

Responding to some Criticisms of the Interpretations of Mulla Sadr by Emphasizing the Rules Deduced from his Principles

Seyed Mohammad Hossein Mirdamadi*

Mohammad Bidhendi**

Abstract

Introduction: We mean the interpretation of the meaning of the text in its own way, that is, the method of reason or the esoteric method that can be rationally explained. Mulla Sadra's interpretations have been criticized in articles and some books and are usually not accepted. In this article, sixteen criticisms have been answered and the rules given in response to the criticisms have been explained. The same criterion can be answered for the vast majority of criticisms of Sadra's interpretations, which we have dealt with in accordance with the volume of the article. The rules under consideration here are: 1. It is a common and main meaning among different instances, which is adorned with all the superfluous features of the instance to the extent that it includes its single instance. 2. The rule of an independent view of the verses; understanding the esoteric and interpretive dimensions is not necessarily limited to the contextual links in the text of the Qur'an and may be obtained by an independent view. According to the explanatory basis of the Qur'an (which is obtained from the verses in the description of the Qur'an), it is possible to look independently at the verses and sections of the Qur'an, regardless of what is copied, restricted and specific outside the Qur'an. Interpretation, regardless of the specific frameworks of the narrations, is the cause of revelation and is based on the evidence of the Qur'an itself. 3. The rule of interpretation by changing the context of the text; the philosophical basis of this rule of interpretation is that the worlds, while being related to each other because they are truth and subtlety, also have aspects of distinction and difference. Therefore, in the text of the Qur'an, we find a connection between all the worlds and different

۱۵۹



*Ph.D Philosophy of Isfahan University. E-mail: Smhm751@yahoo.com

**Associate Professor at "The Islamic Philosophy and Theology Department" in Isfahan University. E-mail: mohammad.bidhendi@yahoo.com

Received date: 2021.1. 25

Accepted date: 2021.06.12

fields of human existence, and we see that the verses about nature and the world and the heavens are side by side with the verses concerning monotheistic teachings and psychic truths and speech. From the heavens come side by side the discussion of the world of nature and the earth and human beings and the talk of history according to the world of nature and creation, and the Qur'an constantly communicates between these spheres, which is why this interpretive rule (expression One area in another area) is very useful. According to Mulla Sadra, the scholar, man and the Qur'an are three different readings of a few truths from the ways of interpreting the Qur'an, paying attention to this correspondence. 4- The rule of necessity of discipline, the rules of which will be mentioned in the text, therefore, any interpretation of this rule is not accepted. 5. The rule of existential unity Another rule that can be considered in the interpretations is the principle of existential unity. We have in many narrations that the interpretation of some Qur'anic truths has meant the Ahl al-Bayt (as). Found and their souls are included. And 6- the rule of different credentials of the world of intellect; The best reason to license something is to make it happen. For example, the divine attributes from its single essence and the abstraction of the concepts of goods and seasons from people of its kind and the like, is the best reason for this rule. It is in these cases that it is said that two or more things exist in one being. But the main purpose of this article is to respond to criticisms, and since this response needed to explain the rules, we first explained the inferential rules. Our method is content-based analysis and the research finding is the responsiveness of existing criticisms based on the logic of interpretation. In his ontology, Mulla Sadra has used interpretation as a method and his use of interpretation has caused his philosophy and wisdom to reflect and excel. Although he has used interpretation both in the interpretation of the universe and in the understanding and interpretation of the Qur'an and the narrations of the infallibles, he has not formulated the rules of interpretation anywhere in his writings. This article, for its part, shows the basics of extracting these rules and principles. By identifying the rules of interpretation in different dimensions, we can gain a deeper understanding of existence, especially the book and tradition, and take more effective steps in understanding and completing the transcendent wisdom.

Keywords: Logic of Interpretation, Critique of Interpretation, Rules of Interpretation, Sadr al-Muta'alle.



پاسخ به برخی نقدهای وارد بر تأویل‌های صدرالمتألهین با تأکید بر قواعد استنباط‌شده از مبانی او

سید محمدحسین میردامادی*

محمد بیدهندی**

۱۶۱

دین

پاسخ به برخی نقدهای وارد بر تأویل‌های صدرالمتألهین با تأکید بر قواعد استنباط‌شده از مبانی او

چکیده

تأویل‌های ملاصدرا در مقالات و برخی کتاب‌ها مورد نقد قرار گرفته و معمولاً پذیرفته نشده است. در این مقاله شانزده مورد از نقدها پاسخ داده شده‌اند و قواعدی که در پاسخ به نقدها آورده شده، تبیین شده‌اند. بر همین معیار اکثر قریب به اتفاق نقدهای وارد بر تأویل‌های صدرای قابل پاسخ است که ما به مقتضای حجم مقاله به این موارد پرداخته‌ایم. قواعدی که در اینجا بررسی شده‌اند، عبارت‌اند از قاعده روح معنا، قاعده نگاه استقلالی به آیات، قاعده تأویل با تغییر زمینه متن، قاعده لزوم ضابطه‌مندی، قاعده اتحاد وجودی و قاعده اعتبارات مختلف عالم عقل. هدف اصلی مقاله پاسخ به نقدها بوده و چون این پاسخ نیازمند تبیین قواعد بوده است، نخست به تبیین قواعد استنباطی پرداخته‌ایم. روش ما تحلیل بر اساس محتوا بوده و یافته تحقیق پاسخ‌پذیر بودن نقدهای موجود بر اساس منطق تأویل است. واژگان کلیدی: منطق تأویل، نقد تأویل، قواعد تأویل، صدرالمتألهین.

* دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول). smhm751@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان. mohammad.bidhendi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۶ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۳/۲۲

مقدمه

منظور ما از تأویل یافتن معنای متن از راه‌های خاص خود، یعنی روش عقل یا روش باطنی قابل تبیین عقلانی است. حکیمان اسلامی به‌ویژه *میرداماد* و *ملاصدرا* از این روش استخراج معنا از آیات قرآن زیاد استفاده کرده‌اند. این تأویل‌ها یا مورد بی‌اعتنایی واقع شده‌اند یا آن را ذوقی و تفسیر به رأی و دارای اشکالات عدیده دانسته‌اند؛ در حالی که با توجه به منابع تأویلی بسیاری که در کتاب‌های حکمی و عرفانی و حدیثی وجود دارد، جا دارد این تأویل‌ها بررسی بیشتری شود و منطق حاکم بر آنها تحلیل و از آن در تبیین معانی بالقوه متن بهره برده شود. این مقاله در مرحله اول به تبیین قواعد پرداخته و سپس به نمونه‌هایی از نقدهای وارد پاسخ گفته است. از آنجایی که قرآن منبع مهم دین ماست، تحلیل آثار دانشمندان از تولید معنی از این کتاب می‌تواند در بسط نظریه‌پردازی درباره معنا مفید باشد و بر این اساس بسیاری از منابع تأویلی را بار دیگر واکاوی کرد. در مورد پیشینه این تحقیق باید گفت نگارنده قواعد تأویلی متن را در مقاله «بررسی انگاره "تفسیر به رأی بودن" برداشت‌ها و تأویلات عرفانی با تأکید بر آرای ملاصدرا» (۱۳۹۹) و نیز مقاله «بررسی تأثیر مبانی و اندیشه‌های ملاصدرا بر معنای متن» (۱۳۹۸) آورده است و در این مقاله عمدتاً با بیانی متفاوت به این قواعد پرداخته است؛ اما هدف اصلی مقاله به‌کارگیری قواعد در پاسخ به نقدهاست.

ترتیب قواعد به گونه‌ای است که با آنها می‌توان اشکالات متناظر در ذیل قاعده یا اشکالات در ذیل قواعد بعدی - که در پاسخ آنها به بیش از یک قاعده اشاره شده - را پاسخ داد. برخی اشکالات نیز با توجه به سایر مبانی صدرایی و بدون نیاز به ذکر قاعده پاسخ داده شده‌اند؛ اما کاربرد هر قاعده دست کم در یک اشکال ذیل آن مشخص شده است؛ همچنین سایر اشکالات با توجه به این قواعد پاسخ‌پذیر بوده‌اند؛ ولی به دلیل جلوگیری از تطویل به همین نمونه‌ها اکتفا شده است.*

* نظر نگارنده آوردن قواعد در بخش اول و آوردن اشکالات در بخش دوم بود؛ ولی با توجه به نظر هیئت محترم تحریریه به شکل کنونی در آمد.

۱. قاعده اول: قاعده روح معنا

مراد از روح معنا آن است که هر لفظی دارای یک معنای مشترک و اصلی در میان مصادیق مختلفش است که آن معنا از تمامی خصوصیات زاید مصداق پیراسته شده است، تا آنجایی که مصداق مجردش را هم شامل شود.*^۱ صدرا در تعبیری دیگر از روح معنا می‌نویسد: «الاسامی للمعانی و الماهیات لا للاشکال و الهیئات» (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۵۹۳).

یکی از خاستگاه‌های مهم مسئله روح معنا بحث صفات الهی است. در مبنای نظریه روح معنا در متون و حیانی، وضع الهی الفاظ در مرتبه اصلی و وضع عرفی و قراردادی آنها در مرتبه زمینی است و این مبنا بر این اساس است که متون و حیانی دارای اصل و خزانه وجودی برتر در عوالم علی وجودند. بنابراین مبنای این نظریه به دو رکن قرآن (دین و وحی) شناختی و نظریه زبانی وحی بر می‌گردد (همان، ص ۴۵).

ملاصدرا در **مفاتیح الغیب** به طور مفصل به این نظریه پرداخته است (همو، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۸۳).

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

صدرا در تاویل آیه از روح معنای کلمات ظلمت و نور استفاده می‌کند و می‌نویسد خداوند به وسیله افاضه 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 (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۴۵).

در نقد این تاویل گفته شده است:

* مثلاً روح معنای نور، ظهورداشتن ذاتی و مظهربودن برای غیر است، خواه نور خورشید باشد یا شمع یا چراغ یا نور اهل بیت علیهم‌السلام یا نور الهی.

اولاً جهان معقول همان عالم مجردات تام است و نفوس انسانی بر اثر حرکت جوهری به مجرد تام می‌رسند نه به وسیله افاضه حقایق علمی بر آنها. ثانیاً عقول دارای کثرت عرضی هم هستند؛ لذا نمی‌توان جهان معقول را واحد دانست.

ثالثاً ادامه 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 ماده‌بودن 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. رابعاً تفسیر صدر/ 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 (عروسی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۶۴/ ارشد ریاحی، ۱۳۸۴، الف، ص ۱۶).

بررسی

این نقد وارد نیست؛ زیرا اولاً 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 صدر/ همان حقیقت ایمان است، با ولایت خاص الهی باعث مجرد انسان می‌شوند؛ زیرا این حقایق اموری مجردند و بر 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. هرچه به عالم کثرات نزدیک شویم، ظلمت بیشتر صدق می‌کند و هرچه 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 معنای حرکت از مجرد به مادی نیست.

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

نمونه دوم: صدرالمتألهین در مورد برخی مراتب علم الهی، کتاب مبین را در «لارطب و لا یابس الا فی کتاب مبین» (انعام: ۵۹) و «... کل فی کتاب مبین» (هود: ۶) و «ما من غائبه... الا فی کتاب مبین» (نمل: ۷۵) به نفوس افلاک قابل تفسیر دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ص ۶۱).

به این تأویل صدرالمتألهین نقد وارد شده است که صرف نظر از بطلان نظریه نفوس افلاک در این سه آیه، تأکید شده است که کتاب مبین شامل تمام امور است؛ بنابراین کتاب مبین به مرتبه‌ای از علم خدا اشاره دارد که شامل تمام مخلوقات است و نمی‌تواند افلاک باشد؛ زیرا افلاک محدودند و بر تمام مخلوقات احاطه ندارند (ارشد ریاحی، ۱۳۸۳، ص ۵۴).

بررسی

در پاسخ می‌توان گفت نظریه نفوس افلاک به تبع نظریه افلاک مطرح شده و افلاک واسطه‌ای میان عقول و اجسام‌اند. حال روی این واسطه هر نامی گذاشته شود، مراد فلاسفه بوده است، هرچند نظریه افلاک باطل شده باشد. درحقیقت نظریه افلاک یک نظریه عقلی برای پرکردن واسطه اجسام و عقول بوده که چون از افلاک بطلمیوسی نیز در برخی احکامش تأثیر گرفته، باطل است، و الا از جهت وجود واسطه میان دو عالم می‌توان آن را پذیرفت. اما اینکه کتاب مبین مرتبه‌ای از علم خداست که شامل تمام مخلوقات است، با توجه به خود آیات استنتاج شده و بنابراین می‌تواند ناظر به همه مخلوقات عالم اجسام - که در برخی اطلاقات نیز خلق تنها به عالم اجسام اطلاق

می‌شود- باشد؛ لذا صدر/ کتاب مبین را در اینجا با قرائنی به مرتبه فوق عالم مادی تفسیر کرده است؛ بنابراین به نظر می‌رسد اشکالات واردشده بر برداشت صدر/ کافی نیست، هرچند صحت تفسیر صدر/ نیز نیاز به تحقیق بیشتر دارد.

نمونه سوم: «ام الكتاب» همان لوح محفوظ و نفس کلی فلکی است که صوری کلی از عقل فعال در آن مرتسم می‌شود. نفس کلی به اعتبار اتحادش با عقل فعال در خزائن الهی به صورت بسیط محفوظ است و لذا لوح محفوظ نامیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۱، الف، ج ۶، ص ۲۹۵).

به این برداشت این نقد وارد شده است که ام الكتاب که همان لوح محفوظ است، به مرتبه‌ای از علم خدا اشاره دارد که از هر گونه تغییر و تبدیلی محفوظ باشد و در نتیجه به هیچ وجه بر نفس کلی قابل انطباق نیست؛ زیرا نفس کلی به اعتبار تعلق به اجسام در حال تغییر است، حال آنکه ام الكتاب باید از هر گونه تغییری محفوظ باشد. دو اعتباری که صدر/ برای محفوظ نامیده شدن نفس کلی ذکر کرده است، تنها موجب اتصاف مجازی نفس کلی به محفوظ بودن می‌شود (ارشد ریاحی، ۱۳۸۳، ص ۵۴).

بررسی

در پاسخ به این نقد می‌گوییم ناقد اصل این همانی ام الكتاب و لوح محفوظ را پذیرفته و در تطبیق آن بر نفس کلی اشکال کرده است که اولاً لوح محفوظ یک مرتبه وجودی است که نسبت به مراتب پایین تر آن از هر گونه تغییری محفوظ است و گاه بر نفس کلی و گاه بر مراتب دیگری از وجود تطبیق داده شده است؛ بنابراین روح معنای لوح محفوظ مد نظر است -مراجعه به توضیحات قاعده چهارم از قواعد تأویل متن (اعتبارات مختلف یک حقیقت) نیز در اینجا می‌تواند مفید باشد- اما تطبیق آن بر نفس کلی نیز دچار اشکال پیش گفته نیست؛ زیرا محفوظ بودن آن از تغییر به اعتبار جنبه عدم تعلق آن به اجسام است و این باعث اتصاف مجازی نفس کلی به محفوظ بودن نمی‌شود؛ چنان که می‌توان گفت انسان از جنبه اعتبار تجردی، موجودی ناطق است و از جهت جنبه جسمانی، این چنین نیست و اطلاق ناطق بر انسان در چنین اعتباری باعث

اتصاف آن به مجاز نمی‌شود.

نمونه چهارم: صدر/ در تفسیر کلمات آیه ۱۰۹ سوره کهف «بگو اگر دریاها برای کلمات پروردگارم مرکب شود، دریاها پایان می‌گیرد پیش از آنکه کلمات پروردگارم پایان یابد» آن کلمات را به حقایق مجرد تام که برتر از مخلوق‌اند و واسطه فیض به اجسام‌اند تطبیق می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ه، ص ۷۴).

در نقد این تأویل اولاً برتر بودن عقول نسبت به مخلوقات غیر صحیح دانسته شده و ثانیاً تمام مخلوقات کلمه الهی دانسته شده است نه تنها عقول (ارشد ریاحی، ۱۳۸۳، ص ۵۵).

بررسی

در پاسخ به این نقد نیز اولاً با توجه به دارای مراتب بودن موجودات و اطلاق خلق به موجودات مادی، برتر بودن عقل و مجردات تام بر موجودات خلقی (مادی) بلااشکال و صحیح است؛ ثانیاً با توجه به روح معنای کلمه، کلمه باید بدون واسطه از متکلم صادر شود و اطلاق آن بر مجردات تام صحیح است؛ لذا عالم اجسام کلمه الهی نامیده نمی‌شود، بلکه مخلوقات الهی نامیده می‌شود. ممکن است گفته شود این سخن، خلاف آیه «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلَّمَاتِ رَبِّي لَفَئِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» است، زیرا «کلمات الله» در این آیه مخلوقات مادی‌اند، مخصوصاً که آیه به بی‌نهایت این کلمات اشعار دارد؛ لذا به دلیل همین غلبه کثرت و بی‌نهایت بودن تعدادشان، عالم مادی مراد باشد بهتر است نه مجردات که وحدت در آنها غالب است. در پاسخ باید گفت این آیه در مقام تشبیه است و کلمه در قرآن در آیات دیگر نیز به موجود مجرد اطلاق شده -مانند اطلاق کلمه‌الله بر عیسی (آل عمران: ۴۵) به دلیل آنکه بدون واسطه پدر، روحش ایجاد شده است؛ پس آیه در مقام کثرت عددی نیست، بلکه در مقام گستره وجودی و تفهیم این معنا در قالب مثال است.

نمونه پنجم: در تفسیر سوره اعراف آیه ۵۴ کلمه امر به عالم مجردات و عقول تطبیق شده است (ملاصدرا، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۳۸۱) که این تفسیر بر خلاف معنای عرفی و

بدون دلیل شمرده شده است (ارشد ریاحی، ۱۳۸۳، ص ۵۵).

بررسی

در نقد این اشکال نیز باید به روح معنا و جواز تطبیق کلیات بر مصادیق اشاره کرد و اینکه این تأویل صدر/ دارای قرینه و بر مبنای فلسفی او شکل گرفته است. مشابه این اشکالات مخدوش بر تأویل صدر/ بر معنای امر در آیه ۵۰ سوره قمر و روح در آیه ۸۵ سوره اسراء و اسماء در آیه ۳۱ سوره بقره وارد شده که پاسخ آن نیز با توجه به موارد فوق معلوم می‌گردد؛ بنابراین برای جلوگیری از طولانی‌شدن بحث، از پاسخ تفصیلی به آن اشکالات دوری می‌شود.

۲. قاعده دوم: نگاه مستقل به آیات

فهم ابعاد باطنی و تأویلی لزوماً مقید به پیوندهای سیاقی در متن قرآن نیست و ممکن است با نگاهی مستقل به دست آیند.

طبق مبنای مبین‌بودن قرآن - که از آیات در توصیف قرآن به دست می‌آید - امکان نگاه مستقل به آیات و بخش‌های قرآنی، فارغ از آنچه ناسخ، مقید و مخصّص در بیرون از قرآن معرفی شده است، فراهم می‌آید و نیز راه تفسیر و تأویل، مستقل از چهارچوب‌های خاص روایات اسباب نزول و مبتنی بر شواهد خود قرآن باز می‌گردد، جاودانگی و حیات پویای قرآن، امکان دلالت عام آیات را فراتر از بستر نزول فراهم ساخته و قاعده عموم لفظ به رغم خصوصیت سبب در بیان دانشمندان علوم قرآنی و قاعده جری در بیان برخی مفسران معاصر را تأمین می‌کند. قاعده عموم لفظ می‌تواند عموم معنایی حاصل از تنقیح مناظ و تجرید لفظ از خصوصیات عارضی را نیز شامل شود. حکمت خاص بیانات قرآنی می‌تواند انتظار و توقعی را ایجاد کند که به موجب آن از بخش عام، مطلق و منسوخ، مستقل از آنچه دلیل خاص، مقید و ناسخ شمرده شده است، مراتبی از معنا یا حکم شرعی استفاده شود که البته تحت ضوابط و شرایط مربوط خواهد بود (اسعدی، ۱۳۸۵، ص ۴۲۰-۴۲۱). در تأویل‌های صدر/ نیز علاوه بر سیاق در مواردی هم به استقلال معنایی آیات توجه داشته که طبق قاعده فوق موجّه است. شاهد

مطلب فوق نمونه‌های بسیاری است که در آثار قدما وجود دارد؛ مثلاً *میرداماد* آیه «الظالم اهلهما» (نساء: ۷۴) را با تغییر زمینه به هستی به «قلمرو کون و فساد» تأویل کرده است (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۴۶).

نمونه اول: «و لقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذکرون: شما عالم نخستین را دانستید، چگونه متذکر نمی‌شوید» (الواقعه: ۶۲). *صدر* در توضیح این آیه می‌نویسد این آیه به تقدم نشئه دنیا بر نشئه آخرت، از جهت انتقال نفس از ادراک محسوسات و نشئه دنیا به ماورای دنیا و آخرت اشاره می‌کند. او در توضیح می‌نویسد ادراک معقولات کلی به وسیله مشاهده موجودات مجرد تام است نه به وسیله تجرید. نفس انسانی از عالم دنیا به عالم متخیل و از آنجا به عالم مجردات تام و آخرت انتقال می‌یابد و با محسوسات، متخیلات و معقولات متحد می‌گردد و درواقع از دنیا به آخرت کوچ می‌کند و به این ترتیب ادراک معقولات تحقق می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۳).

نقدی که به این برداشت شده، این است که اولاً با توجه به آیات قبل که خطاب به منکران معاد است و با توجه به سیاق آیه، فهمیده می‌شود که این آیه در مقام استدلال بر امکان معاد است تا بدین وسیله استبعاد منکران معاد رفع شود؛ ثانیاً هیچ گونه دلالتی بر تقدم دنیا بر آخرت ندارد، بلکه بر این مطلب دلالت دارد که علم به دنیا به دنبال خود علم به آخرت را همراه دارد (ارشد ریاحی، ۱۳۸۳، ص ۵۲-۵۳).

بررسی

اولاً گرچه یکی از راه‌های دستیابی به معانی، سیاق و فضای آیه و ما قبل آن است، این مخصص معنا نیست و طبق قاعده فوق، آیه می‌تواند مستقل معنا شود، لذا نقد اول مخدوش است؛ ثانیاً دنیا و آخرت به نسبت نشئه انسان معنا پیدا می‌کند، لذا وقتی علم به دنیا به دنبال خود علم به آخرت را همراه داشته باشد، لازمه‌اش این است که دنیا - که همان نشئه انسانی است - بر آخرت (نشئه دیگر انسانی) تقدم داشته باشد، زیرا دنیا و آخرت به نسبت به انسان چنین نام می‌گیرند.

نمونه دوم: «و إن الدار الآخرة لهی الحيوان لو كانوا يعلمون: و زندگی واقعی سرای

آخرت است اگر می‌دانستند» (عنکبوت: ۶۴). صدر از این آیه این معنا را برداشت می‌کند که حیات برای اجسام و بدن‌های اخروی ذاتی است. توضیح آنکه تمام اجسام و بدن‌های اخروی مجرد مثالی دارند و صور ادراکی‌اند؛ از طرف دیگر وجود فی نفسه صور ادراکی عین وجود آنها برای مدرک است و چنان‌که در مباحث عقل و معقول در فلسفه گفته شده است، صور ادراکی با مدرک متحدند؛ بنابراین اجسام و بدن‌های اخروی عین نفوس‌اند و حیات، ذاتی آنهاست، به خلاف بدن‌های دنیوی که ذاتاً مرده‌اند و حیات از خارج به آنها وارد می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۱۸۳). به این برداشت نقدهایی وارد شده است:

اولاً مقدمه اول (تمام اجسام و بدن‌های اخروی صور ادراکی‌اند) نه بدیهی است و نه اثبات شده است؛ ثانیاً اثبات عینیت نفس و بدن‌های اخروی به این طریق مستلزم این است که نفس و بدن اتحاد ماده و صورت داشته باشند، زیرا اتحاد عاقل و معقول از نوع اتحاد ماده و صورت است.

با توجه به آنچه گذشت، این اشکال مطرح می‌شود که ماده و صورت هم در حدوث و هم در بقا به یکدیگر نیازمندند، حال آنکه صدر نیاز نفس به بدن را تنها در حدوث می‌داند و معتقد است نفس بر اثر حرکت جوهری از بدن مجرد می‌شود و به مجرد تام می‌رسد؛ یعنی در بقا نیازی به بدن ندارد؛ ثالثاً اگر بدن اخروی صورت ادراکی بوده و در نتیجه با نفس متحد باشد، لازم می‌آید بدن اخروی صورت حال در نفس باشد، زیرا طبق نظریه اتحاد عاقل و معقول، صور ادراکی همانند صور نوعیه در نفس انسانی حلول کرده، با آن متحد می‌شوند؛ بنابراین نفس برای بدن اخروی به منزله ماده خواهد بود؛ حال آنکه قضیه بر عکس است؛ یعنی اگر قرار باشد یکی از این دو در دیگری حلول کند، باید نفس در بدن حلول کند.

رابعاً با توجه به صدر آیه که حیات دنیا را لهو و لعب می‌داند، در می‌یابیم که مراد از سرای زندگی بودن آخرت این است که آخرت، حیات واقعی (غیر از لهو و لعب) است (ارشد ریاحی، ۱۳۸۳: ص ۵۳).

بررسی

در پاسخ به این نقدها باید گفت:

اولاً صور ادراکی بودن اجسام و بدن‌های اخروی لازمه ذاتی بودن حیات برای آنهاست و این برای صدر/ا یک مبناست که در حیات اخروی چون از جنس نشئه حضور و تجرد است، همه چیز زنده و حاضر است و این مبنا با توجه به باطن بودن حیات آخرت بوده و جزو قواعد حیات باطنی می‌باشد که قبلاً ذکر شد و دلیل آن نیز آورده شد؛ چراکه تجرد عین حیات است.

ثانیاً به نظر صدر/ا نفس و بدن هم در حدوث و هم در بقا به یکدیگر نیازمندند؛ منتها نفس بما هی نفس (متعلق به دنیا) به بدن دنیوی و نفس در نشئه برزخ و آخرت متعلق به بدن مثالی و اخروی است؛ لذا نفس دنیوی (بما هی دنیوی) با بدن دنیوی از بین می‌رود و بر اثر حرکت جوهری به نفس اخروی و بدن مناسب آن تبدیل می‌شود. ثالثاً اتحاد بدن اخروی و نفس مستلزم حال بودن یکی در دیگری نیست، بلکه نسبت آنها مانند جسم دارای سایه و سایه‌اش است؛ یعنی بدن اخروی همچون سایه نفس اخروی است و از لوازم آن است و این از مبانی و نظریات صدر/ا در بدن اخروی است که در جلد نهم اسفار به آن پرداخته است.

رابعاً می‌توان قسمت‌هایی از آیه را مستقل نیز معنا کرد و این از قواعد ما بود که مستدل نیز شده است و روایات تفسیری بر آن دلالت دارد؛ هرچند معناکردن آیه در سیاق نیز لایه معنایی دیگری از آیه است.

نمونه سوم: صدر/ا حرکت کوه‌ها در آیه ۸۸ سوره نمل (کوه‌ها را می‌بینی و آن را ساکن و جامد می‌پنداری، در حالی که مانند ابر در حرکت‌اند) را به حرکت جوهری تفسیر می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۴۰).

دو نقد بر این تفسیر وارد شده است: یکی آنکه فضای آیه مربوط به حوادث قیامت است؛ دوم آنکه در این آیه کلمه «مر» ذکر شده است و «مرور» حرکت مکانی است که یکی از حرکت‌های عرضی است؛ بنابراین آیه در حرکت مکانی ظهور دارد نه حرکت

جوهری و هیچ قرینه‌ای برای دست‌برداشتن از معنای ظاهری آیه وجود ندارد (ارشد ریاحی، ۱۳۸۴، ص ۱۸-۱۹).

بررسی

نقد اول بنا به قاعده جواز استقلالی معنا کردن آیات، مخدوش است؛ علاوه بر اینکه *صدر* در آثار مختلفی از این آیات برای حرکت جوهری استشهد آورده و تأویل نکرده است؛ بنابراین از مجموع آثار *ملاصدرا* و این دست آیات می‌توان این نکته را فهمید که هدف *صدر* استشهد به آیه بوده است نه تأویل منحصر آن. اما در مورد نقد دوم گرچه روح معنای کلمه باید در چارچوب خاص آن باشد و مرور، ظهور در حرکت مکانی دارد، باید به این نکته نیز توجه داشت که از نظر *صدر* واضع الفاظ خداوند است و معنای حقیقی و تأویل آنها معنای ذاتی آنهاست؛ اما الفاظ و معنای عرفی که در کتب لغت به ما رسیده، ناظر به معنای حقیقی آنها نیست، بلکه معنای استعمالی و اعتبار عرضی آنها را معین می‌کند؛ با این حال ما به معنای تأویلی کلمه «مر» دسترسی نداریم. با توجه به آنکه این کلمه مرادف‌های دیگری هم دارد که ظهور در حرکت مکانی ندارند -مانند خود لفظ حرکت، این تأویل *صدر* وجه روشنی نداشته و قابل دفاع نیست، مگر اینکه گفته شود «تمر» در آیه مقابل جامده قرار گرفته و جامده به معنای سخت و صلب است و نشان‌دهنده ثبات ذات کوه است؛ مثل یخی که با انجماد سیلان و جابجایی اجزایش منتفی می‌شود؛ بنابراین تفسیر *صدر* متخذ از خود آیه بوده و معنای روشن است. اما تعبیر «مر السحاب» تشبیه در اصل حرکت ابر است نه در نوع مکانی حرکت؛ یعنی همان گونه که شما در هر آبی با یک مقطع ابر مواجه هستید، همچنین در هر آبی با یک مقطع از سیلان جوهری کوه مواجه‌اید و در تشبیه لازم نیست مشبه و مشبه‌به از هر جهت مشابه باشند؛ بلکه در اینجا حرکت مکانی کوه ممکن نیست تا بگوییم همان گونه که ابر بر شما می‌گذرد، کوه نیز بر شما می‌گذرد. یا آنکه بگوییم روح معنای همه واژه‌های دالّ بر حرکت مانند مرّ یک چیز است و در عالم اعتبارات مادی کاربردهای مختلف پذیرفته‌اند. با این حال نظر ما آن است که در این مورد رأی

به روشن‌نبودن تأویل -نه تخطئه و نه دفاع جزمی- دهیم.

۳. قاعده سوم: تأویل با تغییر زمینه متن قرآن (بهره‌مندی از متن قرآن در زمینه‌های گوناگون)

تأویل پدیده‌ای فکری- زبانی است که جزو اساسی تفکر بشر بلکه بعد بنیادی آن است. در گونه‌ای از تأویل به دلیل مشابهت دو فضا، استعاره‌ای معنوی بر اساس مبنای فلسفی رخ می‌دهد. مبنای فلسفی این قاعده تأویلی آن است که عوالم در عین آنکه به هم مرتبط‌اند، به جهت آنکه حقیقت و رقیقت‌اند، وجوه تمایز و تفاوت نیز دارند؛ از همین رو در متن قرآن ارتباطی میان همه عوالم و زمینه‌های مختلف وجودی بشر می‌یابیم و می‌بینیم که آیات راجع به طبیعت و جهان و آسمان‌ها در لابه‌لای آیات ناظر به معارف توحیدی و حقایق انفسی و سخن از آسمان‌ها در لابه‌لای بحث از عالم طبیعت و زمین و آدمیان و سخن از تاریخ با توجه به عالم طبیعت و خلقت آمده و قرآن بی‌وقفه میان این حوزه‌ها ارتباط برقرار می‌کند؛ لذاست که این قاعده تأویلی (بیان یک حوزه در حوزه‌ای دیگر) بسیار به کار می‌آید. همه عالم و همه زمینه‌ها و ساحت‌های گوناگون وجودی بشر یک کل به هم پیوسته است و شباهت‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی میان آنها وجود دارد. با سرشت استعاری فکر بشر میتوان مدام فضاهای گوناگون را با هم مرتبط ساخت و از این راه، خواننده را آرام‌آرام به فضاهای جدید کشاند و مفاهیم متعلق به یک فضا را در قالب مفاهیم متعلق در فضای دیگر بیان نمود.

از نظر ملاصدرا عالم، آدم و قرآن سه قرائت مختلف از یک حقیقت‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۵۵). یکی از راه‌های تأویل قرآن، التفات به این تناظر است. حقیقت معنا دارای سه جلوه است: یک، تجلی تفصیلی در عالم (آفاق)؛ دو، تجلی جمعی در آدم یعنی انسانی که به مرتبه خلیفه‌اللهمی رسیده باشد (انفس)؛ سه، 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 اجزای متناظر آنها در هستی و انسان رخ می‌دهد که همان تأویل است (آملی، ۱۴۱۴ق، صص ۲۴۰ و ۲۴۷-۲۴۸).

این تناظر بین عوالم یک ضابطه کلی در تأویل به ما می‌دهد. آن ضابطه عبارت است از «ضرورت انسجام». توضیح آنکه در تکثر معانی حاصل از متن، همواره وحدتی پنهان می‌ماند که حاکی از نوعی ثبات در ادامه یک جهت است که متن -در صورتی که قاعده‌مند تفسیر شود- از خود نشان می‌دهد؛ منتها وقتی زمینه‌ها را تغییر داده، از ورودی‌ها و مدخل‌های ویژه‌ای به عالم متن وارد می‌شویم، جهت خاصی که مشترک در همه آنهاست در متن تداوم می‌یابد؛ به این جهت و مسیر در اصطلاح زبان‌شناسی «نظیر» می‌گویند (قائمی‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۲۶۰).

با تغییر زمینه‌ها معانی الفاظ در زمینه جدید بازسازی می‌شوند و در تغییر زمینه نوعی تغییر اعتبار صورت می‌گیرد؛ یعنی حد مفاهیم یک سیاق به سیاق دیگر اعطا می‌شود و البته طبق مبنای تطابق عوالم که شامل همه عوالم طولی می‌شود، این اعطای حد، مجازی نیست، بلکه نوعی تغییر اعتبار است که ریشه در حقیقت دارد؛ بنابراین این تغییر زمینه نوعی اعتبار محسوب می‌شود. در تأویل ساختاری و تفسیر زمینه‌ها باید اولاً انتقال مجموعه‌ای از مفاهیم به مجموعه‌ای دیگر نظام‌مند باشد؛ ثانیاً بر اثر شباهت‌های دو زمینه، عناصری برجسته و عناصری پنهان می‌شود؛ ثالثاً انسجام در تأویل در زمینه متناظر باید حفظ شود. این انسجام با فرهنگ ناظر به زمینه نیز در ارتباط است؛ مثلاً صدر/ا وقتی واژه مکان شرقی را در زمینه متناظر معنا می‌کند، آن را به عالم عقل معنا می‌کند و این به دلیل فرهنگی است که در آن شرق و عالم عقل با هم مرتبط دانسته شده است یا گاهی «یمین» به عالم برتر و بالا معنی شده که با فرهنگ در ارتباط است.

نمونه اول: ملاصدر/ا در تفسیر آیه «ثم استوی الى السماء فسواهنّ سبع سماوات» (بقره: ۲۹) یکی از معانی آن را آسمان عقلی و مراتب هفت‌گانه باطن انسان می‌شمارد (ملاصدر/ا، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۸۸).

در نقد این تفسیر گفته شده است: اولاً میان مفهوم ظاهری و مفهوم باطنی مناسبتی

وجود ندارد؛ ثانياً فاقد هر گونه پشتوانه روایی یا تأییدی از سوی مفسران صاحب‌نام است؛ ثالثاً مراتب مورد ادعا صرفاً ذوقی است و جزو آموزه‌های مسلم قرآن به شمار نمی‌آید؛ حتی آن هفت مرتبه عباراتی متعدد از حقیقت وجودی آدمی‌اند و با وجود قطعی نبودن مراتب هفت‌گانه عقل از نگاه قرآن، نمی‌توان آسمان‌های هفت‌گانه را بر این مراتب حمل کرد؛ رابعاً این تأویل با سیاق آیه و فضای کلی آن سازگار نیست (نصیری، ۱۳۸۶، ص ۲۵۰-۲۵۲).

بررسی

در پاسخ باید گفت با توجه به قاعده زمینه‌ها و مبانی آن، اشکال اول مرتفع است؛ زیرا مراد صدر/ صرف شباهت نیست تا تمثیلی رخ داده باشد.

ثانياً روایات تفسیری محدودند و لازم نیست هر تأویل و تفسیری مؤید روایی داشته باشد؛ خصوصاً آنکه قواعد تأویلی صدر/ مستدل و مبنامند است و روایات معمولاً به برخی مصادیق مطابق فهم مخاطب پرداخته‌اند؛ اما عدم وجود تأیید از سوی مفسران صاحب‌نام نیز اشکالی بی‌اساس است؛ چراکه یک، شهرت و صاحب‌نامی دلیلی بر صحت تفسیر نیست؛ دو، تأویل‌هایی که مؤید تأویل فوق‌اند، کم نیست؛ منتها از نظر ناقد، آنها صاحب‌نام نیستند.

ثالثاً قاعده زمینه‌ها، دارای مبنا و مستدل بوده و اساساً صدر/ حکمت خود را متناظر و مقتبس با مشکات نبوی می‌داند؛ لذا ادعای سوم بی‌وجه و بی‌دلیل است. رابعاً گفته شد که سیاق و فضای کلی در تفسیر ظواهر و یکی از لایه‌های معنایی کاربرد دارد و می‌توان آیات قرآن را به صورت مستقل نیز معنا نمود؛ چنان‌که در روایات نیز شاهد بر این مطلب وجود دارد.

نمونه دوم: صدر/ در تأویل قرض‌الحسنه (حدید: ۱۱) آن را به انفاق قوا در راه معرفت الهی معنا کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۹، الف، ج ۶، ص ۱۹۴) که در نقد آن گفته شده صدر المتألهین در مورد بذل قوای جسمی و روحی شخص در راه خداوند از

عنوان «انفاق» بهره گرفته است، در حالی که ظاهر آیه در مورد قرض است و در قرض، اصل مال بر می‌گردد، اما در انفاق قوای مصرف‌شده دیگر باز نمی‌گردد (نصیری، ۱۳۸۶، ص ۲۷۶).

بررسی

در پاسخ این اشکال اولاً باید گفت قاعده تأویلی صدر/ا در آیه روح معنای قرض و تغییر زمینه آیه است؛ ثانیاً در بحث روح معنا بسیاری از خصوصیات و قیود در نظر گرفته نمی‌شود و این قیود و خصوصیات در عالم ماده و زبان عرفی مد نظر است؛ بنابراین روح معنای انفاق، صدقه، قرض و امثال آن که در راه خداوند انجام شود، یکسان است و نباید به دلیل تعارض احکام ظاهری آنها با هم به تأویل آن اشکال شود؛ برای مثال عرب برای شیر درنده در حالت‌های مختلف الفاظ مختلفی وضع کرده مانند اسد، غضنفر و... اما اگر به یک شخص گفته شود که چون اسد است، منظور روح معنای آن است که به شاخص‌ترین صفت شیر که شجاعت است، تبادر دارد و تعدد الفاظ در زبان عرفی محل این معنا نیست.

نمونه سوم: صدر/ا در تأویل انفاق از قسمت‌های پاکیزه اموال و رویدنی‌های زمین (بقره: ۲۶۷) آن را به فطرت و اولیات آن تأویل کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۶۷). در نقد این تأویل گفته شده قرینه‌ای برای چنین استعاره‌ای وجود ندارد و به عنوان شاهد بر این ادعا از لوازم معنایی ظاهری آیه بر تأیید عدم قرینه استفاده شده است (ر.ک: ارشد ریاحی، ۱۳۸۸، ص ۵۱).

بررسی

در پاسخ به این نقد باید گفت در اینجا لزومی به قایل 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؛ به عبارت دیگر قرینه در اینجا همان مبنای زمینه‌ها یعنی تطابق عوالم است.

نمونه چهارم: صدر/ا در تأویل آیه «بگو اگر دریا برای نوشتن کلمات پروردگارم

مرکب شود، دریا پایان می‌گیرد، پیش از آنکه کلمات پروردگام پایان یابد، هرچند همانند آن را کمک آن قرار دهیم» (کهف: ۱۰۹) بحر را به هیولایی که صور حادث می‌پذیرد، تأویل کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۹، الف، ج ۵، ص ۳۹۷). در نقد این تأویل آمده که استعاره‌ای است که فاقد قرینه است و هیولا مورد شناخت عموم مسلمانان نیست (ارشاد ریاحی، ۱۳۸۸، ص ۵۷).

بررسی

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

۴. قاعده چهارم: لزوم ضابطه‌مندی تأویل از منظر ملاصدرا (لزوم کنترل منابع شناخت در تأویل)

صدر/چه در تأویل عقلی که بر ملازمات شناختی حصولی بستگی دارد و چه در تأویل شهودی و حضوری که دارای مقدمات عملی است، لزوم عرضه بر میزان و معیار را گوشزد می‌کند. او ضمن تأکید بر آنکه در قصص انبیا و سالکان به سوی خدا و قصص منکران و روگردانندگان از خداوند رموز و اسراری است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۷) تأویل را به سره و ناسره تقسیم می‌کند و مراد خود از تأویل ناسره را همان تفسیر به رأی می‌داند که به معنای تأویل متن مطابق عقیده شخصی و به صرف اطلاع از زبان عربی است (همان، ص ۲۹) رئوس ضوابط تأویلی صدر/ عبارت‌اند از:

الف) باطن و اسرار متن قرآن با ظاهر تفسیری آن تعارض ندارد، بلکه کامل‌کننده آن است و در تأویل، استعمال مجازی رخ نمی‌دهد؛ بنابراین تأویل درست آن است که موافق ظاهر کتاب و سنت باشد (همو، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۵۶۰).

ب) معانی نسبت‌داده‌شده به باطن قرآن کریم در صورتی پذیرفتنی است که مخالفتی با اصول صحیح دینی نداشته باشد (ر.ک: همو، ۱۳۸۷، صص ۲۵۹ و ص ۲۶۱ / مظفری، ۱۳۹۷، ص ۱۸۹).

ج) تأویل‌های مخالف با معارف حق یقینی و عقل نیز از داشتن هر گونه حجیتی بی‌بهره‌اند (مظفری، ۱۳۹۷، ص ۹۰).

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 صدر/ تفسیر به رأی را تخطئه می‌کند و تعریف تفسیر به رأی را معنکردن قرآن مطابق عقیده شخصی و بدون ملاک و نیز تفسیر معانی آن با صرف اطلاع از زبان عربی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۹). او ضابطه تأویل را عرضه کردن خود به وحی و نه تحمیل خود به وحی می‌شمارد (همو، ۱۳۸۹، ب، ج ۱، ص ۴۹۸) و توقف در ظاهر را نوعی تفسیر به رأی می‌داند؛ بنابراین تأویل بر اساس ملاک عقل مستدل، قول معصومان علیهم‌السلام و عدم ضدیت با ظواهر وحی و قرآن سنجش می‌شود. ملاصدرا تأویلی را که شکننده ظاهر باشد، نپذیرفته، معتقد است همه تدبیر و تعمق‌های تأویلی باید در چارچوب ظاهر متن باشد؛ منتها در اینجا باید دقت کرد که منظور از رعایت ظاهر و نحوه ظهورگیری چیست؟ رعایت ظاهر یعنی آنکه ظاهر متن شأنی از معانی طولی متن به حساب آید 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؛ چراکه از نظر ملاصدرا وجود واحد است و وحدت شخصی وجود را کمال فلسفه و تتمیم حکمت می‌داند و معتقد است تنها شئون وجود و تجلیات ظهورش تغییر می‌کنند (همو، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۹۲).

از همین اصل ضابطه‌مندی تأویل است که صدر/ معتبرترین تأویل را تأویل ناظر به اعیان ثابته می‌شمارد (ر.ک: همو، ۱۳۸۹، ب، ج ۱، ص ۴۹۸). توضیح آنکه اعیان ثابته همان حقیقت ماهوی اشیا در علم حق تعالی یا همان چارچوب استعدادی حقایق در نفس‌الامر و جهان حقیقت (علم الهی) اند؛ لذا تأویل هر شیء باید ناظر به چارچوب ماهوی آن

باشد. بنابراین همان طور که اشیا 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 کسی که می‌خواهد آیت و نشانه بودن لفظ را از معنا به دست آورد، باید مراقب باشد از چارچوب معنایی که لفظ علامت آن است، تعدی نکند. از آنجایی که الفاظ گنجایش معانی را ندارند، کسی که به حقیقت معنا 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.

نمونه: بر تفسیر باطنی صدر/ بر آیه «یمشون فی مساکنهم» (سجده: ۲۶) که بر معنای حس‌گرایی تأویل کرده، این طور اشکال شده است: «کمترین اشکال این تأویل آن است که آیه در بستر ظاهری به مشرکاتی ناظر است که بدون توجه از کنار دیوار امت‌های هلاک‌شده پیشین عبور می‌کنند. پس ضمیر مساکن به کسانی غیر از مشی‌کنندگان بر می‌گردد و مرجع ضمیر «یمشون» غیر از مرجع ضمیر «مساکنهم» است؛ در حالی که بر اساس تفسیر باطنی صدر/المآلهین گفته شده که حس یا ظاهرگرایان در حصار خانه حس و ظاهری که خود تراشیده‌اند، حرکت می‌کنند. بنابراین مرجع ضمیر «یمشون» همان مرجع ضمیر «مساکنهم» است. از سوی دیگر نباید تفسیر باطنی شاکله ظاهری آیات را بشکند (نصیری، ۱۳۸۶، ص ۲۷۳).

بررسی

در پاسخ این اشکال باید گفت تفسیر باطنی نباید مغایر و در تضاد با تفسیر ظاهری باشد؛ اما زمینه متن در تفسیر باطنی تغییر می‌کند و نه تنها مرجع ضمیر بلکه معانی الفاظ بازسازی می‌شود؛^۱ بنابراین تغییر مرجع ضمیر نافی تفسیر باطنی نیست و اصولاً تفسیر باطنی عبور از شاکله ظاهری آیات با ضوابط مغایرنبودن و متضادنبودن با آنهاست.

^۱ . مراجعه شود به توضیحات قاعده ضوابط و قاعده زمینه‌ها.

۵. قاعده پنجم: قاعده اتحاد وجودی

قاعده دیگری که در تأویل‌ها قابل ملاحظه است، اصل اتحاد وجودی است. طبق روایات زیادی تأویل به برخی حقایق قرآنی به اهل بیت علیهم‌السلام معنا شده است. این تأویل‌ها را می‌توان از باب مصداق اتم دانست یا بهتر است بگوییم در این موارد اهل بیت علیهم‌السلام با آن حقیقت وجودی اتحاد پیدا کرده‌اند و ارواح آنها شامل آن نیز می‌باشند؛ برای نمونه وقتی کلماتی را که *آدم* علیه‌السلام با آنها توبه کرد، به اهل بیت علیهم‌السلام تأویل می‌کنند. مراد آن است که اهل بیت با آن کلمات وجودی قبل از نشئه دنیایی شان و بعد از رجوعشان از این دار و در فطرت تجریدیشان، اتحاد دارند (ملاصدرا، ۱۳۸۹، د، ج ۳، ص ۹۸۲). به همین ترتیب می‌توان گفت وقتی امام *علی* علیه‌السلام در حدیث معرفت، خود را *مَشعر* و *منا* و *قلم* و *عرش* و *کرسی* و... می‌داند، اشاره به اتحاد وجودی با آن حقایق دارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۶، ص ۲). یا وقتی گفته می‌شود حضرت *زهر* علیه‌السلام تأویل *لیلَةُ الْقَدَر* (فرات بن ابراهیم، ۱۴۱۰ق، ص ۵۸۳)؛ یعنی با آن حقیقت وجودی که ظرف تقدیر آدمیان است (نفس کلی)، اتحاد وجودی دارند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۰).

نمونه: *صدرا* در تفسیر کلمه‌هایی که *آدم* از پروردگارش دریافت کرد و در نتیجه خداوند توبه او را پذیرفت (بقره: ۳۷)، می‌گوید این کلمات همان جواهر عالی و ابدی‌اند که به امر خداوند موجود شده‌اند، بلکه خود اوامر و صور علمی خداوندند که به وسیله معرفت آنها و اتصال و تمسک به آنها، نفس آدمی از عذاب آخرت نجات می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۹، د، ج ۳، ص ۱۲۹).

در نقد این تأویل گفته شده است تلقی *آدم* به معنای گرفتن و یافتن است نه اتصال و تمسک، حال آنکه مجردات تام را نه می‌توان تلقی کرد و نه تلقی آنها تأثیری در قبولی توبه دارد؛ علاوه بر این در تفسیر این کلمات در برخی روایات تصریح شده است که منظور از آنها اسمای پنج تن اصحاب کساست و در برخی دیگر از روایات به ذکر یونسیه اشاره شده است و تفسیر *صدرا* با هر دو دسته روایات مخالف است (ارشاد ریاحی، ۱۳۸۳، ص ۵۵).

بررسی

در پاسخ به این نقد نیز باید گفت به روح معنای کلمه تلقی و وجودی معناکردن آیه التفات نشده است. مسلماً توبه وجودی آن است که در وجود آدم تحولی ایجاد شود و با مراتب عالی متحد شود؛ اما روایات اصحاب کسا نیز مصادیق وجودی آن حقایق عالی است (و با توجه به قاعده اتحاد وجودی) و روایات ذکر یونسیه نیز اشاره به تحول وجودی آدم در توجه به خدا و عبور از خود دارد؛ زیرا ذکر یونسیه از دو بخش توجه به خداوند (لا اله الا انت سبحانک) و عبور از خود و اعتراف به تقصیر خود (انی کنت من الظالمین) ترکیب شده است.

۶. قاعده ششم: اعتبارات مختلف عالم عقل

بهترین دلیل بر جواز یک چیز تحقق آن است؛ مثلاً صفات الهی از ذات واحد آن و انتزاع مفاهیم اجناس و فصول از افراد نوع و نظایر آن، بهترین دلیل این قاعده است. در این موارد است که گفته می‌شود دو یا چند چیز، موجود به یک وجودند. در فرایند اشتداد وجود هرچه وجود شدیدتر و بسیط‌تر باشد، صلاحیت منشأیت برای انتزاع مفاهیم کثیر را بیشتر پیدا می‌کند و قاعده بسیط الحقیقه نیز اشاره به همین دارد. در سلسله مراتب طولی، در مقام اندیشه‌سازی و مفهوم‌گیری، هرگاه مفاهیم و ماهیت را لابلش شرط اعتبار کنیم، کلیه مفاهیمی که از موجود مادون انتزاع می‌شود، از موجود مافوق هم قابل انتزاع است. عالم عقل و مجردات که فوق عوالم محسوسات است، سعه همه اشیا را دارد، «العقل کل الاشياء» (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۵۵)؛ اما در مواجهه انسان با این عالم وسیع هر جنبه‌ای از آن یک اسم می‌پذیرد و به اعتبارهای مختلف عوالم جدیدی در آن کشف می‌شود که واقعیت خارجی نیز دارد.

نمونه: کلمه «قدر» در آیه ۲۱ سوره حجر، «و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم» یعنی «و هیچ چیزی نیست مگر آنکه خزاینش نزد ماست و آن را جز به اندازه معین نازل نمی‌کنیم» به لوح قدر دلالت دارد که همان نفوس افلاک است و کتاب محو و اثبات نیز نامیده می‌شود؛ زیرا جزئیات علوم در آن متغیر و مبتدل است هرچند

کلیات آن در مراتب مافوق از هر گونه تغییری محفوظ است (همو، ۱۳۸۹، الف، ج ۷، ص ۱۰۵).

در نقد این برداشت گفته شده است خداوند در این آیه می‌فرماید هیچ شیئی نیست مگر اینکه خزانه‌های آن دست ماست و نازل نمی‌کنیم آن را مگر به قدر معلوم. کلمه «قدر» ذیل این آیه اگر به مرتبه‌ای از مراتب علم الهی اشاره داشته باشد، آن مرتبه علم الهی بر نفوس افلاک قابل تطبیق نیست؛ زیرا کلمه «شیء» نکره در سیاق نفی است و در نتیجه بر عموم دلالت می‌کند؛ بنابراین باید لوح قدر شامل تمام مخلوقات باشد و از اینجا می‌توان فهمید که منظور از لوح قدر نمی‌تواند افلاک باشد؛ زیرا افلاک، مخلوق و دارای قدرند. صور جزئی افلاک و مخلوقاتی که ما فوق افلاک قرار دارند، در افلاک وجود ندارند؛ پس افلاک شامل تمام مخلوقات نمی‌شوند (ارشد ریاحی، ۱۳۸۳، ص ۵۴).

بررسی

در پاسخ به این نقد باید گفت: لوح قدر در مرتبه منطبق بر نفوس افلاک شامل همه موجودات در مرتبه مادون خود (مخلوقات مادی) است و این عمومیت شیء، عمومیت به نسبت مادون خود است؛^۱ به علاوه -چنان که گفته شد- حقایق وجودی، کلی‌اند که به اعتبارات مختلف بر مراتب مختلف حمل می‌شوند و در اینجا قابل تطبیق بر نفوس کلی دانسته شده که به اعتبار تعلقشان به ماده و مرتبه‌شان مراتبی از خزائن بر آنها نازل می‌شود. پس در این نقد به روح معنا واژه قدر و تطبیقی بودن تفسیر صدر/ بر یکی از مصادیقش باید التفات شود.

باید توجه داشت که در مورد موجودات ماورای نفوس فلکی نیز صدر/ اشاره نموده است که کلیات آن در مراتب مافوق از هر گونه تغییری محفوظ است. حقایق اشیا در عبارت صدر/ دو قسم شمرده شده‌اند: حقایق کلی که ماورای نفوس فلکی است و حقایق جزئی که در مرتبه لوح محو و اثبات (نفوس فلکی) است و هر دو قسم جزء خزائن اشیا -در دو مرتبه مختلف- هستند.

^۱ . مراجعه به توضیح قاعده اعتبارات می‌تواند مفید باشد.

نمونه دوم: ملاصدرا در تفسیر باطنی آیه «اسکن أنت و زوجک الجنّه» (بقره: ۳۵) می نویسد در عالم باطن و غیب به موازات عالم ماده و شهود که زوجیت بین آدم و حوا برقرار شد، زوجیت به صورتی دیگر میان عقل و نفس برقرار شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۹، د، ج ۳، ص ۸۶-۸۷). ایشان متأثر از چنین نگرشی تفسیر باطنی همسران بهشتی را نفوس انسان های کامل دانسته که نسبت به روح به مثابه همسر است و از آن در تأویل آیه «هم و ازواجهم فی ظلال علی الأرائک متکئون» (یس: ۵۶) بهره برده است (ملاصدرا، ۱۳۸۹، الف، ج ۵، ص ۲۲۹). علامه حسن زاده آملی نیز قایل به ازدواج میان روح و نفس حیوانی است (حسن زاده، ۱۳۸۱، صص ۵۶ و ۶۵). در نقد این تفسیر باطنی دو نکته گفته شده است:

۱- صدر المتألهین از مفهوم عام برای حقیقت انسان به نام عقل کمک می گیرد و مفاهیمی همچون یقین، عقل، روح و قلب را ناظر به مراتب و درجات آن حقیقت می داند که به معنای وحدت عینی و تعدد مفهومی خواهند بود و از آن اصطلاحاً به حمل شایع صناعی یاد می کنند. با چنین نگرشی که خود ایشان از آن دفاع کرده است، چگونه پذیرفتنی است که در تفسیر آیات مورد بحث، میان مفهوم عقل و نفس، تباین قایل شده، آنها را به مثابه زن و شوهر دانسته که نیازمند عقد و همنشینی اعتباری اند؟ عدم سامان این مفاهیم باعث شده است ایشان در آیه شریفه «هم و ازواجهم فی ظلال علی الأرائک متکئون» (یس: ۵۶) به جای استفاده از دو مفهوم عقل و نفس از دو مفهوم نفس و روح بهره گیرد.

۲- با توجه به اینکه تباین میان دو مفهوم عقل و نفس یا نفس و روح صرفاً ذوقی است و پشتوانه و مبنایی ندارد، چگونه می توان اراده چنین تفسیر باطنی را در لایه درونی آیات به خداوند نسبت داد؟

۳- اشکالی مبتنی بر سیاق و فضای کلی آیه و آیات بعد آن آمده است.

۴- تفسیر باطنی ایشان از ارتباط آفرینش عقل و نفس مبتنی بر روایاتی در آفرینش زن از استخوان پهلوی مرد است، در حالی که این دست روایات از نگاه شماری از

صاحب‌نظران مردود و برگرفته از تفسیری است که در تورات برای آفرینش زن و به منظور تحقیر و طفیلی‌دانستن آفرینش او ارائه شده است. ناقد در ادامه می‌نویسد جالب آنکه صدرالمآلهین خود روایتی از امام صادق علیه السلام در جلد سوم تفسیرش نقل می‌کند که در آن به شدت از چنین نگرشی نکوهش شده است. امام علیه السلام در آن حدیث فرموده‌اند خداوند از این گفتار منزّه و مبراست. چه کسی این سخن را می‌گوید؟ آیا خداوند متعال نمی‌توانست برای آدم همسری بدون استفاده از استخوان پهلویش بیافریند...؟ آن‌گاه امام علی علیه السلام توضیح می‌دهند که خداوند پس از سجده فرشتگان بر آدم علیه السلام بر او خواب را مسلط ساخت و در این هنگام حوا را آفرید. پس از این چهار اشکال نقدکننده، می‌نویسد تفسیر باطنی صدرالمآلهین از مسئله زوجیت و همسری فاقد اعتبار علمی است (نصیری، ۱۳۸۶، ص ۲۵۴-۲۵۸).

بررسی

در نقد اشکالات باید گفت:

۱. مراتب و درجات به معنای وحدت عینی و تعدد مفهومی است؛ اما نه وحدت عینی بسیط، بلکه وحدت عینی مشکک به مراتب که به حمل حقیقه و رقیقه از آنها می‌توان استفاده کرد؛ بنابراین تباین میان مفهوم عقل و نفس تباینی به اعتبار مراتب بوده و همین تباین کافی است. اما اینکه ایشان در آیه ۵۶ سوره یاسین به جای دو مفهوم عقل و نفس، از دو مفهوم نفس و روح بهره می‌گیرد، به این دلیل است که زمینه را در دو مرتبه دیگر یعنی نفس و روح می‌برد. درحقیقت آیه ناظر به الفت و زوجیت مراتب است < این مراتب چه نفس و روح باشد و چه عقل و نفس و چه دو مرتبه دیگر.^۱
۲. تباین دو مفهوم عقل و نفس یا نفس و روح در مرتبه خارجی آنهاست و مبنای مستدل دارد و صرفاً ذوقی نیست. تأویل‌های صدر را دارای پشتوانه‌های عقلی است و چه بسا با تفسیر قرآن به قرآن نیز این حقایق به دست آید؛ اما از

^۱. رجوع شود به قاعده زمینه‌ها و توضیح قاعده اعتبارات.

عهد ما بیرون باشد.

اشکال سوم نیز قبلاً پاسخ داده شد.

در پاسخ اشکال چهارم هم باید گفت اولاً اینکه ناقد چگونه به این مطلب رسیده است که ارتباط آفرینشی عقل و نفس مبتنی به روایات آفرینش زن از استخوان پهلوی مرد است، جای سؤال و تعجب دارد؛ ثانیاً وقتی تفسیر باطنی آیه آدم را عقل و حوا را نفس می‌خواند، به آن معنا آن نیست که همه احکام عقل و نفس بر آدم و حوا زمینی جاری شود. همه احکام عوالم بالا بر عوالم پایین جاری نیست؛ چراکه عوالم پایین محدودیت‌هایی دارند که در عوالم بالا نیست؛ ثالثاً دلیلی بر برتری عقل بر نفس وجود ندارد. هرچند عقل در مراتب هستی در مرتبه بالاتر است، نفس استعداد آن را دارد که بر عقل برتری یابد (زیرا هم مرتبه نفس و هم مرتبه عقل را دارد)؛ چنان‌که نفس کاملان از ملئکه برتر می‌شود. روایت امام صادق علیه السلام هم در صدد بیان بطلان معنای ظاهری روایت طفیلی‌بودن زن است که در آن حرفی نیست؛ اما سبک و سیاق پاسخ امام نشان می‌دهد می‌خواهند اندیشه نادرست مخاطب بر طفیلی‌بودن زن را رد کنند؛ اما بر جزئیات معنای باطنی وارد نشده و مخاطب را در این حد از سؤال نیافته‌اند.

نتیجه

با تحقیق درباره منطق تفکر تأویلی و بررسی اشکالات وارد بر آن، افق جدیدی در مواجهه با متون وحیانی گشوده می‌شود. این راه هم طریقی برگرفته از حکیمان اسلامی است و هم در روایات زیادی به آن اشاره شده است. تحقیق درباره تفکر تأویلی کوششی در جهت تقویت ساحت جدیدی از عقل‌گرایی است که این مقاله گام‌های اولیه آن را برداشته است. با ادامه این تلاش‌ها می‌توان از راهبرد تأویل مستدل در استفاده از منابع دینی در رویکردهای مختلف مانند فرهنگ و انسان‌شناسی بهره برد. استخراج قواعد تأویل می‌تواند منطق تأویلی صدر را در ابعاد مختلف را در تأویل‌های او روشن کند و نقدهایی که در برخی مقالات یا کتب و محافل علمی بر تأویلات او می‌شود، پاسخ دهد؛ همچنین ساختار کلی عقلی نظریه تأویلی صدر را در روش را نمایان

سازد. ملاصدرا در وجودشناسی خود از تأویل به مثابه یک روش استفاده کرده و بهره‌گیری او از تأویل باعث تعمق و تعالی فلسفه و حکمت وی شده است. وی گرچه از تأویل هم در تفسیر هستی و هم در فهم و تفسیر قرآن و روایات معصومان استفاده کرده، در جایی از نوشته‌های خود به تدوین قواعد تأویل نپرداخته است. این مقاله به سهم خود گام‌های ابتدایی در خصوص استخراج این قوانین و اصول را نشان داده است. با شناسایی قواعد تأویل در ابعاد مختلف هم می‌توان فهم عمیق‌تری از هستی، به‌ویژه کتاب و سنت به دست آورد و هم در فهم و تکمیل حکمت متعالیه گام‌های مؤثرتری برداشت و نیز می‌توان به اتهام تفسیر به رأی بودن تأویل‌ها و تفسیرهای صدرای پاسخ داد. هدف اصلی مقاله به کارگیری قواعد در پاسخ به نقدها بوده است.

منابع و مأخذ

۱. ارشد ریاحی، علی؛ «تأثیر مثبت و یا منفی فلسفه صدرا در فهم او از آیات قرآن»، خردنامه صدرا؛ ش ۳۵، ۱۳۸۳، ص ۵۰-۵۸.
۲. —؛ «نقد و بررسی تأثیر آرای فلسفی صدرا درباره وجود بر فهم او از آیات قرآن»، نشریه مطالعات اسلامی؛ ش ۷۰، ۱۳۸۴، الف، ص ۱۳-۲۸.
۳. اسعدی، محمد؛ سایه‌ها و لایه‌های معنایی: درآمدی بر «نظریه معناشناسی مستقل فرازهای قرآنی در پرتو روایات تفسیری»، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۴. آملی، سیدحیدر؛ تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم؛ ج ۱، تحقیق و تعلیق سیدمحسن موسوی تبریزی؛ تهران: مؤسسه الطباعة و النشر وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
۵. حسن زاده آملی، حسن؛ فص حکمة عصمتیه فی کلمة فاطمیه؛ ج ۵، تهران: طوبی، ۱۳۹۰.
۶. عروسی، عبدعلی بن جمعه؛ تفسیر نور الثقلین؛ ج ۱، قم: مطبعة العلمیه، [بی تا].
۷. فرات بن ابراهیم، ابوالقاسم؛ تفسیر فرات کوفی؛ تحقیق و تصحیح محمد الکاظم، تهران: وزارت ارشاد، ۱۴۱۰ق.
۸. قائمی‌نیا، علیرضا؛ استعاره‌های مفهومی و فضا‌های قرآنی؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶.
۹. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الطهاره؛ ط ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۱۰. مظفری، حسین؛ «مبانی و ضوابط تأویل عرفانی قرآن کریم از دیدگاه صدرالمتهلین»، معارف عقلی؛ ش ۳۷، ۱۳۹۷، ص ۷۳-۹۳.
۱۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه؛ ج ۲، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح تحقیق و مقدمه دکتر مقصود محمدی،

- تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.
۱۲. —؛ **الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعه**؛ ج ۹، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح تحقیق و مقدمه دکتر رضا اکبریان؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۱۳. —؛ **تفسیر القرآن الکریم**؛ ج ۱، تصحیح و تحقیق محمد خواجوی؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹، الف.
۱۴. —؛ **مفاتیح الغیب**؛ ج ۱-۲، تحقیق، مقدمه و تصحیح دکتر نجفقلی حبیبی؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
۱۵. —؛ «اتصاف ماهیت به وجود، تشخیص، سریان الوجود»، تحقیق سیدمحمد یوسف ثانی و «اجوبه المسائل، شواهد، المزاج»، تحقیق ناجی اصفهانی، **مجموعه رسائل فلسفی**؛ ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹، ب.
۱۶. —؛ «حشر الاشیاء»، تحقیق سعید نظری توکلی، الحشریه، تحقیق علی اصغر جعفری ولنی و «خلق الأعمال و القضاء و القدر»، تحقیق مهدی دهباشی، «المعاد الجسمانی»، تحقیق کاظم مدیرشانه چی، **مجموعه رسائل فلسفی**؛ ج ۲، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹، ج.
۱۷. —؛ **تفسیر القرآن الکریم**؛ ج ۳، تصحیح، تحقیق و مقدمه محسن بیدارفر؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹، د.
۱۸. —؛ **الشواهد الربوبیه فی المناهج السوکیه**؛ تصحیح و تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۱۹. —؛ **رسالة فی اتحاد العاقل و المعقول**؛ تصحیح و تحقیق و مقدمه بیوک علیزاده؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۷.
۲۰. —؛ **رساله متشابهات القرآن**؛ تحقیق سید محمدرضا احمدی بروجردی؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.
۲۱. میرداماد، محمدباقر؛ **جذوات و مواقیت**؛ حواشی ملاعلی نوری، تصحیح و

- تحقیق علی اوجیبی؛ تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۰.
۲۲. میردامادی، سید محمدحسین، محمد بیدهندی و مجید صادقی حسن‌آبادی؛ «بررسی انگاره "تفسیر به رأی بودن" برداشت‌ها و تأویلات عرفانی با تأکید بر آرای ملاصدرا (قواعد تأویلی متن قرآن با تأکید بر آرای ملاصدرا)»، نشریه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران؛ س ۵۱، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۲۵۹-۲۸۲.
۲۳. میردامادی، سید محمدحسین، محمد بیدهندی و مجید صادقی حسن‌آبادی؛ «بررسی تأثیر مبانی و اندیشه‌های ملاصدرا بر معنای متن»، نشریه اندیشه دینی شیراز؛ دوره ۱۹، ش ۲ (پیاپی ۷۱)، ۱۳۹۸.
۲۴. نصیری، علی؛ مکتب تفسیری صدرالمتألهین؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.