



اصفہا فلسفے مکتبہ

نخستین ہمایش بین المللی

مجموعہ مقالات برگزیدہ

جلد دوم

بسم الله الرحمن الرحيم

مکتب فلسفی اصفهان اصطلاحی مستحدث نزد پژوهشگران عرصه‌ی مطالعات سنت حکمی و عرفانی عالم اسلام است. حکیمان حوزه‌ی اصفهان به خوبی نشان دادند که استمرار واقعی این سنت و انتقال روح آن از عصر فارابی و ابن سینا به بعد، نه از مجرای چهره‌هایی مانند ابن‌رشد اندلسی، که از طریق حکمایی مانند میرداماد، مؤسس مکتب اصفهان میسور است؛ و این طریقی بود که پیشتر به همت حکیمان و عارفانی مانند شیخ اشراق، ابن عربی، خواجه طوسی، ابن‌ترکه اصفهانی، سید حیدر آملی، ابن‌ابی‌جمهور احسایی و اعظم حوزه‌ی شیراز هموار شده بود.

نشاط فکری، رونق حوزه‌های درسی، جامعیت، تلفیق مشارب گوناگون فکری در عین خلاقیت و نوآوری، جمع میان عقلانیت و معنویت، پاسخ‌گویی به پرسش‌های روز و مهم‌تر از همه عرضه‌ی آموزه‌هایی برآمده از روح و باور شیعی، رویداد بزرگی بود که حاصل آن به تعبیر برخی از محققان معاصر **حکمت معنوی تشیع** است. این شیوه‌ی نوین فکری، توجهی ویژه به متن قرآن کریم و روایات و ادعیه‌ی مأثوره از پیشوایان دین داشت که با بهره‌گیری از تأویل توانست خلاء موجود در حکمت اسلامی دوران پیش از خود را به خوبی جبران کند.

حوزه‌ی فلسفی اصفهان، سایر مشارب فلسفی قدما را نیز در بطن خود حفظ و بازسازی کرد و حتی با توانی بیش از قبل، ضامن تداوم آن‌ها شد. از باب نمونه، بیشترین حواشی و تعلیقات بر شفا‌ی شیخ‌الرئیس در همین دوران نگاشته شد؛ متون حکمت اشراق به نحو گسترده شرح و تدریس می‌شد، و عرفان ابن‌عربی نیز همچنان رواج و تداوم داشت. افزون بر این، حکیمان متأله این حوزه، این توفیق را نیز داشتند که مکتب اخلاقی-عرفانی تشیع را قوام بخشیده و به تربیت نفوس و ارتقای معنوی اهل سلوک همت گمارند.

گفتنی است اصطلاح **مکتب فلسفی اصفهان** به جریان خاصی از حکمای اصفهان اطلاق نمی‌شود. در درون این مکتب، افزون بر حوزه‌ی میرداماد و شاگردانش که به **حکمت یمانی** نیز شهرت یافت، **حکمت ایمانی** یعنی طریق خاص فکری و عملی شیخ بهایی، **حکمت تطبیقی** که بر مدار آرای حکمی میرفندرسکی استوار شد، **حکمت متعالیه** صدرایی و بالاخره **حکمت تنزیهی** مالرجبعلی تبریزی نیز جای می‌گیرند.

آنچه از مآثر حکیمان متأله آن عصر طلایی در دوران صفویه از سده یازدهم هجری به بعد بر جای مانده است، مجموعه‌ای گرانسنگ از معارف حکمی به شمار می‌رود که از حیث کمی و کیفی با هیچ دوره‌ای از ادوار و حوزه‌های از حوزه‌های فرهنگ کهن اسلامی ایران، پیش و پس از آن، قابل مقایسه نیست.

بر بخش بزرگی از این میراث عظیم فکری و معنوی، با گذشت سه- چهار سده، همچنان گرد غربت در کتابخانه‌های شخصی و عمومی نشسته است. آیا جای این پرسش نیست که حتی فهم صحیح حکمت صدرایی - که مشهورتر از سایر مشارب حکمی حوزه اصفهان است- جز با آگاهی بر فعالیت‌های فلسفی زمانه‌ی او و چالش‌های میان او با سایر مکاتب و جریان‌ها چگونه ممکن است؟ نیز چگونه می‌توان به طرح حکمت و فلسفه‌ای زنده، مؤثر و تحرک‌زا در ایران برای مواجهه با مقتضیات عالم معاصر، جز با اِشراف بر آثار و مآثر فلسفی آن عهد باشکوه، توفیق یافت؟

در چند دهه‌ی گذشته استادان و محققانی از جمله شادروان استاد سید جلال‌الدین آشتیانی به پیشنهاد اسلام‌شناس فقید فرانسوی هانری کرین در جهت معرفی آثار حکمای شیعی عصر صفوی به چاپ و انتشار نمونه‌هایی از متون حکمی و عرفانی حکمای اصفهان از میرداماد و میرفندرسکی تا بیدآبادی و نراقی در چهار مجلد مبادرت نمودند. چند سال پیش نیز در همایش بین‌المللی «از اصفهان تا قرطبه» پاره‌ای از متون حکمای اصفهان چاپ و منتشر شد. با وجود این، ثلث آثار حکمی به جای مانده از حکیمان اصفهان نیز هنوز چاپ نشده است؛ از این‌رو به نظر می‌رسید که بهانه‌ی گردهمایی بین‌المللی، می‌تواند زمینه‌ی مناسبی را برای اِیحای آثار این بزرگان فراهم آورد و برای نخستین‌بار به گونه‌ای مستقیم و با محوریت کتب و آثار حکیمان اصفهان عصر صفوی به نشر آن‌ها مبادرت نمود.

پس از اعلام فراخوان **همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان** و آغاز به کار دبیرخانه و کمیته-ی علمی همایش، نخست دست به کاربرسی مقالات رسیده شدیم. این مقالات در سه سطح استادان، دانشجویان و همکاری استاد و دانشجو ارائه گردید که تمامی آن‌ها توسط داوران محترم ارزیابی و پس از تایید نهایی جهت چاپ و انتشار در مجموعه مقالات همایش آماده شد. فهرست مجموعه مقالات همایش بر اساس حروف الفبای نام خانوادگی نویسندگان تنظیم شد و نمایه‌ای نیز بر پایه‌ی حروف الفبای موضوعات مقالات در آخر مجموعه افزوده شد. از آن‌جا که حجم مقالات رسیده گنجایش بیش از یک مجله را داشت و از سوی دیگر در سه سطح مذکور ارائه شده بود، تصمیم گرفته شد که مقالات در سه مجلد چاپ و منتشر گردد. گفتنی است که چون شماری از مقالات دریافت شده از نظر داوران محترم دارای درجه‌ی علمی-پژوهشی بود، مقرر گردید که مقالات مذکور در مجله‌ی علمی پژوهشی تایخ فلسفه وابسته به بنیاد اسلامی حکمت صدرا نیز جداگانه چاپ شود که بدین‌وسیله از مسئولان آن مجله‌ی وزین به ویژه سردبیر محترم آن تشکر و قدردانی می‌شود. افزون بر کار بررسی مقالات رسیده، تصحیح و تحقیق آثاری از حکیمان این حوزه و نیز نگارش کتاب‌های جداگانه درباره‌ی فعالیت‌های فلسفی این دوره و معرفی حکمای اصفهان، در دستور کار دبیرخانه‌ی همایش قرار گرفت.

آن دسته از آثاری که امیدواریم برای این همایش انتشار یابند، از این قرارند:

شرح التائیه الکبریٰ صائن الدین علی ابن التکره اصفهانی، الشوارق ابوالحسن قاتنی کاشانی، الافق المبین میرداماد، رساله الايقاظات فی خلق الاعمال میرداماد، خطفات القدس میر سید احمد علوی، الکلمة الطیبة فیاض لاهیجی، شرح فارسی تهذیب المنطق فیاض لاهیجی، بیان الاسرار (در شرح مصباح الشریعه) شیخ حسین زاهدی، مجموعه رسائل فارسی ملا اسماعیل خاتون آبادی، شرح العرشیه ملا اسماعیل واحد العین، ساقی نامه‌ی ابوطالب فندرسکی، سیر تحول حوزه فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا، مکتب فلسفی شیراز، مکتب فلسفی اصفهان، فرهنگ اصطلاحات کلامی فیاض لاهیجی، جریان های فکری حوزه علمیه اصفهان، دیدار با فیلسوفان سپاهان، مکتب فلسفی اصفهان از دیدگاه دانش پژوهان.

البته این گامی است نخست در معرفی میراث حکمی و معنوی تشیع؛ و از آن جا که انتشار این حجم از آثار به جای مانده، کار و برنامه‌ی موسعی را می‌طلبد، تصمیم بر این شد تا قلمرو منشورات نخستین همایش مکتب فلسفی اصفهان، به آثار حکمای عصر صفوی از میرداماد تا حکیم خواجه‌ی اختصاص یابد. این مجال که به لطف و عنایت حق و حسن توجه تنی چند از محققان و فضلالی گرانقدر و شماری از نهادها و مراکز و مؤسسات دینی و پژوهشی فراهم شد، به مثابه‌ی آغاز راه و طلیعه‌ی عرصه‌ای است سرشار از ذخائر علمی و معنوی.

امید آن که بتوانیم با استعانت از توفیقات پروردگار حکیم و مساعدت‌های مسئولان فرهنگی کشور و کلیه‌ی علاقمندان به احیای حکمت اصیل شیعی، گام‌های بعدی و مؤثرتری را در خصوص احیای آثار سایر حکمای اصفهان برداریم.

گروه فلسفه‌ی دانشگاه اصفهان به عنوان برگزارکننده‌ی این همایش، با سپاس از الطاف ایزد بی‌همتا، از کلیه‌ی شخصیت‌های حقیقی و حقوقی، مسئولان اجرایی، اساتید و دانشجویانی که ما را در هر چه بهتر برگزار شدن همایش، امور اجرایی آن، چاپ و نشر آثار و سایر موارد یاری نمودند، صمیمانه تشکر و قدردانی می‌نماید.

۱- اعضای شورای سیاست‌گذاری:

آقایان آیت الله حاج سید محمد خامنه‌ای، حجه الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه، حجه الاسلام والمسلمین حاج شیخ حسن مظاهری، دکتر محمد حسین رامشت، دکتر محمد بیدهندی،

دکتر حسین کلباسی، دکتر سید مرتضی سقائیان نژاد، دکتر مهدی جمالی نژاد، دکتر احمد علی فروغی، دکتر محمد فضیلتی، مهندس مصطفی بهبهانی، سردار کریم نصر اصفهانی، مهندس علی کلباسی.

۲- اعضای کمیته‌ی علمی (به ترتیب الفبا):

آقایان دکتر محمدعلی اژه‌ای، دکتر مهدی امامی جمعه، دکتر مرتضی حاج حسینی، دکتر مهدی دهباشی، دکتر علی ربانی، دکتر جعفر شانظری، دکتر مجید صادقی، دکتر محسن محمدی فشارکی، دکتر محمد مشکات، دکتر اصغر منتظر القائم، دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد، دکتر حامد ناجی اصفهانی، حجه الاسلام و المسلمین حاج شیخ مجید هادی زاده.

۳- ریاست محترم مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان جناب آقای مهندس بهبهانی که از حامیان اصلی برگزاری همایش بوده و چاپ سه جلد مجموعه مقالات همایش را نیز بر عهده گرفتند، صمیمانه تشکر می‌نمایم.

۴- دانشگاه‌هایی که در شهر اصفهان حق‌التحقیق صاحبان آثار و منشوراتی که به چاپ خواهد رسید را به عهده گرفته‌اند:

الف) دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان ب) دانشگاه پیام نور استان اصفهان. بدین‌وسیله از رؤسای محترم، معاونین پژوهشی و سایر مسئولان این دو دانشگاه قدردانی و تشکر می‌نمایم.

۵- جناب آقای سعید محمدی دبیر کمیته‌ی اجرایی و نیز دبیر مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان.

۶- سرکار خانم فریده کوه‌رنگ بهشتی مسئول دبیرخانه‌ی همایش و نیز سایر دانشجویان گروه‌های فلسفه و الهیات (فلسفه و کلام اسلامی).

علی کرباسی زاده اصفهانی
دبیر علمی نخستین همایش
بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان

فهرست

- دکتر علی ارشد ریاحی / مهدی گنجور**
دستاوردها و برکات کلامی-دین‌شناختی نظریه "حرکت جوهری" در حکمت متعالیه ۱۱
- دکتر علی ارشد ریاحی / افسانه لاجینانی**
نقش عرفان و برهان در حکمت متعالیه ۳۳
- دکتر رضا افهمی / دکتر لطف‌الله نبوی / فرزانه فرشیدنیک**
تأکید بر نقش مخاطب به عنوان فاعل شناسا در معماری و شهرسازی مکتب اصفهان (مطالعه موردی: معماری اصفهان عصر صفوی) ۴۹
- دکتر حمید برقی / دکتر یوسف قنبری / مراد کیانی پور**
بررسی نقش مکتب فلسفی اصفهان در شکوفایی فرهنگ و هنر عصر صفویه ۷۱
- دکتر موسی پرنیان / شهرزاد بهمنی**
تعامل ادبیات و فلسفه در مکتب اصفهان عصر صفوی ۷۹
- دکتر مهدی دهباشی / اصغر فتحی عمادآبادی / محدثه آهی**
بررسی تطبیقی وحدت ذهن و عین در مساله ی شناخت نزد صدرا و هگل ۱۰۱
- دکتر علی ربانی / دکتر ثریا معمار / علی اکبر جعفری / معصومه حیدری**
بررسی جامعه‌شناختی سازماندهی علم در اصفهان دوره صفویه و نقش آن در توسعه تشیع ۱۲۳
- دکتر فروغ السادات رحیم‌پور / فرزانه شهبازی**
بررسی و تطبیق آراء صدوق، مفید و مجلسی در مسئله «سهوالنبی» ۱۴۷
- دکتر محمد تقی سبحانی / محمد جعفر رضایی**
مدرسه کلامی اصفهان ۱۶۷
- دکتر جعفر شانظری / مجید یاریان**
واکاوی دیدگاه‌های کلامی جدید در باب سرشت وحی نبوی، با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه ۱۹۵
- دکتر مجید صادقی حسن آبادی / حمیدرضا عبدلی مهرجردی / مجید یاریان کوپائی**
در آمدی بر رویکرد فلسفی ملاصدرا به تفسیر قرآن ۲۲۳
- دکتر جهانگیر صفری / نگین محمدی نافچی**
نگاهی به جایگاه فیاض لاهیجی در شعر مکتب اصفهان ۲۴۵
- دکتر علی کرباسی‌زاده اصفهانی / فریده کوهرنگ بهشتی / سنا جوانمردی**
ملازجبعلی در مقابل ملاصدرا در بحث وجود ذهنی ۲۶۵
- دکتر محسن محمدی فشارکی / طاهره صالحیان**
محقق سبزواری و جایگاه حاکم در اخلاق سیاسی ۲۹۱

مجموعه مقالات برگزیده نخستین همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان ۱۰

دکتر محسن محمدی فشارکی / فاطمه قیومیان محمدی

نگاهی دوباره به گریه و موش شیخ بهایی ۳۱۱

دکتر بهار مختاریان / کیوان حق نظری

آیکونوگرافی جلودار در نگاره ای از چهلستون ۳۳۱

دکتر محمد مشکات / مجید یاریان

جستجوی مبانی نظری «امکان فقری» ملاصدرا در اندیشه‌ی محقق دوانی ۳۵۱

دکتر محمد مهدی مشکاتی / مهدی منصوری

واکاوی و نقد مبانی الهیات سلبی با تأکید بر آراء ملاصدرا ۳۷۵

دکتر سید محسن میرباقری / سمیرا گلی

رابطه عقل و دین از دیدگاه ملاصدرا ۴۱۳

دکتر محمد رضا یوسفی / لیلا امیری

بینامتنیت در غزلیات حاج ملاهادی سبزواری و حافظ ۴۳۳

نمایه عنوان مقالات ۴۵۲

در آمدی بر رویکرد فلسفی ملاصدرا به تفسیر قرآن

مجید صادقی حسن آبادی^۱ / حمیدرضا عبدلی مهرجردی^۲ / مجید یاریان کوپائی^۳

چکیده

یکی از مباحث هرمنوتیک، بررسی چگونگی تاثیر پیش فرض ها و پیش دانسته های یک مفسر در مواجهه‌ی او با متن است. این مسئله هنگام مواجهه با متن قرآن - که کشف مقاصد و مدالیل آن در بستر تاریخ، ذهن مفسران و اندیشمندان را به خود مشغول ساخته است - اهمیت بیشتری می یابد. مفسران بسته به نوع گرایش فکری، فقهی، فلسفی، کلامی و... از آیات کتاب الهی برداشت های متنوع و گاه متفاوتی داشته اند. ملاصدرا - که از متفکران تاثیرگذار و جریان ساز و بنیانگذار مکتبی جدید در سیر فلسفه‌ی اسلامی است - برمبنای حکمت متعالیه‌ی خود، فهمی فلسفی را در تفسیر قرآن به خدمت گرفته و ضمن نگاشتن تفسیری جداگانه بر بخشی از قرآن، از برخی آیات، تفسیرهای فلسفی ویژه ای ارائه داده است. در این مقاله ضمن بررسی برخی از آیاتی که ملاصدرا به شیوه‌ی فلسفی به تبیین و تفسیر آنها همت گماشته است، روش و گرایش تفسیری و چگونگی تاثیر پیش فهم های فلسفی او در فهم و تأویل آیات قرآن، مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، تفسیر فلسفی، ملاصدرا، حکمت متعالیه، تاویل.

۱ - استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

۲ - فارغ التحصیل کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

۳ - دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان

مقدمه:

در نظام فلسفی ملاصدرا^۱ پنج عنصر، باعث تولد مکتب جدید «حکمت متعالیه» شده است. این پنج عنصر عبارتند از: فلسفه ارسطو و پیروانش، آموزه های حکمای نو افلاطونی به ویژه افلوپین، تعالیم ابن سینا، نظریات عرفانی ابن عربی و اصول وحیانی، به خصوص آن دسته از تعالیم پیامبر اکرم(ص) و ائمه شیعه که بیش‌تر جنبه باطنی داشته‌اند. تاریخ فلسفه در اسلام، جلد ۲، ص ۴۷۹. بنابراین پرداختن به مسئله تفسیر فلسفی قرآن کریم، در آثار ملاصدرا کاری بس دامنه‌دار است؛ خصوصاً که او تفسیری مجزا از قرآن کریم ارائه کرده است و در آن جلوه های مبانی و تفکر فلسفی او به وضوح، نمایان است. به جز این، آثاری مانند «اسفار اربعه»، «مبدأ و معاد»، «اسرار الآیات» و «شواهد الربوبیه» نیز سرشار از برداشت‌های فلسفی و عرفانی وی از قرآن است. هدف از طرح این جستار بیان و تحلیل معدودی از آیات قرآن و ارائه تفسیرها و تأویل های فیلسوفانه ملاصدرا از آنها است. نکته قابل توجه این‌که عمده مباحث تفسیری صدر المتألهین از قرآن بیش‌تر پیرامون آیاتی است که مضامین توحید، نفس، معاد و مباحث مربوط به آن را در خود جای داده‌اند.^۲

شیوه اصلی ملاصدرا در حکمت متعالیه، تأویل رمزی متون مقدس است. او در این روش سعی دارد لایه های عرفانی و معانی باطنی وحی را به اثبات رساند. ملاصدرا با این شیوه، ترکیبی از قضایای منطقی، شهود عرفانی، احادیث نبوی و آیات قرآنی به وجود آورده است. او تلاش کرده است فلسفه و دین را در پرتو معرفت عرفانی با صبغه اسلامی هماهنگ سازد. وی تأویل را یک ضرورت در تفسیر قرآن می‌داند. به اعتقاد او تأویل، دستیابی به عمق معانی و بطن‌های قرآن به یاری عقل یا اشراق است؛ (رویکرد حکمت صدرایی به تفسیر قرآن، ص ۵۴). بر همین اساس می‌کوشد تا با ابزارهای گوناگون معرفتی همچون عقل و نقل و شهود و تلفیق آنها، معانی درونی و لایه های باطنی آیات را کشف کند. محمدرضا مظفر در مقدمه‌ای که بر اسفار

۱ - محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۰۵۰-۹۷۹ هـ) معروف به ملاصدرا و صدر المتألهین در اواخر قرن دهم هجری در شیراز به دنیا آمد. ملاصدرا را معمولاً به عنوان مؤسس مکتب جدید «حکمت متعالیه» در فلسفه اسلامی می‌شناسند. او سعی کرده است در این مشرب فلسفی، دین، فلسفه و عرفان را به هم بیامیزد. از ابتکارات وی در حکمت متعالیه مسئله «حرکت جوهری» و «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» بودن نفس می‌باشد. ملاصدرا از محضر میر داماد، شیخ بهاء الدین عاملی بهره برده است. اثر مهم او در فلسفه «اسفار اربعه» می‌باشد. او همچنین آثاری چون «مبدأ و معاد»، «المشاعر»، «الشواهد الربوبیه»، «اسرار الآیات» و «تفسیر القرآن الکریم» و ... از خود به جای گزارده است. صدر المتألهین در سال ۱۰۵۰ هـ قمری در بصره در مسیر سفر به حج در گذشت.

۲ - برای مثال رک: الشواهد الربوبیه، مبدأ و معاد و اسرار الآیات ملاصدرا ی شیرازی.

اربعه ملاصدرا دارد، ضمن بیان سعی صدرالماتلهین در تطبیق عقل و شرع می‌گوید: «سعی ملاصدرا در این مسیر به دو شیوه انجام شده است؛ یکی تأثیر عقل برای شرع که این در کتب فلسفی او مشهود است و دیگری تأیید شرع برای عقل که این در کتاب‌های دینی او قابل مشاهده است و بنابراین، حق آن است که ما کتب دینی او را کتاب‌های فلسفی و کتاب‌های فلسفی او را کتاب‌هایی دینی و کلامی برشمریم. او با تلفیق و وفاق فلسفه و دین، مکتب جدیدی را بنا نموده است.» (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۱، ص ۱۳-۱۲). برای همین هم گفته‌اند که اگر ملاصدرا بدون زمینه فلسفی به سراغ تفسیر قرآن رفته بود، از این برداشت‌های خاص، خبری نبود. رویکرد حکمت صدرایی به تفسیر قرآن، ص ۶۸) پیش از ورد به بحث اصلی این مقاله، به اختصار، به مفهوم شناسی تفسیر و خصوصاً تفسیر فلسفی اشاره خواهد شد.

۱- تفسیر:

«تفسیر» در لغت، به معنای ایضاح، تبیین، آشکار کردن و پرده برداشتن از چیزی است که مشکل و پوشیده باشد. «لسان العرب» منظور از تفسیر را «کشف مراد و مقصود گوینده از لفظ مشکل» می‌داند. این واژه تنها یک بار در قرآن کریم، مورد استفاده قرار گرفته است: «و لا یأتونک بمثل إلا جئناک بالحق و أحسن تفسیراً؛ و برای تو مثلی نیاوردند، مگر آن که [ما در مقابل آن] حق را با نیکوترین بیان برای تو آوردیم» (فرقان، ۳۳). اما در اصطلاح، برخی تفسیر قرآن را همان علم فهم قرآن دانسته‌اند. علامه طباطبائی معتقد است: «تفسیر، بیان معانی آیات قرآنی و کشف از مدالیل آن‌هاست». گروهی نیز تفسیر را به معنای تأویل و برگرداندن یکی از احتمال‌ها به منظوری دانسته‌اند که با ظاهر، مطابقت داشته باشد و نیز شرح نکات مجمل داستان‌ها در کتاب کریم و تعریف چیزی که لفظ بر آن دلالت می‌کند و همچنین تبیین اموری که آیات، بدان سبب‌ها نازل گردیده‌اند (معجم متن اللغة)؛ ولی به اعتقاد راغب اصفهانی تفسیر درباره چیزی به کار می‌رود که به الفاظ مفرد و غریب و همچنین به تأویل اختصاص دارد و به همین دلیل درباره‌ی رؤیا نیز، تفسیر و تأویل به کار می‌رود. (دایرة المعارف تشیع، جلد ۴، صص ۴۶۹-۴۶۸ و - تشیع: سیری در فرهنگ و تاریخ تشیع، دایرة المعارف تشیع، چ اول ۱۳۷۳، ص ۱۴۵ و - ترجمه الإیتان فی علوم القرآن، ج دوم، صص ۵۵۲-۵۴۹)

بنابراین به طور کلی تفسیر در جایی مطرح می‌شود که نوعی ابهام در لفظ وجود داشته باشد و معنا و دلالت کلام را نارسا سازد و به کوششی فراوان برای ابهام زدایی از آن نیاز باشد و در واقع همین امر، مرز بین ترجمه و تفسیر را مشخص می‌کند؛ چرا که ترجمه در جایی مطرح

است که ما معنای لغوی لفظ را نمی‌دانیم که البته این مشکل با مراجعه به فرهنگ‌ها مرتفع می‌گردد و تلاش زیادی هم لازم نیست؛ ولی تفسیر به گونه‌ای است که در عین روشنی معنای لغت، هنوز در کلام ابهام و پیچیدگی وجود دارد. (تفسیر و مفسران، جلد اول، صص ۱۶-۱۷)

۱- تفسیر فلسفی:

تفسیر فلسفی را از گرایش‌های تفسیری بر شمرده‌اند که مختص فیلسوفان مفسر است. در این گونه از تفاسیر، مفسر معمولاً به هنگام تفسیر قرآن یا متون مقدس دیگر، از دریچه آرای فلسفی خود به قرآن می‌نگرد. در این روند، گاهی مفسر آرای خود را به قرآن مستند می‌سازد و بدین وسیله به تبیین و تحلیل آن می‌پردازد؛ گاهی نیز به منظور ادراک مقاصد اساسی قرآن، از مظاهر وجود و خالق هستی سخن گفته و اصول عام فلسفی را در زمینه مبدأ و معاد و حقایق جهان، مورد بحث و تطبیق قرار می‌دهد؛ به عنوان مثال در تفسیر منسوب به ابن سینا، درباره آیه «من الجنة و الناس» (ناس، ۶) می‌خوانیم که جن، از استتار و انس از استیناس و مراد از این دو، حس ظاهر و باطن است. (کتابشناسی تفاسیر قرآن کریم، ص ۲۹)

باید خاطر نشان ساخت که تفسیر فلسفی، نوعی گرایش تفسیری به شمار می‌رود که در کنار دیگر گرایش‌های تفسیری همچون تفسیر اجتماعی، ادبی، تاریخی و ... قرار دارد؛ نه نوعی روش تفسیری؛ چرا که روش تفسیری بیانگر استفاده از اسلوب و ابزار یا منبع خاص در تفسیر قرآن است؛^۱ حال آن که گرایش تفسیری - که تفسیر فلسفی از اقسام آن قلمداد می‌شود - حکایت از تأثیر باورهای مذهبی، کلامی و جهت‌گیری‌های عصری و ... در تفسیر قرآن دارد و بر این اساس، تفسیر بر مبنای عقاید، ذوق، سلیقه و تخصص علمی مفسر شکل می‌گیرد.^۲ مفسر در گرایش تفسیر فلسفی، با استفاده از اصول و قواعد فلسفی و با شیوه‌های اجتهادی به منظور درک مفاهیم و مقاصد قرآن پا به عرصه تفسیر قرآن می‌گذارد. این‌جا مفسر در وهله اول یک فیلسوف است که به یکی از مکاتب فلسفی - و اگر کمی عام‌تر بنگریم به یک نظام فکری منسجم - تعلق دارد و در وهله دوم یک مفسر است که سعی می‌کند با توجه به گرایش فکری فلسفی خود، قرآن را تفسیر نماید. در این گرایش تفسیری، از استدلال بهره زیادی برده می‌شود

۱ - روش‌های تفسیری قرآن را معمولاً به اقسام روش‌های قرآن به قرآن، روایی، علمی، اشاری، عقلی و ... تقسیم می‌کنند.

۲ - برای اطلاعات بیش‌تر رجوع کنید به: درس‌نامه‌ی روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن (منطق تفسیر قرآن)، محمد علی رضایی اصفهانی.

و مفسر سعی دارد تا آیات مربوط به هستی و وجود را به خوبی و بر اساس مشرب فلسفی خاص تبیین نماید که البته گاه، این‌گونه تفاسیر، رنگ کلامی و عرفانی نیز به خود می‌گیرند. (روش‌های تفسیر قرآن، صص ۲۵۸-۲۵۵)

با نگاهی علمی‌تر می‌توان گفت: هدف از بحث پیرامون تفسیر فلسفی قرآن، بیان این نکته است که آن‌چه در تفسیر فلسفی قرآن جلوه‌گری می‌کند مخاطب محوری است نه متن محوری یا متکلم محوری. منظور از مخاطب محوری این است که فهم یک مفسر از یک متن، تحت تأثیر پیش فرض‌ها و پیش دانسته‌های اوست. او متن صامت و ساکت را به سخن درآورده و از او استنتاج می‌کند و آن‌چه را می‌خواهد از او می‌ستاند؛ اما در متن محوری و متکلم محوری، مخاطب، تماشاگر است و متن یا متکلم، معنا فروش. متکلم محوری یعنی تلاش برای فهم مقصود متکلم و ارائه یک اثر بدون دخالت دادن پیش فرض‌های مخاطب در فهم مقصود متکلم، حال چه آن اثر، متن باشد، چه موسیقی و نقاشی و چه متن عالم هستی. منظور از متن محوری نیز این است که مفسر بتواند بر اساس خود متن و سیاق آن سخن بگوید و همانند متکلم محوری از داخل کردن انگیزه‌ها، پیش دانسته‌ها و علوم ذهنی خود در تفسیر متن، پرهیز کند و از مخاطب محوری فاصله بگیرد. در این‌جا خود متن، گواه و شاهد متن است.

هرمنوتیک معاصر نیز بیشتر به این ایده گرایش دارد که اساساً امکان ندارد کسی بدون پیش فرض به سراغ متن برود. اکنون باید گفت در بحث از تفسیر فلسفی قرآن به طور خاص، فیلسوف مفسر در تفسیر خود از قرآن، در بسیاری از موارد، پیش‌دانسته‌ها و دسترنج‌های خود در فلسفه را در تفسیر قرآن به کار می‌برد و می‌کوشد آن‌گونه قرآن را بفهمد و تفسیر کند که فلسفه به او اجازه می‌دهد؛ یعنی به گونه‌ای که متناسب و مطابق با آرای فلسفی‌اش باشد. اما اگر در این میان به تعارض و تضاد بین آرای فلسفی خود و متن - که در این‌جا قرآن است - رسید، دست به تطبیق و به دنبال آن تأویل می‌زند و در صدد بر می‌آید چنان با متن قرآن در آویزد و معنای آن را متحول سازد که هیچ‌گونه تعارضی بین آرای فلسفی او با قرآن و گزاره‌های دینی، به چشم نیاید.

نکته دیگر این‌که، تفسیر فلسفی می‌تواند به دو گونه باشد؛ یکی این‌که تفسیر و توضیح فلسفی، ذیل آیه‌ای خاص از قرآن بیان شود که در این‌جا ما با اظهارات صریح مفسر پیرامون آیه‌ای خاص مواجهیم. اما شکل دوم تفسیر فلسفی، تلفیق مبانی و مباحث فلسفی با مباحث دینی و قرآنی است. تفسیر فلسفی در شکل دوم آن، حالت غیر مستقیم دارد؛ چرا که مفسر، آیه‌ای خاص را مد نظر قرار نداده است؛ بلکه در مقام یک فیلسوف، اساس و مکتبی را بنا نهاده

و در مقام یک مفسر و دیندار وفادار به دین، تعلیم و حیانی را نیز پذیرفته است و به وسیله تلفیق مبانی فلسفی و دینی، معجونی از فلسفه و وحی فراهم آورده است. به عنوان مثال مدینه فاضله فارابی یا تعاریفی که اخوان‌الصفاء، فارابی و... از ایمان، دین، نبوت و وحی ارائه داده‌اند، عمدتاً هیچ یک صریحاً در باره‌ی آیه‌ای خاص از قرآن اظهار نظر نکرده‌است؛^۱ اما اگر در آن دقیق شویم، به صبغه اسلامی داشتن نظریه مدینه فاضله فارابی پی می‌بریم. از سوی دیگر، اصطلاحاتی چون دین، ایمان، وحی و... از حوزه دین به دایره فکری حکما راه یافته و سپس رنگ و نقش فلسفی پذیرفته است.

۲-۱ - تفاوت تفسیر فلسفی با تفسیر عقلی - اجتهادی:

«تعقل» به معنای خردورزی و استفاده از نیروی عقل و به کارگیری آن است. «استدلال» نیز به معنای دلیل جستن و دلیل آوردن بر مطلب و موضوعی است. «فلسفه» هم حاکی از یک نظام خاص فکری است و یک دستگاه شناختی منسجم و مدون به شمار می‌آید. از دیدگاه برخی اندیشمندان، سه مفهوم تعقل، استدلال و فلسفه از عام به سوی خاص پیش می‌روند؛ یعنی تعقل، اعم از استدلال و استدلال اعم از فلسفه است. بنابراین ممکن است درباره امور رسته‌های مختلف، استفاده غیرفلسفی کند. بنابراین نپذیرفتن فلسفه یا مخالفت با فلسفه‌ای خاص، به معنای انکار تعقل و استدلال نیست. فلسفه یک مکتب شناختی و فکری است و یکی از مصداق‌های مفهوم عام «تعقل» و «استدلال» به شمار می‌رود. (مقام عقل، صص ۶۵-۶۴)

بنابراین شاید بتوان گفت فلسفه یکی از محصولات و فرآورده‌های تعقل است؛ نه خود عقل. به این شرح که یک مکتب فلسفی ممکن است تنها عالم ماده یا محسوس را بپذیرد یا آن که تنها معتقد به عالم ایده‌آل‌ها و ذهنی‌گرایی باشد، یا آن که تنها نوع خاصی از استدلال را قبول داشته باشد؛ چه تجربی (چون پوزیتیویسم)، چه ریاضیاتی یقینی و... اما عقل و به تبع آن، روش عقلی، درونمایه‌ای گسترده‌تر دارد؛ یعنی تنها به یکی از این‌ها بسنده نمی‌کند؛ بلکه به گونه وسیع‌تری همه چیز را مد نظر دارد؛ اگر چه خود قوه عقل نیز محدود می‌باشد. به هر حال می‌توان گفت بین تفسیر عقلی و اجتهادی با تفسیر فلسفی، تفاوت وجود دارد. در تفسیر عقلی و اجتهادی مفسر در صدد است به وسیله ابزاری به نام عقل، دین و آیات قرآن را بفهمد، باز نماید

۱ - به عنوان مثال به برداشت فارابی از مسئله نبوت مراجعه کنید: فصوص الحکم، ص ۷۲.

و بشکافد؛ بدون آن که خللی در معنای آن وارد کند و یا حتی اگر در این کار از اصطلاحات فلسفی هم بهره ببرد. در تفسیر عقلی، مفسر در بند و محدود در قلمرو خاص فلسفه به عنوان یکی از فرآورده‌های عقل نیست. مفسر در این‌جا نگاه بازتری دارد و افق دیدش بیش‌تر از افق دید فلسفه است. او علاوه بر فلسفه، ابزار و منابع دیگری نیز در اختیار دارد.

۲-۲- ویژگی‌ها و روش‌های تفسیر فلسفی:

تفاسیر فلسفی در مقایسه با دیگر تفاسیر قرآن کریم از ویژگی‌ها و خصوصیات متمایزی برخوردارند؛ به گونه‌ای که اگر بخواهیم به طور کلی ویژگی‌های عمده این سلسله از تفاسیر را ذکر کنیم، می‌توانیم اذعان کنیم که دانشمندانی که به تفسیر فلسفی قرآن همت گمارده‌اند، بیشتر به عناصر زیر توجه داشته‌اند:

- ۱- توجه به آیات مربوط به هستی، خدا و صفات او.
- ۲- توجه وافر به آیات متشابه قرآن.
- ۳- تأویل ظواهر قرآن و هماهنگ کردن نظرات فلسفی با آیات قرآن در بسیاری از موارد.
- ۴- اصل قرار دادن برهان نظری و استفاده از روش‌های اجتهادی و عقلی در تفسیر.
- ۵- دفاع از مشرب فلسفی خاص یا نظرات فلسفی خویش. (درس‌نامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن (منطق تفسیر قرآن)، صص ۴۴۱-۴۴۰).

بنابراین می‌توان انتظار داشت که تفاسیر فلسفی، بیشتر حول موضوعات و مسائلی خاص شکل گیرند و مسائل خاصی را از قبیل اثبات وجود خدا و استدلال‌های مختلف بر آن، حقیقت وجود خدا و صفات او، توحید، مراتب و مراحل آن، مسئله نفس، مسئله عقل، مسئله اعجاز، مسئله علیّت و... بیشتر مورد کنکاش قرار دهند. (همان، ص ۴۴۳). در ادامه باید گفت شاکله تفاسیر فلسفی با روش‌های خاص آن‌ها در تفسیر و فهم آیات قرآن مرتبط است. روش این تفاسیر، تأویل متون دینی و حمل آن‌ها بر معانی موافق با نظریات فلسفی جهت تطبیق فلسفه با دین است. فلاسفه بعد از تلاش حکام عباسی در ایجاد ارتباط با فرهنگ‌های یونانی، ایرانی و هندی، کوشیدند میان فلسفه یونان و اسلام وفق داده و هماهنگی ایجاد کنند؛ چرا که هنگام پذیرش اصول فلسفی و عرضه آن بر تعالیم وحیانی، به تضاد و تعارض این دو آموزه پی برده بودند؛ پس اگر می‌خواستند به هر دوی فلسفه و دین وفادار باشند، چاره‌ای جز ایجاد هماهنگی و توجیه آموزه‌های دینی نداشتند. در این میان می‌توان به فلاسفه‌ای چون فارابی (م ۲۳۹ هـ)، کندی (م ۲۵۲ هـ) و ابن سینا (م ۴۴۸) اشاره کرد. علامه طباطبائی در مقدمه تفسیر المیزان به

انتقاد از فلاسفه در امر تفسیر قرآن زبان می‌گشاید و بیان می‌کند هنگامی که فلاسفه به تفسیر آیات قرآن پرداختند، سر از تطبیق و تأویل در آوردند. منظور ما از فلسفه در این جا چنانچه پیشتر نیز ذکر شد، فلسفه به معنای اعم آن است به گونه‌ای که شامل همه‌ی علوم، ریاضیات، طبیعیات و حکمت عقلی می‌شود؛ نه به معنای اخص آن یعنی فلسفه الهی. به اعتقاد وی، فلاسفه مشاء به هنگام تفسیر قرآن هر چه از آیات قرآن درباره‌ی ماوراء طبیعت و نیز درباره‌ی خلقت و حدوث آسمان‌ها و زمین و برزخ و معاد بود (آیات آفاقی) را تأویل کردند و تأویل را تا حدی گسترش دادند که نه فقط آیات متعارض با مسلمات فلسفی، بلکه آیاتی را هم که با فرضیه‌های ایشان در طبیعیات (مانند هیئت بطلمیوسی) ناسازگار بود به دست تأویل سپردند. به بیان علامه، اشراقی‌ها نیز که راه صفا دادن نفس و تهذیب و سلوک را معتبر می‌دانستند، به خاطر اشتغال به امر باطن و اعتنای به آیات آنفسی و بی‌توجهی به ظاهر آیات آفاقی، به طور کلی به ظاهر آیات پشت کردند و فقط راه تأویل را راه مناسب شناختند.^۱ این امر باعث شد هر کس و ناکسی جرأت و شهامت تأویل آیات مقدس قرآن را بیابد و حد و مرزها را بشکند و هر چه می‌خواهد بگوید؛ به گونه‌ای که حتی مطالب شعری که موطنی جز عالم خیال نداشت وسیله‌ای برای معنای آیات قرآنی شد و این کار تا آن‌جا ادامه پیدا کرد که آیات قرآنی با حساب جمل (أبجد) و یا حروف نورانی و ظلمانی تفسیر شد. (المیزان فی التفسیر القرآن، جلد اول، ص ۵-۴).

بنابراین فلاسفه در امر تأویل بیش‌تر جانب عقل و محصولات عقلی و فلسفی را مقدم می‌داشتند تا شرع و نقل. می‌توان گفت، فلاسفه‌ای که بین دین و فلسفه جمع کرده‌اند، عمدتاً دو روش زیرا را پیموده‌اند:

۱. روش تأویل نصوص دینی به نحوی که با آرای فلسفی هماهنگ شود. (معنای تطبیق مورد نظر ما)

۲. شرح نصوص دینی و حقایق شرعی به وسیله آراء و نظریات فلسفی و تحمیل بر نصوص،

۱ - آیات آنفسی و آیات آفاقی دو دسته از آیات و نشانه‌های الهی هستند که قرآن، تأمل در هر دو دسته را به انسان توصیه می‌کند. اما تفاوت این دو این‌که در آیات آفاقی قرآن انسان را به نشانه‌هایی فرا می‌خواند که بیانگر قدرت خلقت خداوندی بوده و بیرون از نفس و وجود آدمی قرار دارند؛ مثلاً اینکه قرآن، انسان را به تفکر در چگونگی پیدایش آسمان‌ها و زمین و ستارگان و... فرا می‌خواند. اما در مقابل، آیات آنفسی انسان را به تأمل و اندیشه در درون و نفس خود انسان و می‌دارند و چگونگی پیدایش او را به وی گوشزد می‌کنند. بنابراین آن‌چه بیرون از نفس آدمی است، آیات آفاقی و آن‌چه درون اوست، آیات آنفسی‌اند. قرآن کریم در آیه‌ای انسان را به هر دو دسته این نشانه‌های قدرت ازلی فرا می‌خواند: «و فی الأرض آیات للموقنین و فی أنفسکم أفلا تبصرون؛ و روی زمین برای اهل یقین نشانه‌هایی [متقاعد کننده] است و در خود شما؛ پس مگر نمی‌بینید؟» (ذاریات/۲۰) که «فی الأرض» بیانگر آیات آفاقی و «فی أنفسکم» بیانگر سنخ آیات آنفسی است.

که این روش، خطرناک‌تر می‌باشد.^۱ تفاوت این دو روش، به انگیزه تأویل در اولی و انگیزه‌ی شرح متن در دومی بازمی‌گردد.

در یک جمع‌بندی پیرامون روش‌شناسی تفسیر فلسفی فیلسوفان مفسر، می‌توان روش‌های مورد استفاده فلاسفه در تفسیر قرآن را به دو روش تطبیقی و تاویلی تقسیم نمود:

۲-۲-۱- روش تطبیقی:

«تطبیق»، هماهنگ، هم راستا و موزون نشان دادن فلسفه و دین است. مفسر در این مرحله سعی می‌کند، فلسفه و قرآن را بر هم عرضه کند و آن دو را سر میز تعامل و مباحثه دو جانبه با یکدیگر بنشانند و بدین واسطه، از اشتراکات و تشابهات آن‌ها سخن بگوید؛ مثلاً این نتیجه را عرضه کند که همان‌گونه که مسئله صدور و فیض از مسائل اساسی فلسفه است، قرآن نیز به صدور اعتقاد دارد و از آن به خلقت تعبیر کرده است.^۲ فیلسوف مفسر در این روش بیش از هر چیز به اشتراکات موضوعات و مسایل فلسفه و دین می‌نگرد و سعی او بر هم‌راستا نشان دادن این دو است. بیان دقیق‌تر این‌که در تطبیق، تلاش مفسر برای نمایش «این‌همانی» است. فیلسوف متدین هر عصر، به محض بروز اندیشه‌ای نو در حوزه فلسفه و علم به آموخته‌های دینی‌اش اعم از آیات و روایات و سنت مراجعه می‌کند و بیان می‌دارد که «این» مسئله جدید علمی یا فلسفی، «همان» است که فلان آیه یا حدیث به آن اشعار دارد و بنابراین، در صدد توجیه و نمایش هماهنگی و هم راستایی آن مسائل برمی‌آید.

۲-۲-۲- روش تاویلی:

در واقع وقتی مفسر اقدام به تطبیق فلسفه و دین می‌کند، یک قدم به سوی تاویل بر می‌دارد؛ چرا که مفسر در این روش، به هنگام تفسیر قرآن، مبانی و مسائل فلسفی را هماهنگ و در راستای مسائل و مبانی قرآنی می‌داند و وفاداری خود را به هر دو جانب نشان می‌دهد و از اشتراکات این دو، بسیار خرسند است؛ اما این روال همیشه پایدار نمی‌ماند و چه بسا مفسر،

۱ - التفسیر و المفسرون، جلد ۲، ص ۴۱۸ به نقل از درس‌نامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن (منطق تفسیر قرآن).
۲ - لازم به ذکر است صدور و فیضی که در فلسفه مطرح است از خدا یک فاعل مجبور می‌سازد که نمی‌تواند خلق نکند و بر همین اساس است که فلاسفه، جهان را قدیم زمانی و حادث ذاتی می‌دانند. در حالی که از ظاهر وحی، چنین برمی‌آید که خدا فاعل مختار است و جهان از لحاظ زمانی هم حادث است و روزگاری بوده است که خدا بوده و دیگر هیچ که: «کان الله و لم یکن معه شیء».

تعارضات و تضادهای متعددی را بین محصلات عقلی و فلسفی ذهن خود با گزاره‌های وحیانی بیابد. این‌جاست که مفسر بر آن می‌شود تا از این دام‌رهایی یابد و ما بقی مسائل را نیز توجیه و تنها به اختلاف ظاهری آن‌ها اقرار کند و حقیقت فلسفه و دین را واحد و یکسان بنماید. بنابراین لازم می‌آید بسیاری از اصطلاحات و آموزه‌های قرآنی به نتایج مباحث فلسفی تأویل برده شوند و در واقع، نتایج بر آموزه‌ها و اصطلاحات قرآنی حمل گردند؛ مثلاً در این راستا لازم می‌شود جبرئیل که از تعالیم وحیانی است و با مسایل فلسفی مطابقتی ندارد به عقل فعال که از جمله آموزه‌های فلسفی است، تأویل شود یا در تفسیر آیه «من الجنة و الناس» گفته شود، منظور از «انس» حواس ظاهری و منظور از «جن» حواس باطنی است.

بنابراین، فیلسوف مفسر در مرحله تأویل، اگرچه از سد تطبیق گذشته است، ولی نتوانسته به وسیله روش تطبیق، مسئله هماهنگ‌سازی فلسفه و آموزه‌های دینی و قرآنی را به پایان ببرد و آن را به طور کامل حل کند و به همین جهت به این نتیجه رسیده که باید از روش تأویل استفاده کند. پس در یک جمله می‌توان گفت: «تطبیق، نمایش اشتراکات و تشابهات است و تأویل، رهیافتی در مقابل اختلافات و تمایزات.» (تفسیر فلسفی قرآن؛ رویکردها و آسیب‌ها، ص ۶۴) البته شاید بتوان تأویل را به نوعی مصداق‌یابی برای مفاهیم و آموزه‌های دینی تعبیر کرد. در واقع اگر ما اصول فلسفی و علمی را فرض گرفته و پس از اقرار به صحت آن، به دنبال آیاتی از قرآن بگردیم که مدعای ما را تأیید کند، از روش «تطبیق» استفاده کرده‌ایم و از قرآن، برای اثبات مدعای خود مایه‌گذارده‌ایم؛ ولی وقتی به آیاتی برخورد می‌کنیم که متناسب با آموخته‌های فلسفی و علمی ما نیست، ممکن است در صدد برآییم تا آیه مدّ نظر را به گونه‌ای معنا کنیم که خللی به نظریات و فرضیات فلسفی‌مان وارد نیاید و بلکه در موازات آن قرار گرفته و به عنوان شاهدی برای آن باشد، که در این مرحله ما از روش «تأویل» بهره برده‌ایم.

۲-۳- کتابشناسی تفسیر فلسفی صدر المتألهین:

ملاصدرا چند تفسیر از خود به جای گذاشته که در آن‌ها از عرفان، برهان و استدلال بهره زیادی می‌برد. این تفاسیر، عبارتند از:

۲-۳-۱- تفسیر القرآن الکریم: این تفسیر ملاصدرا در هفت جلد و به زبان عربی است. او در این تفسیر سوره‌هایی را که امکان ژرف اندیشی عرفانی و فلسفی داشته‌اند، انتخاب نموده و به تفسیر آن‌ها پرداخته است. تفسیر او بخشی از قرآن را در بر می‌گیرد که شامل سوره‌های حدید، اعلیٰ، نور، سجده، واقعه، زلزال، جمعه و آیه الکرسی است. او از سال ۱۰۴۱ تصمیم می‌گیرد

تفسیر خود را تکمیل و تمامی قرآن را تفسیر نماید؛ لذا از سوره حمد تا آیه ۶۵ سوره بقره (و لقد علمتم الذین اعتدوا...) را تفسیر می‌کند؛ ولی اجل مهلت را از وی می‌ستاند و در راه حج در شهر بصره رحلت می‌کند و بنا به مشهور، در همان جا به خاک سپرده می‌شود.^۱ تفسیر مذکور سعی می‌کند پس از بیان معانی لغات، اعراب و... به جمع میان عقل، شرع و کشف همت گمارد و به همین دلیل است که در سراسر تفسیر، اشارات عرشیه و فیوضات ربانیه و نکات عرفانی به چشم می‌خورد. (تفسیر القرآن الکریم، صدر الدین محمد بن ابراهیم، تصحیح محمد خواجوی، انتشارات بیدار، ۱۳۶۱).

۲-۳-۲- اسرار الآیات و انوار البینات: این کتاب در یک جلد و به شیوه فلسفی بخشی از آیات قرآن را تفسیر کرده و درباره‌ی اسرار و نشانه‌های عظمت ربانی انواع مخلوقات و موجودات سخن گفته است. در این تفسیر، آیاتی انتخاب شده‌اند که بیشتر درباره‌ی توحید، صفات الهی، حدوث جهان، معاد و... صحبت می‌کنند. این تفسیر نیز به زبان عربی است. (سید محمد موسوی، ۱۳۸۵).

۲-۳-۳- متشابهات القرآن: این کتاب در یک جلد و به سبک عرفانی - فلسفی و به زبان عربی به تفسیر آیات قرآن پرداخته است. ملاصدرا در این تفسیر، آیات متشابه قرآن را انتخاب و آن‌ها را با مشرب فلسفی خود و با مکاشفه عرفانی تأویل و تفسیر کرده است.^۲

۲-۳-۴- حاشیه و شرح بیضاوی: این کتاب نیز در یک جلد و به زبان عربی است. این تفسیر به سبک عرفانی و فلسفی، تفسیر «انوار التنزیل» قاضی ابو سعید بیضاوی را مورد بحث و شرح قرار می‌دهد. (دایرة المعارف تشیع، جلد ۴، ص ۵۳۷ و جلد ۲، ص ۱۳۶ و شناخت نامه تفاسیر، ص ۱۱۸-۱۱۵ و روش‌های تفسیر قرآن، ص ۲۵۷-۲۵۶).

۲- رویکرد فلسفی صدر المتألهین به تفسیر قرآن:

حکمت متعالیه در فهم ملاصدرا از قرآن تأثیر فوق العاده‌ای داشته است. البته باید توجه داشت در اندیشه‌ی او، رابطه فهم قرآنی و حکمت متعالیه، دو سویه است. ملاصدرا در اسفار خود حدود هزار بار به قرآن ارجاع می‌دهد و از طرف دیگر، تفاسیر قرآنی و شرح‌های روایی او کاملاً با مبانی فلسفی وی هماهنگ است. بنابراین سعی ملاصدرا همواره تطبیق مبانی شرع با براهین

۱ - اکثر بخش‌های این تفسیر، توسط محمد خواجوی ترجمه شده که گهگاه همراه با تعلیقه نیز بوده است.

۲ - سه رساله از محمد بن ابراهیم صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم صدر الدین شیرازی، تصحیح جلال الدین آشتیانی، انتشارات حوزه علمیه قم ۱۳۶۲.

عقلی و فلسفی بوده است. (شرح رساله‌المشاعر، ص ۳۹، و نیز رجوع کنید به: اسرار الآیات، صدر المتألهین محمد بن ابراهیم شیرازی و الشواهد الربوبیه، صدر المتألهین محمد بن ابراهیم شیرازی.) به عنوان مثال او در تفسیر خود از سوره حمد، نه تنها از بیانات و اصطلاحات فلسفی استفاده نموده؛ بلکه از اشارات و نکات عرفانی هم بهره برده است. او سعی کرده است این سوره را به کمک اصطلاحات و مفاهیم فلسفی و حکمی و عرفانی خود تفسیر و تأویل کند و به بیانی فلسفی، معانی آیات را تبیین نماید. (تفسیر القرآن الکریم، جلد ۱، ص ۲۸ به بعد.)

وی در کنار این تلاش، گاهی مباحث فلسفی را به نحو مجزا و با ارائه برهان و دلیل به طور مستقل مطرح می‌کند تا بتواند معنای مد نظر خود را از آیه برداشت کرده و بیان نماید؛ به عنوان نمونه می‌توان به طرح بحث در «اصالت وجود» در کنار تفسیر آیه «بسم الله الرحمن الرحیم» اشاره کرد. (همان، صص ۶۴-۴۹.) در این جستار برخی از آیاتی که ملاصدرا پیرامون آنها به زبان و فهم فلسفی سخن گفته است می‌پردازیم.

۳-۱- خلقت:

«أولم یروا أنا خلقناهم مما عملت ایدینا انعاماً فهم لها مالکون؛ آیا ندیده‌اند که ما به دستان خویش، برای ایشان چهارپایانی آفریده‌ایم تا آنان مالک آن‌ها باشند؟» (یس، ۷۱)

ملاصدرا پس از تفسیر ظاهری و باطنی از این آیه، به این بحث می‌پردازد که چگونه خداوند رحمان با دستان خود حیوانات را خلق می‌کند. او منظور از دستان خداوند را واسطه‌های عقلی و نفسانی از قبیل ملائک آسمانی و زمینی می‌داند که مشغول خلق جمادات و حیوانات و... هستند. (همان، جلد ۵، ص ۳۱۳ به بعد.)

نظام سماوی گردش فلکی - که هنوز در زمان ملاصدرا جزء فلسفه اسلامی به شمار می‌رود- در تفاسیر ملاصدرا، جایگاه ویژه‌ای دارد و او این اساس فکری را در تفسیر آیات قرآن مورد ملاحظه قرار می‌دهد؛ مثلاً قدما و به تبع آنها صدرالدین شیرازی معتقد بودند که افلاک، دارای نفس هستند و بنابراین حرکتشان حرکتی ارادی است. توضیح مطلب این که قدمای فلاسفه معتقد بودند حرکت مستقیم چون «علی و تیره واحدة» و به یک منوال می‌باشد، حرکتی طبیعی و غیر ارادی است؛ مانند سقوط یک سیب از درخت به سوی زمین. اما حرکات دورانی به دلیل آن که به منوال واحد نیستند و دائماً در حال تغییر مسیر از حالت مستقیم هستند، حرکتی ارادی می‌باشند. آن‌ها بر این اساس، حرکت دورانی اجرام آسمانی و افلاک را حرکتی از سر اراده می‌دانستند و این گونه استنباط می‌کردند که حرکت ارادی افلاک، دلالت بر وجود نفس افلاک

دارد؛ چرا که اگر افلاک نفس نداشته باشند نمی‌توانند اراده کنند و به تبع اراده حرکت دورانی از خود بروز دهند. این برداشت و فهم، امروزه دیگر جایی ندارد و معلوم گشته که حرکت دورانی نیز بر اساس جاذبه دو جانبه دو جرم نسبت به هم بوده و امری طبیعی محسوب می‌گردد. این مسئله فلسفی - طبیعی در نحوه‌ی تفسیر ملاصدرا از آیات قرآن بی‌تأثیر نبوده است.^۱ او در تفسیر خود از سوره طارق به این امر اذعان می‌کند که تمام اجرام آسمانی دارای نفس و عقل هستند و بنابراین طبیعی نیستند و بیان می‌دارد که علت دوران و گردش افلاک نفس داشتن آن‌هاست. (تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، صص ۳۱۸-۳۱۹)

لذا بر این باور است که چون این افلاک دارای نفس هستند، به واسطه حرکت خود به دنبال تقرب به سوی خداوند و تحصیل کمالات بیش‌تر می‌باشند. (همان، صص ۲۹۹-۲۸۹). وی در تفسیر آیه: «ما أصاب من مصيبةٍ فی الأرض و لا فی أنفوسکم الا فی کتاب من قبل أن نبرأها...؛ هیچ مصیبتی نه در زمین و نه در نفس‌های شما [= به شما] نرسد، مگر آن که پیش از آن که آن را پدید آوریم، در کتابی است...» (حدید، ۲۲) بیان می‌دارد که منظور از «کتاب» در این آیه، همان افلاک است.^۲ یا این‌که به اعتقاد او منظور از: «فالمدبرات أمراً؛ و [فرشتگانی] که کار [بندگان] را تدبیر می‌کنند» (نازعات، ۵) همان نفوس فلکی هستند که به تدبیر اجرام عالی (آسمانی) می‌پردازند. (مفاتیح الغیب، ص ۴۴۶). خلاصه این‌که نظریاتی چون نظریه نفس کلی و نفوس افلاک یا نظریه مُثُل، به گونه‌ای در تفسیر او از آیات قرآن تأثیر داشته‌اند که هیچ‌کدام از تفاسیر وی ذیل آیات مربوطه، با ظاهر آیات سازگاری ندارد.^۳

۳-۲- تجرد نفس و ادراکات آن:

ملاصدرا در «مبدأ و معاد» پس از اثبات تجرد نفس، آیاتی را بر مدعای خود شاهد و گواه می‌گیرد. از جمله بیانات او چنین است که خدا در قرآن فرموده است: «و نفخت فیہ من روحی؛ و از روح خود در آن دمیدم...» (حجر، ۳۹) یا این‌که فرموده: «لقد خلقنا الانسان فی أحسن تقویم؛ به راستی انسان را در نیکوترین اعتدال آفریدیم» (تین، ۴)؛ یعنی [انسان] در امر نفسش

۱ - به عنوان مثال رجوع کنید به: مبدأ و معاد، صص ۲۰۵-۲۰۴.

۲ - نقد و بررسی نظریه نفس کلی و نفوس افلاک و تأثیر آن در فهم صدرا از آیات قرآن، ص ۱۶۹.

۳ - به منظور تفصیل بیش‌تر در این موارد رجوع کنید به: - نقد و بررسی نظریه «مثل» و تأثیر آن در فهم ملاصدرا از آیات قرآن، صص ۲۰-۳. و - نظریه نفس کلی و نفوس افلاک و تأثیر آن در فهم صدرا از آیات قرآن، صص ۱۷۸-۱۶۱ از علی ارشد ریاحی.

أحسن است، به اعتبار آن که نور مجرد است و در امر بدنش أحسن است، به اعتبار آن که صاحب مزاج معتدل است و به جرم آسمانی شبیه است. او در ادامه در تفسیر آیه: «... و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات ...؛ ... و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکب‌ها] بر نشانیدیم و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم...» (أسراء، ۷۰) بیان می‌دارد که منظور از «البحر»، بحر معارف و ادراکات عقلیه است. «الطیبات» هم ناظر به علوم یقینیه و مقاصد حقیقیه است. او همچنین معتقد است منظور از نعمت‌های ظاهری و باطنی در آیه «و أسیخ علیکم نعمة ظاهرة و باطنة؛ و نعمت‌های ظاهر و باطن خود را بر شما تمام کرده است» (لقمان، ۲۰) به ترتیب، عبارت از حواس که از عالم شهادتند و عقل که از عالم غیب است می‌باشد. (مبدأ و معاد، صص ۳۵۴-۳۵۳)

۳-۳- مرگ و معاد:

با مطالعه آیات: «إذا زلزلت الارض زلزالها؛ آن گاه که زمین به لرزش [شدید] خود لرزانیده شود» (زلزال، ۱)، «إذا الشمس كورت و إذا النجوم انكدرت...؛ آن گاه که خورشید به هم در پیچد و آنکه که ستارگان همی تیره شوند» (تکویر، ۱ و ۲)، «یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات و برزوا لله الواحد القهار؛ روزی که زمین به غیر این زمین، و آسمان‌ها [به غیر این آسمان‌ها] مبدل گردد، و [مردم] در برابر خدای یگانه‌ی قهار ظاهر شوند» (ابراهیم، ۴۸) قابل ملاحظه است که آیات راجع به مرگ، رستاخیز و معاد، در کنار اصول فلسفی ملاصدرا مانند «اصالت وجود»، «حرکت جوهری» و «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس تفسیر شده است.

ملاصدرا معتقد است آنچه حقیقتاً و واقعاً در خارج محقق است، وجود است (نه ماهیت) و حرکت، تنها در عرضیاتی چون کمیّت، کیفیّت، زمان و مکان و... راه ندارد؛ بلکه ماده، جوهر و ذات یک شیء نیز دائماً در تغییر و تبدل و حرکت است؛ حرکتی که از تبدل استعدادهای بالقوه در شیء به فعلیت‌ها ناشی می‌شود (حرکت جوهری). او همچنین نفس را ماده‌ای می‌داند که بنا به حرکت جوهری دارای حرکت استکمالی - از ضعف به کمال - است که به صورت ماده‌ای (نطفه) پا به عرصه وجود می‌گذارد و در طول مسیر تکامل خود، مدام استعدادهایش شکوفا می‌شود و تا آن‌جا به کمال می‌رسد که دیگر هیچ نیازی به بدن مادی ندارد و می‌تواند مستقل از ماده به عنوان روح برای همیشه باقی بماند؛ چرا که کمالش را یافته است (جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس). (الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ص ۲۲۱)

در پرتو آن اصول، ملاصدرا در فهم خویش از آیات معاد، باید زلزله عظیم، گرفتگی خورشید و... در قرآن را تغییر در نوع دید شخصی هنگام مرگ بداند. اگر قرار باشد بنا به حرکت جوهری، نفس در حال تکاپو باشد تا لحظه‌ای که از بدن مفارقت کند و آن لحظه که لحظه‌ی کمال نهایی و پا گذاشتن به نشئه دیگری از وجود باشد (یعنی مرگ)، باید گفت گرفتگی خورشید و زلزله زمین و صدها تشبیه دیگر درباره معاد، چیزی جز تغییر در زاویه دید انسان نسبت به عالم اطراف نیست. لحظه‌ای که نفس بدن را ترک گوید آن لحظه معاد و زندگی واپسین نفس شروع می‌شود؛ یعنی چون در این لحظه طبق حرکت جوهری نفس کمال یافته و دید او به علت جدایی از ماده باز شده است، پرده‌های ناشی از تعلق به بدن از پیش روی نفس کنار می‌رود و برای نفس «یوم تبلی السرائر؛ آن روز که رازها [همه] فاش شود» (طارق، ۹) رخ می‌دهد و برای همین است که در یک جمله می‌توان گفت، برای این شخص، زمین و آسمان فعلی به زمین و آسمان دیگری تبدیل می‌شود و معنای دیگری می‌یابد که: «یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات؛ روزی که زمین و آسمان به غیر زمین آسمان مبدل می‌شود» (ابراهیم، ۴۸). از نگاه ملاصدرا مواد و عناصر سازنده بدن اشخاص اخروی، همان تأملات فکریه و برای برخی انسان‌ها، تصورات وهمیه است. (همان، ص ۲۹۴)

مسئله مرگ از دیدگاه ملاصدرا چیزی جز پایان حرکت جوهری نفس و مفارقت آن از ماده یا بدن نیست؛ یعنی ملاصدرا با استمداد از اصول اساسی فلسفه خویش معتقد است انسان هنگامی که به صورت نطفه‌ای منعقد شد حرکتی استکمالی را آغاز می‌کند و دائماً استعدادها و قوه‌های او شکوفا و به فعلیت‌های جدید تبدیل می‌شود؛ فعلیت‌هایی که خود، قوه‌های فعلیت‌های آتی خواهند بود تا این که شخص دارای نفس شده و پس از آن که واجد نفس شد این حرکت تا آن جا ادامه می‌یابد که نفس، دیگر کامل شده و از همراه دیرینه خود یعنی بدن جدا می‌شود. پس مرگ، چیزی جز مفارقت و جدایی نفس از بدن و استقلال یافتن او نیست. در این جا نفس به کمال دست یافته و فعلیت واپسین خود را به دست آورده و دیگر استکمال نمی‌یابد (معاد)؛ چرا که دیگر قوه‌ای در او منطبق نیست. (همان، ص ۲۲۱-۲۲۳)

البته آنچه بیان شد مختصری از لوازم سخن ملاصدرا بود. وی در مورد معاد و مسایل مرتبط با آن از قبیل حشر، صراط، آخرت و معاد جسمانی و مفصلاً بحث کرده است؛ که در اینجا به چند نمونه اکتفا می‌شود. از نگاه صدرا مرگ، امری طبیعی و منشاء آن، روی‌گردانی نفس از عالم حواس و محسوسات و رویکرد به خدا و ملکوت است؛ نه آنکه انسان پس از مرگ معدوم شود. (همان، ص ۲۸۱) یعنی در مرگ فقط حیات نباتی و حیوانی از انسان منقطع می‌گردد و

حیات نطقیه و قدسیه او همراه نفس برای آخرت باقی می‌ماند. ملاصدرا می‌گوید حیات نباتی و حیوانی تنها از انسان منقطع می‌شود؛ نه آنکه معدوم شود؛ چون هرچه در صحنه وجود قدم نهاد، دیگر معدوم نخواهد شد. او معتقد است هر یک از این چهار حیات، پس از مرگ، قبری مخصوص به خود دارند که قبر نفس و روح، عروج آن به ماوای نفس و ارتقاء به عالم ارواح و رجوع هر یک به اصل خویش است. چنانچه قرآن فرموده: «انا لله و انا الیه راجعون؛ (همان، ص ۲۸۳-۲۸۴) ما از خدا هستیم، و به سوی او باز می‌گردیم» (بقره، ۱۵۶)

ملاصدرا معتقد است که هر کس در دنیا ذره‌ای از عمل نیک یا بد مرتکب شده باشد، اثر آن عمل را در صحیفه ذات خود یا صحیفه‌ای برتر از ذات خود مشاهده می‌کند که آن یعنی نشر صحیفه و بسط کتاب اعمال. و وقتی زمان آن فرا رسد که بر صورت ذات خود بنگرد می‌تواند بدون حجاب و تعلق به حواس ظاهری ذات خود را مشاهده کند؛ «و اذا الصحف نشرت؛ و آن گاه که نامه‌ها ز هم بگشایند» (تکویر، ۱۰) او در این هنگام صورت اعمال را در نفس خود می‌بیند و می‌گوید: «ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة و لا كبيرة إلا احصاها و وجدوا ما عملوا حاضرا و لا يظلم ربك احدا»؛ (همان، ص ۲۹۴) این چه نامه‌ای است که هیچ [کار] کوچک و بزرگی را فرو نگذاشته، جز اینکه همه را به حساب آورده است و آنچه را انجام داده‌اند حاضر یابند، و پروردگار تو به هیچ کس ستم روا نمی‌دارد» (کهف، ۴۹)

ملاصدرا منظور از نفخ صور در آیه «و نفخ فی الصور؛ و همین که» در صور دمیده شود» (کهف، ۹۹) را استعداد موجودات برای قبول ارواح و نفوس ناطقه می‌خواند. در مرحله بعد وقتی ملک متصدی احیا نفع‌های می‌دمد و آن نفخه بر صورت‌های طبیعی مرور کند، صورت‌های برزخی در عرصه محشر زنده می‌شوند که «فإذا هم قیام ینظرون؛ (همان، ص ۲۹۷) و به ناگاه آنان بر پای ایستاده می‌نگرند» (زمر، ۶۸)

ملاصدرا همچنین آیه «علیها تسعة عشر؛ [و] بر آن [دوزخ] نوزده [نگهبان] است» (مدثر، ۳۰)، که اشاره به عاملان نوزده‌گانه دوزخ دارد را به نوزده قوه تأویل می‌برد که هفت تای آن مبادی افعال نباتی‌اند و دوازده قوه دیگر آن مبادی افعال حیوانی می‌باشند. دو قوه از این قوا مبادی ادراکیند و دو قوه از آن‌ها قوای شهویه و غضبیه هستند. به اعتقاد ملاصدرا این نوزده قوا در بر انگیختن آتش دوزخ نقش دارند. (پژوهشی در تفسیر فلسفی قرآن، صص ۱۱۱-۱۱۰). سخنان ملاصدرا به عنوان یک فیلسوف در حوزه حکمت متعالیه از چنین برداشت‌هایی خالی نیست. لازم به ذکر است که هدف این نوشتار، اذعان به این مطلب نیست که چنین برداشتی صحیح یا غلط است؛ بلکه مقصود آن، بیان و تأکید بر چگونگی تغییر تفسیر و تعبیر متن یا قرآن در پرتو

اندیشه‌ای خاص است.

۳-۴- اراده الهی:

صدرالمتألهین شیرازی در تفسیر فلسفی خود از آیه: «و السماء و الطارق؛ سوگند به آسمان و آن اختر شبگرد» (طارق، ۱)، یکی از وجوهی که او پس از ابراز نکات تفسیری آیه بر می‌شمارد آن است که شاید منظور از «سما» در آیه، آسمان عالم صغیر (انسان) یا آسمان عالم کبیر (جهان) باشد که در حالت اول، «سما» سر انسان است؛ چرا که محل انوار قوای ظاهری قرار گرفته و منظور از «طارق» نیز، نفس ناطقه انسان است. (تفسیر القرآن الکریم، جلد ۷، ص ۲۹۹). او در تفسیر آیه: «یدبر الامر من السماء الی الأرض ثم یرج الیه فی یوم کان مقداره ألف سنه مما تعدون؛ کار [جهان] را از آسمان [گرفته] تا زمین، اداره می‌کند؛ آن‌گاه [نتیجه و گزارش آن] در روزی که مقدارش - آن چنان که شما [آدمیان] بر می‌شمارید - هزار سال است، به سوی او بالا می‌رود» (سجده، ۵)، بیان می‌کند که تدبیر آسمان به زمین (من السماء إلی الأرض) اشاره به موجوداتی است که در ابتدای سلسله خلقت هستند و بدون دخالت حرکات و استعدادات خلق گردیده‌اند [یعنی حرکتی که به واسطه تبدیل قوه‌ها به فعلیت‌ها موجب تکامل گردد و شیء در این حرکت استعدادهایش شکوفا شود نبوده است]، که این سلسله قوس نزول خلقت و مراتب وجودی را تشکیل می‌دهد. اما منظور از «ثم یرج» سلسله بازگشت اشیاء به فطرت اصلی آن‌هاست که قوس صعود مراتب وجودی را تشکیل می‌دهد که از آخس موجودات شروع شده تا به اشرف موجودات منتهی می‌گردد؛ یعنی روند صعودی به این ترتیب است که ابتدا هیولای اولی و سپس جسم مطلق، مرکب معدنی، گیاه، حیوان، انسان صاحب عقل هیولانی، سپس صاحب عقل بالملکه، سپس صاحب عقل بالفعل قرار دارند تا می‌رسد به فرشتگان و مرتبه انبیاء و اولیاء که به مقام ربوبیت و مجاورت حضرت حق رسیده‌اند. (همان، جلد ۶، صص ۴۳-۴۲).

۳-۵- تفاوت قرآن و فرقان:

مؤسس حکمت متعالیه درباره تفاوت بین قرآن و فرقان در تفسیر آیه: «و إذ آتینا موسی‌الکتاب و الفرقان لعلکم تهتدون؛ و آن‌گاه که موسی را کتاب و فرقان [= جداکننده حق از باطل] دادیم، شاید هدایت یابید» (بقره، ۵۳)، می‌گوید: نفس ناطقه دو گونه علم دارد: الف) علم اجمالی قضایی عقلانی: که حکما آن را عقل بسیط گویند و عقل فعال متصف به آن می‌شود که این علم از صفات مقربان، ملائکه مقدسین و انبیاء و اولیاست.

ب) علم تفصیلی قدری نفسانی: که عقل منفعل بدان متصف می‌شود و از صفات متفکران در آفاق و انفس می‌باشد.

آن‌گاه ملاصدرا می‌گوید: قرآن، عقل بسیط و علم اجمالی است و فرقان علوم انفعالیه حاصل از عقل بسیط است. در واقع، عقل بسیط منشاء حصول صور علمی و فکری برای نفس است. اما درباره‌ی این که چرا به امت‌های گذشته تنها فرقان اعطا شد و نه قرآن؛ باید گفت در میان امت خاتم کسانی یافت می‌شوند که به درجه عقل بسیط رسیده‌اند و بنابراین، قرآن برای این امت نازل گشت؛ برخلاف امت‌های پیشین که تنها فرقان به آن‌ها اعطا شد و این بیانگر برتری امت خاتم بر سایر امت‌ها و راز اعطای هر دوی قرآن و فرقان به این امت است. (رویگرد فلسفی ملاصدرا به تفسیر قرآن، صص ۴۶-۴۵).

۳-۶- تعلیم اسماء:

ملاصدرا در تفسیر آیه: «و علم آدم الأسماء كلها...» و [خدا] همه [معانی] نامها را به آدم آموخت...» (بقره، ۳۱) بیان می‌کند که منظور از تعلیم اسماء به آدم تنها تعلیم الفاظ وضع شده بر حسب دلالتشان بر معانی نیست (مثل تعاریف لفظی)؛ بلکه منظور علم به حقایق اشیاء و ماهیات آن‌هاست. پس معنی این است که خدا آدم را از اجزای مختلف و قوای متباین و مستعد برای ادراک انواع مدرکات معقول و محسوس و متخیل، خلق کرد؛ چون او شامل همه‌ی عوالم دنیوی و مثالی و اخروی می‌باشد و به او معرفت ذوات اشیاء و حقایق کلی و جزئی آن‌ها و خواص و اسماء آن‌ها و اصول علوم و قوانین صنعت‌ها و کیفیت تمهید آیات، را الهام کرد تا این که ذاتاً عالمی تام و منفرد و منفصل از همه‌ی عوالم دارای هیئت جمعی و نظام وحدانی شبیه عوالم سه گانه شد. (تفسیر القرآن الکریم، جلد ۲، صص ۳۱۹-۳۱۸).

۳-۷- عقول عشره:

نظریه عقول عشره (عقول دهگانه) نیز در تفسیرهای ملاصدرا از قرآن تأثیر ویژه‌ای داشته است؛ به عنوان مثال او در تفسیر آیه: «واصنع الفلك بأعيننا ووحينا...»؛ و زیر نظر ما و [به] وحی ما کشتی را بساز...» (هود، ۳۷) می‌گوید: منظور از «چشم‌های ما» (بأعيننا) در این آیه همان عقول اند که مجرد تام و واسطه فیض خداوندند. (نقد و بررسی نظریه عقول و تأثیر آن در فهم ملاصدرا از آیات قرآن، ص ۸) یا این که درباره آیه «فالسابقا سبقاً؛ پس در پیشی گرفتن [در فرمان خدا] سبقت گیرنده‌اند» (نازعات، ۴)، می‌گوید: منظور از «سبقت گیرندگان» در این آیه همان عقول اند که بر تمامی ممکنات پیشی دارند. (همان).

ملاصدرا در موارد زیادی اصطلاحات قرآنی را به عقول و تبعات آن به تأویل می‌برد؛ مثلاً جنود (مدثر، ۳۱)، اسم خداوند (أعلى، ۱)، یمین و ید (زمر، ۶۷)، ملکوت (انعام، ۷۵)، و... که در اکثر این موارد ظاهر آیات نادیده گرفته شده‌اند. (نقد و بررسی نظریه عقول و تأثیر آن در فهم ملاصدرا از آیات قرآن، صص ۲۲-۱)

۳-۸- آیه نور:

«الله نور السموات و الارض مثل نوره کمشکوۃ فیها مصباح المصباح فی زجاجۃ الزجاجۃ کأنها کوکب دری یوقد من شجرۃ مبارکۃ زیتونۃ لا شرقیۃ و لا غربیۃ یکاد زیتها یضیء و لو لم تمسسۃ نار...؛ خدا نور آسمان‌ها و زمین است. مثل نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی، و آن چراغ در شیشه‌ای است. آن شیشه گویی اختری درخشان است که از درخت خجسته‌ی زیتونی که نه شرقی است و نه غربی، افروخته می‌شود. نزدیک است که روغنش - هر چند بدان آتشی نرسیده باشد- روشنی بخشد...» (نور، ۳۵). ملاصدرا در اضافه شدن نور الهی به سماوات و أرض (یعنی اضافه کلمه «نور» به «السموات و الارض») سه وجه را بر می‌شمرد و سه معنا از آن را اراده می‌کند؛ معنای مدّ نظر جمهور مفسران، معنای مدّ نظر عرفای متقدم و معنای مدّ نظر عرفای متأخر که شرح آن در این مختصر نمی‌گنجد. (تفسیر القرآن الکریم، جلد ۴، صص ۳۴۷-۳۶۳) اما درباره بخش دوم آیه یعنی: «مثل نوره کمشکوۃ فیها مصباح المصباح فی زجاجۃ الزجاجۃ کأنها کوکب دری یوقد من شجرۃ مبارکۃ زیتونۃ لا شرقیۃ و لا غربیۃ» تفسیر فلسفی ملاصدرا چنین است: مصباح: مثال برای خداست و نور او مشعلی است برای هویت احدیت او. منظور از زجاجه نیز حقیقت نورانی محمد(ص) است... منظور از مشکوۃ، صدر و منظور از زجاجه، قلب است و مصباح حکایت از روح دارد. این مفاهیم هر کدام سه مرتبه وجودی‌اند. مرتبه اول مرتبه حسی است و این اصطلاحات همان معانی حسی خود را افاده می‌کنند. در مرتبه دوم، صدر به معنای روح طبیعی، قلب به معنای روح حیوانی و روح به معنای روح نفسانی و بشری است. در نهایت در مرتبه سوم معانی ویژه این اصطلاحات شکل می‌گیرند. در این‌جا صدر (مشکوۃ) حکایت از نفس حیوانی دارد که آن را قلب انسانی (زجاجه) مورد استفاده قرار می‌دهد که این مقام همان نفس ناطقه و عقل عملی است. روح (مصباح) نیز همان عقل مستفاد است که در اتصال با عقل فعال، معقولات را مشاهده می‌کند. او فرشته‌ای مقدس است که حقایق ایمانی را در الواح قلوب ما جای‌گذاری می‌نماید...

در ادامه ملاصدرا به بیان شجره مبارکه‌ای می‌پردازد که نه شرقی و نه غربی است. به نظر او این درخت به جهان طبیعت تعلق ندارد. او پس از تحقیق، معنا و حقیقت باطنی آن شجره را مطابق سنت نبوی(ص)، درخت طوبی یا سدره المنتهی معرفی می‌کند. به اعتقاد او آنچه گفته شد، تأویل آیه نور مطابق ضمیر جسمانی بود. ملاصدرا سپس در ادامه دو تأویل فلسفی دیگر برای آیه بیان می‌کند؛ یکی تأویل آفاقی و دیگری تأویل آنفسی. صرف نظر از تفسیر آفاقی وی و بنا به تفسیر آنفسی، مشکوه، عقل هیولانی؛ زجاجه، عقل بالملکه، و شجره زیتونه عبارت است از فکر و اگر این شجره نه شرقی و نه غربی است، حکایت از جریان اندیشه در معانی کل دارد و اگر زیت این شجره حتی بدون اتصال به آتش روشنی بخش است به علت نزدیک بودن آن به اندیشیدن بالفعل است و این که در مرحله تبدیل به عقل بالفعل می‌باشد. همچنین منظور از «نور علی نور»، نیز عقل مستفاد؛ و مقصود از مصباح، عقل بالفعل است و نار، حکایت از همان عقل فعال دارد... (همان، صص ۳۸۳-۳۶۳).

نتیجه:

کوتاه سخن این که حاصل رویکرد فلسفی ملاصدرا به قرآن کریم ارائه تفاسیر فلسفی - عرفانی است که به وفور از روش‌های تأویلی و تطبیقی بهره برده است. در واقع صدر المتألهین آمیزه‌ای از قرآن، عرفان و برهان را پیش روی مخاطب خود قرار داده است. برخی معتقدند که هیچ یک از برداشت‌های ملاصدرا از قرآن کریم که در پرتو نظریه حرکت جوهری وی شکل گرفته‌اند، صحیح نمی‌باشد و تمام این صنف از تفاسیر ملاصدرا بر خلاف معنای ظاهری آیات قرآن می‌باشد. (تقدی بر نظریه «حرکت جوهری» ملاصدرا و تأثیر آن در فهم او از آیات قرآن، صص ۳۱-۱۳).

در این جا سخن پیرامون درستی یا نادرستی تفاسیر ملاصدرا نیست، بلکه آنچه مشهود است و ما از طرح این بحث به دنبال آن بودیم، بیان این نکته است که ملاصدرا در مواجهه با آیات قرآن کریم، جانب عقل فلسفی و فرآورده‌های علم فلسفه که خود مرکب از آرای عرفانی و فلسفی گذشتگان است را مورد عنایت داده و سعی کرده است قرآن و آیات را آن گونه بفهمد و برای مخاطبان بیان کند که مطابق با مذاق عرفانی و فلسفی وی باشد. بدین منظور و برای ارائه تفسیر فلسفی از ابزار و روش‌هایی چون تطبیق و تأویل بهره فراوانی برده است.

فهرست منابع:

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. ارشد ریاحی، علی، ۱۳۸۳، «نقد و بررسی نظریه مثل و تأثیر آن در فهم ملاصدرا از آیات قرآن»، فصلنامه اندیشه‌ی دینی، دانشگاه شیراز، دوره جدید، شماره‌ی اول، (پیاپی ۱۰)، صص ۳-۲۰.
۳. _____، ۱۳۸۳، «نقد و بررسی نظریه نفس کلی و نفوس افلاک و تأثیر آن در فهم ملاصدرا از آیات قرآن»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۵ (۲)، صص ۱۶۱-۱۷۸.
۴. _____، ۱۳۸۳، «نقد و بررسی نظریه عقول و تأثیر آن در فهم ملاصدرا از آیات قرآن»، فصلنامه اندیشه‌ی دینی، دانشگاه شیراز، شماره ۱۲، صص ۱-۲۲.
۵. _____، ۱۳۸۴، «نقدی بر نظریه حرکت جوهری و تأثیر آن در فهم او از آیات قرآن»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۸، صص ۱۳-۳۱.
۶. امید، حمید، ۱۳۷۶، «پژوهشی در تفسیر فلسفی قرآن»، امارد، رشت.
۷. ایازی، سید محمد علی، ۱۳۷۸، «شناخت نامه تفاسیر»، انتشارات کتاب مبین، رشت.
۸. حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۳، «مقام عقل»، انتشارات دلیل ما، قم.
۹. _____، ۱۳۸۶، «الهیات الهی و الهیات بشری (مدخل‌ها)»، انتشارات دلیل ما، قم.
۱۰. دایره المعارف تشیع (نویسنده)، پائیز ۱۳۷۳، «تشیع: سیری در فرهنگ و تاریخ تشیع»، نشر سعید محبی، تهران.
۱۱. دبیر خانه نهمین نمایشگاه بین‌المللی قرآن کریم، ۱۳۸۰، «کتاب‌شناسی تفاسیر قرآن کریم»، انتشارات کتاب مبین، رشت.
۱۲. دهقانپور، علیرضا، ۱۳۸۸، «رویکرد حکمت صدرایی به تفسیر قرآن»، فصلنامه علمی - پژوهشی خردنامه صدرا، شماره ۵۶، صص ۵۴-۶۸.
۱۳. _____، ۱۳۸۷، «رویکرد فلسفی ملاصدرا به تفسیر قرآن»، مجله علمی و ترویجی معرفت، شماره ۱۲۸، صص ۳۱-۵۹.
۱۴. رضایی اصفهانی، محمد علی، ۱۳۸۲، «درس‌نامه‌ی روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن؛ (منطق تفسیر قرآن)»، تدوین: دفتر تدوین متون و برنامه‌ریزی درسی، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۵. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، ۱۳۶۳، «الاتقال فی علوم القرآن»، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی، انتشارات امیر کبیر، تهران.

۱۶. شریف، میرمحمد، ۱۳۶۲، «تاریخ فلسفه در اسلام»، ترجمه زیر نظر نصرا... پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۱۷. صدر حاج سید جوادی، احمد و دیگران و [بهاء الدین خرمشاهی، کامران فانی]، ۱۳۸۳، «دایره المعارف تشیع»، نشر شهید سعید محبی، تهران.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، بی تا، «الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه»، مقدمه الاستاد العلامه محمدرضا المظفر، الطبعة الثانية، مکتبه المصطفوی، قم.
۱۹. _____، ۱۳۶۱، «تفسیر القرآن الکریم»، تصحیح محمد خواجوی، انتشارات بیدار، قم.
۲۰. _____، ۱۳۶۲، «مبداء و معاد»، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۲۱. _____، ۱۳۶۲، «سه رساله از محمد بن ابراهیم صدر الدین الشیرازی (المسائل القدسیه، متشابهات القرآن، أجوبه المسائل)»، تصحیح جلال الدین آشتیانی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۲۲. _____، ۱۳۸۵، «اسرار الآیات»، به انضمام تعلیقات حکیم مولی علی نوری، تحقیق سید محمد موسوی، مؤسسه انتشارات حکمت، تهران.
۲۳. _____، ۱۳۸۶، «مفاتیح الغیب»، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۲۴. _____، ۱۳۶۰ ه ش، «الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه»، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، مرکز الجامعی للنشر، مشهد، چاپ دوم.
۲۵. عبدلی‌مهرجردی، حمیدرضا، ۱۳۸۹، تفسیر فلسفی قرآن؛ رویکردها و آسیب‌ها، انتشارات دلیل‌ما، قم، چاپ اول.
۲۶. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ هـ ق، «فصوص الحکم»، به تحقیق الشیخ محمد حسن آل یاسین، الطبعة الثانية، انتشارات بیدار، قم.
۲۷. لاهیجی، ملا محمد جعفر، ۱۳۴۲، «شرح رساله المشاعر ملاصدرا»، مقدمه و تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۲۸. معرفت، آیت الله محمد هادی، ۱۳۷۹، «تفسیر و مفسران»، مؤسسه فرهنگی التمهید، قم.
۲۹. مؤدب، دکتر سید رضا، ۱۳۸۰، «روش‌های تفسیر قرآن»، انتشارات اشراق، قم.