیات به روشنی برای مخاطبان قابل فهم می‌باشد البته این بدان معنا نیست که در مقام فهم ظاهر همه‌ی در یک سطح و مرتبه هستند و هیچ‌کس در فهم آن نیاز به معلم و مربی ندارد. بلکه از آنجا که ظاهر قرآن هم محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ و خاص و عام و مطلق و مقید و ... دارد پس مفسر باید در مقام معنای ظاهر هم، امور لازم را برای رسیدن به مراد و مقصود ظاهری رعایت کند.

اما همان طور که در روایات ذکر گردید تأویل و بطن قرآن عبارت است از امور و حقایقی که در مرور ایام به تدریج واقع می‌شوند. کسی به باطن و تأویل قرآن عالم است، که وقایع حادثه را در اعصار مختلف تشخیص می‌دهد و احکام و وظایف بندگان را در ارتباط با آنها بیان می‌کند. در حدیثی هم تصریح شد که تأویل و باطن قرآن وقتی در عصر امامی از ائمه علیهم السلام واقع شود امام آن زمان، آن را می‌شناسد.

بنابر این، علم به تأویل و باطن قرآن به این معنا اختصاص به امامان

معصوم علیه السلام دارد. و همه‌ی آیات قرآنی به این معنا تأویل و باطن دارند. به عنوان مثال تمام قصص و حکایات تاریخی قرآن اضافه بر معنای ظاهری معنایی باطنی هم دارند که در طول اعصار و زمان‌ها واقع می‌شود امام آن زمان آنها را تشخیص می‌دهد.

از روایاتی که در این خصوص وارد شده است نمی‌توان ضابطه‌ای را به دست آورد که با توجه به آن بتوان به معنای باطنی و تأویلی آیات دست یافت بدون اینکه آن تأویل به خصوص، در روایات معصومان علیهم السلام آمده باشد. مثلاً معنای تأویلی قصه‌ی حضرت آدم و حوّا و قصه‌ی حضرت موسی و خضر علیهم السلام و جریان اصحاب کهف و اصحاب فیل و جنگ‌های پیامبر صلی الله علیه و آله و آیات بشارت و انذارها و نیکی کردن به پدر و مادر و امثال این آیات را هیچ‌کس به غیر از امامان معصوم علیهم السلام نمی‌دانند.

۳.۲. تأویل به معنای خلاف ظاهر

معنای شایع و متعارف «تأویل» در لسان بیشتر نویسندگان اصناف مختلف، اعم از: فقیه، متکلم، اصولی، فیلسوف، ادیب و مفسر به معنای برگرداندن لفظ از معنای ظاهری و حمل آن به معنایی بر خلاف ظاهر می‌باشد. یعنی تأویل کننده‌ی متن و عبارت در حقیقت معنایی را به لفظ تحمیل می‌کند که لفظ به صورت متعارف و با توجه به معنای افرادی و ترکیبی و وضع لغوی نمی‌تواند بر آن دلالت کند.

معنای تأویلی از سوی تأویل کنندگان در برخی موارد به اندازه‌ای حدّ و مرزهای دلالتی الفاظ را به هم می‌زند که نمی‌توان هیچ‌گونه رابطه معنایی و تناسب

مفهومی میان معنای ظاهری و معنای تاویلی پدید آورد که در ادامه مواردی در این ارتباط ذکر خواهد شد. این معنا از تأول در عصر نزدیک به نزول قرآن هم مورد نظر بوده و از سوی امامان علیهم‌السلام تقبیح شده است.

در حدیثی امام صادق علیه‌السلام تاویل به این معنا را فعلی قبیح و زشت شمرده و کسی را که کلمات دیگران را به این صورت تاویل می‌کند تقبیح و سرزنش می‌کند. آن حضرت از مردی سخن می‌گوید که مردم عوام دور او را گرفته و شیفته‌ی او بودند در حالی که هوای نفس بر او غالب گشته و استبداد به رأی در او نمایان بود.

روزی حضرت کارهای او را زیر نظر می‌گیرد و می‌بیند که وی در مسیر خویش وارد نانوائی می‌شود و دو قرص نان از مغازه سرقت می‌کند و بعد از مغازه میوه فروشی هم دو عدد انار به سرقت می‌برد و بعد در سر راه خویش آنها را به مریض می‌دهد و راه خود را گرفته و می‌رود. حضرت علیه‌السلام او را تعقیب می‌کند و از این کار او سؤال می‌کند، وی در پاسخ می‌گوید:

قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ حَدَّثْتَنِي مَنْ أَنْتَ قُلْتُ رَجُلٌ مِنْ وَدَادَةِ مَنْ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 قَالَ حَدَّثْتَنِي مَنْ أَنْتَ؟ قُلْتُ: رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ: أَيْنَ بَلَدُكَ؟
 قُلْتُ: الْمَدِينَةُ. قَالَ: لَعَلَّكَ جَعَفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي
 طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ. قُلْتُ: بَلَى. قَالَ: لِي فَمَا يَنْفَعُكَ شَرَفُ أَصْلِكَ مَعَ جَهْلِكَ بِمَا شُرِفْتَ
 بِهِ وَتَرَكْتَ عِلْمَ جَدِّكَ وَأَبِيكَ لِأَنَّ لَا تُنْكَرَ مَا يَجِبُ أَنْ يُحْمَدَ وَيَمْدَحَ فَاعْلُهُ. قُلْتُ:
 وَمَا هُوَ؟ قَالَ: الْقُرْآنُ كِتَابُ اللَّهِ. قُلْتُ: وَمَا الَّذِي جَهَلْتُ مِنْهُ؟ قَالَ: قَوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يَجْزِي إِلَّا مِثْلَهَا﴾

وَإِنِّي لَمَّا سَرَفْتُ الرَّغِيفِينَ كَانَتْ سَيِّئَتَيْنِ وَ لَمَّا سَرَفْتُ الرُّمَّانَتَيْنِ كَانَتْ سَيِّئَتَيْنِ فَهَذِهِ أَرْبَعٌ سَيِّئَاتٍ فَلَمَّا تَصَدَّقْتُ بِكُلِّ وَاحِدٍ كَانَ لِي بِهَا أَرْبَعِينَ حَسَنَةً فَأَنْتَقَصَ مِنْ أَرْبَعِينَ حَسَنَةً بِأَرْبَعِ أَرْبَعِ سَيِّئَاتٍ بَقِيَ لِي سِتٌّ وَ ثَلَاثُونَ حَسَنَةً . قُلْتُ : تَكَلِّتُكَ أُمَّكَ . أَنْتَ الْجَاهِلُ بِكِتَابِ اللَّهِ أَمَا سَمِعْتَ أَنَّهُ ﷺ يَقُولُ «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» .

قال الصادق عليه السلام بمثل هذا التأويل القبيح المستكره يضلون و يضلون و هذا نحو تأويل معاوية [لعنه الله] لَمَّا قُتِلَ عَمَارُ بْنُ يَا سِرِّجَ عليه السلام اَزْتَعَدْتُ فَرَائِصَ خَلْقٍ كَثِيرًا وَ قَالُوا قَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَمَارٌ تَقْتُلُهُ الْفِئَةُ الْبَاغِيَةُ فَدَخَلَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ عَلَى مُعَاوِيَةَ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ هَاجَ النَّاسُ وَ اضْطَرَبُوا قَالَ لِمَاذَا قَالَ قُتِلَ عَمَارٌ قَالَ فَمَاذَا قَالَ أَلَيْسَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تَقْتُلُهُ الْفِئَةُ الْبَاغِيَةُ فَقَالَ لَهُ مُعَاوِيَةُ دَحِضَتْ فِي قَوْلِكَ أَنْحُنُ قَتَلْنَاهُ إِنَّمَا قَتَلَهُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ لَمَّا أَلْقَاهُ بَيْنَ رِمَاحِنَا فَاتَّصَلَ ذَلِكَ بِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام فَقَالَ فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هُوَ الَّذِي قَتَلَ حَمْرَةَ وَ أَلْقَاهُ بَيْنَ رِمَاحِ الْمُشْرِكِينَ ؛ ثُمَّ قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام : طُوبَى لِلَّذِينَ هُمْ كَمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلْفٍ عُدُولٌ يُنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْعَالِينَ وَ انْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ وَ تَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ » (شيخ صدوق، ۱۳۶۳ ش، ص ۳۴-۳۵) .

یعنی: پیش از هر چیزی خودت را معرفی کن . گفتم: مردی از اولاد آدم عليه السلام و از امت محمد عليه السلام هستم . گفت: بگو که هستی؟ گفتم: مردی از اهل بیت رسول خدا عليه السلام . گفت: کجا زندگی می کنی؟ گفتم: مدینه . گفت: شاید جعفر بن محمد بن علی بن حسین بن ابی طالب عليه السلام هستی؟ گفتم: آری . گفت: شرافت ریشه و اصالت نسب با جهل به منشأ شرافت و ترک علم جد و پدرت فایده ای برای تو نبخشید و امری را انکار کردی لازم بود فاعل آن مورد مدح و ستایش قرار گیرد .

گفتم: آن علمی که ترکش کردم چیست؟ گفت: قرآن کتاب خدا. گفتم: چه چیزی از آن را من جهل دارم؟ گفت: قول خداوند ﷺ: «کسی که یک نیکی به جا آورد برای او ده برابر جزا داده می‌شود و کسی که یک بدی مرتکب شود به همان اندازه مجازات می‌شود» همانا من با سرقت دو قرص نان، دو بدی مرتکب شدم و با سرقت دو انار، دو بدی دیگر انجام دادم و روی هم چهار بدی می‌شود، وقتی آنها را صدقه دادم چهل نیکی به دست آوردم چهار تا از آن کم می‌شود و سی و شش نیکی برایم باقی می‌ماند.

گفتم: مادرت به عزایت بنشیند. تو خود جاهل به کتاب خدا هستی. آیا نشنیدی که خداوند ﷻ که می‌فرماید: «همانا خداوند از پرهیزکاران می‌پذیرد»...
امام صادق علیه السلام فرمود: به مانند این تأویل بد گمراه شده و گمراه می‌کنند. و این تأویل مانند تأویل معاویه (لعنة الله عليه) است هنگامی که عمار بن یاسر کشته شد تعداد زیادی از سربازان معاویه به وحشت افتادند و گفتند: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است: عمار را گروهی یاغی می‌کشند. پس عمرو بر معاویه (لعنة الله عليه) وارد شد و گفت: ای امیرالمؤمنین لشکریان به هیجان آمده و مضطرب شده‌اند.

گفت: چرا؟ گفت: عمار کشته شد. معاویه گفت: کشته شدن عمار چه ربطی به اضطراب لشکر دارد؟ گفت: مگر نمی‌دانی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است: عمار را گروهی یاغی می‌کشند؟ معاویه گفت: سخن باطل گفتم. مگر ما عمار را کشتیم؟ او را علی بن ابی طالب علیه السلام کشت زیرا او بود که عمار را در تیررس مقرر داد.

این سخن معاویه وقتی به گوش علی بن ابی طالب علیه السلام رسید فرمود: اگر این سخن راست باشد پس حمزه را رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم کشته است زیرا او را در میان

تیرهای مشرکان قرار داده است.

آن‌گاه امام صادق علیه السلام فرمود: خوشا به آنان که رسول خدا صلی الله علیه و آله در حق آنان فرموده است: در هر نسلی عده‌ای عادل حامل این علم می‌شوند و از چهره‌ی قرآن تحریف غالیان و انتساب باطل گرایان و تأویل جاهلان را دور می‌کنند.

متون مقدس دینی بیشترین ضربه را از ناحیه‌ی عالم نمایانی می‌بیند که ظاهری مذهبی و مقدس دارند و مدعی داشتن علم و آگاهی به معارف دینی هستند. این اشخاص، اصول و محکومات دینی را با تأویل‌های جاهلانه‌ی خویش دچار تشویش و اضطراب می‌کنند و بدین ترتیب ضمن آلوده ساختن چهره‌ی واقعی و ارجمند دین مسیر هدایت‌گری آن را دچار مشکلات فراوانی می‌کنند و بدین ترتیب راه را برای منحرفان و آنان که دل‌هایشان کجی و انحراف دارد، باز می‌کنند. در نتیجه معارف بلند دین الهی ملعبه‌ی دست منحرفان، غالیان و جاهلان قرار می‌گیرد.

امام صادق علیه السلام نقش عالمان واقعی دینی و پیروان حقیقی علوم قرآنی را در مقابل آنها بیان می‌کند و تذکر می‌دهد که سنت خداوند سبحان در هر نسلی بر این قرار گرفته است که عالمانی عادل و دانشمندانی پاک و پاکیزه محبت خدا را بر خلق تمام کنند و دین را از تأویل‌های دوستان نادان، دشمنان منحرف و باطل گرایان حفظ کنند.

متأسفانه برخی از عالمان عرفان و فیلسوفان دچار تأویلاتی شده‌اند که تأویل‌های معاویه و بلکه به مراتب بدتر و بالاتر از آنها است به عنوان مثال این گروه همه‌ی افعال بشر را با عنوان توحید افعالی به خداوند سبحان منتسب

می‌کنند و بر خلاف وجدان انسانی او را در افعالش مجبور می‌دانند و آیات قرآنی و روایات معصومان علیهم‌السلام را با تأویل‌هایی هم‌چون تأویل معاویه بر مدعای خویش شاهد می‌آورند. چنان‌که سلاطین ستمگر و خون‌آشام برای توجیه ظلم و ستم‌های خویش به چنین تأویلاتی دست می‌زنند.

البته دامنه‌ی تأویل‌های نادرست به اینجا ختم نمی‌شود؛ روشنفکران نیز گاهی تأویل‌هایی به مراتب بدتر ارائه می‌کنند.

۳. تأویل از دیدگاه روایات

با توجه به آنچه مطرح گردید روشن است که تأویل به هر یک از سه معنای مذکور به کسانی اختصاص دارد که با کلام الهی آشنا هستند. ایشان با خدا ارتباط دارند و مراد و مقصود خداوند متعال را از خود او می‌گیرند. روشن است که کسی جز پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت او علیهم‌السلام چنین ارتباطی با خدا ندارد؛ چرا که قرآن در خانه‌ی آنها نازل گشته و بیان قرآن از ناحیه‌ی خداوند متعال به آنها واگذار شده است و همان‌طور که پیش‌تر گفتیم آنان نیز ضابطه، قاعده و دستور خاصی برای معانی تأویلی قرآن قرار نداده‌اند که اصحابشان با استفاده از آن دستور بتواند آیات قرآنی را تأویل کنند و از معانی تأویلی و باطنی قرآن آگاه شوند.

۴. چرایی تأویل بی‌قید و بند

می‌دانیم هر متکلم و نویسنده‌ای سخن و نوشتار خویش را برای رساندن مراد و مقصود خویش بوجود می‌آورد. برخی از نویسندگان و متکلمان سخن و نوشتار خویش را برای عموم انسان‌ها القا می‌کنند و فهم عمومی را در دستور کار سخنوری و نویسندگی خود قرار می‌دهند. بدیهی است که نوشتار و سخنانی که

با این شرایط ایجاد می‌شود باید بر اساس ادبیات عموم مردم مشی کند تا متکلم و نویسنده بتواند مقصود خویش را به آنها منتقل کند.

اما گاه مخاطب برخی از متکلمان و نویسندگان افراد خاصی هستند که با او ارتباطی ویژه دارند. در این قبیل از سخنان و نوشته‌ها قیود و قرائنی وجود دارد که مخاطبان خاص با اطلاع از آنها متوجه مراد و مقصود متکلم می‌شوند اما دیگران به جهت عدم اطلاع از آن قیود از دست‌یابی به مراد و مقصود او عاجز و ناتوان خواهند بود. اگرچه در سطح بالایی از علم و دانش هم باشند.

هم‌چنین ممکن است برخی از نوشتارها و سخنان تلفیقی از این دو باشد یعنی متکلم و نویسنده‌ای در میان نوشتار و سخن خود اضافه بر مطالب عمومی، مطالبی را به عده‌ای خاص القا کند یعنی نکات دستوری استفاده از مطالبش را فقط به مخاطبان خاص آموخته باشد و عموم مردم را جهت فهم مطالب به ایشان ارجاع دهد.

در برخی دیگر از نوشتارها و سخنان نیز ممکن است یک عبارت اضافه بر معنای عام و قابل فهم برای عموم معنا یا معانی خاصی داشته باشد که برای تعدادی خاص از مخاطبان در نظر گرفته شده است در این صورت هم فقط کسانی می‌توانند آن معنا یا معانی خاص را دریافت کنند که از شرایط دستور زبانی او اطلاع دارند.

خداوند متعال در آیات قرآن کریم غیر از معنای ظاهری معانی تأویلی و باطنی دیگری هم قرار داده است حتی در برخی از آیات معنای ظاهری عمومی هم قرار نداده و آنها را به صورت متشابه بیان کرده است. حال اگر کسی با دستور زبانی

قرآن آشنا نباشد و خداوند متعال هم دستور زبانی فهم متشابهات و معانی تأویلی و باطنی را برای عموم بیان نکرده باشد در این صورت بر کسی جایز نیست که معنای تأویلی و باطنی و مراد واقعی کلام متشابه را از پیش خود بیان کند؛ وقتی ضابطه و دستور زبانی در ارتباط با مراد واقعی و تأویلی و باطنی برای کسی روشن نباشد چگونه می‌شود به معانی مقصود دست یافت؟

اما می‌دانیم تعدادی از بندگان برگزیده‌ی الهی یعنی رسول خدا ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام به معنای واقعی متشابهات و معانی تأویلی و باطنی قرآن آگاهی کامل دارند. البته این بدان معنا نیست که ایشان همه‌ی علوم و معارف قرآنی را در یک آن و به صورت دفعی اطلاع پیدا کرده‌اند بلکه بر اساس روایات فراوانی علوم و دانش آنها نیز به تدریج به ایشان داده می‌شود. در روایاتی هم که در باب تأویل ذکر شد همین معنا به صراحت قابل استفاده بود. زیرا در حدیث نقل شد که آن‌گاه که معنای تأویلی آیه‌ای در عصر امامی از ائمه علیهم‌السلام واقع شود امام آن زمان به آن اطلاع پیدا می‌کند.

بنابراین: اولاً: در معنا و مراد متشابهات چاره‌ای جز رجوع به روایات اهل بیت علیهم‌السلام وجود ندارد.

ثانیاً: معنای تأویلی و باطنی همه‌ی آیات قرآن کریم را باید از روایات اهل بیت علیهم‌السلام به دست آورد.

ثالثاً: آیات محکم و ظاهر را در هر صورتی باید حفظ کرد و به هیچ‌وجه نمی‌توان معنای ظاهری و نص آنها را فدای معنای باطنی و تأویلی کرد.

رابعاً: به هیچ‌وجه نباید کسی از پیش خود به بیان معنایی برای متشابهات

و مراد و مقصود باطنی و تأویلی آیات بپردازد.

حال با توجه به مطالب یاد شده اگر کسی ظواهر و نصوص محکّمات آیات قرآن کریم را از پیش خود تأویل و یا مراد از متشابهات را بیان کند و یا معنای ظاهری و نصّ را مراد و مقصود خداوند متعال نشمارد قرآن را کلام الهی ندانسته و آن را در حدّ کلام خویش تنزل داده است. این کار هم چنین حدّ و مرز فهم صحیح متون دینی را بر هم می‌زند و برای دیگران نیز در تأویل و تحریف محتوایی راه می‌گشاید. و اگر چنین راهی برای همگان گشوده شود آیا از قرآن حقیقتی باقی خواهد ماند؟! و آیا این کار بی‌اعتنایی به متکلم قرآن و اصحاب علم و دانش قرآن نیست؟

برای روشن شدن حقیقت مطلب لازم است تأویل‌هایی از تعدادی از عالمان مدعی فهم قرآن و روایات ذکر شود تا روشن گردد چگونه حریم کلام الهی توسط به ظاهر پیروان و معتقدان به آن شکسته شده است.

۵. ملاصدرا و تأویل‌های غیر مجاز

ملاصدرای شیرازی که خود بر اساس مبانی و اصول خویش از هیچ‌گونه تأویلی فروگذار نمی‌کند بر دیگران خرده می‌گیرد که چرا دست به تأویل می‌زنند. وی می‌نویسد: «إِنَّ مِنْ الْفلاسفةِ الْإِسْلامِیِّینِ مَنْ فَتَحَ عَلٰی قَلْبِهِ بابَ التَّأویلِ فکان یأولُ الْآیاتِ الصَّریحَةَ فی حَشْرِ الْأَجْسامِ و یصَرِّفُ الْأَحْکامَ الْآخِروِیَّةَ عَلٰی الْجِسْمانِیَّاتِ إلی الرُّوحانیَّاتِ قائلًا إِنَّ الْخِطابَ لِلعَامَّةِ و أَجْلافَ الْعَرَبِ و الْعَبْرانیِّینِ و هم لا یعرفون الرُّوحانیَّاتِ و اللسانَ الْعَرَبِیَّ مَشْحونَ بِالْمَجازاتِ و الاستعاراتِ. و الْعَجَبُ مِنْهُ کِیفَ غَفَلَ کَجْمهَورِ الْفلاسفةِ عَن وِجودِ عَالَمِ آخِرِ جِسْمانِیِّ فِیهِ أَجْسامُ

و اشکال اخرویه مع أعراضها کما قرنها. ثم کیف حمل الآیات القرآنیة الناصّة الصریحة فی احوال المعاد الجسمانی علی الأمور العقلیة مع تصدیقه للرسول و ایمانه بما فی القرآن أقول منشأ ذلك إنّه عجز عن إثبات هذا المقصد باللیل العقلی و کذا عن إمكانه لغایة غموضه کما ینظر لمن تدبّر فیما قرنها فاضطرّ الی التأویل ...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۹، ص ۲۱۴) یعنی: برخی از فلاسفه مسلمان بر خود باب تأویل را گشوده و آیات صریح در حشر اجسام را به تأویل برده و احکام اخروی در ارتباط با جسمانیات را به امور روحانی برگردانده است با این توجیه که: خطابات قرآنی برای عامه‌ی مردم و اعراب جاهل و عبری‌ها بوده است و آنان به امور روحانی هیچ‌گونه معرفتی نداشتند و از ناحیه‌ی دیگر زبان عربی پراز مجاز و استعاره است. جای تعجب در غفلت او و همه‌ی فلاسفه از عالمی جسمانی است که در آن اجسام و شکل‌های اخروی با اعراض شان وجود دارند همان طور که ما آن را اثبات کردیم و نیز جای تعجب در این است که او چگونه آیات قرآن را که در احوال معاد جسمانی نص و صریح است بر اموری عقلی حمل می‌کند در حالی که رسول خدا ﷺ را تصدیق می‌کند و ایمان به قرآن دارد؟! می‌گوییم: منشأ این تأویل عجز او از اثبات عالم جسمانی اخروی است با دلیل عقلی و همین‌طور ناتوانی او است از اثبات امکان عقلی آن به خاطر دشواری مطلب چنان که دشواری آن از آنچه ما در اثباتش تقریر کردیم هویدا است و این باعث شده است که او از تأویل‌گزیری نداشته باشد.

به نظر می‌رسد سخن ایشان در این مطالب با ابن‌سینا است. او در برخی از آراء خویش نتوانسته معاد جسمانی را اثبات کند حتی نتوانسته به ادله‌ی عقلی امکان آن را اثبات کند و در نتیجه از نظری معاد جسمانی، استحاله‌ی عقلی

داشته است از سوی دیگر چنان چه آیات قرآنی در مطلبی صریح و نص باشند و آن مطلب استحالی عقلی داشته باشد باید تأویل و توجیه شوند. به همین جهت ابن سینا به ناچار دست به تأویل زده و از صراحت آیات رفع ید کرده و آنها را به مجاز و استعاره و تمثیل حمل نموده است. اما در برخی آثار دیگر خویش از این تأویل و توجیه‌ها ظاهراً دست برداشته و با تصدیق گفته صادق مصدق امکان معاد جسمانی را پذیرفته است.

ملاصدراى شیرازی در این عبارت تصریح کرده، همه‌ی فلاسفه و از جمله ابن سینا نه تنها از وجود عالمی جسمانی در آخرت غافل بودند بلکه از نظر برهان عقلی فلسفی دلیلی بر وجود آن نداشتند. در نتیجه، فیلسوفان مسلمان که تنها طریق رسیدن به حقایق را فلسفه و عقلیات فلسفی می‌دانستند چاره‌ای جز تأویل و توجیه معاد قرآنی نداشتند. اما علی‌رغم این خرده‌گیری خود ملاصدرا به همین تأویل و توجیهاات رو می‌آورد و حقایق مادی و جسمانی عالم آخرت را که صریح آیات قرآن و روایات است به جسم مثالی و صورت خیالی تأویل می‌کند. مرحوم حکیم ملاعلی‌تهرانی می‌نویسد: «و بعض آخر عزلوا البدن الدنیوی عن درجة الاعتبار فی العود و المعاد كما هو ظاهر ما یتراى من کلامه ﷺ فی التوفیق هاهنا. فإن ما یتراى من ظاهره أن الأبدان الأخریة مجردة عن المادّة الدنیویة ... غیر مجردة عن الصور الامتدادیة، فلیست هی فی التجرد بمثابة العقل و لا فی المقارنة كالصور الدنیویة بل ائما هی مجردة عن المادّة فقط بخلاف العقل فإنّه مجرد عن الصور الامتدادیة أيضاً ... فالبدن الأخری كما یتراى من ظاهر کلامه ﷺ هاهنا و من بعض کلماته الأخری فی سائر المواضع هو بعینه البدن البرزخی و أمّا البدن الدنیوی فیفسه إلى عناصره فیصیر حکمه حکم العناصر كما کان قبل

صیورته بدناً فلا یتعلّق النفس به بعد مفارقتها عنه اصلاً. و الحقّ ما ذکرناه من تعلّق النفس ثانیاً بالبدن الدنیوی ...» (همو، ۱۳۷۸ ش، ج ۲، ص ۹۳) یعنی: بعضی دیگر بدن دنیوی را در معاد از اعتبار انداخته‌اند چنان که از ظاهر کلام [ملاصدرای شیرازی] ق؟ در جمع [بین شرع و فلسفه] دیده می‌شود. زیرا آنچه از ظاهر کلام ایشان دیده می‌شود این است که بدن‌های آخرتی از ماده‌ی دنیوی مجرد هستند ... و از صورت‌ها امتدادی مجرد نیستند. پس بدن‌های آخرتی در تجرد به مانند عقل و در مادی بودن مانند صور دنیوی نیستند. بلکه آنها تنها از ماده‌ی مجردند به خلاف عقل که از صورت‌های امتدادی هم مجرد است ... پس بدن اخروی همان‌طور که از ظاهر کلامش در اینجا و در برخی کلمات دیگرش در دیگر آثار دیده می‌شود عیناً همان بدن برزخی است و اما بدن دنیوی از بین رفته و تبدیل به عناصر خویش می‌شود و حکم عناصر را پیدا می‌کند یعنی همان عناصری که پیش از پدید آمدن بدن بودند. پس روح بعد از جدایی از بدن دنیوی به هیچ‌وجه به آن تعلق نخواهد گرفت و حق آن است که گفتیم یعنی روح دوباره به بدن دنیوی تعلق خواهد گرفت.

ایشان معتقد است که معاد جسمانی دنیوی از ضروریات دین است و هیچ نیازی به برهان عقلی در نزد مسلمانان و دیگر ادیان الهی ندارد و منکر آن دیوانه محسوب خواهد شد.

«إذ من أثبت نبوة نبي ثم أنكر ما هو ممّا جاء به ضرورة و مركزاً في أذهان كل من تدین بدین ذلك النبي لا يكون إلاّ مجنوناً خارجاً عن التكليف، فإنّ ذلك يلزم ادعائه و زعمه أنّه أعلم و أفهم من نبيه الذي أثبت نبوته بالبرهان» (همان، ۱۴۰). یعنی: کسی که نبوت پیامبر را اثبات کرد سپس امری را انکار کرد

که به ضرورت از دین او ثابت شده یا در اذهان متدینان به دین او ثابت شده است. چنین شخصی دیوانه محسوب شده و از اهل تکلیف خارج است. زیرا او با انکار در حقیقت مدعی فهم و علمی بیشتر از پیامبری است که نبوتش را با برهان اثبات کرده است.

ایشان در تعلیقات اسفار سخنان صاحب اسفار را در بحث از قبر و احوال آن و اینکه مدرکات قبر از قبیل اوهام و خیالات است مانند رؤیایی که انسان در خواب می بیند به شدت مورد انتقاد قرار می دهد و می نویسد: «فیه تأمل شدید، فإنّه مخالف لما ارتکزت فی اذهان أهل الشرایع الحقّة من رجوع الروح فی بعض الاحوال إلى البدن المقبور فی القبر المحسوس با لحس الظاهر لكل ذی حس فی الدنيا و لما دلّت علیه الأخبار الواردة من أئمّة شرعنا». (همان، ج ۱، ص ۶۸۳) یعنی: این سخن جای تأمل بسیار دارد زیرا با آنچه در اذهان اهل شرایع حق ثابت است، مخالفت دارد و آن رجوع روح است در برخی از احوال به بدن محسوس به حس ظاهر هر صاحب حسی در دنیا که در قبر مقبور گردیده است و مخالفت دارد با مدلول اخباری که از ائمه دین ما رسیده است.

ایشان پس از آن معنای قبر را از دیدگاه ملاصدرا تبیین می کند مبنی بر اینکه بدن ظاهری، قبر نفس انسانی است و نفس و هیأت صوری آن قبر روح است و اعتقادات حق با باطل هم قبر عقل و حالات قلبی قبر قلب هستند. پس از نقل این مطلب از صدرالدین شیرازی می نویسد: «فهو بیان حق حکمی یطابق القواعد الإلهیة لکن این هو من القبر الذی بینه أولیاء الشرایع الحقّة و بینوا الأحوال الّتی ترد علی الأموات فیه بعد رجوع الروح فیه إلى البدن و هل هذا الّا مغالطة بینة باشتراك اللفظ». (همان، ۶۸۳ و ۶۸۴). یعنی: این مطلبی حق و فلسفی است

که با قواعد الهی هم مطابقت دارد اما این مطلب کجا و قبری که در لسان اولیای حق آمده کجا؟! آنان حالاتی را که بر اموات در قبر بعد از بازگشت روح در قبر به بدن اتفاق می‌افتد بیان کرده‌اند و آیا تطبیق قبر در متون دینی با قبر در مباحث فلسفی که اشتراکشان تنها در لفظ است، مغالطه‌ای آشکار نیست؟!

بنابر این روشن شد که خود ملاصدرا به همان تأویلی مبتلا شده است که بر مانند آن به ابن‌سینا و دیگران خرده می‌گیرد و آنها را مخالف کامل با نصوص و محکمات دینی می‌شمارد. وی با توجه به مبانی و نتایج قواعد فلسفی خویش به اموری معتمد گشته و با آن دست به تأویل متون دینی زده است و چیزی را که از آن فرار می‌کرده خود در دام آن گرفتار آمده است.

۱.۵. تأویل در بحث توحید

صدرالدین شیرازی با حسن ظنی که به عارفان صوفی مسلک دارد در آثار خویش از آنان با احترام خاصی نام می‌برد و کشف و شهودات عرفانی آنان را بر ظواهر و نصوص متون دینی مقدم می‌دارد و در وقوع تعارض و اختلاف بین شهودات عرفانی و متون دینی همیشه به تأویل متون دینی دست می‌برد. این در حالی است که تأویل‌های فلاسفه را سخت تقبیح کرده و آن را به هیچ‌وجه مجاز نمی‌شمارد. نمونه‌ای از اعتراض‌های ایشان به فلاسفه در بحث پیش ذکر شد در اینجا نمونه‌ای دیگر در ارتباط با شهودات عرفانی و تأویل متون دینی ذکر می‌گردد تا روشن شود که ایشان با اینکه از برخی تأویل‌ها برآشفته می‌شود برخی دیگر را به جهت حسن ظنی که دارد تأیید و تمجید می‌کند.

وی در اسفار در بحث از عدم ذاتی بودن ممکنات می‌نویسد: «فانکشف حقیقة

ما اتفق علیه اهل الكشف و الشهود من أنّ الماهیات الإمكانية عدمية ... بمعنى أنّها غير موجودة لا فی حدّ أنفسها بحسب ذواتها و لا بحسب الواقع لأنّ ما لا يكون و جوداً و لا موجوداً فی حدّ نفسه لا يمكن أن يصير موجوداً بتأثير الغير و إفاضته، بل الموجود هو الوجود و أطواره و شؤونه و أنحاءه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، م، ج ۲، ص ۳۴۱). یعنی: حقیقت آنچه اهل کشف و شهود بر آن اتفاق دارند روشن شد و آن اینکه ماهیات امکانی عدمی هستند ... یعنی آنها در حد ذاتشان و نه بحسب واقع وجودی ندارند، زیرا آنچه ذاتاً وجود و موجود نباشد به تأثیر و افاضه غیر، ممکن نیست موجود گردد، بلکه موجود تنها وجود و اطوار و شؤون و جهات آن است.

ایشان سپس از عرفا به عنوان محقق یاد می‌کند و می‌نویسد: «و فی کلام المحققین اشارة و اضحة بل تصریحات جلیة بعدمیة الممكنات أزلاً و أبداً. و کفاک فی هذا الأمر قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (همان) یعنی: و در کلام محققین اشاره‌ای روشن بلکه تصریحات واضح به عدمی بودن ممکنات از لاً و ابداً وجود دارد و در این باره آیه شریفه «همه از بین می‌روند جز وجه خدا» کافی است.

وی از قول غزالی به نقل از اهل کشف در تفسیر آیه فوق می‌نویسد: «فرأوا با لمشاهدة العیانية أن لا موجود إلاّ الله و أنّ کلّ شیء هالک إلاّ وجهه لا أنّه یصیر هالکاً فی وقت من الاوقات بل هو هالک أزلاً و أبداً». یعنی: پس عارفان به مشاهده عیانی دیده‌اند که موجودی جز خدا نیست و همه فانی و هالک هستند جز وجه خدا نه اینکه همه در وقتی از اوقات فانی و هالک خواهند شد بلکه ازلاً و ابداً هالک و فانی هستند.

بعد توضیح می‌دهد که هر چیزی را دو جهت است: جهتی به سوی خودش و جهتی به سوی خدا و با توجه به جهت خودش عدم است و با توجه به خدایش موجود است. پس موجودی جز خدا نیست. بعد می‌گوید: «و کتب العرفا کالشیخین العربی و تلمیذه صدرالدین القونوی مشحونه بتحقیق عدمیة الممكنات. و بناء معتقداتهم و مذاهبهم على المشاهدة و العیان و قالوا: نحن إذا قابلنا و طبّقنا عقائدنا على میزان القرآن و الحدیث وجدنا منطبقة على ظواهر مدلولاتهما من غير تأویل فعلما أنّها الحق بلاشبهة و ريب و لما كانت تأویلات المتكلمين و الظاهريين من العلماء فى القرآن و الحدیث مخالفة لمكاشفاتنا المتكررة الحقّة طرحناها و حملنا الآيات و الاحادیث على مدلولاتها الظاهرة و مفهومها الأول، كما هو المعتبر عنه أئمة الحدیث و علماء الأصول و الفقه لا على وجه يستلزم التشبيه و التجسيم فى حقّه تعالى و صفاته الإلهية» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۲، ص ۳۴۲) یعنی: کتاب‌های عارفان مانند شیخ عربی و صدرالدین قونوی پراز تثبیت عدمی بودن ممکنات است و بنای اعتقادات آنان و مذاهب شان بر مشاهده و عیان است، و آنان می‌گویند: ما آن‌گاه که عقایدمان را بر میزان قرآن و حدیث عرضه می‌کنیم، می‌یابیم که آنها بدون هیچ‌گونه تأویلی بر ظواهر مدلولات قرآن و روایات مطابق می‌باشند. پس علم پیدا می‌کنیم که آنها حق‌اند بدون اینکه شک و شبهه‌ای در آن باشد. و از آنجا که تأویلات متکلمان و عالمان ظاهرگرا درباره‌ی قرآن و روایات با مکاشفات مکرر و حقّ ما مخالف هستند آنها را کنار می‌زنیم و آیات و روایات را بر مدلولات ظاهر و مفاهیم اولی حمل می‌کنیم همان که نزد ائمه‌ی حدیث و علمای علم اصول و فقه معتبر است اما نه آن‌گونه که مستلزم تشبیه و تجسیم در حقّ خداوند متعال و صفات الهی اش شود.

ملاصدرا نقل گفتار غزالی را در ارتباط با طبقات مردم در فهم متشابهات قرآن ادامه می‌دهد و مردم را در این رابطه سه طبقه می‌کند: طبقه‌ی اول را را سخنان در علم می‌شمارد که متشابهات را بر مفاهیم اولی آنها حمل می‌کنند بدون اینکه نقصی یا نقضی از آن لازم آید. طبقه‌ی دوم را اهل نظر عقلی از عالمان و ظاهر گرایان از حکیمان اسلامی معرفی می‌کند.

و طبقه‌ی سوم را حنابله و مجسمه از اهل لغت و حدیث می‌داند که نفوشان از این دنیای تاریک فراتر نرفته و خدایشان هم جسم و جسمانی است.

وی در مورد گروه دوم یعنی حکیمان ظاهر گرا می‌نویسد: «و هم یاؤلون تلک الآیات و الأحادیث علی وجه یطابق قوانینهم النظرية و مقدماتهم البحثية حیث لم یرتق عقولهم عن طور البحث و لم یتعدّ بواطنهم و اسرارهم إلی ماوراء طور العقل الفکری و العلم النظری». یعنی: آنان این‌گونه آیات و احادیث را تأویلی می‌کنند که با قوانین نظری و مقدمات فکری خودشان مطابقت کند؛ زیرا عقل‌های آنها از طور بحث فکری ارتقاء پیدا نکرده است و باطن و اسرارشان به ماوراء طور عقل فکری و علم نظری تجاوز نکرده است.

بعد طریق سوم را شایسته‌ی اکثر مردم می‌داند و می‌گوید: «لکنّ الألیق به حال أكثر الخلق بل جملة المقتصرین فی العلوم علی الفروع الشرعية الطریقة الثالثة كما صرّح به صاحب الأحياء فی کتاب جواهر القرآن». یعنی: اما آنچه به حال اکثر خلق بلکه همه آنان که در علوم به فروع شرعی قناعت می‌کنند شایسته است همین طریق سوم می‌باشد. همان‌طور که صاحب احیاء العلوم در کتاب جواهر القرآن بدان تصریح کرده است.

وی طبقه‌ی دوم و سوم را از حق به دور می‌شمارد و حق را به طبقه اول می‌دهد که آیات و روایات را به همان معنا و مدلول ظاهری حمل می‌کنند که هر گونه نقص و نقض را از خدا نفی کند. آنان هر ممکنی را از دو جهت مرکب می‌دانند جهتی به سوی خودشان و جهتی به سوی پروردگارشان و جهت اول که خودشان باشد رایحه وجود ازلاً و ابداً به مشامشان نرسیده و جهت به سوی پروردگارشان، همان وجود حق متعال است و جز او هم هیچ وجود و موجودی نیست.

رَقُّ الزَّجَاجِ وَ رَقَّتِ الْخَمْرُ فتشابهها و تشاکل الأمر

فكانه خمر ولا قدح و كانه قدح و لا خمر

جام صاف و شراب زلال امر متشابه و متشاکل

گویا شراب است جامی نیست و گویا جام است و شرابی نیست

(ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۲، ص ۳۴۴).

یعنی: آنچه از در ممکنات تجلی کرده وجود خدا است گویا ممکنی در کار نیست و یا ممکنی هست و خدایی در کار نیست. اما با اندکی دقت معلوم است که مبنای عرفان این دو بی‌تی ممکن نیست زیرا روشن است که عارف تنها خدا را می‌بیند و چنان که نقل شد به هیچ وجه برای ممکن وجودی قائل نیست و آن را عدم می‌داند. بنابراین آیه‌ی شریفه‌ی ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ هم این می‌شود که تنها خدا است که موجود است و بس و غیر خدا وجودی و موجودی در کار نیست.

ملاصدرا تاویل فلاسفه و حکمای اسلامی را به شدت تخطئه می‌کند و از حق به دور می‌داند. از نظر وی فلاسفه با برهان عقلی و علوم فکری و نظری به

حقایقی دست می‌یابند و مدلول آیات و روایات را بر اساس آن تأویل می‌کنند لذا معتقد است که آنان فعلاً در حجاب عقل و علوم نظری و بحثی خود گرفتارند و نمی‌توانند با عقول خودشان عالم حقایق را مشاهده کنند؛ چرا که به اعتقاد وی راه رسیدن به حقایق جز مشاهده و شهود عرفا نیست و طریق آن غیر از عقل و فکر می‌باشد. پس آنان که به مراتب عالی از معرفت رسیده و حق را در همه جا و همه چیز شهود کرده‌اند و غیر از حق چیز دیگری ندیده‌اند معنای آیات و روایات را بهتر می‌فهمند و آنها را در همان معنای ظاهری و مدلول واقعی و اولی خویش به کار می‌برند.

البته باید گفت: مدلول واقعی اولی و معنای ظاهری مورد ادعای ملاصدرا فقط برای طایفه‌ای خاص از امت پیامبر ﷺ که در طول تاریخ اسلام جز تعداد انگشت‌شمار نبودند ظاهر است. وی مدعی است که قرآن و احادیث را تنها این طایفه می‌فهمیدند و فقط توحید آنها صحیح و از آلودگی به شرک و کفر مبرا است! و حال آنکه قرآن برای هدایت همه‌ی مردم نازل شده است و احادیث عموم مردم را مورد خطاب قرار داده‌اند. با این حال چگونه ممکن است مقصود از آنها تنها عده‌ای خاص بوده باشند. چگونه می‌توان گفت دیگران همه به دنبال اوهام و خیالات می‌روند و دنیای خیالی و ممکنات وهمی را حقایق می‌شمارند غافل از آنکه در عالم چیزی جز او وجود ندارد. بر اساس این مبنا روایات وارد شده در باب معرفة الله بالله از سوی عرفا چنین معنا می‌شود که خدای تعالی به خودش معرفت پیدا می‌کند. قاضی سعید می‌نویسد: «إِنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ ﷻ مِمَّا يَمْتَنَعُ عَلَى الْعِبَادِ وَ لَيْسَ لَهُمْ أَدَاةٌ لِتَحْصِيلِهَا وَ لَا لَهُمْ فِي طَرِيقِهَا زَادٌ وَ مَا كَلَّفُوا بِهَا، لِأَنَّ اللَّهَ لَا يَكْلِفُ نَفْساً إِلَّا وَ سَعَهَا فَمَعْرِفَتُهُ سُبْحَانَهُ لَا تَحْصُلُ بِهَذِهِ

الطرق الثلاث أى التعقل و التخيل و الإحساس، بل حصولها إنّما هو به طور آخر وراء هذه الأطوار و بنور آخر سوى هذه الأنوار؛ و هو نور يقذفه الله فى قلب من يشاء من عبیده ... و هذا النور هو نور المحبوبة التامة الحاصلة من قرب النوافل المنتجة لأن يصير هو سبحانه كلّ العبد و يفنيه عن الكلّ ... فما رأى بالله إلاّ الله و ما سمع بالله إلاّ من الله، و لا يعرف بالله إلاّ الله، و لا يرى الله غير الله، و لا يحبّ الله غير الله، فالرائى و السامع و العارف و المحبّ هو الله، لأنّ الله صار سمعه و بصره و كلّ ذلك لا بالمجاز بل بالحقيقة و أحقّ الحقيقة. و كذا المرئى و المسموع و المعروف و المحبوب هو الله، فيرى الكلّ نوراً واحداً ليس غيره متجلباً حسبما شاء و حقيقة واحدة موجودة أينما أراد، لأنّه لا يرى الله إلاّ الله، و لا يعرف الله إلاّ الله ... و هذا هو السير من الله إلى الله. و إلى هذا المقام أشار أبو يزيد حيث قال: «ألا إنّى ثلاثون سنة ما أتكلّم إلاّ مع الله و الناس يزعمون أنّى معهم أتكلّم» و قال سيد النبيين و أفضل المرسلين صلوات الله عليه و آله: «أبيت عند ربّى هو يطعمنى و يسقین»... و بالجملة: فالحقّ الحقيق بالتصديق هو أنّه لا يعرف الله إلاّ بالله و لا يعرف الخلق إلاّ بالله فهو سبحانه العارف و المعروف و الشاهد و المشهود». (قمى، ۱۳۷۹ ش، ص ۲۳۹-۲۴۱) يعنى: معرفت خدای تعالی بر بندگان محال است و برای آنها قوه‌ای برای تحصیل آن وجود ندارد و در طریق آن زاد و توشه‌ای هم برایشان نیست و به آن تکلیف هم نشده‌اند، زیرا خداوند هیچ‌کس را جز به اندازه‌ی توانش تکلیف نمی‌کند. پس معرفت خداوند سبحان را به این سه طریق یعنی تعقل و تخیل و احساس حاصل نتوان کرد بلکه حصول آن را طوری دیگر است و رای این سه طور و به نور دیگری است غیر از این انوار؛ و آن نوری است که خداوند در قلب بندگان می‌خودش می‌خواهد قرار می‌دهد ... و این نور

همان نور محبوبیت تام است که از قرب نوافل حاصل می‌شود که نتیجه‌اش آن است که خداوند سبحان کلّ بنده می‌شود و کلّ بنده را فانی می‌کند ... پس با خدا جز خدا دیده نمی‌شود، و با خدا جز از خدا شنیده نمی‌شود، و با خدا جز خدا شناخته نمی‌شود، و خدا را غیر خدا نمی‌بیند، و خدا را جز خدا دوست نمی‌دارد، پس بیننده و شنونده و عارف و محبّ همان خدا است، زیرا که خدا گوش و دیده او شده است و همه‌ی اینها مجاز نیست بلکه حقیقت و سزاوارترین حقیقت است. و همین‌طور دیده‌شده و شنیده‌شده و شناخته‌شده و محبوب خودِ خدا است، پس همه را یک نور می‌بیند و غیر او تجلّی‌کننده‌ای نیست به اندازه‌ای که خود می‌خواهد، و حقیقت واحد است و موجود می‌شود هر کجا اراده کند، زیرا خدا را جز خدا نمی‌بیند، و خدا را جز خدا نمی‌شناسد ... و این همان سیراز خدا به خدا است. و به این مقام اشاره می‌کند ابویزید آنجا که می‌گوید: «آگاه باش، همانا من سی سال جز با خدا صحبت نکردم و مردم گمان می‌کردند که من با آنها سخن می‌گویم» و سید پیامبران و بهترین رسولان می‌فرماید: «شب تا صبح نزد پروردگارم بیتوته کردم و او اطعامم می‌کرد و سیرایم می‌نمود» ... خلاصه کلام این‌که: حقّی که سزاوار تصدیق است آن است که خدا جز به واسطه‌ی خدا شناخته نمی‌شود و خلق جز به خدا شناخته نمی‌شود، پس او است عارف و معروف و شاهد و مشهود.

قاضی سعید در باب معنای روایات معرفة الله بالله صریحاً فنای در ذات را مطرح می‌کند. به اعتقاد وی معنای روایات در حقیقت آن است که خدا را فقط خود او می‌شناسد به عبارت دیگر از نظر وی معرفة الله بالله یعنی خداشناسی خدا. آیا واقعاً معنای روایات همین است که قاضی سعید می‌گوید؟! آیا حدیث

قرب نوافل یعنی فنای ذاتی مخلوق در خالق و از بین رفتن خلق؟! آیا معنای ظاهری و مدلول واقعی این احادیث همین است که قاضی سعید و امثال او فهمیده‌اند؟ آیا سامع و مسموع، رائی و مرئی و عارف و معروف خدا است؟! اگر این‌گونه است و مراد ظاهر و واقعی همین است پس چرا در هیچ آیه و روایتی به این امر تصریح نشده است؟! اگر واقعاً مراد فنای در ذات است پس چرا می‌گوید: «معرفة الله بالله» و با حرف جر «باء» مطرح می‌کند؟ چرا می‌گوید: «كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ» و نمی‌گوید: «او من می‌شود». چرا می‌گوید: «يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» و نمی‌گوید: «یا من دلّ ذاته علی ذاته»؟! چرا سخن حکیم و فیلسوف در باب توحید حقیقی دیدن ممکنات شرک است؟ اما توحید عارف که همه چیز را اطورا و شوون و تجلیات وجود مطلق می‌داند توحیدی است که پیامبران مردم را به آن دعوت کرده‌اند؟ در حالی که در متنی از متون ادیان الهی تصریحی به این امر دیده نمی‌شود و هیچ پیامبری به هیچ‌یک از اصحاب بزرگوارشان چنین سخنی نگفته‌اند؟! آیا این جز دور شدن از توحید الهی و ورود در طریق شیطانی است؟! آیا واقعاً مدلول ظاهری و معنای اولی آیات و احادیث - که در نزد اصولیان معتبر شمرده می‌شود - همین است؟! *پیش‌بینی علوم انسانی*

۲.۵. تأویل در خلود

خلود در عذاب برای کفار و مشرکان مطلبی است که فهم صریح و روشن عموم اقشار مختلف مسلمان بر آن استوار گردیده است. به ادعای صدرالدین شیرازی همه‌ی فقها و متکلمان بر آن اتفاق نظر دارند.

«و القول با انتهاء مدة التعذيب للكفار وإن كان باطلاً عند جمهور الفقها و

المتکلمین و بدعة و ضلالة لادعائهم تحقّق النصوص الجلیة فی خلود العذاب و وقوع الإجماع من الأمة فی هذا الباب، إلا أنّ کلاً منهما غیر قطعی الدلالة بحيث تعارض الكشف الصریح أو البرهان النیر الصحیح». (ملاصدرا، ۱۳۷۹ ش، ج ۴، ص ۳۱۶). یعنی: قول به تمام شدن مدت عذاب کفّار اگرچه نزد همه فقها و متکلمان باطل و بدعت و گمراهی است؛ زیرا آنان مدعی اند که نصوص خیلی روشنی بر این مطلب دلالت دارد و اجماع امت هم بر این امر حاصل است، اما باید دانست که هیچ‌کدام از این دو امر دلالت قطعی بر خلود ندارد تا بتواند در مقابل کشف صریح و برهان روشن صحیح مقاومت کند.

ایشان سپس درباره‌ی عدم دلالت نصوص بر خلود می‌نویسد:

«أما النصّ فما من لفظٍ إلاّ و يمكن حمله على معنى آخر غير ما هو الموضوع له بأحد الدلالات وإن كان الأصل و المعتبر هو المعنى المطابقى لكن الكلام هنا فى اليقينيّات الّتى لا ينجح فيها إلاّ العلم بالبرهان و الشهود بالعيان» (همان) یعنی: اما اینکه نص نمی‌تواند بر خلود دلالت داشته باشد زیرا هیچ لفظی نیست جز اینکه می‌توان آن را بر غیر معنای موضوع له آن به یکی از انواع دلالت‌ها حمل کرد اگرچه اصل و معتبر آن است که لفظ به معنای مطابقی حمل شود اما کلام در مورد بحث در امور یقینی است که چاره‌ای جز علم برهانی و شهود عیانی نیست.

ایشان معتقد است که اگر برهان منطقی و شهود عیانی بر امری استوار شد در مقابل آن نمی‌توان هیچ چیزی دیگری را پذیرفت یعنی ما اگر از طریق برهان منطقی و شهود عیانی به امری رسیدیم دیگر نمی‌توانیم به آیه و حدیثی مراجعه

کنیم جز برای تأیید آن و حتی اگر آیات و احادیث فراوانی صریح و نص بر امری دلالت کنند، به طوری که هیچ احتمال خلافی در دلالت وجود نداشته باشد باز هم نمی‌توان از برهان منطقی و شهود عیانی دست برداشت زیرا در امور اعتقادی یقین برهانی و عیانی معتبر و لازم است. قطع و یقین حاصل از آیات و احادیث هر چند متواتر و قطعی الدلالة باشند برهانی و عیانی نیست بنابراین باید دست به تأویل و توجیه آنها زد و از معنای مطابقی منصرف و به معنای غیر حقیقی حمل کرد.

روشن است که با این مبنا در هیچ‌یک از مسائل اعتقادی نمی‌توان حتی به نصوص و محکّمات قرآن استناد کرد بلکه در همه‌ی موارد لازم است یقین، محصول شهود عیانی و برهان عقلی باشد. بنابراین اگر کسی بدون توجه به برهان و شهود به سراغ محکّمات و نصوص قرآن و روایات برود و از این طریق برای او بر خلود کفار در عذاب یقین و قطع حاصل شود اعتبار واقعی نخواهد داشت لذا هر گاه متوجه شود که برهانی و یا شهودی از ناحیه‌ی فیلسوف یا عارفی برخلاف آن اقامه یا ادعا شده است باید از قطع و یقین خویش بازگردد و راه برهان و شهود ادعا شده را طی کند تا خود به حقیقت دست یابد در غیر این صورت معذور نخواهد بود. به همین جهت وی اجماع و اتفاق همه‌ی فقها و متکلمان را در این مسأله زیر سؤال می‌برد و می‌نویسد: «أما الاجماع ... فلیعلم أن اجماع علماء الظاهر فی أمر یخالف مقتضی الكشف الصحیح، الموافق للكشف الصریح النبوی و الفتح الصحیح المصطفوی ... لا یكون حجة علیهم فلو خالف من له هذه المشاهدة و الكشف اجماع من لیس له ذلك لا یكون ملاماً فی المخالفة ولا خارجاً عن قانون الشریعة لأخذة ذلك عن باطن رسول الله ﷺ» (همان، ج ۴، ص ۳۱۶). یعنی: اما اجماع ... باید دانسته شود که اجماع علمای ظاهر در امری

که مخالف مقتضای کشف صحیحی باشد که موافق کشف صریح نبوی و فتح صحیح مصطفوی است ... حجت بر علیه آنها نخواهد بود. پس اگر اهل کشف و شهود با اجماع کسی که اهل کشف و شهود نیست مخالفت کند در این جهت نمی‌توان او را ملامت کرد و از قانون شریعت خارجش نمود زیرا او امر مزبور را از باطن رسول خدا ﷺ اخذ کرده است.

ایشان پس از تضعیف فراوانِ فقها و متکلمان و تعریف و تمجید از عارفانی همچون ابن عربی و امثال او تصریح می‌کند: «فإذا كان حالهم على هذا المنوال من العلم و المعرفة و الورع و التقوى فالقدح من احد فيهم في مسألة اعتقادية دينية يدل على قصور رتبة القادح و سوء فهمه و قلة انصافه بل الأولى له السكوت عما لا يصل إليه عقله من درك مقالهم و فهم حالهم» (همان، ص ۳۱۸) یعنی: آن‌گاه که حال عارفان بر این مرتبه از علم، معرفت، ورع و تقوا بود پس هراشکالی از هر کسی در هر مسأله‌ی اعتقادی و دینی به آنها، بر کوتاهی رتبه‌ی سوء فهم و کمی انصاف اشکال‌کننده دلالت دارد بلکه برای شخصی که عقلش از رسیدن به مقالات آنها و فهم حالات آنها عاجز است، سکوت اولی و شایسته است.

ایشان معتقد است که عارفان با توجه به مقاماتی که پیدا کرده‌اند حتی اگر سخنی بر خلاف نصوص و محکّمات آیات قرآنی هم گفتند نباید آنها را تخطئه کرد زیرا در اعتقادات شهود لازم است پس کسی که بدان مقام نرسیده است نمی‌تواند سخن آنها را باطل بداند و چاره‌ای جز سکوت ندارد و این بدان جهت است که کلمات شارع مقدس تاب تأویل را دارد ولی کلمات عارف به هیچ‌وجه تاب چنین تأویلی را ندارد و نباید در کلمات او دست به تأویل زد. البته این از دیدگاه کسی است که به سخنان و نوشته‌ها می‌نگرد اما داوری برای خود عارف

در این خصوص روشن و واضح است؛ زیرا که وی به مقام کشف و شهود نایل گردیده و بر اساس آن دست به تأویل نصوص می‌زند.

این سخن، تمام نصوص و محکومات متون مقدس دینی را از اعتبار می‌اندازد و پشتوانه‌ی و حیانی بودن و عیان واقعی داشتن متکلم آن را دچار مشکل می‌سازد. صدرالدین شیرازی با این کلام، شهود و بیان عارف به ظاهر مسلمان و پیروی قرآن را بالاتر از شهود و بیان پیامبر ﷺ می‌شمارد بلکه حتی آن را از بیان وحی الهی هم مقدم می‌دارد. وقتی ناظر بیرونی به دو گفتار متخالف و متعارض نگاه می‌کند چرا نباید گفتاری را که از نظر بیانی و انطباق با واقع روشن تر و قوی تر است مقدم کند؟ مگر بیان عارف و حکایتگری کلام او از واقع، برتر از بیان الهی و حکایتگری آن از واقع است؟! آن‌گاه که عارف نص قرآن را با یافته خویش متخالف و متعارض می‌یابد آیا باز هم می‌تواند بر واقعیت داشتن و صادق بودن شهود واقعی خویش تأکید و اصرار کند؟! روشن است که هیچ عارفی در چنین مقامی نمی‌تواند این‌گونه حکم کند و در حقیقت، شهود او در این مقام از کشف و شهود بودن تنزل پیدا می‌کند و عارف نمی‌تواند نفس خویش را با چنین شهودی قانع کند. آن‌گاه که عارف در مقام شهود است شهود دیگری و متون دینی متخالف با شهود خود توجهی ندارد که اگر در آن هنگام به مخالفت متن قرآن با شهود خود توجه کند از آن شهود خارج خواهد شد. پس خود عارف هم وقتی مدلول قرآن و نصوص و حیانی را بر خلاف شهود خویش می‌بیند حق تأویل آنها را ندارد بلکه ناگزیر از پیروی و تبعیت از نصوص و حتی ظواهر است. زیرا شهود عارف نیز در چنین مقامی ظهوری بیش نیست و او نمی‌داند که شهودش واقعی بوده است یا غیر واقعی.

اما اگر شهود با برهان عقلی اصطلاحی منطقی هم تأیید شد و عارف پس از آنکه شهود برایش حاصل شد و توانست مشهود خویش را در دستگاه منطقی و با برهان عقلی منطقی از طریق استلزامات مورد تأیید قرار دهد و در عین حال ظهور و نصوص متون دینی بر خلاف چنین شهودی باشد آیا عارف در این حال می‌تواند دست به تأویل برد و نص یا ظاهر آیه را از مدلول تهی کند و آن را از دلالت بیاندازد؟ پاسخ باز هم منفی است؛ زیرا بدیهی است که نص و ظاهر متن مقدس دینی حکایت از شهود واقعی و عیانی دارد هیچ احتمال خلافی در آن نیست اما شهود عارف به تنهایی از این احتمال خالی نبود، زیرا علاوه بر آنکه ممکن است بیان شهود در دلالتگری مشکل داشته باشد این احتمال هم هست که شهود عارف هم ممکن است واقعی نبوده باشد. حال برهان منطقی هم بالاتر از این نیست زیرا تنها چیزی که با برهان به دست می‌آید قطعی جازم است که شخص قاطع از انطباق آن بر واقع در جهل و نادانی است و نمی‌داند که بردن اقامه شده از سوی وی به واقع اصابت کرده یا نه؟

اما مسلم است که نص یا ظهور متن مقدس دینی در حکایتگری حقیقتی را بیان می‌کند که مکشوف صحیح و عین واقع است. با این خصوصیت چرا شخص عارف حتی بعد از اقامه برهان بر مشهود خویش از مدلول متن دینی به نص یا ظهور رفع ید کرده و آن را از دلالتگری بر واقع ساقط کند و با این کار خویش امر را هم بر خود و هم بر دیگران مشکل سازد و متون مقدس دینی را از اعتبار بیندازد و کلام الهی را از بیانیت و نورانیت به اجمال و ابهام و تاریکی تبدیل کند. بنابراین به نظر نمی‌رسد هیچ عارف و فیلسوف مسلمانی به خود چنین اجازه‌ای را بدهد که با اقامه ی برهان منطقی و شهود غیر روشن دست به تغییر

در مسیر هدایت‌گری قرآن و نصوص دینی بزند و اصالت وحی را زیر سؤال ببرد؟! این در حالی است که در غالب شهودهای عرفانی و مسائل برهانی فلسفی که با نصوص و محکّمات متون مقدس دینی تخالف و تعارض دارند شهود یا برهانی بر موافقت متون مقدس دینی هم وجود دارد به عنوان مثال آنجا که عارفی در مقام شهود خویش در عالم، جز وجود خداوند سبحان وجودی شهود نمی‌کند و وجود خلق کثیر را وهم و خیال می‌شمارد عارفی دیگر شهودی بر خلاف آن دارد یا فیلسوفی بر خلاف آن برهانی اقامه می‌کند یا اگر عارفی در شهود عرفانی خویش و فیلسوفی در براهین عقلی خویش انسان را در افعال خویش مجبور و مقهور می‌یابد یا اثبات می‌کند در مقابل عارف و فیلسوفی دیگر بر خلاف آن شهودی دارد یا برهانی اقامه می‌کند و نیز در باب معاد و حدوث عالم و حقیقت وحی و نبوت و دیگر حقایق جهان آخرت و مسائل مربوط به عوالم مخلوقات اختلاف‌های فراوانی از این قبیل وجود دارد. جلال‌الدین آشتیانی در بحث خلود به این امر اشاره می‌کند و می‌نویسد: «صدرالحکما و تلمیذ جلیل او مؤلف علامه [فیض کاشانی] به واسطه‌ی حسن ظن به اهل معرفت و عرفای کاملین قائل به انقطاع عذاب شده‌اند و درست است که ضروری اسلام، خلود در جهنم است نه خلود عذاب، ولی دلیل محکم از نقل و شرع قائم است بر سرمدیت و دوام عذاب از کفار و مشرکین و انقطاع عذاب از عاصین و از مؤمنین» (فیض کاشانی، ۱۳۷۵ ش، ص ۳۲۴).

۳.۵. وحی و نبوت

عقول طولی و عرضی از جمله مخترعات فلسفه‌ی قدیم است که برخی مبانی

فلسفه در بوجود آمدن و بسط آن نقش اساسی داشته‌اند. در فلسفه‌ی مشاء تعداد عقول طولی ده تا شمرده شده و آخرین آنها عقل «فعال» نام گرفته و جبرئیل در لسان شرع به آن تأویل گردیده است. در کتاب منشور جاوید، عقیده‌ی فلاسفه مشاء چنین تبیین شده است: «حقیقت نبوت همان ارتقای نفس نبوی به مقام عقل فعال است که می‌تواند با ضمیر صاف خود، حقایق را از آن عالم درک کند ... و کلام الهی که بر قلب پیامبر القاء می‌گردد، جزاین نیست که قوه‌ی خیال، این حقایق را در این مرحله که عالم اشباح و صور است به صورت کلام فصیح و بلیغ که پرتو وجود عقلی آن معارف است درک کند و سپس صورتی محسوس از آن، در حس مشترک منعکس گردد و نفس نبوی با گوش خود کلام الهی را بشنود و فرشته‌ی وحی، همان عقل فعال است» (سبحانی، ۱۳۸۳ ش، ج ۱۰، ص ۲۳۶).

در تفسیر پیام قرآن هم می‌نویسد: «بسیاری از فلاسفه‌ی پیشین و امروز، به این حقیقت توجه نکرده‌اند که مسأله‌ی وحی، ارتباط ویژه‌ای است که انبیاء با ماوراء طبیعت دارند، و علم ما به آن فقط یک علم اجمالی است نه تفصیلی ... دقیقاً ماهیت آن را نمی‌دانیم ... لذا سعی کرده‌اند به حقیقت وحی راه یابند و طبعاً به بیراهه کشیده شده‌اند ... جمعی از فلاسفه‌ی قدیم معتقد بودند که حقیقت وحی، همان ارتباط یک انسان با عقل فعال است.

توضیح اینکه: آنها اعتقاد به افلاک نه‌گانه بطلمیوسی داشتند، و برای هر یک از افلاک، به نفس مجرد (یعنی چیزی همانند روح برای بدن ما) معتقد بودند! و اضافه می‌کردند که «نفوس» فلکی از موجودات مجردی به نام «عقول» الهام می‌گیرند ...

و بعد از توضیحاتی درباره‌ی کیفیت ارتباط نفوس انسانی با عقل فعال، در نقد این نظریه می‌نویسد:

«این فرضیه از جهات مختلفی قابل نقد است: اولاً بر پایه‌ی افلاک نه‌گانه‌ی بطلمیوسی و عقول عشره که یکی به طور قطع ابطال شده و دیگری هیچ دلیلی برای اثبات آن در دست نیست، بنا شده است ...

ثانیاً: این فرضیه تلاشی است برای راه یافتن و آگاهی تفصیلی نسبت به مسأله‌ای که به هر حال از دسترس فکر ما بیرون است.

ثالثاً: این فرضیه با آیاتی از قرآن که درباره‌ی وحی سخن می‌گوید به هیچ وجه هماهنگ نیست ...

بنابراین فرضیه‌ی فوق نه از نظر عقلی قابل قبول است و نه از نظر دلیل نقلی (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱ ش، ج ۷، ص ۳۲۷-۳۲۹).

اشکال دومی که در این کتاب مورد توجه قرار گرفته یک اصل و قاعده‌ی کلی است که نه تنها در وحی و نبوت بلکه در همه‌ی اموری که یک طرف قضیه در آنها خداوند متعال است مانند: معجزه، مشیت و اراده و خلق و ایجاد و ابداع که همه‌ی افعال الهی‌اند و ما تنها آثار آن را در مخلوقات می‌بینیم، در همه این امور باید اجمالاً به همان اندازه که در متون مقدس دینی از انبیا و اولیای الهی بیان شده اکتفا کنیم و از پیش خود و بدون استناد صحیح به متون دینی سخن نگوئیم که در حقیقت چنین سخنی تیر در تاریکی انداختن است.

نکته دیگری که در بحث وحی و نبوت لازم به تذکر است اینکه گمان نشود تأویلات و تطبیقاتی که ذکر شد اختصاص به تعداد اندکی از فلاسفه مشاء دارد

بلکه این امر دامن‌گیر ملاصدرای شیرازی هم شده و ایشان هم کیفیت وحی الهی به پیامبران، را ظهور و بروز آن از باطن پیامبر به ظاهرش بدون هیچ‌گونه باعث خارجی می‌داند و تصریح می‌کند: «فیکون کل من المَلک و کلامه و کتابه يتأدی من غيبه و باطن سرّه إلى مشاعره. و هذه التأدیة لیست من قبیل الانتقال و الحركة للملک الموحی من موطنه و مقامه ... بل مرجع ذلك إلى انبعث نفس النبی ﷺ من نشأة الغیب إلى نشأة الظهور» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۷، ص ۲۸) یعنی: پس فرشته‌ی وحی (جبرئیل) و کلام او و کتاب او همه، از باطن غیب و سرّ پیامبر به مشاعرش می‌رسد و این رسیدن به این صورت نیست که فرشته‌ی وحی از محل و مقام خویش حرکت و انتقال پیدا کند ... بلکه برگشت همه‌ی اینها به انگیخته شدن نفس پیامبر ﷺ از عالم غیب به عالم ظهور است.

۴.۵. معجزات

چون کتب فلسفی و عرفانی پراز تطبیقات معارف دینی با یافته‌های فلسفی و عرفانی است با ذکر نمونه‌هایی از آن خواستیم این مطلب را روشن کنیم که عالمان تفکیکی هیچ‌گونه دشمنی با فلسفه و عرفان بشری به معنای علمی از علوم بشری ندارند بلکه مخالفت آنان با فیلسوفان و عارفان در این است که چرا باید معارف دینی را با محصولات فلسفی و عرفانی خویش تطبیق کنند و نتایج فلسفه و عرفان را به عنوان معارف دینی و مستند به دین به دانشوران گرامی عرضه دارند و با این کار مرزهای معارف بشری و معارف الهی را به هم زنند و وحی الهی را با دانش ناقص خود مخدوش سازند.

التبه تفکیک به معنای واقعی آن با همه‌ی آنان که به تطبیق معارف بلند

دینی با یافته‌های بشری خویش دست می‌زنند، مخالف است، و فرق نمی‌کند که عامل این امر فیلسوف و عارف باشد یا عالمان علوم تجربی و انسانی. بدین جهت در اینجا دو نمونه از تأویلات و توجیهاات صاحب تفسیر المنار را هم ذکر می‌کنیم:

خدای تعالی می‌فرماید: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ (البقره، ۲۴۳) یعنی: آیا ندیدی آنان را که از خانه‌های خود از ترس مرگ خارج شدند در حالی که هزاران نفر بودند و خداوند به آنها گفت بمیرید، سپس آنها را زنده کرد.

صاحب المنار در تفسیر این آیه می‌نویسد: «معنای مرگ آن قوم این است که دشمن بر آنها تسلط پیدا کرد و آذوقه‌هایشان را از بین برد، و استقلالشان را برهم زد و چنان شد که دیگر امتی به حساب نمی‌آمدند. چرا که اجتماعشان به هم خورده بود و اتحادشان از بین رفته بود ... و دوباره به استقلال رسیدنشان معنای زنده شدن آنها می‌باشد» (رشیدرضا، ۱۳۷۳ ق، ج ۲، ص ۴۵۸). و یاد آور هنگامی را که ابراهیم گفت: خدایا، به من نشان بده چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟ فرمود: مگر ایمان نیوردی؟ عرض کرد. چرا ولی می‌خواهم قلبم آرامش یابد؛ فرمود:

﴿فَخَذَ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصَزَّهِنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا﴾ (البقره، ۲۶۰).

یعنی: چهار مرغ انتخاب کن و آنها را قطعه قطعه کن و سپس بر هر کوهی، قسمتی از آن را قرار بده، بعد آنها را بخوان به سرعت به سوی تو می‌آیند.

صاحب المنار از ابومسلم مفسر نقل می‌کند که او در تفسیر آیه می‌گوید: «چهار

مرغ را انتخاب کن و آنها را با خود داشته باش و با آنها انس بگیر تا با تو مأنوس شوند آن چنان که هر وقت آنها را صدا کردی اجابت کنند به سوی ات آیند. زیرا پرندگان حیواناتی هستند که برای این کار استعداد قوی دارند. سپس هریک از آنها را بر کوهی بگذار و بعد صدایشان بزن، دوری مکان و جدایی محل مانع شتاب گرفتن آنها به سوی تو نمی شود».

صاحب المنار بعد از نقل این تفسیر می گوید: «خلاصه ی سخن اینکه تفسیری که ابومسلم کرده است معنایی است که از آیه به ذهن مبادرت می کند» (رشیدرضا، ۱۳۷۳ ق، ج ۳، ص ۵۵).

همان طور که می بینیم این مفسر آیه را از معنای حقیقی خود انداخته است و علت این امر هم روشن است چون او باور نمی کند که معارف قرآنی از محدوده ی مدارک معمولی بشری فراتر است.

۶. نتیجه گیری

استعمال «تأویل» به معنای «تفسیر» در زمان نزدیک به عصر نزول قرآن از منابع مختلف قابل اثبات است. هم چنین با بررسی سایر منابع پی می بریم در روایات بسیاری سخن از تنزیل و تأویل یا ظاهر و باطن داشتن تمام آیات قرآن کریم به میان آمده است. این تعابیر در نگاه اول چهار مورد مختلف است. اما در روایتی، ظهور با تنزیل و تأویل با بطون یکی شمرده شده است. بر اساس دیدگاه مکتب تفکیک که برگرفته از سخنان اهل بیت علیهم السلام است علم به تأویل و باطن قرآن اختصاص به امامان معصوم علیهم السلام دارد. و همه ی آیات قرآنی به این معنا تأویل و باطن دارند. به عنوان مثال تمام قصص و حکایات تاریخی قرآن اضافه

بر معنای ظاهری معنایی باطنی هم دارند که در طول اعصار و زمان‌ها واقع می‌شود امام آن زمان آنها را تشخیص می‌دهد.

از دیگر سو تأویل به معنای خلاف ظاهر که در فهم بیشتر نویسندگان اصناف مختلف، اعم از: فقیه، متکلم، اصولی، فیلسوف، ادیب و مفسر به معنای برگرداندن لفظ از معنای ظاهری و حمل آن به معنایی بر خلاف ظاهر می‌باشد از سوی امامان علیهم‌السلام تقبیح شده است.

بی‌اعتنایی به کلام پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، بزرگ‌ترین اثر تأویل بی‌قید و بند در میان مدعیان فهم قرآن است به عنوان مثال ملاصدرای شیرازی که خود بر اساس مبانی و اصول خویش از هیچ‌گونه تأویلی فرو گذار نمی‌کند بر دیگران خرده می‌گیرد که چرا دست به تأویل می‌زنند. وی در توحید، مسأله خلود، وحی و نبوت و معجزات برخلاف آموزه‌های وحیانی سخن می‌گوید.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. حرّ عاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعة، تحقیق: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، قم: چاپ مهر، ۱۴۰۹ ق.
۳. رشید رضا، تفسیر المنار، مکتبة القاهرة، ۱۳۷۳ ق.
۴. سبحانی، جعفر، منشور جاوید، مؤسسه امام صادق علیه‌السلام، قم: ۱۳۸۳ ش.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسفار اربعه، بیروت: دار احیاء التراث عربی، ۱۹۸۱ م.
۶. همو، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار، ۱۳۷۹ ش.

۷. صفار، محمد بن الحسن، *بصائر الدرجات*، تصحیح: میرزا محسن کوچه باغی، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، قم: ۱۴۰۴ ق.
۸. صدوق، محمد بن علی، *التوحید*، تحقیق سید هاشم حسینی طهرانی، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۹. همو، *معانی الاخبار*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۱۰. طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، تحقیق: شیخ ابراهیم بهادری و شیخ محمد هادی، قم: انتشارات اسوه، ۱۴۲۲ ق.
۱۱. عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر عیاشی*، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، المکتبه العلمیه الاسلامیه، بی تا.
۱۲. فیض کاشانی، محسن، *اصول المعارف*، تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۱۳. قمی، قاضی سعید، *شرح الأربعین*، تحقیق: نجفقلی حبیبی، طهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۹ ش.
۱۴. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۱۵. مکارم شیرازی، ناصر، *پیام قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۱ ش.
۱۶. مدرسی طهرانی، علی، *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی*، تحقیق محسن کدیور، اطلاعات، ۱۳۷۸ ش.



پرو، شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی