

مقالات و بررسیها، دفتر ۷۴، زمستان ۸۲ ص ۷۳-۸۸

مشابهات قرآن از دیدگاه ملاصدرا^۱

مجید فلاح پور^۲

چکیده

دانشمندان مسلمان در فِرَق مختلف با گرایشهای گوناگون فکری، دربارهٔ مشابهات قرآن سخن گفته و در این موضوع دچار اختلافات بسیار شده‌اند. ملاصدرای شیرازی با رویکردی روش‌شناسانه، این دانشمندان را از حیث آرای که دربارهٔ مشابهات قرآن اخذ کرده‌اند، به چهار دسته تقسیم می‌کند: ۱- اهل ظاهر ۲- اهل تأویل ۳- دسته‌ای که ترکیبی از اهل ظاهر و اهل تأویلند ۴- اهل جمع میان ظاهر و باطن. او ضمن بررسی و نقد آرای سه دسته نخست، دیدگاه دسته چهارم را مورد بررسی قرار می‌دهد و تنها به تأیید روش آنها می‌پردازد. در این نوشته کوشش شده است با استفاده از آثار گوناگون ملاصدرا، دیدگاه او در این موضوع، مورد تحقیق و بررسی و نقدی مختصر قرار گیرد.

کلید واژه‌ها ملاصدرا، مشابه، ظاهر، باطن، تأویل، جمع میان ظاهر و باطن.

۱) طرح مسأله

مشابهات قرآن و حدیث از مباحث مهم در تاریخ تفسیر و علم حدیث است. ملاصدرا به عنوان فیلسوفی که به جمع میان عرفان، برهان و قرآن همت گمارده است، دربارهٔ مشابهات قرآن مباحث متنوعی را به میان آورده است. تنوع و فراوانی بحث نشانگر اهمیت مبحث نزد ملاصدرا است. عمده‌ترین مسایل تحقیق حاضر عبارتند از: ملاصدرا

۱. برگرفته از پایان نامه تحصیلی دورهٔ دکتری گروه آموزشی علوم قرآن و حدیث مرکز تربیت مدرس قم با

راهنمایی دکتر احمد بهشتی

۲. مربی گروه آموزشی علوم اسلامی دانشگاه امام حسین (ع)

با آراء پیشینیان در مسأله تشابهات قرآن چه مواجهه‌ای دارد؟ او در این باب، خود، چه موضع و نظریه‌ای اخذ می‌کند؟ روش‌شناسی ملاصدرا در این مسأله چیست؟ ایرادهای دیدگاه ملاصدرا چیست؟ بحث را با اشاره مختصر به جایگاه ملاصدرا در تفسیر و علم حدیث آغاز می‌کنیم.

۲) جایگاه تفسیری ملاصدرا

صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ق) معروف به ملاصدرا علاوه بر حکمت و فلسفه، در علوم نقلی نیز تبحر داشت و شرح مختلفی بر برخی از متون در این شاخه از علوم اسلامی نگاشت. شرح اصول کافی او از این جمله است. همچنین از میان آثار قرآن شناختی و تفسیری او می‌توان به اسرارالآیات، مفاتیح‌الغیب و تفسیر قرآن کریم اشاره کرد که هر سه به سبک عرفانی-فلسفی نگاشته شده‌اند. اسرارالآیات شرح و تفسیر آیات اعتقادی، و مفاتیح‌الغیب یک دوره علوم باطنی و معنوی است که به عنوان مقدمه‌ای به منظور آمادگی برای ورود به تفسیر قرآن نوشته شده است.

اما تفسیر قرآن کریم که در آن مجموعه‌ای از برخی آیات و سوره‌ها به طور غیر مرتب و ملی‌گزینشی مورد بحث قرار گرفته، شامل تفسیر یک جزء و نیم یا یک بیستم آیات قرآن است که با تنظیم و تصحیح محمد خواجه‌ای و همراه با تعلیقات حکیم ملاعلی نوری در ۷ جلد منتشر گردیده است (نک: ملاصدرا، تفسیر).

روش تفسیری ملاصدرا یکنواخت نیست. در تفاسیری که در دوران جوانی و میانسالی نوشته، در عین توجه به حدیث، تکیه او عمدتاً بر مطالب ظریف‌فانی است و چندان به نکات ادبی و لفظی توجه ندارد، مانند تفسیر آیه‌الکرسی (تألیف حدود ۱۰۲۵ق) و آیه نور (تألیف ۱۰۳۰ق). اما وقتی که پس از استقرار در شیراز، تصمیم به نوشتن تفسیری جامع و کامل از اول تا آخر قرآن می‌گیرد،^۱ روش نخستین او در تفاسیر آیات و سوره، جای خود را به روشی جامع‌تر و کامل‌تر می‌دهد؛ یعنی اول به بحث در لغت و ظاهر لفظ و معنا و مشتقات آن می‌پردازد و بدون اعتنا به بیشتر مطالبی که در میان مفسران و متکلمان آن روز و پیش از آن معمول بود، براساس مکتب خاص و مکاشفات

۱. تفسیر سوره حمد و سوره بقره تا آیه ۶۵، ثمره این تنظیم و مربوط به اواخر حیات ملاصدراست.

شخصی خود، معنای عرفانی و قرآنی آن را شرح می دهد (خامنه‌ای، ۶۵). در واقع این اثر، تنها تفسیر مفصل عرفانی فلسفی است که یک متفکر شیعی آن را پدید آورده است. البته پیش از ملاصدرا، سیدحیدر آملی (۷۲۰-۷۹۴ق) نیز به روش عرفانی به تفسیر قرآن پرداخته بود. او این تفسیر را با نام المحيط الاعظم در هفت جلد نوشت، که تنها دو جلدش موجود است (ایازی، ۸۳). اما ملاصدرا از حکمت متعالیه در برهانی ساختن عرفان اسلامی کمک گرفت و در عین استفاده از برخی از مهمترین تفاسیر شیعه و سنی، بازنویس و ویژه خود به تفسیر قرآن نیز پرداخت. از این زاویه می توان این تفسیر را تعلق عظیمی در تفسیر نو سنی فلسفی و عرفانی در جهان اسلام آید و نیز به در هم آمیختن فلسفه و عرفان در

۳) بحث از مشابهت قرآن در آثار ملاصدرا

مشابهت قرآن و حدیث یکی از موضوعات مهمی است که ملاصدرا هم در آثار فلسفی و هم در تفاسیر و شروح خود بر متون دینی به تحقیق و پژوهش درباره آن پرداخته است. البته او در آثار فلسفی به اختصار و در آثار تفسیری به تفصیل در این باره سخن گفته است، مثلاً در متن اشعار کتب در دو صحنه (نک: ۳۴۱/۳-۳۵۲/۳) این مؤلف ویژه داشته در آنجایی که در تفسیر قرآن (نک: ۴۲/۴-۱۷۵۲/۵)، مفتاح العقب (نک: ۷۸۳-۹۸) و شروح اصول کافی (نک: ۳۴۱/۳-۳۵۲/۳) مفصلاً این بحث را مورد بررسی قرار داده است. در این کتاب اخیر ملاصدرا در شرح کلمات التوحید دو باب باالعوضی و الیکرسی «در مثل حدیثی که دارد آن «خالق از امام علی (ع) در بابی عرض می کند که می کند و اعماق» پاسخ می دهد. بحث مشابهت قرآن و حدیث را به طور مفصل می کشد و در وقت مضمون گوناگونها نقد و بررسی و سپس توضیح (نظراً خصوصاً در این) به در بیان می کند (۳۳۰-۳۵۲) ولی دسته بندی منظمی را که در آثار دیگرش وجود دارد، در این اثر ارائه نمی کند.

او در کتاب اشعار روشهای مفسران را در مواجهه با مشابهت قرآن به سه دسته تقسیم کرده و تنها دسته نخست یعنی روش «راسخاں در علم» را مورد تأکید قرار داده است (نک: همانجا). او روش راسخاں در علم را در تفسیر (ص: ۱۵۰) ذیل روش سوم آورده است.

(۷۲ و ۷۳) (ص: ۱۵۰)

در این روش مفسران در مواجهه با مشابهت قرآن و حدیث به روش راسخاں در علم عمل می کنند.

ملاصدرا در رساله مستقل «متشابهات القرآن» نیز روشهای دانشمندان را در مواجهه با متشابهات قرآن و حدیث به چهار دسته تقسیم کرده و در آن روش راسخان در علم را در دسته چهارم قرار داده است (نک: سه رساله، ۲۵۷-۲۸۴). اما برخلاف این رساله که ملاصدرا در آن بحث را به انجام نرسانده، در مفاتیح الغیب ضمن تکرار همان تقسیم بندی و توجه به روش چهارم، توضیحات کاملی ارائه داده و حتی سرچشمه و منبع اولیه این بحث را که از آن تأثیر پذیرفته، یاد کرده است (نک: مفاتیح، همانجا). بنابراین، بحث متشابهات قرآن در این کتاب، کاملاً از دیگر آثار مؤلف آمده است. از این رو به نظر می‌رسد این کتاب و رساله متشابهات قرآن پس از آثار سابق‌الذکر تألیف شده باشد. البته محتمل است که ملاصدرا رساله متشابهات قرآن را پس از مفاتیح الغیب نوشته تا مطالب دیگری نیز بر آن بیفزاید و به صورت کتابی مستقل در آورد ولی به تکمیل و اتمام آن توفیق نیافته است. از این رو ما در این مقاله ضمن استفاده از آثار دیگر مؤلف، مفاتیح الغیب و رساله متشابهات القرآن را محور تحقیق خود قرار داده‌ایم.

۴) روشهای دانشمندان در مواجهه با متشابهات

مقدمتاً لازم به ذکر است که ملاصدرا متشابهات را تعریف نمی‌کند^۱، بلکه تنها با ذکر مثالهایی آن را نشان می‌دهد و سپس روشهای مختلف دانشمندان را در قبال آن به طور خلاصه بیان می‌کند و آنگاه به تفصیل به نقد و بررسی آنها می‌پردازد. او (نک: سه رساله، ۲۵۹) آیاتی همانند *يَذُوقُ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ (فتح/۱۰)*، *الرَّحْمَنُ عَلِيُّ الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه/۵)*، *مَا فَرَطْتَ فِي جَنبِ اللّٰهِ (زمر/۵۶)*، *جاء رَيْك (فجر/۲۲)*، و *الفاظی همانند «وجه» (نک: الرحمن/۲۷)*، «ضحک»، «بکاء»^۲، «حیاء» (نک: بقره/۲۶)، «کلام» (نک:

۱. در معنی محکم و متشابه در میان دانشمندان اسلامی اختلافات زیادی به وجود آمده، به طوری که نزدیک به بیست قول در این زمینه مطرح شده است. طباطبایی در تفسیر آیه ۷ *سورة آل عمران طی بحثی بسیار مفصل به بررسی و نقد اقوال گوناگون در این باره می‌پردازد (نک: المیزان، ۱۹/۳ تا ۸۷)*، اما خلاصه نظر او در معنی محکم و متشابه این است که «محکم آیه‌ای است که در مدلول خود محکم و استوار باشد و معنی مراد آن به غیر مراد، اشتباه نیست و ولی متشابه بر خلاف آن است یعنی مراد با غیر مراد اشتباه می‌گردد (قرآن در اسلام، ۲۷).

۲. در قرآن کریم «ضحک» و «بکاء» به خداوند نسبت داده نشده ولی در احادیث آمده است.

نساء/۱۶۴)، «اتیان» (نک: بقره/۲۱۰)، «غضب» (نک: نساء/۹۳) و مانند آنها را از متشابهات می‌داند.

ملاصدرا با این نگرش به مفهوم متشابهات، روشهای دانشمندان را در مواجهه با آیات متشابه، به چهار دسته تقسیم و به اختصار بیان می‌کند:

۱-۴) روش اهل لغت که اکثر فقها، محدثان، حنبلیها و کرامیه است. و این دسته، مفهوم ظاهری و لغوی الفاظ را می‌گیرند، هر چند که با قوانین عقلی ناسازگار باشد. به پندار آنان، آنچه در مکان و جهت نیست، ممتنع الوجود است (مفاتیح، ۷۳ و ۷۴).

۲-۴) روش متفکران صاحب رأی و عقل‌گرا که این گروه الفاظ و کلمات قرآنی را مطابق با مقدمات نظری و عقلی خویش تأویل کرده و آنها را از مفاهیم اولیه به معانی عقلی و نظری برمی‌گردانند. چرا که اینها به قوانین عقلی خویش ملتزم و در پی تنزیه پروردگار جهانیان از نقایص امکانی‌اند (همانجا؛ اسفار، ۲/۳۴۴).

۳-۴) روش کسانی که با ترکیب و آمیزش دو روش پیشین، در پاره‌ای از آیات و اخبار راه تشبیه و پیروی از ظاهر الفاظ را پیش گرفته‌اند و در پاره‌ای دیگر به راه تأویل رفته و آیات و الفاظ آنها را از معانی نخستین خود به معانی و مفاهیمی که با قوانین عقلی سازگار باشد، برگردانده‌اند؛ یعنی در آیات و اخباری که دربارهٔ مبدأ آمده، به راه و روش اهل تنزیه [گروه دوم] رفته‌اند و در آیات و اخباری که دربارهٔ معاد آمده است، به راه و روش اهل تشبیه [گروه اول] گراییده‌اند. این روش، روش بیشتر معتزله مانند قفال، زمخشری و دیگران است (مفاتیح، ۷۴).

۴-۴) روش چهارم که روش پیشوایان معصوم و عارفان کامل و راسخان در علم و یقین است که از کوری و کجی دوراند و دل‌هایشان به نور خدا روشن گردیده است. در این روش در عین حفظ معانی اصلی و مفاهیم اولیه، به معانی باطنی آیات نیز پرداخته می‌شود (سه رساله، ۲۶۱، تفسیر، ۴/۱۵۹، ۱۶۰).

در این روش، مفاهیم و معانی اصلی الفاظ بدون انصراف از معانی اولیه، باقی می‌ماند ولی دربارهٔ آنها تحقیق و معانی آنها از امور زاید تجرید می‌شود (تفسیر، ۴/۱۵۰-۱۵۱).

ملاصدرا پیش از پرداختن به بررسی تفصیلی و نقد و تحلیل روشهای چهارگانهٔ فوق،

به تحیر و سردرگمی برخی دانشمندان از جمله رازی صاحب تفسیر کبیر، ابن ابی الحدید و خونجی صاحب کشف الاسرار (نک: مفاتیح، ۷۵؛ سه رساله، ۲۶۱-۲۶۲) در بحث محکّمات و متشابهات قرآن اشاره می‌کند و معتقد است که این آسیب و سرگشتگی از آن رو دامنگیر آنها شده که در طول عمرشان تنها به روش بحث و جدل اعتماد کرده و به طریقه اهل الله که جز محبت خدا را در دل ندارند، در کتاب خدا و سنت پیامبر نیندیشیده‌اند (مفاتیح، ۷۶؛ سه رساله، ۲۶۲-۲۶۳).

۵) نقد و بررسی تفصیلی ملاصدرا از روشهای چهارگانه

در تفصیل روشهای چهارگانه، ملاصدرا ترتیب فوق‌الذکر را رعایت نمی‌کند و ابتدا به نقد و بررسی روش معتزله و قائل می‌پردازد که در عین حال معلوم می‌شود قائل صاحب روش سوم نیست، بلکه صاحب روش دوم از روشهای چهارگانه است و بسیاری از دانشمندان اعم از معتزلی یا اشعری از او پیروی کرده‌اند.

ملاصدرا سپس به روش اول می‌پردازد و با وجود انتقاد از این روش، آن را بر روش دوم ترجیح می‌دهد و پس از آن روش چهارم را به تفصیل مورد بررسی قرار می‌دهد. او از روش سوم نیز ضمن اشاره به روشهای دیگر سخن گفته است.

۱-۵) نقد و بررسی تفصیلی روش اول

بیان شد که این روش، روش اهل لغت، اکثر فقها، محدثان، حنبلیها و کرامیه است. این دسته به مفهوم ظاهری و معنی لغوی الفاظ پایبندند، اگرچه با قوانین عقلی سازگار نباشد؛ به پنداران چیزی که در مکان و جهت نباشد، ممتنع‌الوجود است. این گروه گفتار حکما را در وصف «موجود مجرد» - که نه داخل در عالم و نه خارج از آن، و نه متصل و نه منفصل، و نه نزدیک و نه دور، و نه در بالا و نه در پایین، نه پایان‌پذیر و نه بی‌متناهی است - جز از صفات معدومات و اموری که تنها جایگاهشان در ذهن است، نمی‌دانند. آنها می‌گویند هر موجودی که به این صفات متصف باشد، در واقع پست‌ترین صفات برای او اثبات شده است. لذا ایشان با توصیف خداوند به چنین صفاتی، اساساً نابودی و لاشیئی را برای واجب‌الوجود حی قیوم، اثبات کرده‌اند در حالی که این صفات را صفات مدح و ثنا و صفات کمالی شمردن، عقل هر خردمندی را به شگفت در

می آورد (ملاصدرا، مفاتیح، ۷۳-۷۴).

ملاصدرا می گوید: این گروه نمی دانند که این امور در واقع نفی تمام نقایص و کاستیها از خداوند است؛ نه اینکه اوصافی کمالی و وجودی برای ذات باری تعالی باشد. البته برای او صفاتی حقیقی و کمالی بجز این صفات وجود دارد که عظمت و علو او به ذات او است نه به این صفات سلبی. ولی به حسب صفات وجودی کمالی، سلب نقایص، لازمه وجود کامل است؛ همچنان که نفی جمادی از انسان، از آن جهت که نامی و روینده است، لازم است و نفی درخت بودن از او، به سبب حیوان بودنش، ضروری است و نفی گنگ بودن به خاطر ناطق بودنش، لازم است، و سلب همه نقایص و کاستیها از واجب الوجود، از آن جهت که ذاتش دارای ترکیب و آمیختگی نیست، لازم و ضروری است (همان، ۷۴).

ملاصدرا در مواضع دیگر به تفصیل بیشتر این روش می پردازد و معتقد است که حنبلیها، در بستن باب عقل زیاده روی کرده اند؛ به طوری که حتی از تأویل این قول خدا کن فیکون (بقره/۱۱۷)، نیز جلوگیری کرده و پنداشته اند که این سخن خطاب با حرف و صدای ظاهری است که گوش ظاهری آنها را می شنود و در هر لحظه به تعداد هر موجودی که آفریده می شود، از سوی خدای تعالی این سخن به وجود می آید. از برخی یاران احمد بن حنبل نقل شده است که او می گفت: باب تأویل جز در مورد سه حدیث منسوب به پیامبر (ص) بسته است:

۱- الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ يَمِينُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ.

۲- قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ اصْبَعَيْنِ مِنَ الرَّحْمَنِ.

۳- إِنِّي لَأَجِدُ نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ جَانِبِ الْيَمَنِ.

برخی از دانشمندان در صدد عذر و بهانه برآمده و گفته اند که منظور او از جلوگیری از تأویل و بستن باب آن، رعایت مصلحت مردم و جلوگیری از خروج از راه راست و صراط مستقیم است، چرا که وقتی باب تأویل گشوده شود، مردم به رأی خویش عمل می کنند و در نتیجه از راه راست و مرز اعتدال و میانه روی خارج خواهند شد.

غزالی هم، همصدا با این دانشمندان می گوید: این ممانعت اشکالی ندارد و سیره علمای سلف نیز شاهد بر این معناست که می گفتند: «همان گونه ای که وارد شده، آنها را قرار دهید»؛ تا جایی که وقتی از مالک بن انس درباره استواء در آیه الرحمن علی العرش

استووی (طه/۵) سؤال شد، گفت: «اصل استواء معلوم ولی کیفیت آن مجهول است و ایمان به آن واجب ولی سؤال از آن بدعت است» (همان، ۷۵، تفسیر، ۱۶۳/۴، ۱۶۴).

۲-۵) نقد و بررسی تفصیلی روش دوم

با اینکه ملاصدرا در بحث اجمالی روشهای چهارگانه، قفّال و سایر معتزله را پیرو روش سوم معرفی کرده ولی در تفصیل این روشها آنها را پیرو روش دوم یعنی تنزیهی محض دانسته است. از این رو در فصل دوم رسالهٔ *متشابهات القرآن تحت عنوان «فی نقل ما ذهب الیه بعض المفسرین علی قاعدة التنزیه البحت»* و در *مفاتیح الغیب تحت عنوان «فی نقل ما ذهب الیه بعض المفسرین علی قاعدة الاعتزال»* می‌گوید: قفّال در تفسیر آیهٔ الرحمن علی العرش استووی (طه/۵) گفته است:

«مقصود از این سخن، تصویر بزرگی و عظمت خداوند است. توضیح آن که خداوند بندگان خویش را در تعریف ذات و صفات خود، با آن چه، دربارهٔ پادشاهان و بزرگانشان معمول بوده، مورد خطاب قرار داده است. از جمله کعبه را خانه‌ای قرار داده که مردم پیرامون آن می‌گردند؛ همان طوری که به اطراف خانه‌های پادشاهان می‌گردند. همچنین خداوند مردم را فرمان داد تا کعبه را زیارت کنند، همانطوری که مردم خانه‌های پادشاهان را زیارت می‌کنند. یا حجرالاسود که از آن به مثابه دست راست خداوند در زمین تعبیر شده و آن را محلی برای بوسیدن قرار داده است، همچنانکه مردم دست پادشاهان خود را می‌بوسند. دربارهٔ حساب‌رسی بندگان در روز رستاخیز و حضور فرشتگان و پیامبران و شهیدان و نهادن ترازو و موازین هم مسأله به همین صورت است. از این رو بر این قیاس برای خود عرشی قرار داد و فرمود: الرحمن علی العرش استووی. سپس عرشش را چنین توصیف کرد که بر آب قرار دارد و بعد از آن فرمود: و تری الملائكة حاقین من حول العرش یسبحون (زمر/۷۵) او فرشتگان را می‌بینی که پیرامون عرش به ستایش پروردگار خود تسبیح می‌گویند. پس از آن فرمود: و یحمل عرش ربک فوقهم یومئذ ثمانية (حاقه/۱۷) او عرش پروردگارت را در آن روز هشت (فرشته) بر سر خود می‌دارند. سپس برای خویش کرسی قرار داد و فرمود: وسع کرسیه السموات و الارض (بقره/۲۵۵) کرسی او آسمانها و زمین را در بر گرفته است. چون این مطلب را فهمیدی، گوییم: «الفاظی از قبیل عرش و کرسی که توهم تشبیه دربارهٔ آنها می‌رود، و

مانند آنها، بلکه قویتر از آنها درباره کعبه و طواف و بوسیدن حجرالاسود وارد شده است ولی ما در این مرحله متوقف نمی شویم؛ چرا که مقصود، بیان عظمت و بزرگی پروردگار است؛ با اینکه یقین داریم که او برتر از آن است که در کعبه باشد؛ سخن درباره عرش و کرسی نیز همینطور است».

ملاصدرا پس از نقل سخن قفال می گوید: این سخن را بسیاری از علمای تفسیر نیکو شمرده و گروه زیادی از صاحبان فضیلت و اندیشه مانند زمخسری، رازی، نیشابوری و بیضاوی آن را پذیرفته اند (مفاتیح، ۷۶-۷۷؛ سه رساله، ۲۶۴-۲۶۵). البته ملاصدرا در برخی آثار خود اقوال مفسران فوق الذکر را در تأیید و پیروی سخنان قفال نقل کرده است (نک: تفسیر، ۱۵۷/۴).

سپس ملاصدرا می گوید: گمان من آن است که آنچه قفال گفته و افراد یاد شده از اهل فضل و کمال آن را پذیرفته اند، در پیشگاه الهی و در نزد رسول گرامیش مورد پسند نباشد؛ چرا که اگر این الفاظی که در قرآن و حدیث وارد شده، بر تخیل و تمثیل بدون حقیقت حمل گردد، باب سفسطه و انکار بدیهیات، باز و باب هدایت و تحصیل حقیقت، بسته می گردد. زیرا جایز بودن امثال این تخیلات و تمثیلات، باب اعتقاد به معاد جسمانی و حالات آدمی در قبر و صراط و میزان و بهشت و دوزخ و دیگر مواعید رستاخیز را مسدود خواهد کرد. بنابراین برای کسی جایز نیست که این الفاظ و امور را تنها بر وجوه تخیلی بدون حقیقت حمل کند؛ چون اگر جایز باشد که خانه خدا و بوسیدن سنگ و آنچه که در رستاخیز از حساب رسی بندگان و حضور فرشتگان و پیامبران و قرار دادن ترازوها و بیم و امید و ترس و هراس، تنها به صورت خیالی باشد، جایز خواهد بود که همانند این امور در حساب و میزان و کتاب و بهشت و دوزخ و زقوم و حمیم و دخول در آتش هم به همین اسلوب باشد (مفاتیح، ۷۷).

رای صحیح در این مورد

ملاصدرا در این باره معتقد است نظر صحیحی که قابل اعتماد باشد، آن است که صورت ظاهری الفاظ و کلمات بر همان شکل و اصل خود، باقی بماند؛ چرا که رها نمودن ظواهر الفاظ، تباهیهای بزرگی را در پی دارد؛ ولی اگر حمل الفاظ بر ظاهر آنها، با اصول صحیح

دینی و عقاید یقینی در تعارض و تضاد باشد، سزاوار است که انسان بر صورت لفظ اکتفا کرده و آن را تغییر ندهد و علم به آن را به خداوند و راسخان در علم واگذارد؛ سپس منتظر نسیم رحمت از سوی پروردگار بوده و خود را به پیروی از پیامبر اکرم (ص) در برابر وزش بادهای رحمت الهی قرار دهد که فرمود: اِنَّ لَّهٗ فِیْ اَیَّامِ دَهْرِكُمْ نَفْحَاتٍ، اِلَّا فَتَعْرُضُوْا لَهَا (همان، ۷۷-۷۸).

مقایسهٔ روش اول و روش دوم

ملاصدرا پس از آنکه دو روش فوق‌الذکر را نقد و بررسی و تبیین می‌کند، در مقام داوری و ترجیح بین این دو دیدگاه، بر آن است که روش اول یعنی روش ظاهرگرایان را از روش دوم یعنی روش اهل تأویل و عقل‌گرایان به حقیقت نزدیکتر و طریقهٔ آنها را از تغییر و تحریف حقایق قرآنی مصون‌تر و محفوظتر می‌داند (شرح اصول، ۳/۳۴۳)؛ چرا که به اعتقاد او آنچه ظاهرگرایان از مفاهیم اولیهٔ الفاظ قرآنی می‌فهمند، همان قالبهای حقایقی است که مراد خدا و رسولش بوده است. اما فهم راسخان در علم که به اسرار و اعماق آیات قرآن نایل می‌شوند، با ظواهر تفسیر معارض و مناقض نیست، بلکه آن مرحلهٔ کمال ظاهر و وصول به لب و باطن همین ظاهر آیات است (همانجا؛ مفاتیح، ۸۱، ۸۲؛ تفسیر، ۴/۱۶۱، ۱۶۲).

۳-۵) نقد و بررسی تفصیلی روش سوم

این روش که ترکیبی است از دو روش اول و دوم، شیوهٔ کسانی است که در باب تأویل به اعتدال و میانه‌روی گراییده‌اند. یعنی باب تأویل را در احوال مبدأ، باز و در احوال معاد، بسته‌اند یعنی بیشتر آنچه را که به صفات الهی تعلق دارد، از جمله رحمت، علو، عظمت، اتیان و رفت و آمد را تأویل کرده‌اند و هر چه که به جهان آخرت تعلق دارد، بر ظاهر خود رها و از تأویل آن خودداری کرده‌اند. اشاعره پیرو این روشند.

اما معتزله بر دامنهٔ تأویلات افزودند از جمله این که شنیدن را به مطلق علم به شنیدنیها و دیدن را علم به دیدنیها تأویل کردند. همچنین قضیهٔ معراج را تأویل و جسمانی بودن آن را رد کردند. برخی از آنها حتی عذاب قبر و صراط و احکام آخرت را

نیز تأویل کردند.

کسانی مانند متفلسفه و طبعیون از این حد احد معتزله | هم بالاتر رفته و هر چه را که در باب آخرت وارد شده، تأویل کرده و به خوشیهای عقلی و روحانی برگردانده‌اند و جمع شدن اجساد را در رستاخیز، منکر و به باقی بودن نفوس مفارقه قایل شدند (نک: مفاتیح، ۸۵-۸۶؛ نیز نک: غزالی، ۱/۱۲۴).

این مفسران (اشاعره) از حدّ میانه برودت حنبلیها و حرارت تأویل‌گران خارج نگردیده‌اند.

اما میانه‌روی حقیقی که بیرون از افراط و تفریط باشد، امری بسیار دقیق و پیچیده است که جز راسخان در علم و حکمت و اهل کشف و شهود به آن نمی‌رسند؛ آنان که امور عالم را نه با شنیدن حدیث یا تفکر صرف، بلکه به نور قدسی و روح الهی ادراک می‌کنند.

به عقیده ملاصدرا، میانه‌روی راسخان در علم، همانند میانه‌روی اشعریان نیست؛ زیرا روش آنان آمیزه‌ای از تنزیه در برخی امور و تشبیه در برخی امور دیگر است؛ همانند آنکه به برخی از آیات ایمان آورده و به برخی دیگر کافر شده باشند. میانه‌روی راسخان در علم برتر از هر دو طرف افراط و تفریط است؛ چون به نور متابعت و اقتباس انوار از مشکات نبوت، رازهای آیات الهی و حقایق صفات ربوبی همان گونه که هست، بدون تشبیه یا تعطیل، برای آنها کشف و آشکار گردیده است و باطن آنان با نوری که پروردگار در دلهايشان تاییده، درخشان و تابناک گشته است، لذا در معانی الفاظ تنها به شنیدن محض یا تقلید کورکورانه بسنده نمی‌کنند. اگر جز این بود، دو دستگی و اختلاف در میان آنها به وجود می‌آمد، همچنان که در میان سایر فرق دو دستگی و اختلاف هست. ولی در روش اهل الله، اختلاف و ناسازگاری زیاد نیست؛ زیرا علوم و معارفشان از ناحیه خداست و خداوند خود فرموده است: *ولو كان من عند غير الله لَوجدوا فيه اختلافاً كثيراً (نساء/ ۸۲)* و در آیه دیگر فرموده است: *و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور (نور/ ۴۰)* (نک: مفاتیح، ۸۶-۸۷).

۴-۵) بررسی تفصیلی روش چهارم

گفته شد که در این روش، در عین حفظ معانی اصلی و مفاهیم اولیه، به معانی باطنی

آیات نیز پرداخته می‌شود. لذا مفاهیم و معانی اصلی الفاظ بدون تصرف باقی می‌ماند ولیکن درباره آنها تحقیق می‌شود و معانی آنها از امور زاید تجرید می‌شود و به سبب عادت داشتن نفس به هیئت مخصوصی که آن معنا غالباً در آن هیئت متمثل می‌شود، از روح معنی در حجاب نمی‌ماند.

اکنون با مثالی از زبان ملاصدرا به توضیح این مختصر می‌پردازیم:

لفظ «میزان» که به معنی ترازوست، برای چیزی وضع شده که به وسیله آن اشیاء سنجیده می‌شوند، این یک امر عقلی مطلق است و در حقیقت، معنای ترازو و ملاک کار آن همان است، بدون آنکه در آن شرط بشود که به شکل مخصوصی درآید. پس هر چیزی که بوسیله آن اشیاء سنجیده شوند (با هر خصوصیتی که باشد، حسی باشد یا عقلی)، ترازو بودن درباره آن صدق می‌کند؛ از این رو خط کش، شاقول، گونیا، اسطرلاب، ذراع، علم نحو، عروض، منطق و عقل، همگی وسیله سنجش و ترازویند که به وسیله آنها اشیاء مقایسه و سنجیده می‌شوند. لذا خط کش، میزان و وسیله سنجش برای خطوط مستقیم و شاقول میزان و وسیله سنجش برای ستونها یا سطوح عمودی و گونیا، میزان یا وسیله سنجش برای سطوح افقی و اسطرلاب، وسیله سنجش ارتفاعات و جز آن و ذراع، وسیله سنجش کمیت مقدارهای خطی و نحو، وسیله سنجش اعراب و بناء لفظ در میان عرب و عروض، میزان سنجش کمیت شعر و منطق، میزان تصحیح اندیشه و در نهایت عقل، میزان سنجش همه چیزهاست.

پس عارف کامل وقتی که لفظ «میزان» را می‌شنود، به دلیل کثرت احساس و تکرار مشاهده از چیزی که دو کفه دارد و دوزبانه، از معنای حقیقی آن در حجاب نمی‌شود و حال او در هر آنچه می‌شنود و می‌بیند، نیز چنین است؛ پس او فحوا و روح و باطن آن را در می‌یابد و به ظاهر و معنای اولیه آن و صورت و جنبه دنیایی آن مقید نمی‌شود.

اما شخصی که به عالم صورت مقید است به خاطر جمود طبع و خمود ذهن و سکون قلبش به طبع اولیه بشری و جای گرفتن عقلش در زمین محسوسات، با مفاهیم اولیه آرامش می‌گیرد و به مبادی عقلی مطمئن می‌شود و از مسقط رأس و منبت حسش مسافرت نمی‌کند (تفسیر، ۱۵۲/۴).

خلاصه اینکه آن روشی که به حق شایسته تصدیق و تأیید در نزد اهل الله و ارباب

حقیقت و تحقیق است، حمل آیات و احادیث بر مفهوم‌های اصلی آنها بدون تأویل است؛ چنانکه محققان پیشوایان حدیث و علمای اصول و فقه چنین کرده‌اند ولیکن نه به گونه‌ای که مستلزم تشبیه و جسمانیّت در حقّ خدای تعالی باشد.

البته بیشتر اهل دین و فضیلت هم بر این عقیده‌اند که ظواهر معانی قرآن و حدیث به حق و درست است، اگرچه برای آنها معانی و مفاهیم دیگری به جز معنای ظاهری وجود دارد. چگونه چنین نباشد در حالی که اگر آیات و احادیث بدون تشبیه و تجسیم بر معانی ظاهری و مفاهیم اولیه حمل نشوند، در نزول آیات و ورود احادیث برای عموم مردم فایده‌ای نیست، بلکه حتّی نزول آیات و ورود احادیث عامل سرگستگی و گمراهی مردم می‌شود که این امر با هدایت و رحمت و حکمت الهی ناسازگار است (همان، ۱۵۲) در حالی که قرآن تبیان هر چیز و عامل هدایت و رحمت الهی است و پیامبران نیز هدایتگران بشریت بوده‌اند (مفاتیح، ۹۳).

۶) نقد دیدگاه ملاصدرا

با اینکه در این موضوع، آرای ملاصدرا نسبت به دیگران، تحقیقی‌تر و عمیقتر است ولی روش او نیز بی‌عیب و نقص نیست. از این رو در عین موافقت کلی با روش ملاصدرا، اشکالاتی که در این باره به نظر می‌رسد، در دو بخش اشکالات عام و اشکالات خاص مطرح می‌شود:

۱-۶) اشکالات عام.

مراد از آن، اشکالات کلی به بحث‌های مشابهات است که عبارتند از:

۱-۱-۶) عدم انتظام کامل در تقسیم‌بندی روشها و انتساب دانشمندان و فرق مختلف به روشهای چهارگانه. به طوری که پیش از این ملاحظه گردید، ملاصدرا در برخی آثار، روشهای مختلف دانشمندان را در مواجهه با مشابهات، به چهار و در برخی به سه روش تقسیم کرده بود. همچنین در برخی آثار روش اول، در برخی دیگر روش سوم و در برخی روش چهارم را به عنوان روش راسخان در علم و روش مطلوب خود معرفی کرده بود. این عدم انتظام در انتساب دانشمندان و فرقه‌های مذهبی به روشهای چهارگانه نیز مشهود بود؛ مثلاً فقال و معتزله در اختصار روشها به روش سوم، ولی در تفصیل آنها به

روش دوم منسوب شده‌اند.

۶-۱-۲) عدم ارائه دلایل کافی در انتساب دانشمندان و گروهها و فرق علمی و مذهبی به روشهای چهارگانه؛ مثلاً اهل لغت، محدثان، حنبلیها و کرامیه به روش اول یعنی روش اهل ظاهر منتسب شده‌اند ولی از آنها به طور مستند چیزی نقل نشده است.

۶-۱-۳) توصیف برخی دانشمندان به تحیر در متشابهات قرآن بدون استناد به دلایل کافی. به طوری که ملاحظه گردید، پیش از تفصیل روشها، فخر رازی، ابن ابی الحدید معتزلی و خونجی به تحیر در متشابهات قرآن متهم شدند ولی آنچه از آنها نقل شد، تنها بر تحیر آنها در معرفت حق تعالی دلالت دارد.

عجیب‌تر این است که بدون ارائه هیچ دلیل و مدرکی، علت تحیر آنها دنیاگرایی، مقام‌طلبی، برتری‌جویی و محبت غیرخدا معرفی شده است که این امر نقد ملاصدرا را از جنبه علمی و تحقیقی تهی ساخته است.

۶-۱-۴) ادعای مکاشفه در مقدمه بحث متشابهات قرآن در برخی آثار (مثلاً نک: سه رساله، ۲۵۷) و تصریح بر استفاده و اقتباس اصل مطلب از آثار ابو حامد غزالی در پایان برخی آثار دیگر (نک: مفاتیح، ۹۷-۹۸؛ تفسیر، ۱۷۲). البته مطالب غزالی در این باره یکی دو صفحه بیشتر نیست (غزالی، ۱۲۳-۱۲۴)؛ ولی به هر حال ملاصدرا در اصل مطلب از غزالی متأثر است و خود او به تبیین و تحلیل و نقد و تکمیل این روشها و تصحیح و تکمیل روش مطلوب خویش می‌پردازد و عملاً بحث یکی دو صفحه‌ای غزالی را در دهها صفحه تفصیل می‌دهد.

۶-۲) اشکالات خاص.

منظور از اشکالات خاص، اشکالاتی است که به روش خاص ملاصدرا یعنی روش چهارم وارد است. این اشکالات عبارتند از:

۶-۲-۱) مسأله تجرید معانی از ظواهر حسی در روش چهارم تنها با یک مثال تبیین شده است؛ بدون اینکه برای صحت و حجیت آن استدلالی ارائه شده باشد.

۶-۲-۲) اگر به خوبی دقت شود، عملاً این روش با روش تأویل‌گران که به خاطر تنزیه مقام انوهی از جسمانیت، ظواهر آیات متشابه را تأویل کرده، از معانی ظاهری منصرف می‌گردند، چندان تفاوتی ندارد؛ چرا که آنان نیز می‌توانند ادعا کنند که ما هم ظاهر این

آیات را در قالب لوازم مادی و حسی قبول نداریم و معنای تجرید شده از مادیات و ظواهر حسی مورد پذیرش ما نیز هست.

۳-۲-۶) علی رغم اینکه ملاصدرا روش مطلوب خود را روش چهارم و آن را همان روش راسخان در علم می داند و از پیشوایان معصوم (ع) نیز نقل می کند که فرموده اند: نحن الراسخون فی العلم (مفاتیح، ۸۱)، ولی عملاً از نقل احادیث منصرف شده و خود به تبیین و تحلیل روش چهارم می پردازد. اکنون این پرسش مطرح می شود که اگر تنها پیشوایان معصوم (ع) راسخان در علمند، طبیعی است که تنها در اثبات دعاوی باید به احادیث و رهنمودهای آن حضرات بسنده شود که البته چنین نشده است. ثانیاً به فرض چنین حالتی آیا در این صورت ظاهرگرایان اهل حدیث و خصوصاً اخباریان شیعه که صرفاً حدیث معصومان (ع) را حجّت می دانند، به راسخان در علم نزدیکتر نخواهند بود؟!

اما اگر هم معصومان (ع) و هم دیگران را بتوان جزء راسخان در علم دانست - چنانکه عملاً ملاصدرا خود را جزء راسخان در علم می داند که از طریق مکاشفات حقایقی برای او آشکار شده که برای دیگران آشکار نشده است (سه رساله، همانجا) - آیا در این حالت، مخالفان روش ملاصدرا نمی توانند مدّعی رسوخ در علم یا کشف و شهود عرفانی باشند؟!

۷) نتیجه

خلاصه سخن این که هر چند اندیشه های ملاصدرا در موضوع متشابهات قرآن، نسبتاً از جامعیت و ژرفای کافی برخوردار است و مواجهه او با تفاسیر و مفسران قرآن کریم و دانشمندان علوم دینی، رویکردی روش شناسانه است و در روش مطلوب او که روش چهارم است، شاید بتوان با قاعده تجرید معانی از ظواهر حسی، مشکل متشابهات را حل کرد و در عین حال به جمع ظاهر و باطن آیات پرداخت و ضمن پابندی به ظواهر آیات، معانی باطنی و اسرار آیات الهی را نیز وجهه همّت خویش ساخت، به نظر می رسد در صورت غفلت از اشکالات و کاستی های آرای ملاصدرا، ممکن است روش او نیز عقیم بماند.

کتابشناسی

- آشتیانی، سید جلال الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، ۱۳۸۰.
- ایازی، سید محمد علی، سیر تطور تفاسیر شیعه، رشت، ۱۳۸۱.
- خامنه‌ای، سید محمد، «اصول تفسیری و هرمنوتیک قرآنی نزد ملاصدرا» در: خردنامه صدرا، شماره ۱۸، زمستان ۱۳۷۸.
- طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ترجمه موسوی همدانی، قم، ۱۳۶۳.
- همو، قرآن در اسلام، تهران، ۱۳۷۶.
- فولادوند، محمد مهدی، ترجمه قرآن مجید، تهران، ۱۳۷۶.
- غزالی، ابو حامد محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، ۱۴۰۶ق.
- مدرسی چهاردهی، مرتضی، «ترجمه بخشهایی از رساله متشابهات قرآن ملاصدرا» در: فصلنامه مهر، شماره ۱۱، ۱۳۴۴.
- ملاصدرا، صدرالدین محمدبن ابراهیم شیوازی، تفسیر القرآن الکریم، قم، ۱۳۶۱.
- همو، اسفار = الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، بیروت، ۱۴۱۰ق.
- همو، سه رساله فلسفی، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، قم، ۱۳۷۸.
- همو، شرح اصول کافی، تهران، ۱۳۷۰.
- همو، مفاتیح الغیب، تهران، ۱۳۶۳.