

نقش عقل در فهم آیات قرآن (مقایسه دو دیدگاه ملاصدرا و احساسی)

دکتر محمدعلی مهدوی راد*؛ نرگس زرگر^۲

۱. دانشیار دانشکده فقه و فلسفه، پردیس قم دانشگاه تهران

۲. دانشجوی دکتری فلسفه

(تاریخ دریافت: ۸۹/۱۱/۱۰؛ تاریخ تصویب: ۹۰/۵/۲)

چکیده

در زمینه امکان کاربرد عقل در عرصه فهم وحی هر کدام از دو اندیشمند چه دیدگاهی دارند؟ چه تفاوتی میان رویکرد ملاصدرا و احساسی نسبت به حدود شناختی عقل در فهم قرآن وجود دارد؟ در میان اندیشمندان مسلمان، صدرالمآلهین و احساسی از جمله کسانی هستند که رویکرد ویژه‌ای به حدود شناختی عقل در فهم قرآن به عنوان متنی وحیانی دارند. از شرایط اختصاصی صدرا در زمینه تأویل، این است که استنباط و استقلال در فهم آیات مجاز است اما احساسی، عدم تعارض تأویل با فهم عرفی از ظاهر آیات و روایات را شرط درستی تأویل می‌داند. صدرالمآلهین وجود حجت درونی را سبب رشد تعقل و مانع تقلید، وقوف بر ظاهر الفاظ قرآن و جمود بر نظر مفسران پیشین می‌داند، و بدون اصول عقلی درون شریعت را نمی‌بیند اما احساسی هیچ استقلالی را برای عقل نپذیرفته و ورود عقل به دین را اجازه نمی‌دهد. در تفکر احساسی، دلایل عقلی جایی برای تشخیص و فهم روایات ندارد. ملاصدرا تعقل را در فهم آیات و احادیث ضروری می‌شمارد؛ زیرا فهم بسیاری از روایات بدون عقلانیت و تفکر فلسفی دشوار است. احساسی برخلاف صدرا، در مسائل اعتقادی و ایمانی که میدان تحرک برهان‌های عقلانی است، نگاهی احتیاط‌آمیز داشته، و مخالف هر گونه استناد به استدلال‌های عقل بشری است. او مستند عقاید خود را تنها قرآن و ظاهر روایات قرار داده است. احساسی با نگاه تقریبی به عقل، به تفسیر متحجرانه از دین روی می‌آورد. اندیشه ایستای او با حصار احتیاط، دین را از صحنه زندگی بیرون می‌راند.

واژگان کلیدی

ادراک عقلی، قرآن، تأویل، فهم عرفی.

مقدمه

انسان به پشتوانه قوای شناختی خود از جمله عقل، محیط اطراف، به ویژه خود را مورد بررسی و تحقیق قرار داده و از این رهگذر، معارفی را گرد آورده است. عقل در میان منابع شناختی بشر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. عقل، به ویژه عقل نظری، با مقدمات یقینی و طریق استدلال، از مهم‌ترین راه‌های رسیدن به حقیقت نزد بیش‌تر اندیشمندان بوده و هست. افزون بر منابع شناختی بشری، وحی نیز با منشأ و مبدأ فرامادی، معارف بلندی را در اختیار بشر قرار داده است. از این رو، بسیاری از خردمندان که جهان هستی را میدان خردورزی و تعقل خویش می‌دیدند، با موضوع و مسئله دیگری که عقل آنان را به شناخت خود فرا می‌خواند، روبه‌رو گردیدند. وحی و محتوای آن، مانند جهان هستی، عقلانیت بشر را به سوی خود کشاند. به دیگر سخن، وحی که دربردارنده اخبار از خدا، دنیا، انسان و جهان واپسین در چارچوب شریعت‌های آسمانی است، معمای عقل بشری گردید.

مسائل مختلفی در زمینه وحی مطرح است؛ برای نمونه، امکان و ماهیت وحی، حدود معرفت و شناختی که وحی از حقایق ارائه می‌کند، تداخل گستره عقل و وحی از نظر شناخت و مانند اینها از جمله مسائلی هستند که ذهن اندیشمندان را به خود مشغول داشته‌اند.

در زمینه امکان کاربرد عقل در عرصه فهم وحی و کتاب‌های آسمانی، دیدگاه‌های گوناگونی از سوی متفکران مسلمان طرح شده است؛ برخی عقل را برای درک وحی کافی دانستند؛ برخی افزون بر عقل، الهامات ربانی و اشارات الهی را مورد نیاز دانستند؛ بعضی افزون بر عقل، روایت‌های معصومین علیهم‌السلام را لازم دانستند، و بعضی دیگر این روایات را یگانه راه درک وحی دانستند.

در میان اندیشمندان مسلمان، صدرالمآلهین شیرازی و شیخ احمد احسائی از جمله کسانی هستند که رویکرد خاصی به حدود شناختی عقل در فهم قرآن به عنوان متنی و حیانی دارند. با این که، وحی نزد آنها معتبر است و هر دو از سخنان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام در تفسیر قرآن بهره می‌برند، اما دو رویکرد متفاوت نسبت به عقل و کارکرد آن در فهم

قرآن داشته‌اند. این پژوهش بر آن است با بررسی اصول و مبانی هر یک از این دو اندیشمند در تفسیر و فهم قرآن، رویکرد هر یک را نسبت به عقل در فهم قرآن مورد بررسی و مطالعه تطبیقی قرار دهد.

صدرالمتألهین شیرازی (۹۷۹ - ۱۰۵۰ق) به عنوان مفسر و شارح حکیم متون وحیانی، در روایات اهل بیت علیهم‌السلام توجه و درنگ بسیار کرده و در افق باز و فضای معنوی، به بسیاری از حقایق دست یافته است. در زمینه نظریه او نسبت به جایگاه عقل گفته می‌شود، هرچند حکمت متعالیه او برای هر کدام از عقل، شهود و وحی استقلال قائل است، اما عقل و شهود را با محوریت وحی - به دلیل اطلاق و وسعت وجودی وحی نسبت به وجودهای مقید عرفان و برهان - جداناپذیر می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۹).

شیخ احمد احساسی (۱۱۶۶ - ۱۲۴۱ق) به عنوان محدث، فقیه و حکیم معتقد است، عقل آن گاه که از انوار اهل بیت علیهم‌السلام بهره جوید، توانایی ادراک و شناخت نظری و عملی امور را دارد. او بر این باور است که اگر چه تعقل در اصول و معارف دین واجب است، اما درستی احکام عقل وقتی است که عقل از نور اهل بیت - که حقیقت با آنهاست - روشنی گیرد (الاحساسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۱۸). احساسی موضع اهل ظاهر را در اکتفا به ظاهر شریعت نمی‌پذیرد؛ همچنین مسلک متصوفه را که در پرداختن به باطن شریعت، پای‌بند ظاهر نبوده‌اند، رد می‌کند (الاحساسی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۵۷۲). او با ملاصدرا مخالفت می‌کند و بر این باور است که او با گرایش به ابن‌عربی دست به تاویل احادیث امامان علیهم‌السلام زده است (الاحساسی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۶)؛ و او [ملاصدرا] بر مذاق اهل تصوف و حکمت سخن می‌گوید، اما من بر مذاق سادات خودم - که ائمه علیهم‌السلام هستند - سخن می‌گویم (الاحساسی، شرح المشاعر، ص ۶۶۸).

۱. اصول و مبانی فهم قرآن

برای ارزیابی و تطبیق دو دیدگاه در زمینه نقش عقل در فهم کلام وحیانی، نخست اصول و مبانی فهم قرآن را از هر دو دیدگاه بیان کرده، سپس در ضمن هر کدام از اصول به طور جداگانه به سنجش دو دیدگاه می‌پردازیم.

الف) اصل هماهنگی میان فهم قرآن و فهم هستی

ملاصدرا قرآن را به عنوان مظهر جهان‌های سه‌گانه عالم هستی دارای مراتب معنایی می‌داند؛ بر این اساس کلمات قرآنی نیز مثال و نمادی از حقیقت و باطن قرآن است. پس شناخت صورت موجودات، تفاوت و ناسازگاری و حالات آنها را، نشانه‌ای بر شناخت باطن قرآن ارزیابی می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۹۵ و ۲۳). از سوی دیگر، احساسی، هماهنگی موجود میان قرآن و هستی (الاحسائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۲) را معنای اسرار الهی می‌داند که به خاطر شباهت بسیار میان آن دو، دریافت سرّ خداوند بدون بازگشت به خدا، رسول و اولی الامر امکان‌پذیر نیست (الاحسائی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۴۸۲).

بنابر نظر صدرا، هماهنگی موجود، اصلی برای فهم بهتر قرآن است؛ زیرا با شناخت بیش‌تر عالم هستی و مراتب مختلف آن، همچنین با شناخت صورت و حالات موجودات، امکان کسب معرفت نسبت به مراتب بالاتری از معانی قرآن فراهم می‌شود اما در دیدگاه احساسی، ضمن اعتقاد به وجود این هماهنگی و نیز اصل بودن آن در فهم بیش‌تر قرآن - زیرا معنای سرّ الهی را در آن هماهنگی می‌داند- بهره‌گیری از این اصل را به تنهایی قابل دسترسی نمی‌داند. به نظر می‌آید احساسی این اصل را محوری برای فهم قرآن به شمار می‌آورد.

ب) اصل هماهنگی قرآن و انسان

ملاصدرا برای انسان نیز به تناسب درجات قرآن، درجاتی قائل است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۳۹). او معتقد است کلام خداوند برای همه انسان‌ها از جهت قرآن بودن قابل فهم نیست اما به اعتبار فرقان بودن، به تناسب مرتبه ادراک ادراک کننده، قابل فهم و درک است. به گفته او حقیقت قرآن و فرقان که از عالم امرند، بر صفحه‌ها به نوشته در نمی‌آیند، بلکه جای واقعی آنها قلب‌های عالمان است و تنها کلمات و الفاظ آنها در الواح و صفحه‌ها نقش می‌شوند. پس هر کس کتاب را به قدر درک خود فهم می‌کند اما کلام را تنها انسان‌های پاک درمی‌یابند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۵۷).

احساسی میان قرآن و انسان نیز هماهنگی می‌بیند و معنای اسرار خداوند در خلق را، در

قرآن، عالم و نفس انسان‌ها می‌جوید. با وجود این هماهنگی، از دیدگاه وی، انسان با نظر به قرآن، عالم هستی و عالم صغیر (انسان)، به دلیل شباهت بسیار به سوی حق هدایت نمی‌شود (الاحساسی، ۱۴۳۰، ج ۵، ص ۴۸۲). توضیح این که با وجود هماهنگی میان قرآن و انسان، اسرار خداوند در هر دو یافت می‌شود، اما احساسی معتقد است انسان توان بهره‌گیری از قرآن، عالم هستی و عالم صغیر را برای دریافت اسرار الهی و در نتیجه هدایت الهی ندارد که با توجه به سخنان دیگر وی، چنین برداشت می‌شود که، برای فهم و دریافت اسرار خداوند، تنها باید به روایات رجوع کرد. شیخ احساسی همچنین با استفاده از روایتی^۱ - از طریق عامه - از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که: کتاب خدا بر چهار چیز است: ۱. عبارت برای عوام؛ ۲. اشاره برای خواص؛ ۳. لطایف برای اولیا؛ ۴. حقایق برای انبیا. بدین صورت وی به هماهنگی میان مراتب معنایی قرآن و مراتب فهم انسان‌ها قائل است (الاحساسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۴)؛ او نیز مانند ملاصدرا، متناظر با هر مرتبه از قرآن، ادراک کننده‌ای را در آن مرتبه می‌بیند.

بنابراین، هر دو به هماهنگی میان قرآن و انسان قائل‌اند؛ همچنین، هر دو بر آنند که این هماهنگی موجب شناخت و فهم بهتر قرآن می‌گردد. این در حالی است که احساسی این فهم بهتر از قرآن را به تنهایی برای انسان، بدون ارجاع به انسان‌های معصوم، قابل دست‌رسی نمی‌داند؛ در نتیجه، انسان به شناخت نفس خویش، برای فهم بیشتر کشاننده نمی‌شود اما ملاصدرا حقیقت قرآن را منقوش در صفحات نمی‌داند، بلکه جایگاه آن را، قلب انسان‌های عالم و پاک می‌یابد. در نتیجه، هماهنگی موجود میان قرآن و روح انسان، به نظر صدرا، ما را به شناخت بیشتر نفس انسانی و رشد مرتبه فهم و ادراک انسانی از قرآن راهبری می‌کند.

البته احساسی با بهره‌گیری از روایت، رتبه‌بندی فهم انسان‌ها را در زمینه فهم قرآن، برای گروه‌های انسانی، و نه روح انسان واحد می‌پذیرد که پیداست با رشد روحی، امکان صعود

۱. بحارالانوار، ج ۸۹، ص ۱۰۳: «کتاب الله على اربعة اشياء العبارة والاشارة واللطائف والحقائق فالعبارة للعوام والاشارة للخواص واللطائف للاولياء والحقائق للانبیاء».

به مرتبه و گروه بالاتر، و در نتیجه فهم بهتر قرآن وجود دارد. اما این که ویژگی های عوام و خواص بودن چیست؟ رشد روحی - مثلا رشد از گروه عوام به خواص- در چه صورتی امکان پذیر است؟ آیا در نفس انسان رشد علمی و عقلی انجام می شود و یا تنها با ارجاع به سخنان معصومین علیهم السلام - بدون به کارگیری عقل انسانی- به این درک بهتر از قرآن دست می یابیم، مطلبی است که در نوشته های احساسی قابل درنگ است. البته مناقشه ای که در سخن ملاصدرا نیز وجود دارد، این است که او حدود و ثغور و یا ملاک و معیار مشخصی ارائه نمی کند که انسان در چه صورتی به این فهم برتر دست می یابد، و در صورت رسیدن، چگونه قابل تشخیص است که انسان مرتبه بالاتری از سطح معنایی قرآن را دریافته است.

به هر حال، در بحث از این اصل نیز پی می بریم که احساسی بیش تر به تک اصلی بودن در فهم قرآن قائل است؛ به سخن دیگر، نزد وی، یک اصل محور است و دیگر اصول، تقویت کننده آن اصل هستند.

ج) اصل قابل فهم بودن قرآن

ملاصدرا با توجه به درجات معنایی قرآن، نخستین درجه آن را - که همان مرتبه لفظ است - قابل فهم می داند (صدرالمآلهین، بی تا، ص ۵۸). به گفته او، ترک ظاهر به مفاسد بزرگی می انجامد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۱۵۸)، اما حفظ صورت الفاظ - البته در صورتی که به تشبیه و تجسیم در صفات خداوند نیانجامد - شیوه اهل حق و مقتضای دین داری است؛ زیرا اگر آیات حمل بر ظاهر نشوند، نزول آیات موجب گمراهی عامه مردم می شود که این موضوع با رحمت و حکمت الهی ناسازگار است، بلکه حفظ این ظاهر است که موجب فهم حقایق و معانی از آن الفاظ می گردد؛ زیرا هر چه در عالم صورت است، گونه کامل تر آن در عالم برتر موجود است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۱۵۲ و ۱۶۶).

از نظر احساسی بیان هر چیزی در قرآن هست: «و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء»، اگر چه تأویل آن نزد اهل بیت علیهم السلام است (الاحساسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۳) و ائمه علیهم السلام

۱. نحل - ۸۹: «... و ما بر تو این قرآن عظیم را فرستادیم تا حقیقت هر چیز را روشن کند».

ناطقین کتاب خدا هستند (الاحساسی، ۱۴۳۰، ج ۵، ص ۴۳) اما ظاهر الفاظ قرآن نزد او حجیت دارد (الاحساسی، ۱۴۳۰، ج ۵، ص ۴۶، ۴۷ و ۵۱). استدلال وی این است که خداوند و ائمه علیهم السلام، عامه مردم را مخاطب خود می‌دانند، و ظاهر آیات برای عامه قابل فهم است و شارع خود را موظف می‌داند که معنای خلاف ظاهر را به گونه‌ای به مخاطبان عام خود برساند؛ پس اصل، حفظ ظاهر است مگر معنای ظاهر با قرائن قطعی دیگر ابطال شود (الاحساسی، ۱۴۳۰، ج ۵، ص ۵۴۴).

بنابراین نزد هر دو، ظاهر قرآن برای عامه مردم قابل فهم است و خلاف این مطلب با حکمت خداوند سازگار نیست اما بحثی که به نظر می‌رسد به آن پرداخته نشده تا تفاوت نظریه‌ها آشکار شود، این است که حدود ظاهر الفاظ و فهم عامه از آن مشخص نیست، و به نظر می‌رسد هر کدام از ایشان محدوده‌ای برای آن در ذهن خود دارند. نکته‌ای که از کلام احساسی برمی‌آید این است که او ائمه علیهم السلام را ناطقین کتاب خدا می‌داند؛ گویا نزد وی اخبار و احادیث ائمه علیهم السلام نسبت به قرآن ظهور بیشتری دارند.

البته نباید پنداشت، این مطلب که قرآن برای همه قابل فهم است، با این نکته که احادیث، منبع شرح مضامین قرآن هستند، ناسازگار است؛ زیرا قرآن کریم در بخشی از معارف، تنها کلیات را بیان کرده و تفصیل آنها با مراجعه به احادیث روشن می‌شود. در بخش دیگر معارف، یعنی اعتقادات و اخلاقیات نیز، اگر چه مضمون و تفصیل آنها برای عموم قابل فهم است ولی در درک معانی آنها باید به روش اهل بیت عمل کرد (طباطبایی، ۱۳۴۶، ص ۴۶). روشن است که فهم مقاصد قرآن تنها محدود به این مرحله نبوده، و مقاصد ژرف‌تر و گسترده‌تر آن را، برگزیدگان پاک‌دل، می‌توانند ادراک کنند؛ بنابراین، معنای باطنی قرآن، مخالف ظاهر آن نیست، بلکه همچون روح، حیات‌بخش جسم است (طباطبایی، ۱۳۴۶، ص ۴۹).

در نقد سخن احساسی که: «ائمه علیهم السلام ناطقین کتاب خداوند هستند»، برخی عالمان خرده گرفته‌اند که قرآن در دلالت خود مستقل است، بلکه حجیت بیان پیامبر و امامان را باید در قرآن جست‌وجو کرد. چگونه می‌توان تصور کرد حجیت دلالت قرآن متوقف به بیان معصومین باشد اما اثبات اصل رسالت و امامت را از قرآن به دست آورد (طباطبایی، ۱۳۵۳، ص ۳۱).

د) اصل چندبطنی بودن قرآن

بنابر دیدگاه ملاصدرا علم ظاهری نسبت به قرآن، برای فهم حقیقت قرآن کافی نیست، و تفسیر باطنی یا تأویل امری ضروری در تفسیر آن است؛ زیرا ورای معنای ظاهری، معانی باطنی پیچیده‌ای وجود دارد که با تفسیر ظاهری قابل دست‌رسی نمی‌باشند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۱۶۲؛ ۱۳۶۳، ص ۸۲). معنای مورد پذیرش ملاصدرا از تأویل، عدم نفی ظاهر (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۸۲)، بلکه خروج از تنگنای الفاظ و دیدن معانی حقیقی آنهاست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۸۳). او تأویل آیات را، ضمن حفظ ظاهر الفاظ، تفسیر به رأی نمی‌داند؛ زیرا شرع، استنباط و استقلال در فهم آیات را نهی نکرده است. صدرا اگرچه بسنده کردن به ظاهر الفاظ، روایات منقول و یا نظر مفسران گذشته را جایز نمی‌داند؛ تفسیر به رأی، تحمیل رأی به قرآن و نیز شتاب‌زدگی - بدون تعمق کافی - در تفسیر قرآن را ممنوع می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۷۱ و ۷۲). همچنین، وی هماهنگی تأویل با اصول عقلی - زیرا او معتقد به جداناپذیری شریعت و اصول عقلی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۲۶) - و نیز دریافت معانی باطنی از راه نبوت و ولایت (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۸۵)، شایستگی روحی تأویل‌کننده (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۹۸؛ ۱۳۶۳، ص ۸)، عدم تناقض با اصول و عقاید صحیح و یقینی دینی را (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۱۵۸؛ ۱۳۶۳، ص ۷۷؛ ۱۳۸۷، ص ۲۶۷)، از دیگر شرایط تأویل صحیح می‌داند. به گفته وی، گنجایش این عالم برای بیان حقایق کافی نبوده، بلکه تنها مثال آنها قابل مشاهده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۹۴).

احساسی بر اساس روایات،^۱ قرآن را دارای ظاهر و چندین بطن معرفی می‌کند (الاحسائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۰) و می‌گوید چون بیان هر چیزی به هر اراده‌ای در قرآن وجود دارد، برای فهم آن نیاز به تفسیر باطنی و تأویل داریم (الاحسائی، ۱۴۲۵، ص ۱۲۲).

۱. بحارالانوار، ج ۸۹، ص ۹۴ و تفسیرالعیاشی، ج ۱، ص ۱۱: «قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ هَذِهِ الرَّوَايَةِ مَا فِي الْقُرْآنِ آيَةَ الْآلِ وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ وَ مَا فِيهِ حَرْفٌ الْآلِ وَ لَهُ حَدٌّ وَ لِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ مَا يَعْنِي بِقَوْلِهِ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ قَالَ ظَهْرُهُ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ بَعْدَ يَجْرِي كَمَا تَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ كَلِمًا جَاءَ مِنْهُ شَيْءٌ وَقَعَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ نَحْنُ نَعْلَمُهُ».

چون احسایی استناد دیدگاه‌های گوناگون و مخالف هم را به قرآن ممکن دانسته، و دلالت قرآن را قطعی نمی‌داند؛ بنابراین، تفسیر باطنی یا تأویل آن را با رجوع به راسخان در علم و ائمه علیهم‌السلام ضروری تلقی می‌کند. همچنین وی، درک اشارات و لطایف قرآن را، برای غیر معصومین امکان‌پذیر می‌داند (الاحسایی، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۴). احسایی تأویل را در صورتی صحیح می‌داند که با اصول اعتقادی مسلم و قطعی مخالف نباشد (الاحسایی، ۱۴۳۰، ج ۵، ص ۵۴۵) و با صریح آیات، روایات و اجماع در تعارض نباشد (الاحسایی، ۱۴۳۰، ج ۵، ص ۵۱-۵۶)، با ظاهر قرآن که عرف آن را تشخیص می‌دهد، مخالف نباشد (الاحسایی، ۱۴۳۰، ج ۵، ص ۵۴۴ و ۵۴۱)، مخالف عقل نباشد (الاحسایی، ۱۴۳۰، ج ۵، ص ۵۴۵-۵۴۶) و تأویل کننده، شایستگی روحی لازم جهت تأویل را داشته باشد که از مضمون سخنان احسایی دانسته می‌شود. برای تأویل آیات قرآن تنها از احادیث ائمه اطهار علیهم‌السلام استفاده شود (الاحسایی، ۱۴۳۰، ج ۵، ص ۵۱).

در بحث تأویل، با اندکی جست‌وجو^۱ به دست می‌آید که معنای لغوی غالبی تأویل، بازگشت به اصل چیزی است. تفسیر در لغت به معنای «تبیین و ایضاح» است که میان لغت‌دانان اختلافی در آن نیست (عمید زنجانی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۹). در اصطلاح، تفسیر و تأویل در نگاه برخی عالمان پیشین، هم‌معنا تلقی می‌شدند اما متأخران، تأویل را غیر از تفسیر و اخص از آن، به کار می‌برند (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۲). باطنی بودن تأویل، وجه تفاوت حقیقی آن با تفسیر نیست، بلکه تفاوت اساسی این است که تأویل، مدلول الفاظ قرآن نیست اما تفسیر، در مدلول‌های لفظی قرآن به کار برده می‌شود (عمید زنجانی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۹).

به باور برخی عالمان، نظریه طباطبایی در توضیح معنای تأویل، نزدیک‌ترین معنا به معنای لغوی این واژه است که با موارد کاربرد آن در قرآن کاملاً هم‌خوانی دارد (عمید زنجانی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۶). علامه با رد نظر برخی مفسران که تأویل را تفسیر و فهمیدن

۱. التبیان، ج ۲، ص ۳۹۹؛ جامع‌البیان، ج ۲، ص ۲۱۵؛ روض الجنان و روح الجنان، ج ۲، ص ۴۳۵؛ المفردات لالفاظ القرآن، ص ۹۹؛ مجمع‌البیان، ج ۳، ص ۲۳۲ و ۱۷۲؛ المیزان، ج ۳، ص ۳۵؛ التحقیق فی کلمات القرآن، ج ۱، ص ۱۷۴.

مقصود کلام در آیات متشابه دانسته‌اند، و یا به معنایی مخالف با ظاهر لفظ تعبیر کرده‌اند، چنین اظهار می‌دارد که تأویل عبارت از حقیقت واقعیه‌ای است که بیانات قرآنی به آن مستند است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۴۹). همچنین می‌گوید: آن چه پس از تدبر در آیات و احادیث به دست می‌آید، حاکی است که بیان قرآن روشن بوده و مطالب خود را در قالب لفظی خودش به مردم القا کرده است. آن چه در قرآن به نام تأویل بیان شده، از قبیل دلالت لفظی نیست، بلکه حقایقی است بالاتر از درک عموم که منبع معارف اعتقادی و احکام عملی قرآن است. تمام قرآن تأویل داشته و تأویل آن نیز نه مستقیماً از راه تفکر قابل درک، و نه از راه لفظ قابل بیان است، بلکه با تمثیل و تشبیه می‌توان به آن معانی اشاره کرد و تنها پیامبران و پاکان از اولیای خدا، آن را از راه مشاهده می‌بایند (طباطبایی، ۱۳۴۶، ص ۵۰-۵۲).

احسائی آشکارا ملاصدرا را متهم می‌کند که کلام اهل بیت علیهم‌السلام را بر پایه اندیشه‌های متصوفه، مانند ابن عربی، تأویل می‌کند (الاحسائی، ۱۴۳۰، ص ۱۶) و چون در نگاه احسائی، تأویل کردن روایات به تأویل نادرست آیات می‌انجامد، پس همین انتقاد او نسبت به تأویل قرآن صدرا نیز وارد است. نخستین نقد احسائی درباره تفسیرهای فلسفی و عرفانی ملاصدرا این است که بر مذاق حکیمان و اهل تصوف است و نه بر مذاق ائمه علیهم‌السلام. البته در پاسخ به این اشکال، می‌توان گفت که تأویلات فیلسوفان یا عارفان، تفسیر و معنای ظاهری آیه نیست، بلکه مراد آن است که طبقات معنایی دوم، سوم و چهارم آیه می‌تواند این معنا را هم تاب بیاورد. گاه این گونه تأویل‌ها نتیجه برخی حالات عرفانی و واردات قلبیه ایشان است که برای آنها چنین نمودار شده که آیه تاب تطبیق بر آن حالات و واردات را دارد؛ اگر چه خود تصریح دارند که نمی‌توان از معنای ظاهر قرآن سر باز زد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۳-۲۲۵). نکته دیگر این که ریشه این گونه تأویلات در روایات معصومین قابل مشاهده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۶).

اصطلاح تطبیق - که گاهی تفاوت آن با تفسیر به رأی قابل طرح است - به معنای حمل آیه بر مصداق آن است که اگر در محدوده دلالت لفظی باشد، تفسیر و اگر در محدوده دلالت لفظی نباشد، تأویل است (عمید زنجانی، ۱۳۷۹، ص ۴۰). گاهی در نصوص، خیر بر

اهل بیت، و شر بر دشمنان ایشان تطبیق شده است؛ این از قبیل تمثیل است و نه تعیین؛ زیرا انسان‌های کامل دارای تمام کمال‌های علمی و عملی بوده و دشمنان ایشان فاقد کمال‌های الهی و انسانی هستند؛ و اگر مصداق دیگری از خیر و فضیلت یافت شود که در روایات نیامده، قابل انطباق بر سیرت اهل بیت علیهم‌السلام است؛ همچنین اگر مصداق دیگری از شر و رذیلت یافت شود، می‌تواند قابل انطباق بر دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام باشد. این گونه گسترش در مصادیق، «همان اجتهاد و تفریع فروع از اصول تأویلی و تطبیقی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۹). نمونه‌های تأویلی که احسایی انجام داده است، ظاهراً از قبیل تطبیق است اما این که تا چه اندازه، اجازه تفریع فروع از اصول را - با توجه به اجتهاد در فهم آیات، و نه با استفاده از فهم ظاهری روایات - به خود می‌دهد، قابل بحث است.

ه) اصل هماهنگی عقل و شرع

نخست معنای مورد نظر از عقل و ادراک عقلی را جویا شده، سپس جایگاه و اهمیت عقل، و آنگاه هماهنگی عقل و شرع از دیدگاه هر کدام را به بحث می‌گذاریم.

۱. معنای عقل و ادراک عقلی

صدرالمتألهین با شمارش مراتب عقل نظری معتقد است نفس ناطقه، سیر کمالات علمی را از عقل هیولانی تا مرحله عقل بالفعل می‌پیماید، و آن مقام و مرتبه عقل بالفعل، جوهر عقلی نوری است که اشیا چنان که هستند در آن منعکس شده و حضور می‌یابند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳-۴). صدرا ادراک عقلی را آمادگی نفس در مشاهده صور عقلی دانسته که هر چه تعلق نفس از ماده کاسته شود، تعقل او افزایش می‌یابد. نفس با سیر و انتقال از محسوسات به متخیلات، سپس به معقول بالفعل و عقل فعال، به این ادراک می‌رسد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۲-۳۳). بسا ادراک انسان سیر و حرکت شمرده شده و نفس در مرحله عالی‌تر، به آفرینش صور عقلی توانا می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۵).

احسایی حقیقت عقل انسانی را نور و ظهوری از عقل کلی، یا عقل وجودی، و تعلق آن را به عقل کلی مفارق از اجسام، تعلق تدبیری می‌داند. عقل‌های جزئی با توجه به مشابهت

و مخالفت با عقل کلی، در اشخاص متفاوت‌اند. پس آن عقل جزئی مشابه عقل کلی یا نزدیک به مشابهت، عقل شرعی است؛ یعنی همان «ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان»^۱ اما آن هیئت عقل جزئی که مخالف هیئت عقل کلی است، شیطنت است (احسای، ۱۴۱۴، ص ۸۲-۸۳). احسای ادراک عقلی را انتقال صور توسط ملائکه یا وجودهای نوری عقلی، به امر خداوند به سوی عقل می‌داند (احسای، بی تا، ج ۲، ص ۲۰۶).

تفاوت میان دو دیدگاه این است که ملاصدرا با پذیرش مراتب گوناگون عقل ادراکی، و همچنین اعتقاد او به وجود حرکت تحولی، تدریجی و کمالی در جهت رشد قوه عاقله، تفاوت دیدگاه خود را با احسای آشکار می‌کند. نکته مهم، عقیده صدرا بر سیر کمالات علمی نفس ناطقه از عقل هیولانی تا مرحله عقل بالفعل است؛ به سخن دیگر، انسان در این سیر کمالی از راه تهذیب نفس و کاستن تعلق نفس به بدن، زمینه رشد عقلی و ادراکی و پیمودن کمالات علمی را فراهم می‌کند اما در دیدگاه احسای هیچ پویایی و حرکتی در عقل ادراکی انسان دیده نمی‌شود؛ یعنی انسان نور عقلی را که موجب طاعت خداوند و هدایت او شود، بدون فعالیت ادراکی و عقلی و تنها با عمل حق - عملی که می‌تواند مورد تأیید یا سفارش شرع باشد - کسب کرده و پذیرای آن می‌گردد. او در توضیح ادراک عقلی از نقش و فعالیت قوای عقلی یا نفس سخنی نمی‌گوید. مطهری در بررسی اندیشه‌های تعقل می‌گوید، یکی از دو نظریه مقابل اندیشه ارسطویی، اندیشه‌ای است که تعقل را جز انفعال بدن و نفس، و نقش بستن صور بر نفس یا مغز نمی‌داند (مطهری، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۴-۱۶۶)؛ ظاهراً این نظریه اساس دیدگاه احسای در امر تعقل و ادراک است.

۲. جایگاه عقل

در بحث اهمیت و جایگاه عقل، صدرالمتألهین قرآن - معجزه رسول خاتم صلی الله علیه و آله - را امری عقلی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۶۶). همچنین می‌گوید پس از ختم ارسال

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۲۰۵؛ بحارالانوار، ج ۱، ص ۱۱۶ و ج ۳۳، ص ۱۷۰؛ اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱: «عن الصادق علیه السلام قلت له ما العقل قال ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان قلت فالذی فی معویة فقال علیه السلام تلك النکراء تلك الشیطنة و هی شبهة بالعقل و لیست بعقل».

کتاب و شریعت، تنها حجت باطنی - عقل پاک و روشن - باقی می‌ماند. اهل بینش، در نظر او کسانی هستند که حجت‌شان، بصیرت درونی است که با استفاده از نور عقل خود - که منور به نور نبوت و روشن به کتاب و سنت است - راه الهی را می‌پیمایند؛ اما حجت برای اهل حجاب، همان حجت خارجی است؛ زیرا آنان برای پیمودن مسیر، نیازمند رهبری خارجی هستند که در هر گام از او تقلید کنند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۶۸).

ملاصدرا عامل برتری پیامبران بر تمام انسان‌ها را کمال عقلی ایشان می‌داند، و برانگیخته شدن انبیا را تنها برای آموختن علم - و نه چیز دیگری، مانند زهد و عبادت - می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۶۲). نکته دیگری که از سخن او بر می‌آید، اهمیت آگاهی همراه با تعقل - و نه تقلید - در اساس کار شریعت است، و این که آگاهی بخشی پیامبران نسبت به دیگران از روی مشاهده و آگاهی است، و نه همچون مقلدان، که با شنیدن و روایت است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۸۰؛ ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۹).

احساسی معتقد است حجت باطنی که همان عقل انسانی است پس از بلوغ به او عطا شده است و خداوند از روی لطف، رسول و هادی به سوی انسان فرستاد تا آن چه بر انسان پنهان است بیان کند و آن چه بر او مشتبه است، آشکار سازد، و بر آن چه عقل از درک آن ناتوان و یا اقامه حجت بر آن دشوار است، تقویت کند (الاحساسی، ۱۴۱۴، ص ۳۴). او به فرستادن رسول ظاهری، در جهت تقویت عجز ادراک بشری قائل است. او قلب را همان عقل می‌داند؛ همان نور شریفی که تمام آن خیر است، و آن چه انسان را به سوی شر می‌خواند، عقل نیست، بلکه شبه عقل است. بنابر نظر احساسی، عقل شرعی نور حقی است که از عمل حق کسب می‌شود (الاحساسی، بی تا، ج ۳، ص ۱۷۳).

در تفاوت دیدگاه ایشان می‌توان گفت که صدرا وجود حجت درونی را سبب رشد تعقل و مانع تقلید می‌داند، هم‌چنان که امام علی علیه السلام می‌فرماید: یکی از اهداف فرستادن انبیا و وحی الهی، شوراندن عقول است: تا عقل‌های پنهان شده را بیرون آورده به کار اندازند^۱. اما در بیان احساسی افزایش و تقویت عقل، با عمل حق به دست می‌آید. اگر چه

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱: «و یشيروا لهم دفائن العقول».

از نظر ملاصدرا مرتبه اول از مراتب چهارگانه عقل عملی، تهذیب ظاهر از راه عمل به احکام شریعت است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۲۷)، اما وقتی از سیر کمالی انسان سخن می‌گوید، رسیدن به مرحله عقل بالفعل را از راه تفکر و تدبیر در حقایق موجودات و نشانه‌های وجودی خداوند در آسمان‌ها و زمین می‌داند. همچنین وی سعادت اخروی را در کسب علم و معرفت، و نه صرف عمل و طاعت می‌داند، بلکه عمل را مقدمه، و علم و معرفت را نتیجه به شمار می‌آورد؛ سپس سخن خود را با این آیه کریمه مستند می‌کند: «کلمه نیکوی توحید به سوی خدا بالا رود و عمل نیک خالص آن را بالا برد»^۱ (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳). اعتقاد احساسی در زمینه ارزش عمل حق، یادآور این سخن مطهری است که: «کسانی که عمل [حق] را جزء ایمان بشمارند، سبب تنگ نظری آنها است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۸۲۱).

ملاصدرا معتقد است حکمت هیچ مخالفتی با شریعت نداشته، بلکه مقصود هر دو یکی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۲۶). هم‌خوانی عقل و شرع و جداناپذیری شریعت و اصول عقلی، از اصول مسلم ملاصدراست. او در این باره مدعی است که ما ملتزم به اصول و قوانین برهان هستیم (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۲۶).

احساسی شرط عدم مخالفت با عقل را، ضمن مباحث اعتقادی و تفسیری بیان می‌کند (الاحسائی، ۱۴۳۰، ج ۵، ص ۴۶، ۴۶۶، ۵۴۴ و ۵۴۵). او حدود عقل شرعی را همان «عقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان» معرفی می‌کند (الاحسائی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۱). همچنین، وی معتقد است که دریافت معارف و اصول دینی از عقل واجب است اما عقل، تنها در صورتی حکم صحیح و حق می‌دهد که منشأ نور عقل، نور ائمه علیهم‌السلام باشد (الاحسائی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۱۸). او عقل - حتی عقل معاش، تا چه رسد به عقل در امور اعتقادی - را مستقل از مدد و نور ائمه علیهم‌السلام نمی‌داند (الاحسائی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۱۹).

تفاوت دیدگاه آن دو، از این جا آشکار است که ملاصدرا درون شریعت را بدون اصول عقلی نمی‌بیند، اما احساسی هیچ استقلالی برای عقل، حتی در امور معاش قائل نیست و

۱. فاطر-۱۰: «الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه».

ورود عقل به درون دین را اجازه نمی‌دهد. منظور از ادراک عقلی و تفکر صحیح مورد قبول آموزه‌های اسلامی، به بیان طباطبایی، به کارگیری و استفاده از استدلال و برهانی است که مبتنی بر مقدمات بدیهی و یا منجر به بدیهی باشد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۵، ص ۲۵۸) و حجیت برهان عقلی، با توجه به بدیهی بودن آن، امری ذاتی و قطعی بوده و اثبات‌پذیر نیست (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۵، ص ۲۶۶). بنابر دیدگاه صدرالمتهلین، تعارض میان عقل و شرع ناممکن است که طباطبایی دلیل آن را چنین توضیح می‌دهد: این تعارض، به تناقض می‌انجامد؛ زیرا پس از آن که عقل آشکارا بر حقانیت و درستی قرآن و سنت دلیل آورده است، محال است دوباره برهانی بر خلاف آن آورد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۵، ص ۲۵۸). عقل معارض با شرع نیست، بلکه از آن تغذیه می‌شود؛ شرع، عقل را محدود و آن را راهنمایی می‌کند (آشتیانی، ۱۳۶۴، ص ۱۴). البته این راهنمایی، با به کارگیری عقل در درون شریعت امکان‌پذیر است، نه با کنار گذاشتن عقل در امور دینی. همچنین آشتیانی می‌افزاید: «متکلمینی که بدون قدرت عقلی سراغ قرآن رفته‌اند، استبداد به رأی در فهم قرآن پیدا کرده‌اند» (آشتیانی، ۱۳۶۴، ص ۱۵).

بی‌گمان بنابر نظر ملاصدرا باید به تدبر و تفکر در دین و قرآن پرداخت. به بیان مطهری، معنای تدبر در قرآن این نیست که بتوان تمام مسائل و معانی آن را دریافت، چراکه قرآن از این حیث به طبیعت شباهت دارد، و هم چنان که باید طبیعت را آن گونه که هست شناخت و نباید فکر خود را بر آن تحمیل کرد، قرآن نیز برای یک زمان خاص نازل شده است، بلکه همیشه امکان تدبر، تفکر و کشف جدید در قرآن وجود دارد و معانی بلند و قابل درک آن در تمام دوره‌های زمانی قابل عرضه هستند (مطهری، آشنایی با قرآن، ص ۲۹-۳۰).

شبهه‌ای که از سوی احسایی در بحث نقش عقل در فهم و معرفت دینی، قابل طرح می‌باشد، این است که مفسر، علوم و دانسته‌های خود را در امر تفسیر دخالت می‌دهد (الاحسایی، ۱۴۳۰، ص ۶۶۸؛ ۱۴۳۰، ص ۱۶). در پاسخ می‌توان این نکته را یادآور شد که از شرایط مفسر عدم دخالت ناروای پیش دانسته، باورها و معتقدات شخصی در امر تفسیر کلام وحی یا مضمون روایت معتبر است اما نمی‌توان ذهن را از همه آگاهی‌ها و معارف

تهی کرد؛ زیرا بسیاری از معارف جزء سرمایه‌ها و اصول نخستین در امکان فهم درست از متن دینی است و نمی‌توان عقلی را که در ادراک مبانی دین حجت است، از ذهن دور کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۶). در ظاهر تفسیرهای باطنی احساسی نیز مانند دیگر مفسران و تأویل کنندگان آیات الهی، بر اساس برداشت‌ها و آموخته‌های پیشین او یا آیات و احادیث دیگر است. بنابراین، او نمی‌تواند به دیگر مفسران اعتراض کرده و تفاسیر ایشان را بدعت یا نادرست بداند.

هم‌چنان که باید از تقابل عقل و شرع، یا عقل و وحی پرهیز کرد، جدایی وحی از نقل نیز ضروری است؛ زیرا عقل مانند نقل، منبع معرفت شریعت شمرده شده و هرگز در مقابل شرع نیست. الفاظ قرآن مانند مطالب آن عین وحی است اما فهم مفسر، فقیه، متکلم و فیلسوف از آیات قرآن قابل سنجش با فهم معصومان علیهم‌السلام از آیات قرآنی نیست؛ زیرا انسان غیرمعصوم تنها به الفاظ - که این الفاظ خود عین وحی است - برآمده از محتوای وحیانی دسترسی دارد، و نه به حقیقت آن محتوا و مضمون وحیانی (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۳ - ۳۴). مراد از نقل، ادراک و فهم معتبر و مضبوط انسان از وحی است، نه خود وحی که تنها در دسترس انسان‌های کامل معصوم است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۱). بنابراین، عقل همتای نقل است و نه وحی؛ علوم عقلی و نقلی هر دو خطاپذیرند اما در ساحت وحی الهی خطا راه ندارد و تصور تقابل عقل و وحی همواره نادرست است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۵ - ۳۷).

اکنون باید دید ملاصدرا و احساسی، در ارتباط میان عقل و نقل هر یک چه دیدگاهی دارند. درباره نسبت کلی عقل و وحی دو نظریه مورد بحث ما است: ۱. عقل را تنها مفتاح شریعت شمرده که با آن تنها می‌توان به وجود خداوند و نیاز به هدایت الهی و تشخیص نبی پی برد، و پس از این شناخت کلی از دین، عقل نقشی در تشخیص و فهم وحی ندارد. ۲. عقل را در بعضی معارف معیار، و در برخی دیگر مصباح و در مواردی دیگر مفتاح شریعت می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۷ - ۲۱۴). احساسی متعلق به گروه نخست است اما ملاصدرا عقل را درون هندسه معرفت دینی و هم‌سطح نقل می‌بیند که همان گروه دوم است.

آنان که عقل را تنها مفتاح شریعت به شمار می‌آورند، با نگاه تفریطی خود در فهم محتوای احکام دینی سهمی برای عقل قائل نیستند؛ در نتیجه، به تفسیری متحجرانه، راکد و جامد از دین - و نه پویا از آن - روی می‌آورند. میانه‌روی در قلمرو و شأن عقل این است که افزون بر مفتاح بودن عقل نسبت به اصل دین، مصباح بودن آن را نیز نسبت به محتوای دین بپذیریم؛ زیرا عقل و نقل هر دو منبع معرفتی نسبت به مجموعه دین شمرده می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۱ - ۵۲).

و) اصل تأکید بر ارجاع به پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام

ملاصدرا ارتباط با روح نبی ﷺ و ائمه علیهم السلام و همچنین دریافت معارف قرآنی از طریق ایشان علیهم السلام را مبنایی در فهم آیات و حقایق قرآنی می‌داند. از نگاه ملاصدرا، عالمی که نسبت او به روح پیامبر نزدیک‌تر باشد، علم‌اش به ظاهر و باطن شریعت کامل‌تر و شهود حقایق برای او قوی‌تر است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۴۸۵). به گفته صدرا نبوت و رسالت، از جنس آگاهی از ذات، صفات و احکام الهی است، پس اکنون نیز، رسالت از حیث ماهیت قطع نشده است. هنگام ختم رسالت نیز تنها با شناخت ولیّ خاص و اهل بیت علیهم السلام - که نبوت را در مرتبه باطن فرا گرفته‌اند - و سخنان صادر شده از آن انوار، می‌توان حقایق قرآنی را کسب کرد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۴۲). ملاصدرا ملاک اعتبار حدیث را در رجوع به آیات و دیگر روایات قرار می‌دهد؛ حتی خبر واحد را به همراه آیات و روایات دیگر، قابل اعتنا می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۴۹).

صدرالمآلهین فهم رموز و اسرار قرآنی را بدون تهذیب نفس و مراجعه به اهل بیت ولایت و دریافت انوار حکمت از مشکات علوم نبوت، و تنها با تفکر استدلال نظری ناممکن می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۸۱؛ ۱۳۸۷، ص ۲۷۱)؛ زیرا ائمه علیهم السلام راسخان در علم‌اند که به تأویل آیات قرآن علم دارند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۵۹؛ ۱۳۸۷، ص ۲۷۱). صدرا درباره شرایط کسب نور نبوی می‌گوید: «پس از کمال یافتن از مراتب حس، خیال، وهم و عقل و به واسطه علوم ظاهری و تکالیف شرعی، نوری بر قلب انسان می‌تابد که ورای خرد و درک‌های عادی است؛ زیرا گرفته شده از انوار نبوت و ولایت است. سپس در اثر این شایستگی دریافت نور نبوی است که می‌تواند اسرار و رموز الهی را

ادراک کند» (صدرالمثلهین، ۱۴۱۰، ص ۱۷۶ - ۱۷۷).

شیخ احساسایی با استفاده از روایات^۱، اهل بیت علیهم السلام را، راسخان در علم و عالمان به تأویل قرآن می‌داند (الاحسائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۳) و معتقد است بر اساس دلیل عقلی و نقلی (قول معصوم علیه السلام^۲ که: «من کتاب ناطق خدا و قرآن، کتاب صامت خداوند است»)، محمد صلی الله علیه و آله و آل او برتر از قرآن هستند؛ زیرا ایشان علیهم السلام، کتاب ناطق و قرآن کتاب صامت است (الاحسائی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۳۰)؛ ظاهراً منظور این است که در قرآن احتمالات معنایی فراوانی هست که ائمه علیهم السلام به آن آگاه هستند. مشایخ شیخیه در ضمن اعتقادات خویش، قائل به اشخاصی هستند که از لحاظ معنوی نسبت به دیگران کامل‌تر و دارای معارف الهی برتر باشند؛ معرفت نوعی این شخصیت‌های کامل، مانند معرفت شخصی هر یک از چهارده معصوم واجب است. اما با توجه به امر امام معصوم، مقام نایب بودن را نمی‌توان به شخص معینی واگذار کرد؛ زیرا در غیر این صورت از تشیع خارج شده و شرایط غیبت را نقض کرده‌اند (کربن^۳، ۱۳۴۶، ص ۹۱ - ۹۸).

به گفته مشایخ شیخیه، آنان جز فرمایش خدا، رسول و ائمه علیهم السلام به چیز دیگری اعتقاد ندارند، و همواره در تمسک به اخبار، ملاک را تطبیق حدیث با کتاب خدا و سنت قرار داده‌اند (ابراهیمی^۴، بی‌تا، ص ۱۸۷) و اگر حدیثی با این دو موافق بود، بر ترک آن عذری وجود ندارد، اگر چه خبر ضعیف باشد؛ زیرا ضعف خبر در هم‌خوانی با اخبار صحیح و آیات و یا عمومات کتاب و سنت جبران می‌شود. ملاک در مسائل اصلی و فرعی، کتاب و

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۳۰۸؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۷۹؛ بحارالانوار، ج ۲۳، ص ۱۹۹؛ «قال علیه السلام: نحن الراسخون فی العلم و نحن نعلم تأویله»؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۷۹؛ «قال علیه السلام: الراسخون فی العلم امیر المؤمنین علیه السلام و الائمه علیهم السلام (من ولده)»؛ اصول کافی، ج ۱، ص ۳۰۹؛ «قال علیه السلام: الراسخون فی العلم امیر المؤمنین و الائمه من بعده علیه السلام».

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۳۴؛ «امیر المؤمنین علیه السلام قال: هذا کتاب الله الصامت و انا کتاب الله الناطق».

۳. هانری کربن (۱۹۰۳ - ۱۹۷۹ م)، استاد دانشگاه تحقیقات عالیه در سوربن فرانسه.

۴. کتاب فهرست مشایخ یا کتاب فهرست کتب شیخ احمد احساسایی و سایر مشایخ، نوشته ابوالقاسم خان ابراهیمی، از کتاب‌های معتبر نزد شیخیه، به زبان فارسی است.

سنت است؛ اجماع^۱ هم به دلیل موافقت با کتاب و سنت پذیرفتنی است؛ دلایل عقلی هم اگر با این سه دلیل مطابق باشد، حجت است (ابراهیمی، بی تا، ص ۱۸۸ - ۱۹۱). ایشان برای تشخیص روایات صحیح، دقت در احوال راویان را، ظاهری و ظنی دانسته و تنها راه حقیقی را به عهده فقیه صاحب قوه قدسیه می‌دانند که در اثر همراهی بسیار با اخبار اهل بیت علیهم السلام دارای شمه اخبار آل محمد صلی الله علیه و آله باشد (ابراهیمی، بی تا، ص ۱۹۹ - ۲۰۰). شأن مجتهد هم نزد ایشان این است که تنها به شرح و بسط روایات پردازد (ابراهیمی، بی تا، ص ۷۱).

صدرا و احسایی، پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام را راسخان در علم و عالمان به تأویل قرآن می‌دانند که در زمان غیبت، رجوع به سخنان ائمه علیهم السلام را در تفسیر و تأویل قرآن ضروری می‌شمارند. پس از ایشان علیهم السلام، عالمانی را که به روح آن بزرگواران علیهم السلام نزدیک تر بوده و شایسته دریافت نور نبوی باشند، برای دریافت معارف قرآنی پیش تر می‌دانند. نزد هر دو، ملاک درستی حدیث، تطبیق با کتاب و سنت است، حتی اگر خبر واحد یا ضعیف باشد که در این صورت با عمومات کتاب و سنت قابل جبران است. البته این انتقادی است که به هر دو مفسر قرآن وارد است؛ زیرا در موضوعات اعتقادی - که به نص قرآن علم و یقین در آنها ضروری است، مانند آیه «... ان الظن لا یغنی عن الحق شیئا» - تنها خبر متواتر یا خبری که صحت آن قطعی باشد، معتبر است، و نه خبر واحد (طباطبایی، ۱۳۴۶، ص ۵۲ - ۵۴). حجیت و عدم حجیت روایات در اعتقادات، در نحله‌ها و جریان‌های گونه‌گون فرهنگ اسلامی مورد گفت‌وگو است. تمام عالمان شیعه به عدم حجیت آن باور دارند. آیت‌الله فاضل لنکرانی با پژوهشی گسترده به حجیت آن در بخش‌های فرعی اعتقادات نیز نظر داده‌اند (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۳، ص ۱۷۴ - ۱۷۶). در میان عالمان اهل سنت، اهل حدیث و اشاعره آن را حجت می‌دانند و معتزله فی الجمله به آن معتقدند. علامه طباطبایی به حجیت روایات جز در احکام فقهی باور ندارد. به هر حال این بحث محل گفت‌وگو است (ناصر، ۱۳۸۷، ص ۲۳ - ۵۳). در تفکر احسایی، دلایل عقلی، در ظاهر جایی برای اعتبارسنجی

۱. «حجت اجماع شیعیان، به این اعتبار است که کشف از قول امام معصوم علیه السلام می‌کند» (احسایی، ۱۴۳۰، ج ۵، ص ۳۸).

احادیث ندارد و اعتبار احادیث تنها در صورت سازگاری با کتاب، سنت و اجماع است؛ یعنی در تشخیص روایات عقل به عنوان دلیل مستقل کاربرد ندارد. در حالی که، صدرا در زمینه اهمیت تعقل در دریافت اخبار ائمه معتقد است که آگاهی بخشی پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ از روی مشاهده و آگاهی بوده و مانند دیگران و مقلدان، با شنیدن و روایت کردن نیست. همچنین، احساسی راه حقیقی تشخیص درستی روایات را، به اشخاص - اگرچه فقیهان والا مقام - و نه ملاک علمی واگذار می‌کند.

شکی در مقام اهل بیت ﷺ نیست؛ زیرا تنها انسان‌های کاملی که نشأت وجودی ایشان بالاتر یا هم‌ردیف قرآن باشد می‌توانند به تمام حقایق و معارف قرآنی برسند (جوادی آملی، ۱۳۶۳، ص ۲۱) اما راه تشخیص صحت اخباری که با واسطه به ما رسیده است، چیست؟ اکنون که «بشر عادی از طریق الفاظ وحی دست‌رسی مجتهدانه و غیر معصومانه به مضمون و معنای وحی دارد»، پس فهم او فهم ناب و حق محض نبوده و خطاپذیر است. اگر چه مضمون وحی قرآنی و نیز معنای روایی معتبر که توسط معصوم قصد شده است، حق و دور از خطاست اما انسان غیر معصوم برای فهم و درک مضمون وحی، باید از علوم عقلی و نقلی بهره برده و با کسب مقدمات علمی لازم، راه ادراک آن را فراهم آورد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۳-۱۹۵).

آشکار است که علوم عقلی و نقلی هر دو خطاپذیرند، و هم‌چنان که مدرک عقلی گاه صحیح و گاه خطاست، مدرک نقلی نیز گاه دارای معارض و گاه بی‌معارض است، گاه مقید و مخصص و گاه عام و مطلق است، گاه محکم و گاه متشابه است. پس فهم نقلی نیز مانند فهم عقلی، در معرض آسیب و کاستی است؛ از این رو، هر دو هم‌سطح بوده و هیچ یک قابل مقایسه با وحی - که «علم ناب و حق محض و کشف تام» است - نیستند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۵ - ۳۷). در موارد تعارض عقل و نقل، ضابطه ثابت و معینی وجود ندارد؛ گاه دلیل نقلی به لحاظ روشنی و اعتبار قوی‌تر از دلیل عقلی است، و گاه مضمون عقلی به دلیل مقید و مخصص عقلی بودن، و یا به دلیل قوی‌تر بودن نسبت به نقل، مقدم است. البته تشخیص تعارض نقل با عقل یا ادراک محتوای مخصص یا مقید عقلی، نیازمند کوشش‌های علمی و تمرین‌های عقلی و ذهنی فراوان است. در صورتی که

هر یک از عقل یا نقل، قوت بیش‌تری داشت، آن را برگرفته و دیگری تأویل می‌شود یا علم آن به اهلش واگذار می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۷۶). اگر ظاهر نقلی - در امور اعتقادی - بر خلاف برهان‌های عقلی باشد، رد ظاهر و تفسیر بر اساس برهان عقلی، هرگز تفسیر به رأی به شمار نمی‌آید (امام خمینی، ۱۳۶۶، ص ۲۲۱).

این در حالی است که احساسی حتی بدون به کار بردن علوم نقلی، مانند علم رجال و درایت، برای شناخت احادیث صحیح، و یا کم توجهی به احوال راویان احادیث، ظاهر الفاظ حدیث را معتبر می‌داند. یکی از شارحان او نقل می‌کند که احساسی با اظهار شگفتی و پرهیز از روش فیلسوفانی که تنها به عقل و قیاس‌های بشری استناد کرده‌اند، قرآن و اخبار صحیح را مستند دیدگاه‌های اعتقادی خود قرار می‌دهد (الاحقاقی الحائری، ۱۴۲۴، ص ۱۱).

در نقد تفکر احساسی می‌توان گفت کسانی که در رجوع به احادیث اهل بیت علیهم‌السلام، تنها به ظواهر الفاظ بسنده کرده و از تدبرهای عقلی پرهیز می‌کنند، به گمان خود برای حفظ دین احتیاط می‌کنند؛ در حالی که این احتیاط واقعی نیست، بلکه جمود و تحجری است که به محدودیت دین می‌انجامد. بنابراین، پاس‌داری از دین به معنای محدود کردن آن نیست، بلکه درست به معنای محدود نکردن آن است؛ زیرا این تفکر ایستا با حصار احتیاط، احکام دین را نسبت به موضوع‌های تازه پس از روزگار معصومین، به اتهام «شبهه تحریمیه» نادیده می‌گیرد، و دین را محدود به صدر اسلام می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۰ - ۲۳۱). در تفکر شیخیه چنین تصور می‌شود که با مراجعه به کتاب و سنت به فهم دین دست یافته‌اند. اینان به «سهم عقل در شکل‌دهی فهم از دین» بی‌اعتنا هستند؛ در حالی که فهم از دین هنگامی کامل می‌شود که هر دو منبع دین، یعنی عقل و نقل را مورد بررسی کامل قرار دهیم؛ به بیان دیگر، «معرفت دینی محصول رجوع به عقل و نقل و تعامل این هر دو است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۷۳).

نقش عقل در فهم دین تردیدناپذیر است؛ از سویی، درک و فهم بسیاری از احادیث بدون تفکر فلسفی دشوار است (آشتیانی، ۱۳۶۴، ص ۱۸)، بلکه شواهد فراوانی در روایات هست، که بر اساس مطالب برهانی و عقلی است و توسط فیلسوفان به صورت برهانی

درآمده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۲ - ۲۱۳). از سوی دیگر، بعضی از مسائل اعتقادی دین، گرچه با عقل ناسازگار نیستند، اما عقل به تنهایی ناتوان از ادراک آنها است؛ در این صورت عقل باید از راه نبوت و ولایت، معرفت خود را تکمیل کند، و هر چه عقل کامل تر باشد استفاده بیش تری از اسرار نبوت و ولایت خواهد داشت (آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۲۴۳). در این جا پیوند ظریفی میان عمق بخشی تعقل و کسب بیش تر انوار نبوی دیده می شود، گویا تعقل نوری دارد که با پیوند به نور نبوی، نورانیت آن شدیدتر و ادراکش قوی تر می شود.

نکته دیگر در نقد اعتقاد شیخیه، سپردن امر تمایز احادیث صحیح به اشخاص - بدون دادن معیار - است؛ دشواری مسئله این جا است که تشخیص یافتن فرد کاملی که به امام معصوم علیه السلام نزدیکی باطنی داشته باشد، با کیست؟ ملاک و معیار کدام است؟ آیا پیروان شیخیه به ملاک های شخصی و تشخیص های فردی متوسل نشده اند؟ اگر چنین است چگونه فقیهانی که در اثر همراهی بسیار با اخبار اهل بیت دارای شمه اخبار آل محمد علیهم السلام هستند و تنها ایشان معانی روایات ائمه علیهم السلام را درمی یابند، خود در عمل دچار اختلاف نظر و تفسیر می شوند؟ و بنا به گفته صاحب نظری، با وجود انس و همراهی عالمان با متون روایی و کلام و حیانی در طول تاریخ فقه، کلام و تفسیر (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۷ - ۱۹۸)، اختلاف نظر و گوناگونی ادراک آنها چه دلیلی می تواند داشته باشد؟ در نتیجه، هیچ عالمی نمی تواند مدعی شود که آن چه از قرآن و سنت دریافته است، همان است که پیامبر صلی الله علیه و آله به نام وحی ادراک کرده است، و یا همان مضمون مورد نظر معصوم علیه السلام است؛ زیرا چنین ادعایی در حقیقت ادعای عصمت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۸).

ز) اصل صلاحیت داشتن مفسر یا تأویل کننده قرآن

به باور صدرا، مفسر یا تأویل کننده آیات قرآن افزون بر دانستن علوم خاص قرآنی، باید به تقوا و پاکی نفس نیز آراسته باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۹۸؛ ۱۳۶۳، ص ۸)، با بهره گیری از انوار نبوی و مراجعه به خاندان ولایت (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۸۵)، بدون تقلید و جمود و وقوف بر نظر مفسران پیشین، معرفت باطنی یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۷۱) و با حفظ صورت ظاهری الفاظ، در معانی باطنی آیات تدبر کند.

بنا بر نظر احساسی، نه تنها شرط مهم مفسر و تأویل‌کننده آیات خداوند، داشتن ورع و تقوا است، بلکه یافتن تحول روحی برآمده از ارتباط معنوی قوی، خود صلاحیتی برای رسیدن به این مقام است (دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ص ۶۶۲). دریافت این نکته از کلام احساسی بسیار آسان است که مفسر باید ارتباط وثیق روحی با اهل بیت علیهم‌السلام داشته باشد؛ زیرا اصل بنیادین در فهم قرآن نزد وی، فهم احادیث در تفسیر و تأویل آیات است. در واقع، مفسر قرآن باید محدثی چیره‌دست باشد تا از عهده ترجمه، شرح و بسط خبر و روایت و تعمق در روایات، تا درجه تأویل برآید؛ همچنین در اثر مؤانست به شم اخبار آل محمد علیهم‌السلام دست یابد. البته افزون بر کسب علوم ظاهری در شناخت اصول عقاید دینی و علوم قرآنی و علم الفاظ آن، باید با فهم عرفی از آیات و روایات نیز آشنا باشد و حدود شرعی عقل را بداند تا هنگام تفسیر از چارچوب آن خارج نشود.

هر دو برای صلاحیت داشتن مفسر و تأویل‌کننده آیات الهی، شرایط زیر را قائل‌اند: داشتن تقوا، شناخت اصول عقاید دین و آشنایی کافی با علوم قرآنی، ارتباط روحی داشتن با ائمه علیهم‌السلام و کسب مهارت کافی در ارجاع و فهم اخبار اهل بیت. در بیان شرایط اختصاصی، ملاصدرا قائل به تدبر و تفکر و داشتن استنباط و فهم مستقل از آیات است اما احساسی معتقد است اجتهاد در دین - یعنی توانایی فهم و شرح احادیث - و نیز استنباط خارج از ظاهر روایات جایز نیست. از سویی، صدرالمتألهین بر تفسیر مفسر بدون ایستایی بر ظاهر الفاظ، و بدون تقلید و جمود بر نظر پیشینیان پای می‌فشرد اما احساسی بر شناخت فهم عرفی و حدود عقل شرعی و عدم تعارض تأویل با صریح آیات، روایات و اجماع تأکید می‌کند.

چون بحث از اصول و مبانی مربوط به هر کدام انجام شده است و شرایط صلاحیت مفسر، به همان اصول در فهم قرآن باز می‌گردد؛ بنابراین تنها این نکته قابل طرح است که یکی از شارحان احساسی ادعا می‌کند که تفسیر احساسی از بسیاری از روایات و نیز تحلیل او از بعضی مسائل اعتقادی به گونه‌ای ناآشنا و غیرمعمول می‌نماید؛ زیرا وی برای دریافت باطن امور و گذر از مفاهیم ظاهری، بر کشف و عرفان تکیه می‌کرد (الاحقاقی الحائری، ۱۴۲۴، ص ۱۱). همچنین در داستان زندگی احساسی، تحول روحی و ارتباط وی با ائمه

پس را در رؤیاهایش به یاد داریم، به گونه‌ای که پاسخ مشکلات علمی خود را در عالم خواب و رؤیا درمی‌یافت. اکنون باید دید، آیا پاسخ مشکلات علمی در این شرایط روحی گفته شده، قابل اعتنا و اعتماد است؟ آیا ملاکی برای تشخیص درستی مطالب به دست آمده وجود دارد؟ و در صورت درستی، آیا انتقال آن مطالب به دیگران ممکن است؟

در واکاوی این موضوع، شایسته است از این بحث استفاده کنیم که گاه در دانش شهودی غیرمعصوم، خطا پیش می‌آید، «سرّ نفوذ خطا در کشف و شهود، گاهی در اثر خلط مثال متصل به مثال منفصل است؛ یعنی آن چه را یک سالک غیرواصل در عالم مثال متصل خود می‌بیند، آن را جزء عالم مثال منفصل می‌پندارد، و چون در مثال منفصل که صنع بدیع خداوند منزّه از گزند هر عیب و آسیب هر نقص است هیچ گونه فطور و تفاوت و شکاف و خلاف رخنه ندارد، چنین باور می‌کند که حق غیر مشوب را دیده است؛ نظیر رویاهای غیرصادق که در آنها هواجس نفسانی متمثل می‌شود و بیننده می‌پندارد که جزئی از اجزای نبوت انبایی - نه تشریحی - نصب وی شده است؛ در حالی که افکار خاص یا اوصاف مخصوصی برای وی متمثل شده است». حال آن که میزان تشخیص و ارزیابی این شهود ناخالص، حکمت متعالیه و عرفان نظری مبرهن است؛ زیرا وقتی از حالت شهود به عالم علم حصولی فرود می‌آید، در تبیین عقلی یافته‌های خود دچار اشتباه می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۳۹۳).

۲. دو روش تفسیری

در پایان گفتنی است که انواع مبانی و روش‌های تفسیری استقرایی است و در طول زمان امکان افزایش دارد (عمید زنجانی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۶). در اینجا، تنها دو روش مورد نیاز این پژوهش مطرح می‌گردد: ۱. مبنا و روش «تفسیر نقلی» یا «تفسیر به مأثور» که قائلین به این مبنا مدعی‌اند، هر گونه تفسیری که از راه غیر نقل به دست آمده باشد، تفسیر به رأی شمرده می‌شود. راه فهم قرآن محدود به پیروی از شنیده‌های روایی اهل بیت است؛ زیرا فهم و تعقل مردم از درک معانی باطنی قرآن ناتوان است و تنها می‌توانند ظاهر قرآن را فهم کنند؛ ۲. مبنا و روش «تفسیر جامع» بر اساس کتاب، سنت، عترت و عقل که صحیح‌ترین و جامع‌ترین روش تفسیر است؛ زیرا مفسر در این روش با بهره‌گیری از

امکانات سه‌گانه «قدرت تفکر و تدبیر، مقدمات علمی تفسیر و ارتباط با مجاری وحی»، معارف قرآنی را بیش‌تر درک می‌کند (عمید زنجانی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۶، ۲۲۱-۲۲۹ و ۳۸۷).

به نظر می‌رسد با توجه به دو رویکرد متفاوت ملاصدرا و احسائی نسبت به عقل و کارکرد آن در زمینه فهم وحی، تفسیر ملاصدرا بر مبنای «تفسیر جامع»، و تفسیر احسائی بر مبنای «تفسیر به مأثور» است؛ زیرا ملاصدرا اصول هماهنگی فهم قرآن با فهم هستی، هماهنگی قرآن و انسان، قابل فهم بودن و چند بطنی بودن قرآن و ضرورت تأویل، هماهنگی عقل و شرع، دریافت معارف قرآنی از طریق وحی، و صلاحیت داشتن تأویل‌کننده قرآن بر اساس مبانی گفته شده را در راستای یکدیگر، به طور هم‌زمان قائل است. اما احسائی، ضمن پذیرش اصول بیان شده به عنوان مبانی فهم قرآن، نظر به این که تنها یک اصل را محور فهم قرآن توسط انسان‌های غیرمعصوم می‌پندارد - یعنی رجوع به نقل و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام - دیگر اصول را مشروط به هماهنگی و سازگاری با ظاهر نقل می‌شمارد.

Archive of SID

نتیجه

اگر چه ملاصدرا و احساسی، ظاهر قرآن را برای عامه مردم قابل فهم می‌دانند اما به ضرورت تفسیر باطنی یا تأویل قرآن قائل‌اند. همچنین معتقدند که پیامبر و ائمه، راسخان در علم و عالمان به تأویل قرآن هستند و دریافت معارف قرآن تنها از طریق ایشان علیهم‌السلام امکان‌پذیر است. از شرایط اختصاصی صدرا این است که داشتن استنباط در فهم آیات و استقلال از ظاهر الفاظ در فهم حقیقت قرآن مجاز است اما احساسی، عدم تعارض تأویل با فهم عرفی از ظاهر آیات و روایات را شرط درستی تأویل می‌داند.

از نظر احساسی تأویل‌های فلسفی و عرفانی ملاصدرا، بر مذاق حکیمان و متصوفه، اما تأویل‌های او بر مذاق ائمه علیهم‌السلام است؛ زیرا در تأویل‌های خویش، تنها از احادیث ائمه استفاده کرده است. در حالی که تفسیر فلسفی و عرفانی ملاصدرا، تفسیر ظاهری نبوده و تأویل است، و چون بر پذیرفتن و حفظ ظاهر الفاظ قرآن تصریح دارد، کار او تطبیق است و نه تفسیر ظاهر؛ بنابراین تحمیل رأی شمرده نمی‌شود. برخی از تأویلات ملاصدرا نتیجه برخی حالات عرفانی است که برای او چنین نمودار شده که آیه، تاب تطبیق بر آن حالات و واردات را دارد. نکته دیگر این که ریشه چنین تأویلاتی در روایات معصومین قابل مشاهده است اما تأویلات احساسی که با توجه به ترکیه نفس، مقامات معنوی و آشنایی او با روایات اهل بیت انجام شده است، بر اساس فهم عرفی و ظاهری از روایات به دست آمده است.

صدرالمتألهین وجود حجت درونی را سبب رشد تعقل و مانع تقلید، ایستایی بر ظاهر الفاظ و جمود بر نظر پیشینیان می‌داند، و درون شریعت را بدون اصول عقلی نمی‌بیند. اما احساسی هیچ استقلالی را برای عقل نپذیرفته و ورود عقل به دین را اجازه نمی‌دهد و جایگاه عقل را تنها به اثبات اصول اولیه دین محدود کرده و در دریافت معارف قرآن و دین هیچ ارزشی برای این رسول باطنی قائل نیست. بنابراین، وی دچار دوگانگی شده است؛ زیرا آن جا که عقل آشکارا بر حقانیت قرآن و سنت دلیل می‌آورد، محال است بر خلاف آن برهانی بیاورد. در هنگام تأویل قرآن، نمی‌توان تعقل و بسیاری از معارف اولیه عقل را از ذهن دور کرد، بلکه باید سفارش قرآن مبنی بر تدبر و تفکر در آفاق و انفس را عملی کرد.

الفاظ و محتوای آیات قرآن عین وحی است اما فهم مفسر از آیات معصومانه نیست. عقل همتای نقل، منبع معرفت شریعت شمرده شده و هرگز در مقابل شرع نیست. نقل، ادراک و فهم معتبر و مضبوط انسان از وحی است، و نه خود وحی. علوم عقلی و نقلی هر دو خطاپذیرند، هرچند برای دست یافتن به محتوای وحی باید اجتهاد عقلی ورزید و از علوم نقلی بهره برد. در تفکر احساسی برای تشخیص و فهم روایات دلایل عقلی جایی ندارد. ملاصدرا تعقل را در فهم آیات و احادیث ضروری می‌داند؛ زیرا فهم بسیاری از روایات بدون عقلانیت و تفکر فلسفی دشوار است. از سوی دیگر، هر چه عقل نزد او کامل‌تر باشد، از اسرار نبوت و ولایت بهره بیش‌تری خواهد داشت.

احساسی برخلاف صدرا، در مسائل اعتقادی و ایمانی که آوردگاه برهان‌های عقلانی است، با دیده احتیاط نگریسته و مخالف هر گونه استناد به استدلال‌های عقل بشری است. او مستند عقاید خود را تنها قرآن و ظاهر روایات قرار داده است. احساسی با نگاه تفریطی به عقل، به تفسیری متحجرانه از دین روی می‌آورد.

دشواری تفکر احساسی، سپردن و محدود کردن فهم دین به اشخاص، بدون به کارگیری ملاک و ضابطه مبتنی بر معارف عقلی و نقلی است؛ زیرا هیچ عالم و مفسری نمی‌تواند مدعی شود که آن چه از قرآن و سنت فهمیده، همان مضمون مورد نظر معصوم است؛ چرا که چنین ادعایی در حقیقت ادعای عصمت است. شهودهای عرفانی و رؤیاهای صادقانه - از آن ملاصدرا باشد یا احساسی -، تنها اعتبار شخصی دارد و باید مورد نقد و ارزیابی علمی و عقلی قرار گیرد.

مبنا و روش تفسیری صدرا المتألهین، تفسیر جامع است؛ زیرا از هر سه امکانات: قدرت تفکر و تدبر، مقدمات علمی تفسیر و ارتباط با مجاری وحی بهره می‌گیرد. اما مبنا و روش تفسیری احساسی، تفسیر نقلی است؛ زیرا اصل محوری او منحصر به رجوع به نقل و روایات اهل بیت بوده، و تعقل بشری را از ادراک معانی و مقاصد قرآن ناتوان می‌شمارد. معنای تدبر در قرآن این نیست که بتوان تمام مسائل و معانی آن را دریافت؛ زیرا قرآن برای یک زمان خاص نازل نشده است، بلکه همیشه امکان تدبر و تفکر و کشف تازه در قرآن وجود دارد و معانی بلند و قابل درک آن در تمام دوره‌های زمانی قابل ارائه هستند.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۱۴ ق)، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، چاپ اول، قم: دارالحکمه.
۱. دایره المعارف بزرگ اسلامی (۱۳۷۳)، زیر نظر سید کاظم موسوی بجنوردی، چاپ اول، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
 ۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۶۰)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، تهران: نهضت زنان مسلمان.
 ۳. _____ (۱۳۶۴)، پیرامون تفکر عقلی و فلسفی در اسلام، کیهان اندیشه، سال اول، شماره اول، ص ۱۲ - ۲۵.
 ۴. ابراهیمی، ابوالقاسم (بی تا)، فهرست کتب شیخ احمد احسائی و سایر مشایخ عظام، جلد اول و دوم، بی جا: بی نا.
 ۵. الاحسائی، شیخ احمد (۱۴۱۴)، رسائل الحکمه، بیروت: الدار العالمیه.
 ۶. _____ (۱۴۲۵)، الاربعون حدیثا، جمع و اعداد و تحقیق: صالح احمد الدباب، الطبعة الثانية، بیروت: مؤسسه فکر الاوحد.
 ۷. _____ (۱۴۳۰)، جوامع الكلم، البصره: مطبعة الغدير.
 ۸. _____ (۱۴۳۰)، شرح العرشیه ملاصدرا، البصره: مطبعة الغدير.
 ۹. _____ (۱۴۳۰)، شرح المشاعر ملاصدرا، البصره: مطبعة الغدير.
 ۱۰. _____ (بی تا)، شرح الزيارة الجامعة الکبیره، ۴ جلدی، کرمان: چاپخانه سعادت.
 ۱۱. الاحقاقی الحائری، میرزا عبدالرسول (۱۴۲۴)، توضیح الواضحات، تحقیق و تعلیق راضی ناصر السلیمان، بیروت: مؤسسه فکر الاوحد.
 ۱۲. امام خمینی، سید روح الله (۱۳۶۶)، آداب الصلوه، به اهتمام سید احمد فهری، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
 ۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۳)، تفسیر موضوعی قرآن مجید، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.

۱۴. _____ (۱۳۶۸)، شرح حکمت متعالیه، تهران: انتشارات الزهراء (ع).
 ۱۵. _____ (۱۳۷۲)، شناخت شناسی در قرآن، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا.
 ۱۶. _____ (۱۳۸۴)، شریعت در آینه معرفت، قم: مرکز نشر اسراء.
 ۱۷. _____ (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: مرکز نشر اسراء.
 ۱۸. رازی، جمال‌الدین ابوالفتوح (۱۳۵۲ق)، تفسیر روض الجنان و روح الجنان، تصحیح و حواشی میرزا ابوالحسن شعرانی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
 ۱۹. الراغب الاصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۱۲)، المفردات لالفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق: دارالقلم.
 ۲۰. رضی، ابوالحسن الشریف (۱۳۶۵)، نهج البلاغه، ترجمه و شرح سید علینقی فیض الاسلام، بی‌جا: بی‌نا.
 ۲۱. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
 ۲۲. _____ (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
 ۲۳. _____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 ۲۴. _____ (۱۳۶۴)، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجه‌جوی، قم: انتشارات بیدار.
 ۲۵. _____ (۱۳۶۶)، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجه‌جوی، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 ۲۶. _____ (۱۳۸۷)، سه رسائل فلسفی (متشابهات القرآن، المسائل القدسیه، اجوبه المسائل)، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۲۷. _____ (۱۴۱۰)، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجه‌جوی، جزء هفتم، قم: انتشارات بیدار.

۲۸. _____ (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، الطبعة الثالثة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. _____ (بی تا)، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، جزء ششم، قم: انتشارات بیدار.
۳۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۴۶)، *شیعه در اسلام*، قم: مرکز بررسی های اسلامی.
۳۱. _____ (۱۳۵۳)، *قرآن در اسلام*، چاپ دوم، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۳۲. _____ (۱۳۹۳)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بی جا: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۳۳. طبرسی، شیخ ابوعلی الفضل بن الحسن (۱۳۵۰)، *تفسیر مجمع البیان*، ترجمه محمد مفتاح، جلد سوم، تهران: انتشارات فراهانی.
۳۴. الطبری، ابی جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۸)، *تفسیر الطبری (جامع البیان عن تأویل آیه القرآن)*، دمشق: دارالقلم.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن (شیخ الطائفه) (۱۹۹۱)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۳۶. عمیدزنجانی، عباسعلی (۱۳۷۹)، *مبانی و روش های تفسیر قرآن*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۷. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۱۳)، *مدخل التفسیر*، قم: مرکز النشر، مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۸. کرین، هانری (۱۳۴۶)، *مکتب شیخی از حکمت الهی شیعی*، ترجمه فریدون بهمنیار، تهران: چاپ تابان.
۳۹. مصطفوی، حسن (بی تا)، *التحقیق فی کلمات القرآن*، جلد اول، تهران: مؤسسه الطباعة و النشر وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.
۴۰. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا.
۴۱. _____ (بی تا)، *مقالات فلسفی*، تهران: انتشارات حکمت.

۴۲. _____ (بی تا)، *آشنایی با قرآن*، قم: انتشارات صدرا.
۴۳. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹)، *تفسیر و مفسران*، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
۴۴. ناصح، علی احمد (۱۳۸۷)، *اعتبار و کاربرد روایات تفسیری*، قم: بوستان کتاب.

Archive of SID