

تفسیر و تأویل از دیدگاه صدر المتألهین شیرازی*

دکتر ناصر محمدی

(عضو هیئت علمی دانشگاه پیام‌نور)

ashghali.Reza@yahoo.com

چکیده: دیدگاه ملاصدرای فیلسوف و مفسر قرآن کریم درباره تفسیر و تأویل قرآن و تفاوت این دو اصطلاح از دیدگاه او مسئله اصلی این جستار است. از مراجعه به آثار صدرا به ویژه آثار تفسیری او چون تفسیر القرآن و مفاتیح الغیب چنین برمی‌آید که در دستگاه تفسیری فیلسوف تأویل‌گرای شیعی، تفسیر حقیقی و تأویل صحیح یگانه‌اند و باینکه بر اصالة الظهور پامی‌نشارد به سختی متمایل به بواطن معنایی قرآن است و باطن معنا از دیدگاه او از مسیر ظاهر و با حفظ ظواهر آیات است.

کلید واژه‌ها: قرآن، تفسیر، تأویل، ظاهر، باطن، ملاصدرا

تفسیر در لغت و اصطلاح

واژه تفسیر در قرآن کریم تنها یک بار به کار رفته که به معنای بیان و تفصیل است و به همان معنای لغوی: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ (فرقان: ۳۳). درباره معنای لغوی تفسیر، راغب اصفهانی آن را از واژه فسر به معنای روشن کردن و آشکار ساختن گرفته است. ماده فسر و سَفَر همان گونه که از نظر لفظی قرینند، از لحاظ معنایی نیز به یکدیگر نزدیکند، با این تفاوت که فسر برای اظهار معنای معقول و مفاهیم غیر محسوس و سفر برای نمودار ساختن اشیای خارجی و محسوس به منظور دیدن است (معرفت ۱۳۸۵: ج ۱، ۱۶).

و اصطلاحاً برای تفسیر معانی ذکر کرده‌اند که در اینجا به سه نمونه از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. زرکشی می‌گوید:

دانشی است که از طریق آن کتاب خداوند متعال نازل شده بر پیامبر اکرم ۹ فهم و معانی آن بیان و احکام و حکمش استخراج می‌شود» (زرکشی ۱۳۹۱: ج ۱، ۱۳).

۲. علامه طباطبایی می‌گوید:

تفسیر بیان معانی آیات قرآنی و کشف و پرده‌برداری از مقاصد و مدلول‌های آنهاست (طباطبایی ۱۳۹۳: ج ۱، ۱).

۳. صدرالمآلهین شیرازی نیز در آغاز تفسیر سوره حمد، نه با صراحت، بلکه با عنوان مقدمه‌ای برای آغاز تفسیر خود و در تبیین رسالت تفسیری خود می‌گوید:

اما آنچه اکنون ذکر می‌کنیم، تفسیر این قول و حلّ الفاظ و شرح معانی عقلی آن است. پس سخن درباره آن یا متعلق به ترجمه الفاظ این قول و یا بیان معانی عقلی آن است» (صدرالمآلهین ۱۳۷۹: ج ۱، ۴) یا در تفسیر سوره بقره می‌فرماید:

«مفسّر از معانی کلام‌الله مجید بحث می‌کند (همان: ۵۵).

از مجموع تعاریف پیشگفته به سه نکته دست می‌یابیم:

۱. یکی از وظایف مفسّر حلّ الفاظ قرآن است که صدرا خود مراد از آن را ترجمه الفاظ

قرآن معنا کرده است. بنابراین، از نظر وی ترجمه بخشی از تفسیر است.

۲. تفسیر دانشی است که عهده‌دار بیان معانی آیات کتاب خداست (صدرا اضافه می‌کند،

بیان معانی عقلی آیات کتاب خدا) برای کشف مقاصد و مدالیل آن و استخراج احکام و

حکّم آن.

۳. تعاریف فوق‌الذکر و به ویژه تعریف ملاصدرا با معنای ریشه لغوی تفسیر که از ماده فسر

است و به معنی اظهار معانی و مفاهیم غیر محسوس، کاملاً سازگار است.

دانش تفسیر از دیدگاه صدرالمآلهین

جایگاه تفسیر در علوم دینی

صدرا درباره جایگاه تفسیر در میان علوم دینی معتقد است: علم تفسیر از علوم فروع

تفسیر و تأویل از دیدگاه صدرالمآلهین شیرازی / ۱۰۹

دینی است، چرا که اصل و صحت آن متوقف و مبتنی است بر معانی در علم اصول که تا آنها در آنجا به اثبات نرسند، سخن از دانش تفسیر محلی ندارد. ملاک علم اصول، غنا و بی‌نیازی آنها از علوم دیگر و عدم ابتنا بر معارف دیگر است و لذا اصولند. اما علم فروع مبتنی بر علم اصول و محتاج به آن است. و لذا دانش تفسیر از آنجا که فرع توحید و نبوت و معارفی از قبیل اثبات صانع، اختیار، علم، قدرت و کلام اوست، از جمله علم فروع است (همان: ج ۲، ۵۶-۵۵).

هدف تفسیر

ظاهراً وظیفه صدر در تفسیر یا تأویل، رسیدن به اسرار حکمت و مقاصد اصلی قرآن و معارف الهی و علوم ربانی آن است. او به تفصیل و به کرات مصادیق این معارف را بیان می‌کند و مراد او از تفسیر یا تأویل قرآن رسیدن به این علوم و معارف است. و در مقابل، کار کسانی را که از قرآن جز تفسیر الفاظ و تبیین لغات و دقایق عربی و فنون ادبی و علم فصاحت و بیان و بدایع زبان چیزی نمی‌دانند و پیش خود تصور می‌کنند که «أنهم من علم التفسیر فی شیء» سزاوار و شایسته تمثیل قرآن به حماری می‌دانند که بر پشت خود کتب حکمت را حمل می‌کنند، در حالی که از محتوای آن خبری ندارند (همان: ۱۸۵).

اقسام تفسیر

وی می‌گوید:

آنچه زمخشری و امثال او از قرآن می‌فهمند نه علم قرآن است فی الحقیقه، بلکه باز راجع به علم لغت و نحو و معانی و کلام است و علم قرآن سوای این علم‌ها است، همچنان که جلد و قشر انسان نه انسان است بالحقیقه، بلکه بالمجاز (همو ۱۳۸۱: ۸۰؛ ۱۳۸۶: مفتاح دوم، فاتحه دوم، ۱۰۵).

بدین ترتیب، صدر در اینجا علم تفسیر را برابر با علم قرآن می‌گیرد و بارها در آثار خود به جای اصطلاح تفسیر از اصطلاح علم یا دانش قرآن استفاده می‌کند.

۱. تفسیر مجازی و تفسیر حقیقی

پس تفسیر بر دو نوع است؛ یک قسم تفسیر مجازی است که بیشتر پرداختن به علوم

ادبی قرآن است و یک قسم تفسیر حقیقی است که پرداختن به اسرار قرآن و مقاصد و اهداف واقعی از نزول آن است. صدرا در حق کسانی که مقاصد قرآن را نمی‌فهمند و تنها به ظواهر آن می‌پردازند، معتقد است آنان اگرچه نحله یهودی ندارند، اما یهودی‌الخصلت‌اند (صدرالمتألهین ۱۳۷۹: ج ۷، ۱۸۷).

صدرا ظاهر تفسیر قرآن را که این گروه بیان کرده‌اند علم غیرحقیقی می‌داند و معتقد است اینان تاکنون معنی قرآن را نفهمیده و باور ندارند که قرآن اقیانوسی است که پهنه آن تمامی حقایق را فرا می‌گیرد (همو ۱۳۸۶: مفتاح سوم، مشهد هشتم، ۲۳۴).

۲. تفسیر ظاهری و تفسیر باطنی

از اصطلاح ظاهر تفسیر که صدرا مرتباً در مفتاح الغیب و مشابهات القرآن آن را به کار می‌برد، برمی‌آید که تفسیر حقیقی قرآن تفسیر باطنی آن است. پس تفسیر به ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود و تفسیر حقیقی با باطن معانی قرآن سروکار دارد. به همین دلیل است که صدرا منشأ گرایش غلط مردم به تفاسیر سنتی قرآن، مانند تفسیر ابن عباس را در دو چیز می‌داند:

۱. غلبه احکام ظاهر و ناتوانی از درک باطن قرآن و رازهای آن؛

۲. عدم درک صحیح از معنای حدیث تفسیر به رأی.

صدرا تفسیر قرآن امثال قشیری، ثعلبی، واحدی و زمخشری را تفسیر ظاهر کلام قرآن و علم غیرحقیقی می‌داند (همو ۱۳۸۶: مفتاح دوم، فاتحه سوم، ۱۱۴؛ مفتاح سوم، ۲۳۴).

پس از مجموع سخنان وی چنین به نظر می‌آید که دانش تفسیر به تفسیر ظاهر و تفسیر باطن منشعب و تفسیر باطنی قرآن همان علم قرآن و علم حقیقی است که در بردارنده اسرار مقاصد و معارف اصلی قرآن است، نه علوم غیرحقیقی و فرعی مانند آنچه در تفاسیر زمخشری و دیگران دیده می‌شود.

و به زبان دیگر، تفسیر ملا صدرا عبارت است از یک امتناع و یک التزام، امتناع و خودداری از فرورفتن در آنچه تعلق به ظاهر تفسیر و ریزه‌کاری‌های ادب عربی دارد مگر به مقدار کمی که (فهم قرآن) بستگی به آن دارد. و دیگر، التزام به بیان حقایق تأویل، گذاردن ظاهر و حد قرآن برای دیگران و باطن و مطلع آن برای خود، و بیان

آنچه در تأویل قرآن در توان دارد، به طوری که چیزی ناگفتنی باقی نگذارد (همان: ۹).

تفسیر تأویلی یا تأمل فلسفی

پس آنچه صدرها به دنبال آن است تفسیر تأویلی است. این نوع تفسیر یعنی توجه به اعماق و پرده‌های باطنی قرآن، همیشه نوعی تأمل فلسفی بوده است و هیچ‌گاه دو علم جدا نبوده‌اند. تفسیر تأویلی در پیشرفت فلسفه مؤثر بوده است و ریشه آن در روایات و احادیث وارده از ائمه اطهار علیهم‌السلام است (دینانی: ۱۳۷۰: ۳۳۵).

نویسنده نیایش فیلسوف ریشه جریان تفسیر تأویلی را که نوعی آمیزش فلسفه و قرآن است، در ویژگی بارز فلسفه عصر صفوی می‌داند، آنجا که علمای این دوران علاوه بر صاحب نظر بودن در علوم عقلی، در علوم نقلی نیز مهارت و توانایی لازم را داشته‌اند و ملازمت تأویل باطنی با تأویل فلسفی باعث شده بود که آنان جامع معقول و منقول باشند (همان ۳۴۱-۳۳۵). در واقع، این دسته از فلاسفه مسلمان به وحدت میان فلسفه یا حکمت با حقیقت که در قلب قرآن جای دارد، قائل بوده‌اند و لذا بخش معظم فلسفه اسلامی، در حقیقت، کشف و تأویل دو کتاب بزرگ قرآن و جهان است و فلاسفه‌ای چون ملاصدرا، فلسفه یا حکمت را به وضوح با حقیقت که در قلب قرآن جای دارد و فهمش متضمن تأویلات روحانی کتاب مقدس است، یکی دانسته‌اند و فلسفه اسلامی بدین نحو کشف حجابی است از معانی باطنی قرآن و طریقه‌ای است برای رسیدن به حقیقتی که در بُعد باطنی قرآن مستور است (نصر ۱۳۸۳: ج ۱، ۶۹-۵۷).

نتیجه

۱. دانش تفسیر از علوم دینی و از علوم فروع دین است.
۲. صدرها صراحتاً تعریفی از تفسیر به دست نداده است، اما به طور ضمنی و از مطالعه آثارش می‌توان تعریفی در این زمینه به دست آورد.
۳. رسالت تفسیر از نظر صدرها بحث از معانی کلام‌الله مجید، ترجمه الفاظ و نیز رسیدن به معانی عقلی آن است.
۴. به نظر می‌رسد در اصطلاح صدرها، علم قرآن با تفسیر یکی است و او بارها به جای اصطلاح تفسیر از اصطلاح علم یا دانش قرآن بهره گرفته است.

۵. او تفسیر را به تفسیر مجازی و تفسیر حقیقی تقسیم کرده است و تفسیر مجازی در نظر او پرداختن به پوسته قرآن و علوم ادبی آن است که در تفسیر امثال زمخشری به چشم می‌آید.

۶. و نیز، از تکرار اصطلاح «ظاهر تفسیر» در آثار قرآنی او برمی‌آید که برای تفسیر دو درجه قائل است: یکی تفسیر باطنی و دیگر تفسیر ظاهری تفسیر صدرا، تفسیر باطنی یا همان تأویل است.

۷. از تعاریف و بیان مصادیق تفسیر مجازی و حقیقی و تفسیر ظاهری و باطنی برمی‌آید که تفسیر مجازی و ظاهری و نیز تفسیر حقیقی و باطنی با یکدیگر مترادفند.

۸. و در مجموع می‌توان چنین نتیجه گرفت که تفسیر صدرا پرداختن به معارف واقعی و مقاصد اصلی قرآن و از نوع تفسیر حقیقی و تفسیر باطنی است که در این صورت تفسیر او بیشتر تأویل است تا تفسیر. اگرچه با مطالعه تفسیر قرآن وی، با دو نوع تفسیر روبه‌رو می‌شویم، در برخی جاها، تفسیر او همان تفسیر مصطلح است، یعنی می‌پردازد به شرح معانی و حل الفاظ و ترجمه معانی قرآن و در مواضع متعدد، تفسیر او مشحون از تأویلات عرفانی و فلسفی است.

تأویل در لغت و اصطلاح

درباره معنای لغوی تأویل گفته‌اند: تأویل از ماده أول، دارای دو اصل است:

۱. ابتدای امر، چنان‌که واژه اول از این ریشه است؛ ۲. انتها، عاقبت و سرانجام کلام، مثل آیه ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ﴾ (الاعراف: ۵۳) (احمد بن فارس ۱۴۱۱) که در اینجا به معنی تحقق وعده‌های خداست و تأویل در این حالت از اضداد است.

ولی اکثر لغت شناسان، آن را به معنی رجوع و بازگشت دانسته‌اند. به عنوان مثال، در صحاح آمده است: آل به معنی رَجَعَ است و تأویل، تفسیر آن چیزی است که شیء به آن برمی‌گردد و رجوع می‌کند (جوهری [بی تا]). و طبرسی تأویل را به معنی «انتهاء الشيء و مصيره و مایوؤل الیه امره» (طبرسی [بی تا]: مقدمه، الفن الثالث، ۱۳) دانسته است که در این صورت تأویل از اضداد نیست و با معنای عاقبت و سرانجام شیء که در بالا بیان شد، یکی است. اما کلمه تأویل هفده بار و در شانزده آیه به کار رفته است. کلمه تأویل در قرآن به همان معنای لغوی است و در مورد متن و کلام و نیز فعل و رؤیا به کار رفته

است:

﴿و زنوا بالقسطاس المستقیم ذلك خیر و احسنُ تأویلاً﴾ (کهف: ۳۵)؛

﴿هذا تأویل رؤیای من قبل قد جعلها ربی حقاً﴾ (یوسف، ۱۰۰)؛

﴿یل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لَمَا یأتهم تأویله﴾ (یونس، ۳۹)؛

این واژه در نزد مفسران قدیمی چون طبرسی، فخر رازی، قرطبی و زبیدی در تاج العروس به معنای تفسیر است و با آن به صورت مترادف به کار می‌رفته است. اما در اصطلاح متأخران و صاحب‌نظران جدید تأویل، بطن قرآن است، بدین معنا که فهم ظاهر قرآن، تفسیر و فهم باطن قرآن، تأویل آن است.

صدرالمآلهین نیز چنانکه خواهیم دید، تأویل را به دو معنا به کار برده است. در مفتاح‌الغیب می‌گوید که «تأویل بیان چیزی است که آیه از معنا دربردارد بدون قطع به آن» (مفتاح پانزدهم، باب چهارم، مشهد سوم، ۸۵۵) که در این صورت تأویل همان تفسیر است. اما در اکثر مواضع، تأویل را به عنوان بطن قرآن تلقی کرده است.

دانش تأویل از دیدگاه صدرالمآلهین

به طور کلی، صدرا تأویل قرآن را بر دو قسم می‌داند:

۱. تأویل حقیقی که براساس شرایط یک تأویل صحیح به انجام می‌رسد؛ ۲. تأویل مجازی که «از حقایق ظاهر آیات قرآنی خارج است» (همان: مفتاح ششم، مشهد دوم، ۴۸۲)

و برخلاف اقتضای ظواهر کلام خداست. به عبارت دیگر، تأویل بر دو نوع است: تأویل صحیح، تأویل باطل. تأویل باطل نه تنها انسان را از معانی واقعی متن قرآن دور می‌سازد، بلکه حتی ممکن است منشأ مفاسد و نابسامانی‌هایی در جامعه بشود، همان گونه که در قرآن آمده است که فتنه‌جویان همواره از راه تأویل آیات به دنبال فتنه و فساد در جامعه هستند. اما تأویل به معنای صحیح، نزدیک‌تر شدن به معنای صحیح قرآن و فرورفتن در عمق و لایه‌ها و بطون مختلف معانی آن است.

صدرا در اینجا نه به صراحت اما به طور ضمنی تأویل را تعریف کرده است. مثلاً در بسیاری از موارد در کنار اصطلاح تأویل، عبارت «صرف از ظاهر» را به کار برده است.

یعنی تأویل را برگرداندن صرف و بیرون بردن آیه یا حدیث از ظاهر سخن می‌داند. مثلاً در مبدأ و معاد این دو را به کرات در کنار هم به کار می‌برد (صدرالمآلهین ۱۳۸۱: ج ۲، ۶۸۶ و ۶۷۶).

یا از رساله متشابهات القرآن برمی‌آید که تأویل رسیدن به لباب و خالص معنا از طریق ظاهر و عبور از عنوان به باطن است (همو ۱۳۷۸: ۲۷۴). یا اینکه تأویل، نوعی رازگشایی و پی بردن به اسرار قرآن است (همو ۱۳۸۶: مقدمه، ۱۳). یا تأویل، بیان چیزی است که آیه از معنا در بر دارد (همو مفتاح پانزدهم، باب چهارم، مشهد سوم، ۸۵۵).

صدرا خود را در صدد بیان حقایق تأویل و تنویر قرآن می‌داند؛ نه آن گونه که روش اهل تفسیر است. او ظاهر و حدّ قرآن را از آن اهل تفسیر و مطلع آن را از آن خود می‌داند (همو مقدمه، ۹). پس در واقع تأویل پرداختن به باطن قرآن است و رسیدن به معنای باطنی آن. صدرا بار دیگر در مفتاح الغیب برای ردّ این سخن که «در تفسیر باید دریافت و آزاداندیشی فهم و ادراک را رها کرده و تنها به ظاهر گفتار قرآن بسنده کنیم» به حدیثی استناد می‌کند که معنای ضمنی تأویل را هم نشان می‌دهد. او می‌گوید: دعای پیامبر برای علی علیه السلام یا ابن عباس که «بار خدایا او را دانش دین و علم تأویل ببخش» دلیل بر این است که اگر شرط تأویل همانند تنزیل تنها شنیدن باشد، دیگر اختصاص علی علیه السلام به آن به چه معنی است؟ (همان: مفتاح دوم، فاتحه سوم، ۱۱۷).

پس تأویل عبور از ظاهر و رسیدن به لایه‌های درونی قرآن است، نه بسنده کردن به ظاهر تنزیل.

ظاهر قرآن کار علمای تفسیر ظاهر است و باطن قرآن، تحقیق محققان اهل حق است (همو ۱۳۷۹: ج ۲، ۱۵۷).

و باز به بیانی دیگر:

تأویل انتقال از ظاهر لفظ به سوی فحوا و مسافرت به سوی روح و باطن و آخرت کلام است و نه تقیّد به ظاهر و معنای اولی و صورت و دنیای آن (همو: ج ۴، ۱۵۱).

کسی که عالم به تأویل کتاب خداست از حبس شبهات نجات پیدا می‌کند و خدا او را هدایت می‌کند. یوسف علیه السلام نیز آن را منت خدا بر خود یاد می‌کند و می‌گوید: ﴿و علمتني من تأويل الاحاديث﴾ (یوسف: ۱۰۱) (همو: ج ۲، ۳۴۶). پس فایده تأویل و تفسیر قرآن رهایی از زندان شبهات است و همین منت خدا و بالاترین نعمت است.

تفاوت‌های تفسیر و تأویل

از مجموع مطالب پیش گفته درباره تفسیر و تأویل و آنچه صدر خود بیان می‌کند و جوه تفاوت این دو به قرار زیرند:

۱. تفسیر به ظاهر کتاب و تأویل به باطن آن می‌پردازد (همو ۱۳۸۶: مقدمه، ۹)؛
۲. عقل‌ها در شناخت ظاهر تفسیر مشترکند، اما در فهم تأویل، عقل‌ها متفاوت‌اند و هرکس به اندازه قوت علم و صفای ضمیرش به درجاتی از آن می‌رسد، در حالی که رسیدن به نهایت درجه آن برای بشر امکان‌پذیر نیست. حتی راسخان در علم نیز در فهم تأویل‌های قرآن به یک درجه نیستند (همو ۱۳۷۸: ۲۳۷)؛
۳. تأویل صحیح مکمل و متمم تفسیر است و با آن منافاتی ندارد؛
۴. در تفسیر، جز به نقل سخن نتوان گفت، ولی در تأویل، خرده‌ها شایستگی خود را ابراز و نیروی پرتوان خود را در آن میدان به نمایش می‌گذارند (همو ۱۳۸۶: مفتاح پانزدهم، باب چهارم، مشهد سوم، ۸۵۴-۸۵۵ بندهای ۳ و ۴).

با این حال، در آثار تفسیری صدرالمآلهین نمی‌توان به تمایز حقیقی میان تفسیر و تأویل آن گونه که در حال حاضر مصطلح است، دست یافت. فی‌الجمله منظور صدر از تفسیر، همان تفسیر باطنی و تأویلی است که آن را صحیح می‌داند و از تفسیر ظاهری رویگردان است و مراد او از تأویل نیز همان تفسیر باطنی است و لذا این دو را (تفسیر و تأویل) در مواضع متعدد به جای هم به کار برده است. تفسیر صحیح و واقعی همان تأویل قرآن است.

ظاهر و باطن قرآن و عبارات و اشارات آن

در اینجا برای فهم بهتر و عمیق‌تر دیدگاه صدر درباره تفسیر و تأویل و تفاوت آنها، محتاج غور و بررسی درباره ظاهر و باطن قرآن و نقش آنها در فهم تأویل قرآن هستیم.

تعبیر دیگر ظاهر و باطن، عبارت و اشارت و مترادف اهل ظاهر و باطن، اهل عبارت و اهل اشارت است. صدرا، تنها در مفاتیح الغیب (مفتاح چهاردهم، مشهد دوم، ۷۷۳). به تعریف مجملی از ظاهر و باطن و حدّ و مطلع قرآن اشاره کرده و آنها را چنین تعریف کرده است:

۱. ظاهر قرآن آن است که از الفاظ قرآن که بر ذهن پیش می‌گیرند، فهمیده می‌شود و برای عوام و خواص است.
۲. باطن قرآن عبارت است از مفهومات لازم از برای مفهوم نخستین که برای خواص است.
۳. حدّ قرآن آن چیزی است که نهایت ادراک اندیشه‌ها و فهم‌ها بدان پایان می‌پذیرد و برای کاملان برگزیده است.
۴. و مطلع قرآن اسرار الهی و اشارات ربانی است که به کشف و شهود ادراک می‌گردد و برای کاملان و برگزیدگان از خواص است مانند بزرگان از اولیا و علمای راسخ در علم.

اما در اصطلاح، تفاوت میان نصّ و ظاهر بدین صورت است که اگر واژه مورد اشاره محتمل معنای دیگری نباشد، در این صورت آن معنای متبادر را در اصطلاح نصّ می‌نامند و اگر در لفظ مورد نظر، احتمال معنای دیگری که البته مرجوح است، برود، این معنای راجح متبادر به ذهن، اصطلاحاً ظاهر نامیده می‌شود.

و در تفاوت ظهر و بطن آورده‌اند ظهر آیه مورد نزول آیه است با تمام خصوصیات زمانی و مکانی و مناسبت‌های نزولی آن و بطن آیه زمانی است که آیه را از همه این ویژگی‌های نزولی و مصداقی تجرید و به اصطلاح القای خصوصیت کنیم و لبّ و گوهر اصلی آن را که یک مفهوم شامل، فراگیر و قابل تطبیق بر مصادیق جدید است، کشف کنیم (سعیدی روشن ۱۳۸۳: ج ۱، ۱۱۸).

البته این معنا از بطن تنها یکی از درجات و مصادیق معانی بطن است و به همین دلیل از نظر صدرا قرآن دارای بواطن است، نه بطن. به نظر می‌رسد بطن مصطلح و حقیقی از نظر صدرا همان حدّ و مطلع است و آنچه در تعریف باطن آورده از مصادیق معنای ظاهری و یا اولین سطح از باطن است.

درباره معنای بطن و معنای باطنی قرآن نظریات مختلفی ارائه شده است. قبل از هر

چیز باید بدانیم تحمل چند معنایی الفاظ قرآن از مسلمات و مفروضات بحث از بواطن قرآن است و پیش فرض سخن از بطن یا بطون قرآن، پذیرش معانی متعدد الفاظ آیات کریمه قرآن است.

نکته دیگر آنکه دلالت یک لفظ بر چند معنا یا ناشی از ابهام متن است و آن نیز ناشی از ضعف مؤلف است که از ساحت خداوند و قرآن کریم به دور است و یا ناشی از ابهام متن است. یعنی گوینده تعمداً متن را حامل چند معنا کرده است و این در شأن قرآن و خداوند متعال است و با طراوت و تازگی قرآن برای همه اعصار و قرون سازگارتر است.

اما طرفداران چند معنایی الفاظ قرآن کریم به دو دسته تقسیم می‌شوند. برخی از ایشان، چند معنایی الفاظ قرآن یا ذوبطون بودن آن را به معنی حمل لفظ مشترک بر همه معانی دانسته‌اند و به عبارت دیگر، به استعمال لفظ در بیش از یک معنا قائل شده‌اند. یعنی قائلند به معنایی عرضی در قرآن، یعنی این معانی در عرض معنای ظاهری الفاظ قرآن قرار دارند و در آن واحد، همه آنها می‌توانند صحیح و مراد خداوند متعال باشند. و برخی نیز با استعمال لفظ در بیش از یک معنا مخالفت کرده و آن را نپذیرفته‌اند. ایشان نیز به دو گروه تقسیم می‌شوند. گروهی از آنان طرفدار چند معنایی طولی‌اند. یعنی معانی باطنی قرآن در طول معنای ظاهری و در طول یکدیگر و مکمل هم‌اند. قبول یک سطح از معنا منافاتی با پذیرش سطوح معنایی دیگر قرآن ندارد، بلکه همه آنها در یک ردیف و از باب تکمیل، تتمیم و تعمیق معنا هستند.

و گروهی از ایشان، چند معنایی الفاظ قرآن را از نوع دلالت التزامی می‌دانند، یعنی معانی ظاهری، مدلول مطابقی و معانی باطنی، مدلولات التزامی معنای ظاهری‌اند. حال برخی از آنان لوازم غیربیین و ناپیدا را بطون معنایی تلقی کرده‌اند و برخی همه لوازم اعم از بین و غیربیین را معانی باطنی دانسته‌اند.

اما موضع صدرا در اینجا اولاً پذیرش چند معنایی الفاظ قرآن کریم است؛ ثانیاً در مفاتیح الغیب چنان‌که پیش‌تر آمد (صدرالمآلهین ۱۹۸۱: ج ۳، ۳۹-۳۶؛ همو ۱۳۸۶: مفتاح اول، فاتحه دهم، ۶۹-۶۵)، باطن قرآن را به «مفهومات لازم از برای مفهوم نخستین» تعریف کرده است، و بیش از این توضیح نداده است. ولی پس از آن و با شرح

حدّ و مطلع قرآن، معلوم می‌شود که به سطوح معنایی باطنی‌تر نیز قابل است و اصولاً صدرا به بطون متعدد و لایه‌های معنایی بی حد و حصر قائل است. از این رو، آنچه با عنوان مدلولات التزامی مفهوم نخستین، باطن نامیده اولین سطح باطن است.

مراتب باطنی قرآن

صدرا در اسفار (ج ۳، ۳۹-۳۶) و مفاتیح الغیب (مفتاح اول، فاتحه دهم، ۶۹-۶۵)، با عباراتی یکسان درباره بواطن قرآن و مراتب آنها تحقیق مفصلی کرده که چکیده آن را در اینجا نقل می‌کنیم.

وی براساس روایت وارده، همچون «ان للقرآن ظهراً و بطناً و حدّاً و مطلعاً» و روایت «انّ للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن»، می‌گوید: قرآن مثل انسان تقسیم می‌شود به سِرّ و علنّ یا باطن و ظاهر. آنگاه مرتبه علن را تقسیم می‌کند به ظاهر علن و باطن علن و آن دو را دو مرتبه دنیوی قرآن می‌نامد.

مرتبه اخروی قرآن را تقسیم می‌کند به باطن و سرّ که باز هر کدام از آن دو را صاحب مراتب، درجات، منازل و مقاماتی می‌داند و اما شرح هر کدام از آنها:

۱. ظاهر علن یا آشکار: همان کتاب محسوس ملموسی است که در میان ماست و دارای

نقوش و کتابت است؛

۲. باطن علن یا آشکار: همان است که حس باطن آن را درک می‌کند و قاریان و حافظان

قرآن آن را در خزانه ادراکات خود چون خیال و مانند آن ثبت می‌کنند. حس باطن معنی خالص را درک نمی‌کند، بلکه آن را با عوارض جسمانی می‌آمیزد و بعد از کنار رفتن محسوس از برابرش، صورت آن را ثبت می‌کند. این دو مرتبه از قرآن مراتب دنیایی قرآن هستند و در مرتبه نخست قرار دارند، و هر انسانی آنها را درک می‌کند (همان جا)؛

۳. مرتبه باطن: این مرتبه، مختص انسانی است که می‌تواند به دور از عوارض و لواحق

غریب و آثار خارجی مادی، معانی را به حدّ و حقیقت آنها که از مبادی و اصول عقلی گرفته شده‌اند، تصور کند. روح انسان، چون از مقام خلق به سوی مقام امر مجرد پیدا کند، شأنیت تعقل را پیدا می‌کند و می‌تواند فراتر از مرتبه حس که مقید به وضع و مکان

و زمان و چگونگی و مقدار و جز آن است، حقیقت عقلی را که در این بخش‌ها قرار نمی‌گیرد دریابد. لذا روح انسانی معارف را توسط گوهر عقلی، از فضای جهان امر که برتر از آن است که درون جسمی مکان‌دار و یا درخور تصور و یا داخل در حس و وهم باشد، فرا می‌گیرد. به عبارت دیگر، روح انسانی، گاهی اشیا را از عالم حس دریافت و ادراک می‌کند (ظاهر علن) و آن، در وقت نزول او در مرتبه بدن و حواس آن است و گاهی از عالم تخیل و تمثیل جزئی دریافت می‌کند (باطن علن) و گاهی معارف عقلی را با جوهر عقلی‌اش که از حیث عالم امر است، دریافت می‌کند و این مرتبه اخیر همان مرتبه باطن قرآن است (همان‌جا)؛

۴. مرتبه سرّ: و گاهی روح انسان، معارف الهی را از خدا و بدون حجاب عقل یا حس دریافت می‌کند. پس چون تصرف حس در عالم خلق و تقدیر است و تصرف عقل هم در عالم امر و تدبیر، آن کس که فوق خلق و امر است فوق حس و عقل است و نور حق را جز به نور حق درک نمی‌کند. بدون شک، کلام خدا از آن جهت که کلام خداست، قبل از نزول به سوی عالم امر یا همان لوح محفوظ و قبل از نزول به عالم سماء دنیا یا همان لوح محو و اثبات و قبل از نزول به عالم خلق و تقدیر، دارای مقام شامخ الهی و مرتبه رفیعی است که جز خدا از آن آگاه نیست و هیچ یک از انبیا آن را درک نمی‌کنند، مگر در مقام احدیت و به هنگام کندن از قیود امکانی و تجرد از کونین و خروج از دو نشئت و تجاوز و درگذشتن از دو عالم — عالم خلق و امر — و رسیدن به ﴿قَاب قَوْسینَ اَوْ اَدْنی﴾ (همان‌جا) و این مرتبه سرّ قرآن است. به نظر می‌رسد مرتبه باطن در اینجا منطبق با مرتبه حدّ و مرتبه سرّ منطبق با مرتبه مطلع در تقسیم‌بندی قبلی است. مرتبه حدّ یا باطن مرتبه دریافت حقایق معقول قرآن و به دریافت عقلی است و مرتبه سرّ یا مطلع فوق عقل و به دریافت شهودی است.

درجات و مراتب فهم‌کنندگان قرآن

اما در اینجا نکته اساسی تر این است که تقسیم قرآن به ظاهر و باطن، تقسیم براساس میزان حجاب ماست. بطون قرآن برای ما که اهل حجاییم، باطن‌اند و لذا هر درجه از درجات باطنی قرآن براساس میزان تجرد و تعالی و طهارت انسان، برای او ظاهر است. پس در واقع تقسیم قرآن به ظاهر و باطن و حدّ و مطلع، تقسیم به حسب انسان است.

چون برخی از انسان‌ها مانده در حدّ ظاهر و متوقف در عالم جسمانی‌اند، جز ظاهر قرآن را نمی‌فهمند و لذا قرآن برای آنان تنها همین ظاهر است. و چون برخی از انسان‌ها عمیق‌ترند، قرآن نیز برای ایشان اعماق معانی خود را نشان می‌دهد، والا همه قرآن ظاهر است و اگر خفایی هست از جانب ماست و محدودیت‌های ما.

پس چون فهم انسان‌ها متدرج و مشکک است، قرآن نیز در بعد معنایی، متدرج و مشکک نشان می‌دهد (صدرالمآلهین ۱۹۸۱: ج ۳، ۳۱؛ ۱۳۸۶: مفتاح اول، فاتحه دوم، ۲۹؛ مفتاح دوم، فاتحه دوم، ۱۱۱؛ ۱۳۷۹: ج ۲، ۴۰). بنابراین، یکی از مبانی فهم قرآن فهم انسان و حقیقت انسان و میزان فهم او است. میزان فهم قرآن میزان فهم انسان است و میزان ظهور و بطون قرآن میزان ظهور و بطون خود انسان است. در نتیجه، ظهور و بطون قرآن نسبی است و چه بسا سطحی از قرآن برای فردی ظاهر و همان سطح برای فرد دیگر باطن است. در نتیجه، با اینکه خطابات قرآن عام و متوجه همه مردم در همه زمان‌ها و مکان‌ها است بهره‌مندی مخاطبان قرآن به یک اندازه نیست.

یکی چون ساکن و آرمیده‌ای است که قدرت حرکت و پرواز ندارد، یعنی بهره‌ای از قرآن ندارد و دیگری، چون مسافر و یا بالاتر، چون پرنده‌ای است که قادر به حرکت و حتی پرواز است (همو: ۱۳۸۶: ۱۱۵). یعنی ایشان از فهم قرآن بهره‌مندند، اما بهره آنها متفاوت است. و به همین دلیل، قرآن هم در ناحیه سطوح مختلف معارفی که ارائه می‌دهد و هم در ناحیه روش‌ها از تنوع برخوردار است. و این تنوع، به دلیل تفاوت حال و درجات فهم مخاطبان و فهم‌کنندگان قرآن است.

بدین ترتیب، درجات فهم مردم متفاوت است، عده‌ای محبوس در جهان محسوس و حس‌اند و برای قرآن جز آنچه در ظاهر تفسیر آمده است معنی دیگری قائل نیستند و لذا حدّ آنها و مقدار درکشان همین مقدار است، در حالی که قرآن دارای ظاهری و باطنی و حدّی و مطلعی است (همو: ۱۱۴).

و همین «اختلاف مردم در فهم قرآن دلیل است بر اینکه قرآن بحر عمیقی است» (همو ۱۳۷۹: ج ۴، ۱۶) و لذا «عقل‌ها با اینکه در شناخت ظاهر تفسیر قرآن که مفسران ذکر کرده‌اند مشترکند؛ اما در فهم تأویل قرآن متفاوتند» (همو ۱۳۷۸: ۲۷۳). بنابراین، باید به دنبال علت تفاوت فهم باشیم. صدرا معتقد است:

مراتب فهم قرآن بستگی دارد به اینکه مدرک قرآن، خود در چه مرتبه و درجه‌ای از انسانیت باشد، زیرا قرآن نیز چون انسان دارای حقیقتی است و هر مرتبه‌ای از انسان با مرتبه‌ای از فهم قرآن در ارتباط است. انسان دارای قشر و لثی است که هر کدام از آن دو نیز به حسب تعداد نشأت انسان، دارای مراتب فراوانی هستند. صدرا مراتب انسان را برمی‌شمارد و معتقد است هر مرتبه‌ای از این انسان با مرتبه‌ای از قرآن و حقیقت آن ارتباط برقرار می‌کند (همو ۱۳۷۹: ج ۱، ۱).

بنابراین، قرآن دارای یک حقیقت تشکیکی است که هر انسانی به تناسب کمالات وجودی خود در یک ساحت از آن، توانایی شناوری و بهره‌برداری از سفره‌های آن را دارد. انسان، ذومراتب و قرآن نیز ذومراتب است. «و پایین‌ترین مراتب قرآن همانند پایین‌ترین مراتب انسان است که مرتبه جلد و پوست آن است و برای هر مرتبه و درجه قرآن حاملانی است که آن را حفظ می‌کنند» (همو ۱۳۸۶: مفتاح اول، فاتحه دهم، ۶۸). به اعتقاد صدرا، حتی فهم راسخان در علم نیز ذومراتب است. او در رساله متشابهات القرآن به این مسئله تصریح کرده است (همو ۱۳۷۸: ۲۷۳؛ ۱۳۷۹: ج ۴، ۱۶۲-۱۶۱).

صدرا به تفسیر جالبی از طهارت مورد نیاز برای مس قرآن می‌رسد و براساس آیه شریفه «لایمسه الا المطهرون» (واقع: ۷۹)، برای مس ظاهر و باطن قرآن و مس هر لایه از بواطن قرآن و مراتب معنایی آن به طهارتی ویژه آن مرتبه معتقد است (همو ۱۳۷۹: ج ۱۰۹-۱۰۸؛ ۱۳۸۶، مفتاح اول، فاتحه دهم، ۶۸).

نتیجه‌گیری

در این بخش بر آن هستیم تا با توجه به مطالب پیش گفته، مبانی ملاصدرا را در فن تأویل یا تفسیر باطنی قرآن به شمارش درآوریم و خاتمه این مقاله را در بیان این مبانی کلی و عام قرار دهیم.

۱. در خصوص راه وصول به باطن دو نظریه وجود دارد:

الف) نظریه متن‌گرایی یا دلالت‌گرا که باطن را برگرفته از محتوای الفاظ می‌داند؛ محتوایی که نه با نگاه اول، بلکه با کاوش و تدبیر به دست می‌آید. در نتیجه، با کسب مقدمات لازم، وصول به آن برای همگان میسر است (شاکر ۱۳۸۳: ج ۴، ۲۸۵). از

مؤلفه‌های مهم این نظریه آن است که رسیدن به باطن از طریق مدلول ظاهری الفاظ است. البته رسیدن به دلالت لفظی به آسانی میسر نمی‌شود، بلکه محتاج کاوش و تدبر و کسب مقدمات لازم است، اما پس از تلاش و تحصیل مقدمات، وصول به آن برای همگان امکان‌پذیر است و مختص عده‌ای خاص نیست.

ب) نظریات معناگرایانه یا مدلول‌گرا که طرفداران آن معتقدند حتی پس از تدبر و کاوش، باز معنای ظاهری به دست می‌آید و رسیدن به معنای باطنی نیازمند ابراز معرفت ویژه‌ای است. البته معنای باطنی که در نظر آنان روح و حقیقت الفاظ است، به طور کلی گسسته از لفظ نیست (همان‌جا). براساس این تقسیم‌بندی، برخی صدرا را در ردیف معناگرایان قرار داده‌اند. این دیدگاه نقش متن را در بیان معنای بطون، به غایت اندک می‌شمارد و دریافت بطون را نه از راه الفاظ و دلالت‌های آن، که از مسیر کشف و تجربه درونی مفسر متن میسر می‌داند. صدرالدین شیرازی می‌گوید: انسان قشری و ظاهرین جز به ادراک معنای قشری دست نمی‌یابد، اما روح و سرّ قرآن را تنها صاحبان خرد ناب می‌توانند فهم کنند، آن‌هم نه با علوم فراگرفتنی، از راه آموختن و تفکر، بلکه با علم لدنی و خدادادی. منحصر کردن کشف بطون قرآن در علم لدنی به این معنی است که آگاهی و خبرگی به دانش‌ها و فنون زبان و دلالت‌های کلامی در رسیدن به آن معنای کافی نیست، زیرا آن معنای از سنخ مدلول لفظ نیستند (هاشمی: شماره ۲۲-۲۱).

البته اگرچه صدرا بیشتر مدلول‌گرا است تا متن‌گرا، در عین حال در این تقسیم‌بندی ثنایی نمی‌گنجد. او نه معناگرا و مدلول‌گرای صرف است که برای الفاظ کم‌ترین نقش را در فهم قرآن قائل باشد و نه متن‌گرای صرف است که رسیدن به متن را از طریق پی بردن به محتوای الفاظ، برای همگان میسر بداند، بلکه قرآن دارای سطوح معنایی بسیار است که رسیدن به همه سطوح یا بواطن آن میسر نیست و هرکس به تناسب درجه و مرتبه خود، به مرتبه‌ای از قرآن دست می‌یابد. بنابراین، تأویل مورد نظر او در ماورای معنای لغوی و ظاهری قرآن قرار دارد و قرآن دارای اسرار و رموز و معانی بسیاری است که با شیوه تفسیر متنی و لفظی نمی‌توان به آنها رسید و معنای ظاهری لغات از عهده تفسیر آنها بر نمی‌آید. اما این تأویل، هر چه باشد، از مسیر ظاهر می‌گذرد و راه رسیدن به باطن از توجه به همین معنای لغوی و ظاهری الفاظ

است و معناگرایی صرف، بدون توجه یا با کم توجهی به الفاظ، از دیدگاه صدرا خطرناک است.

صدرا در تفاسیرش روی هم رفته بر دو اصل تکیه می‌ورزد:

الف) اجتناب از خطر صرفاً مقید بودن به معنای ظاهری متن مقدس؛

ب) و دیگر اجتناب از فراموش کردن یا انکار معنای ظاهری و صوری متن. وی در حالی که در آغاز تفسیر سورة سجده (صدرالمتألهین ۱۳۷۹: ج ۶، ۱۱-۱۰) مخالفتش را با کسانی که صرفاً به معنای ظاهری آن راضی شده‌اند ابراز می‌دارد. در تفسیر آیه‌الکرسی (همان: ج ۴، ۱۵۲) از کسانی انتقاد می‌کند که به نام تأویل، توجهی به معنای ظاهری اصطلاحات قرآنی به نحوی که در زبان عادی فهمیده می‌شود، ندارند. وی حتی تا آنجا پیش می‌رود که مدعی است چنین تأویل‌گرهایی خطرناک‌تر از کسانی هستند که قرآن را صرفاً به معنای ظاهری‌اش محدود کرده‌اند.

بنابراین، توجه صدرا به معنای باطنی، نه به معنی صرف نظر کردن از متن است و نه متن‌گرایی و اصالة الظهور در نزد او مستلزم نادیده انگاشتن راز و رمزها و معانی پیچیده قرآن است، بلکه دیدگاه او در اینجا نیز متعالی است و روش او در اینجا برتر از هر دو روش و فرایند ترکیب و تلفیق است. او به رغم باطن‌گرایی، مسیر رسیدن به باطن را از طریق ظاهر می‌داند. صدرا به دو گونه، اهمیت ظاهر قرآن را برای وصول به باطن آن گوشزد کرده است:

الف) عمل به ظاهر قرآن از جهت رعایت احکام و آداب آن و به جا آوردن حقوق آن و اقامه ظواهر شریعت، که در غیراین صورت، این فرد به کمال و اهداف قرآن نمی‌رسد و شیطان راه او را می‌بندد و باکی ندارد که او را در چه وادی هلاک می‌کند. صدرا ظاهر و باطن قرآن را از این جهت به یکدیگر وابسته می‌داند و معتقد است ظاهر شریعت و قرآن متقوم به باطن آن است و تشخیص باطن نیز به ظاهر آن است. ظاهر، پوسته محافظ است و باطن، مغز و روح است. روی آوردن به ظاهر، بدون توجه به باطن، چون جسد بدون روح است که حرکت می‌کند، اما بدون هدف و لذا اعمال او بدون وزن است؛ و آن کس که به باطن روی می‌آورد، اما از اقامه ظواهر غفلت می‌ورزد، مثل صاحب روحی است که از بدن خود جدا می‌شود و ساتر عورت ندارد. تمثیل صدرا در اینجا بسیار رساست. او

می‌گوید این فرد می‌خواهد با صورت مجردش از دنیا خارج شود، اما در زمانی که هنوز وقتش نرسیده و می‌خواهد ناطق به حکمت باشد، بی‌آنکه به درجه پختگی رسیده باشد. (ب) و دیگر، توجه به ظاهر قرآن از جهت آشنایی با ظواهر تفسیر، قواعد عربی، علم لغت، قرائت، ترتیل و امثال آن است. توجه به ظاهر الفاظ قرآن و معانی متعارف و مشهور آنها اساس فهم قرآن است و ما حق نداریم بی‌دلیل الفاظ قرآن را از ظاهر آنها منصرف کنیم و به تأویلات غیرمجاز بیردازیم (همان: ج ۶، ۱۴۱). چرا که خروج الفاظ قرآن از معانی متعارف مشهور موجب تحیر ناظران و تأمل‌کنندگان در قرآن است. در حالی که قرآن برای هدایت بندگان و تعلیم و آموزش آنان و آسان کردن امر بر آنان نازل شده، نه برای پیچیده کردن و ایجاد اشکال. لذا واجب است که لغات قرآن به معانی وضعی مشهور میان مردم حمل شوند تا موجب التباس و اشتباه نشود (همان: ج ۶، ۳۱-۳۰).

لذا اصل اولی و مقتضای دین و دیانت و امانت‌داری این است که مؤمن چیزی از ظواهر قرآن و حدیث را تأویل نکند، و آنها را به همان صورتی که آمده‌اند و یا به همان صورتی که علمای تفسیر در عهد نبی ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام تفسیر کرده‌اند باقی بگذارد. و در یک صورت تأویل جایز است و آن وقتی است که او محقق است که خدا او را به کشف حقایق، اسرار و اشارات فهم قرآن و تحقیق در تأویل آن اختصاص داده باشد؛ که در این صورت نیز هرگاه معنای خاصی یا اشارت و تحقیقی برایش کشف شد و معنا برای او تقرر یافت، صورت ظواهر را نباید باطل کند (همان: ج ۶، ۳۵). او در رساله مشابهاً نیز، قاعده و بنیان کار را حمل بر حقیقت و تکیه بر ظواهر و ارجاع علم آنها به خداوند قرار داده است و تنها در دو صورت عدول از این قاعده کلی را جایز دانسته است:

(الف) نص صریحی از شارع و یا کسی که به او منتهی می‌شود در دست باشد؛
 (ب) و یا مکاشفه‌ای تام و وارد قلبی دست بدهد که امکان رد آن نباشد، مخصوصاً اگر هماهنگ با میزان شریعت و کتاب و سنت باشد (همو ۱۳۷۸: ۲۷۶).

صدرا عادت علمای سلف را نیز تا قبل از ظهور بدعت‌ها و هواهای نفسانی به همین طریق عنوان می‌کند و قاعده تفسیری آنان را چنین ذکر می‌کند:
 (الف) بقای ظواهر بر حال خود؛

ب) عدم تسریع در تأویل اعیان و ظواهر قرآن و حدیث؛
ج) توقف بر صورت و هیئت وارده از سوی خدا و رسول ﷺ (همو ۳۸۱).

در عین حال، توقف در ظاهر جایز نیست، چرا که امتیاز انسان بر سایر حیوانات، به استنباط حقایق و معارف، و رفتن به سوی انوار الهی و عالم معارف عقلی الهامی است (همو ۱۳۷۹: ج ۴، ۳۳۳).

او حتی کسانی را که به ظاهر عربی قرآن اکتفا کرده‌اند و تفسیر قرآن را مجرد نقل کتب و حمل اسفار می‌دانند، بدون آنکه به عالم انوار و فهم اسرار، ارتقا پیدا کنند، شایسته تمثیل قرآن می‌داند که ﴿مثلهم کمثل الحمار یحمل اسفاراً﴾ (جمعة: ۵).

پس اطلاع از ظاهر عربی و در ترجمه الفاظ قرآن، اکتفا به حفظ و نقل از پیشوایان تفسیر برای فهم حقایق معانی قرآن کافی نیست. به عنوان مثال، در آیه ﴿و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی﴾ (انفال: ۱۷) ظاهر تفسیر آن واضح و آشکار است، اما حقیقت معنایش در نهایت پیچیدگی است. عجز مفسران آنجاست که گمان می‌کنند درک حقایق آیات قرآنی به صرف معانی ظاهری آنها است (همان: ج ۷، ۱۹۲). و در نهایت با لحنی تند می‌فرماید: «پس چرا این قدر از لُبِّ قرآنکه شفاء و رحمت قلب‌ها و سینه‌ها است، اعراض می‌کنید؟ و تا کی بر ساحل ظواهر تنزیل می‌چرخید و از غوص در بواطن اعراض می‌کنید؟» (همان: ج ۶، ۱۴۱)؛ «حقیقت قرآن بر پیامبر نازل شده است، نه ظاهر الفاظ و نقش حکایت آن» (همو).

۱. برای تأویل و بیرون بردن آیات از ظاهر خود، وجود صارفی عقلی یا شرعی لازم است، والا تأویل بدون وجود ضرورتی که داعی بر آن باشد، جایز نیست، چنان که این مسئله در علم اصول مبین شده است و صدرا آن را تلقی به قبول کرده است (همو ۱۳۸۱: ج ۲، ۶۷۲). از این اصل می‌توان با عنوان قاعده اصالة الظهور یا اصل عدم تأویل یاد کرد. صدرا از این قاعده با عبارات مختلف یاد کرده است. به عنوان مثال در تفسیر القرآن جلد چهارم می‌گوید: «المعتقد اجراء الاخبار علی هیئتها من غیر تأویل و لا تعطیل» (همو ۱۳۷۹: ج ۴، ۱۵۱؛ همو ۱۳۸۶: مفتاح دوم، فاتحه هفتم و هشتم، ۱۳۶، ۱۴۴). لذا تا آنجا که حمل آیات بر ظواهر دچار اشکال نمی‌شود، حمل بر معنای مخالف ظاهر ممنوع است. مثلاً در مورد آیه ﴿کونوا قرده خاسئین﴾ (بقره: ۶۵)

در برابر مفسرانی چون مجاهد و رشیدرضا که معتقدند مقصود از مسخ در آیه مذکور، مسخ معنوی است نه ظاهری، معتقد است که به دلالت ظاهر آیه و نیز روایات موجود، مسخ اصحاب سبت، به میمون، باید مسخ ظاهری باشد و مراد حقیقی آیه، مسخ ظاهری ایشان است (همو ۱۳۷۹: ج ۴، ۴۷۰).

۲. گذشته از آن، وجود آیات قرآنی بسیار و احادیث نبوی بی‌شمار، اگر مقرر و مثبت معنایی شدند، مجالی برای تأویل و صرف از ظاهر باقی نمی‌ماند (همو ۱۳۸۱: ج ۲، ۶۸۸).

۳. تأویل صحیح نه تنها در تناقض با ظاهر تفسیر نیست، بلکه اِکمال و تتمیم آن و رسیدن به لباب و خالص معنای آن و عبور از عنوان به باطن و سرّ آن است (همو ۱۳۷۸: ۲۷۴). در رسالهٔ مشابهات القرآن از این قاعده چنین یاد می‌کند: «کل تأویل ینافی التفسیر، فلیس بصحیح.» (همان، ۲۸۲).

۴. بنابراین تأویل صحیح، حد وسط افراط و غلو در تأویل و تفریط و اکتفا به ظواهر الفاظ است (همان: ۲۴۷).

۵. تأویل مردود عبارت است از حمل کلام بر غیر معنای موضوع له (همو ۱۳۷۹: ج ۴، ۱۵۲)، زیرا «واجب است حمل الفاظ قرآن بر معانی حقیقی آنها، نه بر مجاز و استعارات بعیده» (همو ۱۶۶).

دلیل عدم الغای ظاهر آن است که اگر اعتماد به لفظ باطل شود، بدون هیچ ضرورت عقلی یا نقلی، در نتیجه به هیچ فهمی اطمینان نمی‌شود و مفسد عظیم و بدعت‌های فراوان شایع می‌شود و این از شرّ شیاطین برای دین بدتر است (همو ۱۳۸۰: ۵۰-۴۹). این گونه تأویل، باب تفسیر به رأی بدون ضابطه را باز می‌کند. و به همین دلیل، صدرا اهل ظاهر را از اهل تأویل به نجات نزدیک تر می‌داند (همو ۱۳۸۶: مفتاح دوم، فاتحهٔ هفتم، ۱۳۸). او چندین بار در مفتاح الغیب و تفسیر قرآن گفته است در کار تأویل قرآن یکی از این دو نفر باش:

الف) یا مؤمن باش به ظاهر آنچه در کتاب و حدیث وارد شده است، بدون تصرف و تأویل؛

ب) و یا شرط تأویل در واقع این است که عارف راسخ در تحقیق حقایق و معانی قرآن باشی، با مراعات جانب ظواهر و صورت الفاظ و مبانی آنها.

و جزء این دو گروه نباش:

الف) کسانی که شریعت حق و آنچه را که صریحاً در مورد آن است انکار می‌کنند؛
 ب) کسانی که صریحاً مطالب شریعت را انکار نمی‌کنند ولی با زیرکی و فطانت خاصی مطالب را به معانی عقلی فلسفی و مفهومات کلی و عام تأویل می‌برند (همو ۱۳۸۶: ۱۴۶؛ ۱۳۷۹: ج ۴، ۱۶۸). و در نهایت، توصیه صدر این است که مفسر در فهم آیات و روایات باید به صورت لفظ اکتفا کند و آن را تغییر ندهد و فهم آن را به خداوند و ائمه و اولیا واگذار کند و از آنها کمک بگیرد، سپس منتظر وزش نسیم رحمت الهی از سوی پروردگار و به امیدگشایش از طرف خداوند باشد. همان طور که پیامبر ﷺ فرمودند: در مدت زندگی تان نسیم‌های رحمتی است که گه‌گاه از جانب خداوند می‌وزد. آگاه باشید، خود را در مسیر وزش آن نسیم‌ها قرار دهید (همو ۱۳۷۹: ج ۴، ۱۵۸).

۶. «تأویل نباید عقلاً و شرعاً حرام باشد» (همو ۱۳۸۰: ۴۸)؛ «تأویل باید موافق کتاب و سنت باشد و آن دو به حقانیت آن شهادت دهند» (همو ۱۳۷۹: ج ۲، ۱۵۷).
 ۷. «دانش تأویل یک موهبت الهی است، چرا که اگر علم تأویل امری بود که به مجرد ذکاوت فطری یا اکتسابی از طریق قواعد عقلی متعارف میان عقلا به دست می‌آمد، هیچ امری مهم و شأن بزرگی نبود که پیامبر، آن مقام را برای محبوب‌ترین خلق خدا، علی علیه السلام، از خدا درخواست کند» (همان: ج ۴، ۱۵۹). پس معلوم می‌شود این مقام موهبت است.

۸. صدر قائل به تأویل بی‌حد و حصر قرآن است. در تفسیر آیه‌الکرسی می‌گوید: «و اما الاستیفاء والوصول الی الاقصی فلا مطمع لاحد فیه». و تنها خداوند، دانا به همه معانی قرآن است. بنابراین، اگر برای شرح و بسط اسرار و رازهای قرآنی دریا مرکب و درختان قلم بشوند، اسرار کلمات الهی پایان نمی‌پذیرد و دریا پیش از آنکه کلمات پروردگار پایان پذیرد، تمامی می‌گیرد. لذا خردها بعد از آنکه در معرفت ظاهر تفسیر که مفسران بیان کرده‌اند با هم هماهنگی دارند، با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند (همو ۱۳۸۶: مفتاح دوم، فاتحه ششم، ۱۳۶).

منابع و مأخذ

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۰)، نیایش فیلسوف، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ اول.

- احمد بن فارس [بی تا]، معجم مقاییس اللغة، بیروت دارالجلیل، چاپ اول.
- جواهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بیروت، چاپ اول.
- زرکشی، بدرالدین (۱۳۹۱)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ج ۱.
- سعیدی روشن، مصادر فهم قرآن، از مجموعه مقالات «شناخت نامه قرآن»، محمد جواد صاحبی، قم، نشر احیاء گران، چاپ اول ۱۳۸۳.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۳)، قرآن در آینه پژوهش، تهران، نشر هستی نما، چاپ اول، ج ۴.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم بن یحیی قوامی (۱۳۷۹)، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، چاپ سوم، ج ۷-۱.
- _____ (۱۳۶۰) رساله سه اصل، تحقیق و مقدمه سید حسین نصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۶۰، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۶)، مفاتیح الغیب، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۱)، مبدأ و معاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۸)، سه رساله فلسفی، رساله مشابهات القرآن، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۸۰)، کسر اصنام الجاهلیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
- _____ (۱۹۸۱)، الأسفار الاربعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۸۰)، اسرار الآیات، ترجمه و تحقیق محمد خواجوی، تهران، مولی، چاپ اول.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۳)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ج ۱.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (امین الاسلام) [بی تا]، مجمع البیان، تصحیح و تعلیق هاشم رسولی محلاتی، تهران، مکتبه العلمیه الإسلامیه، چاپ سنگی.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۸۵)، تفسیر و مفسران، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید، چاپ سوم.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۳)، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، حکمت، ج ۱.
- هاشمی، سید حسین، «ظهر و بطن قرآن»، فصلنامه پژوهش های قرآنی، شماره ۲۲-۲۱.