

تحول روش شناختی رویکرد تأویلی

از ملاصدرا تا علامه طباطبائی

سید محمدحسین میردامادی*

چکیده

نوشتار حاضر ضمن بررسی سیر تاریخی تفکر تأویلی، تکامل یا تغییر روش رویکرد تأویلی را در بازه زمانی میان ملاصدرا و مهمترین شاگردانش تا علامه طباطبائی، واکاوی میکند. مسئله محوری مقاله این است که چگونه تأویل، بمثابة روش فهم، از صدر المتألهین تا علامه تحول یافته و این گذار چه دلالت‌هایی برای تکوین روشی معادل نظریه فهم متن در سنت اسلامی دارد. پژوهش بر پایه روش تحلیلی-تطبیقی و بر اساس منابع کتابخانه‌یی سامان یافته است. در مرحله نخست، مبانی تأویل در نظام ملاصدرا واکاوی شده؛ سپس، نقش فیض کاشانی در پیوند تأویل وجودی با زبان دینی و سهم لاهیجی در تبیین عقلانیت روش تأویل تحلیل شده و در گام پایانی، الگوی تأویل در اندیشه علامه طباطبائی بر پایه منطق «قرآن به قرآن» و مبانی زبان شناختی آن مورد بررسی قرار گرفته است. یافته‌های تحقیق

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران؛ smh.mirdamadi@theo.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۹/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۶/۲ نوع مقاله: پژوهشی



نشان می‌دهد که از ملاصدرا تا علامه طباطبایی، تأویل مسیر گذار از سیر هستی به سیر معنا را طی کرده است؛ بیان دیگر، مسیر تأویل از تجربه شهودی وجود و تبیین عقلی آن، به فرایند عقلی-معنایی فهم متن در سنت اسلامی، بویژه متن قرآن کریم، منجر شده است. این تحول، نه گسست از حکمت متعالیه، بلکه امتداد آن در حوزه معرفت و زبان است و زمینه تکوین «نظریه فهم متن در سنت اسلامی» در جایگاه منطق فهم دین را فراهم می‌آورد. از مهمترین یافته‌های پژوهش، الهام بخشی آن برای تکوین علوم انسانی متناسب با بوم زیست فرهنگی ایران است. این پژوهش ادامه پژوهش نویسنده با عنوان «تطور روشی تفکر تأویلی در اسلام از کندی تا میرداماد» بشمار میرود که پیشتر در فصلنامه علمی تاریخ فلسفه منتشر شده است.

کلیدواژگان: تأویل، ملاصدرا، فیض کاشانی، لاهیجی، علامه طباطبایی، نظریه فهم متن، منطق فهم دین.

* * *

مقدمه

تأویل بمثابة تلاشی برای ژرف‌اندیشی در متن و گریز از خوانشی سطحی، یکی از مفاهیم کلیدی در فلسفه و تفسیر متون اسلامی است. همانگونه که در پژوهش پیشین -«تطور روشی تفکر تأویلی در اسلام از یعقوب کندی تا میرداماد» (میردامادی، ۱۴۰۰)- نشان داده شد، این اندیشه از مرحله عقلانی-تفسیری یعقوب کندی آغاز شد؛ در فارابی و ابن سینا ترکیبی از عقل نظری و تمثیل پیدا کرد؛ در سهروردی به تجربه شهودی رسید و با میرداماد به مرز انسجام فلسفی نزدیک شد. با وجود این، در دوره پیشاصدرایی، فقدان مبنای هستی‌شناختی مشترک مانع شکلگیری یک نظام تأویلی کامل گردید.

۵۶



سال ۱۶، شماره ۴
بهار ۱۴۰۵

ملاصدرا با حکمت متعالیه، تأویل را بر اساس نظریه «اصالت وجود» و «تشکیک مراتب هستی» بازتعریف و آن را به فرایندی هستی‌شناختی-شهودی با مبانی برهانی تبدیل کرد که در آن، قرآن را آینه مراتب وجود میبیند. در این نگرش، فهم آیات قرآن همانند حرکت نفس در مراتب وجود است؛ ظاهر آیات همان مرتبه نازل هستی و باطن آنها، مرتبه عالی و واحد وجود است. با عبور اندیشه صدرایی از طریق شاگردان و مفسران بعدی، بویژه فیض کاشانی و فیاض لاهیجی، تأویل وارد قلمرو معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی شد و در اندیشه علامه طباطبایی به اوج روشمندی معرفت‌شناختی خود رسید. علامه با رویکرد «قرآن به قرآن»، تأویل را به فرایندی عقلانی، نظاممند و درون‌متنی تبدیل کرد که ظاهر و باطن را نه بمثابة مراتب وجود، بلکه بمثابة سطوح دلالت و معنا در نظام زبان دینی مینگرد.

پژوهش حاضر، در ادامه پژوهش پیشین، به بررسی تحول تأویل از ملاصدرا تا علامه طباطبایی میپردازد و درآمدی بر مطالعه جریانهای نظریه متن در سنت اسلامی معاصر بشمار میرود که بتوفیق الهی، در مقالات آتی دنبال خواهد شد.

تأویل در فلسفه اسلامی همواره میان دو قطب معرفتی در نوسان بوده است: از یکسو، «شهود و مکاشفه» بمثابة ابزار انکشاف باطن دین، و از سوی دیگر، «عقل و برهان» بمثابة معیار صحت معرفت. پرسش اصلی این پژوهش این است که چگونه تأویل از ساختاری با محور هستی‌شناختی عقلی-شهودی در حکمت متعالیه ملاصدرا، به ساختار معرفت‌شناختی-زبان‌شناختی در اندیشه علامه طباطبایی تحول یافته است؟

بدین ترتیب، شناسایی مسیر گذار از تأویل وجودی به تأویل زبانی، نه تنها بازگوکننده تحول در رویکرد به متن قرآن کریم، بلکه آشکارکننده تغییر بنیادین در مبانی معرفت دینی در فلسفه اسلامی است. این تحقیق با فرض اینکه این تغییر نه فقط تغییر در روش، بلکه مبنایی و فلسفی است، در پی پاسخ به این پرسشهاست: (۱) مبانی هستی‌شناختی تأویل در حکمت متعالیه چیست و چگونه با اصالت وجود و تشکیک فهم میشود؟ (۲) کدام عناصر از نظام صدرایی در اندیشه علامه حفظ شده و کدام جایگزین

گردیده است؟ ۳) تأویل در مکتب علامه طباطبایی چه نسبتی با تحلیل متن و «منطق فهم دین» دارد؟

مطالعهٔ تطور اندیشهٔ تأویلی، بویژه در فاصلهٔ زمانی میان عصر ملاصدرا و علامه طباطبایی، تنها یک بررسی تاریخی نیست، بلکه فرایندی است که میتواند برای مخاطب فعلی - اعم از دانش‌پژوه فلسفه، مفسر قرآن یا علاقمند به ژرف‌نگری در متون دینی - نتایجی مهم در پی داشته باشد. شناخت مبانی تأویل صدرایی، مانند نظریهٔ اصالت وجود و تشکیک وجود، به مخاطب کمک میکند بداند که فهم باطن دین در سنت فلسفی اسلامی چگونه بر یک نظام هستی‌شناسی استوار شده است. این آگاهی، ابزار لازم را فراهم می‌آورد تا او بتواند از سطح بحثهای لغوی یا تاریخی صرف عبور کرده و به لایهٔ فلسفی-وجودی معانی دینی برسد. با بررسی گذار از رویکرد شهودی-هستی‌شناختی ملاصدرا به رویکرد دلالتی-زبان‌شناختی علامه طباطبایی (۱۳۷۲ الف: ۳/ ۴۰)، مخاطب می‌آموزد که چگونه میتوان روشهای تفسیری را ارزیابی کرد. این قدرت نقد و تطبیق، بویژه برای دانشجویان رشته‌های کلام و فلسفهٔ اسلامی، یک دستاورد و مهارت بنیادین است. مطالعهٔ آثار فیض کاشانی و لاهیجی نشان میدهد که امکان جمع عقل و وحی یک مسیر روشی و معرفتی است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱/ ۴۲؛ لاهیجی، ۱۳۷۵/ ۲۳۴). بررسی این نمونه‌ها، مخاطب را بسوی فهمی متوازن هدایت میکند که در آن نه عقل قربانی تعبد محض میشود و نه وحی در مقابل عقل منزوی میگردد.

از دیگر دستاوردهای این رهیافت برای مخاطب این است که درمی‌یابد روش تأویلی علامه طباطبایی بسبب انسجام درونی و اتکا به متن، قابلیت بازتولید در پژوهشهای معاصر را دارد. چنین فهم روشمندی حتی در حوزه‌هایی خارج از الهیات - مانند مطالعات زبان‌شناسی دینی یا فلسفهٔ زبان - کاربرد مستقیم دارد. شناخت این گذار میتواند افقی تازه را برای تبیین «منطق فهم دین» در عصر حاضر بگشاید. همچنین، مخاطب درمی‌یابد که چگونه میتوان با حفظ بنیانهای صدرایی، تأویل را به سطحی رساند که قابلیت نقد نظریه‌های هرمنوتیک غربی را داشته باشد، بدون آنکه از ملاکهای علمی و فلسفی عدول کند.

پیشینه تاریخی و مبانی فلسفی تأویل از ملاصدرا تا علامه طباطبائی

نخستین نقطه عطف در تطور اندیشه تأویلی در دوره متأخر فلسفه اسلامی با ظهور صدرالمتهلین شیرازی رقم خورد. تأویل پیش از او، نزد کسانی چون سیدحیدر آملی و ابن‌ترکه اصفهانی در عرصه عرفان نظری ظهور کرده بود ولی همانگونه که در آثار میرداماد آمده، گرچه به ساختاری فلسفی نزدیک شد، اما هنوز بر محور تطبیق عقل و نقل و تطابق میان ظاهر و باطن شریعت باقی مانده بود (میردامادی، ۱۴۰۰: ۱۲۸). ملاصدرا این مسیر را از سطح «روش به سطح نظام هستی‌شناسی» ارتقا داد و تأویل را نه صرف ابزار فهم متن، بلکه شیوه دریافت حقیقت وجود دانست. در نظام حکمت متعالیه، جهان و قرآن هر دو تجلی حقیقتی واحدند که در مراتب مختلف تنزل یافته‌اند. بنابراین، تأویل عبارت است از حرکت معرفت از نشئه ظاهری الفاظ به حقیقت وجودی معانی؛ و این همان صیورورت از ملک به ملکوت و از ناسوت به لاهوت است. بعبارت دیگر، ظاهر عنوان باطن و پلی بسوی آن است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۱۷۳). صدرالمتهلین معتقد است قرآن به «لسان قوم» ظاهر شده، درحالی که معانی آن در مراتب عقل و نفس و سرّ مندرج است؛ ازاینرو، معرفت تأویلی جز با عروج وجودی انسان در مراتب هستی امکانپذیر نیست. از منظر وی، تأویل حقیقی بازگرداندن ظاهر به اصل وجودی آن است؛ برای نمونه، او بر اساس مراتب وجودی، باطن نبوت را ولایت و ظاهر آن را شریعت قلمداد میکند (همو، ۱۳۸۶: ۲/۷۳۳). در این دیدگاه، همانگونه که وجود در مراتب تشکیکی تجلی میکند، معنای قرآن نیز در مراتب دلالی وجودی منبسط است. این نگرش، تأویل را به حلقه وصل فلسفه، عرفان و تفسیر بدل میکند.

۵۹ پس از صدرالمتهلین، در قرن یازدهم و دوازدهم هجری، اندیشمندان مکتب اصفهان و شاگردان صدرایی کوشیدند میان تأویل شهودی و عقلانی توازن ایجاد کنند. فیض کاشانی (۱۴۱۵: ۱/۴۲) تلاش کرد منطق تأویل را در چارچوب قرآن و سنت تبیین کند و برخلاف تأویلهای فلسفی صرف، بر «تأویل مأثور» و «حقیقت محمدیه» تأکید نمود. در نظر وی، تأویل روشی است برای درک مراتب معنای وحی که عقل، نقل و شهود در آن هم‌افزا میشوند. عبدالرزاق لاهیجی در گوهر مراد (۱۳۷۵: ۲۳۴) ضمن دفاع از مبانی اصالت وجود



صدرایی، تأویل را فرایندی آموختنی و عقلانی دانست. او با فاصله گرفتن از ساحتِ شهودِ شخصی، به جنبه برهانی-تحلیلی تأویل توجه کرد و بر این نکته پای فشرد که فهم باطن دین، باید ذیل قواعد عقلی و زبان فلسفی سامان یابد.

اما پس از وی، در قرن چهاردهم هجری، تأویل وارد مرحله‌ی تازه شد. علامه طباطبایی در المیزان (۱۳۷۲ الف: ۳/ ۴۰) با نقد نگاه‌های پیش‌داورانه به قرآن، روش «تفسیر قرآن به قرآن» را بنیان نهاد؛ روشی که بر خودبسندگی متن و انسجام درونی معانی تأکید میکند. در این روش، رابطه ظاهر و باطن، رابطه «دال و مدلول» است نه «مرتبه نازل و عالی وجود». علامه بر این باور است که مفاهیم دینی دارای دو حیثند: حیث اعتباری زبانی و حیث عینی هستی‌شناختی؛ نقش تأویل، گذار از دلالت عرفی ظواهر به درک معنای حقیقی در قلمرو واقع است. این گذار نه از راه شهود باطنی، بلکه از راه عقل و تدبیر در آیات قرآن حاصل میشود. بهمین دلیل، بنظر وی تأویل نمیتواند اولاً، از متن منقطع شده و ثانیاً، متضمن ملاک عقلی و برهانی است و اساساً ماهیتی معرفت‌شناختی و فلسفه زبان دین پیدا میکند. این تکامل تاریخی، یعنی گذار از ملاصدرا به علامه طباطبایی، بیانگر تغییر محور معرفت ذوقی و شهودی صرف در فلسفه اسلامی است: از «هستی‌شناسی کشفی به معرفت‌شناسی تحلیلی» و از «شهود وجودی متن به فهم زبانی معنا». این تحول، ضمن حفظ روح صدرایی جمع میان عقل و وحی، افقی تازه برای فهم متن در سنت اسلامی گشوده است.

مبانی و نظریه تأویل در حکمت متعالیه ملاصدرا

بتصریح ملاصدرا، مسئله وجود اساس قواعد حکمی و پایه مسائل الهی است و بمنزله قطب و مرکزی است که سنگ آسیاب علم توحید و معاد و حشر اجساد است و بیشتر نظریات اختصاصی وی حول محور آن میچرخد (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۳۲-۳۳۱). اصالت وجود، هسته اصلی حکمت متعالیه است و صدرالمتألهین بر آن این معنا را استوار میسازد که معرفت و معنا، نه بر مفهوم، بلکه بر تحقق وجودی مبتنید. بر این اساس، قرآن نیز چون

۶.



هستی، دارای مراتب واقعی است و الفاظ و معانی آن از مرتبه نازل وجود تا مرتبه حقیقت مطلق امتداد دارند.

تأویل در این ساختار، حرکتی از ضعیفترین مرتبه ظهور به قویترین مرتبه حضور است. مراتب هستی تا پایینترین مرتبه که ماده است، جریان می‌یابد. ملاصدرا در لزوم عبور از مرتبه حس مینویسد: هر آن که بخاطر دلبستگی به عالم محسوسات، استحقاق دخول نار را پیدا میکند، اگر این معصیت فطری را با طاعات جبران نکند، برای عبور از این مرتبه باید در معرفت امور محسوس بکوشد تا بتواند پی به لزوم زهدورزی و ترک آن برد و به امور غیرمحسوس برسد (همو، ۱۳۸۱ الف: ۲/ ۷۳۶-۷۳۵). بطور کلی، وجود مادیات به وجود نسبتها ارجاع میشود، یعنی تنها حظ وجودی آن، اعتباری عقلی است. برای نمونه، دنیا نسبت به آخرت، تنها در نسبت آن حظی از وجود دارد وگرنه حقیقت آن و قوام و زندگی آن به نشئه آخرت است (همان: ۹۴۵). مثالی که در این مورد میتوان آورد، مثال ابواب بهشت و جهنم بعنوان دو حقیقت وجودی است. این دو حقیقت در عالم دنیا ساخته میشوند و دنیا حکم وجودی نسبت به آخرت دارد؛ نه میتوان گفت حقیقتی ندارد و نه حقیقت آن مستقل است. بنابراین، قوای کارگزار انسان - که دوازده قوه نباتی و هفت قوه حیوانی است (و جمعشان نوزده مورد میشود) - میتواند نگهبانان و فرشته‌های ابواب جهنم باشد که از طریق آنها انسان به وابستگی به دنیا راه می‌یابد و آیه شریفه «علیها تسعة عشر؛ دوزخ، نوزده نگهبان دارد» (مدثر / ۳۰) نیز اشاره به همین است. همین مشاعر ظاهر و حس باطن (وهم و خیال) اگر در راه حق و زیر مجموعه قلب (عالم حضور و راهیابی به حق تعالی) قرار گیرند، در مجموع هشت مورد میشوند که همان دربهای هشتگانه بهشت (وارستگی از دنیا و ورود به نشئه روح عالم) هستند. ملاصدرا تأکید میکند که این تأویلهای دارای مبنای پیش گفته است و از باب مجاز نیست. بنابراین، همه مقامهای انسان بر اساس حقایق وجودی نشئه آخرت و مرتبه بالا شکل میگیرد. بدین معنی، تأویل صدرایی درواقع صورت زبانی قانون تشکیک است؛ یعنی کلام الهی را باید در سلسله مراتب معنا فهمید، نه در یک معنای منفرد و ثابت.

در اندیشه ملاصدرا، عالم طبیعت و انسان هر دو در حرکت جوهریند و این حرکت، سیر از قوه به فعلیت در ذات وجود طبیعی است. وقتی انسان به مقام حضور رسید و به وجود از ورای ماهیات توجه کرد، سیر تکاملی او در مراتب وجودی آغاز میشود. این سیر، تحت تدبیر حقیقت الهی - که همان حقیقت وجود است - صورت میپذیرد و از آن به فعل الهی «تدبیر» تعبیر میشود. «تدبیر» همان ایجاد کمال ثانی در موجودات، پس از رسیدن آنها به کمال اول آنهاست که درواقع نوعی آفرینش و وجود بخشی مستمر و مستدام است که از آن به «حرکت اشتدادی جوهری» یا «تجدد امثال» تعبیر شده و در این خلق و افاضه مدام وجود، هر موجودی بیوقفه از فطرت اولیه وجودی خود به فطرت ثانویه میرود (همو، ۱۳۸۹ الف: ۲۳-۲۲). انسان سالک یا متفکر در مسیر فهم وحی، با سیر وجودی یا سیر فکری خویش، مراتب وجودی یا معنایی را در درون یا نفس خود محقق میسازد. از این زاویه، تأویل یک «حرکت تفسیرکننده» است. بدین ترتیب، فهم دینی در حکمت متعالیه ایستا نیست، زیرا در حرکت جوهری نفس، مراتب ادراک از محسوس به معقول امتداد می‌یابد. بدینگونه، مراتب فهم متن وحیانی نه بصورت اختلاف تأویلهای، بلکه بصورت تکامل ادراک تأویلی تبیین میشود. در دیدگاه صدرالمتألهین، معنا «نمو وجودی» دارد؛ هرچه مرتبه وجودی سالک یا مفسر کاملتر گردد، لایه‌هایی عمیقتر از کلام وحی را درمی‌یابد. این مبنا، راه را برای توجیه تفاوت تأویلات اولیا، حکما و مفسران باز میکند، بدون آنکه به نسبی‌گرایی معرفتی منجر شود؛ همان آفت و آسیبی که هرمنوتیک معاصر بدان مبتلا شده است.

در اندیشه ملاصدرا، معرفت بواسطه اتحاد عاقل با معقول حاصل میشود؛ یعنی درک حقیقت چیزی جز اتحاد وجودی با مدرک نیست. طبق قاعده اتحاد عاقل و معقول - که از نوآوریهای فلسفی ملاصدراست (همو، ۱۳۸۳: ۳۱۳-۳۱۲؛ همو، ۱۳۹۱: ۲۲۷) - انسان با فهم یک ماهیت و حقیقت، خود آن ماهیت و حقیقت میشود و دیگر تمایزی بین آن معنی و مدرک آن نیست. تا این مرحله، مرحله کشف معنا توسط انسان است؛ بعد از عالم شدن انسان به یک حقیقت، انسان علاوه بر حرکت اشتدادی جوهری در وجود، خود میتواند با قوه خلاقیت خویش، آن معنا را بمنظور انتقال آن به دیگران و اشعار آن، تفصیل و تفسیر کند و به این ترتیب، معنا را توسعه و بسط دهد که این خود نوعی از خلق معنا در راستای کشف مراتب وجود محسوب میشود.

از نظر صدر المتألهین، عقل یقینی و شرع صحیح باید حاکم بر آراء تفسیری باشد (همو، ۱۳۸۹: ب: ۱۷۷) و این یعنی ملاک‌مندی تفسیر و تأویل. در روش صدرایی، معنای ظاهری در فرایند تأویل متن نقشی مهم دارد، اما این نقش بیش از آنکه در رسیدن به معنای تأویلی مفید باشد، در تبیین حدود و چارچوب‌های آن نقش دارد. ملاصدرا معتقد است حتی با تفقه در غرض و مقصود متون دینی می‌بینیم که مسلک ظاهریان از طریقهٔ کسانی که تأویل آنها به ظاهر بی‌اعتناست، به واقع شبیه‌تر است، زیرا آنچه می‌فهمند، قالب‌های حقایقی است که مراد خداوند است، هرچند در حدّ و حدود خود دچار اشتباه شده‌اند (همان: ۱۸۰ و ۱۸۲). ملاصدرا ضمن ردّ ظاهرگرایی افراطی و تأویل‌گرایی افراطی، روش «راسخین در علم» را روشی متمایز میداند، اما این تمایز بمعنی میانه‌اندیشی بین ظاهرگرایان و تأویل‌گرایان افراطی نیست. او این میانه‌اندیشی - که اشاعره به آن تمسک میکنند و در برخی موارد ظاهر را قبول و در برخی موارد ظاهر را به معنایی دیگر برمیگردانند - را صحیح نمیداند، بلکه روش صحیح را روش «راسخان در علم» میداند که با انقطاع از عادات و رسوم عرفی و توجه تامّ به خداوند و حق بدست می‌آید (همان: ۱۸۵). در کشف «راسخان در علم»، حفظ صور از زمره شرایط صحت مکاشفه معنی است (همانجا).

ملاصدرا که روش «راسخان در علم» (راهیافتگان به کُنه وجود) را بهترین روش میداند، آن را در مقام تبیین اینگونه توصیف میکند: گونه‌یی هم‌آرایی بین زمینه‌های مختلف معارف بشری، همچون یافته‌های حسی، عقلی و عرفانی، که در یک سامانه سازگار، بستری مناسب برای فهم متون دینی فراهم می‌آورد. آدمی ساختار خردورزی خویش را در محاوره و تعاطی روبروی متن قرار میدهد و با ایمان به آنچه متن می‌گوید، میکوشد آن را در ساختار عقلانیت خویش هضم و جذب و فهم کند. فهم یک متن، مسبوق به وجود یک نظام پس‌زمینه‌یی معیار است که بر اساس آن، جایگذاری مفاهیم صورت می‌گیرد. معیار پس‌زمینه‌یی ظاهرگرایان، «ساختار عقلانیت عرفی» است؛ معیار پس‌زمینه‌یی باطن‌گرایان نیز «ساختار شهود» است. درحقیقت، از نظر ملاصدرا همهٔ دیدگاه‌های رقیب متکی به نوعی انحصار در سامانه معیارند، درحالی‌که سامانه معیار از نظر صدر المتألهین، سامانه فراگیر است که در دل خود سامانه‌های فرعی دیگری را جای داده است.

روش صدرايي فهم‌پذيري متن و بازسازي خود در پرتو متن است. در اين روش، هم بر متن مينهد و از يقينيات خود بهره مي‌جويد، و هم از متن ميستاند و ظواهر آن را نميشکند، و اين دادوستد مستمر همچنان ادامه مي‌يابد تا انسان به وجود کامل و انسان کامل نزديک شود. در روايات مذهب اماميه، منظور از «راسخ در علم» کسي است که عام و خاص و ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و ظاهر و باطن قرآن را بداند و در علم او تغييری ايجاد نشود (عياشي، بی‌تا: ۱/ ۱۶۴). اين معنا منحصر در معصومين (عليهم السلام) است. بنابرین، تأويل شهودي يقيني قرآن تنها در صورتی حجت است که از ناحیه معصومين (عليهم السلام) صادر شده باشد.

از مجموعه سخنان ملاصدرا درمورد تأويل ميتوان اينگونه برداشت کرد که او تأويل را در دو موضع عقلي و شهودي دنبال ميکند و موضع اول را قابل برداشت اهل تفکر و تعقل دانسته و «راسخ در علم» را در همان مرتبه معنی ميکند، اما در موضع شهودي، تأويل شهودي را مختص راهيافتگان به مقام شهود و کشف دانسته و «راسخ در علم» را متناسب با اين مقام معنا ميکند. ملاصدرا در روش خود، جامع‌نگر است، يعني عقل و اشراق را بهم نزديک ميکند و از پايه‌يترين مسائل عقلي (وجود) شروع ميکند. او در تفسير خود به مفاهيم منطقي -مانند تقسيم حمل به حمل اولي ذاتي و شايع صناعي و حمل حقيقه و رقيقه- نیز توجه ميکند و تا آنجا که ممکن است، کلام و عرفان را فلسفي ميکند و مراتب بالاي عرفان را نیز نوعی تعقل فراتر از عقل استدلالی ميداند که رسيدن به آن به مقدماتی نیاز دارد. او از اصولی چون اصالت وجود، تدرج وجود، حرکت در جوهر ماده، رابطه طولی عوالم مادی و غيرمادی و سلسله مراتب بودن ادراکات جزئی و کلی انسان، به فلسفه پويایی خاص بخشيد که آن را در عرصه تفسير نیز کارآمد ميکرد.

اصولاً، تأويل منطبق بر «اسفار چهارگانه» مورد نظر ملاصدراست، زیرا برای ورود به تأويل بايد سفر اول (از خلق به حق) را دانست، يعني از ماهيت به وجود ارجاع داد؛ برای مراتب تأويل بايد به سفر دوم (در حق) عنايت داشت، يعني مراتب وجود را مورد نظر قرار داد؛ برای بيان تأويل به ديگران بايد به سفر سوم (از حق به خلق) عنايت داشت، يعني حقايق وجودی را به الفاظ درآورد؛ و برای محقق شدن به تأويل بايد به سفر چهارم (در خلق به حق) نايل گرديد، يعني خود به آن حقايق وجودی متحقق شد.

بنابراین، از زمره اصول روش تأویلی صدرالمتألهین این است که آیات مختلف قرآن را در سفرهای چهارگانه عرفانی جای میدهد. او معتقد است سفرهای عقلانی نیز متناظر با سفرهای چهارگانه وجودند، یعنی سیر از خلق به حق؛ سیر در حق؛ سیر از حق به خلق و سیر در خلق به حق، در اندیشه نیز جاری است. بنابراین، سفرهای عقلانی از سلوکه‌های عرفانی جدایی‌ناپذیرند. بخاطر همین هماهنگی است که او حکمت خود را «حکمت برتر» (متعالیه) مینامد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۲).

روش ملاصدرا در تأویل، روشی مقید است که درون یک سلوک قرار دارد. تفاوت روش و سلوک در این است که در روش، مقصود نامعین است، اما در سلوک، مقصود از پیش معین و معلوم است؛ ازاینرو، سالک برای رسیدن به آن مقصد، روش را درون این سلوک برمیزند.

عقل، کشف صحیح و وحی از ارکان اندیشه صدرایی در تأویل هستند و او تأویلهای شهودی خود را منوط به تأیید نبوی میداند و در مقابل، یافته‌های کتاب و سنت را در معرض برهان عقلی و کشف و شهود قرار میدهد. تأویلهای صدرالمتألهین به دو قسم عقلی و شهودی تقسیم میشود که در تأویل عقلی، با ذهن و تفکر و در تأویل شهودی با تهذیب نفس و ادراک قلب، به مقصود میرسد. برای نمونه، در بحث «وجود و ماهیت»، ملاصدرا معتقد است هم بکمک عقل و ذهن میتوان به اصالت وجود رسید و این نوعی تأویل عقلی است. و هم بکمک تهذیب نفس و شهود میتوان این حقیقت را یافت، که این نوعی تأویل شهودی است (همان: ۳۴).

ملاصدرا قبل از استفاده از دین بعنوان منبع اقتباس و ارائه نظریه فلسفی خود درباره وجود، به تبیین هستی‌شناسی دین و چگونگی نسبت دین با فلسفه پرداخته و البته در این نسبت، نظریه او با نظریات فارابی، اخوان الصفا، ابن‌سینا و خواجه متفاوت است، زیرا آنها تأویل در دین را بر اساس «تمثیل» پی‌ریزی میکنند، اما ملاصدرا این تأویل را بر اساس «تنزیل» پی‌ریزی کرده است. از میان فلاسفه، فارابی، اخوان الصفا (۱۴۱۲: ۳/ ۷۸-۷۶)، ابن‌سینا (۱۳۸۲: ۱۰۳-۹۸)، ابن‌رشد (۱۹۶۹) و از میان متکلمان، معتزله، پایبند به اصول «نظریه تمثیل» هستند.



از نظر صدرالمتألهین، الفاظ و مفاهیم قرآنی حقیقت رقیقه و نازل شده از یک حقیقت وجودیند؛ بدین معنا که وجود، لباس لفظ پوشیده و در مرتبه لفظ نازل شده است. او علاوه بر مبانی فلسفی، از آیه شریفه «و بالحق أنزلناه و بالحق نزل» (الاسراء/ ۱۰۵) در تبیین این دیدگاه بهره میبرد و همه مراتب قرآن را حقیقت میدانند، چراکه در این آیه همه مراتب قرآن با قید «بالحق» آمده و دارای وصف «وجود» - که معادل واژه «حق» در قرآن کریم است - تعبیر شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۹ الف: ۱۸).

او معتقد است برای تکمیل حکمت، باید روش شهود که همان روش انبیاست را در پیش گرفت و تکمیل حکمت با اقتباس از «مشکات نبوت» میسر است (همو، ۱۳۷۸: ۱۴۹). بنا بر آنچه ذکر شد، میتوان گفت فلسفه صدرایی، فلسفه‌ی است تأویلی، مبتنی بر تنزیل (قوس نزول) که با مسائل دین در حوزه حکمت نظری دارای اتحاد است، چراکه از زبان دین و از شهودهای معتبر در طرح مسائل خویش استفاده کرده و آن را بصورت فلسفی و با روش عقلی ارائه کرده است (انصاریان و همکاران، ۱۳۹۴).

ملاصدرا حقیقت شهودی تأویل را اولاً، دست یافتنی میدانند و ثانیاً، آن را بمجرد ذكاء فطری یا اکتساب قواعد عقلیه متعارف دست یافتنی نمیدانند و در این مورد به روایتی همچون دعای حضرت رسول (ص) در حق امیر المؤمنین (ع) که فرمود: «اللهم فقهه فی الدین و علمه التأویل» استناد میکند (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱/ ۱۲۹). او به استناد «قاعده بسیط الحقیقه»، تأویل همه چیز را خدا میداند و مینویسد: همه صورتهای مظاهر اوست و او با همه است و هیچیک نیست (همان: ۸۶). بنابراین، هر ظاهری به حقیقت او، ارجاع میشود و شأنی از شئون او قلمداد میگردد.

گذار از تأویل هستی‌شناختی به معرفت‌شناختی؛ نقش فیض کاشانی و عبدالرزاق لاهیجی

از میان شاگردان ملاصدرا، فیض کاشانی نیز همچون او، از دریچه وجودشناسی به معارف و حیانی مینگرد و به حکمت نظری و عملی التزام دارد. او در این زمینه متأثر از صدرالمتألهین است که میگوید همه معارف الهی حول وجودشناسی میچرخد (همو، ۱۳۹۱: ۳۲۱). دلیل آنکه ملاصدرا وجود را مدخل تأویلهای خود قرار میدهد این است که وجود،

اسمی از حقیقت است که با ادراک ذهنی و قلبی انسان بیشترین همسویی را دارد، بطوری که در حکم بدیهیترین امور است. فیض کاشانی، تأویل را حکایتی میداند که الفاظ در حکم مثال یا از جمله مصادیق آن بشمار می‌آیند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱/ ۳۰-۳۹). او قدرتِ درکِ معانیِ تأویلی را برای «راسخان در علم» میداند (همان: ۳۳). پس بنظر میرسد نوعی دوگانگی تأویلی که اولی عقلی و دومی شهودی است، در دیدگاه فیض وجود دارد.

عبدالرزاق لاهیجی به سه روش «تأویلی عقلی» (نخست در متون وحیانی و دوم در موجودات و سوم) «شهودی عقلی» - که نوعی تأویل وجودی و ملازم با سلوک نفسانی و نیز سلوک عقلی است - قائل است، اما تأویل شهودی محض را غیر معتبر میداند. تأویل معتبر نزد لاهیجی قابل تعلیم و تعلم بوده و دو نوع عمیق شدن یا تطبیق در فهم را شامل میشود (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۷۳). بنابراین، روش تأویلی فیض، تأویل عقلی و شهودی با محوریت وجود و روش تأویلی لاهیجی، تأویل عقلی و شهودی-عقلی است که در مواردی، بحث عقلی را با متن قرآن یا سنت تطبیق میدهد و در مواردی از معنای ظاهری به معنایی عمیقتر راه میبرد.

گذار از تأویل صدرایی به تفسیر معرفت‌شناختی و عقلانی در برخی آثار فیض کاشانی و شاگرد برجسته‌اش، عبدالرزاق لاهیجی تحقق یافت. این گذار نه گسست از حکمت متعالیه، بلکه تداوم انتقادی آن بود؛ بدین معنا که هر دو اندیشمند ضمن حفظ بنیادهای وجودشناختی ملاصدرا، ساختار تأویل را از حیطة مراتب وجود، به قلمرو زبان و دلالت منتقل کردند. فیض کاشانی در آثار تفسیری خود -بویژه در الصافی و المحجّة البیضاء- بجای تأویلات فلسفی محض، کوشید معنای باطنی آیه را در بستر معرفت ایمانی و اخلاقی بازخوانی کند. او همچنان بر مبنای حکمت متعالیه، باور داشت که حقیقت معنا به مراتب وجودی برمیگردد، اما تصریح میکرد که این مراتب باید در ضمیر مؤمن و بر اساس «نور معرفت ایمانی» تحقق یابد، نه صرف شهود فلسفی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱/ ۴۲). همو در برخی آثارش، تأویل را عملی روحی میداند که غایت آن «تحقق نور معنا در جان» است. بهمین دلیل، تأویل برای او امری اخلاقی و تربیتی نیز هست. او در المحجّة البیضاء مینویسد: فهم باطن قرآن جز با تزکیه نفس و تهذیب

اخلاق میسر نیست و کسی که قصد تأویل دارد، باید از تعینات عقلی و لفظی بگذرد تا نفس او محل تجلی معانی گردد (همان: ۷۴).

اما نکته تازه نزد او، تأکید بر «عقل مؤمن» بعنوان ناظر بر مراتب باطنی معناست. فیض، درحالی که همچنان ساختار وجودی معنا را از ملاصدرا اخذ کرده بود، راه شناخت باطن را به عقل ایمانی و وحیانی سپرد و بدینسان، تأویل صدرایی را از سطح هستی‌شناختی به سطح معرفت‌شناسی ایمانی نزدیک ساخت (نصر، ۱۳۷۴: ۲۱۲). عبدالرزاق لاهیجی گوهر مراد و شرح تجرید با تأکید بر شئون معرفت عقلی، تأویل را بعنوان «حکمت ناظر بر دلالت نص و نسبت آن با مبانی عقل» تعریف میکند. در نظر او، کلمات قرآن معانی حقیقی ثابت دارند، اما درک آن معانی نیازمند «سیر عقل در مراتب فهم» است، نه صرف اتصال شهودی (لاهیجی، ۱۳۷۵: ۲۳۴). وی برای نخستین بار کوشید نسبت وجود و معنا را در قالب نظریه «تشکیک ادراک» توضیح دهد: همچنانکه وجود دارای مراتب است، ادراک نیز مراتبی از حس تا عقل و از عقل تا تأیید الهی دارد. ازاینرو، تأویل، نه خروج از عقل، بلکه کمال عقل در مرتبه ایمان است (همان: ۲۳۸). در این چارچوب، تأویل بجای آنکه نتیجه سیر وجودی نفس باشد، محصول تطور ادراک عقلانی تلقی میشود و بدین ترتیب، بنیاد معرفت‌شناختی تأویل شکل میگیرد. در این انتقال، نقش علیتی که میان «سطح وجود» و «سطح معنا» در حکمت متعالیه برقرار بود، به رابطه «فاعل شناسا و دلالت» تبدیل شد. از نگاه لاهیجی، خداوند در مقام فاعل شناساننده، الفاظ وحی را در حد طاقت عقل انسانی تنزل داده و تأویل نیز فرایند عروج عقل است بجانب همان معانی که در نزول، محدود گشته‌اند (همان: ۲۵۱).

در حکمت متعالیه، ملاصدرا تأویل را از راه ارتباط وجودی انسان و کلام الهی تفسیر میکرد، اما فیض و لاهیجی، با تأثیر از فضای فکری پساصدرایی و جدال عقل و نقل در سده یازدهم هجری، کوشیدند این رابطه را بر بنیان عقل ایمانی و روش منطقی تبیین کنند. آنها درواقع با حفظ روح توحیدی حکمت صدرایی، نظام تأویل را از ساحت هستی‌شناختی به ساحت معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی انتقال دادند. از این دیدگاه، تأویل دیگر حاصل اتحاد عاقل و معقول نیست، بلکه نوعی «فهم تدریجی مراتب معنا

بر پایه نظام دلالت» است. بدین ترتیب، تأویل به حوزه علم تفسیر و زبان نزدیک میشود و برای نخستین بار «علمی قابل تعلیم و تدوین» تلقی میگردد (طباطبایی، ۱۳۷۲ الف: ۴۰/۳).

بدین ترتیب، تلاش فیض و لاهیجی، مقدمه مستقیم گذار از تأویل وجودی به تأویل معرفتی است. در این مرحله، تأویل حرکتی است که در آن عقل نه تابع شهود، بلکه هادی آن است. بهمین سبب، تحقیق در آثار علامه، ادامه منطقی جریان فیض و لاهیجی است که مسیر تأویل را از «هستی به معرفت» تغییر داد و امکان تأسیس «نظریه فهم متن در سنت اسلامی با محوریت عقل» را فراهم نمود.

موقعیت تأویل در اندیشه علامه طباطبایی

چنانکه بیان شد، در نظام فکری علامه طباطبایی تأویل وارد مرحله‌ی تکاملی میشود که در آن، محور اندیشه از «وجود» به «معرفت» منتقل میگردد. این انتقال، نه تنها تغییری در روش تفسیر، بلکه تحولی در مبانی فلسفه فهم دین است. در این چارچوب، تأویل بجای آنکه همچون صدرالمألهین، ناظر به کشف مراتب وجودی معنا باشد، بصورت «کشف مراتب معرفتی دلالت» در بستر زبان وحی تعریف میشود (همان: ۳۶/۱).

علامه طباطبایی در المیزان، نخستین گام تأویل را بازگشت از ظاهر پراکنده آیات به ساختار کلان و منسجم قرآن میداند، بگونه‌ی که هر آیه در نسبت با دیگر آیات معنا می‌یابد. او این روش را «تفسیر قرآن به قرآن» مینامد، ولی درواقع، بنیاد معرفت‌شناختی آن در سطح تأویل است، زیرا حرکت از ظاهر به باطن آیه از مسیر تعامل متنی و عقلی انجام می‌پذیرد (همان: ۴۰/۳). تأویل در این معنا عبارت است از «ارجاع ظاهر لفظ به حقیقتی که آن ظاهر بر آن متفرع است» و این حقیقت نزد علامه، حقیقتی فهم‌پذیر است که عقل با تأمل در نظام آیات بدان دست می‌یابد (همان: ۵۰/۱). ازاینرو، تأویل بجای سیر در مراتب وجود، سیر در مراتب معنا در درون متن وحی است. در اندیشه علامه، ظاهر و باطن متن نه بمثابة دو مرتبه وجودی، بلکه بعنوان دو سطح ادراک از معنا تلقی میشود. معنای ظاهر در سطح



ادراک حسی و عرفی زبان و معنای باطن در سطح عقل و شهود ایمانی تحقق دارد. بدین ترتیب، مراتب تأویل تابع مراتب ادراکند، نه مراتب وجود (همو، ۱۳۹۰: ۶۲). علامه طباطبایی در تفسیر آیات مربوط به متشابهات تصریح میکند که تأویل قرآن «بازگرداندن لفظ و مفهوم به مصداق عینی و واقعی است که جز خدا و راسخان در علم بدان معرفت ندارند» و این «معرفت» همان علم به تأویل است، نه شهود وجودی آن (همو، ۱۳۷۲ الف: ۳/ ۱۰۲). این بیان، تمایزی بنیادین با تأویل صدرایی دارد که تأویل را عین شهود وجودی معنا میدانست.

در آثار فلسفی علامه، بویژه در *نه‌ایة الحکمة و بدایة الحکمة* عقل بعنوان قوه‌یی که در مراتب خویش از حس، خیال و وهم فراتر می‌رود تا به مرتبه تجرد برهانی برسد، معرفی میشود (همو، ۱۳۸۸: ۷۳). این عقل در ساحت تفسیر بمنزله ابزار کشف روابط دلالتی و معانی ضمنی کلام وحی عمل میکند. بدین نحو، تأویل در این تلقی، نوعی برهان دلالتی است؛ عقل با مدد از اصولی چون امتناع تناقض، سنخیت معنا با موضوع و هماهنگی غایت با مبدأ، لایه‌های عمیقتر معنا را استنتاج میکند. بنابراین، تأویل در المیزان نه بیان ذوقی، بلکه استدلال معرفتی معطوف به کشف غایت کلام خداست.

در نظام فکری علامه، قرآن دارای دو سطح حقیقت است: یکی «کتاب تدوینی» در قالب الفاظ عربی و دیگری «کتاب تکوینی» در مرتبه امر الهی. تأویل در این منظر، بازگرداندن آیات به حقیقت تکوینی آنهاست، اما این بازگشت از سنخ معرفت است و از مسیر عقل صورت می‌گیرد (همو، ۱۳۹۰: ۲۲۳). بتصریح وی، تأویل از سنخ تحقق خارجی نیست که مفسر بتواند آن را بیواسطه دریابد، بلکه «علم به نحوه تطابق آیات با واقع وجودی متعلق آنهاست» و از این جهت از تفسیر جدا میشود که تفسیر به دلالت لفظی و تأویل به علم به حقیقت عینی تعلق دارد (همو، ۱۳۷۲ الف: ۵/ ۱۷۱).

با این اوصاف، روش تأویلی علامه را میتوان در چهار گام خلاصه کرد: تثبیت ظهور آیه بر پایه قواعد زبانی و نحوی؛ ارجاع موضعی هر آیه به آیات هم‌موضوع برای کشف نظام معنایی قرآن؛ تحلیل عقلی-برهانی روابط میان معانی ظاهر و باطن بر اساس اصول فلسفه اسلامی؛ بازگرداندن معنا به حقیقت غایی آن در قلمرو ایمان و عمل. در

۷۰



این ساختار، تأویل با تفسیر هماهنگ است، اما فراتر از آن می‌رود، زیرا تفسیر سطح بیان الفاظ را روشن میکند، درحالی که تأویل نسبت آن بیان را با حقیقت غایی وحی در بُعد شناختی آشکار می‌سازد.

بنابراین، تأویل علامه در امتداد جریان عقل‌گرایی مؤمنانه فیض و لاهیجی قرار دارد، اما با آن تفاوتی ماهوی دارد: نزد فیض، نور ایمان اساس معرفت باطن بود، درحالی که نزد علامه، عقل قرآنی با اتکای به وحی، نور ایمان را تبیین میکند. بدین معنا، عقل نه تنها ناظر بر متن، بلکه ساختار درونی خود متن است و شناخت وحی، بازشناسی نظم عقلانی و درونی قرآن است (همان: ۳/ ۴۳).

بدین ترتیب، تأویل در ذهن علامه از یک تجربه وجودی به یک نظام معرفتی و برهانی تبدیل می‌شود؛ نظامی که بتواند میان فهم معنوی و صدق منطقی نوعی هماهنگی برقرار کند. این تحول، مرحله نهایی تطور تأویل در سنت فلسفه اسلامی تا روزگار معاصر را رقم می‌زند و جریان تأویل را از سطح هستی‌شناسی به بنیادهای معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی ارتقا می‌دهد. از نظر علامه، هادی انسان عقلی است که پیرو دلالت‌های قرآنی باشد و از طریق این عقل، ایمان و سیر وجودی رقم می‌خورد. علامه طباطبایی زبان دین را زبان عرفی میدانند که برای رسیدن به حقایق آن، باید مفاهیم کلی را از مقارنات عرفی آن تجرید نمود (همو، ۱۳۸۵: ۹۶). او تأکید میکند که بر اساس تاریخ دین و تاریخ فلسفه‌یی که امروزه در اختیار داریم، دین ابراهیم (ع) پس از عهد فلسفه در هند، مصر و کلدان بوده، دین عیسی (ع) متأخر از فلسفه یونان و اسکندریه شکل گرفته و دین پیامبر (ص) نیز پس از فلسفه یونان و اسکندریه پا به عرصه هستی نهاده است. بنابراین، اوج دین از لحاظ زمانی، متأخر از فلسفه است (همو، ۱۳۷۲ الف: ۱/ ۴۲۴-۴۲۳). این بیان، درست نقطه مقابل دیدگاه تحصّلی (پوزیتیویستی) نظریه حرکت خطی تاریخ نزد برخی فیلسوفان غربی است.

علامه در مقام فهم دین، بهترین روش را تفسیر قرآن به قرآن میدانند که در آن آیات متشابه بر آیات محکم برای نیل به مدلول و مصداق مورد نظر متکلم دلالت میکند (همان: ۸۹؛ همان: ۳/ ۴۳). او در نظام‌سازی توحیدی خود بر این باور است که اصل توحید،



پایه‌ی‌ترین اصل فلسفی است و مرجع علمی همهٔ قضایای فلسفی محسوب می‌شود. از همینرو، بر این باور است که از نظر اسلام، همهٔ قضایای علمی و عملی درحقیقت همان توحید است که بصورت‌های مختلف جلوه‌گر شده است (همو، ۱۴۲۶: ۲۸۸-۲۸۷).

در نظام معرفت‌شناسی علامه طباطبایی، عقل و وحی دو منبع مستقل و در عین‌حال، هم‌افزا در فرایند ادراک دینیند. عقل، ابزار فهم دلالات ظاهری و کشف نظام ارتباطی آیات است و وحی، منبعی است که محتوای معرفتی را در اختیار عقل می‌گذارد. از این حیث، عقل در نسبت با وحی، نه در جایگاه داور نهایی، بلکه در مقام تبیین‌کننده و رابط میان دال و مدلول وحی قرار دارد (همو، ۱۳۷۲: ۱/۲۲). علامه در المیزان تأکید میکند که «کلام الهی حق است، و عقل سلیم نیز حق است، و دو حق تناقض ندارند» (همان: ۳۱). بدین معنا، عقل برهانی نه تنها مجاز، بلکه واجب است در کشف مراد الهی بکار گرفته شود، زیرا حقیقت وحی همان عقل مفارق و منزّه از خطاست. بر این اساس، تأویل در دستگاه علامه، نوعی «گفتگوی عقل و وحی» است که از سطح دلالت گزاره‌یی فراتر میرود و به سطح انکشاف معرفت الهی میرسد. تأویل برای علامه، ناظر به مرحلهٔ «فهم باطنی» قرآن است که عقل از ظاهر الفاظ آغاز کرده و تا درک نظام غایی معنا امتداد می‌یابد. در این مسیر، وحی نه در برابر عقل، بلکه همجهت با آن است، زیرا حقیقت وحی، همان نظام عقلانی مطلق و نامتناهی است. از اینرو، وی میان «عقل هدایت‌یافته» و «عقل متخیل» تمایز مینهد و عقل را چونان ابزار ذاتی انکشاف معنا در بستر وحی تعریف میکند (همان: ۴۷). به استناد این مبنا، تأویل از دید علامه طباطبایی مقامی است برای بازگشت از علم حصولی الفاظ به علم حضوری معنا؛ علمی که در آن، عقل موحد حقیقت معنا را در خویش حاضر می‌سازد و از طریق آن به علم به مرتبهٔ «شهود معرفتی» میرسد. این مرتبه از علم، غیر از شهود عرفانی است، زیرا بر پایهٔ برهان استوار است و در آن، عقل از طریق فهم نظام آیات به علم به معنا نایل میشود و آن علم راهنمای سلوک است (نصر، ۱۳۷۴: ۲۱۲).

علامه بر این باور است که عقل قرآنی بر محور وحدت نظم هستی و نظم دلالت استوار است، از اینرو، همانگونه که در جهان خارج، بین موجودات رابطهٔ علی و غایی برقرار است، میان گزاره‌های قرآن نیز هماهنگی و انسجام برقرار است (طباطبایی،

۱۳۷۲ الف: ۳ / ۱۰۲). عقل در این میان، وظیفه کشف این تناسب را دارد؛ هنگامی که مفسر بتواند میان نظم الفاظ و نظام علی معانی ارتباط برقرار کند، تأویل محقق شده است. در این سطح، عقل نه حاکم بر وحی، بلکه مفسر سازگار با آن است. از اینرو، هرگونه تأویل مستند بر قیاس ظنی یا متکی بر ذوق شخصی، از دیدگاه علامه مردود است، زیرا تأویل باید منطبق با کلان ساختار عقلانی قرآن باشد که او آن را «هدی للناس» میخواند (همان: ۲ / ۵۱). این بیان از علامه، از سویی ناظر به نقد تأویلات ذوقی و گاه بیپایه برخی صوفیه و اصحاب عرفان است و از سویی دیگر، ناظر به نقد هرمنوتیک فاقد ضابطه و نظم برخی اصحاب معاصر فلسفه.

علامه طباطبایی، در تحلیل نهایی تأویل، از علم حضوری بعنوان ریشه نهادی این فرایند یاد میکند. علم حضوری نزد او نه تجربه اشراقی صرف، بلکه حضوری عقلانی است که در آن، ذهن از حیث مراتب تجرد به مرتبه‌یی از حضور معنا نایل میشود. بر خلاف تفسیر حصولی که مبتنی بر واسطه لفظ و قیاس است، تأویل معرفتی در اندیشه او بر مواجهه بیواسطه با حقیقت قرآنی مبتنی است (همان: ۵ / ۱۷۱). از این منظر، تأویل نوعی کشف استعلایی است که در آن، معرفت به مقام انکشاف میرسد و لفظ، تنها پرده‌یی از حقیقت معناست. این دیدگاه، نه تنها با مبنای تشکیک وجود سازگار است، بلکه صورت معرفت‌شناسانه همان اصل در ساحت فهم دین محسوب میشود، زیرا علم حضوری نیز مانند وجود، تشکیکی است و مراتب دارد و تأویل همان حرکت در مراتب علم از حضوری نازل تا حضوری کامل است.

در نظام تأویلی علامه، غایت تأویل، یگانگی عقل و قلب در پرتو وحی است. عقل در مرتبه نظر، و دل در مرتبه شهود، هر دو بسوی حقیقت مطلق هدایت میشوند. از همینرو، علم و ایمان دو روی یک حقیقتند: علم، صورت منطقی ایمان و ایمان، صورت قلبی علم است (همان: ۲ / ۴۵). تأویل در این وحدت عقل و دل تکوین می‌یابد، زیرا عقل بواسطه صدق منطقی و دل بواسطه صدق ایمانی، معنا را از مرتبه لفظی به مرتبه حقیقتی ارتقا میدهند. بیان دیگر، تأویل نزد علامه طباطبایی همان هماهنگی عقل و قلب در ادراک مراد الهی است و این معنا عین عبودیت معرفتی انسان است (همان: ۴۶). مسئله اصلی

دیگر «وجود معنا» نیست، بلکه «فهم معنا» است. علامه طباطبایی در روش «تفسیر قرآن به قرآن» نشان میدهد که زبان وحی، واجد منطق درونی خاصی است که عقل قرآنی میتواند آن را بازشناسد. تأویل در این چشم‌انداز، نوعی بسط عقلانی معنا در زمینه پیوسته متن است (همان: ۳/ ۴۰). در تأویل مورد نظر علامه، وحدت حقیقت در ساحت معرفت و زبان جلوه دارد، یعنی همه معانی آیات به وحدت نظام عقلانی وحی بازمیگردند (همان: ۳۶/ ۱).

این تحول، نه فقط تاریخی بلکه روشی است. در سطح اندیشه علامه، مبنای تأویل، زبان‌شناختی و معرفت‌شناختی و البته نظاممند، دارای ملاک و معیار و منطق درونی است؛ در نتیجه، روش فهم، تحلیلی و برهانی میشود. این تغییر، سرآغاز ظهور «نظریه متن در سنت اسلامی» در قرن چهاردهم هجری است؛ نظریه تأویلی که محور آن عقل قرآنی است، نه فقط عقل فلسفی یا عرفانی.

بر این مبنا، میتوان گفت تأویل علامه طباطبایی، چهره متأخر سنتی است که برخی وجوه آن با کندی آغاز شد؛ با میرداماد به بلوغ هستی‌شناختی رسید؛ با ملصدرا به بعد هستی‌شناختی آن توجه شد و با علامه بر جنبه معرفت‌شناختی آن تأکید گردید. تأویل صدرایی و تأویل علامه دو لحظه متوالی از یک تاریخ معنوبند؛ لحظه نخست، تجلی حقیقت در وجود و لحظه دوم، تجلی حقیقت در معنا. از پیوند این دو لحظه، تصویری از عقل دینی جامع پدید می‌آید؛ عقلی که در جستجوی حقیقت وجودی و در امتداد وحی، معنا را زیست میکند.

دستآورد پژوهش برای نظریه‌پردازی «علوم انسانی اسلامی»

تحلیل تطور تفکر تأویلی از ملاصدرا تا علامه طباطبایی، فراتر از حوزه فلسفه اسلامی، در سطح نظریه‌پردازی کلان علوم انسانی اسلامی نیز میتواند نقش بنیادین داشته باشد، زیرا نشان میدهد چگونه میتوان از درون سنت معرفتی خود، منطق فهم، روش استنباط و معیار عقلانیت را بازسازی کرد، بدون آنکه در دام تقلید از ملاکهای معرفتی غرب گرفتار شد. این پژوهش در سه سطح، ظرفیت الهام‌بخشی دارد.

۷۴



سال ۱۶، شماره ۴
بهار ۱۴۰۵

در طرح کلان علوم انسانی اسلامی، یکی از چالشهای اصلی، تعریف عقلانیت متناسب با فرهنگ و منطق فهم متناسب با متون دینی است. در حکمت متعالیه، عقل به مرتبه وجودی و نوری ارتقا یافته است و فهم، نوعی حضور وجودی در متن معناست. علامه طباطبایی این مبنا را در قلمرو معرفت بازآفرینی میکند و از آن، الگوی «عقل قرآنی» را استخراج مینماید؛ عقلی که هم تبیینی است و هم هدایتی. این مفهوم میتواند شالوده نظری روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی باشد، زیرا علم را از سطح ابزار شناخت طبیعت و جامعه، به سطح سلوک عقلانی و بسوی حقیقت ارتقا میدهد. این پژوهش به علوم انسانی اسلامی یادآوری میکند که علم دینی نه با اضافه‌شدن گزاره‌های مذهبی به علوم موجود، بلکه با «بازتعریف ساختار معرفت و عقلانیت علم» شکل میگیرد؛ همانگونه که تأویل، بازسازی درونی منطق فهم در راستای غایت معرفتی است، نه افزودن عنصر قدسی بر تفسیر. چنین منطقی، یک فلسفه بنیادین برای شکل‌گیری نظریه‌های ملاک‌محور دینی در اخلاق، جامعه‌شناسی، تعلیم و تربیت و حتی سیاست فراهم می‌آورد، زیرا نشان میدهد فهم پدیده‌های انسانی جز با درک نسبت آنها با حقیقت وحی‌گونه وجود میسر نیست، چراکه نقشه راه علم، «کشف نظم عقلانی وحی در ذهن انسان» دانسته شده است (همان: ۲۲/۱).

در حکمت متعالیه، مرز میان فلسفه و دین برداشته میشود، زیرا دین، مرتبه نازل همان حقیقتی است که فلسفه از راه تجرید و تعقل در پی رسیدن به آن است. صدرالمتألهین تصریح میکند که حکمت ریشه در وحی دارد، اما در روش، برهان را ابزار فهم میگیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱/۶۰۱). از دید وی، عرفان شهودی و حکمت برهانی دو وجه یک حقیقتند؛ شهود، منبع دریافت و عقل، منبع تبیین است. ازاینرو، تأویل در اندیشه ملاصدرا از حیث «روش‌شناسی فلسفی» الگویی قابل اقتباس برای علوم انسانی اسلامی محسوب میشود، زیرا هر معرفتی را باید تا ریشه وجودی آن پی گرفت. باید دید در علوم انسانی مختلف، جنبه‌های مورد مطالعه مانند فرهنگ، جامعه، اقتصاد، تاریخ، رفتار و روان، حقوق و غیره، چه سنخ وجودی دارند و اگر اعتباریند، برچه غایت یا مصلحت یا واقعیتی باید شکل بگیرند؟ فرایند فهم در علوم انسانی نیز در این چارچوب، نوعی سیر وجودی از محسوس به

۷۵



معقول و از مفهوم به حقیقت تلقی میشود. از منظر ملاصدرا، رابطه انسان با متن یا جامعه، همان رابطه وجود ممکن با مراتب وجود است؛ در مراتب پایتتر، انسان مقید و تابع ظواهر است، اما با حرکت جوهری عقل، معنا و نظم باطنی جامعه را درمی یابد. بنابراین، اگر دین را نظام هستی بدانیم، علوم انسانی دینی شرح لایه های درونی همین نظام بایسته خواهد بود. صدرالمتهلین در کسر اصنام الجاهلیة این معنا را بصراحت میگوید که نادانی نسبت به حقیقت انسان، علت اصلی بحرانهای اجتماعی است و دانش حقیقی آن است که انسان را در سلسله وجود جای دهد (همو، ۱۳۸۱ ب: ۲۲۲). از این دیدگاه، فلسفه اسلامی در حوزه انسان و اجتماع نوعی معرفت جهانشمول است که میتواند ریشه عقلانی نظریه های انسانی را در مراتب وجودی معنا تبیین کند.

ملاصدرا در تبیین نسبت وحی و فلسفه، وحی را مرتبه شدید الهام یا شعور قلبی دانسته است، درحالی که از نظر علامه، وحی مختص انبیاست و غیر نبی نمیتواند آن را بدرستی تبیین کند. بنابراین، عقل در مقام «فهم وحی بکار می آید» نه در مقام تبیین ماهوی وحی (طباطبایی، ۱۳۷۲ ب: ۱۵۳ / ۲). با اینهمه، از دیدگاه عمل گرایانه، نظریه تأویل ملاصدرا کارآمد است، زیرا تفسیر متن و هستی از مدخل اصالت وجود، افقی جدید بر خواننده میگذشاید و به تعمیق فهم دینی و کاربردی شدن فلسفه در فهم دین می انجامد.

در نظام فکری علامه طباطبایی، همان پیوند عقل و وحی حفظ میشود، اما وی ساختار درونی زبان را محور قرار میدهد. او در المیزان، «نسبت الفاظ به حقایق» را از سنخ اعتبارات مثالی نسبت به مُمَثَّل میداند (همان: ۴۰ / ۳). بدین معنا، لفظ نه «رقیقه وجود» بلکه «اعتبار معرفتی وجود» است. در این چارچوب، فهم وحی یعنی «بازشناسی نظام اعتباری الفاظ در نسبت با حقیقت تکوینی آنها»، نه سلوک وجودی در عوالم شهود. درنتیجه، زبان بصورت ابزار شناخت حقیقت عمل میکند. علامه عقل محور است و برای زمانی که باب شهود بر عموم بسته است، روش او کارآمدتر مینماید. محوریت روش قرآن به قرآن نظریه او را متکاملتر از صدرالمتهلین قرار میدهد، چراکه در آن، قرآن خودبسنده میشود. بیان دیگر، ملاصدرا رابطه فلسفه و دین را در سطح وجودی و علامه در سطح تفسیری-زبانی میبیند. این تحول همان چیزی است که طرح علوم انسانی اسلامی بدان نیاز دارد: انتقال از مباحث هستی شناسی صرف به دستگاه روش شناختی معرفت قرآنی.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، عقل را نه داور بیرونی دین، بلکه مفسر درونی متن میدانند. عقل قرآنی ساختاری دارد که میان صدق منطقی و صدق ایمانی پیوند برقرار میکند. در این معنا، علم دینی همان علم عقلی است که در پرتو وحی سامان یافته است. بر این اساس، نظریه او درباره «اعتباریات» (همان: ۲/ ۴۳) پایه‌ی برای بازسازی علوم انسانی اسلامی میشود، زیرا تأکید دارد که مفاهیم اجتماعی، اخلاقی و سیاسی ریشه در اعتبارات عقل عملی دارند که قابل هدایت توسط وحیند، اما اعتباراتی که در حقیقت خارجی و نفس‌الامر ریشه دارند و جنبه ذهنی و قراردادی صرف ندارند.

در نتیجه، تفکیک آثار دینی از فلسفی در آثار علامه مشهودتر است و این برای فهم عامه مردم و جلوگیری از خطا بهتر است. این وجه از اندیشه علامه، علم دینی را از سطح نخبگانی و شهودی به سطحی از عقلانیت دینی منتقل میکند که میتواند معیار تحول جامعه شود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

دستاوردهایی که میتوان برای نوشته حاضر برشمرد، عبارتند از:

۱- وجه تمدنی تفکر تأویلی در عصر ملاصدرا تا علامه، در برابر تفکر تجربه‌محور غرب آن است که اگر در فلسفه غرب، علم ابزار سلطه بر طبیعت شد، در فلسفه اسلامی متکی بر تأویل، علم راهی برای عبودیت و مشاهده حقیقت میشود. علم اگر بر محور تأویل فهم شود، خود به ساحت معنا تعلق دارد نه سودمندی صرف. این تفسیر از علم به زندگی معنا میبخشد.

۲- این تحول از هستی‌شناسی به معرفت‌شناسی، درواقع بیانگر دگرگونی روش‌شناختی فهم دین است. ملاصدرا با بنیاد نهادن ساختار هستی‌شناختی تأویل، تفسیر را مرحله‌ی از تحقق وجودی سالک میدانند که طی آن، معنا متحقق میگردد نه آنکه فقط فهمیده شود. در مقابل، علامه طباطبایی تأویل را در سطح «کشف منطقی دلالت‌های درونی متن» بازسازی میکند. ملاصدرا، تأویل را صعود از علم حصولی به علم حضوری میدانند و علامه آن را در نزول علم حضوری به حوزه برهان و زبان سامان میدهد. در این معنا، تأویل در دستگاه



علامه پلی است میان عقل مفهومی و وحی بیواسطه و نشان می‌دهد که میتوان معرفت دینی را در قالبی نظاممند، معقول و روشمند بازتولید کرد. نتیجه این تطور، پیدایش نوعی «دستگاه نظاممند مواجهه با تأویل» در قرن چهاردهم است که در آن، معنا نه فقط تجربه باطنی، بلکه موضوع تحلیل منطقی و زبانی است. علامه با طرح نظریه «اعتباریات» و تأکید بر مراتب مفاهیم، مسیر فهم انسان از معناهای وحیانی را از ساحت «وجودشناسی متعالی» به قلمرو «معرفت‌شناسی انتقادی» سوق داد. این تحول، بتعبیر دقیق، چرخش سرمشق تأویل در جهان اسلام بود؛ از تعبد شهودی و تبیین عقلی آن به تعقل تبیینی و فهم حقیقت وحی در تحلیلهای زبانی متن وحیانی.

بدین ترتیب، ترکیب دو رویکرد، یعنی «هستی‌شناسی تأویلی» صدرایی و «معرفت‌شناسی تأویلی» علامه، مبنای پیشنهادی شکلگیری روش‌شناسی جامع در علوم انسانی اسلامی در زمان معاصر است؛ روشی که هم به عمق وجودی معنا وفادار است و هم از ابزار عقلانی تحلیل بهره میگیرد. از این منظر، تداوم تفکر تأویلی در سنت اسلامی یک مسئله تاریخی صرف نیست، بلکه یکی از بنیادیترین قابلیت‌های تمدن اسلامی در تجدید اندیشه معاصر بشمار میرود. به این ترتیب، چشم‌انداز آینده این پژوهش، تأسیس «منطق تأویلی اسلامی» است که پیونددهنده سه ساحت اصلی تفکر صدرایی (هستی‌شناسی)، تفکر علامه (معرفت‌شناسی)، و برخی از دستاوردهای فلسفی غرب معاصر (زبان‌شناسی) خواهد بود؛ منطقی که بتواند نظامی جامع برای فهم متون دینی و بازسازی علوم انسانی اسلامی ارائه کند.

سیر تفکر تأویلی از کندی تا علامه (میردامادی، ۱۴۰۰ و مقاله پیش رو) را میتوان بنحو ذیل جمعبندی کرد:

نقاط ضعف سیر تفکر تأویلی قبل از علامه: تلاش برای همسو کردن دین با فلسفه (در مواردی)؛ امکان پررنگ شدن نقش پیش‌داوری (در مواردی)؛ بهره‌برداری و محوریت اندک روش «قرآن به قرآن» که بیانگر استقلال کلیت قرآن در فهم است؛ روشن نبودن یا مخدوش بودن برخی تأویلهای؛ بر حکمت نظری بیشتر تأکید شده است تا حکمت عملی؛ نظریه تأویلی بر پایه تنزیل ملاصدرا، با نظریه اعتباریات علامه تکمیل میشود؛ غفلت

از بُعد معرفت‌شناختی تأویل؛ پررنگ بودن نقش شهود در طرح مسئله، درحالی که شهود مختص عده‌یی خاص است. هرچند شهود در طرح مسئله، به برهانی بودن روش ملاصدرا لطمه‌یی وارد نمی‌سازد، اما عقل محور بودن حتی در طرح مسئله ترجیح دارد.

نقاط قوت رهیافت علامه: سازگاری درونی و بیرونی؛ کارآمدی در تعمیق فهم دین و معنای زندگی؛ هماهنگی با دین و وحی؛ توافق با علوم طبیعی و حسی (ظواهر)؛ پرهیز از شطحیات؛ روش جامع؛ پیش‌فرضهای مستدل در هستی‌شناسی؛ مقبولیت لوازم تأویلهای.

میزان موفقیت تاریخ روش‌شناسی تأویل از ملاصدرا تا علامه

ملاصدرا، تأویل شهودی را حقیقتی وجودی و مرتبه‌مافوق تنزیل میداند؛ نگاه کلان وجودشناسانه او به تأویل، نوآوری وی محسوب میشود، چراکه حکمای گذشته، اگر در این زمینه سخن داشته باشند، تأویل را صرفاً از مقوله «تمثیل» میدانند؛ ملاصدرا نظریه خود را بمدد مبانی فلسفی اثبات‌شده‌اش -ازجمله «اصالت وجود» و مراتب وجود و حمل حقیقه و رقیقه و وجودی دانستن دین (حقیقت حکمت را ذیل حقیقت دین قرار دادن) - اثبات میکند؛ جایگاه این نظریه در چارچوب فلسفی آن است که میتوان از نظر او، فلسفه حقیقی را فهمی از دین دانست.

مهمترین ویژگیهای نظریه تأویلی ملاصدرا که عناصر تشکیل‌دهنده روشی او را مشخص میکنند، عبارتند از: لزوم شکسته نشدن ظاهر (تأکید بر حفظ ظاهر)؛ راهبرد تأویلی: نفی رسوم و عادت‌گرایی و توجه تام به حق‌گرایی و هم‌آرایی بین حس، عقل و عرفان در یک نظام معیار فراگیر؛ تأویل بمنظور حرکت و انبعاث (تأویل عملگرا)؛ تأویل در نظام قرآن و سنت و عقل مستدل؛ محوریت عقل و فلسفه در ارائه نظام تأویلی (مقام داوری و روش)؛ روش جامع عقل و اشراق از مدخل وجود در مقام اخذ و گردآوری؛ توجه به مسائل ابزاری و منطقی مانند انواع حمل در ارائه نظام تأویلی؛ پویایی فهم از متن و هستی در پرتو مبانی مستدل و عقلانی فلسفی؛ روش مقید در تأویل: تفسیر منطبق بر اسفار چهارگانه و قرار دادن آیات در سفرهای اربعه؛ تأثیر و تأثر و عرضه متقابل شهود و وحی و کتاب و سنت و عقل و کشف در تبیین تأویلی متن (هستی و متن مقدس دین)؛ روش قلبی تأویل بر اساس



تهذیب نفس و روش عقلی آن بر اساس ذهن و فکر؛ نظریه تأویل بر اساس تنزیل و نفی نظریه تمثیل و تعطیل؛ یکسان دانستن منشأ دین و فلسفه در عین تفاوت روش آن دو (این مبنا باعث امکان تحویل تأویلی مسائل فلسفه و دین به یکدیگر است)؛ تأخر رتبی روش فلاسفه از روش انبیا (این مبنا، لزوم تأویل ذیل وحی و با کنترل ظواهر وحیانی را نشان میدهد)؛ اقتباسی بودن مسائل حکمت از دین و تکمیل آن با دین (با زبان متفاوت) در عین روش برهانی بودن حکمت (این مبنا نیز در تأویل مؤثر است، زیرا اولاً، متن قرآن یک متن حکمی قلمداد میشود و ثانیاً، این نگاه باعث تقویت نگاه حکمی به دین و تقویت حکمت دینی میگردد)؛ مبنامحور بودن نظریات تفسیری در نظام فلسفی (بنابراین تفسیر و تأویل ملاصدرا ساختار کلی روشی عقلی دارد)؛ در طول هم بودن عقل و وحی (که امکان تبیین عقلی آموزه‌های دین را فراهم میکند و مبنای وحدت عرفان و برهان و قرآن را در قرائت صدرایی تأمین مینماید)؛ تأویل مؤلف‌محور با التفات به متن و مفسر؛ قطعیت معنی (وجود معنای نهایی در هر مرتبه) و نسبیت شیوه (مراتب ادراک و وجود) که دو اصل تأویل متن است.

بنابراین، روش تأویلی صدرالمتألهین را میتوان روش تأویل-تنزیل دانست، به این معنی که عالم هستی و متن متناظر با آن (قرآن)، رقایق حقایق تأویلیند.

فیض کاشانی و عبدالرزاق لاهیجی از دیدگاه‌های ملاصدرا تأثیر گرفته‌اند و حتی فیض در ارائه تفسیرهای تأویلی-روایی تکامل داشته است. در مقایسه با لاهیجی، از آنجا که صدرالمتألهین شهود را مرتبه بالای عقل میداند، تأویل شهودی صرف را باید معتبر بداند؛ هر چند این تأویل، قابل ارائه به غیر نیست. بنابراین، از این لحاظ نظری جامعتر از لاهیجی دارد.

علامه طباطبایی: عقل‌محور بودن علامه در تفسیر، برای زمانی که باب شهود بر عموم مردم بسته است، کارآمدتر است؛ بحث زبانی علامه در تکامل بحث ملاصدرا قرار میگیرد؛ بحث تأخر کمال دین از کمال فلسفه از منظر علامه با تاریخ هماهنگ است، گرچه برخی روایات خلاف آن هستند؛ محوریت روش «قرآن به قرآن» در نظر علامه آن را متکاملتر از نظریه ملاصدرا میکند، چراکه در آن قرآن خودبسنده میشود؛ نسبت الفاظ به

۸۰



سال ۱۶، شماره ۴
بهار ۱۴۰۵

حقایق در نظریه او که الفاظ را رقیقه حقایق میدانند، با تقدس الفاظ در دین و آثار تکوینی آنها هماهنگتر است، هر چند نظریه علامه که الفاظ را اعتبارات مثالی نسبت به ممثل میدانند نیز قابل جمع با نظریه ملاصدرا هست، چراکه نحوه رقیقه را مشخص میکند، اما بهتر بود به آن تصریح یا اشاره شود؛ تفکیک آثار دینی از فلسفی در آثار علامه مشهودتر است و این برای فهم عامه مردم و جلوگیری از خطا بهتر است، اما از نظر فلسفی، نظریه صدر المتألهین (که دین را نیز نوعی حکمت دانسته و در عمل به این رأی خود در بهم آمیختگی دین و حکمت، پایبند است) رجحان دارد؛ در باب مسائل حکمت نظری و عملی، نظریه علامه تفصیل بهتری دارد؛ تعریف علامه از تأویل با قرآن هماهنگتر است؛ تفسیر علامه نسبت به تفسیر ملاصدرا به عقل عرفی و لوازم عقلی متبادر به ذهن، مقیدتر است، هر چند تفسیر ملاصدرا جامع ظاهر و باطن بوده و اگر از لحاظ کمی همه قرآن را شامل میشد، تفسیری بینظیر در میان فریقین هم از لحاظ کیفیت و هم از لحاظ کمیت. بشمار میرفت، با این حال حریت فلسفی و استقلال فکری علامه در عدم تأثیرپذیری از گذشتگان مشهودتر است.

منابع

قرآن کریم.

آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۸) شرح فصوص الحکم، بکوشش محسن بیدارفر، قم: بیدار. ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد (۱۹۶۹م) فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال، دراسة و تحقیق محمد عمار، قاهره: دار المعارف.

ابن سینا (۱۳۸۲) الاضحویة فی المعاد تحقیق حسن عاصی، تهران: شمس تبریزی.

۸۱

اخوان الصفا (۱۴۱۲ق) رسائل اخوان الصفا، ج ۳، بیروت: الدار الإسلامية.

انصاریان، زهیر؛ اکبریان، رضا؛ نبوی، لطف‌الله (۱۳۹۴) «نظریه تنزیل-تأویل در اندیشه صدر المتألهین»، حکمت صدرایی، سال ۳، شماره ۲، ص ۵۳-۳۷.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۲الف) المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

----- (۱۳۷۲ب) بررسیهای اسلامی، تهران: الزهراء.



سال ۱۶، شماره ۴
بهار ۱۴۰۵

صفحات ۸۲-۵۵

سیدمحمدحسین میردامادی؛ تحول روش شناختی رویکرد تأویلی از ملاصدرا تا علامه طباطبایی

- (۱۳۸۵) شیعه (مصاحبات علامه طباطبائی با هانری کربن)، بکوشش محمدامین شاهجویی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۸۸) نه‌ایه الحکمة، قم: مؤسسه امام خمینی.
- (۱۳۹۰) رسائل توحیدی، قم: بوستان کتاب.
- (۱۴۲۶ق) «علی و الفلسفة الالهیة»، در مجموعه الانسان و العقيدة، تحقیق علی الأسدی، قم: مکتبه فدک لإحياء التراث.
- عیاشی، محمدبن مسعود (بی تا) تفسیر العیاشی، ج ۱، قم: المکتبه العلمیه الإسلامیه.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق) الصافی فی تفسیر القرآن، ج ۱، قم: فراهانی.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۵) گوهر مراد، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ملاصدرا (۱۳۷۸) المظاهر الإلهیة، قم: حکمت.
- (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۷، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۱الف) المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شانظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۱ب) کسر اصنام الجاهلیة، تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۲) الشواهد الربوبیة، قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۹الف) اسرار الایات و انوار البینات، تصحیح محمدعلی جاودان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۹ب) تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، قم: هجرت.
- (۱۳۹۱) مجموعه رسائل فلسفی، ج ۴، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- میردامادی، سیدمحمدحسین (۱۴۰۰) «تطور روشی تفکر تأویلی در اسلام از کندی تا میرداماد»، تاریخ فلسفه، شماره ۴۶، ص ۱۷۶-۱۴۷.
- نصر، سیدحسین (۱۳۷۴) معرفت و معنویت در اسلام، تهران: سروش.