

## ۱- تعریف روش تفسیری (رک: ایازی، ۳۱/؛ بابایی، ۱۳/)

روش تفسیری، مستند یا مستنداتی است که مفسر، در فهم قرآن از آن بهره گرفته (عمید زنجانی، ۲۱۵/؛ مؤدب، ۱۶۵) و تنها راه دستیابی کامل به مقاصد کلام الهی را منحصر به آن می‌داند؛ (عمید زنجانی، ۲۱۵/) به عبارت دیگر، روش تفسیری، چگونگی کشف و استخراج معانی آیات با استفاده از ابزار یا منبع خاصی همچون عقل یا نقل می‌باشد. (سبحانی، ۱۸۸/)

## ۲- انواع روش‌های تفسیری

معمولاً در یک تقسیم کلی، روش تفسیری را به دو روش نقلی و عقلی تقسیم می‌کنند (رک: جوادی آملی، ۵۸/؛ معرفت، ۱۸/۲؛ سبحانی، ۱۸۹/) که با افزودن روش عرفانی، می‌توان بقیه روش‌ها را زیر مجموعه یکی از این سه روش قرار داد. (بابایی، ۲۴/) در اینجا فهرست‌وار به انواع روش‌های تفسیری، نظری اجمالی می‌افکنیم:

۱- تفسیر نقلی: در این نوع تفسیر، تنها به ذکر آیات یا روایات از معصومین (ع) یا صحابه و تابعین بسنده می‌شود. (رک: جوادی آملی، ۵۸/؛ ایازی، ۳۶/؛ بابایی، ۲۴/) بنابراین تفسیر قرآن به قرآن و تفاسیر روایی در این قسم جای می‌گیرند. (رک: مؤدب، ۱۶۷/؛ جوادی آملی، ۵۸/۱؛ سبحانی، ۲۱۰/)

۲- تفسیر باطنی، رمزی، شهودی یا عرفانی: این نوع تفاسیر بر اساس کشف و ذوق عرفانی به تفسیر باطن آیات توجه دارند. (رک: عمید زنجانی، ۳۱۳/؛ ایازی، ۵۸-۶۲؛ ذهبی، ۲۴۵/۲)

۳- تفسیر عقلی و اجتهادی که خود به حسب استقراء به اقسامی همچون تفسیر ادبی، فقهی، کلامی، فلسفی، علمی، اجتماعی، جامع و... تقسیم می‌شود. (رک: مؤدب، ۲۱۱/؛ بابایی، ۲۵/؛ معرفت، ۳۵۲/۲؛ ذهبی، ۱۰۱/۱)

### ۳ - تفسیر عقلی

#### الف. تعریف

تفسیر عقلی یا اجتهادی (بابایی، ۲۵؛ معرفت، ۱۸/۲) را بیشتر مقابل تفسیر نقلی (جوادی آملی، ۵۸/۱؛ معرفت، ۱۸/۲، العک، ۱۶۷) و گاهی مقابل تفسیر به رأی (ایازی، ۴۰) ذکر کرده‌اند و در تعریف آن گفته‌اند:

«تفسیری است که بر اساس قواعد عقلی و تدبیر در مضامین و لوازم آیات به

شرح آنها می‌پردازد.» (همان)

در واقع تفسیر عقلی، اجتهاد در فهم نصوص قرآنی است. (العک، ۱۶۷) که مفسر بر حسب قدرت علمی خود در رشته‌ای خاص همچون فلسفه، کلام، علوم تجربی و... به تبیین معانی آیات همت می‌گمارد. (معرفت، ۳۵۲/۲؛ مؤدب، ۲۱۳) صاحب تسنیم می‌نویسد:

«تفسیر عقلی آن است که عقل در آن نقش منبع را ایفاء کند نه صرف مصباح.»

(جوادی آملی، ۵۸/۱)

پس اینک باید دید منظور از عقل چیست؟ راغب در مفردات می‌گوید:

«عقل، قوه‌ای است که آمادگی پذیرش علم را دارد و نیز به علمی که انسان با قوه عقل به‌دست می‌آورد عقل گویند، همان‌گونه که امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: عقل دو قسم است: عقل مطبوع و عقل مسموع؛ و دومی را بدون اولی سودی نباشد.» (راغب اصفهانی، ماده عقل)

بنابراین می‌توان گفت عقل دو قسم است؛ یکی عقل فطری و مطبوع که همان قوه فهم است و دیگری عقل مسموع و اکتسابی که همان علم است.

استاد جوادی آملی بعد از تقسیم عقل به عقل منبع و مصباح می‌نویسد:

«اگر تفسیر به تفتن عقل از شواهد داخلی و خارجی و با جمع‌بندی آیات و روایات صورت پذیرد، عقل تنها نقش مصباح را داشته و چنین تفسیری، تفسیر نقلی است. اما اگر تفسیر، با استنباط از مبادی تصویری و تصدیقی از منبع ذاتی عقل برهانی و علوم متعارفه صورت پذیرفت یعنی برخی مبانی مستور برهان مطلب، به وسیله عقل استنباط گردید و آیه بر آن حمل شد در اینجا عقل نقش



منبع را داشته و تفسیر را تفسیر عقلی گویند.» (جوادی آملی، ۵۸/۱ و ۱۷۰)

## ب. اقسام عقل

مطلبی که پرداختن بدان ضروری می‌نماید، تبیین معانی و اقسام «عقل» است. تا معنای این واژه به خوبی روشن نشود، تعیین رابطه عقل و معارف دینی و داوری درباره آن امکان‌پذیر نخواهد بود. از این رو، توضیح مختصری از انواع عقل بیان می‌شود:

۱ - عقل ابزاری: جهت‌گیری اصلی عقل ابزاری، تسلط آدمی بر طبیعت است. تکنولوژی، صنعت و بوروکراسی از آثار غلبه این نوع از عقلانیت شمرده شده است.

۲ - عقل متافیزیکی: این عقل به شناسایی احکام اصل هستی می‌پردازد. کاوش در مسائل فلسفی و هستی‌شناختی بر عهده این عقل است.

۳ - عقل نظری: بحث پیرامون هستی‌های خارج از حوزه انسانی همچون فیزیک و ریاضی توسط این عقل انجام می‌پذیرد.

۴ - عقل عملی: این عقل درباره هستی‌هایی بحث می‌کند که بر اساس اراده انسانی تکوین می‌یابند؛ مانند مسائل اخلاقی، حقوقی، اجتماعی و...

۵ - عقل مفهومی: خصوصیت عقل مفهومی این است که با وساطت مفاهیم ذهنی به شناخت موضوعات محل بحث خود می‌پردازد. بسیاری از مباحث معرفت‌شناختی متوجه ارزش جهان‌شناختی این عقل است.

۶ - عقل شهودی: این عقل بدون وساطت مفاهیم ذهنی به شهود حقایق کلی نایل می‌شود. عقل شهودی به یک اعتبار در قبال عقل مفهومی و به اعتبار دیگر در قبال شهودهای حسی دون عقلی و یا شهودهای عرفانی فراعقلی است. صدرالمتالهین، عقل مفهومی را مرتبه نازل عقل شهودی می‌داند.

۷ - عقل قدسی: نوع متعالی عقل شهودی را عقل قدسی نامند. صاحب این عقل، از ارتباط مستقیم با حقایق عقلی بهره‌مند است. این عقل در نصوص دینی، روح القدس و جبرئیل نام دارد و در حکمت مشاء، عقل مستفاد نامیده می‌شود و



در حکمت متعالیه، عقل فعال.

۸ - عقل عرفی: بخشی از عقلانیت یا آگاهی که در ادراک جمعی جامعه، فعلیت یافته است، فهم عرفی نامیده می‌شود. فهم عرفی را گاهی عقل عرفی گویند.  
۹ - عقل کلی: اگر کلی به معنای کلی سعی باشد - نه کلی مفهومی - عقل کلی، حقیقت عینی گسترده است که مقید به قیود طبیعی نمی‌باشد؛ نظیر مثل افلاطونی.

۱۰ - عقل جزئی: مدرکات عقل جزئی، امور جزئی و محسوس است. این عقل را «وهم» نیز می‌گویند. در عقلانیت ابزاری بیشتر از این عقل استفاده می‌شود.

۱۱ - عقل تجربی: این عقل، بخشی از عقل نظری است که به امور طبیعی می‌نگرد و قیاسات تجربی را تشکیل می‌دهد. قیاسات تجربی، مبتنی بر قضایای کلی غیر تجربی است که از مراتب برتر عقل، مانند عقل متافیزیکی اخذ می‌شوند. عقلانیت ابزاری که بیشتر ریشه در این عقل تجربی دارد، در اثر غلبه آمپریسم و حس‌گرایی، مبادی غیر حسی دانش تجربی را انکار کرد و روش استقرایی را جایگزین روش قیاسی نمود و بجای استفاده گزاره‌های غیر حسی از عقل قدسی و متافیزیکی به عقل عرفی روی آورد. (پارسانیا، ۷/۱۶-۷)

بعد از آشنایی اجمالی با انواع عقل، رابطه عقل و معارف دینی را به خوبی می‌توان درک کرد. عقل قدسی، سرچشمه وحی است. عقل شهودی و عقل مفهومی - اعم از نظری و عملی - تعارض با عقل قدسی ندارند. آنها همه، حجت الهی و مؤید یکدیگرند؛ زیرا آنها همه واقع‌نما هستند و واقعیت، هرگز دوگانه و متعارض نخواهد بود.

بنابراین، از سه احتمالی که در رابطه معارف دینی با عقل تصور می‌شود؛ یعنی عقل‌پذیری، عقل‌گریزی (فرا عقلی) و عقل‌ستیزی، تنها دو قسم اول را می‌توان پذیرفت و جایی برای معارف دینی عقل‌ستیز تصور نمی‌شود:

۱- معارف عقل‌پذیر مانند اثبات مبدأ و معاد، نبوت، امامت.

۲- معارف عقل‌گریز مانند جزئیات دقیق از اعتقادات، احکام و اخلاق. این دسته از معارف، فراعقلی یعنی خارج از حوزه ادراکات عقلی‌اند و این هرگز به معنای ضدعقل بودن نیست. ملاصدرا به نقل از غزالی می‌گوید:

«در قلمرو ولایت، وجود امور خرد گریز ممکن است؛ اموری که با ابزار عقل به تنهایی قابل درک نیستند و کسی که بین مسائل خردستیز و امور خردگریز تفاوت نگذارد، ارزش گفت‌وگو ندارد و باید با نادانی‌اش رها شود.» (صدر المتألهین، اسفار، ۲/۳۲۲)

صدرا می‌گوید:

«پاره‌ای از اسرار دین و عرصه‌های شریعت به حدی رسیده که از قلمرو عقل و اندیشه بیروند، و تنها راه شناخت آن‌ها، ولایت و نبوت است. نسبت محدوده عقل و نور اندیشه با قلمرو ولایت و نور آن، همچون نسبت نور حس با نور فکر است. بنابراین، در آن قلمرو از نیروی عقل و اندیشه کار چندانی ساخته نیست.» (صدرالمتألهین، شرح اصول کافی، ۴۷۹/)

«عقل نظری از ادراک اولیات امور اخروی عاجز است و از این قبیل است: معرفت روز قیامت که به قدر پنجاه هزار سال دنیاست، سرّ حشر، رجوع جمیع خلایق به پروردگار عالم، حشر ارواح و اجساد، معنای صراط و میزان، سرّ شفاعت، معنای کوثر و درخت طوبی و بهشت و دوزخ و طبقات هر یک، معنای اعراف و نزول ملائکه، سرّ معراج روحانی و جسمانی که مخصوص خاتم‌الانبیاء است و سایر احوال آخرت و هر چه از این مقوله از انبیاء (ع) حکایت کرده‌اند، همه از علوم و مکاشفاتی است که عقل نظری از ادراک آن عاجزست و جز به نور متابعت وحی و اهل بیت نبوت نمی‌تواند به درک آن برسد.» (صدرالمتألهین، سه رساله فلسفی، ۵۸-۵۹/)

ملاصدرا در مقدمه تفسیر سوره واقعه می‌نویسد:

«من در گذشته بسیار در کتب حکماء دقت می‌کردم طوری که گمان کردم به جایی رسیده‌ام ولی وقتی چشم بصیرتم باز شد، خود را خالی از حقایق دیدم؛ زیرا که بعضی از معارف، تنها با نور ولایت و نبوت منکشف می‌شود.» (صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ۷/۱۰)

۳- معارف عقل‌ستیز که هرگز نمونه‌ای از آن یافت نمی‌شود. صدرالمتألهین

می‌گوید:



«بارها اشاره شد که حکمت، هیچ گونه مخالفتی با شرع ندارد بلکه مقصود هر دو، معرفت حق تعالی است. این معرفت اگر از وحی حاصل شود، نبوت نام می‌گیرد و اگر از سلوک و کسب به دست آید، حکمت و ولایت نامیده می‌شود؛ گرچه بعضی محرومین از تأیید الهی، قادر به تطبیق خطابات شرعی بر براهین حکمی نیستند؛ زیرا که این مهم، علاوه بر تسلط به حکمت، نیازمند تأیید الهی و اطلاع از اسرار نبوت است.» (صدرالمتألهین، اسفار، ۷/۳۲۶)

عبارت صدرا در جای دیگر چنین است:

«حاشا الشریعة الحقة الالهية البيضاء ان تكون احكامها مصادمة لمعارف اليقينية الضرورية و تبا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب و السنة.» (همان، ۸/۳۰۳)

«هرگز شریعت تابناک الهی، تعارضی با معارف یقینی ندارد و نابود باد فلسفه‌ای که اصول آن مطابق کتاب و سنت نیست.»

و باز می‌گوید:

«این بنده ذلیل از هر گفتار، کردار، اندیشه و نوشته‌ای که نسبت به درستی پیروی از شریعت اسلام زیان برساند، یا بوی اهانت به دین دهد و یا چنگ زدن به ریسمان محکم الهی را ضعیف نمایان کند، به پروردگار بزرگ پناه می‌برم؛ چرا که به یقین می‌دانم کسی را امکان بندگی شایسته الهی نیست، مگر به واسطه انسانی که از اسم اعظم الهی آگاه باشد و او کسی جز انسان کامل و خلیفه اکبر الهی نیست.» (صدرالمتألهین، العرشیه، ۶۹/۶۹)

از نظر ملاصدرا کسی که با دین انبیاء مخالفت کند، از حکماء نیست.

«من لم یکن دینه دین الانبیاء (ع) فلیس من الحکمة فی شیء و لایعد من الحکماء من لیس له قدم راسخ فی معرفة الحقائق.» (صدرالمتألهین، اسفار، ۵/۲۰۵)

از آنجا که ملاصدرا به هماهنگی عقل و کشف و وحی اعتقاد دارد، با سه دیدگاه مخالفت می‌کند: با اخباری‌گری، با تصوف دروغین، با فلسفه‌ای که به خیال عقل‌مداری از وحی فاصله گرفته است.

صدرا می‌گوید:

«چگونه ممکن است کسی به تقلید کورکورانه از روایات و اخبار قناعت کرده و شیوه‌های برهانی و عقلی را انکار می‌نماید، به حقیقت دست یابد؟ آیا نمی‌داند که یگانه مستند شریعت، سخن پیامبر(ص) است و اثبات صدق سخن پیامبر نیز بدون استناد به دلایل عقلی امکان‌پذیر نیست؟ و چگونه کسی که به صرف بحث عقلی اکتفا می‌کند و از نور وحی بهره نمی‌برد، به راه صواب هدایت می‌شود؟»

آیا نمی‌داند که میدان تاخت عقل، کوچک و باریک است؟ کسی که بین عقل و شرع جمع نکند، گمراه می‌شود. مثل عقل مثل چشمانی است که از آفات و امراض سالم باشد و مثل قرآن، مثل خورشیدی است که نور عالمگیر دارد؛ بنابراین، کسی که از برهان روگردان است و به قرآن اکتفا می‌کند، همانند کسی است که از نور خورشید چشم‌پوشی می‌نماید که هیچ فرقی بین او و بین نابینایان نیست؛ [زیرا با چشم بسته نمی‌توان از نور بهره برد.] وحی و عقل هر دو نورند و وحی همراه عقل، نور علی نور. (صدرالمتألهین، شرح اصول کافی، ۳۸۷-۳۸۸)

ملاصدرا در رد تصوف دروغین کتاب «کسر اصنام الجاهلیه» را نوشت. به نظر او مجرد کشف بدون برهان در سلوک عرفانی کافی نیست؛ همانگونه که صرف بحث و نظر بدون کشف و بصر نیز کمبود بزرگی در سیر و سلوک است. (صدرالمتألهین، اسفار، ۱۲۴/۷) عبارت او در بیان اهمیت شهود این است:

«حقیقة الحکمة انما تنال من العلم اللدنی و ما لم يبلغ النفس هذه المرتبة لا تکون حکمة» (صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ۱۱۷/)

صدرا درباره فیلسوفی که از وحی دوری گزیده می‌گوید:

«مَنْ أَثَبِتَ فَلْكَأً و لَمْ يَرَ مَلْكَاً و أَثَبِتَ مَعْقُولاً و أَنْكَرَ مَنقُولاً فَهُوَ كَالْأَعْوَرِ الدَّجَالِ...»

«کسی که در اثبات فلک بکوشد و ملک را نبیند، از معقول پیروی نماید و منقول را انکار کند؛ همانند انسان یک چشم فریب‌کار است. چرا با دو دیده



نمی‌نگرد... و چرا بین معقول و منقول و عقل و شرع جمع نمی‌کند؟ شرع، عقل ظاهر است و عقل، شرع باطن.» (صدرالمآهین، تفسیرالقرآن الحکیم، ۱۲۴/۷)

### ج. ادله مخالفین تفسیر عقلی و پاسخ آن

عمده مخالفان راهیابی عقل به تفسیر قرآن، اخباری‌ها بوده‌اند. در اینجا برخی ادله آنها را ذکر کرده و سپس پاسخ آن را بیان می‌کنیم:

۱ - طبق آیه ۷ آل عمران که می‌فرماید: «راسخان در علم می‌گویند ما به قرآن ایمان آوردیم و همه آیات (متشابه و محکم) از سوی پروردگار ماست» اگر معنای آیه‌ای روشن نبود و روایتی هم در تفسیر آن وارد نشده بود، باید در معنای آن توقف و به ایمان بسنده کرد. (طباطبایی، ۶/۱-۵)

در جواب این دلیل باید گفت هیچگاه قرآن، حجیت عقل را باطل نکرده است و اساساً ابطال آن ممکن نیست؛ زیرا که حجیت خود قرآن با عقل اثبات می‌شود. (همان) علاوه بر این آیات فراوانی در تشویق به تفکر و سرزنش از عدم تعقل داریم. (یوسف/۲؛ محمد/۲۴)

۲- طبق روایاتی، تفسیر قرآن، دور از دسترس عقل (مجلسی، ۹۱/۸۹) و فهم آن منحصر به نبی اکرم (ص) است. (حر عاملی، ۱۳۶/۱۸)

در جواب این استدلال نکاتی را متذکر می‌شویم:

الف. اگر حجیت ظواهر قرآن متوقف بر روایات باشد، دور پیش می‌آید؛ زیرا حجیت روایات به پشتوانه قرآن است (جوادی آملی، ۸۸/۱) همانطور که میزان سنجش روایات، قرآن است. (حر عاملی، ۳۵۳/۱۲)

ب. در موارد بسیاری ائمه (ع) مردم را به قرآن ارجاع می‌دادند؛ قرآن، کتاب هدایت است نه کتاب رمز و معما. (جوادی آملی، ۸۸/۱ و ۹۲ و ۱۷۸)

ج. مراد از آن روایات، یا منع استقلال خواهی در فهم قرآن است؛ یعنی تفسیر قرآن به صرف براهین عقلی و شواهد علمی، بدون مراجعه به شواهد نقلی؛ یا مراد، منع اکتناهی طلبی در فهم قرآن است.

به عبارت دیگر، آن روایات در صدد سلب کلی نیستند؛ بلکه مقصودشان، نفی علم به مجموع قرآن، بدون مراجعه به نقل است؛ به تعبیر میرزای قمی (جوادی



آملی، ۸۸/۱ به نقل از قوانین الاصول، ۳۹۷/۱) مراد آن روایات، علم به همه قرآن (ظاهر و باطن، تنزیل و تأویل) است؛ ولی مفسران عقلی، هرگز ادعای اکتناهی و فهم کامل قرآن را نداشتند.

۳ - دلیل دیگر مخالفان تفسیر عقلی این است که تفسیر عقلی، منجر به تفسیر به رأی می‌شود. (سیوطی، ۲۰۵/۴)

در جواب این دلیل می‌گوییم میان تفسیر عقلی و تفسیر به رأی تفاوت اساسی وجود دارد. در مباحث پیشین مراد از عقل و تفسیر عقلی بیان شد. اکنون با تبیین معنای رأی و تفسیر به رأی، تمایز میان تفسیر عقلی و تفسیر به رأی روشن خواهد گشت.

واژه «رأی» در دو معنی بکار می‌رود: (طباطبایی، ۷۶/۳) «اعتقاد از روی اجتهاد»، «گفتار از روی استحسان و هوی». طبق معنای مذکور، دو وجه برای «تفسیر به رأی» متصور است:

۱ - از آنجا که «رأی» در روایات ناهی از تفسیر به رأی (بحرانی، ۴۴/۱) با اضافه به ضمیر، (من فسّر القرآن برأیه ... رأی به ضمیر سوم شخص اضافه شده است) منسوب به شخص مفسر شده است، مراد از «رأی» مطلق اجتهاد نیست (طباطبایی، ۷۶/۳) بلکه مقصود، استقلال در فهم است؛ یعنی مفسر، بدون مراجعه به دیگر آیات، روایات، اسباب نزول و... به اجتهاد در فهم آیه مبادرت ورزد. (صدرالمآلهین، مفاتیح الغیب، ۱۵۰/۱؛ طباطبایی، ۷۶/۳؛ معرفت، ۶۹/۱؛ فیض کاشانی، ۳۴/۱)

بنابر بیان فوق، مطلق اجتهاد در تفسیر قرآن، هرگز مورد نهی نبوده است. چگونگی نهی از آن ممکن باشد، در حالی که آیات و روایاتی که امر به تدبیر در قرآن و عرضه روایت بر قرآن می‌کنند فراوان‌اند.

بنابراین، سخن کسانی که تفسیر به رأی را نقطه مقابل تفسیر به مأثور می‌دانند (رک: ذهبی، ۲۸۴/۱؛ عمید زنجانی، ۲۴۹/۱) و تفسیر عقلی و اجتهادی را ممنوع می‌شمارند، ناصواب است. (طباطبایی، ۷۶/۳)

۲ - «تفسیر به رأی»، تفسیر از روی هوی و میل و تطبیق و تحمیل رأی بر



قرآن است؛ مثلاً مفسر، قرآن را طبق نظری که از پیش برگزیده، تأویل و تفسیر می‌کند. (صدرالمতألهین، مفاتیح الغیب، ۱۵۰/۱؛ فیض کاشانی، ۳۴/۱؛ معرفت، ۶۹/۱) صاحب تسنیم می‌گوید:

«هر تفسیری که با ضعف علم و عقل و نقص عقل نظری و عملی انجام گیرد و به عبارت دیگر، با معیارهای مفاهمه عرب، اصول و علوم متعارفه عقلی و نیز با خطوط کلی خود قرآن مطابق نباشد تفسیر به رأی است.» «در واقع تفسیر به رأی، تفسیر نیست بلکه تطبیق و تحمیل رأی بر قرآن است.» (جوادی آملی، ۱۷۶/۱ و ۵۹)

۴ - برداشت‌های مختلفی از تفسیر عقلی و فلسفی وجود دارد که بعضی از آنها به گونه‌ای شدید مورد انتقاد واقع شده است. به طور کلی، دو برداشت عمده و یا به عبارتی دو نوع مختلف از تفسیر فلسفی وجود دارد:

الف. کوشش تفسیر فلسفی، فهم معانی عمیق قرآنی با تحلیل عقلانی و به کارگیری اصول عام فلسفی است. (رک: ایازی، ۶۴/۱؛ خرمشاهی، ۶۴۳/۱) به عقیده بعضی، نمونه آشکار این تفسیر، تفسیر صدرالمتألهین است. (ایازی، ۶۴/۱)

ب. در تفسیر فلسفی، مفسر، خارج از چارچوب قواعد تفسیر، نصوص دینی را به فروتنی در برابر فلسفه واداشته و آراء فلسفی را بر قرآن تحمیل و تطبیق می‌کند. این همان روشی است که غالباً با اعتراضات شدید روبرو شده است. (رک: طباطبایی، ۶/۱؛ ذهبی، ۸۴/۳؛ ایازی، ۶۴/۱)

آیا ملاصدرا فلسفه را بر قرآن تحمیل کرده است؟ دو دیدگاه در این زمینه وجود دارد:

۱- صدرافلسفه را بر قرآن تحمیل نکرده است. او بدون پیش داوری به خدمت قرآن رفته است. «این فیلسوف نحریر مستغرق در عقل و برهان، وقتی به قرآن و حدیث می‌رسد، آن‌چنان است که گویی فلسفه و عقل و برهان را بر نمی‌تابد و مانند یک اخباری خشک بساط فلسفه را برمی‌چیند و قرآن و حدیث را بر جای آن می‌نشانند.» (خامنه‌ای، ۷۲/۱)

۲- صدرا دچار تحمیل بر قرآن شده است. «فلاسفه برای تطبیق آراء خود بر قرآن، دست به دامن آیات متشابه شده و محکمت را به واسطه آنها تأویل می‌کنند. آنان ابتدا استدلال خود را آورده سپس آیه را بر طبق آن تأویل می‌نمایند. مثلاً ملاصدرا چون وجود حق تعالی را عین وجود جمیع موجودات می‌داند به آیه «لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا» (کهف/۴۹) تمسک می‌کند.» (نمازی شاهرودی، ۱۲۸)

گفتنی است صدرالمتألهین در آثار خود، ضمن نادرست دانستن روش تحمیل، خود را تابع روش دیگری می‌داند که در بحث بعدی به آن می‌پردازیم. اصولاً به سه صورت می‌توان به قرآن مراجعه کرد:

۱- مفسر، با ذهن کاملاً خالی از اندیشه‌های شخصی به سراغ قرآن رود. در این صورت برداشت‌هایی عمیق از آیات بدست نخواهد آمد. ملاصدرا این‌گونه به خدمت قرآن نرفت.

۲- مفسر با اندیشه‌ای پر از آراء علمی - که قاطعانه و با جزمیت پذیرفته است - به سراغ قرآن رود که نتیجه این رفتار، تحمیل بر قرآن خواهد بود.

۳- روش سومی نیز هست که مفسر نه خالی‌الذهن است و نه تحمیل‌کننده آراء علمی بر قرآن، بلکه دانشمند با ذهن پر از اندیشه‌ها به مسائل جدید دست می‌یابد. ملاصدرا در اثر انس فراوان با اندیشه‌های کلامی، فلسفی و عرفانی، طبیعی است که باید به یک سری از رخنه‌های معرفتی برسد و مسائل جدیدی را در این میان پیدا کند.

بنابراین ملاصدرا با یک الگوی کاملاً تازه سراغ قرآن می‌رود و آن الگوی کاملاً تازه، عبارت است از اینکه: نه با ذهن خالی و نه با ذهن پر از نظریات جزمی، بلکه با ذهن پر از مسائل جدید به خدمت قرآن بار یافته است. (فرامرز قراملکی، ۷-۶)

#### ۴ - روش های تفسیری از دیدگاه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین در آثار خود، (صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ۱۶۵-۱۵۲؛ تفسیر القرآن الکریم، ۴/۱۵۲-۱۵۰؛ سه رساله فلسفی، ۲۵۹) روش‌های تفسیری را به چهار



قسم عمدۀ تقسیم می‌کند:

۱ - روشی که لغویون، اکثر فقهاء، محدثون، حنابله و کرامیه دنبال می‌کنند، ابقاء لفظ بر مدلول اولی و مفهوم ظاهری است؛ حتی اگر مخالف قوانین عقلی و منافی تنزیه باری تعالی باشد. این گروه در قطع ریشه عقل، به غایت کوشیدند؛ به عنوان نمونه، حنابله، تأویل «کن فیکون» را برتافتند و آن را بر خطاب لحظه به لحظه صوت الهی به تعداد مکونات حمل کردند.

۲ - روش اصحاب نظر، تأویل الفاظ از مفهوم اولی به معنایی مطابق قوانین عقلی در جهت تنزیه خداوند سبحان از نقص و امکان است. اکثر معتزله و متفلسفه در حمل ظواهر قرآن بر معانی غیر حقیقی راه افراط در پیش گرفتند.

«إن الحق عند أهل الله هو حمل الآيات و الأحادیث علی مفهوماتها الأصلية من غیر صرف و تأویل... کیف و لو لم یکن الآيات و الأخبار محموله علی ظواهرها و مفهوماتها الاولی كما زعمه أكثر الفلاسفة لما كانت فائده فی نزولها و ورودها علی الخلق كافة، بل كان نزولها موجبا لتحیر الخلق و ضلالهم.» (صدر المتألهین، مفاتیح الغیب، ۱/۹۳)

۳ - گروه سوم، برای رهایی از افراط و تفریط دو گروه پیشین، راهی بینابین برگزیدند. اشاعره، تأویل را تنها در باب مبدأ راه داده و باب آن را در معاد بستند.

۴ - راسخین در علم که اهل کشف و شهودند، علمشان از نزد خدا و درکشان به نور قدسی و روح الهی است نه شنود حدیثی و علوم بحثی. آنها بواسطه نور متابعت از مشکات نبوت، بر اسرار آیات واقف گشته و از بند افراط و تفریط در تشبیه و تعطیل رهیده‌اند. (همان، ۱۶۵-۱۵۲)

روش اینان در تفسیر متشابهات، ابقاء لفظ بر مفهوم اصلی، همراه تجرید از امور زائد است؛ مثلاً «میزان» به معنای «وسیله توزین» دارای مصادیقی همچون خط‌کش، گونیا، اسطرلاب، ذراع، علم نحو و عروض، منطق و عقل است. برای عارف کامل، مصادیق حسی میزان، باعث احتجاب روح معنای آن نمی‌شود. عبارت ملاصدرا این است:

«منهج الراسخین فی العلم و الإیقان و هو إبقاء الألفاظ علی مفهوماتها الأصلية

من غیر تصرف فیها، لکن مع تحقیق تلک المفهومات و تجرید معانیها عن الامور الزائدة، و عدم الاحتجاب عن روح المعنی بسبب اعتیاد النفس بهیئة مخصوصة يتمثل ذلک المعنی بها غالباً. مثلاً لفظ «المیزان» موضوع لما یوزن به الشیء، و هو أمر مطلق عقلی هو بالحقیقة روح معناه و ملاک أمره من غیر أن یشترط فیہ التخصص بهیئة مخصوصة، و کل ما یقاس به شیء- بأی خصوصية كانت حسّیه كانت أو عقلیة- یرصد علیہ أنه میزان، فالمسطرة و الشاقول و الكونیا و الاسطرلاب و الذراع و علم النحو و العروض و المنطق و العقل کلها مقائیس و موازین بها یقاس و یوزن الأشياء، و لكل منها وزان ما تناسبه و تجانسہ ... فالکامل العارف إذا سمع لفظ «المیزان» لا یحتجب عن معناه الحقیقی بما یکثیر احساسه و یتکرر مشاهدته من الأمر الذی له کفتان و عمود و لسان، و هكذا حاله فی کل ما یسمع و یراه، فإنّه ینتقل إلى فحواه، و یسافر إلى روحه و معناه و باطنه و اخراه، و لا یتقیّد بظاهره و اولاه، و صورته و دنیاه. و اما المقید بعالم الصورة فلجمود طبعه و خمود ذهنه و سکون قلبه إلى أول البشرية و إخلاص عقله إلى أرض المحسوسیة یسکن إلى أوائل المفهوم و یطمئن إلى مبادئ العقول، و لا یسافر عن مسقط رأسه و منبت حسّہ.» (صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ۱۵۱/۴-۱۵۰)

ملاصدرا در توصیه‌ای عملی می‌گوید:

«یا مؤمنی باش که بدون تأویل در ظواهر قرآن، به ایمان و تصدیق آن اکتفا می‌کند و یا عارفی راسخ باش که در تحقیق معانی قرآن، با مراعات ظواهر آن، به مشاهده حقایق می‌پردازد.» (همان، ۱۶۸)

«ملاصدرا معتقد است بهترین روش تفسیر قرآن این است که همان‌گونه که قرآن به صورت وحی، طی مراحل از جهان عقول به عالم نفوس و مثال و سپس به جهان مادی (فیزیکی) آمده و معانی آسمانی چهره عوض کرده و صورت الفاظ زمینی به خود گرفته است، مفسر نیز برای درک اعماق قرآن باید همان راه را طی کند؛ یعنی ابتدا از معانی ظاهری، آغاز و سپس با ترک حواس جسمانی و استمداد از حواس باطنی و حتی با رها کردن موقت کالبد (خلع بدن) و استفاده



از قدرت روح به ملکوت سفر کند و حقایق قرآنی را از راه مکاشفه، به صورت زلال و بدون حجاب مشاهده کند.

بنابراین، ملاصدرا قرآن را جلوه‌گاه جهان وجود و حاوی غیب و شهود می‌داند؛ به عبارت دیگر، هرمنوتیک ملاصدرا چهار قرن جلوتر از اروپا، تفسیر متن را از عرصه الفاظ به پدیده‌های عالم کشاند؛ همانگونه که امروز برخی، تفسیر متون را معادل شناخت پدیده‌های روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و تاریخی می‌دانند او نیز تفسیر قرآن را معادل تفسیر جهان و انسان و حقایق پنهان و آشکار دانسته است.» (خامنه ای، / ۶۸-۶۷)

البته باید توجه داشت که صدرالمآلهین بر خلاف هرمنوتیک جدید، هیچ‌گاه واقع‌نما نبودن متن و حمل الفاظ بر مجرد تخیل و تمثیل را نپذیرفته و بر افرادی همچون قفال و زمخشری و بیضاوی که عرش و کرسی را تمثیلی از قدرت دانسته و آن را خالی از واقعیت دینی دیده‌اند، شوریده و می‌گوید: حق این است که الفاظ بر ظاهر خود باقی بمانند؛ زیرا که ترک ظواهر به مفسد بزرگی چون سفسطه و تعطیل و عدم اعتقاد به معاد جسمانی، عذاب قبر، صراط، حساب، بهشت و جهنم می‌انجامد. البته اگر در موردی حمل بر ظاهر، با اصول صحیح دینی منافات داشت، باید علم آن را به راسخین در علم ارجاع داده و برای فهم آن از انوار نبوت و ولایت بهره جوییم:

«إن الذوق الصحيح من الفطرة السليمة شاهد بأن متشابهات القرآن ليس المراد بها مقصوراً على مجرد امور جسمانية يعرف كنهها كلُّ أحد من الأعراب و البدويين و عموم الخلق، و إن كان قشور من تلك الامور ممّا لكل أحد منهم نصيب منها، و ليس المراد أيضاً مجرد تصوير و تمثيل يعلمه كل من له قوة التمييز في الأنظار، و يفهمه كل من يتصرف بعقله في الأفكار بحسب استعمال الصناعة المنطقية في الأبحاث من غير مراجعة إلى سلوك سبيل الله و مكاشفة الأسرار و معاينة الأنوار، و إلا لما قال تعالى في باب المتشابه من قرآن «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران / ۷)

... فقد تبين من هذه الامور أن فهم متشابهات القرآن لا يتيسر لأحد إلا باقتباس

أنوار الحكمة من مشكوة النبوة والولاية، واستضاءة أضاء المعرفة والهداية من جهة أحكام التبعية المطلقة، و تصفية الباطن بالعبودية التامة، و إقتفاء آثار الأئمة الهادين و تتبع أنوار أهالي بيوت النبوة والولاية، و أبواب مدائن العلوم و الهداية - صلوات الله عليهم أجمعين - لينكشف على السالك شئ من أنوار علوم الملائكة و النبيين، و يتخلص من ظلمات نقوش أقاويل المتفكرين و المناظرين» (صدرالمتألهين، تفسير القرآن الكريم، ۴/۱۶۰-۱۵۶)

## ۵ - روش تفسیری صدرالمتألهين

همان گونه که حکمت متعالیه صدرایی، تلفیقی از مکاتب مختلف؛ یعنی عرفان، حکمت، فلسفه و کلام در فضای فکری شیعی است، تفاسیر وی نیز حکایت از نقطه تلاقی چهار سنت تفسیری مختلف پیش از وی دارد؛ یعنی تفاسیر عرفانی، شیعی، کلامی و فلسفی. البته همان گونه که حکمت متعالیه، صرف جمع آوری آموزه های مکاتب متقدم نیست، تفاسیر وی نیز هرگز گردآوری گزینشی از تفاسیر گذشته نمی باشد. (نصر، ۲۰۵-۲۰۲)

فلسفه نزد ملاصدرا در امتداد تفسیر قرآن است، همان گونه که تفسیر قرآن در امتداد فلسفه وجود است؛ زیرا که قرآن، نسخه ای مکتوب از نظام وجود است. (صدرالمتألهين، مفاتيح الغيب، ۱/۵۴. از مقدمه علی عابدی شاهرودی) از این رو، صدرالمتألهين، در آثار فلسفی خود مانند اسفار، با بحث وجود آغاز می کند و به قرآن مراجعه می نماید و در تفاسیرش با قرآن آغاز می کند و به اسرار وجود برمی گردد. این دو نوع نوشتار، مکمل یکدیگرند و تفسیر وی را به نحوی آشکار می سازند که نه تنها، سفری به سوی معانی باطنی کلام خداست، بلکه نفوذ در قلمرو باطنی وجود منبسط نیز می باشد. (نصر، ۲۱۵)

صدرالمتألهين گرچه فیلسوفی اهل تعقل است، اما وقتی به قرآن می رسد، عقل را کافی ندانسته و ترکیه نفس را برای دریافت معنای باطنی لازم می شمارد؛ زیرا که وی دو منبع اساسی برای تفسیر قائل است: نقل صریح، کشف تام. بنابراین، روش ملاصدرا مبتنی بر دو اصل است؛ یکی اجتناب از صرف تقید به



معنای ظاهری و دیگری اجتناب از فراموشی یا انکار معنای ظاهری. (همان، ۲۱۱-۲۰۸؛ صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ۱۶۲/۴) او می‌گوید:

«عمده مانع درک حقایق قرآن، اغترار به ظواهر اخبار و اکتفا به علوم جزئیة و احکام فرعیة است که باعث انکار علوم ربانی و حکمت الهی می‌شود.»  
(صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ۱۱/۶-۱۰)

کسی که فقط در الفاظ قرآن و نکات ادبی و بدیعی آن بیندیشد و بدین ترتیب از مقاصد اصلی آن همچون معارف الهی و اسرار مبدأ و معاد باز ماند، او سزاوارتر به مثل قرآنی «یحمل اسفاراً» (جمعه/۵) است تا کسی که از الفاظ و معانی چیزی نداند اما معترف به عجز و قصور خود باشد. (صدرالمتألهین، همان، ۱۸۵/۷)

به طور کلی روش ملاصدرا در تفسیر بدین قرار است:

- ۱- استفاده از ظواهر آیات: ملاصدرا قائل به حفظ ظاهر آیه است.
- ۲- استفاده از روایات در تفسیر قرآن: ملاصدرا دست‌یابی به تأویل و بطون قرآن را مشروط به استفاده از مشکات نبوت و ولایت می‌داند.
- ۳- استفاده از مبانی فلسفی در تفسیر آیات.
- ۴- استفاده از مبانی عرفانی، کشف و ذوق در تفسیر آیات.

## ۶- شیوه نگارشی تفسیر ملاصدرا

تفسیر ملاصدرا، تفسیر کامل قرآن نبوده و تنها ده سوره و دو آیه را شامل می‌شود که به ترتیب زمان نگارش عبارتند از: سوره حدید، اعلیٰ، آیه الکرسی، آیه نور، سوره طارق، سجده، یس، واقعه، زلزال، جمعه، حمد و سوره بقره تا آیه ۶۵. (همان، ۱۱۰/۱-۱۱۸. از مقدمه محسن بیدار فر)

صدرالمتألهین می‌گوید:

«هنگام قرائت قرآن با تدبیر در معانی و رموز آیات، الهاماتی ربانی بر قلبم وارد می‌شد که تصمیم گرفتم آنها را به خامه کشم. ابتدا سوره حدید و سپس چند سوره دیگر را تفسیر نمودم.» (همان، به نقل از شرح اصول کافی، ۲۴۶/)

ملاصدرا بعد از تفسیر چند سوره، بر آن شد تا تفسیری جامع و بی نظیر از کل



قرآن عرضه کند. از این رو، ابتدا «مفاتیح الغیب» را به عنوان مقدمه‌ای بر تفسیر خود نگاشت. (صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ۱/۷۷) سپس شروع به تفسیر قرآن از ابتدا نمود و سوره حمد و سوره بقره را تا آیه ۶۵ تفسیر کرد، اما با وجود عزمی که بر اتمام آن داشت موفق به انجام آن نشد. (صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ۱/۱۲۰، از مقدمه محسن بیدار فر)

درباره شیوه نگارشی او باید گفت، در مدت بیست سالی که این تفاسیر را به صورت پراکنده نگاشته، از یک شیوه واحد پیروی نکرده است. اما غالباً پس از بیان مفردات و اختلاف قرائات، خلاصه اقوال مفسرینی همچون طبرسی، بیضاوی، زمخشری، فخررازی و نیشابوری را نقل و گاهی نقد کرده، سپس تحقیقی از خود یا اهل معرفت، به عنوان انواری از اسرار کتاب الهی که بر قلب او اشراق شده، ارائه می‌دهد. (همان، ۴/۲۱، ۶/۱۴۱، ۷/۱۴۰ و ۳۰۸ و ۳۶۲؛ ۱/۱۲۱) عبارت صدررا در مقدمه تفسیر سوره حدید این است:

«فهذه - أخلائی فی الكشف و الیقین - بلّغکم الله إلی أقصی مناکم فی معرفة لباب الدین - طائفة من قواعد أسرار القرآن المجید، و جملة من لطائف نکات و دلائل معجزات لآیات بینات من الكتاب العزیز الذی «لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه تنزیل من حکیم حمید» (فصلت/۴۲) متعلقة بتفسیر سوره الحدید - ذکرت فیها لب التفاسیر المذكورة فی معانیها و لخصت کلام المفسرین الناظرین فی مبانیها، ثم أتبعها بزوائد لطیفة یقتضیها الحال و المقام، و أردفتها بفوائد شریفة یفیضها المفضل المنعم و نستعین به فی أن یمهلنی الزمان للإلتام و یساعدنی الدوران فی الإختتام.» (همان، ۶/۱۴۲-۱۴۱)

صدرالمتألهین در خاتمه تفسیر آیه الکرسی می‌نویسد:

«با تدبیر در کلمه کلمه این تفسیر و جمع صدر و ذیل آن و با نظر انصاف و استبصار در آن، اشارات نفیس و الهامات لطیف آن را دریاب. ایرادات لفظی را به کرم خود اصلاح و ابهامات معنوی را در بقعة امکان قرار ده و بدان که علم قرآن را حدی معین نیست.» (همان، ۳۳۷ و ۳۳۸)

وی آن‌گاه نکاتی را در شیوه نگارشی خود بیان می‌کند و می‌گوید:



- ۱ - سعی بر این بوده که بالاتر از درک مردم است پرهیز شود.
- ۲ - مباحث از شیوه اهل جلد مبرا شده است.
- ۳ - همواره ایجاز بر اطناب و تلخیص بر تطویل مقدم شده است.
- ۴ - مخاطب این تفسیر، اهل الله یا محبین آنان می‌باشند، کسانی که با تطهیر قلوب و صفای دل، خود را در معرض نفحات الهی قرار داده‌اند و اینان از تکرار مکررات و تفریر متداولات بی‌نیازند. (همان)

## ۷ - جایگاه قرآن از دیدگاه صدرالمآلهین

صدرالمآلهین می‌گوید: بعد از مطالعه کتب حکماء و تدبر در نوشته‌های علماء، عطش کشف و یقین در من رفع نگشت، تا اینکه به تتبع در معانی قرآن روی آوردم و آن را نهایت همه آرزوها و خواسته‌هایم یافتم. قرآن، نور تاریکی‌ها و دوی دردهاست، آن‌گاه که نقاب از چهره بردارد و حقایقش آشکار شود، شفا دهندهٔ مریض جهل و شقاوت، سیراب کنندهٔ تشنهٔ حق و سعادت و مداواگر بیمار رذیلت است. (همان، ۸/۶-۵؛ اسفار، ۴۴/۷)

قرآن در نزد صدرا، نسخه‌ای مکتوب از نظام وجود است و وجود، تمثیل عینی قرآن. (صدرالمآلهین، مفاتیح الغیب، ۵۴/). از مقدمه علی عابدی شاهرودی

قرآن همچون وجود، دارای درجات و مراتبی است که ادنی مراتب آن، قرآن مکتوب در جلد است، روح قرآن را تنها اولوالالباب با علوم لدنی - نه علوم اکتسابی - درک می‌کنند. (همان، ۱۱۷/؛ اسفار، ۳۹/۷) سه مقصد عمدهٔ قرآن، علم به مبدأ، معرفت معاد و شناخت راه است. (رک: صدرالمآلهین، مفاتیح الغیب، ۵۴/؛ المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، ۱۳/)

قرآن سفره‌ای رنگین از آسمان، شامل انواع اطعمه از عالم عقول تا نفوس برای همهٔ مردم رزقی معلوم دارد. از آنجا که غذا با متغذی تجانس دارد هر قومی فراخور حال خود از قرآن بهره‌مند می‌شوند. (صدرالمآلهین، مفاتیح الغیب، ۳۸۲/؛ اسفار، ۴۵/۷)

هست قرآن چون طعامی کز سماء گشته نازل از برای اغتذاء

اغتذای آدم از لوح و قلم  
 فی السماء رزقکم گفته خدا  
 تو ز قرآن بنگری افسانه‌ها  
 رزق انسان نیست چون رزق دواب  
 هر که را اندر نظر باشد حطام  
 تا نپردازد درون را از هوی  
 اغتذا یابد دواب از راه فم  
 رزق انسان گشته نازل از سماء  
 قشر و که بینی نه مغز ودانه‌ها  
 روزی روحش بود از حق خطاب  
 کی درآید در دلش ذوق کلام  
 در درونش راز حق را نیست جا  
 (رک: صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ۶/۱۰؛ مثنوی ملاصدرا، ۱۸۸)

## ۸- روش مطالعه قرآن

ملا صدرا برای مطالعه قرآن آدابی به شرح زیر بیان می‌کند:

- ۱- فهم عظمت کلام خدا: همان‌گونه که با چشمان ضعیف و با دیدگان عادی نمی‌توان به خورشید نگریست بلکه تنها می‌توان در پرتو شعاعی از آن حوایج روزانه را برطرف کرد، با عقل و بصیرت اندک نیز نمی‌توان حکمت قرآنی را دریافت؛ گرچه می‌توان به اندازه‌ی تصحیح اعتقاد و استنباط احکام دنیا و آخرت از آن بهره برد.
- ۲- تطهیر قلب از پلیدی معاصی و عقاید فاسد: «لا یمسّه الا المطهرون» (واقعہ ۷۹) همانطور که ظاهر قرآن یعنی کلمات و حروف منقوش بر اوراق مصحف شریف قابل لمس از طرف شخص نیست مگر آنکه متطهر و با وضو باشد، معانی و حقایق قرآنی نیز قابل نیل و دسترسی نیست مگر برای قلوب پاک. «إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (شعراء/۸۹)
- ۳- حضور قلب و ترک حدیث نفس: این صفت، نتیجه‌ی تطهیر قلب از اغراض نفسانی است. هر که محبت باطل را از قلب خود بیرون کند، انس به حق جایگزین آن می‌شود.
- ۴- تدبر: روح هر عبادتی تدبر است. امیر المؤمنین علی (ع) فرمودند: «لا خیر فی عبادۃ لا فقه فیها و فی قرائۃ لا تدبر فیها».
- ۵- استنباط: از هر آیه باید علم مناسب آن را در آورد. زیرا علمی نیست مگر

آنکه در قرآن، اصل و فرع آن موجود است.

۶- برطرف ساختن موانع فهم قرآن: قلب همچون آئینه‌ای است که حقایق در آن منعکس می‌شود. همان‌گونه که آئینه حجاب و مانع داخلی و خارجی دارد؛ یعنی گاهی آئینه را زنگار و غبار می‌گیرد و گاهی پرده یا عدم محاذات، مانع از انعکاس صورت می‌شود، قلب نیز گرفتار حجاب‌هایی می‌شود:

الف. حجاب‌های داخلی: موانع داخلی صفاتی نفسانی‌اند که از درون، نفس را از فهم حقایق باز می‌دارند. این موانع یا عدمی‌اند یا وجودی. موانع عدمی مانند خردسالی، بلاهت، جهل بسیط. موانع وجودی مانند معاصی و رذایل.

از این روست که قرآن می‌فرماید: «وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ» (غافر/۱۳) «إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (رعد/۱۹) کسی که غرور دنیا را بر نعیم آخرت مقدم دارد، از اولوالالباب نیست.

ب. حجاب‌های خارجی: موانع خارجی به دو قسم وجودی و عدمی تقسیم می‌شوند. موانع عدمی مانند عدم تفکر. موانع وجودی مانند اعتقادات عامیانه تقلیدی و نادانی‌های فلسفی.

چهارگونه از حجاب‌های خارجی به شرح زیر است:

۱. اگر تمام همت انسان، صرف مخارج حروف شود قلب از معنا باز می‌ماند.
۲. تقلید و جمود بر شنیده‌ها، انسان را از کشف حقیقت باز می‌دارد. از این روست که گفته‌اند: «علم، حجاب است». مراد از علم، عقاید تقلیدی و جدلی است که میان مردم شایع است.
۳. غرق شدن در ادبیات عرب و پرداختن به دقایق لفظی (صرف، نحو، بلاغت و بدیع) انسان را از مقصود اصلی قرآن منصرف می‌کند.
۴. جمود بر تفاسیر مأثور از ابن عباس و قتاده و مجاهد و امثال آنها به گونه‌ای که هر تفسیری غیر از آنها تفسیر به رأی دانسته شود.
- ۷- تخصیص: انسان باید خطاب قرآنی را متوجه شخص خویش بداند. امر و نهی قرآن را فرمانی به خویش بشمارد. قصص قرآن را برای پندگیری و عبرت آموزی شخص خود بخواند.



۸- تأثر و وجد: باطن باید از کلام خدا متأثر و نورانی شود. بر اساس فهم آیات مختلف باید حال حزن، خوف، رجاء و فرح حاصل شود. هنگام قرائت، قلب باید به صفت آیه متغیر شود اگر آیه وعید و عذاب می‌خواند از خوف خدا بلرزد و اگر آیه مغفرت و بشارت می‌خواند از شوق و شغف به پرواز آید. هنگام ذکر اسماء و صفات الهی به خضوع در برابر عظمت و جلال ربوبی در آید. اگر به گفته‌های باطل و افتراهای کفار نسبت به حضرت سبحان رسید شرم و حیاء وجود او را فراگیرد. پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «یقرؤون القرآن و لا یجاوز حناجرهم» یعنی قرائت برخی افراد از سطح زبان و حنجره تجاوز نمی‌کند و هیچ‌گاه به قلبشان نمی‌رسد.

۹- ترقی: ترقی و تعالی پیدا کردن به گونه‌ای که کلام خدا را از خود خدا بشنود. قرائت سه درجه دارد:

الف. پایین‌ترین درجه یعنی درجه غافلین آن است که خود را در حالتی فرض کند که نزد خدا، قرآن می‌خواند و حق تعالی به او می‌نگرد و قرائت او را می‌شنود. شخص در این مقام، حال تملق و تضرع و درخواست و ابتهال دارد.

ب. درجه بالاتر که درجه اصحاب یمین است شخص با قلب خود احساس کند که خدا او را مخاطب قرار داده و با او نجوا می‌کند و او را مورد اکرام و انعام قرار داده است. حال شخص در این مقام حال حیا و تعظیم و فهم و نیوشیدن است.

ج. بالاترین درجه درجه مقربین است که شخص، متکلم را می‌بیند نه کلام را. عبد در این حال به انعام خدا توجه نمی‌کند بلکه فقط به خود خدا مشغول است.

۱۰- تبری: شخص نباید برای خود ارج و منزلتی قائل باشد و نباید به توان و ارزش خود توجهی داشته باشد. خویشتن را به دیده رضا ننگرد.

بنابراین اگر به آیه‌ای در مدح نیکان رسید، آنرا به حساب جایگاه خود نگذارد. اگر آیه‌ای در عذاب گناهکاران دید، آن را به حساب حال خود گذارد. این حال، انسان را در خوف و رجاء نگه می‌دارد و سبب تقرب او می‌شود.

اگر انسان خود را مقصر ببیند خوف حاصل از آن، او را به سوی خدا می‌راند و قرب بیشتری حاصل می‌شود. اما اگر انسان به مقام خود به دیده رضا بنگرد این حالت امن می‌آورد و موجب بُعد از حق تعالی می‌شود.

ملاصدرا می گوید:

«این ده آداب تلاوت را از کتاب احیاء العلوم غزالی همراه با اندک تفاوتی با توضیحاتی جهت استفاده بیشتر نقل نمودیم.» (صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ۱۴۷/-  
(۱۳۶)

### منابع و مأخذ

۱. ایازی، محمد علی؛ المفسرون حیاتهم و منهجهم، الطبعة الاولى، مؤسسة الطباعة و النشر وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، ۱۴۱۴هـ.
۲. بابایی، علی اکبر؛ مکاتب تفسیری، چاپ اول، پژوهشکده حوزه و دانشگاه و انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۱ش.
۳. بحرانی، هاشم؛ البرهان فی تفسیر القرآن، الطبعة الاولى، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۹هـ.
۴. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم، چاپ اول، نشر اسراء، قم، ۱۳۷۸ش.
۵. پارسانیا، حمید؛ «از عقل قدسی تا عقل ابزاری»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۹، سال ۱۳۸۱ش، ۱۶-۷.
۶. حر عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعة، الطبعة الخامسة، احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳هـ.
۷. خامنه‌ای، سید محمد؛ ملاصدرا، چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۷۹ش.
۸. -----؛ «اصول تفسیری و هرمنوتیک قرآنی نزد ملاصدرا»، خردنامه صدرا، شماره ۱۸، ۱۳۷۸ش.
۹. خرماشاهی، بهاء الدین؛ دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، چاپ اول، دوستان - ناهید، تهران، ۱۳۷۷ش.
۱۰. الذهبی، محمدحسین؛ التفسیر و المفسرون، الطبعة الاولى، دارالکتب الحدیثه، قاهرة، ۱۳۸۱ش.



۱۱. راغب اصفهانی؛ مفردات الفاظ القرآن، الطبعة الاولى، دارالقلم و الدار الشامیة، دمشق و بیروت، ۱۴۱۲هـ.
۱۲. سبحانی، جعفر؛ الایمان و الکفر، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، ۱۴۱۶هـ.
۱۳. السیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، الطبعة الثالثة، دار ابن کثیر، دمشق، بیروت، ۱۴۱۶هـ.
۱۴. الشیرازی (صدر المتألهین)، صدرالدين؛ تفسیر القرآن الکریم، الطبعة الثانية، انشارات بیدار، قم، ۱۴۱۵هـ.
۱۵. -----؛ اسفار، الطبعة الثالثة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱م.
۱۶. -----؛ العرشیه، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهني، مولي، تهران، ۱۳۶۱ش.
۱۷. -----؛ المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالیة، چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۷۸ش.
۱۸. -----؛ سه رساله فلسفی، (متمشایهات القرآن، المسائل القدسیة، اجویة المسائل)، تصحیح و تعليق سيد جلال الدين آشتیانی، چاپ سوم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۸ش.
۱۹. -----؛ شرح اصول کافی، کتاب الحجة، مکتبه محمودی، تهران، ۱۳۹۱هـ.
۲۰. -----؛ مثنوی ملاصدرا، چاپ اول، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۳۷۶ش.
۲۱. -----؛ مفاتیح الغیب، الطبعة الاولى، مؤسسة التاريخ العربی، ۱۴۱۹هـ.
۲۲. طباطبائی، محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، الطبعة الثالثة، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۳هـ.
۲۳. العک، خالد عبدالرحمن؛ اصول التفسیر و قواعدہ، الطبعة الثانية، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۶هـ.

۲۴. امید زنجانی، عباسعلی؛ مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، چاپ چهارم، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۹ ش.
۲۵. فرامرز قراملکی، احد؛ «ملاصدرا حلقه اتصال حکمت قرآنی و فلسفه ارسطویی»، گلستان قرآن، شماره ۲۱۰، ۱۳۸۴ ش.
۲۶. فیض کاشانی، محسن؛ تفسیرالصافی، الطبعة الاولى، دار المرتضی للنشر، مشهد.
۲۷. مؤدب، سید رضا؛ روش‌های تفسیر قرآن، چاپ اول، دانشگاه قم (انتشارات اشراق)، قم، ۱۳۶۰ ش.
۲۸. مجلسی، محمد باقر؛ بحارالانوار، الطبعة الثانية، مؤسسة الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ هـ.
۲۹. معرفت، محمدهادی؛ التفسیر والمفسرون فی توبه القشيب، الطبعة الاولى، الجامعة الرضوية للعلوم الاسلامی، ۱۴۱۸ هـ.
۳۰. نصر، حسین؛ صدر المتألهین شیرازی و حکمت متعالیة، حسین سوزنجی، چاپ اول، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران، ۱۳۸۲ ش.
- نمازی شاهرودی، علی؛ تاریخ فلسفه و تصوف، چاپ اول، مؤسسه فرهنگی نبأ، تهران، ۱۳۷۸ ش.

