

مفهوم‌شناسی و بررسی چگونگی تأویل احادیث در مکتب عقلی ملاصدرا

اشرف السادات شنایی^۱
سید محمدکاظم طباطبایی^۲

چکیده

تأویل، واژه‌ای پرکاربرد و تأثیرگذار در حوزه دینی است که کارکرد اصلی آن، راهیابی به حقیقت متون است. ملاصدرا در آثار متعدد خود، در مواجهه با متون دینی، ضمن تأکید بر منبع وحی، بحث تأویل را مطرح می‌نماید. مقاله حاضر، به روش اسنادی، توصیفی و تحلیل محتوا، به مفهوم‌شناسی تأویل در اندیشه ملاصدرا و بررسی جایگاه احادیث و چگونگی تأویل آن در مکتب عقلی این دانشمند می‌پردازد. نتیجه پژوهش مشخص می‌سازد که صدرالمتألهین بخشی از تالیفات خود را به بهره‌گیری از روایات اختصاص داده و بر لزوم حفظ معنای ظاهری الفاظ و عدم تأویل آنها تأکید دارد، ولی با این حال، به دلیل این که قایل به وجود باطن برای سخنان معصومان علیهم‌السلام است، برای گذر از ظاهر و دست‌یابی به معنای باطنی، به تأویل احادیث می‌پردازد که ملاک و معیار اصلی وی در این کار، تهذیب نفس، طهارت باطن و سلوک شهودی است. کلید واژه‌ها: معنای تأویل، منزلت احادیث در اندیشه ملاصدرا، معنا، چگونگی و نمونه‌های تأویل احادیث.

مقدمه

تأویل، اصطلاحی پرکاربرد در حوزه علوم قرآنی، تفسیر، حدیث، فلسفه و عرفان است که کاربرد کمابیش فراوان آن، باعث بروز و ظهور مباحث و مناقشات علمی گسترده شده که منشأ ابراز دیدگاه‌های متفاوت درباره قرآن و متون دینی، به ویژه از حیث معنا و مفهوم گردیده

۱. دانشجوی دکتری علوم و معارف نهج البلاغه دانشگاه علوم قرآن و حدیث قم.

۲. استادیار دانشگاه علوم قرآن و حدیث قم.

است، تا آنجا که برخی ظاهرگرایان به طور کلی تأویل را رد کرده و برخی تأویل‌گرایان افراطی، قایل به تأویل همه متون دینی شدند و گروهی نیز در این امر توقف نمودند. ملاصدرا به عنوان فیلسوفی مسلمان که از یک سو به اصالت و اعتبار منابع دینی ملتزم است و از سوی دیگر، هیچ مسئله‌ای را بدون دلیل عقلی و برهان فلسفی نمی‌پذیرد، دغدغه حل معضلات فلسفی و کلامی و رفع تعارض ظاهری متون دینی با مبانی عقلی را داشته و تلاش می‌کند، تبیینی از متون دینی ارائه نماید که با دلایل عقلی ناسازگاری نداشته باشد تا بدین وسیله، هم جانب دین را نگه داشته، و هم سخنی برخلاف مبانی عقلی و فلسفی بیان نکرده باشد.

بر همین مبنا، ملاصدرا برای تلفیق نقل با براهین عقلی و فلسفی، سعی می‌کند معارف حق را به نحو اعلی و اتم با براهین و مبانی عقلی وفق داده و مضامین و حقایق متون دینی را به صورت برهان درآورد و در این راه، ناگزیر به تأویل برخی از آیات و روایات می‌پردازد که این پژوهش به بررسی مفهوم، نحوه و چگونگی تأویل احادیث در مکتب عقلی ملاصدرا می‌پردازد که با توجه به بدیع بودن موضوع پژوهش و عدم وجود سابقه تحقیق در خصوص تأویل احادیث در مکتب ملاصدرا و ابعاد این موضوع، ابتدا پس از بیان معنای تأویل، دیدگاه ملاصدرا تبیین خواهد شد.

تأویل در لغت

واژه «تأویل» بر وزن «تفعیل» و از ماده «أول» به معنای رجوع و بازگشت است که در کتب لغوی، معانی مختلفی برای آن آمده است؛ چنان که فراهیدی و ابن عباد تأویل کلام را به معنای تفسیر آن دانسته‌اند:

التَّأْوِيلُ، تَفْسِيرُ الْكَلَامِ الَّذِي تَخْتَلِفُ مَعَانِيهِ.^۳

ابن فارس برای ریشه تأویل دو معنا بیان کرده که به معنای آغاز یک چیز و پایان آن است و فعل آل یؤول به معنای «رَجَعَ» (معنای دوم) یعنی بازگشت می‌داند:

ابتداء الأمر و انتهاءه و آل یؤول ای رجع، تأویل الکلام، هو عاقبته و ما یؤول إليه.^۴

لغوی‌های دیگری چون راغب اصفهانی در مفردات الفاظ القرآن، تأویل را به معنای رجوع

۳. کتاب العین، ج ۸، ص ۳۵۸؛ المحيط فی اللغة، ج ۹، ص ۴۸۷.

۴. معجم المقاییس فی اللغة، ج ۱، ص ۱۵۸.

به اصل می‌داند:

التَّأْوِيلُ الرَّجُوعُ إِلَى الْأَصْلِ وَذَلِكَ هُوَ رَدُّ الشَّيْءِ إِلَى الْغَايَةِ الْمُرَادَةِ مِنْهُ قَوْلًا كَانَ أَوْ فِعْلًا.^۵

ابن منظور نیز در *لسان العرب* همین معنا را می‌آورد:

الْأَوَّلُ الرَّجُوعُ أَلَّ يُوْوِلُ أَي رَجَعَ وَعَادَ.^۶

قرشی در *قاموس قرآن*، تأویل را واقع و خارج یک عمل و یک خبر می‌داند که گاهی به صورت علت غایی و نتیجه و گاهی به صورت وقوع خارجی متجلی شده و به عمل و خبر برمی‌گردد.^۷

چنان که مشاهده می‌شود، این واژه در آثار لغویون، اندکی با ابهام توضیح داده شده است و به معانی مختلفی همچون رجوع و بازگشت، تفسیر، عاقبت یک چیز، ابتدا، پایان و... آمده است که در نگاه اول به نظر می‌رسد چند معنای متضاد برای آن ذکر شده، ولی می‌توان این معانی را چنین جمع‌بندی کرد و در حالی که هیچ یک از معانی فوق به تنهایی مفهوم تأویل نیست، همه این معانی را نیز شامل می‌شود؛ یعنی تأویل، حقیقتی است که نهایت یک امر و مراد و مقصود اصلی مشخص می‌شود. از این رو، تفسیر نیز، به نوعی معنای تأویل را دربر خواهد داشت؛ چون مراد و آخر کلام به گونه‌ای توضیح داده می‌شود که منظور اول بیان می‌گردد. بنا بر این، معنای تأویل، مجموع معانی اول، آخر، عاقبت، تفسیر و... است؛ به گونه‌ای که مراد و مقصود اصلی مشخص گردد.

تأویل در اصطلاح

مسئله تأویل، در ابتدا به عنوان یکی از مباحث علوم قرآنی و با هدف بررسی مفهوم «تأویل قرآن» مورد بحث و مناقشه قرار گرفته و سپس کاربرد آن در حوزه‌های مختلف گسترش یافته و موجب بروز تعاریف اصطلاحی مختلف شده است؛ چنان که برخی به دنبال لغت‌شناسان، دو واژه تأویل و تفسیر را مترادف خوانده و عقیده دارند که تأویل به معنای تفسیر است و برای کشف، ایضاح و رفع ابهام از الفاظ صورت می‌گیرد.^۸ برخی دیگر تأویل را برداشت مرجوح و مخالف ظاهر می‌دانند که برای بیان مراد و مقصود حقیقی بیان

۵. المفردات فی غریب القرآن، ص ۹۹.

۶. لسان العرب، ج ۱۱، ص ۳۲.

۷. قاموس قرآن، ج ۱، ص ۱۴۱.

۸. مناهل العرفان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۶ - ۸: المحيط فی اللغة، ج ۹، ص ۴۸۷؛ کتاب العین، ج ۸، ص ۳۵۸.

می‌گردد.^۹ زرکشی از صاحب نظران علوم قرآنی، تأویل را وصول به معنای باطنی، به طریق استنباط می‌داند، به طوری که این معنا با کتاب و سنت ناسازگار نباشد.^{۱۰} سیوطی نیز به پیروی از زرکشی، تأویل را کوششی فرامتنی برای دریافت معانی درونی بیان می‌کند.^{۱۱} ابن تیمیه و درپی او، ابن کثیر، ابن قیم جوزیه و محمد رشیدرضا، واژه تأویل را به معنای حقیقت خارجی و وجود عینی کلام می‌دانند.^{۱۲}

علامه طباطبایی معتقد است و رای الفاظ، حقیقتی وجود دارد که از سنخ الفاظ و معانی نیست و نسبت آن به الفاظ، همانند نسبت روح به جسد است و تأویل همان حقیقت خارجی و واقعیت عینی و رای الفاظ است.^{۱۳} آیه الله محمد هادی معرفت، تأویل را به معنای باطن و مفهوم پوشیده می‌داند که ظاهر کلام بر آن دلالتی ندارد و این مفهوم پوشیده، به واسطه سخنی دیگر - که دلالت روشنی دارد - آشکار می‌شود.^{۱۴} صدرالمتألهین به عنوان یکی از اندیشمندانی علوم اسلامی، در آثار متعدد خود به بحث تأویل اشاره دارد که برای بررسی دیدگاه وی به ویژه در تأویل احادیث، ابتدا جایگاه و منزلت احادیث و چگونگی بهره‌مندی از آن، در اندیشه و آثار ملاصدرا تبیین می‌گردد.

جایگاه احادیث در اندیشه و آثار ملاصدرا

چنان که گفته شد، ملاصدرا از اندک فیلسوفانی است که اهتمام ویژه‌ای به استناد به قرآن و احادیث دارد و با تلفیق عقل و نقل، بنیان حکمت متعالیه را استوار نموده و به تبیین معارف دینی و الهی پرداخت که در اینجا بررسی جایگاه و منزلت احادیث در حکمت ملاصدرا، از جهات مختلف، شامل تأکید بروحی در اندیشه ملاصدرا، میزان و چگونگی استفاده از احادیث در آثار وی تبیین می‌گردد.

الف) تأکید بروحی در اندیشه صدرالمتألهین

آنچه ملاصدرا را از دیگر فلاسفه متمایز و برجسته ساخته، بهره‌گیری از دلایل نقلی، یعنی آیات و روایات، در تبیین و تحلیل مسائل فلسفی و دینی است. ملاصدرا با حسن ابتکار خود

۹. القاموس المحيط، ج ۱، ص ۷۹.

۱۰. البرهان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۱۴۶.

۱۱. الأتقان فی علوم القرآن، ج ۴، ص ۱۹۲.

۱۲. محاسن التأویل، ج ۴، ص ۱۶ - ۴۰.

۱۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۷ و ۴۹.

۱۴. التمهید، ج ۳، ص ۶.

در استفاده همزمان از فلسفه و آیات و روایات، حقایق وحی را به صورت براهین عقلی درآورد و عقل و وحی را مکمل یکدیگر برای وصول به حقیقت می‌داند. ملامتدرا در آثار متعدد خود، همواره بر لزوم وحی در شناخت صحیح حقیقت تأکید کرده و در طرح مباحث مختلف مبدأشناسی، انسان‌شناسی، آخرت‌شناسی، جهان‌شناسی و... از نقل بهره‌جسته و از آیات قرآنی و شواهد روایی، برای استدلال و یا تأیید و نتیجه‌گیری مباحث عقلی و فلسفی استفاده می‌کند و با حال سعی دارد، ضمن پایبندی در بهره‌گیری از دلایل نقلی، ارزش آن را از حوزه فلسفه و عقل تفکیک کرده و هیچ‌گاه تعالیم وحی و معصومان علیهم‌السلام را تا سطح فلسفه و عقل تنزل ندهد، چنان که تأکید می‌کند:

از آن پرهیز که در صدد دانستن حقایق (به ویژه حقایق معادی)، جز از طریق اخبار و ایمان به غیب برآیی، بی آن که بخواهی آن حقایق را با عقل مغشوش و دلیل مخدوش خود دریابی که در این صورت همچون کوری خواهی بود که بخواهد رنگ‌ها را با ذوق یا حس بویایی یا شنوایی یا لامسه خویش درک کند و این عین انکار وجود رنگ‌ها است.^{۱۵}

ب) میزان استفاده از احادیث در آثار ملامتدرا

از آنجا که ملامتدرا معتقد است تا عقل به نور شرع نرسد، راه به جایی نبرد، فلسفه را با قرآن و روایات بهم آمیخت و در آثار متعدد خود، علاوه بر استفاده از آیات، از احادیث زیادی بهره برده است تا آنجا که حتی به طور مستقل به شرح احادیث نیز پرداخته و در کتاب شرح اصول الکافی، حدود پانصد حدیث را شرح نموده است. این دانشمند همچنین در کتاب الاسفار الاربعه به طور گسترده از احادیث بهره‌جسته و در تفسیر قرآن کریم نیز، اتکای ویژه‌ای بر روایات دارد، تا آنجا که در جای جای این تفسیر، اعم از بررسی لغوی، بیان شأن نزول، بیان فضیلت سوره‌ها، بیان تفسیر و تأویل آیات، تعیین مصداق و تطبیق آیات و... از روایات استفاده کرده و در سایر آثارش، همچون الشواهد الربوبیه، حدود ۶۳ حدیث و در المبدأ والمعاد، ۳۴ حدیث و در کتاب رساله فی حدوث العالم حدود شش حدیث استفاده نموده که در این آثار، گاهی بخشی از فصول کتاب را به طور مستقل به احادیث اختصاص داده و گاهی احادیث را به عنوان شاهد سخن بیان کرده و گاهی نیز به طور مستقل، به احادیث استدلال می‌نماید.

۱۵. التفسیر القرآن الکریم، ص ۱۵۱.

ج) چگونگی استفاده و استناد به احادیث در آثار ملاصدرا

صدرالمتألهین بیشتر از احادیث متواتر و صحیح‌السند، به خصوص در مباحث اعتقادی بهره می‌گیرد و روایت واحد را برای اثبات یا رد مبحثی در اصول دین کافی نمی‌داند و در عین توجه به اعتبار روایات، اعتبار منابع روایی را نیز مد نظر قرار می‌دهد و در همین راه بیشتر از روایات کتاب من لایحضره الفقیه و اصول الکافی استفاده می‌نماید و نسبت به استفاده از احادیث جعلی اجتناب دارد.^{۱۶} البته ملاصدرا گاهی از احادیثی که دارای سند صحیحی نیستند، ولی محتوای آن با براهین عقلی سازگار است، نیز استفاده می‌نماید و تأکید می‌نماید، اگرچه این احادیث ضعیف‌السند هستند، ولی برهان عقلی محتوای آنها را تأیید می‌کند.^{۱۷}

صدرالمتألهین در استفاده از احادیث، بیشتر به احادیث معصومان علیهم‌السلام استناد می‌دهد و بسیاری از یافته‌های علمی خود را برگرفته از احادیث معصومان علیهم‌السلام می‌داند.^{۱۸} و در جای جای آثار خود، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام را خزاین اسرار وحی الهی، معادن گوهرهای دانش ظاهر و باطن، پرتوهای انوار حکمت و برهان، معصوم از خطا و نسیان و سهو و نقصان می‌داند.^{۱۹} ملاصدرا علاوه بر استناد به روایات مکتب اهل بیت علیهم‌السلام، در مواردی نیز ضمن توجه به وثاقت راویان و صحت و حجیت متن حدیث، از احادیث اهل سنت نیز بهره می‌گیرد؛ برای نمونه درباره معراج پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از سنن النسائی، و یا در مورد بهشت و جهنم از صحیح البخاری حدیث نقل می‌کند.^{۲۰} البته در حین بهره‌گیری از منابع روایی و احادیث معتبر اهل سنت، در مواردی نیز محققانه به نقد، تحلیل و رد دیدگاه‌ها و توجیهات آنها می‌پردازد و نظر مکتب اهل بیت علیهم‌السلام را اثبات می‌کند؛ برای نمونه در حدیث نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: «الخلفاء او الائمة بعدی اثنی عشر...»، ضمن نقل روایت از مصادر اهل سنت، همچون ابن حنبل، توجیهات آنها از روایت، که دوازده خلیفه را به خلفای بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تا عمر بن عبدالعزیز تطبیق کرده‌اند، رد کرده و امامت دوازده امام معصوم علیهم‌السلام را ثابت می‌کند.^{۲۱} البته ملاصدرا گاهی که حدیث اهل سنت را مطابق با دیدگاه خود می‌یابد آن را می‌پذیرد برای

۱۶. رساله فی حدوث العالم، ص ۷.

۱۷. شرح اصول الکافی، ج ۱، ص ۲۲۰.

۱۸. همان، ج ۲، ص ۱۶۸.

۱۹. همان، ج ۱، ص ۱۶۶.

۲۰. همان، ج ۹، ص ۳۲۵؛ ج ۱، ص ۲۴۱.

۲۱. همان، ج ۲، ص ۴۸۹.

نمونه، با اعتماد به روایاتی از اهل سنت در صحیح بخاری در خصوص قدم گذاشتن خداوند در جهنم و پایان پذیرفتن عذاب کافران، به عدم خلود در جهنم استدلال می‌کند.^{۲۲} ملاصدرا در کنار روایات معتبر شیعه و اهل سنت، از مرویات منقول از صحابه و تابعین نیز در صورتی که تعارضی با قرآن و سنت معصومان علیهم‌السلام نداشته باشد، بهره می‌گیرد، که اقوال ابن عباس، مجاهد و سعید بن جبیر بیشتر دیده می‌شود،^{۲۳} و حتی در مواردی به دیدگاه بزرگان اهل سنت نیز اشاره کرده و برای رفع خرده‌گیری از این کار می‌نویسد:

برادران شیعی باید مرا معذور دارند، اگر در خلال شرح، تحقیق و تبیین مطالب، گاه به سخنان بعضی از بزرگان اهل سنت که چندان وجهه‌موجهی نزد شیعه ندارند، استشهاد می‌کنم زیرا امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید:

لا تنظروا من قال بل انظروا ما قال.^{۲۴}

صدرالمتألهین در چگونگی استناد به روایات، بر حفظ ظواهر الفاظ و عدم تأویل آنها و باقی ماندن بر معنای اولیه‌ای که از ظواهر فهمیده می‌شود، تأکید دارد و رعایت نکردن این امر را، منجر به آسیب جدی بر اندیشه دینی می‌داند و بیان می‌کند، باید ظاهر قرآن و حدیث را بدون هیچ تأویل، و به همان صورت و هیئتی که وارد شده، حمل کرد و مسلمانان نیز باید، بر همان ظاهر وارد بر نبی و ائمه معصوم علیهم‌السلام اکتفا کنند، مگر این که از کسانی باشد که خداوند او را به خصوصیت کشف حقایق و معانی و اسرار و تأویل نایل کرده باشد. بنا بر این، الفاظی مانند میزان، صراط، بهشت، جهنم، انهار، اشجار و... که در متون دینی وارد شده باید بر معانی حقیقی حمل شوند؛^{۲۵} البته اگر رعایت ظاهر با اصول صحیح دینی و عقاید حق یقینی در تناقض آشکار باشد، باید علم آن را به حق و راسخان در علم واگذار کرد، زیرا اهلیت تأویل برای عده خاصی است و مطلبی همگانی نیست. از این رو، باید به تبع قرآن کریم، علم تأویل را در انحصار راسخان در علم قرارداد و از روش آنها پیروی کرد.^{۲۶}

تأویل احادیث در مکتب ملاصدرا

صدرالمتألهین در حالی که تأویل را در انحصار راسخان در علم می‌داند، پیروی از روش

۲۲. التفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۵۶.

۲۳. شرح أصول الکافی، ج ۲، ص ۲.

۲۴. همان، ج ۱، ص ۱۷۴.

۲۵. رساله متشابهات القرآن، ص ۲۶۵.

۲۶. همان، ص ۸۸.

آنها را ممکن دانسته و در خصوص تأویل، نظریه خاصی ارائه می‌دهد که با نقد دیدگاه‌های مختلف درباره تأویل، به آن دست می‌یابد. وی به صورت مکرر در آثار خود، ضمن نقل دیدگاه‌های تأویل، به نقد آنها می‌پردازد؛ چنان که دیدگاه منزّه و عقل‌گرایان افراطی را - که به طور کلی، ظاهر روایات را از معنای اصلی آن برگردانده و به امور عقلی تأویل می‌کنند - رد می‌نماید و از سوی دیگر، نظر مشبهه و برخی از اهل حدیث و حنبلی‌ها را - که الفاظ را تنها به ظاهر حمل می‌کنند - نمی‌پذیرد و با روش متوفقان و متحیران - که ورود به آستانه فهم متون دینی را جایز نمی‌دانند - مخالف است.^{۲۷} در حقیقت، ملاصدرا در آثار خود، به صراحت تأویل را تعریف نمی‌کند، بلکه با رد کردن تأویل نادرست، و با عباراتی همچون «صرف از ظاهر»، تأویل را برگرداندن و بیرون بردن الفاظ از ظاهر آنها برای رسیدن به باطن می‌داند و آن را روش راسخان در علم معرفی می‌کند و در این زمینه، آنچه بیش از همه بر آن تأکید دارد، اعمال تأویل در عین حفظ ظواهر الفاظ است. به عبارت دیگر، صدرا تأویل را دو گونه می‌داند: یک نوع تأویل نادرست و باطل که انسان را از معنای واقعی دور می‌سازد و منجر به گمراهی می‌گردد و دیگری تأویل صحیح که منجر به رسیدن به معنای واقعی و فرورفتن در عمق معنا و لایه‌های درونی الفاظ می‌گردد. از سوی دیگر، عقیده دارد که ظواهر الفاظ تنها دارای یک بطن نیستند، بلکه دارای بطن متعدد هستند.

این دانشمند فهم متون دینی را به چند بخش تقسیم می‌کند و بیان می‌دارد که گاهی انسان از طریق ظواهر به معرفت می‌رسد و گاهی به دور از عوارض و لواحق و آثار خارجی، و از طریق مبادی اصولی و با جوهر عقلی معارف و حقایق را دریابد و گاهی و رای حجاب عقل و حس، معارف حقیقی را از سوی خدا دریافت کند که مرتبه دریافت باطن از طریق عقل، حدّ است و مرتبه دریافت باطن، با فوق عقل و از طریق شهود، مطلع است و رسیدن به بطن واقعی، همان حدّ و مطلع است که رسیدن به هر یک از این درجات، بر اساس میزان تعالی و طهارت روح انسان است.^{۲۸}

توضیح، آن که صدرا المتألهین از آنجا که معتقد است هر چه در عالم ظاهری وجود دارد، نظیری در عالم معنا و آخرت برایش هست، سخنان معصومان علیهم‌السلام را نیز دارای ظاهر و باطن می‌داند و عقیده دارد نباید فقط به ظاهر سخنان معصومان علیهم‌السلام بسنده کرد و باید به باطن و حقیقت آنها دست یافت. به اعتقاد صدرا هر آنچه که در این عالم است، مثال‌ها و قوالبی

۲۷. همان، ص ۷۷.

۲۸. شرح أصول الكافي، ج ۲، ص ۱۳۳؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۳، ص ۳۲.

برای عالم آخرت است که این، همان تشابه و تماثل است که در حوزه تطابق و تناسب عوالم مطرح شده است؛ به این معنا که عالم، ذومراتب است و هر مرتبه پایین‌تر، نسبت به مرتبه بالاتر خود، به منزله ظاهر و صورت است و مرتبه بالاتر باطن و اصل است و همین‌طور، هر چه در عالم آخرت هست، دارای حقیقتی در عالم الوهی و غیبِ غیب است؛ یعنی بر اساس تطابق عوالم، عالم پست‌تر نمونه عالم برتر، و جهان برتر، حقیقت برای جهان پست‌تر است و این سلسله تا انتها به حقیقت همه حقایق ادامه دارد.^{۲۹} بر همین مبنا، نسبت لفظ، صورت و معنا، عبارت است از نسبت رقیقه و حقیقه، و الفاظ متون مقدس دینی، عین صورت و معنا هستند که دلالت الفاظ آنها، در مرحله اول صورت و در مرحله نهایی حقایق عالم عقلانی است و بر این اساس، فهم الفاظ نصوص دینی با فهم باطن آنها مجزاست؛ یعنی در متون دینی، لفظ فقط بر مدلول خود دلالت دارد، اما مدلول دارای مراتبی است که از رقیقه (معنای ظاهر) آغاز شده و تا حقیقه (معنای باطن) ادامه دارد و مشتمل بر مراتب محسوس، مثالی و معقول می‌شود و در حالی که اولین مفهوم محسوسی که از آن لفظ برداشت می‌شود حقیقت است، استعمال لفظ در همه مراتب دیگر نیز حقیقت محسوب می‌شود؛ اما دلالت الفاظ در مرتبه رقیقه و محسوس، برای عامه مردم و خواص است، ولی دلالت الفاظ بر مرتبه حقیقی و معقول، برای خواص است و حد آن، متعلق به مخلصین کاملین و مطلع آن، مختص مکملین همانند اکابر، اولیا و راسخان در علم است.^{۳۰}

این دیدگاه صدرالمتألهین، ملاک و مناط تأویل متون دینی، یعنی آیات و روایات است که بر همین مبنای فکری، در استفاده از احادیث و شرح و تفسیر آنها به تأویل می‌پردازد. در حقیقت، صدرا با این شیوه، گام به گام به ارائه نظر خاص خویش درباره تأویل پرداخته و احادیث را تأویل می‌کند که در یک جمع‌بندی، می‌توان معیار و ضابطه این دانشمند را در فهم احادیث و تأویل آن در دو اصل بیان کرد:

الف) حفظ ظاهر الفاظ

چنان‌که گفته شد، ملاصدرا معتقد است به دلیل حقیقی بودن استعمال الفاظ متون دینی، در فهم و یا شرح و تفسیر متون دینی، باید لفظ را بر هیئت و معنای ظاهری آن حمل کرد و اولین مفهومی را که از آن در ذهن متبادر می‌شود، معنای حقیقی آن به شمار آورد.^{۳۱} به

۲۹. التفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۶۶؛ مفاتیح الغیب، ص ۸۸.

۳۰. شرح أصول الکافی، ج ۲، ص ۱۳۳؛ مفاتیح الغیب، ص ۴۸۵.

۳۱. المبدأ والمعاد، ص ۴۰۷.

همین دلیل کسی حق ندارد لفظ را از ظاهر خود، به معنای دیگری منصرف کند، مگر آن که دلیل عقلی یا شرعی قطعی بر این موضوع داشته باشد.^{۳۲} البته اکتفای به این مفاهیم ظاهری به منزله منازل آن معانی و قوالب حقایقی نیست که مراد اصلی گوینده است، بلکه این نوع فهم، فقط ناشی از قصور افهام انسان‌ها است و برای نیل به معنای حقیقی باید از ظاهر فراتر رفت.^{۳۳}

ب) رسیدن به معنای حقیقی و باطن

ملاصدرا معتقد است، در عین حفظ معنای ظاهری لفظ - که صورت رقیقه آن است - زواید و لواحق آن را باید تجرید کرد و به معنای دیگری ارجاع داد که در بردارنده معنای حقیقی است.^{۳۴} بر این مبنا، تأویل کلام، به معنای ارجاع مراتب رقیقه یا ظاهر، به مراتب حقیقه و باطن است که به منزله تعبیر خواب است.^{۳۵}

چگونگی رسیدن به معنای باطنی

از دیدگاه صدر المتألهین، شناخت حقیقت هستی نمی‌تواند محصول کارکردهای مرسوم عقل باشد؛ زیرا مفاهیم ذهنی، از لوازم اشیا هستند و همگی اموری خارج از ذات شیء بوده و نمی‌توانند آینه تمام نمای آن باشند. بنا بر این، ابزار و شیوه‌های مرسوم، مانند دقت فکری و کاوش‌های نظری، نمی‌توانند حقیقت را آشکار کرده و شناخت عقلانی حقیقت، از طریق این مفاهیم، ناقص و قاصر است. صدرا یگانه راه شناخت حقیقی و کسب معرفت یقینی را، مواجهه مستقیم با هستی از طریق تزکیه نفس و کشف و شهود می‌داند و عقیده دارد کشف رموز و اسرار و ژرفای متون دینی، جز با پیروی از تصفیة باطن و ایجاد شایستگی برای مراجعه به آستان اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام میسر نیست.^{۳۶} در حقیقت، ملاصدرا گذر از معنای ظاهری را جز با نص صریح از شارع و یا از طریق مکاشفه مجاز نمی‌داند،^{۳۷} و این روش و نحوه مواجهه با الفاظ را، روش راسخان در علم دانسته و آن را متابعت از روش معرفتی

۳۲. مفاتیح الغیب، ص ۷۷.

۳۳. همان، ص ۸۸.

۳۴. التفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۵۰؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۹، ص ۲۲۹؛ مفاتیح الغیب، ص ۹۱.

۳۵. مقدمه متشابهات القرآن، ص ۱۸۴؛ التفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۷۵.

۳۶. رساله متشابهات القرآن، ص ۸۶.

۳۷. همان، ص ۸۹.

انبیاء علیهم‌السلام معرفی می‌کند^{۳۸} و عقیده دارد برای سلوک از این روش و رسیدن به بطون متون دینی، دینی، باید سیرانفسی و سلوک شهودی انجام داد.^{۳۹}

از دیدگاه صدرالمتألهین، انقطاع رسالت به معنای بسته شدن راه وحی خاص از سوی فرشته وحی بر قلب و سماع پیامبر است، اما وحی عام به معنای تعلیم انسان‌ها از جانب پروردگار قطع نشده و به همین دلیل اولیا در کسب معرفت از این طریق، تابع و وارث پیامبرند.^{۴۰} در این روش - که به منزله الهام است - معارف الهی از سوی مبادی عالی، به واسطه فرشته وحی به فرد القا می‌شود، ولی فرد ملهم، از سبب این معرفت آگاه نمی‌شود و فرشته را نمی‌بیند. این روش، از لحاظ حقیقت با روش وحیانی متحد است، ولی از حیث شدت نوریت و وضوح، با وحی تفاوت دارد^{۴۱} که باید، از طریق تزکیه نفس برای نیل به حقیقت هستی در مراتب بالاتر و با وضوح بیشتر، از آن بهره ببرند.^{۴۲} البته ملاصدرا در این مسیر دائماً بر لزوم حفظ ظاهر و نیز مقدم بودن روش‌های عقلانی برای کشف باطنی تأکید می‌کند.^{۴۳}

نمونه‌هایی از تأویل روایات

چنان که گفته شد، ملاصدرا در استفاده از احادیث، ضمن تأکید بر حفظ ظواهر الفاظ، برای رسیدن به معنای باطنی از روایات استفاده کرده و به تأویل آنها می‌پردازد که در اینجا به نمونه‌هایی از این تأویل اشاره می‌کنیم:

الف) تأویل روایات مربوط به نفس

یکی از موضوعات مربوط به نفس، مسئله تقدم نفس بر بدن است که روایات فراوانی از معصومان علیهم‌السلام در این خصوص وارد شده است. صدرالمتألهین در این مورد دیدگاه خاصی دارد که بر مبنای آن، این روایات را تأویل می‌نماید. ملاصدرا در این خصوص معتقد است نفس بر بدن به نحو کثرت و انفصال تقدم ندارد، بلکه تقدم آن، به صورت وجود نفس در مرتبه علت، به نحو عقلانی است، زیرا نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است که با

۳۸. التفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۵۲؛ مفاتیح الغیب، ص ۹۳.

۳۹. مقدمه متشابهات القرآن، ص ۱۸۴؛ التفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۷۵.

۴۰. مفاتیح الغیب، ص ۴۲.

۴۱. الشواهد الربوبیه، ص ۳۴۸.

۴۲. التفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۶۶.

۴۳. شرح أصول الکافی، ج ۲، ص ۴۲۳.

حرکت جوهری خود و پس از طی مراتب کمالات و تحولات جوهری، به مجرد کامل می‌رسد و از بدن بی‌نیاز می‌گردد؛ یعنی نفس مراتب وجودی مختلفی را در سه عالم را سپری می‌کند: مرحله قبل از تعلق به بدن، مرحله طبیعت و تعلق به بدن و مرحله پس از طبیعت و مفارقت از بدن، که در این مراحل کمال خود را طی می‌کند.^{۴۴} ملاصدرا بر همین مبنای فکری، عقیده دارد که اگر معنای اولیه روایات مربوط را حفظ کنیم و به وجود نفوس قبل از ابدان به نحو کثیر معتقد شویم، به ناچار باید برخی لوازم محال آن همچون لزوم کامل بودن جوهر نفس قبل از حضور در بدن و عدم تناسب آن با بدن، تعطیل مانندن قوای نفسانی قبل از حدوث بدن و تنافی آن با خصایص ذاتی نفس، لزوم منحصر در فرد بودن نفوس و تنافی آن با مجرد بودن را بپذیریم. به عبارت دیگر، تلازم معانی ظاهری روایات، با وقوع محالات عقلی و اشکالات فراوان، قرینه‌هایی است بر این که، باید از معنای ظاهری روایات دست برداشته و به تأویل آنها پردازیم.^{۴۵} صدرالمتألهین با وجود نقل برخی از این روایات و اعتراف به این که معنای ظاهری آنها مؤید تقدم نفوس است، ولی این تقدم را به صورت جمعی و در مرتبه عقول می‌داند، تا آنجا که حدیث نبوی «كنت نبياً وأدم بين الماء والطين» را - که بر وجود نفس جزئی پیامبر ﷺ، با تعیین خاص و کثرت فردی و به طور مستقل، قبل از حضور در بدن دنیایی دلالت دارد - به طور کلی تأویل کرده و بیان می‌دارد منظور حدیث، وجود نفس جزئی پیامبر اکرم ﷺ به صورت خاص و مستقل قبل از حضور در بدن دنیایی نیست، بلکه منظور، وجود عقلانی نفس حضرت نبوی ﷺ، نزد علت تامه خود و به وصف وحدت و بساطت در مرتبه عقول مفارقه است؛ یعنی نفوس انسانی قبل از تعلق به بدن، وجودی جمعی در عالم مفارقات دارند، آن گونه که هر معلولی در مرتبه وجودی علت خویش حضور دارد.^{۴۶} این نظر صدرالمتألهین در حالی است که تقدم نبوت پیامبر اکرم ﷺ بر نبوت حضرت آدم ﷺ بر طبق حدیث، منوط به وجود نفس جزئی پیامبر ﷺ به طور مستقل و با تعیین خاص قبل از حضور در بدن است تا با حضور نفس جزئی و مستقل پیامبر اکرم ﷺ بتواند نبوتش نیز تقدم یابد، ولی ملاصدرا این نوع از وجود را - که به نحو متکثر و جزئی است - رد کرده و قایل به وجود جمعی ارواح در عالم مفارقات و مجردات تام است.

ملاصدرا همچنین در بحث مجرد نفس، پس از بیان ادله عقلی در اثبات مجرد نفس، به

۴۴. الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۲۲۱.

۴۵. همان، ص ۲۲۳.

۴۶. مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ص ۱۲۱؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۸، ص ۳۳۱.

بعضی از روایات استناد کرده و حدیث نبوی «أنا النذیر العریان» را اشاره به تجرد نفس از علایق جسمانیته می‌داند و بیان می‌کند که مراد از حدیث این نیست که من انذار دهنده آشکارم، بلکه منظور این است که نفس، جوهری عریان و مجرد از اماکن و احیاز است و از این رو، این حدیث دلالت بر شرف نفس، جلالت و قرب آن به پروردگار، به حسب ذات و صفات و مفارقت از علایق و اجرام دارد. همچنین وی احادیث دیگری چون «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، «أعرفکم لنفسه، أعرفکم لربه» و «من رأى الحق، فقد رأى الحق» را نیز اشاره به همین موضوع می‌داند و با صرف نظر کردن از شرح ابعاد معرفتی این احادیث، عقیده دارد که اگر در میان پروردگار و نفس مناسبتی نبود، حضرت رسول ﷺ معرفت رب را به معرفت نفس مشروط نمی‌ساخت. این مناسبت همان است که نفس جوهری مجرد و عریان از اماکن و احیاز است.^{۴۷}

صدرالمتألهین در بحث احوال نفس نیز چنین عمل می‌کند و ضمن آن که احوال نفس را بر ضد احوال بدن می‌داند، می‌نویسد:

وقتی بدن در وقت خواب ضعیف می‌شود، نفس قوی می‌شود و یا افکار و اندیشه زیاد، باعث خستگی بدن می‌شود، ولی نفس را قوی می‌کند و یا شاد شدن نفس از معارف الهی، که همگی دلالت بر این دارد که احوال نفس بر ضد احوال بدن است و قول رسول اکرم ﷺ: «أبیئ عند ربی، یطعمنی ویسقینی» نیز به همین موضوع اشاره دارد که مراد از طعام و شراب، معرفت، محبت و کسب نور از انوار الهی است؛ چرا که انسان به سبب بشارت به امر عظیم و وصول به معشوق، طعام و شراب را فراموش می‌کند، بلکه اگر تکلیف شود، در قلب خود کراهت و نفرت شدید از آن ایجاد می‌شود.^{۴۸}

ب) تأویل روایات مربوط به مرگ

صدرالمتألهین با توجه به دیدگاهی که درباره نفس و بدن دارد، در خصوص مرگ و عالم قبر نیز دیدگاه منحصر به فردی ارائه می‌دهد و بر مبنای آن، برخی از روایات را تأویل می‌کند. صدرالمتألهین عقیده دارد که مطابق قانون حرکت جوهریه، انسان در حال تکامل است و نفس به حسب غریزه و به جهت تکامل، با بدن مهربان است و در جسم می‌ماند و مراحل تکامل را یکی پس از دیگری طی می‌کند و خود را از قوه به فعل می‌رساند و چون خلقتش تمام

۴۷. المبدأ والمعاد، ص ۳۰۳.

۴۸. همان، ص ۳۲۰.

و صورت عقلی اش کامل گردید، به حسب جِبَلِیَّت - که مفطور در آن است - در امر بدن سست شده و از بدن بی نیاز می گردد و تعلق خود را از آن قطع کرده و پوسته و قشر کلفت مادی را - که بدن ظاهر است - می شکافد و از آن خارج می شود و در این هنگام است که مرگ فرا می رسد.^{۴۹} از این رو، آنچه که اطبا توهم کردند که مرگ به دلیل فناى قوای جسمانی عارض می شود، صحیح نیست؛ هر چند نفس، جوهری مجرد است که در تأثیر و تأثر مادی است.^{۵۰} صدرا طریقه انبیا و اولیا و عقلا را شاهد این مطلب آورده و با استناد به برخی از روایات، آنها را تأویل کرده و بیان می کند که از شواهد این مدعا این است که انبیا و اولیا برای درک لذت های آخرت، مشاعر و حواس دنیا را ترک نموده و با موت آزادی، از دنیا قطع تعلق نمودند؛ چنان که حدیث پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به این موضوع اشاره دارد که فرمودند: «موتوا قبل ان تموتوا»؛ یعنی حواس را از احساس معطل گردانید و حواس دنیا را ترک کنید تا آن که مشاعر ادراک امور آخرت، پیش از موت طبیعی بر شما متفتح گردد؛^{۵۱} همچنین، انبیا و اولیا و عقلا، همیشه در پی زهد و تقوا و اعراض از دنیا و اقبال به آخرت بوده اند؛ چنان که قول رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «انکم تردون علی الحوض» به همین موضوع اشاره دارد، و آنچه که دلالت دارد اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام بر این رأی بودند، این که اجساد خود را از زوری اختیار و رضا به کشتن دادند، برای این که تحت حکم یزید نروند و بر طعن و ضرب و عطش صبر کردند تا نفوسشان از اجسادشان مفارقت کند و به سوی ملکوت آسمان رود و آنچه دلالت دارد که فلاسفه و حکما بر این رأی بودند، عمل سقراط است که جسد خود را به تناول سم تسلیم کرد.^{۵۲} بنا بر این، چنان که مشاهده می شود، ملاصدرا برخی احادیث و حوادث تاریخی را طوری تأویل می کند که به عنوان شاهد سخن خود در خصوص چگونگی وقوع مرگ بوده و با مبانی فکری وی سازگاری داشته باشد.

ملاصدرا این دیدگاه را در خصوص احوال قبر چنین ادامه می دهد که حضور نفوس در اجساد، در حقیقت به منزله جنین در رحم است و مرگ، ولادت معنوی است و ملک الموت، قابله ارواح و نفوس در این ولادت است و قبر، مهد نفوس برای ادامه تربیت نفوس ناقص الحیات است و نفوس، مادامی که برای حیات اخروی تام و کامل نشدند، مقبور خواهند ماند. از طرفی چون نفس، به ذات خود یا به قوه خیالی ذاتی، امور جسمانی را ادراک می کند،

۴۹. همان، ص ۳۲۳.

۵۰. همان، ص ۴۱۱.

۵۱. همان، ص ۴۲۳.

۵۲. همان، ص ۳۲۳.

صور خیالی از آنها پدید می‌آورد که عین خوشان است. پس وقتی که انسان می‌میرد و نفس از بدن مفارقت می‌کند، چون عالم به ذات خود است، پس ذات خود را که از دنیا مفارقت کرده، تخیل می‌کند و خود را عین انسانی که در قبر باشد توهم می‌کند و بدن خود را مقبور می‌یابد و بر سبیل عقوبات حسّی که در شریعت آمده، الم‌هایی را ادراک می‌کند و این عذاب قبر است. اگر انسان سعید باشد، ذاتش را صورت‌های مناسب - که به آن وعده داده شده از بهشت و حور و باغ و... - می‌یابد.^{۵۳} ملاحصدرا سخن رسول اکرم ﷺ «القبر روضة من ریاض الجنة، أو حفرة من حفرة النيران» را به همین صورت‌های خیالی که نفس پس از مرگ می‌سازد، تأویل کرده و بیان می‌کند:

مراد از این حدیث بهشت و جهنم اخروی نیست، بلکه صورت‌هایی است که نفوس بر اساس اعمال خود توهم کرده و پس از مرگ ادراک می‌کنند.^{۵۴}

ج) تأویل روایات مربوط به معاد

صدرالمتألهین بر اساس هندسه فکری خاص خود، طرح نوینی را نیز در معاد جسمانی ارائه می‌دهد و در کتاب‌های *الاسفار الاربعه*، *مبدأ و معاد و مفاتیح الغیب*، پس از بیان پیچیدگی بحث معاد، برای رفع شبهات معاد جسمانی، با طرح اصول یازده‌گانه عقلی، نوع خاصی از معاد جسمانی را ترسیم می‌کند و به رفع شبهه از آن می‌پردازد. صدرا عقیده دارد که نفس بر طبق اعمال خود در دنیا، صورتی را در آخرت برای خود اختراع می‌کند که با آن صورت محشور می‌شود. این صورت، جسم لطیفی است که طول و عرض و عمق دارد، ولی ماده و عنصر ندارد؛ یعنی مطابق حرکت جوهری، انسان پس از مرگ نیز حرکت کمالی خود را ادامه می‌دهد تا این که به حالت نیمه مجردی می‌رسد. در این حالت، بدن انسان، نه ماده است و نه مجرد، و در این زمان است که انسان شایستگی رستاخیز و قیامت را پیدا می‌کند و پس از برپایی قیامت، از آنجایی که نفس انسان، در دنیا ملکات و مکتسباتی را تحصیل کرده، به واسطه همان ملکات، جسم لطیف غیر قابل رؤیتی ایجاد می‌کند که همانند بدن دنیایی او است، ولی ماده ندارد. این جسم، لذت و الم و بهشت و جهنم را خودش به وجود می‌آورد و اختراع می‌کند.

بنا بر این در قیامت، جسم مادی دنیوی وجود ندارد؛ چون اگر جسم مادی باشد، زوال هم

۵۳. همان، ص ۴۰۹.

۵۴. همانجا.

هست، ولی اگر با جسمی باشد که نفس اختراع کرده، چون نفس باقی وثابت است، آن جسم هم زوال و فنا نخواهد داشت و علت این که در آیات قرآن کریم، لذات و آلام، از قبیل امور جسمانی بیان شده، برای این است که می خواهد بیان کند، چیزهایی که از ناحیه نفس و فعالیت های او پدید می آید، هیچ گونه تفاوتی با موجودات دنیوی ندارد.^{۵۵}

سپس ملاصدرا برای رفع شبهه از آیات و روایاتی که دلالت بر این دارد که عین بدن اخروی باز می گردد، بیان می کند، این تشابه از حیثیت صورت است نه از حیث ماده، زیرا تمامیت شیء به صورت است نه به ماده، و دلیل این سخن روایات است چنان که روایت شده «أن ضرس الكافر مثل جبل أحد» دندان کافر مثل کوه احد خواهد بود، که مراد از این تشبیه، شکل و مقدار نیست بلکه از حیث ذات و صورت است.^{۵۶} صدرا همچنین احادیث دیگر معادی را، در راستای دیدگاه خود چنین تأویل می کند که، احادیثی که از رسول خدا ﷺ روایت شده مبنی بر این که، مردم در قیامت بر وجوه مختلف محشور می گردند، منظور صورتی است که مناسب هیئات مختلفی است که نفس اختراع می کند، و یا مرویات دیگری از رسول خدا ﷺ که بیان می کند، چنان که زندگانی می کنید می میرید و چنان که می میرید مبعوث می شوید، یا این که برخی محشور می گردند به صورتی که صورت خنازیر است، و یا این که کسی که در افعال نماز مخالفت امام نماید، محشور می گردد در حالی که سرش سر حمار باشد، چون در مخالفت، خریّت است و به حالت خریّت زندگی کرده، به صورت حمار محشور می گردد، مراد همه این احادیث این است که نفوس انسانیّه ناقصه در علم و عمل، در نشات آخرت، بر صورت حیوانات مختلف که نفس به حسب مناسبت تخلقی که در دنیا بر او غلبه داشته، اختراع کرده مبعوث می گردند و نفوس متوسطه نیز، بر صورت حسنه ای که با اخلاق آنها در دنیا مناسبت داشته، محشور می گردند، اما نفوس انسانیّه کامله، از ابدان، چه دنیای و چه مثالی، خلاص خواهند بود.^{۵۷}

صدرا المتألّهین در اثبات چگونگی اختراع صورت های اخروی بر اساس اعمال دنیوی، به حدیث «إن فی الجنة سوقاً یباع فیہ الصورة» استناد کرده و آن را اشاره به چگونگی اختراع صورت، در آخرت می داند و حدیث را این گونه تأویل می کند:

«سوق» در این حدیث، عبارت است از لطف الهی که منبع قدرت برای اختراع

۵۵. رک: الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۹، ص ۱۹۸-۱۶۰؛ المبدأ والمعاد، ص ۴۲۳-۴۱۱.

۵۶. المبدأ والمعاد، ص ۳۳۷.

۵۷. همان، ص ۳۲۷.

صوراست و این قدرت، اوسع واکمل است از قدرت برایجاد از خارج حس.^{۵۸}

صدرالمتألهین در بیان تفاوت صورت های ایجاد شده توسط نفس در دنیا، پس از مرگ و در عالم آخرت، نیز این چنین بیان می کند که، بین آنچه نائم در خواب می بیند با آنچه مقبور در قبر می بیند و آنچه محشور در حشر می بیند فرق است، زیرا مظهر این صور جسمانی، قوه خیالیّه است که به منزله باصره نفس است که گاهی اشیاء را عیناً می بیند و گاهی ذهناً تخیل می کند.^{۵۹} و حدیث رسول ﷺ «الناس نیام، فإذا ماتوا انتبهوا» دلیلی بر تفاوت این صورت هاست؛ زیرا این حدیث نشان می دهد، صورت های واقعه در آخرت عینی اند و در قوه وجود و تاثیر، اشد از صورت های در خواب هستند و نسبت نشئه ثانی به این نشئه، مثل نسبت انتباه است به نوم؛^{۶۰} یعنی وضعیت اشباح اخرویّه متفاوت بوده و از باب لذت و الم، اشد و ابقا هستند چنان که، آتش دنیایی از جمله آثار آتش اخروی است و یا این که عین آن است که تنزل پیدا کرده، و در قوه و تاثیر، ضعیف تر است چنان که در اخبار وارد شده «أن هذه النار الدنياویة من نار جهنم، غسلت بسبعین ماء ثم نزلت» این نار که در دنیا وارد شده از نار جهنم است که به هفتاد آب شسته شده و فرود آمده است و نور را همچنان با نار قیاس کن تا نعیم آخرت بر تو معلوم گردد.^{۶۱}

قابل ذکر است که، ملاصدرا با وجود دیدگاه های فوق در خصوص معاد جسمانی، و استناد به روایات و تأویل آنها، برای آنکه مناقشه ای در اعتقاد عامه مردم به معاد به وجود نیاید، دیدگاه توده مردم در خصوص معاد را تأیید می کند و می نویسد:

وجود بهشت و جهنم و دیگر احوال آخرت، همان گونه که توده های عوام می فهمند و فهم ها به آن می رسد، حق و مطابق واقع است، به حسب همان اعتقاد یقینی که به آن است.^{۶۲}

چ) حدوث عالم

ملاصدرا در خصوص حدوث عالم، با نقل حدیث از امیرالمؤمنین علیه السلام «الدنيا دار زوال ولا انتقال»، ضمن پایبندی بر ظاهر معانی الفاظ، معتقد است حدوث عالم - همان گونه که در ظواهر کتاب الهی و احادیث هویدا است - حدوثی زمانی است، ولی باید تبیینی منسجم از

۵۸. همان، ص ۴۲۵.

۵۹. همان، ص ۴۱۳.

۶۰. همان، ص ۴۲۸.

۶۱. همان، ص ۳۴۴.

۶۲. همان، ص ۴۳۵.

حدوث زمانی عالم ارائه داد، به نحوی که در عین ابقای الفاظ متون دینی بر معنای ظاهر، به معنای دیگری دست پیدا کرد که حقیقت را نمایان کند و بر همین مبنا، برهان حرکت جوهری، راهی برای حفظ زمانی بودن حدوث، در عین نیل به معنای باطن است که بر طبق آن، چون ذات عالم ماده در سریان است و جسم طبیعی در ذات خود دارای بقایی نیست، بنا بر این، همه عالم ماده مسبوق به عدم زمانی است و در نتیجه حادث زمانی محسوب می شود^{۶۳}

نتیجه

معنای تأویل در بین قدما، به معنای تفسیر و معنای کلام، و در بین متأخران، به معانی مختلفی چون معنای مخالف با ظاهر لفظ، فهم معنای درونی و باطنی، شناخت وجود عینی و خارجی، به کار رفته است که با توجه به معنای لغوی تأویل، می توان معانی مختلف، تفسیر، ابتدا، پایان، عاقبت، حقیقت و... را با هم جمع کرد؛ یعنی آنچه در تأویل مهم است، این که مراد و مقصود اصلی مشخص شود. گاهی این مراد، از تفسیر مشخص می شود و گاهی مراد، معنای خلاف ظاهر، و گاهی معنای مرجوح و گاهی یک امر خارجی و گاه معنای باطنی است.

ملاصدرا از جمله دانشمندان علوم اسلامی است که به بحث تأویل توجه داشته و با اختصاص بخشی از آثار خود به روایات، به تأویل برخی از آنها می پردازد. ملاصدرا در استفاده از احادیث، بیشتر از احادیث صحیح السند و روایات معصومان علیهم السلام استفاده نموده و در این موضوع، بر معنای ظاهری روایات پایبند بوده و از تأویل آنها بدون دلیل قطعی و یقینی دوری می نماید. صدر المتألهین به دلیل اعتقاد به وجود باطن برای سخنان معصومان علیهم السلام، با تأکید بر دو انگاره حقیقت و رقیقت، تأویل را به معنای ارجاع مراتب رقیقه یا ظاهر، به معنای حقیقه و باطن می داند و بر این مبنای فکری، به تأویل روایات پرداخته، و آن را در ادامه کمال بخشی و تتمیم معانی الفاظ و برای گذر از پوسته و رسیدن به مغز می داند. ملاصدرا این گونه تأویل را، پیروی از رهیافت های تأویلی راسخان در علم دانسته و عقیده دارد افراد با درجات متفاوت وجودی و ادراک، و بر حسب استعداد و طهارت باطنی، از طریق کشف و شهود می توانند به تأویل دست یابند؛ بنا بر این، صدر المتألهین نه فقط ظاهرگرا است و نه تأویلگرا، و تأویلی را صحیح می داند که با حفظ معنای ظاهری روایات، معنای

۶۳. ربک: رساله فی حدوث العالم، ص ۱۴؛ الشواهد الربوبیه، ص ۸۸.

باطنی را - که با عقل سازگار است - با روش‌های شهودی شبه وحیانی استخراج نماید تا از این طریق به شناخت صحیح از حقیقت و باطن روایات به دست آورد. ملاصدرا بر همین مبنای فکری، در مباحثی همچون اثبات تجرد نفس، حدوث عالم، احوال پس از مرگ، معاد جسمانی و ... به تأویل روایات مربوطه می‌پردازد و سعی می‌کند از این تأویل، برای اثبات و یا تأیید دیدگاه فلسفی استفاده نماید و در عین حال، برای این که مناقشه‌ای در اعتقاد عامه مردم ایجاد نشود، بر لزوم پایبندی به معنای ظاهری آنها تأکید دارد.

کتابنامه

- الأتقان فی علوم القرآن، عبدالرحمن بن أبی بکر سیوطی، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۸۷ ش.
- البرهان فی علوم القرآن، محمد بن بهادر زرکشی، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۰ ق.
- التفسیر القرآن الکریم، صدرالدین محمد شیرازی، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ ش.
- التمهید، محمد هادی معرفت، قم: مدیریه الحوزه العلمیه، ۱۴۰۶ ق.
- الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، صدرالدین محمد شیرازی، قم: مکتبه المصطفوی، چاپ دوم، ۱۳۶۸ ق.
- رساله فی حدوث العالم، صدرالدین محمد شیرازی، تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر سید حسین موسویان و استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران: نشر بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
- شرح أصول الکافی، صدرالدین محمد شیرازی، تحقیق: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
- الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، صدرالدین محمد شیرازی، مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۶۰ ش.
- القاموس المحيط، محمد بن یعقوب فیروزآبادی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۴ ق.
- قاموس قرآن، علی اکبر قرشی بنایی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۵ ش.
- کتاب العین، خلیل بن احمد فراهیدی، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ ق.
- لسان العرب، ابن منظور محمد بن مکرم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
- المبدأ والمعاد، صدرالدین محمد شیرازی، مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
- مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، صدرالدین محمد شیرازی، تحقیق و تصحیح:

- حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵ ش.
- محاسن التأویل، محمد جمال الدین قاسمی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۸ ق.
- المحيط فی اللغة، صاحب بن عباد، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۱۴ ق.
- معجم المقاییس فی اللغة، احمد بن فارس، بیروت: دارالفکر، بی تا.
- مفاتیح الغیب، صدرالدین محمد شیرازی، مقدمه وتصحیح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
- المفردات فی غریب القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۲۲ ق.
- مقدمه متشابهات القرآن، سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۵۲ ق.
- مناهل العرفان فی علوم القرآن، محمد عبدالعظیم زرقانی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- المیزان فی تفسیر القرآن، محمد حسین طباطبایی، قم: دفترانتشارات اسلامی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم ۱۴۱۷ ق.