

بررسی انگاره «تفسیر به رأی بودن» برداشتها و تأویلات عرفانی با تأکید بر آراء ملاصدرا

سیدمحمدحسین میردامادی^۱، محمد بیدهندی^۲، مجید صادقی حسن آبادی^۳
(تاریخ دریافت مقاله: ۹۷/۱۲/۶ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۹/۱/۲۷)

چکیده

تأویل، صورت عمیقی از تفکر است که از راه قابلیت‌های ادراکی انسان در پی کشف نانوشته‌های متن است. گاهی تأویلهای عرفا و حکیمان مورد نقد واقع شده و آن‌ها را تفسیر به رأی و تحریف معنوی قرآن و یا تأویلهایی ذوقی و بدون منطق عقلانی شمرده‌اند. هدف این مقاله بررسی این انگاره است و برای بررسی آن در پی استنباط منطقی از تأویل متن و استخراج برخی قواعد تأویلی با تکیه بر آراء صدرالمآلهین است. گرچه ملاصدرا در تأویلهای خود از روش عرفا و پیشینیان تأثیر پذیرفته و بررسی منطق تأویل از این جهت اختصاص به او ندارد، اما از آنجایی که مثال‌های تأویلی مقاله، اغلب از تألیفات ملاصدرا گرفته شده، قواعد استخراج شده با تأکید بر مبنای او محسوب می‌شود، هرچند این قواعد غالباً اختصاصی به او ندارد و طیفی از حکیمان و عارفان را شامل می‌شود. روش تحقیق، توصیف و تحلیل و استنباط قواعد با محوریت تأثیر مبنای شناخت (شناخت قرآن، هستی و انسان) بر تأویل است. بر مبنای قرآن شناختی دو قاعده صحت استناد به همه لوازم کلام خداوند و نیز نظریه روح معنی و بر مبنای هستی‌شناختی و تطابق عوالم هستی و حجیت قالب وحی (علاوه بر محتوای آن)، قاعده تغییر زمینه متن و بازسازی الفاظ در زمینه متناظر و بر مبنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، و نیز مراتب وجود، قاعده توجه به اعتبارات عالم عقل و بر مبنای معرفت شناختی قوای ادراکی انسان، لزوم ضابطه مندی تأویل، از جمله قواعدی است که منطق تأویل را در فهم آموزه‌های دینی شکل می‌دهد. توجه به این قواعد می‌تواند تا حد زیادی، اتهام تفسیر به رأی و ذوقی دانستن و بی‌اعتنایی علمی به تأویلهای برطرف کند و به فهم عمیق‌تر آموزه‌های دینی یاری رساند.

کلید واژه‌ها: روح معنی، ضابطه تأویل، قواعد تأویل قرآن، ملاصدرا.

۱. دانش آموخته دکتری فلسفه اسلامی - حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)؛

Email: smhm751@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان؛

Email: bidhendimohammad.yahoo.com

۳. دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان؛

Email: Majd@ltr.ui.ac.ir

۱. طرح مسأله

در پدیدارشناسی ادراک، این اصل مورد تأکید است که ما همه جوانب یک شیء مادی را درک نمی‌کنیم بلکه به هنگام فهم شیء، یک شاکله یا طرح وارهِ (Schema) را کامل می‌کنیم. به عنوان مثال، وقتی یک شیء سه بعدی را می‌بینیم، همه ابعاد آن در کانون توجه حسی ما قرار نمی‌گیرد. مثلاً ما پشت آن شیء را نمی‌بینیم، اما ابعادی را که بیرون از حوزه ادراک مستقیم ما قرار دارند، تفسیر می‌کنیم. واقعیت ادراک، همان تکمیل شاکله شیء است. [۱۴، ص ۱۷۷] در تأویل متن، تأکید ما بیشتر بر جنبه‌های پنهانی و گاه فراحسی متن است؛ توضیح آن که در مواجهه با یک متن، از دو مدل تفسیر متفاوت، می‌توان بهره برد، یک مدل تفسیر افقی، که منظور آن، درک معنای متن، در مرتبه همسان با آن است، اما در سطح عمودی، متن را از بالا؛ یعنی از منشأ آن، می‌خوانیم [همان، ص ۱۰۴]؛ مثلاً اگر شما یک رؤیا را متن فرض کنید، شرح و توضیح آنچه در خواب دیده‌اید، برخورد افقی با متن و تعبیر آن نزد مؤول، برخورد عمودی با متن است. عملیات تأویل، ارجاع به منشأ آن و خوانش متن، از زاویه منشأ است؛ پس مراد از تأویل در این مقاله، فرایند راه یابی به ناپیدای متن است. این ناپیدا، می‌تواند مفهوم باشد^۱ و می‌تواند مصداق باشد^۲.

در تأویل متن ما با یک فضای به ظاهر بسته‌ای، مواجه می‌شویم که می‌توانیم به وسیله عقل به طور عام و شهود به طور خاص آن فضا را گشوده و معانی بیشتری از آن استخراج و کشف کنیم. و البته برای اطمینان از صحت معانی جدید آن‌ها را با معیارهای حجیت شهود (یعنی عدم ضدیت با عقل، فطرت و ظواهر وحی) می‌سنجیم. مسأله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود این است که بر چه اساسی، حکیمان و عارفان و بالخصوص ملاصدرا، معانی خلاف ظاهر و متفاوت از تفاسیر و احیاناً متفاوت از روایات ناظر به تأویل و تفسیر قرآن، استنباط می‌کنند؟ آیا این تفاسیر مصداقی از تفسیر به رأی است؟ منطق

۱. به عنوان مثال در آیه‌ی «کل الطعام کان حلالاً لینی اسرائیل الا ما حرم اسرائیل علی نفسه» (آل عمران/۹۳) یعنی «همه غذاها به جز آنچه بنی اسرائیل بر خودش ممنوع کرد، حلال بود.» در یکی از تأویلات مفهومی به این صورت معنا شده که عقل (اسرائیل) می‌گوید ضرر دارد اما ریشه‌ی عقل، روح (فرمان الهی آیه) است [۳، ص ۲۰۲]

۲. مثلاً در آیه‌ی شریفه‌ی «و اقرضوا الله قرضاً حسناً» (حدید/۱۸) قرض به عمل صالح توسعه داده شده است. [۳۷، ج ۶، ص ۲۹۸] همچنین صدرا در رساله‌ی «سه اصل» از تاویل‌های مصداقی بهره برده است؛ یعنی مصداقی افراد و حوادث تاریخ اسلام را قابل توسعه دانسته است. [۳۹، ص ۱۱۳]

تأویل چیست و آیا اساساً تأویل دارای منطق خرد پسند است و یا صرفاً امری ذوقی و شخصی است که قابل تبیین نیست؟ برای به دست آوردن منطق تأویل و رد انگاره تفسیر به رأی و ذوقی بودن این تأویلات ناچاریم قواعد تأویل قرآن را که از تأویلات حکیمان و عارفان به دست می‌آید استخراج و استنباط کنیم که این مقاله به برخی از این قواعد پرداخته است، این قواعد در میان همه تأویلات عمومیت دارد اما چون بیشتر از مثال‌های ملاصدرا بهره گرفته، با تأکید بر آراء او محسوب می‌شود.

همچنان که تفکر، قواعد و اصولی دارد که در علم منطق از آن سخن می‌گویند، دلالت‌های معنا نیز تابع قواعد و منطق خاصی است. منطق تأویل مجموعه‌ای مرکب از قواعد است که به هدف استخراج معانی بیشتر از متن به کار می‌رود. در منطق تأویل و تفسیر متن از عوامل تأثیرگذار در انتقال معنا و ضوابط هر یک سخن می‌گوییم تا فرایند انتقال معنا را مهندسی و نتیجه بخش کنیم و این فرایند برای ما خردمندانه و حجت محسوب شود.

این مقاله عهده‌دار تبیین پنج قاعده برای فهم بهتر تأویل‌های عرفانی و دفع اشکال ذوقی و تفسیر به رأی بودن آنهاست.

گام‌هایی که لازم است به منظور دستیابی به هدف مذکور برداشته شود بر اساس شناخت از قرآن، هستی و انسان است که روش تحقیق مقاله را تأمین می‌کند، البته روش شناسی خاص صدرا نسبت به پیشینیان او آن است که از مدخل وجود شناسی (اصالت وجود و اعتباریت ماهیات) به عالم می‌نگرد و بر همین اساس حکمت او نضج و سامان می‌پذیرد، اما آنچه در این تحقیق استخراج کرده‌ایم، قواعد تأویل از پنجره‌ی خاص نگاه صدرا نیست بلکه این قواعد، قواعدی است که در تأویل‌های عرفانی و سنجش آن به کار می‌آید و صدرا نیز از آن استفاده نموده و بر مبانی او منطبق است و وجه تأکید بر صدرا، محوریت تألیفات او در مثال‌های تأویلی است. روش شناسی خاص صدرا در تأویل (که صدرا را از دیگر حکما و عرفا متمایز می‌کند) در مقاله مستقل دیگری از نگارنده آمده است.

۲. پیشینه تحقیق

۱- آقای کیاشمشکی [۱۶] در مقاله «تأویل در دستگاه معرفتی صدرالمآلهین»، مجله مقالات و بررسیها، دفتر ۶۸، به تبیین نظریه تأویل در حکمت صدرا پرداخته است، ایده اصلی مؤلف در این مقاله تبیین سه روش در مواجهه با تأویل است. روش معتزله که بر

محوریت عقل تأکید می‌کند، و در تقابل با روش اهل حدیث است که به ظاهرگرایی و نقل تأکید می‌کند و روش اشاعره که در برخی موارد (مثل آیات مبدأ) تأویل‌گرا و در برخی موارد (مثل آیات معاد) ظاهرگراست و روش راسخان در علم (اهتمام به ظاهر و تمایز در شیوه ظهورگیری و استظهار متن) که مورد تأکید ملاصدرا است، اما مؤلف این مقاله درصدد تبیین منطق تأویل‌های عرفانی صدرا در قالب قاعده نیست.

۲- آقای بیدهندی [۷] نیز در مقاله «برخی تأملات تأویلی ملاصدرا در کتاب و سنت» در شماره سی و هشتم از خردنامه صدرا، از مبنای ظاهر و باطن در تحلیل تأویلات متن و از تأویل به عنوان یک روش، بهره گرفته است و انگیزه تأویلات صدرا را توضیح می‌دهد، اما آن چه در این مقاله در ادامه این کار محسوب می‌شود، این است که چگونه می‌توان از ظاهر عبارت به باطن آن منتقل شد؟ مرز فارق تأویل و تفسیر مورد قبول و مذموم را چه قواعدی تعیین می‌کند؟ چگونه می‌توان لوازم یک دلالت غیر بین را کشف کرد؟ که همه این موارد تعبیرات دیگری از مسأله مذکور در طرح مسأله از مقاله است، و لذا دومقاله مذکور و مقالات دیگری که در مورد تأویل نوشته شده به عنوان پیشینه‌ای بر این مقاله محسوب می‌شوند و هیچ‌کدام پاسخ به مسأله اصلی و فروع آن در این مقاله را عهده‌دار نمی‌شوند.

۳. اصول تأویل قرآن

گرچه تأویل متن نیازمند به توانمندی‌های نظری و عملی ویژه‌ای است، اما در اینجا برخی از قواعدی که قابل دسترس تر هستند را با تأکید بر متون صدرا مورد واکاوی قرار می‌دهیم، با نظر به مبانی این قواعد می‌توان پی برد که تأویل‌های زیادی که احیاناً متهم به ذوقی بودن یا تحمیل معنی بر متن هستند، دارای پشتوانه معتبری می‌باشند.

در اینجا اولاً باید به این نکته توجه داشت که قواعد فوق هر کدام در مواردی مورد استفاده مؤول قرار می‌گیرد و لازم نیست یک متن محل اجرای چند قاعده تأویلی باشد، گرچه قاعده تأویلی پنجم (ضوابط) باید در همه تأویل‌ها مورد التفات قرار گیرد. ثانیاً این قواعد، استقرائی است که مطابق با گنجایش مقاله صورت گرفته و به وجهه نوآوری آن نیز التفات شده است و آلا قواعد تأویل می‌تواند بیشتر از موارد مذکور باشد. ثالثاً روش و محوری که در قواعد فوق به طور یکسان لحاظ شده، هستی‌شناسی است؛ قاعده‌ی لوازم و روح معنی (قاعده اول و سوم)، برمبنای هستی‌شناختی قرآن است، قاعده زمینه (قاعده دوم) بر مبنای هستی‌شناختی عالم (تطابق عوالم) و نیز حقانیت قالب قرآن

(علاوه بر محتوای آن) است، زیرا بر طبق اطلاق آیه «و بالحقّ انزلناه و بالحقّ نزل» (اسراء/ ۱۵) یعنی «قرآن را به حق نازل کردیم و به حق نازل شد» همه شؤون قرآن و از جمله قالب آن حق است، صدرا نیز چنان که می‌آید از این آیه چنین استفاده‌ای نموده است. قاعده اعتبارات مختلف عالم عقل (قاعده چهارم) نیز به هستی شناسی عالم و هستی شناسی معرفت آدمی ناظر است، زیرا از یک سو به مراتب هستی و از سوی دیگر به انتزاع اسامی مختلف از مراتب در معرفت انسان اشاره می‌کند. قاعده‌ی لزوم ضابطه‌مندی (قاعده پنجم) نیز بر مبنای هستی شناختی قوای ادراکی آدمی و نیز هستی شناسی قرآن (در ظواهر و لایه‌های باطنی) می‌باشد.

۳-۱. اصل اول: قابل استناد بودن همه لوازم معنایی کلام خداوند

این اصل بر مبنای الهی بودن الفاظ قرآن و مراتب مختلف آن و حقانیت همه مراتب آن است. ملاصدرا به مبنای فوق در اسرارالآیات، جلد هفتم اسفار اربعه و مفاتیح الغیب تصریح کرده است [ص ۳۰، ۱۸؛ ۲۳، ص ۳۳] او با استناد به آیه «و بالحقّ انزلناه و بالحقّ نزل» (اسراء/ ۱۵) یعنی «قرآن را به حق نازل کردیم و به حق نازل شد» حقانیت متن قرآن را در همه مراتب و لوازم آن جاری می‌داند. توضیح آن که در متون بشری، گاهی لوازم معنا، مراد متکلم متن نیست و این گرچه نقص محسوب می‌شود، اما می‌توان گفت که مؤلف متن، آن لازمه را اراده نکرده و مورد نظر نداشته است. اما در قرآن که وحی الهی است، همه لوازم معنی و لازمه‌های آن لوازم تا بی نهایت قابل استناد است، زیرا در قرآن، خداوند در کلامش در کسوت الفاظ، تجلی کرده است.^۱ صدرا به تجلی خداوند در کلامش در کتب شواهد الربوبیه، جلد هفتم اسفار اربعه و مفاتیح الغیب تصریح نموده است. [ص ۷۴۰، ۱۹؛ ۲۳، ص ۶۷] چه بسا ممکن است، یک معنای تأویل، در نظر بدوی به ذهن تبادر نکند، اما اگر قواعد استخراج معنا از متن، به طور صحیح رعایت شده باشد، معنای تأویلی، معنای درستی بوده و می‌توان به آن استناد کرد. گوینده قرآن، که خداوند است در مقام بیان، یعنی در مقامی است که می‌خواهد تمام مقصود خود را به

۱. امام علی علیه‌السلام در خطبه ۱۴۷ نهج البلاغه، می‌فرماید «فتجلی لهم سبحانه فی کتابه من غیر ان یکنونوا راه» یعنی خداوند در کتابش تجلی کرده، بدون این که بتوانند او را ببینند. امام صادق علیه‌السلام نیز می‌فرماید: «لقد تجلی الله لخلقه فی کلامه و لکنهم لا یبصرون» یعنی خداوند برای خلق در کلامش تجلی کرده ولی آن‌ها نمی‌بینند. [بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۱۰۷]

شنونده، منتقل کند و مقصودهای الهی در قرآن، مراتب مختلف دارد. برخی مقصود هدایتی قرآن است و برخی لازمه معنا است که می‌توان از آن لازمه در مباحث معرفتی استفاده کرد. مراد اصلی نزول قرآن هدایت مردم است، اما این هدایت در مراتب مختلف معنایی و متناسب با فهم افراد، صورت می‌گیرد، هدایت در برخی مراتب ناظر به برخی از لایه‌های معنا و در مراتب عمیق‌تر ناظر به معانی عمیق‌تر است و همه مراتب معانی صادق هستند. بنابر این معانی دارای مراتب مختلف و لوازم گوناگون است که هر مرتبه و لازمه آن، هدایت‌گر انسان در مرتبه و شأنی از شؤون سلوک است. البته ذکر این نکته نیز لازم است که در مباحث مربوط به استخراج احکام فقهی و عملی از متن، چون مقام، مقام عالم محسوسات است در استنتاج کلمات به بنای عقلا و سیره اهل محاوره استناد می‌شود.^۱ ملاصدرا نیز در عین حال که استناد به نقل را درباره‌ی آیات قرآن و به ویژه آیات الاحکام جایز و لازم می‌داند ولی معتقد است که دستگاه معرفتی ما از طریق عقل و شهود می‌تواند به تأویل آیات قرآنی بپردازد [۲۳، ص ۷۱ و ص ۷۲؛ ۷، ص ۷].

برای روشن‌تر شدن قاعده فوق، نمونه‌هایی از متون صدرا می‌آوریم: نمونه اول: ملاصدرا در آیه «ولا تدع مع الله الها آخر لا اله الا هو کل شیء هالک الا وجهه» (القصص، ۸۸) یعنی «با خداوند، معبود دیگری مخوان، خدایی جز او نیست، هر چیزی به جز وجه او نابود شدنی است»، از لوازم معنایی حق تعالی در معنای اصالت وجود و از لوازم معنای مخلوقات در اعتباریت ماهیت، استفاده می‌کند [۲۴، ج ۱، ص ۴۸]. توضیح آن که بر طبق مبانی وجود شناسی صدرا، همه چیز عین فقر وجودی به حق تعالی است و تنها او، حقیقت وجود را داراست، بنابر این همه اشیاء در ذات خود، فقر و هلاکت ذاتی دارند و تنها از جهت آن که ربط به او هستند، باقی‌اند [نک: همان]. بنابر این، صدرا در تأویل آیه از لازمه معنی «اله» که قهراً باید امری وجودی باشد و لازمه معنی «هالک» که در نظام عقلی او قهراً امری اعتباری است، بهره برده است.

نمونه دوم: ملاصدرا در تأویل آیه‌ی «ما من دابّه الا هو اخذ بناصيتها ان ربی علی صراط مستقیم» (هود/ ۵۶) یعنی: «هیچ جنبنده‌ای نیست مگر این که خداوند مهارش را

۱. بنابر این از سیاق و ظواهر متن در آن جا استنتاج می‌شود که آیا گوینده در مقام اجمال بوده و یا آن که می‌خواسته تمام خصوصیات تشریح را بیان کند. (برای توضیحات بیشتر نک: کفایه الاصول، محمد کاظم خراسانی، ج ۱، ص ۳۸۷، نشر اسلامی. اصول الققه، محمد رضا مظفر، ج ۱، ص ۱۸۵، نشر معارف اسلامی، چاپ دوم)

به دست گرفته است، مسلماً پروردگارم بر راهی راست است»، می‌نویسد: حقیقت الهی اصل و تأویل همه اشیا است، او سپس می‌افزاید حرکت هر جنبنده‌ای بی تردید ناشی از جنباننده یا محرکی است و چون تسلسل باطل است در نهایت، حرکت هر جنبنده‌ای به محرک غیر متحرکی منتهی می‌گردد که همان حضرت حق است که مبرا از هر گونه حرکت و طلب است. او معتقد است همانطور که اصل و ابتدای تمام موجودات حضرت حق تعالی است، مأل و بازگشتگاه همه موجودات نیز هموست و لذا برای هر عالمی حقیقتی قائل است تا برسد به حقیقه الحقایق که همان خداوند متعال است و بنابراین تأویل همه موجودات، «خدا» است. [۲۳، ص ۴۳۵ و ص ۱۷۲؛ ۷، ص ۷] فرایند عقلی رسیدن به تأویل فوق همان پی‌گیری لوازم کلام است.

دابه (جنبنده) ← لازمه ← جنباننده (محرک) ← لازمه ← محرک غیر متحرک: خداوند

ناصیه (مهار) ← لازمه ← تسلط و برتری وجودی مهارکننده ← لازمه ← وجود حقیقت و مرتبه بالاتر (مسلط) برای هر جنبنده

إن ربی علی صراط مستقیم ← لازمه ← چون حرف جرّ «علی» به معنی فوقیت در مرتبه است به این معناست که خداوند حقیقت (منتهای) هر حرکتی در بستر حرکتش (صراط مستقیم) است.

نمونه سوم: «لا تقربا هذه الشجرة» (بقره/ ۳۵) یعنی «به این درخت نزدیک نشوید». این آیه‌ای است که جزئی از داستان نهمی آدم و حوا را در بهشت برزخی آنها بیان می‌کند. ملاصدرا با توجه به فضای آیه و روایات، شجره را نمادی از عالم کثرت و طبیعت می‌داند، زیرا دارای شاخه‌های زیادی است که از یک ریشه منشعب شده است، سپس از لوازم نهمی از نزدیکی به این شجره استفاده کرده و چنین تأویلی ارائه می‌دهد: به غیر خدا (وحدت صرف) اهتمام نداشته باش؛ که این تأویل با ظاهر آیه نیز ضدیتی ندارد، صدرا در این تأویل از تفسیر تستری تأثیر پذیرفته است [۲۴، ج ۲: ص ۷۳ و ۵، ص ۵۷۴].

نمونه چهارم: «و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء» (البقره/ ۲۵۵) یعنی «آنان به چیزی از علم (دانش) او احاطه ندارند مگر به آنچه مشیت او تعلق بگیرد (او بخواهد)». صدرا از این آیه استفاده می‌کند که مشیت حق تعالی، سبب علم حق است، زیرا لازمه‌ی کلام تقدم مشیت بر علم و سببیت مشیت برای علم است. او سپس از مناسبت علی - معلولی بین «مشیت الهی» و «شیء» و تقدم مشیت بر علم که امری وجودی و بسیط

است به لازمه دیگری منتقل می‌شود و آن، اصل جعل بسیط است، یعنی خداوند علت وجود مجعول است نه آن که اول ماهیت آن را جعل کند و سپس به آن وجود افاضه کند تا جعلی مرکب به دست آید. او در ادامه می‌نویسد ذات حق عین مشیت اشیاء و محقق همه حقایق است، بلکه ذات او ذات همه اشیاء و حقیقت همه حقایق است [۲۶، ص ۱۶۳ و ۱۶۴].

نمونه پنجم: «و لا یؤده حفظهما» (البقره/ ۲۵۵) یعنی «خداوند از حفظ و نگهداری زمین و آسمان (هستی) خسته و مشقت زده نمی‌شود». صدرا از این آیه لوازم عقلی آن را در تأویل خود به کار می‌برد و می‌نویسد خستگی و مشقت وقتی است که ذات در فاعلیت‌ش دچار تعارض در دو جهت می‌شود و این زمانی است که علتی بالعرض نه بالذات باشد، بنابراین فاعلیت خداوند در هستی، فاعلی بالذات و بدون واسطه و فاعلیت الهی است [۲۶، ص ۲۰۳].

ده‌ها مثال دیگر از تأویل‌های صدرا و دیگر حکما که صدرا از آنان متأثر بوده و با آنان هم مسلک است می‌توان آورد که ما در اینجا به همین مقدار اکتفا می‌کنیم.

۳-۲. اصل دوم: بهره‌مندی از قرآن در زمینه‌های گوناگون

از نظر ملاصدرا، عالم، آدم و قرآن سه قرائت مختلف از یک حقیقتند [۲۳، ص ۳۲] یکی از راه‌های تأویل قرآن، التفات به این تناظر است. حقیقت معنا دارای سه جلوه است. یکی تجلی تفصیلی در عالم (آفاق)، یکی تجلی جمعی در آدم یعنی انسانی که به مرتبه خلیفه الهی رسیده باشد (انفس) و یکی تجلی در کسوت الفاظ قرآن. در عرضه معنای تفصیلی آفاق و معنای جمعی انفس بر قرآن و تطبیق آنها بر هم، و به عبارت دیگر خوانش انفسی آیات قرآن با یاری آیات آفاقی، تطبیقی وجودی بین حروف و کلمات و آیات قرآن با اجزاء متناظر آنها در هستی و انسان، رخ می‌دهد که همان تأویل است [۶، ج ۱، ص ۲۴۰ و ۲۴۷ و ۲۴۸].

این تناظر بین عوالم، یک ضابطه کلی در تأویل، به ما می‌دهد. آن ضابطه عبارت است از «ضرورت انسجام». توضیح آن که در تکثر معانی حاصل از متن، همواره وحدتی پنهان می‌ماند که حاکی از نوعی ثبات در ادامه‌ی یک جهت است که متن، در صورتی که قاعده‌مند تفسیر شود، از خود نشان می‌دهد. منتها وقتی زمینه‌ها را تغییر می‌دهیم و از ورودی‌ها و مدخل‌های ویژه‌ای به عالم متن وارد می‌شویم، جهت خاصی که مشترک در همه‌ی آنهاست در متن تداوم می‌یابد، به این جهت و مسیر در اصطلاح زبان‌شناسی «نظیر» می‌گویند^۱ [۱۳، ص ۲۶۰].

۱. نظیر در فلسفه، همان «زیست جهان» است که یک فضا و دامنه فلسفی برای فهم انسان است این فضا در اینجا آدم، عالم و الفاظ قرآنند [۴۰، ص ۳۱۵].

منطق تأویلی که با تغییر زمینه، به دست می‌آید، این است که پیش فرض‌های معنایی از لحاظ منطقی با صدق جمله ارتباط ندارد، بلکه پیش فرض‌های اظهار جمله هستند؛ یعنی وقتی گوینده ای جمله‌ای بر زبان می‌آورد آن‌ها را فرض می‌گیرد. خواننده می‌تواند بر اساس فرضیه‌های معنایی که از بخش‌های گوناگون متن و هستی‌های متناظر متن مثل انسان و عالم به دست می‌آورد، معانی جدیدی را لحاظ کند، آن معانی جدید، همان تأویل‌های متن هستند که با تغییر عالم متن، به وجود آمده‌اند [۱۴، ص ۲۲۵ و ۲۲۶].

با تغییر زمینه‌ها، معانی الفاظ در زمینه جدید بازسازی می‌شوند. در مباحث زبانی از تطابق عوالم به زنجیره‌ی هستی و کشف نگاشت‌های موجود در بیان مراتب هستی تعبیر می‌شود. به مثالی از قرآن در این مورد می‌پردازیم: حضرت یوسف در تأویل متن رؤیا (آیات ۴۳، ۴۷ و ۴۹ سوره‌ی یوسف) پدیده‌های رؤیای عزیز مصر را در زنجیره‌ی هستی قرار می‌دهد و آن‌ها را به پدیده‌های طبیعی ربط می‌دهد. هفت گاو فربه که هفت گاو لاغر را می‌خورند (مربوط به حیوانات) و هفت خوشه‌ی سبز با هفت خوشه‌ی خشکیده (مربوط به گیاهان) با هفت سال وفور نعمت و هفت سال خشکسالی (مربوط به طبیعت) ارتباط پیدا می‌کند. در این تأویل زنجیره‌ی هستی آدمیان، حیوانات، گیاهان و طبیعت را داریم که دو مرتبه از پدیده‌های مربوط به گیاهان و حیوانات با طبیعت پیونده داده شده‌اند و تأویل در این مورد یافتن نگاشت‌های موجود میان این حوزه‌هاست، با یافتن این نگاشت‌ها متن رؤیا معنا می‌یابد و به تعبیر دیگر در فرآیند تعبیر نگاشت‌های موجود میان مراتب هستی، معنی متن کشف می‌شود^۱ [۱۳، ص ۴۵۱].

تأویل حاصل از تغییر زمینه‌ها به نحوه‌ی مفهوم سازی مربوط می‌شود و نوعی فعالیت تعبیری است که با هدف تولید معنای صحیح بر پایه‌ی ساختار متن صورت می‌گیرد. این نوع تأویل از شباهت هستی شناختی و معرفت شناختی میان دو حوزه‌ی مبدأ و مقصد پیدا می‌شود. از این رو تنها به زبان بستگی ندارد بلکه به اندیشه‌ی بشر و نوع نگاه زمینه‌ای او مربوط می‌شود. نقش زبان در این مورد ثانوی است و شباهت و تنظیر نقش اولی را دارد. شباهت هستی شناختی میان عناصر دو قلمرو وجود دارد اما شباهت معرفت شناختی میان روابط عناصر یک قلمرو با

۱. کاربردشناسی متن در اینجا قابل تطبیق بر تأویل متن در عرضه بر زمینه‌های مختلف است، کاربرد شناسی متن در زبان شناسی نیز مورد تأیید قرار گرفته و کاربرد شناسی متن نام دارد. معناشناسی متن (text semantics) از معنای متن در درون قواعد زبان، بدون نظر به کاربرد آن و ارتباطی با نویسنده‌ای خاص بحث می‌کند و کاربردشناسی متن (text pragmatics) از معنای متن در ساحتی خاص و در ارتباطی ویژه بحث می‌کند. [۲۳، ص ۸۲]

روابط عناصر قلمروی دیگر در کار است.

ذکر این نکته نیز ضروری است که طبق اصل «بین بودن قرآن»، امکان نگاه مستقل به آیات و کنش‌های قرآنی، فارغ از آنچه ناسخ و منسوخ و مقید و مطلق معرفی شده است، اثبات شده است.^۱ بنابر این، راه تفسیر و تأویل مستقل از چارچوب‌های خاص روایات اسباب نزول و متن بر شواهد خود قرآن باز می‌شود.^۲

در نمونه تأویلی صدرا از این قاعده، می‌توان به تأویل او از آیه «... و ادخلوا الباب سجداً و قولوا حطه نغفر لكم خطاياكم...» (البقره، ۵۸) یعنی «... از در سجده کنان درآیید و بگویید [پروردگارا] گناهان ما را بریز...» اشاره کرد که او در پرتو تغییر زمینه آیه از فضای شأن نزول به فضای نفس همه پارامترهای آیه به طور منسجم تغییر می‌کند و در زمینه انفسی معنا می‌یابد. مثلاً صدرا، «باب» را حقیقت انسانی می‌داند و البته این تأویل او با سایر تأویل‌های او از این آیه انسجام دارد و حتی مؤید روایی نیز بر این معنا می‌آورد [۲۴، ج ۳، ص ۴۲۳ و ۴۲۴].

نمونه دوم: صدرا با تفسیر انفسی از قرآن، می‌نویسد: «اعلم انّ مثال «العرش» فی ظاهر الانسان قلبه ... و مثال «الكرسى» فی الظاهر هو صدره ...» [۲۶، ج ۵، ص ۱۸۶] در اینجا صدرا، قلب را مثال عرش در عالم ظاهر و صدر (سینه) را مثال کرسی در این عالم می‌داند. سپس برای این تأویل نمادین، قرائنی روایی می‌آورد [همان، ص ۱۸۷].

نمونه سوم: صدرا در تأویل آیه نور (نور/ ۳۵) با تغییر زمینه متن به معانی متعددی می‌رسد. گاهی آیه را در زمینه آفاق و موارد متعدد آن به استنطاق می‌آورد و گاهی آیه را در زمینه انفس و در هر زمینه‌ای کلمات کلیدی آیه معنایی جدید می‌پذیرد که در همه موارد انسجام درونی آیه حفظ می‌شود [نک: ۲۶، ص ۴۵ تا ص ۴۹ و ص ۵۰۴].

نمونه چهارم: صدرا در تأویل آیه دهم سوره حدید که در مورد انفاق در راه خدا و فضیلت جهاد و انفاق قبل از فتح مکه نسبت به بعد از آن سخن می‌گوید آیه را پس از ذکر تفسیر ظاهری و آفاقی در معنای زمینه انفسی به تأویل می‌برد. در این تغییر زمینه فتح معنوی به معنی غلبه قوه عاقله بر قوه وهمیه و سایر قوا و مشاهده حقایق اشیاء معنی می‌شود، قرینه صارفه بر چنین تأویلی همان تطابق عوالم است که از مبانی پذیرفته شده صدرا می‌باشد [۲۷، ص ۲۵۴].

۱. رجوع کنید به [۲، ص ۴۲۰]

۲. شاهد بر مطلب فوق، نمونه‌های بسیاری است که در آثار قدما، وجود دارد. مثلاً میرداماد، آیه‌ی «الظالم اهلها» (نساء / ۷۴) را با تغییر زمینه به هستی به «قلمرو کون و فساد» تأویل کرده است. [۴۱، ص ۴۶]

نمونه پنجم: «و آیه لهم آنا حملنا ذریتهم فی الفلک المشحون و خلقنا لهم من مثله ما یرکبون» (یس / ۴۱ و ۴۲) یعنی: «و برای آنان نشانه‌ای دیگر از قدرت و رحمت ما، این (است) که فرزندانشان را در کشتی‌هایی پر (از اجناس و وسایل) حمل کردیم و برای آنان چیزهایی مانند کشتی (چون اسب و دیگر وسایل نقلیه) آفریدیم که بر آن سوار می‌شوند». ملاصدرا پس از تفسیر ظاهری و توضیحات مقدماتی در ذیل آیه با عنوان «تلویح تأویلی»، چنین اظهار می‌دارد که «ذریه» در این آیه اشاره به «روح انسانی» داشته و «فلک مشحون» اشاره به بدن انسان دارد که مشحون و مملو از قوای مدرکه و محرکه است که به منزله‌ی ساکنان و کارگزاران کشتی اند و هر کدام عمل خاصی برای حرکت کشتی انجام می‌دهند. وی معتقد است که آیه «و خلقنا لهم من مثله ما یرکبون» نیز می‌تواند اشاره به بدن مثالی برزخی باشد که در عالم برزخ یعنی قبل از قیامت کبری، حامل و متعلق نفس خواهد بود [۲۸، ص ۲۵۸]. در این تأویل صدرا زمینه متن را انفسی کرده و در زمینه انفسی دلالت‌های کلمات را با قرینه به دست آورده است، البته او در همه جا از واژه «احتمال دارد» و «شاید» استفاده می‌کند و دلالت این معانی را قطعی قلمداد نمی‌کند.

نمونه ششم: ملاصدرا در تأویل آیات شانزدهم و هفدهم و بیست و سوم و بیست و پنجم سوره مریم که جریان وضع حمل مریم را توضیح می‌دهد آیه را در زمینه انفسی معنی می‌کند و از قرائن ریشه‌های لغوی کلمات آیه را در زمینه نفس بازسازی می‌کند و از چگونگی خروج نفس از روح حیوانی به عقل و سپس صفای نفس بعد از ریاضت سخن به میان می‌آورد که همه این موارد را با تأویل آیات در زمینه نفس با قرائن لغوی و حفظ انسجام متن و بر مبنای تطابق عوالم به دست آورده است [۲۳، ص ۶۹۲ تا ص ۶۹۴].

۳-۳. اصل سوم: قاعده روح معنی

فهم حقیقت قرآن به عنوان یک متن، با نشانه‌های گوناگونی سر و کار دارد و یکی از نشانه‌های آن الفاظ و نشانه‌های زبانی است. اگر تأویل، راه یابی به حقیقت متن است، روش روح معنی از آن جهت که فراتر از تلقی عام عرفی از الفاظ است، روشی تأویلی (به معنی راه یابی به حقیقت متن) محسوب می‌شود.^۱ مراد از روح معنا آن است که هر

۱. برخی تأویل را تنها در مصداق و روح معنی را تنها در مفهوم به کار می‌برند، اما در تعریفی که ما از تأویل کردیم و متبادر به ذهن هم هست، تأویل مطلق جنبه پنهانی فراتر از تلقی عادی عرف است خواه در مصداق و خواه در مفهوم.

لفظی دارای یک معنای مشترک و اصلی در میان مصادیق مختلفش است که آن معنی، از تمامی خصوصیات زائد مصداق پیراسته شده تا آنجایی که مصداق مجردش را هم شامل شود^۱، این بحث در غرب در مبحث هرمنوتیک در بخش معناشناسی با عنوان "Where is the meaning? مطرح می‌گردد. [۳۴, p.3-12]

مبنای نظریه روح معنی در متون وحیانی، وضع الهی الفاظ در مرتبه اصلی و وضع عرضی و قراردادی آن‌ها در مرتبه زمینی است و بر این پایه استوار است که متون وحیانی دارای اصل و خزانه وجودی برتر در عوالم علی وجود هستند. بنابراین مبنای این نظریه به دو رکن قرآن (دین و وحی) شناختی و نظریه زبانی وحی برمی‌گردد [۳۰، ص ۴۵].

نخستین کسی که این نظریه را مطرح کرد، غزالی و در بین حکما، صدرا، فیض، فیاض لاهیجی، امام خمینی و علامه طباطبائی نیز به این نظریه قائل شده‌اند. خاستگاه اصلی این نظریه، توسعه دادن معناست؛ به این معنا که معنا را از لوازم عرفی آن تجرید کرده و به روح و غایت آن می‌رسیم، این نظریه در توسعه مفهوم واژگان قرآنی و تصحیح برداشت‌های تفسیری، کاربرد دارد، زیرا با پیرایش خصوصیات مادی واژه‌های عرفی، این واژه را در غیر موضوع له استعمال نکرده و مرتکب مجازگویی نشده‌ایم ولی در عین حال هم جمود برفهم مادی لفظ نشده است. ملاصدرا در مفاتیح الغیب به طور مفصل به این نظریه پرداخته است [۲۳، ص ۸۳].

روش واحدی برای دسترسی به روح معنا، وجود ندارد، اما فقدان روش واحد به معنای عدم امکان دسترسی به روح معنای الفاظ نیست. کسانی می‌توانند به این معانی عام راه یابند که بتوانند بر اساس روشی مثل تجرید^۲، حدس فلسفی^۳، بررسی تطبیقی با کتب لغت و استعمالات قرآن [۱۷، ص ۸۹-۹۶] و کشف غایات [۱۹، ج ۲، ص ۹-۱۱]، روش منطقی سبر و تقسیم^۴ [۱۸، ص ۹۷] به وضع راه یابند.

۱. مثلا روح معنای نور، ظهور داشتن ذاتی و مظهر بودن برای غیر است خواه نور خورشید باشد یا شمع یا چراغ یا نور اهل بیت (ع) یا نور الهی.

۲. برای توضیح بیشتر این روش بنگرید به: المیزان، ج ۲، ص ۲۷ و ۲۸

۳. برای توضیح بیشتر این روش بنگرید به: تفسیر تسنیم، جوادی آملی، ج ۱۲، ص ۴۵

۴. تجرید یعنی حذف خصوصیات زائد، کشف غایات یعنی هدف از وضع لفظ فهمیده شود. مثلا هدف از میزان، اندازه گیری است خواه میزان ترازوی مکانیکی باشد یا ترازوی دیجیتال یا علم منطق یا اسطرلاب ... و مراد از روش سبر و تقسیم این است که با پرسش‌های منطقی از متن ببینیم که آیا آن قیود در معنای وضع تأثیر دارند یا نه و اگر تأثیر ندارند، خصوصیات زائد حذف شوند که نوعی روش تجریدی است.

لازم به تذکر است که بین نظریه روح معنی و بازسازی الفاظ در زمینه جدید تهافتی وجود ندارد، زیرا در بازسازی الفاظ در زمینه جدید نیز روح معنای فضا و سیاق جدید ملاک قرار می‌گیرد اما در نظریه روح معنی، روح معنی کلمه (بدون در نظر گرفتن فضا و سیاق) مدّ نظر واقع می‌شود، علاوه بر آن که هر کدام از دو نظریه در تأویل در جای خود کاربرد دارد، در برخی موارد قاعده قبلی مورد استفاده قرار می‌گیرد و در برخی موارد این قاعده مورد استفاده قرار می‌گیرد و این دو قاعده هر یک مبانی خاص خود را دارد و تعارضی بینشان واقع نمی‌شود، زیرا در تعارض، وحدت جهت شرط است، اما جهت به کارگیری در این دو قاعده متفاوت است. در روح معنی، جهت قاعده به کارگیری تأویل مفردات (صرف نظر از زمینه) و در قاعده زمینه، جهت قاعده به کارگیری تأویل در جمله و سیاق و زمینه است.

به منظور روشن‌تر شدن کاربرد این قاعده نمونه‌هایی از تأویل‌های صدرا در به کارگیری آن را می‌آوریم:

نمونه اول: صدرا حدیث «قلب المؤمن بین الاصبغین من اصابع الرحمن» را این گونه تأویل می‌کند که روح معنی «اصبغ» یا انگشت، همان قدرت بر سرعت تقلیب (جا به جایی) است و چون قلب مؤمن بین تغییر شیطان و ملک است، این تعبیر شده است [۲۳، ص ۱۵۷].

نمونه دوم: روح معنی واژه «قلم» در قرآن، عبارت است از جوهری که نقش علم می‌زند و لذا می‌تواند مصادیق مختلفی داشته باشد و مصداق اتم آن، ملک (فرشته) است [همان، ص ۵۸۶].

نمونه سوم: روح معنی واژه «ماء» در قرآن، مثالی برای حیات هر چیز است و لذا شامل حیات اخروی، علم و امام (ولایت) که هر یک حیات معرفتی است می‌شود [همان].
نمونه چهارم: روح معنی واژه «نار» در قرآن (البته در مواردی که سیاق آیه، سیاق مجازات نباشد مانند نار در آیه سی و پنجم سوره نور)^۱، قدرت هر موجود حیّ است، زیرا اصل طبیعت و اصل نفس را از نار معنوی می‌داند [همان].

نمونه پنجم: روح معنی واژه «ارض» را مثال قوه ممسکه و نگهدارنده هر جوهر که باعث استمرار آن است، استنباط می‌کند [همان، ص ۵۶۶].

نمونه ششم: روح معنی «شیطان» در قرآن که از آن به خدا استعاذه می‌شود (پناه

۱. آنجا که می‌فرماید «یکاد زیتها یضیء و لو تمسسه نار» یعنی «نزدیک است روغن آن چراغ روشنی بدهد گرچه آتشی به آن نرسیده باشد».

برده می‌شود) همه شرورات که شامل قوای حیوانیه در انسان (که در تقابل با قوای مَلِکی قرار می‌گیرند) و همه اولیاء طاعت و کسانی که راه خدا را سدّ می‌کنند می‌شود [۲۴، ج ۱، ص ۲۴].

نمونه هفتم: روح معنی «توبه» در قرآن را رجوع به خداوند با تجرد و انقطاع از ماسوای او می‌داند که مستلزم حرکت ظاهری و باطنی تجریدی است [۲۴، ج ۳، ص ۸۹].
نمونه هشتم: روح معنی «سکر» (در آیه «و لا تقربوا الصلوه و أنتم سکاری» (نساء/ ۴۳) یعنی «در حال مستی به نماز نزدیک نشوید» را اهتمام به غیر خدا می‌داند، زیرا سکران به معنی عدم حضور عقل (یکی از قوای ادراکی) است و کسی که در نماز حضور قلب ندارد، نیز از یکی دیگر از قوای ادراکی خود محجوب است و لذا مرتبه جامع سکر، اهتمام به غیر خدا است [۲۶، ج ۴، ص ۱۱۲۷].

نمونه نهم: روح معنی «کرسی» در قرآن با توجه به آن که کرسی در لغت هر اصلی است که به آن اعتماد می‌شود و هر شیء که دارای هیأت ترکیبی برای تکیه و اعتماد باشد را کرسی می‌گویند و لذا به عالمان دین هم، کرسی به معنی (قابل اعتماد در دین و دنیا) می‌گویند. بنابراین روح معنی این کلمه، وجودی است که مجرای قدرت و تسلط خداوند است و خلایق به آن تکیه می‌کنند [۲۶، ج ۵، ص ۸۹].

نمونه‌های تأویلی صدرا در این موارد ده‌ها برابر آنچه ذکر شده می‌باشد و ما تنها به عنوان مثال چند مورد را یادآور شدیم.^۱

۱. به نظریه‌ی «روح معنا» نقدهایی وارد شده است که بررسی می‌کنیم: اول آن که گفته می‌شود بشر، دارای محدودیت‌های زمانی و مکانی است و زبان، پدیده‌ای بشری است و نباید آن را از طبیعت خاص خود منصرف نمود.

در بررسی این اشکال باید گفت، ما یک زبان عرفی داریم که پدیده‌ای بشری است اما طبق مبنای ملاصدرا، وضع اولیه زبان که بعداً عرف در توسعه و تطبیق آن استفاده کرد، وضعی الهی بوده و محصور در زمان و مکان نیست. [۳۸، ص ۹۲-۱۰۰] دوم آن که گفته می‌شود بشر، واژه را در سیاق محدودی جمع می‌کند. به عنوان مثال واژه‌ی «پرنده»، تغییر و تطورات زیادی دارد که در آن، روح معنا به کار گرفته نمی‌شود. مثلاً «شترمرغ» و «هوایما» دو مدلول واژه‌ی «پرنده» است، اما روح معنایی در آن وجود ندارد. در پاسخ باید گفت اولاً این اشکال عمومی است یعنی اگر ما از دیدگاه وضع الفاظ برای روح معنی هم صرف نظر کنیم و معتقد باشیم الفاظ با توجه به خصوصیت مصادیق خود وضع شده‌اند، باز اشکال باقی است، چون مثلاً کسانی که نظریه روح معنا را قبول ندارند نیز، واژه «پرنده» را برای شترمرغ مجاز نمی‌دانند، دوم آن که این مشکل در نظریه روح معنی، قابل حل است چون معنای اصلی واژه «پرنده» هر چیزی (اعم از آن که موجود زنده باشد یا نه) است که صلاحیت پرواز ←

۳-۴. اصل چهارم: اعتبارات مختلف عالم عقل

واقع در عالم عقل با تغییر اعتبارات، اسمی دیگر، می‌پذیرد و تفسیر جدید می‌یابد. عالم عقل و مجردات که فوق عوالم محسوسات است سعه‌ی همه‌ی اشیا را دارد «العقل کل الاشياء» [۱۹، ص ۲۵۵] اما در مواجهه‌ی انسان با این عالم وسیع هر جنبه‌ای از آن یک اسم می‌پذیرد و به اعتبارهای مختلف عوالم جدیدی در آن کشف می‌شود که واقعیت

→ را دارد. در اینجا کاری به این که در خارج هم آیا پرواز می‌کنند یا نه، نداریم، بلکه ملاک برای ما «شأنیت» است. سومین نقدی که به نظریه‌ی روح معنا شده است این است که واضح، محدودیت دارد و تطورات آینده را نمی‌بیند تا بتواند برای لفظ، روح معنایی در نظر بگیرد. پاسخ این اشکال، نیز پاسخی مبنایی است که در پاسخ اشکال اول ذکر شد. به علاوه این نظریه در صدد اثبات قانونی عقلی نیست تا اقتضاء داشته باشد در همه مراحل برهان بیاورد، بلکه این نظریه در صدد ایجاد احتمالی جدید در فهم معنای متن، خصوصاً آیات متشابه قرآن است و با محذور حمل خلاف معنای ظاهری که معتزلیان به کار می‌بردند و نیز محذور مخالفت با عقل و آیات محکم که اهل ظاهر و اهل توقف به کار می‌بردند، مواجه نیست. چهارمین نقد این است که نظریه‌ی روح معنا، تحلیل بعد از وقوع واقعه است در حالی که قبلاً واضح معنا را وضع نموده است. پاسخ به این اشکال نیز چنان که گذشت این است که در مبنای صدرا واضح، امری الهی و بر اساس تکوین است و با وضع‌های عرفی که بعد از وضع اولی صورت می‌گیرد، متفاوت است. در حقیقت در نظریه روح معنا، کشف معنای اصلی صورت می‌گیرد که برای عرف، نیز قابل قبول است و مجاز محسوب نمی‌شود. پنجمین نقد این است که ادراک حقایق برتر که از انگیزه‌های طرح این نظریه بوده [۱۳، ج ۱۴، ص ۶۲۵] با راهکارهای دیگر مثل ضم استعاری نیز ممکن است. پاسخ این است که در استعاره، نوعی مجاز رخ می‌دهد و اصل در کلام، خصوصاً کلام خداوند که برای هدایت انسان‌ها آمده، این است که حقیقت باشد، نه مجاز. در حقیقت با قبول این نظریه، جلو مجاز گویی بی ضابطه، گرفته می‌شود، در عین این که جمود بر معنای مادی نیز که مخالف عقل و آیات محکم است، پذیرفته نمی‌شود. اشکال دیگری که به این نظریه شده است این است که این نظریه به نظام مندی درونی و بیرونی توجه نمی‌کند، به عنوان مثال کلمه «بالا» در جمله «احساسات بالایی دارم» به «معنای شاد هستم» است و در جمله «حالات روحی ام بالا رفته» به معنای «افسرده‌تر شده‌ام»، می‌تواند باشد و این با نظام درونی و بیرونی جمله در استعارات فهمیده می‌شود. در حالی که بنابر نظریه روح معنی قابل قبول نیست، زیرا یک کلمه، دو معنی متضاد یافته که نمی‌توان روح معنایی برای آن در نظر گرفت. پاسخ این اشکال نیز این است که در مثال بالا روح معنای کلمه «بالا» بیشتر شدن یا شدت یافتن و امثال آن با قیاس حالات دیگر است و این در هر دو مورد وجود دارد، منتها سیاق جمله‌ها و قرائن بیرونی، بحث دیگری است که با روح معنا، منافاتی ندارد و قیود کلمه را در هر جمله، مشخص می‌کند. قابل ذکر است که در روح معنا، ما به حقیقت وضع اللفظ مفرد به تبع متن می‌رسیم ولی در تغییر زمینه، کل سیاق متن در زیست جهانی دیگر قرار می‌گیرد و همه مفردات متن با توجه به آن زمینه، بالتبع، به طور منسجم تأویل می‌شود.

خارجی نیز دارد. به عنوان مثال «عقل» به حسب درک، «عقل» نامیده می‌شود و از حیث «نقش پذیری در مراتب پایین‌تر از عالم هستی»، «لوح محفوظ» و از حیث «نقش‌دهی در مراتب بالاتر هستی «قلم» و از حیث «غایت بودن»، «روح» و «نور» و از حیث «قائم به ذات خود بودن»، «جوهر» نامیده می‌شود که سایر عقول از آن خلق شده‌اند و از ظل امکانی‌اش نفوس و از ظلمت امکانی‌اش اجسام به وجود آمده‌اند [۲۳، ص ۷۲۳ و ۷۲۴].

نمونه دوم: حقیقت علم در مکتب صدرا همان حقیقت وجود است که به دو اعتبار دو نام می‌پذیرد. به اعتبار واقع، وجود و به اعتبار آگاهی و اتحاد دو مرتبه هستی، علم نام دارد [۲۲، ص ۱۴۸].

نمونه سوم: لوح محفوظ همان عالم قضای الهی است که به دو اعتبار، دو نام مختلف می‌پذیرد، همچنین علم الهی در مرتبه قضا، همان مرتبه صورعقلی است که وجه الله محسوب می‌شود [۲۲، ص ۱۴۸ و ۱۴۹ و ۲۱، ص ۲۹۱ و ۲۹۲].

نمونه چهارم: لوح محو و اثبات، همان عالم قدر الهی است [۲۲، ص ۱۴۸].
نمونه پنجم: قدر، همان ثبوت صور موجودات در عالم نفس، به صورت جزئی است [۲۱، ص ۲۹۳].

چنان‌که ملاحظه می‌شود همه اسامی ناظر به، یک حقیقت است که دارای مراتب مختلف است و این مراتب و مقایسه‌ی آن‌ها با هم ریشه اعتبارات زبانی گوناگون و معانی مختلف می‌شود. این اعتبارات و ماهیات هم در نفس الامر موجودند و هم با تحلیل ذهن اسم‌گذاری می‌شوند، چنان‌که در بحث مبنایی وجود و ماهیت گفته می‌شود ماهیت و وجود، در خارج عین همنند و در تحلیل ذهنی از هم جدا می‌شوند و این به معنای آن است که گرچه اصالت با وجود است ولی ماهیت نیز از نفس الامر برخوردار است [۱۹، ص ۱۶۶؛ و نیز، ۲۱، ص ۱۳].

۳-۵. اصل پنجم: لزوم ضابطه‌مندی تأویل

مبنای لزوم ضابطه‌مندی تأویل به رسمیت شناختن همه قوای ادراکی انسان (عقل، قلب، حواس) و لزوم عدم مغایرت و ضدیت با ظاهر (به رسمیت شناختن ظاهر الفاظ و حیانی به عنوان چارچوبی که نباید مغایر و معارض روح معنی باشد) است؛ بنابراین شناخت انسان و قرآن (وحی) دو رکن مبنایی است که به ضابطه‌مندی تأویل می‌انجامد. با نظر به همه مطالبی که گفته شد در عین حال، باید به این قاعده نیز توجه داشت

که تأویل خود ضوابط خاص خود را دارد و همان طور که صحیح نیست هر تأویلی را با تمسک به اصالت ظهور متن و از طریق اصول عالم محسوسات، نقد کرد، همچنین باید توجه داشت که تأویل دارای قانون خاص خود نیز هست و اعتبار هر معنایی از واقعیت قابل اعتنا نیست. به همین جهت است که صدرا تفسیر به رأی را تخطئه می‌کند و تعریف تفسیر به رأی را، معنی کردن قرآن مطابق عقیده شخصی و بدون ملاک و نیز تفسیر معانی آن با صرف اطلاع از زبان عربی می‌داند [۲۳، ص ۲۹] او ضابطه تأویل را عرضه کردن خود به وحی و نه تحمیل خود به وحی می‌شمارد^۱ و توقف در ظاهر را نوعی تفسیر به رأی می‌داند، بنابراین تأویل براساس ملاک عقل مستدل، قول معصوم (علیهم السلام) و عدم ضدیت با ظواهر وحی و قرآن سنجش می‌شود. ملاصدرا، تأویلی که شکننده ظاهر باشد را قبول ندارد و همه تدبیر و تعمق‌های تأویلی باید در چارچوب

۱. صدرا فرایند عرضه بر قرآن را در مفاتیح الغیب این چنین بیان می‌کند: نخستین گام توجه و عنایت به عظمت کلام الهی است و این عظمت قائل شدن برای چیزی در راه یافتن به آن و طی اطوار انسانی مؤثر است؛ چنانکه قرآن می‌فرماید «مالکم لاترجون لله و قارا و قد خلقکم اطواراً». (نوح ۱۳ و ۱۴) یعنی چرا برای خداوند عظمت قائل نیستید در حالی که شما را در مراحل آفرید، همچنین همانطور که انسان دارای مراتب گوناگون است رسیدن به هر مرتبه بالاتر جز با تطهیر از موانع و کاستیهای مرتبه مادون میسر نیست، لذا طهارت ظاهر، طهارت قوای عملیه (تهذیب اخلاق) طهارت باطن و قوه خیال از اعتقادات باطل، گمانهای ناروا و ایجاد بصیرت در خیال و تسخیر قوه خیال به واسطه قوه عقل، طهارت عقل و قلب و طهارت روح و حقیقت انسانی و طهارت سر از مراتب رستن از حجب دریافت حقایق قرآنی است. پس از حضور قلب، نیاز به تدبیر و تفکر و استنباط (توضیح خواستن از هر آیه) است و اینکه انسان خود را به هر آیه عرضه کند و آن را اختصاص به خود دهد و قلبش را با انوار الهی نورانی کرده و از آن متأثر شود، زیرا آن گاه که معرفت کامل و تمام شود، معروف (خداوند) با آن خواهد بود و به همین خاطر است که گفته شده چون عشق به تمام و کمال رسد، آن دیگر خداست. گام دیگر ترقی و تبری است، مراد از ترقی آن است که بنده به مرتبه‌ای می‌رسد که کلام را از خدا می‌شنود نه از خویش؛ در اینجادر کلام، متکلم و در کلمات، صفات را مشاهده می‌کند. امام صادق علیه السلام از همین درجه خبر داده که «والله قد تجلی الله فی کلامه و لکنهم لایبصرون» و در این درجه است که حلاوت تلاوت قرآن و لذت مناجات با حق بسیار شکوهمند می‌گردد. و مراد از تبری آن است که از نیرو و توان خود و از توجه به دیده رضایت و تزکیه نفس خود، تبری جوید و دوری گزیند چرا که شأن آدمی عبور از مراحل است نه توقف در مرحله ای. ۱. بدیهی است با داشتن شرایط فوق از نظر ملاصدرا، امکان رسیدن به اعماق و بطون قرآن میسر خواهد بود، امکان وجودی با تطهیر باطن برای مطهرون و امکان معرفتی با تجرید ذهن و رسیدن به روح معنی برای راسخان در علم. ([۳۴]، ص ۵۸ - ۶۹)

ظاهر متن باشد. منتها در اینجا باید دقت کرد که منظور از رعایت ظاهر و نحوه ظهورگیری چیست؟ رعایت ظاهر یعنی آن که ظاهر متن، شأنی از معانی طولی متن، به حساب آید و یا در تغییر زمینه متن، ساختار متن و صورت آن منسجم بماند اما محتوا به شرط وجود قرائن عقلی و شهودی، در نشئه دیگری جاری شود. چرا که از نظر ملاصدرا، وجود واحد است و وحدت شخصی وجود، را کمال فلسفه و تتمیم حکمت می‌داند و تنها شوون وجود و تجلیات ظهورش تغییر می‌کنند. [۲۰، ج ۲، ص ۲۹۲]

صدرا روش فهم راسخان در علم را با محوریت دو رکن فهم پذیری متن و بازسازی خود در پرتو متن، می‌داند پس مؤول، هم متن را قابل فهم در مراتب مختلف می‌داند و هم خود را بر متن عرضه می‌کند، هم به عنوان بیان، بر متن می‌نهد و هم از آن معارف جدید می‌ستاند و این دادو ستد مستمر، همچنان ادامه می‌یابد تا در وجود انسان کامل محمدی (صلی الله علیه و آله و سلم) به کمال خویش، دست یابد.^۱ در این روش، اولاً ظاهر، بیان گرحدود و چارچوب معنا است؛ یعنی معنا، نباید ضد و شکننده ظاهر باشد و ثانیاً معنای نهایی، امری متعین و مشخص است (بر خلاف کسانی که می‌گویند ما به معنای نهایی هیچ گاه نمی‌رسیم) هر چند ممکن است خواننده به آن دست نیابد.

از همین اصل ضابطه مندی تأویل است که صدرا معتبرترین تأویل را تأویل ناظر به اعیان ثابته می‌شمارد.^۲ توضیح آن که، اعیان ثابته همان حقیقت ماهوی اشیاء در علم حق تعالی یا همان چارچوب استعدادی حقایق در نفس الامر و جهان حقیقت (علم الهی) هستند^۳ و لذا تأویل هر شیء باید ناظر به چارچوب ماهوی آن باشد. بنابر این همان طوری که اشیاء، علامت و شأنی از عین ثابت خود هستند، الفاظ هم علامت و شأنی از معناست اما دلالت معنا تنها در حصار فهم عرفی لفظ نیست بلکه دلالت لفظ، تابع معناست، منتها برای کسی که آیت و نشانه بودن لفظ از معنی را می‌خواهد به دست آورد، باید مراقب باشد از چارچوب معنایی که لفظ علامت آن است، تعدی نکند و از آنجایی که الفاظ گنجایش معانی را ندارند، کسی که به حقیقت معنی رسیده می‌تواند آن را بر لفظ تطبیق دهد و رسیدن از لفظ به معنای تأویلی برای کسانی که حقایق برتر را درک نکرده‌اند، فهمی از دور است که باید مطابق موازین باشد.

۱. برای توضیح بیشتر نک: مجموعه رسائل ملاصدرا، ص ۸۸ تا ص ۱۰۱.

۲. همان، ص ۴۹۸

۳. نک: [۲۵]، ص ۸۱۵.

برخی نمونه‌هایی که طبق اصل پنجم ملاصدرا برخلاف ضابطه تأویل است را می‌توان چنین برشمرد:

نمونه اول تأویلی که آتش ابراهیم در قرآن را غضب نمرود و نه آتش حقیقی می‌داند معارض با حق بودن ظاهر قرآن است و ممنوع می‌باشد [۱۰، ص ۳۹۹].

نمونه دوم تأویلی که عصای موسی را همان حجت او که شبهات جادوگران را بلعید می‌شمارد و به عصای ظاهری و متبادر به فهم قائل نیست نیز معارض با حق بودن ظاهر قرآن است و ممنوع می‌باشد [همان، ص ۴۰۰].

نمونه سوم: در اینجا نمونه‌ای از تأویلهای غیر قابل پذیرش خود صدرا را می‌آوریم که در اثر غفلت قوانین منطق تأویل را رعایت نمی‌کند و دچار مغالطه می‌شود. ملاصدرا در تأویل زلزله در سوره زلزال، از آن حرکت جوهری را استفاده می‌کند که باید گفت این مطلب قرینه صارفه کافی به حمل کلمه زلزله به حرکت جوهری ندارد.

توضیح آن که صدرا در ذیل آیه «إذا زلزلت الأرض زلزالها و اخرجت الأرض اثقالها (زلزله ۱-۲) یعنی «هنگامی که زمین شدیداً به لرزه در آید و زمین بارهای سنگین خود را خارج سازد» می‌گوید که اضافه‌ی «زلزال» به ضمیری که به زمین برمی‌گردد، به این مطلب دلالت می‌کند که منظور از زلزال، حرکتی است معهود که به زمین اختصاص دارد و ذاتی آن است، از طرف دیگر در فلسفه اثبات شده است که تمام اشیاء و از جمله زمین، حرکت جوهری دارند که ذاتی آنهاست، از این دو مقدمه نتیجه گرفته می‌شود که منظور از زلزله حرکت جوهری است [۳۰، ص ۴۱۵ و ۴۱۶] با توجه به آن که اضافه‌ی زلزال به ضمیر ارض، تنها به اختصاص و معهود بودن دلالت می‌کند نه به ذاتی بودن و نیز از نظر لغت هر حرکتی را زلزال نمی‌گویند بلکه به حرکت مکانی ارتعاشی زلزال گفته می‌شود در حالی که حرکت جوهری، تغییر غیرمحسوس تدریجی جوهر است، به نظر می‌رسد این برداشت و تأویل صحیح نیست، زیرا علاوه بر آن که روح معنای واژه‌ی «زلزال» شامل حرکت جوهری نمی‌شود، چون نوع خاصی از حرکت در این واژه ملحوظ شده و اساس وضع آن بر همان نوع خاص حرکت است (یعنی حرکت ارتعاشی و نوسان پی در پی). البته نقد دیگری که بر این تفسیر وارد شده این است که حرکت جوهری حرکت شناخته شده‌ای برای عموم مسلمانان نیست، در حالی که قرآن برای فهم عموم نازل شده، اما این نقد وارد نیست؛ چرا که درست است که معانی عرفی قرآن برای فهم عموم مسلمانان است، اما این به آن معنی نیست که لایه‌های معنایی دیگری برای افراد خاص قابل استنتاج نباشد [برای دیدن نقد نک: ۲، صص ۲۳ و ۲۴].

۴. پاسخ به برخی نقدهای وارد شده بر تأویل‌های صدرا براساس قواعد مذکور

به منظور نشان دادن کاربرد قواعد مذکور در نقدهای وارد شده بر تأویلات صدرا، در اینجا نمونه‌هایی آورده و به پاسخ آن بر طبق قاعده اشاره می‌کنیم:

نمونه اول: «الله ولیّ الذین ءآمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور» (البقره/ ۲۵۷) یعنی «خداوند سرپرست کسانی است که ایمان آوردند، آن‌ها را از تاریکی به نور بیرون می‌برد».

صدرا در تأویل آیه از روح معنی کلمات ظلمت و نور استفاده می‌کند و می‌نویسد خداوند به وسیله‌ی افاضه‌ی حقایق علمی بر ذات مؤمنان، آن‌ها را از تاریکی‌ها (کثرات) جهان محسوس خارج و به نور جهان معقول وارد می‌کند و چون عالم محسوس کثیر و عالم معقول واحد است، ظلمت همیشه به صورت جمع و نور به صورت مفرد آمده است. [۲۳، ص ۴۴۵] در نقد این تأویل گفته شده است:

اولاً جهان معقول همان عالم مجردات تام است و نفوس انسانی در اثر حرکت جوهری به مجرد تام می‌رسند نه به وسیله افاضه‌ی حقائق علمی بر آن‌ها.

ثانیاً عقول دارای کثرت عرضی هم هستند و لذا نمی‌توان جهان معقول را واحد دانست. ثالثاً ادامه‌ی آیه مذکور چنین است: «و کسانی که کافر شدند، اولیای آن‌ها طاغوت هستند که آن‌ها را از نور به سوی ظلمت‌ها بیرون می‌برند». پس باید کفار از مجرد تام به سوی ماده بودن حرکت کنند، در حالی که این حرکت محال است، حرکت همواره از قوه به سوی فعل و حرکت جوهری همواره از مادی به سوی مجرد تام است.

رباعاً تفسیر صدرا با روایاتی که در ذیل این آیه نقل شده تأیید نمی‌شود زیرا در این روایات، «ظلمت‌ها» بر گناهان و «نور» بر توبه تطبیق شده است [۱۱، ص ۲۶۴؛ ۱، ص ۱۶]. این نقد وارد نیست، زیرا طبق نظریه روح معنا تأویل فوق صحیح است و اشکالات وارده مخدوش می‌باشد. در نقد اشکال اول باید گفت مجرد نفوس انسانی یا به حرکت جوهری است که این برای همه نفوس است، اما مجرد نفوس منحصر به این نیست بلکه حقایق علمی الهی نیز که در مسلک صدرا همان حقیقت ایمان است با ولایت خاص الهی باعث مجرد انسان می‌شوند، زیرا این حقایق اموری مجردند و در اثر اتحاد وجودی با نفوس به مجرد آن‌ها کمک می‌کنند.

ثانیاً به کثرت عرضی عقول، مثل می‌گویند و در صورت عدم قرینه، وقتی لفظ عقول را به کار می‌برند، مراد مثل نیست و شامل آن نمی‌شود و کثرت طولی عقول هم منافی وحدت حقیقی آن‌ها نیست.

ثالثاً، ظلمت و نور در اینجا نسبی است. هر چه به عالم کثرات نزدیک شویم ظلمت بیشتر و هر چه به عالم عقول نزدیک شویم، نور بیشتر صدق می‌کند، پس حرکت کفار از نور به ظلمت به خاطر تعلق بیشتر آن‌ها به عالم کثرات است و در حقیقت آن‌ها در حرکت اختیاری خود به کمال فلسفی در تعلق به ماده می‌رسند، پس در اینجا هم حرکت از قوه شقاوت به فعلیت ماده می‌باشد و تعلق، امری نفسانی است و مادی محسوب نمی‌شود، چنان که تعلق نفس به بدن نیز به معنی حرکت از مجرد به مادی نیست.

رابعاً روایات مصادیق دیگری از روح معنای ظلمات و نور را بیان می‌کند و با تأویل صدرا منافاتی ندارند.^۱

نمونه دوم: صدرا در تأویل انفاق از قسمت‌های پاکیزه اموال و رویدنی‌های زمین، (البقره/ ۲۶۷) آن را به فطرت و اولیات آن تأویل کرده است [۲۳، ص ۲۶۷]. در نقد این تأویل گفته شده قرینه ای برای چنین استعاره ای وجود ندارد و به عنوان شاهد بر این ادعا، از لوازم معنایی ظاهری آیه بر تأیید عدم قرینه استفاده شده است [نک: ۳، ص ۵۱]. در پاسخ به این نقد باید گفت در اینجا لزومی به قائل شدن به استعاره ادبی نیست، بلکه طبق قاعده زمینه‌ها، متن در زمینه نفس انسان بازسازی شده و خود لوازم معنایی خاص خود را در آن زمینه داراست و به عبارت دیگر قرینه در اینجا همان مبنای زمینه‌ها یعنی تطابق عوالم است.

نمونه سوم: صدرا در تأویل آیه «بگو اگر دریا برای نوشتن کلمات پروردگارم مرکب شود، دریا پایان می‌گیرد، پیش از آن که کلمات پروردگارم پایان یابد، هر چیز همانند آن را کمک آن قرار دهیم» (کهف/ ۱۰۹) بحر را به هیولایی که صور حادث می‌پذیرد تأویل کرده است [۳۶، ص ۳۹۷]. در نقد این تأویل آمده که استعاره‌ای است که فاقد قرینه است و هیولا مورد شناخت عموم مسلمانان نیست [۳، ص ۵۷].

در جواب نقد باید گفت که طبق قاعده زمینه‌ها، تأویل صورت گرفته و لازم نیست همه لایه‌های معنایی قرآن، مورد شناخت همه مسلمانان باشد.

نمونه‌های نقدهای مخدوش بر تأویل‌های صدرا منحصر در موارد مذکور نیست که به علت رعایت حجم مقاله ناچاریم به این مقدار اکتفا کرده و بررسی مفصل نقدهای دیگر را به مقالات مستقل دیگری واگذار کنیم.

۱. این نمونه به طور مبسوط آمد اما به علت محدودیت حجم مقاله نمونه‌های دیگر را به صورت بخشی و مختصر می‌آوریم و پاسخ تفصیلی را در مقالات دیگری می‌آوریم.

نتیجه

تأویل در نظامهای فکری مختلف، مورد بررسی قرار گرفته، اما تا آنجایی که نگارنده، تفحص نمود، تفصیل مطلب در رویکرد این مقاله، امری بدیع است که دستاوردهای زیر را به دنبال دارد:

- ۱- با نگاه به اصول و قواعد تأویل در این مقاله، بسیاری از نقدهایی که به تأویلات ملاصدرا می‌شود، قابل پاسخگویی است.
- ۲- خداوند در کسوت الفاظ قرآنی تجلی نموده و همه لوازم متن قرآن و لازمه‌های آن‌ها تا بی نهایت، قابل استناد بوده و وجهی از حقیقت است.
- ۳- حقانیت قرآن در ساختار و صورت نیز جاری است، بنابر این با زمینه‌های مختلف می‌توان، معانی گوناگون از آن استخراج کرد که اگر این عملیات صحیح صورت گیرد، آن معانی نیز در زمینه خود صحیحند. اصل مهم تأویل متن، خوانش آن با زمینه‌ها و زیست جهان‌های مختلف است که تناظر عوالم، نیز از مبانی این اصل به شمار می‌رود.
- ۴- نظریه روح معنی از قواعد ره یابی به وضع اصلی الفاظ است که در این مقاله به بررسی آن پرداخته‌ایم.
- ۵- عالم عقل، وجود سعی دارد که بسته به نوع اعتبار و زاویه دید انسان، اسامی مختلف می‌پذیرد که برخی تأویل برخی دیگر در عوالم دیگر به شمار می‌روند، مثلاً لوح محفوظ، تعبیر دیگری از عقل است، منتها عقل، از دو جهت مختلف، دو اسم می‌پذیرد که هر دو نفس الامر هم دارند زیرا معانی ماهوی و وجود در خارج عین همدند و در تحلیل ذهنی تفکیک می‌شوند.
- ۶- عملیات تأویل، دارای میزان و ضابطه است و ظاهری که نازله حقیقت است، معیار صحت تأویل برای ما به شمار می‌رود. در تأویل قرآن، نوعی تعامل با متن، رخ می‌دهد که در آن آدمی معارف صحیح خود را بر قرآن عرضه می‌کند و معانی جدید استخراج می‌کند.

منابع

- [۱] ارشد ریاحی، علی (۱۳۸۴). «نقد و بررسی تأثیر آراء فلسفی صدرا درباره وجود بر فهم او از آیات قرآن»، نشریه مطالعات اسلامی، شماره ۷۰، صص ۱۳-۲۸.
- [۲] ارشد ریاحی، علی (۱۳۸۴). «نقدی بر نظریه حرکت جوهری ملاصدرا و تأثیر آن بر فهم او از آیات قرآن»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۸، صص ۱۳-۳۲.

- [۳] ارشد ریاحی، علی (۱۳۸۸). «نقد و بررسی تأثیر برخی از آرای فلسفی صدرا در فهم او از آیات قرآن»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال ششم، شماره ۱۲، صص ۴۹-۶۶.
- [۴] اسعدی، محمد (۱۳۸۵). سایه‌ها و لایه‌های معنایی، قم، بوستان کتاب.
- [۵] ایازی، سیدمحمدعلی (۱۳۸۴). تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ج ۱، مقدمه، تحقیق و تعلیق سید محمد علی ایازی، ناظر محمدهادی معرفت، عروج، تهران.
- [۶] آملی، سیدحیدر (۱۴۱۴ ق). تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، ج ۱، تحقیق و تعلیق سید محسن موسوی تبریزی، تهران، موسسه الطباعه و النشر وزاره الثقافه و الارشاد الاسلام.
- [۷] بیدهندی محمد (۱۳۸۳) «برخی تأملات تأویلی ملاصدرا در کتاب و سنت»، خردنامه صدرا، شماره ۳۸، صص ۴-۱۹.
- [۸] جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). تسنیم: تفسیر قرآن کریم، ج ۱۲، تحقیق و تنظیم محمد حسین الهی زاده، قم، اسراء، چاپ اول.
- [۹] رشاد، علی اکبر (۱۳۸۹). منطق فهم دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
- [۱۰] شاطبی، ابراهیم بن موسی (بی تا). الموافقات فی اصول الشریعه، ج ۳، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- [۱۱] عروسی، عبد علی بن جمعه (بی تا). تفسیر نور الثقلین، ج ۱، قم، مطبعه العلمیه.
- [۱۲] غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۰۹ ق). جواهر القرآن و درره، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- [۱۳] قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۶). استعاره‌های مفهومی و فضا‌های قرآن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- [۱۴] قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۳). بیولوژی نص، نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، چاپ دوم.
- [۱۵] فیصری، داوود بن محمود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۱۶] کیاشمشکی، ابوالفضل (۱۳۷۹). «تأویل در دستگاه معرفتی صدرالمألهین»، مقالات و بررسیها، دفتر ۶۸، صص ۱۹۹-۲۱۸.
- [۱۷] مصطفوی، حسن (۱۴۰۹). روش علمی در تفسیر قرآن مجید، قم، دار القرآن الکریم، چاپ اول.
- [۱۸] معرفت، محمدهادی (۱۳۹۶). علوم قرآنی، تهران، سمت.
- [۱۹] ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، نشر دانشگاهی، تهران.
- [۲۰] _____ (۱۳۸۰). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۲، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح تحقیق و مقدمه دکتر مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۲۱] _____ (۱۳۶۸). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۶، قم، المکتب المصطفوی.
- [۲۲] _____ (۱۳۶۲). المبدأ و المعاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- [۲۳] _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- [۲۴] _____ (۱۳۷۲). تفسیر القرآن الکریم، ج ۱ و ۲ و ۳، قم، بیدار، چاپ دوم.
- [۲۵] _____ (۱۳۸۹). تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، تصحیح، تحقیق و مقدمه محسن بیدارفر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۲۶] _____ (۱۳۸۹). تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد خواجوی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۲۷] _____ (۱۳۸۹). تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، تصحیح، تحقیق و مقدمه محسن پیشوایی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۲۸] _____ (۱۳۸۹). تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید صدر الدین طاهری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۲۹] _____ (۱۳۸۹). تفسیر القرآن الکریم، ج ۸، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد هادی معرفت و سید صدر الدین طاهری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۳۰] _____ (۱۳۸۹). اسرار الایات و انوار البینات، مقدمه سید محمد خامنه‌ای، تصحیح محمد علی جاودان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۳۱] _____ (۱۳۹۰). رساله سه اصل، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید حسین نصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۳۲] ملایری، محمد حسین (۱۳۹۲). فلسفه علم پدیدار شناسی هرمنوتیک، مقدمه حسن روحانی و رماتریک مویلان، مرکز تحقیقات استراتژیک، چاپ دوم.
- [۳۳] میرداماد، محمد باقر (۱۳۸۰). المختصرات، تهران، میراث مکتوب.
- [34] Palmer Richard E (1988) *Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press, Eighth printing.