

تأویل در دستگاه معرفتی صدرالمتألهین

ابوالفضل کیا شمشکی

گروه معارف دانشگاه امیر کبیر

چکیده:

در مباحث مربوط به فهم متون دینی، یکی از مهمترین مسائل مسأله تأویل است. پرسشهای اساسی در این مسأله اینهاست: فرآیند فهم متن دینی مثل قرآن و روایات چگونه شکل می‌گیرد؟ نقش معارف عرفی و زبان عادی در فهم این متون چیست؟ عقل و یافته‌های عقل نظری چه نقشی را در این باره بازی می‌کنند؟ روش شهودی - عرفانی چقدر کارایی دارد؟ و ... پاسخ ملاصدرا به پرسشهای مذکور موجب شکل‌گیری دستگاه تأویلی خاصی شده است که در این نوشتار به بحث کشیده می‌شود. او با نقد سایر نظرهای موجود در باب تفسیر و تأویل متون دینی، دیدگاه خاص خویش را با عنوان «روش راسخان در علم» تبیین و توجیه می‌نماید. آنچه او در نهایت اظهار می‌دارد گونه‌ای هم‌آرایی بین زمینه‌های مختلف معارف بشری همچون یافته‌های حسی، عقلی و عرفانی است که در یک سیستم سازگار، بستر مناسبی برای فهم متون دینی فراهم می‌آورد.

کلید واژه‌ها: تأویل، تفسیر، دستگاه معرفتی، ظاهر‌گروی، عقل‌گروی، راسخان در علم، متون دینی، فهم متون دینی، اشاعره، معتزله، متشابه، محکم، عقل نظری، فهم عرفی، زبان عادی.

مقدمه

بحث تأویل در اصل در باب فهم بخشی از آیات قرآن مطرح شده است. در حقیقت می‌باید ریشه اصلی طرح این بحث را در خود قرآن جست. در اینجا به برخی از آیات

قرآن در این باره اشاره می‌کنیم. مهم‌ترین آیه در این زمینه آیه ۷ سوره آل عمران است: هو الذی أنزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن أمّ الکتاب وأخر متشابهات فأما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأویلہ وما یعلم تأویلہ إلاّ الله والراسخون فی العلم یقولون آمنا به کلّ من عند ربّنا وما یذکر إلاّ أولوا الألباب؛ «اوست آن که بر تو کتاب قرآن را فرو فرستاد؛ بخشی از آن نشانه‌های استوارند که هم این نشانه‌ها اساس پایگاه کتاب‌اند، و بخشی دیگر متشابهات هستند. پس آنان که در دل‌هایشان کژی است از بخش متشابه پیروی می‌کنند تا به فتنه دست یابند و تأویلشان کنند؛ در حالی که تنها خداوند و ثابت قدمان در دانش تأویل آن را می‌دانند. می‌گویند به آن ایمان آوردیم، همه آن از سوی پروردگاران است و یاد نمی‌کنند مگر صاحبان خرد». بر طبق این آیه آموزه‌های وحی در قرآن به دو شکل بیان شده‌اند: بخشی که آیات محکمات معرفی شده‌اند و بخشی دیگر که آیات متشابهات هستند. از سوی دیگر اساس و پایگاه اصلی تعالیم و حیاتی قرآن، آیات محکم معرفی شده است. نکته در خور توجه در این آیه که به بحث تأویل نیز مربوط می‌شود، این است که تأویل این آیات را جز خداوند و راسخان در علم نمی‌دانند.

تأویل آیات قرآن برخلاف تفسیر آن ویژه گروه خاصی است که از دانش و جایگاه معرفتی ویژه‌ای برخوردارند، که آیه فوق از آنها به راسخان در علم تعبیر کرده است. صدرالمتألهین نیز همچون بسیاری دیگر از مفسران معتقد است که عبارت «الراسخون فی العلم» عطف به «الله» باشد. البته در معنای آیه مذکور احتمال دیگری نیز داده‌اند که علامه طباطبایی در تفسیر المیزان (۲۶/۳) آن را ترجیح داده است. بر اساس این رأی، واو استینافی است نه عطفی. در این صورت «الراسخون فی العلم» مبتدای جمله بعدی می‌شود و نه معطوف بر «الله»؛ در نتیجه، علم به تأویل قرآن یا آیات متشابه قرآن تنها خاص خداوند خواهد بود، و حتی راسخان در علم نیز از این دایره بیرون‌اند. بنا بر این فرض، موضعی که راسخان در علم در برابر این آیات اتخاذ می‌کنند مبتنی بر ایمان است، ایمان به اینکه قرآن و آیات آن از سوی خداوندی که علم و دانشش همه زوایای هستی را فرو گرفته است و سخنش جلوه دانش بی‌پایان اوست نازل شده. پس چنانچه تشابه و ابهام و یا اجمالی در سخن او باشد ناشی از جایگاه محدود مخاطبان او خواهد بود. با

اینکه صدرالمتألهین احتمال نخست را در مورد راسخان در علم پذیرفته است، بیانی که از ساختار تأویل و فهم متشابهات قرآن اظهار می‌دارد چیزی شبیه احتمال دوم است. در حقیقت نظریه تأویل نزد صدرا در پرتو انسجام‌گروی و سازگاراندیشی او بین متون دینی و ساختار عقلانیت شکل می‌گیرد که در سایه آن، نه فهم سطحی از ظواهر متون دینی چونان معانی و معارف نهایی دین تلقی می‌شود، و نه عقل را سزد که بدون گوش فرا دادن به آنچه متن می‌گوید و در ظواهر متون دینی جلوه یافته، برساخته‌های خود را واپسین حقایق و معارف هستی و دین‌انگارد؛ بلکه شیوه پسندیده یا همان شیوه راسخان در علم این است که آدمی ساختار خردورزی خویش را در محاوره و دیالوگی روبروی متن قرار دهد و با ایمان به آنچه متن می‌گوید بکوشد تا آن را در ساختار عقلانیت خویش هضم و جذب و در حقیقت فهم کند. در این نسبت دو سویه، نه چیرگی مطلق ظواهر متون دینی و نه استیلای بی‌چون و چرای برساخته‌های عقل نظری پذیرفته است. بلکه حاصل کار باید فراهم آمده از نسبت دو سویه گفتمان و دیالوگ متن با خردورزی حکیمانه باشد.

بر پایه چنین رویکردی به رابطه عقل و وحی، باید اصلاح‌پذیری ساختار عقلانیت همچون پیش‌فرضی اساسی پذیرفته شده باشد. آنچه که به نظر نگارنده تنها با نوعی انسجام‌گروی متعالی سازگاری دارد و با شالوده‌گروی جزم‌اندیشانه‌ای که حکیمان برجسته پیش از صدرا همچون بوعلی بر آن پای می‌فشرده‌اند نسبتی ندارد. این چیزی است که از مجموع نوشته‌های صدرا در باب تأویل و فهم متون دینی به نظر نگارنده رسیده است، که البته شاگردان خاص مکتب او نیز همچون فیض کاشانی و تا این اواخر امام خمینی (ره) بر آن رفته‌اند.^۱

صدرالمتألهین در زمینه تأویل و تفسیر و روش‌شناسی فهم متشابهات و بلکه همه آیات قرآن در چند کتاب خویش بحث کرده است، از جمله در *مفاتیح الغیب* و تفسیر *القرآن الکریم* (۴/۱۴۹) به بعد) در ضمن بحث از حقیقت کرسی در تفسیر آیه الکرسی، و نیز کتاب مستقلی که در همین موضوع یعنی روش‌شناسی فهم متشابهات قرآن تألیف

۱. لازم به ذکر است که علامه طباطبایی دیدگاه خاصی در باب تأویل اظهار داشته است که به نظر می‌رسد از رویکرد صدرا فاصله می‌گیرد.

کرده است، به نام *متشابهات القرآن* که به همراه دو رساله دیگر از او که در مجموعه‌ای با نام *رسائل فلسفی* به اهتمام آقای سید جلال الدین آشتیانی به چاپ رسیده است^۱. نیز در این باره فیض کاشانی در چند کتاب خویش همچون *تفسیر صافی و عین الیقین و اصول المعارف* (۱۸۲ به بعد) بحث نموده و دیدگاه استاد خویش صدرا را پذیرفته است.

در بحث از تأویل یا روش‌شناسی فهم قرآن، صدرا در برخی نوشته‌هایش سه نظریه و در بعضی دیگر چهار نظریه را مطرح می‌کند و تنها یکی از آنها را به عنوان شیوه یا روش راسخان در علم می‌پذیرد؛ روشی که در حقیقت او خود در تفسیر قرآن و روایات پیش‌روی نهاده است. ما در این جا ابتدا دیدگاه‌های دیگری را که او مطرح ساخته بیان نموده ارزیابی می‌کنیم و سپس با روشن شدن نارسایی آنها به بیان رویکرد صدرا می‌پردازیم، و در ضمن بیان رویکرد این حکیم فرزانه پیش‌فرض‌ها یا اصولی که پشتوانه دیدگاه اوست و نیز تفاوت‌هایی را که این دیدگاه با سایر دیدگاه‌ها دارد بر می‌شماریم. اکنون برای سهولت امر هر یک از چهار دیدگاه مذکور را با نامی مشخص می‌کنیم:

۱. دیدگاه ظاهرگرایانه، ۲. دیدگاه باطن‌گرایانه، ۳. دیدگاه تبعیض‌گرایانه، ۴. دیدگاه

اعتدالی یا روش راسخان.

دیدگاه ظاهرگرایانه

به بیان صدرالمتألهین این رویکرد متعلق به اهل لغت و بیشتر فقها و اهل حدیث و حنبلی‌ها و کرامیه می‌باشد. بر طبق این نظریه در مقام فهم متون دینی، مثل قرآن، باید ملاک و معیار، مفاهیم اولی و ظاهر واژه‌ها و ترکیبهای لفظی باشد، حتی اگر این مفاهیم ظاهری با قوانین عقلانی و فلسفی ناسازگار باشند. صدرا در توضیح این رویکرد اظهار می‌دارد که طبق نظر اینان آنچه فیلسوفان آن را مجرد یا غیر مادی می‌خوانند در حقیقت وجود خارجی ندارد و تنها می‌تواند بر اوهم صرفاً ذهنی اشاره داشته باشد، زیرا آنچه نه در ابعاد مکانی و زمانی باشد اصلاً هیچ نیست، بنا بر این، هستی منحصر است در جهان

۱. آقای آشتیانی در مقدمه کتاب یاد شده بحث نسبتاً مفصلاً را پیرامون تفسیر و تأویل، و محکم و متشابه آورده‌اند و در کنار دیدگاه صدرا و شاگردش فیض، دیدگاه‌های دیگری را نیز مطرح و باهم مقایسه کرده‌اند.

طبیعی پیش روی حواس انسان؛ در نتیجه، آیات قرآن چنانچه بیانگر حقیقتی عینی و مربوط به جهان حقیقی باشند - که هستند - لازم است بر مفاهیم و معانی سازگار با تجارب طبیعی انسان، که همان مفاهیم ظاهری واژه‌ها و ترکیبهای لفظی است، حمل شوند. مثلاً طبق این رویکرد، آن گونه که صدرا در تفسیر آیه الکرسی بیان داشته، منظور از کرسی در این آیه جسم بزرگی خواهد بود که آسمانها و زمین را فرا گرفته است، در حقیقت همان‌گونه که کرسی در ساختار زبان و معرفت عرفی و عادی بر جسمی خاص دلالت دارد. در قرآن نیز بر معنایی سازگار با دستگاه معرفت عرفی با همان مفهوم ظاهر، حمل می‌شود؛ یعنی جسمی خاص در میان سایر اجسام.

گاهی این دیدگاه، دیدگاهی مخالف تأویل قرآن معرفتی می‌شود، دیدگاهی که تنها بر پایه تفسیر، قرآن را فهم می‌کند و آن را تأویل نمی‌کند، در حقیقت چنانچه در فهم آیات قرآن تنها به توضیح معانی و مفاهیم ظاهری واژه‌ها و ترکیبها اکتفا شود تفسیر است و چنانچه از معنای ظاهری پا را فراتر گذارده و مفاهیم دور از معانی ظاهری را مورد استفاده قرار دهیم و به حوزه تأویل کشیده شده‌ایم (برای اطلاع بیشتر ← ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۴/۱۵۰؛ متشابهات القرآن، ۷۶، ۹۸).

ارزیابی این دیدگاه

به نظر می‌رسد مهم‌ترین اشکال این دیدگاه این است که حتی چنانچه بر پایه مفاهیم عرفی، بتوانیم بین تجارب عرفی و عادی خویش و معانی ظاهری آیات به انسجام و سازگاری دست یابیم، این سازگاری نمی‌تواند توجیه‌پذیری مطلوب را در ساختار معرفت تأمین کند، زیرا ساختار معرفتی بشر از بخشهای دیگری نیز همچون منطق و قواعد اساسی اندیشه و ریاضیات و دستگاههای ریاضیک و نیز نظامهای متافیزیکی برآمده از معقولات فلسفی و... برخوردار است که به مقتضای لزوم سازگاری در ساختار معرفت باید بین تمامی این بخشها سازگاری و انسجام وجودداشته باشد، در حالی که طبق این دیدگاه، بنیاد اصلی و نهایی شناخت حقایق قرآنی، معانی ظاهری واژه‌ها و الفاظ آیات است (نوعی شالوده‌گروی عرفی و سطحی)، و بر پایه این شالوده‌گروی افراطی، آنچه با مبانی فرضی این رویکرد سازگار نباشد مردود است و از این روگامی در

جهت ایجاد انسجام فراگیر در ساختار معرفت برداشته نمی‌شود. به همین جهت می‌توان این دیدگاه را نوعی ایمان‌گروی قشری و سطحی دانست که تلاشی برای خریدپسند ساختن آموزه‌های وحیانی نمی‌کند یا در نهایت، عقلانیت عرفی و عادی را برای فهم‌پذیر ساختن آموزه‌های مذکور کافی می‌داند.

البته همه اینها با فرض وجود سازگاری و انسجام مورد نیاز در ظواهر یا معانی ظاهری آیات و روایات است، ولی به نظر می‌رسد ظاهر‌گروری در فهم آموزه‌های وحیانی حتی قادر به تأمین این حداقل انسجام نیست و نهایتاً تناقض درونی دامن‌گیر آن می‌گردد. به بیان دیگر دست کم یکی از ادله‌ای که باعث طرح مسأله تأویل آیات شده است وجود ظواهر مختلف و متفاوت و گاه ناسازگار در بین معانی ظاهری آیات بوده است که وجود آیات متشابه و تقسیم آیات به محکم و متشابه از سوی خود قرآن آن را تأیید می‌کند. بنا بر این، هم ناسازگاری با سایر منابع شناخت و دیگر بخشهای ساختار معرفت بشر همچون عقل نظری و عقل تجربی و نیز شهود عرفانی و ... و هم حتی ناسازگاری و تناقض درونی این دیدگاه مانع از آن می‌شود که اندیشمندان خردورز و بویژه حکیم فرزانه‌ای همچون صدرا و پیروان او این رویکرد را تأیید کنند. البته ناگفته نماند که صدرا برای عامه دین‌داران این رویکرد را به نجات و رهایی از شقاوت اخروی نزدیکتر می‌داند تا رویکردهای رقیب (جز رویکرد راسخان) را. ولی به هر روی چنین دیدگاهی چون نمی‌تواند انسجام فراگیر مورد نظر صدرا را تأمین کند؛ در نتیجه از سوی وی مردود دانسته می‌شود.

نکته در خور توجه این است که هر گونه فهم، مبتنی بر وجود رابطه و پیوند بین داشته‌های متعددد و متفاوت ذهن است و به همین دلیل گفته‌اند که معرفت‌های پیچیده یا مرکب محصول پیوند دادن معرفتها یا پایه‌های معرفتی بسیط و پراکنده است. به بیان دیگر، شناخت یا فهم، نتیجه نوع خاصی کنار هم نهادن یا چیدن داده‌ها یا یافته‌های پراکنده ذهن است، درست همان‌گونه که، حل کردن جدول کلمات که در پی چیدن حروف پراکنده و بی‌ربط در یک طرح یا پس‌زمینه یا نظام، و پیوند دادن به آنها در بستر نظام مذکور انجام می‌پذیرد، ساختار شناخت نیز ساختاری نظام‌مند است که طرحی بستروار پس زمینه ساختار مذکور را تشکیل می‌دهد و سایر فعالیت‌های معرفتی منجر به

فهم، در نتیجه جاگذاری داده‌های پراکنده در جای‌جای نظام مذکور شکل می‌گیرد. بر این پایه فهم یک پدیده یا داده تنها در پی جاگذاری آن در نظام پس زمینه‌ای یاد شده امکان‌پذیر است. این بدان معنی است که فهم یک متن یا بخشی از آن، نظیر قرآن و آیات آن، مسبوق به وجود یک نظام پس زمینه‌ای معیار است که بر اساس جاگذاری مفاهیم آیات یا آموزه‌های آیات در آن سیستم تفسیر و فهم صورت می‌پذیرد.

بر اساس این مقدمات می‌توان گفت که نظام معیار دیدگاه ظاهرگرایانه در فهم قرآن، «ساختار عقلانیت عرفی» است. در حقیقت بستر فهم‌پذیر ساختن آیات، معارف عادی و عمومی که زبان نیز بر پایه آنها شکل یافته است می‌باشند. بنا بر این، ظاهرگرا نیز می‌کوشد بین نظام معیار خود و داده‌های برآمده از متن آیات سازگاری ایجاد کند و با چیدن آن داده‌ها در جدول برآمده از ساختار معرفت عرفی و عادی آنها را فهم کند، و این به نوبه خود نوعی تأویل است. به عبارت دیگر هر گونه فهمی، به نوبه خود نوعی تأویل است و تنها سیستم‌های معیارند که در تأویلهای مختلف باهم متفاوت‌اند و این که ظاهرگرایان تصور می‌کنند فهم آنها از متن خالصانه است و بدون دخالت دادن پیش‌داده‌های ذهنی، توهمی بیش نیست. در حقیقت فهم معانی قرآن بدون پیش‌داده تنها می‌تواند فهم کودکی خالی الذهن باشد که چنین چیزی اساساً امکان ندارد.

بر این پایه خواهیم دید که یکی از تفاوت‌های عمده دیدگاه صدرا با دیدگاه مورد بحث و نیز با دیدگاه باطن‌گرایان یا عقل‌گرایان این است که دیدگاه‌های مذکور مبتنی بر نوعی وحدت‌انگاری در سیستم معیار هستند^۱ در حالی که خواهیم دید روش‌شناسی فهم قرآن مستلزم کثرتی است که ریشه در سلسله مراتب هستی، لایه‌های وجودی انسان و توبه‌دار بودن قرآن به عنوان جامع‌ترین کلام الهی دارد. به عبارت دیگر سیستم معیار از نظر صدرا سیستمی فراگیر است که در دل خود زیرسیستم‌های دیگری را جای داده است، که اساس وجود تشابه و آیات متشابه در قرآن و نیز روش مناسب فهم آنها را در همین دستگاه جامع متکثر و در عین حال منسجم باید جست.

۱. از نظر ظاهرگرایان ساختار فهم عرفی مبتنی بر تجارب عادی حسی و از نظر عقل‌گرایان ساختار فهم عقلی مبتنی بر دقت نظرهای عقل نظری.

دیدگاه عقل‌گرایانه

به بیان صدرا این دیدگاه که بر پایه روش صاحبان نظر دقیق و دارندگان افکار عمیق شکل می‌یابد، عبارت است از تأویل الفاظ و واژه‌ها و ترکیبهای قرآنی در آیات متشابه و تغییر مفاهیم و معانی نخست و ظاهری آنها به معانی و مفاهیمی که با یافته‌های عقلی و قوانین و قواعد نظری و نیز مبانی فکری ایشان سازگاری داشته باشد. التزام اینان به قوانین یاد شده ناشی از اعتماد مطلق به عقل نظری و یافته‌های آن است. چنین تأویلی در مورد آیات مربوط به خداوند می‌تواند تنزیه ساحت ربوبی را از نقص امکان و حدوث و جسمانیت و جز آن تأمین نماید، برخلاف روش پیشین که موجب تشبیه بین خداوند و آفریدگانش می‌شد. به گفته صدرا طرفداران این رویکرد متفلسفه^۱، باطنیه و اکثر معتزله می‌باشند که بیشتر آیات بویژه آیات مربوط به مبدأ و معاد را بر پایه یافته‌های عقلی خویش تأویل نموده‌اند (نک: ملاصدرا، *متشابهات القرآن*، ۷۷، ۹۰؛ همو، *تفسیر القرآن*، ۱۵۰/۴).

توضیح این رویکرد بنا بر آنچه در ضمن دیدگاه قبل گفته شد این است که سیستم معیار در این رویکرد، برخلاف رویکرد پیشین دستگاه معرفتی برساخته از کاوشهای عقل محض (بدون بهره‌گیری از داده‌های وحی و شهود عرفانی و بدون گوش فرا دادن به کلام الهی) است؛ به این معنی که ملاک معناداری یک واژه یا یک گزاره سازگاری آن با ساختار عقلانی است، و عقل واپسین میزان در معناداری و پذیرش یک متن تلقی می‌شود. در نتیجه چنانچه متنی قابلیت سازگاری و انطباق با دستاوردهای عقلانی محض را نداشته باشد معنای قابل پذیرشی هم نخواهد داشت. از سویی متشابهات در قرآن به دلیل تشابهی که دارند پذیرای چنین سازگاری و انطباقی هستند، و از طرف دیگر چون کلام خداوند سرچشمه همه علوم است، نمی‌توان به بهانه ناسازگاری باخرد آنها را مردود دانست. بنا بر این تنها راه فهم آنها همخوان ساختن معنای آنها با سیستم یا دستگاه برآمده از عقل است. در حقیقت طبق این رویکرد تنها این سخن عقل است که شنیدنی است و آموزه‌های وحیانی را نیز باید از زبان عقل و خردورزی عقلانی شنید. بنا

۱. در واقع فیلسوف مابان و نه فیلسوفان حقیقی یا حکیمان الهی.

بر آنچه گذشت، می‌توان این دیدگاه را نیز همچون دیدگاه قبل نوعی شالوده‌گروی مبتنی بر شالوده‌عقلانی که بر پایه جزم اندیشی و مطلق‌انگاری عقل بنا شده، دانست. صدرالمتألهین با وجود ارزشی که برای عقل و خردورزی عقلانی قائل است به هیچ روی چنین مطلق‌انگاری توانش عقلی را پذیرفتنی و پسندیده نمی‌داند. به گفته او هم هستی که کتاب تکوینی الهی است و هم قرآن که کتاب تدوینی برآمده از دانش بی‌کران الهی است، از چنان پیچیدگی خردسوزی برخوردارند که به هیچ روی نمی‌توان با تکیه بردانش برآمده از حس یا عقل محض به آن دست یافت. هرچند یکی از دو بال پرواز به سوی این جهان بی‌کران خردورزی عقلانی است، در کنار آن باید از یافته‌های شهودی و عرفانی و واردات قلبی بهره‌مند شد و به ندای وحی گوش جان سپرد:

«ذوق راستین برآمده از فطرت پالوده همان‌گونه که گواهی است بر این‌که متشابهات قرآن تنها بیانگر اموری که هر فرد عادی و عامی (بر پایه دستگاه ساده معرفتی خویش) بتواند اعماق آن را دریابد نیست همینطور گواهی است بر این که معنای آیات مذکور صرف تمثیل و تشبیهی هم نیست که هر فرد خردورزی بهره‌مند از ابزار منطق و قیاس بدون مراجعه به سبیل الهی و مکاشفه اسرار بتواند از آن سر در آورد و آن را فهم کند» (متشابهات القرآن، ۸۲، ۱۰۲).

نکته در خور توجه در این دیدگاه این است که برای حمل واژه‌ها و گزاره‌هایی که به طور متشابه در قرآن به کار رفته‌اند بر معانی و مفاهیم عقلانی مبتنی بر تنزیه ساحت ربوبی، این رویکرد، مسأله کاربرد مجازی، تمثیلی، کنایی یا استعاری واژه‌ها را در زبان عربی و خصوصاً قرآن مطرح می‌سازد، که بر پایه آن خداوند به منظور بیان معانی و حقایق متافیزیکی و عقلانی از قالبها و نمونه‌های حسی و فیزیکی استفاده می‌کند، بی آنکه مقصود حقیقی و جدی او از این واژه‌ها همان ظاهر حسی و فیزیکی آنها باشد. بنا بر این، واژه‌هایی نظیر عرش، کرسی، قلم، میزان، صراط و حتی آنچه تحت عنوان معاد جسمانی و رخدادهای جسمانی پس از مرگ بیان شده است همه و همه تمثیلاتی هستند که از قاعده تشبیه معقول به محسوس تبعیت می‌کنند و معانی حقیقی آنها مفاهیمی کنایی - عقلانی هستند. مثلاً تصویر جسمانی لذات اخروی چیزی جز تشبیه لذات روحانی و معنوی به لذتهای مادی و محسوس نیست و حقیقت سعادت و شقاوت اخروی امری

روحانی و غیر جسمانی است و به همین ترتیب. ولی همانطور که گفته شد پیش فرض اساسی چنین نگاه تمثیلی به زبان قرآن همان معیار نهایی دانستن سیستم عقلانی است، هم در تفسیر و فهم جهان و هستی‌شناسی و هم در تأویل و فهم قرآن. اینان همه داده‌های بیرون ذهن را در سیستم عقلانی جاگذاری می‌کنند - چه این داده‌ها برآمده از متن، مثل قرآن باشد یا از غیر متن مثل طبیعت و جهان - بنا بر این رویکرد طرح پس زمینه ذهن دستگامی است بر ساخته از یافته‌های عقلانی و به تعبیر صدرا قواعد و قوانین نظری و عقلی.

همان طور که اشاره شد صدرا در برخی نوشته‌های خویش (تفسیر القرآن، ۴/۱۵۰)، به جمع بین این رویکرد و رویکرد بعدی (تبعیض گرایانه) می‌پردازد و در بعضی دیگر از نوشته‌هایش آنها را از هم تفکیک نموده و به عنوان دو رویکرد مطرح می‌سازد. این امر ناشی از آن است که این دو رویکرد تفاوت گوهری و ذاتی باهم ندارند و هر دو از یک آبشخور سیراب می‌شوند، زیرا هر دو، سیستم معیار برای تأویل آیات را - با اندک تفاوتی - یافته‌های بر ساخته از ناحیه عقل برهانی و قیاسی قرار می‌دهند. از این رو نقدی را که متوجه این دو رویکرد است یکجا و پس از بیان رویکرد سوم می‌آوریم.

رویکرد تبعیض گرایانه (جمع بین تشبیه و تنزیه)

به بیان صدرا این رویکرد می‌کوشد تا آمیزه‌ای از دو رویکرد قبل بر سازد تا به خیال طرفداران آن نقاط ضعف دو رویکرد قبل را نداشته باشد؛ به این ترتیب که در آیات مربوط به اوصاف خداوند و مبدأشناسی، عقل‌گرایی و باطن‌گرایی را پذیرفته و در آیات مربوط به زندگی پس از مرگ و جهان آخرت و معادشناسی، ظاهرگرایی را، به عبارت دیگر دستگام سیستمی معیار برای تأویل آیات مبدأشناسی، دستگام معرفتی حسی و عرفی است. بنا بر این باید آیات دسته اول را در نسبت‌های شناخته شده از طریق عقل نظری و آیات دسته دوم را در نسبت‌های شناخته شده از طریق دانش حسی و تجربی، فهم نمود. بر این اساس واژه‌هایی همچون عرش، کرسی، یمین‌الله، و هر آنچه موجب تشبیه می‌شود حمل بر معانی عقلی و انتزاعی سازگار با تجرّد ساحت ربوبی می‌شوند، ولی واژه‌هایی همچون صراط و میزان و ثواب و عقاب و هر آنچه درباره رخدادهای پس از

مرگ آمده، بر معانی ظاهری و عرفی این واژه‌ها حمل می‌شوند. این رویکرد از سوی قنّال، زمخشری، رازی، بیضاوی و گروهی از معتزله و نیز جمهور علمای امامی مورد پذیرش قرار گرفته است. این رویکرد برخلاف دو رویکرد قبل، از وحدت‌گروری در سیستم تبیین و فهم قرآن و جهان دست برداشته و قائل به نوعی تکثرگروری می‌شود، ولی به بیان صدرا این گونه تکثرگروری فاقد انسجام و سازگاری درونی لازم است و در نتیجه نمی‌تواند روش مناسبی برای فهم و تفسیر آیات قرآن و نیز آیات هستی و جهان باشد.

ارزیابی این دو رویکرد

اولاً اِعمال تأویل عقلانی در مبدأشناسی، مستلزم اعمال این روش در معادشناسی نیز می‌باشد؛ به عبارت دیگر تفکیک بین مبدأ و معاد در روش‌شناسی فهم آیات، مستند و دلیل در خور توجهی ندارد بلکه اساساً تفکیک موضوعی در معرفت‌شناسی یا روش‌شناسی نمی‌تواند پذیرفتنی باشد، زیرا قواعد روش‌شناسی بویژه در حوزه فهم متون، ساز و کار یکنواختی دارد که درباره همه موضوعها اعمال می‌شود. به همین دلیل قرآن خود بر نکته‌ای معرفت‌شناختی تأکید می‌ورزد، یعنی فرق نهادن بین آیات محکّمات و آیات متشابهات، حال این تشابه در هر موردی که وجود داشته باشد روش‌شناسی واحدی درباره آن به کار می‌رود و نمی‌توان گفت تشابه در مبدأشناسی مستلزم روش‌شناسی خاصی است. به همین خاطر صدرا اظهار می‌دارد که نمی‌توان بین این دو قلمرو تفکیک روش‌شناسی را پذیرفت (متشابهات، ۸۱، تفسیرالقران، ۴/۱۵۸). پذیرفت.

ثانیاً حمل همه واژه‌ها و گزاره‌های وارد شده پیرامون پس از مرگ و حیات اخروی بر صرف تمثیل و تخییل توجیه‌خردپسندی ندارد، و در نتیجه باعث می‌شود این قبیل آیات در قرآن نوعی فریب‌کاری تلقی شوند. به عبارت دیگر حمل کلام بر معانی مجازی نیازمند قرینه و شاهد است و بدون وجود چنین قراین و شواهدی چنانچه مقصود اصلی گوینده مجازگویی باشد، این شیوه با قواعد زبانی سازگار نیست و موجب کذب در کلام یا فریب‌کاری می‌شود.

ثالثاً گشودن باب تأویل و تغییر معانی ظاهری آیات به معانی نظری، مستلزم نوعی تصرف دلخواهانه در تفسیر آیات و موجب گونه‌ای نسبیّت بدون قاعده و ضابطه و در حقیقت نوعی هرج و مرج معرفتی می‌شود.

رابعاً توان ساختار عقلانیت بشر در اندازه‌ای نیست که به گونه‌ای جزمی و تحکمی یافته‌های خویش را معیار نهایی حقیقت و تأویل بیندارد و در نتیجه هر چه را که نتوانست با قواعد خویش سازگار سازد نپذیرد. همان‌طور که قبلاً گفته شد، به اعتقاد صدرا هم هستی و هم انسان و هم قرآن از پیچیدگی خاصی برخوردارند که نه ساختار معرفت عرفی و عادی و نه حتی ساختار معرفت عقل نظری، هیچ‌یک توان احاطه معرفتی به آنها را ندارند و نمی‌توانند خویش را معیار نهایی فهم قرار دهند، بلکه آدمی در عین حرمت نهادن به این بخشهای معرفت بشری به عنوان سیستم‌های معرفتی ضمنی^۱ برای فهم جهان و قرآن، نیازمند گوش فرادادن به پیام وحی در کنار آماده‌سازی درونی و تهذیب باطنی و صفای دل برای دریافت شهود عرفانی است (ملا صدرا، *متشابهات القرآن*، ۸۲؛ و همو، *تفسیر القرآن*، ۴/۱۵۹).

هستی در کنار بخشهای حس پذیر و عقل پذیر، زوایا و جوانبی نیز دارد که از دسترس حس و عقل هر دو بیرون است و راه شناخت آنها برای انسان تنها از طریق مشاهده دل میسر است و وحی در حقیقت اوج مشاهدات بر آمده از دل یک بشر است که برای افرادی خاص که به سطحی خاص از کمال نائل شده باشند حاصل می‌شود، افرادی چون پیامبران و امامان، و دیگران تنها با مراجعه به اینان و اتخاذ روشی همخوان با روش آنان است که می‌توانند معانی و مفاهیم یافته‌های ایشان را دریابند^۲. و بدین سان است که صدرالمتألهین در نهایت، نظریه خاص خویش را در روش‌شناسی فهم قرآن به گونه‌ای که نقاط ضعف هیچ‌یک از نظریه‌های قبل را نداشته باشد اظهار می‌دارد، نظریه‌ای که همچنان راه را برای پویایی بیشتر در قلمرو فهم اسرار دین و جهان باز می‌گذارد.

1. Subsystem.

۲. برای نقد صدرا از این دیدگاه ← *تفسیر القرآن*، ۴/۱۵۷ به بعد، و *متشابهات القرآن*، ۸۰ به بعد، ص ۱۰۲، به بعد.

دیدگاه صدرالمতألهین یا روش راسخان

این دیدگاه را که صدرا روش راسخانیش می‌خواند خاص کسانی است که با دیده دل خویش که به نور الهی فروغ یافته می‌نگرند و با چشم عقلشان که بینایی آسمانی یافته می‌بینند؛ آنان که جلوه الهی را در هر موجود می‌بینند و حضرتش را در هر مقام و جایگاهی می‌پرستند، زیرا که خداوند سینه‌هایشان را فراخی داده برای اسلام و تن دادن به آن، دل‌هایشان را روشن ساخته به نور ایمان، و پرده‌های غیب و نهان را از پیش روی ایشان برکشیده. و بدین سان می‌بینند آنچه را که دیگران، نه با چشم حس و نه با چشم عقل نمی‌توانند ببینند و می‌شنوند آنچه را که دیگران هرگز نخواهند شنید. شیوه اینان نه جزم‌گرویی مایل به تنزیه باطن‌گرایان است و نه ظاهرینی و قشری‌گری تشبیه‌پذیر ظاهرگرایان و نه خلط ناموزون و ناهمگون بین آنها؛ بلکه روشی است که به گونه‌ای همخوان و سازگار، همه آنچه را که به حق رویکردهای دیگر دارند پوشش می‌دهد و می‌کوشد تا از کاستیهای آنان بر حذر بماند، شیوه‌ای که نه به قیمت بها دادن به معانی باطنی عقلانی آیات، ارزش و اعتبار معانی ظاهری را نادیده می‌انگارد، و نه به بهانه حفظ ظواهر و مفاهیم ظاهری آیات، حرمتی برای یافته‌های عقل نگاه نمی‌دارد، بلکه در پی جامع‌ترین دستگاه منسجم و سازگار می‌کوشد تا هم از ظواهر آیات بهره‌گیرد و هم راهی به بطون و معانی رازگونه متشابهات بیابد؛ سیستم فربهی که می‌کوشد تا هر آنچه از منابع دریافت اطلاعات درمی‌یابد در خود هضم و جذب کند و بر فربهی خویش بیفزاید. به این ترتیب ذهن مستبدانه هر آنچه را خویش دارد بر متن تحمیل نمی‌کند بلکه هم بر متن پرتو می‌افکند تا آن را فهم‌پذیر سازد و هم در پرتو بازتابنده از متن، خویش را بازسازی می‌کند. هم بر متن می‌نهد و هم از آن می‌ستاند و این داد و ستد مستمر همچنان ادامه می‌یابد تا در وجود انسان کامل محمدی به کمال خویش دست یابد (در این باره مراجعه کنید به مقدمه رسائل فلسفی، ۱۸۹ به بعد و نیز متشابهات القرآن، ۷۷-۱۰۶).

صدرالمتألهین در کنار مثالهای متعددی که بر پایه دیدگاه خویش مطرح می‌کند، آن را چنین توضیح می‌دهد:

«حقی که می‌توان بر آن تکیه زد باقی‌گذارن ظواهر و معانی ظاهر آیات بر هیأت معنای اصلی آنهاست، مگر اینکه ضرورتی دینی و اصلی یقینی برخلاف آن باشد، که در

این صورت شایسته آن است که انسان متوقف بماند و علم آن را به خداوند و پیامبر و امامان معصوم واگذارد. آنان که راسخان در علم معرفی شده‌اند. سپس در انتظار وزش رحمت الهی باشد تا از روی جود و کرم خویش برایش گشایشی فراهم آورد... اگر توان دریافت حقایق وحی را به طور کامل می‌داشت و جهی برای اختصاص شناخت تأویل آیات به خداوند و راسخان در علم (که بر طبق روایات، امامان معصوم و پیروان راستین شیوه ایشانند) نمی‌بود» (تفسیر القرآن، ۴/۱۵۸ به بعد؛ متشابهات القرآن، ۱۰۲ به بعد).

نکته جالب توجهی که از عبارت فوق به دست می‌آید و در حقیقت تنها بر پایه انسجام‌گروی در ساختار معرفت توجیه‌پذیر است این است که حتی اگر دستگاه معرفتی ما قادر نباشد مفاهیم ظاهری و اولی را در خویش جای دهد و هضم و فهم کند، مجاز نیستیم که معنای آنها را مردود بدانیم، بلکه باید آماده اصلاح و بازسازی دستگاه معرفتی خویش در پرتو فیض و لطف الهی برآییم تا بتوانیم معانی ظاهری یاد شده را فهم کنیم.

به هر روی دیدگاه صدرا مبتنی بر چند اصل است که به تناسب مقام به آنها اشاره می‌کنیم:

۱. هستی دارای مراتب متعددی است که هر یک از این مراتب خود در حکم جهانی است با موجودات و قوانین خاص خود. کلیات این مراتب عبارت‌اند از: عالم عقل، عالم خیال یا مثال، عالم حس یا طبیعت. همه این عوالم مربوط به مخلوقات می‌باشند. جهان عقل بر ساخته از موجوداتی عقلانی است که اوصاف ویژه‌ای دارند، همچون مجرد از ماده و خواص آن یعنی ابعاد مکانی و بعد زمان. جهان خیال یا مثال نیز به نوبه خود از موجوداتی مثالی که از ماده مجردند ولی برخی خواص اجسام را دارند مثل شکل و بعد تشکیل یافته است و جهان حس یا طبیعت نیز شامل همه موجودات مادی و قوانین حاکم بر آنهاست (اصول‌المعارف، ۱۷۲ به بعد). بعداً خواهیم دید که این تعدد جهانها در عین اینکه باعث وجود آیات متشابه در قرآن می‌شود، زمینه رفع تشابه و فهم این آیات را نیز فراهم می‌سازد. در حقیقت این تنوع جهان‌ها زمینه تعدد سیستم‌های تبیینی را به دست می‌دهد.

۲. مراتب متعدد هستی (جهان عقلی، مثالی و طبیعت) متناسب و متطابق هستند، به

این معنی که جهان مثالی انعکاس مثالی حقایق و قوانین موجود در جهان عقلی است و جهان طبیعت بازتاب طبیعی و فیزیکیال موجودات و نسبتها و قوانین حاکم بر جهان مثال، و همه اینها به شکلی بازتاب عینی علم الهی هستند. بنا بر این هر حقیقت عقلی دارای صورت و رقیقه‌ای مثالی است همان طور که هر حقیقت مثالی دارای صورت و نمود و رقیقه‌ای طبیعی و حسی است (همو، ۱۸۷ به بعد؛ ملاصدرا، تفسیر القرآن، ۴/۱۶۶؛ همو، متشابهات القرآن، ۹۵-۱۱۱).

باید توجه داشت که بر طبق این اصل جهانهای سه گانه که هر یک نظامی سازگار را تشکیل می‌دهند، در نظامی بزرگتر قرار می‌گیرند و در نتیجه باید بین محتویات آنها سازگاری و انسجام وجود داشته باشد. به عبارت دیگر هستی یک نظام سازگار است که در دل خود سیستمهای دیگر ضمنی را می‌گنجاند که اینها در عین انسجام درونی، با یکدیگر نیز سازگاری دارند و اجزای سیستم بزرگتر و اصلی به حساب می‌آیند.

۳. قرآن که جلوه کامل علم الهی است بیانگر حقایق هستی که در سه جهان یاد شده تجلی یافته‌اند می‌باشد. بنا بر این، قرآن نیز همچون هستی لایه‌های تو در تو یا به تعبیر روایات بطونی دارد که متناظر مراتب سه گانه هستی است (ملاصدرا، تفسیرالقرآن، ۴/۱۵۲). در نتیجه می‌توان گونه‌ای تکثر معنایی درباره واژه‌ها و گزاره‌ها و عبارات قرآنی در نظر آورد که ناشی از تناظر مذکور می‌باشد؛ مثلاً واژه «نور» در آیه «الله نور السموات والأرض» که به اعتبار جهان حسی معنایی دارد متفاوت و در عین حال متناظر با معنای آن در جهان مثالی و به همین صورت معنایی متناسب با جهان عقلی، بلکه معنایی شامل و فراگیر فراخور سیستم اصلی همه جهانی را نیز پوشش می‌دهد (مثلاً وجود منبسط یا فیض مقدس در اصطلاح عارفان).

البته این معانی در عرض هم نیستند تا مسأله کاربرد لفظ در چند معنی پیش بیاید بلکه رابطه این معانی با یکدیگر رابطه طولی است؛ یعنی از لفظ معنایی فهم می‌شود و از آن معنا فراخور دستگاه معیار فهم، معنایی دیگر و به همین ترتیب. و روشن است که این معنایی در پرتو اصل انسجام امکان‌پذیر می‌شود، زیرا مثلاً معنایی که لفظ نور در دستگاه جهان طبیعی دارد به گونه‌ای با ساختار جهان مثالی سازگار شده و معنای مثالی واژه‌نور را نشان می‌دهد و به همین ترتیب نور عقلی و نور وجودی یا جهانی.

۴. همه لایه‌های یاد شده درباره هستی و قرآن، در مورد انسان نیز وجود دارند؛ یعنی در درون ساختمان وجودی انسان نیز ما با سه جهان مواجه هستیم: جهانی حسی - طبیعی، جهانی خیالی - مثالی و جهانی عقلی، که این جهانها در حقیقت جهانهای متناظر با جهانهای هستی و قرآن هستند. البته برخلاف جهانهای عینی و قرآنی که جهانهای بالفعل هستند، جهانهای انسانی در ابتدای کار بالقوه بوده و بتدریج در اثر تحولات تدریجی و جوهری به فعلیت می‌رسند. بنا بر این انسان‌ها طیفی از درجات جهانهای میان قوه محض و فعلیت محض را در بر می‌گیرند که کاملترین آنها حقیقت انسان کامل است که جهانهای عینی و معنایی قرآنی را به طور کامل در خویش فراچنگ آورده است. در واقع راسخان نیز که به تأویل قرآن نایل می‌شوند از سرچشمه همین انسان کامل سیراب می‌شوند. و روشن است که در کنار یافته‌های حسی، خیالی و عقلی برای رسیدن به مرتبه کمال انسانی بهره‌گیری از داده‌های وحی و شهود و مکاشفه در پی تهذیب و تزکیه و صفای دل امری ضروری است.

نتیجه‌ای که از این اصل به دست می‌آید این است که: اولاً هر انسانی فراخور حال خویش و مناسب جهانی که در خویشتن خویش دارد به مرتبه معنایی خاصی از معانی آیات قرآن دست می‌یابد، انسانی که اندوخته‌هایش بر ساخته از داده‌های حسی و تجربی و یافته‌های علوم طبیعی است، در مطالعه آیات به مفاهیم و معانی حسی - طبیعی و این جهانی آیات نایل می‌شود و آنها را بر وفق سیستم ذهنی خویش فهم می‌کند. انسانی که ساختار ذهنی‌اش بیشتر با علوم ریاضی و پدیده‌های خیالی و مثالی انباشته و ساخته شده است، همین سطح ساحت از سطوح معنایی قرآن را در می‌یابد، و انسانی که با شیوه‌های عقلانی و فلسفی انس گرفته و جهان بر ساخته ذهنی‌اش جهانی عقلانی است در مواجهه با آیات قرآن فهمی فراخور این ساحت و جهان عقلی خواهد داشت، و چنانچه انسان جامعی را در نظر آوریم که جهان درونش همه جهانهای یاد شده را زیر پر خویش دارد می‌توان گفت در مطالعه آیات قرآن همه سطوح معنایی آن را در می‌یابد، بی‌آنکه برخی از این لایه‌های معنایی، پرده و حجابی در برابر لایه‌های دیگر باشند - و در حقیقت در این مرتبه از فهم است که فراگیرترین نظام منسجم و سازگار شکل می‌گیرد - این نکته نکته بسیار مهمی است که هم صدرا و هم فیض بر آن پا می‌فشارند (نک :

ملاصدرا، تفسیر القرآن، ۵۳/۴، ۱۶۱ به بعد، ۱۶۹؛ مقدمه رسائل فلسفی، ۱۸۷ به بعد، متشابهات القرآن، ۸۷، ۱۱۴). فیض در مقام بیان این مطلب به حکایت فیل در تاریکی که در مثنوی مولوی آمده است استشهاد می‌کند.

ثانیاً قرآن که برای هدایت انسان نازل شده است از ساختار زبانی خاصی بهره می‌گیرد که پاسخگوی تنوع مرتبه‌ای مخاطبانش باشد. بنا بر این از واژه‌ها، نسبتها و تعبیرهایی استفاده می‌کند که مخاطبان با ساختار ذهنی حسی بهره‌خاص خویش را برای هدایت یابی به دست آورند، و مخاطبان با ساختار ذهنی مثالی و عقلی و فراعقلی نیز فراخور حال خویش، در عین حال رابطه دو سویه ذهن و متن در هر ساحت و لایه، زمینه رسیدن به لایه و سطح بعد را فراهم می‌سازد و اینچنین است که در قالب یک دور هرمنوتیکی^۱ پیش رونده، ذهن و بلکه وجود آدمی در مواجهه با قرآن، توفیق تعالی و نیل به بالاترین مدارج شناخت و وجود را به دست می‌آورد، که این به نوبه خود بازگشت به ساختار انسجام‌گرایانه‌ای که بدان اشاره کردیم می‌نماید و به بیان صدرالمتألهین:

«القرآن غذاء الخلق کلهم علی اختلاف اقسامهم و افهامهم و لکن اغتذاؤهم علی قدر منازلهم و درجاتهم و فی کل غذاء مخ و نخالة و تب؛ قرآن توشه همه بندگان است با تمام تفاوتی که در ایشان و فهم‌هایشان وجود دارد، ولی هر یک از آنها بر حسب جایگاه و مرتبه (فهم خویش) از این توشه، آذوقه بر می‌گیرد، و در هر غذایی مغز و زیادتیهایی نیز وجود دارد»^۲ (متشابهات القرآن، ۱۱۴)

1. Hermeneutic.

در این باره مراجعه کنید به:

Dimensions of the Hermeneutic circle (Ronald Bontekoe), 1996.

۲. سید جلال‌الدین آشتیانی در توضیح این دیدگاه ملاصدرا می‌نویسد:

سبب اختلاف ظواهر کتاب و سنت در عقاید و نیز علت وجود متشابهات در قرآن و خبر برای آن است که مخاطب به خطابات الهیه، طوایف مختلف از مردم‌اند و حق تعالی جهت هدایت مردم و رسانیدن مکلفان به کمالات لایق آنان طوایف متعدد را در نظر دارد و حضرت ختمی مرتبت برای ارشاد مردم و رسانیدن موجبات سعادت آنان با یک طبقه از ناس و یک دسته از مردم که به حسب ادراک در یک سطح قرار دارند

این نکته یعنی تفاوت درجات مردم در فهم قرآن و نیز قابلیت ساختار زبانی قرآن برای چنین کشش و انعطاف مفهومی، در کلام فیض کاشانی به خوبی بیان شده است، فیض گرچه بیانگر دیدگاه استاد خویش صدرا است ولی در تفریر و توضیح مطالب دستی توانا دارد (فیض، ۱۹۱ به بعد).

ثالثاً فلسفه وجود متشابهات در قرآن نیز روشن می‌شود که ناشی از دو نکته است: نخست اینکه مراتب هستی و همپای آن، مراتب حقیقت متفاوت و تشکیکی است که این خود به گونه‌ای تشابه‌گویی منجر می‌شود، زیرا مثلاً آیه‌ای که بیانگر حقیقتی اخروی است - با ساختار قانونمندی خاصی که جهان آخرت دارد - در کنار آیه‌ای دیگر که در صدد بیان حقیقتی دنیوی است گونه‌ای ناسازگاری را که از آن به تشابه تعبیر می‌شود به وجود می‌آورد. دیگر اینکه مراتب فهم مخاطبان نیز متفاوت است. بنا بر این آیه‌ای که فهم درست آن سطح معرفتی خاصی را می‌طلبد در ساختار معرفتی ناهمخوان مفهومی تشابه از خود بروز می‌دهد. می‌توان از این دو گونه تشابه به تشابه عینی و ذهنی تعبیر کرد، زیرا اولی ناشی از تشکیک در مراتب عینی حقیقت است و دومی ناشی از تشکیک در مراتب ذهنی و فهم مخاطبان قرآن.

بر این پایه می‌توان حدس زد که منظور از آیات محکومات، آیاتی با لایه‌های معنایی خاصی هستند که اختصاص به مرتبه و جهان خاصی از جهانهای یاد شده ندارند، بلکه حقایق و قواعد فراگیر همه جهانهای مذکور هستند. مثل اینکه لفظ «نور» جلوه معنایی خاصی در جهان طبیعت متفاوت با جلوه آن در جهان مثال و یا جهان عقل دارد ولی آنچه در نهاد این واژه زمینه تناسب و تناظر جلوه‌های صور مختلف نور را در جهانهای مذکور با همه تفاوتی که دارند فراهم می‌آورد امری است که اختصاصی به هیچ یک از جهانهای مذکور ندارد، بنا بر این می‌توان گفت آیات محکومات بیانگر چنین معانی همه‌جهانی هستند و جلوه‌های خاص این معانی در جهانهای خاص، مفاهیم و معانی آیات متشابه، و در نتیجه تأویل آیات متشابه به معنی تطبیق معنای آنها بر جهان خاص خویش است که

می تواند تطبیقی درست باشد (آنچنان که تأویل راسخان در علم است) و می تواند تطبیقی نادرست باشد.

۵. اصل اخیری که هم صدرا و هم فیض مطرح می سازند این که الفاظ برای معانی عام و فراگیر وضع شده اند مثل لفظ میزان، قلم، عرش، کرسی و... (فیض کاشانی، اصول المعارف، ۱۸۸ به بعد؛ مقدمه رسائل فلسفی، ۱۸۶ به بعد)، در حقیقت برای این که بتوانیم معانی مختلفی را مثلاً به لفظ عرش نسبت دهیم نیازمند نوعی کشش معنایی هستیم که صدرا و پیروانش در قالب قاعده لفظی فوق آن را تأمین می کنند، و در واقع گونه ای بهره گیری از اصطلاحات زبان شناسی علم اصول است. ولی باید به این نکته توجه داشت که با عنایت به مفهوم «وضع» و نیز ساز و کار «وضع» الفاظ نمی توان کشش گسترده معنایی آیات را در بستر تاریخ که هنوز به پایان نرسیده است و همچنان ادامه دارد، توجیه نمود. به نظر می رسد صدرا و فیض برای ایجاد انسجام و سازگاری بین مباحث زبان شناسی روزگار خویش و مباحث روش شناسی خود در فهم قرآن ناگزیر از طرح بحث فوق شده اند، ولی با توجه به مباحث نوین تحلیل زبان و بویژه مباحث هرمنوتیک، دیگر نیازی به قاعده فوق نیست و می توان همان روش شناسی را در کنار دستاوردهای نوین هرمنوتیک توجیه و تبیین نمود^۱.

نتیجه

در حقیقت نظریه تأویل نزد صدرا در پرتو انسجام گروی و سازگاراندیشی او بین متون دینی و ساختار عقلانیت شکل می گیرد، که در سایه آن نه فهم سطحی از ظواهر متون دینی چونان معانی و معارف نهایی دین تلقی می شود و نه عقل را سزد که به جای گوش فرا دادن به آنچه متن می گوید و در ظواهر متون دینی جلوه یافته را آنچه خود بر ساخته را واپسین حقایق و معارف هستی و دین بینگارد. بلکه شیوه پسندیده یا شیوه راسخان در علم این است که ساختار خردورزی خویش را در محاوره و دیالوگی روبروی متن قرار دهند و با ایمان به آنچه متن می گوید بکوشند تا آن را در ساختار عقلانیت خویش هضم و جذب و در حقیقت فهم کنند. در این نسبت دو سویه نه چیرگی مطلق

۱. این بحث البته نیاز به تفصیل بیشتری دارد که شرح و بسط آن را به جایی مناسب تر وا می نهمیم.

ظواهر متون دینی و نه استیلای بی چون و چرای برساخته‌های عقل نظری هیچیک پذیرفته نیست، بلکه حاصل کار باید چیزی برساخته از نسبت دو سویه گفتمان و دیالوگ متن با خردورزی حکیمانه باشد.

منابع

- ملاصدرا، محمد، تفسیر القرآن الکریم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ش.
همو، مفاتیح الغیب، چاپ سنگی، ضمیمه شرح اصول الکافی، تهران، ۱۳۹۱ق.
همو، رسائل فلسفی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲ش.
همو، متشابهات القرآن، در ضمن رسائل فلسفی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲ش.
فیض کاشانی، ملامحسن، اصول المعارف، مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۵۴ش.